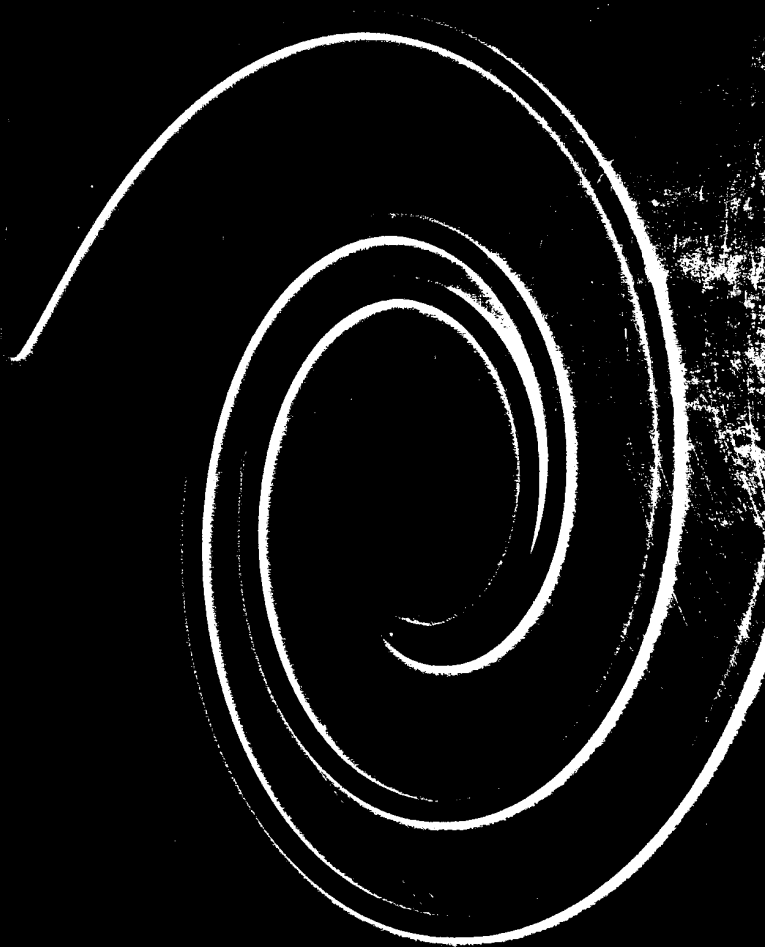


ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΒΕΪΚΟΣ

Αναλυτική φιλοσοφία





Ο Θεόφιλος Βέικος παρουσιάζει την αναλυτική φιλοσοφία του καιρού μας σαν μια σειρά από συζητήσεις πάνω σε θεμελιώδη προβλήματα (σχέση γλώσσας και κόσμου, ασάφεια της γλώσσας, κριτήριο του νοήματος, ομιλία και πράξη, σώμα και πνεύμα κ.ά.). Δεν κάνει μια χρονολογική ανασκόπηση της φιλοσοφίας αυτής, να παρουσιάζει λ.χ. μια σειρά από φιλοσόφους όπως αυτοί εμφανίστηκαν κατά σειρά και εργάστηκαν ως εκπρόσωποι της ανάλυσης. Αντίθετα, προϋποθέτει πως είναι τα προβλήματα που έχουν εδώ την κύρια βαρύτητα και γύρω από αυτά παίζονται κατά βάση στα ερωτήματα, επειδή οι συζητήσεις που αναπτύσσει αποσκοπούν κυρίως στη λογική επεξεργασία των προβλημάτων και την κριτική διερεύνησή τους. Άλλωστε, η ίδια η αναλυτική φιλοσοφία προσφέρεται ως ξεχωριστή πολύτιμη άσκηση στη λογική σκέψη και τη φιλοσοφική τεχνική.

*Διόρθωση: Χρ. Βείκου
Εξώφυλλο: Μαρίνα Μπίτσικα*

Copyright © 2000 «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»,
ΚΛΗΡΟΝΟΜΟΙ Θ. ΒΕΪΚΟΥ
για την ελληνική γλώσσα σε όλο τον κόσμο

Η πνευματική ιδιοκτησία αποκτάται χωρίς καμιά διατύπωση και χωρίς την ανάγκη ρήτρας απαγορευτικής των προσβολών της. Επισημαίνεται πάντως ότι κατά το Ν. 2387/20 (όπως έχει τροποποιηθεί με το Ν. 2121/93 και ισχύει σήμερα) και κατά τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης (που έχει κυρωθεί με το Ν. 100/1975) απαγορεύεται η αναδημοσίευση, η αποθήκευση σε κάποιο σύστημα διάσωσης και γενικά η αναπαραγωγή του παρόντος έργου, με οποιονδήποτε τρόπο ή μορφή, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή, χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη.

Εκδόσεις «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»
Ακαδημίας 88, 106 78 Αθήνα.
Τηλ.: 3302415, 3820612 - fax: 3836658

Βιβλιοπωλεία:

- Ζωοδ. Πηγής 21 & Τζαβέλλα 1, 106 81 Αθήνα.
Τηλ.: 3806661 - fax: 3836658
- Γ. Γενναδίου 6, 106 78 Αθήνα.
Τηλ.: 3817826, 3806661 - fax: 3836658
- Στοά Ορφέως, Στοά Βιβλίου
Πεσμαζόγλου 5, 105 59 Αθήνα.
Τηλ.: 3211246

Θεσσαλονίκη:

- Κ. Μελενίκου 30, 546 35.
Τηλ.: 245222, 245950 - fax: 245222

ISBN 960-344-850-8

ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΒΕΪΚΟΣ

ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ
ΑΘΗΝΑ 2000

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	11
ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ	13
1. Ο λαβύρινθος της παράδοσης.....	13
2. Το νέο φιλοσοφικό τοπίο	14
2.1. Φιλοσοφική ανάλυση και παραδοσιακή φιλοσοφία	16
2.2. Ανάλυση και μεταφυσική	21
3. Τα προβλήματα	23
Ασκήσεις.....	25
1. ΤΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ, ΠΑΛΙΑ ΚΑΙ ΝΕΑ	
1. Πώς μπαίνουν τα προβλήματα;.....	27
2. Πρόβλημα και λύση.....	30
2.1. Πρόβλημα και μέθοδος.....	33
2.2. Προβλήματα και επιχειρήματα	33
2.3. Προβλήματα και θεωρίες	34
Ασκήσεις	36
2. ΚΟΣΜΟΣ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑ	
Bradley – Russell και Moore	
1. Κοινωνικό πλαίσιο	42
2. Η πραγματικότητα ως ολότητα	44
2.1. Υπάρχουν εσωτερικές σχέσεις;	46
3. Εμπειρία και αντικείμενο.....	48
4. Κοινός νους και ιδεαλιστικές προτάσεις	49
5. Λογικά άτομα	53

Ασκήσεις.....	60
---------------	----

3. Η ΑΣΑΦΕΙΑ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

Frege και Russell

1. Αγώνας με τη γλώσσα.....	62
2. Παράδοξα και αινίγματα	62
2.1. Σπαζοκεφαλίες.....	68
3. Ονόματα και περιγραφές	70
4. Γλώσσα και γνώση	82
5. Ένα υπόδειγμα μεθόδου.....	87
Ασκήσεις.....	91

4. ΚΡΙΤΗΡΙΟ ΤΟΥ ΝΟΗΜΑΤΟΣ

Wittgenstein I – Λογικός θετικισμός –

Κριτικός ορθολογισμός

1. Όριο στη σκέψη	96
2. Επαλήθευση και διάψευση.....	109
Ασκήσεις	122

5. Η ΧΡΗΣΗ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

Wittgenstein II

1. Παράδειγμα αυτοκριτικής.....	127
1.1. Ενάντια στον απόλυτο τρόπο σκέψης.....	129
1.2. Ο μύθος της απόλυτης ακριβείας.....	131
1.3. Η έννοια της ανάλυσης	133
2. Μορφή ζωής	136
3. Γλωσσοπαίγνια.....	137
3.1. Απλά γλωσσικά μοντέλα.....	138
3.2. Πολλαπλά γλωσσικά παιχνίδια.....	141
3.3. Λογότοποι.....	144
4. «Ιδιωτική» γλώσσα.....	146
4.1. «Σκεπτική» λύση.....	152

4.2. Συμφωνία των ανθρώπων.....	156
5. Είναι κριτήριο η χρήση;.....	158
6. Η «Επιστάτρια της γραμματικής».....	165
Ασκήσεις.....	169
 6. ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΚΑΙ ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ	
Wittgestein II – Ryle	
1. Θεωρία και μεταφορά.....	176
2. Έννοιες.....	180
3. Παραπλανητικές εκφράσεις.....	185
4. Κατηγορίες.....	188
4.1. Σώμα-πνεύμα.....	190
4.2. Λέξεις για καταστάσεις και δραστηριότητες του πνεύματος.....	194
Ασκήσεις.....	197
 7. ΟΜΙΛΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ	
Austin και Searle	
1. Πίσω στα «φαινόμενα»!.....	201
2. Πράξεις του λόγου.....	203
2.1. Ομιλιακά ενεργήματα.....	211
Ασκήσεις.....	218
 8. Η ΓΛΩΣΣΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ	
Moore – Wittgenstein – Ayer – Stevenson – Hare	
1. Τι εννοούμε λέγοντας «καλό»;.....	221
2. Ηθικές κρίσεις.....	225
3. Οι ηθικές εκφράσεις σαν εργαλεία.....	229
4. Οι ηθικές αρχές.....	234
5. Ηθική κρίση και επιχειρηματολογία.....	239
6. Ελευθερία και ορθολογικότητα.....	243
Ασκήσεις.....	247

9. ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΕΚΦΡΑΣΕΙΣ

Frege – Wittgenstein – Mcdonald – Sibley

1. Επιστήμη και ποίηση.....	253
2. Η δυνατότητα αισθητικού λόγου.....	255
3. Αισθητικά γλωσσοπαίγνια	257
4. Η λογική των αισθητικών εννοιών.....	262
Ασκήσεις.....	268

10. ΑΝΑΛΥΣΗ, ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ ΑΛΗΘΕΙΑ

Moore – Russell – Wittgenstein – Strawson – Williams

1. Πλουραλισμός αναλυτικών μεθόδων.....	271
1.1. Το νόημα της ανάλυσης	273
2. Ανάλυση και φιλοσοφία του πνεύματος.....	276
3. Τι σημαίνει γνώση;.....	282
3.1. Αλήθεια.....	287
Ασκήσεις.....	305

ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	310
---------------	-----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	320
--------------------	-----

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ.....	332
----------------	-----

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Για να κυριαρχήσει μια φιλοσοφία, πρέπει να πετύχει ένα από τα δύο: ή να προβληθεί σαν νέα θεωρία, σύστημα ή «ισμός», που αφήνει όλα τα άλλα πίσω, ή να προβληθεί σαν νέος τρόπος φιλοσοφικής εργασίας, που κάνει όλη την προηγούμενη και σύγχρονη φιλοσοφία μη-νόμιμη. Η αναλυτική φιλοσοφία επιχειρεί να κάνει το δεύτερο. Αυτοσυστήνεται, μάλιστα, σαν «επανάσταση στη φιλοσοφία» ή, με πιο επιεικείς όρους, «γλωσσική στροφή»*. Συμβαίνει, βέβαια, στην ιστορία του πολιτισμού να παρουσιάζεται καμιά φορά σαν «επανάσταση» μια κίνηση ραγδαίας αλλαγής στον χαρακτήρα, τον προσανατολισμό και τα αποτελέσματα μιας μορφής δημιουργικής δραστηριότητας (στην επιστήμη, την τεχνική, τη βιομηχανία, την τέχνη, την κουλτούρα). Ιδιαίτερα στη φιλοσοφία συμβαίνει συχνά να προβάλλεται μια κίνηση, σχολή ή σύστημα σαν «επανάσταση», ριζοσπαστικό κίνημα που επιφέρει βαθειά τομή και επιτελεί ριζική αναμόρφωση στον τρόπο θεώρησης του κόσμου.

Με την ανάλυση, το φιλοσοφικό ενδιαφέρον στρέφεται στη

* Ενδεικτικοί είναι οι τίτλοι μερικών από τα πιο διαδομένα έργα για την αναλυτική φιλοσοφία: *The Revolution in Philosophy* (περιλαμβάνει κείμενα των G. Ryle, A. J. Ayer, P.F. Strawson, G. J. Warnock κ.ά.), London 1956 – *The Linguistic Turn*, έκδ. R. Rorty, The University of Chicago Press 1967.

γλώσσα και διαμορφώνεται ένα νέο μοντέλο φιλοσοφικής εργασίας (το λινγκουιστικό), με την ασάφεια σαν αρχή και καθοδηγητική την ιδέα πως το νόημα είναι το παν. Το πρωτείο δεν έχουν τώρα τα πράγματα ή οι παραστάσεις παρά οι λέξεις και προτάσεις. Κάποια σημαντική αλλαγή στη φιλοσοφία έχει αναμφισβήτητα συμβεί μέσα από τις αναλυτικές έρευνες που ανάγονται στη στροφή αυτή του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος. Αλλά είναι καθαρή υπερβολή να ισχυρίζεται κανείς πως η αναλυτική φιλοσοφία αποτελεί «επανάσταση», ριζική δηλαδή αναμόρφωση του φιλοσοφείν.

Το βιβλίο αυτό αναφέρεται σε προβλήματα, μεθόδους και επιχειρήματα. Δεν είναι μια ιστορία της αναλυτικής φιλοσοφίας ή μια σειρά από φιλοσόφους που εμφανίστηκαν κατά σειρά και προβλήθηκαν ως εκπρόσωποι της ανάλυσης. Επειδή είναι τα προβλήματα που έχουν εδώ την κύρια βαρύτητα και όλα παίζονται κατά βάση στα ερωτήματα, οι συζητήσεις που ακολουθούν παίρνουν τη μορφή της έκθεσης προβλημάτων και της ανάπτυξης επιχειρημάτων. Γι' αυτό οι συζητήσεις αυτές επιζητούν μάλλον συμμετοχή στον διάλογο παρά συγκέντρωση οπαδών (και αντιπάλων) της αναλυτικής φιλοσοφίας, σταυροφορία υπέρ (ή κατά) ορισμένων θεωριών, που θα προβάλλονταν εδώ κατάλληλα. Σκοπός αυτού του βιβλίου δεν είναι να διδάξει, αλλά να προκαλέσει ενδιαφέροντα για μελέτη κειμένων, επεξεργασία προβλημάτων και λογική άσκηση πάνω σ' αυτά.

Η ίδια άλλωστε η αναλυτική φιλοσοφία προσφέρεται ως ξεχωριστά πολύτιμη άσκηση στη λογική σκέψη και τη φιλοσοφική τεχνική.

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

1. Ο λαβύρινθος της παράδοσης

Το πιο καίριο ίσως πρόβλημα της σύγχρονης φιλοσοφίας και ιδιαίτερα αυτής που είναι γνωστή με το όνομα «αναλυτική» ή «γλωσσολογική» φιλοσοφία είναι πώς θα ξεφύγουμε από το λαβύρινθο. Ποτέ άλλοτε στο παρελθόν η φιλοσοφία δεν φάνταζε τόσο περίπλοκη. Ήταν τάχα η φιλοσοφία πάντοτε περίπλοκη και οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να το δουν; Αναρωτιόμαστε γιατί οι φιλόσοφοι δεν μπορούν να το δουν; Αναρωτιόμαστε γιατί οι φιλόσοφοι δεν μπορούν να λένε καθαρά και κατανοητά όσα έχουν να πουν στους άλλους; Όπως διατυπώνει την παρατήρηση αυτή ο Wittgenstein, «γιατί η φιλοσοφία είναι τόσο περίπλοκη; Αυτή, βέβαια, θα όφειλε να είναι ολότελα απλή»¹.

Η φιλοσοφία της παράδοσης είναι ένας λαβύρινθος με το νόημα πως η δομή της είναι εξαιρετικά περίπλοκη. Όσο καλά κι αν ξέρεις τα κατατόπια της και κυκλοφορείς άνετα μέσα σ' αυτήν, δεν μπορείς να ξέρεις αν τελικά θα βρεις κάποια άκρη. Η φύση της είναι δαιδαλώδης, με άπειρα δρομάκια, μονοπάτια και αδιέξοδα, ώστε να κινδυνεύεις να επανέρχεσαι ξανά και ξανά στα ίδια μέρη και να βρίσκεις αδιάκοπα μπροστά σου νεκρά σημεία, δρόμους, διαδρόμους και μονοπάτια χωρίς διέξοδο.

1. L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, έκδ. Ruhs Rhees, Schriften 2, Frankfurt/M 1964, 52.

Εκείνοι που επιλέγουν να κάνουν φιλοσοφία στη σύγχρονη εποχή είναι σαν να αποφασίζουν να δώσουν μάχη ενάντια στο λαβύρινθο. Όπως λέει ο Nietzsche², δεν ζητούν την αλήθεια παρά μόνο την Αριάδνη τους. Κάνουν φιλοσοφία καθώς βγαίνουν από τα αδιέξοδα της προηγούμενης φιλοσοφίας (στην καλύτερη περίπτωση) ή εξαντλούνται μέσα σ' αυτά (στη χειρότερη).

2. Το νέο φιλοσοφικό τοπίο

Άλλοτε η φιλοσοφία συνένωνε στον εαυτό της διάφορα έργα. Λειτουργούσε ως επιστήμη προσφέροντας γνώση των έσχατων πραγμάτων και μαζί προβαλλόταν ως διδασκαλία της σωστής ζωής (ηθική). Στη σύγχρονη εποχή παρατηρείται το φαινόμενο να διαλύεται η ενότητα αυτή ετερογενών λειτουργιών της φιλοσοφίας. Με τις θετικιστικές, μάλιστα, και αναλυτικές μεθόδους, προβάλλονται φιλοσοφίες προσανατολισμένες προς την έρευνα των θεμελίων, των προϋποθέσεων ή των εννοιών των επιμέρους επιστημών. Μαζί αναπτύσσονται ορισμένες τάσεις, ιδιαίτερα χαρακτηριστικές για τη σημερινή φιλοσοφική σκέψη, σαν τις ακόλουθες:

α) αντιμεταφυσική τάση (στο βαθμό που απαλασσόμαστε από τη μυστική πραγματικότητα και την καθημερινή αυταπάτη, η μεταφυσική δεν βρίσκει πια έδαφος να ριζώσει).

β) αντισυστηματική τάση (στη θέση του συστήματος, που κλείνει μέσα του την αλήθεια μια για πάντα, αναπτύσσεται ο διάλογος, που είναι ανοιχτός στον κόσμο).

2. Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, έκδ. G. Colli και M. Montinari, τόμ. 10, Berlin 1980, 125.

Άλλα πιο γενικά χαρακτηριστικά, που δείχνουν την αλλαγή του σημερινού φιλοσοφικού τοπίου και που αναφέρονται στην αλλαγή της όλης πνευματικής εργασίας στον κόσμο, το διεθνικό της χαρακτήρα, την εξειδίκευση της διανοητικής εργασίας και μαζί την αλλοτρίωσή της, είναι:

γ) οργάνωση της φιλοσοφικής εργασίας (στη μεγάλη πλειονότητά τους οι φιλόσοφοι εργαζόμενοι σήμερα σε οργανωμένες ομάδες –στα φιλοσοφικά τμήματα των πανεπιστημίων, φιλοσοφικά ινστιτούτα, εταιρείες ή κέντρα φιλοσοφικών ερευνών– και όχι κατά μόνας στο σπίτι τους)·

δ) εξειδίκευση της φιλοσοφικής εργασίας (οι φιλόσοφοι εργάζονται τώρα σε ειδικούς τομείς έρευνας και με όλο και πιο ακριβείς, εκλεπτυσμένες και καλά επεξεργασμένες μεθόδους)·

ε) μεγάλη παραγωγικότητα (εκείνοι που καταγίνονται σήμερα με φιλοσοφική εργασία είναι πολύ περισσότεροι από όλους όσοι ξέρουμε να έχουν κάνει φιλοσοφία ή να έχουν ασχοληθεί με τη φιλοσοφία σ' όλες τις προηγούμενες εποχές, και τα φιλοσοφικά βιβλία και περιοδικά που κυκλοφορούν σήμερα στον κόσμο είναι τόσο πολλά όσο δεν είναι όλα όσα κυκλοφόρησαν σ' όλες μαζί τις προηγούμενες εποχές)·

στ) επικοινωνία φιλοσόφων (αν και η εξειδίκευση και η μεγάλη παραγωγικότητα έχουν ως συνέπεια τον περιορισμό της επικοινωνίας ανάμεσα στους φιλοσόφους, ωστόσο η μεγάλη ανάπτυξη των πολιτιστικών σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους και στους λαούς, με την πρωτοφανή διάδοση της γνώσης ξένων γλωσσών σε πολλούς ανθρώπους, τη μετάφραση έργων και την οργάνωση εθνικών και διεθνών συναντήσεων, συμποσίων και συνεδρίων φιλοσοφίας, την ίδρυση πολλών φιλοσοφικών περιοδικών, οι φιλόσοφοι μπορούν σήμερα να επικοινωνούν μεταξύ τους πολύ πιο εύκολα από άλλοτε).

Τα χαρακτηριστικά αυτά δείχνουν ορισμένες αλλαγές στη μορφή και στις τάσεις της σημερινής φιλοσοφικής εργασίας,

αλλά δεν λένε τίποτε συγκεκριμένο για τη φύση της εργασίας αυτής, τα προβλήματα που την κινούν, τις μεθόδους και τα αποτελέσματά της. Για μια προκαταρκτική θεώρηση και στάθμιση της αναλυτικής φιλοσοφίας ειδικά μπορούμε να προβάλουμε εδώ δύο εικόνες: μια που δείχνει τη διαφορά της από τη φιλοσοφία της παράδοσης και μια που δείχνει τη σχέση της με τις άλλες φιλοσοφίες του καιρού της.

2.1. Φιλοσοφική ανάλυση και παραδοσιακή φιλοσοφία

Η δυτική φιλοσοφία ξεκινά πρώτα και κύρια ως μεταφυσική. Το πλατωνικό-αριστοτελικό πρότυπο είναι το πρότυπο της κλασικής μεταφυσικής. Μ' αυτό η φιλοσοφία ξεκινά από το θαυμασμό και την απορία³ και καταγίνεται με ερωτήματα του τύπου «τι είναι ον», «τι είναι πραγματικό ον». Ως την αρχή των νέων χρόνων η φιλοσοφία προσδιορίζεται από το οντολογικό παράδειγμα. Διατηρεί το πρωτείο του *είναι* και όλα τα άλλα, που αφορούν τη γνώση και τη σκέψη, έρχονται δεύτερα. Αλλά με τον Descartes, ένα άλλο, πολύ διαφορετικό πρότυπο φιλοσοφικής εργασίας έρχεται στη θέση του οντολογικού προτύπου: με αρχή την αμφιβολία (στη θέση του θαυμασμού) και με ερωτήματα του τύπου «τι μπορώ να ξέρω σίγουρα», οικοδομείται μια νέα φιλοσοφία, που προϋποθέτει το νοείν ως πρωταρχικό (όχι το *είναι*, όπως η προηγούμενη οντολογική φιλοσοφία) και τις σκέψεις, τις ιδέες και παραστάσεις στη θέση των όντων. Η νόηση γίνεται έτσι ο καθρέφτης του κόσμου. Το νοησιακό αυτό

3. Πλάτων, *Θεαίτ.* 155d – Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Α 2. 982 b 12.

μοντέλο θα δώσει, με τη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία, τη θέση του σ' ένα άλλο, το λινγκουιστικό μοντέλο: στη θέση της νόησης μπαίνει η γλώσσα και στη θέση των σκέψεων, των ιδεών και των παραστάσεων μπαίνουν οι λέξεις, οι εκφράσεις και οι προτάσεις· ως αρχή του φιλοσοφείν λειτουργεί τώρα η ασάφεια και η σύγχυση της γλώσσας (όχι η αμφιβολία) και τα πρωταρχικά ερωτήματα που μπαίνουν έχουν τη μορφή «τι καταλαβαίνουμε μ' αυτό;» ή «ποιο είναι το νόημα αυτής της λέξης;»⁴.

Το διάγραμμα αυτό δείχνει την καταγωγή της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας μέσα από την κλασική ευρωπαϊκή φιλοσοφία και ιδιαίτερα μέσα από την παράδοση του εμπειρισμού. Ο εμπειρισμός, όπως και ο ορθολογισμός, είναι ισχυρό ρεύμα σκέψης που ξεκίνησε και αναπτύχθηκε μαζί με το κοινωνικό κίνημα και την επιστήμη στις αρχές των νέων χρόνων. Από τον 17ο αιώνα το κίνημα αυτό στην Αγγλία, που οδήγησε στην επανάσταση, είχε ως αποτέλεσμα την αλλαγή του τρόπου σκέψης (απομάκρυνση από την αυθεντία, επαγωγική προσέγγιση των πραγμάτων, λογική και επιχειρηματολογία).

Ειδικά με τον εμπειρισμό, που έδινε έμφαση στα αισθητηριακά δεδομένα, αναζητήθηκε μια χρηστική μέθοδος στη φιλοσοφία. Οι φιλόσοφοι John Locke, George Berkeley, David Hume, John Stuart Mill ανέπτυξαν ενδιαφέροντα, θεωρίες και επιχειρήματα που αποτέλεσαν μια πολύ γόνιμη παράδοση, διαρκή παρακαταθήκη και πηγή για το σύγχρονο εμπειρισμό και την αναλυτική φιλοσοφία. Μέσα απ' αυτή την πλούσια βρετανική παράδοση τράφηκε και άνθισε η αναλυτική φιλοσοφία. Ξεκίνησε καθώς δύο ιδιαίτερα δραστήριοι και υποβλητικοί φι-

4. Πβ. E. Martens – H. Schnädelbach (εκδ.), *Philosophie*, Reinbeck bei Hamburg 1985, 46 κ.ε.

λόσοφοι, ο Bertrand Russell και ο George Edward Moore, καθηγητές και οι δύο στο Cambridge, εξεγέρθηκαν ενάντια στον ιδεαλισμό (των F.H. Bradley και J.E. McTaggart), που είχε πρόσκαιρα κατακτήσει, στα τέλη του 19ου αιώνα, τον αγγλικό φιλοσοφικό χώρο διαδίδοντας ιδέες και δόγματα με σαφή αντιμεπειρικό χαρακτήρα. Αν και στην παραπέρα πορεία της αναλυτικής φιλοσοφίας αναπτύσσονται τάσεις κριτικής και πολεμικής που στρέφονται ενάντια σε ιδέες και επιχειρήματα του παραδοσιακού εμπειρισμού, ωστόσο αυτή δεν έπαυσε ποτέ να αντλεί από την πηγή. Οι δεσμοί της με τον κλασικό εμπειρισμό παρέμειναν πάντοτε ισχυροί τόσο στο πνεύμα και στο στίλ όσο και στον προσανατολισμό της φιλοσοφικής εργασίας. Άλλωστε και οι επιθέσεις αναλυτικών φιλοσόφων ενάντια στους εμπειρικούς δεν έχουν νόημα παρά μόνο με την προϋπόθεση πως αυτοί αντιμετωπίζουν παρόμοια προβλήματα μ' εκείνους που τρέφουν ένα κοινό ενδιαφέρον γύρω από ζητήματα φιλοσοφικής τεχνικής και μεθόδου. Η νέα φιλοσοφία τελικά δεν είναι παρά ένας εμπειρισμός, μόνο που αυτός βασίζεται σε προτάσεις και φράσεις (αντί σε ιδέες και παραστάσεις).

Η βασική θέση του εμπειρισμού λέει πως μόνο με την παρατήρηση και τον πειραματισμό μπορούμε ν' αποκτούμε δικαιολογημένες πίστεις για τον κόσμο. Αντίθετα, συλλογισμοί που γίνονται ανεξάρτητα από την εμπειρία και απλά παράγονται από αυταπόδεικτες αρχές, δεν αποκαλύπτουν πώς είναι πραγματικά ο κόσμος. Η γνώση του κόσμου πρέπει γι' αυτό να αναμένεται από τις εμπειρικές επιστήμες μάλλον, που οι θεωρίες τους είναι επαληθεύσιμες με την παρατήρηση και τον πειραματισμό, παρά από τις απαγωγικές (π.χ. τα μαθηματικά και τη λογική) που παράγουν προτάσεις από δοσμένα αξιώματα.

Η ταξινόμια αυτή των επιστημών δεν ευνοεί καμιά εύλογη τακτοποίηση της φιλοσοφίας: δεν προσφέρεται χώρος για τη φιλοσοφία ούτε προς την πλευρά των εμπειρικών επιστημών

ούτε προς την πλευρά των απαγωγικών επιστημών. Αντίθετα με τους εμπειριστές, που έβλεπαν τη φιλοσοφία όμοια με τις εμπειρικές επιστήμες και απέβλεπαν στην κατασκευή μιας ακριβολογικής φιλοσοφικής γλώσσας, οι αναλυτικοί φιλόσοφοι υποστηρίζουν πως η φιλοσοφία θα έπρεπε να ταξινομηθεί μαζί με τη λογική και τα μαθηματικά.

Η άποψη αυτή δικαιολογείται στην πράξη μέσα από τη φιλοσοφική ιδιαίτερα δραστηριότητα που αναπτύχθηκε με κέντρο την Οξφόρδη και που προϋποθέτει ως έργο της φιλοσοφίας την ανάλυση των εννοιών. Η ανάλυση μιας έννοιας μπορεί, βέβαια, να γίνεται ανεξάρτητα από την έκφρασή της στη μία ή στην άλλη γλώσσα, επειδή η έννοια αποτελεί κοινή περιουσία όλων των γλωσσών. Αλλά υπάρχουν πολλοί αναλυτικοί φιλόσοφοι που ασχολούνται με τη χρήση διαφόρων εκφράσεων σε μια καθημερινή (μη τεχνική) γλώσσα, την αγγλική. Υποτιμητικά η φιλοσοφία αυτή ονομάστηκε από τους επικριτές της «φιλοσοφία της κοινής γλώσσας» (ordinary language philosophy). Το έργο π.χ. του Gilbert Ryle, διακεκριμένου αναλυτικού της Οξφόρδης, *Η έννοια του Πνεύματος*⁵ αποτελεί ένα δείγμα αναλυτικής εργασίας, βασισμένο σε μια κοινότοπη αναφορά του τρόπου με τον οποίο μιλούν καθημερινά οι Άγγλοι.

Ως λογική δραστηριότητα η φιλοσοφία αναπτύχθηκε στο χώρο της ανάλυσης με πολλές και ποικίλες αρχές, έτσι που οι φιλόσοφοι, οι γνωστοί ως αναλυτικοί (G.E. Moore, B. Russell, L. Wittgenstein, J. Wisdom, G. Ryle, J.L. Austin, P.F. Strawson, R.M. Hare, Susan Stebbing, R. Carnap, A. J. Ayer, W.V.O. Quine κ.ά.), να μοιάζουν, από την άποψη ότι άσκησαν, ξεκαθάρισαν ή υπεράσπισαν, έκριναν ή επεξεργάστηκαν αναλυτικές

5. *The Concept of Mind*, London 1949.

μεθόδους και με κάποιον τρόπο συνδέονται μ' αυτές, αλλά στην πραγματικότητα διαφέρουν πολύ μεταξύ τους.

Και, πρώτα, οι στόχοι που αποδόθηκαν στη φιλοσοφική ανάλυση της γλώσσας υπήρξαν συχνά πολύ διαφορετικοί. Φιλόσοφοι όπως ο Russell και ο πρώιμος Wittgenstein έβλεπαν στη γλώσσα το αντικαθρέφτισμα του κόσμου: η υποκείμενη δομή της γλώσσας αντικαθρεφτίζει τη δομή του κόσμου. Αυτό σημαίνει πως αναλύοντας τη γλώσσα μπορούμε να βρούμε τι πραγματικά συμβαίνει στον κόσμο. Η θεωρία αυτή για τη γλώσσα άσκησε μεγάλη επίδραση, αλλά οι σύγχρονοι αναλυτικοί την αποκηρύσσουν.

Σημαντικές διαφορές έχουν προκύψει και όσον αφορά το χαρακτήρα και τη λειτουργία της γλώσσας. Αν η καθημερινή γλώσσα είναι ελλειπτική, αόριστη, ασαφής, αντιφατική και παραπλανητική, θα μπορούσε ίσως να διαμορφωθεί μια πρότυπη γλώσσα που να ακριβολογεί απόλυτα, να είναι σαφής στη δομή της, απαλλαγμένη από διφορούμενες και αόριστες έννοιες, από κενά και αντιφάσεις (παράδειγμα μιας τέτοιας γλώσσας η συμβολική λογική, που η ανάπτυξή της στον 20ό αιώνα συναρτήθηκε κατά βάση με την αναλυτική φιλοσοφία). Το όραμα μιας ιδανικής γλώσσας διαμορφώθηκε στη σύγχρονη εποχή σαν μια τελική και οριστική λύση του προβλήματος της φιλοσοφίας. Γιατί, αν τα προβλήματα και οι αντιδικίες της φιλοσοφικής παράδοσης οφείλονται στην ασάφεια, την αοριστία και την παραπλανητική λειτουργία της γλώσσας, μια πρότυπη γλώσσα θα έβαζε τέρμα στα προβλήματα και τις αντιδικίες των φιλοσόφων.

Διαφορές έχουν προκύψει ακόμα στο χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας από την ισχυρή θέση πως πολλά φιλοσοφικά προβλήματα είναι περιττά ή υπερβολικά, πως αυτά έχουν προκύψει από το γεγονός ότι οι φιλόσοφοι δίνουν πολύ λίγη προσοχή σ' ό,τι λένε οι άνθρωποι σε διάφορες περιστάσεις της καθημερινής ζωής τους.

Πέρα όμως από τις διαφορές τους, οι αναλυτικοί φιλόσοφοι συγκροτούν γενικά μια κοινότητα φιλοσοφικής εργασίας με πολλά κοινά γνωρίσματα. Η δουλειά τους περιορίζεται σε πλαίσια ειδικής φιλοσοφικής έρευνας, με αντικείμενα μερικά, ιδιαίτερα φιλοσοφικά προβλήματα ή έννοιες (π.χ. μνήμη, όνειρο, προσωπική ταυτότητα). Κανένας από τους φιλοσόφους αυτούς (με μόνη την εξαίρεση του πρώιμου Wittgenstein) δεν επιχειρήσε να κατασκευάσει ένα ολικό σύστημα ή μείζον μεταφυσικό σχήμα για το σύνολο του πραγματικού. Η τακτική αυτή στη φιλοσοφική εργασία θυμίζει, από μια άποψη, τη σωκρατική μέθοδο του Πλάτωνα στους διαλόγους του, που είχαν ως θέμα ειδικές έννοιες και ξεκινούσαν με ερωτήματα του τύπου «τι είναι ανδρεία», «τι είναι γνώση», «τι είναι x». Αλλά ο σκοπός της αναλυτικής εργασίας δεν είναι ο ορισμός μιας έννοιας. Η έρευνα αποσκοπεί εδώ να διασαφηνίσει κάποια σπουδαία ή θεμελιώδη έννοια, έκφραση, πρόταση, βοηθώντας να απαντηθούν τα φιλοσοφικά ερωτήματα που μπαίνουν μ' αυτήν.

2.2. Ανάλυση και μεταφυσική

Τη φιλοσοφική ανάλυση μπορούμε να τη δούμε ακόμα σε αντιπαράθεση προς τη σύγχρονη ιδεαλιστική μεταφυσική, που αποτελεί γενικά τον αντίποδά της. Θεωρούμε δύο ομάδες φιλοσόφων, από τη μια αναλυτικούς (π.χ. Moore, Russell, Wittgenstein) και από την άλλη μεταφυσικούς (π.χ. Bradley, McTaggart). Οι πρώτοι ισχυρίζονται πως έργο της φιλοσοφίας είναι η διασάφηση των προτάσεων και το ξεκαθάρισμα των εννοιών που είναι ασαφείς και συγκεχυμένες, σ' αντίθεση με τους άλλους που ισχυρίζονται ότι φιλοσοφία είναι η συστηματική ερμηνεία της πραγματικότητας. Αυτοί όμως ελέγχονται εύκολα από τους φιλοσόφους της πρώτης ομάδας, που δεν αφήνουν στη

δουλειά τους περιθώρια για στοχασμό, με την παρατήρηση πως λένε γενικότητες χωρίς νόημα. Θα μπορούσαν π.χ. να τους ρωτήσουν τι εννοούν με τους όρους «ερμηνεία» και «πραγματικότητα». Οι όροι αυτοί δεν είναι, βέβαια, αυτονόητοι. Ξέρουμε τι σημαίνει «ερμηνεύω» ένα απόκρυφο απόφθεγμα, μια βιβλική περικοπή, ένα προσωκρατικό απόσπασμα ή ένα δύσκολο ποιητικό κείμενο της εποχής μας: επανекθέτω τη σημασία με απλούστερα λόγια, μεταγράφω το νόημα σε μια άλλη, κατανοητή συνάφεια λόγου. Αλλά τι σημαίνει «ερμηνεύω την πραγματικότητα»; Είναι τάχα η πραγματικότητα ένα κείμενο που μπορεί κανένας να το διαβάσει και να το ερμηνεύσει;

Η εικόνα αυτή δείχνει όχι πως η μεταφυσική είναι ένας άλλος τρόπος να βλέπουμε πράγματα και συνακόλουθα η φιλοσοφική ανάλυση είναι απλώς αντιμεταφυσική, παρό πως η μεταφυσική βγαίνει μέσα από θεμελιώδη μεθοδολογικά λάθη. Ας εξετάσουμε⁶ π.χ. το ιδεαλιστικό συμπέρασμα του Berkeley: *esse est percipi* (το *είναι* είναι *αντιλαμβάνεσθαι*). Η πρόταση αυτή θέλει να δείξει σε τι συνίσταται η πραγματικότητα όλων όσα υπάρχουν. Εγώ που αντιλαμβάνομαι αυτό το κόκκινο είμαι ένα υποκείμενο που βλέπει κόκκινο και το σκέφτεται, ένα πνεύμα που συνδέεται, καθώς σκέφτεται, μ' ένα πνεύμα σαν εμένα, ή «το πνεύμα χαιρετίζει το πνεύμα» μέσα σ' αυτό που αισθάνεται και σκέφτεται. Το ερώτημα που διαλύει τη μαγική αυτή εικόνα είναι: όταν εγώ αισθάνομαι κόκκινο, αυτό που υπάρχει είναι τάχα η εμπειρία του κόκκινου, είναι το κόκκινο ή και τα δύο; Αν πεις πως αυτά τα τρία είναι ένα, φανερά έρχεσαι σ' αντίφαση με τον εαυτό σου. Ο Berkeley αρνήθηκε πως το κόκκινο

6. Πβ. G.E. Moore, «The Refutation of Idealism»: *Mind* 12 (1903), 436 κ.ε. *Philosophical Studies*, London 1970 (1922), 5 κ.ε.

υπάρχει και πρόβαλε την υπόθεση ότι μόνο η παράσταση, η ιδέα του κόκκινου υπάρχει. Έτσι έκανε την εσφαλμένη υπόθεση ότι μόνο οι παραστάσεις μας υπάρχουν. Κάνοντας αυτό το λάθος δεν αφήνει περιθώριο για συζητήσεις, για προβολή εναλλακτικών υποθέσεων, για τροποποίηση ή ακόμα και για αλλαγή υπόθεσης. Επειδή ο τρόπος θεώρησης είναι θεμελιακά εσφαλμένος, η μόνη λύση που αφήνει είναι η άρνηση των πάντων: δεν υπάρχουν πράγματα έξω από μας και δεν υπάρχουν φυσικά εμπειρίες.

3. Τα προβλήματα

Η λύση αυτή του απόλυτου σκεπτικισμού προβάλλει προτάσεις που έχουν τυπική ιδεαλιστική και μαζί παράδοξη μορφή («δεν υπάρχουν πράγματα έξω από μας», «δεν υπάρχουν εμπειρίες», «ο χρόνος δεν υπάρχει»). Έτσι η αναλυτική φιλοσοφία είχε να κάνει με προβλήματα που η λύση τους είναι λύση παραδόξων ιδεαλιστικής προέλευσης.

Τα πιο επίμονα και κυρίαρχα λογικά προβλήματα της αναλυτικής φιλοσοφίας είναι εκείνα που αφορούν το νόημα και τη χρήση της γλώσσας. Ίσως φανεί υπερβολική η κρίση του Ryle⁷, πως «η ιστορία της φιλοσοφίας του 20ού αιώνα είναι κατά μεγάλο μέρος η ιστορία αυτής της ιδέας για τη σημασία ή το νόημα», αλλ' αυτή δεν είναι υπερβολική όσον αφορά την αναλυτική φιλοσοφία. Το λάθος της φιλοσοφίας ήταν πάντοτε να διατυπώνει προβλήματα νοήματος ωσάν αυτά να είναι προβλήματα

7. Στην εισαγωγή του συλλογικού βιβλίου *The Revolution in Philosophy*, London 1956, 8.

αντικειμένων. Αντί να ρωτάει π.χ. ποιο είναι το νόημα των λέξεων και εκφράσεων για πνευματικές δραστηριότητες, ρωτάει: «τι είναι πνεύμα»; Και αντί να ρωτάει πώς χρησιμοποιούμε λέξεις και προτάσεις που αφορούν το καλό και το κακό, ρωτάει: «τι είναι καλό και τι κακό;»

Επειδή τα προβλήματα αποτελούν εδώ το πρωταρχικό και καίριο χαρακτηριστικό της φιλοσοφικής εργασίας, ξεκινούμε στις συζητήσεις που ακολουθούν με το κρίσιμο ερώτημα που μπαίνει στην αναλυτική φιλοσοφία και που αφορά αυτά τα ίδια τα φιλοσοφικά προβλήματα: τι σημαίνει φιλοσοφικό πρόβλημα; Στη συνέχεια οι συζητήσεις γύρω από τα πιο καίρια προβλήματα, με τα οποία καταγίνονται οι αναλυτικοί φιλόσοφοι, αναπτύσσονται με μια σειρά που εξυπηρετεί την οικονομία του διαλόγου και ικανοποιεί τις συστηματικές ανάγκες της διαπραγμάτευσης. Έτσι προηγούνται τα προβλήματα που μπαίνουν μέσα από τις εργασίες των κλασικών της φιλοσοφικής ανάλυσης (Frege, Moore, Russell, Wittgenstein) και ακολουθούν προβλήματα άλλων αναλυτικών. Οι σχέσεις που πλέκονται μεταξύ τους (ακόμα και όταν δεν ανήκουν στην ίδια γενιά) φαίνονται μέσα από συζητήσεις, όπου παλαιότερες και νεότερες απόψεις συνεξετάζονται σαν εναλλακτικές ή ανταγωνιστικές προσπάθειες επίλυσης προβλημάτων.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. Στην έκφραση «επανάσταση στη φιλοσοφία», ο όρος «επανάσταση» σημαίνει ένα ή περισσότερα από τα ακόλουθα πράγματα:
 - (α) ρήξη με τη φιλοσοφική παράδοση,
 - (β) ριζική αλλαγή στη μορφή και το περιεχόμενο της κατεστημένης φιλοσοφίας,
 - (γ) εξέγερση ενάντια στον κοινό νου.Συζητήστε τα σημεία αυτά.
2. Αν ξεχωρίσουμε ένα «λινγκουιστικό» μοντέλο στη σύγχρονη φιλοσοφία, αυτό γίνεται κατανοητό:
 - (α) με το τυπικό *ερώτημα* για τη σημασία και το νόημα («ποιο είναι το νόημα της λέξης;» ή «τι σημαίνει αυτό;»),
 - (β) με την *αρχή* που παρωθεί προς το φιλοσοφείν (η ασάφεια της γλώσσας),
 - (γ) με το ξεπέραςμα του παραδοσιακού σχήματος «υποκείμενο-αντικείμενο» («εγώ σκέφτομαι κάτι») και την αντικατάστασή του από τη γλώσσα,
 - (δ) με τη μετάθεση του πρωτείου από τις παραστάσεις στις λέξεις και προτάσεις.Εξετάστε τα τέσσερα αυτά σημεία στη λογική συνοχή τους. Έχει κάποιο απ' αυτά ξεχωριστά κρίσιμη σημασία;
3. Συντελεί η εξειδίκευση της φιλοσοφικής εργασίας στην πρόοδο της φιλοσοφίας; Με οποιοδήποτε νόημα κι αν χρησιμοποιείτε εδώ την έννοια της προόδου, συμπεριλαμβάνετε σ' αυτήν την κοινωνική της αναφορά και χρησιμότητα;
4. Εξετάστε το πρόβλημα της επικοινωνίας των φιλοσόφων μεταξύ τους, όπως αυτοί το αντιμετωπίζουν κατά τη διάρκεια των συναντήσεών τους. Οι φιλόσοφοι που συναντιούνται για να συζητήσουν τα προβλήματά τους βρίσκονται, πριν απ' όλα, αντιμέτωποι με το πρόβλημα πώς θα επικοινωνήσουν

μεταξύ τους. Το πρόβλημα αυτό μπορεί να ονομαστεί «Πρόβλημα των Φιλοσόφων στο Δείπνο» (όπως ακριβώς ονομάστηκε το πρόβλημα επικοινωνίας των ηλεκτρονικών υπολογιστών). Φανταστείτε τους φιλοσόφους καθισμένους γύρω γύρω από το τραπέζι και στο μέσο σερβιρισμένη μια λαχταριστή μακαρονάδα. Ένα πηρούνι βρίσκεται τοποθετημένο ανάμεσα σε κάθε δύο φιλοσόφους. Οι συνδαιτυμόνες μπορούν να μιλούν όσο θέλουν, αλλά όταν πουν να φάνε και πιάσουν ο καθένας από ένα πηρούνι, δεν θα μείνει κανένα επιπλέον πηρούνι για να σερβιριστεί κανείς. Το αδιέξοδο αυτό μπορεί να διαρκεί απεριόριστα και κανένας φιλόσοφος να μη δέχεται να δώσει το δικό του πηρούνι στον άλλο, με αποτέλεσμα να πεινάσουν όλοι αυτό το βράδυ⁸. Αν τέτοια αδιέξοδα λύνονται στο πρόβλημα της επικοινωνίας των ηλεκτρονικών υπολογιστών με το να ονομαστεί ένας απ' αυτούς «Αφεντικό», πώς νομίζετε ότι οι φιλόσοφοι θα ξεπερνούσαν τα δικά τους προβλήματα επικοινωνίας;

8. Θ. Βέικον, *Τα Είδωλα του Θεάτρου*, 2η έκδ., Αθήνα 1988, 116-17.

ΤΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ, ΠΑΛΙΑ ΚΑΙ ΝΕΑ

1. Πώς μπαίνουν τα προβλήματα;

Είναι αλήθεια πως οι φιλοσοφίες, και μάλιστα οι πιο ζωντανές, δεν ανθούν στο θερμοκήπιο της φιλοσοφίας: τα προβλήματα ριζώνουν κι εδώ στην κοινωνία (όπου συμπεριλαμβάνονται, βέβαια, οι επιστήμες, η τέχνη, η θρησκεία, η πολιτική, η οικονομία, η γλώσσα). Ίσως μάλιστα το πιο καίριο και ουσιαστικό στη φιλοσοφία είναι ό,τι δεν ανήκει σε εσωτερικό, ενδοφιλοσοφικό χώρο.

Ο Moore⁹ νόμιζε πως τα φιλοσοφικά προβλήματα τα θέτουν απλά οι φιλόσοφοι: «δε νομίζω», έλεγε, «πως ένας κόσμος ή οι επιστήμονες θα μου έθεταν ποτέ φιλοσοφικά προβλήματα. Είναι όσα οι άλλοι φιλόσοφοι είπαν για τον κόσμο και τις επιστήμες εκείνο που μου εισηγήθηκε την ύπαρξη φιλοσοφικών προβλημάτων». Αν δεχτούμε πως τα φιλοσοφικά προβλήματα αποτελούν απλά δυσκολίες και αμυχανίες κατανοητές στο εσωτερικό μιας κλειστής κοινότητας εργασίας, που μεταβιβάζει από γενιά σε γενιά τις εμπειρίες και τεχνικές, τα προβλήματα και τις λύσεις τους, μπορούμε να καταλάβουμε τη θέση του Moore. Αν όμως δεχτούμε πως τα προβλήματα αναφέρονται σε προτάσεις, όρους και ιδέες για τα πράγματα του κόσμου, η εργασία των φι-

9. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1978 (1η έκδ. 1903), vii.

λοσόφων του παρελθόντος μπορεί να αποτελεί μόνο σημείο αναφοράς ή και πηγή απ' όπου αντλεί κανείς διανοητικά μέσα και αναλυτικά εργαλεία για την αντιμετώπιση των δικών του, των νέων φιλοσοφικών προβλημάτων. Η παρατήρηση του Wittgenstein¹⁰, που ακολουθεί, μπορεί να έχει εφαρμογή και στα φιλοσοφικά προβλήματα: «όταν κάποιος προφητεύει πως η γενιά που θα 'ρθει θ' ασχοληθεί με τα προβλήματα αυτά και θα τα λύσει, συνήθως έχουμε να κάνουμε με μια μορφή προσδοκίας, μέσ' από την οποία δικαιολογείται κανείς για όλα εκείνα που ήθελε να κάνει και που τελικά δεν έκανε. Ο πατέρας θέλει να φτάσει ο γιος του εκεί όπου αυτός δεν έφτασε, έτσι ώστε το πρόβλημα που αυτός άφησε άλυτο να βρει οπωσδήποτε τη λύση του. Όμως ο γιος έχει πια να κάνει μ' ένα καινούριο πρόβλημα. Θέλω να πω: η επιθυμία να μη μείνει άλυτο το πρόβλημα έχει περιβληθεί το ένδυμα της πρόβλεψης ότι η επόμενη γενιά θα το προχωρήσει παραπέρα».

Όπως όλα τα προβλήματα, τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι κάθε φορά καινούρια, ακόμα κι αν μοιάζουν με παλιά. Και τα θεωρούμενα «αιώνια προβλήματα της φιλοσοφίας», αν εξεταστούν ως τη ρίζα τους, θα βρεθούν πως είναι στην πραγματικότητα καιρικά προβλήματα, κατανοητά μόνο στις συγκεκριμένες συνθήκες εκφοράς τους, στην κοινωνία και την εποχή που τα πρόβαλε ζωντανά και απαιτητικά.

Στην αναλυτική φιλοσοφία προβάλλεται μια νέα μορφή φιλοσοφικών προβλημάτων και συνακόλουθα ένα καινούριο είδος φιλοσοφικής εργασίας. Στη θέση των ερωτημάτων με την παραδοσιακή μορφή «ποια είναι η φύση του x;» μπαίνουν τώρα

10. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, μετ. Μυρτώς Δραγώνα-Μονάχου, Κωστή Κωβαίου, Αθήνα 1986, 48.

ερωτήματα του τύπου «τι σημαίνει χ;». Αντί λ.χ. να θέσεις το ερώτημα «τι είναι παράδοξο;» και να επιχειρήσεις να δώσεις έναν ορισμό του παραδόξου ή να διατυπώσεις μια θεωρία για το παράδοξο, θέτεις απλά το ερώτημα «τι σημαίνει παράδοξο;» και αναζητείς τη σημασία της λέξης αυτής εξετάζοντας πώς χρησιμοποιείται στη γλώσσα, σε εκφράσεις που συναντούμε στην τρέχουσα επικοινωνία της καθημερινής ζωής (π.χ. «παράδοξο κι απίστευτο»), στη λογοτεχνία («παράδοξος λόγος, λόγος όπου χάνεται ο νους»), και ακόμα στην επιστήμη και τη λογική («παράδοξο Russell», «το παράδοξο του ψεύτη»). Ακόμα προβλήματα που αφορούν πράγματα, τις ιδιότητες και τις σχέσεις τους, δίνουν τη θέση τους σε προβλήματα που αφορούν μόνο τη χρήση της γλώσσας γύρω απ' αυτά. Όπως παρατηρεί ο Carnap¹¹, «το αξεδιάλυτο κουβάρι των προβλημάτων που ξέρουμε ως φιλοσοφία» οφείλεται στην τάση να διατυπώνουμε προβλήματα που στην πραγματικότητα αφορούν μόνο τη χρήση των λέξεων, είναι δηλαδή λογικά προβλήματα και όχι προβλήματα που αφορούν αντικείμενα, ιδιότητες και σχέσεις πραγμάτων. Τα προβλήματα αναφέρονται βέβαια εδώ σε προτάσεις, όρους και εκφράσεις – όχι σε αντικείμενα. Ακόμα προβλήματα του πνεύματος δίνουν τη θέση τους σε ερωτήματα γύρω από τη χρήση λέξεων για νοητικές δραστηριότητες· προβλήματα για τις καθολικές έννοιες (universalia) αντιμετωπίζονται με την αποσαφήνιση ερωτημάτων που αναφέρονται σε καθολικές λέξεις και τη χρήση τους· προβλήματα του ντετερμινισμού, της ελευθερίας και της υπευθυνότητας, προβλήματα ηθικά και αισθητικά μετασχηματίζονται σε ερωτήματα που αφορούν το ξεκαθάρι-

11. R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 2η έκδ., Wien 1968 (1η έκδ. 1934), § 72.

σμα λέξεων που χρησιμοποιούμε για την αιτία και το αποτέλεσμα, την ελεύθερη επιλογή, το καλό και το κακό, το ωραίο, το χαριτωμένο, το άσχημο, το κακόγουστο.

2. Πρόβλημα και λύση

Οι αλλαγές αυτές στον τρόπο εκφοράς των φιλοσοφικών προβλημάτων αποτελούν προσπάθειες να τεθούν αυτά με μορφή που τα νομιμοποιεί και τα κάνει επιλύσιμα. Γιατί τα φιλοσοφικά προβλήματα, όπως αυτά παρουσιάζονται στην παράδοση, βασίζονται σε παρανοήσεις. Ο Wittgenstein στον πρόλογο της *Πραγματείας* λέει για το ίδιο το βιβλίο του: «το βιβλίο πραγματεύεται τα προβλήματα της φιλοσοφίας και δείχνει –όπως πιστεύω– πως αυτά τα προβλήματα δημιουργήθηκαν από την παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας»¹².

Κατανοώντας, λοιπόν, σωστά τη λογική της γλώσσας μας αποσαφηνίζουμε το νόημα των λέξεων και των προτάσεων, έτσι που να μη νιώθουμε πια την ανάγκη να θέτουμε ερωτήματα¹³. Τα φιλοσοφικά προβλήματα δεν είναι εμπειρικά, δεν λύνονται δηλαδή με την προσκόμιση νέας εμπειρίας αλλά με τη σύνθεση του ήδη γνωστού: «αυτά φυσικά (τα φιλοσοφικά προβλήματα) δεν είναι εμπειρικά προβλήματα· αλλά λύνονται όταν ριζούμε μια ματιά στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η γλώσσα μας, και αυτό έτσι που να τον αναγνωρίζουμε: *ενάντια* στην παρόρ-

12. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μετ. Θ. Κιτσόπουλου, Αθήνα 1978, σ. 43.

13. Βλ. F. Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, έκδ. R. Harré, London 1971 (1965), 3 κ.ε.

μηση να τον παρανοούμε. Τα προβλήματα λύνονται, όχι προσκομίζοντας νέες εμπειρίες, αλλά συναρμολογώντας αυτό που μας είναι γνωστό από καιρό. Η φιλοσοφία είναι ένας αγώνας ενάντια στη γοητεία που ασκεί το γλωσσικό μέσο πάνω στη νόησή μας»¹⁴.

Είμαστε στη φιλοσοφία επιρρεπείς στην πλάνη, επειδή αφηνόμαστε στη γοητεία της γλώσσας και δεν αντιστεκόμαστε στον πειρασμό να παρανοούμε συστηματικά την ίδια μας τη γλώσσα. Δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από το είδωλο της φυσικοεπιστημονικής μεθόδου και από την τάση να θέτουμε προβλήματα με τον τρόπο των φυσικών επιστημών: «αυτή η τάση είναι η καθαντό πηγή της μεταφυσικής και οδηγεί το φιλόσοφο σε πλέριο σκοτάδι»¹⁵. Ο ίδιος ο φιλόσοφος δε μπορεί να δει πως βρίσκεται στο σκοτάδι· φαντάζεται πως ρίχνει φως στα προβλήματα, ενώ στην πραγματικότητα τα συσκοτίζει. Ακόμα κι αν φαίνεται να πετυχαίνει κάποια λύση, αυτή περιπλέκει ακόμα περισσότερο τα προβλήματα: θέτει πολύ περισσότερα και βαθύτερα ερωτήματα απ' αυτά που απαντά.

Αλλά κανονικά δεν υπάρχουν άλυτα προβλήματα. Τα προβλήματα, για να τεθούν, έχουν ήδη μέσα τους ανοιχτές δυνατότητες λύσης (εκτός αν δεν είναι κανονικά προβλήματα παρά «ανόητες σειρές από λέξεις»¹⁶). Πώς, λοιπόν, θα μπορούσαν να νομιμοποι-

14. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μετ. Π. Χριστοδουλίδη, Αθήνα 1977, § 109.

15. Βλ. Wittgenstein, *Das Blaue Buch: Schriften*, V 38-39· Πβ. Zettel, 458: *Schriften*, V 380-1.

16. M. Schlick, «Die Wende der Philosophie», *Erkenntnis* 1 (1930-31), 4-11· αγγλική μετ. στο A.J. Ayer, *Logical Positivism*, London 1978 (1959), 53-59.

ηθούν τα φιλοσοφικά προβλήματα; Λέγοντας πως παλεύουμε μ' αυτά, κι ας είναι άλυτα, αντιφάσκουμε με τον εαυτό μας. Η αναλυτική φιλοσοφία εισάγει μια νέα άποψη για τα φιλοσοφικά προβλήματα. Με τη διατύπωση του Rorty, «τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι προβλήματα που μπορούν να λυθούν (ή να διαλυθούν) είτε με την αναδιοργάνωση της γλώσσας είτε με την καλύτερη και βαθύτερη κατανόηση της γλώσσας που χρησιμοποιούμε»¹⁷.

Ένα πρόβλημα μπορεί να λυθεί (ή να διαλυθεί) στο βαθμό που «αδράχνεις τη δυσκολία στο βάθος της». Ο Wittgenstein λέει (σε μια σημείωση του 1946): «το ν' αδράχνεις τη δυσκολία στο βάθος της, αυτό είναι δύσκολο. Γιατί, αν την πιάσεις κοντά στην επιφάνεια, θα μείνει πάντα δυσκολία. Πρέπει να την βγάλεις με τη ρίζα της· κι αυτό σημαίνει πως πρέπει ν' αρχίσεις να σκέφτεσαι αυτά τα πράγματα μ' έναν καινούριο τρόπο. Η αλλαγή αυτή είναι τόσο αποφασιστική, όσο ήταν, για παράδειγμα, η αλλαγή από τον αλχημιστικό στο χημικό τρόπο σκέψης. Είναι ο νέος τρόπος σκέψης, που δυσκολεύεται να παγιώσει. Άπαξ και ο νέος τρόπος σκέψης εδραιωθεί, τα παλιά προβλήματα εξαφανίζονται· θα 'ναι μάλιστα δύσκολο να τα ξανακαταλάβεις, γιατί τα προβλήματα αυτά είναι συνδεδεμένα με τη μορφή των εκφράσεών μας· κι αν ντυθούμε με μια νέα μορφή, θ' απαλλαγούμε απ' τα προβλήματα μαζί με το παλιό ρούχο»¹⁸. Ένα παλιό πρόβλημα λ.χ. είναι το πρόβλημα των λέξεων όπως το έθεταν οι νομιναλιστές. Έτσι που αυτοί ερμήνευαν τις λέξεις σα να είναι ονόματα, δίνουν τώρα την εικόνα φιλοσόφων που αντιμετώπιζαν δυ-

17. R. Rorty, «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», στο συλλογικό τόμο *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago και London 1970, 3.

18. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, 79-80.

σκολίες επιφανειακά και επιπόλαια, με εύκολο στοχασμό. Η παρατήρηση του αναλυτικού και η απορία του είναι πώς μπορεί ένας φιλόσοφος να ερευνά τις λέξεις χωρίς να περιγράφει πραγματικά τη χρήση τους· μπορεί τάχα να δίνει «μονάχα μια επιταγή “εν λευκώ” για μια τέτοια περιγραφή;»¹⁹. Μια νέα, λοιπόν, συμπεριφορά στην έρευνα σημαίνει απαλλαγή από τα παλιά προβλήματα και τον συναφή μ' αυτά τρόπο σκέψης.

2.1. Πρόβλημα και μέθοδος

Αυτό σημαίνει πως τα νέα προβλήματα συνεπάγονται νέες μεθόδους. Επειδή το πρόβλημα είναι μια πρόκληση να το αντιμετωπίσεις χρησιμοποιώντας μεθοδικά εργαλεία για την επίλυσή του, η μέθοδος δεν είναι ποτέ άσχετη με τη φύση και τις συνθήκες εκφοράς του προβλήματος. Με μια διατύπωση του Wittgenstein, «πρόβλημα και μέθοδος τρέχουν μαζί, αλλά δεν συναντιούνται»²⁰.

2.2. Προβλήματα και επιχειρήματα

Ακόμα τα προβλήματα πάνε μαζί με τα επιχειρήματα. Στο εναρκτήριο μάθημά του στην Οξφόρδη ο καθηγητής Ryle²¹ επιχειρώντας να εκθέσει τη λογική δομή των επιχειρημάτων που προσιδιάζουν στη φιλοσοφική σκέψη, παρατηρούσε πως τα φι-

19. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, I 383.

20. *Φιλοσοφικές Έρευνες*, II, XIV, σ. 286.

21. G. Ryle, «Philosophical Arguments» (1945): *Collected Papers*, II. *Collected Essays*, London 1971, 194-211.

λοσοφικά επιχειρήματα δεν είναι ούτε επαγωγικά, μια και τα γεγονότα δεν έχουν στη φιλοσοφία αποδεικτική δύναμη, και κατά συνέπεια οι φιλοσοφικές προτάσεις δεν είναι πιθανές ή απίθανες, ούτε παραγωγικά, δεν είναι δηλαδή αποδειξεις ευκλείδειας μορφής, θεωρήματα που παράγονται από αξιώματα ή αιτήματα. Στη δεύτερη περίπτωση, αν δηλαδή η φιλοσοφία είχε αξιώματα, θα είχαμε φιλοσοφίες γενικά αποδεχτές, όπως έχουμε γεωμετρικές αξιωματικά παραδεχτές. Κατά τον Ryle, ένας τύπος επιχειρήματος ξεχωριστά κατάλληλος για τη φιλοσοφία είναι η αναγωγή στο άτοπο (*reductio ad absurdum*): από δοσμένες προτάσεις εξάγει κανείς αντιφάσεις ή λογικά παράδοξα. Τα επιχειρήματα αυτού του τύπου είναι μάλλον κατάλληλα για καταστροφική χρήση. Είναι αποτελεσματικά για την καταστροφή ανόητων θεωριών και για την υπονόμηση των αντίπαλων θέσεων. Αλλά δεν είναι καταστροφικά μ' ένα αρνητικό καθαρό νόημα. Συχνά, τα επιχειρήματα αυτά λειτουργούν σαν τα πειράματα καταστροφής που κάνουν οι μηχανικοί για να σταθμίζουν την αντοχή των υλικών. Είναι κι αυτά πειράματα, αλλά πειράματα με λέξεις. Εφαρμόζονται πάνω σε υλικά που είναι προβληματικά και τρωτά από λογική άποψη. Τα φιλοσοφικά προβλήματα εγείρονται ακριβώς καθώς οι προτάσεις τείνουν, ενώ τις χρησιμοποιούμε απρόσεχτα, να οδηγούν σε συνέπειες λογικά ανυπόφορες. Από τη χρήση π.χ. της έκφρασης «ο χρόνος άρχισε πριν από ένα εκατομμύριο χρόνια» μπορεί κανείς να σκεφτεί πως υπάρχει ένα τέτοιο πρόβλημα για την αρχή του χρόνου, να σκεφτεί δηλαδή ότι υπήρξε μια στιγμή που δε μπορούσε κάτι να υπάρχει πριν από κάτι άλλο, πράγμα αντιφατικό.

2.3. Προβλήματα και θεωρίες

Η νέα φιλοσοφία βασίζεται πάνω στη θέση, που εισηγήθηκαν

ο Wittgenstein και ο Moore, ότι είναι πιο σημαντικό να προσέχουμε τα προβλήματα που θέτουν οι φιλόσοφοι παρά τις λύσεις που προτείνουν. Ίσως, μάλιστα, η φιλοσοφία θα ήταν πιο τυχερή, αν οι φιλόσοφοι έδιναν μεγαλύτερη έμφαση στα προβλήματα, τις μεθόδους και τα επιχειρήματά τους και απαλλάσσονταν από την ακατάσχετη σπουδή τους να κάνουν συνεχώς θεωρίες για τα πράγματα, προτού καλά καλά να ξέρουν σε ποια προβλήματα έρχονται να δώσουν λύση οι θεωρίες τους. Μία από τις πιο υποβλητικές και γόνιμες συνεισφορές του πρώιμου Wittgenstein είναι η θέση του για τα φιλοσοφικά ερωτήματα. Αυτός θέλει κατά βάση να δείξει πως κάτι δεν πάει καλά με τα ερωτήματα στη φιλοσοφία και όχι με τις απαντήσεις. Αν η κριτική του είναι φιλοσοφία, αυτή δεν θα έπρεπε κατ' ανάγκη να θεωρείται ανταγωνιστική των άλλων φιλοσοφιών, στις οποίες ασκεί κριτική. Γιατί η φιλοσοφία του Wittgenstein θέλει να δείξει πως οι άλλες φιλοσοφίες σφάλουν όχι στις απαντήσεις, οπότε η ίδια θα μπορούσε να αντιταχθεί σ' αυτές προβάλλοντας τις δικές της ορθές απαντήσεις, παρά στα ερωτήματα: τείνουν να απαντούν σε ερωτήματα δίχως νόημα, κι αυτό είναι το λάθος τους. Γιατί τα ανόητα ερωτήματα επιδέχονται φυσικά μόνο ανόητες απαντήσεις. Αυτό οφείλεται σε «παράνοηση της λογικής της γλώσσας», σε συγχύσεις και λογικά αδιέξοδα, συμπτώματα μιας αρρωστημένης διανοητικής κατάστασης που επιζητεί τη θεραπεία της και την κατάλληλη διανοητική δίαιτα, προκειμένου να συνέλθουμε από τη μανία να θέτουμε ερωτήματα δίχως νόημα. Η θεραπευτική αυτή αγωγή του πνεύματος συντελείται με την ανάλυση που αποσκοπεί στη «λογική διασάφηση των σκέψεων», που είναι «θολές και συγκεχυμένες»²². Έτσι δεν μένει περιθώριο για ελεύθερο στοχασμό και θεωρητικές ακροβασίες.

22. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.112 a και e.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. Η λογική κατά τον Russell δεν είναι μόνο ταυτόσημη με τη φιλοσοφία· είναι η ουσία της: για κάθε φιλοσοφικό πρόβλημα προκύπτει ή ότι δεν είναι φιλοσοφικής υφής ή ότι είναι ένα λογικό πρόβλημα. Με βάση τη θέση αυτή, προσδιορίστε τι ισχύει για καθένα από τα ακόλουθα προβλήματα:
 - (α) τι είναι το ον;
 - (β) είμαστε ελεύθεροι;
 - (γ) η προσωπική ταυτότητά μας,
 - (δ) πώς ξέρουμε τι σκέφτονται οι άλλοι;
 - (ε) η φύση του θανάτου.
2. Ο ορισμός του Russell «φιλοσοφία είναι αυτό που μελετάται στα φιλοσοφικά τμήματα των πανεπιστημίων και των κολλεγίων μας» δείχνει, πέρα από μια ειρωνική διάθεση, ότι:
 - (α) φιλοσοφία είναι ό,τι κάνουν οι καθηγητές της φιλοσοφίας,
 - (β) φιλοσοφία είναι αυτό που μαθαίνουν οι σπουδαστές, αυτό δηλαδή που βρίσκουν στα προγράμματά τους, όλα όσα τους αναθέτουν ή τους υποβάλλουν για μελέτη,
 - (γ) φιλοσοφία είναι η ενασχόληση με προβλήματα που μπαίνουν μέσα από τα πανεπιστημιακά προγράμματα και όχι μέσα από τη ζωντανή πραγματικότητα.

Αναλύστε τα τρία αυτά σημεία. Έχετε να προσθέσετε κάτι άλλο σχετικό μ' αυτό τον ορισμό; Πώς θα μπορούσε η φιλοσοφία να είναι λειτουργική έξω από το πανεπιστήμιο και το σχολείο;
3. «Μου φαίνεται πως στην Ηθική όπως σ' όλες τις φιλοσοφικές έρευνες οι δυσκολίες και οι διαφορές γνώμων, από τις οποίες είναι πλούσια η ιστορία της, έχουν ουσιαστικά μια πολύ απλή αιτία: δηλαδή την προσπάθεια να απαντά κανείς σε ερωτήματα χωρίς προηγουμένως να έχει εξακριβώσει τι

είδους ερώτημα είναι αυτό που θα ήθελε να απαντήσει. Δεν ξέρω πόσο μπορεί να παραμεριστεί αυτή η πηγή λαθών, όταν οι φιλόσοφοι θα προσπαθούσαν να βρουν τι είδους ερώτηση θέτουν, προτού φτάσουν στο σημείο να δώσουν απάντηση σ' αυτή την ερώτηση· γιατί ανάλυση και διάκριση είναι συχνά πολύ δύσκολα, και μάλιστα όταν κάνει κανένας μια αποφασιστική προσπάθεια δεν πετυχαίνει συχνά την αναγκαία ανακάλυψη. Αλλά πιστεύω πως σε πολλές περιπτώσεις θα μπορούσε μια αποφασισμένη προσπάθεια να οδηγήσει στην επιτυχία, έτσι που αν μια φορά έφτανε σ' αυτή την προσπάθεια, πολλές από τις φανερές δυσκολίες και παρεξηγήσεις της φιλοσοφίας θα διαλύονταν. Όπως κι αν είναι, οι φιλόσοφοι φαίνονται γενικά να μην αναλαμβάνουν αυτή την προσπάθεια. Αφήνω τώρα που λόγω της παραμέλησης αυτής ή όχι, προσπαθούν σταθερά να αποδείξουν πως απαντούν ερωτήματα που επιδέχονται απαντήσεις του “ναι” ή “όχι” και του *καμιά* από τις δύο δεν είναι η σωστή, και μάλιστα για το λόγο ότι αυτό που φαντάζονται δεν είναι ένα ερώτημα αλλά περισσότερα, από τα οποία μερικά μπορούν να απαντώνται με “όχι”, αλλά με “ναι” (Moore)²³.

Τι θα σήμαινε για ένα φιλόσοφο:

(α) *εξακρίβωση* του τι λογής ερώτημα είναι αυτό που τον απασχολεί,

(β) *προσπάθεια* για εξακρίβωση και

(γ) διαδικασία *απάντησης* του ερωτήματος;

Μ' ένα παράδειγμα επιχειρήστε να διακρίνετε τη σχέση ανάμεσα στα τρία αυτά πράγματα.

4. Γιατί τα φιλοσοφικά ερωτήματα δεν επιδέχονται εύκολες

απαντήσεις; Έχουν ποτέ λυθεί ικανοποιητικά φιλοσοφικά προβλήματα; Αν ναι, αναφέρετε ποια έχουν λυθεί. Ή εκθέστε τουλάχιστον ένα πρόβλημα που ισχυρίζεστε ότι λύνεται ικανοποιητικά. Αν όχι, γιατί όχι;

5. Λένε, και φιλόσοφοι ακόμα όπως ο J.A. Hutchinson²⁴, ότι η φιλοσοφία δε μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι φιλοσοφία», όπως άλλωστε και σε άλλα. «Τα φιλοσοφικά προβλήματα ποτέ δεν λύθηκαν: στην καλύτερη περίπτωση κάπως φωτίστηκαν, στη χειρότερη συσκοτίστηκαν».

Αν συμφωνείτε με την άποψη ότι «τα φιλοσοφικά προβλήματα ποτέ δεν λύθηκαν», επιχειρήστε να δείτε τι κοινό υπάρχει ανάμεσα σ' αυτά και σε άλλα «άλυτα» προβλήματα (π.χ. θεολογικά, κοινωνικά, ηθικά). Αν δεν συμφωνείτε μ' αυτή την άποψη όπως και με το παράπονο ότι οι φιλόσοφοι δεν είναι σε θέση να απαντήσουν στο ερώτημα «τι είναι φιλοσοφία;», δείξτε με επιχειρήματα γιατί δεν ευσταθούν τέτοιες απόψεις.

6. «Σε μια απάντηση που δεν μπορεί κανείς να την εκφράσει με λόγια, δεν μπορεί κανείς ούτε την ερώτηση να την εκφράσει με λόγια. Το *αίνιγμα* δεν υπάρχει. Αν γενικά μπορεί να τεθεί μια ερώτηση, τότε *μπορεί να λάβει και απάντηση*» (Wittgenstein)²⁵.

Σκεφτείτε απαντήσεις που μπορούν να δοθούν με τρόπους άλλους (όχι με λόγια) και περιγράψτε τις ερωτήσεις στις οποίες αυτές αντιστοιχούν (π.χ. σε μια ερώτηση αντιστοιχεί μια σωπή ή μια γροθιά).

7. «Ο σκεπτικισμός δεν είναι ακαταμάχητος, αλλά φανερά α-

24. *Faith, Reason and Religion*, New York 1956, 21.

25. *Tractatus*, 6.5.

νόητος, όταν προβάλλει αμφιβολίες εκεί που δεν μπορούν να μπαίνουν ερωτήσεις. Γιατί αμφιβολία μπορεί να υπάρχει μόνον εκεί όπου υπάρχει ερώτηση και απάντηση μόνον εκεί όπου μπορεί να λέγεται κάτι» (Wittgenstein)²⁶. Αν ό,τι μπορεί να λέγεται είναι προτάσεις των φυσικών επιστημών, στα πλαίσια των επιστημών αυτών υπάρχουν μόνον απαντήσεις και αντίστοιχα ερωτήσεις· εδώ επίσης μπορούν μονάχα να υπάρχουν αμφιβολίες, επειδή μπορούν να μπαίνουν ερωτήσεις. Και ο σκεπτικισμός είναι α-νόητος, γιατί εκφράζεται με προτάσεις δίχως νόημα εκεί όπου είναι αδύνατο να μπαίνουν ερωτήσεις. Φανταστείτε τώρα έναν φιλόσοφο που διατυπώνει την ακόλουθη σκέψη: δεν θα μας φαίνονταν καθόλου διαφορετικά τα πράγματα, αν όλα αυτά υπήρχαν μόνο μέσα στο νου μας και δεν υπήρχε τίποτε πραγματικά. Αν επιχειρούσαμε να αποδείξουμε ότι οι εντυπώσεις μας από τα πράγματα είναι αξιόπιστες, θα πέφαμε σε φαύλο κύκλο, γιατί θα προσπαθούσαμε να αποδείξουμε την αξιοπιστία μέσα από εμπειρίες που θα προϋποθέταμε ως αξιόπιστες. Στη θέση ποιων ερωτήσεων μπαίνει η αμφιβολία αυτή του φιλοσόφου;

8. «Όλες οι *εξηγήσεις* πρέπει να παραμεριστούν και στη θέση τους να μπει μονάχα η περιγραφή. Και αυτή η περιγραφή δέχεται το φως της, δηλαδή το σκοπό της, από τα φιλοσοφικά προβλήματα. Αυτά, φυσικά, δεν είναι εμπειρικά προβλήματα· αλλά λύνονται όταν ρίξουμε μια ματιά στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η γλώσσα μας, και αυτό έτσι που να τον αναγνωρίζουμε: *ενάντια* στην παρόρμηση να τον παρανοούμε. Τα προβλήματα λύνονται, όχι προσκομίζοντας νέες

26. *Tractatus*, 6.51.

εμπειρίες αλλά συναρμολογώντας αυτό που μας είναι γνωστό από καιρό. Η φιλοσοφία είναι ένας αγώνας ενάντια στη γοητεία που ασκεί το γλωσσικό μέσο πάνω στη νόησή μας» (Wittgenstein)²⁷.

Εξετάστε αν συνδέονται λογικά μεταξύ τους οι ακόλουθες προτάσεις:

- (α) τα φιλοσοφικά προβλήματα δεν είναι εμπειρικά, δεν λύνονται λοιπόν με προσκόμιση νέας εμπειρίας αλλά με συναρμογή του ήδη γνωστού,
 - (β) τα προβλήματα αυτά λύνονται όχι σε σχέση με την εμπειρία αλλά σε σχέση με τη γλώσσα·
 - (γ) επειδή η γλώσσα ασκεί γοητεία πάνω στο νου μας, τείνουμε να παρανοούμε τον τρόπο λειτουργίας της· επομένως,
 - (δ) αν η φιλοσοφία είναι διαδικασία επίλυσης φιλοσοφικών προβλημάτων, αυτή είναι μαζί κι «έναν αγώνας ενάντια στη γοητεία που ασκεί το γλωσσικό μέσο πάνω στη νόησή μας», μια και τα φιλοσοφικά προβλήματα λύνονται μόνο όταν καταλαβαίνουμε πώς πραγματικά λειτουργεί η γλώσσα μας.
9. «Γιατί η σαφήνεια που επιδιώκουμε είναι, χωρίς άλλο, μια τέλεια σαφήνεια. Αλλά αυτό σημαίνει μόνο πως τα φιλοσοφικά προβλήματα πρέπει να εξαφανιστούν εντελώς» (Wittgenstein)²⁸.

Αν αυτό που επιδιώκουμε στις φιλοσοφικές έρευνες είναι κάτι το τέλει κι αυτό δεν το πετυχαίνουμε ποτέ, ενν. την «τέλεια σαφήνεια», τα φιλοσοφικά προβλήματα δεν θα εξα-

27. Φιλοσοφικές Έρευνες, 109.

28. Φιλοσοφικές Έρευνες, 133.

φανιστούν ποτέ εντελώς· και αν η φροντίδα του φιλοσόφου για ένα ερώτημα είναι σαν τη θεραπεία μιας αρρώστιας»²⁹, η θεραπεία αυτή δεν μπορεί ποτέ να συνετελεστεί, να οδηγήσει δηλαδή στη διάλυση του ερωτήματος-αρρώστιας. Σκεφτείτε τώρα ότι ένας μαθηματικός αναρωτιέται τι είναι στην πραγματικότητα οι αριθμοί και αν αυτοί έχουν αντικειμενική ύπαρξη. Το ερώτημα αυτό οφείλεται 1) σε ασάφεια γύρω από την έννοια «αριθμός» (ποιος είναι ο ρόλος και η λειτουργία αυτής της έννοιας στην πράξη) και 2) σε έλλειψη μιας θεωρίας που εξηγεί τη φύση του αριθμού. Τι νομίζετε ότι συμβαίνει; Η απάντηση που θα δώσει ο μαθηματικός στο ερώτημά του μπορεί τάχα να είναι μια συμβολή στη φιλοσοφία των μαθηματικών ή απλά το ερώτημα αυτό χρειάζεται «φιλοσοφική θεραπεία»³⁰;

10. «Η μεγαλοφυΐα δείχνεται όχι τόσο με την εύρεση νέων απαντήσεων όσο με την έγερση νέων ερωτημάτων. Ασκει επίδραση πάνω στην εποχή της όχι λύνοντας προβλήματα αλλ' ανοίγοντας τα μάτια της σε προβλήματα που δεν είχαν συνειδητοποιηθεί προηγουμένως. Έτσι οι νέες ιδέες που έρχονται στο φως από τη μεγαλοφυΐα είναι ακριβώς εκείνες που δίνουν μια νέα κατεύθυνση στην έρευνα, κατεύθυνση που συχνά καταλήγει σε νέα μέθοδο σκέψης» (Ryle)³¹.

Εξετάστε αν οι παρατηρήσεις αυτές έχουν εφαρμογή στη φιλοσοφία με αναφορά σε παραδείγματα μεγαλοφυών δημιουργών.

29. Wittgenstein, ό.π., 255.

30. Πβ. Wittgenstein, ό.π., 254.

31. G. Ryle, «Philosophical Arguments»: *Collected Essays*, 210.

ΚΟΣΜΟΣ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑ

Bradley – Russell και Moore

1. Κοινωνικό πλαίσιο

Το κλίμα των συζητήσεων πάνω στα νέα προβλήματα καθορίστηκε, καθώς φαίνεται, μέσα κυρίως από κοινωνικές περιστάσεις και προβλήματα που ανάγονται στην εποχή των τελευταίων δεκαετιών του 19ου αιώνα και των πρώτων δεκαετιών του 20ού. Οι στοχαστές και ιδιαίτερα οι ακαδημαϊκοί στοχαστές στη Βρετανία ήταν ως και την πρώτη δεκαετία του 20ού αιώνα κληρικοί στη μέγιστη πλειονότητά τους. Όταν ο Bradley, που ενάντια στον ιδεαλισμό του αργότερα καταφέρθηκαν κυρίως οι νέοι φιλόσοφοι Russell και Moore, ήταν νέος, οι πιο πολλοί καθηγητές των πανεπιστημιακών κολλεγίων ανήκαν σε εκκλησιαστικούς κύκλους και οι πιο πολλοί φοιτητές προέρχονταν από θέσεις αναπληρωτών ιερέων ή Πρεσβυτεριανών, ή προοριζόνταν για τέτοιες θέσεις. Ήταν, λοιπόν, φυσικό να συζητούνται στα κολλέγια, πρώτα και κύρια, θεολογικά ζητήματα, κι αυτά να συγκεντρώνουν το πιο μεγάλο και ζωηρό ενδιαφέρον στην πανεπιστημιακή διδασκαλία και ζωή. Ο κύριος άξονας γύρω από τον οποίο διαφοροποιούνταν και αντιμάχονταν οι απόψεις ήταν συνήθως το σχήμα «πίστη-αμφιβολία». Αλλά κατά τη δεκαετία κιόλας του 1920 η κατάσταση αλλάζει. Αυτό φαίνεται από το γεγονός πως όλοι σχεδόν οι πανεπιστημιακοί δάσκαλοι είναι τώρα λαϊκοί και όλοι σχεδόν οι φοιτητές προέρχονται από οικογένειες λαϊκών. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, πως η αλλαγή είναι απλά εξωτερική, να πούμε λ.χ. πως στη φι-

λοσοφία τίποτε δεν αλλάζει εσωτερικά και πως εδώ απλά οι καθηγητές-φιλόσοφοι, ενώ προηγουμένως φορούσαν ράσα, τώρα φορούν κοστούμια και γραβάτα. Στην πραγματικότητα τα πανεπιστήμια ξέφυγαν από τη σκιά της εκκλησίας και, με μόνη εξαίρεση τις θεολογικές σπουδές, υπηρετούν τώρα ενδιαφέροντα των ανθρώπων που έχουν σκοπό να σταδιοδρομήσουν σε κοσμικά επαγγέλματα. Ειδικά οι φοιτητές που παρακολουθούν αυτή την εποχή μαθήματα καθηγητών της φιλοσοφίας δεν είναι, όπως άλλοτε, ιερείς και θεολόγοι παρά σπουδαστές των φυσικών και εφαρμοσμένων επιστημών, των μαθηματικών, της ιστορίας, των οικονομικών επιστημών και της νομικής, της φιλολογίας και των ξένων γλωσσών. Και οι πανεπιστημιακοί δάσκαλοι της φιλοσοφίας καταγίνονται τώρα με πιο ειδικές εργασίες: οργανώνουν τις δικές τους ομάδες συζητήσεων και σχηματίζουν σε ξεχωριστές σχολές ή ιδιαίτερους ακαδημαϊκούς τομείς εστίες φιλοσοφικής έρευνας και διδασκαλίας, εν μέρει αποκομμένες από την κλασική παιδεία, τη θεολογία και την ψυχολογία. Από το 1876 κιόλας το τριμηνιαίο περιοδικό *Mind* προβάλλεται ως ξεχωριστά λειτουργικό φιλοσοφικό όργανο, που φιλοξενεί σπουδαίες μελέτες και κινεί ζωηρές συζητήσεις. Λίγο αργότερα ιδρύεται η Αριστοτελική Εταιρεία (Aristotelian Society, 1880) που αναπτύσσει έντονη δραστηριότητα, με συναντήσεις όπου διαβάζονται και συζητούνται σημαντικές εργασίες, οι οποίες δημοσιεύονται ύστερα μαζί με τις συζητήσεις στα *Πρακτικά* της Εταιρείας (*Proceedings of Aristotelian Society*, 1887 κ.ε.), που συναγωνίζονταν σε κύρος το περιοδικό *Mind*. Στις συζητήσεις αυτές δεν παρατηρείται καμιά τάση και δεν αφήνεται αξιολογη θέση για ιδεολογία, π.χ. για μια σταυροφορία υπέρ ή κατά οποιουδήποτε -ισμού. Η φιλοσοφία περιορίζεται σε όλο και πιο αυστηρά πλαίσια εξειδικευμένης διανοητικής εργασίας. Υπάρχει άλλωστε ανοιχτή η πρόκληση –ιδιαίτερα από μέρους των εκπροσώπων των φυσικών επιστημών– να δηλώσουν οι φιλόσο-

φοι απερίφραστα πού έγκειται η ερευνητική προσφορά της φιλοσοφίας και ποιοι είναι οι κανόνες των ειδικών μεθόδων της (αν, βέβαια, η φιλοσοφία έχει καθόλου τέτοιες μεθόδους).

Μέσα σ' ένα τέτοιο κλίμα ξεκινούν ορισμένες συζητήσεις, που αποβαίνουν σπουδαίες, με αφορμή το γεγονός πως ένας απόλυτος ιδεαλισμός, που κρατάει από τον Hegel, κυριαρχεί κατά τα τέλη του 19ου αιώνα στην αγγλική κουλτούρα. Στην κουλτούρα αυτή, που ήταν σταθερά εμπειριστική από τον καιρό τουλάχιστο του Francis Bacon, το γεγονός αυτό φαντάζει σαν πρόκληση. Πραγματικά, δύο στοχαστές, θρεμμένοι μέσα από την εμπειριστική παράδοση της χώρας τους, αντέδρασαν βίαια. Είναι ο Russell και ο Moore, που προβάλλονται ως αρχηγές της νέας φιλοσοφίας που ονομάζεται αναλυτική. Οι τρόποι, βέβαια, με τους οποίους αυτοί εργάζονται, δείχνουν πως οι τάσεις είναι πολύ διαφορετικές και οι διαφορετικές προσεγγίσεις τους στα προβλήματα γίνονται αφετηρίες δύο πολύ διαφορετικών μεθοδολογικών τάσεων στην αναπτυσσόμενη αναλυτική παράδοση. Αλλά και οι δύο έχουν ένα κοινό ενδιαφέρον ενάντια στον ιδεαλισμό και τη μεταφυσική.

2. Η πραγματικότητα ως ολότητα

Ο απόλυτος ιδεαλισμός που επικράτησε στον αγγλικό φιλοσοφικό χώρο είχε ένα χαρακτηριστικό μεταφυσικό και αντιεμπειρικό, με το νόημα κυρίως ότι οι οπαδοί του πίστευαν στην ύπαρξη του κόσμου ως ολότητα, στην αλήθεια του όλου και όχι στην αλήθεια επιμέρους πραγμάτων. Οι ιδεαλιστές ισχυριζονταν πως οι βασικές αλήθειες για τον κόσμο δεν είναι ανοιχτές στην επιστήμη, η οποία προϋποθέτει έναν πλουραλιστικό κόσμο. Μιλώντας για τον κόσμο ως πολλαπλότητα αντικειμένων διαστρεβλώνουμε την αληθινή του ύπαρξη. Γιατί το όλο είναι μονάχα αληθινό, το

απόλυτο έχει την αληθινή πραγματικότητα. Ότι, λοιπόν, θεωρείται αληθινό από τις επιστήμες δεν είναι αληθινό για τη φιλοσοφία και ό,τι θεωρείται αληθινό από τη φιλοσοφία δεν έχει νόημα στις επιστήμες. Ιδιαίτερα ο Bradley, που δεν συνέχιζε, βέβαια, την εγγχώρια παράδοση του εμπειρισμού παρά την ηπειρωτική ιδεαλιστική παράδοση (εκείνη του Hegel, ιδιαίτερα, και μερικών Γερμανών επιγόνων, όπως του R.-H. Lotze και του C. Sigwart), επέκρινε, κυρίως με το έργο του *Φαινόμενο και Πραγματικότητα*³², τη διάλυση της ενότητας, τον κατακερματισμό του όλου κόσμου σε μια μη κατανοητή σειρά από όρους άσχετους μεταξύ τους. Παρατηρούσε πως δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα μεμονωμένα συμβάντα, για να είμαστε σε θέση να κάνουμε λόγο γι' αυτά. Ας φανταστούμε, ωστόσο, ένα τέτοιο συμβάν. Βρισκόμαστε μέσα σ' ένα χωράφι και κοιτάζουμε ένα καφέ πουλί. Λέμε τότε: «το πουλί αυτό είναι καφέ». Εδώ παρατηρούμε ένα ξεχωριστό γεγονός και το περιγράφουμε σωστά (όπως το βλέπουμε). Αλλά για τον Bradley το πράγμα δεν είναι τόσο σαφές. Πρέπει, μάλλον, να στρέψουμε την προσοχή μας στο συγκεκριμένο πουλί που τώρα πετά από πάνω μας. Θα μπορούσαμε να περιλάβουμε στην κρίση μας όσο γίνεται πιο πολλές περιγραφές του πουλιού για το οποίο κάνουμε λόγο. Μόνο που, κατά τον Bradley, ούτε αυτό είναι αρκετό. Γιατί, όσες περιγραφές κι αν συμπεριλάβουμε στην κρίση μας, υπάρχει πάντοτε η περίπτωση ενός άλλου πουλιού, στο οποίο οι περιγραφές αυτές θα ανταποκρίνονταν το ίδιο. Έτσι το πουλί αυτό, εδώ και τώρα, δεν απομονώνεται. Κι αν προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε τον χρόνο και τη θέση απ' όπου πραγματικά μιλάμε, πάμε πάλι πίσω στη σφαίρα

32. F.H. Bradley, *Appearance and Reality* (1893), αναθ. έκδ., Oxford 1930.

των περιγραφών. Η μόνη λύση, σύμφωνα μ' αυτό το σκεπτικό, είναι ο μονισμός: να προσδιορίσουμε τις σχέσεις του αντικειμένου μας με όλα τα άλλα αντικείμενα που υπάρχουν στον κόσμο, περασμένα, τωρινά, μελλοντικά, τα πραγματικά και τα φανταστικά, να εισαγάγουμε δηλαδή το σύνολο της Πραγματικότητας. Το πρόγραμμα του Bradley ήταν να προβληθεί η μεταφυσική με τη μεγάλη αξίωση να προσφέρει εντυπωσιακά και σπουδαία συμπεράσματα για τη φύση του κόσμου ως ολότητα, δηλαδή για τη φύση της πραγματικότητας. Έλεγε μάλιστα ρητορικά: «μπορεί ίσως να συμφωνήσουμε στο να καταλάβουμε πως η μεταφυσική σημαίνει προσπάθεια να νοηθεί το σύμπαν όχι απλώς τμηματικά ή αποσπασματικά παρά κάπως σαν-ένα-όλον».

Σ' αυτή τη διαμάχη ανάμεσα στον πλουραλισμό και το μονισμό, ο Russell αναλαμβάνει να ασκήσει πολεμική ενάντια στον Bradley, τον ιδεαλισμό και τον ενορατισμό του. Αυτή η κίνηση καθώς και εκείνη του Moore, ξεκινούν ακριβώς την «ανάλυση του Cambridge».

2.1. Υπάρχουν εσωτερικές σχέσεις;

Ο Russell είχε κιάλας από το 1912³³ διαμορφώσει έναν δυϊσμό (που αποτελεί μια μορφή πλουραλισμού) πνεύματος και ύλης, καθολικών και επιμέρους όντων. Αντιτείνοντας στον ιδεαλισμό το παράδειγμα μιας φιλοσοφίας που είναι απαγωγική και a priori διαδικασία σκέψης, ισότιμη με τα μαθηματικά, εξοπλισμένη με τα τεχνικά εφόδια της τυπικής λογικής, και μαζί ανοιχτή στις φυσικές επιστήμες ως τη μοναδική πηγή γνώσης

33. Με το έργο του *The Problems of Philosophy*, London 1912.

στον κόσμο, αναρωτιέται αν μπορούμε να δούμε τον κόσμο λογικά. Ένα μόνιμο φιλοσοφικό ερώτημα για τον Russell είναι: ποια είναι η σύσταση του κόσμου; Ποια είναι τα έσχατα συστατικά μέρη της πραγματικότητας ή ορισμένων πλευρών της;

Λογικά ιδωμένος ο κόσμος είναι ένα αντικείμενο της ανάλυσης. Η τυπική (formal) ανάλυση, ένα είδος λογικής κοσμολογίας, ενδιαφέρεται ακριβώς για τις έσχατες δομές του κόσμου και της γλώσσας³⁴. Ο Russell λέει: «ούτε η λέξη» («ένα όνομα κύριο») «ούτε αυτό που ονομάζει είναι ένα από τα έσχατα αδιαίρετα συστατικά του κόσμου». «Είναι οι οντότητες που έχουμε άμεση γνώση τους, δηλαδή τα αισθητηριακά δεδομένα, τα επιμέρους (particularia), και τα χαρακτηριστικά τους, τα καθολικά (universalia)»³⁵. Ας υποθέσουμε πως ο κόσμος, κάτι φανερά σύνθετο, αποτελεί ένα σύμπλεγμα. Αυτό μπορούμε να το κατανοούμε, όπως κατανοούμε ποικίλα συμπλέγματα, π.χ. ένα παιχνίδι. Ρωτούμε τώρα: από τι αποτελείται ο κόσμος; Είναι τάχα ένα σύμπλεγμα που μπορεί να αναλυθεί σε έσχατα συστατικά στοιχεία και έτσι να γίνει κατανοητός; Μια δυνατότητα είναι να απαντήσουμε, όπως προτείνει ο Russell, ότι όλα όσα συνθέτουν τον κόσμο είναι δύο ειδών πράγματα: τα επιμέρους και τα καθολικά, υλικά και πνευματικά. Κατά τον Bradley, μια τέτοια απάντηση οδηγεί την ενότητα του κόσμου σε έναν διαλυτικό κατακερματισμό, σε μια σειρά από σύνολα όρων άσχετα μεταξύ τους. Μπορεί ο κόσμος να αποτελείται από ανεξάρτητα υφιστάμενους όρους; Υπάρχουν πραγματικά εξωτερικές σχέσεις;

34. «The Philosophy of Logical Atomism» (1918-19): *Logic and Knowledge*. Essays 1901-1950, έκδ. R.C. Marsh, London – New York 1971 (1956), 178 κ.ε.

35. Russell, *The Analysis of Mind*, London 1971 (1921), 193.

Το «δόγμα των εσωτερικών σχέσεων», στο οποίο έφτασε ο Leibniz, εν μέρει μέσα από την υποκειμενικο-κατηγορηματική λογική (Y-K) του Αριστοτέλη, και το οποίο υποστήριξε ο Bradley, λέει πως αν δεχτούμε ότι το κατηγορούμενο περιέχεται αναλυτικά στο υποκείμενο, όλες οι σχέσεις ενός δοσμένου υποκειμενικού όρου πρέπει να θεωρηθούν εσωτερικές σ' αυτό τον όρο (π.χ. αν συμβεί να γνωρίσεις ένα νέο άνθρωπο και να τον κάνεις φίλο σου, κάτι αλλάζει μέσα σου). Αν μάλιστα δεχτούμε πως όλα στον κόσμο σχετίζονται με όλα, το καθετί έχει δεσμούς ουσιαστικούς με όλα και συνακόλουθα δεν υπάρχουν ξεχωριστά, επιμέρους πράγματα, και όλα συνθέτουν μια συμπαγή ολότητα. Η επιστήμη είναι ένας μύθος.

3. Εμπειρία και αντικείμενο

Η κριτική του Moore ενάντια στον ιδεαλισμό³⁶ στηρίζεται κυρίως στη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στην εμπειρία και στο αντικείμενό της. Θέλει να δείξει πως ο ιδεαλισμός συγχέει δύο σαφώς διακεκριμένα πράγματα: την εμπειρία με το αντικείμενό της. Γιατί άλλο πράγμα είναι αυτό το κόκκινο και άλλο το γεγονός ότι τώρα εδώ αυτό το κόκκινο γίνεται ορατό και συνειδητοποιείται από μένα. Το γεγονός, βέβαια, ότι το νιώθω εισάγει

36. Με το άρθρο «Η αναίρεση του ιδεαλισμού» (The Refutation of Idealism) στο περιοδ. *Mind* 12 (1903), 433-453 (ανατυπώθηκε στο *Philosophical Studies*, 1922). Αργότερα ο Moore κάνει μια προσπάθεια να καθορίσει θετικά τη δική του στάση με το δοκίμιό του «Υπεράσπιση του κοινού νου» [A Defense of Common Sense, 1925· ανατυπώθηκε στο *Philosophical Papers*, London – New York 1959. Ελληνική μετάφραση Μ. Δραγώνα-Μονάχου στο *Δευκαλίων* 15 (1975), 241-67].

μια σχέση που διαγράφεται ανάμεσα σ' εμένα και σ' αυτό. Αλλ' ό,τι εγώ αισθάνομαι δεν είναι κάτι όμοιο με αυτό (η εμπειρία του κόκκινου σ' εμένα δεν είναι χρωματική, κάτι το κόκκινο μέσα μου).

4. Κοινός νους και ιδεαλιστικές προτάσεις

Ενάντια σε ιδεαλιστικές, μυστικιστικές, σκεπτικιστικές ή μεταφυσικές απόψεις ο Moore επιχειρεί πιο πολύ να κάνει μιαν υπεράσπιση των απόψεων του κοινού νου για τη φύση του κόσμου. Παρατηρώντας αρχικά ο φιλόσοφος ότι ο σωστός τρόπος να λύνουμε τους φιλοσοφικούς γρίφους είναι να ρωτούμε πρώτα ποιο είναι ακριβώς το πρόβλημα που γέννησε τον γρίφο, προτού επιχειρήσουμε να τον λύσουμε, φτάνει να πιστεύει πως τα φιλοσοφικά προβλήματα δεν αντιμετωπίζονται αποτελεσματικά, γιατί οι φιλόσοφοι δεν έχουν ποτέ σταματήσει να κάνουν θεωρίες για τα πράγματα που εξετάζουν. Οι ιδεαλιστές π.χ. τείνουν να υποστηρίζουν με επιχειρήματα εξωφρενικές θεωρίες. Μία απ' αυτές λέει πως ο χρόνος είναι κάτι το μη-πραγματικό (θεωρία του McTaggart). Σε τέτοιες θεωρίες είναι αρκετό να αντιτάσσει κανείς απλές, ολότελα καθημερινές πίστεις, να λες π.χ. στον αντίπαλο ιδεαλιστή ότι εκείνο το πρωί πήρε το πρωινό του (άρα ο χρόνος δε μπορεί να είναι μη-πραγματικός) ή ότι κρατά μολύβι και χαρτί στα χέρια του (άρα πρέπει να υπάρχει υλικός κόσμος). Απορρίπτοντας έτσι ο Moore κάθε πρόταση που έρχεται σ' αντίθεση με τις υπαγορεύσεις του κοινού νου, ανοίγει άμεσα το δρόμο για αποδέσμευση από ιδεαλιστικές προκαταλήψεις και υπερβολικές μεταφυσικές θεωρίες.

Ο Moore δεν εξιδανικεύει, βέβαια, τον κοινό νου και την κοινή χρήση. Οποιοσδήποτε αξίες κι αν περιέχει η κοινή γλώσσα, αυτές δεν είναι ιερές και απαραβίαστες. Παρόλο που η

γλώσσα αυτή αλλάζει διαρκώς και αποτελεί πηγή πολλών συγχύσεων και παρανοήσεων, ωστόσο προτού κάνουμε οτιδήποτε μ' αυτήν πρέπει να μελετάμε τη λειτουργία της και τότε σε πολλές περιπτώσεις θα βρούμε πως είμαστε ικανοποιημένοι μ' αυτήν.

Αν, λοιπόν, η κοινή χρήση της γλώσσας εξασφαλίζει για τη σκέψη μας μια σχετικά σίγουρη βάση, με ποιο τρόπο αυτή απειλείται από τη μεταφυσική; Ο Moore, βέβαια, δεν θεωρεί τη μεταφυσική ολότελα άχρηστη στον κόσμο. Λέει: «οι μεταφυσικοί έχουν αναγνωρίσει και έχουν υποστηρίξει πως υπάρχουν ή μπορεί να υπάρχουν αντικείμενα γνώσης που δεν υπάρχουν εν χρόνω και δεν μπορούμε να τα “αντιληφθούμε”. Και αναγνωρίζοντας τη δυνατότητα να αποτελούν αυτά αντικείμενο έρευνας, μπορεί να γίνει παραδεχτό πως έχουν προσφέρει μια υπηρεσία στην ανθρωπότητα»³⁷. Ειδικά για τους συγχρόνους του ιδεαλιστές κρίνει πως η πιο σπουδαία υπηρεσία τους είναι η εργασία που έχουν κάνει στη διάκριση αίσθησης και σκέψης και η έμφαση που έχουν δώσει στη σπουδαιότητα της σκέψης. Και προσθέτει: «εναντίον του Εμπειρισμού έχουν υποστηρίξει την αληθινή άποψη»³⁸. Η «αλήθεια» της άποψης αυτής έγκειται στο ότι μας οδηγεί σε μια γενική αλήθεια για τον κόσμο: ο κόσμος είναι «πνευματικός». Αλλά η αλήθεια αυτή είναι απατηλά απλή και με την ανάλυση μπορεί να βρεθεί πως είναι περίπλοκα ανακριβής. Αναζητώντας τι εννοούμε λέγοντας «ο κόσμος είναι πνευματικός», βρίσκουμε πως αποδίδουμε στον κόσμο «έναν αρκετά μεγάλο αριθμό διαφορετικών ιδιοτήτων»: ότι π.χ. ο κό-

37. Moore, *Principia Ethica*, 111.

38. «The Refutation of Idealism»: *Mind* 12 (1903), 433 κ.ε. (*Philosophical Studies*, 1-3).

σμος είναι κάτι το «νοήμον», ότι έχει σκοπούς, ότι δεν είναι κάτι το «μηχανικό», ότι αποτελεί ολότητα με ιδιότητες που η κατοχή τους μας κάνει να νιώθουμε ανώτεροι από άλλα όντα που μας φαίνονται άψυχα³⁹. Η μεγάλη αυτή ποικιλία προτάσεων που υπόκειται στον απλό ισχυρισμό του ιδεαλιστή «ο κόσμος είναι πνευματικός», απαιτεί μεγάλο αριθμό επιχειρημάτων που πρέπει να καλύψουν τις ποικίλες πλευρές του θέματος, και μεγάλο αριθμό ερωτημάτων που συνοδεύουν την όλη επιχείρηση. Στην παραπλανητική απλοποίηση να ξεχωρίζουμε ως σίγουρα ένα-δύο σημεία του ζητήματος, που αν τα προσέξουμε ιδιαίτερα θα κερδίσουμε την όλη υπόθεση, προτείνεται ως αντίδοτο η τακτική να διακρίνουμε αρχικά μέσα στην παραπλανητικά απλή φόρμουλα τα ποικίλα ξεχωριστά ερωτήματα, να ξεχωρίσουμε ένα ερώτημα-κλειδί και πάνω σ' αυτό να αρχίσουμε την εντατική έρευνα⁴⁰.

Στην *Υπεράσπιση του κοινού νου* ο Moore αρχίζει με μια απαρίθμηση απλών, σαφών και προδήλων αληθειών, που όλοι τις αποδεχόμαστε ως αναμφίβολες αλήθειες (π.χ. «υπάρχει τώρα ένα ανθρώπινο σώμα που είναι το σώμα μου»)⁴¹. Στις αλήθειες αυτές δεν συμπεριλαμβάνονται, βέβαια, ισχυρισμοί όπως «το σύμπαν είναι πνευματικό», «δεν υπάρχει εξωτερικός κόσμος» και «ο χρόνος είναι μη-πραγματικός». Αλλά οι ιδεαλιστές απευθύνονται, διατυπώνοντας τέτοιους ισχυρισμούς, στους ανθρώπους που καταλαβαίνουν τι εννοείται κοινώς μ' αυτές τις λέξεις. Είναι φανερά η αμφισημία της γλώσσας που παίζει το ρόλο της στη γένεση της μεταφυσικής. Η έκφραση π.χ. «δεν

39. Moore, «The Refutation of Idealism»: *Philosophical Studies*, 1-2.

40. Βλ. *The Revolution in Philosophy*, 59.

41. «Μια υπεράσπιση του κοινού νου»: *Δευκαλίων* 15 (1975), 242.

υπάρχει εξωτερικός κόσμος» ή «ο χρόνος είναι μη-πραγματικός» είναι από άποψη μορφής πολύ οικεία στον καθένα, ώστε να ασκεί σκεπτικιστική επίδραση πάνω του, αλλά την ίδια ώρα λειτουργεί και σαν άλλη, ειδική ή επιστημονική φόρμουλα, άτρωτη στη σημασία της. Μ' αυτή τη διπλή λειτουργία τους, οι μεταφυσικές προτάσεις παραπλανούν συστηματικά τον κοινό νου εμφανίζοντας σαν οικείο το αλλότριο και σαν γνωστό το άγνωστο. Οι ιδεαλιστές και οι οπαδοί τους δέχονται συχνά «αλήθειες» που έρχονται σε αντίφαση με τις ίδιες τους τις πεποιθήσεις, τις οποίες μοιράζονται με τους άλλους ανθρώπους γύρω τους. Ο οπαδός του ιδεαλισμού π.χ., που ισχυρίζεται ότι ο χρόνος δεν υπάρχει, πρεσβεύει κάτι που έρχεται σε αντίφαση με ό,τι ο ίδιος «ξέρει» πως είναι αληθινό, πως κάτι συνέβη «πριν», κάτι συμβαίνει «τώρα» και κάτι θα συμβεί «μετά» από κάτι άλλο. Αν μάλιστα ο ίδιος ισχυρίζεται ότι το σύμπαν είναι πνευματικό, είναι σα να ειρωνεύεται ή να εμπαιξεί όλο τον κόσμο των κοινών πεποιθήσεων, σύμφωνα με τον οποίο υπάρχουν δέντρα έξω από μας, καρέκλες και τραπέζια, γη και αστέρια. Αλλά ο ιδεαλιστής που ισχυρίζεται κάτι τέτοιο μπορεί να απευθύνεται στον κοινό νου, αν εννοεί πως «οι καρέκλες, τα τραπέζια και τα βουνά “φαίνονται” πως είναι πολύ διαφορετικά από μας». Επειδή όμως δεν εννοεί κάτι τέτοιο, εννοεί σίγουρα ότι «αντά είναι πολύ περισσότερο όμοια με “μας” απ' ό,τι νομίζουμε»⁴². Το επιχείρημα του ιδεαλιστή είναι πως αν δεν ήταν όμοια, δεν θα γίνονταν αντιληπτά από μας. Το *esse est percipi* (το *είναι* είναι *αντιλαμβάνεσθαι*) αποτελεί, κατά τον Moore, «αναγκαίο και ουσιώδες βήμα σ' όλα τα ιδεαλιστικά επιχειρή-

42. Moore, «The Refutation of Idealism»: *Philosophical Studies*, 1.

ματα»⁴³, παρόλο που το συνθέτουν όροι πολύ ασαφείς και αμφίλογοι. Αλλά πώς οδηγούμαστε στην ιδέα ότι ο κόσμος είναι πνευματικός; Αυτό δεν γίνεται φανερό από το ότι τα πράγματα τα αντιλαμβανόμαστε καθώς το πνεύμα μας «χαιρετά» το πνεύμα μέσα σ' αυτά, συναντά σαν να λέμε τον «συνάδελφό» του.

5. Λογικά άτομα

Μια ιδιαίτερα σημαντική απάντηση σε ερωτήματα γύρω από το πρόβλημα της σύστασης του κόσμου δίνει ο Russell με τη «φιλοσοφία του λογικού ατομισμού». Από το πρώτο ξεκίνημα της φιλοσοφικής του σταδιοδρομίας ως το αποκορύφωμά της, μετά τη δημοσίευση του έργου *Μαθηματικές Αρχές*⁴⁴, αναπτύσσει την τυπική ανάλυση σε μια σειρά από διαλέξεις που είναι τυπωμένες με τίτλο *Φιλοσοφία του Λογικού Ατομισμού*⁴⁵. Τυπική (formal) ανάλυση σημαίνει εξέταση του κόσμου από μια καθαρά λογική σκοπιά (όχι πραγματική ή «εργαστηριακή» ανάλυση). Πρόκειται για ένα είδος αφηρημένης κοσμολογίας, που έχει να κάνει με τις έσχατες δομές της γλώσσας και του κόσμου. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, η πραγματικότητα προϋποτίθεται σαν ένα σύμπλεγμα γεγονότων που επιδέχεται μια προχωρητική ανάλυση, ώσπου να βρεθούν έσχατα, ατομικά γεγονότα. Απέναντι σ' αυτή την πραγματικότητα-σύμπλεγμα κείται ένα άλλο σύμπλεγμα, η γλώσσα. Έτσι σύνθετες προτάσεις αντιστοιχούν σε σύνθετα γεγονότα και ατομικές προτάσεις αντι-

43. Ό.π., 3.

44. *Principia Mathematica*, 3 τόμοι (1910-13), 2η έκδ. 1927.

45. «The Philosophy of Logical Atomism» (1918): *Logic and Knowledge*, 175-281.

στοιχούν σε ατομικά γεγονότα. Όταν προβάλλουμε ένα φιλοσοφικό επιχείρημα, είναι ανάγκη να το θεμελιώνουμε πάνω σε γεγονότα απολύτως αναμφισβήτητα, αυτονόητα και σαφή. Τέτοια γεγονότα, που τα ξέρουμε σίγουρα, είναι π.χ. πράγματα της καθημερινής ζωής μας: έπιπλα, σπίτια, πόλεις, άλλοι άνθρωποι. Αν όμως αναλύσουμε αυτά τα πράγματα με όρους γεγονότων, φτάνουμε σε έσχατα συστατικά της πραγματικότητας ή τουλάχιστον σε συμπλέγματα γεγονότων που μπορούν να αναλυθούν, σε αδιαίρετα γενικά και επιμέρους αντικείμενα.

Η φιλοσοφία του λογικού ατομισμού δεν είναι αποκλειστικά και μόνο έργο του Russell. Αυτή δείχνει ένα χρέος στον Wittgenstein, με τον οποίο ο Russell είχε σπουδάσει μαζί πριν από τον πόλεμο. Και ο Wittgenstein διατυπώνει στην *Πραγματεία* του έναν λογικό ατομισμό. Αυτός μάλιστα παρουσιάζεται σαν μια μεταφυσική θεωρία, με το νόημα ότι μεταφέρει μέσα από την καθαρή λογική σκέψη πληροφορία για το πώς είναι ο κόσμος. Μια και «η γλώσσα είναι το σύνολο των προτάσεων» (4.001) και «η πρόταση είναι μια εικόνα της πραγματικότητας», «ένα μοντέλο της πραγματικότητας έτσι όπως τη φανταζόμαστε» (4.01), ισχύει αντιστοιχία ένα προς ένα ανάμεσα σ' αυτό που σκεφτόμαστε μιλώντας και σ' αυτό που υπάρχει πραγματικά. Αλλά η όλη στάση του φιλοσόφου σ' αυτό το πρώιμο έργο του είναι αντιμεταφυσική, πράγμα που σημειώνει μια μοναδική στιγμή στην ιστορία του εμπειρισμού. Γιατί η φιλοσοφία αυτή αυτοπροβάλλεται ως μεταφυσική και μαζί ισχυρίζεται πως μέρος της μεταφυσικής της αποτελεί η θέση πως η μεταφυσική είναι αδύνατη. Όλα όσα ξέρουμε για τον κόσμο τα ξέρουμε μόνο μέσα από τις εμπειρικές επιστήμες: «η ολότητα των αληθών προτάσεων είναι όλη η φυσική επιστήμη (ή η ολότητα των φυσικών επιστημών) – Η φιλοσοφία δεν είναι μια από τις φυσικές επιστήμες» (4.11-4.111). Επομένως η φιλοσοφία θα έπρεπε να τηρεί αυστηρή εγκράτεια λόγου: «να μη λέμε τίποτα εκτός από

αυτό που μπορεί να ειπωθεί, δηλαδή προτάσεις των φυσικών επιστημών –δηλαδή κάτι που δεν έχει να κάνει τίποτα με τη φιλοσοφία–, και κάθε φορά που κάποιος άλλος θα ήθελε να πει κάτι μεταφυσικό, να του υποδείχνουμε πως άφησε ορισμένα σημεία στις προτάσεις του χωρίς να τους προσδώσει μια σημασία. Αυτή η μέθοδος δεν θα ικανοποιούσε τον άλλο –δεν θα είχε το αίσθημα πως τον διδάσκουμε φιλοσοφία– αλλά αυτή ήταν η μόνη αυστηρά σωστή μέθοδος» (6.53). Οριακά, θα έπρεπε κανείς να σωπαίνει για ζητήματα που μας ξεπερνούν. Τι μπορεί λ.χ. να πει ένας φιλόσοφος με μεταφυσικές προτάσεις του τύπου «ο κόσμος είναι όλα όσα συμβαίνουν» – «ο κόσμος είναι η ολότητα των γεγονότων, όχι των πραγμάτων» – «ο κόσμος τεμαχίζεται σε γεγονότα» – «μια σκέψη είναι μια πρόταση με νόημα» – «η πρόταση είναι μια εικόνα της πραγματικότητας» (3, 4, 4.01); Τι σημαντικό λέει για τον κόσμο μια θεωρία που διδάσκει ότι η γλώσσα αναλύεται σε έσχατες, ατομικές προτάσεις και αντιστοιχεί στο σύμπλεγμα κόσμος, που τεμαχίζεται έσχατα σε ατομικά γεγονότα, έτσι που «αν δοθούν όλες οι αληθινές στοιχειώδεις προτάσεις, ο κόσμος περιγράφεται ολότελα» (4.26);

Ο ίδιος ο Wittgenstein αλλάζει αργότερα απόψεις και υποβάλλει σε κριτική τον λογικό ατομισμό στο ύστερο έργο του *Φιλοσοφικές Έρευνες*. Η κριτική όμως αυτή (αυτοκριτική) υπηρετεί άλλες αναζητήσεις του φιλοσόφου στο χώρο της ανάλυσης της γλώσσας⁴⁶.

Ο λογικός ατομισμός του Russell, αν και οφείλει πολλά στον Wittgenstein, γίνεται γνωστός στον κόσμο μερικά χρόνια πριν από τη δημοσίευση της *Πραγματείας* (1922), με τη *Φιλοσοφία*

46. Βλ. παρακάτω, 110 κ.ε.

του Λογικού Ατομισμού⁴⁷. Ήδη το 1914 ο Russell δημοσιεύει ένα δοκίμιο με τίτλο *Η λογική ως «ουσία της φιλοσοφίας»*⁴⁸, όπου επιχειρεί να δείξει ότι η φιλοσοφία είναι μια λογική δραστηριότητα, με το νόημα ότι αποσκοπεί να δώσει μια κατανοητή έκθεση του κόσμου της επιστήμης και της καθημερινής ζωής. Ωστόσο, πολλοί φιλόσοφοι απέτυχαν να δώσουν μια τέτοια έκθεση, επειδή δεν νοιάζονταν τόσο να κατανοήσουν τον κόσμο όσο να του αποδώσουν την κατηγορία πως δεν έχει πραγματική υπόσταση, καθώς ενδιαφέρονταν για έναν υπεραισθητό «αληθινό» κόσμο. Αν κάναμε τον κόπο να οκύψουμε να δούμε πώς μιλάμε και σκεφτόμαστε για τον συγκεκριμένο κόσμο που ζούμε, δεν θα φτάναμε να τον απορρίπτουμε τόσο εύκολα στο όνομα ενός υποτιθέμενου αληθινού κόσμου, που βρίσκεται πάνω, πέρα ή πίσω απ' αυτόν.

Ο Russell, όπως και ο Wittgenstein, δέχεται πως, αν θέλει κανείς να καταλάβει τον κόσμο, είναι ανάγκη να καταλάβει τη σκέψη και για να καταλάβει τη σκέψη, πρέπει να εξετάσει τη γλώσσα, μια και στη γλώσσα βρίσκει την έκφρασή της η σκέψη. Η φιλοσοφία, λοιπόν, έχει στη λογική τον ζωτικό της χώρο.

Με τον «λογικό ατομισμό» ο Russell επιχειρεί να δώσει μια απάντηση στο διπλό ερώτημα «ποια είναι τα έσχατα συστατικά στοιχεία που κάνουν κατανοητό τον κόσμο και τη γλώσσα». Με τον όρο «λογικός» εννοείται η άποψη ότι μέσα από την ανάλυση μπορούν να βρεθούν οι θεμελιακές μονάδες που συνθέτουν

47. «The Philosophy of Logical Atomism» (1918): *Logic and Knowledge*. Essays 1901-1950, London 1964 (1956), 177-281. Πβ. «Logical Atomism» (1924): *Logic and Knowledge*, 323-43.

48. «Logic as the Essence of Philosophy», στο *Our Knowledge of the External World*, London 1914, 33-59.

το πλέγμα της γλώσσας. Και η δομή της γλώσσας μπορεί να δείξει τη δομή αυτού που περιγράφει η γλώσσα, δηλαδή τον κόσμο. Ο όρος «ατομισμός», που χρησιμοποιείται εδώ αναλογικά από τη φυσική θεωρία, θέλει μόνο μεταφορικά να δείξει πως ο φιλόσοφος μπορεί να καταλάβει τη σκέψη αναλύοντάς την ως τα έσχατα απλά στοιχεία της, όπως κάνει ο φυσικός με τα υλικά σωμάτια, για να καταλάβει τη δομή της ύλης. Με μια όμοια μεταφορά ονομάζεται «ατομισμός» και η θεωρία του Hume για τις σύνθετες και απλές ιδέες. Σύμφωνα μ' αυτή τη θεωρία, τα μόνα περιεχόμενα του ανθρώπινου νου είναι οι ιδέες και εντυπώσεις. Όλα επομένως εξηγούνται με τις ιδέες και παραστάσεις. Αυτές διακρίνονται σε σύνθετες και, φυσικά, σε απλές (μία και είναι αυτονόητο πως οι σύνθετες συνίστανται από απλές). Το έργο, λοιπόν, του φιλοσόφου έγκειται στην ανάλυση της σκέψης ως τα έσχατα στοιχεία της, τις απλές και μη διαιρετές ιδέες. Αλλά σ' αντίθεση με τον ψυχολογικό αυτόν ατομισμό του Hume, ο Russell εισηγείται έναν λογικό ατομισμό: στη θέση μιας ψυχολογικής ανάλυσης ιδέων και προτάσεων θέτει μια λογική ανάλυση προτάσεων.

Λογικά άτομα στη γλώσσα είναι προτάσεις, οι ατομικές προτάσεις (atomic propositions), δηλαδή οι απλούστερες που μπορούν να διατυπωθούν (π.χ. «το χιόνι είναι λευκό», «το μήλο είναι πράσινο», «η καρτέκλα είναι κάτω από το τραπέζι»). Οι ατομικές προτάσεις αντιστοιχούν σε ατομικά γεγονότα (atomic facts), τα απλούστερα δηλαδή που συμβαίνουν στον κόσμο. Συνίστανται στην κατοχή μιας ιδιότητας ή σχέσης από ένα επιμέρους πράγμα. Οι ιδιότητες και σχέσεις είναι γενικά αντικείμενα που συνάπτονται με επιμέρους αντικείμενα κατά τρόπο φυσικό. Στην πρόταση π.χ. «το μήλο είναι πράσινο» υπάρχει ένα πράγμα και μια ιδιότητα σε τέλεια λογική συναρμογή (το συνδετικό απλά δεν συμμετέχει: δεν είναι όνομα που αναφέρεται σε κάτι). Εδώ το πράσινο χρώμα είναι ένα γενικό αντικείμενο

που αποδίδεται στο επιμέρους αντικείμενο. Χρησιμοποιώντας λογικά συνδυαστικά («είτε... είτε...», «και αυτό... και εκείνο...», «δεν...») μπορούμε να διατυπώσουμε σύνθετες προτάσεις, τις «μοριακές προτάσεις» (molecular propositions). Μια μοριακή πρόταση είναι πρόταση που περιέχει λέξεις συνάρτησης της αλήθειας, όπως «ή», «και» (π.χ. «αυτό είναι σκληρό, αν δεν αναμειχθεί με χρυσό», «αν έρθεις, θα έρθει και ο φίλος σου», «βρέχει και φυσά αέρας»· είναι προτάσεις αληθινές, αν τα μέρη που τις συνθέτουν είναι αληθινά). Η γλώσσα, λοιπόν, είναι ανάγκη, για να γίνεται κατανοητή, να αναλύεται ως τις πιο απλές προτάσεις. Και επειδή η γλώσσα περιγράφει τον κόσμο, αυτός κατανοείται αντίστοιχα σαν σύμπλεγμα που αναλύεται έσχατα σε απλά γεγονότα. Όπως οι ατομικές προτάσεις γίνονται με λέξεις που ονομάζουν πράγματα, αντίστοιχα τα ατομικά γεγονότα γίνονται με απλά αντικείμενα που μπορούν να πάρουν ονόματα.

Επομένως όλα όσα λέμε μπορούν να αναλύονται και μπορούν έτσι να διακρίνονται τα μέρη από τα οποία αυτά συγκροτούνται. Μερικά απ' αυτά τα μέρη ονομάζουν αντικείμενα του κόσμου (τραπέζι, μήλο, χιόνι)· άλλα ονομάζουν ιδιότητες και σχέσεις (τετράγωνο, πράσινο, λευκό, σύζυγος). Ο κόσμος μπορεί έτσι να θεωρηθεί σαν ένα σύμπλεγμα από πράγματα που διακρίνονται, από ιδιότητες και σχέσεις και επιμέρους αντικείμενα – όλα ελάχιστα μερίδια. Συνακόλουθα, το φιλοσοφικό ερώτημα δεν θα είναι από ποιους γαλαξίες ή σμήνη γαλαξιών συνίσταται ο κόσμος, αλλά ποια είναι τα έσχατα συστατικά του.

Η απάντηση του Russell είναι πως τα άτομα λογικά μερίδια είναι ιδιότητες και σχέσεις από τη μια και επιμέρους πράγματα από την άλλη, γενικά και επιμέρους αντικείμενα, ή το πνευματικό και το φυσικό. Είναι εύλογο να δεχτούμε πως γενικά αντικείμενα, όπως οι ιδιότητες που αποδίδουμε σε πράγματα (λευκό, τετράγωνο), είναι ατομικά και όταν είναι σύνθετα (π.χ. η ιδιότη-

τα «ευθυτενής») αναλύονται σε απλά. Για να ξέρεις το νόημα του επιθέτου που ονομάζει μια σύνθετη ιδιότητα, είναι ανάγκη βέβαια να ξέρεις το νόημα των απλών λέξεων που το συνθέτουν (αν σ' αυτή την άποψη αποδώσεις την ιδιότητα «ευλογοφανής», καταλαβαίνεις τι σημαίνει αυτή αν την αναλύσεις στα συστατικά της: «φαίνεται» «εύ-λογη»). Φτάνοντας σε απλούστατες ιδιότητες είναι σα να φτάνουμε σ' ένα είδος λογικών ατόμων. Ο Russell μάλιστα τις θεωρεί αυτές ανεξάρτητες μεταξύ τους, σε αντίθεση με τον Bradley, που ισχυριζόταν πως το καθετί συνδέεται με καθετί. Ο Bradley έλεγε πως ποτέ δε μπορούμε να απομονώσουμε συγκεκριμένα πράγματα στον κόσμο. Λέγοντας π.χ. «αυτό το μήλο είναι πράσινο» δεν δίνουμε μια περιγραφή που απομονώνει το πράγμα. Ακόμα κι αν προσθέσουμε κι άλλες περιγραφές του συγκεκριμένου αυτού πράγματος (ότι π.χ. είναι σκληρό, μεγάλο, στρογγυλό κ.λπ.), ποτέ δεν εξασφαλίζουμε μοναδικότητα αναφοράς· πάντοτε μπορεί να υπάρχει ένα άλλο πράγμα, στο οποίο να αναφέρονται όλες οι περιγραφές μας. Ο Russell αντιτείνει πως αν αναζητήσουμε το υποκείμενο αυτών των περιγραφών, θα βρούμε το «λογικά κατάλληλο όνομα» που ονομάζει αυτό το επιμέρους πράγμα. Είναι κι αυτό ένα είδος λογικού ατόμου. Ο ισχυρισμός αυτός προϋποθέτει την παραδοχή πως το νόημα μιας λέξης είναι το πράγμα που προσδιορίζεται απ' αυτήν. Και αν τα πράγματα είναι από λογική άποψη σαν τα κινέζικα κουτιά, πρέπει να φτάνει κανείς να βρίσκει το τελευταίο κουτί, που δεν περιέχει άλλο κουτί και που μπορεί να ονομαστεί με μια απλή λέξη.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. Σχεδιάστε μια συζήτηση ανάμεσα σ' έναν ιδεαλιστή σαν τον Bradley και σ' έναν εμπειριστή σαν τον Russell πάνω στο πρόβλημα της σχέσης μερών και συνόλου της πραγματικότητας και κρίνετε τα επιχειρήματα που αυτοί ανταλλάσσουν μεταξύ τους καθώς συζητούν.
2. Η θεωρία του ιδεαλιστή ότι ο κόσμος είναι πνευματικός μπορεί να αναλυθεί στις ακόλουθες προτάσεις:
 - (α) ο κόσμος έχει πνευματικές ιδιότητες (έχει τάσεις, αντιστάσεις, σκοπούς),
 - (β) ο κόσμος είναι κάτι «νοήμον» (μια και λειτουργεί λογικά, με νόμους),
 - (γ) ο κόσμος αποτελεί ενότητα, συμπαγή ολότητα,
 - (δ) όλα όσα αντιλαμβανόμαστε υπάρχουν μονάχα σε σχέση και εξάρτηση από μας,
 - (ε) ο κόσμος δεν είναι πολύ διαφορετικός από τη συνείδησή μας.Αντέχουν στην κριτική του κοινού νου οι προτάσεις αυτές;
3. Ένα πράγμα που ανήκει στον κόσμο είναι το «κόκκινο χρώμα» και ένα πράγμα που ανήκει σ' εμένα είναι το «νιώθω το κόκκινο χρώμα». Επειδή αυτά συνδέονται μεταξύ τους (βλέπω τώρα το κόκκινο βιβλίο που κρατάς), εξετάστε τις πραγματικές τους σχέσεις.
4. Η πρόταση του Berkeley «είναι είναι αντιλαμβάνεσθαι» (esse est percipi) σημαίνει:
 - (α) είναι = αντιλαμβάνεσθαι (σχέση ταυτότητας),
 - (β) το είναι συνίσταται στο ότι γίνεται αντιληπτό, δηλαδή το «αντιληπτό» αποτελεί την ιδιότητα του είναι, έτσι που η άρνηση της πρότασης («το είναι δεν είναι αντιλαμβάνεσθαι») να μη δημιουργεί αντίφαση.Ποια είναι η διαφορά ανάμεσα σ' αυτές τις δύο ερμηνείες

- και για ποιο λόγο ο ιδεαλιστής θα απέκλειε τη μία και θα υποστήριζε την άλλη;
5. Εξετάστε αν πραγματικά ανήκουν στην περιουσία του κοινού νου οι ακόλουθες πεποιθήσεις:
- (α) βλέπω το σώμα μου,
 - (β) ξέρω πως είμαι άνθρωπος,
 - (γ) βλέπω μια σκιά σαν άνθρωπο μέσα στο σκοτάδι,
 - (δ) ο ήλιος θα ανατείλει αύριο το πρωί,
 - (ε) όλα είναι μια ιδέα.
6. Το ερώτημα που θέλει να απαντήσει ο λογικός ατομισμός του Russell και του Wittgenstein αφορά ένα ή περισσότερα από τα ακόλουθα αντικείμενα έρευνας:
- (α) τον κόσμο,
 - (β) τη σκέψη,
 - (γ) τη γλώσσα,
- Σημειώστε και δικαιολογήστε το σωστό.
7. Λογικός ατομισμός και ψυχολογικός ατομισμός (π.χ. του Hume): σε τι μοιάζουν και σε τι διαφέρουν οι δύο αυτοί ατομισμοί; Αν η διαφορά είναι μεγάλη, πώς νομιμοποιείται η συνεξέτασή τους;

Η ΑΣΑΦΕΙΑ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

Frege και Russell

1. Αγώνας με τη γλώσσα

Ο Gottlob Frege, κοινά αναγνωρισμένος πατέρας της αναλυτικής φιλοσοφίας, λόγω της επίδρασής του πάνω ιδιαίτερα στον Russell και τον Wittgenstein, και μαζί θεμελιωτής της σύγχρονης τυπικής λογικής, θεωρούσε τη φυσική γλώσσα σαν «απαραίτητο όργανο»⁴⁹. παρ' όλες τις ελλείψεις της τόσο στην καθημερινή χρήση όσο και στη λογική, αποτελεί ένα πολύ σημαντικό όργανο, απαραίτητο στην κατασκευή της τεχνητής γλώσσας. Γιατί ως λύση του προβλήματος της κυριαρχίας που ασκεί πάνω στο ανθρώπινο πνεύμα η λέξη, μπορεί μόνο να σταθεί μια λογική τεχνητή γλώσσα, ικανή να βοηθήσει τη φιλοσοφία να ξεφύγει από τις πλάνες της. Πρόκειται κατά βάση για πλάνες που αναφέρονται στις σχέσεις των εννοιών, πλάνες που γεννιούνται μέσα από τη χρήση της γλώσσας και που είναι συχνά αναπόφευκτες⁵⁰. Αν και παραπλανητική, λοιπόν, η φυσική γλώσσα, είναι μια γλώσσα παράστασης με την οποία κάνουμε

49. G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, έκδ. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburg 1969, 272, 285.

50. Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, έκδ. I. Angelleli, Darmstadt 1977 (1η έκδ. 1879), xii-xiii.

λόγο για προτάσεις και για μέρη προτάσεων της τεχνητής «βοηθητικής γλώσσας»⁵¹.

Αν όμως η γλώσσα αποτελεί πολύτιμο όργανο, δεν σημαίνει και πως πρέπει να τη βλέπουμε άκριτα. Είναι ανάγκη μάλιστα να διεξάγουμε ένα διαρκή «αγώνα ενάντια στη γλώσσα»⁵² με φιλοσοφική εργασία μέσω της γλώσσας. Την ιδέα αυτή διατυπώνει επίσης ο Wittgenstein, λέγοντας πως «η φιλοσοφία, έτσι όπως εμείς εννοούμε τη λέξη, είναι ένας αγώνας ενάντια στη γοητεία που ασκούν πάνω μας ορισμένα είδη εκφράσεων»⁵³. Με μια άλλη διατύπωσή του, «η φιλοσοφία είναι ένας αγώνας ενάντια στη γοητεία που ασκεί το γλωσσικό μέσο πάνω στη νόησή μας»⁵⁴.

2. Παράδοξα και αινίγματα

Ο Frege⁵⁵ τόνιζε την τάση της γλώσσας να δημιουργεί κύρια ονόματα στα οποία δεν αντιστοιχεί κανένα αντικείμενο. Ας αναλογιστούμε π.χ. εκφράσεις του τύπου «η περιοχή της έννοιας α». Με αναφορά στα παράδοξα της θεωρίας των συνόλων (Mengenlehre) παρατηρούσε: «είναι δύσκολο να αποφύγεις μια γενικά συνηθισμένη έκφραση, αν δεν έχεις ακόμα γνωρίσει τα λάθη που θα μπορούσαν να ξεπηδήσουν απ' αυτήν. Είναι πολύ δύσκολο, ίσως αδύνατο, να ελέγχεις στη βάση της λογικής της αθωό-

51. Frege, *Nachgelassene Schriften*, 280.

52. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, από το Nachlass, έκδ. G. Gabriel, Hamburg 1971, 7.

53. Wittgenstein, *Το μπλε και Το καφέ βιβλίο*, μετ. Κ. Κωβαίου, Αθήνα 1984, 56-57.

54. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, § 109.

55. *Nachgelassene Schriften*, 288.

τητας κάθε έκφραση που μας προσφέρει η γλώσσα. Έτσι ένα μεγάλο μέρος της εργασίας του φιλοσόφου συνίσταται –ή έπρεπε τουλάχιστον να συνίσταται– σ' έναν αγώνα με τη γλώσσα»⁵⁶.

Η κύρια αφετηρία που σημειώνει η προβληματική του Frege στη σύγχρονη γλωσσολογική έρευνα συνίσταται σε μια προσπάθεια για ξεκαθάρισμα της έννοιας της ύπαρξης. Η ανάλυση της έννοιας αυτής δείχνει πως «κατάφαση της ύπαρξης δεν είναι τίποτε άλλο από άρνηση του μηδενός»⁵⁷. Η ύπαρξη είναι, όπως η ποσότητα, μια ιδιότητα της έννοιας και όχι των αντικειμένων που ενέχονται στην έννοια ή ένα από τα χαρακτηριστικά της (δηλαδή τα συστατικά της μέρη)· τα χαρακτηριστικά που συνθέτουν την έννοια είναι ιδιότητες των πραγμάτων που εντάσσονται στην έννοια. Γι' αυτό μπορούμε να λέμε μια ιδιότητα αντικειμένων «έννοια» (πρώτης βαθμίδας) και μια ιδιότητα έννοιας σαν αυτήν (π.χ. την ύπαρξη) να τη λέμε «έννοια δεύτερης τάξης» ή «έννοια δεύτερης βαθμίδας»⁵⁸. Μ' αυτή την ανάλυση χάνει το έρεισμά της η οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του θεού, μια και η ύπαρξη είναι ιδιότητα της έννοιας⁵⁹. Το οντολογικό επιχείρημα του Άνσελμου, που χρησιμοποίησαν πολλοί φιλόσοφοι (ανάμεσά τους ο Descartes και ο Leibniz), πέφτει στο κενό.

56. Ό.π., 289.

57. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, Darmstadt 1961 (1η έκδ. Breslau 1884), § 53 (σ. 65).

58. *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 53 (σ. 65)· «Funktion und Begriff»: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, έκδ. G. Patzig, 4η έκδ., Göttingen 1975 (1962), 36· *Grundgesetze der Arithmetik* I, Darmstadt 1962 (1η έκδ. 1893), § 21 (σσ. 37-38).

59. *Grundlagen*, § 53.

Η φρεγκεανή ανάλυση της έννοιας της ύπαρξης προετοίμασε τον δρόμο για τη θεωρία των περιγραφών του Russell. Σύμφωνα μ' αυτή τη θεωρία, υπάρχουν «καθορισμένες περιγραφές» (όπως λ.χ. «ο βασιλιάς της Γαλλίας»), ατελείς εκφράσεις που μόνο στη συνάφεια μιας πρότασης θα μπορούσαν να αναλύονται. Η πρόταση π.χ. «ο βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» πρέπει να γίνει κατανοητή σαν μια συμπλεκτική πρόταση που, κατά λάθος, κλείνει μέσα της υπαρκτικές προτάσεις, περιέχει δηλαδή την αξίωση να θεωρηθεί σαν σύμπλεγμα-υπαρκτική πρόταση με την ακόλουθη δομή: «υπάρχει τουλάχιστον ένα πρόσωπο x για το οποίο ισχύει: x είναι ένας βασιλιάς της Γαλλίας, και κάθε πρόσωπο y , που είναι ένας βασιλιάς της Γαλλίας, είναι το ίδιο πρόσωπο με το x , και το x είναι φαλακρό».

Το ερώτημα στο οποίο έρχεται να δώσει απάντηση η θεωρία των περιγραφών λέει: πώς μπορεί μια πρόταση να έχει νόημα, όταν το πράγμα για το οποίο αυτή κάνει λόγο δεν υπάρχει; Μπορεί λ.χ. να έχει νόημα η πρόταση «ο τωρινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι σοφός»;

Είναι το αίνιγμα των πραγμάτων που δεν υπάρχουν (οι «μη-οντότητες»): τι νόημα έχουν εκφράσεις όπως «ξύλινα σίδερα», «κυκλικά τετράγωνα» και «πράσινα άλογα»;

Εξετάζοντας ο Russell, το 1901, πώς ο Cantor δείχνει ότι δεν υπάρχει μέγιστος απόλυτος αριθμός, συναντά το ακόλουθο παράδοξο, που μας κάνει να αναρωτιόμαστε μήπως κάτι δεν πάει καλά με τη λογική⁶⁰: μία τάξη φαίνεται κάποτε πως είναι μέλος του εαυτού της και κάποτε πως δεν είναι. Έτσι η τάξη των μι-

60. Το παράδοξο που, όπως λέει ο ίδιος, «έθεσε τέρμα στην εποχή του μέλους που γνώρισε με τη Λογική» (Russell, *My Philosophical Development*, London 1959, 75 k.e.).

κρών κουταλιών δεν είναι ένα μικρό κουτάλι. Η τάξη των μικρών παιδιών ενός δημοτικού σχολείου δεν είναι ένα μικρό παιδί, αλλά η τάξη όλων των τάξεων του σχολείου είναι μία τάξη. Το ερώτημα του Russell: είναι ή δεν είναι η τάξη των τάξεων, που δεν είναι μέλη του εαυτού τους, μέλος της τάξης των τάξεων που δεν είναι μέλη του εαυτού τους; Αν απαντήσουμε θετικά, πρέπει να δεχτούμε πως η τάξη για την οποία μιλάμε δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να αποτελεί μέλος του εαυτού της, μια και οφείλει να έχει την ιδιότητα των τάξεων των οποίων την τάξη αυτή αποτελεί. Και αν δώσουμε αρνητική απάντηση, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε πως η τάξη αυτή δεν μπορεί ποτέ να έχει την ουσιώδη ιδιότητα των τάξεων των οποίων δεν αποτελεί μέρος και πως είναι μέλος του εαυτού της. Ας φανταστούμε ακόμα μια μεγάλη βιβλιοθήκη, τους καταλόγους της και έναν κατάλογο των καταλόγων βιβλίων. Ονομάζουμε ετεροκατάλογο τον κατάλογο που δεν μνημονεύει τον εαυτό του και αυτοκατάλογο τον κατάλογο που μνημονεύει τον εαυτό του. Αν ο βιβλιοθηκάριος συντάξει τον κατάλογο των ετεροκαταλόγων, ο κατάλογος αυτός δεν θα συμπεριλαμβάνει τον εαυτό του και ως εκ τούτου θα πρέπει να εγγραφεί στον κατάλογο των ετεροκαταλόγων. Από τη στιγμή όμως που θα εγγραφεί στον κατάλογο των ετεροκαταλόγων γίνεται ένας αυτοκατάλογος και γι' αυτό πρέπει να διαγραφεί. Αν όμως διαγραφεί, γίνεται ένας ετεροκατάλογος και πρέπει να επαναγραφεί, ύστερα να διαγραφεί κι έτσι χωρίς τέλος. Σκεφτόμαστε ακόμα το πρόβλημα των «ετερολογικών» όρων: τα επίθετα είναι είτε «αυτολογικά», μπορούν δηλαδή να εφαρμόζονται στον εαυτό τους (π.χ. το «βραχύς» είναι επίθετο που έχει εφαρμογή στον εαυτό του, ενώ το «μακρύς» δεν είναι μακρύ), είτε «ετερολογικά» (π.χ. το «γαλλικός» που είναι ελληνικό). Αλλά τι γίνεται με το ίδιο το «ετερολογικός»; Αν αυτό εφαρμόζεται στον εαυτό του, δεν εφαρμόζεται. Και αν δεν εφαρμόζεται, εφαρμόζεται.

Η αρχή του φαύλου κύκλου (vicious-circle principle), όπως

τη διατυπώνει ο Russell⁶¹, λέει ότι καθετί που περιέχει τα πάντα μιας συλλογής δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να αποτελεί μέλος αυτής της συλλογής. Η αρχή αυτή δεν επιτρέπει π.χ. σ' έναν κατάλογο να αυτοαναφέρεται. Αλλά κάνοντας λόγο για όλα αυτά, ανύπαρκτα ή παράδοξα και αντιφατικά, αναρωτιόμαστε: τι σημαίνουν;

Στο έργο του *Αρχές των Μαθηματικών*⁶² μένει συνεπής στη ρεαλιστική άποψη πως οποιοδήποτε αντικείμενο σκέψης ή λόγου έχει ύπαρξη, υπάρχει με κάποια έννοια. Αλλά ύστερα βλέπει πως η άποψη αυτή δεν ευσταθεί. Αν π.χ. πούμε «το κυκλικό τετράγωνο», που είναι μια έκφραση με νόημα και σωστή, θα ελεγχθούμε πως αντιφάσκουμε με τον εαυτό μας: αν υπήρχε κάτι τέτοιο, το «κυκλικό τετράγωνο», ως αντικείμενο σκέψης και λόγου, θα υφίστατο πραγματικά· δε μπορούμε, βέβαια, να το θέτουμε ως υπαρκτό, μιλώντας γι' αυτό, και ύστερα με τον ίδιο το λόγο μας να αρνούμαστε την ύπαρξή του.

Έτσι προβάλλεται η ανάγκη να αναλύουμε τις προτάσεις που περιέχουν σύμβολα μη-πραγματικών ή αυτοαντιφατικών αντικειμένων, να λύνουμε παράδοξα και αινίγματα, να αποκαλύπτουμε τη λογική δομή της γλώσσας. Ως πρόκληση γι' αυτό χρησιμεύουν τα λογικά παράδοξα που πάνω τους προσκρούουμε και που αποτελούν συνηθισμένες αυτοαντιφατικές εκφράσεις υπόσχεσης, όρκου, συμφωνίας, τις οποίες χρησιμοποιούμε στην καθημερινή ζωή (π.χ. «αύριο λέω να έρθω να σε πάρω για περίπατο, αλλά δεν έχω την πρόθεση να το κάνω» ή «ορκίζομαι να πω την αλήθεια, αν θέλω» ή «συμφωνώ με την ιδέα μιας διακομματικής πολιτικής στην Παιδεία, αλλά η ιδέα αυτή είναι

61. A. N. Whitehead – B. Russell, *Principia Mathematica*, 2η έκδ., τόμ. I, Cambridge 1973 (1927), 37-38.

62. *The Principles of Mathematics*, London 1903 (2η έκδ. 1937).

ανεφάρμοστη»). Τα παράδοξα δεν είναι μόνο το κέντρισμα για δημιουργία νέων μαθηματικών παρά και για κριτική φιλοσοφική σκέψη. Ο Russell μάλιστα πιστεύει πως μια λογική θεωρία μπορεί να δοκιμαστεί στην πράξη από την ικανότητά της να λύνει αινίγματα, να αντιμετωπίζει λογικές δυσκολίες, να ξεκαθαρίζει παράδοξα. Λέει: «ο έλεγχος μιας λογικής θεωρίας μπορεί να γίνει με κριτήριο την ικανότητά της να αντιμετωπίζει δυσκολίες (puzzles)· και είναι σωστή τακτική, όταν καταπιανόμαστε με τη λογική, να φέρνουμε στο νου μας όσο γίνεται περισσότερα προβλήματα, γιατί αυτά εξυπηρετούν τον ίδιο περίπου σκοπό που εξυπηρετούν τα πειράματα στη φυσική επιστήμη»⁶³.

2.1. Σπαζοκεφαλίες

Ο ίδιος προτείνει για τον έλεγχο της θεωρίας του τρία αινίγματα: το αίνιγμα της περιέργειας του Γεωργίου IV, το αίνιγμα της περούκας του βασιλιά της Γαλλίας και το αίνιγμα των μη-οντοτήτων.

1) Αν το A ταυτίζεται με το B, οτιδήποτε αληθεύει για το A αληθεύει και για το B, χωρίς να μεταβληθεί η αλήθεια ή το ψεύδος της πρότασης. Ο Γεώργιος IV ήθελε να ξέρει αν ο συγγραφέας του *Waverley* ήταν ο Scott⁶⁴, και πραγματικά ο Scott ήταν ο συγγραφέας του *Waverley*. Μπορούμε τώρα στη θέση του «ο συγ-

63. Russell, «On Denoting» [*Mind*14 (1905), 479-93· ανατύπ. *Logic and Knowledge*, 41-56], ελλην. μετ. Π. Χριστοδουλίδη, *Δευκαλίων* 15 (1975), 231.

64. Walter Scott (1771-1832), Σκώτος συγγραφέας (το μυθιστόρημά του *Waverley*, που χρησιμοποιεί ο Russell στο παράδειγμά του, εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1814).

γγραφείας του *Waverly*» να βάλουμε το «Scott», πράγμα που δείχνει ότι εμείς θέλουμε να αποδείξουμε πως ο Γεώργιος IV ήθελε να μάθει αν ο Scott ήταν ο Scott. Αλλά δύσκολα θα δεχτούμε ότι ο Γεώργιος IV, αυτός «ο πρώτος gentleman της Ευρώπης», θα έδειχνε πραγματικό ενδιαφέρον για την αρχή της ταυτότητας.

2) Είναι αλήθεια, σύμφωνα με την αρχή του αποκλεισμού του τρίτου, είτε πως «Α είναι Β» είτε πως «Α δεν είναι Β». Κατά συνέπεια, ένα από τα δύο αληθεύει: ή ότι «ο τωρινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» ή ότι «ο τωρινός βασιλιάς της Γαλλίας δεν είναι φαλακρός». Αλλ' αν καταρτίσουμε δύο πληρεις καταλόγους και καταχωρίσουμε στον έναν όλα τα φαλακρά όντα που υπάρχουν στον κόσμο και στον άλλο καταχωρίσουμε όλα τα μη-φαλακρά όντα, δεν θα βρούμε σε κανέναν από τους δύο καταλόγους τον τωρινό βασιλιά της Γαλλίας: αυτός δεν συμπεριλαμβάνεται ούτε στο σύνολο των φαλακρών ούτε στο σύνολο των μη-φαλακρών όντων που υπάρχουν τώρα στον κόσμο.

3) Έστω πως μας δίνεται η πρόταση «το Α είναι διαφορετικό από το Β». Αν αυτό είναι αλήθεια, υπάρχει μια διαφορά ανάμεσα στα Α και Β, πράγμα που μπορούμε να το πούμε έτσι: «η διαφορά ανάμεσα στο Α και το Β υπάρχει». Αν, βέβαια, η πρόταση είναι ψευδής, τότε δεν υπάρχει η διαφορά ανάμεσα στο Α και το Β, πράγμα που μπορούμε να το πούμε έτσι: «η διαφορά ανάμεσα στο Α και το Β δεν υπάρχει». Τώρα όμως μιλούμε για κάτι που δεν υπάρχει (τη διαφορά) και αναρωτιόμαστε πώς γίνεται ένα μη-ον να είναι υποκείμενο μιας πρότασης. Με το καρτεσιανό σχήμα, το «σκέφτομαι, άρα υπάρχω» δεν είναι πιο προφανές από το «είμαι το υποκείμενο μιας πρότασης, άρα υπάρχω». Αν το Α και το Β δεν διαφέρουν, φαίνεται το ίδιο αδύνατο να υποθέσουμε είτε πως υπάρχει ένα αντικείμενο όπως η διαφορά ανάμεσα στο Α και το Β είτε πως δεν υπάρχει τέτοιο αντικείμενο.

Οι δυσκολίες αυτές οφείλονται στον διφορούμενο χαρακτήρα της γλώσσας που μιλάμε. Το γεγονός πως η γλώσσα μας είναι διφορούμενη, ασαφής και σκοτεινή, πηγή συγχύσεων και παρεξηγήσεων, προκαλεί την ανάγκη να χρησιμοποιούμε μια μέθοδο λογικής ανάλυσης του συνηθισμένου λόγου, ικανή να λύνει δυσκολίες που αφορούν τη χρήση του λόγου, τη σημασία των εκφράσεών μας.

Η μέθοδος αυτή, που προτείνει ο Russell με το όνομα «θεωρία των περιγραφών» (the theory of descriptions), αποτελεί παράδειγμα εφαρμογής της τυπικής λογικής στη φιλοσοφία. Προϋποθέτει πως η μέθοδος της φιλοσοφίας είναι λογική και πως τα γνήσια φιλοσοφικά προβλήματα «ανάγονται όλα σε προβλήματα λογικής». Η φιλοσοφική εργασία προϋποτίθεται εδώ λογική, με το νόημα της αναλυτικής δραστηριότητας που θέλει να λύνει προβλήματα σημασίας των προτάσεων, και μάλιστα να λύνει τέτοια προβλήματα με ανάλυση της σημασίας προβληματικών συμβόλων.

3. Ονόματα και περιγραφές

Ξεκινούμε από μια θεμελιακή διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη συμβόλων: κύρια ονόματα και περιγραφές (π.χ. κύριο όνομα είναι το «Scott» και περιγραφή το «ο συγγραφέας του *Waverley*»).

Αν υπάρχει κάποιος τρόπος να μιλάμε άμεσα για τα πράγματα που υπάρχουν στον κόσμο, ο τρόπος αυτός θα μπορούσε να βρεθεί στα κύρια ονόματα. Το όνομα «Σωκράτης», για παράδειγμα, δεν φαίνεται να μεταφέρει ένα περιγραφικό περιεχόμενο. Αλλά, κατά τον Russell, τα συνηθισμένα ονόματα είναι στην πραγματικότητα κρυφές καθορισμένες περιγραφές (το «Σωκράτης» μπορεί να σημαίνει «ο δάσκαλος του Πλάτωνα», αυτός που μαρτύρησε για τις αρχές του, ένας άλλος σοφιστής). Αν ένα όνο-

μα δεν θα είχε κανένα περιγραφικό περιεχόμενο, κανένας δεν θα μπορούσε να ρωτήσει για την ύπαρξη του κατόχου του, να καταλάβει τι εκφράζει μια πρόταση που το περιέχει (π.χ. η πρόταση «ο Σωκράτης υπάρχει»). Κάθε ερώτημα για την ύπαρξη του ονόματος θα ήταν τότε αδύνατο, γιατί για να καταλάβει κανένας το ερώτημα, πρέπει να ξέρει το πράγμα στο οποίο αναφέρεται το όνομα. Τα συνηθισμένα όμως κύρια ονόματα (Όμηρος, Πλάτων, Αυγουστίνος, Γαλιλαίος, Κομφούκιος) είναι τέτοια, ώστε να έχει νόημα το ερώτημα για την ύπαρξη των κατόχων τους. Είναι κρυφές περιγραφές. Ο Russell φτάνει να πιστεύει πως τα ονόματα με την αυστηρή λογική τους έννοια είναι πολύ σπάνια. Στα αγγλικά τα μόνα πιθανά υποψήφια είναι οι δεικτικές αντωνυμίες «this» (αυτός) και «that» (εκείνος). Τα «αυτός» και «εκείνος» είναι παραδείγματα πραγματικών κύριων ονομάτων. Η διαφορά ανάμεσα σε μία πρόταση και σε ένα όνομα είναι πως η πρόταση βεβαιώνει ή αρνείται κάτι και έχει δύο δυνατές σχέσεις μ' ένα γεγονός (όντας αληθινή ή ψευδής), ενώ το όνομα έχει μία μόνο σχέση προς κάτι επιμέρους, τη σχέση τού να το ονομάζει. Ονομάζοντάς το, το δηλώνει άμεσα. Το όνομα «Γιάννης» δηλώνει ένα συγκεκριμένο πρόσωπο άμεσα και το νόημα του κύριου αυτού ονόματος είναι αυτό το συγκεκριμένο πρόσωπο. Και το πρόσωπο αυτό έχει το νόημα μόνο του, ανεξάρτητα δηλαδή από όλες τις άλλες λέξεις που χρησιμοποιούμε στη συνάφεια του λόγου. Το επιμέρους, που αντιπροσωπεύει το όνομα, είναι γνωστό στον ομιλητή. Δεν μπορεί, βέβαια, να ονομάζει κανείς κάτι που δεν γνωρίζει.

Γενικά κάθε λέξη που χρησιμοποιούμε πρέπει να έχει κάποιον νόημα. Αλλά είναι ανάγκη, όπως είχε υποδείξει ο Frege⁶⁵.

65. «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1892), 31 – «Νόημα και αναφορά», μετ. Ι. Πατέλλη, *Δευκαλίων* 17 (1977), 23.

να διακρίνουμε το νόημα (Sinn) από τη σημασία (Bedeutung): ένα κύριο όνομα εκφράζει το νόημά του και σημαίνει, προσδιορίζει τη σημασία του· μ' ένα σημείο (Zeichen) εκφράζουμε το νόημά του και προσδιορίζουμε μ' αυτό τη σημασία του. Στη φράση π.χ. «το κέντρο μάζας του ηλιακού συστήματος στην αρχή του εικοστού αιώνα», το νόημα είναι περίπλοκο αλλά η αναφορική σημασία απλή: ένα ορισμένο σημείο⁶⁶.

Ο Russell πιστεύει πως κάθε λέξη έχει τη σημασία της: «είναι ανάγκη, πιστεύω, να παραδεχτεί κανείς πως κάθε λέξη που παρουσιάζεται σε μια πρόταση πρέπει να έχει κάποια (οποιαδήποτε) σημασία: ένας ήχος, που είναι ολότελα χωρίς σημασία, δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιείται με τον λίγο-πολύ σταθερό τρόπο με τον οποίο η γλώσσα χρησιμοποιεί λέξεις. Η ορθότητα γι' αυτό της φιλοσοφικής μας ανάλυσης μπορεί να εξετάζεται από τον ορισμό που κάνει κανένας της σημασίας που έχει καθεμία λέξη της πρότασης που εκφράζεται»⁶⁷.

Τι εννοείται εδώ με τον ισχυρισμό πως κάθε λέξη πρέπει να «σημαίνει» κάτι; Η απάντηση του Russell είναι πως για να σημαίνει κάτι μια λέξη, πρέπει να υπάρχει ένα αντικείμενο, που θα αποτελεί τη σημασία της λέξης αυτής. Επομένως, αν κάθε λέξη πρέπει να έχει σημασία, δεν πρέπει να υπάρχει λέξη χωρίς αντικείμενο στο οποίο αυτή να αναφέρεται. Όλες οι λέξεις πρέπει έτσι να εννοούνται ως ονόματα. Αυτή η άποψη οδηγεί σε αξεπέραστες δυσκολίες. Στην πρόταση λ.χ. «ο Πλάτων χαι-

66. Russell, «On Denoting», 230 (όπου αναφέρεται ακριβώς στον Frege). Ο Russell διακρίνει νόημα (meaning) και σημασία, αναφορά (reference), αλλά μεταφράζει αδιάκριτα τα ausdrücken, bedeuten και bezeichnen του Frege με το denote και δεν μιλάει ποτέ για Zeichen.

67. *The Principles of Mathematics*, 42.

ρετά τον Σωκράτη» προβάλλονται δύο πρόσωπα που ονομάζονται και μία σχέση που συνδέει το ένα με το άλλο και που εκφράζεται με τη λέξη «χαιρετά· αλλ' αυτή η λέξη δεν κείται για ένα αντικείμενο, όπως τα δύο ονόματα. Άλλες λέξεις πάλι που συχνά χρησιμοποιούμε σε προτάσεις, όπως «και», «ακόμη», «ως», έχουν τάχα σημασία γιατί αντιστοιχούν σ' αυτές ορισμένα αντικείμενα; Και τι θα πούμε για λέξεις που ονομάζουν πράγματα ανύπαρκτα; Το είχε κιόλας παρατηρήσει ο Francis Bacon μιλώντας για τα «ονόματα πραγμάτων που δεν υπάρχουν»⁶⁸, όπου η φιλοσοφία έχει αυταπατηθεί και το αντικείμενο λείπει. Αν και η φιλοσοφία δεν είναι μοναδικά υπεύθυνη γι' αυτό το φαινόμενο, ωστόσο οι άνθρωποι τείνουν να το αποδίδουν σ' αυτήν. Ακούμε να λένε: «οι φιλόσοφοι συνηθίζουν να βαφτίζουν παιδιά που δεν έχουν γεννηθεί».

Το πρόβλημα αυτό ο Russell το αντιμετωπίζει ξεκινώντας από τη «θεωρία των αντικειμένων» (*Gegendstheorie*) του Αυστριακού φιλοσόφου Alexius Meinong. Αναφερόμενος εκείνος στη δυνατότητα να μιλάμε για ανύπαρκτα πράγματα, παρατηρούσε πως υπάρχουν ποικίλοι τρόποι ύπαρξης. Έτσι οδηγήθηκε στην άποψη πως υπάρχουν δύο είδη αντικειμένων και αυτά πρέπει να τα διακρίνουμε μεταξύ τους: είναι από τη μια μεριά πράγματα που υπάρχουν και από την άλλη πράγματα που υπάρχουν ως έννοιες, άσχετα αν αυτά καθαυτά είναι ανύπαρκτα. Η θεωρία αυτή του Meinong προκαλεί τον σκεπτικισμό του Russell και ακόμα τη διαφωνία του. Με μια άλλη ευκαιρία λέει: «μία από τις δυσκολίες στη σπουδή της λογικής είναι αυτή: η λογική αποτελεί μια τεράστια αφηρημένη σπουδή που ασχολείται με τα πιο αφηρημένα πράγματα που μπορεί κανείς να φα-

68. Fr. Bacon, *Novum Organum*, I 60.

νταστεί και δεν μπορεί κανείς να τα καταφέρει μη έχοντας μια σαφή έννοια γι' αυτό που είναι πραγματικό... Σκέφτομαι πως ο Meinong σφάλει ακριβώς σ' αυτό το νόημα για την πραγματικότητα»⁶⁹.

Το νόημα του πραγματικού ο Russell επιχειρεί να το τιθα-σεύσει με μια αρχή οικονομίας, γνωστή με το όνομα «το ξυράφι του Occam». Η αρχή αυτή, που την επικαλούμαστε συνήθως ως όργανο που αποσαφηνίζει τις επιστημονικές υποθέσεις, καθαρίζοντάς τις από «περιττές οντότητες», λέει πως οι οντότητες δεν πρέπει να πολλαπλασιάζονται πέρα απ' ό,τι είναι απολύτως αναγκαίο. Ο Russell χρησιμοποιεί το επιχείρημα για τον έλεγχο και την επαλήθευση των υποθέσεων στις εμπειρικές επιστήμες⁷⁰. Ξεκινά με το δεδομένο πως τα μόνα πράγματα που μπορούμε να ξέρουμε ότι υπάρχουν είναι τα αισθητηριακά δεδομένα και τα μόνα γεγονότα που μπορούμε να γνωρίζουμε είναι τα γεγονότα που μ' αυτά σχετίζονται τα αισθητηριακά δεδομένα. Ο πιο «οικονομικός», λοιπόν, τρόπος με τον οποίο μπορούμε να διατυπώσουμε ό,τι ξέρουμε είναι αυτός που διατυπώνεται στη γλώσσα των αισθητηριακών δεδομένων και των σχέσεών τους.

Απέναντι στα ονόματα, τα απλά σύμβολα, κείνται οι περιγραφές, τα σύνθετα σύμβολα. Ο Russell διακρίνει α) κενές περιγραφές, αυτές δηλαδή που δεν αναφέρονται σε υπαρκτές οντότητες (π.χ. «ο τωρινός βασιλιάς της Γαλλίας»), β) ορισμένες περιγραφές, εκφράσεις που αναφέρονται σε υπαρκτές

69. Russell, «The Philosophy of Logical Atomism»: *Logic and Knowledge*, 223.

70. M. Cornforth, *Μαρξισμός και γλωσσική φιλοσοφία*, μετ. Γ. Πλάγγεση, Αθήνα 1988, 119.

οντότητες (π.χ. «ο τωρινός βασιλιάς του Βελγίου») και γ) αόριστες περιγραφές, που έχουν μια ασαφή και αμφίλογη σημασία (π.χ. «ένας βασιλιάς»).

Διαφορετικά από τα ονόματα που σημαίνουν πράγματα άμεσα, οι περιγραφές έχουν τον χαρακτήρα ατελών συμβόλων. Μια περιγραφή είναι σύμβολο που δεν έχει νόημα μόνο του, έξω δηλαδή από τη συνάφειά του με άλλα σύμβολα. Αυτή κερδίζει το νόημά της μόνο μέσα στην πρόταση. Περιγραφές π.χ. για πράγματα ανύπαρκτα, όπως «τα στρογγυλά τετράγωνα» ή «τα ξύλινα σίδηρα», μπορούμε να τις αναλύουμε ανάγοντάς τις σε εκφράσεις ύπαρξης. Η έκφραση π.χ. «κυκλικό τετράγωνο» ανάγεται στην ακόλουθη συμπλεκτική σύνταξη: «υπάρχει ένα αντικείμενο *a*, που κατέχει την ιδιότητα *φ*» σημαίνει πως αυτό το αντικείμενο υπάρχει μόνον αν έχει αυτή την ιδιότητα· αλλά δεν υπάρχει κανένα αντικείμενο που να είναι το ίδιο «τετράγωνο» και «κυκλικό». Η έκφραση πάλι «κυκλικό τετράγωνο δεν υπάρχει» σημαίνει πως «δεν υπάρχει κανένα αντικείμενο που θα ήταν μαζί κύκλος και τετράγωνο». Η ύπαρξη πρέπει να θεωρείται μόνο με χαρακτηριστικά. Η πρόταση «υπάρχει το αντικείμενο που κατέχει την ιδιότητα *κόκκινο*» σημαίνει πως το αντικείμενο αυτό υπάρχει μόνο αν έχει αυτή την ιδιότητα και όταν αποδώσουμε σ' αυτό μια ακόμα ιδιότητα (λ.χ. *νόστιμο*), πρέπει αυτό να υπάρχει. Η πρόταση πάλι «ο σημερινός βασιλιάς του Βελγίου είναι σοφός» δεν διακρίνεται λογικά από την πρόταση «ο σημερινός βασιλιάς της Ελλάδας είναι σοφός». Ενώ όμως μπορεί κανείς να ελέγξει αν το πρόσωπο για το οποίο κάνει λόγο η πρώτη πρόταση είναι πραγματικά σοφό, δεν μπορεί να κάνει το ίδιο και για το πρόσωπο της δεύτερης πρότασης, που είναι ανύπαρκτο. Ας εξετάσουμε, ωστόσο, την προβληματική αυτή πρόταση «ο σημερινός βασιλιάς της Ελλάδας είναι σοφός». Η πρόταση αυτή έχει την ακόλουθη συμπλεκτική σύνταξη:

κάποιος άνθρωπος είναι βασιλιάς της Ελλάδας και κανένας πια δεν είναι βασιλιάς της Ελλάδας και αυτός ο άνθρωπος είναι σοφός.

Λέγοντας ακόμα «ο Πήγασος δεν υπάρχει» ή «αυτό εδώ είναι κόκκινο» χωρίς να δείχνουμε κάτι, χωρίς να υπάρχει κάτι στο οποίο να αναφερόμαστε, διατυπώνουμε προτάσεις δίχως νόημα. Λέμε πάλι: «ο Πήγασος έχει φτερά». Αυτή δεν είναι μια πρόταση στερημένη ολότελα από νόημα. Αλλά κάνουμε λόγο για Πήγασο: υπάρχει, λοιπόν, Πήγασος στην πραγματικότητα;

Εκείνο που εδώ κατασκευάζεται λογικά δεν είναι ο «βασιλιάς της Ελλάδας» ή ο «Πήγασος» παρά κρίσεις γι' αυτά τα αντικείμενα που είναι πράγματι πολύ προβληματικά. Αλλά υπάρχουν μερικά άλλα αντικείμενα που παρουσιάζουν πιο πολλές δυσκολίες απ' αυτά. Είναι οι αριθμοί. Τι είναι ο αριθμός 3; Αυτός σίγουρα υπάρχει, μια και κάνουμε λογαριασμούς μ' αυτόν, όπως π.χ. «το 3 ισούται με το άθροισμα των αριθμών 1 και 2». Αλλά το 3 δεν υπάρχει με το νόημα που υπάρχουν τα τρία δέντρα στον κήπο· ένα και δύο δέντρα κάνουν τρία, αλλ' αυτό δεν είναι το ίδιο μ' εκείνο που λέμε μαθηματικά « $1+2=3$ ». Θα έπρεπε λοιπόν να λέμε «3 δεν είναι ένα πράγμα παρά ένας αριθμός» ή, καλύτερα, λέγοντας «πέντε» εκφέρουμε όχι μια λέξη πράγματος παρά μια λέξη αριθμού. Η μαθηματική γνώση δεν είναι εμπειρική αλλ' ούτε και γνώση *a priori*· είναι απλά συμβολική γνώση.

Διαφορετικά από τα ονόματα και τους αριθμούς, οι περιγραφές δε μπορούν να έχουν αφηρημένο χαρακτήρα. Η έκφραση «ο συγγραφέας του *Waverley*» δηλώνει κάτι το υπαρκτό και συγκεκριμένο, ενώ το όνομα «Scott» παραπέμπει απλά σ' ένα πρόσωπο κατά τρόπο άμεσο, αλλά δεν λέει τίποτε συγκεκριμένο γι' αυτό. Ο «Scott» ως συγγραφέας του *Waverley* είναι ένα όνομα και η πρόταση «ο Scott είναι ο συγγραφέας του *Waverley*» προβάλλεται σαν πρόταση με νόημα. Το όνομα και η περιγραφή είναι για

το ίδιο πρόσωπο. Έτσι η πρόταση φαίνεται σαν πρόταση ταυτότητας. Αλλά μπορεί κανείς να ξέρει ποιος είναι ο Scott χωρίς να ξέρει ότι αυτός έγραψε το *Waverley* και, αντίστροφα, να ξέρει τον συγγραφέα του *Waverley* χωρίς να ξέρει το όνομά του. Δεν πρόκειται, λοιπόν, για πρόταση ταυτότητας, μια και τα δύο σύμβολα δεν είναι δύο ονομασίες ενός πράγματος. Και, ενώ το όνομα είναι ένα απλό σύμβολο, που δεν συντίθεται από εκφράσεις (τα μέρη στα οποία ένα όνομα αναλύεται δεν είναι εκφράσεις παρά στοιχεία του αλφαβήτου), η περιγραφή είναι ένα σύνθετο σύμβολο. Αναλύεται σε μια σειρά από εκφράσεις και γίνεται κατανοητή μόνο με γνώση αυτών των συστατικών της και γνώση της σχέσης τους (όταν π.χ. η σχέση αυτή εκφράζει, όπως στο παράδειγμα, ένα γνωστό γεγονός από την ιστορία της αγγλικής λογοτεχνίας). Η έκφραση «ο συγγραφέας του *Waverley*» αναλύεται σε τέσσερις λέξεις που οι σημασίες τους είναι ορισμένες. Αυτές οι λέξεις έχουν ορίσει τη σημασία της σύνθετης έκφρασης, έτσι που η σημασία αυτή προκύπτει από τη σημασία των επιμέρους συστατικών στοιχείων. Για να καταλάβουμε την έκφραση, είναι ανάγκη να καταλάβουμε τη σημασία των μερών της.

Κάνουμε λόγο, βέβαια, για κατανόηση εκφράσεων και όχι για κατανόηση πραγμάτων ή γεγονότων. Και η σημασία που ζητούμε αναφέρεται στη γλώσσα και όχι στον κόσμο. Θα μπορούσαμε έτσι να αποδώσουμε τη σημασία της έκφρασης «ο συγγραφέας του *Waverley*» με μια άλλη έκφραση που προσδιορίζει τη σημασία εκείνης, χωρίς να την αλλάζει, λ.χ. με την έκφραση «το αρσενικό πρόσωπο που μόνον αυτό έχει γράψει το *Waverley*». Καταλαβαίνουμε τη σημασία της περιγραφής χωρίς απαραίτητα να ξέρουμε ποιος είναι ο συγγραφέας. Η σημασία δηλαδή δεν έγκειται εδώ στο αντικείμενο που αφορά την έκφραση. Μπορούμε να δεχτούμε πως έχει νόημα η πρόταση «ο συγγραφέας του *Waverley* υπάρχει»· αλλά η έκφραση «ο Scott υπάρχει» δεν έχει νόημα.

Αναλύοντας την πρόταση «ο Scott είναι ο συγγραφέας του *Waverley*» αναζητούμε να βρούμε πότε αυτή είναι αληθινή. Πρώτα μπορούμε να αναρωτηθούμε τι θα έκανε την πρόταση αυτή ψευδή. Τρεις είναι οι συνθήκες ψεύδους αυτής της πρότασης:

«ο Scott είναι ο συγγραφέας του *Waverley*» θα ήταν μια πρόταση ψευδής, αν

(α) το *Waverley* ήταν ένα βιβλίο που δεν γράφτηκε ποτέ,

(β) αυτό ήταν ένα συλλογικό βιβλίο, αν δηλαδή διάφοροι άνθρωποι το είχαν γράψει (έτσι π.χ. η πρόταση «ο Russell είναι ο συγγραφέας του *Principia Mathematica*» είναι ψευδής) και

(γ) το πρόσωπο που έγραψε το *Waverley* δεν ήταν ο Scott. Συνακόλουθα, αναλύουμε σωστά την πρόταση αναιρώντας αυτές τις δυνατές συνθήκες ψεύδους της. Δείχνουμε έτσι πως

(α) η πρόταση «ο X έγραψε το *Waverley*» δεν είναι πάντοτε ψευδής, δηλαδή ένα τουλάχιστον πρόσωπο έγραψε το *Waverley*. Συνακόλουθα, η πρόταση «ο X έγραψε το *Waverley*» δεν είναι οπωσδήποτε ψευδής·

(β) αν οι X και Y έγραψαν το *Waverley*, τότε οι X και Y ταυτίζονται, δηλαδή το πολύ ένα πρόσωπο έγραψε το *Waverley*. επομένως η πρόταση «οι X και Y συνέγραψαν το *Waverley*» είναι μια πρόταση που ισοδυναμεί με την πρόταση «ο X έγραψε το *Waverley*»·

(γ) η πρόταση «αν ο X έγραψε το *Waverley*, τότε ο X ήταν ο Scott» είναι πάντα αληθινή.

Αυτό που προκύπτει από τα σημεία α, β, γ είναι πως το «ο X έγραψε το *Waverley*» είναι πάντα ισοδύναμο με το «ο X ήταν ο Scott».

Με τη ρασελιανή αναλυτική μέθοδο, το ατελές σύμβολο «ο συγγραφέας του *Waverley*» μπορεί να αναλυθεί στο «ένα και μόνον ένα πρόσωπο έγραψε το *Waverley* και αυτό το πρόσωπο είναι ο Scott». Μ' αυτή την ανάλυση μπορούμε να μιλούμε κα-

τανοητά για αυτο-αντιφατικά ή μη-πραγματικά αντικείμενα.

Η πρόταση «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» μπορεί να είναι την ίδια ώρα αληθινή και ψευδής. Μπορεί να είναι αληθινή αν βεβαιώνει πως υπάρχει πραγματικά κάτι τέτοιο όπως «σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας», εφόσον αυτό συμβαίνει στην πραγματικότητα· και δεν είναι ψευδής, αν γνωστοποιεί ότι ο βασιλιάς της Γαλλίας έχει μαλλιά. Αλλά μπορεί να είναι ψευδής, αν βεβαιώνει πως υπάρχει σήμερα ένας βασιλιάς της Γαλλίας (μη φαλακρός), γιατί τότε βεβαιώνει κάτι που δεν συμβαίνει. Το αίνιγμα «η περούκα του βασιλιά της Γαλλίας» μπορεί να λυθεί ως εξής: αν R η προτασιακή συνάρτηση⁷¹ «είναι σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας» και C η προτασιακή συνάρτηση «είναι φαλακρός», τότε λέμε: «μία και μόνο μία οντότητα κατέχει συγχρόνως τις ιδιότητες R και C ». Αλλά προφανώς καμία υπαρκτή οντότητα δεν ικανοποιεί την ιδιότητα R , άρα η πρόταση «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» είναι πάντοτε ψευδής. Ο γρίφος δηλαδή λύνεται, όταν αναλύσουμε τη σύνθετη σύζευξη προτάσεων σε:

(α) «υπάρχει σήμερα ένας βασιλιάς της Γαλλίας»,

(β) «υπάρχει το πολύ πολύ ένας σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας» και

(γ) «αν κάποιος είναι σήμερα βασιλιάς της Γαλλίας, αυτός είναι φαλακρός»

και αντικαταστήσουμε το «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» με το «ένα και μόνον ένα πρόσωπο είναι ο

71. Ενώ η διατύπωση «το μολύβι είναι κόκκινο» ονομάζεται πρόταση, η διατύπωση «το x είναι κόκκινο», δηλαδή κάτι που γίνεται πρόταση αν προσδώσει κανείς μια τιμή στο x (μολύβι, ύφασμα, τριαντάφυλλο), ονομάζεται «προτασιακή συνάρτηση» (propositional function).

βασιλιάς της Γαλλίας και αυτό το πρόσωπο είναι φαλακρό». Τότε θα δούμε πως το πρώτο μέρος αυτής της σύζευξης είναι ψευδές, δεν ισχύει δηλαδή περίπτωση να υπάρχει ένα πρόσωπο που είναι ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας.

Και η λύση του αινίγματος των μη-οντοτήτων πετυχαίνεται μέσα από ανάλυση της πρότασης «το A είναι διαφορετικό από το B». Το ζήτημα να μάθουμε αν η διαφορά του A και του B υπάρχει ή δεν υπάρχει, ξεδιαλύνεται ως εξής: αν το A και το B είναι διαφορετικά, υπάρχει μία οντότητα X τέτοια, ώστε όταν λέμε «X είναι η διαφορά του A και του B» να λέμε μια αληθινή πρόταση. Αν A και B δεν διαφέρουν, δεν υπάρχει βέβαια τέτοια οντότητα. Η πρόταση δηλώνει κάτι, αν το A και το B είναι πράγματι διαφορετικά. Περιγραφές, όπως το «στρογγυλό τετράγωνο», φανερά δεν δηλώνουν παρά μόνο ψευδο-οντότητες, δηλαδή τίποτε. Το μόνο που μπορούμε να πούμε για «το χρυσό βουνό» είναι πως υπάρχει γραμματικά ως υποκείμενο μιας πρότασης με νόημα, αλλά μια τέτοια πρόταση, αν αναλυθεί σωστά, παύει πια να έχει αυτό το υποκείμενο. Η πρόταση λ.χ. «το χρυσό βουνό δεν υπάρχει» γίνεται: η προτασιακή συνάρτηση «(X είναι από χρυσό) και (X είναι ένα βουνό) είναι ψευδής για κάθε τιμή του X». Ή, όταν λέμε «το στρογγυλό τετράγωνο δεν υπάρχει», μπορούμε να σκεφτούμε πως αντί γι' αυτό πρέπει να πούμε τελικά: «είναι ψευδές ότι υπάρχει ένα αντικείμενο X που να είναι τετράγωνο και στρογγυλό μαζί».

Με τη μέθοδο αυτή αντιμετωπίζονται οι δυσκολίες της καθημερινής γλώσσας, ο διαφορούμενος και αμφίσημος χαρακτήρας της, η ασάφειά της. Η θεωρία των περιγραφών θέλει να αποκαλύψει τη λογική δομή της κοινής γλώσσας, να δείξει πώς η γλώσσα αποδίδεται σαφώς και διάφανη, για να προσφέρεται κατάλληλη στην προσπάθειά μας να διατυπώνουμε και να λύνουμε προβλήματα. Ο Russell βρίσκει πως είναι περιεργό να ξεκινούμε στη φιλοσοφία από δεδομένα που «σχεδόν πάντα εί-

να αόριστα και διαφορούμενα». Και συνεχίζει μ' ένα παράδειγμα: μπορείς να πεις «υπάρχει αυτή τη στιγμή μέσα σ' αυτή εδώ την αίθουσα ένας αριθμός ανθρώπων». Λέγοντάς το αυτό είναι σα να διατυπώνεις κάτι πέρα από κάθε αμφισβήτηση. Όταν όμως επιχειρήσεις να προσδιορίσεις «αυτήν εδώ την αίθουσα» και να πεις τι σημαίνει για ένα πρόσωπο να βρίσκεται μέσα σ' αυτήν, πώς προσπαθείς να διακρίνεις το ένα πρόσωπο από το άλλο κ.ο.κ., τότε διαπιστώνεις πως εκείνο που έχεις πει δεν είναι τόσο σαφές και αναμφισβήτητο, όπως φάνηκε αρχικά. Ο ίδιος παρατηρεί: «η ανελικτική πορεία του φιλοσοφείν συνίσταται, κατά τη γνώμη μου, στο πέρασμα μέσα από εκείνα τα αόριστα, ασαφή πράγματα, για τα οποία νιώθουμε κάπως σίγουροι, σε κάτι σαφές, καθαρό και ορισμένο, που, με σκέψη και ανάλυση, βρίσκουμε πως περιέχονταν μέσα σ' εκείνο το αόριστο πράγμα, απ' όπου ξεκινήσαμε, και είναι, ας πούμε, η αληθινή πραγματικότητα, που αυτή η αοριστία είναι ένα είδος σκιάς της»⁷².

Σκοπός της μεθόδου ήταν να εφαρμοστεί σ' όλες τις φράσεις του τύπου «ο τάδε και ο τάδε» (καθορισμένες περιγραφές) και στις φράσεις του τύπου «κάποιος... και κάποιος...» (ακαθόριστες περιγραφές). Αυτές όλες γίνονται κατανοητές, αν πάρουν νόημα μέσα στο περιβάλλον της πρότασης, όπου απαντάται η καθεμιά, και αν γίνουν υποκείμενα σε μια άλλη πρόταση, όπου τα αρχικά σύμβολα ξεπερνιούνται. Η πρόταση λ.χ. «συνάντησα έναν άνθρωπο» δηλώνει, αν αληθεύει, πως συνάντησα κάτι που είναι ένας άνθρωπος και αναλυτικά: «συνάντησα Χ» και «Χ είναι πράγμα ανθρώπινο» ή «υπάρχει τουλάχιστο ένα Χ

72. «The Philosophy of Logical Atomism»: *Logic and Knowledge*, Essays 1901-1950, London 1956, 179-80.

τέτοιο, που αυτό συναντήθηκε από μένα και είναι ανθρώπινη οντότητα». Το ασαφές «ένας άνθρωπος» εξαφανίστηκε τώρα, στη νέα διατύπωση, χωρίς να αλλάξει η σημασία.

4. Γλώσσα και γνώση

Με τη ρασελιανή θεωρία των περιγραφών καταλαβαίνουμε τη σημασία εκφράσεων. Αλλά η κατανόηση εκφράσεων μπορεί να θεωρηθεί από διάφορες απόψεις: καταλαβαίνουμε μία έκφραση όταν (α) ξέρουμε το αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται αυτή και όταν (β) κατανοούμε τη σημασία των λέξεων που τη συνθέτουν. Γνωρίζοντας το αντικείμενο που δηλώνει ένα όνομα, καταλαβαίνουμε το νόημα της έκφρασης. Μπορούμε να συζητήσουμε το πράγμα μέσα από το όνομά του, όταν μάλιστα με το όνομα δεν μένει αμφιβολία ότι αυτό ονομάζεται. Όταν π.χ. βλέπω ένα αστέρι και λέω «να ο Σείριος», κάνω λάθος αν δεν είναι ο Σείριος· αν είχα πει «να ένα αστέρι», θα έκανα λιγότερο λάθος· και λέγοντας «αυτό που βλέπω μου φαίνεται σαν ένα αστέρι», θα είχα ακόμα λιγότερο κίνδυνο να κάνω λάθος. Υπάρχει μάλιστα ένα είδος διατύπωσης που σίγουρα δεν συνεπάγεται κανέναν τέτοιο κίνδυνο. Είναι μια λογική διάρθρωση των αισθητηριακών δεδομένων. Τα δεδομένα είναι η αφετηρία για κάθε φιλοσοφική έρευνα. Διακρίνονται⁷³ σε α) γεγονότα που τα ξέρουμε από την καθημερινή μας εμπειρία, β) γεγονότα που τα ξέρουμε από τη μνήμη και τη μαρτυρία των άλλων και γ) γενικεύσεις για τις οποίες μας βεβαιώνουν οι επιστήμες. Αυτά είναι τα δεδομένα για τη φιλοσοφική ανάλυση. Αλλά δεν είναι όλα σί-

73. Russell, *Our Knowledge of the External World*, London 1914.

γουρα. Μερικά απ' αυτά είναι πολύ αμφισβητήσιμα. Άλλα, τα «ασθητηριακά δεδομένα» είναι αναμφισβήτητα («σκληρά δεδομένα»). Η αναλυτική εργασία προϋποθέτει τη γνωσιολογική ιδέα πως μπορούμε να αποφαινόμεστε, για κάθε περίπτωση λόγου, αν λέμε πράγματα σωστά ή λαθεμένα. Αναλύοντας μια πρόταση φτάνουμε σε όρους που αντιστοιχούν (ή δεν αντιστοιχούν) σε πραγματικά δεδομένα. Αν ξέρεις ελληνικά, καταλαβαίνεις τη σημασία της έκφρασης «ο ποιητής της *Στροφής*», ακόμα κι αν δεν είχες ακούσει ποτέ προηγουμένως γι' αυτόν (σκέφτεσαι πως η *Στροφή* είναι ένα ποίημα και η έκφραση αναφέρεται στον ποιητή της): αλλά δεν θα καταλάβαινες ποτέ τη σημασία του ονόματος «*Σεφέρης*», αν δεν είχες καμιά γνώση γι' αυτόν. Γιατί γνωρίζω τη σημασία του ονόματος, μονάχα όταν γνωρίζω το αντικείμενο στο οποίο το όνομα αυτό αναφέρεται. «Κατανοώ μια λέξη» σημαίνει «καταλαβαίνω ένα αντικείμενο» και ακόμα «καταλαβαίνω μια γλώσσα». Αλλ' αυτά τα δύο πράγματα είναι πολύ διαφορετικά. Μπορούμε τάχα να περνούμε άμεσα από τα προβλήματα για τη φύση της γλώσσας σε συμπεράσματα για τη φύση του κόσμου; Τι είναι αυτά που λέμε, που γνωρίζουμε και που υπάρχουν ή δεν υπάρχουν στον κόσμο; Στο ερώτημα αυτό, που φαίνεται σαν αναδιατύπωση του παλιού ερωτήματος του Παρμενίδη⁷⁴ και του Γοργία⁷⁵, ο Russell απαντά: αν και είναι προβληματικό κατά πόσο είναι πραγματικά τα φυσικά αντικείμενα ή οι άλλοι άνθρωποι έξω από μας, ωστόσο είναι σίγουρο πως έχουμε οπτικές εντυπώσεις και πως υπάρχουν αισθητηριακά δεδομένα. Αυτά αποτελούν το αναμφισβήτητο θεμέλιο της γνώσης. Είναι πάντοτε παρόντα, καθώς γνωρί-

74. Παρμενίδης, fr. 6 (Diels-Kranz).

75. Γοργίας, fr. 3 (Diels-Kranz).

ζουμε πράγματα, και μας εγγυώνται την ύπαρξή τους (όχι καρέκλες και τραπέζια, δέντρα και πέτρες παρά τα δεδομένα της εμπειρίας). Είναι τα έσχατα υλικά του κόσμου.

Θετικά, η βάση για την ανάλυση εκφράσεων ύπαρξης παρέχεται από τα αισθητηριακά δεδομένα, ενώ αρνητικά (με εκφράσεις για πράγματα που δεν υπάρχουν, για αλλόκοτα και παράδοξα αντικείμενα, όπως «χρυσά βουνά», «κυκλικά τετράγωνα», «πράσινα άλογα») καμιά βάση δεν προσφέρεται. Αν όμως τα ονόματα έχουν εδώ θεμελιακή σπουδαιότητα για την κοινή υπόθεση «κατανόηση του κόσμου – κατανόηση της γλώσσας», προκύπτει το ερώτημα: πώς μπορούμε να αναγνωρίζουμε ότι μια δοσμένη έκφραση είναι ένα όνομα; Για να πάρουμε απάντηση σ' αυτό το ερώτημα, δεν θα απευθυνθούμε βέβαια στη γραμματική. Γιατί, αν μια έκφραση είναι τότε μόνον ένα όνομα, όταν η σημασία της είναι ένα επιμέρους αντικείμενο, δεν μπορούμε να ξέρουμε πότε συμβαίνει αυτό. Θα έπρεπε, βέβαια, να έχουμε ορισμένη γνώση του κόσμου, για να το διακρίνουμε σε κάθε περίπτωση.

Όταν έχουμε λ.χ. την έκφραση «φωτόνιο», πρέπει να διακρίνουμε α) την περίπτωση όπου η έκφραση αυτή κείται για να δηλώσει ένα γνωριμο αντικείμενο και β) την περίπτωση όπου αυτός που μιλάει για φωτόνιο το κάνει με γνώση που έχει γι' αυτό από περιγραφή. Ως γνωριμία η γνώση αποτελεί άμεση εμπειρία αντικειμένων (το ξέρω γιατί το είδα και το άκουσα, το γεύτηκα ή το έκανα με τα ίδια μου τα χέρια). Αντίθετα, η γνώση από περιγραφή ξεπερνά τα όρια της δικής μας εμπειρίας: απλώνεται σε πράγματα και γεγονότα που οι ίδιοι δεν είδαμε ή δεν ακούσαμε. Γνωριμία σημαίνει αισθητηριακή γνώση. Όπως λέει ο Russell, «μπροστά στο τραπέζι μου είναι γνωστά σ' εμένα τα αισθητηριακά δεδομένα –χρώμα, μορφή, σκληρότητα, γλιστράδα κ.λπ.– που αποτελούν την εμφάνιση του τραπεζιού μου, όλα δηλαδή για όσα έχω άμεση συνείδηση καθώς βλέπω

και αγγίζω το τραπέζι μου»⁷⁶. Αν όμως γνωριμία σημαίνει αναστροφή, εξοικείωση ή «βίωμα» με τα πράγματα, αυτή δεν περιορίζεται σε ό,τι στιγμιαία νιώθουμε ή ζούμε. Γιατί «έχω γνωριμία μ' ένα αντικείμενο και όταν δεν το έχω πραγματικά μπροστά μου, με την προϋπόθεση μόνο πως το είχα μπροστά μου και πως πάλι θα είναι μπροστά μου κάθε φορά που θα δοθεί η ευκαιρία»⁷⁷. Η γνωριμία μ' αυτό το νόημα μπορεί να συγκριθεί με τη γνώση πως δύο και δύο κάνουν τέσσερα. Αυτό εγώ δεν το ξέρω μόνον όταν το σκέφτομαι· το ξέρω, επειδή κάθε φορά που θα με ρωτήσετε, θα το πω σωστά.

Είναι ανάγκη να διακρίνουμε τη γνώση των αληθειών από τη γνώση των πραγμάτων. Η γνωριμία είναι γνώση που έρχεται πριν από τη γνώση αληθειών και είναι λογικά ανεξάρτητη απ' αυτήν. Είναι γνωστική σχέση με πράγματα που μπορεί να μην είναι ούτε αληθινά ούτε ψεύτικα. Δεν έχει νόημα να προσπαθούμε να βρούμε λόγους για να αμφιβάλλουμε, αν αυτή η εμπειρία μας είναι αληθινή ή ψευδής. Ή έχουμε εμπειρία ή δεν έχουμε. Μπορεί τάχα να λέει κανείς πως αυταπατάται ότι έχει εμπειρία μιας θύελλας; Μια και υπάρχει τώρα μία σίγουρη βάση, μπορούμε να δεχτούμε ότι κάθε πρόταση πρέπει να γίνεται κατανοητή μέσα απ' αυτό που έχουμε άμεση εμπειρία του και που το έχουμε ζήσει. Αλλά πώς μπορούμε να κατανοούμε προτάσεις, όπου γίνεται λόγος για πράγματα άγνωστα σ' εμάς; Πώς κατανοούμε προτάσεις για το ηλιακό σύστημα, για τα στοιχειώδη σώματα ή άλλα αντικείμενα που μας είναι ολότελα άγνωστα; Επιχειρούμε να αναγάγουμε τη γνώση από περιγραφή σε γνώση από γνωριμία. Ρωτάμε π.χ. τον αστροφυσικό που μας κά-

76. Russell, *The Problems of Philosophy*, London 1974 (1912), 25.

77. Russell, *Our Knowledge of the External World*, 127.

νει λόγο για γεγονότα στον Άρη «ρευστά και αστάθμητα», τι εννοεί μ' αυτό, του ζητάμε δηλαδή εξηγήσεις. Θέλουμε να καταλάβουμε απλά και μόνον αυτό που ήδη γνωρίζουμε. Γι' αυτό «η γνώση από περιγραφή είναι τόσο σπουδαία, μια και αυτή μας φέρνει στη θέση να ξεπερνούμε τα όρια της δικής μας προσωπικής εμπειρίας»⁷⁸.

Πώς όμως καταλαβαίνουμε πράγματα που εμείς δεν έχουμε γνωρίσει; Είναι γιατί καταλαβαίνουμε το νόημα κατηγορημάτων. Μπορεί ο Όμηρος ως πρόσωπο να μου είναι ολότελα άγνωστος, αλλά ένας φιλόλογος μπορεί να ισχυρίζεται πως κάνει λόγο για τον πραγματικό Όμηρο. Μας λέει: «ο Όμηρος είναι ο πρώτος μεγάλος ποιητής της Ελλάδας». Αυτό δύσκολα μπορεί κανείς να το αμφισβητήσει (εκτός αν έχει υπόψη τις αμφιβολίες των φιολόγων γύρω από το ιστορικό πρόσωπο του ποιητή).

Αν και η εμπειρία μας διαφέρει σε έκταση και ποιότητα και δεν είμαστε σε θέση να ξέρουμε αυθεντικά τα ίδια πράγματα, ωστόσο μπορούμε να κατανοούμε πολλά πράγματα που μας ξεπερνούν και να συνεννοούμαστε. Υπάρχει πάντοτε κάτι κοινό που μας συνδέει και που χωρίς αυτό δεν θα ήταν δυνατή ούτε και η ασυμφωνία ανάμεσά μας.

Αν και η θεωρία των περιγραφών φαίνεται να σχεδιάστηκε σαν μια θεωρία του νοήματος, ωστόσο συνδέθηκε με επιστημολογικές ιδέες και ιδιαίτερα με τη διάκριση ανάμεσα στη γνώση από γνωριμία και στη γνώση από περιγραφή⁷⁹, ιδέα από την οποία παραιτήθηκε αργότερα ο Russell⁸⁰.

78. Russell, *The Problems of Philosophy*, 32.

79. *The Problems of Philosophy*, 25-32.

80. Στα *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London 1948 και *My Philosophical Development*, London 1975 (1959), 145 κ.ε.

5. Ένα υπόδειγμα μεθόδου

Ο Russell δίνει ξεχωριστή και ίσως μοναδική βαρύτητα στη μέθοδο, με την οποία αναπτύσσεται η φιλοσοφική εργασία. Σύμφωνα μ' αυτή τη στάση, βλέπει και τη δική του φιλοσοφία όχι τόσο ως φιλοσοφική διδασκαλία όσο ως έναν ορισμένο τρόπο του φιλοσοφείν. Η λογική ανάλυση που εισηγείται δείχνει πόσο σπουδαίο για τη φιλοσοφία είναι να αναπτύξει θετικές ερευνητικές μεθόδους. Ό,τι μπορεί γενικά να ερευνάται εδώ, μπορεί να ερευνάται με τέτοιες μεθόδους. Και ό,τι δεν είναι δυνατό να ερευνηθεί μεθοδικά, πρέπει να εγκαταλείπεται⁸¹.

Η θεωρία των περιγραφών κάνει σαφές πως κάθε έκφραση έχει νόημα μόνο στο πλαίσιο της πρότασης όπου ανήκει και μόνο σ' αυτό το επίπεδο πρέπει να αναζητούμε τη νοηματική της σημασία. Η θέση αυτή είχε κιόλας υποτυπωθεί από τον Frege, που πίστευε πως είναι πάντοτε ανάγκη να συλλαμβάνει κανείς μια πλήρη πρόταση. Μόνο στη συνάφεια μιας πρότασης σημαίνουν οι λέξεις κάτι⁸².

Η θεωρία αυτή έχει εκτιμηθεί βαθιά σαν η πιο σημαντική εργασία στα πλαίσια της φιλοσοφικής ανάλυσης. Ο ίδιος ο Russell λέει για τη θεωρία του πως την εκτιμά σαν την πιο σημαντική του προσφορά στη λογική και την υπερασπίζεται ως το τέλος. Από το 1905, που παρουσιάζει ένα πρώτο σχέδιό της με το δοκίμιο *On Denoting*, ως το 1957, που υπερασπίζεται ο ίδιος ακόμα αυτή τη μέθοδο ενάντια στις επιθέσεις του Strawson⁸³, είναι ένα διάστημα πάνω από μισό αιώνα κατά το

81. Πβ. «Logical Positivism»: *Logic and Knowledge*, 381.

82. Frege, *die Grundlagen der Arithmetik*, § 62.

83. P.F. Strawson, «On Referring», *Mind* 59 (1950), 320-44· ανατυπ. *Logico-Linguistic Papers*, London 1974 (1971), 1-27.

οποίο η θεωρία των περιγραφών καθιερώνεται ως η πιο σημαντική μέθοδος στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία. Ο ίδιος ο Russell θεωρεί το *On Denoting* ως το καλύτερό του φιλοσοφικό δοκίμιο. Πολλοί επικαλούνται ακόμα το λόγο του μαθηματικού F.P. Ramsey ότι η θεωρία των περιγραφών αποτελεί παράδειγμα για τη φιλοσοφία, μια υποδειγματική φιλοσοφική θεωρία.

Ως όψιμη κριτική αυτής της θεωρίας δημοσιεύεται, το 1950, το δοκίμιο του Strawson *On Referring* στο ίδιο περιοδικό, το *Mind*, όπου είχε δημοσιευτεί το 1905 το δοκίμιο του Russell *On Denoting*. Ο Strawson καταλογίζει στον Russell το σφάλμα ή μάλλον την αρχή του σφάλματος ότι σκέφτηκε πως το νόημα είναι η αναφορά ή η δήλωση. Ο Russell δεν διακρίνει την έκφραση (π.χ. «ο βασιλιάς της Γαλλίας») από τη χρήση της. Γιατί δήλωση ή αναφορά δεν είναι κάτι που το κάνει η έκφραση αλλά εκείνος που χρησιμοποιεί την έκφραση. Ο Russell, λοιπόν, κάνει σύγχυση της ίδιας της έκφρασης με τις χρήσεις της. Αυτές μάλιστα οι χρήσεις είναι κατανοητές σε σχέση με κάποιο περιβάλλον κάθε φορά. Μιλάς π.χ. για το μαντήλι σου και μπορείς να το δείξεις, βγάζοντάς το από την τσέπη σου, αλλά δεν μπορείς να δείξεις το νόημα της έκφρασης που εκφέρεις, «το μαντήλι μου», βγάζοντας το μαντήλι από την τσέπη σου. Ο Russell επικρίνεται, γιατί κάνει σύγχυση νοήματος και αναφοράς. Κατά τον Strawson, «το νόημα είναι το σύνολο των κανόνων, των συνηθειών, των συμβάσεων που ισχύουν ή εφαρμόζονται κάθε φορά που μια έκφραση χρησιμοποιείται για να αναφερθεί σε κάτι»⁸⁴. Το ίδιο ισχυρίζεται και για την πρόταση: αν μια πρόταση έχει ή δεν έχει νόημα, αυτό είναι ζήτημα ισοδύναμο με το ερώτημα αν υπάρχουν τέτοιες γλωσσικές συνήθειες, συμβάσεις

84. «On Referring»: *Logico-Linguistic Papers*, 10.

και κανόνες, σύμφωνα με τους οποίους θα μπορούσε λογικά να χρησιμοποιηθεί η πρόταση, για να πει κάτι με νόημα. Κατά τον Strawson, ο Russell είχε δίκιο να λέει πως η πρόταση «ο βασιλιάς της Γαλλίας είναι σοφός» αποτελεί μια πρόταση με σημασία και πως, εκφέροντάς την κανείς σήμερα, θα διατύπωνε έναν σωστό ισχυρισμό, μόνον αν υπήρχε τώρα ένας και μόνον ένας βασιλιάς της Γαλλίας και αυτός ήταν σοφός. Αλλά, κατά τον Strawson, ο Russell έκανε τουλάχιστον δύο σφάλματα: πρώτα, ότι εκφέροντας ο οποιοσδήποτε την πρόταση αυτή τώρα, θα έκανε έναν ψευδή ή αληθινό ισχυρισμό και, ύστερα, ότι μέρος του ισχυρισμού θα ήταν πως σήμερα υπάρχει ένας και μόνον ένας βασιλιάς της Γαλλίας. Ο Strawson οδηγείται στο ακόλουθο συμπέρασμα: «ούτε οι κανόνες του Αριστοτέλη ούτε του Russell μάς δίνουν την ακριβή λογική για οποιαδήποτε έκφραση της καθημερινής γλώσσας, γιατί η καθημερινή γλώσσα δεν έχει ακριβή λογική».

Η σημασία της θεωρίας των περιγραφών μπορεί να φανεί και από το πρόσθετο γεγονός ότι κατέστησε σαφή την ανάγκη να μη θεωρούνται οι εκφράσεις και οι προτάσεις άσχετες από τις συνθήκες εκφοράς τους. Νεότεροι αναλυτικοί φιλόσοφοι, όπως ο Austin και ο Searle, εργάζονται ανταποκρινόμενοι σε τέτοιες απαιτήσεις. Ο Austin⁸⁵ δείχνει πως μερικές προτάσεις αποτελούν μια ιδιαίτερη περίπτωση προτάσεων, που η σημασία τους εξαρτάται από τις περιστάσεις εκφοράς τους. Μπορούμε έτσι να λύσουμε το πρόβλημα της περούκας του βασιλιά της Γαλλίας, δείχνοντας απλά πως η πρόταση «ο βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» δεν είναι εσφαλμένη παρά ατυχής, ειπω-

85. J.L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford 1962), 2η έκδ., των J.O. Urmson και Marina Sbisa, Oxford 1986, 1 κ.ε.

μένη δηλαδή σε περιστάσεις ακατάλληλες (μια και η σημερινή περίσταση είναι να υπάρχει Πρόεδρος της Γαλλικής Δημοκρατίας). Κατά τον Searle⁸⁶, εξάλλου, η σημασία των προτάσεων, που είναι παράγωγα ομιλιακών πράξεων, εξαρτάται από τη σημασία αυτών των πράξεων που τις παράγουν και από το όλο πλαίσιο της ανθρώπινης δράσης, όπου έχουν νόημα. Συγκεντρώνοντας το ενδιαφέρον του στο ομιλιακό ενέργημα ως την ελάχιστη μονάδα της γλωσσικής επικοινωνίας, θέλει να δείξει πως εκείνος που μιλάει επιτελεί μια πράξη έκφρασης και μαζί προθεσιακές πράξεις: παραπέμπει σε ορισμένα αντικείμενα (αναφορά) και εκφράζει κάτι γι' αυτά (κατηγορήση). Ακόμα επιτελεί μη-ομιλιακές πράξεις, δηλαδή κάνει διάφορα πράγματα: κάνει ερωτήσεις, δίνει διαταγές, υποσχέσεις, κάνει απειλές. Αν και οι έρευνες αυτές αποτελούν σχετικά πολύ νέες συνεισφορές στο χώρο της γλωσσολογικής φιλοσοφίας, ωστόσο μπορούν να θεωρηθούν ως σημερινές αναπτύξεις μιας δραστηριότητας που ξεκίνησε με τη ρασελιανή φιλοσοφική ανάλυση.

86. J.R. Searle, *Speech Acts*. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge 1969.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. «Παραδοξότητες είναι το πρωταρχικό κέντρισμα για φιλοσοφική σκέψη και στη συνέχεια είναι το νυστέρι της» (Ryle)⁸⁷.

Αναζητήστε συγκεκριμένα παράδοξα που μπορούν να δείξουν τον ρόλο της παραδοξότητας σαν κεντρί και νυστέρι στη φιλοσοφική εργασία.

2. Το παράδοξο του Richard. Ο αριθμός 2.048 μπορεί να εκφραστεί με τέσσερις λέξεις («δύο χιλιάδες σαράντα οχτώ») ή και με τρεις λέξεις («δύο στην ενδεκάτη»). Με τον ίδιο τρόπο μπορούμε να πούμε πως υπάρχουν αριθμοί που ορίζονται ή εκφράζονται με περισσότερες από εκατό λέξεις. Μια και το πλήθος των αριθμών είναι άπειρο, δεν υπάρχει δυσκολία. Οι αριθμοί μας τώρα είναι τόσοι ώστε ο αριθμός τους χρειάζεται για να εκφραστεί τουλάχιστον N λέξεις (όπου $N > 100$). Ας ορίσουμε τον αριθμό αυτό του Richard R ως «τον ελάχιστο φυσικό αριθμό που δεν μπορεί να οριστεί με μια φράση στη διατύπωση της οποίας να υπάρχουν λιγότερες από εκατό λέξεις». Πού έγκειται το παράδοξο; Πώς ένα τέτοιο παράδοξο θα μπορούσε να μας κεντρίσει για φιλοσοφικό στοχασμό;

3. Εξετάστε την έννοια «υπάρχει» στις ακόλουθες προτάσεις:

- (α) ο Παρθενώνας υπάρχει,
- (β) ο ηλεκτρονικός υπολογιστής υπάρχει,
- (γ) ο αριθμός 1 υπάρχει.

Δικαιολογείται το πέρασμα από τις προτάσεις αυτές στο συμπέρασμα ότι υπάρχουν τρία πράγματα, ο Παρθενώνας, ο

87. «Philosophical Arguments»: *Collected Essays*, 202.

ηλεκτρονικός υπολογιστής και ο αριθμός 1; Τι θα λέγατε για τους φιλοσόφους που τείνουν να γενικεύουν στο έσχατο, μιλώντας για όλα τα είδη πραγμάτων που «υπάρχουν»; Αν αυτοί αδιαφορούν για τις διαφορές ύπαρξης των ποικίλων πραγμάτων και τη διαφορετική λογική συμπεριφορά των εννοιών ύπαρξης, με ποιες συνέπειες πληρώνουν αυτή την αδιαφορία;

4. Λέμε πως οι εκφράσεις «ξύλινα σίδερα», «κυκλικά τετράγωνα», «πράσινα άλογα»

(α) δεν έχουν καμιά χρησιμότητα, αλλά

(β) τουλάχιστον, δεν βλάπτουν σε τίποτα· και, εν πάση περιπτώσει,

(γ) έχουν κάποιο νόημα, μια και οι άνθρωποι τις χρησιμοποιούν.

Πώς κρίνετε αυτό το σκεπτικό;

5. «Έστω πως λέμε: “το στρογγυλό τετράγωνο δεν υπάρχει”. Φαινομενικά παρουσιάζεται σαφές ότι αυτό είναι μια αληθινή πρόταση. Δεν θα μπορούσαμε όμως να την καταλάβουμε έτσι, ότι δηλαδή η πρόταση αυτή που λέγεται “στρογγυλό τετράγωνο” αναιρεί την ύπαρξη ενός ορισμένου αντικειμένου. Γιατί, αν θα υπήρχε ένα τέτοιο αντικείμενο, θα έπρεπε αυτό να υφίσταται: δεν θα ήταν δυνατό να δεχτούμε πρώτα ότι υπάρχει ένα αντικείμενο και μετά να συνεχίσουμε να λέμε ότι αρνούμαστε πως αυτό υπάρχει»⁸⁸.

Γιατί δεν θα έπρεπε να κάνουμε σ' όλες τις προτάσεις την προϋπόθεση ότι υπάρχει κάτι που σημαδεύει κάθε πρόταση;

6. «Όταν θέλει κανείς να κατανοήσει την ανάλυση του κόσμου, την ανάλυση των γεγονότων ή όταν θέλει να έχει οποιαδή-

88. Whitehead – Russell, *Principia Mathematica*, I 66.

ποτε παράσταση γι' αυτό που πραγματικά υπάρχει στον κόσμο, τότε είναι σημαντικό να ξεκαθαριστεί πόσο ο εκφραστικός μας τρόπος έχει τον χαρακτήρα ατελών συμβόλων» (Russell)⁸⁹.

Τι εννοεί ο Russell με τον όρο «ατελή σύμβολα»; Αν σ' αυτά συγκαταλέγονται οι «περιγραφές», πώς επιχειρεί ο Russell να οδηγήσει σε μια σαφή εικόνα των πραγμάτων, που αντιτίθεται στη θολή και παραπλανητική εικόνα που προσφέρουν τα ατελή σύμβολα;

7. Πώς δημιουργείται η ασάφεια στη γλώσσα; Ας υποθέσουμε ότι οι ανάγκες επικοινωνίας επιβάλλουν μερικές φορές μιαν αρχή οικονομίας στη χρήση της γλώσσας. Αντί να λέμε π.χ. για κάποιον ότι συμπεριφέρεται συχνά με τρόπο αταίριαστο και ανοίκειο, λέμε: «δεν έχει ήθος». Ή, αντί να πει κανείς για τη φίλη του «μου αρέσει ο τρόπος που φιλάει», λέει «μου αρέσει το φιλί της». Το τίμημα που πληρώνουμε γι' αυτή την οικονομία είναι να λέμε λόγια ασαφή (η πρόταση «δεν έχει ήθος» σημαίνει πολλά και ποικίλα πράγματα, ανάλογα με την περίσταση που εκφέρεται και το κοινωνικό κλίμα όπου λειτουργεί). Αναζητήστε παραδείγματα ασάφειας που εξηγούνται μ' αυτή την αρχή οικονομίας και αναλογιστείτε μήπως με μια τέτοια διαδικασία φτάνουμε στη χρήση των γενικών εννοιών στη φιλοσοφία.
8. Η πρόταση «συνάντησα έναν άνθρωπο» (απάντηση στον Διογένη που κρατώντας ένα λυχνάρι έλεγε «άνθρωπο ζητώ») δηλώνει, αν αληθεύει, πως συνάντησα μιαν οντότητα που είναι ανθρώπινη. Αναλυτικά,
(α) συνάντησα X,

89. «The Philosophy of Logical Atomism»: *Logic and Knowledge*, 253.

(β) Χ είναι πράγμα ανθρώπινο ή

(γ) υπάρχει τουλάχιστον ένα Χ τέτοιο, που αυτό εγώ το συνάντησα και που είναι ανθρώπινο.

Έτσι το «ένας άνθρωπος», μια φανερά ασαφής έκφραση, εξαφανίστηκε από τον λόγο, χωρίς να αλλάξει το νόημα. Αναλύστε μ' αυτό τον τρόπο την πρόταση «νιώθω πόνο».

9. Η πρόταση «όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί» λέει πως αν κάτι είναι άνθρωπος, αυτό το πράγμα είναι θνητό και πως αυτό είναι αληθινό για κάθε τέτοιο πράγμα. Αν το πράγμα χ είναι ανθρώπινο, το χ είναι θνητό όποιο κι αν είναι το χ: είναι πάντοτε αληθινό πως «αν το χ είναι ανθρώπινο, το χ είναι θνητό».

Το «όλοι οι άνθρωποι» έχει τώρα εξαφανιστεί από τον λόγο. Κάντε μία ανάλυση, σαν αυτή, της πρότασης «όλα τα σπουδαία πράγματα είναι σπάνια».

10. Θα ήταν παράλογο, αλλά θα ήταν επίσης εύκολο, να περιπέσουμε, εξαιτίας της γραμματικής ομοιότητας του «πηγαίνει στο Λονδίνο» προς το «πηγαίνει στο Άπειρο», στην παρανόηση πως το «Άπειρο» όπως το «Λονδίνο» αναφέρεται σε μια τοποθεσία, αν και σε μια πολύ παράξενη και εξαιρετικά δυσπρόσιτη τοποθεσία. Είναι παράλογο, αλλά σε μερικούς ανθρώπους είναι επίσης εύκολο, να περιπέσουν εξαιτίας της γραμματικής ομοιότητας του «κάποιος ήρθε» προς το «κανείς δεν ήρθε», στην παρανόηση ότι το «κανείς» αναφέρεται σε ένα πρόσωπο, όπως ακριβώς αναφέρεται το «κάποιος». Ήταν αυτή η παρανόηση της λογικής της λέξης «κανείς», την οποία εκμεταλλεύτηκε ο Lewis Carroll στο *Μέσα από τον Καθρέφτη*:

«Δεν βλέπω κανέναν στο δρόμο», λέει η Αλίκη.

«Το μόνο που εγώ επιθυμώ, είναι να είχα τέτοια μάτια», παρατηρεί ο βασιλιάς με ενοχλημένο τόνο. «Να μπορώ να βλέπω τον Κανένα! Και σε αυτή επίσης την απόσταση! Γιατί,

αυτό είναι όσο εγώ μπορώ να κάνω, για να δω πραγματικούς ανθρώπους, μ' αυτό το φως!» (A. Flew)⁹⁰.

Αναλύστε τους ακόλουθους στίχους από την *Οδύσσεια* του Ομήρου με τον Οδυσσέα και τον Πολύφημο:

Είπα, και πήρε το κρασί και το 'πιε μονορούφι.

Σαν ήπιε, τ' άρεσε πολύ και μου ζητούσε κι άλλο·

«Ακόμα δώσ' μου, έτσι να ζεις και τ' όνομά σου πες μου ευτύς, να λάβεις δώρο μου, που να χαρεί η καρδιά σου.

.....

Κι όταν του ζάλισε έπειτα καλά τα λογικά του, τότε με λόγια μαλακά του μίλησα και του 'πα·

«Κύκλωπα, αφού με ρώτησες, και τ' όνομά μου μάθε και δώσ' μου, καθώς το 'ταξες, το φιλικό σου δώρο.

Κανείς εγώ ονομάζομαι κι όλοι Κανεί με λένε, η μάνα κι ο πατέρας μου κι όλοι οι λοιποί μου φίλοι»⁹¹.

Συγκρίνετε τώρα το δόλο του Οδυσσέα, που κατά την απόδρασή του από τη σπηλιά του Πολύφημου επινόησε πώς θα μπορούσε παραπλανητικά να συλληφθεί το όνομα «Κανείς» (*Οὔτις*) στην αποφασιστική στιγμή σαν μια αρνητική αόριστη αντωνυμία, με τον παραπλανητικό τρόπο με τον οποίο φέρνει ο Heidegger στον δρόμο τον λόγο του για το Μηδέν. Αυτός λέει: «η αγωνία αποκαλύπτει το μηδέν»⁹². Η πρόταση αυτή μπορεί να αποδοθεί με το «η αγωνία αποκαλύπτει τίποτε» (*Die Angst offenbart Ni*)⁹³.

90. A. Flew (εκδ.), *Essays on Logic and Language*, εισαγ. A. Flew, σειρά I, Oxford 1968 (1951), 7.

91. Ομήρου, *Οδύσσεια*, ι 354 κ.ε. (μετάφρ. Ζ. Σίδερη).

92. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 9η έκδ., Frankfurt/M. 1965, 32.

93. H.-U. Hoche – W. Strube, *Analytische Philosophie*, Freiburg/München 1985, 63-64.

ΚΡΙΤΗΡΙΟ ΤΟΥ ΝΟΗΜΑΤΟΣ
Wittgenstein I – Λογικός θετικισμός –
Κριτικός ορθολογισμός

1. Όριο στη σκέψη

Ένα άλλο κανάλι συζητήσεων ξεκινά από το ερώτημα για το κριτήριο του νοήματος. Αν υπάρχουν προτάσεις με νόημα και προτάσεις δίχως νόημα, πώς αυτές διακρίνονται μεταξύ τους;

Στο ερώτημα αυτό ο Wittgenstein απαντά με μια σειρά από σκέψεις, ξεχωριστά υποβλητικές και προκλητικές. Με το έργο του *Λογικο-Φιλοσοφική Πραγματεία*⁹⁴, που το έγραψε στη Νορβηγία, σε μια ξύλινη καλύβα, κατά τη διάρκεια του πρώτου παγκοσμίου πολέμου (στον οποίο μάλιστα έλαβε μέρος ως εθελοντής στις τάξεις του αυστριακού στρατού), επιχειρεί να διατυπώσει μια θεωρία του νοήματος συναρμοσμένη λογικά με μια οντολογική θεωρία.

Το βιβλίο αυτοσυστήνεται ως φιλοσοφικό. Ο συγγραφέας εξηγεί στον πρόλογό του πως «πραγματεύεται τα προβλήματα της φιλοσοφίας» και θέλει να δείξει ότι «αυτά τα προβλήματα

94. *Tractatus Logico – Philosophicus*. Μ' αυτό τον τίτλο της αγγλικής μετάφρασης (1922) έγινε γνωστό στον κόσμο το έργο *Logisch-philosophische Abhandlung*, που πρωτοδημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Annalen der Naturphilosophie*, 1921 (ανατύπ. Schriften, 1, Frankfurt/M 1960). Ελλην. μετ. Θ. Κιτσόπουλου, Αθήνα 1978.

δημιουργήθηκαν από την παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας»⁹⁵. Έτσι ένα μεγάλο μέρος της φιλοσοφίας –αν όχι όλη η φιλοσοφία– μπορεί να φανεί σαν ένας σωρός από κούφια λόγια, εφόσον δείχνει πως τα προβλήματά της οφείλονται σε μια θεμελιώδη παρανόηση, αυτή της λογικής της γλώσσας μας. Το ερώτημα που υπόκειται είναι πώς μπορεί να μπει ένα όριο μέσα στη γλώσσα, έτσι που να νομιμοποιείται η έκφραση σκέψεων σε σαφώς οριοθετημένα πλαίσια και ό,τι θα λέγεται πέρα απ' αυτά δεν θα είναι τίποτε άλλο από α-νοησία. Η σκέψη έχει νόημα όσο ξέρει τα όριά της. Αυτό είναι το νόημα του βιβλίου, όπως το συνοψίζει ο ίδιος ο συγγραφέας: «ό,τι δε μπορεί γενικά να ειπωθεί, μπορεί να ειπωθεί με σαφήνεια και για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σωπαίνει»⁹⁶. Και το ξαναλέει στην ακροτελεύτια πρόταση του έργου, που είναι μοναδική και προβάλλεται έτσι με την πιο μεγάλη λογική βαρύτητα: «για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σωπαίνει» (7).

Οι κύριες θέσεις που διατυπώνονται σ' αυτό το έργο αφορούν τον κόσμο, τη γλώσσα και τη σχέση ανάμεσά τους:

α) Η δομή του κόσμου είναι μια λογική δομή. Σχηματίζεται από την ολότητα των γεγονότων, που είναι όλη η πραγματικότητα. Τα γεγονότα μπορούν να είναι θετικά και αρνητικά. Τα θετικά είναι αυτά που παράγονται λογικά από υφιστάμενες πραγματικές καταστάσεις (π.χ. είναι θετικό το γεγονός πως ο πίνακας είναι μαύρος) και περιγράφονται με αληθινές ατομικές προτάσεις («ο πίνακας είναι μαύρος»), ενώ τα αρνητικά προσδιορίζονται από μη υφιστάμενες καταστάσεις (π.χ. ότι ο πίνα-

95. *Tractatus*, σ. 43 (μετ. Κιτσόπουλου).

96. Ό.π.

κας είναι άσπρος) και περιγράφονται με ψευδείς ατομικές προτάσεις. Οι καταστάσεις πάλι είναι μια σύνδεση αντικειμένων και τα αντικείμενα είναι η ουσία του κόσμου, που κάνει δυνατή την απεικόνιση του κόσμου στην πρόταση.

β) Η γλώσσα έχει με τον κόσμο κοινή λογική μορφή. Είναι το σύνολο των προτάσεων, που αποτελούν εικόνες της πραγματικότητας. Κάθε εικόνα έχει μια λογική μορφή κοινή με την πραγματικότητα που απεικονίζει.

γ) Η ανάλυση της γλώσσας σε προτάσεις, σε όλο και πιο απλές προτάσεις, οδηγεί στις ατομικές προτάσεις που αποτελούνται από ονόματα. Οι προτάσεις περιγράφουν την πραγματικότητα. Το νόημά τους είναι η αναφορά. Αυτές δείχνουν το νόημά τους. Η λογική μορφή, που δείχνεται στην πρόταση και που είναι η ουσία της και μαζί η ουσία του κόσμου, κάνει δυνατό το να έχει η πρόταση ένα νόημα.

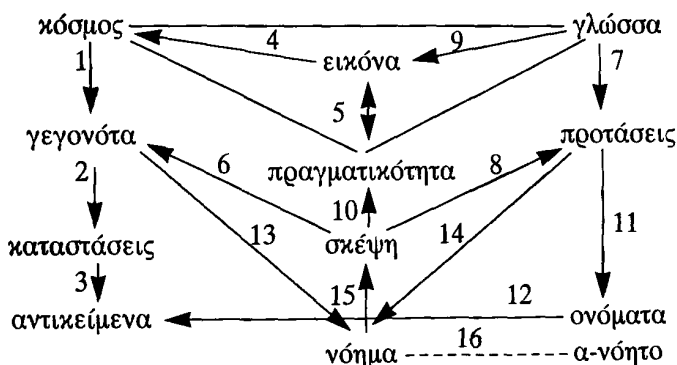
δ) Η καθημερινή γλώσσα είναι συχνά παραπλανητική. Απαιτείται, λοιπόν, μια τεχνητή γλώσσα που να επιτρέπει μόνο τον σχηματισμό ορθών προτάσεων. Αυτό είναι έργο της φιλοσοφίας.

ε) Με λογικές διεργασίες σχηματίζουμε προτάσεις από στοιχειακές προτάσεις. Με αυστηρά λογικό τρόπο έχουμε προτάσεις με νόημα. Οι ανόητες απορρίπτονται. Οι προτάσεις της λογικής, αν και δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα και δεν έχουν νόημα (αναφορά), ωστόσο δεν είναι ανόητες. Είναι απλά ταυτολογίες.

στ) Στον κόσμο υπάρχουν μόνο γεγονότα και οι αντίστοιχες προτάσεις με νόημα που περιγράφουν τα γεγονότα. Όλα στον κόσμο είναι τυχαία. Κόσμος, λογική και γλώσσα είναι ένα. Είναι ο κόσμος μου, δηλαδή μια οριοθετημένη πραγματικότητα, η γλώσσα μου, δηλαδή μια αντίστοιχα οριοθετημένη πραγματικότητα, η λογική μου. Και τα όρια της γλώσσας μου σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου· η λογική γεμίζει τον κόσμο και τα όρια του κόσμου είναι επίσης τα όριά της. Το εγώ κατέχει το όριο, τα

σύνορα του κόσμου. Πέρα απ' αυτά κείται το νόημα του κόσμου, το νόημα της ζωής, η ηθική. Είναι υπερβατικά. Δεν εκφράζονται με τη γλώσσα. Το μυστικιστικό δείχνεται μόνο, βιώνεται. Για τέτοια ζητήματα δεν θα έπρεπε να μιλάμε. Να ζούμε μόνο, σαν η ζωή μας να ήταν χωρίς προβλήματα, ερωτήματα, αμφιβολίες γύρω από τα μυστικιστικά ζητήματα, και να βιώνουμε απλά και σιωπηλά το πεπερασμένο νόημα της ζωής μας. Γιατί, για όλα αυτά δεν μπορούμε να λέμε παρά κούφια λόγια και γι' αυτό θα 'πρεπε καλύτερα να σωπαίνουμε.

Σχηματικά, οι κύριες σχέσεις που πλέκονται εδώ μπορούν να παρασταθούν στο ακόλουθο διάγραμμα:



- 1 Ο κόσμος είναι η ολότητα των γεγονότων, όχι των πραγμάτων (1.1 – βλ. 1 και 1.11-1.21).
- 2 Αυτό που συμβαίνει, το γεγονός, είναι η ύπαρξη καταστάσεων πραγμάτων (2).
- 3 Η κατάσταση πραγμάτων είναι μια σύνδεση αντικειμένων (2.01 – βλ. και τη συνέχεια 2.01-2.063).
- 4 Σχηματίζουμε εικόνες των γεγονότων (2.1).
- 5 Η εικόνα είναι ένα μοντέλο της πραγματικότητας (2.12· βλ. και 2.18, 2.21).

- 6 Κάθε σκέψη είναι λογική εικόνα των γεγονότων (3).
- 7 Η γλώσσα είναι η ολότητα των προτάσεων (4.001).
- 8 Μια σκέψη είναι μια πρόταση με νόημα (4· βλ. και 3.1).
- 9 Η πρόταση είναι μια εικόνα της πραγματικότητας (4.01· βλ. 4.011, 4.021).
- 10 Η ολότητα των αληθών σκέψεων είναι μια εικόνα του κόσμου (3.01).
- 11 Τα απλά σημεία που χρησιμοποιούνται στην πρόταση λέγονται ονόματα (3.202).
- 12 Το όνομα σημαίνει το αντικείμενο (3.203).
- 13 Μόνο γεγονότα μπορούν να εκφράζουν ένα νόημα (3.142).
- 14 Η πρόταση δείχνει το νόημά της (4.022).
- 15 Αυτό που η εικόνα παριστάνει είναι το νόημά της (2.221· βλ. και 2.222).
- 16 (Α-νόητο είναι εκείνο που λέγεται σαν αμφιβολία χωρίς να υπάρχει ερώτηση, σαν ερώτηση χωρίς να υπάρχει απάντηση, σαν απάντηση χωρίς να μπορείς να λες κάτι, 6.51).

Ο Wittgenstein προβάλλει αρχικά μια σειρά από σκέψεις που αφορούν τον κόσμο και την πραγματικότητα. Με μια σπειροειδή κίνηση, ξεκινά από την ιδέα του κόσμου σαν σύμπλεγμα και φτάνει ως τα πιο απλά στοιχεία του (1-2.01), για να επανέλθει απ' αυτά στο κοσμικό σύμπλεγμα (2.011-2.063)⁹⁷. Φαίνεται παράξενο που ενδιαφέρθηκε για ένα οντολογικό βάθρο του «συστήματος»⁹⁸. Κόσμος, λογική και γλώσσα προϋποτίθενται

97. Βλ. και J.-M. Terricabras, *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*, Freiburg/München 1978, 128 κ.ε.

98. «Πρόκειται στ' αλήθεια για την παράσταση ενός συστήματος...», έγραφε ο ίδιος σε μια επιστολή στον Ficker (μέσα Οκτ. 1919) (*Briefe an Ludwig von Ficker*, έκδ. G.H. von Wright, Salzburg 1969).

εδώ στενά δεμένα μεταξύ τους, έτσι που είναι αδύνατο να τα σκεφτείς χωριστά. Το να μιλάς και να σκέφτεσαι έξω από τη λογική είναι σα να μιλάς και να σκέφτεσαι έξω από τον κόσμο⁹⁹.

Ο κόσμος κατανοείται σαν σύμπλεγμα γεγονότων. Είναι το ολικό γεγονός και όχι ένα καθολικό χρονικό ή ένας σωρός από αντικείμενα (πράγματα). Ως γεγονός αναλύεται φυσικά σε γεγονότα. Και γνώση γεγονότων κατά βάση είναι η γνώση του κόσμου – όχι η γνώση πραγμάτων. Στην κατηγορία των γεγονότων ανήκουν οι καταστάσεις, αλλ' αυτές πρέπει να διακρίνονται από τα γεγονότα. Ένα γεγονός είναι κάτι που συνέβη ή δεν συνέβη στην πραγματικότητα, ενώ μια κατάσταση μπορεί να υφίσταται ή όχι. Η άνθιση της τριανταφυλλιάς π.χ. είναι ένα γεγονός που συμβαίνει πραγματικά και αφορά μια κατάσταση που, αν υφίσταται πραγματικά, η πρόταση που την απεικονίζει είναι αληθινή – διαφορετικά, είναι ψευδής. Το γεγονός αυτό τεμαχίζεται σε πράγματα και ιδιότητες, τριαντάφυλλα και χρώματα, οσμές κ.λπ., που ενέχονται στην υφιστάμενη κατάσταση. Ενώ ο κόσμος αναλύεται ως γεγονός σε γεγονότα και η λογική διάσπαση αποδίδει σε τελευταία ανάλυση ατομικά γεγονότα, ως πράγμα αναλύεται σε ατομικά πράγματα (επιμέρους πράγματα και ιδιότητες), δηλαδή σε πράγματα τέτοια που θα μπορούσαν να μπουν ως στοιχεία σε ατομικές καταστάσεις.

Ενώ τα γεγονότα αποτελούν τον κόσμο ως πραγματικότητα, οι καταστάσεις αποτελούν συνδέσεις αντικειμένων και τα αντικείμενα είναι η ουσία του κόσμου, η οποία εξηγεί πως η γλώσσα απεικονίζει τον κόσμο με προτάσεις. Έτσι περνούμε στο καίριο πρόβλημα: ποια είναι η δυνατή σχέση ανάμεσα στη γλώσσα και

99. *Tractatus*, 4.12· 5.61.

στον κόσμο; Πώς συνδέονται μεταξύ τους σκέψη και πραγματικότητα; Τι είναι αυτό που κάνει ώστε μια απλή φυσική εικόνα, ένα σημάδι, να σημαίνει κάτι; Πώς είναι δυνατό μ' ένα βέλος που σημειώνουμε στο χαρτί (→) να εννοούμε κάτι συγκεκριμένο; Ο Wittgenstein ξεκινά από τη θέση, που συμμερίζεται με τον Frege και τον Russell, ότι δεν είναι μεμονωμένες λέξεις και έννοιες αυτά που μας συνδέουν με τον κόσμο παρά προτάσεις και σκέψεις (αν συμβαίνει καμιά φορά να έχουν νόημα λέξεις και έννοιες, αυτό οφείλεται μονάχα στο γεγονός ότι αποτελούν στοιχεία πρότασης): «μόνο η πρόταση έχει νόημα· μόνο στη συνάφεια της πρότασης ένα όνομα έχει σημασία» (3.3). Αυτή τη θέση την πήρε από τον Frege¹⁰⁰ και συνειδητά την επανέλαβε σχεδόν κατά λέξη. Το αποφασιστικό επιχείρημα γι' αυτήν είναι το ακόλουθο: αν μια ξεχωριστή λέξη έχει νόημα, αυτό σημαίνει πως η λέξη μπορεί είτε να χρησιμοποιείται σε προτάσεις είτε να χρησιμοποιείται ως πρόταση. Η απλή, βέβαια, εκφορά μιας λέξης, που δεν αποτελεί εκφορά μιας πρότασης, δεν έχει νόημα. Η πρόταση λ.χ. «σωμάτια είναι ασυνεχή συστατικά του κόσμου» μπορεί να έχει ένα νόημα και η σημασία κάθε λέξης απ' αυτές που την αποτελούν δεν είναι αυθυπόστατη αλλά εξυπηρετεί το όλο νόημα της πρότασης όπου λειτουργικά ανήκει. Αν, βέβαια, πεις απλά και μόνο «σωμάτια», δεν λες τίποτα.

Όπως ο κόσμος είναι η ολότητα των γεγονότων και όχι των πραγμάτων, ανάλογα η γλώσσα είναι η ολότητα των προτάσεων και όχι των λέξεων. Με μια οργανισμική μεταφορά, η γλώσσα που μιλούμε είναι σαν τον ανθρώπινο οργανισμό, που μέρος του αποτελεί, αλλ' «όχι λιγότερο πολύπλοκη απ' αυτόν». «Ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να κατασκευάζει γλώσσες με τις

100. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 62.

οποίες είναι δυνατό να εκφράζεται κάθε νόημα, χωρίς να έχει ιδέα πώς και τι σημαίνει κάθε λέξη. – Ακριβώς όπως μιλάμε χωρίς να ξέρουμε πώς παράγονται οι ξεχωριστοί φθόγγοι. Η κοινή γλώσσα είναι ένα μέρος του ανθρώπινου οργανισμού και όχι λιγότερο πολύπλοκη από αυτόν» (4.002 a, b).

Από την άποψη του νοήματος, οι λειτουργίες του πολύπλοκου αυτού οργανισμού είναι λειτουργίες προτάσεων. Η πρόταση που έχει νόημα είναι η σκέψη (4). Το ερώτημα είναι με ποιο κριτήριο διακρίνονται οι προτάσεις με νόημα από τις α-νόητες προτάσεις. Το κριτήριο είναι τάχα η αντιστοιχία των προτάσεων στα γεγονότα και τις πραγματικές καταστάσεις;

Οι καταστάσεις προϋποτίθενται εδώ πολύπλοκες (Sachlage) και απλές, ατομικές (Sachverhalte), που είναι στοιχεία «λογικώς απλά», δεν τεμαχίζονται σε απλούστερες καταστάσεις, αλλά διαρθρώνονται μόνο σε πράγματα και ιδιότητες (μια ατομική κατάσταση είναι λ.χ. πως η Μαρία είναι τώρα 20 χρονών). Στις απλές αυτές, στοιχειακές καταστάσεις αντιστοιχούν απλές επίσης στοιχειακές προτάσεις, στις οποίες αναλύονται οι πολύπλοκες προτάσεις (όπως είναι π.χ. η πρόταση «η Μαρία και η Άννα είναι και οι δύο τώρα 20 χρονών», που η αλήθεια της συνίσταται στην αλήθεια των συστατικών της στοιχειακών προτάσεων «η Μαρία είναι τώρα 20 χρονών» και «η Άννα είναι τώρα 20 χρονών»).

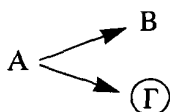
Μια όμοια θεωρία λογικού ατομισμού διατύπωσε, σχεδόν ταυτόχρονα με τον Wittgenstein, ο Russell¹⁰¹. Και οι δύο ξεκινούν από την παρατήρηση πως οι προτάσεις που διατυπώνουμε είναι συνήθως σύνθετες και αυτές αναλύονται σε απλές, που έχουν νόημα αν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα.

101. Βλ. παραπάνω, 45 κ.ε.

Ο Wittgenstein λέει πως εμείς κάνουμε «εικόνες των γεγονότων» (2.1). Η λέξη «εικόνα» (Bild) οδηγεί εύκολα σε παρερμηνεία. Σκεφτόμαστε φυσικά αυτό που συνήθως ονομάζουμε «εικόνα» στην καθημερινή ζωή (με νατουραλιστικό νόημα), λέγοντας «η εικόνα του δάσους είναι απατηλή», «η εικόνα της Παναγίας είναι βυζαντινή», «η εικόνα της παιδείας μας είναι απογοητευτική». Ακόμα σκεφτόμαστε με ποικίλες μορφές αφελοδύς ή κριτικού ρεαλισμού πως ό,τι βλέπουμε και γνωρίζουμε έχει μια ολική ή μερική συμφωνία με τα πράγματα έξω από μας, ανάλογα με το πόσο αληθινή είναι η γνώση μας. Όλες αυτές τις παραστάσεις πρέπει να τις απομακρύνουμε, αν θέλουμε να καταλάβουμε τη βιτγκενσταϊνική «εικόνα» σωστά. Εδώ δε νοείται χωριστά εικόνα και πραγματικότητα. Πρωτότυπο και μοντέλο πάνε μαζί, είναι της ίδιας κατηγορίας. Η εικόνα ενός γεγονότος δεν μπορεί να είναι πράγμα ή αντικείμενο παρά είναι ανάγκη να ανήκει η ίδια στην κατηγορία των γεγονότων. Ας σκεφτούμε¹⁰² ένα σύνθετο γεγονός που μπορεί εύκολα να αναλυθεί σε απλά γεγονότα και καταστάσεις. Τα συστατικά του είναι τρία πρόσωπα Α, Β, Γ, η πατρική σχέση του Α προς τα Β και Γ και η ιδιότητα του Γ να είναι ένα μουσικά ιδιοφυές άτομο. Το σύνθετο αυτό γεγονός αναλύεται σε τρία στοιχειώδη γεγονότα: Α είναι ο πατέρας του Β, Α είναι ο πατέρας του Γ και Γ είναι ένα πρόσωπο που το διακρίνει μουσική ιδιοφυΐα. Τι σημαίνει τώρα να δώσουμε μιαν εικόνα αυτού του γεγονότος, π.χ. με χρήση ενός διαγράμματος; Η προϋπόθεση που πρέπει να τηρήσουμε είναι να κατέχει η εικόνα την ίδια εσωτερική δομή όπως και το απεικονιζόμενο γεγονός, να έχουμε δηλαδή δύο γεγονό-

102. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6η έκδ., Stuttgart 1978, I 540.

τα έτσι που κάθε στοιχείο του ενός να συντάσσεται ακριβώς σε κάθε στοιχείο του άλλου, να είναι όλα τα στοιχεία του ίδιου αριθμού και της ίδιας κατηγορίας: τρία άτομα, μια διπλή σχέση (πατρική) και μια ιδιότητα (μουσική ιδιοφυΐα). Έτσι επιλέγουμε σαν στοιχεία της εικόνας τα τρία πρώτα γράμματα του αλφαβήτου για τα τρία άτομα (Α, Β, Γ), το βέλος για να παραστήσουμε την πατρική σχέση ($\rightarrow$) και έναν κύκλο για τη μουσική ιδιοφυΐα (στον κύκλο εγγράφεται το γράμμα που παριστάνει το μουσικά ιδιοφυές άτομο):



Η εικόνα αυτή έχει απλά στοιχεία που αντιστοιχούν στην πραγματικότητα (2.12, 2.13, 2.1514). Συνίσταται στο ότι τα στοιχεία της σχετίζονται το ένα με το άλλο μ' έναν ορισμένο τρόπο (2.14). Με διαφορετική διάταξη, τα ίδια στοιχεία θα απέδιναν μια διαφορετική εικόνα.

Εικόνα της πραγματικότητας είναι η πρόταση (4.01). Αυτό σημαίνει πως στη σύνθεση των αντικειμένων που σχηματίζουν την κατάσταση ανταποκρίνεται ο σχηματισμός των απλών σημείων που συνθέτουν την πρόταση. Ο σχηματισμός αυτός συνίσταται στο ότι τα στοιχεία, οι λέξεις, σχετίζονται στην πρόταση μ' έναν ορισμένο τρόπο (3.14). Οι ίδιες λέξεις με διαφορετική διάταξη θα έκαναν άλλη πρόταση.

Ας σκεφτούμε ένα γεγονός, π.χ. πως η Μαρία είναι μεγαλύτερη από τον Πέτρο. Η πρόταση «η Μαρία είναι μεγαλύτερη από τον Πέτρο» αποτελεί μια εικόνα αυτού του γεγονότος. Συμβολικά (αν Μ είναι η Μαρία και Π ο Πέτρος και αν στη θέση «είναι μεγαλύτερη από» θέσουμε το σημείο $>$) η εικόνα γράφεται: $M > Π$. Ο συμβολισμός αυτός δεν λέει, βέβαια, τίποτε για

την πραγματική σχέση των Μ και Π· λέει μόνο πως το Μ κείται σε μια ορισμένη θέση ως προς το Π και αντίστροφα, πως $M > Π$. Καμιά αντιστοιχία δεν υπάρχει ανάμεσα στην εσωτερική δομή της πρότασης και στην εσωτερική δομή της πραγματικότητας που αυτή απεικονίζει.

Είναι η απεικονιστική θεωρία μια οντολογική θεωρία; Αν αυτή είναι μια θεωρία του νοήματος, αφορά βέβαια τη γλώσσα και όχι τον κόσμο. Αλλά η γλώσσα είναι η ολότητα των προτάσεων και «η πρόταση είναι μια εικόνα της πραγματικότητας». Με την πρώτη ματιά, παρατηρεί ο Wittgenstein, η πρόταση δεν φαίνεται να είναι εικόνα της πραγματικότητας, όπως το κείμενο με τις νότες δεν φαίνεται να είναι μια εικόνα της μουσικής (4.011). Αλλ' όταν καταλαβαίνουμε μια πρόταση που ακούμε ή διαβάζουμε, την κατανοούμε επειδή ξέρουμε τι συμβαίνει στην πραγματικότητα. Αν δεν ξέρουμε την πραγματική κατάσταση, δεν κατανοούμε την πρόταση. Αν μας πουν «το χιόνι είναι μαύρο», η πρόταση ηχεί για μας δίχως νόημα, μια και ξέρουμε τι συμβαίνει πραγματικά στον εμπειρικό μας κόσμο. Κατανοούμε την πρόταση «το χιόνι είναι λευκό», γιατί ξέρουμε την κατάσταση που αυτή παριστάνει· και την κατανοούμε χωρίς να μας έχουν εξηγήσει το νόημά της.

Το νόημα μιας πρότασης δεν συνίσταται στο νόημα των συστατικών της μερών. Κατανοούμε προτάσεις πριν από τις λέξεις. Για να καταλάβουμε μια λέξη, πρέπει κάποιος να μας την εξηγήσει. Αλλά δεν συμβαίνει το ίδιο με τις προτάσεις. Αυτές μπορούμε να τις κατανοούμε, χωρίς να μας έχει εξηγηθεί το νόημά τους. Είναι μάλιστα στη φύση τους η δυνατότητα να μας κοινοποιούν με παλιές εκφράσεις ένα νέο νόημα (4.027· 4.03).

Πρόταση με νόημα σημαίνει εικόνα που αντανακλά την κοινή (σ' αυτήν και στην πραγματικότητα) δομή, τη «λογική μορφή» (2.18, 2.2). Το νόημα της εικόνας είναι αυτό που η εικόνα παριστάνει· και η αλήθεια ή το ψεύδος της έγκειται στη συμφω-

νία ή ασυμφωνία του νοήματός της με την πραγματικότητα (2.221-2.222). Επομένως, αν μια εικόνα (πρόταση) έχει νόημα, αυτό σημαίνει πως η πραγματικότητα, που αυτή εικονίζει, είναι νοητή, μπορούμε να τη σκεφτούμε.

Σκέφτομαι πως η ακτή μας μολύνθηκε, κάνω δηλαδή μια σκέψη που σημαίνει ότι απεικονίζει την υφιστάμενη κατάσταση. Κατανοώ την πρόταση «η ακτή μας μολύνθηκε» σημαίνει πως βλέπω την εικόνα της μέσα σ' αυτήν. Έχω μια γνώμη γι' αυτή την κατάσταση σημαίνει πως κάνω μια εικόνα που να τη σημαίνει.

«Μια σκέψη είναι μια πρόταση με νόημα» (4). Ως λογική εικόνα των γεγονότων μια σκέψη μπορεί να απεικονίζει τον κόσμο (3· 2.19). Ως έκφραση, αισθητηριακά αντιληπτή, η σκέψη είναι η πρόταση (3.1). Η σκέψη μπορεί να είναι αληθινή ή ψευδής, όπως η πρόταση με νόημα, όντας δηλαδή εικόνα της πραγματικότητας. Αν «η ολότητα των αληθών σκέψεων είναι μια εικόνα του κόσμου» (3.01), «η ολότητα των αληθών προτάσεων είναι όλη η φυσική επιστήμη» (4.11). Οι προτάσεις και οι σκέψεις που κάνουν οι φιλόσοφοι δεν ανήκουν στην ολότητα αυτή. Είναι προτάσεις δίχως νόημα, μια και δεν απεικονίζουν την πραγματικότητα. Για την ακρίβεια, δεν είναι προτάσεις και σκέψεις· είναι απλά διασάφηση προτάσεων και σκέψεων, διευκρινίσεις: «η φιλοσοφία πρέπει να αποσαφηνίζει και να οριοθετεί αυστηρά τις σκέψεις που συνήθως είναι, θα λέγαμε, θολές και συγκεχυμένες» (4.112). Αντί να επιδίδεται στη διατύπωση προτάσεων και σκέψεων για τον κόσμο και να προβάλλεται σαν «διδασκαλία», πρέπει να αναπτύσσεται απλά σαν «δραστηριότητα», που αποσκοπεί στο ξεκαθάρισμα προτάσεων. Η μέθοδος της συνίσταται έτσι σε μια αυστηρή εγκράτεια λόγου: «να μη λέμε τίποτα εκτός από αυτό που μπορεί να ειπωθεί, δηλαδή προτάσεις των φυσικών επιστημών—δηλαδή κάτι που δεν έχει να κάνει τίποτα με τη φιλοσοφία—, και κάθε φορά που κά-

ποιος άλλος θα ήθελε να πει κάτι μεταφυσικό, να του υποδείχουμε πως άφησε ορισμένα σημεία στις προτάσεις του χωρίς να τους προσδώσει μια σημασία. Αυτή η μέθοδος δεν θα ικανοποιούσε τον άλλο –δεν θα είχε το αίσθημα πως τον διδάσκουμε φιλοσοφία–, αλλά *αυτή* θα ήταν η μόνη αυστηρά σωστή μέθοδος» (6.53).

Μ' αυτό το θετικιστικό κριτήριο, οι προτάσεις του ίδιου του Wittgenstein δεν είναι, βέβαια, προτάσεις των φυσικών επιστημών, κάτι δηλαδή που μπορεί να ειπωθεί. Είναι όμως διευκρινίσεις χρήσιμες, μια και κατανοώντας τις μπορούμε να τις χρησιμοποιήσουμε σαν στήριγμα για να πατήσουμε πάνω σ' αυτές και να τις ξεπεράσουμε προχωρώντας πιο πέρα ή πιο πάνω. Τότε μόνο θα δούμε πως αυτές είναι δίχως νόημα (μια ανεμόσκαλα μόνο που μας βοήθησε να ανεβούμε και ύστερα την πετάμε μακριά, αφού μας είναι άχρηστη πια): «πρέπει να ξεπεράσουμε τις προτάσεις αυτές και τότε θα δούμε τον κόσμο σωστά»(6.54).

Στο δίλημμα, λοιπόν, «λόγος ή σιωπή», ο Wittgenstein αντιδρά μ' έναν λόγο που φτάνει να αυτοαναιρείται: «για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σιωπάει» (7). Ο λόγος κουβεντιάζει τη σιωπή και η σιωπή κουβεντιάζεται (η σιωπή, βέβαια, είναι μονάχα νοητή με την προϋπόθεση ότι υπάρχει λόγος). Αν ο φιλόσοφος επέλεγε την άγονη σιωπή ως τη μόνη έντιμη φιλοσοφική στάση και ήταν αναγκασμένος να μένει πιστός σ' αυτήν, θα αποφάσιζε να μη γράψει τίποτε. Έτσι ο μόνος τρόπος να δικαιώσει κανείς την επιλογή του είναι να διαβάσει τον *Tractatus* από το τέλος προς την αρχή. Τότε θα δει πως η στάση της σιωπής μπορεί να έχει νόημα μόνον αν διευκρινιστεί διεξοδικά με λογικά συγκροτημένο λόγο. Μ' αυτόν γίνεται φανερό πως, αν και οι φιλοσοφικές προτάσεις σαν τις δικές του είναι φανερά α-νόητες, τούτο δεν σημαίνει πως οι προτάσεις αυτές είναι ανάξιες λόγου. Η φιλοσοφία δεν είναι, βέβαια, μία από τις επιστήμες και γι' αυτό δεν έχει σκοπό να αποδείχνει

προτάσεις με αληθινό περιγραφικό περιεχόμενο, αλλά είναι μια δραστηριότητα που αποβαίνει σπουδαία, αν αποσαφηνίζονται μ' αυτήν προτάσεις και σκέψεις για τον κόσμο.

2. Επαλήθευση και διάψευση

Στη συζήτηση για το νόημα συμβάλλουν από την πλευρά τους οι λογικοί θετικιστές του Κύκλου της Βιέννης. Η Ομάδα αυτή, από μαθηματικούς, φυσικούς και φιλοσόφους, που συσπειρώθηκαν γύρω από τον καθηγητή Moritz Schlick, όταν αυτός κλήθηκε και κατέλαβε μια έδρα φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης (1922), σημειώνει μια φιλοσοφική δραστηριότητα που διαρκεί ως το 1950, οπότε εκδόθηκε η εργασία του Hempel *Προβλήματα και αλλαγές στο εμπειριστικό κριτήριο του νοήματος*¹⁰³, η ληξιαρχική πράξη θανάτου του λογικού εμπειρισμού. Η όλη κίνηση που κατάγεται από τον Κύκλο της Βιέννης προβάλλει μια σειρά από ριζοσπαστικά δόγματα, που φαντάζουν ότι πηγάζουν από τον *Tractatus* του Wittgenstein¹⁰⁴:

103. C. G. Hempel, «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning», *Revue internationale de philosophie* 4 (1950), ανατύπωση στον A. J. Ayer, *Logical Positivism*, Glencoe, Ill. 1959, 108-129.

104. Είναι αλήθεια πως ο Βιεννέζος φιλόσοφος είχε από τα πρώτα κιόλας χρόνια του Κύκλου στενές σχέσεις με τον Schlick και τον Waismann (που ήταν κι αυτός ηγετικό μέλος της Ομάδας), σχέσεις που διατήρησε και όταν πήγε να διδάξει στο Cambridge. Ο *Tractatus* (1921) επηρέασε σημαντικά τις εργασίες του Κύκλου, τουλάχιστον τα πρώτα χρόνια. Αλλά πολλές από τις απόψεις που θεωρούνται χαρακτηριστικές θέσεις του λογικού θετικισμού είχαν ήδη διατυπωθεί από τον Schlick στο βιβλίο του *Γενική Γνωσιοθεωρία* (*Allgemeine Erkenntnislehre*, 1918).

είναι η θεωρία της επαλήθευσης, η απόρριψη της μεταφυσικής, η ενότητα της επιστήμης, η γλώσσα ως λογισμός, η ερμηνεία της λογικής και των μαθηματικών ως συμβατικών λειτουργιών. Αλλά η σημασία του λογικού εμπειρισμού δεν έγκειται τόσο στις ριζοσπαστικές θέσεις, από τις οποίες οι πιο πολλές έχουν τροποποιηθεί ή και παραμεριστεί ολότελα από τους ίδιους τους εισηγητές τους, όσο στη διασάφηση των σχέσεων ανάμεσα στη φιλοσοφία και την επιστήμη, στη λογική, τη γλώσσα και τον κόσμο. Η αξία της προσπάθειας να διασαφηνιστούν αυτές οι σχέσεις οφείλεται κατά βάση στη μέθοδο με την οποία οι εξηγήσεις μπορούν να είναι αξιόλογες. Ο Russell, που η φιλοσοφία του είναι συγγενική με τον λογικό εμπειρισμό, έλεγε γι' αυτόν: «... περιμένω από τη μέθοδό του πιο πολλά αποτελέσματα από κάθε άλλη μέθοδο που χρησιμοποίησαν οι φιλόσοφοι στο παρελθόν»¹⁰⁵.

Το πιο θεμελιακό δόγμα του λογικού θετικισμού είναι η θεωρία του νοήματος, που λέει πως κατά τούτο διακρίνεται η επιστήμη από τη φιλοσοφία, ότι οι προτάσεις της πρώτης επαληθεύονται, ενώ της δεύτερης απλά εξηγούνται. Η επιστήμη ενδιαφέρεται για την αλήθεια των προτάσεων, η φιλοσοφία για το τι αυτές πραγματικά σημαίνουν. Δεν είναι ανάγκη επομένως να μιλάμε πια για «φιλοσοφικά προβλήματα», γιατί φιλοσοφικά μπορούμε να μιλούμε για όλα τα προβλήματα, όσο βέβαια είμαστε σε θέση να μιλούμε με σαφήνεια και νόημα¹⁰⁶. Όλη η παραδοσιακή φιλοσοφία παραμερίζεται έτσι σαν ένα σύνολο από προτάσεις και θεωρίες χωρίς νόημα. Ιδιαίτερα η μεταφυσική,

105. «Logical Positivism»: *Logic and Knowledge*, 381.

106. M. Schlick, «Die Wende der Philosophie», *Erkenntnis* 1 (1930-31), 4-11.

που κατασκευάστηκε χωρίς όρια στη σκέψη (με τη φιλοδοξία να περιγραφεί η πραγματικότητα σαν ένα όλο, να εισχωρήσει η σκέψη πέρα από τα όρια του καθημερινού κόσμου σε κάποια υπεрайσθητή πνευματική σφαίρα και να βρεθεί ο σκοπός του κόσμου) καταδικάζεται ως α-νόητη διανοητική δραστηριότητα. Ως ερμηνεία της πραγματικότητας, ελεύθερη από τον εμπειρικό έλεγχο, η φιλοσοφία δεν έχει νόημα, επειδή καμιά θεωρητική δραστηριότητα δε μπορεί μέσα από καθαρό στοχασμό, χωρίς αναφορά στην εμπειρία, να οδηγήσει σε συμπεράσματα για τη δομή και τη νομοτέλεια του κόσμου. Μια μεταφυσική επιστήμη ή «βασίλισσα των επιστημών» δεν έχει θέση στην κοινότητα των επιστημών, μια και δε μπορεί να είναι μία απ' αυτές¹⁰⁷. Η θέση της φιλοσοφίας είναι κοντά στις επιστήμες, στη λογική και τη γνωσιοθεωρητική έρευνα, τη θεωρία της επιστήμης και την έρευνα των θεμελίων των επιστημών, στον ταπεινό ρόλο της θεραπευτικής (και όχι της βασίλισσας) των επιστημών. Αντικείμενό της δεν είναι ο κόσμος παρά οι επιστημονικές προτάσεις, έννοιες και θεωρίες, η αποσαφήνιση θεμελιωδών εννοιών και με-

107. Κυρίαρχη τάση των λογικών θετικιστών ήταν να απορρίπτουν κάθε είδους μεταφυσική. Και επειδή πολλοί ταύτιζαν τη μεταφυσική με τη φιλοσοφία, δημιουργούνταν η εντύπωση πως από την αρχή ο λογικός θετικισμός ήταν εχθρικός προς τη φιλοσοφία. Ο Schlick μάλιστα βρέθηκε στην ανάγκη να υπερασπιστεί τον Κύκλο από τέτοιες παρεξηγήσεις, μ' ένα κείμενο που είχε σκοπό να ξεκαθαρίσει τη σχέση της Σχολής της Βιέννης με την παραδοσιακή φιλοσοφία. Σ' αυτό παρατηρεί πως εκείνοι που επικρίνουν τη Σχολή περιορίζονται να λένε πως αυτή «δεν αποτελείται από φιλοσόφους παρά από εχθρούς της φιλοσοφίας» και πως τα διδάγματά της «δεν συμβάλλουν στην εξέλιξη και πρόοδο της φιλοσοφίας αλλ' αντίθετα στη διάλυσή της» (*Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938, 390).

θόδων της επιστήμης. Τα άλλα, τα προβλήματα για την ουσία του κόσμου, τον σκοπό της ζωής, την αιτιότητα και την ελευθερία, είναι ψευδοπροβλήματα και οι πιο πολλές από τις φιλοσοφικές θεωρίες που έχουν στηθεί για τη λύση τους απορρίπτονται ως συγκαλυμμένες ανοησίες.

Οι μόνες άξιες κάθε τιμής και σεβασμού θεωρίες και προτάσεις είναι εκείνες των εμπειρικών επιστημών, γιατί αυτές μόνο επιδέχονται επαλήθευση. Κριτήριο του νοήματος είναι η επαληθευσιμότητά τους. Θέλοντας να προβούμε στην ανάλυση μιας πρότασης είναι ανάγκη να αναρωτηθούμε: τι είδους εμπειρία θα την επαλήθευε; Με την κατηγορηματική διατύπωση του Schlick, «το νόημα μιας πρότασης είναι η μέθοδος της επαλήθευσής της»¹⁰⁸. Με την έκφραση «μέθοδος της επαλήθευσης» εννοούμε εδώ τη διαδικασία με την οποία το νόημα καθορίζεται τελικά από το εμπειρικό δεδομένο και από τίποτε άλλο. Διατυπώνουμε π.χ. την πρόταση¹⁰⁹ «η μεταλλική αυτή σφαίρα είναι ηλεκτρικά φορτισμένη». Το νόημα της πρότασης αυτής είναι η μέθοδος της επαλήθευσής της: συνδέουμε τη σφαίρα, για την οποία κάναμε λόγο, με ένα ηλεκτροσκόπιο και παρατηρούμε αν τα φύλλα του οργάνου ανοίγουν. Η έκφραση «τα φύλλα του οργάνου ανοίγουν» περιγράφει την επαλήθευση της έκφρασης «η σφαίρα είναι ηλεκτρικά φορτισμένη». Αυτό που κάνουμε τώρα περιγράφοντας την επαλήθευση της πρότασής μας είναι να εγκαθιστούμε μια σύνδεση ανάμεσα σε δύο εκφράσεις με την παρατήρηση πως η μια έκφραση έπεται της άλλης. Μ'

108. Εισαγωγή στη φιλοσοφική σκέψη, μετ. Ιωάννας Γόρδου, Θεσσαλονίκη, 91.

109. F. Waismann, «Verifiability», *Proc. of the Arist. Soc.*, συμπληρ. τόμ. 19 (1945), 119.

άλλα λόγια, εφαρμόζουμε έναν κανόνα συμπερασμού, που μας επιτρέπει να περνούμε από την έκφραση «η σφαίρα είναι ηλεκτρικά φορτισμένη» σε μιαν άλλη έκφραση που περιγράφει την παρατηρήσιμη κατάσταση στην οποία η πρόταση αναφέρεται. Έτσι ορίζουμε τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να χρησιμοποιείται η έκφραση αυτή.

Όλες οι εμπειρικές προτάσεις δεν είναι, βέβαια, επαληθεύσιμες (π.χ. προτάσεις που λένε τι υπάρχει στον Άρη και τι υπάρχει στα θεμέλια του σπιτιού μας). Μπορεί καμιά φορά να συμβεί τέτοιες προτάσεις να επαληθευτούν. Άλλες προτάσεις είναι κατ' αρχήν μη-επαληθεύσιμες (π.χ. πόσοι άγγελοι μπορούν να χορεύουν στην άκρη μιας βελόνας· οι σχολαστικοί που ασχολούνταν με το μεταφυσικό αυτό πρόβλημα προϋπέθεταν ότι πνευματικά όντα όπως οι άγγελοι ορίζονται με τρόπο που να αποκλείεται η παρατήρηση, η χρήση ποσοτικών κατηγοριών, όπως ομάδα, πλήθος κ.λπ., ή η χρήση άλλων μεταφορών από τα υλικά αντικείμενα).

Στην καθημερινή επικοινωνία κατανοούμε προτάσεις χωρίς να νοιαζόμαστε πολύ για τον τρόπο επαλήθευσής τους. Τις κατανοούμε άμεσα, χωρίς να ζητούμε αποδείξεις. Το αίτημα της επαλήθευσης προβάλλεται συνήθως, όταν η συνηθισμένη γλώσσα παρουσιάζεται αλλαγμένη. Αν π.χ. μας έλεγε ένας γνωστός μας πως ο σκύλος του παίζει μαζί του, τρέχει και πηδά ως πάνω, δεν θα είχαμε κανένα πρόβλημα κατανόησης. Αν όμως μας έλεγε πως ο σκύλος του σκέφτεται, δεν θα καταλαβαίναμε άμεσα τι εννοεί και θα του ζητούσαμε εξηγήσεις, δηλαδή δεδομένα που δείχνουν τη συγκεκριμένη εκείνη συμπεριφορά του ζώου που μαρτυρεί ότι αυτό σκέφτεται.

Αλλά υπάρχουν πιο σοβαρές δυσκολίες απ' αυτές. Οι ηθικές προτάσεις δεν επιδέχονται επαλήθευση, κι αυτό δεν σημαίνει πως απορρίπτονται συλλήβδην ως ανόητες. Οι κρίσεις που μοιάζουν με εμπειρικές προτάσεις (π.χ. «δεν πρέπει να λες ψέμα-

τα») είναι εκφράσεις αισθημάτων που νιώθουμε απέναντι σε μια ορισμένη πράξη. Δεν είναι αληθινές ή ψευδείς προτάσεις. Αν δεν είναι α-νόητες (όπως και οι μεταφυσικές), είναι γιατί αυτές, ως αξιολογικές κρίσεις, δεν είναι προτάσεις που αφορούν πραγματικά τον κόσμο. Οι ηθικές προτάσεις αποτελούν απλά εκφράσεις αισθημάτων και όχι περιγραφικές προτάσεις που αφορούν έναν υποθετικά αυθύπαρκτο κόσμο αξιών. Και από ηθικές κρίσεις δεν περνά κανείς σε προτάσεις για πράγματα, όπως από πραγματικά γεγονότα δεν οδηγείται σε συμπεράσματα για την ηθική συμπεριφορά (σύμφωνα με μια άποψη που είχε κιόλας διατυπώσει ο Hume¹¹⁰, ότι το «θα έπρεπε» δεν μπορείς με λογικό συμπερασμό να το βγάλεις από το «είναι»). Άλλωστε, δουλειά του φιλοσόφου δεν είναι να διατυπώνει αξιολογικές κρίσεις και να διδάσκει τους ανθρώπους πώς πρέπει να ζουν. Ένας φιλόσοφος είναι, βέβαια, ελεύθερος να διατυπώνει τέτοιες κρίσεις, όπως κάθε άλλος άνθρωπος, αλλά ως φιλόσοφος δεν είναι εξουσιοδοτημένος να διδάσκει αξίες και να κάνει προτάσεις που θα ακολουθούνται από τους άλλους ως οδηγοί συμπεριφοράς. Ο φιλόσοφος μπορεί μόνο να δρα ως «ένα είδος διανοητικού αστυνόμου που κοιτάζει να μη μπει κανείς παράνομα στον χώρο της μεταφυσικής», σύμφωνα με μια έκφραση του Ayer. Είναι ο χωροφύλακας που ελέγχει αυστηρά την είσοδο στο πεδίο της μεταφυσικής (σαν έναν απαγορευμένο τόπο).

Σοβαρές δυσκολίες ακόμα, με την αρχή της επαλήθευσης, προβάλλονται σε περιπτώσεις επιστημών που οι προτάσεις τους δεν είναι επαληθεύσιμες εμπειρικά (π.χ. της λογικής και των μαθηματικών) και που δύσκολα θα μπορούσαν να διαγραφούν

110. *A Treatise of Human Nature*, III, I, 1.

από τον χάρτη της γνώσης σαν απλές α-νοησίες. Είναι φανερό πως τα θεωρήματα και οι προτάσεις των μαθηματικών και της λογικής δεν είναι επαληθεύσιμα με την παρατήρηση και το πείραμα. Όπως λέει ο Wittgenstein¹¹¹, είναι ταυτολογίες (λ.χ. η πρόταση «όλοι οι εργένηδες είναι ανύπαντροι»), δεν λένε τίποτε. Αντίθετα με την άποψη του John Stuart Mill, ότι οι αλήθειες της λογικής και των μαθηματικών είναι εμπειρικές γενικεύσεις, άποψη που κάνει αδύνατη την εξήγηση της αναγκαιότητας αυτών των αληθειών, οι λογικοί εμπειριστές δέχονται τις αλήθειες αυτές ως αναγκαίες, αλλά μόνο επειδή είναι προτάσεις αληθινές εξ ορισμού.

Ο λογικός θετικισμός, ιδιαίτερα όπως αυτός εκπροσωπείται από τον Carnap¹¹² και τον Ayer¹¹³, συνδέθηκε μ' ένα είδος λογικής ανάλυσης της γλώσσας, που ωστόσο αφορά μόνο τη γλώσσα της επιστήμης. Κατά τον Carnap, φιλοσοφία σημαίνει λογική της επιστήμης, λογική ανάλυση των επιστημονικών προτάσεων, όρων, εννοιών, θεωριών. Είναι η «λογική σύνταξη» της επιστήμης. Αυτή μπορεί να κάνει πιο πολλά πράγματα από το να δηλώνει τους κανόνες της γλώσσας της επιστήμης. Όπως εξηγεί ο ίδιος στον πρόλογο του έργου του *Λογική σύνταξη της γλώσσας*, «η λογική σύνταξη θέλει μόνο να προσφέρει ένα σύστημα εννοιών, μια γλώσσα, που με τη βοήθειά της τα αποτελέσματα της λογικής ανάλυσης να μπορούν να διατυπωθούν με ακρίβεια. Η φιλοσοφία αντικαθίσταται από τη λογική της επιστήμης – δηλα-

111. *Tractatus*, 6.1 κ.ε.

112. R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache* (1934), 2η έκδ., Wien-New York 1968· *Philosophie und logische Syntax* (1935), ελλην. μετ. *Φιλοσοφία και Λογική Σύνταξη*, μετ. Ιωάννας Γόρδου, Θεσσαλονίκη α.έ.

113. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936), 2η έκδ. 1946.

δή από τη λογική ανάλυση των εννοιών και των προτάσεων της επιστήμης· η λογική της επιστήμης δεν είναι τίποτε άλλο παρά η λογική σύνταξη της γλώσσας της επιστήμης»¹¹⁴.

Η ανάλυση αυτή μπορεί να δείχνει την «σαν-συντακτική», άρα παραπλανητική φύση πολλών εκφράσεων (και φιλοσοφικών επίσης προτάσεων και διενέξεων της παράδοσης). Εξετάζουμε για παράδειγμα τις τρεις ακόλουθες εκφράσεις: α) «το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο», β) «το τριαντάφυλλο είναι ένα πράγμα» και γ) «η λέξη “τριαντάφυλλο” είναι μια λέξη πράγματος». Η πρώτη πρόταση είναι φανερά εμπειρική· λέει κάτι για ένα εξωγλωσσικό αντικείμενο (είναι μια «πραγματική φράση αντικειμένου»). Η τρίτη φράση είναι μια φράση για λέξη (μια «συντακτική φράση»). Η δεύτερη όμως είναι αμφίλογη· μοιάζει με την πρώτη στη μορφή και με την τρίτη στο περιεχόμενο. Είναι μια ψευδο-φράση αντικειμένου και επειδή είναι πραγματικά συντακτική, πρέπει να μεταφραστεί στην τρίτη.

Με βάση τη διάκριση, που κάνει ο Carnap, ανάμεσα σε τυπικό τρόπο λόγου και σε υλικό (περιεχοντικό), οι συντακτικές φράσεις ανήκουν στον τυπικό, ενώ οι ψευδο-φράσεις αντικειμένων στον υλικό τρόπο. Πολλά φιλοσοφικά προβλήματα μας περιπλέκουν σε μάταιες έριδες, γιατί αδυνατούμε να δούμε πώς ορισμένες προτάσεις κάνουν κατ' επίφαση λόγο για πράγματα και την ουσιαστική τους φύση με χρήση του υλικού τρόπου. Μπορούμε να τα λύσουμε ή να τα αποφύγουμε μεταφράζοντας τις προτάσεις στον τυπικό τρόπο λόγου, πράγμα που δείχνει ότι γίνεται λόγος για γλωσσικές οντότητες. Τόσο η πρόταση του εμπειριστή «όλα τα πράγματα είναι συμπλέγματα εμπειρικών δεδομένων» όσο και η πρόταση του ατομιστή «όλα τα πράγματα

114. *Logische Syntax der Sprache*, iii-iv.

συνίστανται από άτομα» είναι μεταφυσικές θέσεις, που αναφέρονται στη φύση της πραγματικότητας, ενώ είναι γλωσσικές υποθέσεις ή υποψίες, και οι δύο ψευδείς.

Κάθε πρόταση, λοιπόν, με νόημα είναι είτε πραγματική φράση αντικειμένου, που ανήκει σε μία από τις φυσικές επιστήμες, είτε συντακτική φράση, που ανήκει στη λογική και τα μαθηματικά.

Και ο Ayer, όπως όλοι οι λογικοί θετικιστές, είναι αντιμεταφυσικός. Αλλά ο ίδιος επιφύλαξε για τον εαυτό του την πολυτέλεια μιας τουλάχιστον μεταφυσικής θεωρίας, που λέει ότι όλα όσα υπάρχουν (και μαζί, φυσικά, το πνεύμα και το σώμα των ανθρώπων καθώς και του ίδιου του Ayer) συντίθενται από αισθητηριακά δεδομένα. Φανερά, ο εμπειρισμός αυτός αποτελεί αναγκαία βάση για τη θεωρία του νοήματος που προβάλλεται σαν όργανο για τακτοποίηση των προτάσεων. Ο Ayer μάλιστα προτείνει μια διάκριση, που έχει σκοπό να ξεκαθαρίσει τα προβλήματα, τα οποία γεννά η χρήση της αρχής της επαλήθευσης: διακρίνει μια «ισχυρή επαλήθευση» (strong verification) για βασικές προτάσεις και μια «ασθενή επαλήθευση» (weak verification), επαρκή για πρακτικούς ερευνητικούς σκοπούς, όπου μερικές εμπειρίες προσφέρονται για επαλήθευση προτάσεων¹¹⁵.

Όπως ο Carnap, ανάλογα θεωρεί και ο Ayer τη φιλοσοφία ως ανάλυση. Τη θεωρεί ως δραστηριότητα που εξαντλείται στην αναζήτηση και εύρεση ορισμών των συμβόλων που χρησιμοποιούνται, χωρίς αυτή να αποβλέπει καθόλου να προβάλλει ισχυρισμούς για γεγονότα και να συναγωνίζεται έτσι τις επιστήμες

115. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936, 2η έκδ. 1946), Penguin Books 1974, 12 κ.ε.

στην παραγωγή γνώσης. Η φιλοσοφία δείχνει «πως οι φράσεις όπου απαντά το σύμβολο με νόημα μπορούν να μεταφραστούν σε ισοδύναμες φράσεις που δεν περιέχουν ούτε το ίδιο αυτό που πρέπει να οριστεί (*definiendum*) ούτε κανένα από τα συνώνυμά του»¹¹⁶. Με τους κατά συμφραζόμενα ορισμούς γίνεται κατανοητή η λογική δομή φράσεων, η δομή δηλαδή της γλώσσας, και μέσα από την κατανόηση αυτή γίνεται δυνατή η διεύθυνση στις λογικές πηγές των λαθών μεγάλου μέρους της παραδοσιακής φιλοσοφίας. Ως λογική ανάλυση η φιλοσοφία μπορεί να ταξινομεί τις εκφράσεις κατά τύπους, να δείχνει τις σχέσεις ισοδυναμίας που ισχύουν ανάμεσα σε προτάσεις διαφόρων τύπων και να ξεκαθαρίζει το νόημά τους με την αναγωγική ανάλυσή τους σε βασικές προτάσεις που αφορούν την άμεση εμπειρία.

Αλλά σε μεταγενέστερα έργα τους ο Carnap και ο Ayer παίρνουν κριτική στάση απέναντι στις προηγούμενες απόψεις τους για την ανάλυση. Ο Carnap παραδέχεται (ήδη από το 1935 στο δοκίμιο *Αλήθεια και Επικύρωση*¹¹⁷) ότι η ανάλυση μπορεί να καλύπτει σημαντικά (*semantical*) και συντακτικά ερωτήματα. Και ο Ayer στην εισαγωγή της δεύτερης έκδοσης του έργου του *Γλώσσα, Αλήθεια και Λογική* (1946) δέχεται πως η ανάλυση είναι κάτι περισσότερο ή κάτι άλλο από τον ορισμό που γίνεται κατά συμφραζόμενα¹¹⁸. Και οι δύο, ωστόσο, θεωρούν την ανάλυση στα πλαίσια των ενδιαφερόντων για τη γλώσσα και άσχετη με εννοιολογικούς ή οντολογικούς ορισμούς.

116. Ό.π., 81.

117. «Truth and Confirmation»: *Readings in Philosophical Analysis*, έκδ. H. Feigl και W. Sellars, New York 1949, 119-27.

118. *Language, Truth and Logic*, 32.

Αν και ο λογικός θετικισμός είναι μάλλον λογική της επιστήμης και όχι γλωσσοανάλυση, ωστόσο ο Carnap ιδιαίτερα (με το έργο του *Λογική σύνταξη της γλώσσας*) ολοκληρώνει για πρώτη φορά με συνέπεια στον χώρο του λογικού εμπειρισμού ένα γλωσσοαναλυτικό πρόγραμμα έρευνας. Βλέπει μάλιστα το έργο μιας επιστημονικής φιλοσοφίας στην ανάπτυξη τυπικών τεχνικών γλωσσών, απαραίτητων για την ακριβή απόδοση ή ανασυγκρότηση επιμέρους επιστημονικών θεωριών. Και φτάνει στη θέση ότι δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρχει κάτι τέτοιο όπως η αληθινή επιστημονική γλώσσα, μια και θα μπορούσαμε να έχουμε απειράριθμα εναλλακτικά συστήματα τέτοιων γλωσσών. Ανάμεσα σ' αυτά εμείς θα μπορούσαμε να επιλέγουμε ελεύθερα, σύμφωνα με τη λογική αρχή της ανεκτικότητας.

Η ιδέα μιας επιστημονικής φιλοσοφίας και μιας τεχνητής γλώσσας, που να ακριβολογεί απόλυτα, στάθηκε για τους λογικούς θετικιστές ένα απλό όνειρο. Η φιλοσοφία πηγάζει μέσα από τις φυσικές γλώσσες και αξιολογείται, κρίνεται, αναθεωρείται και αλλάζει στα όρια των λειτουργιών τους.

Στο πρόβλημα του νοήματος δίνει την ίδια εποχή μια πολύ διαφορετική λύση ο Karl Popper. Αν και το έργο του *Λογική της επιστήμης* δημοσιεύτηκε στη σειρά των συγγραμμάτων του Κύκλου της Βιέννης¹¹⁹ και ο ίδιος είχε σχέσεις με μέλη της Σχολής (ο Carnap μάλιστα άσκησε σημαντική επίδραση πάνω του), ωστόσο αυτός δεν ήταν ποτέ μέλος του Κύκλου. Διατύπωσε μάλιστα απόψεις διαμετρικά αντίθετες με τις απόψεις των λογικών εμπειριστών.

119. K. R. Popper, *Logik der Forschung*, στη σειρά Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Wien 1934 (2η διευρυμένη έκδ., Tübingen 1966).

Αναλύοντας ο Popper τη διαδικασία ελέγχου των φυσικοεπιστημονικών υποθέσεων και θεωριών, παρατηρεί πως το αίτημα, που προβάλλουν οι εμπειριστές του Κύκλου της Βιέννης, να θεωρούμε προτάσεις με νόημα εκείνες μόνο που είναι εμπειρικά επαληθεύσιμες, μας οδηγεί όχι μόνο στον παραμερισμό της μεταφυσικής παρά και στην εκμηδένιση όλης της επιστημονικής γνώσης. Και τούτο γιατί οι πιο πολλές φυσικοεπιστημονικές προτάσεις δεν είναι επαληθεύσιμες. Ακόμα δε μπορούμε να μιλούμε για επαγωγική κατοχύρωση φυσικοεπιστημονικών θεωριών ή να χρησιμοποιούμε την έννοια της πιθανότητας σαν μέσο για να κρίνουμε επιστημονικές υποθέσεις (μια και δε μπορούμε να ορίσουμε με έννοιες σε τι συνίσταται η πιθανότητα των υποθέσεων). Γι' αυτό είναι ανάγκη να αναλύουμε τη διαδικασία ελέγχου των θεωριών χωρίς να χρησιμοποιούμε το κριτήριο της επαλήθευσης και επίσης χωρίς να χρησιμοποιούμε τις έννοιες της επαγωγής και της πιθανότητας των υποθέσεων.

Οι φυσικοί νόμοι δεν είναι επαληθεύσιμοι. Έχουν τη μορφή ολικών προτάσεων και ανοίγουν έναν άπειρο ορίζοντα δυνατών παρατηρήσεων. Η πρόταση π.χ. «κάθε χαλκός είναι αγωγός ηλεκτρισμού», που έχει τη μορφή καθολικού νόμου της φύσης, δεν είναι επαληθεύσιμη, μια και είναι αδύνατο να παρατηρηθεί όλος ο χαλκός μέσα στο σύμπαν. Αν λέγαμε πως η πρόταση αυτή θα μπορούσε να διατυπωθεί με μια πιο μετρημένη μορφή (λ.χ. «κάθε χαλκός που έχει ως τώρα παρατηρηθεί είναι αγωγός ηλεκτρισμού»), θα έπρεπε να αντιμετωπίσουμε την παρατήρηση πως οι φυσικοί νόμοι δεν αποτελούν συνοπτικές διατυπώσεις για πράγματα που παρατηρήθηκαν απλά στο παρελθόν, αλλά χρησιμεύουν για να γίνονται δυνατές προβλέψεις για το μέλλον.

Οι θεωρίες δεν αποτελούν επαγωγικές γενικεύσεις εμπειρικών δεδομένων. Αυτές γεννιούνται ως υποθέσεις ή εικασίες, που έχουν μια μονόπλευρη σχέση με το υλικό των γεγονότων:

μπορούν να διαψεύδονται μέσα από τα γεγονότα και όχι να επαληθεύονται. Η παρατήρηση, που είναι πάντα ανοιχτή, μπορεί να τις αναιρεί ανακαλύπτοντας το ψεύδος των παρατηρήσιμων συνεπειών. Στη διαδικασία εμπειρικού ελέγχου λογικό όριο δεν υπάρχει.

Η ανάπτυξη της γνώσης, που συντελείται έτσι σε τρία στάδια, α) με τη διαισθητική ή φανταστική διαμόρφωση μιας εικασίας, β) με τη λογική παραγωγή των παρατηρήσιμων συνεπειών της και γ) με την έκθεση των συνεπειών αυτών σε εμπειρικό έλεγχο, δείχνει πως τίποτε οριστικό και βέβαιο δεν υπάρχει στην επιστήμη. Το κεφάλαιό της είναι το λάθος και όχι η αλήθεια. Και η κλασική επιστημολογική σύσταση να επιδιώκεις τη βεβαιότητα στη γνώση αντιστρέφεται: να μην τρέπεις προς τη βεβαιότητα (μια και η επιστήμη προσφέρει μόνο προσωρινές, δοκιμαστικές και διαψεύσιμες προτάσεις)· κάνε, μάλιστα, τις υποθέσεις σου τόσο απλά ελέγξιμες όσο γίνεται.

Όπως η επαληθευσιμότητα του λογικού θετικισμού, η διαψευσιμότητα του Popper και του κριτικού ορθολογισμού προσφέρει ένα κριτήριο για τον διαχωρισμό ανάμεσα σε προτάσεις με νόημα και σε προτάσεις δίχως νόημα ή, πράγμα που είναι το ίδιο, ανάμεσα στην εμπειρική επιστήμη και τη μεταφυσική.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. «Ο κόσμος είναι η ολότητα των γεγονότων, όχι των πραγμάτων» (Wittgenstein)¹²⁰.

«... Μια παράσταση του κόσμου με όρους πραγμάτων, μια παράσταση του κόσμου με όρους γεγονότων και μια παράσταση του κόσμου με όρους συμβάντων δεν είναι παρά παράσταση ενός και του αυτού κόσμου σε τρεις γλώσσες» (Wisdom)¹²¹.

Συζητήστε τις δύο αυτές θέσεις.

2. «Η πραγματικότητα (ο κόσμος) είναι ένα μωσαϊκό από ανεξάρτητα στοιχεία, τα ατομικά γεγονότα. Καθένα απ' αυτά είναι μια αλυσίδα, στην οποία αντικείμενα (τα λογικά απλά) κρέμονται το ένα μέσα σ' άλλο: τα αντικείμενα συνδέονται σ' ένα πλέγμα λογικών δυνατοτήτων (λογικός χώρος): οι απλούστατες στοιχειώδεις προτάσεις είναι εικόνες ατομικών γεγονότων, γεγονότα οι ίδιες, με τις οποίες είναι αλυσιδωτά συνδεμένα ονόματα, και όλες οι άλλες προτάσεις είναι συναρτήσεις αλήθειας των στοιχειωδών· η γλώσσα είναι ο μεγάλος καθρέφτης στον οποίο αντανακλάται το λογικό πλέγμα “δειγμένο”, φανερωμένο» (Black)¹²².

Αναλύστε τους τονισμένους με πλάγια στοιχεία όρους αυτού του κειμένου στα όρια των σκέψεων του *Tractatus*.

3. Η μακέτα του κτιρίου απεικονίζει με τις χωρικές της σχέσεις τις χωρικές σχέσεις του κτιρίου, με τις χρωματικές της σχέ-

120. *Tractatus*, 1.1.

121. J. Wisdom, «Logical Constructions» II: *Mind* 40 (1931), 460.

122. M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, Mass. 1964, πρόλογος.

σεις τις χρωματικές σχέσεις του κτιρίου. Χωρητικότητα και χρωματικότητα είναι κοινά στη μακέτα και το κτίριο. Αν, λοιπόν, έχουμε κοινή τη μορφή, τις χωρικές, χρωματικές κ.ά. σχέσεις, αρκεί αυτό για να κάνουμε από κάτι μιαν εικόνα; Εξετάστε τον όρο «λογική μορφή» στον *Tractatus* (2.18, 2.181, 2.182, 2.19, 2.2, 3).

4. Φανταστείτε πως ο κόσμος είναι σαν ένα μυθιστόρημα και πως έργο της φιλοσοφίας είναι η ανάλυση των προτάσεων που το συνθέτουν, η ανάλυση των γλωσσικών εικόνων, και η έρευνα της λογικής του μορφής. Κατά τον Wittgenstein, η λογική μορφή μπορεί μόνο να δείχνεται στη γλώσσα, όχι να γίνεται λόγος γι' αυτήν (4.121). Αν, λοιπόν, ο φιλόσοφος είναι ένας αναγνώστης αυτού του μυθιστορήματος, τι σημαίνει να ερευνά τη λογική του μορφή χωρίς να κάνει λόγο γι' αυτήν;
5. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.014. «Ο δίσκος γραμμοφώνου, η μουσική σκέψη, η παρτιτούρα, τα ηχητικά κύματα, όλα βρίσκονται σ' εκείνη την απεικονιστική εσωτερική σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη γλώσσα και στον κόσμο». 4.0141 «ότι υπάρχει ένας γενικός κανόνας με τον οποίο μπορεί ο μουσικός να αντλεί από την παρτιτούρα τη συμφωνία, να παράγει τη συμφωνία πάνω στο δίσκο και από το δίσκο πάλι να παράγει την παρτιτούρα, σ' αυτό έγκειται ακριβώς η εσωτερική ομοιότητα αυτών των φαινομενικά τόσο διαφορετικών εικόνων. Και εκείνος ο κανόνας είναι ο νόμος της προβολής, που προβάλλει τη συμφωνία στην παρτιτούρα. Είναι ο κανόνας της μετάφρασης της γλώσσας με νότες στη γλώσσα του δίσκου». Πώς μπορεί να είναι η γλώσσα εικόνα της πραγματικότητας, όπως το γραπτό με τις νότες εικόνα της μουσικής; Αν «εικόνα» σημαίνει «ισομορφική απεικόνιση» (π.χ. α είναι ο Γιώργος, β ο Γιάννης και αντί του «είναι μεγαλύτερος από» λέμε Σ και αν το αΣβ είναι ισομορφικό προς την πραγματικότητα που σημαίνει), έχει τάχα αυτή εφαρμογή;

(α) στην καθημερινή γλώσσα και

(β) στη σκέψη;

6. «Δε μπορούμε να περιγράψουμε τη χρήση μιας έκφρασης που αναφέρεται στον κόσμο της κοινής εμπειρίας, αν προηγουμένως δεν έχουμε κάποια εικόνα αυτού του κόσμου» (Gellner)¹²³.

Μπορείτε με επιχειρήματα και εμπειρίες να υποστηρίξετε ή να αμφισβητήσετε την πρόταση αυτή;

7. «Τα όρια της γλώσσας μου σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου» (Wittgenstein)¹²⁴.

Με ποια κριτήρια οριοθετείται εδώ η γλώσσα και αντίστοιχα ο κόσμος; Εντάσσονται, με τα κριτήρια αυτά, οι προτάσεις που συνθέτουν τον *Tractatus* μέσα στα νόμιμα όρια της γλώσσας; Αν οι προτάσεις αυτές είναι α-νόητες, έχουν τουλάχιστον κάποια αξία; Αν ναι, ποια;

8. Αν ο κόσμος οριοθετείται από τη γλώσσα μας, σαν ένα νησί, κόσμος της περιορισμένης προσωπικής εμπειρίας, από τι αυτός περιβάλλεται;

9. Με βάση τον βιτγκενσταϊνικό αφορισμό «για όσα δε μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σιωπάινει» (*Tractatus*, 7), εξετάστε τις ακόλουθες προτάσεις:

(α) σιωπάινουν μόνο εκείνοι που είναι σε θέση να μιλάνε,

(β) οι φιλόσοφοι είναι φλύαροι· σπάνια αντιστέκονται στον πειρασμό να μιλήσουν,

(γ) η φιλοσοφία είναι ένας τρόπος να κουβεντιάζουμε τις σιωπές μας και να αποσιωπούμε τη φλυαρία μας,

(δ) οι φιλόσοφοι έχουν σπάσει τα κεφάλια τους στα όρια της γλώσσας, στον τοίχο της σιωπής,

123. E. Gellner, *Words and Things*, London 1959, 200-1.

124. *Tractatus*, 5.6.

(ε) «ό,τι δε μπορούμε να πούμε, δε μπορούμε να το πούμε αλλά ούτε και να το σφυριζουμε»¹²⁵.

Θα ήταν πρόθυμος να υποστηρίξει μία ή περισσότερες από τις προτάσεις αυτές ο συγγραφέας του *Tractatus*;

10. Σκέφτεται κανένας πως ενώ οι φυσικές γλώσσες έχουν έναν πεπερασμένο αριθμό «φωνημάτων» (μονάδων ήχου) καθώς και έναν αρκετά μεγάλο αλλά πεπερασμένο επίσης αριθμό «μορφημάτων» (ελάχιστα σημαντικών φορέων νοήματος, όπως «γάτα» ή «δυσ-επί-λυτος»), έχουν ωστόσο άπειρο αριθμό δυνατών προτάσεων. Σκεφτόμαστε τώρα τις ακόλουθες δύο προτάσεις:

(α) η φύση έχει άπειρη δυνατή ποικιλία,

(β) η γλώσσα έχει άπειρη δυνατή ποικιλία.

Η πρώτη πρόταση μπορεί να θέλει να πει ότι καμιά φυσικοεπιστημονική πρόταση δεν επιδέχεται οριστική επαλήθευση ή ότι καμιά ασφαλής πρόβλεψη δεν είναι δυνατή στη φύση (επειδή οι φυσικοί νόμοι είναι προτάσεις που δεν επαληθεύονται ποτέ μια για πάντα). Ποιες συνέπειες μπορεί να έχει η δεύτερη πρόταση;

11. Η ταξινόμηση των προτάσεων σε προτάσεις με νόημα (επαληθεύσιμες από τη μια και ταυτολογικές από την άλλη) και σε α-νόητες προτάσεις εμπεριέχει μια εσωτερική ασυνέπεια: η ίδια η πρόταση που κάνει τη διάκριση αυτοκαταγγέλλεται ως ανόητη, μια και η ίδια δεν είναι ούτε ταυτολογική ούτε εμπειρικά επαληθεύσιμη. Ο Wittgenstein είχε συνείδηση της δυσκολίας αυτής. Τελειώνει τον *Tractatus* λέγοντας πως ό,τι έχει πει σ' αυτό το έργο είναι δίχως νόημα. Είναι σαν την ανεμόσκαλα, όταν, καταλαβαίνοντας κανείς τις προτάσεις του και πατώντας πάνω τους, τις ξεπεράσει

125. F. Ramsey, *Foundations of Mathematics*, 133-4.

και προχωρήσει πέρα απ' αυτές, αναγνωρίζοντάς τις ως στερεωμένες από νόημα (6.54). Εδώ προβάλλεται ως διευκρινιστική μια θεωρία δίχως νόημα, πράγμα παράξενο, αν οι διευκρινίσεις που δίνονται είναι οι ίδιες παράλογες. Μπορεί μια κριτική που λέει ότι οι άλλες θεωρίες είναι δίχως νόημα να αναπτύσσεται στη βάση μιας θεωρίας που καταδικάζει τον εαυτό της;

12. Εξετάστε αν οι προτάσεις που ακολουθούν είναι εμπειρικές και, αν ναι, με ποια κριτήρια:

(α) ένα διαμάντι είναι σκληρό και όταν κανένας δεν το αγγίζει,

(β) το δάσος είναι θαυμάσιο και όταν όλοι κοιμούνται,

(γ) ο ήλιος θα λάμπει και όταν κάθε ζωή εκλείψει από τη γη.

13. Αφηγηθείτε μια συζήτηση ανάμεσα σ' έναν λογικό θετικιστή, που υποστηρίζει την αρχή της επαληθευσιμότητας, και σ' έναν κριτικό ορθολογιστή, που υποστηρίζει την αρχή της διαψευσιμότητας, εκθέτοντας μαζί και τα κύρια επιχειρήματά που ανταλλάσσουν μεταξύ τους.

14. Αν ο κόσμος είναι όλα όσα υπάρχουν (πράγματα, γεγονότα, συμβάντα), τότε αυτός δεν υπάρχει (να πούμε τάχα ότι υπάρχουν πράγματα, συμβάντα, γεγονότα και ο κόσμος ως ολότητα;): αποτελεί μόνο συνοπτική έκφραση όλων όσα υπάρχουν. Ο κόσμος δεν είναι κάτι που υπάρχει, κάτι που μπορούμε να μιλούμε γι' αυτό με γνώση (γνωρίζουμε πράγματα που υπάρχουν στον κόσμο αλλ' όχι τον κόσμο) ή κάτι που μπορούμε να εξηγούμε. Με βάση τους περιορισμούς αυτούς, εξετάστε τις ακόλουθες φιλοσοφικές προτάσεις περί κόσμου:

(α) ο κόσμος είναι η παράστασή μου (Schopenhauer),

(β) ο κόσμος μας είναι ο άριστος όλων των δυνατών κόσμων (Leibniz),

(γ) ο κόσμος είναι όλα όσα συμβαίνουν (Wittgenstein).

5
Η ΧΡΗΣΗ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ
Wittgenstein II

1. Παράδειγμα αυτοκριτικής

Η πρώτη φιλοσοφία του Wittgenstein, όπως αυτή αποτυπώθηκε στον *Tractatus*, θέλει να πει πως είναι αδύνατο να εκθέσεις τις απόψεις σου για τη γλώσσα, χωρίς να δηλώσεις προηγουμένως τι φρονείς για τον κόσμο και την πραγματικότητα. Η οντολογικά θεμελιωμένη αυτή φιλοσοφία προβάλλεται συστηματικά χτισμένη και φαίνεται λογικά απρόσβλητη. Στον πρόλογο αυτού του έργου ο συγγραφέας δηλώνει, όχι πολύ μετριοφρονα, πως η αξία του βιβλίου έγκειται στο ότι εκφράζει σκέψεις, πως η αξία αυτή θα είναι τόσο μεγαλύτερη όσο καλύτερα έχουν εκφραστεί οι σκέψεις και πως εντούτοις η αλήθεια των σκέψεων που εκφράζονται σ' αυτό του φαίνεται «απρόσβλητη και οριστική». Και τελειώνει τον πρόλογο με τα λόγια: «είμαι δηλαδή της γνώμης πως τα προβλήματα έχουν λυθεί εδώ στην ουσία τελεσίδικα. Και αν δεν γελιέμαι σ' αυτό, τότε η αξία αυτής της εργασίας συνίσταται στο ότι αυτή δείχνει πόσο λίγα πετυχαίνονται με το να έχουν λυθεί αυτά τα προβλήματα». Αν εξαιρέσουμε την τελευταία αυτή δήλωση, που μετριάξει κάπως το πνεύμα της διανοητικής αλαζονείας που εκφράζεται μέσα από τη δήλωσή του πως έχει λύσει τα προβλήματα οριστικά, όλα δείχνουν πως ο ίδιος δίνει στη δημοσιότητα αυτό το έργο όντας συνεπαρμένος από τα αποτελέσματα της προσπάθειάς του.

Η πρώτη του αυτή γενναία προσπάθεια να λύσει τα φιλοσο-

φικά προβλήματα χαρακτηρίζεται από ένα απόλυτο πνεύμα, όπως αυτό φαίνεται π.χ. στη βασική του θέση πως ο κόσμος ως γεγονός τεμαχίζεται σε γεγονότα μ' έναν και μοναδικό τρόπο και αναλύεται έσχατα σε ατομικά ή στοιχειακά γεγονότα. Το πνεύμα αυτό του απόλυτου και η συνακόλουθη ακαμψία και μονομέρεια αποτέλεσαν μια φυλακή για τη σκέψη του Wittgenstein. Το πέρασμα στη νέα φιλοσοφία του ήταν για τον ίδιο μια πορεία απελευθέρωσης απ' αυτόν τον απόλυτο, άκαμπτο και μονομερή τρόπο σκέψης. Μέσα από μία μακρά πορεία ακαταπόνητης, επίμονης και ανελήτης κριτικής που ασκούσε πάνω στις ίδιες του τις πρώιμες εκείνες σκέψεις, κέρδισε τελικά μια νέα φιλοσοφία. Η δημιουργία της οφείλεται στη θανάσιμη αυταπάτηση με την οποία αυτός κατέστρεφε επί πολλά χρόνια στην πρώιμη εκείνη φιλοσοφία του. Ο ίδιος λέει στον πρόλογο του νέου έργου του *Φιλοσοφικές έρευνες*¹²⁶: «πριν από τέσσερα χρόνια» (δηλαδή γύρω στο 1945) «είχα την αφορμή να ξαναδιαβάσω το πρώτο μου βιβλίο (την *Λογικο-Φιλοσοφική Πραγματεία*) και να εξηγήσω τις σκέψεις που περιέχονται σ' αυτό. Ξαφνικά, μου φάνηκε πως θα έπρεπε να δημοσιεύσω όλες εκείνες τις παλιές σκέψεις μαζί με τις καινούριες: αυτές οι τελευταίες θα μπορούσαν να φωτιστούν σωστά μονάχα ιδωμένες με τον παλαιό τρόπο σκέψης ως υπόβαθρο· και σε αντίθεση μ' αυτόν. Από τότε που άρχισα να καταπιάνομαι ξανά με τη φιλοσοφία, πάνε τώρα δεκαέξι χρόνια, αναγκάστηκα να αναγνωρίσω τα σοβαρά λάθη που είχα κάνει σ' εκείνο το πρώτο μου βιβλίο»¹²⁷.

126. *Philosophische Untersuchungen* (1935-1949), έκδ. G.E.M. Anscombe και R. Rhees, Schriften I, Frankfurt/M 1960 (*Philosophical Investigations*, Oxford 1953). Ελλην. μετ. Π. Χριστοδουλίδη, Αθήνα 1977.

127. *Φιλοσοφικές Έρευνες* (ΦΕ), σ. 22.

Το μυστικό του Wittgenstein ήταν η ετοιμότητά του να καταφέρεται ενάντια στις ίδιες του τις προηγούμενες σκέψεις και να υπονομεύει τις ίδιες του τις κατασκευές, μοναδικό φαινόμενο στην ιστορία της κουλτούρας. Ενώ π.χ. ο λογικός θετικισμός δε μπόρεσε να ξεπεράσει τις δυσκολίες και τα αδιέξοδα που ανέκυψαν μέσα από τις θεωρίες και τις αρχές του, με αποτέλεσμα να ατονήσει και να σβήσει, ο Wittgenstein κράτησε τις αποστάσεις του από το ρεύμα του λογικού θετικισμού, διαμόρφωσε δικές του απόψεις, μεθόδους και τακτικές, άσκησε αυστηρή κριτική πάνω στην ίδια του την πρώιμη εργασία και απέφυγε τα αδιέξοδα.

Ότι, βέβαια, αυτός καταγινόταν για πολλά χρόνια με τις πρώτες του σκέψεις, τις οποίες είχε διατυπώσει στην *Πραγματεία*, είναι γεγονός που δείχνει ότι τα προβλήματα που τον απασχόλησαν τότε εξακολουθούσαν να είναι ακόμα ζωντανά και να απαιτούν καινούριες λύσεις.

Τρία κύρια σημεία της νέας φιλοσοφίας του μπορούμε να ξεχωρίσουμε ως τεκμήρια της κριτικής του: το ξεπέραςμα του απόλυτου τρόπου σκέψης, την απόρριψη της ιδεώδους ακριβείας και την απομάκρυνση από την έννοια της ανάλυσης ως διαδικασίας που θέλει να αποκαλύπτει το αληθινό νόημα των εκφραστικών μορφών.

1.1. Ενάντια στον απόλυτο τρόπο σκέψης

Μια ολόκληρη μεταφυσική, από τις *Μαθηματικές Αρχές* των Whitehead και Russell ως την *Πραγματεία* του Wittgenstein, βασίστηκε στην απόλυτη θέση πως ο κόσμος αποτελεί ένα σύμπλεγμα που διαλύεται σε απλούστατα στοιχεία. Με την προϋπόθεση πως η σημασία ισοδυναμεί με αντιστοιχία, ανταπόκριση, αντιπροσώπευση, δεχόμαστε άκριτα πως οι εκφράσεις, λέ-

ξεις και προτάσεις αντιπροσωπεύουν είτε πράγματα, αντικείμενα, γεγονότα, είτε σκέψεις, ιδέες, έννοιες, κρίσεις, είτε και τα δύο. Όλα τα πράγματα ταξινομούνται έτσι σε λέξεις, προτάσεις, εκφράσεις, έννοιες, σκέψεις, κρίσεις και σε αντικείμενα, συμπλέγματα αντικειμένων, πράγματα, καταστάσεις, γεγονότα, στοιχεία. Ειδικά, ο ατομισμός της *Πραγματείας* στηρίχθηκε στη θέση ότι ο κόσμος κατακερματίζεται σε απλούστατα, στοιχειώδη γεγονότα μ' έναν και μόνο τρόπο. Αλλά οι εκφράσεις «απλό» και «σύνθετο» δεν λένε τίποτε από μόνες τους. Ρωτάμε: «ποια είναι τα απλά συστατικά μέρη που συγκροτούν την πραγματικότητα; – Ποια είναι τα απλά συστατικά μέρη μιας πολυθρόνας; – Τα κομμάτια του ξύλου με τα οποία φτιάχτηκε. Ή, μήπως τα μόρια ή τα άτομα; – “Απλό” σημαίνει: όχι σύνθετο. Κι εδώ ενδιαφέρει τούτο: “σύνθετο” με ποια έννοια; Δεν έχει διόλου νόημα να μιλάμε απόλυτα για τα “απλά μέρη της πολυθρόνας”. Ή: μήπως αποτελείται από μέρη η οπτική εικόνα που έχω αυτού του δέντρου, αυτής της πολυθρόνας; Και ποια είναι τα απλά συστατικά μέρη της;» (ΦΕ, 47). Όταν λες «αυτό το πρόβλημα είναι σύνθετο», χρησιμοποιείς τη λέξη «σύνθετο» εννοώντας συγκεκριμένα απλά μέρη που το συνθέτουν και δεν λες τίποτε ξεκάθαρο μ' αυτή την έκφραση, αν δε μπορείς να δηλώσεις για ποια συνθετότητα πρόκειται, δηλαδή για ποια ιδιαίτερη χρήση αυτής της λέξης. Κάποιος μπορεί να ισχυριστεί πως μια σκακιέρα είναι φανερά και απόλυτα κάτι σύνθετο. «Εσύ βέβαια σκέφτεσαι πως τη συνθέτουν 32 λευκά και 32 μαύρα τετράγωνα. Αλλά δεν θα μπορούσαμε λ.χ. να πούμε ακόμη πως είναι συνθεμένη από τα χρώματα λευκό και μαύρο και από το σχήμα του διχτυωτού με τα τετράγωνα;» (ΦΕ, 47). Δεν υπάρχει, λοιπόν, τίποτε απόλυτα απλό ή σύνθετο. Αν μου πεις «είναι τάχα ο κόσμος κάτι σύνθετο και ποια είναι τα συστατικά μέρη του;» θα σου απαντήσω: «εξαρτάται από το τι εννοείς με “σύνθετο”. (Και τούτο δεν είναι βέβαια απάντηση, αλλά απόρριψη

της ερώτησης)». Ο κόσμος είναι ένας αλλά οι τρόποι περιγραφής του πολλοί. Δεν έχει, λοιπόν, νόημα να ρωτούμε αν ο κόσμος είναι κάτι σύνθετο και ποια είναι τα έσχατα συστατικά στοιχεία του. Όλα εξαρτώνται από τη χρήση αυτών των λέξεων (απλό – σύνθετο).

Ανάλογα, δεν έχει νόημα να ρωτάμε αν η γλώσσα είναι κάτι σύνθετο και ποια είναι τα, αντίστοιχα στον κόσμο, συστατικά στοιχεία της. Πώς θα μπορούσαμε να φτάσουμε, διαιρώντας τη γλώσσα, στα απλά, άτομα στοιχεία της; Μήπως είναι το «όνομα» που «υποδηλώνει στην πραγματικότητα το αληθινά απλό;» (ΦΕ, 39-46). Αυτά τα απλά στοιχεία της πραγματικότητας, που ο Russell τα ονόμαζε άτομα (individuals) και ο ίδιος «αντικείμενα», υποδηλώνονται από τα ονόματα. Άλλο όμως είναι η σημασία του ονόματος και άλλο ο φορέας του (ο Σωκράτης πέθανε ως φορέας του ονόματος, αλλά το όνομα αυτό διατηρεί ζωντανή μια σημασία).

1.2. Ο μύθος της απόλυτης ακριβείας

Η ιδέα μιας απόλυτα τέλειας γλώσσας προϋποθέτει το ιδεώδες της ακριβείας. Είναι το όνειρο μιας τέλειας γλώσσας, που θα μπορούσε να ακριβολογεί απόλυτα, λογικός μύθος που εξιδανικεύει τις ικανότητές μας να ακριβολογούμε.

Αλλά τι εννοούμε λέγοντας «έχεις ακριβή ώρα;», «η ώρα είναι δώδεκα ακριβώς», «ακριβές αντίγραφο», «με μαθηματική ακρίβεια»; Ό,τι θεωρούμε ακριβές εξαρτάται από τις περιστάσεις και τις συνθήκες εκφοράς του λόγου μας για τον ακριβή χρόνο, τον ακριβή τόπο, το ακριβές μήκος, ύψος, πλάτος, βάθος, την ακριβή εξήγηση, την ακριβή αντιγραφή από το πρωτότυπο κείμενο, την ακριβή πρόβλεψη ενός συμβάντος. Είναι ανόητο να κρατηθούμε σ' ένα ιδεώδες ακριβείας ανεξάρτητα

από τις συγκεκριμένες περιστάσεις που καθορίζουν κάθε φορά τι σημαίνει «ακριβής» ή «ανακριβής». Ο Wittgenstein παρατηρεί: «δεν έχει προκαθοριστεί μία ιδανική ακρίβεια· δεν ξέρουμε πώς πρέπει να τη φανταζόμαστε – εκτός αν εσύ ο ίδιος καθορίσεις τι πρέπει να ονομάζουμε έτσι. Αλλά θα δυσκολευτείς να συναντήσεις έναν τέτοιο καθορισμό· έναν καθορισμό που να σε ικανοποιεί» (ΦΕ, 88). Αν υποσχεθείς πως θα είσαι εκεί στις 10 ακριβώς το βράδυ, τότε το ρολόι σου ή ένα ρολόι που δείχνει ακριβή χρόνο θα σε βοηθήσει να είσαι συνεπής στην υπόσχεσή σου. Αλλά με τον ακριβή χρόνο διαδρομής των 100 μέτρων από έναν αθλητή, εννοούμε φυσικά έναν χρόνο πολύ διαφορετικά ακριβή από το χρόνο που συμφωνούμε να συναντηθούμε στην πόλη.

Το ίδιο ισχύει και για την ιδέα της γλωσσικής ακριβείας, δηλαδή για την ιδέα της ακριβούς σημασίας της λέξης, του τέλει νοήματος της φράσης. Χρησιμοποιούμε λέξεις και φράσεις που ποτέ δεν ξέρουμε το ακριβές νόημά τους, μια και αυτό δεν είναι καθορισμένο ανεξάρτητα από τη χρήση. Αν πω «ο Φοίβος υπήρξε», θα με ρωτήσετε: «τι εννοείς με το “Φοίβος” (είναι ένα γνωστό πρόσωπο); Και τι εννοείς με το “υπήρξε” (δεν υπάρχει πια); Θέλεις να πεις πως... ή πως...;». Ως προς το όνομα, μπορώ να απαντήσω: «πιστεύω πως έζησε ένας άνθρωπος που (1) εγώ είδα σ’ αυτό και αυτό το μέρος και ο οποίος (2) είχε αυτή την εμφάνιση (εικόνες), (3) έχει κάνει αυτά κι αυτά τα πράγματα, και (4) ως πολίτης είχε το όνομα “Φοίβος”». Αυτό εννοώ με το “Φοίβος”». Είναι ο άνθρωπος για τον οποίο αληθεύουν όλα αυτά. Αλλά τι θα συμβεί αν ένα ή μερικά απ’ αυτά ή ακόμα και όλα αποδειχτούν ψευδή; Θα πρέπει τότε να αμφισβητηθεί η πρότασή μου «ο Φοίβος υπήρξε»; Προϋποτίθεται ότι το όνομα αυτό δεν έχει σταθερή και ακριβή σημασία; Αν, βέβαια, θα είχα δώσει έναν ακριβή ορισμό του ονόματος, θα ήμουν τώρα πρόθυμος να τον αλλάξω. Και αν θα παραδεχόμουν πως χρησι-

μποιού το όνομα χωρίς να ξέρω τη σημασία του, θα ήταν σαν να αναγνωρίζω πως λέω ανοησίες. Αυτό που κανονικά συμβαίνει, όταν δεν μας δέρνει παντελής άγνοια, είναι να μην ξέρουμε ποτέ ακριβώς το νόημα αυτών που λέμε και να αφήνουμε τα πράγματα να ξεκαθαρίζονται στην πράξη. «—Πες ό,τι θες, φτάνει αυτό να μη σ' εμποδίζει να βλέπεις πώς έχουν τα πράγματα. (Και όταν τα δεις, είναι κάμποσα εκείνα που δεν θα λες)» [ΦΕ, 79].

1.3. Η έννοια της ανάλυσης

Το τρίτο σημείο που αποτελεί φανερά τεκμήριο κριτικής του πάνω στην *Πραγματεία* είναι η έννοια της ανάλυσης, από την οποία ο Wittgenstein διακριτικά αποστασιοποιείται. Σκέφτεται πως οι παρανοήσεις, που αφορούν τη χρήση των λέξεων και που προκαλούνται λ.χ. από αναλογίες και μεταφορές, μπορούν να παραμερίζονται με την ανάλυση των εκφραστικών μας μορφών (ΦΕ, 90). Αλλά παρατηρεί πως η διαδικασία αυτή δημιουργεί την εντύπωση σα να υπήρχε τάχα κάτι που μοιάζει να είναι «η έσχατη ανάλυση των γλωσσικών μας μορφών, και επομένως μία και μόνη εντελώς αναλυμένη μορφή της έκφρασης». Υπάρχει, λοιπόν, στις εκφραστικές μας μορφές κάτι κρυμμένο που πρέπει να το φέρουμε σε φως με την ανάλυση, για να ξεκαθαρίσουμε το ακριβές νόημά τους; Οριακά, υπάρχει τάχα κάτι τέτοιο όπως η «ουσία» της γλώσσας, της πρότασης, της σκέψης (η λειτουργία, η δομή της), «η ουσία που μας είναι κρυμμένη» και που με την ανάλυση προϋποτίθεται πως αποκαλύπτεται;

Μια απάντηση στο ερώτημα «τι είναι η γλώσσα;», «τι είναι η πρόταση;» θα μπορούσε να πάρει τη μορφή μεθόδου (για την πραγματική λειτουργία της γλώσσας), που η αξία της θα εξαοριόταν από την ικανότητά της να φωτίζει προβλήματα. Η ανάλυ-

ση π.χ. μπορεί να φωτίζει προβλήματα στο βαθμό που παραμερίζει τις παρανοήσεις και διαλύει τις ασάφειες. Οι παρανοήσεις παραμερίζονται καθώς οι εκφράσεις μας γίνονται πιο ακριβείς: «αλλά τώρα μπορεί να φαίνεται σαν να επιδιώκαμε να φτάσουμε σε μια ορισμένη κατάσταση, στην τέλεια ακρίβεια· σάμπως αυτός να ήταν ο αληθινός στόχος της έρευνάς μας» (ΦΕ, 91). Η «τέλεια ανάλυση», η πλήρης διασάφηση, η τέλεια ακρίβεια είναι μόνο είδωλα που φαντάζουν σαν στόχοι της έρευνας της γλώσσας.

Κάτω βέβαια από ορισμένες περιστάσεις και σε συγκεκριμένες συνάφειες, η ανάλυση επιτελεί μια σπουδαία λειτουργία. Συχνά βάζουμε εκφράσεις στη θέση άλλων για καλύτερη κατανόηση και επικοινωνία. Αν σου πω: «τα Έργα του Kant είναι στη μεσαία βιβλιοθήκη», η πληροφορία που σου δίνω δεν είναι και τόσο σαφής. Μπορώ να την αντικαταστήσω με την πληροφορία «τα Έργα του Kant, μια έκδοση της Ακαδημίας σε 9 τόμους, χρώματος μπλε και με άσπρες ρίγες στη ράχη τους, είναι στη μεσαία βιβλιοθήκη». Αλλ' «όταν λέω “η σκούπα μου βρίσκεται στη γωνία”, εκφέρω τάχα μια ασαφή πρόταση, που στη θέση της μπορεί να μπει μια άλλη, “πιο αναλυμένη”, του τύπου “στη γωνία είναι το ξύλο και η βούρτσα, και το ξύλο είναι σφηνωμένο στη βούρτσα”; – Αν ρωτούσαμε κάποιον (που θα το έλεγε αυτό) αν είναι αυτό που εννοεί, πιθανό να μας έλεγε πως δεν είχε διόλου σκεφτεί το ξύλο χωριστά ή τη βούρτσα χωριστά. Και αυτή θα ήταν η σωστή απάντηση, γιατί δεν είχε την πρόθεση να μιλήσει ιδιαίτερα για το ξύλο ή ιδιαίτερα για τη βούρτσα» (ΦΕ, 60). Θα ήταν σαφώς παράξενη η συμπεριφορά εκείνου που αντί να λέει «η σκούπα είναι στη γωνία», θα έλεγε «το σκουπόξυλο και η βούρτσα που εφαρμόζει σ' αυτό είναι στη γωνία». Εκείνος που έχει κοινό νου θα του πει εύλογα: «τη σκούπα εννοείς;». Και αν του απαντήσει καταφατικά, θα του παρατηρήσει: «και γιατί το λες αυτό τόσο παράξενα;». Μήπως

τα συστατικά στοιχεία της βούρτσας και της αντίστοιχης πρότασης ήταν κρυμμένα και τα ανασύραμε με την ανάλυση; «Είναι σωστό πως η σκούπα διαλύεται, όταν χωρίσει κανείς το ξύλο από τη βούρτσα· αλλά μήπως γι' αυτό, και η προσταγή να φέρουν τη σκούπα αποτελείται και αυτή από αντίστοιχα μέρη;» (ΦΕ, 60).

Είναι μύθος να λέμε πως με την ανάλυση αποκαλύπτουμε το αληθινό νόημα των εκφραστικών μας μορφών. Δεν υπάρχει, βέβαια, κανένα νόημα που είναι κρυμμένο στο βάθος των εκφραστικών μας μορφών. Θα ήταν, σα να λέμε, πως υπάρχει μια «κρυμμένη ουσία» στο βάθος τους, η οποία μπορεί να αποκαλυφθεί μέσα από την ανάλυση, πράγμα που δείχνει πως της αποδίδουμε μεταφυσικές λειτουργίες. Αλλά βασικός σκοπός της έρευνας είναι να δείξει πως οφείλουμε να επαναφέρουμε τις λέξεις και τις φράσεις από τη μεταφυσική στην καθημερινή τους χρήση, από την αντίληψη των λέξεων και των προτάσεων σαν εικόνες στην αντίληψή τους σαν εργαλεία. Όλη η μεταφυσική της γλώσσας από τα *Principia Mathematica* των Whitehead και Russell ως τον *Tractatus* του ίδιου του Wittgenstein διαλύθηκε με την απλή αυτή αρχή: το νόημα είναι η χρήση. Το νόημα των εκφραστικών μας μορφών δεν το κερδίζουμε ρωτώντας πώς η μία ή η άλλη αναφέρεται στο αντικείμενο, αλλ' είναι αρκετό να ρωτούμε πώς αυτή χρησιμοποιείται. Ξεπερνώντας ο Wittgenstein, στην ύστερη φιλοσοφία του, μεταφυσικές ιδέες που είχε ο ίδιος χρησιμοποιήσει παλιά, όπως την ιδέα της «εικόνας της πραγματικότητας» και της συνάφειας ανάμεσα στη γλώσσα και τον κόσμο, έφτασε να βλέπει τη γλώσσα πιο γήινα και συγκεκριμένα. Κατά βάση κατάλαβε πως είχε υπερτονίσει μian ορισμένη λειτουργία της γλώσσας, εκείνη της είδησης, της περιγραφής, της μετάδοσης. Αλλά η γλώσσα δεν υπάρχει μόνο για να μας μιλάει για τον κόσμο. Δεν περιγράφουμε δηλαδή απλά, καθώς μιλάμε, και δεν αποφαινόμεστε για γεγονότα, κα-

ταστάσεις και αντικείμενα, αλλά κάνουμε πολλά άλλα πράγματα: ρωτούμε, δίνουμε εντολές, υποσχέσεις και όρκους, διηγούμαστε ιστορίες, προτείνουμε αινίγματα, χαιρετούμε, παρακαλούμε, κάνουμε νεύματα, δίνουμε σήματα.

2. Μορφή ζωής

Το να μιλούμε είναι γενικά μια μορφή ζωής, μέρος μιας δραστηριότητας που ανήκει στη φυσική μας ιστορία: όπως περπατούμε, τρώμε, πίνουμε, παίζουμε, έτσι δίνουμε διαταγές, ρωτούμε, διηγούμαστε, κουβεντιάζουμε. Και τα ζώα περπατούν, τρώνε, πίνουν, παίζουν, αλλ' αυτά δεν μιλάνε ή, μάλλον, δεν χρησιμοποιούν τη γλώσσα (ΦΕ, 23 και 25). Οι χοροί των μελισσών, για παράδειγμα, που εκφράζουν αντικειμενικά γεγονότα μεταδίδοντας πληροφορίες για το πού βρίσκονται οι πηγές του νέκταρ, έχουν μια μορφή που μπορεί να αποτυπωθεί εμπειρικά και να καταδειχτεί το είδος της πληροφορίας που κάθε φορά μεταδίδεται. Αλλά ο χορός αυτός δεν είναι κάτι τέτοιο όπως μιλά μια γλώσσα. Οι μέλισσες, όπως οι άνθρωποι, δεν χορεύουν κάνοντας προτάσεις, παρά κάνοντας κινήσεις. Ο χορός δεν περιλαμβάνει καταφάσεις και αρνήσεις, γενικεύσεις και αφαιρέσεις, ερωτήσεις και απαντήσεις, προσταγές και παρακλήσεις, κουβέντα και φλυαρία.

Μιλούμε μια γλώσσα σημαίνει ασκούμε μια τέχνη χρησιμοποιώντας διάφορα εργαλεία. Οι λειτουργίες των λέξεων είναι σαν τις λειτουργίες των εργαλείων που χρησιμοποιεί ένας μάστορας. Ένας μαραγκός π.χ. έχει μέσα στο κιβώτιό του διάφορα εργαλεία (ένα σφυρί, μια τανάλια, ένα πριόνι, ένα βιδολόγο, ένα μέτρο, ένα δοχείο με κόλλα, καρφιά και βίδες). Όσο διαφορετικές είναι οι λειτουργίες των αντικειμένων αυτών, τόσο διαφορετικές είναι οι λειτουργίες των λέξεων (ΦΕ, 11). Μ'

ένα κατσαβίδι μπορείς να βιδώσεις μια βίδα, να αποκολλήσεις μια χαλασμένη κλειδαριά, να παραβιάσεις ένα παράθυρο που δεν ανοίγει κανονικά και να κάνεις ποικίλα άλλα πράγματα, ανάλογα με τη χρεία. Αν λ.χ. τη λέξη «νερό» τη σκεφτούμε τώρα σαν εργαλείο, μπορούμε να αναλογιστούμε πόσα ποικίλα πράγματα μπορούμε να κάνουμε μ' αυτήν σε διάφορες περιστάσεις της ζωής μας (μπορεί να πούμε «το νερό ήταν γάργαρο» – «είναι το νερό πόσιμο;» – «φέρε μου νερό» – «νερό!»).

Η μεταφορά αυτή με τα εργαλεία τονίζει πόσο φτωχή είναι η άποψη πως το νόημα των λέξεων και των προτάσεων είναι αναφορικό και πως πρέπει να εξετάζουμε πάντοτε τα πράγματα για τα οποία κάνουμε λόγο. Γιατί, αν η γλώσσα είναι επικοινωνιακή λειτουργία και μιλώντας την δεν διατυπώνουμε μόνο αποφάνσεις και δεν σχηματίζουμε μόνο εικόνες, αλλά χρησιμοποιούμε ποικιλότροπα λέξεις, ανάλογα με τις ανάγκες και τους σκοπούς της επικοινωνίας ανάμεσά μας, τότε η γλώσσα πρέπει να μοιάζει μάλλον με εργαλείο παρά με εικόνα της πραγματικότητας.

3. Γλωσσοπαίγνια

Αν «το να μιλάμε μια γλώσσα είναι μέρος μιας δραστηριότητας ή μιας μορφής ζωής», αυτό τονίζεται μέσα από την έννοια του «γλωσσικού παιχνιδιού». Τα γλωσσοπαίγνια λειτουργούν εδώ με ποικίλους τρόπους¹²⁸: πρώτα, σαν απλά γλωσσικά μοντέλα, που χρησιμεύουν για να δούμε στο φως τους πολυπλεγμένες σχέσεις που παρουσιάζονται στη ζωντανή γλώσσα· δεύτε-

128. Hoche-Strube, 67 κ.ε.

ρον, σαν ομιλητικές πράξεις, σύνολο δραστηριοτήτων με τις οποίες είναι διυφασμένη η γλώσσα· τρίτον, σαν «φυσικοί τόποι» μιας λέξης ή πρότασης, γλωσσικό και εξωγλωσσικό περιβάλλον.

3.1. Απλά γλωσσικά μοντέλα

Με την πρώτη σημασία, τα γλωσσοπαιγνία εισάγονται σαν σαφείς, απλοί και μη προβληματικοί τρόποι χρήσης σημείων, με τους οποίους συγκρίνονται και διαφωτίζονται καταστάσεις της γλώσσας πολύπλοκες και προβληματικές. Είναι μια γλώσσα π.χ. που «πρέπει να χρησιμεύει για τη συνεννόηση ενός χτίστη Α με έναν βοηθό Β. Ο Α κάνει μια κατασκευή με οικοδομικά υλικά: υπάρχουν τούβλα, κολόνες, πλάκες και δοκάρια. Ο Β πρέπει να δίνει στον Α τα υλικά, και μάλιστα με τη σειρά που ο Α τα χρειάζεται. Για το σκοπό αυτόν χρησιμοποιούν μια γλώσσα που αποτελείται από τις λέξεις “τούβλο”, “κολόνα”, “πλάκα”, “δοκάρι”. Ο Α φωνάζει αυτές τις λέξεις· – ο Β φέρνει το υλικό που έμαθε να φέρνει σ’ αυτό το κάλεσμα» (ΦΕ, 2). Αν δεχτούμε πως αυτό είναι «μια πλήρης πρωτόγονη γλώσσα», «το σύνολο της γλώσσας του Α και του Β», μπορούμε ακόμα να φανταστούμε πως αυτή είναι «ολάκερη η γλώσσα μιας φυλής. Τα παιδιά μαθαίνουν να εκτελούν αυτές τις πράξεις και συνάμα να χρησιμοποιούν αυτές τις λέξεις, και να αντιδρούν με αυτό τον τρόπο στις λέξεις των άλλων» (ΦΕ, 6). Μ’ ένα άλλο παράδειγμα, σκεφτείτε πως στέλνω κάποιον στον μανάβη να ψωνίσει· του δίνω ένα σημείωμα όπου αναγράφονται τα ακόλουθα σημάδια: «πέντε κόκκινα μήλα». Αυτός πάει στον μανάβη και του δίνει να διαβάσει το σημείωμα. Ο μανάβης τότε ανοίγει το καφάσι που έχει πάνω του την ετικέτα «μήλα» και ύστερα ψάχνει σ’ έναν πίνακα χρωμάτων τη λέξη «κόκκινο» και τη βρίσκει με το

υπόδειγμα του χρώματος αυτού δίπλα· ύστερα μετράει ως το «πέντε» και, κάθε φορά που λέει έναν αριθμό, παίρνει από το καφάσι ένα μήλο που έχει το χρώμα του υποδείγματος. Δεν έχει νόημα να ρωτάμε εδώ σκεπτικά «πώς και τι» (λ.χ. «πώς ξέρει πού και πώς πρέπει να ψάξει τη λέξη «κόκκινο» και τι πρέπει να κάνει με τη λέξη «πέντε»): το πράγμα είναι απλό: αυτός δρα έτσι όπως περιγράφεται παραπάνω (ΦΕ, 1).

Τα γλωσσοπαίγνια αυτά είναι φανερά τρόποι χρήσης σημείων, απλοί αλλά διαφωτιστικοί για πολύ περίπλοκους τρόπους χρήσης της καθημερινής γλώσσας. Θέλοντας δηλαδή να μελετήσουμε προβλήματα που αφορούν την αλήθεια και το ψεύδος, τη συμφωνία ή ασυμφωνία των προτάσεων με την πραγματικότητα, τη φύση του ισχυρισμού, της υπόθεσης και του ερωτήματος, μπορούμε να προσφεύγουμε στην παρατήρηση πρωτόγονων μορφών γλώσσας, όπου εμφανίζονται αυτές οι σκέψεις αλλά «δίχως το παραπλανητικό υπόστρωμα εξαιρετικά περίπλοκων διαδικασιών σκέψης»¹²⁹. Παρατηρώντας τέτοιες απλές μορφές γλώσσας, μπορούμε να βλέπουμε πώς εξαφανίζεται «η πνευματική αχλύς, που φαίνεται να τυλίγει τη συνηθισμένη χρήση της γλώσσας»¹³⁰.

Με τα γλωσσοπαίγνια αναζητείται επίσης η σαφήνεια, η διαφάνεια και η απλότητα των εκφραστικών μορφών, όπως με το ιδανικό της ακριβείας που τώρα αμφισβητείται από τον ίδιο τον Wittgenstein. Ας εξετάσουμε, για παράδειγμα, τη χρήση της λέξης «γνωρίζω»¹³¹. Σε καταστάσεις αβεβαιότητας ή αμφιβολίας, ασάφειας και αδιαφάνειας, μπορούμε, αν κάποιος μας πει

129. *Το μπλε και Το καφέ βιβλίο*, 44.

130. Ό.π.

131. Πβ. Hoche-Strube, 71 κ.ε.

«γνωρίζω πως η οικονομία μας καταρρέει», να δώσουμε την εντύπωση ότι με κατάλληλα μέτρα έχουμε παραμερίσει την αβεβαιότητα ή αμφιβολία¹³² και έχουμε εξαφανίσει την ασάφεια. Ακούοντας την έκφρασή του «ξέρω πως η οικονομία μας καταρρέει», μπορεί να αντιδράσω λ.χ. με το ερώτημα: «πώς το ξέρεις;». Και αυτός απαντά: «το βλέπω σ' αυτούς εδώ τους αριθμούς που δείχνουν καθαρά την κατάσταση της οικονομίας μας». Το «ξέρω» εδώ χρησιμοποιήθηκε με την έννοια της πιστοποιημένης γνώσης, που προκύπτει από δεδομένα και υπόκειται σε επαλήθευση. Αλλά μπορεί η λέξη «ξέρω» να χρησιμοποιηθεί και διαφορετικά, όπως π.χ. στις ακόλουθες εκφράσεις: «ξέρω πως πάλι θα είσαι υγιής» – «ξέρω πως δεν έκλειψες εσύ τα χρήματα» – «ξέρω πως θα χρειαστείς πάλι καινούρια παπούτσια». Τέτοιες χρήσεις της λέξης «ξέρω» έχουν νόημα στην επικοινωνία μας με τους άλλους, καθώς θέλουμε να τους παρηγορήσουμε, να τους καθησυχάσουμε, να τους κάνουμε να σωπάσουν κ.λπ. Τέτοια γνώση δεν επιδέχεται επαλήθευση ή διάψευση, τεκμηρίωση και επιχειρηματολογία. Λες στον άλλο: «μη δουλεύεις τόσο πολύ· σκέψου να σου πονέσει η ράχη!». Κι αυτός απαντά: «ξέρω πως θα μου πονέσει η ράχη». Αλλ' εδώ δεν χωρεί ερώτηση (όπως στην προηγούμενη έκφραση «ξέρω πως η οικονομία μας καταρρέει») του τύπου: «πώς το ξέρεις;».

Το λάθος, λοιπόν, της ανάλυσης, που απέβλεπε επίσης στην αποσαφήνιση της γλώσσας, είναι ότι οι προτάσεις ξεκαθαρίζονται και οι αμφιβολίες διαλύονται, καθώς φτάνουμε με την ανάλυση σε προτάσεις που ακριβολογούν απόλυτα, στο ιδανικό μιας τέλεια ακριβούς και ολοκάθαρης γλώσσας – κάτι ανέφι-

132. Πβ. Wittgenstein, *On Certainty*, έκδ. G.E.M. Anscombe και G.H. v. Wright, Oxford 1989 (1969), § 243.

κτο. Αντί γι' αυτό, μπορούμε να αντιπαραθέτουμε σε προβληματικές καταστάσεις παραδείγματα απλών γλωσσικών παιχνιδιών. Σε περιπτώσεις σύγχυσης και ασάφειας, αβεβαιότητας και αμφιβολίας, το νόημα μπορεί να ξεκαθαριστεί, αν δοθεί μια παραδειγματική περίπτωση. Στη θέση της επαλήθευσης μπαίνει τώρα η χρήση: «το νόημα μιας λέξης είναι η χρήση της στη γλώσσα».

3.2. Πολλαπλά γλωσσικά παιχνίδια

Τα γλωσσοπαίγνια λειτουργούν ακόμα ως ομιλητικές πράξεις, πράξεις π.χ. σαν εκείνες που κάνουν τα παιδιά καθώς μαθαίνουν τη μητρική τους γλώσσα, και γενικά «το σύνολο που αποτελείται από τη γλώσσα και τις δραστηριότητες με τις οποίες είναι συνυφασμένη» (ΦΕ, 7). Το σύνολο αυτό παρουσιάζει απέραντη ποικιλία. Δεν έχει νόημα το ερώτημα «πόσα είδη προτάσεων υπάρχουν», όπως δεν έχει νόημα και μια απάντηση λ.χ. ότι «υπάρχουν τρία είδη προτάσεων: βεβαίωση, ερώτηση, προσταγή». Στην πραγματικότητα, «υπάρχουν αμέτρητα είδη: αμέτρητα διαφορετικά είδη χρήσης όλων αυτών που ονομάζουμε “σημεία”, “λέξεις”, “προτάσεις”. Και αυτή η πολλαπλότητα δεν είναι κάτι το σταθερό, το δοσμένο μια για πάντα: αντίθετα γεννιούνται καινούριοι τύποι γλώσσας, καινούρια γλωσσικά παιχνίδια, όπως θα μπορούσαμε να πούμε, και άλλοι παλιώνουν και ξεχνιούνται...». Ο Wittgenstein εξηγεί πως «εδώ η έκφραση “γλωσσικό παιχνίδι” έχει προορισμό να τονίσει ότι το να μιλάμε μια γλώσσα είναι μέρος μιας δραστηριότητας ή μιας μορφής ζωής». Και δίνει ο ίδιος τα ακόλουθα παραδείγματα, που προτείνει ως περιπτώσεις στις οποίες μπορούμε να εξετάσουμε την πολλαπλότητα των γλωσσικών παιχνιδιών (ΦΕ, 23):

Προστιάξω και ενεργώ σύμφωνα με την προσταγή.

Περιγράφω ένα αντικείμενο με βάση την όψη του ή τις διαστάσεις του.

Κατασκευάζω ένα αντικείμενο με βάση μια περιγραφή (σχέδιο).

Αφηγούμαι ένα περιστατικό.

Κάνω εικασίες σχετικά με το περιστατικό.

Διατυπώνω μian υπόθεση και την εξετάζω.

Παρουσιάζω τα αποτελέσματα ενός πειράματος με πίνακες και διαγράμματα.

Επινοώ μian ιστορία. Και τη διαβάζω.

Παίζω θέατρο.

Τραγουδώ στο χορό.

Μαντεύω αινίγματα.

Κάνω ένα αστείο. Και το διηγούμαι.

Λύνω ένα πρόβλημα πρακτικής αριθμητικής.

Μεταφράζω από μια γλώσσα σε άλλη.

Ζητώ, ευχαριστώ, βρίζω, χαιρετώ, προσεύχομαι.

Τα παραδείγματα αυτά δείχνουν μόνο πόσο πολλά και διάφορα είναι τα γλωσσικά παιχνίδια, και θα μπορούσε κανείς, όπως και ο Wittgenstein ο ίδιος, να προσθέσει και άλλα σ' αυτό τον πίνακα. Έχοντας μπροστά μας την πολλαπλότητα των γλωσσικών παιχνιδιών, την απέραντη ποικιλία των εκφραστικών μορφών, την πολυμορφία των λέξεων και προτάσεων, την πολλαπλότητα των εργαλείων της γλώσσας και των τρόπων χρήσης τους, είναι φυσικό να αναρωτιόμαστε για τη φύση και τη δομή της γλώσσας. Τότε αναζητούμε μια γενική θεωρία της γλώσσας, σαν αυτήν που είχε προτείνει και ο ίδιος στην *Πραγματεία* του, καταλήγουμε λοιπόν κυκλικά στο λάθος που θέλει να εξαλείψει η εισήγησή του για τα γλωσσοπαιγνία. Ρωτάς λ.χ. «τι σημαίνει “παίζω θέατρο”, “διηγούμαι ένα ανέκδοτο”, “αναπτύσσω ένα επιχείρημα”. Αν αυτά είναι διάφορα παιχνίδια της γλώσσας, τι κοινό έχουν για να τα θεωρούμε όλα παιχνίδια;

Μια απάντηση είναι πως αυτά και όλα τα παιχνίδια της γλώσσας συγκροτούν μια οικογένεια (πέρα από τις διαφορές τους έχουν ομοιότητες, “οικογενειακές ομοιότητες”), οικογένεια από κατασκευές που, λίγο-πολύ, συγγενεύουν» (ΦΕ, 108). Αν όμως η μεγάλη αυτή οικογένεια είναι ένα σύνολο από επιμέρους οικογένειες γλωσσικών παιχνιδιών, όταν ρωτούμε «πώς μαθαίνουμε τη χρήση εκφράσεων», είναι σα να ρωτούμε «σε ποια οικογένεια γλωσσικών παιχνιδιών μαθαίνουμε να τις χρησιμοποιούμε» (ΦΕ, 179). Και τι νόημα θα είχε αυτή η τάση να βλέπουμε τη γλώσσα σαν ένα ολικό παιχνίδι, ένα παιχνίδι από παιχνίδια, οικογένειες παιχνιδιών και υπο-οικογένειες; Κάνοντας τέτοια ερωτήματα, και ακόμη πιο συγκεκριμένα (όπως π.χ. «τι σημαίνει να ρωτάς;». Σημαίνει τάχα πως δεν ξέρεις αυτό και αυτό ή ότι θέλεις ο άλλος να σου πει κάτι; Μήπως ερώτηση είναι η περιγραφή της κατάστασης αβεβαιότητας, στην οποία έχεις περιέλθει; ΦΕ, 24) δείχνουμε πως ζητούμε εξηγήσεις εκεί που θα έπρεπε να βλέπουμε δρώμενα. Αντί να ρωτάς γιατί αυτό και γιατί εκείνο, καθώς παίζεται ένα θεατρικό έργο, θα έπρεπε να συγκεντρώσεις όλη την προσοχή σου στο ίδιο το παίξιμο. Κι εκείνος που θα δεχόταν τις ερωτήσεις σου θα έπρεπε μάλλον να σου πει: «τώρα παίζεται αυτό το γλωσσικό παιχνίδι!».

Αν ο κανόνας φαίνεται να αποτελεί το πιο ουσιαστικό κοινό στοιχείο που δένει όλα τα παιχνίδια, επομένως και τα γλωσσικά, σε μια οικογένεια (παιχνίδια χωρίς κανόνες είναι μάλλον αδιανόητα), το στοιχείο αυτό είναι κοινό, με το νόημα ότι αν θελήσεις να εξηγήσεις στον άλλο τι είναι ένα παιχνίδι, θα δυσκολευτείς να δώσεις μιαν επαρκή εξήγηση χωρίς να αναφερθείς στον κανόνα του παιχνιδιού. Αλλά ο κανόνας στα παιχνίδια δεν επιδέχεται μιαν ενιαία προσέγγιση. Μπορείς να τον δεις σαν ένα επιβοήθημα στη διδασκαλία του παιχνιδιού (ο δάσκαλος εκθέτει στους μαθητές του τον κανόνα και αυτοί γυμνάζονται στην εφαρμογή του). Ή μπορείς να τον δεις μέσα στο

ίδιο το παιχνίδι, σαν ένα εργαλείο του. Ακόμα διακρίνεις τους κανόνες του παιχνιδιού, παρακολουθώντας πώς παίζουν οι άλλοι· έτσι μαθαίνεις το παιχνίδι μέσα από την πράξη του παιχνιδιού (ΦΕ, 54). Για την ακρίβεια, η βεβαίωση πως αν τα παιχνίδια έχουν κάτι κοινό, αυτό είναι οι κανόνες που τα διέπουν, δεν λέει τίποτα συγκεκριμένο για το τι κοινό έχουν τα παιχνίδια μεταξύ τους. Στην πραγματικότητα, αυτά δεν έχουν τίποτε κοινό· έχουν μόνον ομοιότητες. Και οι χρήσεις της γλώσσας, που αποτελούν ένα παιχνίδι ή μάλλον μια οικογένεια από παιχνίδια, δεν έχουν τίποτε το κοινό (όπως δεν έχουν τίποτε το κοινό τα μέλη μιας οικογένειας, π.χ. δεν έχουν οικογενειακό μάτι ή μέτωπο, αλλά χαρακτηρίζονται όλα από κοινές σχέσεις που έχουν μεταξύ τους, δεσμούς καταγωγής, αίματος και γάμου, και η ένταξη ή μη-ένταξη ενός ατόμου στην οικογένεια καθορίζεται από το οικογενειακό δέντρο που ισχύει από την πλευρά του άντρα ή από την πλευρά της γυναίκας).

3.3. Λογότοποι

Γλωσσοπαίγνια, τέλος, είναι οι «λογότοποι», που λειτουργούν γλωσσικά όπως λειτουργούν βιολογικο-οικολογικά οι «βιότοποι»¹³³. «Λογότοπος» είναι ο «φυσικός τόπος» μιας λέξης ή πρότασης, το κληρονομικό της γλωσσικό και εξωγλωσσικό περιβάλλον. Τα γλωσσικά παιχνίδια τα κατανοούμε με τη βασική προϋπόθεση πως «το να φανταζόμαστε μια γλώσσα σημαίνει να φανταζόμαστε μια μορφή ζωής» (ΦΕ, 19)· τονίζουμε μ' αυτά πως «το να μιλάμε μια γλώσσα είναι μέρος μιας δρα-

133. Hoche-Strube, 67-70, 79.

στηριότητας ή μιας μορφής ζωής» (ΦΕ, 23). Μιλώντας εκφράζουμε λέξεις και προτάσεις, που το νόημά τους συνδέεται άμεσα την ίδια ώρα με τη μορφή ζωής που κάνει κατανοητή τη χρήση τους. «Η έκφραση φαίνεται περίεργη μόνον όταν φανταστούμε γι' αυτήν ένα γλωσσικό παιχνίδι διαφορετικό από το γλωσσικό παιχνίδι όπου τη χρησιμοποιούμε πραγματικά» (ΦΕ, 195). Αν προϋποτίθεται εδώ ένα υπόβαθρο, περιβάλλον ή «κλίμα», όπου κάθε λέξη και πρόταση και κάθε γλωσσικό παιχνίδι γίνεται κατανοητό ανάλογα με τη χρήση και τις περιστάσεις που χρησιμοποιείται, αυτό δεν σημαίνει πως το νόημα είναι ένα πλαίσιο που το κουβαλάει η λέξη μαζί της, όπου πάει και εμφανίζεται. Να ένας διάλογος: «Κάποιος μου λέει: “αυτή την έκφραση την καταλαβαίνεις, έτσι δεν είναι; Ε, λοιπόν – και εγώ τη χρησιμοποιώ με τη σημασία που εσύ γνωρίζεις”. – Σα να ήταν η σημασία μια ατμόσφαιρα που συνοδεύει τη λέξη και που η λέξη την κουβαλάει μαζί της σε κάθε είδος χρήσης. Αν, λ.χ., κάποιος έλεγε πως η πρόταση “αυτό είναι εδώ” (και λέγοντάς την, έδειχνε ένα αντικείμενο μπροστά του) έχει νόημα γι' αυτόν, τότε θα έπρεπε να αναρωτηθεί για ποιες ιδιαίτερες περιστάσεις χρησιμοποιεί κανείς, στην πραγματικότητα, αυτή την πρόταση. Σ' αυτές τις περιστάσεις έχει νόημα» (ΦΕ, 117).

Είναι φανερό πως οι σκέψεις αυτές του Wittgenstein οδηγούν στη γνωστή άποψή του ότι «η σημασία μιας λέξης είναι η χρήση της στη γλώσσα» (ΦΕ, 43) και δεν θα έπρεπε να επεκταθούν με κανένα τρόπο στην αγοραία γλωσσο-οικολογική διδασκαλία για κάθαρση της γλώσσας από λέξεις και εκφράσεις που τη μολύνουν. Η όλη μελέτη της γλώσσας αποσκοπεί στο να κερδίσουμε σαφήνεια και διαφάνεια. Αν, λοιπόν, υπάρχει εδώ ένα αίτημα για κάθαρση, αυτό σημαίνει την ανάγκη να διαλύσουμε την ομίχλη που περιβάλλει τη λειτουργία της γλώσσας και κάνει αδύνατη την καθαρή θέα.

4. «Ιδιωτική» γλώσσα

Οι σκέψεις που διατυπώνει ο Wittgenstein για τα αισθήματα έχουν έναν γλωσσο-οικολογικό χαρακτήρα. Το να έχεις ένα αίσθημα, ένα βίωμα, μια σκέψη δεν είναι το ίδιο με καμιά διαδικασία ομιλίας, γραφής ή άλλης ενέργειας που συμβαίνει εξωτερικά και δεν είναι το ίδιο με κάποια εσωτερική ομιλία ή παράσταση. Αν έχεις ένα αίσθημα ή μία σκέψη, συμβαίνει κάτι συγκεκριμένο, σε ορισμένο φυσικά πλαίσιο και σε ορισμένες περιστάσεις. Αλλά η κατανόηση αυτών των όρων δεν είναι απλή. Για να καταλάβουμε τι είδους πλαίσιο και τι είδους περιστάσεις είναι εδώ αποφασιστικά, πρέπει να εξετάσουμε τι κριτήρια χρησιμοποιούνται για την απόδοση αισθημάτων και σκέψεων σε ανθρώπους.

Τα ερωτήματα που μπαίνουν εδώ είναι δύο ειδών. Πρώτα: μπορώ να μιλώ για τα δικά μου «εσωτερικά βιώματα» σε μια «ιδιωτική» γλώσσα, δηλαδή σε μια γλώσσα «που μονάχα εγώ ο ίδιος μπορώ να καταλαβαίνω»; Αν μ' αυτή τη γλώσσα υποδηλώνω τα αισθήματά μου με λέξεις, «συνδέονται δηλαδή οι λέξεις που εκφράζουν τα αισθήματά μου με τις φυσικές, εξωτερικές εκδηλώσεις των αισθημάτων μου», δεν πρόκειται βέβαια τότε για «ιδιωτική» γλώσσα: «ένας άλλος θα μπορούσε να την καταλάβει εξίσου όπως κι εγώ». Δυσκολία θα υπήρχε μόνο «αν δεν είχα καμιά φυσική εκδήλωση του αισθήματος αλλά μονάχα το αίσθημα» (ΦΕ, 256). Πώς τότε μια γλώσσα, που κανένας άλλος δεν θα μπορούσε να την καταλάβει, θα ήταν μια γλώσσα για ιδιωτική χρήση; Σκεφτείτε κάποιον που μονολογεί ή διατυπώνει γραπτά τα εσωτερικά του βιώματα. Αν, λοιπόν, «οι λέξεις αυτής της γλώσσας πρέπει να αναφέρονται σ' αυτό που δε μπορεί να το γνωρίζει παρά μόνο εκείνος που τη μιλάει, στα άμεσα, ιδιωτικά του αισθήματα», οι λέξεις αυτές δεν λένε τίποτε στους άλλους και τη γλώσσα αυτή κανένας άλλος δεν θα μπορούσε να

την καταλάβει (ΦΕ, 243). Ύστερα, είναι ερωτήματα για τον ιδιωτικό χαρακτήρα των υποκειμενικών βιωμάτων: είναι τάχα τα βιώματά μου «ιδιωτικά» με το νόημα πως άλλοι δε μπορούν να έχουν τα «δικά μου» βιώματα, και ίσως να μη μπορούν να έχουν «τα ίδια» βιώματα όπως εγώ; Λες: «ο άλλος δε μπορεί να έχει τους πόνους μου». Αλλά πώς το ξέρεις; Ξέρεις πρώτα ποιοι είναι οι πόνοι σου; Και τι χρησιμοποιείς εδώ ως κριτήριο για την ταυτότητα; (ΦΕ, 253). Μήπως τα υποκειμενικά βιώματα είναι «ιδιωτικά» με το νόημα ότι εγώ μόνο τα έχω και συνεπώς είμαι ο μόνος αρμόδιος να μιλώ γι' αυτά και να μαρτυρώ με μοναδική αυθεντικότητα και βεβαιότητα τι νιώθω; «– Μόνο εγώ μπορώ να ξέρω αν πραγματικά πονώ· οι άλλοι μπορούν μονάχα να το υποθέσουν. – Αυτό, με μια έννοια είναι λάθος, με μια άλλη δεν έχει νόημα. Αν χρησιμοποιούμε τη λέξη “ξέρω” όπως χρησιμοποιείται κανονικά (και πώς αλλιώς οφείλουμε να τη χρησιμοποιούμε;), τότε πολύ συχνά οι άλλοι ξέρουν πότε πονώ. – Ναι, αλλά ασφαλώς όχι με τη βεβαιότητα που το ξέρω εγώ ο ίδιος!» (ΦΕ, 246). Λες σε κάποιον: «μην καταπονείσαι τόσο σ' αυτή τη δουλειά· σκέψου να σου πονέσει η μέση!» Κι εκείνος: «ξέρω πως θα μου πονέσει η μέση». Αλλά δεν θα είχε νόημα να του πεις: «πώς το ξέρεις;». Αν του έκανες αυτό το ερώτημα, θα έπαιρνες ίσως την απάντηση: «το νιώθω από μέσα μου· νιώθω ένα προανάγκρουσμα πόνου». Αλλ' αυτό δεν είναι καμιά εξήγηση του «ξέρω», όπως σ' έναν διάλογο σαν τον ακόλουθο: – «μόνον εγώ ξέρω πως έχω πόνους». – «Πώς το ξέρεις;» – «Τους νιώθω στο ίδιο μου το σώμα». Το «ξέρω μ' έναν μοναδικό τρόπο πως έχω πόνους» σημαίνει ότι υπάρχει μία και μοναδική εμπειρική πρόσβαση στους πόνους μου, για να καταλάβει κανείς τι σημαίνει αυτό το πράγμα και ότι αυτή η πρόσβαση ανήκει αποκλειστικά και μόνο σ' εμένα που τους νιώθω. Πρόκειται για πρόσβαση αποκλεισμένη ολότελα απ' όλους τους άλλους, που ακόμα κι αν ήθελαν να μου συμεριστούν τους πόνους δεν

θα μπορούσαν. Οι άλλοι μπορούν να νιώθουν απλά συμπόνια για μένα που πονώ και όχι να συμεριζονται τους πόνους μου. Κι εγώ μπορώ απλά να τους ευχαριστώ για τα αισθήματα συμπόνιας που μου δείχνουν, χωρίς να είμαι σε θέση να νιώθω όπως αυτοί. Τα λόγια του Frege, που ακολουθούν, φαίνεται πως έβαλαν σε σκέψεις τον Wittgenstein: «κανένας άλλος δεν έχει τον πόνο μου. Ο καθένας μπορεί να έχει συμπόνια μαζί μου· αλλά ο πόνος ανήκει πάντοτε σε μένα και η συμπόνια σ' αυτόν. Αυτός δεν έχει τον πόνο μου, κι εγώ δεν έχω τη συμπόνια του»¹³⁴. Ο Wittgenstein σκέφτεται πως αν δεν έχει νόημα να λέω πως ο πόνος μου είναι ίδιος όπως ο δικός σου κι εσύ να λες το ίδιο από τη δική σου πλευρά, δε μπορούμε επίσης να λέμε πως και οι δυο μας έχουμε τον ίδιο πόνο. Αν με πονάει το ίδιο δόντι μ' αυτό που σε πονάει κι εσένα, θα μπορούσαμε να πούμε πως έχουμε τον ίδιο πόνο, αλλά κανένας από μας δε μπορεί να ξέρει με ποια ένταση νιώθει ο άλλος αυτό τον πόνο. Και σε περιπτώσεις σιαμαίων ακόμα ο πόνος μπορεί να είναι στο ίδιο σημείο του σώματος αλλά να είναι διαφορετικός. Μπορεί, λοιπόν, να έχω τον *ίδιο* πόνο με τον άλλο και να τον έχω *αλλιώς*;

Ας υποθέσουμε πως η κρίση «ο πόνος που εγώ νιώθω μοιάζει με τον δικό σου» είναι σαν την κρίση «η δική μου αντίληψη αυτού εδώ του κόκκινου μοιάζει με τη δική σου». Το «μοιάζει» και στις δύο προτάσεις σημαίνει ότι δεν διαφέρει, αλλά μπορεί να σημαίνει είτε ότι δεν διαφέρει πολύ είτε ότι δεν διαφέρει καθόλου, ότι εγγίζει ή φτάνει στο νόημα του *ιδίου*: όπως εγώ νιώθω αυτό το κόκκινο, έτσι το νιώθεις κι εσύ (αν, εννοείται, δεν υπάρχει κάποια φυσιολογική βλάβη στον αντιληπτικό μας

134. Frege, *Logische Untersuchungen*, έκδ. και εισαγ. G. Patzig, Göttingen 1966, § 68 (σ. 42).

μηχανισμό): ίδιο είναι, λοιπόν, το αίσθημα αυτού του κόκκινου που βλέπουμε μπροστά στα μάτια μας. Αλλά δε μπορώ να ξέρω αν κι εσύ νιώθεις αυτό το κόκκινο έτσι όπως κι εγώ. Λέμε: «ίδιο άρωμα!» ή «ίδια γεύση!». Πώς αναγνωρίζουμε διάφορα αρώματα και τα ξεχωρίζουμε (δεν τα συγχέουμε δηλαδή) και με ποια κριτήρια ταυτότητας συνεννοούμαστε μεταξύ μας; Πώς κρίνουν λ.χ. οι δοκιμαστές κρασιών και συνεννοούνται μεταξύ τους, αν δεν έχουν κριτήρια ταυτότητας των γεύσεων; Πώς αυτοί μεταδίδουν την κριτική τους ικανότητα σ' εκείνους, τους μαθητές τους, που εκπαιδεύονται για να σταδιοδρομήσουν ως δοκιμαστές κρασιών; Δεν απαιτούνται επίσης κριτήρια ταυτότητας για να διακρίνουμε τα ίδια από τα διαφορετικά αισθήματα πόνου από τον ένα στον άλλο, όπως τα διακρίνουμε στον εαυτό μας (οξύς ή υποφερτός πονόδοντας, τσίμπημα, σουβλιά, κάψιμο, πλάκωμα κ.λπ.); Κάτω από ποιους όρους έχει τελικά νόημα να κάνουμε λόγο για πόνο και, αντίστοιχα, ποια κριτήρια πρέπει να χρησιμοποιούμε για να σταθμίζουμε τον λόγο μας περί πόνου;

Το πρόβλημα της «ιδιωτικής» γλώσσας δεν είναι, βέβαια, πρόβλημα μόνο της γλώσσας αισθημάτων πόνου. Αυτό καλύπτει όλα τα αισθήματα, τις προθέσεις, τις προοπτικές, τα ιδανικά μας, τις αισθητηριακές εντυπώσεις (μόνο εγώ μπορώ να ξέρω τι βλέπω τώρα, τι ακούω, τι αγγίζω, τι οσφραίνομαι, τι γεύομαι), τις σκέψεις μας (μόνο εγώ μπορώ να ξέρω τι σκέφτομαι μέσα μου, και όταν με ρωτάς «τι σκέφτεσαι τώρα;», εγώ μπορώ να σου πω πως σκέφτομαι αυτό ή εκείνο, αλλά εσύ μπορείς τάχα να είσαι σίγουρος ότι αυτό σκέφτομαι;).

Τι νόημα έχει να περιφρουρείς έναν ιδιωτικό χώρο για προσωπικά αισθήματα και σκέψεις; Μπορεί να έχει σημασία οποιοδήποτε εσωτερικό συμβάν στα (φανταστικά) όρια του εσωτερικού κόσμου; Ας υποθέσουμε ότι η έκφραση «πόνος» αναφέρεται σε μια κατάσταση που με αφορά άμεσα, έχει δηλαδή σχέ-

ση μ' ένα «άμεσο ιδιωτικό αίσθημα» που παράγει το σώμα μου, με τον ίδιο τρόπο που η έκφραση «Μάρω» αναφέρεται στη γάτα που έχει αυτό το όνομα. Τώρα δεχόμαστε τη βιτγκενσταϊνική εικόνα, σύμφωνα με την οποία καταλαβαίνουμε τον πόνο σα να είχε ο καθένας μας ένα κουτί με αδιόρατο περιεχόμενο, νομίζοντας πως «ξέρει τι είναι ο πόνος, αλλά μόνο από τη δική του περίπτωση!». «— Ας υποθέσουμε πως καθένας έχει από ένα κουτί μέσα στο οποίο βρίσκεται κάτι που θα το ονομάσουμε “σκαθάρι”. Κανείς δε μπορεί να δει μέσα στο κουτί του άλλου· και καθένας λέει πως ξέρει τι είναι ένα σκαθάρι μονάχα βλέποντας το δικό του σκαθάρι» (ΦΕ, 293). Αν, λοιπόν, δεχτούμε πως ο «πόνος» αναφέρεται στο αίσθημά μου με τον ίδιο τρόπο που το όνομα «Μάρω» αναφέρεται στη γάτα, τότε καταλαβαίνουμε τον πόνο διαφορετικά από την πρόσβαση στο αδιόρατο περιεχόμενο του «κουτιού» μας. Το λάθος μας εδώ είναι να μεταφέρουμε το μοντέλο της αναφορικής σημασίας από τον χώρο εκείνου που μιλά για χωρικά πράγματα στον χώρο εκείνου που μιλά για συναισθήματα, συνειδησιακά βιώματα και ενδόμυχες σκέψεις. Θέλουμε να φέρουν και τα αισθήματά μας ονόματα και να τα αναγνωρίζουμε μ' αυτά, όπως τα πράγματα του κόσμου. Φανταζόμαστε δηλαδή μια ιδιωτική γλώσσα που τα ονόματά της (περιγραφικές λέξεις) έχουν νόημα καθώς αναφέρονται στα αισθήματα εκείνου που χρησιμοποιεί αυτή τη γλώσσα. Αυτός, όμως, ο χρήστης της γλώσσας, δεν θα είχε τρόπο να ελέγχει ποια θα είναι η σωστή χρήση της γλώσσας και κριτήρια για να διακρίνει τα σωστά από τα λάθη. Αναρωτιόμαστε πώς θα ήταν τα ονόματα αυτά. Θα έπρεπε αυτά να λειτουργούν παραπέμποντας το καθένα σε κάτι που δεν είναι αίσθημα (με το νόημα λ.χ. που το όνομα «Μάρω» δεν περιέχει στη λογική του τίποτε το γατίσιο). Αλλά τότε σε τι διαφέρει η πρόταση «“πόνος” είναι το όνομα ενός αισθήματος» από την πρόταση «“κόκκινο” είναι το όνομα ενός χρώματος»; Το να αρνηθούμε το πρώτο δεν μοιάζει

με το να αρνηθούμε το δεύτερο; Ο Strawson¹³⁵, που κρίνει ότι «από υπερβάλλοντα ζήλο φτάνει ο Wittgenstein να αρνηθεί πως τα αισθήματα μπορούν να αναγνωριστούν και να φέρουν ονόματα», παρατηρεί πως δεν είναι ίδιος ο τρόπος που μπαίνουν τα χρώματα στη ζωή μας με τον τρόπο που μπαίνουν οι πόνοι. Η διαφορά αυτή δικαιολογεί:

α) γιατί αποκαλούμε τους *πόνους* αισθήματα και όχι τα χρώματα,

β) γιατί *αποδίδουμε* πόρους σ' εκείνους που τους νιώθουν και δεν *αποδίδουμε* χρώματα σ' εκείνους που τα βλέπουν,

γ) γιατί δεν θα μπορούσαμε να έχουμε μια κοινή γλώσσα για τον πόνο *όχι*ως κριτήρια για την απόδοση πόνων σε πρόσωπα. Και «επειδή το κοινό γλωσσικό μας παιχνίδι πρέπει να είναι ένα παιχνίδι απόδοσης πόνων σε πρόσωπα, γι' αυτό παίρνουν τόσο τεράστια σπουδαιότητα τα συμπτώματα, οι εκφράσεις του πόνου».

Το αίτημα που διατυπώνει ο Wittgenstein, σαν πόρισμα, κατά κάποιο τρόπο, των σκέψεών του πάνω στο επιχείρημα της ιδιωτικής γλώσσας, λέει: «μια “εσωτερική” διαδικασία έχει ανάγκη από εξωτερικά κριτήρια» (ΦΕ, 580). Επειδή μια υποτιθέμενη «εσωτερική» διαδικασία (ένας πόνος, μια προσδοκία, θλίψη ή φόβος) προσφέρεται, για να εκφραστεί, σε μια ιδιωτική γλώσσα, αυτή είναι ατελέσφορη, μια και ό,τι κάνει εκείνος που πονά, προσδοκά, θλίβεται ή φοβάται, παίρνει νόημα από το περιβάλλον, τις περιστάσεις και τη συμπεριφορά του. Για να αποδώσουμε σε κάποιον πόνο, προσδοκία, ελπίδα κ.λπ.¹³⁶,

135. P.F. Strawson, «Critical Notice: *Philosophical Investigations*»: *Mind* 63 (1954), 83 κ.ε., ελλην. μετ. *Δευκαλίων* 27/28 (1979), 303 κ.ε.

136. Πβ. ΦΕ, 572-87, 465, II, i, ix, x.

έχουμε ανάγκη από το οικείο κάθε φορά γλωσσικό και εξω-γλωσσικό περιβάλλον (δε μπορώ να αποδώσω στο σκύλο αυτόν, οσοδήποτε εκδηλωτικός κι αν είναι, την επιθυμία να με ακολουθήσει τώρα σ' αυτόν το δρόμο). Οτιδήποτε συμβαίνει μέσα μας τώρα έχει σημασία σ' αυτό το περιβάλλον, σ' αυτές τις περιστάσεις, μ' αυτή τη συμπεριφορά (πόνου, επιθυμίας, προσδοκίας, φόβου). «Εκείνο που συμβαίνει τώρα έχει σημασία – σ' αυτό το περιβάλλον. Είναι το πλαίσιο που του δίνει τη βαρύτητα» (ΦΕ, 583).

4.1. «Σκεπτική» λύση

Αν ήταν δυνατή μια ιδωτική γλώσσα, δεν θα είχα τρόπο να την ελέγχω, χωρίς κριτήρια της σωστής χρήσης της. Αλλά κάποια δυνατότητα ελέγχου θα είχα ίσως με τη μνήμη. Αυτήν δύσκολα μπορώ να την αρνηθώ ως εσωτερική, νοητική διαδικασία: συμβαίνει τώρα μέσα μου μια τέτοια διαδικασία: αυτό πάει να πει: «τώρα θυμάμαι». Αυτό δε μπορώ να το αρνηθώ: αν το αρνηθώ, θα είναι σα να μη βλέπω αυτό που είναι ολοφάνερο: ότι τώρα θυμάμαι κάτι. Ακόμα και την προσπάθεια δε μπορώ να αρνηθώ (λέω: «δεν θυμάμαι τη λέξη, αλλά ίσως μου έρθει κάποια στιγμή: είναι σα να έχω έναν προϋδεασμό της λέξης, που χωρίς αυτόν δεν θα μπορούσα να την ψάχνω, για να την αναγνωρίσω όταν θα τη βρω»). Τι συμβαίνει, λοιπόν, μ' αυτή τη νοητική διαδικασία της ανάμνησης; Θα μπορούσα να θυμάμαι ένα χρώμα, έτσι που να χρησιμοποιώ κάθε φορά τη λέξη σωστά; Αλλά τι με κάνει να πιστεύω πως θυμάμαι σωστά τη χρήση της λέξης; Λέγοντας «θυμάμαι αυτό το χρώμα: το λένε γαλάζιο», είναι σα να προϋποθέτω πως αποτελεί κάτι το άφθαρτο και απλά το επαναφέρω στη μνήμη μου. Δεν έχω κανένα κριτήριο για το αν το θυμάμαι σωστά (πβ. ΦΕ, 56).

Στην καθημερινή ζωή σπάνια παρουσιάζονται δυσκολίες επικοινωνίας, καθώς κάνουμε λόγο για νοητικά συμβάντα (βλέπω αυτό, ακούω εκείνο, έχω πόνο, θυμάμαι, φοβάμαι, προσδοκώ, επιθυμώ, ελπίζω...)· συνήθως τα πάμε καλά τόσο μ' εμάς τους ίδιους όσο και σε σχέση με τους άλλους, και ακόμα σε σχέση με ζώα (δεν αναρωτιόμαστε λ.χ. πώς βλέπει τα ίδια πράγματα ο σκύλος μας). Αν όμως βγούμε απ' αυτή τη βολική και απροβλημάτιστη κατάσταση και αρχίσουμε να ρωτούμε το ένα και το άλλο, εύκολα περιπλεκόμαστε στο «σκεπτικό παράδοξο» που λέει: εγώ δεν θα μπορούσα ποτέ να χρησιμοποιώ τέτοιες λέξεις («βλέπω», «ακούω», «θυμάμαι», «πονώ») σε σχέση με τους άλλους και τα ζώα, με τη βεβαιότητα που τις χρησιμοποιώ για μένα (ή όπως χρησιμοποιώ λέξεις για φυσικές ιδιότητες σωμάτων του υλικού κόσμου). Στο σκεπτικό αυτό παράδοξο μπορεί να αντιπαρατεθεί μια «σκεπτική λύση». Χρειάζεται απλά να θυμάμαι κάτω από ποιες συνθήκες, στην καθημερινή ζωή, νομίζω για κάποιον άλλο ή και για ένα ζώο, ότι ακούει π.χ. το αεροπλάνο που περνά ή ότι αναγνώρισε ένα γνωστό του από παλιά πρόσωπο· ύστερα καταλαβαίνω πως ο άλλος δεν έχει αισθήματα και συνειδησιακά βιώματα σαν τα δικά μου, όταν εγώ ακούω το αεροπλάνο ή αναγνωρίζω το από παλιά γνωστό πρόσωπο. Τι νόημα θα είχε να μαθαίνουμε τη χρήση των νοητικών κατηγορημάτων σε σχέση με τους άλλους και επίσης σε σχέση μ' εμάς τους ίδιους, αν τα αισθήματα και τα βιώματα της συνείδησής μας ήταν ίδια από άτομο σε άτομο;

Ένα πολύ διαφορετικό πρόβλημα, το πρόβλημα της αιτιότητας, το είχε αντιμετωπίσει ο Hume¹³⁷ με μια τέτοια λύση. Αυτή

137. *Enquiry*, V, vii. – Πβ. S.A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford 1982, 66 κ.ε.

βασίζεται σε μια σκεπτική τακτική. Ο σκεπτικός φιλόσοφος μας προκαλεί να προσέξουμε πως είναι αδύνατο σε κάποια επιμέρους περίπτωση να διαπιστώσει κανείς ανάμεσα σε δύο συμβάντα έναν αναγκαίο «δεσμό», να βρει στο ένα απ' αυτά μια «δύναμη» που ενεργεί· έτσι δεν έχουμε καμιά παράσταση του δεσμού ή της δύναμης και οι λέξεις αυτές δεν έχουν κανένα νόημα, εμπειρικά πιστοποιήσιμο. Ο Hume δέχτηκε την αρνητική άποψη του σκεπτικού ότι δεν υπάρχει δεσμός ή ενεργούσα δύναμη, αλλ' απέρριψε το συμπέρασμά του ότι οι λέξεις αυτές δεν έχουν νόημα. Γιατί, επί τη βάση ενός πλήθους από επαναλαμβανόμενες περιπτώσεις, αναπτύσσουμε μια συνήθεια ή εξη να συνδέουμε στο πνεύμα μας ορισμένα συμβάντα μεταξύ τους και όταν λέμε πως ένα συμβάν είναι «συνδεδεμένο» μ' ένα άλλο, εννοούμε μόνον ότι αποκτήσαμε μια συνάφειά τους στο πνεύμα μας. Ο Wittgenstein σκέφτεται όμοια το πρόβλημά του, ειδικά «το δεσμό του σημείου με το αίσθημα» (ΦΕ, 258). Μας προτείνει να φανταστούμε την περίπτωση που θα ήθελε κάποιος να κρατήσει ένα ημερολόγιο σχετικά με την περιοδική επάνοδο ενός ορισμένου αισθήματος. Για τον σκοπό αυτό συνδυάζει το αίσθημα με το σημείο «Α» και τη μέρα, που έχει αυτό το αίσθημα, γράφει το σημείο στο ημερολόγιό του. Στην παρατήρηση πως το σημείο αυτό δεν επιδέχεται ορισμό και, αν θα ήθελε να δώσει έναν καταδεικτικό ορισμό, πώς τότε θα το έκανε (θα μπορούσε τάχα να δείξει το αίσθημα;), ο άνθρωπος αυτός εξηγεί πως προφέρει ή γράφει το σημείο και μαζί συγκεντρώνει την προσοχή του πάνω στο αίσθημα κι έτσι το δείχνει εσωτερικά, το ορίζει κατά κάποιο τρόπο «αποτυπώνοντας στο νου του τον δεσμό του σημείου με το αίσθημα». Αν δεχτούμε πως η αποτύπωση αυτή στο νου σημαίνει μια διαδικασία που του επιτρέπει να θυμάται σωστά τον δεσμό ανάμεσα στο σημείο και το αίσθημα στο μέλλον, θα αναρωτηθούμε ποια είναι τα κριτήρια με τα οποία αυτός μπορεί να κρίνει πότε θυμάται σωστά και πότε

λαθεμένα. Μια απάντηση θα ήταν η ακόλουθη: εφόσον το παιχνίδι με το «θυμάμαι» παίζεται κανονικά, το να ακολουθώ τον κανόνα μου παρέχει τη μόνη εγγύηση πως παίζω σωστά. Δεν επιλέγω ανάμεσα σε ποικίλους τρόπους συμπεριφοράς – απλά «ακολουθώ τον κανόνα τυφλά» (ΦΕ, 219). Αν θυμάσαι σωστά το δεσμό του σημείου «Α» με το αίσθημα, αυτό οφείλεται στο ότι παίζεις το παιχνίδι ακολουθώντας έναν κανόνα. Και το να ακολουθείς έναν κανόνα δεν σημαίνει πως υπόκειται μια άφθαρτη τάξη που καθιερώνει κάθε φορά τη σημασία ενός σημείου: «το να ακολουθείς έναν κανόνα, το να επικοινωνείς, το να δίνεις μια προσαγή, το να παίζεις μια παρτίδα σκάκι είναι *συνήθειες* (χρήσεις, θεσμοί)» (ΦΕ, 199).

Ο σκεπτικός μάς παραπέμπει στο γεγονός ότι σε κανέναν άλλο άνθρωπο δεν είμαστε σε θέση να διαπιστώσουμε πως ό,τι λέει τώρα και κάνει βρίσκεται σε συμφωνία με τους κανόνες που δέχτηκε αρχικά και ακολούθησε. Το συμπέρασμά του είναι πως δε μπορεί καθόλου να γίνει λόγος με νόημα για ένα ομιλείν και πράττειν που κατευθύνεται σύμφωνα με κανόνες. Ο Wittgenstein μιλάει σαν ένας σκεπτικός, παρατηρώντας πως δε μπορείς να πας πίσω, να συγκρίνεις π.χ. την εκφρασμένη προηγούμενως πρόθεση ενός ομιλητή να χρησιμοποιεί στο εξής τη λέξη «γαλάζιο» έτσι κι έτσι με την τωρινή χρήση της. Αλλά δεν υιοθετεί το «σκεπτικό παράδοξο», που λέει ότι η γλωσσική μας πράξη δεν προσδιορίζεται από κανόνες: «Το παράδοξό μας ήταν τούτο: ένας κανόνας δε μπορεί να προσδιορίσει κανένα τρόπο εκτέλεσης της πράξης». Γιατί, όταν εμείς μιλούμε για το ότι παρακολουθούμε στην πράξη σωστά τους κανόνες, δεν εννοούμε καθόλου μια συμφωνία της τωρινής μας συμπεριφοράς, που ακολουθεί τους κανόνες, με την αρχική μας κατανόηση κανόνων και την απόφασή μας να τους ακολουθούμε στο μέλλον· εκείνο που εννοούμε είναι μια συμφωνία με πολύ διαφορετικό νόημα, δηλαδή μια διυποκειμενική συμφωνία των ανθρώπων

στην πράξη. Με τον τρόπο π.χ. που συμφωνούμε όλοι σ' αυτά που λέμε για τα χρώματα (όσοι έχουμε ομαλή όραση) και διατυπώνουμε κρίσεις γι' αυτά, ασκούμε έλεγχο και ξεκαθαρίζουμε τι είναι σωστό και τι λάθος, θα μπορούσαμε ίσως να αποβλέπουμε σε μια γενικότερη συμφωνία με το νόημα της πρακτικά πετυχημένης συνεργασίας ανάμεσα στην ομιλητική μας πράξη και στην υπόλοιπη δράση μας.

4.2. Συμφωνία των ανθρώπων

Ως προς μια γλώσσα, βέβαια, «που μόνο εγώ ο ίδιος μπορώ να καταλάβω» δε μπορεί να γίνει λόγος για «συμφωνία των ανθρώπων» (εξ ορισμού). Γλώσσα μ' αυτό το νόημα είναι αδύνατη. Ακόμα κι αν σας έλεγα πως έχω ανάγκη από μια δική μου γλώσσα, που εξυπηρετεί τις εσώτερες ανάγκες επικοινωνίας μου με τον εαυτό μου (την ανάγκη που έχω να σχολιάζω τα ίδια μου τα λόγια, να κρίνω τις ενέργειές μου, να ενθαρρύνω τον εαυτό μου, να σχεδιάζω τη δράση μου και να την κρίνω, να θέτω ερωτήματα στον εαυτό μου και να τα απαντώ), θα ήταν δύσκολο να σας πω ότι αυτή είναι μια αποκλειστικά δική μου, ιδιωτική γλώσσα, ένας κόσμος κλειστός, χωρίς πόρτες και παράθυρα. Εκτός αν επιχειρούσα να δείξω πως η γλώσσα μου είναι ιδιωτική, με το νόημα ότι κανένας άλλος δεν ξέρει πού αναφέρονται οι λέξεις και εκφράσεις που χρησιμοποιώ. Αν αυτές αναφέρονται στα άμεσα, ιδιωτικά αισθήματα και τα άλλα συνειδησιακά βιώματά μου, τότε η γλώσσα μου, που λειτουργεί γι' αυτά, θα είναι ακατανόητη στους άλλους. Αλλά η γλώσσα αυτή μπορεί να είναι απλά η ανοιχτή, η κοινή γλώσσα, οπότε τα ιδιωτικά αυτά, τα «εσωτερικά συμβάντα» απαιτούν δημόσια σκηνή και «εξωτερικά κριτήρια». Το αίτημα για εξωτερικά κριτήρια και η προοπτική για συμφωνία (ή διαφωνία), συναίνεση ή ομοφωνία ανάμεσά μας προϋπο-

θέτει μια διυποκειμενική διαδικασία ελέγχου των εκφραστικών μας μορφών: είμαι τάχα εγώ σε θέση να ελέγχω μαζί με άλλους μια γλωσσική έκφραση; Τι θα σήμαινε τότε η παραδοχή ενός άλλου που δεν θα ήταν σε θέση να κάνει τον έλεγχο αυτό μόνος του; Αλλά ζητήματα για προσωπικά αισθήματα και εσωτερικά βιώματα της συνείδησης δεν λύνονται συνήθως με διαδικασίες συλλογικού ελέγχου (εκτός αν τέτοια συμβάντα είναι ανάγκη να αποσαφηνιστούν, λ.χ. στο δικαστήριο, για να καταλογιστούν σωστά οι ευθύνες). Εκείνο που έχει σημασία είναι ότι εγώ μόνος μου δε μπορώ να κρίνω, αν παίζω σωστά το παιχνίδι ή αν ακολουθώ πραγματικά τον κανόνα, και το ερώτημα, γενικά, αν ένας και μόνος άνθρωπος ακολουθεί πραγματικά τον κανόνα μπορεί να απαντηθεί μονάχα συλλογικά. Γιατί μπορεί κανένας να νομίζει πως παίζει το παιχνίδι σωστά, πράγμα που δεν είναι το ίδιο με το να το παίζει σωστά στην πραγματικότητα.

Τώρα ας υποθέσουμε πως, εκτός από τον κόσμο των εσωτερικών συμβάντων, που απαιτούν εξωτερικά κριτήρια, υπάρχει ένας διευρυμένος εσωτερικός κόσμος, που τον συνθέτουν όλοι οι «δικοί μας» και οι πράξεις της συνείδησής τους. Στο πλαίσιο της δικής μου συνείδησης, προηγούμενες εμπειρίες δεν θα μπορούσα μόνος μου να τις συγκρίνω με τις τωρινές και γι' αυτό δεν θα μπορούσα να ρωτήσω εύλογα, αν π.χ. η τωρινή μου προσδοκία μοιάζει με τη χτεσινή. Αν και μπορώ να θυμάμαι τη χτεσινή προσδοκία, δε μπορώ μια ενθυμημένη προσδοκία να τη συγκρίνω με μια προσδοκία που τη νιώθω τώρα, όπως συγκρίνω π.χ. τη φωτογραφία ενός ανθρώπου, που την πήραν χτες, με τον ίδιο τον άνθρωπο, που τον βλέπω σήμερα. Ας δεχτούμε ακόμα πως μπορεί να βρεθεί μια ομοιομορφία εμπειρίας, βιώματος, αισθήματος, σκέψης και τρόπου ζωής ανάμεσα σ' εμένα και σ' άλλους δικούς μας. Τότε μπορούμε να μιλούμε με το «εμείς», όπως λ.χ. μιλούν οι εκπρόσωποι ομάδων και τάξεων, κομμάτων και συνδικαλιστικών ενώσεων. Στο πλαίσιο της συλ-

λογικής μας συνείδησης (αν υπάρχει κάτι τέτοιο) όλα, όσα ζούμε τώρα εμείς, μας θυμίζουν ίσως πράγματα που ζήσαμε κάποτε στο παρελθόν (μια και μας δένουν κοινά ενδιαφέροντα και κοινοί αγώνες), μας φαίνονται δηλαδή όμοια μ' εκείνα τα παλιά, και όσα λέμε έχουν ένα νόημα που μας απευθύνεται. Ας δοκιμάσουμε, λοιπόν, να εφαρμόσουμε το επιχείρημα της ιδιωτικής γλώσσας πάνω σ' ένα ζήτημα που μας αφορά, στο ζήτημα π.χ. της αλλοτρίωσης. Δεχόμαστε ένα συλλογικό υποκείμενο (μια ομάδα εργατών ή γυναικών ή μαύρων) ως συνείδηση που υφίσταται μια σειρά από εσωτερικές αλλοτριωτικές διαδικασίες και που ο εκπρόσωπός της λέει: «μόνο εμείς καταλαβαίνουμε τι σημαίνει αλλοτρίωση, γιατί εμείς τη νιώθουμε στο πετσί μας, οι άλλοι μπορούν μονάχα να την υποπτευθούν». Τέτοιες αποφάνσεις δείχνουν πως ζητήματα ιδεολογικής κριτικής προσκρούουν εύκολα στο σκεπτικό παράδοξο και επιδέχονται δύσκολα λύσεις με συμφωνημένα «εξωτερικά κριτήρια» και με εξασφάλιση της συμφωνίας από μέσα, ότι η εξωτερική ματιά δεν είναι κατ' αρχήν διαβλητή και αμφισβητήσιμη. Έτσι ο σκεπτικισμός στην πολιτική μπορεί να ξεπεραστεί με μια τακτική που, χωρίς να παρabiάζει τα εσωτερικά κοινωνικά και πολιτικά όρια (η κοινωνική και πολιτική διαμάχη είναι δεδομένη), οδηγεί κοινά προβλήματα σε κοινά αποδεκτή λύση, με βάση την αρχή ότι «εσωτερικές διαδικασίες απαιτούν εξωτερικά κριτήρια».

5. Είναι κριτήριο η χρήση;

Ο Wittgenstein ταυτίζει συχνά την ανάγκη να συγκεντρώνουμε την προσοχή μας στη χρήση μιας λέξης ή έκφρασης. Αν θέλεις να ξέρεις τι σημαίνει μια λέξη, αναρωτήσου πώς η λέξη αυτή χρησιμοποιείται. Είναι η χρήση της στα διάφορα γλωσσοπαιγνία, όπου αυτή παίζει έναν ρόλο, εκείνο που προσδιορίζει

το νόημά της. Και ό,τι ισχύει για τη λέξη και έκφραση ισχύει το ίδιο και για την πρόταση: το νόημα μιας πρότασης εξαρτάται από το πώς αυτή χρησιμοποιείται στην πράξη. Είναι το γλωσσολογικό που δίνει στην πρόταση το νόημά της. Γι' αυτό η ιδιαίτερη κάθε φορά σημασία της εξαρτάται από την ορισμένη χρήση της. Αλλά η σύσταση αυτή που λέει «αν θέλεις να βρεις το νόημα μιας λέξης, ρώτα πώς αυτή χρησιμοποιείται» δεν είναι πολύ σαφής. Τι σημαίνει συγκεκριμένα η χρήση της λέξης, της πρότασης, της γλώσσας; Μια απάντηση είναι πως η λέξη ή πρόταση είναι σαν ένα εργαλείο: να βλέπεις το νόημά της ως τη χρήση της (ΦΕ, 421). Αν όμως δούμε τα εργαλεία, λ.χ. εκείνα που έχει στο κασελάκι του ένας μαραγκός, θα παρατηρήσουμε πως όλα δεν έχουν κάτι κοινό στη χρήση τους. Άλλα π.χ. τα χρησιμοποιεί ο μάστορας για να τροποποιεί πράγματα (το πριόνι, το ακόνι, το σφυρί) και άλλα για να ρυθμίζει τη μορφή των πραγμάτων (το μέτρο ή το νήμα της στάθμης). Αν, λοιπόν, οι λέξεις και οι προτάσεις είναι τα εργαλεία μας, αυτά πρέπει να είναι χρησιμοποιήσιμα με τρόπους ξεκάθαρους. Να μη λέμε π.χ. «χρησιμοποιώ τη λέξη "αιτία" με το γενικό νόημα ότι αυτό προκαλεί εκείνο», αλλά ν' αφήνουμε αυτό το νόημα να φανεί μέσα από την όλη συνάφεια του λόγου. Μια έκφραση έχει νόημα μόνο μέσα στα όρια της πράξης, όπου παίζει τον ρόλο της, και σε διαφορετικό πλαίσιο μπορεί η ίδια έκφραση να έχει άλλο νόημα. Η λέξη «θυμάμαι» π.χ. μπορεί να χρησιμοποιείται διαφορετικά σε ποικίλα πλαίσια: «θυμάμαι τον κ. Γέλιο από παλιά, από τα χρόνια των σπουδών μας» – «θυμάμαι πώς τελείωναν τα λόγια του Σεφέρη για τους ήρωες: «οι ήρωες προχωρούν στα σκοτεινά»»¹³⁸ – «θυμάμαι την έκπληξη του όταν του

138. Γ. Σεφέρη, *Ο Τελευταίος Σταθμός (Ποιήματα*, 12η έκδ., Αθήνα 1979, 215).

είπα πως ο Μιχάλης εξελέγη καθηγητής». Η διαφορά αυτή μπορεί να φανεί, αν σκεφτούμε πως οι εκφράσεις αυτές αποτελούν απαντήσεις σε πολύ διαφορετικές ερωτήσεις: «Ξέρετε καθόλου τον κ. Γέλιο και μπορείτε να τον αναγνωρίσετε αν τον δείτε;» – «μπορείτε να μας πείτε πώς αρχίζουν τα λόγια του Σεφέρη για τους ήρωες του μεγάλου πολέμου;» – «πώς αντέδρασε, όταν άκουσε για την εκλογή του Μιχάλη;» Και στις τρεις περιπτώσεις η έκφραση «θυμάμαι» χρησιμοποιείται πολύ διαφορετικά, αν και αυτή δηλώνει σε κάθε περίπτωση μια νοητική λειτουργία αναγνώρισης περασμένων συμβάντων. Αλλά υπάρχουν τόσοι τρόποι χρήσης αυτής της έκφρασης, που καμιά θεωρία της ανάμνησης δεν θα μπορούσε να μας πει πώς να χρησιμοποιούμε τη λέξη στις διάφορες περιστάσεις της ζωής. Το νόημα δεν είναι καμιά μυστηριώδης νοητική μορφή, που συνοδεύει μια λέξη καθώς αυτή αναζητεί ένα πράγμα. Ο Wittgenstein ήθελε να μας αποτρέψει από μια τέτοια ιδέα: «ας πάψουμε να φανταζόμαστε το νόημα σαν μια μυστηριώδη σύνδεση που το μυαλό αποκαθιστά ανάμεσα σε μια λέξη κι ένα πράγμα και να νομίζουμε ότι αυτή η σύνδεση *εμπεριέχει* όλη τη χρήση της λέξης, όπως θα λέγαμε ότι ο καρπός *περιέχει* το δέντρο»¹³⁹. Τείνοντας να φανταζόμαστε το νόημα ως συνοδό της έκφρασης και τον νου σαν αρμόδιο να αναγνωρίζει κάθε φορά τον συνοδό, δηλαδή να αποκαθιστά τη σύνδεση ανάμεσα στη λέξη και στο πράγμα, προϋποθέτουμε έναν μεταφυσικό δεσμό ανάμεσα στη γλώσσα και στον κόσμο, ιδέα που το κριτήριο της χρήσης έρχεται ακριβώς να διαλύσει.

Το κριτήριο αυτό αντιμάχεται όχι μόνο κάθε μεταφυσική της γλώσσας παρά και κάθε θεωρία για τη γλώσσα. Λέω για παρά-

139. *Το μπλε και Το καφέ βιβλίο*, 113· πβ. 102.

δειγμα: «εγώ τώρα σκέφτομαι· άφησέ με για λίγο μόνο». Η έκφραση αυτή έχει ένα νόημα που συνίσταται στη συγκεκριμένη χρήση της σε ορισμένη περίσταση της ζωής μου. Αλλά δημιουργεί την εντύπωση πως αυτή αναφέρεται σε κάτι ασώματο που έχει την έδρα του στο σώμα μου (γι' αυτό και θέλω να μη μου μιλάνε αυτή την ώρα, ώστε ανεμπόδιστα να φέρω σε πέρας τη νοητική δραστηριότητα που άρχισα). Σκέφτομαι, άρα δεν υπάρχω προς στιγμή για τους άλλους. Η έκφραση «σκέφτομαι» έχει νόημα στο συγκεκριμένο αυτό γλωσσικό παιχνίδι, και το νόημα αυτό δεν προηγείται απ' αυτή τη χρήση της ούτε προκαθορίζει άλλα νοήματά της σε μελλοντικές χρήσεις της. Ακόμα δεν λέει ποια θεωρία για τη σκέψη υποστηρίζω και αν τελικά πιστεύω πως εγώ που (γενικά) σκέφτομαι, υπάρχω (γενικά). Λέει απλά πως εγώ αυτή τη στιγμή κατέχομαι από μια νοητική δραστηριότητα, που είναι σε ανάπτυξη και που θέλω να την οδηγήσω σε μια άκρη, κι έτσι μου είναι αδύνατο την ίδια ώρα να κάνω σκέψεις και μαζί να προσέχω τι μου λες γι' αυτό και για κείνο.

Μια άλλη απάντηση στο ερώτημα τι συγκεκριμένα εννοούμε με τη «χρήση της γλώσσας» θα ήταν: «εννοούμε συμβάσεις, ιδιομορφίες, ιδιωματισμούς και επινοήσεις της γλώσσας»¹⁴⁰. Τότε όλα τα ζητήματα για το νόημα των λέξεων θα μπορούσαν να επιλύονται με το Λεξικό. Αν πρόκειται π.χ. για την αγγλική γλώσσα, όπου έγραψαν όλοι σχεδόν οι αναλυτικοί φιλόσοφοι (με εξαίρεση τον Wittgenstein, που έγραψε γερμανικά), όλα τα προβλήματα, και τα φιλοσοφικά, θα μπορούσαν πολύ ωραία να λυθούν με τη βοήθεια του Αγγλικού Λεξικού της Οξφόρδης. Επειδή μάλιστα στο Λεξικό ανατρέχει συνήθως κανένας για να βρει μια χρήση λέξης που θα ταίριαζε στην περίπτωση που εξε-

140. Cornforth, 226 κ.ε.

τάξει, το νόημα της λέξης θα μπορούσε να φανεί ότι εξαρτάται από τη σωστή χρήση της. Αλλά δεν υπάρχουν κανόνες που λένε πότε μια χρήση είναι σωστή ή λάθος, αιτιολογημένη ή όχι, αποτελεσματική ή ατελέσφορη. Το νόημα της λέξης είναι υπόθεση μιας χρήσης. Κανένας κανόνας δε μπορεί να με διδάξει πώς να χρησιμοποιώ μια λέξη σ' αυτή την περίπτωση. Αν παρατηρούμε σταθερές χρήσεις λέξεων, αυτές οφείλονται στο ότι έχουμε εξασκηθεί να αντιδρούμε σε σημεία σύμφωνα με ορισμένους τρόπους και τεχνικές, έχουμε συνηθίσει στην πράξη να μιλούμε «κανονικά» (ΦΕ, 198-205).

Το νόημα, λοιπόν, μιας λέξης δεν είναι κάτι που τη συνοδεύει στην κίνησή της μέσα στη γλώσσα ή κάτι που έχεις στο νου σου τη στιγμή που τη χρησιμοποιείς. Ούτε η γλώσσα έχει νόημα πριν από τη χρήση της ούτε ο νους πριν από την πράξη. Ο Wittgenstein λέει σε μια από τις τελευταίες σημειώσεις του¹⁴¹: «δεν είναι οι λέξεις που εκφέρεις εκείνο που μετράει, μήτε κι εκείνο που έχεις στο μυαλό σου την ώρα που την εκφέρεις, αλλά το πόσο αυτές διαφοροποιούν τη ζωή σου σε διάφορες στιγμές της. Πώς ξέρω εγώ ότι δύο άνθρωποι σκέφτονται το ίδιο πράγμα, όταν και οι δυο τους λένε πως πιστεύουν στο Θεό;... Είναι η πράξη που δίνει στις λέξεις το νόημά τους».

Αν θελήσουμε να δώσουμε πιο συγκεκριμένο νόημα στον όρο «πράξη», μπορούμε να σκεφτούμε την όλη γλωσσική και εξωγλωσσική πρακτική, να εξετάσουμε λ.χ. πώς χρησιμοποιείται μια λέξη σαν εργαλείο σε σχέση με τον συγκεκριμένο σκοπό που έχει αυτός που τη χρησιμοποιεί σ' αυτή την περίπτωση. Ακόμα μπορούμε να κάνουμε πιο συγκεκριμένη την έννοια της πράξης με μια άλλη εξειδίκευση του ερωτήματος «πώς χρησιμο-

141. Πολιτισμός και αξίες, 127-128.

ποιείται η λέξη...», να ρωτήσουμε π.χ. με βάση ποιους όρους χρησιμοποιήθηκε η εν λόγω λέξη: ήταν οι όροι αυτοί επαρκείς, αναγκαίοι ή «πιο χαλαροί»;

Όσο συγκεκριμένη κι αν γίνεται η «χρήση μιας λέξης», αυτή δε μπορεί να θεωρείται κριτήριο του νοήματος, όπως θεωρείται π.χ. κριτήριο του νοήματος μιας πρότασης η μέθοδος της επαλήθευσης ή της διάψευσής της. Αν ήταν έτσι, θα λέγαμε πως το νόημα λ.χ. της πρότασης «σκέφτομαι τη μητέρα μου στο χωράφι» είναι να μου συνδέσουν τον εγκέφαλο μ' έναν εγκεφαλογράφο, όπου θα μπορούσε κανείς να δει αν σκέφτομαι αυτή τη στιγμή τη μητέρα μου να σκάβει. Κι αν σας έλεγα «θυμάμαι το όνειρο που είδα μια νύχτα στο χωριό πριν από χρόνια...», ποιο θα ήταν το νόημα αυτού του λόγου; Μπορούμε τάχα να μιλάμε για «σωστή» ή «ψευδή» ανάμνηση ενός ονείρου (ακόμα κι αν δεχτούμε πως υπάρχουν φυσιολογικά ή συμπεριφορικά κριτήρια για το ονειρεύεσθαι)¹⁴²;

Η θέση πως το νόημα μιας λέξης είναι η χρήση της στη γλώσσα αποτελεί μια σύσταση μάλλον, για να αποφεύγουμε να φανταζόμαστε ποικίλες γενικές ιδέες για το νόημα (σαν μυστηριώδη έννοιο μιας λέξης, σαν συνοδό της, που έρχεται να τον νομιμοποιήσει ο νους μας κ.λπ.), παρά μία θεωρία που λέει σε τι συνίσταται το νόημα της λέξης ή της πρότασης. Η θέση αυτή φαίνεται να προϋποθέτει την καθημερινή γλώσσα σαν έσχατη πραγματικότητα και βάση αναφοράς. Έτσι μια αρχή του τύπου «όσο χρησιμοποιείς την καθημερινή γλώσσα, το νόημά της εξαρτάται από τη χρήση της στην τρέχουσα πράξη» θέτει περιορισμούς, π.χ. αφήνει απ' έξω τη φιλοσοφική ή την ποιητική

142. N. Malcolm, *Dreaming*, London 1959, 70-82· πβ. «Dreaming and Scepticism», *Philosophical Review* 65 (1956), 14-37.

γλώσσα, που οφείλεται σε «παρανόηση της λογικής της γλώσσας». Ο φιλόσοφος ή ο ποιητής δεν μιλάει μια λαθεμένη γλώσσα, παρά μια συγκεχυμένη, θολή, παραχαραγμένη γλώσσα. Το «λάθος» του είναι πως συστηματικά μπερδεύει διαφορετικές περιπτώσεις χρήσης της γλώσσας. Συμβαίνει στις φιλοσοφικές θεωρίες το ίδιο όπως στα αινίγματα. Λέει π.χ. κάποιος για δύο γνήσια δίδυμα: «αυτά έχουν τον ίδιο πατέρα και το ίδιο βάρος». Φανερά, αυτός μπερδεύει δύο πολύ διαφορετικά πράγματα: τον τρόπο που χρησιμοποιούνται λέξεις, όταν λέει ο κόσμος «έχουν τον ίδιο πατέρα» και τον τρόπο που χρησιμοποιούνται λέξεις, όταν λένε «έχουν το ίδιο βάρος»¹⁴³. Αποσαφηνίζοντας το αίνιγμα αυτό κάνουμε μια λογική εργασία: δεν ανακαλύπτουμε τίποτε καινούριο και δεν γνωρίζουμε τίποτε που δεν το ξέραμε από πριν· δεν αποδείξαμε την αλήθεια κάποιας θεωρίας ούτε αναιρέσαμε κάποια άλλη. Απλά διαλύσαμε το αίνιγμα και τη συνακόλουθη σύγχυση, ξεκαθαρίσαμε δηλαδή τη σύγχυση διαφορετικών γλωσσικών χρήσεων, που χάρη σ' αυτήν έγινε δυνατή η εκφορά του αινίγματος. Ανάλογα μπορούν να διαλύονται και να ξεπερνιούνται οι φιλοσοφικές θεωρίες.

Ειδικά ως προς το νόημα, δεν χρειαζόμαστε μια θεωρία, για να βάλουμε τάξη στη γνώση μας για τη χρήση της γλώσσας. Πρώτα χρειαζόμαστε μια θεραπευτική αγωγή, για να απαλλαγούμε από την ανάγκη μιας θεωρίας και ύστερα, στη θέση της θεωρίας, είναι ανάγκη να αναπτύξουμε μια τεχνική περιγραφής και διάκρισης των χρήσεων. Γιατί το ξεπέρασμα της ανάγκης για θεωρίες δεν σημαίνει πέραςμα στην αναρχία: «θέλουμε στη γνώση μας για τη χρήση της γλώσσας να βάλουμε μία τάξη: μία τάξη για έναν ορισμένο σκοπό· μία, ανάμεσα στις πολλές δυ-

143. Βλ. Cornforth, 171-2.

νατές τάξεις· όχι την τάξη» (ΦΕ, 132). Αν, λοιπόν, δεχτούμε μια άλλη τακτική, να μην αποβλέπουμε στην τάξη παρά σε μία τάξη, αυτή προϋποθέτει, βέβαια, ορισμένες (εναλλακτικές) δυνατότητες ταξιθέτησης των πραγμάτων, ορισμένα λογικά όρια, μέσα στα οποία θα έπρεπε να κινείται κανείς κάνοντας χρήση της γλώσσας. Περιγράφοντας π.χ. κανείς έναν ποδοσφαιρικό αγώνα, δηλαδή ένα σύνολο από κινήσεις, θα ήταν ανόητο, ή μάλλον ανυπόφορο για μια στοιχειώδη λογική της γλώσσας που χρησιμοποιείται σε τέτοια γλωσσικά παιχνίδια (περιγραφές ποδοσφαιρικών αγώνων από το ραδιόφωνο ή την τηλεόραση), ν' αρχίσει την περιγραφή λέγοντας «ο διαιτητής σφυρίζει την έναρξη του παιχνιδιού» κι αμέσως ύστερα να προσθέσει «κανένας παίκτης δεν κουνάει τα πόδια του». Αν εκείνη τη στιγμή δεν συμβαίνει στο γήπεδο κάτι αναπάντεχο (μία ομοβροντία, ας πούμε, από δακρυγόνα στο κέντρο του γηπέδου), ο εκφωνητής κάνει κάτι που στρέφεται ενάντια στη λογική της γλώσσας. Με τον ισχυρισμό αυτόν, ωστόσο, δεν υπονοούμε ότι υπάρχει κάτι τέτοιο όπως «η λογική της γλώσσας», που υπαγορεύει τι πρέπει να κάνουμε και τι όχι στις διάφορες περιστάσεις της γλωσσικής συμπεριφοράς.

6. Η «Επιστάτρια της γραμματικής»

Λέγοντας «θέλουμε στη γνώση μας για τη χρήση της γλώσσας να βάλουμε μία τάξη», τι εννοούμε τάχα με το «θέλουμε;» Ποιοι είμαστε εμείς που αυτοθεωρούμαστε ενδεδειγμένοι να θέτουμε αυτό τον σκοπό, αρμόδιοι να βάζουμε μια τέτοια τάξη; Επειδή η γλώσσα δεν γνωρίζει βέβαια ιδρυτές, ιδιοκτήτες, ταξιθέτες και σκηνοθέτες, επιστάτες και διαχειριστές. Είναι απλά ένα όργανο που λειτουργεί και δεν περιμένει να έρθουν οι φιλόσοφοι ή οι γλωσσολόγοι, για να ρυθμίσουν τη λειτουργία της.

Αλλά ένας φιλόσοφος, όπως ο Wittgenstein, μπορεί να βάλει μια τάξη στη γνώση μας για τη χρήση της γλώσσας, ερευνώντας απλά πώς οι συνάδελφοί του αλλάζουν τη συνηθισμένη γλώσσα και οδηγούνται στα πιο απίθανα και παραπλανητικά μονοπάτια. Παρατηρώντας πώς οι φιλόσοφοι έχουν περιπλακεί στη σύγχυση και κατάχρηση της γλώσσας, φτάνει στην πεποίθηση πως η γλώσσα αποτελεί γι' αυτούς διαρκή πηγή παραπλάνησης. Με τα λόγια του Moore¹⁴⁴, η γλώσσα φαίνεται «να έχει διαμορφωθεί ακριβώς σα να ήταν σαφώς σχεδιασμένη, για να παραπλανήσει τους φιλοσόφους». Ο Wittgenstein παρατηρεί πως «εμείς είμαστε, όταν φιλοσοφούμε, σαν άγριοι, πρωτόγονοι άνθρωποι που ακούνε τις εκφράσεις των πολιτισμένων ανθρώπων, τις παρερμηνεύουν και, από την ερμηνεία τους, βγάζουν τα πιο περίεργα συμπεράσματα» (ΦΕ, 194). Ο ίδιος μάς προτείνει να σκεφτούμε «τη μηχανή ως σύμβολο του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί», να εξετάσουμε δηλαδή τι σημαίνει να πούμε: «η μηχανή μοιάζει να έχει κιόλας μέσα της τον τρόπο της λειτουργίας της». Πώς, όμως, οι κινήσεις της μηχανής-συμβόλου είναι προκαθορισμένες διαφορετικά από τις κινήσεις μιας πραγματικής μηχανής, στις οποίες συμπεριλαμβάνεται το ενδεχόμενο της παραμόρφωσης εξαρτημάτων κ.λπ.; «Πότε σκέφτεται κανείς πως η μηχανή περιέχει κιόλας κατά μυστηριώδη τρόπο τις πιθανές της κινήσεις;». Στο ερώτημα αυτό δίνεται η απάντηση: «— ε, λοιπόν, όταν κανείς φιλοσοφεί». Εκείνο που μας κάνει να σκεφτόμαστε έτσι είναι «το είδος του τρόπου μας να μιλάμε για μηχανές». Δεν λέμε τι κάνει πραγματικά μια μηχανή, παρά τι μπορεί να κάνει, ποιες δυνατές κινήσεις εμπεριέ-

144. «The Conception of Reality», *Proc. of the Aristot. Society*, 1917-18, 101-120.

χει κατά έναν μυστηριώδη τρόπο. Αλλά η δυνατότητα της κίνησης δεν είναι η *κίνηση* ούτε η φυσική συνθήκη της. Μπορείς να πεις π.χ. «η εμπειρία θα διδάξει, αν αυτό δίνει στο έμβολο αυτή τη δυνατότητα κίνησης», όχι όμως «η εμπειρία θα διδάξει, αν αυτό είναι η δυνατότητα γι' αυτή την κίνηση» (ΦΕ, 193-194). Αν, λοιπόν, μας ενδιαφέρει ο τρόπος με τον οποίο εκφραζόμαστε σχετικά μ' αυτά τα πράγματα, είναι αλήθεια πως δεν τον καταλαβαίνουμε αλλά τον παρεξηγούμε.

Τα φιλοσοφικά προβλήματα πηγάζουν από παρεξηγήσεις της γλώσσας, που είναι τελικά παρεξηγήσεις της κοινωνίας. Είναι «νοσηρές» καταστάσεις, που επικαλούνται τη θεραπεία και διάλυσή τους. Σε μεταφιλοσοφικό επίπεδο φιλοσοφεί κανείς εξετάζοντας πώς εργάζονται οι φιλόσοφοι. Αναρωτιέται πώς οι φιλόσοφοι χρησιμοποιούν τη γλώσσα και πώς τη διαστρέφουν. Όταν π.χ. χρησιμοποιούν λέξεις όπως «είναι», «εγώ», «αντικείμενο», «γνώση», «όνομα», «πρόταση» στην προσπάθειά τους να συλλάβουν την *ουσία* του πράγματος, το ερώτημα που γεννιέται είναι αν οι λέξεις χρησιμοποιούνται ποτέ έτσι στη γλώσσα όπου ανήκουν. Πώς οι λέξεις ανεβαίνουν από τη γη στον ουρανό; Αν οι φιλόσοφοι τις οδήγησαν από την καθημερινή χρήση τους στη μεταφυσική, η μεταφιλοσοφία κάνει την αντίστροφη δουλειά, να οδηγή τις λέξεις πίσω, «από τη μεταφυσική στην καθημερινή τους χρήση» (ΦΕ, 116).

Η εργασία αυτή προϋποθέτει γενικά μια στάση δυσπιστίας ενάντια στη γλώσσα που δεν φαίνεται καθημερινή και ειδικά μια δυσπιστία ενάντια στη γραμματική: το «δυσπιστείν κατά της γραμματικής είναι η πρώτη προϋπόθεση του φιλοσοφείν»¹⁴⁵. Μ'

145. Wittgenstein, *Notes on Logic*: Schriften, I, Frankfurt/M 1969, 186.

αυτό τον χαρακτήρα, η φιλοσοφία χαρακτηρίζεται σαν «επιστάτρια της γραμματικής». Καθώς η γραμματική απλά και μόνο περιγράφει τη χρήση των σημείων, αλλά δεν την εξηγεί καθόλου (ΦΕ, 496), η φιλοσοφία μπορεί να είναι επιστάτριά της μόνο σ' αυτά που κάνει και όχι σ' αυτά που θα έπρεπε ίσως να κάνει. Γιατί, όπως η γραμματική δεν λέει καθόλου πώς πρέπει να είναι κατασκευασμένη η γλώσσα, για να εκπληρώνει τον σκοπό της, για να επενεργεί με τον άλφα ή το βήτα τρόπο πάνω στους ανθρώπους, το ίδιο και η φιλοσοφία δεν έχει δικαίωμα να παρεμβαίνει κανονιστικά στη γλωσσική πραγματικότητα, να θίγει την πραγματική χρήση της γλώσσας, να τη θεμελιώνει και να την εξηγεί. «Όλα τα αφήνει όπως είναι» και απλά τα περιγράφει. Μόνο που η περιγραφή δεν είναι δυνατή παρά στο φως των προβλημάτων, των φιλοσοφικών προβλημάτων. Κι αυτά λύνονται μόνον «όταν ριξουμε μια ματιά στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η γλώσσα μας και, αυτό, έτσι που να τον αναγνωρίζουμε: *ενάντια* στην παρόρμηση να τον παρανοούμε. Τα προβλήματα λύνονται όχι προσκομίζοντας νέες εμπειρίες αλλά συναρμολογώντας αυτό που μας είναι γνωστό από καιρό. Η φιλοσοφία είναι ένας αγώνας *ενάντια* στη γοητεία που ασκεί το γλωσσικό μέσο πάνω στη νόησή μας» (ΦΕ, 124, 109).

Η φιλοσοφία ξεκίνησε με τη γοητεία της γλώσσας (με τρόπο παρόμοιο με την ποίηση και τη θρησκεία) και τελειώνει με μια βαθιά απογοήτευση. Τώρα μπορεί να κατανοεί την ίδια της τη φύση, όσο πιο σθεναρά και αποφασιστικά αγωνίζεται *ενάντια* στον πειρασμό της γοητείας, που είναι σύμφυτος στη φιλοσοφική εργασία.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. Αναλύστε τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους χρησιμοποιούμε την έννοια της ακριβείας στις ακόλουθες προτάσεις:
(α) θα βρεθούμε στις 8 ακριβώς στο σταθμό,
(β) έτρεξε τα 100 μ. σε 9'' ακριβώς,
(γ) ακριβές αντίγραφο.
2. «Τα σαφή και απλά γλωσσικά μας παιχνίδια δεν είναι προκαταρκτικές μελέτες για μια μελλοντική ρύθμιση της γλώσσας – σα να λέγαμε πρώτες προσεγγίσεις, όπου δεν λαμβάνουμε υπ' όψη μας την τριβή και την αντίσταση του αέρα. Τα γλωσσικά παιχνίδια είναι μάλλον *αντικείμενα σύγκρισης*, η οποία πρέπει να φωτίσει τις καταστάσεις της γλώσσας μας μέσα από την ομοιότητα και την ανομοιότητα» (ΦΕ, 130). Τον όρο «γλωσσικό παιχνίδι» ο Wittgenstein τον χρησιμοποιεί:
(α) για τα αντικείμενα σύγκρισης,
(β) για τα παιχνίδια όπου τα παιδιά μαθαίνουν να μιλούν,
(γ) για τις πρωτόγονες γλώσσες.
Αναφέρατε ένα παράδειγμα για κάθε περίπτωση.
3. «Ουσιαστικό για την έρευνά μας είναι, μάλλον, πως μ' αυτή δεν θέλουμε να μάθουμε τίποτα *καινούριο*. Θέλουμε να κατανοήσουμε κάτι που είναι κιόλας οφθαλμοφανές. Αυτό φαίνεται πως, κατά κάποια έννοια, δεν το καταλαβαίνουμε» (ΦΕ, 89). Ένας τρόπος να καταλαβαίνει κανείς τα φανερά και γνωστά αλλά προβληματικά και μη αυτονόητα γεγονότα είναι να τα βλέπει συγκρίνοντάς τα με μη-προβληματικά, να βλέπει προβληματικές περιπτώσεις στο φως μη-προβληματικών περιπτώσεων και να τις φωτίζει μέσα από την ομοιότητα ή τη διαφορά. Έτσι ρίχνει φως στις σχέσεις της γλώσσας (που ο Wittgenstein τις ονομάζει με τον συνοπτικό όρο

«γραμματική»). Αν το παιχνίδι αυτό παίζεται με κάποιους κανόνες και τα γλωσσικά παιχνίδια έχουν μια λογική, αυτή σημαίνει τάχα να λέμε «πρέπει να κάνουμε αυτό» και «πρέπει να κάνουμε εκείνο»; Ή μήπως θα ταίριαζε καλύτερα σ' ένα γλωσσικό παιχνίδι να παρεμβαίνουμε αποφαιτικά, σημειώνοντας λάθη και αποφεύγοντας να δίνουμε εντολές για το τι πρέπει να κάνει κανείς. Δοκιμάστε την ιδέα αυτή παρακολουθώντας και περιγράφοντας ένα θεατρικό έργο ή μια παρτίδα σκάκι.

4. Εξετάστε την έννοια του «κανονικού» στις ακόλουθες εκφράσεις:

(α) κανονικά βλέπουμε τα πράγματα όπως είναι και όχι όπως θα μπορούσαν να είναι (εκτός αν είμαστε ποιητές ή φιλόσοφοι),

(β) «όνειρο» σημαίνει κανονικά κάτι που βλέπουμε στον ύπνο μας και όχι στον ξύπνο μας,

(γ) κανονικά δεν θα 'πρεπε να μιλάμε τώρα για σχέδια παρά για πράξεις.

Αν είναι αδύνατο να οριστεί η έννοια του κανονικού, όπως αυτή χρησιμοποιείται σε εκφράσεις σαν αυτές, είναι τουλάχιστον δυνατό να περιγραφεί το «κανονικό», που είναι αφηρημένο, στο φως του «μη-κανονικού», που είναι συγκεκριμένο;

5. Λες: «το εννοώ αυτό που λέω». – Τι εννοείς; Μπορείς να λες κάτι χωρίς να το εννοείς;
6. «Εκείνος που κάθε μέρα υπόσχεται σ' έναν φίλο: «αύριο θα 'ρθω να σε βρω» – λέει κάθε μέρα το ίδιο ή κάτι διαφορετικό;» (ΦΕ, 226).
7. Πώς κρίνετε τη μαρτυρία πολλών ατόμων που δηλώνουν ότι είδαν στον ουρανό «φωτεινά αντικείμενα που έμοιαζαν με UFO», ενώ κανένας τους δεν είδε ποτέ ένα πραγματικό αντικείμενο αυτού του είδους;

8. Με ποιο νόημα χρησιμοποιείται το «ξέρω» σε καθεμιά από τις επόμενες προτάσεις;
- (α) ξέρω τι θέλω,
 - (β) μόνο αυτός ξέρει την πρόθεσή του,
 - (γ) θεός ξέρει τι σχεδιάζει ακόμα να κάνει,
 - (δ) ξέρεις τι λες;
9. Γιατί ενεργεί τόσο πειστικά ο λόγος «μόνον εγώ μπορώ να ξέρω αν πραγματικά πονώ· οι άλλοι μπορούν μονάχα να το υποθέσουν» (ΦΕ, 246); Το «ξέρω» σημαίνει εδώ κάτι πολύ διαφορετικό από αυτό που σημαίνει λ.χ. στην έκφραση «ξέρω τι λέω». Βρίσκομαι π.χ. κοντά σε κάποιον τη στιγμή που χτυπάει με το σφυρί το δάχτυλό του, αντί να χτυπήσει το καρφί, και τον βλέπω να σπαρταρά από τον πόνο. Αν αυτός μου έλεγε, παρ' όλη τη συμπάθεια που του δείχνω, «δεν ξέρεις τι πόνο έχω», θα μπορούσα να του απαντήσω «ξέρω», μόνο που η λέξη δεν έχει το ίδιο νόημα στις εκφράσεις των δυο μας. Για μένα «ξέρω» σημαίνει «δεν έχω καμιά αμφιβολία» (πως αυτό που νιώθεις είναι οξύς πόνος), ενώ για τον άλλο θα ήταν ανόητο να ισχυριστεί κάτι τέτοιο: έχει πόνο, ξέρει λοιπόν πέρα από κάθε αμφιβολία ότι πονά. Αλλά εκείνος που υφίσταται τον πόνο, τον ξέρει μ' έναν μοναδικό τρόπο, έτσι που κανένας άλλος δε μπορεί να συμμεριστεί το αίσθημά του και τη γνώση του. Εξετάστε τώρα, με τον προβληματισμό αυτό, τις ακόλουθες περιπτώσεις:
- (α) αμφιβάλλω αν είναι ειλικρινείς οι εκφράσεις πόνου του Α, που φαίνεται να προσποιείται ή μπορεί να βρίσκεται κάτω από την επήρεια αναισθητικού,
 - (β) έχω πόνο, άρα το ξέρω (δεν το ξέρω, άρα δεν έχω πόνο),
 - (γ) εγώ ξέρω πως πονώ, αλλά το ξέρουν και οι άλλοι γύρω μου.
- Και, αντίστοιχα, εξετάστε τις ακόλουθες εξηγήσεις:
- (α) Ενώ οι αμφιβολίες μου στην περίπτωση που κάποιος

έχει πάρει αναισθητικό μπορούν να ελεγχθούν εμπειρικά, στην περίπτωση που μου φαίνεται πως εκείνος προσποιείται είναι δύσκολο να θεμελιώσω τις αμφιβολίες μου: ελέγχεται τάχα η προσποίηση;

(β) Λέγοντας «έχω πόνο (και φυσικά το ξέρω)» και «το ξέρω (έχω, λοιπόν, πόνο)», εκφέρω δύο προτάσεις ισοδύναμες: μπορώ να λέω τη μια ή την άλλη χωρίς να αλλάζει το νόημα. Αν όμως το «ξέρω» έχει εδώ μια λειτουργία, δεν θα 'πρεπε να έχει τη σημασία του;

(γ) Αν, εκτός από το δικό μου τρόπο «γνώσης» του πόνου μου, υπάρχουν και οι τρόποι των άλλων, ο καθένας απ' αυτούς έχει την ιδιαιτερότητά του. Ρωτάμε, λοιπόν, αν η αυτογνωσία του πόνου δεν είναι αυτάρκης και η γνώση μας για τον ίδιο τον πόνο μας θα ήταν πληρέστερη, εάν ξέραμε πώς οι άλλοι βλέπουν πραγματικά τον δικό μας πόνο.

10. Ποια είναι η ομοιότητα και η διαφορά στη χρήση του «έχω» στις ακόλουθες εκφράσεις:

(α) έχω πονόδοντο,

(β) έχω ένα σαθρό δόντι που με πονάει.

Είμαι τάχα ιδιοκτήτης, φορέας ή έδρα των πόνων;

11. Αν νιώθετε πόνο και αντί να τον εκφράσετε με λόγια τον εκδηλώσετε μ' ένα τραγούδι, μπορεί ίσως να τον εκφράσετε πιο εύγλωττα και κατανοητά;

12. «Οι λέξεις είναι τα εργαλεία μας, και ως *minimum* θα έπρεπε να χρησιμοποιούμε ξεκάθαρα εργαλεία: θα έπρεπε να ξέρουμε αυτό που εννοούμε και αυτό που δεν εννοούμε και πρέπει από πρώτα να εξοπλιστούμε ενάντια στις παγίδες που μας βάζει η γλώσσα» (Austin)¹⁴⁶. Επιχειρήστε μια ταξι-

146. J.L. Austin, «A Plea for Excuses» (1956): *Philosophical Papers*, εκδ. J.O. Urmson και G. J. Warnock, Oxford 1970 (1961), 181-82.

νόμηση των εργαλείων που χρησιμοποιεί ένας μάστορας (π.χ. μαραγκός, χτίστης, υδραυλικός, ηλεκτρολόγος) με κριτήριο τη χρήση και εξετάστε αν προωθείται έτσι η έννοια της χρήσης των λέξεων σαν εργαλείων, όπως αυτή παρουσιάζεται στο παραπάνω παράθεμα.

13. Πώς μπορείς να προσδιορίσεις πώς, τότε, γιατί εμφανίζεται μια σκέψη στο νου σου; Πέφτεις π.χ. το βράδυ στο κρεβάτι να κοιμηθείς και, προτού σε πάρει ο ύπνος ή ανάμεσα στον ύπνο και στον ξύπνο, σου έρχεται μια σκέψη· μπορείς να την ολοκληρώσεις και μετά να σκεφτείς πώς και γιατί ήρθε αυτή η στιγμή, πώς συνδέεται με άλλα ψυχικά ενεργήματα (θαυμασμό, απορία, αμηχανία, ανησυχία, αμφιβολία, πάθος). Γιατί οι σκέψεις έχουν βέβαια το σκηνικό τους, έξω από το οποίο είναι ακατανόητες. Αστραπιαίες ενοράσεις, ενδόμυχες σκέψεις, ξαφνικές λάμψεις είναι μόνο πράξεις του νου μας, που φαίνονται ανεξήγητες, αλλά κατανοούνται, αν θέλουμε να τις εξετάσουμε πιο προσεκτικά.
14. Ο Wittgenstein, διερευνώντας την αφήγηση ή εξομολόγηση αυτού που λέει ή κάνει κανείς μέσα του όταν σκέφτεται, παρατηρεί:
- (α) αυτό που λέω μέσα μου, όταν σκέφτομαι, είναι κρυμμένο από τους άλλους μόνο με την έννοια που είναι κρυμμένες οι σκέψεις μου από κάποιον που δεν καταλαβαίνει τη γλώσσα την οποία μιλάω φωναχτά (ΦΕ, σσ. 274-76).
- (β) όταν αναφέρω σε κάποιον άλλο εκείνο που έλεγα μέσα μου, ή όταν αναγνωρίζω πως μάντεψε σωστά, δεν περιγράφω εκείνο που συνέβηκε μέσα μου: δεν λέω αυτό που σκεφτόμουν, αφού πρώτα εξετάσω την εσωτερική διαδικασία (ΦΕ, σ. 276).

Οι παρατηρήσεις αυτές προκαλούν μερικά ερωτήματα:

- (i) δεν είναι δυνατό αυτό που λέω μέσα μου, όταν σκέφτομαι, να μείνει κρυμμένο από τους άλλους, αν καταγραφεί

με τη μορφή π.χ. ενός ζωγραφικού πίνακα;

- (ii) το να εμπιστεύεσαι μερικές μύχιες σκέψεις σου σ' ένα πολύ φιλικό σου πρόσωπο δεν σημαίνει πως μεταδίδεις μαζί και κάτι από τη διαδικασία με την οποία συνέβησαν μέσα σου αυτά που ξαναλές τώρα στο πρόσωπο αυτό;

15. Τη ρωτάς: «τον αγαπούσες τότε;». Και απαντά: «πίστευα πως τον αγαπούσα». Αν όμως πίστευες πως τον αγαπούσες, αυτό δεν σημαίνει πως τον αγαπούσες πραγματικά; Μπορείς τάχα να λες «πιστεύω πως τον αγαπώ, αλλά δεν τον αγαπώ πραγματικά»; Είναι σα να λες «πιστεύω πως τον μισώ, αλλά δεν τον μισώ πραγματικά». Ή μήπως η διαφορά βρίσκεται στο χρόνο («πίστευα» αλλά τώρα δεν το πιστεύω); Έχει νόημα να διορθώνει κανείς αναδρομικά τα αισθήματά του;

16. «Περιμένω τη Μαρία να έρθει στο σπίτι στις 3». Το νόημα του «περιμένω» εμπεριέχει εδώ όλα όσα συμβαίνουν σ' εμένα γύρω στις 3 και μάλιστα μετά τις 3, αν συμβεί να καθυστερήσει η Μαρία να έρθει (π.χ. ετοιμάζω καφέ και τακτοποιώ τα λουλούδια στο τραπέζι, βλέπω το ρολόι μου, σκέφτομαι πώς θα μπει στο σπίτι, τι θα πει μπαίνοντας, τι συνέβη και άργησε, ή ακόμα και το ενδεχόμενο να μην έρθει καθόλου, οπότε κάτι σοβαρό μπορεί να έχει συμβεί κ.λπ.). Ας υποθέσουμε ότι μερικοί άνθρωποι που έζησαν πρόσφατα αυτή την κατάσταση αναμονής καλούνται να την περιγράψουν και αφηγούνται παρόμοιες σειρές συμβάντων. Αν οι περιπτώσεις αυτές του να περιμένει κανείς με λαχτάρα κάποιο πρόσωπο παρουσιάζουν σαφείς ομοιότητες, μπορούν αυτές να ονομαστούν «οικογενειακές ομοιότητες»; Έχει το φαινόμενο αυτό μια εξήγηση;

17. «Ένας άνθρωπος που βρίσκεται σε φιλοσοφική σύγχυση είναι σαν κάποιον που βρίσκεται μέσα σ' ένα δωμάτιο και θέλει να βγει έξω, αλλά δεν ξέρει πώς. Πάει να βγει από το

παράθυρο, αλλά είναι πολύ ψηλά· πάει να βγει από την καπνοδόχο, αλλά είναι πολύ στενή. Και αν γύρναγε μονάχα το κεφάλι του, θα 'βλεπε πως η πόρτα ήταν όλη την ώρα ανοιχτή» (από τις συζητήσεις του Norman Malcolm¹⁴⁷ με τον Wittgenstein). «Μπορεί κανείς να φυλακιστεί σ' ένα δωμάτιο με ξεκλείδωτη πόρτα, αν τυχόν η πόρτα ανοίγει προς τα μέσα, και δεν του περνάει από το μυαλό να τραβήξει, αντί να σπρώχνει» (Wittgenstein)¹⁴⁸. Περιγράψτε, σύμφωνα μ' αυτά τα παραθέματα, μια κατάσταση φιλοσοφικής σύγχυσης.

18. Ο J. Wisdom¹⁴⁹ διατυπώνει το ακόλουθο επιχείρημα για τη χρήση της γλώσσας: ένας σκύλος γυρίζει γύρω από μια αγελάδα, που όμως γυρίζει κι αυτή γύρω από τον εαυτό της, έτσι που ο σκύλος να βρίσκεται συνεχώς στο κεφάλι της αγελάδας. Τι σημαίνει εδώ «ο σκύλος γυρίζει γύρω από την αγελάδα», ενώ δεν γυρίζει;

147. Ludwig Wittgenstein. *A Memoir*. With a Biographical Sketch by G.H. v. Wright, London – New York – Oxford 1958, 51 (σχόλιο 25).

148. *Πολιτισμός και Αξίες*, 71.

149. *Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition*, London 1931, 18 κ.ε.

1. Θεωρία και μεταφορά

Όπως μια φυσική θεωρία δεν μας λέει τι είναι φύση και μια κοινωνιολογική θεωρία δεν μας λέει τι είναι κοινωνία, ανάλογα μια θεωρία για τη γλώσσα δεν μας λέει τι είναι γλώσσα. Ακόμα κι αν θα ήταν δυνατή μια πλήρης περιγραφή του νοήματος όλων των εκφράσεων της γλώσσας, θα ήταν αδύνατο το πέραςμα σε μια γενική άποψη για τη γλώσσα. Μια άποψη μπορεί να προκύψει από την έρευνα της σημασίας ορισμένων εκφράσεων δίνοντάς μας τη δυνατότητα να διακρίνουμε ποιες λειτουργίες της γλώσσας είναι σημασιακές, εξαρτώνται δηλαδή από το νόημα. Ο Wittgenstein¹⁵⁰ τόνιζε πως μια σειρά από τάσεις που συνδέονται με φιλοσοφικές συγχύσεις ανάγεται στην αδυναμία μας να αντιστεκόμαστε στον πειρασμό για γενίκευση. Η συμβουλή του θα μπορούσε να είναι η ακόλουθη: «μην περιφρονείτε τη συγκεκριμένη περίπτωση!». Λέμε: «αυτό δεν μας ενδιαφέρει» ή «αυτό δεν έχει σημασία ευρύτερη». Και προσέχουμε πράγματα που φαίνονται σαν περιπτώσεις γενικού πλαισίου. Γι' αυτό ενδιαφερόμαστε για την κανονική χρήση της γλώσσας (π.χ. για χαρακτηριστικές εκφράσεις του πόνου, του φόβου, της χαράς) και τείνουμε να αδιαφορούμε για περιπτώσεις που δε μπαίνουν

150. Το *Μπλε Βιβλίο*, 44 κ.ε.

καθόλου σε κανόνες. Φανταζόμαστε πως μια επάρκεια από κανόνες μπορεί να οδηγήσει σε μια γενική θεωρία για τη γλώσσα, ικανή να μας λέει τι πρέπει να λέμε και να κάνουμε με τις λέξεις σε κάθε περίπτωση.

Την έλλειψη γενικής θεωρίας για τη γλώσσα φαίνεται να αναπληρώνει η τάση για μεταφορά. Οι *Φιλοσοφικές Έρευνες* ιδιαίτερα, αυτό το αριστούργημα της σύγχρονης φιλοσοφικής λογοτεχνίας, είναι ένας κήπος όπου δεν φυτρώνουν θεωρίες παρά ποικίλες εικόνες, παρομοιώσεις, μεταφορές. Το έργο αυτό είναι διάχυτο από την ιδέα πως η γλώσσα μοιάζει με παιχνίδι και θα ήταν καλύτερο να την παριστάνουμε σαν μια ολυμπιάδα αγώνων και όχι σαν ένα album φωτογραφιών. Θα μπορούσαμε π.χ. να την παραστήσουμε σαν μια ολυμπιάδα αγώνων σκάκι. Έτσι στη θέση της εικόνας «γλώσσα-μωσαϊκό» (του *Tractatus*) μπαίνει εδώ η εικόνα «γλώσσα-σκάκι». Με μια άλλη μεταφορά, η γλώσσα περιγράφεται μ' ένα εργαλείο ή μάλλον με μια εργαλειοθήκη: οι λέξεις και οι έννοιές της είναι εργαλεία που προσφέρονται σε ποικίλες χρήσεις. Εξετάζοντας πώς η γλώσσα λειτουργεί και τι πράγματα κάνει, βρίσκουμε πως δεν λειτουργεί απλά και μόνο σαν καθρέφτης ή σύνολο από εικόνες, που αποδίδουν ισομορφικά τη δομή της πραγματικότητας, αλλά λειτουργεί σαν μια τεράστια εργαλειοθήκη, γεμάτη με τα πιο ποικίλα είδη εργαλείων που κανένα απ' αυτά δεν μοιάζει καθόλου στην πράξη μ' αυτά τα πράγματα του κόσμου προς τα οποία μπορούν να εφαρμοστούν τα εργαλεία αυτά.

Η μεταφορά «γλώσσα-μηχανή» λειτουργεί διαφορετικά από τη μεταφορά «γλώσσα-παιχνίδι», όπου η έμφαση δίνεται στα γλωσσοπαίγνια και τους κανόνες, και από τη μεταφορά «γλώσσα-εργαλειοθήκη», όπου τονίζεται η χρήση. Η μεταφορά της μηχανής δίνει παραστατικά την ιδέα της γλώσσας ως ολότητας, σαν να πρόκειται για ένα σύνολο από κινήσεις που όλες είναι κατανοητές μαζί και καμία χωριστά (αν έλεγες π.χ. πως μπορείς

να βάλεις σε κίνηση τον τροχό αυτόν εδώ χωρίς να κινηθεί τίποτε άλλο, θα ήταν σαν να έλεγες πως ο τροχός δεν ανήκει στη μηχανή). Ενώ όμως η ολότητα των κινήσεων που είναι δυνατές στη γλώσσα είναι κάτι το ιδεατό, η πραγματικότητα της γλώσσας είναι η συγκεκριμένη κατά περίπτωση λειτουργία της. Δεν μας ενδιαφέρει η γλώσσα ως ολότητα (αυτή είναι ένα ιδεατό ασύλληπτο) αλλά το *σημείο*. Λέγοντας «κάθε σημείο μοιάζει *μόνο* του νεκρό. Τι του δίνει ζωή; – Στη χρήση αυτό ζει» (ΦΕ, 432), εννοούμε πως η χρήση είναι η λειτουργία, προϋπόθεση για νόημα και μη-νόημα. Ρωτάμε αν χρησιμοποιείται πραγματικά μ' αυτόν τον τρόπο η λέξη στην καθημερινή γλώσσα, όπου έχει τον γενέθλιο τόπο και τη λειτουργική της θέση. Προϋποθέτουμε πως το όλο κινείται σαν μηχανή που λειτουργεί και ως εκ τούτου είναι φυσικό να παρουσιάζονται επίσης και παρενέργειες ή δυσλειτουργίες (όπως είναι π.χ. οι φιλοσοφικές συγχύσεις), όχι όμως πως αυτή η ολότητα, η γλώσσα, είναι «σαν μια μηχανή που δεν εργάζεται». Η προϋπόθεση αυτή είναι λογικά αναγκαία αλλά και παραπλανητική. Πρώτα, γιατί φανταζόμαστε πως κάθε σημείο μόνο του είναι νεκρό, δηλαδή δεν λειτουργεί, και πως καλείται στη ζωή μέσα από νοητικές λειτουργίες, που η αποδοχή τους ανταποκρίνεται μάλλον σε μια μυθολογική εικόνα της γλώσσας. Ύστερα, γιατί πιστεύουμε πως το σημείο ζει στη χρήση, σαν να ήταν η γλώσσα μουσική που μόνο με τη χρήση γίνεται ζωντανή, ενώ στο χαρτί είναι απλά ένα νεκρό γράμμα. Η πλάνη είναι ότι, ενώ η μουσική *κείται* στο χαρτί και περιμένει τους μουσικούς, για να της δώσουν ζωή, η γλώσσα δεν *κείται* πουθενά, για να τη χρησιμοποιούμε όπως τη μουσική με τις νότες.

Ενώ μια μηχανή επιδέχεται ανάλυση, ταξινόμηση και κωδικοποίηση, μια σειρά από κανόνες και ρυθμίσεις, η γλώσσα είναι τόσο αστάθμητος θεσμός, που καμιά τάξη δεν τη δεσμεύει. Ακόμα κι αν διατυπώνονταν κανόνες, αυτοί θα έμοιαζαν με τους κανόνες που διδάσκουν σε παιδιά, τα οποία δεν ξέρουν ακόμα τη

γλώσσα (να μάθουν πρώτα τους κανόνες και ύστερα να τους εφαρμόζουν!): αλλά τι θα κάνει κανένας με τους κανόνες, προτού μάθει τη γλώσσα; Απ' αυτή την άποψη, τα μαθηματικά και η λογική αποτελούν κακά πρότυπα για τη γλώσσα, επειδή προβάλλουν κανόνες και αρχές, χρήσιμες σε εφαρμογές. Αντίθετα, στη γλώσσα οι κανόνες έρχονται κατόπιν εορτής, δεν είναι από πριν εκεί παρόντες, για να καθοδηγούν τους χρήστες.

Η γλώσσα δεν επιδέχεται ούτε θεωρίες ούτε μεταφορές. Οι πρώτες είναι αδύνατες, μια και δεν υπάρχουν επαρκείς νομοτέλειες που καθορίζουν τη λειτουργία της γλώσσας. Οι δεύτερες είναι παραπλανητικές, γιατί τονίζουν κάποιες πλευρές αυτής της λειτουργίας, αλλά εξομοιώνουν την πραγματικότητα με αόριστους ή μυθικές παραστάσεις. Η βιτγκενσταϊνική εικόνα π.χ. της γλώσσας σαν «παλιά πόλη ή λαβύρινθο από δρομάκια και πλατείες, παλιά και νέα σπίτια, και σπίτια με προσθήκες που έγιναν σε διάφορες εποχές και όλα αυτά περιτριγυρισμένα από ένα πλήθος καινούρια προάστια με ίσιους και κανονικούς δρόμους και με ομοιόμορφα σπίτια» (ΦΕ, 18) είναι εύγλωττη: μας περιγράφει τη ματιά ενός πολεοδόμου που αρκείται να βλέπει την πόλη σαν σύνολο από σπίτια, δρόμους και πλατείες ποικίλων ειδών, οικοδομήματα παλιά και νέα, με ανακαινίσεις και προσθήκες που έγιναν κατά καιρούς, και όλα αυτά για τις ανάγκες της χρήσης. Η γλώσσα είναι η πόλη μας, το σπίτι που μένουμε, η γειτονιά μας. Αυτή είναι μία, αλλά οι τρόποι χρήσης της πολλοί. Υπάρχουν τόποι που μοιάζουν ιδιωτικοί, απρόσιτοι ή άβατοι και άλλοι χώροι κοινόχρηστοι (αν και όλοι δεν χρησιμοποιούν τους κοινόχρηστους χώρους με κοινά κριτήρια και μέτρα). Είναι πολύ αόριστη, λοιπόν, η ιδέα πως η γλώσσα είναι *μία*, μια και οι χρήσεις της είναι πολλές και ποικίλες. Είναι σαν να λέμε πως η πόλη είναι *μία*, ενώ αυτή είναι διαφορετική, ανάλογα με τη σκοπιά απ' όπου τη βλέπει κανείς και τον τρόπο που τη ζει.

Χωρίς να χάνει κανένας και μια ολική ματιά πάνω στη γλώσσα, με τον τρόπο λ.χ. που βλέπει την πόλη από μια άκρη ψηλά, είναι ανάγκη να τη βλέπει κατά τόπους, ασκώντας ένα είδος γλωσσικής τοπολογίας ή εννοιολογικής γεωγραφίας. Στις συζητήσεις γύρω από την κοινή γλώσσα, τη χρήση και το νόημα, η συμβολή του Gilbert Ryle μπορεί να θεωρηθεί σαν προσπάθεια να ερευνηθεί η λογική γεωγραφία ορισμένων εννοιών που προσδιορίζουν ιδιότητες του πνεύματος.

2. Έννοιες

Υπάρχουν συγκεκριμένες και αφηρημένες έννοιες. Τις πρώτες (όπως είναι π.χ. οι έννοιες «κεραυνός», «σκύλος», «πόνος») τις διαμορφώνουμε μέσα από την παρατήρηση ομοιοτήτων ανάμεσα στα πράγματα της εμπειρίας· τη «λογική γεωγραφία» τους τη μαθαίνουμε στον καθημερινό μας περίπατο. Τις αφηρημένες έννοιες (π.χ. «οικονομικός άνθρωπος», «δικαιοσύνη», «κυκλικότητα», «κακία») τις διαμορφώνουμε μέσα από την παρατήρηση ομοιοτήτων ανάμεσα σε προτάσεις που κάνουν λόγο για τα πράγματα του κόσμου και όχι ομοιοτήτων μεταξύ των πραγμάτων. Οι έννοιες αυτές μπορούν να γεννήσουν φιλοσοφικές σπαζοκεφαλιές¹⁵¹. Στον Ryle το φιλοσοφείν δεν είναι, όπως στον Russell και τον Moore, «ανάλυση», παρά διασάφηση (διαφώτιση, εξήγηση) εννοιών¹⁵². Αυτός συμφωνεί με την άποψη του

151. «Philosophical Arguments»: *Collected Essays*, 207-8.

152. «Categories» (1938): *Collected Essays*, 182 – «Phenomenology versus the “Concept of Mind”»: *Collected Papers*, I. *Critical Essays*, London 1971, 188.

Husserl ότι «η δουλειά της φιλοσοφίας δεν είναι να δίνει νέες πληροφορίες για τον κόσμο παρά να αναλύει τους πιο γενικούς τύπους αυτών που η εμπειρία βρίσκει να παρουσιάζονται μέσα στον κόσμο»¹⁵³. Συμφωνεί, μαζί και με τον Wittgenstein, ότι το έργο της φιλοσοφίας είναι κριτικό. Μέσα από προσεκτική έρευνα και διασάφηση των συνηθισμένων λέξεων και εννοιών που χρησιμοποιούμε στην καθημερινή ζωή, μπορούν να ελέγχονται οι γενικές προτάσεις για τη γλώσσα και τον κόσμο, που αψηφούν τον κοινό νοϋ, ότι είναι προτάσεις που βασίζονται σε λαθεμένες χρήσεις της γλώσσας. Στη φιλοσοφία οι γενικότητες είναι ασάφειες και το να γενικεύεις σημαίνει πως κάνεις κάτι κατ' αρχήν αντίθετο προς το φιλοσοφείν. «Η φύση της φιλοσοφίας είναι να διδάσκεται καθώς παράγονται συγκεκριμένα δείγματά της»¹⁵⁴. Αντί να θέλει κανείς να στήσει μια γενική θεωρία για τις έννοιες, είναι προτιμότερο να καταγίνεται με τη διασάφηση συγκεκριμένων εννοιών.

Ας δεχτούμε, για παράδειγμα, ότι η έννοια «βλέπω» παρουσιάζει κριτικό ενδιαφέρον. Πρώτα, εξηγήσουμε ότι η διερεύνηση όλων των σημασιών που μπορεί να δώσει η χρήση της λέξης αυτής στην ελληνική γλώσσα δεν μας περιορίζει στη γλώσσα αυτή, επειδή πρόκειται για έννοια που όλες οι γλώσσες την έχουν από κοινού. Η έρευνα αυτή ξεπερνά έτσι τα όρια της σημασιολογίας μιας ελληνικής λέξης και διεξάγεται στον χώρο μιας λογικής γεωγραφίας εννοιών που χρησιμοποιούν όλες οι γλωσσικές κοινότητες. Η έρευνα αυτή, ακόμα, δεν περιορίζεται από την έρευνα της οπτικής αντίληψης, όπως αυτή αναπτύσσεται

153. «Phenomenology»: *Critical Essays*, 170.

154. «Ludwig Wittgenstein»: *Analysis* 12 (1951) [ανατύπ. *Collected Papers*, I. *Critical Essays*, 255].

στον χώρο της αντιληπτικής ψυχολογίας, της φυσικής, της φυσιολογίας του ανθρώπου. Ο φιλόσοφος δεν κάνει πειράματα και παρατηρήσεις ούτε διατυπώνει επαληθεύσιμες θεωρίες. Ενώ στην επιστήμη ερευνάται η όραση με συγκέντρωση και ερμηνεία δεδομένων που έχουν κάποια κανονικότητα, στη φιλοσοφία αναρωτιόμαστε τι σημαίνει «βλέπω», εξετάζουμε δηλαδή μian έννοια που την ξέρουμε κιόλας, θέλουμε να βρούμε τι συνεπάγεται αυτό που λέμε «βλέπω» και με ποιες προϋποθέσεις μπορούμε να μιλάμε για διάφορες περιπτώσεις σαν παραδείγματα του «βλέπειν». Θέλουμε να δούμε αν ορισμένοι όροι είναι κάθε φορά απαραίτητοι και αν ορισμένοι όροι είναι απλά επαρκείς.

Ως διασάφηση εννοιών η φιλοσοφία αναπτύσσεται με τη μορφή κριτικής δραστηριότητας, με το νόημα ότι καλείται να παρεμβαίνει σαν κριτής στις αντιθέσεις που αναφύονται ανάμεσα σε άλλες μορφές έρευνας. Προβλήματα π.χ. της ελευθερίας της βούλησης ανάγονται συχνά σε εσφαλμένη υιοθέτηση εννοιών από τον χώρο της επιστημονικής εξήγησης και εφαρμογή τους στον χώρο της ηθικής αξιολόγησης. Αποσαφηνίζοντας ο φιλόσοφος τέτοιες έννοιες λειτουργεί σαν κριτής και διαιτητής που σταματάει ορισμένες λανθασμένες κινήσεις, δίνει εξηγήσεις και διευθετεί διενέξεις που προβάλλονται σαν συνοριακά επεισόδια μεταξύ διαφορετικών τόπων έρευνας, δίνοντας μαζί και υποδείξεις ή συστάσεις για τη σωστή χρήση των εννοιών που δημιουργούν προβλήματα¹⁵⁵. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, πως ο φιλόσοφος μπορεί να υπεισέρχεται σε ειδικούς χώρους έρευνας και να πραγματεύεται προβλήματα ειδικών. Ο ίδιος ο Ryle στις διαλέξεις του στο Cambridge, που είχαν ως θέ-

155. *Dilemmas* (1954), Cambridge 1977, 1-14.

μα τη «Φιλοσοφία των Επιστημών», απέφυγε να πραγματευτεί ορισμένα τέτοια προβλήματα: «είμαι αναρμόδιος... από το απλό φράγμα της τεχνικής άγνοιας... Έχω μάθει από καιρό να αμφισβητώ τη φυσική διορατικότητα των φιλοσόφων, όταν συζητούν τεχνικούς όρους που δεν έχουν μάθει να τους χειρίζονται στη δουλειά, όπως παλιότερα έμαθα να αμφισβητώ τις κρίσεις εκείνων των κριτικών που έμοιαζαν με βαρκάρηδες που ποτέ τους δεν τράβηξαν κουπί αλλά πάντοτε τους ρυμουλκούσαν»¹⁵⁶. Ειδικά, μάλιστα, όσον αφορά τη γλωσσολογία, η φιλοσοφία που καταγίνεται με τη γλώσσα δεν έχει λόγο να υπεισέρχεται στα ειδικά ερευνητικά της πεδία. Ακόμα κι αν αναλαμβάνει να εξηγεί τους γλωσσικούς κανόνες, αυτοί αφορούν βέβαια τη γλώσσα (speech) και όχι τις επιμέρους γλώσσες (languages)¹⁵⁷.

Αν η ορθή μέθοδος της φιλοσοφίας συνίσταται στην αποσαφήνιση των εννοιών, στη διαφώτιση του νοήματος που κρύβεται στις συνηθισμένες εκφράσεις μας, τότε το ερώτημα που προσιδιάζει στον φιλόσοφο δεν είναι «τι σημαίνει αυτή ή εκείνη η έκφραση;» παρά «γιατί δεν έχει νόημα αυτή ή εκείνη η έκφραση;» και «τι είδους α-νοησία τη χαρακτηρίζει;»¹⁵⁸. Όταν δηλαδή ο φιλόσοφος ρωτάει τι εννοεί ο άλλος λέγοντας αυτό ή εκείνο, στην προσπάθειά του να αναπτύξει το επιχείρημά του¹⁵⁹, ενδιαφέρεται μάλλον για κάποια έλλειψη νοήματος παρά για νόημα στον λόγο του άλλου. Ένας καλός τρόπος να δουλεύεις για νόημα στον κόσμο είναι να ξεσκεπάζεις την ανοησία.

156. *Dilemmas*, 12.

157. «Use, Usage and Meaning»: *Collected Essays*, 410.

158. «Autobiographical»: Ryle, έκδ. O.P. Wood/G. Pitcher, London 1970, 6.

159. «Systematically Misleading Expressions»: *Collected Essays*, 39· *The Linguistic Turn*, έκδ. R. Rorty, 85.

Ο Ryle¹⁶⁰ θέλει να δείξει πως το να μιλούμε για το νόημα ενός όρου δεν σημαίνει να κάνουμε λόγο για κάποιο αφηρημένο ή πλατωνικό αντικείμενο που σχετίζεται μ' αυτό τον όρο. Μιλούμε μάλλον για τον ρόλο ή τη λειτουργία που κατά συνθήκη έχει επιφορτιστεί ο όρος αυτός να παίζει. Έτσι θα 'πρεπε να απομακρυνθούμε από τη διδασκαλία (που υιοθετούν από κοινού ο Russell και οι φαινομενολόγοι) ότι τα νοήματα είναι ουσίες που υπόκεινται σε μια νοητική θεώρηση και να προσανατολιστούμε προς μια θεωρία μπηχαβιοριστικού τύπου. Σύμφωνα με αυτήν, ένας όρος έχει νόημα, αν βέβαια υπάρχουν άνθρωποι που τον καταλαβαίνουν, δηλαδή άνθρωποι που είναι σε θέση και έχουν την ευχέρεια να τον εκφράσουν σε συγκεκριμένες άλλες λέξεις και να βγάλουν προτάσεις που τον περιέχουν από συγκεκριμένες άλλες προτάσεις. Οι λειτουργίες αυτές είναι τόσο πολύπλοκες και αστάθμητες, που τίποτα δεν δείχνουν σταθερό. Οι λέξεις δεν είναι σταθερές και λένε άλλα σε άλλες συνάφειες και με άλλους κανόνες (όπως π.χ. συμβαίνει στα παιχνίδια με αλλαγή των κανόνων· το ράγκμπυ παίχτηκε με αλλαγή του κανόνα, που διέπει το ποδόσφαιρο, ότι δηλαδή απαγορεύεται να πιάνεις τη μπάλα). Και όλα παίζονται μέσα σ' ένα ευρύτερο κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο, όπου διαγράφονται αντιδράσεις, απηχήσεις, επιφυλάξεις, επιδράσεις αυτών που λέγονται με νόημα ή α-νόητα. Γι' αυτό, θέλοντας να διακρίνουμε τι εννοούν οι άνθρωποι που λένε κάτι, τους ρωτούμε συνήθως τι συνεπάγονται οι παρατηρήσεις, οι δηλώσεις, οι κρίσεις τους. Ρωτούμε π.χ. τι συνεπάγεται για την πολιτική κατάσταση η δήλωση του

160. Ειδικά στο δοκίμιο του «The theory of meaning»: *British Philosophy in the Mid-Century*, έκδ. C.A. Mace, London 1966 (1957), 239 κ.ε.

υπουργού εσωτερικών ότι απαιτείται αναθεώρηση του εκλογικού νόμου ή τι συνεπάγεται η προειδοποίηση των ειδικών περιβαλλοντολόγων ότι το κέντρο τουλάχιστον της πόλης πρέπει, λόγω της μεγάλης ρύπανσης, να εγκαταλειφθεί από τους κατοίκους της ως εξαιρετικά επικίνδυνο για την υγεία τους.

Αν μας ενδιαφέρει πολύ πώς μιλούν οι άνθρωποι και τι εννοούν λέγοντας αυτό ή εκείνο, ποια είναι η φύση του νοήματος και τι σημαίνει να λέει κανείς ανοησίες, είναι γιατί θεωρούμε τη χρήση της κοινής γλώσσας σαν φιλοσοφικό εργαλείο. Μ' αυτή την προϋπόθεση, η μέθοδος του Ryle είναι κάτι σαν έκκληση στην κοινή γλώσσα. Συνίσταται στον τρόπο να ρίχνει κανείς φως στην κρυμμένη λογική των προτάσεων που σχηματίζουμε θέλοντας να εκφράσουμε τις πεποιθήσεις μας. Η φιλοσοφία δείχνει έτσι πως μπορούμε να εκθέτουμε πάλι, αλλά καθαρά και συστηματικά, αυτά που μιλάμε: «η φιλοσοφία είναι μια άσκηση στη συστηματική επανέκθεση», μια λογική γυμναστική στην καθημερινή γλώσσα. Όπως το βλέπει ο Ryle¹⁶¹, η λογική είναι σε σχέση με την καθημερινή γλώσσα ό,τι οι ασκήσεις ακριβείας που κάνουν οι στρατιώτες σε σχέση με τη μάχη για την οποία εκπαιδεύονται.

3. Παραπλανητικές εκφράσεις

Ως λογική άσκηση η φιλοσοφία αποσκοπεί να αποκαλύπτει τις πηγές των πλανών και των ανόητων θεωριών που υπόκεινται στις εκφράσεις μας. Υπάρχουν εκφράσεις που «συστηματικά παραπλανούν» καταγράφοντας ορισμένα γεγονότα, ενώ στην

161. *Dilemmas*, 112.

πραγματικότητα καταγράφουν άλλα. Οι εκφράσεις αυτές έχουν λογική μορφή ασύμβατη με τη γραμματική τους μορφή. Με την ταξινόμηση του ίδιου του Ryle¹⁶², είναι:

1) οι «σαν-οντολογικές» αποφάνσεις, προτάσεις δηλαδή που μας παραπλανούν, γιατί μας δίνουν την εντύπωση ότι μιλούν για πράγματα που υπάρχουν (π.χ. «σαρκοφάγες αγελάδες δεν υπάρχουν», «ο κ. Pickwick είναι ένα φανταστικό πλάσμα», «ο Σατανάς δεν υπάρχει»). Τέτοιες προτάσεις, ωστόσο, μας προ-καλούν να σκεφτόμαστε ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχει κάτι που μπορούμε να του αποδώσουμε ή να του αρνηθούμε την ιδιότητα της ύπαρξης. Άλλες παραπλανητικές προτάσεις είναι

2) αυτές που φαντάζουν σαν πλατωνικές (π.χ. «αρετή είναι ανταμοιβή», «η ασυνέπεια είναι αξιόμεμπτη», «η ελευθερία είναι αγαθό»). Δίνουν την εντύπωση πως αναφέρονται σε γενικές έννοιες, ενώ βασίζονται σε εννοιολογικές συγχύσεις και λα-θροχειρίες (στο πέραςμα π.χ. από την πρόταση «η ενάρετη αυ-τή πράξη έχει την ανταμοιβή της» στην πρόταση «αρετή είναι ανταμοιβή», ή από την πρόταση «η πράξη αυτή ασυνέπειας του Φάνη είναι αξιόμεμπτη» στην πρόταση «η ασυνέπεια είναι αξιόμεμπτη»).

3) Ακόμα, συστηματικά μάς παραπλανούν περιγραφικές και μισοπεριγραφικές προτάσεις, όπως «ο πρύτανης του Πανεπι-στημίου της Οξφόρδης έχει πολύ φόρτο εργασίας», «η κορυφή του βουνού, που κρύβεται πίσω από τον λόφο», «ο τωρινός βα-σιλιάς της Γαλλίας είναι σοφός». Αυτές μπορούμε να τις μετα-γράψουμε στη σωστή γραμματική μορφή, σύμφωνα με τη μέθο-δο των περιγραφών του Russell.

162. «Systematically Misleading Expressions»: *The Linguistic Turn*, 87 κ.ε.

Οι αποφάνσεις αυτές είναι παραπλανητικές, γιατί η γραμματική τους μορφή είναι ακατάλληλη για την περίπτωση που καθεμιά απ' αυτές καταγράφει. Η απόφαση π.χ. «ο θεός υπάρχει» έχει γραμματική μορφή υποκείμενο-κατηγορήμα (Y-K) σαν εκείνη που έχει η απόφαση «ο ήλιος υπάρχει». Όμοια, στην πρόταση «σαρκοφάγες αγελάδες δεν υπάρχουν» το γραμματικό σχήμα Y-K πρέπει να απορριφθεί ως ακατάλληλο για την περίπτωση και παραπλανητικό και να μεταγραφεί η πρόταση σε «τίποτα δεν είναι και αγελάδα και σαρκοφάγα» (όπου το σχήμα Y-K έχει εξαφανιστεί). Εξαιτίας της ομοιότητας που φαίνεται να έχουν μερικές προτάσεις πολύ διαφορετικές, όπως «τα λιοντάρια τρώνε» και «τα λιοντάρια υπάρχουν», η έννοια «υπάρχω» φαίνεται να λειτουργεί όπως άλλες οικείες έννοιες και το να υπάρχουν τα λιοντάρια εξομοιώνεται με το ότι αυτά τρώνε ανθρώπους. Ή η πρόταση, η αγαπημένη του Ryle, «ο κ. Pickwick είναι ένα πλάσμα της φαντασίας» μοιάζει στη μορφή με την πρόταση «ο κ. Baldwin είναι ένας πολιτικός άντρας». Αλλά οι δύο προτάσεις είναι πολύ διαφορετικές. Γενικά, το παιχνίδι ομοιότητας και διαφοράς που παίζεται στη γλώσσα είναι πολύ δόλιο. Μια ποικιλία π.χ. από εκφράσεις θεματικά ουδέτερες (όπως All, Some, Not, And, Or, If) χρησιμοποιεί η αγγλική γλώσσα σε κάθε συνάφεια. Αδιάφορο ποιο είναι το θέμα για το οποίο γίνεται λόγος, χρησιμοποιούνται λέξεις σαν αυτές με ολότελα γενικούς κανόνες που ρυθμίζουν τη χρήση τους, έτσι που «οι διαφορές του συγκεκριμένου αντικειμένου έρευνας δεν προκαλούν καμιά διαφοροποίηση»¹⁶³. Με βάση π.χ. τον κανόνα του παιχνιδιού που ρυθμίζει τη χρήση της θεματικά ουδέτερης λέξης «κάθε», λέμε «κάθε Α είναι Β» και «κάθε Β είναι Γ», πράγμα που συνεπάγεται «κάθε Α είναι Γ».

163. *Dilemmas*, 114 κ.ε.

4. Κατηγορίες

Κατά τον Ryle¹⁶⁴ όλες οι φιλοσοφικές εκφράσεις έχουν την ιδιομορφία ότι είναι κατηγορικές προτάσεις (category-propositions). Οι κατηγορίες έχουν συνδεθεί στη φιλοσοφική παράδοση με πίνακες, αλλά είναι φανερό πως ένας «δεκάλογος των κατηγοριών» σαν του Αριστοτέλη ή ένας πίνακας σαν του Kant διακρίνεται από σχολαστικισμό και μια μάταιη φιλοδοξία να συμπεριλάβει μέσα του όλες τις κατηγορίες. Ωστόσο, είναι αδύνατο να συνταχθεί ένας πίνακας κατηγοριών, που να είναι πλήρης. Εκείνο που χρειάζεται δεν είναι να καταρτίσουμε έναν πλήρη πίνακα κατηγοριών, αλλά να βρούμε έναν τρόπο να διακρίνουμε κατηγορικά τις εκφράσεις μεταξύ τους.

Ξεκινάμε από ένα «προτασιακό πλαίσιο» (sentence-frame) του τύπου «... είναι στο κρεβάτι». Το ανοιχτό αυτό πλαίσιο πρότασης δεν λέει τίποτε, είναι σαν ένα κενό ασκί· θα πάρει μορφή και νόημα όταν γεμίσει. Αν στο κενό μπει ένα όνομα («η Μαρία είναι στο κρεβάτι» ή «ο θεός μου είναι στο κρεβάτι»), το ανοιχτό πλαίσιο κλείνει και η πρόταση παίρνει νόημα (είναι επαληθεύσιμη ή διαψεύσιμη)· αν όμως συμπληρωθεί με το «το Σάββατο», η πρόταση που σχηματίζεται είναι ανόητη. Ακόμη δημιουργούνται παραδοξότητες και αντινομίες, όπως π.χ. η περίφημη αντινομία του ψεύτη. Αν το προτασιακό πλαίσιο «... είναι ψευδές» συμπληρωθεί έτσι που να προκύπτει η πρόταση «ο Επιμενίδης ο ψεύτης λέει ότι αυτό είναι ψευδές», δημιουργείται το παράδοξο του ψεύτη. Και τα λογικά παράδοξα οφείλονται σε σύγχυση διαφόρων κατηγοριών. Γι' αυτό, μια και οι φιλοσοφικές προτάσεις είναι κατηγορικές, ισχυρισμοί δηλαδή

164. «Categories», *Collected Essays*, 170, 173, 184.

πως οι όροι ανήκουν σε ορισμένες κατηγορίες ή τύπους, είναι ανάγκη να διαφωτιστούν πρώτα και κύρια οι κατηγορίες, για να πέσει κάποιο φως και στη φύση των προβλημάτων και των μεθόδων της φιλοσοφίας. Τι σημαίνει, λοιπόν, «λογική παραδοξότητα»; Ο Ryle¹⁶⁵ την ορίζει ως εξής: «όταν μια πρόταση είναι (όχι αληθινή ή ψευδής αλλά) χωρίς νόημα ή παράδοξη, παρόλο που το λεξιλόγιό της είναι συμβατικό και η γραμματική κατασκευή της κανονική, λέμε πως αυτή είναι παράδοξη, επειδή ένα τουλάχιστον στοιχείο έκφρασης μέσα σ' αυτήν δεν είναι του σωστού τύπου για να ζευγαρωθεί ή για να ζευγαρωθεί κατ' αυτό τον τρόπο με το άλλο συστατικό έκφρασης ή εκφράσεων μέσα σ' αυτήν». Οι λογικοί τύποι ή κατηγορίες κατανοούνται μάλλον με την αρχή της διαφοράς παρά με την αρχή της ομοιότητας. Συμβαίνει¹⁶⁶, μάλιστα, όταν υπάρχουν δύο προτασιακά πλαίσια που επιδέχονται στα κενά τους εναλλακτικά συμπληρώματα, να έχουμε προτάσεις σημαίνουσες στη μια περίπτωση και παράδοξες στην άλλη, επειδή οι δύο προτασιακοί παράγοντες είναι διαφορετικών κατηγοριών ή τύπων.

Παρόλο που το ξεκαθάρισμα των κατηγοριών στη φιλοσοφία προκαλείται συχνά από αντινομίες και παράδοξα, έτσι που οι παραδοξότητες να είναι το πρωταρχικό κεντρί και η σμίλη για φιλοσοφική σκέψη¹⁶⁷, ιδιαίτερη σημασία δεν έχουν τόσο τα παράδοξα και το πώς αυτά γίνονται, όσο οι συγκρούσεις λογικών τύπων και τα κατηγορικά λάθη (category-mistakes), τα οποία οδηγούν σε λογικά παράδοξα. Αρχίζουμε, λοιπόν, από τα κατηγορικά λάθη.

165. Ό.π., 179.

166. Ό.π., 181.

167. «Philosophical Arguments», *Collected Essays*, 202.

4.1. Σώμα-πνεύμα

Φανταστείτε¹⁶⁸ έναν ξένο που επισκέπτεται την Οξφόρδη και του δείχνουν μια σειρά από κολλέγια, εργαστήρια, αμφιθέατρα και αίθουσες διδασκαλίας, βιβλιοθήκες, γήπεδα. Στο τέλος αυτός ρωτάει: «και πού είναι το Πανεπιστήμιο;» Ή φανταστείτε ένα παιδί που παρακολουθεί μια στρατιωτική παρέλαση της μεραρχίας και βλέπει να περνούν τα τάγματα, οι πυροβολαρχίες και τα τμήματα ιππικού. Το παιδί ρωτάει στο τέλος τον πατέρα του που το συνοδεύει: «η μεραρχία, μπαμπά, δεν θα παραλείψει;» Και ένας ξένος, καλεσμένος να παρακολουθήσει έναν αγώνα κρίκετ, βλέπει σφαιροβόλους να σερβίρουν, ροπαλοφόρους να χτυπούν τη μπάλα και ανασχετικούς παίκτες να τη σταματούν και να τη γυρίζουν πίσω· αλλά δεν βλέπει πουθενά το «πνεύμα ομάδας», για το οποίο τόσα έχει ακούσει, και ρωτάει πότε αυτό θα εμφανιστεί.

Τα παραδείγματα αυτά κατηγορικών λαθών δείχνουν πως οι άνθρωποι κάνουν λάθη, επειδή δεν ξέρουν τον χειρισμό ορισμένων εννοιών (εδώ των εννοιών «Πανεπιστήμιο», «μεραρχία», «πνεύμα ομάδας»). Νομίζουν πως το Πανεπιστήμιο έχει μια οντότητα ανεξάρτητη από τα μέρη που το συγκροτούν και ότι υπάρχει ένα ομαδικό πνεύμα άσχετα με τις δραστηριότητες και εκδηλώσεις της ομάδας που χαρακτηρίζεται απ' αυτό. Είναι σα να προϋποθέτουμε πως ένα ρομπότ, που κάνει μια σειρά από έξυπνες και υπολογισμένες, καλά σταθμισμένες πράξεις, έχει πνεύμα. Αν ως «πνεύμα» εννοούμε την ικανότητά του να λύνει προβλήματα, τότε όλοι μας έχουμε πνεύμα και πνεύμα έχουν επίσης και τα ζώα (ακόμα και η αμοιβάδα) που λύνουν προβλή-

168. *The Concept of Mind* (1949), Penguin Books, 1973, 17.

ματα όσο ζουν. Το ρομπότ δεν είναι, βέβαια, ζωντανός οργανισμός, αλλά δεν είναι και ένας βράχος ή ένα κομμάτι ξύλο (αυτά δεν λύνουν προβλήματα). Αν εννοούμε ότι το ρομπότ έχει αισθήματα ή ότι ανταλλάσσει ύλη με το περιβάλλον του και συμπεριφέρεται συνειδητά σ' αυτό, τότε λέμε πως δεν έχει πνεύμα. Με τον όρο «πνεύμα» παίζονται εδώ ορισμένες έννοιες («σκέψη», «αισθήματα», «συνείδηση») που δηλώνουν καταστάσεις διαφορετικές από τις φυσικές. Μπορούμε ακόμα να δοκιμάσουμε και άλλες, πιο συγκεκριμένες έννοιες, όπως «βλέπει» («το ρομπότ βλέπει» και μάλιστα χωρίς να σκοντάφτει καθόλου πάνω σε πράγματα του περιβάλλοντος), «ακούει», «αγγίζει».

Ο Ryle φαίνεται να σκέφτηκε πολύ τον καρτεσιανό «μύθο των δύο κόσμων» (ή «μύθο του Descartes»)¹⁶⁹ για τον άνθρωπο σαν δυαδική ύπαρξη, που αποτελείται από σώμα και πνεύμα, ως λάθος ανάλογο μ' εκείνο που κάνει κανένas, όταν αναζητεί στη μηχανή που σκέφτεται, «ικανότητες» να δίνει λύσεις σε προβλήματα χωριστά από τις λειτουργίες που επιτελεί. Αν η σκεπτόμενη μηχανή είναι το σύνολο των λειτουργιών της, τι θα ήταν τάχα εκείνο που θα μπορούσαμε να φανταστούμε πως είναι ο φορέας των ποικίλων ικανοτήτων της να σκέφτεται σωστά και να δίνει αμέσως λύσεις; Είναι σαν το φάντασμα του εαυτού, που ο Hume¹⁷⁰ προσποιούνταν πως έψαχνε βαθιά μέσα του και που το συλλάμβανε τελικά σαν εμπειρία, δέσμη ή συλλογή διαφορετικών αντιλήψεων, ένα ρεύμα παραστάσεων που κυλά αδιάκοπα.

Το καρτεσιανό πρόσωπο, ωστόσο, είναι δυαδικό, καθώς συντίθεται από δύο πολύ διαφορετικά πράγματα: σώμα και πνεύ-

169. *The Concept of Mind*, κεφ. I. «Descartes» Myth.

170. *A Treatise of Human Nature*, I, IV, vi.

μα. Οι σωματικές λειτουργίες παριστάνονται σαν μηχανικές και οι πνευματικές δραστηριότητες σαν εκδηλώσεις ενός ανεξάρτητου και αναλλοίωτου υποκειμένου: το «πνεύμα» είναι ανεξάρτητη οντότητα που ζωογονεί το σώμα («το φάντασμα μέσα στη μηχανή»). Οι γενικεύσεις αυτές κατανοούνται μ' ένα λάθος ιδιαίτερου είδους, «κατηγορικό λάθος». Αν πεις «ο Κωνσταντίνος είναι καθηγητής του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης», κάνεις ένα εμπειρικό λάθος. Αλλ' αν πεις «ο Κωνσταντίνος είναι ένα άτομο-μηχανή που φιλοξενεί μέσα του έναν δαίμονα που το κινεί», κάνεις ένα κατηγορικό λάθος. Συγχέεις πράγματα διαφόρων κατηγοριών.

Το δόγμα του «δαίμονα μέσα στη μηχανή» βασίζεται στο λάθος να ανάγεται το πνευματικό σε κατηγορίες που μόνο στο φυσικό είναι κατάλληλες, κατηγορίες π.χ. όπως «πράγμα», «συμβάν», «αλλαγή», αιτία», «ενέργεια»¹⁷¹. Μιλάμε για το πνεύμα ενός προσώπου σαν αποθήκη κατάλληλη, για να στεγάζει διάφορα αντικείμενα που ο αποκαλούμενος «φυσικός κόσμος» απαγορεύεται να στεγάσει. Έτσι περνούμε στην ιδέα του πνεύματος σαν οντότητα μέσα στο σώμα διακεκριμένη απ' αυτό. Λέμε: «το μεν πνεύμα πρόθυμον, η δε σαρξ ασθενής». Είναι σα να λέμε: «το σώμα του Παύλου πάει περίπατο και το πνεύμα του θαυμάζει το τοπίο». Ακόμα και η ρήση, που συχνά επαναλαμβάνεται άκριτα, «νους υγιής εν σώματι υγιεί» προϋποθέτει το κατηγορικό λάθος να προσδιορίζεται ο νους με ιδιότητα που προσιδιάζει στο σώμα και να συνδέεται αιτιακά το ένα με το άλλο, σαν ένα υγιές σώμα να αποτελούσε προνομαϊκή υποδοχή, για να λειτουργεί μέσα της ένας «υγιής» νους. Η σύγχυση αυτή είναι έκδηλη σε καθημερινές εκφράσεις, όπως: «εγώ είμαι εδώ

171. *The Concept of Mind*, 20.

και η ψυχή μου έμεινε εκεί πάνω στο βουνό, όπου έκανα διακοπές». Αυτό δηλώνει πως το «σώμα» και το «πνεύμα» ανήκουν στην ίδια κατηγορία, αν και εδρεύουν σε απομακρυσμένους μεταξύ τους χώρους. Το ένα ανήκει στον φυσικό κόσμο και λειτουργεί υλικά, το άλλο μπορεί να ξεπερνά τον χώρο και τον χρόνο, γιατί ανήκει στον κόσμο του πνεύματος.

Τα παραδείγματα αυτά μαρτυρούν την κληρονομημένη από παλιά, από τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο, τον Αριστοτέλη, τους χριστιανούς στοχαστές, τον Descartes και τον καρτεσιανισμό, δυϊστική αντίληψη για τον κόσμο και τον άνθρωπο: ο κόσμος της εμπειρίας μας περιέχει δύο πολύ διαφορετικά είδη οντοτήτων, τα φυσικά αντικείμενα, που είναι διαταγμένα στον χώρο, και τα πράγματα που ανήκουν στον νου. Ο καρτεσιανισμός εξάγει από τη γραμματική μορφή του λόγου μας εσφαλμένα συμπεράσματα για τις νοητικές ικανότητες και λειτουργίες. Προϋποθέτει, δηλαδή, πως εκτός από τον κοινό κόσμο των φυσικών αντικειμένων, υπάρχει ένας τεράστιος αριθμός από ιδίους, προσωπικούς κόσμους του πνεύματος, που ο καθένας τους είναι προνομιακά, αν όχι μοναδικά, προσιτός σε κάποιον συγκεκριμένο νου. Όλοι, λοιπόν, αυτοί οι πνευματικοί κόσμοι είναι κλειστοί ο ένας στον άλλο. Πράγματα που αποτελούν αναφορές του νοητικού μας λεξιλογίου, οι καρτεσιανοί τα έχουν υλοποιήσει. Λέμε π.χ. «η Χάρη είναι θυμωμένη», πράγμα που σημαίνει ότι της αποδίδουμε μια διάθεση να φωνάζει, να σπάζει πράγματα, να βρίζει, να δέρνει· δεν ανακοινώνουμε ένα προσωπικό γεγονός που λαμβάνει χώρα στη συνείδησή της. Η ιδέα ότι ανάμεσα στη γνώση που έχουμε για τον εαυτό μας και στη γνώση που έχουμε για τους άλλους ανθρώπους υπάρχει μια συμμετρία είναι απατηλή: με τον ίδιο τρόπο κάνουμε διαπιστώσεις για τις δικές μας πνευματικές καταστάσεις όπως και για τις καταστάσεις των άλλων. Και φτάνουμε σε συμπεράσματα λανθασμένα όσον αφορά τη φύση του κόσμου και του ανθρώπου, επειδή

χρησιμοποιούμε λανθασμένο μοντέλο ερμηνείας των ανθρωπίνων ενεργειών.

4.2. Λέξεις για καταστάσεις και δραστηριότητες του πνεύματος

Η επίθεση του Ryle ενάντια στον καρτεσιανό δυαδισμό δεν ξεκινά από την κραυγή αγωνίας του αγανακτισμένου ουμανιστή, που θέλει να πάψουν οι άνθρωποι να βλέπουν και να μεταχειρίζονται τους συνανθρώπους τους σαν μηχανές. Ακούραστος, στο έργο του *Η έννοια του πνεύματος*, να αρνείται την ύπαρξη ενός «εσωτερικού κόσμου», μιας «ιδιωτικής σκηνής», ενός «ιδιωτικού δωματίου» ή «μυστικού δωματίου», θέλει να δείξει πως οι φιλοσοφικές θεωρίες για το «πνεύμα» σαν μια ανεξάρτητη εσωτερική οντότητα που ζωογονεί το σώμα, καθώς και τα συνακόλουθα φιλοσοφικά προβλήματα (τι είναι πνεύμα και ποια είναι η σχέση του με το σώμα) εξανεμίζονται, αν εξεταστεί λεπτομερώς πώς χρησιμοποιούνται πραγματικά οι λέξεις που εκφράζουν πνευματικές καταστάσεις και δραστηριότητες (π.χ. «σκέφτομαι», «κρίνω», «βλέπω», «αισθάνομαι», «αποφασίζω», «θυμώνω», «πονώ»). Γιατί το να μιλάμε για το πνεύμα ενός προσώπου δεν σημαίνει πως μιλάμε για μια μυστική οντότητα που εδρεύει μέσα του· εννοούμε μάλλον ένα σύνολο από ικανότητές του, τάσεις και κλίσεις, να κάνει ορισμένα πράγματα, να δρα ή να αντιδρά στον καθημερινό κόσμο με ορισμένους τρόπους.

Σκεφτόμαστε, για παράδειγμα, μερικές λογικές συνέπειες που έχει η τάση μας να βλέπουμε τον άνθρωπο δυαδικά¹⁷². Ας

172. Hoche, 159 κ.ε.

δεχτούμε πως μια σειρά από βουλευτικές πράξεις μάς οδηγούν αιτιακά σ' ένα αποτέλεσμα: από την απλή μυϊκή ένταση στον δείχτη του χεριού ενός δολοφόνου περνούμε στον πυροβολισμό και τη συνακόλουθη δολοφονία του προέδρου της δημοκρατίας, σε πόλεμο, στην έλευση ενός δικτάτορα και σε παγκόσμιο πόλεμο. Ανάλογα, μια κρυμμένη, στην ανοιχτή σκηνή του εσωτερικού κόσμου, «βουλευτική πράξη» πρέπει να έχει προκαλέσει εκείνη τη μικρή αλλά πολύ σημαντική σε συνέπειες κάμψη του δακτύλου, που προκάλεσε τον φονικό πυροβολισμό. Αν όμως έτσι η βούληση ανήκε η ίδια στην περιοχή των πράξεων και συμβάντων που είναι αιτιακά δεμένα μεταξύ τους, θα 'πρεπε να είναι περιγράψιμη και με κατηγορούμενα που χρησιμοποιούνται για τις πράξεις και τα συμβάντα, να λέμε π.χ. και για τις βουλευτικές πράξεις, όπως και για τις ενέργειες που αυτές τάχα προκαλούν, ότι είναι ισχυρές ή ανίσχυρες, βαριές ή ελαφριές, ευχάριστες ή δυσάρεστες, ότι λαμβάνουν χώρα σ' αυτό ή σ' εκείνο το χρονικό σημείο (εκφράσεις φανερά ανόητες). Μπορείς να πεις «σε διατάσσω να σηκώσεις τα χέρια ψηλά» (αν κρατάς πιστόλι), αλλά δεν έχει νόημα να πεις «σε διατάσσω να θελήσεις να σηκώσεις τα χέρια ψηλά».

Ακόμα σκεφτόμαστε δραστηριότητες που σχετίζονται με τη γνώση και που τις δηλώνουμε με έννοιες όπως «ανακαλύπτω», «ακούω», «βρίσκω», «γνωρίζω», «λύνω», «καταλαβαίνω», «αποδειχνω», «συμπεραίνω». Οι δραστηριότητες αυτές απαιτούν συνήθως μια «εσωτερική σκηνή», με το νόημα ότι παρουσιάζονται σα να λαμβάνουν χώρα μέσα στον καθένα από μας, απαιτώντας ένα ισχυρό κίνητρο. Μπορώ να παρατηρώ, όπως προσπαθώ να αποδείξω, αλλά δεν κάνω πράξη παρατήρησης ή απόδειξης με τον τρόπο που κάνω μια πράξη κλοπής. Μπορώ να πω ότι αναζητώ προσεκτικά, εντατικά, συστηματικά τη λύση του προβλήματος, αλλά δεν έχει νόημα να πω ότι βρίσκω τη λύση του προσεκτικά, εντατικά, συστηματικά. Ή λέω ότι καταγί-

νομαι με επιτυχία ή στα χαμένα με ένα φιλοσοφικό κείμενο, όχι όμως ότι το κατανοώ επιτυχώς ή μάταια. Γνωστικές λέξεις σαν αυτές δεν είναι δηλωτικές συμβάντων ή δράσης, αλλά γνήσια επεισοδιακές λέξεις, ρήματα προσφοράς ή επιτυχίας¹⁷³. «Κατανοώ» σημαίνει ικανότητα, δύναμη, διάθεση για κάτι και όχι πράξη που συμβαίνει τώρα εδώ και ύστερα εκεί (έχει τάχα νόημα η έκφραση «κατανοώ δέκα φορές την ημέρα»:).

173. *The Concept of Mind*, 143.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. Αν ο Ryle διατυπώνει μια θεωρία (για τον νου) ισχύει για τη δική του περίπτωση η άποψη του Wittgenstein ότι η φιλοσοφία είναι δραστηριότητα και όχι διδασκαλία (*Tractatus*, 4.112b);
2. Ας υποθέσουμε πως ένας αγοραστής λέει: «αγόρασα ένα αριστερό παπούτσι, ένα δεξί παπούτσι και ένα ζευγάρι παπούτσια». Ποιο είναι το «κατηγορικό λάθος» που κάνει αυτός; Σε τι μοιάζει το λάθος αυτό μ' εκείνο της δυϊστικής θεωρίας που λέει ότι ο άνθρωπος είναι σώμα και ψυχή; Παριστάνει η θεωρία αυτή τα γεγονότα της πνευματικής ζωής σαν να ανήκουν σε έναν λογικό τύπο ή κατηγορία (ή μια σειρά τύπων και κατηγοριών), όταν αυτά ανήκουν πραγματικά σε μια άλλη;
3. Εκείνος που την επομένη των βουλευτικών εκλογών διατυπώνει την κρίση «ο λαός αποφάνθηκε κατά της αυτοδυναμίας ενός κόμματος και υπέρ μιας συμμαχικής κυβέρνησης» κάνει ένα κατηγορικό λάθος. Πού έγκειται αυτό; Δεν θέλει ο καθένας το κόμμα του αυτοδύναμο και μάλιστα αν αυτό προβάλλεται ως ένα από τα πιο ισχυρά; Σε ποιους απευθύνεται το προεκλογικό σύνθημα «ψηφίστε μας, γιατί η χώρα χρειάζεται αυτοδύναμη κυβέρνηση» ή σε ποιους απευθύνεται το σύνθημα «ψηφίστε μας, για να μην υπάρξει καμιά αυτοδύναμη κυβέρνηση»;
4. Η εικόνα που προβάλλει ο Hume¹⁷⁴ για την ψυχή σαν θέατρο όπου λαμβάνουν χώρα παραστάσεις, «θέατρο όπου διάφορες εμπειρίες εμφανίζονται η μία μετά την άλλη», δείχνει πως:

174. *A Treatise*, I, IV, vi.

- (α) εγώ είμαι όλα όσα συμβαίνουν στη σκηνή, τα δρώμενα,
- (β) ο εαυτός μου δεν είναι κάτι που δέχεται ή υφίσταται τις παραστάσεις, τις εμπειρίες, όλα όσα λαμβάνουν χώρα, αλλά είναι όλα αυτά και τίποτε έξω απ' αυτά,
- (γ) εγώ δεν είμαι, λοιπόν, το «θέατρο» ή η «σκηνή», κάτι σαν υποδοχή ή τόπος, όπου λαμβάνουν χώρα όλα όσα νιώθω, ούτε αυτός που τα βλέπει αυτά· είμαι το δρων πρόσωπο και μαζί τα δρώμενα, έχω δηλαδή συνείδηση αυτών που διαδραματίζονται σ' εμένα και του γεγονότος ότι εγώ είμαι αυτά.

Συγκρίνετε την εικόνα αυτή με την εικόνα του Descartes που κρίνει ο Ryle.

5. Το φάντασμα του εαυτού, που προσποιόταν πως έπαχνε βαθιά μέσα του ο Hume, το συλλάμβανε τελικά αυτός σαν εμπειρία, δέσμη ή συλλογή παραστάσεων, ένα ρεύμα από παραστάσεις, που κυλά αδιάκοπα. Από το σημείο αυτό ως εκείνο του Wittgenstein¹⁷⁵ για το υποκείμενο ως κάτι που δεν βρίσκεται πουθενά και δεν είναι ένα μέρος του κόσμου (παρά είναι το όριο του κόσμου) και ως αυτό του Ryle για τον «δαίμονα μέσα στη μηχανή» υπάρχει πραγματικά μεγάλη απόσταση;
6. «Η φύση με διδάσκει ακόμα, με τα αισθήματα αυτά του πόνου, της πείνας, της δίψας κ.λπ., ότι δεν είμαι εγκατεστημένος στο σώμα μου σαν πλοηγός σε σκάφος, αλλά ότι είμαι στενότατα ενωμένος και σαν αναμιγμένος μ' αυτό, τόσο ώστε να συνθέτω μ' εκείνο ένα όλο. Γιατί αλλιώς, όταν πληγώνεται το σώμα, εγώ που δεν είμαι τίποτε άλλο από ένα πράγμα που σκέφτεται, δεν θα αισθανόμουν πόνο, αλλά θα

175. *Tractatus*, 5.631, 5.632.

αντιλαμβανόμεουν την πληγή εκείνη με την καθαρή νόηση, όπως ο καπετάνιος αντιλαμβάνεται με την όραση, αν κάτι στο σκάφος έχει πάθει ζημιά» (Descartes)¹⁷⁶. Φανταστείτε μια μηχανή που όλες οι λειτουργίες και δυσλειτουργίες της αντανakλώνται σ' έναν ηλεκτρονικό πίνακα, το «μάτι» που βλέπει τα πάντα. Θα ταίριαζε σ' αυτή την περίπτωση η εικόνα του καπετάνιου;

7. «Η έννοια του προσώπου είναι λογικά πρότερη απ' αυτήν μιας ατομικής συνείδησης. Η έννοια ενός προσώπου δε μπορεί να αναλυθεί στην έννοια ενός έμψυχου σώματος ή μιας ενσώματης ψυχής... Μιλούμε για ένα πεθαμένο πρόσωπο –ένα σώμα– και με τον ίδιο δευτερεύοντα τρόπο μπορούμε τουλάχιστον να σκεφτούμε ένα πρόσωπο που δεν έχει πια σώμα» (Strawson)¹⁷⁷. Αναζητήστε τρόπους με τους οποίους αναφερόμαστε σε πρόσωπα που τα σώματά τους έχουν πεθάνει και καταγράψτε τις εκφράσεις που τους δείχνουν. Δείχνουν οι εκφράσεις αυτές πως η έννοια του προσώπου έχει λογική προτεραιότητα απέναντι στην έννοια της ατομικής συνείδησης;
8. «Το γράψιμο ενός γράμματος δεν είναι ουσιαστικά κάτι που το κάνει ένα πνεύμα ή κάτι που το κάνει ένα σώμα, παρά κάτι που το κάνει ένα πρόσωπο» (Strawson)¹⁷⁸. Αναζητήστε όμοιες περιπτώσεις, όπου μπορεί να έχει εφαρμογή η παρατήρηση αυτή (π.χ. η απαγγελία ενός ποιήματος).
9. Οι φιλόσοφοι λένε πως οι συζητήσεις για τις σκέψεις και τα αισθήματα των άλλων δεν είναι παρά συζητήσεις πάνω σε

176. *Méditations*, VI (Oeuvres et Lettres, Pléiade, Paris 1949, 217).

177. P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1974 (1959), 103.

178. «Self, Mind and Body», *Common Factor* 4 (1966), 172.

προβλήματα: για τα σύμβολα αυτών των σκέψεων και αισθημάτων και πως η ερώτηση του τύπου «απ' έξω φαίνεται καλός, αλλά τι γίνεται από μέσα;» είναι η ερώτηση: «αυτό το πρόσωπο μου χαμογελάει, αλλά μήπως εκείνο το χέρι με μαχαιρώσει;» (Wisdom)¹⁷⁹. Συγκεντρώστε εκφράσεις της καθημερινής ζωής, που δείχνουν τέτοιες διακρίσεις («μέσα-έξω», «αυτό το πρόσωπο – εκείνο το χέρι»), όπως είναι π.χ. η έκφραση «το λένε τα χείλη, δεν το λέει όμως η καρδιά».

10. Εξετάστε την πρόταση «ο Γιώργος είναι θυμωμένος». Εκφράζουμε μ' αυτήν ένα προσωπικό γεγονός που λαμβάνει χώρα στη συνείδησή του ή αποδίδουμε στο πρόσωπο αυτό μια διάθεση που έχει αυτή τη στιγμή να φωνάζει, να βρίζει, να σπάζει πράγματα, να δέρνει; Υπάρχει καμιά συμμετρία ανάμεσα στην αυτογνωσία του θυμού και στη γνώση του από μέρους των άλλων;

179. J. Wisdom, «Philosophy, Metaphysics and Psychoanalysis», *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford 1969 (1953), 255.

ΟΜΙΛΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ

Austin και Searle

1. Πίσω στα «φαινόμενα»!

Αν δεχτούμε πως η γλώσσα είναι το σύνολο των λέξεων και όλων όσα κάνουμε μ' αυτές, είναι δύσκολο να διακρίνουμε τι είναι μέσα και τι είναι έξω από τη γλώσσα. Και αν θέλουμε να μελετήσουμε καθαρούς γλωσσικούς σχηματισμούς, θα είναι αδύνατο να τους δούμε ανεξάρτητα από τους εξωγλωσσικούς όρους εκφοράς τους. Τι νόημα θα είχε λ.χ. να ρωτήσουμε κάποιον ξαφνικά «πώς ξέρεις ότι έχεις πονοκέφαλο;» Το ερώτημα αυτό θα είχε νόημα, αν ξέραμε πως αυτός ήπια το προηγούμενο βράδυ ένα μπουκάλι ουίσκι και τον ακούγαμε το πρωί να λέει ότι έχει άγριο πονοκέφαλο. Και θα του κάναμε ίσως μια τέτοια ερώτηση, γιατί δεν θα είμασταν σίγουροι ότι έχει πραγματικά πόνο (θα σκεφτόμασταν: «παραπονείται πως έχει πονοκέφαλο, αλλά στην πραγματικότητα δεν έχει καθόλου πόνο»). Το πρόβλημα είναι πώς θα μπορούσαμε να ελέγξουμε την ειλικρίνειά του και με ποια κριτήρια θα μπορούσε να έχει νόημα και νομιμότητα το ερώτημα που διατυπώσαμε: «πώς ξέρεις ότι έχεις πονοκέφαλο;»

Ίσως το πιο σημαντικό στη γλώσσα είναι αυτό που βρίσκεται έξω από τη γλώσσα. Έτσι η χρήση των γλωσσικών μας μέσων μπορεί να εξετάζεται στη θέα αυτού που δεν είναι γλωσσικό, σε σχέση με τα «φαινόμενα» ή τα ίδια τα πράγματα. Ο Austin, που εισηγείται αυτό τον τρόπο θεώρησης της γλώσσας, προτείνει στη θέση της «γλωσσικής» ή «αναλυτικής φιλοσο-

φίας», τον όρο «γλωσσική φαινομενολογία». Λέει¹⁸⁰: «όταν εξετάζουμε τι θα έπρεπε να πούμε πότε, τι λέξεις θα έπρεπε να χρησιμοποιήσουμε σε ποιες περιπτώσεις, κοιτάζουμε... όχι απλά λέξεις (ή “σημασίες”, οποιεσδήποτε κι αν είναι αυτές) αλλά επίσης και οντότητες, που για να μιλήσουμε γι’ αυτές χρησιμοποιούμε τις λέξεις: χρησιμοποιούμε μια οξυμμένη γνώση λέξεων για να οξύνουμε την αντίληψη που έχουμε για τα φαινόμενα, αν και όχι ως τον τελικό κριτή».

Η γλωσσική φαινομενολογία είναι, κατά τον Austin, η πιο αναγκαία –αν και όχι η μόνη– μέθοδος της φιλοσοφίας. Πρόκειται μάλλον για μια τεχνική σαν του Moore, αλλά πιο ανεπτυγμένη. Προϋποθέτει την άποψη ότι η καθημερινή γλώσσα έχει «τον πρώτο λόγο»¹⁸¹ στη φιλοσοφική έρευνα της γλώσσας, όχι όμως και τον τελευταίο λόγο: «σίγουρα, η καθημερινή γλώσσα δεν έχει την αξίωση να είναι η τελευταία λέξη, αν υπάρχει κάτι τέτοιο. Εμπειριέχει, πραγματικά, κάτι καλύτερο από τη μεταφυσική της Διθίνης Εποχής, όπως λεγόταν, την κληρονομημένη εμπειρία και οξύνοια πολλών γενεών ανθρώπων». Αλλά τα ενδιαφέροντά μας είναι πιο πλατιά και πιο θεωρητικά, ώστε η καθημερινή γλώσσα να χρησιμεύει σαν ο καλύτερος τρόπος ταξινόμησης των πραγμάτων. Αν μάλιστα σκεφτούμε ακόμα πως η δεισιδαιμονία, η πλάνη και η φαντασία κάθε είδους γίνονται σώμα στην καθημερινή γλώσσα και επιβιώνουν, καταλαβαίνουμε τα όρια αυτής της γλώσσας. «Σίγουρα, λοιπόν, η καθημερινή γλώσσα δεν είναι η τελευταία λέξη: κατ’ αρχήν, μπορεί παντού να συμπληρώνεται και να βελτιώνεται και να αντικαθίσταται. Θυμηθείτε μόνο, είναι η πρώτη λέξη»¹⁸².

180. J.L. Austin, «A Plea for Excuses» (1956): *Philosophical Papers*, 182.

181. Ό.π., 185.

182. Ό.π., 185.

2. Πράξεις του λόγου

Η κριτική στάση απέναντι στην καθημερινή μας γλώσσα δείχνει πόσο σημαντικό είναι να δίνουμε σ' αυτήν απόλυτη προτεραιότητα αλλά και πόσα προβλήματα δημιουργεί η χρήση της. Πρώτα, δεν υπάρχει κανένα τυπικό κριτήριο που με τη βοήθειά του μπορεί κανείς να αποφασίσει να διατυπώσει τον ισχυρισμό ότι κατέχει τη γλώσσα, π.χ. τη μητρική του γλώσσα. Όπως έχουμε όλη τη ζωή μας για να δείχνουμε σ' εμάς τους ίδιους και τους άλλους πως ξέρουμε σκάκι, ανάλογα έχουμε όλη τη ζωή μας για να δείχνουμε πως ξέρουμε ελληνικά. Αν όμως θέλουμε να εξετάσουμε τη φύση της γλώσσας, δεν χρειάζεται να εξετάσουμε από την αρχή εκφράσεις όπως «χρήση της γλώσσας» (έννοια φανερά αόριστη¹⁸³) ή «γλωσσική επικοινωνία» (σαφής πλεονασμός), παρό μόνο τη χρήση λέξεων όπως «ανόητο» ή «ασαφές», λέξεις της καθημερινής γλώσσας που μ' αυτές κάνουμε λόγο για την ομιλία και ιδιαίτερα για τις αποτυχίες στις ομιλητικές πράξεις. Γιατί είναι αλήθεια πως «δεν είμαστε μερικές φορές τόσο καλοί στο να παρατηρούμε ό,τι δεν μπορούμε να πούμε όσο ό,τι μπορούμε. Ωστόσο, το πρώτο είναι αρκετά κανονικά το πιο αποκαλυπτικό»¹⁸⁴.

Το πιο εύγλωττο είναι όχι το ειπωμένο παρό το ανείπωτο σ' αυτό. Η μεγάλη ανακάλυψη του Austin, που κανένας από τους φιλοσόφους της γλώσσας δεν έκανε 2.500 χρόνια τώρα, είναι ότι, με τη βοήθεια γλωσσικών εκφράσεων, μπορούμε να εκτελούμε τα πιο διαφορετικά είδη πράξεων. Και αυτός είναι ο πρώτος που σ' όλη αυτή την κίνηση που ονομάζουμε αναλυτική φιλο-

183. *How to do Things with Words*, 100 κ.ε.

184. «A Plea for Excuses»: *Philosophical Papers*, 190, σημ. 2.

σοφία κάνει λόγο για ομιλητικές πράξεις. Με μια ευρύτερη σημασία της ανθρώπινης δράσης, μπορούμε να πούμε πως εκείνος που αρθρώνει μια πρόταση ανοίγοντας το στόμα του επιτελεί μια πράξη, ομιλητική πράξη. Ο Austin¹⁸⁵ διακρίνει σε οποιαδήποτε πράξη του λόγου (speech-act) α) το λεκτικό στοιχείο (locutionary element), αυτό που λέει κανένας, β) το ενδο-λεκτικό στοιχείο (illocutionary element), το είδος δηλαδή της πράξης (υπόσχεση, συμβουλή, αίτηση, προειδοποίηση, απειλή, όρκος κ.λπ.) που κάνει κανένας χρησιμοποιώντας τον λόγο, και γ) το δια-λεκτικό στοιχείο (perlocutionary element), το πραγματικό δηλαδή αποτέλεσμα της πράξης λόγου, που γι' αυτό εκφραστήκαμε.

Εκείνος που μιλάει κάνει ποικίλα πράγματα: (α) λέει κάτι· (β) κάνει κάτι καθώς λέει κάτι· (γ) επιφέρει ένα αποτέλεσμα μέσα από το ότι μιλάει. Είναι ανάγκη, λοιπόν, να διακρίνουμε ανάμεσα στο να μιλάμε για πράγματα, αληθινά ή όχι, και στο να κάνουμε πράγματα με λέξεις, πετυχημένα ή όχι. Αυτά τα δύο δεν είναι άσχετα μεταξύ τους. Γιατί το να κάνεις κάτι όσο μιλάς σημαίνει συχνά να μιλάς για κάτι. Με μια βιτγκενσταϊνική πρόταση, «οι λέξεις είναι πράξεις»¹⁸⁶.

Αλλά όλες οι εκφράσεις δεν είναι του ίδιου τύπου, δεν έχουν τους ίδιους όρους και τις ίδιες διαστάσεις. Υπάρχουν π.χ. συστατικές (constative) και επιτελεστικές (performative) εκφράσεις¹⁸⁷: οι πρώτες είναι π.χ. περιγραφές για πράξεις και μπορούν να θεωρούνται αληθινές ή εσφαλμένες, ενώ οι δεύτερες επιτελούν πράξεις και μπορούν να θεωρούνται όχι αληθι-

185. *How to do Things with Words*, 94.

186. *Πολιτισμός και αξίες*, 76.

187. *How to do Things with Words*, 4.

νές ή εσφαλμένες παρά πετυχημένες ή αποτυχημένες. Φανταστείτε σε μια συνεδρία της Γενικής Συνέλευσης του Τμήματος Φιλοσοφίας να ζητεί ένας από τον πρόεδρο τον λόγο και αντί να διατυπώσει μια άποψη ή ένα επιχείρημα πάνω στο συζητούμενο θέμα, διηγείται μια παράξενη ιστορία. Ένας από τους συμμετέχοντες στη συζήτηση (Α) ρωτάει ύστερα το διπλανό του (Β) τι εννοούσε ο συνάδελφος (Γ) μ' αυτή την ιστορία που διηγήθηκε. Είναι δύσκολο να ορίσει κανένας τι συνέβη. Μπορεί ο Α να μην κατάλαβε τίποτε απ' όσα είπε ο Γ, επειδή αγνοούσε λέξεις ή εκφράσεις· μπορεί να ήξερε πολύ καλά όλες τις λέξεις και εκφράσεις, αλλά δεν κατάλαβε τι ήθελε να κάνει ο Γ με τη διήγηση που έκανε. Ήθελε τάχα να θίξει κάποιον ή κάποιους με υπονοούμενα, να κάνει μια προειδοποίηση, μια απειλή ή σύσταση; Ήθελε να δείξει κάτι, να διδάξει κάτι, να καθησυχάσει ή να εκφοβίσει κάποιον; Πού, τέλος πάντων, το πήγαινε;

Η μέθοδος του Austin συνίσταται σ' έναν ενορατισμό του τύπου «τι θα λέγαμε αν...» (πράγμα που δείχνει ότι παρόλο που θεωρούμε ότι η καθημερινή γλώσσα έχει τον πρώτο λόγο, δεν της αποδίδουμε ωστόσο και τον τελευταίο λόγο), π.χ. τι θα λέγαμε αν μια υπόσχεση ατυχούσε. Φανταζόμαστε κάποιον να υπόσχεται πως θα στείλει στον φίλο του το χρυσό ρολόι του, αλλά τη στιγμή που το υπόσχεται δεν έχει το ρολόι (χωρίς να το ξέρει, του το έχουν ήδη κλέψει από την τσέπη του). Τι θα λέγαμε, λοιπόν, γι' αυτή την υπόσχεση; Ένας θα έλεγε πως η υπόσχεση αυτή ήταν ανειλικρινής, ένας άλλος πως ήταν μηδαμινή. Αν ο ομιλητής, στη δεδομένη κατάσταση που έδωσε την υπόσχεση, δεν είχε παρατηρήσει ότι έχασε το ρολόι και ότι είχε πραγματικά την πρόθεση να το στείλει, όπως το υποσχέθηκε, μπορούμε να πούμε ότι η υπόσχεση, παρόλο που ήταν ειλικρινής, δεν ήταν ωστόσο τίποτα, μια και εκ των πραγμάτων δε μπορούσε να εκπληρωθεί. Όποιος μας υπόσχεται κάτι, δίνει δύναμει μια υπόσχεση που δεν πραγματοποιείται· ενώ μας δίνει

να καταλάβουμε πως έχει «πραγματικά» την πρόθεση να κάνει την πράξη που υπόσχεται, διαπιστώνουμε με τον χρόνο πως παρέλειψε, συνειδητά ή ασυνείδητα, από αμέλεια ή επειδή εν τω μεταξύ άλλαξε γνώμη, να εκπληρώσει τα υπεσχημένα. Πρόκειται για «ατυχήματα» που συμβαίνουν συχνά στον λόγο, όταν οι άνθρωποι λένε «σου υπόσχομαι...», «ορκίζομαι ότι...», «σε προειδοποιώ...» (κάνουν δηλαδή, με χρήση επιτελεστικών ρημάτων, σαφές ποια πράξη θέλουν να εκτελέσουν) και λείπει μια «κανονική συνοδευτική κατάσταση» που θα αποτελούσε την επιτυχή εκπλήρωση τέτοιων εκφράσεων¹⁸⁸.

Αλλά υπάρχουν επιτελεστικά ρήματα που εκφράζουν από μόνα τους πράξεις και τίποτε πέρα απ' αυτό. Λέω π.χ. «ευχαριστώ!». Αυτό εκφράζει μόνο τη διάθεσή μου τώρα, αλλά δεν λέει τίποτε για μια πράξη μου (όπως λέει η έκφραση «σου υπόσχομαι ένα δώρο»). Ή λέω: «με συγχωρείτε!». Η έκφραση αυτή μαρτυρεί μια διάθεσή μου: εκφράζει την πράξη της συγγνώμης αλλά τίποτε πέρα απ' αυτό. Για την ακρίβεια, η χρήση της έκφρασης «με συγχωρείτε!» ή «συγγνώμη!» κάνει δύο πράγματα: πρώτα, «σημαίνει» κάτι, καθώς εγώ μιλώ, επιτελώ δηλαδή μια ορισμένη πράξη· μαζί δείχνει ακόμα πως εγώ θέλω και επιτελώ πραγματικά μια μη-ομιλητική πράξη. Άλλο είναι η σημασία της έκφρασης «συγγνώμη!» και άλλο ο ρόλος της στην πράξη του λόγου, ο μη-ομιλητικός ρόλος της.

Τέτοιες διακρίσεις μπορούν να βρεθούν και στις σκέψεις του Wittgenstein για το «περιβάλλον» και τη «συνάφεια» ή το «πλαιοίσι». Αυτός αναρωτιέται π.χ. «γιατί ένας σκύλος δε μπορεί να προσποιηθεί ότι πονάει;» (ΦΕ, 250). Αν το «πονώ» έχει μια σημασία, η διερεύνησή της μπορεί να συμπεριλαμβάνει και

188. *How to do Things with Words*, 31.

το ενδεχόμενο αυτός που λέει «πονώ» να προσποιείται ότι πονά. Και η προσποίηση είναι δυνατή μόνο στο κατάλληλο περιβάλλον. Αδιάφορο με ποια λέξη εννοεί κανείς τον πονόδοντο, σημασία έχει το συγκεκριμένο πλαίσιο στο οποίο «εννοούμε το και το» – αυτό «είναι το πιο σημαντικό πράγμα στη χρήση της γλώσσας» (ΦΕ, 665). Και αν αναρωτιέμαι «τι σημαίνει “φοβάμαι”» και θέλω να δώσω έναν ορισμό του φόβου, «θα έπρεπε να υποκριθώ τον φόβο» για να τον δείξω, «να τον ορίσω με ένα μόνο δείξιμο». Περιγράφω τον φόβο, την ελπίδα, την πίστη σημαίνει πως κάνω κάτι μέσα σ’ ένα ορισμένο πλαίσιο αναφοράς. Ακούοντας σ’ έναν επικήδειο λόγο την έκφραση «θρηνούμε τον αγαπημένο μας...», τη δεχόμαστε όχι σαν πληροφορία παρά σαν έκφραση της λύπης μας, πράξη που έχει νόημα σ’ αυτή την περίσταση και όχι σε άλλη, όταν π.χ. τη λέει κανένας μόνος μετά μπροστά στον τάφο, οπότε μπορεί να είναι ένα είδος πληροφορίας (ΦΕ, σσ. 237-8).

Αλλά οι έννοιες «περιβάλλον», «συνάφεια», «πλαίσιο» δεν είναι πολύ σαφείς. Τι σημαίνει «περιβάλλον» εδώ; Είναι τάχα το σύνολο των συνηθισμένων τρόπων γλωσσικής συμπεριφοράς; Ή είναι το σύνολο των συμβάσεων που προσδιορίζουν τις πρακτικές του λόγου; Ποιο είναι π.χ. το φυσικό περιβάλλον των λέξεων που χρησιμοποιούμε για να χαιρετούμε τους άλλους όταν τους συναντούμε; Θεωρούμε π.χ. την έκφραση «χαίρετε!» και διακρίνουμε τις ακόλουθες περιπτώσεις: 1) η σύμβαση να λέει κανείς «χαίρετε» ή «γεια» είναι σε μια γλωσσική κοινότητα ολότελα άγνωστη· 2) συνηθίζεται να λέει κανείς «γεια» ή «χαίρετε», «καλημέρα» κ.λπ. κάθε φορά που βλέπει έναν γνωστό ή γνωστούς οπουδήποτε, εκτελώντας έτσι μια πράξη ευγένειας, κοινωνικής σύμβασης ή απλά συνήθειας· 3) συνηθίζεται, αντί να λέει κανείς «χαίρετε» ή άλλη λέξη χαιρετισμού, να χαιρετά με μια χειρονομία ή ένα χαμόγελο, χωρίς δηλαδή χρήση γλωσσικών εκφράσεων. Η πρώτη περίπτωση δεν μας ενδιαφέ-

ρει. Γιατί, χωρίς τη σύμβαση, η λέξη «χαίρετε» χάνει τη σημασία της. Το ενδιαφέρον βρίσκεται στη διαφορά και συνάφεια ανάμεσα στη δεύτερη και στην τρίτη περίπτωση¹⁸⁹. Στο πλαίσιο δράσης, που γίνεται κατανοητό με τις συνήθειες των ανθρώπων και τις συμβάσεις, τους κανόνες και τις τάσεις της μόδας, σημασία δεν έχει μόνο τι λες κάνοντας αυτό και εκείνο παρότι κάποιες λέγοντας το και το.

Εκτός από τις λεκτικές και τις μη-λεκτικές πράξεις κάνουμε και άλλες, «δια-λεκτικές» πράξεις. Αυτές οι τελευταίες είναι εκείνες που φέρονται σε πέρας από τους ομιλητές με επιτυχία, όπως αυτές προβάλλονται μέσα από τις μη-ομιλητικές πράξεις τους. Λέω π.χ. στο νέο συνάδελφο που παραμελεί τη δουλειά του: «σε προειδοποιώ ότι οι παραλείψεις αυτές θα οδηγήσουν στην αποτυχία του προγράμματος». Η πράξη αυτή, του να μιλήσω έτσι στον συνάδελφο, είναι μια ομιλητική πράξη κατανοητή με μια μη-ομιλητική πράξη, αυτή δηλαδή της προειδοποίησης για κάτι συγκεκριμένο. Το ερώτημα για πετυχημένη ή ανεπιτυχή προειδοποίηση αφορά τη «δια-λεκτική» πράξη, αν δηλαδή αυτό που έκανα θα φέρει το επιθυμητό αποτέλεσμα ή όχι. Και υπάρχουν, βέβαια, περιπτώσεις αυτοεκπληρούμενης προειδοποίησης (όπως π.χ. η προειδοποίηση ενός διάσημου οικονομολόγου ότι το αποταμιευτικό πρόγραμμα της χώρας οδηγείται σε αποτυχία, δήλωση που έχει ως συνέπεια να σπεύσουν οι αποταμιευτές να αποσύρουν τα χρήματά τους από τις τράπεζες και το πρόγραμμα να οδηγηθεί πραγματικά σε αποτυχία).

Ακολουθώντας την αρχή: όταν κανείς ξεκινά από την καθημερινή γλώσσα, πρέπει να εξετάζει «τι θα λέγαμε αν», είναι φυ-

189. Πβ. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, II, 6η έκδ., Stuttgart 1979, 68-69.

σικό να ρωτάμε πιο πολύ για λέξεις ή τροπές που χαρακτηρίζουν «ατυχήματα» στον λόγο. Ο Austin¹⁹⁰ διακρίνει τρεις τάξεις ατυχημάτων που αφορούν επιτελεστικές εκφράσεις (όχι συστατικές, για τις οποίες λέμε πως είναι αληθινές ή ψευδείς):

1. (α) Όταν τα μέλη μιας γλωσσικής κοινότητας αποδέχονται μια σύμβαση για έναν ορισμένο τρόπο δράσης, ο τρόπος αυτός κλείνει μέσα του και μια συμφωνημένη γλωσσική συμπεριφορά (π.χ. είναι ατύχημα να πεις «είσαι ματιασμένος» σε κάποιον που είναι μέλος μιας κοινότητας, όπου κανένας δεν πιστεύει στο μάτιασμα).
- (β) Η σύμβαση μπορεί να περιλαμβάνει διακρίσεις για ορισμένα κατάλληλα πρόσωπα και για ορισμένες κατάλληλες περιστάσεις (π.χ. είναι ατύχημα μέσα σε μια ομάδα ισότιμων μελών να σηκωθεί κάποιος και να δίνει αυθαίρετα διαταγές προς τους άλλους).
2. (α) Για να κάνουμε λόγο για ατυχήματα, πρέπει η αναφερόμενη δράση να εκτελείται σωστά απ' όλα τα μέλη της γλωσσικής κοινότητας (π.χ. είναι ατύχημα να λες «βγήκα με τη φιλενάδα μου χτες το βράδυ», ενώ είναι γνωστό πως έχεις δύο φιλενάδες).
- (β) Για να κάνουμε λόγο για ατυχήματα, πρέπει η αναφερόμενη δράση να εκτελείται τέλεια από όλους (π.χ. είναι ατύχημα να προκαλείς κάποιον να ορκιστεί, ενώ αυτός δεν πιστεύει στον όρκο, ή να του λες «πιάσε κόκκινο», ενώ είναι κατά των προλήψεων).
3. (α) Αν οι συμβάσεις ορίζουν πως η πράξη αφορά μόνο πρόσωπα που έχουν ορισμένες σχέψεις, αισθήματα και απόψεις, τότε μπορούμε να κάνουμε λόγο για

190. «Performative Utterances»: *Philosophical Papers*, 237 κ.ε.

ατυχήματα σε περιπτώσεις λαθών (π.χ. λες στο φίλο που σε περιμένει «δεν θα σ' αφήσω άλλη φορά να περιμένεις», χωρίς να έχεις την πρόθεση να τηρήσεις αυτό που είπες).

- (β) Αν απαιτείται μια ορισμένη μελλοντική συμπεριφορά απ' αυτόν που εκτέλεσε την πράξη του λόγου, είναι ατύχημα να πεις κάτι ατελέσφορο, π.χ. να υποσχεθείς πως θα έρθεις αύριο και εν τω μεταξύ να αλλάξεις γνώμη.

Ότι είναι για τις συστατικές εκφράσεις το σφάλμα να περνάς από το είναι στο πρέπει (από την παρατήρηση π.χ. της ευχαρίστησης στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων να περνάς στην κρίση πως το καλό είναι η ηδονή), η ονομαζόμενη νατουραλιστική πλάνη, είναι ανάλογα για τις επιτελεστικές εκφράσεις η περιγραφική πλάνη. Πέφτουν σ' αυτήν οι φιλόσοφοι ερμηνεύοντας εκφράσεις δραστηριότητας ως περιγραφές πνευματικών ή ψυχικών συμβάντων. Αλλά η περιγραφική ερμηνεία είναι επισφαλής. Ας φανταστούμε έναν φιλόσοφο να λέει ότι το να δίνει κανείς όρκο είναι ζήτημα εσωτερικό μάλλον και πρόκειται για συνειδητή πνευματική πράξη, δεν είναι κάτι που απλά λέγεται με το στόμα (όπως λέει ο Ιππόλυτος του Ευριπίδη¹⁹¹, «η γλώσσα ορκίστηκε, όχι όμως η καρδιά»). Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, θα ήταν δύσκολο να κατηγορήσεις κάποιον στο δικαστήριο για ψευδορκία ή έναν υπουργό για παράβαση του όρκου του ή σύζυγο για διγαμία. Γιατί θα μπορούσε ο κατηγορούμενος να ισχυριστεί πως ο όρκος που έδωσε αποτελούσε ψευδή περιγραφή της ψυχικής του κατάστασης!

191. *Ιππόλ.* 612.

2.1. Ομιλιακά ενεργήματα

Οι πηγές των συγχύσεων αυτών είναι ανοιχτές, καθώς είναι αδύνατο να χωρίσουμε καθαρά την έκφραση από την πράξη. Γιατί ό,τι λέμε, π.χ. οι υποσχέσεις, οι όρκοι, τα επιχειρήματα, είναι πράξεις (όχι απλά λόγια).

Προς την κατεύθυνση αυτή της ανάλυσης του λόγου με όρους πράξεων προχωρεί ο John Searle, μαθητής του Austin, εκπονώντας μια θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων, που αποτελεί μια προσεκτική ανάλυση των διαφόρων πράξεων που εκτελεί ο ομιλητής. Αντί για τον δρόμο μέσα από ατυχήματα, που ακολουθεί ο Austin, ο Searle ακολουθεί μια διαδικασία που μπορεί να ονομαστεί «εναλλαγή των συστατικών του ομιλιακού ενεργήματος»¹⁹².

Ως η ελάχιστη μονάδα της γλωσσικής επικοινωνίας το ομιλιακό ενεργήμα αξίζει ένα ξεχωριστό ενδιαφέρον. Σε μια ομιλιακή κατάσταση ενέχονται α) ένας ομιλητής, β) ένας ακροατής και γ) αυτό που γίνεται, ομιλία-ακρόαμα. Στην κατάσταση αυτή υπάρχουν πολλών ειδών ενεργήματα σχετικά με τη ρήση εκείνου που μιλάει, πράξεις που ανάγονται σε διάφορες τάξεις: αυτός που λέει κάτι κινεί με χαρακτηριστικό τρόπο το σαγόνι, τα χείλη και τη γλώσσα του και κάνει κάποιους ήχους. Επιπλέον εκτελεί πράξεις που ανήκουν στην τάξη του να πληροφορεί ή να εκνευρίζει ή να προκαλεί βαρεμάρα σ' αυτούς που τον ακούνε. Ακόμα εκτελεί πράξεις του να αναφέρεται κάπου, λ.χ. στον πάπα, τον Γκορμπατσώφ ή τον περιπτερά. Και τέλος εκτελεί πράξεις της τάξης του να κάνει δηλώσεις, να κάνει ερωτή-

192. J.R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1984 (1969), 38.

σεις, να δίνει προσταγές, να κάνει μια ανακοίνωση, να χαιρετά, να προειδοποιεί, να υπόσχεται (μη-λεκτικές πράξεις, με τον όρο του Austin)¹⁹³. Φανταζόμαστε¹⁹⁴ έναν ομιλητή και έναν ακροατή και δεχόμαστε πως ο πρώτος εκφράζει κάτω από κατάλληλες περιστάσεις μία από τις επόμενες προτάσεις:

1. Ο Σαμ καπνίζει από συνήθεια.
2. Καπνίζει ο Σαμ από συνήθεια;
3. Σαμ, κάπνιζε από συνήθεια!
4. Ο Σαμ θα κάπνιζε από συνήθεια.

Καθεμιά από τις προτάσεις αυτές αποτελεί μια εκφραστική πράξη, εκείνος δηλαδή που τις διατυπώνει κάνει κάτι που το σχηματίζει από ορισμένες λέξεις. Σ' αυτές ακόμα παραμένουν αμετάβλητα δύο πράγματα: αναφορά και κατηγορηση (κάθε φορά ο ομιλητής παραπέμπει σ' ένα ορισμένο πρόσωπο, που το λένε Σαμ, και κάνει λόγο για το κάπνισμά του που γίνεται από συνήθεια). Ο ομιλητής διατυπώνει με την πρώτη έκφραση μια άποψη, με τη δεύτερη μια ερώτηση, με την τρίτη μια προτροπή, με την τέταρτη μια υπόθεση. Οι εκφράσεις αυτές παριστάνουν την εκπλήρωση ποικίλων μη-ομιλητικών πράξεων. Αν αφήσουμε τις εκφραστικές πράξεις κατά μέρος, τότε είναι σαφές πως οι προτασιακές πράξεις είναι διάφορες από τις μη-ομιλητικές. Μιλώντας κανείς εκτελεί προθετικές πράξεις, καθώς παραπέμπει σε ορισμένα αντικείμενα (αναφορά) και εκφράζεται γι' αυτά (κατηγορηση). Και επιτελεί μη-ομιλητικές πράξεις, δηλαδή κάνει πράγματα όπως είναι η διατύπωση μιας άποψης ή γνώμης, η προβολή μιας ερώτησης, η εκφορά μιας προτροπής.

193. *Speech Acts*, 23· πβ. του ίδιου, «Τι είναι ένα ομιλιακό ενέργημα», *Δευκαλίων* 17 (1977), 73.

194. *Speech Acts*, 22.

Επιλέγοντας ο Searle¹⁹⁵ το παράδειγμα της υπόσχεσης, επιχειρεί μ' αυτό να αποκαλύψει τη δομή των μη-ομιλητικών πράξεων με ένα κατάλληλο σύστημα κανόνων και όρων, που ξεπερνά τη θεωρία των ατυχημάτων του Austin. Φανταζόμαστε έναν ομιλητή και έναν ακροατή. Ο πρώτος αρθρώνει λόγο με τον οποίο υπόσχεται πως θα κάνει αυτό και αυτό. Ο λόγος του αποτελεί υπόσχεση, μόνον αν συντρέχουν οι ακόλουθοι όροι:

1) αν υπάρχουν κανονικές συνθήκες για γνήσια γλωσσική επικοινωνία, κανονικό πλαίσιο ανθρώπινων σχέσεων και διαθέσεων (π.χ. και οι δύο, ομιλητής και ακροατής, κατέχουν τη γλώσσα και κάνουν συνειδητά όσα κάνουν, δεν παίζουν θέατρο και δεν αστειεύονται, δεν πάσχουν από καμιά αρρώστια του φωνητικού ή του ακουστικού τους οργάνου)·

2) αν ο ομιλητής λέει κάτι με την πρόταση που διατυπώνει, κάτι δηλαδή με σημασία·

3) αν ο ομιλητής προλέγει μια μελλοντική πράξη που αναλαμβάνει να την εκπληρώσει (η πρόταση αυτή μπορεί να παριστάνει τη μη τέλεση μιας πράξης ή μια επανειλημμένη δραστηριότητα, όχι όμως μια ενέργεια που κείται στο παρελθόν) και εκφωνεί την υπόσχεση αυτή χωρίς να είναι φανερό σ' αυτόν και στον ακροατή πως θα την εκπληρώσει στην ομαλή πορεία των γεγονότων·

4) αν ο ακροατής θα προτιμούσε να εκπληρώσει ο ομιλητής αυτό που υποσχέθηκε παρά να μην το εκπληρώσει και αν ο ομιλητής είναι πεπεισμένος για την προτίμηση αυτή του ακροατή·

5) αν είναι για τους δύο αυτονόητο πως η υπεσχημένη πράξη εκπληρώνεται (η υπόσχεση π.χ. του ευτυχισμένου συζύγου στη γυναίκα του ότι δεν θα την εγκαταλείψει την ερχόμενη

195. *Speech Acts*, 54 κ.ε.

εβδομάδα δεν έχει άλλο αποτέλεσμα από το να την καθησυχάζει).

6) αν ο ομιλητής έχει την πρόθεση να κάνει αυτό που υποσχέθηκε (όρος της ειλικρίνειας).

7) αν ο ομιλητής αναλαμβάνει μια ηθική υποχρέωση να εκπληρώσει αυτό που υποσχέθηκε.

8) αν ο ομιλητής μπορεί να ανακοινώσει μια ηθική εξήγηση της πρόθεσής του σε σχέση με την προηγούμενη προϋπόθεση.

9) αν η «διάλεκτος» που μιλάνε αυτοί οι δύο είναι τέτοια, διέπεται δηλαδή από τέτοιους κανόνες συμφωνούς με τις συμβάσεις που ισχύουν και κανόνες που καθορίζουν τον μη-ομιλητικό ρόλο της ειπωμένης υπόσχεσης, ώστε ό,τι έχει εκφραστεί ως υπόσχεση να είναι τότε μόνο σωστό, αν συντρέχουν οι παραπάνω προϋποθέσεις (1-8).

Οι όροι αυτοί και κανόνες έχουν μια διάταξη: ο 2 εφαρμόζεται με την προϋπόθεση του 1 και πάει μαζί με τους 3, 4 και 5· ο 6 εφαρμόζεται μόνον όταν ικανοποιούνται οι 1-5 και πάει μαζί με τους 7 και 8. Είναι δύσκολο να διακρίνουμε ποιος είναι ο κύριος ή ουσιώδης όρος. Αν δεχτούμε ως ουσιώδη τον όρο των κανονικών φυσικών, κοινωνικών και πολιτιστικών συνθηκών (1), δείχνουμε την προτίμησή μας στο όλο πλαίσιο, δηλαδή σε ένα είδος προϋποθέσεων που ισχύουν για όλες τις επικοινωνιακές πράξεις (όχι μόνο για τις εκτελεστικές), και την επιλογή μιας ολιστικής μεθοδολογικής στάσης στην κατανόηση των γλωσσικών συμβάντων. Αν δώσουμε έμφαση στο «σημαντικό» όρο (2), προδίνουμε φανερά τις θεωρητικές παραδοχές μας για τη γλώσσα και το νόημα. Ως ουσιώδης όρος μπορεί να θεωρηθεί ο όρος της ειλικρίνειας ή της ηθικής υποχρέωσης του ομιλητή (6-8), αν γίνει δεκτό πως οι ηθικές κατηγορίες έχουν κύρια σημασία σε τέτοιες λειτουργίες όπου κρίνεται το ηθικό πρόσωπο, η ικανότητά του να τηρεί τις υποσχέσεις και να έχει προθέσεις ανώτερης τάξης, προθέσεις δηλαδή που αναφέρονται σε

προθέσεις (προτίμηση προτιμήσεων). Ο Searle παρατηρεί πως ο πιο ουσιαστικός όρος είναι να υπόκειται στην υπόσχεση μια ανάληψη υποχρέωσης (διαφορετικά, δεν πρόκειται για υπόσχεση). Οι όροι, αν δεν είναι σαφές πως αυτό που υπόσχεται κανείς θα το ήθελε ο άλλος, αν θα είναι προς όφελος ή προς ζημία του, είναι όροι αξιόλογοι αλλ' όχι τόσο σπουδαίοι.

Αν, λοιπόν, πρόκειται για πράξη που γίνεται με όρους και κανόνες «διαφορετικού βαθμού σπουδαιότητας», θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τους όρους σε αναγκαίους (που χωρίς αυτούς δεν γίνεται να έχουμε υπόσχεση) και απλά επαρκείς¹⁹⁶. Όλοι οι όροι που προβάλλονται μπορούν να θεωρηθούν αναγκαίοι, αλλά μερικοί απ' αυτούς δημιουργούν σχετικά ερωτήματα. Ο όρος π.χ. της τιμότητας και ειλικρίνειας είναι σίγουρα απαραίτητος. Τι νόημα θα είχε π.χ. να μας υποσχεθεί ο εργοδότης τη λύση του προβλήματός μας χωρίς να έχει την πρόθεση να εκπληρώσει την υπόσχεσή του; Αλλ' αυτός μπορεί να έδωσε την υπόσχεση απλά και μόνο για να μας καθησυχάσει. Και η ανέντιμη υπόσχεση είναι, την ώρα που γίνεται, υπόσχεση: πώς να φτάσει κανείς στη γνώση των πραγματικών προθέσεων εκείνου που κάνει μια υπόσχεση, όταν την κάνει; Αν, λοιπόν, ο όρος της ειλικρίνειας δεν έχει την αναγκαιότητα που νομίζουμε πως θα έπρεπε να έχει, μπορεί να θεωρείται απλά επαρκής όρος, αν έχει την ακόλουθη ελάχιστη μορφή: ένας λόγος είναι υπόσχεση, αν αυτός που τον λέει αναλαμβάνει μαζί την ευθύνη να τον πραγματοποιήσει.

Η ανάλυση αυτή μπορεί να επεκτείνεται και σε άλλα όμοια ενεργήματα, όπως προσταγές, συμφωνίες, όρκους, τάματα, χαιρετισμούς. Ρωτούμε λ.χ. κάτω από ποιες προϋποθέσεις νομιμο-

196. *Speech Acts*, 55.

ποιείται μια έκφραση ως «όρκος». Χρειάζεται το κατάλληλο περιβάλλον (π.χ. στο δικαστήριο), το πλαίσιο λόγου, όπου κάνει κανείς όρκο, γιατί του το ζητούν, το επιβάλλουν ή το προκαλούν καθώς αμφισβητούν την αξιοπιστία του, η συγκατάθεση εκείνου που κάνει τον όρκο να υποστεί δημόσια προσβολή της συνείδησής του, η πρόθεσή του να τηρήσει τον όρκο του και η ανάληψη υποχρέωσης γι' αυτό. Παρόμοια, ρωτούμε κάτω από ποιες προϋποθέσεις μπορούμε να λέμε πως ένας λόγος αποτελεί «συμφωνία». Χρειάζεται κι εδώ να έχουμε το κατάλληλο πλαίσιο (συμφωνία π.χ. ανάμεσα σε δύο ομάδες που συγκρούονται σκληρά μεταξύ τους δεν γίνεται), να έχει το κείμενο ένα περιεχόμενο το ίδιο αποδεκτό και από τα δύο μέρη σ' όλες τις λεπτομέρειές του, να είναι εκείνοι που συνάπτουν τη συμφωνία αποφασισμένοι να την τηρήσουν και να αναλαμβάνουν την υποχρέωση να το κάνουν.

Η μέθοδος αυτή προϋποθέτει φανερά την άποψη ότι οι πράξεις του λόγου κατανοούνται στο λειτουργικό τους χώρο, που είναι το σύνολο της ανθρώπινης δράσης. Όσα λέμε και όσα κάνουμε μ' αυτά που λέμε έχουν νόημα με μια σειρά από όρους και κανόνες που μπορούμε να αναλύουμε. Η ανάλυση αυτή είναι ένας τρόπος δουλειάς που μας αποφέρει ορισμένα αποτελέσματα και όχι μια θεωρία που λύνει το πρόβλημα της δομής των πράξεων του λόγου. Το πόσο σημαντικά είναι αυτά τα αποτελέσματα, φαίνεται μέσα από τις τρέχουσες συζητήσεις, που κάνουν πιο καθαρά και ορατά τα συγκεκριμένα θεωρητικά ερωτήματα που αφορούν τη λειτουργία της γλώσσας¹⁹⁷. Αλλά πέρα απ' αυτά, υπάρχουν και προβλήματα κατά βάση ηθικά, που

197. Μια εικόνα τέτοιων συζητήσεων παρέχει ο τόμος *Symposium on J.L. Austin*, έκδ. K.T. Fann, London 1969.

αναδύονται μέσα από την έρευνα των εκφραστικών μας μέσων. Το να κάνεις πράγματα είναι ίσως πιο σημαντικό από το να σκέφτεσαι και η δράση είναι πιο σημαντική από τη λογικότητα και τη συνείδηση. Τη διαφορά αυτή μπορείς να τη δεις στους τρόπους που τα πρόσωπα και οι ομάδες δρουν, προωθώντας τα ενδιαφέροντά τους μέσα από πράξεις και λόγια (όπως λ.χ. όταν μια τρομοκρατική ομάδα προβαίνει σε εγκληματική ενέργεια, αφήνοντας στον τόπο του εγκλήματος προκήρυξη που συνοδεύει την πράξη και την εξηγεί). Είναι οι λόγοι της πράξης και όχι οι πράξεις του λόγου.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. Είναι οι εκφράσεις που ακολουθούν αληθινές ή ψευδείς;
(α) βαφτίζω αυτό το πλοίο «Ποσειδών»,
(β) καταραμένη η ώρα εκείνη!
(γ) στη ζωή της κόρης μου!
2. «Τι θα λέγαμε αν...» (Austin)¹⁹⁸. Εφαρμόστε αυτή τη μέθοδο στις περιπτώσεις που δίνει κανείς
(α) υπόσχεση γάμου,
(β) τάμα στην Παναγία,
(γ) όρκο αιώνιας συμβίωσης.
3. Συνήθως δίνει κανείς μια υπόσχεση και ο άλλος τη δέχεται με την προϋπόθεση πως η δράση, που προεξαγγέλλεται, από μέρους του ομιλητή είναι προς όφελος του αποδέκτη. Διαφορετικά δεν είναι υπόσχεση. Αν δεν είναι υπόσχεση αυτό που κάνει ο δάσκαλος λέγοντας στον μαθητή «σου υπόσχομαι ότι, αν εξακολουθήσεις να μη μελετάς, θα μείνεις στην ίδια τάξη», τι είναι;
4. Μετατρέψτε τους όρους, κάτω από τους οποίους μπορεί να θεωρηθεί ένας λόγος ως υπόσχεση (σσ. 184-185), σε κανόνες με μορφή προστακτική, του τύπου: «να εκφράζεις το “υπόσχομαι” μόνο στη συνάφεια μιας πρότασης...»
5. Το «συγγνώμη!» που λέει κανείς έχει νόημα μόνο κάτω από τις ακόλουθες προϋποθέσεις:
(α)
(β)
(γ)
.
.
.

198. «A Plea for Excuses»: *Philosophical Papers*, 129.

6. Για να είναι μια «συμφωνία» συμφωνία, είναι ανάγκη να πληρούνται όροι όπως οι ακόλουθοι:
 - (α) να μη βρίσκονται σε εμπόλεμη ή εχθρική σχέση αυτοί που συνάπτουν συμφωνία,
 - (β) το κείμενο της συμφωνίας να είναι αποδεκτό και από τα δύο μέρη σ' όλες τις λεπτομέρειές του,
 - (γ) να είναι αποφασισμένοι αυτοί που συνάπτουν τη συμφωνία να την τηρήσουν και να πιστεύουν ότι η τήρησή της είναι διαρκής αμοιβαία υπόθεση και των δύο πλευρών (μονομερούς τήρησης της συμφωνίας δεν υπάρχει),
 - (δ) να έχουν δώσει και οι δύο πλευρές επαρκείς εγγυήσεις ότι θα τηρήσουν τη συμφωνία,
 - (ε) να έχουν αναλάβει την υποχρέωση ότι θα την τηρήσουν.
 Εξετάστε αν οι όροι αυτοί είναι ικανοποιητικοί για να δικαιολογείται μια «συμφωνία» ως πραγματική συμφωνία. Πώς κρίνετε την αξία ή τη λογική βαρύτητα καθενός όρου και πώς βλέπετε τη λογική σειρά τους;
7. Υπάρχουν εκφράσεις που με την πρώτη ματιά φαντάζουν συνώνυμες, όπως π.χ. οι εκφράσεις «σκόπιμα το έκανε», «το σκέφτηκε πρώτα», «προμελετημένα το έκανε». Αλλά περιγράφοντας περιστάσεις στις οποίες τέτοιες εκφράσεις μπορούν να ανάγονται και να εφαρμόζονται ακριβώς, κάνουμε φανερό πως αυτές εφαρμόζονται διαφορετικά και έχουν διαφορετικά νοήματα (Austin)¹⁹⁹.
8. Η «αρχή της εκφραστικότητας» (principle of expressibility) του Searle²⁰⁰ λέει: «καθετί που έχει κανείς στο νου του να

199. J. L. Austin, «Three Ways of Spilling Ink»: *Philosophical Papers*, 273 κ.ε.

200. J.R. Searle, *Speech Acts*, 19.

μπορεί να το λείει». Σημειώστε σαφείς παραβιάσεις της αρχής αυτής τόσο από τον ίδιο τον εαυτό σας (αυτολογοκρισία) όσο και από τους άλλους κατά τη διάρκεια της συνεδρίας ενός συλλογικού σώματος, όπου είστε μέλος.

1. Τι εννοούμε λέγοντας «καλό»;

Το έργο του Moore *Ηθικές Αρχές*²⁰¹ στάθηκε σίγουρα το πιο επιδραστικό και γόνιμο έργο ηθικής σκέψης του αιώνα μας. Συνδέθηκε με μια γενναία προσπάθεια επαναδιατύπωσης των βασικών προβλημάτων της ηθικής και με μια νέα μέθοδο αντιμετώπισής τους. Ενώ στην παράδοση η ηθική καταγίνεται με προβλήματα όπως τι είναι καλό και τι κακό και πώς πρέπει να ζούμε, η ηθική όπως την εισηγείται ο Moore δεν καταπιάνεται με τέτοια προβλήματα. Έτσι το έργο του *Ηθικές Αρχές* δεν είναι ένα βιβλίο που περιέχει ηθικά διδάγματα (με μόνη εξαίρεση το τελευταίο, δοκιμαστικό κεφάλαιο). Στην πραγματικότητα είναι μια προπαρασκευή για να φτάσουμε σε συμπεράσματα που αφορούν ηθικά διδάγματα, προσπάθεια «να ανακαλύψουμε τις αρχές του ηθικώς σκέπτεσθαι»²⁰².

Για το σκοπό αυτόν ξεκινούμε από ερωτήματα του τύπου «τι εννοούμε με το “καλό” και το “κακό”» ή «πώς πρέπει να ορίσουμε το “καλό”» (και όχι «τι είναι καλό και τι κακό» ή «τι πρέπει να κάνουμε και τι να αποφεύγουμε»). Οι προτάσεις του τύπου «πρέπει να κάνεις αυτό» ανάγονται σε προτάσεις «το χ είναι

201. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903.

202. *Principia Ethica*, Cambridge 1978, ix.

καλό», επειδή αυτό που πρέπει να κάνεις εξαρτάται απ' αυτό που είναι καλό και απ' αυτό που είναι κακό. Αν σου πουν «πρέπει να κάνεις υπομονή», σε παραπέμπουν να δεχτείς την υπομονή σαν κάτι καλό, σαν αρετή ή ηθική υποχρέωση. Προτάσεις, λοιπόν, που εκφράζουν ηθική υποχρέωση («πρέπει να κάνεις αυτό») ανάγονται σε προτάσεις του τύπου «το χ είναι καλό»²⁰³.

Το καίριο ερώτημα είναι: «πώς θα πρέπει να οριστεί το καλό;». Ο Moore δηλώνει: «αν με ρωτήσετε “πώς θα πρέπει να οριστεί το καλό”, η απάντησή μου είναι ότι δεν μπορεί να οριστεί και αυτό είναι όλο που έχω να πω γι' αυτό, όσο απογοητευτική κι αν φαίνεται αυτή η απάντηση»²⁰⁴. Το «καλό» είναι μια απλή έννοια σαν τη φυσική έννοια «κίτρινο». Δε μπορείς να εξηγήσεις σε κάποιον που δεν ξέρει το κίτρινο τι σημαίνει «κίτρινο», όπως δε μπορείς να εξηγήσεις σε κάποιον που δεν ξέρει το καλό τι σημαίνει «καλό». Το καλό, όπως το κίτρινο, είναι μια ποιότητα απλή: δεν επιδέχεται ανάλυση. Τα πράγματα όμως που προσδιορίζονται καλά δεν είναι απλά. Αντίθετα, είναι σύνθετα και συχνά περίπλοκα. Είναι μόνο η ποιότητά τους που τα κάνει καλά, κάτι το απλό και αυτό δεν υπόκειται σε ανάλυση. Και ενώ το κίτρινο μπορείς να το αναγνωρίσεις κοιτάζοντάς το απλά, το καλό δε μπορείς να το αναγνωρίζεις με απλή θέα²⁰⁵. Το κενό αυτό αναπληρώνεται μερικές φορές με τη χρήση του «καλού», χρησιμοποιούμε δηλαδή αυτό τον όρο για να εκφράσουμε μια ιδιότητα που δε μπορούμε να παρατηρήσουμε εμπειρικά, επειδή δεν είναι μια παρατηρήσιμη φυσική ιδιότητα όπως το «κίτρινο»²⁰⁶.

203. Ό.π., § 5.

204. Ό.π., § 6.

205. Ό.π., § 6-7.

206. Ό.π., § 39.

Οι ηθικές προτάσεις δεν εξομοιώνονται με προτάσεις που αναφέρονται σε γεγονότα. Ο Hume κιόλας είχε διατυπώσει την αρχή πως οι ηθικές ποιότητες δεν είναι γεγονότα και δε μπορούμε να εξάγουμε αξιολογικά συμπεράσματα ξεκινώντας από γεγονότα. Η «νατουραλιστική πλάνη» οφείλεται σε μια θεμελιώδη σύγχυση ανάμεσα σ' αυτό που είναι φυσικό (π.χ. η ηδονή) και σ' αυτό που είναι φυσιολογικό ή κανονικό, ανάμεσα στο πραγματικό και το δεοντολογικό. Αλλ' αν δώσεις στο ερώτημα «τι είναι καλό» την απάντηση «καλό είναι η ηδονή», προβάλει πάλι το ερώτημα: «είναι καλό η ηδονή;». Η πλάνη των νατουραλιστικών ηθικών θεωριών συνίσταται στο ότι συγχέουν μη-φυσικές με φυσικές ποιότητες (π.χ. το «καλό» με το «ευχάριστο» ή το «επιθυμητό» ή το «πιο εξελιγμένο»)²⁰⁷. Η πλάνη αυτή του ανοιχτού ερωτήματος αντιμετωπίζεται με το «επιχείρημα του ανοιχτού ερωτήματος» (open-question argument), που συνθέτει την «αναίρεση της νατουραλιστικής πλάνης»²⁰⁸: ορίζει κανείς την έννοια «καλό» μ' ένα οποιοδήποτε περιγραφικό κατηγορημα, π.χ. δίνει τον ορισμό: «αυτό που κατέχει την ποιότητα E». Ύστερα, η πρόταση «αυτό το πράγμα κατέχει την ποιότητα E· αλλ' αυτό δεν είναι καλό» πρέπει να είναι λογικά ασυνεπής. Αλλά δεν είναι αυτό. Άρα, ο ορισμός πρέπει να απορριφθεί. Οποιοσδήποτε ορισμός μπορεί πάντοτε να αμφισβητηθεί σημαντικά. Το ερώτημα π.χ. αν αυτό που φέρνει ένα maximum σε ευτυχία, χαρά κ.λπ. είναι και καλό, ποτέ δεν είναι αυταπάτη, αλλ' είναι πάντοτε «ένα ανοιχτό ερώτημα».

Από πού τότε πρέπει να συνάγονται οι «ηθικές αλήθειες»; Από μια τάχα «υπεραισθητή πραγματικότητα»²⁰⁹; Αν πούμε ότι

207. Ό.π., § 10.

208. Ό.π., § 13, 24, 26.

209. Ό.π., § 66.

«καλό είναι αυτό που θέλει ο θεός», προϋποθέτουμε πως τα δύο πράγματα, «αυτό είναι καλό» και «αυτό το θέλει ο θεός» αποτελούν ένα και το αυτό, προϋπόθεση φανερά λαθεμένη. Κανένας δεν ξέρει την «υπεραισθητή πραγματικότητα», για να είναι αρμόδιος να συνάγει ηθικά συμπεράσματα από τη γνώση αυτή. Το λάθος εδώ είναι διπλό: πρώτα, φαντάζεται κανείς πως έχει μια τέτοια γνώση και δεύτερον πως, ακόμα κι αν είναι δυνατό να την έχει, φαντάζεται ότι η γνώση αυτή μπορεί να έχει κάποια σχέση με την αξιοπιστία των ηθικών κρίσεων.

Ελεύθεροι από προϋποθέσεις της νατουραλιστικής ή μεταφυσικής ηθικής («η ηδονή είναι καλό», «καλό είναι αυτό που θέλει ο θεός»), αναρωτιόμαστε τι είναι «καλό καθαυτό», «αξία καθαυτή». Ο Moore²¹⁰ δίνει έναν ορισμό, λέγοντας πως το «χ είναι καλό καθαυτό» έχει την ίδια σημασία με το «θα ήταν καλό, αν υπήρχε χ, και μάλιστα αν αυτό υπήρχε ολότελα μόνο». Αλλά η έκφραση «θα ήταν καλό, αν» μπορεί να γίνεται κατανοητή σε μια από τις σημασίες που συνήθως οι άνθρωποι χρησιμοποιούν, έτσι που αυτή να είναι αντιφατική, όταν κανείς λέει για οποιοδήποτε χ «θα ήταν καλό, αν το χ υπήρχε ολότελα μόνο του». Θα ήταν καλύτερα να χρησιμοποιήσουμε μια πιο σαφή έκφραση: λέω για μια εμπειρία πως «ήταν αξιόλογη γιατί έγινε γι' αυτή την ίδια» και για μια άλλη πως «ήταν αξιόλογη γιατί κάτι έμαθα μέσα απ' αυτήν». Η έκφραση «η εμπειρία μου άξιζε» ισοδυναμεί με την έκφραση «η εμπειρία μου ήταν κάτι καλό» ή «ήταν καλό που εγώ έκανα αυτή την εμπειρία». Και αν πρόκειται για εμπειρία που άξιζε γι' αυτή την ίδια, το «καλό» που αντιστοιχεί σ' αυτήν είναι «καλό καθαυτό»²¹¹. Πρόκειται

210. *Ethics*, 2η έκδ., Oxford 1966 (1η έκδ. 1912), 65.

211. «Is Goodness a Quality?» *Proc. of the Arist. Soc.*, συμπληρ. τόμ. 11 (1932), 116-31.

για απαντήσεις (στο ερώτημα «τι είναι καλό καθαυτό;»), που αποτελούν προφανείς και αυτονόητες προτάσεις, προϊόντα του ενορατικού στοχασμού.

Το καίριο, ωστόσο, πρόβλημα της ηθικής δεν είναι τι σημαίνει «αγαθό καθαυτό» και «αξία καθαυτή», αν υπάρχουν καθόλου αξίες (υποκειμενικά ή αντικειμενικά), αλλά τι σημαίνει «πρέπει να κάνουμε αυτό και αυτό», «ποια συμπεριφορά αξίζει» ή «ποια στάση πρέπει να κρατήσω». Μ' αυτή την προϋπόθεση, στα ηθικά ερωτήματα αυτού του είδους αντιστοιχούν απαντήσεις που λειτουργούν σαν κατευθυντήριες γραμμές στην πράξη. Είναι οι ηθικές κρίσεις.

2. Ηθικές κρίσεις

Το πρόβλημα της ανάλυσης των ηθικών κρίσεων είναι, πρώτα και κύρια, πρόβλημα της καταγωγής τους: από πού πηγάζουν οι ηθικές κρίσεις; Έρχονται από την εμπειρία σαν γενικεύσεις ή περιγραφές, ή έρχονται άμεσα από την ενόραση, τη διαίσθηση; Αν η κρίση «αυτό είναι καλό» μάς παραπέμπει σε κάτι που έχει την ιδιότητα που ονομάζουμε «καλό», η ιδιότητα αυτή θα μπορούσε να είναι σαν τις άλλες ιδιότητες των πραγμάτων που ξέρουμε εμπειρικά ή σαν άλλες που διαισθανόμαστε και που τις ξέρουμε κατά κάποιο τρόπο. Αν το «καλό» έχει σημασία, που δεν είναι απλά η αναφορά σε κάτι (όπως λ.χ. «αυτό είναι κόκκινο») ούτε η περιγραφή των ιδιοτήτων κάποιου πράγματος εμπειρικά αντιληπτού, πού έγκειται αυτή η σημασία;

Λέμε καμιά φορά, προϋποθέτοντας πως ζούμε σ' έναν διπλό κόσμο γεγονότων και αξιών, ότι τα εμπειρικά γεγονότα τα περιγράφουμε, ενώ τις αξίες (το καλό και το κακό, το όμορφο και το άσχημο, το δίκαιο και το άδικο) τις αναγνωρίζουμε άμεσα, δηλαδή ενορατικά ή διαισθητικά, ανεξήγητα. Σίγουρα, προτά-

σεις όπως «αυτό είναι καλό», «αυτό είναι όμορφο», «αυτό είναι άδικο», δεν μοιάζουν με προτάσεις του τύπου «αυτό είναι σκληρό», «αυτό είναι λευκό», «αυτό είναι παλιό». Αν φαίνονται όμοιες, είναι γιατί έχουν όμοια γραμματική μορφή. Αλλά δε μπορούμε να περάσουμε λογικά από εμπειρικά πιστοποιήσιμες προτάσεις γεγονότων σε αξιολογικές προτάσεις, π.χ. από την πρόταση «το έγκλημα έγινε» στην πρόταση «το έγκλημα πρέπει να γίνει».

Αρχικά, ο Wittgenstein²¹² δεν αναγνώριζε κανένα νόημα στη γλώσσα της ηθικής, θεωρώντας τις ηθικές προτάσεις ανόητες. Για πράγματα που αφορούν αξίες δε μπορούμε παρά να σωπαίνουμε. Αλλ' αυτό δεν σημαίνει πως επιβάλλεται να μη λέμε τίποτε: μπορούμε να κουβεντιάζουμε τη σιωπή μας²¹³. Αυτό που δεν λέγεται με λόγια υπάρχει και, αν δεν λέγεται, δείχνεται²¹⁴. Αργότερα απομακρύνθηκε από την τάση αυτή να κλείνει τις αξίες απ' έξω και να θεωρεί τις ηθικές εκφράσεις δίχως νόημα, αλλά ποτέ δεν είπε πως οι ηθικές (όπως και οι αισθητικές και θρησκευτικές) εκφράσεις συμπεριλαμβάνονται στη γλώσσα που κάνει λόγο για τον κόσμο. Απλά είδε την ηθική μέσα από τη γλώσσα ως μορφή ζωής και εργαλείο ή μέσο επικοινωνίας. Είναι, ωστόσο, οι πρώτες απόψεις του, για τα απόλυτα όρια ανάμεσα στις προτάσεις για γεγονότα και στις προτάσεις για αξίες, που στάθηκαν ιδιαίτερα επιδραστικές στη διαμόρφωση της μεταγενέστερης μεταηθικής σκέψης.

212. *Tractatus*, 6.41-6.421 – Πβ. «A Lecture on Ethics» (1929): *The Philosophical Review* 74 (1965), 3-12.

213. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein. Τα σύγχρονα “Εις Εαυτόν” ή πώς “κουβεντιάζεται” η σιωπή»: *Φιλοσοφία* 10-11 (1980-81), 433-81.

214. *Tractatus*, 6.522.

Ο Ayer²¹⁵, συμφωνώντας με τον Hume, τον Moore και τον Wittgenstein, δεν δέχεται πως οι ηθικές κρίσεις είναι προτάσεις που περιγράφουν πραγματικές καταστάσεις, π.χ. ψυχολογικές (η ηθική κρίση «πρέπει να το κάνω» ως περιγραφή της ψυχολογικής μου κατάστασης «μου αρέσει να το κάνω»). Αν ήταν έτσι, θα λέγαμε πως μπορούν να είναι αληθινές ή ψευδείς. Ο Ayer δέχεται πως οι ηθικές κρίσεις, οι προτροπές για το καλό και την αρετή, οι ηθικές συμβουλές δεν αποτελούν με κανένα τρόπο προτάσεις. Είναι μόνο αναφωνήσεις, εκκλήσεις, διαταγές, αποδοκιμασίες, που αποβλέπουν να προκαλέσουν ή να αποτρέψουν πράξεις, να παρωθήσουν τους άλλους προς ορισμένες ενέργειες ή παραλείψεις τους, να διεγείρουν συγκινήσεις. Έτσι «η παρουσία ενός ηθικού συμβόλου σε μια πρόταση δεν προσθέτει τίποτε στο πραγματικό της περιεχόμενο. Αν πω π.χ. σε κάποιον “έκανες άσχημα που έκλεψες τα χρήματα”, δεν του λέω τίποτε περισσότερο απ’ αυτό που θα του έλεγα απλά: “έκλεψες αυτά τα χρήματα”. Προσθέτοντας τώρα τον χαρακτηρισμό πως αυτή η πράξη είναι κακή, εκδηλώνω απλά την ηθική αποδοκιμασία μου γι’ αυτήν. Είναι σα να είχα πει: “έκλεψες αυτά τα χρήματα” και συνόδευα αυτά τα λόγια μ’ έναν ιδιαίτερο τόνο απέχθειας...». Το συμπέρασμα του Ayer είναι πως οι ηθικές κρίσεις αποτελούν καθαρά συγκινησιακές εκφράσεις, δείχνουν τα συναισθήματα που κατέχουν αυτόν που μιλάει (τον θαυμασμό ή την απογοήτευσή του, την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία του, την ευαρέσκεια ή τη δυσαρέσκειά του κ.λπ.) και τα συναισθήματα που αποσκοπούν να προκαλέσουν σ’ εκείνον,

215. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1η έκδ. 1936, 2η έκδ. 1946), Penguin Books 1974, κεφ. VI (Κριτική της ηθικής και της θεολογίας), σσ. 136-58.

στον οποίο απευθύνεται ο λόγος του. Δεν πρόκειται, λοιπόν, για εκφράσεις που μπορούν να είναι αληθινές ή ψευδείς. Είναι αδύνατο να επαληθεύονται, για τον ίδιο λόγο που δεν είναι επαληθεύσιμη μια κραυγή πόνου ή μια ανάσα ανακούφισης. Επιπλέον, οι ηθικές μας κρίσεις δεν υποστηρίζονται με επιχειρήματα. Γι' αυτό, όταν πρόκειται για αξιολογικά ζητήματα, καταφεύγουμε συχνά σε υπερβολές, μια και μας λείπουν τα επιχειρήματα.

Μια σωστή, λοιπόν, και αποδοτική μέθοδος στην ανάλυση των ηθικών κρίσεων θέλει να δείξει μόνο τι κάνουν οι άνθρωποι, όταν εκφέρουν ηθικές κρίσεις, και όχι τι εκφράζουν οι κρίσεις αυτές²¹⁶. Όταν π.χ. λες «είναι καλό να βοηθάς έναν άνθρωπο που βρίσκεται σε ανάγκη», δεν έχει νόημα να αναρωτιέσαι τι εκφράζει η πρόταση αυτή και αν το ονομαζόμενο «καλό» πάει με το υποκείμενο ή το αντικείμενο. Τέτοιες εκφράσεις εκδηλώνουν αισθήματα ή «στάσεις» (attitudes) του ομιλητή και αποβλέπουν να προκαλέσουν αισθήματα, για να κινήσουν δράση. Δεν είναι ούτε αληθινές ούτε ψευδείς. Είναι ειλικρινείς ή ανειλικρινείς. Μια εμπειρική πρόταση μπορεί να είναι ψευδής, επειδή αυτός που την εκφέρει λέει ψέματα ή επειδή βρίσκεται σε πλάνη. Αλλ' όταν κάνει λόγο για ένα αίσθημα, δεν είναι δεδομένη η δυνατότητα πλάνης, μια και δεν υποστηρίζεται κάτι που μπορεί να είναι αληθινό ή λάθος.

Τι κάνουμε, λοιπόν, καθώς συζητούμε ηθικά ζητήματα και διαφωνούμε; Δεν προβάλλουμε απόψεις που τις συνοδεύουμε με την αξίωση να γίνουν αποδεκτές ως αληθινές; Ο Ayer κάνει διάκριση ανάμεσα σε προβλήματα γεγονότων και σε προβλή-

216. Ayer, «On the Analysis of Moral Judgements»: *Philosophical Essays*, London 1954, ανατύπ. 1969, σσ. 231-49.

ματα αξιών. Αυτό που κάνει μια συζήτηση για ηθικά ζητήματα είναι να ανάγει τα ζητήματα αυτά σε ζητήματα για γεγονότα. Επιχειρούμε δηλαδή να δείξουμε πως ο συζητητής μας, με τον οποίο διαφωνούμε, πλανάται για τα γεγονότα της περίπτωσης που αυτός αξιολογεί. Θα βρισκόταν εν αληθεία μόνο αν πίστευε κι αυτός στις ίδιες αξίες με τις δικές μου. Μια και δεν συμβαίνει αυτό και επειδή δεν έχουμε επιχειρήματα να τον πείσουμε για την αλήθεια του δικού μας συστήματος αξιών, το μόνο που μας απομένει είναι να τον επηρεάσουμε συναισθηματικά και να τον φέρουμε προς το μέρος μας! Οι ηθικές θεωρίες δεν είναι οδηγοί για την ανθρώπινη πράξη· είναι μάλλον ουδέτερες ως προς την πραγματική συμπεριφορά των ανθρώπων.

3. Οι ηθικές εκφράσεις σαν εργαλεία

Η θεωρία του Ayer για τον συγκινησιακό χαρακτήρα των ηθικών εκφράσεων (emotivism) είναι η απαρχή μιας προσπάθειας να δούμε διαφορετικά τη λειτουργία της γλώσσας της ηθικής και κυρίως να τη δούμε διαφορετικά από τη γλώσσα της αλήθειας και του ψεύδους. Σχεδόν ταυτόχρονα με τον Ayer και μετά απ' αυτόν, δίνει μια πιο ανεπτυγμένη και εκλεπτυσμένη μορφή στη συγκινησιακή θεωρία ο Charles Leslie Stevenson με το έργο του *Ηθική και Γλώσσα*²¹⁷, που άσκησε μεγάλη επίδραση στην πορεία των σύγχρονων φιλοσοφικών συζητήσεων για την ηθική. Η βασική διάκριση που κάνει²¹⁸, καθώς αντιμετωπίζει το ερώτημα τι σημαίνουν οι ηθικές λέξεις και προτάσεις, είναι πως

217. *Ethics and Language*, New Haven-London 1944.

218. *Ethics and Language*, New Haven-London 1976 (1944), 20 κ.ε.

διαγράφονται δύο σημασίες: α) η έκφραση «αυτό είναι καλό» σημαίνει «αυτό το επιδοκιμάζω» ή «αυτό μου αρέσει», η έκφραση δηλαδή περιγράφει τη στάση του ομιλητή· β) η έκφραση όμως «αυτό είναι καλό» σημαίνει ακόμα και κάτι άλλο, που αφορά τον ακροατή, εκείνον στον οποίο απευθύνεται η έκφραση: σημαίνει «αυτό το επιδοκιμάζω· επιδοκίμαξέ το κι εσύ επίσης». Αυτό το δεύτερο συστατικό σημασίας της έκφρασης, που ο Stevenson ονομάζει «συγκινησιακή σημασία», αποτελεί το ειδικό στοιχείο της ηθικής γλώσσας. Οι ηθικές εκφράσεις εξυπηρετούν την ανάγκη των ανθρώπων να ασκούν επιρροή πάνω στη στάση και τη συμπεριφορά των άλλων. Ενώ οι προτάσεις που αφορούν πράγματα αποσκοπούν ν' αλλάξουν τις ιδέες των άλλων γι' αυτά, οι ηθικές εκφράσεις είναι εργαλεία με τα οποία θέλουμε ν' αλλάξουμε τις στάσεις των άλλων.

Ας φανταστούμε²¹⁹ μια ανταλλαγή ηθικών εκφράσεων ανάμεσα σε δύο συζητητές. Ο πρώτος λέει: «αυτό είναι καλό». Και ο δεύτερος: «όχι, αυτό είναι κακό». Αυτό που συμβαίνει δεν εκφράζει απλά τις συγκινησιακές στάσεις των δύο αυτών προσώπων (που είναι διαμετρικά αντίθετες) παρό και τις αντίρροπες τάσεις, από τη μια και από την άλλη μεριά, για αλλαγή της στάσης του άλλου. Η ηθική γλώσσα δεν δουλεύει, βέβαια, με περιγραφές και επιχειρήματα, αλλά με υποβολή. Έτσι έχουμε στην περίπτωση μας υποβολή και αντι-υποβολή. Ακόμα και λόγοι που υποστηρίζουν μια ηθική κρίση δεν είναι επιχειρήματα παρά μέσα για ψυχική επίδραση και αλλαγή διάθεσης του άλλου.

Βέβαια, πρέπει να διακρίνουμε²²⁰ ανάμεσα σε διαφορές

219. C.L. Stevenson, «The Emotive Meaning of Ethical Terms»: *Mind* 46 (1937), 14-31.

220. *Ethics and Language*, 2 κ.ε.

γνώμης, που αφορούν περιγραφικές καταστάσεις, και σε διαφορές στάσης απέναντι σε αξίες. Αυτές οι τελευταίες μπορούν να οφείλονται σε διαφορετικές κρίσεις για γεγονότα και μεταβάλλονται μέσα από μια καλύτερη πληροφόρηση γύρω από το αντικείμενο της στάσης. Συναντιούνται π.χ. δύο φίλοι και ο ένας λέει στον άλλο: «έλα, πάμε απόψε το βράδυ σινεμά». Και ο άλλος απαντά: «δεν έχω όρεξη για σινεμά απόψε. Ας προωθήσουμε σε συμφωνία!». Συμφωνία, βέβαια, δύο προσώπων που παίρνουν τέτοιες στάσεις δε μπορεί να γίνει (όπως μπορεί να γίνει συμφωνία ανάμεσα σε δύο πρόσωπα, που το ένα δέχεται να γίνει η συνάντησή τους Δευτέρα ενώ το άλλο Τετάρτη και τελικά συμφωνούν να συναντηθούν την Τρίτη). Αλλά εκείνος που παρωθεί τον φίλο να πάνε μαζί στον κινηματογράφο μπορεί να του αλλάξει την αρνητική συγκινησιακή του στάση με μια πιο ακριβή περιγραφή της συγκεκριμένης κινηματογραφικής προβολής που πρόκειται να λάβει χώρα αυτό το βράδυ (να του πει λ.χ. πως παίζει ένα καταπληκτικό αστυνομικό έργο, καθώς ξέρει πολύ καλά ότι ο φίλος του έχει αδυναμία στα αστυνομικά κινηματογραφικά έργα).

Το λάθος πολλών ηθικών θεωριών είναι πως παραβλέπουν αυτή τη διαφωνία, που μαρτυρεί διαφορά στάσεων και όχι διαφορά γνώμων, απόψεων, πεποιθήσεων. Αν με την έκφραση «αυτό είναι καλό» θέλω απλά να πω «συναινώ· κάνε το ίδιο», η έκφραση αυτή δεν έχει την ίδια σημασία μ' αυτήν που θα έλεγε «θα ήθελα να κάνεις το ίδιο». Η πρώτη εκφράζει προσταγή, η δεύτερη πληροφορία. Και τα προστακτικά στοιχεία αποτελούν το πιο σπουδαίο χαρακτηριστικό των ηθικών κρίσεων. Εκφράσεις με χρήση λέξεων όπως «καλό», «κακό», «ωραίο», «ζηλευτό», «άσχημο», «αξιοκατάκριτο» κ.λπ. ισοδυναμούν συχνά με προστακτικές, αλλά στην πράξη αποφεύγουμε τη χρήση προστακτικής στην προσπάθειά μας να επηρεάσουμε απαλά τη στάση των άλλων, να την καθοδηγήσουμε προσεκτικά, να την

αλλάξουμε ή να ισχυροποιήσουμε μια επιθυμητή στάση. Αυτό οφείλεται ίσως στο φόβο μήπως η προστακτική έκφραση, με τον τόνο της διαταγής που τη συνοδεύει, προκαλέσει ανεπιθύμητες αντιδράσεις στον ακροατή (αντιδράσεις που κανονικά δεν προκαλεί η χρήση της λέξης «καλό»). Επιπλέον, η λέξη «καλό» ανοίγει ποικίλες δυνατότητες συζήτησης με τον άλλο, ενώ η προσταγή επιζητεί απλά και μόνο υπακοή. Και το πιο σπουδαίο είναι ίσως ότι όλοι κολακεύονται να ανήκουν στον κόσμο του καλού.

Στην έρευνα της γλώσσας της ηθικής είναι πολύ σημαντική η αναζήτηση και ανάλυση των παραγόντων που προσδιορίζουν την πορεία της στάσης των άλλων. Σε μια ηθική συζήτηση π.χ. σπουδαίος παράγοντας είναι οι ορισμοί, που είναι ικανοί να πείθουν (*persuasive definitions*)²²¹. Για παράδειγμα, σκεφτείτε δύο πρόσωπα Α και Β να μαλώνουν μεταξύ τους, αν το πρόσωπο Γ έχει «κουλτούρα». Ο Α το αρνείται αυτό με επιχειρήματα και εμπειρίες: αναφέρεται στην κακή ανατροφή του, τους κακούς τρόπους του, τις πενιχρές ιστορικές και φιλολογικές γνώσεις του, τη δυσκολία του να εκφράζεται άνετα και ωραία. Ο Β, αντίθετα, ισχυρίζεται πως αυτά αποτελούν εξωτερικά γνωρίσματα της κουλτούρας και πως με το καθαυτό νόημα «κουλτούρα» σημαίνει εσωτερική καλλιέργεια και αυθεντική δημιουργία, πράγματα που ο Γ κατέχει. Με τον ορισμό αυτό, δεν θέλει ο Β να πει τι σημαίνει «κουλτούρα» στη γλώσσα μας, αλλά μόνο να κάνει τον Α να κρίνει τον Γ πιο ευνοϊκά απ' ό,τι τον έκρινε προηγουμένως. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, πως σε τέτοιες διαμάχες είναι ανύπαρκτος ο ορθολογικός παράγοντας. Μπορεί πολύ καλά η ασυμφωνία στάσης να αναφέρεται σε ασυμφωνία γνώμης.

221. *Ethics and Language*, 206 κ.ε.

Αλλ' αν με την επιστήμη π.χ. φτάσουμε σε μια συμφωνία αντιλήψεων, αυτό δεν σημαίνει πως θα φτάσουμε τότε σε μια ηθική συμφωνία στον κόσμο. Μπορεί η ηθική συμφωνία να σημαίνει πρόοδο σε ορθολογικότητα (με χρήση πιο ανεπτυγμένων και πειστικών ορθολογικών επιχειρημάτων), αλλά για καμιά στάση δε μπορεί να προσδιοριστεί από ποια συγκεκριμένη πίστη, αντίληψη ή γνώμη προκύπτει κατ' ανάγκη. Αν πιστεύεις στο θεό, στη μοίρα ή στα άστρα, δεν είναι καθόλου βέβαιο ποιες στάσεις συνεπάγονται αυτές οι πίστεις. Αν μπορούσαμε να ξέρουμε πώς περνά κανείς απ' αυτήν ή εκείνη τη δοξασία σ' αυτήν ή εκείνη τη στάση, θα χρησιμοποιούσαμε κατάλληλα μέσα, για να προκαλέσουμε τις προκαταλήψεις ή τις βαθύτερες κοσμοθεωρητικές πεποιθήσεις του άλλου κι έτσι να πετύχουμε αλλαγή της στάσης του. Ας φανταστούμε π.χ. δύο συνομιλητές που συζητούν για το μετασχηματισμό ως σκοπό της κοινωνίας τους. Οι διαφορές των απόψεών τους ως προς τον τελικό σκοπό του κοινωνικού γίνεσθαι ανάγονται σε κοσμοθεωρητικές και ιδεολογικές διαφορές που κανονικά δεν διευθετούνται μέσα από συζητήσεις. Αλλά οι διαφορές των απόψεών τους ως προς τα μέσα που πρέπει να επιλεγούν για την αλλαγή της κοινωνίας (μέσα μεταρρυθμιστικά ή επαναστατικά) υπόκεινται στον εμπειρικό έλεγχο (π.χ. μπορεί να φανεί μέσα από την πορεία της επαναστατικής δράσης, αν οι επαναστάτες χρησιμοποιούν τη βία ως μέσο ή σκοπό, ή αν η μεταρρύθμιση έχει καθόλου νόημα ως μέσο κοινωνικού μετασχηματισμού σε μια κοινωνία, όπου η καταπίεση και η εκμετάλλευση έχει ξεφύγει πολύ από τα όρια αντοχής του λαού).

Η συγκινησιακή ή μη-γνωστική θεωρία της ηθικής φαίνεται να εξομοιώνει την ηθική γλώσσα με τη ρητορική και καμιά φορά με την προπαγάνδα. Κάνει δυσδιάκριτη τη διαφορά ανάμεσα σε ανορθόλογους τρόπους έκφρασης (με χρήση εικόνων, μεταφορών, παρομοιώσεων, αλληγοριών), που προκαλούν συγκι-

νήσεις, και σε συνθηματικούς τρόπους, που παρωθούν σε δράση με συγκινησιακά μέσα. Υπάρχουν ρητορικοί λόγοι που εκφέρονται σαν μέσα, για να αλλάξουν ορισμένες στερεότυπες ιδέες μας για το παρελθόν και όχι για να αλλάξουν τις στάσεις μας στο παρόν και στο μέλλον (ένα αρχαίο παράδειγμα το *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία). Και υπάρχουν ηθικές εκφράσεις που λέγονται χωρίς να ενδέχεται καθόλου να επιφέρουν αλλαγή της στάσης του άλλου. Δύο βουλευτές π.χ., που συναντιούνται τυχαία στο δρόμο, ανταλλάσσουν κρίσεις για τη νομιμοποίηση των εκτρώσεων, παρόλο που η στάση του καθενός είναι γνωστή στον άλλο και αμετακίνητη· αν τους ρωτήσουμε γιατί συζητούν, μια και δεν υπήρχε καμιά πιθανότητα ν' αλλάξει κανενός η στάση, ίσως πάρουμε την απάντηση ότι είναι πάντοτε χρήσιμη μια ανταλλαγή απόψεων ανάμεσα σε αντίπαλους.

4. Οι ηθικές αρχές

Με συγκινησιακές ή μη-γνωστικές προϋποθέσεις κινείται επίσης η έρευνα της ηθικής που επιχειρεί ο Richard Mervyn Hare με το έργο του κυρίως *Η γλώσσα της ηθικής*²²². Συμφωνώντας με τον Hume, και επίσης με τους Ayer και Stevenson, ότι το πρέπει δεν συνάγεται έγκυρα από το είναι και οι αξιολογικές κρίσεις δε μπορούν να παραχθούν από προκείμενες που αναφέρονται σε γεγονότα και έχουν περιγραφικό νόημα, προϋποθέτει μια θεμελιώδη διάκριση: η περιγραφική γλώσσα που χρησιμοποιούμε, για να κοινοποιούμε απόψεις για γεγονότα και η κανονιστική γλώσσα που χρησιμοποιούμε, για να δίνουμε

222. *The Language of Morals*, Oxford 1952.

κατευθύνσεις, οδηγίες και εντολές πρέπει να διακρίνονται μεταξύ τους. Στη δεύτερη ανήκουν οι προστακτικές και οι κρίσεις με αξιολογικό νόημα. Οι πρώτες χωρίζονται σε μοναδιαίες (singular) και σε καθολικές (universal): οι δεύτερες σε μη-ηθικές (non-moral) και σε ηθικές (moral)²²³. «Μοναδιαία» προστακτική είναι π.χ. η έκφραση «κλείσε την πόρτα», ενώ η έκφραση «να λες πάντοτε την αλήθεια» είναι μια «καθολική» προστακτική. «Μη-ηθική» αξιολογική κρίση είναι π.χ. η έκφραση «αυτό το αυτοκίνητο είναι καλό», ενώ «ηθική» είναι η κρίση «το να κλέβεις είναι αξιοκατάκριτο».

Είναι δύσκολο να αρνηθούμε πως απόψεις για γεγονότα και διαταγές διακρίνονται μεταξύ τους. Αλλά είναι πολύ πιο δύσκολο να πούμε πού έγκειται η διαφορά. Αντιπαραθέτουμε π.χ. τις προτάσεις «κλείσε την πόρτα» και «θα κλείσεις την πόρτα». Και οι δύο προτάσεις λένε κάτι για το κλείσιμο της πόρτας, που θα κάνεις στο μέλλον. Αλλ' αυτό που λένε δεν είναι το ίδιο. Τη διαφορά αυτή μπορούμε να τη διευκρινίσουμε, αν αποδώσουμε τη δηλωτική πρόταση με την ακόλουθη γλωσσική έκφραση:

(α) το κλείσιμο, που θα κάνεις, της πόρτας στο μέλλον, ναι· και την προστακτική πρόταση με την ακόλουθη:

(β) το κλείσιμο, που θα κάνεις, της πόρτας στο μέλλον, παρακαλώ.

Το πρώτο, που είναι κοινό και στις δύο προτάσεις, ονομάζεται «φραστικό» (phrastic) και εκείνο που διαφέρει (ναι ή παρακαλώ) «νευστικό» (neustic). Οι ελληνικοί αυτοί όροι («φραστικό», «νευστικό») δηλώνουν εδώ τη διαφορά ανάμεσα σ' εκείνο που εκφράζει κάτι παραπέμποντας σ' αυτό ή δηλώνοντάς το και σ' αυτό που δηλώνει το νεύμα συγκατάθεσης (2.1). Φανταστείτε

223. *The Language of Morals*, Oxford 1967 (1952), 1.1.

κάποιον που α) μιλάει δηλώνοντας την άποψή του ή τι θα διατάξει και β) κάνει νεύμα σαν να έλεγε «αυτό συμβαίνει» ή «κάνε αυτό». Και στις δύο περιπτώσεις γίνεται λόγος για κάτι, αλλά η διαφορά βρίσκεται στο «νευστικό». Στην πρόταση π.χ. «σε προτρέπω να επιστρέψεις τα χρήματα που υποσχέθηκες ότι θα επιστρέψεις» περιλαμβάνονται δύο στοιχεία, το «φραστικό», που λέει πως τα χρήματα που υπόσχεται κανείς να επιστρέψει επιστρέφονται και που δεν λέει ποια στάση παίρνει ο ομιλητής, και το «νευστικό» («σε προτρέπω να επιστρέψεις τα χρήματα»). Μ' αυτό το δεύτερο προβάλλεται η στάση που παίρνει ο ομιλητής. Αλλά πώς θεμελιώνεται μια αρχή του τύπου «οφείλεις πάντοτε να επιστρέφεις τα χρήματα που υποσχέθηκες να επιστρέψεις»; Δεν θα έπρεπε οι ηθικές κρίσεις να θεμελιώνονται πάνω σε ηθικές αρχές; Εκείνος που εκφράζει μια αρχή, θα έχει σύγυρα πάρει μια απόφαση για την αρχή και βάσει αυτής της απόφασης διατυπώνει μια προτροπή στον άλλο. Ότι όλοι οφείλουν να ενεργούν κατ' αυτό τον τρόπο σημαίνει πως εγώ, που έχω αποφασίσει να ενεργώ έτσι, προτρέπω όλους τους άλλους να ενεργούν με τον ίδιο τρόπο.

Αλλά η λογική των προστακτικών δεν είναι απλή. Ας πάρουμε με μόνο ένα απλό παράδειγμα. Έστω οι δύο προκειμένες:

(1) πήγαινε στο μεγάλο κατάστημα του Α. Βασιλόπουλου (προστακτική πρόταση) και

(2) ΑΒ είναι το μεγάλο κατάστημα του Α. Βασιλόπουλου (δηλωτική πρόταση).

Από τις δύο αυτές προκειμένες προκύπτει το ακόλουθο προστακτικό συμπέρασμα:

(3) πήγαινε στο ΑΒ.

Το παράδειγμα αυτό δείχνει πως «κανένα προστακτικό συμπέρασμα δε μπορεί να εξαχθεί έγκυρα από ένα σύνολο προκειμένων που δεν περιέχει τουλάχιστον μία προσταγή» (2.5). Η αρχή αυτή, από τις πιο σημαντικές της προστακτικής λογικής,

είναι εξαιρετικά σπουδαία στην κριτική ορισμένων ηθικών θεωριών (π.χ. των νατουραλιστικών, όπου αποφάνσεις για γεγονότα συνεπάγονται κανονιστικές αποφάνσεις).

Πώς δικαιολογούνται οι γενικές αρχές; Η συναγωγή τους από παρατηρήσεις γεγονότων είναι αδύνατη. Αλλά αδύνατη είναι επίσης και η παραγωγή τους από «αυτόδηλες αρχές». Γιατί

(1) δε μπορούμε να εννοούμε ότι οι αρχές είναι αναλυτικές· αυτές είναι κενές από περιεχόμενο και δε μπορούν να λένε σε μένα τι οφείλω να κάνω·

(2) δεν είναι δυνατό να εννοούμε ότι η απόρριψη τέτοιων αρχών αποτελεί μια ψυχολογική αδυναμία, που μπορεί να αποτελεί το περιεχόμενο μιας παρατήρησης γεγονότων· αλλά από τέτοιες παρατηρήσεις δεν συνάγονται προστακτικές·

(3) ένας τρίτος τρόπος της ερμηνείας αφορά την εισαγωγή μιας αξιολογικής λέξης· δεν θα ήταν ορθολογικό να απορρίψει κανείς μια αρχή (θα ήταν αδύνατο για ένα ορθολογικό πρόσωπο να την απορρίψει), ακόμα κι αν ήταν λογικά και ψυχολογικά δυνατό να την απορρίψει.

Το ερώτημα είναι «επί τη βάσει ποιου κριτηρίου θα αποφάσιζε κανένας αν ένα πρόσωπο ανήκει στη μία ή στην άλλη κατηγορία» (αν δηλαδή είναι ορθολογικό ή ανορθόλογο, αν είναι ένα πρόσωπο ηθικά ανεπτυγμένο και ηθικά μορφωμένο ή όχι, αν είναι ικανός και αμερόληπτος δικαστής ή όχι κ.λπ.). Μια και αυτές οι δυνατότητες αποκλείονται, οι γενικές ηθικές αρχές δεν είναι αυτόδηλες.

Η παραδοχή αυτή είναι πολύτιμη στην αναίρεση αναρίθμητων ηθικών θεωριών. Ας δεχτούμε π.χ. πως ένας φιλόσοφος μας λέει ότι είναι αυτόδηλο πως εμείς πρέπει πάντοτε να πράττουμε αυτό που μας λέει η συνείδησή μας. Η απάντησή μας σ' αυτό θα πρέπει να είναι ότι αυτή η γενική αρχή δε μπορεί να είναι ευκρινής, φανερή από μόνη της, γιατί εμείς συχνά βρισκόμαστε σε αμφιβολία αν πρέπει να κάνουμε αυτό που λέει η συνείδησή

μας. Και αν θα μας έλεγε ο φιλόσοφος ότι ποτέ δεν είχαμε αμφιβολία γι' αυτό, θα ήταν τούτο ένα ψυχολογικό γεγονός και «προστακτικά συμπεράσματα απ' αυτό δεν θα μπορούσαν να έπονται» (3.3).

Αν οι προσταγές έχουν νόημα, αυτό δεν ανάγεται στα γεγονότα (όπως υπαγορεύει ο νατουραλισμός). Αλλ' ας ξεκινήσουμε από αξιολογικές έννοιες, όπως «καλό», «σωστό», «πρέπει». Αν πας στον οπωροπώλη και σου πει «έχω ωραίες φράουλες», είναι σα να σου λέει «σου συνιστώ να πάρεις φράουλες» ή «πάρε φράουλες». Η κρίση «οι φράουλες αυτές είναι ωραίες» σημαίνει είναι γλυκές, χυμώδεις, ώριμες, σκληρές, κόκκινες, μεγάλες. Αν ενδιαφέρεσαι να αγοράσεις αυτοκίνητο και σου πουν «αυτό το αμάξι είναι καλό», θα εννοούν μάλλον πως «το αμάξι αυτό είναι ασφαλές, ευρύχωρο, ισχυρά επιταχυνόμενο και ωστόσο οικονομικό και φιλικό με το περιβάλλον». Έτσι δεν σου συστήνουν απλώς το αμάξι αλλά το ταξινομούν στην κατηγορία των «καλών» αυτοκινήτων. Το επιχείρημα του ανοιχτού ερωτήματος του Moore, ότι το «καλό» δε μπορεί να ορίζεται ή να αναλύεται με τη βοήθεια καθαρά περιγραφικών ιδιοτήτων, πετυχαίνει στο μέτρο που είμαστε σε θέση να απαντάμε πάντοτε στο ερώτημα «γιατί είναι αυτό καλό» και να απαριθμούμε μια σειρά από χαρακτηριστικά σαν τα παραπάνω. Είναι σαν να χρησιμοποιούμε έναν ορισμό του «καλού», γιατί ξέρουμε τι σημαίνει ένα «καλό» αυτοκίνητο. Αλλά «οι αξιολογικές λέξεις έχουν μιαν ορισμένη λειτουργία στη γλώσσα, δηλαδή εκείνη του να συστήνουν» και έτσι δε μπορούν απλά να ορίζονται μέσα από άλλες λέξεις που δεν έχουν αυτή τη λειτουργία» (5.8). Συνιστώ σε κάποιον ένα αυτοκίνητο ως καλό, όχι με τη βοήθεια ενός ορισμού του καλού αυτοκινήτου παρά με τη βοήθεια ενός ορισμένου κριτηρίου (αν είχα δύο κριτήρια αταίριαστα μεταξύ τους, τότε δεν θα είχα κανένα κριτήριο).

Το ίδιο ισχύει και για τη σχέση ανάμεσα σε αξιολογικές

κρίσεις και σε αρχές. Μια και οι αξιολογικές κρίσεις δεν είναι περιγραφές, προτάσεις που εκφράζουν τα συναισθήματά μας, παρά εκφράσεις συγγενείς με αρχές εκλογής, δε μπορώ να πω «αυτό είναι ένα καλό αυτοκίνητο, αλλά εκείνο δίπλα, αν και του μοιάζει από κάθε άποψη, δεν είναι καλό». Και δε μπορώ να πω, συνακόλουθα, «διάλεξε, αν ξέρεις, ένα αυτοκίνητο σαν αυτό, αλλά μη διαλέξεις ένα αυτοκίνητο σαν εκείνο δίπλα, που του μοιάζει ακριβώς». Οι προτάσεις αυτές είναι αντιφατικές και επομένως εμποδίζουν τον άλλον να προχωρήσει σε μια απόφαση.

Οι ηθικές λέξεις, κατά τον Hare, είναι εργαλεία που χρησιμοποιούνται κυρίως για να δώσουν συμβουλές ή οδηγίες ή, γενικά, για να καθοδηγούν την εκλογή, να υποδείχνουν πώς θα έπρεπε να προσανατολίζεται κανείς στις μελλοντικές του πράξεις. Η διακριτική δυνατότητα της (ελεύθερης) εκλογής αφήνεται, βέβαια, σ' εμάς μ' ένα πολύ σχετικό νόημα. Γιατί η εκλογή δεν είναι δική μας, όπως είναι δικό μας το βλέμμα ή το άγγιγμα. Εξαρτάται από τις περιστάσεις η δυνατότητά μας να μην ακολουθούμε τις διαταγές που ορίζονται ή τις οδηγίες που δίνονται για τη δράση μας. Άλλωστε δεν υπάρχουν γενικές αρχές και καθοδηγητικές κρίσεις, που να μας λένε τι είναι γενικά καλό (να κάνουμε) και τι κακό (να αποφύγουμε).

5. Ηθική κρίση και επιχειρηματολογία

Οι ηθικές κρίσεις είναι καθοδηγητικές, με το νόημα πως καθοδηγούν την εκλογή, και μαζί δυνατές να έχουν καθολική ισχύ. Ο καθοδηγητικός τους ρόλος πρέπει να διακρίνεται από την καθολικότητά τους. Καθοδηγητική π.χ. είναι η αρχή που απευθύνεται στους κακοποιούς (και όχι σ' όλους τους ανθρώπους), «οφείλετε να επιλέγετε δηλητήριο που δε μπορεί να

εντοπιστεί κατά τη νεκροψία», αρχή που διατυπώνεται για να καθοδηγεί την κακοποιοή δράση ατόμων που δολοφονούν ανθρώπους χρησιμοποιώντας δηλητήριο, έτσι που η δράση τους αυτή να μη μπορεί να ανιχνευτεί από την αστυνομία. Διαφορετικά, λοιπόν, από την καθοδηγητική κρίση που μπορεί να απευθύνεται σε ορισμένους μονάχα ανθρώπους (π.χ. τους δηλητηριαστές), η ηθική κρίση μπορεί να απλωθεί σ' όλους τους ανθρώπους (10.5).

Η καθολικότητα αυτή είναι μια ιδιότητα που χαρακτηρίζει τις ηθικές κρίσεις που θέλουν να καθοδηγούν και να συνιστούν τρόπους δράσης. Εκείνος που τις διατυπώνει προϋποτίθεται πως είναι σε θέση να παρουσιάσει έναν λόγο για τη σύσταση ή οδηγία του, έτσι που όλες οι πράξεις που έχουν τις αναφερόμενες ιδιότητες να είναι αξιосύστατες ή αποφευκτές και μάλιστα άσχετα με το πρόσωπο που δρα.

Η σημασία της καθολικότητας αυτής στην ηθική επιχειρηματολογία μπορεί να φανεί με το ακόλουθο απλό παράδειγμα του Hare²²⁴: ο Α χρωστάει χρήματα στον Β και ο Β χρωστάει χρήματα στον Γ. Ο νόμος επιτρέπει, σ' αυτούς που τον πιστεύουν, να ενεργούν έτσι ώστε να ρίχνουν τον οφειλέτη στη φυλακή. Ο Β σκέφτεται αν είναι ηθικά σωστό να στραφεί δικαστικά ενάντια στον Α. Αναρωτιέται αν μπορεί να δεχτεί την ακόλουθη πρόταση:

(1) θα όφειλα να στείλω τον Α στη φυλακή, μια και αυτός δεν πληρώνει τα χρέη του.

Αν ο Β το παραδέχεται αυτό (1), τότε παραδέχεται μαζί και την ακόλουθη καθολική πρόταση:

(2) καθένας που πιστεύει στον νόμο θα έπρεπε να στέλνει

224. *Freedom and Reason*, Oxford 1978 (1963), 6.3.

στη φυλακή τον οφειλέτη που δεν πληρώνει τα χρέη του. Αλλά ο Β, που χρωστάει κι αυτός στον Γ, ανήκει στην κατηγορία εκείνων που δεν πληρώνουν τα χρέη τους. Καθώς, λοιπόν, δέχεται την πρόταση (2), προκαλεί τον Γ να τον στείλει στη φυλακή. Μπορεί να δέχεται την πρόταση (2) μόνο αν είναι έτοιμος να δεχτεί την πρόταση (3):

(3) ο Γ όφειλε να με στείλει στη φυλακή, γιατί η (3) έπεται, μέσα από το γεγονός πως ο Β δεν πληρώνει τα χρέη του στον Γ, από τη (2). Επειδή, ωστόσο, ο Β έχει μια εκπεφρασμένη τάση να πάει στη φυλακή, δε μπορεί να δεχτεί την (3) και συνακόλουθα τη (2).

Η επιχειρηματολογία αυτή προϋποθέτει πως οι Α και Β βρίσκονται στην ίδια κατάσταση, αν και αυτό δεν είναι απαραίτητο για μια ηθική επιχειρηματολογία. Π.χ. θα μπορούσε ο Β να μετατεθεί στην κατάσταση του Α. Ή θα μπορούσε να αναρωτηθεί αν εμπίπτει στη βασική πρόταση και επομένως στην ηθική κρίση που συνιστά ή απαγορεύει την πράξη. Μια ηθική θεμελίωση περιλαμβάνει κατά τον Hare τα ακόλουθα στοιχεία:

α) γεγονότα,

β) τη λογική των ηθικών κρίσεων (να είναι καθολικές και καθοδηγητικές),

γ) τάσεις,

δ) την ικανότητα να μετατίθεται στην κατάσταση αυτών που αναφέρθηκαν.

Στις ηθικές διαφωνίες και συγκρούσεις των ανθρώπων βασικό ρόλο παίζουν οι ηθικές έννοιες που χρησιμοποιούνται (η λογική τους), οι κανόνες της συλλογιστικής και η ιδιομορφία των κρίσεων²²⁵. Τέτοιες συγκρούσεις διευθετούνται ή λύνονται

225. Hare, *Moral Thinking*, Oxford 1981.

όχι με ηθικές ενοράσεις και ενορατικές αρχές, παρό σε άλλο επίπεδο, το κριτικό, όπου οι αρχές είναι εξειδικευμένες και η μέθοδος ορθολογική.

Η ηθική επιχειρηματολογία δεν οδηγεί, βέβαια, σε αληθινά συμπεράσματα. Μια και ξεχωρίζουμε περιγραφικές και κανονιστικές ή καθοδηγητικές προτάσεις, πρέπει να παραιτηθούμε από την αξίωση της αντικειμενικότητας στην ηθική επιχειρηματολογία και να αναγνωρίζουμε ως έσχατη απαίτηση θεμελίωσης τις αποφάσεις μας ως προς τις αρχές. Αλλά θα παίρναμε την αντικειμενικότητα με πολύ στενό νόημα, αν την περιορίζαμε μόνο στις προτάσεις για γεγονότα. Γιατί υπάρχει μια αντικειμενικότητα, τόσο στην επιχειρηματολογία για γεγονότα όσο και σ' εκείνη για αξίες και προσταγές, πιο ανοιχτή και δυναμική, που ονομάζεται διυποκειμενικότητα. Όταν μάλιστα πρόκειται για ηθικά ζητήματα, είναι δυνατό να διατυπωθούν κρίσεις και αρχές που κάτω από ορισμένες περιστάσεις και για ορισμένους ανθρώπους ή ομάδες μπορούν να βρουν καθολική ή ευρεία αποδοχή. Ορισμένες, διυποκειμενικά δεκτές, ηθικές αρχές που μας υποβάλλονται, μπορούν να δοκιμάζονται μέσα από τη διαδικασία εφαρμογής τους, αν εμείς που τις δεχόμαστε ακολουθούμε ως το τέλος τις συνέπειές τους, χωρίς ποτέ να είμαστε σε θέση να ισχυριστούμε καθ' οδόν πως αυτές είναι *σίγουρα* λειτουργικές στην πράξη. Εκτός τούτου, κάθε πραγματιστική, λειτουργιστική και ωφελιμιστική θεωρία προσκρούει στο πρόβλημα της γνώσης των «άλλων νόων» (other minds)²²⁶.

226. Βλ. Hare, ό.π., 118 κ.ε.

6. Ελευθερία και ορθολογικότητα

Από ηθική άποψη είναι θεμελιακής σημασίας τα ακόλουθα ερωτήματα για το νόημα και την αξία των πράξεών μας: πόσο δικές μας είναι τελικά οι πράξεις μας; Καθορίζονται αυτές αποφασιστικά από μας τους ίδιους ή προσδιορίζονται μάλλον από άλλους παράγοντες; Ο Stevenson²²⁷ παρατηρεί έξυπνα πως στην ηθική δεν έχει νόημα να κάνουμε τις συνηθισμένες αντι-παραθέσεις ανάμεσα στην άποψη πως οι πράξεις μας προσδιορίζονται αιτιακά και στην άποψη ότι εμείς ως δρώντα πρόσωπα επιλέγουμε ελεύθερα. Σημασία από ηθική άποψη δεν έχει η διάκριση ανάμεσα στον ντετερμινισμό και στον ιντετερμινισμό παρά η διάκριση ανάμεσα στο αναπόφευκτο και το αποφευκτό των πράξεων. Και οι δύο αυτές αντιθέσεις διαφέρουν πολύ μεταξύ τους. Η κρίση «η πράξη του Γιάννη μπορούσε να αποφευχθεί» σημαίνει: «αν ο Γιάννης είχε κάνει προηγουμένως μια ορισμένη επιλογή, η πράξη του δεν θα είχε γίνει». Αλλά μια ηθική κρίση είναι άκαρπη, αν δεν αναφέρεται σε μελλοντική δράση. Με τις ηθικές κρίσεις επηρεάζονται οι μελλοντικές στάσεις, επιλογές και πράξεις των προσώπων. Δεν ισχύει το ίδιο για αναπόφευκτες πράξεις, για τις οποίες λέμε πως προσδιορίστηκαν απ' αυτές ή εκείνες τις αιτίες και συνθήκες.

Η έννοια της υπευθυνότητας είναι φανερά μια αιτιώδης έννοια. Αν έχω την πρόθεση και είμαι αποφασισμένος να κάνω κάτι, αλλά εμποδίζομαι να το κάνω, δεν είμαι υπεύθυνος για την παράλειψη της πράξης και το ατελέσφορο της προσπάθειάς μου. Λέγοντας «μπορούσα να είχα ενεργήσει διαφορετικά» εκφέρω ελλειπτικά μία κρίση για την πράξη μου, που την προϋπο-

227. *Ethics and Language*, 298 κ.ε.

θέτω ελεύθερη και υπεύθυνη. Η κρίση αυτή θα ήταν πλήρης, αν είχε την ακόλουθη μορφή: «θα μπορούσα να είχα ενεργήσει διαφορετικά, αν επικρατούσαν αυτές και αυτές οι συνθήκες, αν ίσχυαν αυτοί και αυτοί οι όροι και αν εγώ είχα σκεφτεί αυτά και αυτά, αν είχα προβλέψει αυτή κι εκείνη την αντίδραση». Αλλά τέτοιες κρίσεις για λάθη και παραλείψεις του παρελθόντος δεν μας λένε συνήθως πολλά πράγματα για το πώς θα μπορούσαν να είναι πετυχημένες οι μελλοντικές μας πράξεις. Αν και η κριτική τόσο των δικών μας όσο και των άλλων πράξεων οξύνει την ορθολογικότητα και την επαγρύπνησή μας στην προώθηση των ενδιαφερόντων μας στο μέλλον, ωστόσο υπάρχουν πάντοτε τα ενδιαφέροντα των άλλων που πρέπει να αντιμετωπίσουμε στο πεδίο της δράσης μας.

Όταν τα ενδιαφέροντα και τα συμφέροντα είναι συγκεκριμένα, η ηθική είναι δυνατή μόνο με μια διαδικασία ορθολογικού συμβιβασμού. Και ο συμβιβασμός αυτός είναι τόσο δύσκολος όσο πιο έντονη είναι η σύγκρουση ανάμεσα στα ιδεώδη των αντιπάλων και ανάμεσα στα ιδεώδη και τα συμφέροντά τους. Όταν οι άνθρωποι είναι προσκολλημένοι σε ιδεώδη και υποστηρίζουν πως οι άλλοι οφείλουν να θυσιάσουν τα συμφέροντά τους στα δικά τους ιδεώδη, δημιουργούνται πολύ δύσκολες και επικίνδυνες καταστάσεις. Τέτοιες καταστάσεις συμβαίνουν συχνά στις σχέσεις τόσο ανάμεσα σε άτομα ή ανάμεσα σε άτομα και σε ομάδες όσο και στις σχέσεις ανάμεσα σε κράτη. Αν γράψει κανείς ένα βιβλίο ή άρθρο ενάντια στο ιερό βιβλίο *Korān* και το κυκλοφορήσει στον κόσμο, θα προκαλέσει σίγουρα την ιερή αγανάκτηση του μουσουλμανικού κόσμου που θα απαιτήσει είτε την καταστροφή του βιβλίου είτε την κεφαλή του συγγραφέα. Το βιβλίο θα σημαίνει για τους πιστούς προσβολή των θρησκευτικών τους ιδεωδών, ενώ για τον συγγραφέα και το κοινό του ελευθερία της σκέψης και της κριτικής σ' όλο τον κόσμο. Και η καταστροφή του βιβλίου θα σημαίνει για τους πι-

στούς ικανοποίηση για την προσβολή των ιδεωδών τους, ενώ για τον συγγραφέα και τους αναγνώστες του προσβολή των ιδεωδών της ελευθερίας της σκέψης και της δημοκρατικής ανεκτικότητας. Ο Hare²²⁸ λέει: «αν δύο έθνη ή οι κυβερνήσεις τους έχουν συγκρουόμενα συμφέροντα, η σύγκρουση μπορεί να λυθεί λίγο ή πολύ εύκολα – βραχυπρόθεσμα με απλές “διαπραγματεύσεις”, μακροπρόθεσμα με την εισαγωγή ηθικών εκτιμήσεων... Αλλ’ όταν εισάγονται ιδεώδη στη διεθνή πολιτική, τότε καμιά απ’ αυτές τις μεθόδους δεν είναι εύκολο να εφαρμοστεί και οι συγκρούσεις γίνονται ακόμα πιο σκληρές. Η κύρια αιτία του δεύτερου παγκόσμιου πολέμου, για παράδειγμα, ήταν η σύγκρουση των ιδεωδών ανάμεσα στο ναζισμό και τη δημοκρατία· και η κύρια αιτία του επόμενου παγκόσμιου πολέμου, αν θα συμβεί ένας τέτοιος πόλεμος, θα είναι μια σύγκρουση ανάμεσα στα ιδεώδη του κομμουνισμού και του δυτικού φιλελευθερισμού». Ο ίδιος υποστηρίζει πως το πιο ουσιώδες απ’ όλα τα ηθικά επιχειρήματα στον σύγχρονο κόσμο είναι το επιχείρημα ενάντια στον φανατισμό. Πώς να υπονομεύσεις ορθολογικά τη φασιστική θέση για την υπεροχή των λευκών; Ο Hare αναπτύσσει το επιχείρημά του παρατηρώντας πως τέτοια ιδεώδη (όπως το ναζιστικό και το ρατσιστικό) και, γενικά, ιδεώδη που οδηγούν ανθρώπους στο να καταπατούν αδίστακτα τους άλλους, βασίζονται πάντοτε σε κρίσεις σχετικές με γεγονότα που λένε ότι οι καταπιεστές διαφέρουν απ’ αυτούς που καταπιέζονται κατά τρόπο που δικαιώνει την καταπίεση. Αλλά η διαφορά δεν είναι πραγματική. Οι μαύροι π.χ. δεν διαφέρουν από τους λευκούς κατά τρόπο που να δικαιολογεί γιατί οι λευκοί μεταχειρίζονται τους μαύρους βάνουσα²²⁹. Το μοναδικό αντίδοτο στον

228. *Freedom and Reason*, 9.1 (σσ. 158-9).

229. Ό.π., 11.9.

φασισμό είναι η ορθολογική αρχή της ανεκτικότητας. Η ηθική ρυθμίζει πώς να ανέχονται όλοι τα ιδεώδη των άλλων και να απορρίπτουν τον φανατισμό με τις ποικίλες μορφές του ως πηγή πολλών και βίαιων συγκρούσεων στον κόσμο.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. Εξηγήστε τι σημαίνει «καλό» σε καθεμιά από τις ακόλουθες εκφράσεις:
(α) μια καλή καρέκλα,
(β) ένας καλός πιανίστας,
(γ) ένας καλός δρόμος,
(δ) ένας καλός δρομέας,
αφού έχετε μελετήσει τη διάλεξη του Wittgenstein για την ηθική²³⁰.
2. Το ηθικό μπορεί να έρχεται σε έκφραση μόνο «στο πρώτο πρόσωπο» και μόνον έμμεσα. «Το ηθικό δε μπορεί κανείς να το διδάξει. Αν εγώ μπορούσα να εξηγήσω σ' έναν άλλο μέσω μιας θεωρίας την ουσία του ηθικού, τότε δεν θα είχε το ηθικό καμιά αξία» (Wittgenstein)²³¹. Πώς θα μπορούσαν να υποστηριχτούν ή να αποκρουστούν οι απόψεις που ακολουθούν;
(α) το ηθικό εκφράζεται μόνο σε πρώτο πρόσωπο και μόνον έμμεσα,
(β) το ηθικό δεν είναι διδακτό,
(γ) δεν είναι δυνατή μια θεωρία που θα λέει ποια είναι η ουσία του ηθικού· και αν υπήρχε μια τέτοια θεωρία και μπορούσε κανείς μ' αυτήν να διδάξει τον άλλο τι είναι το ηθικό στην ουσία του, τότε αυτό (το ηθικό) δεν θα είχε καμιά αξία.
3. Μελετώντας κλασικά κείμενα ηθικής φιλοσοφίας (π.χ. τα

230. L. Wittgenstein, «A Lecture on Ethics (1930)», *Philosophical Review* 74 (1965), 3-12.

231. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* von Friedrich Waismann, από το Nachlass, έκδ. B.F. McGuinness: Schriften 3, 117.

Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη ή την *Ηθική* του Σπινόζα) αναρωτιόμαστε αν είναι δουλειά του φιλοσόφου να διατυπώνει αξιολογικές προτάσεις, να διδάσκει τους ανθρώπους πώς πρέπει να ζουν. Μια απάντηση είναι ότι ένας φιλόσοφος, όπως κάθε άνθρωπος, είναι ελεύθερος να διατυπώνει τέτοιες προτάσεις, αλλά δεν είναι εξουσιοδοτημένος, υπό την ιδιότητά του ως φιλόσοφος, να διδάσκει τους άλλους τι πρέπει να κάνουν και πώς να συμπεριφέρονται. Αλλά ο θετικιστής, που δίνει αυτή την απάντηση, δεν αναγνωρίζει επίσης στον φιλόσοφο τη δυνατότητα να διατυπώνει προτάσεις για πράγματα και γεγονότα, οπότε αναρωτιέται κανείς τι μένει να κάνει η φιλοσοφία, ποια είναι η επικράτειά της. Ο θετικιστής απαντά πως ο φιλόσοφος δρα σαν ένα είδος διανοητικού αστυνομικού, που παραφυλά συνεχώς μη μπει κανείς παράνομα στον χώρο της μεταφυσικής, ενώ ο αναλυτικός λέει πως ο φιλόσοφος είναι ένας ηλεκτρολόγος στην πόλη μας (φροντίζει για το φωτισμό της γλώσσας μας, του σπιτιού μας).

Συζητήστε τις απόψεις αυτές στην προοπτική της άποψης του Hare²³² ότι η ηθική ανήκει στη φιλοσοφία, αλλά μόνον ως «η λογική έρευνα της γλώσσας της ηθικής».

4. «Αρετή είναι μια επίκτητη διάθεση που καθοδηγεί τις επιλογές μας» (*αρετή έξι προαιρετική*) [Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, B6, 1106 b 36]. Αν δεχτούμε την αρετή μ' ένα τέτοιο νόημα, με ποια κριτήρια μπορούμε να ελέγχουμε τις ηθικές κρίσεις που δικαιολογούν τις επιλογές μας; Με λογικά κριτήρια μπορούν να ελέγχονται αυτές οι κρίσεις (το μέτρο, ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη, που προτείνει

232. R. M. Hare, *The Language of Morals*, σ. iii.

ο Αριστοτέλης στον παραπάνω ορισμό) ή με βάση τις επιθυμίες και διαθέσεις του ανθρώπινου γένους, όπως προτείνει ο Hare²³³; Ενώ το αριστοτελικό κριτήριο μπορεί να σταθμίζεται εμπειρικά, δεν σας φαίνεται αστάθμητο και ασαφές το κριτήριο του Hare; Συγκρίνετε αυτό το τελευταίο με τον κατηγορικό προσταγμό του Kant: «να ενεργείς έτσι που ο κανόνας της πράξης σου να μπορεί σε κάθε στιγμή να ισχύει και σαν νόμος καθολικής συμπεριφοράς»²³⁴.

5. Αν το καίριο ερώτημα στην ηθική λέει «είναι τα πράγματα που εκτιμούμε πραγματικά πολύτιμα; Και αν ναι, πώς το ξέρουμε ότι είναι;», εξετάστε σαν απάντηση στο πρώτο μέρος του ερωτήματος τον ορισμό του Bentham «αγαθό είναι αυτό που συντελεί στη μέγιστη ευτυχία του μέγιστου αριθμού ανθρώπων» και επιχειρήστε μια απάντηση στο δεύτερο. Ως προς την απάντηση αυτή στο δεύτερο μέρος του ερωτήματος, πώς εξηγείται το γεγονός πως ενώ ο ορισμός αυτός φαίνεται περιγραφικός, δίνει μαζί (συγκαλυμμένα) ένα πρότυπο συμπεριφοράς;
6. Αναλύστε τα ακόλουθα δύο επιχειρήματα του Moore²³⁵ ενάντια στον ωφελιμισμό:
 - (α) η αρχή πως το καλό είναι το ευχάριστο και το καλύτερο που έχουμε να κάνουμε είναι να επιδιώκουμε πώς θα εξασφαλίσουμε περισσότερη ηδονή βασίζεται στη «νατουραλιστική πλάνη»·
 - (β) η ταύτιση του καλού με την ηδονή δεν σημαίνει πως τα

233. *Freedom and Reason*, 10.4.

234. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I 1, § 7 [Werke, Akad. Textausgabe, Berlin 1968 (1908/13), V 30].

235. *Principia Ethica*, 104.

καλά στηρίζονται σε γεγονότα. Αν το καλό είναι το αντικείμενο της επιθυμίας και το αντικείμενο κάθε επιθυμίας είναι η ηδονή, αυτό δεν σημαίνει πως κάθε επιθυμία αποβλέπει στην ευχαρίστηση. Το να ικανοποιούμε την επιθυμία μας είναι ευχάριστο, αλλά είναι αλήθεια πως επιθυμούμε ποικίλα είδη πραγμάτων χωρίς απαραίτητα να αποβλέπουμε στην ευχαρίστηση που φέρνει η απόκτησή τους.

Πώς συνδέονται λογικά μεταξύ τους τα δύο αυτά επιχειρήματα;

7. Κατά τον Moore²³⁶, η ηθική φιλοσοφία ασχολείται με ηθικές και μη-ηθικές ιδέες. Η πιο χαρακτηριστική ή θεμελιώδης ηθική ιδέα είναι εκείνη της ηθικής υποχρέωσης ή του καθήκοντος. Εξετάστε μια σειρά από ηθικούς κανόνες, π.χ. τις 10 Εντολές, και ξεχωρίστε ποιες απ' αυτές αναφέρονται σε πράξεις και ποιες σε συναισθήματα.
8. Ο Αριστοτέλης²³⁷ καταγίνεται με την ιδέα ότι το ανθρώπινο αγαθό είναι μια πνευματική δραστηριότητα, το ανώτερο είδος τελειότητας, ενεργητική εξάσκηση της νοητικής τελειότητας, κατάσταση του νου του ανθρώπου, όταν αυτός κατέχει διανοητικές και πνευματικές ικανότητες και τις ενεργοποιεί στην πράξη. Με βάση τη διάκριση του Moore σε ηθικές και μη-ηθικές ιδέες, πού κατατάσσετε την ιδέα αυτή του Αριστοτέλη;
9. Ως προς τις δύο ιδέες (την ηθική ιδέα της υποχρέωσης ή του καθήκοντος και τη μη-ηθική ιδέα του καλού) προβάλλεται το ερώτημα: υπάρχει κάτι τέτοιο όπως το καθήκον ή το απόλυ-

236. «The Nature of Moral Philosophy»: *Philosophical Studies*, 310 κ.ε.

237. *Ηθικά Νικομάχεια*, Α 5, 1097 a 15 κ.ε.

το καλό; Αν οι ιδέες αυτές είναι σχετικές, με τι είναι σχετικές; Με τα ανθρώπινα αισθήματα και τις ανθρώπινες επιθυμίες; Τότε οι ιδέες αυτές είναι ψυχολογικές (και η ηθική θα είναι μάλλον κλάδος της ψυχολογίας). Αν δεν είναι ψυχολογικές, τι είναι;

10. Από την άποψη της περιγραφικής σημασίας, οι δύο εκφράσεις «τσιγγάνος» και «γύφτος» είναι συνώνυμες· αλλά διαφέρουν από την άποψη της συγκινησιακής σημασίας τους, μια και η δεύτερη χρησιμοποιείται μάλλον με περιφρονητικό νόημα, ενώ η πρώτη όχι. Αναφέρετε άλλα τέτοια παραδείγματα.
11. Η λέξη «δημοκρατία» ηχεί για μας σήμερα όπως περίπου και για τους πολίτες προηγούμενων δημοκρατούμενων πολιτειών· έχει δύο κύριες σημασίες, μια περιγραφική και μια συγκινησιακή. Πώς εξηγείται να μένει η περιγραφή σχετικά σταθερή, ενώ η συγκινησιακή να αλλάζει γρήγορα;
12. Αναλύστε την ακόλουθη ηθική προστακτική:
«πρέπει να του πεις την αλήθεια!»
(αν του είπες ψέματα ότι θα πας αύριο, ενώ δεν θα πας, η προστακτική αυτή είναι μια κρίση ισοδύναμη με την κρίση «η ειλικρίνεια είναι αρετή» ή την εντολή «να είσαι ειλικρινής!»). Γιατί τα παράδοξα του ψεύτη γεννιούνται μόνο στην περιγραφική γλώσσα;
13. Συζητήστε την άποψη του Urmson²³⁸ για το «καλό» και ιδιαίτερα τα ακόλουθα σημεία:
(α) αυτός που λέει «αυτό το μήλο είναι καλό» ή «αυτή η μελέτη είναι καλή» εκφράζει μια κρίση που κείται σ' ένα σχετι-

238. J.O. Urmson, «On Grading»: *Essays on Logic and Language*, έκδ. A.G.N. Flew, Second Series, Oxford 1953.

κά σταθερό θεσμικό πλαίσιο: προϋποθέτει κριτήρια κλιμάκωσης που ορίζονται έτσι, ώστε να μπορεί να αποφασίζει κανείς αντικειμενικά στη δοσμένη περίπτωση –και δεν πρέπει να αποφασίζει όπως του αρέσει– αν το αξιολογούμενο αντικείμενο ανήκει σ’ αυτά τα κριτήρια ή όχι·

(β) εκείνος που λέει «αυτό είναι καλό» δεν κάνει καμιά περιγραφή· η φράση «αυτό είναι καλό» θεμελιώνεται στη σύνθετη περιγραφική πρόταση «αυτό έχει τις ιδιότητες Α, Β, Γ, Δ», αλλά δεν έπεται αναλυτικά απ’ αυτήν·

(γ) όποιος λέει «αυτό είναι καλό» κάνει κάτι: κλιμακώνει το εν λόγω αντικείμενο, δηλαδή το παραπέμπει σε μια ορισμένη βαθμίδα στην αξιολογική κλίμακα.

1. Επιστήμη και ποίηση

Όπως υπέδειξε ο Frege²³⁹, η σημασία (Bedeutung) ενός σημείου είναι η αναφορά του και το νόημα (Sinn) είναι η σκέψη. Η προσπάθεια να αποσαφηνιστεί με λογική ανάλυση το νόημα προτάσεων που δεν εκφράζουν καθαρά «το λογικό» είναι ένας «αγώνας ενάντια στη γλώσσα»²⁴⁰. Το νόημα μιας πρότασης εκφράζεται με τη σκέψη που αυτή αναδίνει, όπως η σημασία της εκφράζεται με την αλήθεια της. Αν όμως το νόημα είναι η σκέψη, τι θα πούμε για το νόημα προτάσεων που εκφράζουν διαταγή, επιθυμία, παράκληση; Μπορεί αυτό να προσδιοριστεί μέσα από λογική ανάλυση; Με ποιο κριτήριο θα λέμε τι ανήκει και τι δεν ανήκει στη σκέψη²⁴¹; Στην περίπτωση προστακτικών δε μπορούμε, βέβαια, να έχουμε νόημα, μια και το ερώτημα για την αλήθεια δεν παίζει εδώ κανένα ρόλο. Νόημα έχουμε στην επιστημονική γλώσσα, όπου κυριαρχεί η σκέψη και όπου η επε-νέργεια πάνω στο αίσθημα, τη διάθεση και τη δύναμη της φα-

239. «Über Sinn und Bedeutung»: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, 41.

240. *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, aus dem Nachlass, έκδ. G. Gabriel, Hamburg 1971, 7.

241. Πβ. «Logik in der Mathematik» (1914): *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, 152-53.

ντασίας είναι αρνητικός παράγοντας. Αντίθετα, το θέλγητρο της ποίησης βρίσκεται στην ικανότητά της να προκαλεί παραστάσεις, εικόνες, συγκινήσεις: όσο πιο μεγάλη είναι αυτή η επίδραση, τόσο πιο ποιητική είναι η γλώσσα²⁴². Το δилημμα να χρησιμοποιούμε αμφίσημα το «νόημα» αντιμετωπίζεται εδώ με τη διέξοδο να περάσουμε από τη λογική στην ψυχολογία, από τη σκέψη στην παράσταση.

Αυστηρά μιλώντας, θα έπρεπε να διακρίνουμε επιστήμη και ποίηση, επιστημονική ορθολογικότητα και αισθητική συγκινησιακότητα, πράγμα που οδηγεί σε μια καθολική σχετικοποίηση των αισθητικών κρίσεων με την αρχή *de gustibus non disputandum*. Αλλά δεν θα έπρεπε να λέμε πως από δω είναι οι αληθινές και από κει οι ψευδείς προτάσεις. Η άποψη, που ανάγεται στον Ησίοδο, ότι η ποίηση λέει ψέμματα που μοιάζουν με αλήθειες²⁴³, μπορεί να θεωρηθεί σαν προανάκρουσμα της άποψης πως η ποίηση εκφράζει κατ' επίφαση σκέψεις (που δεν είναι ούτε αληθινές ούτε ψευδείς) και πλάθει κατ' επίφαση ονόματα, που δεν σημαίνουν τίποτε, μια και τίποτε δεν αντιστοιχεί πραγματικά σ' αυτά (όπως π.χ. το όνομα «Ναυσικά» στον Όμηρο δεν σημαίνει τίποτε, αλλά λειτουργεί έτσι σα να ονομάζει ένα κορίτσι, να του εξασφαλίζει ένα όνομα)²⁴⁴. Μια και η γλώσσα, λοιπόν, είναι συνδεδεμένη με λογικές ατέλειες, θα έπρεπε να σκεφτούμε πως είναι ανάγκη να την ελευθερώσουμε πρώτα από τις ατέλειες αυτές, προτού τη χρησιμοποιήσουμε για λογικές έρευνες. Η εργασία, ωστόσο, που χρειάζεται να γίνει, μπο-

242. «Der Gedanke. Eine logische Untersuchung» (1918-19): *Logische Untersuchungen*, 36.

243. Ησίοδου, *Θεογονία*, 27 «ψεύδεα πολλά ετύμοισιν ομοία».

244. *Schriften*, 133.

ρεί να γίνει μόνο μέσα απ' αυτό το ατελές όργανο. Ο Frege αρκείται να πιστεύει πως διαθέτουμε μια «λογική κατασκευή» που επενεργεί σαν «αλφάδι» στη γλώσσα²⁴⁵.

2. Η δυνατότητα αισθητικού λόγου

Αντίθετα, ο Wittgenstein αναπτύσσει, με την ίδια προϋπόθεση (ότι η λογική έρευνα μπορεί μόνο να γίνει μέσα από το ίδιο αυτό ατελές γλωσσικό όργανο), το πρόγραμμα λογικής ανάλυσης μέσα από μια ερμηνευτική των γλωσσικών παιγνίων. Αλλά πριν απ' αυτό, έχει δοκιμάσει να δείξει το πρόβλημα της γλώσσας σαν σύνολο από προτάσεις που είναι δυνατές σε σχέση με την αποκλειόμενη δυνατότητα ενός ηθικού και αισθητικού λόγου. Στην *Πραγματεία* ξεχωρίζει το ερώτημα «αν το καλό είναι περισσότερο ή λιγότερο ταυτόσημο από το ωραίο»²⁴⁶ σαν παράδειγμα α-νόητου προβλήματος που αφορά την «παρεξήγηση της λογικής της γλώσσας»: «οι περισσότερες προτάσεις και τα ερωτήματα που έχουν διατυπωθεί για φιλοσοφικά ζητήματα δεν είναι εσφαλμένα, αλλά ανόητα. Γι' αυτό δε μπορούμε καθόλου να απαντούμε σε τέτοιου είδους ερωτήματα, αλλά μόνο να πιστοποιούμε πως είναι α-νόητα. Τα περισσότερα ερωτήματα και οι προτάσεις των φιλοσόφων στηρίζονται στο ότι δεν καταλαβαίνουμε τη λογική της γλώσσας μας. (Ανήκουν στο είδος του ερωτήματος, αν το αγαθό είναι περισσότερο ή λιγότερο ταυτόσημο από το ωραίο)»²⁴⁶. Σημειώνοντας, απόλυτα, τα όρια ανάμεσα στο ρητό και το άρητο, ανάμεσα σ' αυτό που έχει

245. Ό.π., 285-6.

246. *Tractatus*, 4.003.

νόημα και στο α-νόητο, διακρίνει τις προτάσεις της ηθικής ως αδύνατες («προτάσεις της ηθικής δε μπορούν να υπάρχουν»²⁴⁷) και ως εκ τούτου αποκλείει ρητά τη δυνατότητα ηθικού λόγου: «είναι φανερό πως την ηθική δε μπορούμε να την εκφράσουμε με λέξεις. Η ηθική είναι υπερβατική. (Ηθική και αισθητική είναι ένα)»²⁴⁸. Αν αποκλείεται η δυνατότητα ηθικού λόγου, αποκλείεται επίσης η δυνατότητα αισθητικού λόγου. Τόσο οι ηθικές όσο και οι αισθητικές εκφράσεις είναι α-νόητες. Μαρτυρούν μόνο την τάση μας να σκοντάφτουμε και να πέφτουμε («να τρώμε τα μούτρα μας») πάνω στα όρια της γλώσσας, που είναι και τα όρια του κόσμου μας²⁴⁹. Αλλά μέσα σ' αυτά καμιά ηθική και αισθητική έκφραση δεν είναι δυνατή. Θα ήταν αδύνατο μια πρόταση γεγονότων να είναι αξιολογική κρίση ή να συνεπάγεται μια τέτοια κρίση²⁵⁰. Επομένως μια πλήρης περιγραφή του κόσμου δεν θα μπορούσε ποτέ να περιέχει καμιά ηθική και αισθητική κρίση. Επειδή η επιστήμη μπορεί μόνο να περιγράφει τι συμβαίνει, η ηθική και η αισθητική κείνται έξω από τα όρια της επιστήμης. Το μόνο που μπορεί πραγματικά να περιγράφει η ηθική ή η αισθητική είναι το γεγονός ότι προτιμήσαμε κάτι από κάτι άλλο. Μόνο που οι ηθικές και οι αισθητικές αξίες δεν ταυτίζονται με τις προτιμήσεις μας. Για παράδειγμα, η αισθητική αξία μιας σονάτας του Bethoven δεν θα έπρεπε να ταυτίζεται με το γεγονός ότι προτιμήθηκε.

247. Ό.π., 6.42.

248. Ό.π., 6.421.

249. Πβ. «A Lecture on Ethics»: *Philos. Rev.* 74 (1965), 11.

250. Ό.π., 6.

3. Αισθητικά γλωσσοπαιγνία

Η θετικιστική αντιπαράθεση επιστήμης και αισθητικής, που χαρακτηρίζει την πρώιμη βιτγκενσταϊνική σκέψη, μετασχηματίζεται σε μια κρίσιμη συσχέτιση καλλιτεχνικής και φιλοσοφικής εργασίας: «αλλά μου φαίνεται τώρα πως εκτός από τη δουλειά του καλλιτέχνη υπάρχει ακόμα μια άλλη, να συλλαμβάνει κανείς τον κόσμο *sub specie aeterni* (από τη σκοπιά της αιωνιότητας). Είμαι, πιστεύω, ο δρόμος της σκέψης που πετά πάνω από τον κόσμο και τον αφήνει να θεωρείται όπως είναι από ψηλά»²⁵¹. Μ' αυτή την αναλογία, η φιλολογία μοιάζει μάλλον με την τέχνη παρά με την επιστήμη. «Φιλοσοφία θα όφειλε κανένας να ασκεί ως ποίηση μονάχα»²⁵². Άλλωστε η όλη σκέψη του ίδιου του Wittgenstein (και η πρώιμη) είναι ποιητική και μουσική, πράγμα που εξηγείται από τη μουσική του καλλιέργεια και την καλλιτεχνική του φύση. Ο ίδιος ομολογεί πως μπορεί να τον ενδιαφέρουν επιστημονικά προβλήματα, αλλά δεν τον δένουν πραγματικά, όπως τα εννοιακά και αισθητικά προβλήματα²⁵³. Βρίσκει, μάλιστα, σπάνια την «ομοιότητα μιας φιλοσοφικής έρευνας με την αισθητική έρευνα»²⁵⁴. Με τη θέση αυτή διαφοροποιείται σαφώς από τον επιστημονισμό, από την άποψη π.χ. των θετικιστών του Κύκλου της Βιέννης, σύμφωνα με την οποία η επιστημονική μέθοδος θέτει παράμερα κάθε άλλη μέθοδο²⁵⁵.

251. *Vermischte Bemerkungen*, μια εκλογή από το Nachlass, έκδ. G.H. v. Wright, Frankfurt/M. 1978 (1977), 18.

252. Ό.π., 53.

253. Ό.π., 153.

254. Ό.π., 54.

255. Ό.π., 118.

Ποια είναι η σπάνια αυτή ομοιότητα της φιλοσοφικής με την αισθητική έρευνα; Όπως η φιλοσοφία, όμοια και η αισθητική οφείλεται σε παρεξήγηση της λογικής της γλώσσας. Γιατί κάθε κατάσταση αισθητικής θεώρησης που προϋποθέτει τον κόσμο σαν ένα πεπερασμένο όλο, υποκείμενο σε εμπειρία, δεν εκφράζεται σε μια γλώσσα με νόημα· αντίθετα, η κατάσταση αυτή σηματοδεύει τα απόλυτα όρια ανάμεσα στο ρητό και το άρητο. Βλέπεις τότε τον κόσμο σα να τον περιγράφεις ή να τον εξηγείς, με αιτίες και συμπτώματα, ενώ θέλεις λόγους και κριτήρια. Γι' αυτό, η αισθητική, όπως αυτή ασκείται γενικά, είναι ένα «ολότελα παρεξηγημένο αντικείμενο»²⁵⁶.

Προτάσεις που αναφέρονται σε αξίες (όπως π.χ. «το ωραίο»), σε αντίθεση με προτάσεις που αναφέρονται σε γεγονότα, είναι ερμαφρόδιτες: φαίνονται σα να ανάγονται σε εκφράσεις γεγονότων. Η έκφραση π.χ. «ωραίο αυτοκίνητο!» μπορεί να αναλυθεί σε μια σειρά από προτάσεις γεγονότων (έχει αυτή τη γραμμή, έχει μεγάλη επιτάχυνση, τα χρώματά του έχουν αυτή τη μορφή κ.λπ.), έτσι που η κρίση αυτή να χάσει τον αξιολογικό της χαρακτήρα²⁵⁷.

Αλλά το θετικιστικό κριτήριο, που χαρακτηρίζει την πρόωμη σκέψη του Wittgenstein, δεν είναι εκείνο που εξηγεί τη νέα θέση του απέναντι στη φιλοσοφία, την αισθητική και την τέχνη. Αντίθετα, η νέα του θέση αποτελεί μια κριτική του θετικισμού (π.χ. εκείνου που καλλιεργούσαν οι φιλόσοφοι του Κύκλου της Βιέννης), μια και αυτός προσβλέπει τώρα σε μια φιλοσοφία που δεν είναι επιστήμη παρά τέχνη. Το αντικείμενο του αισθητικού στο-

256. *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, έκδ. C. Barrett, 2η έκδ. Göttingen 1971 (1968), 19.

257. Πβ. «A Lecture on Ethics», *Philos. Rev.* 74 (1965), 5.

χασμού, όπως το αντικείμενο φιλοσοφικού στοχασμού, κρίνεται σε εξάρτηση από την αξία που αυτό έχει για ένα συγκεκριμένο υποκείμενο. Στην αισθητική, όπως στη φιλοσοφική, έρευνα ζητούμε λόγους (όχι αιτίες), πώς λ.χ. μια λέξη ταιριάζει περισσότερο από άλλη στην ορισμένη θέση ενός ποιήματος²⁵⁸. Στην αισθητική το πρόβλημα δεν είναι αιτιακό, να δίνουμε δηλαδή εξηγήσεις, όταν μας ταράσσει μια αισθητική εντύπωση, εξηγήσεις που ισχυροποιούνται μέσα από την εμπειρία, από αντιδράσεις των ανθρώπων ή με στατιστικές ενδείξεις. Είναι μάλλον πρόβλημα κατανόησης, να δίνουμε λόγους που δείχνουν πώς βλέπουμε τα πράγματα. «Τι σημαίνει ένα αισθητικό αντικείμενο» πάει να πει: «πώς φτάνεις να καταλάβεις ένα αισθητικό αντικείμενο;». Καταλαβαίνεις έναν ζωγραφικό πίνακα, ένα ποίημα ή ένα μουσικό θέμα, αν είσαι σαν στο σπίτι σου σ' έναν ιδιαίτερο κόσμο εννοιών που ανήκει στην κατάσταση σου (να κατανοείς ζωγραφική, ποίηση, μουσική)²⁵⁹. Αν το αντικείμενο είναι μια εικόνα, τι σου λέει η εικόνα; «Η εικόνα μου λέει τον εαυτό της» – θα ήθελα να πω. Παναπεί, εκείνο που μου λέει συνίσταται στην ιδιαίτερη δομή της, στις μορφές και στα χρώματά της. (Τι θα σήμαινε το να πούμε: «το μουσικό θέμα μου λέει τον εαυτό του;»)²⁶⁰. Το να εξηγήω το νόημα της εικόνας, του πίνακα, του σχεδίου, του ποιήματος είναι το ίδιο σα να απαντώ στο ερώτημα πώς φτάνω να καταλάβω την εικόνα: «αναρωτήσου: “πώς οδηγούμε κάποιον να καταλάβει ένα ποίημα ή ένα μουσικό θέμα;”. Η απάντηση σ' αυτό μάς λέει πώς εξηγεί κανείς το νόημα εδώ»²⁶¹. Επειδή γενικοί κανόνες

258. G.E. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930 to 1933*: Moore, *Philosophical Papers*, London 1959, 314.

259. Zettel, § 165.

260. *Φιλοσοφικές Έρευνες*, 523.

261. *Ό.π.*, 533.

εξήγησης δεν υπάρχουν, η πετυχημένη μετάδοση του νοήματος, που είναι το αντικείμενο της αισθητικής κατανόησης, εξαρτάται από τη δυνατότητα να συμμετέχεις στη «μορφή ζωής», όπου η κατανόηση αυτή λαμβάνει χώρα²⁶². Όπως το νόημα μιας πρότασης συνυφαίνεται με τη μορφή ζωής, όπου αυτή εκφέρεται, όμοια και το νόημα ενός έργου τέχνης. Εκείνος που καταλαβαίνει ποίηση βλέπει τα πράγματα αλλιώς σε σχέση μ' εκείνον που δεν καταλαβαίνει ή, με το παράδειγμα του Wittgenstein, «εκείνος που καταλαβαίνει μουσική, θα ακούει, θα λέει διαφορετικά απ' ό,τι εκείνος που δεν καταλαβαίνει»²⁶³. Κατανοώ ένα μουσικό θέμα σημαίνει πως συλλαμβάνω το περιεχόμενό του και ξέρω γιατί πρέπει όλα σ' αυτό να ακολουθούν αυτό το σχέδιο: «“γιατί εγώ ξέρω τι σημαίνουν όλα αυτά”. Αλλά τι σημαίνουν; Δεν θα ήξερα να το πω. Για να το “εξηγήσω” θα μπορούσα να το συγκρίνω με κάτι άλλο που έχει τον ίδιο ρυθμό (εννοώ, την ίδια γραμμή)»²⁶⁴. Όπως το νόημα μιας πρότασης έρχεται ως απάντηση στο ερώτημα για την εξήγηση του νοήματος, όμοια το νόημα ενός έργου τέχνης είναι η διαδικασία εξήγησης του νοήματός του. Σ' αυτή τη διαδικασία το ένα νόημα διακρίνεται από το άλλο, όπως η εξήγηση του ενός από την εξήγηση του άλλου²⁶⁵. Το πιο καίριο σημείο είναι εδώ η δυνατότητα να βλέπεις κάτι διαφορετικά. «Παρατηρώ ένα πρόσωπο· παρατηρώ μια φορά την ομοιότητά του με ένα άλλο πρόσωπο. Βλέπω πως δεν άλλαξε· και το βλέπω αλλιώς»²⁶⁶. Αυτή την εμπειρία ο Wittgenstein την ονομάζει «η παρατήρηση

262. *Vorlesungen*, 32.

263. *Vermischte Bemerkungen*, 136.

264. *Φιλοσοφικές Έρευνες*, 527.

265. *Philosophische Grammatik*, 84: *Schriften* 4, 131.

266. *Philosophische Untersuchungen*: *Schriften* 1, 503.

μιας άποψης» και σημειώνει: «εκείνος που σε μια εικόνα (1) αναζητεί μια άλλη εικόνα (2) και τη βρίσκει, τότε αυτός βλέπει μ' αυτό (1) την πρώτη με νέο τρόπο. Δε μπορεί μόνο να δώσει ένα νέο είδος περιγραφής αυτής της εικόνας, παρά εκείνη η παρατήρηση ήταν μια νέα οπτική εμπειρία»²⁶⁷. Αυτό το νέο ιδώμα μπορεί να εξηγείται όχι με ένδειξη αιτίων αλλά μέσα από αναδρομή στις εκφράσεις με τις οποίες περιγράφεται η αλλαγή σκοπιάς. Είναι μαζί και αλλαγή ερμηνείας: το να βλέπω κάτι αλλιώς (π.χ. έναν σταυρό σαν σύμβολο) σημαίνει πως κάνω μια πράξη στοχασμού (αποδίδοντας στο συγκεκριμένο υλικό αντικείμενο συμβολικό νόημα). Η αλλαγή σκοπιάς σημαδεύεται τόσο από μια νέα οπτική εμπειρία όσο και από μια πράξη σκέψης²⁶⁸.

Την αλλαγή αυτή σκοπιάς και ερμηνείας στη θεώρηση μιας εικόνας ή ενός αισθητικού αντικειμένου μπορούμε να τη βλέπουμε στην εξέλιξη μιας αισθητικής συζήτησης, όπου κάθε φορά κάτι νέο έρχεται σε φως ή κάτι άλλο προβάλλεται σα νέο. Σε τέτοια συζήτηση δεν έχει θέση, βέβαια, η περιγραφή (γεγονότων), η απόδειξη και το συμπέρασμα, όπως στην επιστημονική συζήτηση, παρά το ερώτημα, η σκοπιά, η ερμηνεία. Εκείνοι που συζητούν (π.χ. ο καλλιτεχνικός κριτικός και ο καλλιτέχνης που το έργο του κρίνεται) «δείχνουν» την αξία του έργου τέχνης και εξηγούν το νόημά του (δεν «αποδείχνουν» τίποτε). Οι προτάσεις που διατυπώνουν για το έργο τέχνης, το αντικείμενο της συζήτησής τους, εκφράζουν τη στάση τους απέναντί του (την επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία τους, το θαυμασμό ή την αποστροφή τους, επιφύλαξη, ψυχρότητα, αδιαφορία κ.λπ.) – δεν περιγράφουν το έργο. Αξιολογώντας έργα τέχνης είναι σα να

267. Ό.π., 1, 509.

268. Ό.π., I, 507.

συστήνουμε στους άλλους πώς να μιλούν γι' αυτά. Επομένως η αξία της καλλιτεχνικής κριτικής είναι ανάλογη με την απήχηση που έχουν στους άλλους οι κρίσεις-συστάσεις του κριτικού.

4. Η λογική των αισθητικών εννοιών

Η Margaret McDonald²⁶⁹ επιχειρεί μια ανάλυση της κρίσης που διατυπώνει ο καλλιτεχνικός κριτικός. Θέλει να δείξει τι διακρίνει τα επιχειρήματά του από άλλα (π.χ. τα επιστημονικά ή τα νομικά) και τι κάνει μια αισθητική συζήτηση να διαφέρει από άλλες. Σίγουρα, η κρίση του καλλιτεχνικού κριτικού δεν είναι αληθινή ή ψευδής, κάτι δηλαδή που επιδέχεται επαλήθευση ή διάψευση. Εκείνος που λέει «αυτό είναι αισθητικά καλό» διατυπώνει μια απόφαση σαν εκείνη του δικαστή, που λέει «ο κατηγορούμενος είναι ένοχος». Η απόφαση του κριτικού, όπως εκείνη του δικαστή, κείται μέσα σε ορισμένο, σχετικά σταθερό, θεσμικό πλαίσιο και σ' αυτό γίνεται κατανοητή. Δεν θα είχε νόημα η κρίση του, αν αυτή δεν ερχόταν σε φως μέσα από μian ειδικά διατεταγμένη διαδικασία. Λέγοντας κανείς ακόμα «αυτό είναι αισθητικά καλό», δεν περιγράφει αυτό που κάνει ούτε, βέβαια, περιγράφει το έργο τέχνης που αξιολογεί· ακόμα δεν περιγράφει τα αισθήματα που αυτός έχει απέναντι στο έργο τέχνης, όπως ο δικαστής που αποφαινεται «αυτός είναι ένοχος» δεν περιγράφει ό,τι κάνει, δεν περιγράφει τον καταδικασμένο ούτε τα αισθήματα που αυτός του προκάλεσε. Π.χ. μπορεί κανένας να πει ότι ο Ραφαήλ είναι μεγάλος ζωγράφος

269. «Distinctive features of arguments used in the criticism of the arts», *Proc. Arist. Soc.*, συμπληρ. τόμ. 23 (1949), 183 κ.ε.

φος, δηλώνοντας παράλληλα πως οι πίνακές του, ωστόσο, δεν του αρέσουν. Τι κάνει, λοιπόν, ο καλλιτεχνικός κριτικός καθώς λέει «αυτό είναι αισθητικά καλό»; Στην πράξη κάνει ό,τι και ο δικαστής, καθώς λέει «αυτός είναι ένοχος» (λέει κάποιον ένοχο). Ο κριτικός της τέχνης, κατά την McDonald, εκφράζει μ' αυτή την κρίση έναν έπαινο. Δεν λέει δηλαδή κάτι μ' αυτήν, αλλά κάνει κάτι.

Στο ερώτημα τι κάνει κανένας κρίνοντας έργα τέχνης, μια καλή απάντηση θα ήταν πως κάνει πράγματα με λέξεις και εκφράσεις που αφορούν την τέχνη, αντικείμενα δηλαδή όπως ποιήματα, ζωγραφικοί πίνακες, θεατρικά έργα, αγάλματα, συμφωνίες²⁷⁰. Αλλά τι κάνει συγκεκριμένα; Πώς χρησιμοποιεί τις έννοιες και τις εκφράσεις του; Τι είδους έννοιες είναι αυτές που συνηθίζει να χρησιμοποιεί (όπως π.χ. «μορφή», «ύφος», «έκφραση», «αναπαράσταση»); Και πώς αυτές κατανοούνται; Είμαστε τάχα αρκετά ευαίσθητοι απέναντι στη λεπτή και ευέλικτη γλώσσα που χρησιμοποιείται για την τέχνη; Γιατί κι εδώ κακομεταχειριζόμαστε συχνά τις λέξεις εξαναγκάζοντάς τις να επωμιστούν βάρη που δεν αντέχουν και να συμπεριφερθούν με τρόπους για τους οποίους δεν είναι καμωμένες. Φανταζόμαστε π.χ. πως η «ομορφιά» έχει ένα μόνο νόημα και πως η «ποίηση» είναι μια συνοπτική έκφραση που ονομάζει έργα με κοινές ιδιότητες.

Μια και το βασικό ζήτημα στον λόγο περί τέχνης είναι τι είδους έννοιες είναι αυτές που χρησιμοποιούμε και πώς τις μεταχειριζόμαστε με νόημα, το ζήτημα αυτό θα μπορούσε να πάρει τη μορφή του ερωτήματος αν υπάρχει μια κατηγορία αισθητι-

270. M. C. Beardsley, *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, New York 1982 (1958), 3.

κών εννοιών και αν οι έννοιες αυτές μπορούν να διακρίνονται καθαρά από άλλες έννοιες.

Ο Frank Sibley²⁷¹ επιχειρεί να δείξει πώς χρησιμοποιούνται στην πράξη αισθητικές έννοιες. Μια και οι αισθητικές έννοιες δεν διακρίνονται καθαρά από τις μη-αισθητικές, υπάρχουν δύο δυνατότητες: ή να χρησιμοποιούνται αισθητικές έννοιες μη-αισθητικά ή μη-αισθητικές έννοιες να χρησιμοποιούνται αισθητικά. Αν πούμε πως η χρήση αισθητικών εννοιών είναι «φυσική», απευθυνόμαστε στη διαδικασία μάθησης της γλώσσας. Κατά το διάστημα που ιδιοποιείται κανείς τη γλώσσα, μαθαίνει τους κανόνες που προσδιορίζουν τη χρήση των εκφράσεων (και των αισθητικών επίσης εκφράσεων). Παρατηρώντας ο Sibley πως ανάμεσα στη γλώσσα του επαγγελματία κριτικού της τέχνης και στη γλώσσα του μη ειδικού δεν υπάρχει κατ' αρχήν καμιά διαφορά, τονίζει ότι ο πρώτος μάς κάνει να δούμε τις αισθητικές ποιότητες ενός αντικειμένου, κάνει δηλαδή κάτι που δεν διαφέρει από εκείνο που έκαναν οι γονείς και οι δάσκαλοί μας στον καιρό της καλλιέργειας του αισθητικού γούστου μας. Οι μέθοδοι που χρησιμοποιούμε για να καλλιεργήσουμε το αισθητικό γούστο των παιδιών μας, η γλώσσα και η συμπεριφορά μας συμφωνούν μ' εκείνες του καλλιτεχνικού κριτικού. Άλλωστε ο κριτικός ανήκει στη γλωσσική κοινότητα και η γλώσσα του δεν κείται έξω από τα όρια της γλώσσας των μελών της. Μιλάει κι αυτός τη γλώσσα που από κοινού μιλούν όλα τα μέλη της γλωσσικής κοινότητας.

Ο Sibley²⁷² αναρωτιέται: είναι οι αισθητικές εκφράσεις θε-

271. F. N. Sibley, «Aesthetic Concepts», *Philos. Rev.* 68 (1959), 421-50· βλ. και «Aesthetic Concepts: A Rejoinder», *Philos. Rev.* 72 (1963), 79-83.

272. «Aesthetic and Nonaesthetic», *Philos. Rev.* 74 (1965), 135.

μελιωμένες σε μη-αισθητικές εκφράσεις και αν ναι, πώς; Πώς σχηματίζουμε αισθητικές κρίσεις και πώς τις δικαιολογούμε; Υπάρχουν λογικοί κανόνες και αν ναι, πώς χρησιμοποιούνται; (Η έκφραση «λογική των αισθητικών εκφράσεων ή εννοιών» έχει εδώ το νόημα πως οι κανόνες χρήσης, που θέλει κανείς να ανακαλύψει, πρέπει να είναι καθολικοί, χωρίς να έχουν εμπειρική γενικότητα, να αποτελούν κανονικότητες αλλ' όχι με στατιστική εγκυρότητα).

Τη λογική των αισθητικών εννοιών ο Sibley τη συνάγει μέσα από μια κατ' αναλογία εξέταση με άλλες έννοιες, γεωμετρικές, ψυχολογικές, χρωματικές, χρησιμοποιώντας τη μέθοδο της εις άτοπον απαγωγής (*reductio ad absurdum*), που ο Ryle²⁷³ θεώρησε μοναδικά κατάλληλη για τον έλεγχο της λογικής δυνατότητας των εκφράσεων (η μέθοδος αυτή είναι ό,τι η παρατήρηση και το πείραμα στις φυσικές επιστήμες).

Ας δεχτούμε πως οι αισθητικές έννοιες χρησιμοποιούνται όπως οι γεωμετρικές. Αλλά, διαφορετικά από τις γεωμετρικές έννοιες, οι αισθητικές δεν χρησιμοποιούνται επί τη βάσει αναγκαίων και επαρκών όρων. Ενώ ένα τετράγωνο είναι πάντοτε τετράγωνο στη βάση των ιδίων όρων, που ποτέ δεν αλλάζουν (τέσσερις ίσες γραμμές και τέσσερις ίσες γωνίες), ένα χαριτωμένο βάζο είναι χαριτωμένο γι' αυτά τα χαρακτηριστικά και ένα άλλο για κείνα²⁷⁴. Δεν υπάρχουν εδώ αναγκαίοι και επαρκείς όροι, κάτω από τους οποίους ένα αντικείμενο είναι αισθητικά καλό. Οι αισθητικοί όροι είναι έγκυροι για πολύ διαφορετικά αντικείμενα.

273. G. Ryle, «Philosophical Arguments»: *Collected Essays*, 197. Βλ. και παραπάνω, 28-29.

274. Sibley, «Aesthetic Concepts», *Philos. Rev.* 68 (1959), 424.

Αν οι γεωμετρικές έννοιες δεν είναι διαφωτιστικές, θα μπορούσαν ίσως να ρίξουν κάποιο φως οι ψυχολογικές έννοιες. Λέμε π.χ. ότι ο μαθητής αυτός είναι «ευφυής», όταν συντρέχουν ορισμένοι όροι (λύνει πολύ δύσκολα προβλήματα, κατανοεί περίπλοκα κείμενα, μιλάει πολλές γλώσσες κ.λπ.). Η χρήση της έννοιας αυτής («ευφυής») γίνεται στη βάση μιας ορισμένης σειράς επαρκών όρων (διαφορετικά, η χρήση της δεν είναι σωστή). Αλλά για αισθητικές έννοιες δεν ισχύουν τέτοιοι όροι, να πούμε λ.χ. πως ένα βάζο είναι χαριτωμένο, όταν είναι λεπτό, μπλε κ.λπ. (γιατί θα μπορούσε παρ' όλα αυτά να είναι κακόγουστο).

Μια τρίτη δυνατότητα θα ήταν να δεχτούμε πως οι αισθητικές έννοιες χρησιμοποιούνται όπως οι έννοιες απλών χρωμάτων. Υποθέτουμε πως δεν διαθέτουμε κανένα πίνακα χρωμάτων και απλά βλέπουμε τα πράγματα όπως φαίνονται (λέμε λ.χ. «αυτό το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο»). Ανάλογα βλέπουμε τα αισθητικά αντικείμενα. Όπως λέμε «αυτό το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο», το ίδιο άμεσα κι απλά λέμε: «αυτό το βάζο είναι χαριτωμένο». Αλλ' αν πούμε «αυτό το φύλλο δέντρου που έκοψες είναι ακόμα πράσινο», δηλώνουμε πως η έκφρασή μας για το χρώμα του ισχύει κάτω από ορισμένες περιστάσεις (το φύλλο φυσικά θα κιτρινίσει σε λίγο). Αυτό δεν ισχύει για τη χρήση αισθητικών εννοιών. Αν αμφιβάλλει κανείς για την κρίση μας ότι αυτός ο ζωγραφικός πίνακας είναι πολύτιμο έργο τέχνης, δίνουμε εξηγήσεις και συζητούμε. Βλέπουμε τον πίνακα, αλλά δεν απαιτούμε να εκτεθεί κάτω από «κανονικούς» όρους (π.χ. στο φως της ημέρας, υπό κατάλληλους προβολείς, στο κανονικό ύψος), με το επιχείρημα ότι η αισθητική έννοια που του αποδώσαμε («πολύτιμο έργο τέχνης») μπορεί να αποσυρθεί απ' αυτό κάτω από άλλους όρους θέασης. Η διαφορά, λοιπόν, στη χρήση των αισθητικών εννοιών έγκειται στην εξήγηση. Αν θέλω να δείξω πως ο δίσκος είναι βαθυπράσινος, τον φέρνω στο φως

της μέρας. Αλλά για την κρίση μου «ο πίνακας αυτός είναι αριστούργημα» είναι ανόητο να φέρω τον πίνακα στο φως της ημέρας.

Ο λογικός χάρτης των εννοιών δεν παρουσιάζεται εδώ με μεγάλη ποικιλία ειδών και τύπων· περιλαμβάνει μόνο γεωμετρικές, ψυχολογικές και χρωματικές έννοιες, σαν εξερευνημένες περιοχές, και αισθητικές έννοιες, που αποτελούν το αντικείμενο της έρευνας. Αυτές αναλύονται αποφαστικά και έμμεσα (με τη μέθοδο της εις άτοπον απαγωγής). Προϋποτίθεται πως ξέρουμε τη χρήση των γεωμετρικών, των ψυχολογικών και των χρωματικών εννοιών, τη «λογική γεωγραφία» τους (π.χ. πώς οι γεωμετρικές έννοιες παράγονται λογικά οι μεν από τις δε) και, χρησιμοποιώντας αυτές τις έννοιες ή τύπους εννοιών σαν προγεφύρωμα, επιχειρούμε να κατακτήσουμε την άγνωστη χώρα των αισθητικών εννοιών. Επειδή αγνοούμε τη λογική τους και τους κανόνες χρήσης τους, όλα όσα μαθαίνουμε είναι διαφορές (π.χ. διαφορετικά από τις ψυχολογικές έννοιες, που η χρήση τους προϋποθέτει σειρές επαρκών όρων, οι αισθητικές έννοιες χρησιμοποιούνται χωρίς τέτοιους όρους).

Αλλά η χρήση των εννοιών δεν εξαντλεί τη λειτουργία της γλώσσας. Μεγάλο κριτικό ενδιαφέρον έχει ακόμα η λογική των διαφωνιών σε ζητήματα που αφορούν την εγκυρότητα των αισθητικών κρίσεων (τι σημαίνει πως κάτι έχει αληθινή ποιητική αξία;), τη δυνατότητα να διατυπώνουμε απόλυτες κρίσεις (είναι οι κριτικές αξιολογήσεις μας κατ' ανάγκη σχετικές;) και το ερώτημα αν η ομορφιά είναι κάτι το αντικειμενικό.

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. Θέλοντας κανένας να δώσει έναν ορισμό της τέχνης και βλέποντας πως αυτό είναι αδύνατο, προσπαθεί να εξηγήσει πώς δε μπορούμε να φτάσουμε σ' έναν ορισμό. Και αναζητεί ιδιότητες, σαν αυτές π.χ. που αναφέρει ο Weitz²⁷⁵: η τέχνη έχει έναν περιπετειώδη χαρακτήρα, τείνει να επεκτείνεται, να μεταλλάσσεται αέναα και να προσφέρει πρωτότυπες δημιουργίες. Ο Weitz συμπεραίνει ότι είναι λογικά αδύνατο, μ' αυτή την ιδιομορφία της τέχνης, να έχουμε ένα σύνολο από ιδιότητες που να μας οδηγήσουν σ' έναν ορισμό της. Αν ένας ορισμός απαντά στο μεταφυσικό ερώτημα «τι είναι τέχνη», η πρόταση τάχα «η τέχνη είναι περιπέτεια, αέναη μεταλλαγή, διαρκώς πρωτότυπη δημιουργία» δεν έρχεται σαν απάντηση σ' αυτό το ερώτημα;
2. Αν το αισθητικά πολύτιμο δεν έχει καμιά αναφορική σημασία και γι' αυτό δε μπορεί να οριστεί, το ερώτημα «τι σημαίνει για ένα έργο τέχνης πως είναι πολύτιμο» τι τύπου απαντήσεις επιδέχεται;
3. «Όταν θέτουμε ερωτήματα που δεν αναφέρονται σε έργα τέχνης παρά σ' αυτό που ο κριτικός λέει για έργα τέχνης, τότε βρισκόμαστε σ' ένα άλλο επίπεδο λόγου» (Beardsley)²⁷⁶. Εξετάστε, με αφετηρία την παρατήρηση αυτή, τα ακόλουθα ερωτήματα:
(α) τι είναι τέχνη;
(β) τι σημαίνει τέχνη;
(γ) τι σημαίνει πως ένα έργο τέχνης είναι πολύτιμο;

275. M. Weitz, «The Role of Theory in Aesthetics»: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15 (1956), 32.

276. M.C. Beardsley, *Aesthetics*, 3.

- (δ) τι είδους έννοια είναι η «τέχνη»;
4. Ο λόγος για λόγους περί τέχνης σαν είδος μετακριτικής της τέχνης μπορεί να ερευνά τρεις γλώσσες, τη γλώσσα περιγραφής, τη γλώσσα ερμηνείας και τη γλώσσα αξιολόγησης αισθητικών φαινομένων²⁷⁷. Σε ποια από τις γλώσσες αυτές ανάγεται καθένα από τα ακόλουθα αντικείμενα;
- (α) η έννοια «τέχνη»,
 (β) η έννοια «έργο τέχνης»,
 (γ) το «αισθητικό»,
 (δ) η έκφραση «τέχνη είναι μια γλώσσα»,
 (ε) οι αρχές σύμφωνα με τις οποίες υποστηρίζουμε ή αναιρούμε αισθητικές κρίσεις,
 (στ) αισθητική επιχειρηματολογία,
 (ζ) τύποι αισθητικών θεωριών.
5. Ο λόγος για έναν ζωγραφικό πίνακα μπορεί να περιέχει ασάφειες στο βαθμό που τα κριτήρια χρήσης ορισμένων εννοιών είναι πολύ γενικά. Αν πούμε ότι ο πίνακας έχει «συμβολικό νόημα», το «συμβολικό» μπορεί να αφορά ένα συγκεκριμένο κοινό και όχι το ίδιο το έργο. Αν π.χ. πούμε «ο πίνακας παριστάνει έναν σταυρό» και συνακόλουθα «συμβολίζει τη χριστιανική πίστη», προϋποθέτουμε τάχα ότι αυτό το κατανοούν καλύτερα οι πιστοί χριστιανοί, κι έτσι τους ξεχωρίζουμε ως κοινό που τους απευθύνεται το έργο τέχνης; Τι σημαίνει αποσαφήνιση τέτοιων εκφράσεων για έργα τέχνης;
6. Ο Α. J. Ayer²⁷⁸ θέλει να πει ότι πρέπει να διακρίνουμε γεγονότα και αξίες και ότι μια ηθική κρίση δεν εκφράζει παρά συγκίνηση. Η κρίση π.χ. «η γενναιοδωρία είναι καλή» ή «το ψέμα είναι κακό» δε μπορεί να είναι αληθινή ή εσφαλμένη

277. Πβ. Beardsley ό.π., 9 κ.ε.

278. *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1974, 136 κ.ε.

παρά μόνο συγκινησιακή έκφραση· είναι σα να λέμε «γενναιοδωρία, ζήτω!» ή «ψέμα, ουφ!». Το ίδιο ισχύει, κατά τον Ayer, και για τις αισθητικές κρίσεις. Η κρίση «το ηλιοβασίλεμα είναι ωραίο» ισοδυναμεί με το «ένα ηλιοβασίλεμα, ω!» ή «τα σκουπίδια είναι μεγάλη ασχήμια στον δρόμο» με το «τα σκουπίδια στον δρόμο, φτου!».

Υπάρχει τάχα διαφορά ανάμεσα στην ευαρέσκεια (δυσαρέσκεια) που δείχνουμε στα καλά (κακά) πράγματα και στην ευαρέσκεια (δυσαρέσκεια) που δείχνουμε στα όμορφα (άσχημα) πράγματα;

7. Εξετάστε τα κριτήρια με τα οποία αποφασίζουν οι κριτές τη βράβευση προσώπων που διακρίθηκαν για ηθικές πράξεις σε σχέση με τα κριτήρια με τα οποία αποφασίζουν οι τεχνοκρίτες τη βράβευση κινηματογραφικών ταινιών. Είναι τάχα δυνατή και στις δύο περιπτώσεις απόφαση χωρίς ορισμό των «σημείων» από τα οποία κρίνεται το ηθικά διακεκριμένο πρόσωπο ή η αισθητικά διακεκριμένη ταινία;
8. Ο κριτικός της τέχνης που αξιολογεί έργα τέχνης και κρίνει λ.χ. ποια απ' αυτά θα συμπεριληφθούν σε μια έκθεση, κάνει κάτι που μοιάζει με το έργο
 - α) εκείνου που διατιμά προϊόντα (π.χ. μήλα και πορτοκάλια),
 - β) εκείνου που απονέμει βραβεία σε διαγωνισμό σκύλων,
 - γ) εκείνου που απαγγέλλει μια δικαστική απόφαση.Αν υπάρχουν κριτήρια κατάλληλα για καθεμιά από τις τρεις αυτές περιπτώσεις, δεν θα έπρεπε κανονικά να υπάρχουν κριτήρια για την αξιολόγηση των έργων τέχνης;

1. Πλουραλισμός αναλυτικών μεθόδων

Οι συζητήσεις που συνθέτουν την αναλυτική φιλοσοφία είναι τόσο ποικίλες στις αφετηρίες, τα ερωτήματα και τους τρόπους αντιμετώπισής τους, ώστε δύσκολα θα διακρίναμε έναν ενιαίο προσανατολισμό όλων αυτών των συζητήσεων και κάποια κοινά χαρακτηριστικά στις μεθόδους. Δεν υπάρχει, βέβαια, μία μέθοδος φιλοσοφικής ανάλυσης, παρά υπάρχουν διάφορες αναλυτικές μέθοδοι. Ο Wisdom²⁷⁹ διακρίνει τρία είδη ανάλυσης: την υλική, την τυπική και τη φιλοσοφική ανάλυση. Η πρώτη παρατηρείται στις επιστήμες (π.χ. σε ορισμούς των φυσικών επιστημών). Η δεύτερη είναι μια λογική μέθοδος (παράδειγμα η θεωρία των περιγραφών του Russell). Η τρίτη, η φιλοσοφική, αποτελεί ανάλυση «νέου επιπέδου», όπου οι έσχατοι όροι αντικαθίστανται από ακόμα πιο έσχατους (π.χ. τα άτομα είναι πιο έσχατα από τις ομάδες, τα αισθητηριακά και νοητικά δεδομένα πιο έσχατα από τα άτομα). Η ανάλυση εδώ συνίσταται στο να ανάγονται αποφάνσεις που αφορούν τον νου σε αποφάνσεις που αφορούν νοητικές καταστάσεις· και αποφάνσεις που αφορούν υλικά αντικείμενα να ανάγονται σε αποφάνσεις

279. J. Wisdom, «Is Analysis a Useful Method in Philosophy?»: *Proc. of the Arist. Soc.*, συμπληρωμ. τόμ. 13 (1934), 65-89.

που αφορούν αισθητηριακά δεδομένα. Και η Stebbing²⁸⁰ διακρίνει παρόμοια διασαφητική ανάλυση (όπως είναι π.χ. η μέθοδος των περιγραφών του Russell), εννοιακή ανάλυση (της έννοιας π.χ. «ταυτόχρονα» του Einstein), αξιωματική ανάλυση (μαθηματική ανάλυση θεμελιωδών όρων) και φιλοσοφική ανάλυση (μέθοδο ανάλυσης προτάσεων που φτάνει ως τις βασικές προτάσεις που δεν επιδέχονται ανάλυση πιο πέρα). Αν και μερικοί αναλυτικοί φιλόσοφοι, όπως ο Wittgenstein, ο Wisdom, ο Ryle, έχουν απαρνηθεί την ανάλυση ή έχουν μετατοπιστεί από τη θέση τους ότι η ανάλυση είναι η ορθή μέθοδος της φιλοσοφίας, ωστόσο οι αναλυτικές φιλοσοφικές έρευνες είναι κατανοητές μαζί με τις μεθόδους που προϋποτίθεται πως αποτελούν εφαρμογές τους. Αν λ.χ. διακρίνουμε δύο τάσεις, μια αναλυτική φιλοσοφία της τυπικής γλώσσας και μια της κανονικής γλώσσας, διακρίνουμε μαζί και δύο μεθοδολογικές τάσεις: τυπικο-γλωσσικές και κανονικο-γλωσσικές μεθόδους. Ανάλογη διάκριση ομάδων από μεθόδους προκύπτει από τη συνηθισμένη διάκριση ομάδων φιλοσόφων σε Wittgenstein και οπαδούς του (Wisdom, Anscombe, Lewy, Dummett, Malcolm, Bouwsma, Edwards, Ambrose, Lazerowitz, Gasking, Jackson, Baier) και σε φιλοσόφους της κοινής γλώσσας (Ryle, Austin, Strawson, Warnock, Hart, Hare, Urmson, Flew κ.ά.). Άλλοι, που δεν ανήκουν σε ομάδες σαν αυτές, απλά συμμετέχουν στις συζητήσεις (π.χ. Ayer και Hampshire).

Ο πιο ασφαλής τρόπος να ρίξουμε μιαν ολική ματιά στις αναλυτικές μεθόδους είναι να διακρίνουμε όχι ομάδες φιλοσόφων παρά φιλοσοφικές τάσεις. Μια και δεν υπάρχουν οργανω-

280. L.S. Stebbing, «Logical Positivism and Analysis», *Proc. of the British Academy*, 1933.

μένες φιλοσοφικές ομάδες ή σχολές με ορισμένη μέθοδο η καθεμία και δεν υπάρχει συγκεκριμένο πρόγραμμα, το πιο καλό θα ήταν να δούμε ποιες κύριες (τουλάχιστον) τάσεις αναπτύσσονται.

1.1. Το νόημα της ανάλυσης

Η φιλοσοφική ανάλυση ξεκίνησε με τους Moore και Russell που ανέπτυξαν πολεμική ενάντια στον ιδεαλισμό και ενορατισμό του Bradley. Ο Russell δεν εξήγησε ποτέ τι είναι γι' αυτόν η σωστή ανάλυση (απλά έδειξε την ανάλυση με τη συγκεκριμένη αναλυτική εργασία του). Διαφορετικά από τον Russell, ο Moore εξήγησε τελικά²⁸¹, αφού είχε δουλέψει πενήντα σχεδόν χρόνια τη φιλοσοφική ανάλυση, τι εννοούσε μ' αυτό τον όρο. Η φιλοσοφική ανάλυση είναι γι' αυτόν μια μορφή ορισμού εννοιών ή προτάσεων (όχι λέξεων). Από τη μια μεριά έχουμε αυτό που πρέπει να αναλύσουμε, το *αναλυτέον* (analysandum), δηλαδή μιαν έννοια ή πρόταση, και από την άλλη το *αναλύον* (analysans), ένα σύνολο από έννοιες ή προτάσεις που επιχειρούμε να προσφέρουμε και που το προτείνουμε ως λογικά ισοδύναμο με την αρχική έννοια ή πρόταση. Ο Moore υποστηρίζει πως, για να είναι μια ανάλυση σωστή, είναι ανάγκη να εκπληρώνονται τρεις τουλάχιστον όροι, οι ακόλουθοι:

1) αν πρόκειται να δώσεις μια ανάλυση δοσμένης έννοιας (της αναλυτέας), πρέπει να την αναφέρεις ως έννοια που την

281. «A Reply to my Critics»: P. A. Schilpp (εκδ.), *The Philosophy of G.E. Moore*, La Salle, Ill. – 3η έκδ., London 1968 (1η έκδ. 1942), 660 κ.ε.

αναλύει μια τέτοια έννοια (η αναλύουσα), ώστε κανένας να μη μπορεί να ξέρει ότι η αναλυτέα αναφέρεται σ' ένα αντικείμενο, αν δεν ξέρει ότι σ' αυτό αναφέρεται και η αναλύουσα·

2) κανένας να μη μπορεί να επαληθεύσει την αναφορά της αναλυτέας στο αντικείμενο, αν δεν επαληθεύει την αναφορά της αναλύουσας·

3) οποιαδήποτε έκφραση δηλώνει την αναλυτέα είναι ανάγνητη να είναι συνώνυμη με οποιαδήποτε έκφραση δηλώνει την αναλύουσα.

Η έννοια π.χ. «του να είναι κάποιος αδελφός» ταυτίζεται με την έννοια «του να είναι κάποιος αρσενικός αμφιθαλής». – Η προτασιακή συνάρτηση «ο X είναι αδελφός» ταυτίζεται με την προτασιακή συνάρτηση «ο X είναι αρσενικός αμφιθαλής». – Το να πεις πως ένα πρόσωπο είναι ένας αδελφός είναι σαν να λες το ίδιο όπως «αυτό το πρόσωπο είναι ένας αρσενικός αμφιθαλής». – Το να είναι κάποιος αδελφός είναι το ίδιο πράγμα με το να είναι ένας αρσενικός αμφιθαλής. Μ' αυτούς τους όρους μια σωστή ανάλυση έχει σκοπό να αποσαφηνίζει και να ορίζει έννοιες ή προτάσεις, όχι να ανακαλύπτει νέα γεγονότα ή αλήθειες για τον κόσμο. Δεν είναι, λοιπόν, παράξενο που στο ερώτημα αν η ανάλυση ταυτίζεται με τη φιλοσοφία ο Moore απαντά αρνητικά: η ανάλυση είναι απλά μία, ανάμεσα σ' άλλες, μορφή φιλοσοφικής δραστηριότητας, δεν είναι η φιλοσοφία. Ο ίδιος²⁸², μάλιστα, ορίζει πως σκοπός της φιλοσοφίας είναι να δώσει μια γενική περιγραφή του όλου σύμπαντος, πράγμα που δεν ταιριάζει καθόλου με το σκοπό της ανάλυσης.

Υπάρχουν μέθοδοι που σπέρνουν και μέθοδοι που θερίζουν. Οι αναλυτικές μέθοδοι ανήκουν στις πρώτες, οι μέθοδοι

282. *Some Main Problems of Philosophy*, London 1978 (1953), 1-2.

της περιγραφικής μεταφυσικής στις δεύτερες. Οι πρώτες αποβλέπουν σε μικρούς, οι δεύτερες σε μεγάλους στόχους. Αλλά με την ανάλυση μπορεί να δείξει κανείς πόσο μάταιο ή παράλογο είναι να αποβλέπει ο φιλόσοφος να δώσει μια περιγραφή του συνόλου της πραγματικότητας. Ο J. Wisdom²⁸³ παρατηρεί: «εκείνοι που λένε ότι οι συζητήσεις που δεν διευθετούνται με το πείραμα και την παρατήρηση είναι συζητήσεις περί τις λέξεις, μιλάνε ακατάληπτα – όσο ακατάληπτα μιλάει κανείς, όταν αποκαλεί ένα καπέλο Taj Mahal. Το ίδιο κάνουν κι εκείνοι οι επιστήμονες, οι φιλόσοφοι ή οι ποιητές που λένε ότι δε μπορούμε να κουνήσουμε ένα λουλούδι χωρίς να δημιουργήσουμε φασαρίες σε κάποιο άστρο. Λένε, βέβαια, τρέλες αλλά στις τρέλες τους υπάρχει μέθοδος».

Μια μορφή ανάλυσης αφορά τον ορισμό πραγμάτων (και όχι εννοιών ή προτάσεων), με σκοπό την ανακάλυψη των συστατικών που συνθέτουν τα μη γλωσσικά συμπλέγματα. Ο Wittgenstein ορίζει κιόλας στην *Πραγματεία* πως η φιλοσοφία δεν είναι διδασκαλία, σώμα δηλαδή προτάσεων για τον κόσμο, παρά δραστηριότητα (4.112). Ο ισχυρισμός αυτός σημαίνει απόρριψη της μεταφυσικής, καταγγελία της ως μη νόμιμης φιλοσοφικής ενασχόλησης. Εκείνοι που κάνουν οντολογική ανάλυση, όπως ο Russell, ο Moore και ο ίδιος ο πρώιμος Wittgenstein, περιγράφουν στην πραγματικότητα τη χρήση ορισμένων θεμελιωδών εννοιών, αλλά εξαιτίας ορισμένων εσφαλμένων προϋποθέσεων, που αυτοί έχουν σχετικά μ' αυτές τις έννοιες, περιγράφουν εσφαλμένα τη χρήση τους. Κατά τον Wittgenstein της *Πραγματείας*, η ανάλυση είναι μια μορφή γλωσσικού μετα-

283. «Philosophy, Metaphysics and Psychoanalysis»: *Philosophy and Psychoanalysis*, 254.

σχηματισμού (των σύνθετων προτάσεων σε απλές συστατικές τους και στις συνδέσεις τους): «είναι φανερό πως η ανάλυση των προτάσεων πρέπει να μας οδηγήσει σε στοιχειώδεις προτάσεις, που αποτελούνται από ονόματα συνδεδεμένα άμεσα. Εδώ μπαίνει το ερώτημα πώς γίνεται η σύνδεση των προτάσεων» (4.221). Το πιο κύριο είναι να περάσουμε από γραμματικά παραπλανητικές προτάσεις στην ορθή λογική έκφρασή τους. Δεν θέλει να πει ο φιλόσοφος πως οι προτάσεις συνδέονται με τα πράγματα. Η σχέση γλώσσας και πραγματικότητας μπορεί να δείχτεί μονάχα και όχι να περιγραφεί. Μια και έργο της φιλοσοφίας είναι να διασαφήσει τι μπορεί και τι δεν μπορεί να λεχθεί, η ανάλυση βασίζεται στη φιλοσοφία μ' αυτό ακριβώς το νόημα, στην προσπάθεια δηλαδή να πει αυτό που η γλώσσα μπορεί μόνο να δείξει. Αν η προσπάθεια αυτή είναι ανόητη, η ανάλυση μπορεί να είναι κι αυτή δίχως νόημα.

2. Ανάλυση και φιλοσοφία του πνεύματος

Εκείνο που μπορεί να θεωρηθεί σαν απαρχή της παρακμής της ανάλυσης είναι η σύσταση που έκανε ο Wittgenstein ήδη το 1930: «μη ρωτάτε για το νόημα, ρωτάτε για τη χρήση». Ο θάνατος της ανάλυσης οφείλεται κυρίως στην αναίρεση της όλης θεωρίας της γλώσσας, που υπονοείται στην ανάλυση, ιδιαίτερα της θεωρίας ότι η γλώσσα είναι στην ουσία εικόνα ή ισομορφική απεικόνιση του κόσμου. Ο ίδιος ο Wittgenstein προτείνει να δούμε τη γλώσσα ελεύθεροι από οντολογικές προϋποθέσεις και να προσέξουμε τα ποικίλα πράγματα που κάνει η γλώσσα και τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους τα κάνει. Τότε θα διακρίνουμε ότι αυτή λειτουργεί όχι μόνο σαν εικόνα, καθρέφτης ή αντιστοιχούσα ισομορφική παράσταση της πραγματικότητας παρά μάλλον σαν τεράστια εργαλειοθήκη, γεμάτη με τα πιο

διαφορετικά και ποικίλης χρήσης εργαλεία, που στην πράξη δεν μοιάζουν καθόλου με τα πράγματα στα οποία αυτά εφαρμόζονται. Οι λέξεις και οι φράσεις δεν αναφέρονται σε πράγματα και πραγματικά γεγονότα. Και δεν τα ονομάζουν. Εκεί που χρησιμοποιούμε τις λέξεις, μερικές απ' αυτές φαίνονται να ονομάζουν πράγματα, άλλες για να ταξινομήσουν και άλλες για να καθορίζουν κάτι. Και από τις φράσεις που χρησιμοποιούμε, άλλες τις λέμε για να αναφέρουμε κάτι, άλλες για να περιγράψουμε και άλλες για να προκαλέσουμε κάποια συγκίνηση. Μ' αυτή τη νέα ματιά πάνω στη γλώσσα, η ανάλυση χάνει πια το νόημά της ως μέθοδος γλωσσικού μετασχηματισμού. Οι φιλόσοφοι περιορίζονται μάλλον στη διερεύνηση συγκεκριμένων εννοιών που αφορούν τη ζωή του πνεύματος. Παράδειγμα η μονογραφία *Πρόθεση* της Anscombe²⁸⁴ (εκδότριας των έργων του Wittgenstein, που δεν είχαν εκδοθεί όσο ο φιλόσοφος ζούσε). Πρόκειται για μια εκτενή ανάλυση της σημασίας που έχει η πρόθεση ενός ατόμου να κάνει κάτι και της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στις προθέσεις του και τις αντίστοιχες ενέργειες που εκτελεί. Ένα άλλο παράδειγμα είναι τα έργα του Αμερικανού φιλοσόφου Norman Malcolm²⁸⁵, όπου διερευνώνται έννοιες όπως η γνώση, η βεβαιότητα, η μνήμη, η ονειροπόληση.

Την παρώθηση προς την έρευνα θεμάτων που ανήκουν στην περιοχή της φιλοσοφικής ψυχολογίας (philosophy of mind) έκανε ο Wittgenstein με τη διαπραγμάτευση της σχέσης ανάμεσα στα νοητικά και τα φυσικά συμβάντα, πράγμα που έφερε

284. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1957, 2η έκδ. 1972 (1963).

285. N. Malcolm, *Dreaming*, London 1959· *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, Englewood Cliffs 1963.

μια σημαντική αλλαγή στην παράδοση του εμπειρισμού. Το αξίωμα που είχε γίνει δεκτό από τους εμπειριστές ήταν πως εκείνο που γνωρίζει άμεσα ένας άνθρωπος είναι τα δικά του αισθήματα, οι ιδέες του και οι επιθυμίες του, συμβάντα δηλαδή νοητικά και όχι φυσικά. Και όσα ξέρει κανένας άμεσα, αυτά είναι στην ουσία προσωπικά και απρόσιτα στους άλλους. Το πρόβλημα που μπαίνει τώρα είναι πώς θα μπορούσαμε έτσι να γνωρίσουμε τον φυσικό κόσμο. Το επιχείρημα της «ιδιωτικής γλώσσας»²⁸⁶ το πολέμησε ο Wittgenstein με το επιχείρημα πως η ιδέα μιας ολότελα προσωπικής εμπειρίας θα συνεπαγόταν 1) πως ό,τι συμβαίνει στην πνευματική ζωή ενός ανθρώπου θα μπορούσε να συζητηθεί μόνο σε μια γλώσσα που θα την καταλάβαινε αποκλειστικά και μόνο το πρόσωπο-φορέας της πνευματικής ζωής, 2) πως μια τέτοια προσωπική γλώσσα δεν θα ήταν καθόλου γλώσσα και 3) πως η θεωρία ότι υπάρχουν απολύτως προσωπικά συμβάντα στην πνευματική ζωή ενός ανθρώπου (σκέψεις, επιθυμίες, αισθήματα κ.λπ.) δε μπορεί να εκτεθεί κατανοητά. Μπορεί τάχα να πει κανείς δημόσια κάτι για το οποίο η ίδια η θεωρία λέει ότι δε μπορεί να κοινοποιηθεί;

Ας δεχτούμε πως δύο άνθρωποι σκέφτονται το ίδιο πράγμα. Πώς μπορεί κανείς να αποφανθεί ότι αυτό πραγματικά συμβαίνει, μια και δε μπορούμε να έχουμε μαζί τις δύο σκέψεις στο ίδιο μυαλό, για να τις δούμε συγκριτικά και να πούμε πως είναι ίδιες, όμοιες ή διάφορες; Ο Frege²⁸⁷ κιόλας παρατηρούσε: «θα μπορούσε κανείς να πει: όπως με την ίδια λέξη ο ένας συνδέει

286. Βλ. παραπάνω, σσ. 126 κ.ε.

287. G. Frege, «Über Sinn und Bedeutung», (1982), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, έκδ. G. Patzig, Göttingen 1962, ελλην. μετ. Ιόλης Πατέλλη «Νόημα και αναφορά», *Δευκαλίων* 17 (1977), 22.

αυτή την παράσταση, ο άλλος την άλλη, έτσι και ο ένας μπορεί να συσχετίσει αυτό το νόημα, ο άλλος το άλλο. Αλλά παραμένει πάντα μια διαφορά στον τρόπο της συσχέτισης. Δεν υπάρχει εμπόδιο στο να αντιληφθούν το ίδιο νόημα· αλλά δε μπορούν να έχουν την ίδια παράσταση. Si duo idem faciunt, non est idem [αν δύο κάνουν το ίδιο πράγμα, αυτό δεν είναι ίδιο]. Αν δύο άνθρωποι φαντάζονται το ίδιο πράγμα, ο καθένας, ωστόσο, έχει τη δική του παράσταση. Είναι πράγματι καμιά φορά δυνατό να διαπιστώσουμε διαφορές στις παραστάσεις, ή ακόμα και στα αισθήματα, διαφορετικών ανθρώπων· αλλά μια ακριβής παραβολή δεν είναι δυνατή, γιατί δε μπορούμε να έχουμε τις δύο παραστάσεις μαζί στην ίδια συνείδηση».

Επειδή στη φιλοσοφική ψυχολογία προσκρούουμε πάντοτε πάνω σε τέτοια τείχη (δεν θα μάθουμε ποτέ τι πραγματικά κρύβει μέσα του αυτό το πρόσωπο, τι σκέφτεται κατά βάθος και πώς αισθάνεται), ο δρόμος είναι ανοιχτός στον σκεπτικισμό. Ο σκεπτικιστής λέει πως νομίζουμε ότι ξέρουμε την απάντηση πάνω σ' αυτό και σ' εκείνο, ενώ πραγματικά δεν την ξέρουμε (π.χ. μπορούμε ποτέ να μάθουμε σήμερα τι πραγματικά συνέβη χτες;). «Οι αμφιβολίες του είναι καμιά φορά για γέλια, ωστόσο μας τρομοκρατούν»²⁸⁸. Ειδικά ως προς το θέμα των άλλων νόων (other minds), ο σκεπτικισμός παίρνει τη μορφή αμφισβήτησης κάθε γνώσης που έχει ο άλλος (ο Πάρις π.χ. είναι θυμωμένος, αλλά κανένας άλλος εκτός από τον ίδιο δε μπορεί να ξέρει τι πραγματικά συμβαίνει μέσα του, δηλαδή κανένας άλλος δεν το ξέρει όπως το ξέρει ο ίδιος). Κατά τον σκεπτικιστή, η γνώση του θυμού (του πόνου, της χαράς, της πίστης, της αγάπης) είναι

288. J. Wisdom, «Philosophy, Metaphysics and Psychoanalysis»: *Philosophy and Psychoanalysis*, 255.

σαν διείσδυση σε μια εσωτερική κρύπτη, που κανένας άλλος δε μπορεί να εισχωρήσει, ή σαν είσοδος στο εσωτερικό σπιτιού, που κανένας παρατηρητής απ' έξω δε μπορεί να γνωρίσει τι γίνεται μέσα. Αυτό που κάνει ο σκεπτικιστής είναι να προϋποθέτει, βολικά αλλά λανθασμένα, ότι υπάρχει μια εσωτερική κρύπτη ή άδυτο (το πνεύμα του άλλου) και ότι αυτό είναι διαφορετικό από τον τρόπο που ο άλλος συμπεριφέρεται. Ο Wisdom²⁸⁹ παρατηρεί: «οι πεισματώδεις αμφιβολίες του μεταφυσικού “μπορούμε ποτέ να μάθουμε τι είναι σωστό και τι λάθος;”, “μπορεί ποτέ κανένας να ξέρει τι σκέφτονται ή τι νιώθουν οι άλλοι;” μας θυμίζουν τις χρόνιες αμφιβολίες του νευρωτικού και του ψυχωτικού “μήπως έκανα το έσχατο αμάρτημα” ή “να ’ναι άραγε όλοι τους εναντίον μου;”».

Εκείνο που κάνει δυνατό τον σκεπτικισμό, όσον αφορά τη γνώση του άλλου, είναι η αόριστη ιδέα, που δεν αμφισβητείται, ότι υπάρχει ένα υποκείμενο (εγώ, ο άλλος) στο οποίο ανήκει αποκλειστικά το πνεύμα (το μυαλό, ο νους, η συνείδηση). Ο Strawson²⁹⁰ παρατηρεί πως αποδίδουμε καθημερινά στους εαυτούς μας μερικά πράγματα, όπως δραστηριότητες και προθέσεις (κάνω, θα κάνω), αισθήματα (ζεσταίνομαι, κρυώνω, πονώ), σκέψεις και συναισθήματα (σκέφτομαι πως, αναρωτιέμαι αν, θέλω να, είμαι θυμωμένος, απογοητευμένος, ευχαριστημένος), μνήμες (θυμάμαι αυτό, μου ήρθε τώρα κάτι στο νου). Αποδίδουμε ακόμα στον εαυτό μας πράγματα σαν αυτά που αποδίδουμε και στα υλικά σώματα (θέση, τοποθέτηση και στάση, συνθήκες, καταστάσεις, περιστάσεις, ύψος, χρώμα, σχήμα, βάρος). Κι αυτό είναι φυσικό, μια και είμαστε σώματα. Ο

289. Ό.π., 281-2.

290. P.F. Strawson, *Individuals*, 89 κ.ε.

Strawson τονίζει ότι η απόδοση στον εαυτό μας συνειδησιακών καταστάσεων, όπως η απόδοση σωματικών χαρακτηριστικών, προϋποθέτει πως υπάρχουν κάποια υποκείμενα σαν εμένα και πως οι καταστάσεις της συνείδησης είναι καταστάσεις κάποιου. Ο ίδιος αναφέρεται στις παραδόσεις του Wittgenstein (1930-33)²⁹¹ και στην άποψη ότι το «εγώ» έχει πολύ διαφορετική χρήση σε προτάσεις όπως «εγώ έχω πονόδοντο» και «εγώ έχω ένα χαλασμένο δόντι» (στην πρώτη πρόταση το «εγώ» δεν δηλώνει κανένα κάτοχο). Αναφέρεται επίσης στον Schlick²⁹², που υποστήριξε ότι τα εμπειρικά δεδομένα «δεν έχουν κανένα ιδιοκτήτη ή φορέα».

Είναι αλήθεια πως αποδίδουμε καθημερινά με τη γλώσσα μας πράγματα, εμπειρίες, προθέσεις και άλλες συνειδησιακές καταστάσεις σ' εμάς τους ίδιους και στους άλλους σαν σε ιδιοκτήτες ή φορείς τους. Πολλές φορές αυτό δεν έχει νόημα (π.χ. «έχω ένα προαίσθημα» ή «έχω τη χαρά να σας πω») αλλά καμιά φορά έχει νόημα (π.χ. «οι σκέψεις μου σ' αυτό το έργο» ή «έχω ένα σχέδιο για την ανάπτυξη αυτού του προγράμματος»). Αλλά στη μέγιστη πλειονότητά τους όλα αυτά είναι κοινά και όχι ιδιόκτητα. Οι εμπειρίες, οι προθέσεις και οι άλλες συνειδησιακές καταστάσεις φαίνονται σαν να ανήκουν στον καθένα από μας που τις «έχει», αλλά εμείς δεν είμαστε ιδιοκτήτες τους, με το νόημα που είναι κάποιος ιδιοκτήτης διαμερίσματος ή βιβλιοθήκης. Όλα αυτά λαμβάνουν χώρα στην κοινότητα, την κοινωνία, τον κόσμο σύμφωνα με κάποιους όρους και κανόνες. Και επειδή οι όροι αυτοί, οι συνθήκες και περιστάσεις μάς ξε-

291. «Wittgenstein's Lectures in 1930-33»: III: *Mind* 64 (1955), 13-14.

292. M. Schlick, «Meaning and Verification» (1936): *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938.

περνούν και οι κανόνες ποτέ δεν τηρούνται ή παραβαίνονται ιδιωτικά (συμμορφωνόμαστε ή όχι με μια συμφωνημένη κοινή πρακτική)²⁹³, όλα όσα αποδίδουμε στον εαυτό μας είναι στην πραγματικότητα κοινά: έχουν τις ρίζες τους σ' ένα κοινό απόθεμα ιδεών, που μεταβιβάζεται από τη μια γενιά στην άλλη, στον κοινό τρόπο σκέψης και συμπεριφοράς, στην κοινή γλώσσα, στην παράδοση.

3. Τι σημαίνει γνώση;

Κανονικά το πρόβλημα για τους άλλους νόες είναι ένα καίριο γνωσιολογικό πρόβλημα, που καλύπτει ποικίλα ερωτήματα της παραδοσιακής γνωσιοθεωρίας (τι είναι γνώση, υποκείμενο και αντικείμενό της, αν είναι δυνατή η γνώση και, αν είναι, ποιο το κύρος της). Και η φιλοσοφική ψυχολογία (philosophy of mind), που εξετάζει το πρόβλημα αυτό, αποτελεί έναν σύγχρονο κλάδο φιλοσοφικής έρευνας, που υποκαθιστά ένα μέρος τουλάχιστον της παραδοσιακής γνωσιολογίας. Στα πλαίσια του κλάδου αυτού, το ερώτημα «τι σημαίνει γνώση» φαντάζει σαν μια νέα μορφή του παλιού ερωτήματος «τι είναι γνώση». Αλλά οι απαντήσεις δείχνουν πως το νέο ερώτημα είναι πολύ διαφορετικό. Στον Russell π.χ. γνώση σημαίνει γνωριμία με τα συστατικά της πρότασης που καταλαβαίνουμε²⁹⁴. Και καταλαβαίνουμε μια γλωσσική έκφραση, όταν γνωρίζουμε τη σημασία της,

293. Πβ. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, 202.

294. B. Russell, «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description»: *Mysticism and Logic*, London 1974, 159. – Βλ. και παραπάνω, σσ. 70 κ.ε.

γνωρίζουμε πράγματα της εμπειρίας, πράγματα δοσμένα στην αντίληψή μας²⁹⁵. Σε σχέση λ.χ. με το τραπέζι μου, μπορώ να καταλάβω τι σημαίνει γνώση καταλαβαίνοντας προτάσεις που αναφέρονται σ' αυτό, μέσα από γνωριμία, που έχω, του τραπεζιού (του χρώματος, της μορφής, της σκληρότητας, της στιλπνότητάς του κ.λπ.). Υπάρχουν, βέβαια, και άλλες γνώσεις, όχι τόσο απλές και άμεσες, όπως είναι οι γνώσεις πραγμάτων. Προκύπτουν μέσα από λογικό συμπερασμό και προϋποθέτουν γνώση γενικών ιδεών ή εννοιών. Αλλά η γνωστική σχέση μας με τόσο διαφορετικά αντικείμενα, όπως είναι τα πράγματα και οι έννοιες, είναι κατά τον Russell ίδια, μια και μπορούμε με τον ίδιο τρόπο να έχουμε εμπειρία τους είτε τα αισθανόμαστε είτε τα ζούμε. Μια πρόταση μπορεί να είναι αληθινή ή ψευδής, αλλά η απλή και άμεση εμπειρία πραγμάτων ή εννοιών δεν υπόκειται σε αμφιβολία: ή έχουμε εμπειρία κάποιου αντικειμένου ή η άμεση σχέση μας μ' αυτό δεν υπάρχει. Είναι τάχα δυνατό να ανταπατώμαστε πως έχουμε εμπειρία κάποιου πράγματος; Αλλά η προσωπική μας εμπειρία δεν είναι απεριόριστη και μπορούμε να καταλαβαίνουμε προτάσεις που περιέχουν στοιχεία, τα οποία μας είναι μόνον έμμεσα γνωστά, «μέσα από περιγραφή» (knowledge by description)²⁹⁶. Έμμεσα γνωστό μού είναι π.χ. το γεγονός πως ο Καποδίστριας υπήρξε ο πρώτος κυβερνήτης της νεότερης Ελλάδας.

Το παράδειγμα της ρασελιανής ανάλυσης δείχνει πως είναι αδύνατο να ξεχωρίσει κανείς τα αναλυτικά από τα γνωσιολογι-

295. «The Relation of Sense-data to Physics»: *Mysticism and Logic*, 130.

296. «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description»: *Mysticism and Logic*, 156.

κά ενδιαφέροντα στην ανάπτυξη της φιλοσοφικής δραστηριότητας. Ο ίδιος ο Russell²⁹⁷ παρατηρούσε πως η αναλυτική μέθοδος στη φιλοσοφία του περιγράφεται με την αναλογία του να βλέπεις κάτι μέσα από ένα μικροσκόπιο, να προσπαθείς να διακρίνεις κάτι πλησιάζοντάς το μέσα από ομίχλη και στη θέση της αόριστης ββαιότητας να βάζεις μια σαφέστερη διάκριση ξεχωριστών και σύνθετων πραγμάτων. Ότι η ανάλυση εξυπηρετεί την υπόθεση της γνώσης φαίνεται επίσης από τη στάση των εχθρών της. Ο Russell λέει: «πάντα υπάρχουν εκείνοι που εναγνιώνονται στην ανάλυση. Είναι οι ίδιοι άνθρωποι που στρέφονται ενάντια σε κάθε επιστημονική εξέλιξη... Όλες οι πρόοδοι της σύγχρονης φυσικής συνίστανται σε μια όλο και μεγαλύτερη ανάλυση του υλικού κόσμου... Αυτό δεν σχετίζεται μόνο με το γεγονός ότι η ανάλυση είναι ο δρόμος για την κατανόηση. Όταν ένα πρόσωπο που δεν έχει μουσική παιδεία ακούει μια συμφωνία, σχηματίζει μια αόριστη γενική εντύπωση του όλου, ενώ ο συνθέτης, όπως μπορείτε να δείτε από τις κινήσεις του, ακούει ένα σύνολο, που το αναλύει στα καθέκαστα μέρη του. Η αξία της ανάλυσης είναι πως αυτή παρέχει γνώση που δεν θα μας ήταν διαφορετικά εφικτή...»

Όμοια ο Wittgenstein προωθεί τα ενδιαφέροντά του για τη γλώσσα συνυφασμένα με γνωσιολογικά ενδιαφέροντα. Αν κατανόηση μιας πρότασης σημαίνει κατανόηση των συστατικών της στοιχείων, σημαίνει μαζί και γνώση του τι συμβαίνει πραγματικά²⁹⁸. Κατανόηση μιας πρότασης σημαίνει κατανόηση μιας γλώσσας, κατοχή μιας τεχνικής και εφαρμογή στη συγκεκριμένη πράξη ζωής. Μ' αυτό το νόημα, η κατανόηση της πρότασης

297. *My philosophical Development*, 133.

298. *Tractatus*, 4.024.

είναι πιο κοντά, απ' ό,τι νομίζει κανείς, σ' αυτό που συνήθως ονομάζεται κατανόηση του μουσικού θέματος. «Γιατί πρέπει ο χρωματισμός και ο χρόνος να ακολουθούν αυτό ακριβώς το σχέδιο; Θα ήθελε κανείς να πει: "γιατί εγώ ξέρω τι σημαίνουν όλα αυτά". Αλλά τι σημαίνουν; Δεν θα ήξερα να το πω. Για να το "εξηγήσω" θα μπορούσα να το συγκρίνω με κάτι άλλο που έχει τον ίδιο ρυθμό (εννοώ, την ίδια γραμμή)»²⁹⁹.

Ας φανταστούμε μια σειρά από ερωτήσεις γνώσης που επιδέχονται συγκεκριμένες απαντήσεις:

1) έχεις δει ποτέ τον Άρη και μπορείς τώρα να τον αναγνωρίσεις;

2) μπορείς να πεις τα τελευταία λόγια του Wittgenstein;

3) μπορείς να εκφέρεις συμπληρωμένη την πρόταση του Descartes «– άρα υπάρχω»;

Στην πρώτη ερώτηση απαντάς: «γνωρίζω τον Άρη και μπορώ να τον αναγνωρίσω όταν τον δω»· στη δεύτερη λες: «γνωρίζω τα τελευταία λόγια του Wittgenstein» και τα αναφέρεις («πέστε τους πως πέρασα μια υπέροχη ζωή»)· και στην τρίτη: «ξέρω την πρόταση του Descartes, που είναι: "σκέφτομαι άρα υπάρχω"». Και οι τρεις απαντήσεις κάνουν χρήση του «γνωρίζω», αλλά πρόκειται για χρήσεις σαφώς διαφορετικές. Τόσο οι ερωτήσεις όσο και οι αντίστοιχες απαντήσεις είναι κατανοητές σε διαφορετικές περιστάσεις ζωής και έχουν σχέση με διαφορετικές γνωστικές λειτουργίες: γνωρίζω ένα πρόσωπο (μου το έχουν συστήσει), γνωρίζω κάποια μοναδικά λόγια που ένας μεγάλος φιλόσοφος είπε λίγο πριν πεθάνει (τα έχω ακούσει, τα έχω διαβάσει κάπου ή μου τα έχουν πει) και γνωρίζω ένα επίχειρημα κλασικού φιλοσόφου (το έχω διαβάσει σε κείμενό του

299. *Φιλοσοφικές Έρευνες*, 527.

ή μου το έχουν διδάξει στο σχολείο). Είναι τρεις περιπτώσεις διαφορετικής χρήσης του «γνωρίζω». Αλλ' αν υποθέσουμε ότι υπάρχει μια λειτουργία που ονομάζεται «γνώση» και που κατανοείται μέσα από τις ποικίλες χρήσεις αυτής της λέξης και των εκφράσεων που δηλώνουν σχετικές γνωστικές δραστηριότητες, θα είναι άσκοπο να προσπαθούμε να διατυπώσουμε μια γενική θεωρία για τη γνώση, που θα εξηγεί την όλη γνωστική λειτουργία στις ποικίλες μορφές της. Επειδή η ποικιλία των γνωστικών πρακτικών είναι άπειρη, αποκλείεται να την έχουμε ποτέ όλη. Κι αν ακόμα την είχαμε, τίποτε σπουδαίο δεν θα έλεγε μια τέτοια θεωρία, δεν θα μπορούσε λ.χ. να εξηγεί τι κάνουν από κοινού όλες οι ποικίλες δραστηριότητες γνώσης. Το πολύ να διακρίνουμε «οικογενειακές» ομοιότητες ανάμεσά τους. Οι διάφορες γνωστικές πρακτικές μοιάζουν μεταξύ τους όπως τα μέλη μιας οικογένειας. Αν θέλουμε να τις δούμε σαν μορφές μιας πρακτικής και αναζητούμε σχέσεις που δεν υπάρχουν (όπως λ.χ. θα αναζητούσαμε στα μέλη μιας οικογένειας μια ομοιομορφία στη μύτη ή στο πηγούνι τους), περιπíπτουμε σε αμηχανία σαν εκείνη του φιλοσόφου της παράδοσης, που απορούσε μπροστά στο φαινόμενο «χρόνος», γιατί συνέχεε τα διαφορετικά νοήματά του και ήθελε να δώσει μια απάντηση στο ερώτημα «τι είναι χρόνος».

Ο Wittgenstein³⁰⁰ αναφέρει τα λόγια του Αυγουστίνου: «τι είναι λοιπόν ο χρόνος; Αν κανένας δεν με ρωτάει, το ξέρω· αν θα ήθελα όμως να το εξηγήσω σ' αυτόν που με ρωτάει, δεν το ξέρω»³⁰¹. Τι είναι, λοιπόν, αυτό που ξέρω και που παύω να το ξέρω από τη στιγμή που θα χρειαστεί να το εξηγήσω στον άλλο;

300. Φιλοσοφικές Έρευνες, 89.

301. *Confessiones*, XI 14.

Είναι κάτι που πρέπει να το αναλογιστώ και που δύσκολα μου έρχεται στο νου. Τώρα το ερώτημα μετατίθεται στον αναλογισμό: τι αναλογιζόμαστε, καθώς βρισκόμαστε στην ανάγκη να εξηγήσουμε τι σημαίνει «γνώση» ή «χρόνος»; Αναλογιζόμαστε τι λέμε μιλώντας για γνώση (γνωρίζω αυτό το πρόσωπο ή εκείνο το άρθρο ή εκείνο το θεώρημα), για χρόνο («το ταξίδι διαρκεί 5 ώρες», «ο βασιλιάς του Μαρόκου φοιτούσε τότε στην Οξφόρδη», «ο Γκορμπατσώφ θα επισκεφθεί τον Παρθενώνα») κ.λπ., καθώς σκεφτόμαστε τις αποφάνσεις που κάνουμε σε διάφορες περιστάσεις της ζωής μας.

3.1. Αλήθεια

Η γνώση αποτελεί ένα σύνολο από ανθρώπινες δραστηριότητες που δείχνουν ότι όσοι παράγουν, αναπαράγουν, διδάσκουν και καλλιεργούν γνώση, κάνουν πολύ διαφορετικά πράγματα. Κάνοντας αυτά, εκθέτουν τις γνώσεις στον έλεγχο της πράξης (και της εμπειρίας), στην κοινωνική διαδικασία κριτικής, στη δημόσια επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία, επιφύλαξη κ.λπ. Ενώ αποφαινόμαστε για το ένα και το άλλο και συνοδεύουμε συνήθως τις αποφάνσεις μας με το δικαίωμα να τις υπερασπιστούμε ως βέβαιες, ξέρουμε ότι η γνώση δεν είναι καμιά αλάνθαστη κατάσταση του νου. Αναρωτιόμαστε, λοιπόν, σε τι συνίσταται αυτό το δικαίωμά μας να είμαστε σίγουροι για τη γνώση μας. Μέσα στον καθένα από μας και ιδιαίτερα μέσα στον νου του φιλοσόφου κρύβεται ένας σκεπτικιστής, που προβάλλει ενστάσεις κάθε φορά που προβάλλουμε γνώσεις σαν να ήταν αυτές αληθινές πεποιθήσεις. Αυτό το σκεπτικό πνεύμα είναι η πιο ζωντανή και γόνιμη εστία της φιλοσοφικής εργασίας, που έμεινε αναμμένη από την κλασική παράδοση ως σήμερα και που αποτελεί έκφραση της διανοητικής ανησυχίας και απο-

ρίας εκείνων που τίποτε δεν θεωρούν αυτόητο και ρωτούν για όλα. Το πιο χαρακτηριστικό δείγμα αυτού του είδους είναι ο φιλόσοφος.

Ας δεχτούμε, όπως κάνει ο Moore³⁰², ότι υπάρχουν προτάσεις πέρα για πέρα αληθινές, ανεπίδεκτες κάθε αμφιβολίας. Μια πρόταση αληθινή, πέρα από κάθε αμφιβολία, είναι π.χ. η πρόταση «υπάρχει τώρα ένα ανθρώπινο σώμα που είναι το σώμα μου». Ο Moore παρατηρεί πως «μια έκφραση όπως “η γη υπάρχει εδώ και πολλά χρόνια” είναι ο πιο αντιπροσωπευτικός τύπος αναμφίβολης έκφρασης· όλοι καταλαβαίνουν το νόημά της»³⁰³. Αν το κριτήριο της εγκυρότητας μιας πρότασης είναι να καταλαβαίνουν όλοι το νόημά της, τότε θα λέγαμε πως ολότελα αληθινή μπορεί να είναι μια πρόταση που γίνεται δεκτή από όλα τα μέλη του ανθρώπινου γένους. Αν όμως βρεθεί ένας φιλόσοφος που θα την αμφισβητήσει, τότε η πρόταση αυτή δεν είναι «αληθινή πέρα από κάθε αμφιβολία», μια και αμφισβητείται από ένα τουλάχιστον μέλος του ανθρώπινου γένους. Ίσως δεν υπάρχουν άλλοι άνθρωποι, εκτός από τους φιλοσόφους, που είναι επιτήδριοι στο να υπονομεύουν συστηματικά τις κοινές πεποιθήσεις και βεβαιότητές μας, να αναπτύσσουν σκεπτικά επιχειρήματα και να κλονίζουν συνεχώς τις γνώσεις που χτίζουν άλλοι. Γι’ αυτό οι πολλοί άνθρωποι αντιμετωπίζουν συχνά τον φιλόσοφο με εχθρότητα, σκωπτική διάθεση ή χιούμορ. Είναι γιατί τον βλέπουν σαν μόνιμη απειλή για τις πεποιθήσεις τους, ενοχλητικό απορητή, σκεπτικιστή και υπονομευτή της σιγουριάς τους.

302. G.E. Moore, «Μια υπεράσπιση του κοινού νου», *Δευκαλίων* 15 (1975), 243 κ.ε.

303. Ό.π., 246.

Αλλά το κριτήριο να είναι κάτι αληθινό αν κανένας δεν το αμφισβητεί δεν λέει τίποτε για το τι σημαίνει «αληθινό»: απλά λέει πως αληθινό είναι αυτό που το δεχόμαστε χωρίς αμφισβήτηση και επιφύλαξη, και αυτό είναι μια πρόταση που είτε δηλώνει ρητά πως είναι αληθινή είτε περιγράφει το αληθινό. Ένα παράδειγμα για την πρώτη περίπτωση είναι η πρόταση: «είναι αλήθεια πως η κυβέρνηση έπεσε». Κατά τον Ramsey³⁰⁴, η πρόταση αυτή δεν λέει τίποτε περισσότερο από το ότι η κυβέρνηση έπεσε και συνακόλουθα η έκφραση «είναι αλήθεια» αποτελεί λογικό πλεονασμό και μπορεί να απαλειφθεί. Υπάρχουν, βέβαια, περιπτώσεις που δε μπορεί να γίνει στην καθημερινή γλώσσα η απάλειψη των εκφράσεων «αληθινό» και «λάθος». Λέμε π.χ. για κάποιον: «αυτός έχει πάντα δίκιο». Με την πρόταση αυτή εννοούμε πως όλες οι προτάσεις που εκφέρει είναι αληθινές. Μπορεί να διατυπωθεί έτσι:

για κάθε p , όταν αυτός ισχυρίζεται p ,
το p είναι αληθινό.

Εδώ είναι φανερό πως η λειτουργία της έκφρασης « p είναι αληθινό» λέει το ίδιο όπως και το « p ». Και ο Ayer³⁰⁵ εισηγείται μια θεωρία πλεονασμού, υποστηρίζοντας όμοια πως η χρήση της έκφρασης «αληθινό» είναι λογική υπερβολή. Όταν κανείς ονομάζει αληθινή μια πρόταση, σημαίνει πως την καταφάσκει και όταν την ονομάζει ψευδή σημαίνει πως την αρνείται. Οι όροι, λοιπόν, «αληθινό» και «ψευδές» δεν έχουν δικό τους νόημα αλλά λειτουργούν σαν σημάδια κατάφασης ή άρνησης. Το

304. F. P. Ramsey, «Facts and Propositions»: G. Pitcher (εκδ.), *Truth*, Englewood Cliffs 1964, 16-17.

305. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 16· «Truth»: *The Concept of a Person and Others Essays*, London 1973 (1963), 163.

ερώτημα «τι είναι αλήθεια;» ανάγεται στο ερώτημα «τι λέει η ανάλυση της πρότασης “p είναι αληθινό”;». Δεν υπάρχει, λοιπόν, κανένα πρόβλημα αλήθειας και επομένως καμιά ανάγκη να στήνουμε θεωρίες για να το λύσουμε. Αντί να στήνουμε θεωρίες της αλήθειας, είναι ανάγκη να εμπλουτίζουμε και να τελειοποιούμε τα αναλυτικά μας εργαλεία.

Την πλεοναστική αυτή «θεωρία» της αλήθειας, που εισηγήθηκε ο Ramsey, επιχειρεί να επεξεργαστεί ο Strawson, με αποτέλεσμα να φτάσει σε μια νέα «θεωρία», την «επιτελεστική θεωρία της αλήθειας» (performative theory)³⁰⁶. Μ' αυτήν κάνουμε τα ακόλουθα βήματα:

1) Η θέση πως το αληθινό είναι λογικός πλεονασμός είναι σωστή αλλ' αταίριαστη. Η έκφραση «είναι αληθινό» δεν εφαρμόζεται σε προτάσεις, γιατί αυτή δεν είναι κάτι που έχει εφαρμογή. Η θεωρία της αλήθειας ως πλεονασμού λέει: όταν ονομάζεις μια έκφραση αληθινή, δεν λες τίποτε νέο για την έκφραση που της αποδίδεις την ιδιότητα της αλήθειας. Αυτό είναι σωστό ως προς τον ισχυρισμό ότι δεν λες τίποτε το νέο. Αλλά η θέση είναι αταίριαστη, γιατί υπεξαιρεί κάποιο πράγμα, πως κάνεις κάτι πρόσθετο (π.χ. βεβαιώνεις). Η θέση πάλι της θεωρίας ότι το αληθινό είναι στοιχείο της μεταγλώσσας και όχι της γλώσσας αντικειμένων³⁰⁷ υπονοεί ότι καθώς λες πως μία πρόταση είναι αληθινή, κάνεις μια νέα (μεταγλωσσική) έκφραση για μια πρόταση που ανήκει στη γλώσσα αντικειμένων (λες π.χ. «είναι αλήθεια πως χιονίζει»). Σ' αυτή τη θέση της «σημαντικής θεωρίας»

306. P.F. Strawson, «Truth», *Analysis* 9 (1949), 83-97.

307. A. Tarski, «Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik» (1944): G. Skirbekk (εκδ.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt/M 1977, 140-188.

(semantic theory) σωστός είναι ο ισχυρισμός πως κάνεις κάτι πρόσθετο, όταν ονομάζεις μια πρόταση «αληθινή». Αλλ' αυτή η θέση είναι λαθεμένη στο βαθμό που υποστηρίζει πως δεν κάνεις καμιά νέα (μεταγλωσσική) δήλωση. Η θέση του Strawson, μετά απ' αυτό το ξεκαθάρισμα της στάσης του απέναντι στις δύο θεωρίες (του Ramsey και του Tarski), είναι πως αυτός που λέει «τούτο είναι αληθινό» *κάνει κάτι*. Το τι κάνει, επιχειρεί να το δείξει με δύο ακόμα βήματα πιο πέρα.

2) Θέλει να δείξει τη δομή αυτού που κάνει κανένας, όταν λέει «αυτό είναι αληθινό»: «όταν λέει κανένας πως μια έκφραση είναι αληθινή, δεν λέει τίποτε νέο για το αντικείμενο της έκφρασης, αλλά όσο λέει κάτι για το αντικείμενο αυτό, λέει το ίδιο πράγμα γι' αυτό»³⁰⁸. Η λέξη «αληθινό» δεν είναι εδώ κανένα μεταγλωσσικό κατηγορούμενο που το χρησιμοποιούμε καθώς μιλούμε για προτάσεις. Παρομοιάζει τώρα ο Strawson τη χρήση του όρου «αληθινό» με το «ναι» και «παρομοίως». Τη χρήση του «ναι» την περιγράφει με αναφορά σε τρία πράγματα: πρώτα, χρειάζεται μια «γλωσσική αφορμή», να σου θέσουν δηλαδή μιαν ερώτηση, για να πεις «ναι». Η ερώτηση αυτή επιζητεί μια απόφαση προκειμένου να αντιδράσεις σ' αυτήν καταφατικά. Έτσι κι εκείνος που λέει «αυτό είναι αληθινό» έχει ανάγκη από μια γλωσσική αφορμή, δηλαδή από τη διατύπωση μιας έκφρασης, για να το πει. Ύστερα, αυτός που λέει «ναι» δεν χρησιμοποιεί αυτή τη λέξη μεταγλωσσικά· δεν θέτει καμιά «νέα άποψη» και δεν λέει τίποτε για την ερώτηση, απλά την απαντά. Ανάλογα, εκείνος που λέει «αυτό είναι αληθινό» δεν θέτει καμιά νέα άποψη· ό,τι νομίζει, μοιάζει με το περιεχόμενο της έκφρασης που ονομάζει «αληθινή». Τέλος, αυτός που λέει «ναι» δεν κάνει λόγο για την ερώτηση που απαντά· θα έκανε

308. Strawson, ό.π., 85.

λόγο αν έλεγε π.χ. «η ερώτηση είναι ασαφής». Ανάλογα, εκείνος που λέει «αυτό είναι αληθινό» δεν κάνει λόγο για μιαν έκφραση παρά συναινεί, την υποστηρίζει, εκτελεί γλωσσικές δραστηριότητες.

3) Ένα ακόμη βήμα είναι να δείξει ο Strawson πως η έκφραση «είναι αληθινό» χρησιμοποιείται με τον ίδιο τρόπο, όπως οι εκφράσεις «ναι» και «παρομοίως». Αν αφήσουμε κατά μέρος την παλιά προκατάληψη, σύμφωνα με την οποία κάθε οριστική πρόταση περιγράφει κάτι, θα δούμε πως με τη χρήση τού «είναι αληθινό» δεν κάνουμε καμιά δήλωση παρά μόνο μια ανόητη και άσκοπη έκφραση, μια «γλωσσική εκτέλεση»³⁰⁹. Μ' ένα παράδειγμα του ίδιου, η έκφραση «ό,τι είπε ο αστυφύλακας είναι αληθινό» λέει: «ο αστυφύλακας διατύπωσε μιαν έκφραση· τη διαβεβαιώνω». Η πρόταση αυτή περιέχει δύο πράγματα: πρώτα, μια μεταγλωσσική δήλωση για ύπαρξη («ο αστυφύλακας διατύπωσε μιαν έκφραση») που δεν εμπερικλείει την έκφραση «αληθινό» (ή «ψευδές»), και ύστερα μιαν έκφραση που δεν λέει τίποτε για το τι νομίζω εγώ, αλλά δείχνει πως εγώ εκτελώ κάτι («τη διαβεβαιώνω»). Η διαβεβαίωση δεν είναι καμιά περιγραφή. Όσο διαβεβαιώνω και υποστηρίζω ή αποκηρύσσω και αρνούμαι κάτι, δεν περιγράφω αυτό που κάνω· απλά, το κάνω. Λέγοντας «η έκφραση αυτή είναι αληθινή» κάνω κάτι, εννοώ πως παραδέχομαι την έκφραση αυτή, ενώ λέγοντας «η έκφραση αυτή είναι ψευδής» κάνω το αντίθετο, την απορρίπτω.

Η έκφραση «είναι αληθινό» χρειάζεται, για να χρησιμοποιηθεί, μια «γλωσσική αφορμή». Η αφορμή αυτή στο παράδειγμά μας δίνεται με την έκφραση που διατύπωσε ο αστυφύλακας, με κάτι που υπάρχει. Η ύπαρξή της προϋποτίθεται στο μέρος της

309. Strawson, ό.π., 108.

πρότασης «αυτό που είπε ο αστυφύλακας», που είναι μια «υπονοούμενη μετα-έκφραση» ή «υπονοούμενη μετα-άποψη της ύπαρξης». Αυτός που λέει τώρα πως η έκφραση του αστυφύλακα είναι αληθινή δεν πληροφορεί για κάτι που είπε ο αστυφύλακας· όσο έχει γενικά μια άποψη, αυτή ταυτίζεται με την άποψη του αστυφύλακα. Αντί να πει, λοιπόν, «αυτό που είπε ο αστυφύλακας είναι αληθινό», θα μπορούσε να επαναλάβει τη μαρτυρία του αστυφύλακα. Τότε θα έλεγε: «θα υποστήριζα την άποψη του αστυφύλακα». Γιατί με δύο τρόπους μάλλον θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει μια περιγραφή: ή επαναλαμβάνοντάς την ή λέγοντας «αυτό είναι αληθινό» (μια οικονομική μορφή υποστήριξης της περιγραφής, χωρίς να είναι ανάγκη να τη διηγηθεί αυτός εκ νέου).

Ο Strawson επιχειρεί μια ανάλυση που μοιάζει πολύ και διαφέρει σαφώς από την κλασική λογική ανάλυση του Russell³¹⁰. Όπως ο Russell με την ανάλυση της πρότασης «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» παρουσιάζει μια «μετάφρασή» της που παίρνει τη μορφή σειράς από προτάσεις ύπαρξης («υπάρχει τουλάχιστον ένα πρόσωπο που σήμερα είναι βασιλιάς της Γαλλίας»· «υπάρχει κατ' εξοχήν ένα πρόσωπο που είναι σήμερα βασιλιάς της Γαλλίας» και «δεν υπάρχει κανένας που είναι σήμερα βασιλιάς της Γαλλίας και δεν είναι φαλακρός»), ανάλογα ο Strawson διασπά την πρόταση-παράδειγμα, ώστε να προβάλλονται καθαρά τα σπουδαία συστατικά της πρότασης. Όπως πάλι η ανάλυση του Russell αποκαλύπτει ότι ορισμένες προτάσεις, όπως για παράδειγμα «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός», έχουν μια παραπλανητική γραμματική (η έκφραση «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλ-

310. Πβ. Strube (Hoche-Strube, 261 κ.ε.).

λίας είναι φαλακρός» φαντάζει σαν να προσδιορίζει ένα ορισμένο άτομο), ανάλογα αποκαλυπτική είναι η ανάλυση του Strawson: η παράφραση, που κάνει αυτός, της πρότασης «ό,τι είτε ο αστυφύλακας είναι αληθινό» έχει μια θετική και μια αρνητική λειτουργία. Αφήνει πρώτα να προβάλλεται η λογική μορφή της πρότασης αυτής: αυτός που λέει «τούτο είναι αληθινό» διαβεβαιώνει μιαν έκφραση. Έστερα η παράφραση απαλείφει την παραπλανητική γραμματική μορφή της πρωταρχικής πρότασης. Ή μάλλον κάνει την πρόταση αυτή σαφή: εξηγεί πως εκείνος που λέει «αυτό είναι αληθινό» δεν εκτελεί καμιά εγγραφή ποιότητας (το αληθινό δεν είναι καμιά ιδιότητα που αποδίδεται σε μια πρόταση). Η μεταγραφή της πρωταρχικής πρότασης εξυπηρετεί τον σκοπό να απαλείψει την εντύπωση, που είναι απατηλή, πως η πρόταση που έχει κατηγορημά της το «αληθινό» («ό,τι είτε ο αστυφύλακας είναι αληθινό») έχει κάποια λογική συγγένεια με περιγραφικές προτάσεις. Η διασάφηση αυτή της πρωταρχικής πρότασης δεν δίνει κανένα σαφή ορισμό της λέξης «αληθινό». Με την παράφρασή της δεν περνούμε σε κάποια έκφραση ισοδύναμη ή κοντινή ή με όμοια σημασία μ' εκείνη της πρωταρχικής πρότασης που αναλύεται («αληθινό»), ώστε να μπαίνει αυτή στη θέση της. Αν έμπαινε λ.χ. το «σωστό» στη θέση του «αληθινό», η παραπλανητική γραμματική μορφή της πρωταρχικής πρότασης («ό,τι είτε ο αστυφύλακας είναι αληθινό») θα παρέμενε.

Αλλ' ενώ ο Russell πιστεύει σε μια ανάλυση που φέρνει σε φως τα έσχατα συστατικά λογικά στοιχεία της γλώσσας και αποκαλύπτει τη δομή των γεγονότων, ο Strawson δεν πιστεύει πως η τρέχουσα γλώσσα έχει μια ορισμένη λογική³¹¹. Μπορεί

311. «On Referring», *Logico-Linguistic Papers*, 27.

να περιγράφεται μέσα από αριστοτελικούς όπως και ρασελιανούς κανόνες. Αντίθετα πάλι με τον Russell, που ξεκινά από τη θέση ότι η λογική μορφή μιας (σύνθετης) πρότασης αποσαφηνίζεται μέσα από τον κατακερματισμό της στα συστατικά απλά μέρη-προτάσεις, ο Strawson νομίζει πως η διασάφηση προτάσεων μπορεί να γίνει και με άλλα μέσα («είναι αληθινό πως..., αλλά...» – «παραδέχομαι πως..., αλλά...» – «αν και...»). Φιλόσοφοι ακόμα όπως ο Russell βλέπουν τις προτάσεις σε συνάφεια με τα μη-γλωσσικά γεγονότα που αυτές προσδιορίζουν· αυτοί κρίνουν προτάσεις με το κριτήριο «αληθινό-ψευδές». Έτσι η πρόταση «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» είναι ψευδής πρόταση, γιατί μία τουλάχιστον πρόταση στο σύνολο των συστατικών της προτάσεων (ότι υπάρχει τώρα ένας βασιλιάς της Γαλλίας) είναι ψευδής. Ο Strawson πάει πέρα από τη λογική ανάλυση της πρότασης. Συνδέει, στην ερμηνεία της έκφρασης που χρησιμοποιεί ως παράδειγμα, αυτά που κάνει ο ομιλητής, όταν εκφέρει την έκφραση αυτή. Λέγοντας π.χ. κανείς «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» δεν ισχυρίζεται πως υπάρχει τώρα ένας βασιλιάς της Γαλλίας παρά το προϋποθέτει. Η έκφραση δηλαδή «ο σημερινός βασιλιάς της Γαλλίας είναι φαλακρός» δεν είναι ψευδής παρά ανόητη. Κατά τον Strawson, το λάθος της μεθόδου του Russell είναι η στενότητα της, «μια και παραμελεί εξ ολοκλήρου πάρα πολλά, εντελώς διαφορετικά χαρακτηριστικά της λειτουργίας της γλώσσας, που η πρώτη σπουδαιότητά της είναι ακριβώς να σημειώνει και να περιγράφει, αν θέλουμε να λύσουμε τα φιλοσοφικά προβλήματα μας»³¹².

312. «Construction and Analysis»: Ayer κ.ά., *The Revolution in Philosophy*, London – New York 1956, 104.

Παράλληλα με τις συζητήσεις της Οξφόρδης αναπτύσσονται αξιολογες συζητήσεις που δίνουν έμφαση στις τυπικές αναλύσεις με μέσα της σύγχρονης λογικής. Στο πανεπιστήμιο Harvard π.χ. ο καθηγητής Quine δίνει ξεχωριστή σημασία στη συμβολική λογική. Η πρόταση που διατυπώνει είναι να εγκαταλειφθεί η διάκριση ανάμεσα στις προτάσεις που η αλήθεια ή το ψεύδος τους εξαρτάται από τη σημασία των όρων που περιέχονται σ' αυτές και στις προτάσεις που η αλήθεια ή το ψεύδος τους είναι θέμα εμπειρικών και παρατηρούμενων γεγονότων³¹³. Η νέα τυπική λογική, που οι πηγές έμπνευσής της ανάγονται στον Frege και στον Russell, παρέχει μια γλώσσα-σκελετό, όπου το νόημα κάθε στοιχείου είναι απόλυτα ακριβές και η διάρθρωση των στοιχείων απόλυτα σαφής. Με βάση το πλαίσιο αυτό ή το θεμελιακό γλωσσικό σύστημα λειτουργίας, μπορούν να κατασκευαστούν άλλα συστήματα εννοιών με την ίδια σαφήνεια και ακρίβεια. Αντί να ακολουθούμε την κοινή γλώσσα, που είναι χαλαρή, ακατάστατη και ρευστή, μπορούμε πολύ καλά να κατασκευάσουμε μοντέλα γλώσσας σαφή και ευκρινή, αυτοδύναμα, με ακριβή και στέρεη δομή. Το σύστημα της τυπικής λογικής είναι το πιο μεγάλο από τα επιτεύγματα αυτού του είδους και το πιο σπουδαίο ως προϋπόθεση για κατασκευή άλλων συστημάτων. Αποκαλύπτει την υποκείμενη δομή όλης της λειτουργίας της σκέψης μας. Από τις μικρές λογικές λέξεις που είναι απαραίτητες για κάθε ανεπτυγμένο λόγο (ο, η, το, ένας, μία, ένα, όλοι, μερικοί, αν, δεν, ή, και, είναι) διυλίζει το ουσιώδες και απορρίπτει το περιττό.

313. W.V. O. Quine, «Two Dogmas of Empiricism», *From a Logical Point of View*. Logico-philosophical Essays, Cambridge Mass. 1971 (1η έκδ. 1953), 22 κ.ε.

Η υπόθεση αυτή για την κατασκευή συστημάτων ως μέθοδο στη φιλοσοφία είναι ελκυστική. Υπάρχουν, αναμφίβολα, πολλά πράγματα που μπορούν να κατανοηθούν καλύτερα σαν αποτέλεσμα της κατασκευής ενός απλοποιημένου μοντέλου της λειτουργίας τους. Δεν θα ήταν τάχα δυνατό να είναι ανάμεσα στα πράγματα αυτά και οι έννοιες που χρησιμοποιούν οι φιλόσοφοι; Το μόνο που αντιτίθεται ισχυρά σ' ένα τέτοιο όνειρο είναι μάλλον το γεγονός πως τα προβλήματα της φιλοσοφίας γεννιούνται μέσα από θεμελιώδεις κοινές ιδέες και συνακόλουθα θα ήταν δύσκολο να κατανοείται η διανοητική αυτή δραστηριότητα σε σχέση με ιδανικά συστήματα εννοιών. Θα ήταν μάλλον ανάγκη να σκεφτόμαστε το πραγματικό ανθρώπινο περιβάλλον, τις ίδιες συνθήκες, τους όρους και κανόνες των φυσικών γλωσσών, που κάνουν κατανοητή τη φιλοσοφία όπως και τη λογοτεχνία. Θέλοντας να κατανοήσουμε τη διανοητική αυτή λειτουργία σε σχέση με ιδανικά τεχνικά συστήματα θα ήταν σα να θέλαμε να μελετήσουμε τις επικοινωνιακές συνήθειες και τον τρόπο ζωής ενός ζώου σε σχέση με το φυσικό του περιβάλλον. Υπάρχει, λοιπόν, μια διαφορά ανάμεσα στη φιλοσοφία της κοινής γλώσσας, που καλλιεργεί η αγγλική σχολή, και στη φιλοσοφία ως κατασκευή συστημάτων, που καλλιεργεί η αμερικανική σχολή. Ωστόσο, η διαφορά αυτή δεν σημαίνει και αντιπαράθεση: δεν είναι απαραίτητο να δεχόμαστε πως η φιλοσοφία ως κατασκευή τεχνητών γλωσσών αντιμάχεται τη φιλοσοφία ως έρευνα φυσικών γλωσσών.

Ειδικά ως προς το πρόβλημα της αλήθειας μπορεί να σταθεί πολύτιμη η βοήθεια που οφείλεται σε λογικές έρευνες τεχνητών γλωσσών. Η προσπάθεια π.χ. του Williams³¹⁴ να απαντήσει στο

314. C.L.F. Williams, *What is Truth?*, Cambridge 1976.

ερώτημα «τι είναι αλήθεια;» υποβοηθείται πολύ από αναλυτικά εργαλεία που του παρέχει η λογική του Quine. Ο Williams τονίζει επανειλημμένα πως η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι «πολύ απλή»³¹⁵. Μπορεί να διατυπωθεί ως εξής:

το να πούμε πως ό,τι λέει ο Percy είναι αληθινό, σημαίνει να πούμε πως τα πράγματα είναι έτσι, όπως τα λέει ο Percy ότι είναι, δηλαδή (μια αδρή προσέγγιση):

για μερικά p , ο Percy λέει και τα δύο ότι p , και πραγματικά p ³¹⁶.

Το εξηγητικό υπόμνημά του, που είναι αναγκαίο και επαρκές για τον ορισμό της έννοιας της αλήθειας, βασίζεται πάνω στη θέση του Quine ότι το όλο εννοιακό apparatus των μαθηματικών μπορεί να ανάγεται σε τρεις βασικές έννοιες: ποσοτικοποίηση, πρωτόγονη λειτουργία αλήθειας και σχέση στοιχείου-συνόλου. Με βάση αυτή τη θέση, ο Williams ονομάζει, ως προς τον ορισμό της έννοιας της αλήθειας, τρεις έννοιες: ποσοτικοποίηση («μερικά»), ταυτότητα («το ίδιο»), λειτουργίες αλήθειας («και»)³¹⁷. Μ' ένα παράδειγμα, μπορούμε να πούμε «κάποιος έρχεται στο γεύμα» και με τη βοήθεια της αντικαταστατικής ποσοτικοποίησης μπορούμε να πούμε συμβολικά για μερικά x : ο x έρχεται στο γεύμα.

Αυτή η πρόταση είναι αληθινή, αν υπάρχει μια αληθινή πρόταση του τύπου «ο Μιχάλης έρχεται στο γεύμα». Η έκφραση «ό,τι λέει ο Percy είναι αληθινό» εξηγείται τώρα μέσα από την αναλογία προς το «κάποιος έρχεται στο γεύμα», δηλαδή ποσοτικοποιείται:

315. Ό.π., 1, 96.

316. Ό.π., 1.

317. Ό.π., 85.

για μερικά p: ο Percy λέει ότι p και το ίδιο p.

Η δεύτερη βασική έννοια (ταυτότητα) αφορά εδώ τη σημασία του «κάτι» («ο Percy λέει πως κάτι είναι αληθινό»): τι είναι αυτό το «κάτι» που ονομάζεται αληθινό; Είναι ισχυρισμοί, προτάσεις, αποδοχές ή τι άλλο; Ο Williams αναλύει πρώτα μιαν όμοια πρόταση, την ακόλουθη:

ό,τι έφερε ο ταχυδρόμος είναι πάνω στο τζάκι³¹⁸.

Κατά τον Russell μια τέτοια πρόταση θα ήταν μια καθορισμένη περιγραφή και μαζί ένα ατελές σύμβολο. Ανάλυση της πρότασης αυτής, με το νόημα του Russell, σημαίνει να πούμε:

για μερικά x, για κάθε y: x είναι το ίδιο πράγμα όπως y τότε και μόνο τότε αν ο ταχυδρόμος έφερε y και x και κείται πάνω στο τζάκι.

Αν η έκφραση «ό,τι έφερε ο ταχυδρόμος κείται πάνω στο τζάκι» είναι ένα ατελές σύμβολο με το ρασελιανό νόημα, τότε δεν είναι κανένα όνομα (δεν στέκει για κανένα αντικείμενο, δεν ονομάζει τίποτε). Παραλληλίζοντας τώρα την έκφραση «ό,τι λέει ο Percy» με την έκφραση «ό,τι έφερε ο ταχυδρόμος», βρίσκουμε ότι η πρώτη έκφραση δεν είναι κι αυτή επίσης ένα ατελές σύμβολο. Επομένως το «κάτι» στην έκφραση «ο Percy λέει κάτι αληθινό» δεν είναι όνομα και δεν αναφέρεται σε κάτι: «“κάτι” δεν είναι το όνομα για κάτι»³¹⁹.

Ο τύπος «ό,τι λέει ο Percy είναι αληθινό» λέει μόνο πως ο Percy λέει κάτι αληθινό, αλλά δεν περιέχει μια ακριβή εξήγηση για το τι συγκεκριμένα λέει ο Percy. Μια τέτοια εξήγηση προσφέρει η ακόλουθη διατύπωση:

για μερικά p, για κάθε q: η έκφραση-ότι-p είναι ίδια με την

318. Ό.π., 33.

319. Ό.π., 41.

έκφραση-ότι- q τότε και μόνον τότε αν ο Percy λέει ότι q , και μαζί p .

Ο Williams συμπεραίνει πως η ταυτότητα αποτελεί το αναγκαίο εξηγητικό μέσο για να προσδιορίσουμε αυτό το «κάτι» για το οποίο γίνεται λόγος πως είναι αληθινό.

Η τρίτη, τέλος, βασική έννοια είναι ότι «και» στις προτάσεις για μερικά p : ο Percy λέει ότι p , και (μαζί) p και

για μερικά p , για κάθε q : η έκφραση-ότι- p είναι ίδια με την έκφραση-ότι- q τότε και μόνον τότε αν ο Percy λέει ότι q , και (μαζί) p .

Το ερώτημα είναι, αν εκφέροντας προτάσεις με νόημα, όπως «τα πράγματα είναι έτσι όπως τα λέει ο Percy ότι είναι» ή «αυτό είναι έτσι όπως το έχεις περιγράψει», δεν είναι ανάγκη να δεχτούμε τη σχέση αντιστοιχίας. Ο Williams λέει πως κάτι τέτοιο θα ήταν παρανόηση: γιατί τέτοιες προτάσεις ανάγονται σε τύπους, όπου δεν έχει θέση καμιά σχέση αντιστοιχίας. Ποια αντιστοιχία σε ποια γεγονότα υπάρχει σε τύπους, όπως

για μερικά p : η έκφραση του Percy λέει ότι p , και p ή

για μερικά F : τον έχετε περιγράψει ως F και αυτός είναι F .

Ωστόσο, ο Williams παρατηρεί πως η αλήθεια κρατάει κάτι αναφορικό, ένα «υπόλοιπο νοήματος» (residual sense) από τον αναφορικό χαρακτήρα της. Κι αυτό βρίσκεται στη σύμπλεξη «και». Μ' ένα παράδειγμα,

για μερικά x : – είναι παντρεμένος(η) με x .

Η έκφραση αυτή είναι, μ' ένα ευρύ νόημα, αναφορική, γιατί περιέχει ένα διθέσιο κατηγορημα (– είναι παντρεμένος με –). Αν τώρα οι εκφράσεις

για μερικά p : ο Percy λέει ότι p , και p

και για μερικά F : τον έχετε περιγράψει ως F και αυτός είναι F δεν περιέχουν ένα τέτοιο κατηγορημα και γι' αυτό δεν είναι αναφορικές, έχουν ωστόσο κάτι κοινό οι εκφράσεις «–είναι παντρεμένος με –» και «– και...»: είναι συναρτήσεις με δύο επιχει-

ρήματα. Αλλά, όπως δείχνει ο Quine, συναρτήσεις αλήθειας δεν είναι αναφορές. Υπάρχει κάτι ανάλογο με την αναφορά, αλλά οι αναλογίες δεν αρκούν για να αποδείξουν τον αναφορικό χαρακτήρα της αλήθειας.

Μια άλλη γραμμή συζήτησης πάνω σε ζητήματα αλήθειας για φυσικές γλώσσες αναπτύσσονται μέσα από την παράδοση Frege, Wittgenstein, Tarski-Carnap, με σκέψεις για τους όρους και τους κανόνες χρήσης της έννοιας «αλήθεια». Ένα δείγμα αποτελεί η θεωρία του Davidson για τη σημασία ή ερμηνεία στις φυσικές γλώσσες³²⁰. Αποφασιστικός θεωρείται εδώ ο τρόπος με τον οποίο εισάγεται το κατηγορούμενο, όπως π.χ. ο τύπος «s σημαίνει b» προτείνει να δεχτούμε έναν τύπο όπου η σημασία διαρθρώνεται στο επίπεδο της πρότασης: «s σημαίνει ότι p». Αλλά στη θέση της έκφρασης «σημαίνει ότι», που είναι ασαφής, προτείνει το κατηγορήμα «είναι T» (is true). Τώρα η έννοια της αλήθειας πρέπει να σχετικοποιηθεί, μια και επεκτείνεται στις φυσικές γλώσσες, για να καλύπτει πρόσωπα και καιρούς. Το κριτήριο καταλληλότητας για την αλήθεια πρέπει να δίνεται μέσα από ένα τριθέσιο κατηγορούμενο, έτσι που το «αληθινό» να σχετίζεται με μια πρόταση «s», μ' έναν ομιλητή «u» και με έναν χρόνο «t» (T, s, u, t)³²¹. Έτσι προκύπτει η ακόλουθη φόρμουλα:

η πρόταση s είναι αληθινή (στη γλώσσα L) για τον ομιλητή u στον χρόνο t τότε και τότε, αν p.

Το πιο ουσιαστικό σ' αυτή την άποψη είναι η προϋπόθεση, που τηρείται, ότι η γλώσσα έχει σχέση με τον κόσμο. Η σχέση

320. D. Davidson, «Truth and Meaning», *Synthese* 17 (1967), 304-33.

321. D. Davidson, «True to the Facts», *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 754 κ.ε.

αυτή βρίσκεται στην έννοια της εκτέλεσης: το «p» είναι η εκτέλεση του «s» για τον ομιλητή «u» στον χρόνο «t».

Επειδή η αλήθεια είναι κάτι το αφηρημένο και τα λάθη, τα ψεύδη και οι απάτες συγκεκριμένα, μπορούμε να έχουμε μια απάντηση στο ερώτημα «τι σημαίνει αληθινό και λάθος», αν εξετάσουμε πώς παίζεται αυτό το παιχνίδι (αληθινό-ψευδές) σε μια φυσική γλώσσα. Αντί να ρωτούμε, όπως ο Russell και άλλοι φιλόσοφοι, «πώς ξέρουμε ότι μια πρόταση είναι αληθινή;» ή «ποιες είναι οι αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες για να είναι μια πρόταση αληθινή;», ρωτούμε: «πώς ξέρουμε ότι μια πρόταση είναι ψευδής;» ή «ποιες είναι οι αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες ψεύδους μιας πρότασης;» Μας ενδιαφέρει μάλιστα να δούμε πώς οι άνθρωποι λένε, παρατηρούν, καταγγέλλουν σε διάφορες περιστάσεις της ζωής τους ότι οι άλλοι λένε ψέματα και κάνουν διάφορα απατηλά ή παραπλανητικά πράγματα. Προσέχουμε λ.χ. τους ακόλουθους διαλόγους:

A. 1. «Αυτό είναι ένα σμαράγδι». – «Αλήθεια;».

2. «Ο Νίκος είναι φίλος». – «Ναι;».

3. «Ο Σπύρος είναι πιστός σύζυγος». – «Πώς το ξέρεις;».

B. 1. Οι A, B, Γ μαρτυρούν πως είδαν τον ύποπτο δολοφόνο το βράδυ της Κυριακής σε μπαρ του Πειραιά, αλλά οι Δ, Ε, Ζ πως τον είδαν το ίδιο βράδυ σε καφενείο της Σαμοθράκης.

2. «Ο θεός είναι πανάγαθος». – «Ο κόσμος είναι γεμάτος κακά».

Γ. 1. «Δημοκρατία είναι το καλό σύστημα διακυβέρνησης». – «Πώς το εννοείς;».

2. «Να ένα αληθινό πορταίτο!». – «Πώς το λες;».

A. 1. Αν αμφισβητείς την πρόταση «αυτό είναι ένα σμαράγδι», θέλεις να πεις ότι δεν το πιστεύεις (αυτό μπορεί να μην είναι γνήσιο, να είναι απλή απομίμηση) και θα ήθελες να το ελέγξεις στο εργαστήριο. Η έννοια του λάθους, που υπόκειται εδώ, είναι πως μπορεί κανείς να εξαπατηθεί, επειδή παρέλει-

ψε να ελέγξει εμπειρικά τον ισχυρισμό του άλλου.

2. Ο ισχυρισμός «ο Νίκος είναι φίλος» μπορεί να αμφισβητηθεί με την παρατήρηση πως αυτός δεν είναι πολύ πιστός ή πως απλά παριστάνει τον φίλο. Αν η διαφωνία συνεχίζεται, μπορεί να γίνει τελικά δεκτό και από τους δύο πως ο «φίλος» δεν είναι μια πιστοποιήσιμη ιδιότητα ενός ανθρώπου, όπως «χοντρός», «νέος», «Αθηναίος», παρά μια σχέση που εγώ την αποδέχομαι, ενώ ένας άλλος την αμφισβητεί ή την απαρνείται.

3. Αν πραγματικά ο Σπύρος είναι πιστός σύζυγος, δεν είναι εύκολο να το δεχτεί κανείς, γιατί αυτός μπορεί να υποκρίνεται. Πώς να βεβαιώσει κανείς ότι δεν απατά τη γυναίκα του; Το μόνο που μπορεί να συμβεί εδώ είναι να πιαστεί ο σύζυγος πάνω στην πράξη της απάτης.

Β. 1. Οι καταθέσεις αυτοπτών μαρτύρων στο δικαστήριο μπορούν να αμφισβητηθούν, επειδή δεν έχουν λογική συνοχή μεταξύ τους και δεν ταιριάζουν για μια ενιαία και χωρίς εσωτερικές αντιφάσεις εικόνα του εγκλήματος. Δεδομένο είναι εδώ το λάθος (ψεύδη) και όχι η αλήθεια. Αυτή δεν πρόκειται ποτέ να συλληφθεί (μπορεί όλοι οι μάρτυρες να λένε ψέματα ή ανακρίβειες και μισοαλήθειες).

2. Αν ο θεός είναι πανάγαθος, αυτό δεν συμφωνεί καθόλου με το γεγονός ότι ο κόσμος που δημιούργησε είναι γεμάτος κακά. Αυτά είναι τα μόνα πραγματικά δεδομένα. Μπορεί ο θεός, που είναι η Αλήθεια, να κάνει λάθη;

Γ. 1. Εκείνος που αμφισβητεί την κρίση ότι η δημοκρατία αποτελεί το καλύτερο σύστημα διακυβέρνησης μπορεί να αντιτάξει ένα άλλο σύστημα, που δεν παρουσιάζει τα παρατηρημένα ελαττώματα της δημοκρατίας (ότι π.χ. αυτή δίνει στους πολίτες πολλή ελευθερία και ζημιώνει έτσι τη δημιουργικότητα και την πρόοδο των ατόμων και των ομάδων). Ο άλλος δε μπορεί να υπερασπιστεί τη δημοκρατία με την ιδέα ότι αυτή φέρνει όλα τα καλά στο σπίτι μας.

2. Ενώ είναι αδύνατο να εξηγήσει κανείς τι σημαίνει ένα αληθινό πορτραίτο, μπορεί ωστόσο να εξηγήσει τι σημαίνει ατέλεια σ' έναν τέτοιο ζωγραφικό πίνακα και να τη δείξει.

Τα καταφέρνουμε πολύ καλά στην πράξη χρησιμοποιώντας τη γλώσσα του λάθους παρά τη γλώσσα της αλήθειας. Το παράπονο του Κικέρωνα «μακάρι να μπορούσα να βρω τόσο εύκολα τα αληθινά όσο το να κατανικώ τα ψεύτικα»³²² θα μπορούσε να διατυπωθεί θετικά σαν πίστη ότι βρίσκουμε τα σωστά όσο κυνηγούμε τα λάθη. Η αλήθεια, αν υπάρχει κάτι τέτοιο, αποτελεί ένα απέραντο πεδίο αγώνα ενάντια στα λάθη, τα ατυχήματα, τις πλάνες.

322. Cicero, *De natura deorum*, I, xxxii, 91. *utinam tam facile vera invenire possem quam falsa convincere.*

ΑΣΚΗΣΕΙΣ

1. «Τι ξέρουμε;». Είναι ένα σύνθετο ερώτημα που θα μπορούσε ίσως να απαντηθεί μέσα από έναν λεπτομερειακό καθορισμό όλων των πραγμάτων που μπορούμε να πούμε ότι ξέρει ένα άτομο ή μία κοινότητα. Μπορείς να κάνεις μια λεπτομερειακή αναφορά του τι ξέρει ένα άτομο όπως εσύ; Αν όχι, γιατί όχι;
2. Όλες οι λέξεις δεν προσφέρονται για φιλοσοφική ανάλυση ή έρευνα. Με ποια κριτήρια κάνουμε επιλογή; Συζητήστε τα ακόλουθα κριτήρια:
(α) προβληματικότητα (αν λ.χ. επιλέγει κανείς το «ξέρω» και όχι το «περπατώ», είναι γιατί το πρώτο είναι προβληματικό στη χρήση του και προκαλεί μεγάλο κριτικό ενδιαφέρον, ενώ το δεύτερο δεν δημιουργεί προβλήματα και δεν προκαλεί φιλοσοφικό ενδιαφέρον),
(β) λειτουργικότητα (επιλέγω π.χ. όχι το «κρυώνω» αλλά το «βλέπω», που οι ποικίλες χρήσεις και υποδηλώσεις του, οι θεωρητικές φορτίσεις του και οι μεταφορικές σημασίες το κάνουν να λειτουργεί ποικιλότροπα στη γλώσσα).
3. Αν δεν έχει νόημα να θεωρούμε το πνεύμα σαν «ένα φάντασμα μέσα σε μια μηχανή» (Ryle), είναι γιατί η ιδέα αυτή δεν λέει τι συγκεκριμένα κάνουμε, όταν γνωρίζουμε, σκεφτόμαστε, θέλουμε. Γιατί έχει εδώ ιδιαίτερη σημασία να ξέρει κανείς πώς να κάνει κάτι και δεν χρειάζεται να μπαίνουμε στον πειρασμό να εξηγήσουμε τη νοήμονα συμπεριφορά του, ψάχνοντας για μια προσωπική ή εσωτερική γνώση των πραγμάτων;
4. Το συμπέρασμα του Strawson³²³ (διατύπωση Cornforth³²⁴):

323. P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959.

324. Μαρξισμός και γλωσσική φιλοσοφία, 264.

«η πραγματική χρήση της γλώσσας για την πληροφοριακή απόφαση συνεπάγεται πάντοτε αναφορά στα άτομα. Υπάρχουν δύο και μόνον δύο κατηγορίες ατόμων, δηλαδή σώματα και πρόσωπα. Ένα πρόσωπο έχει ένα σώμα· αλλά μια και κατηγορήματα όπως γνωρίζει, θέλει κ.λπ. εφαρμόζονται μόνο σε πρόσωπα και όχι σε σώματα, τα πρόσωπα αποτελούν πραγματικά μια ξεχωριστή κατηγορία ατόμων. Αφού αυτές είναι οι μόνες κατηγορίες ατόμων που ανακαλύφθηκαν με τη διερεύνηση της πραγματικής χρήσης της γλώσσας και αφού θα ήταν παράλογο να μιλάμε για άλλες κατηγορίες ατόμων, όταν δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε λέξεις για να μιλήσουμε γι' αυτές, μπορούμε να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι στο σύμπαν υπάρχουν αυτά τα δύο εντελώς διαφορετικά είδη πραγμάτων – σώματα και πρόσωπα». Αυτή η «περιγραφική μεταφυσική» δεν ηχεί τάχα σαν μια νέα μορφή της καρτεσιανής μεταφυσικής, που λέει ότι όλα όσα υπάρχουν είναι σώματα εκτατά και πρόσωπα που σκέφτονται (*res extensa – res cogitans*);

5. Οι φιλόσοφοι που υποστηρίζουν πως δεν υπάρχουν άλλοι νόες (*other minds*) δεν θα ήταν τάχα δύσκολο να αρνηθούν ότι υπάρχουν τουλάχιστο άλλοι φιλόσοφοι (μια και τους πολεμούν ή συζητούν μ' αυτούς);
6. Κατά τον Austin³²⁵, η διαφορά ανάμεσα σε κάποιον που κατέχει γνώση και σε κάποιον που έχει μια δοξασία έγκειται στο τι κάνει αυτός που ισχυρίζεται πως κατέχει γνώση σε σύγκριση μ' εκείνον που διατυπώνει μια δοξασία. Αν ισχυριστεί κανείς πως ξέρει κάτι, αυτό σημαίνει πως μπορεί να δώ-

325. J. L. Austin, «Other Minds», *Proceedings of the Aristotelian Society*, συμπληρωμ. τόμ. 20 (1946), 148-87 (ανατύπ. *Philosophical Papers*, 2η έκδ., Oxford 1970, 76-116).

σει εγγυήσεις γι' αυτό που λέει και να δώσει την αξιόπιστη μαρτυρία του σε άλλους για να το πιστέψουν. Δεν σημαίνει να περιγράψει μια ειδική νοητική διάθεση ή κατάσταση. Μπορείτε να αναπτύξετε περισσότερο την πολεμική αυτή ενάντια στην «περιγραφική πλάνη» (descriptive fallacy);

7. «Ένας ομιλητής στο Μάντσεστερ έλεγε με έμφαση ότι η πραγματική ουσία του θέματος παραμένει ακόμα ότι “δεν πρέπει να λέω πως ξέρω ότι ο Τομ είναι θυμωμένος, γιατί δε μπορώ να έχω άμεση εποπτεία των αισθημάτων του” και αυτό αναμφίβολα είναι ακριβώς ό,τι πολλοί άνθρωποι φοβούνται. Η ουσία αυτού που προσπάθησα να εκθέσω είναι απλά:

1. *Φυσικά* δεν αντιλαμβάνομαι άμεσα τα αισθήματα του Τομ.

2. *Φυσικά* μερικές φορές γνωρίζω πραγματικά ότι ο Τομ είναι θυμωμένος. Έτσι,

3. το να υποθέσω ότι το ερώτημα “πώς ξέρω ότι ο Τομ είναι θυμωμένος;” σημαίνει ότι εννοώ “πώς έχω άμεση εποπτεία των αισθημάτων του Τομ;”, σημαίνει απλά ότι ακολουθούμε εσφαλμένη κατεύθυνση» (Austin)³²⁶.

Πού ακριβώς βρίσκεται το σφάλμα;

8. Λες στον άλλο και τον σταματάς: «αυτό είναι ιδιωτική μου υπόθεση» ή «αυτό είναι προσωπικό μου θέμα». Τι είδους θέματα τείνουμε να κρατούμε φυλαγμένα σε αυστηρά περιφραγμένο εσωτερικό χώρο; Είναι αυτονόητα ή αμφισβητήσιμα τα «προσωπικά» ανθρώπινα δικαιώματα;
9. «Μάθαμε κάτι σχετικό με το γιατί ο κόσμος λέει πως ξέρει κανείς τον εαυτό του κατά έναν τρόπο που κανείς άλλος δε μπορεί να ξέρει. Αλλά είναι εξίσου γνωστό ότι είναι δύσκο-

326. «Other Minds»: *Philosophical Papers*, 115-16.

λο να βλέπει κανείς τον εαυτό του όπως οι άλλοι τον βλέπουν· κι αυτό συνεπάγεται πως είναι δύσκολο να βλέπει κανένας τον εαυτό του όπως αυτός βλέπει τους άλλους, πως τελικά τη συμβουλή “γνώθι σαυτόν” δεν είναι εύκολο να την ακολουθήσεις» (Wisdom)³²⁷.

10. «Είναι πασίγνωστο πως στη φιλοσοφία τα λάθη γεννιούνται, όταν σκεφτόμαστε πως εκείνο που ισχύει για τρέχουσες λέξεις όπως “κόκκινο” ή “γκρινιάζει” πρέπει να ισχύει και για εξαιρετικές λέξεις, όπως “πραγματικός” ή “υπάρχει”. Αλλά είναι φανερό πως “αληθινός” είναι ακριβώς μια άλλη τέτοια εξαιρετική λέξη» (Austin)³²⁸.

Αναζητήστε στην τρέχουσα γλώσσα εκφράσεις για το αληθινό που δείχνουν αυτό το φαινόμενο (να περνά δηλαδή κάτι που ισχύει για μια συνηθισμένη λέξη σε μια εξαιρετική λέξη).

11. Η ιδέα της αλήθειας σαν μορφή αναδυόμενη από ένα σκοτεινό βάθος (α-λήθεια) δεν εξηγεί τίποτε. Ο κόσμος δεν αποτελείται, βέβαια, από κάποια ορατή επιφάνεια και ένα αόρατο βάθος, όπου εδρεύει ή μένει κρυμμένη η αλήθεια (α-λήθεια). Όπως λέει ο Wittgenstein³²⁹, «αυτό που κατά κάποιο τρόπο είναι κρυμμένο δεν μας ενδιαφέρει». Ο μύθος της αλήθειας ως μορφής που «κρύβεται» στα βάθη οφείλεται μάλλον στο παιχνιδιάρικο πνεύμα που καλλιέργησε η φιλοσοφική φαντασία, να ψάχνει να βρει τον κρυμμένο θη-

327. J. Wisdom, «Philosophy, Metaphysics and Psychoanalysis»: *Philosophy and Psychoanalysis*, 262.

328. J. Austin, «Truth»: G. Pitcher (έκδ.), *Truth*, Englewood Cliffs 1964, 297.

329. *Φιλοσοφικές Έρευνες*, 126.

σαυρό της γνώσης, που μόνο στην ξύπνια και πονηρή διά-
νοια αποκαλύπτεται.

12. Συγκρίνετε την άποψη ότι αληθινό είναι αυτό που δεν αμφισβητείται από κανέναν με την αρχή ότι σωστή απόφαση είναι αυτή που λαμβάνεται παμψηφεί. Σημειώστε θετικά και αρνητικά σημεία στις δύο ανάλογες απόψεις.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Κυρίαρχο μοντέλο για τη φιλοσοφική ανάλυση στάθηκε, καθώς φαίνεται, η μαθηματική και λογική ανάλυση. Με μια μέθοδο σαν αυτή θα ήταν δυνατό οι ασαφείς, αμφίλογες και διφορούμενες εκφράσεις να δίνουν τη θέση τους σε σαφείς και ακριβείς εκφράσεις ή έννοιες. Αυτό είναι ίσως το κύριο κίνητρο της ανάλυσης: η διαύγεια και σαφήνεια στη γλώσσα και στην κατανόηση.

Στη φιλοσοφία, μάλιστα, η ανάγκη για σαφήνεια βαίνει αυξανόμενη και πιο επιτακτική, ανάλογα με τη συνείδηση της μεταβολής που δέχεται η γλώσσα μας στον φιλοσοφικό λόγο. Λαμβάνοντας συνείδηση της «οικολογικής» μεταβολής που έχει επιφέρει στο γλωσσικό βιότοπο η φιλοσοφική γλώσσα (π.χ. με εκφράσεις όπως «ουσία», «ύπαρξη», «ταυτότητα») είναι εύλογο να θέτουμε προβλήματα και να αναπτύσσουμε μεθόδους γλωσσικής ανάλυσης.

Είναι αλήθεια πως η φιλοσοφία στην παράδοση δε μπόρεσε να σταδιοδρομήσει παρά μόνο μέσα από διεργασίες αλλαγής της γλώσσας. Έτσι ο φιλόσοφος ρωτάει: πώς μπορεί να αποκατασταθεί η διαταραγμένη στη γλώσσα «οικολογική» ισορροπία; Ο Wittgenstein κάνει λόγο για «πατρίδα» μιας γλωσσικής έκφρασης: «χρησιμοποιείται πραγματικά έτσι αυτή η λέξη στη γλώσσα όπου έχει την πατρίδα της;»³³⁰

330. *Φιλοσοφικές Έρευνες*, 116· πβ. 90.

Εκτός από τη θεραπευτική τάση στην αναλυτική φιλοσοφία, την τάση δηλαδή που απαντά στην ανάγκη για μια γλωσσική διάταξη και θεραπεία και την οικολογική τάση (γλωσσική οικολογία), διακρίνεται ακόμα μια κριτική τάση (γλωσσική κριτική). Στην πρώτη τάση ανήκουν ο Frege και ο ύστερος Wittgenstein καθώς και οι φιλόσοφοι της Οξφόρδης, που εκπροσωπούν την ύστερη αναλυτική φιλοσοφία. Στη δεύτερη ανήκει ο όψιμος Wittgenstein, ο Ayer, ο Austin, ο Ryle. Στην τρίτη, την κριτική τάση, ανήκουν ο Hare, ο Ryle, ο Broad, ο Wisdom, ο Vendler.

Η φιλοσοφική ανάλυση ξεκίνησε ως πολεμική ενάντια στον ιδεαλισμό και τελείωσε ως πολεμική ενάντια στον ίδιο τον εαυτό της, ιδιαίτερα στη δυνατότητά της να διασαφηνίζει δύσκολες βασικές έννοιες. Σαν τον Ουρόβορο³³¹, το μυθικό ερπετό που κουλουριάζεται, τρώει την ουρά του, τον εαυτό του ολόκληρο και μεταμορφώνεται σε σαλαμάνδρα, η αναλυτική φιλοσοφία, και ιδιαίτερα η θεραπευτική, τρώει τη φιλοσοφία (την ουρά της) και τελικά τρώει τον εαυτό της, αλλά μαγικά μεταμορφώνεται σε νέα φιλοσοφία, τη μετα-αναλυτική φιλοσοφία³³². Μερικοί μάλιστα από τους πιο σπουδαίους εργάτες αυτής της φιλοσοφίας, όπως ο Wittgenstein, ο Ryle, ο Wisdom, έχουν οι ίδιοι πάρει κριτική στάση απέναντι στην ανάλυση ως μέθοδο φιλοσοφικής εργασίας. Ως μεταφιλοσοφία η φιλοσοφική ανάλυση είναι κατανοητή μέσα από δραστηριότητες που συντείνουν στον θάνατο της φιλοσοφίας, στην ευθανασία της³³³. Και η αναλυτική φιλοσοφία, χωρίς μάλιστα την ιδέα μιας ιδανικής γλώσσας, μα-

331. J. Visvader, «The Use of Paradox in Uroboric Philosophies», *Philosophy East and West* 28 (1978), 455-67.

332. Βλ. π.χ. τον τόμο μελετών από εκπροσώπους της σημερινής αμερικανικής φιλοσοφίας (R. Rorty, H. Putnam, Th. Nagel κ.ά.): *Post-Analytic Philosophy*, έκδ. J. Rajchman και C. West, New York 1985.

333. Gellner, *Words and Things*, 20.

ραίνεται και πεθαίνει, μια και εξέλιπε η ανάγκη που τη γέννησε.

Ορισμένοι πάλι φιλόσοφοι, όπως ο Ryle, ο Austin και ο Strawson, έχουν διαφωνήσει με τον Wittgenstein ως προς το ότι σκοπός της φιλοσοφίας είναι τώρα απλά η συγκέντρωση ενθυμημάτων για τους ρόλους ορισμένων εκφράσεων και η διευκρίνιση της λογικής γραμματικής τους. Αυτοί μένουν επιφυλακτικοί ως προς το ότι τα ενθυμήματα αυτά πρέπει να συγκεντρωθούν με μόνο σκοπό να μας ανακουφίσουν από τη σύγχυση και την ταραχή της διανοητικής κράμπας. Αλλά έχουν συμφωνήσει με τον Wittgenstein και τον Wisdom πως ουσιαστικό γνώρισμα της σωστής φιλοσοφικής εργασίας είναι μία πλήρης περιγραφή των πραγματικών λειτουργιών της γλώσσας μάλλον, παρά η ανάλυση και η αναγωγή της σε κάποιο είδος μη λειτουργικού συστήματος μιας ιδανικής γλώσσας. Έτσι η ανάγκη για ανάλυση εξαφανίζεται μαζί με την απάτη που τη γέννησε.

Αλλά εν τω μεταξύ έχει γίνει πολλή και πολύτιμη δουλειά. Με την ανάλυση έχουμε κερδίσει μια πολύ προωθημένη ιδέα για τη φύση των φιλοσοφικών προβλημάτων και της φιλοσοφικής εργασίας και μπορούμε τώρα να βλέπουμε πιο καθαρά τι είδους αλλαγές της γλώσσας συνεπάγεται η άρθρωση φιλοσοφικού λόγου. Γι' αυτό η αναλυτική φιλοσοφία προσφέρει πολύτιμα μορφωτικά μέσα σε όσους τουλάχιστον θέλουν να σπουδάσουν φιλοσοφία και να ακονίζουν τα λογικά τους εργαλεία, άσχετα με τις διδασκαλίες και τις απόψεις που είναι φυσικό να παραμερίζονται με την αλλαγή των καιρών.

Ο Frege³³⁴ είχε κάνει μια παρατήρηση που δείχνει τη διορατικότητά του ως προς την πορεία της λογικής φιλοσοφίας στην επο-

334. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879): *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, έκδ. I. Angelelli, Darmstadt 1967 (1964), xii-xiii.

χή που ακολούθησε: η λογική θα βοηθήσει μια μέρα τη φιλοσοφία στο έργο της να «σπάσει την τυραννία των λέξεων πάνω στη σκέψη, φέροντας σε φως τις συγχύσεις που είναι σχεδόν αναπόφευκτες στη χρήση της γλώσσας». Μέσα, ιδιαίτερα, από τις έρευνες του Russell, του Moore, του Wittgenstein και του Carnap, φάνηκε πόσο διορατική ήταν η ματιά του Frege. Οι αναλυτικές έρευνες έχουν οδηγήσει σε καλύτερη κατανόηση του χαρακτήρα και του ρόλου των φιλοσοφικών ερωτημάτων. Τέτοια ερωτήματα είναι φυσικό να καταπονούν τους φιλοσόφους που δεν καταλαβαίνουν πώς λειτουργεί η γλώσσα. Αυτοί νομίζουν πως συζητούν προβλήματα που αφορούν τα πράγματα, ενώ απλά παραπλανώνται από ιδιομορφίες της γλώσσας. Ακόμα κι αν βρίσκονται συνεχώς σε επιφυλακή, δεν παύουν να εμπλέκονται σε γλωσσικές παγίδες. Είναι ίσως η πιο σημαντική προσφορά των σύγχρονων αναλυτικών μεθόδων το γεγονός ότι καταλαβαίνει κανείς καλύτερα σήμερα τη φύση ενός φιλοσοφικού προβλήματος (αν π.χ. αυτό είναι γνήσιο ή οφείλεται σε παρανοήσεις) και τον ρόλο της σαφήνειας στη φιλοσοφική εργασία (αν π.χ. απελευθερωνόμαστε από τα προβλήματα διασαφηνίζοντας το νόημα των λέξεων και των τρόπων που αυτές συμπλέκονται στη γλώσσα, έτσι που να μη νιώθουμε πια την ανάγκη να θέτουμε προβλήματα).

Ωστόσο, βλέποντας απ' έξω την κίνηση ιδιαίτερα των βρετανών φιλοσόφων γύρω από τη μητρική τους γλώσσα, είναι φυσικό να παίρνουμε στάση αρνητική ή επιφυλακτική και να νιώθουμε παράξενα. Ακόμα και Βρετανοί φιλοσοφούντες αντιδρούν αμήχανα, π.χ. ο Mundle που διατυπώνει την πρόβλεψη πως «η αγγλική γλωσσική φιλοσοφία σύντομα θα αναγνωρισθεί ακόμα και στη χώρα της σαν ένα από τα πιο περίεργα πράγματα στην ιστορία των ιδεών»³³⁵.

335. C.W.K. Mundle, «Anglo-Linguistic Philosophy»: *Akten des XIV. Intern. Kongr. für Philosophie*, Wien 1968, I 351.

Ο Nietzsche είχε ήδη κάνει λόγο για τη φιλοσοφία σαν φυλακή του πνεύματος. Ο φιλόσοφος χτίζει το σύστημα – το σπίτι του· αλλά το σπίτι φυλακίζει το πνεύμα. Συνέβη, λοιπόν, στην εποχή μας να βρεθούν πολλοί φιλόσοφοι αποφασισμένοι να αυτοφυλακιστούν, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αυτοί έχτισαν τα συστήματά τους. Απλά κλείστηκαν σε μια φυλακή του πνεύματος χρησιμοποιώντας τη γλώσσα σαν όργανο για να λένε πώς οι ελεύθεροι άνθρωποι έξω χρησιμοποιούν τη γλώσσα. Αυτοί φαίνεται να έχουν επιβάλει στον εαυτό τους μια αυστηρή διανοητική δίαιτα στην προσπάθειά τους να θεραπευτούν από την αρρώστια που κληρονομήσαμε από το παρελθόν, να θέτουμε προβλήματα και να ρωτάμε. Έτσι η αναλυτική φιλοσοφία, η σύγχρονη αυτή ειρκτή του πνεύματος, λειτούργησε σαν διανοητικό άσυλο με σκοπό τη θεραπεία από την αρρώστια των φιλοσοφικών ερωτημάτων.

Ακόμα οι αναλυτικοί φιλόσοφοι δίνουν την εντύπωση ότι συγκροτούν ένα είδος κλειστής κοινότητας, μιας συντεχνίας ειδικών επαγγελματιών που είναι διάφοροι για τα πραγματικά προβλήματα των ανθρώπων γύρω τους. Ο E. Gellner³³⁶ λ.χ. επισημαίνει την «αδιαφορία» και «μακαριότητα» της γλωσσικής φιλοσοφίας και ο Cornforth³³⁷ παρατηρεί: «ενώ η Ρώμη καίγεται, αυτή παίζει αδιάφορα και μακάρια το βιολί της». Ο Cornforth, μάλιστα, παρομοιάζει τους αναλυτικούς, τους επαγγελματίες αυτούς φιλοσόφους, με «τους νησιώτες εκείνους που ζούσαν πλένοντας ο ένας τον άλλο»³³⁸.

Η αναλυτική φιλοσοφία, ακόμα κι αν καταγίνεται με τη

336. E. Gellner, *Words and Things*, London 1959.

337. M. Cornforth, *Μαρξισμός και γλωσσική φιλοσοφία*, 343.

338. Ό.π., 327.

γλώσσα ανεξάρτητα από την αναφορά της στον κόσμο, δεν είναι μεταφυσική. Όπως λέει ο Warnock³³⁹, η βρετανική φιλοσοφία δεν είναι πια «δογματικά αντιμεταφυσική», αλλά είναι «κατά το μεγαλύτερο μέρος... μη μεταφυσική». Ο ίδιος εξηγεί την απώλεια ενδιαφέροντος από μέρους της για τη μεταφυσική, λέγοντας πως η μεταφυσική ζέση εξαρτάται από ένα είδος αυταπάτης, ότι η μεταφυσική είναι «ίσως αδύνατη και ασφαλώς μη ελκυστική για κείνον που έχει απαλλαγεί από αυταπάτες». Από αυταπάτες έχει απαλλαγεί εκείνος που δε μπορεί πια να πιστεύει ότι οποιαδήποτε μεταφυσική θεωρία μπορεί να είναι η σωστή θεωρία³⁴⁰.

Η εργασία μεγάλων δημιουργών σ' αυτό τον χώρο, π.χ. του Moore, του Russell, του Wittgenstein, δείχνει πως η φιλοσοφία μπορεί να είναι σπουδαία, χωρίς απαραίτητα να επιδίδεται σε αγώνα δρόμου για διατύπωση μεγαλόσχημων θεωριών όπως στην παράδοση. Σε καιρό, μονάχα, που η όλη κίνηση έφτασε σ' ένα τέρμα και, με το θάνατο του Austin (το 1960) όλα φαίνονταν να έχουν τελειώσει, φάνηκαν κάποια έργα που έμοιαζαν να δίνουν κάποια ελπίδα για αναβίωση της θεωρητικής φιλοσοφίας. Είναι το έργο *Άτομα* του Strawson³⁴¹ και το *Σκέψη και Πράξη* του Hampshire³⁴². Και οι δύο πιστεύουν πως είναι πια καιρός για μια στροφή πέρα από τις αποσπασματικές φιλοσοφικές διερευνήσεις προς ένα πιο περιεκτικό είδος διατύπωσης φιλοσοφικών θεωριών.

339. G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, London 1961 (1958), 160.

340. Warnock, *ό.π.*, 144-45.

341. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959.

342. St. Hampshire, *Thought and Action*, London 1959, νέα έκδ. 1982.

Ο Strawson ονομάζει αυτό που κάνει «περιγραφική μεταφυσική». Επιχειρεί να αποκαλύψει και να εξηγήσει τα πιο γενικά χαρακτηριστικά του εννοιολογικού μας συστήματος, αυτά που βρίσκονται κάτω από τον συμπαγή, ιστορικά αμετάβλητο πυρήνα του τρόπου που σκεφτόμαστε και μιλάμε για τον κόσμο. Ο ίδιος μάλιστα θεωρεί την προσπάθεια αυτή συνέχεια του έργου του Αριστοτέλη και του Kant.

Ο Hampshire εξάλλου βλέπει τη φιλοσοφία ως «θεωρία του ανθρώπου», που έργο της είναι να διατυπώνει τις ξεχωριστές δυνάμεις και δραστηριότητες των ανθρώπων σε σχέση με τα ενδιαφέροντα και το κοινωνικό υπόβαθρο απ' όπου αυτές πηγάζουν. Και εφόσον το υπόβαθρο αυτό συνεχώς μεταλλάσσεται και το αντικείμενό της διαρκώς μετασχηματίζεται, η φιλοσοφία είναι συνεχώς ανολοκλήρωτη. Δεν υπάρχει καμιά αιώνια ανθρώπινη φύση για να την περιγράψει· ο *homo perennis* είναι ένας μύθος. Απλώς η φιλοσοφία δίνει αιτιολογημένους δείκτες για την ταξινόμηση των χαρακτηριστικών ανθρώπινων δυνάμεων, ενδιαφερόντων, αρετών.

Μία από τις πιο θετικές ίσως συνεισφορές της αναλυτικής φιλοσοφίας στη σύγχρονη κουλτούρα είναι πως καλλιέργησε μεθόδους που επαναφέρουν τη σκέψη στο γενέθλιο τόπο της, τη γλώσσα. Οι άνθρωποι και προπάντων οι φιλόσοφοι δυσκολεύονται να επικοινωνήσουν μεταξύ τους επειδή αποτυχαίνουν να καταλάβουν πώς λειτουργεί πραγματικά η γλώσσα τους. Η δυσκολία αυτή και η συνακόλουθη αδυναμία τους να πάρουν κριτική στάση απέναντι στην ίδια τους την εργασία εξηγούν πώς έφτασαν να πλάθουν προβλήματα που δεν ήταν σε θέση να λύσουν, να θέτουν ερωτήματα και διλήμματα από τα οποία δεν υπάρχει διαφυγή. Ήταν, λοιπόν, φυσικό, στις προσπάθειές τους να ξεφύγουν από τέτοιες καταστάσεις αμηχανίας και αδιεξόδου, να λένε α-νοησίες. Αντί να ρωτάει κανείς λ.χ. «τι σημαίνει για μια πράξη πως είναι καλή», ρωτάει «τι είναι καλό», λες

και το καλό είναι κάτι που υπάρχει και μπορούμε να του δώσουμε έναν ορισμό.

Ως αντικείμενο έρευνας και μαζί σαν στόφα του έργου ενός φιλοσόφου, η γλώσσα είναι φυσικό να συγκεντρώνει μεγάλο κριτικό ενδιαφέρον. Στο εναρκτήριο μάθημά του με τίτλο *Φιλοσοφία και Γλώσσα*, ο Ayer³⁴³ είπε πως ένας φιλόσοφος που δεν θα είχε την κυριαρχία της γλώσσας θα ήταν σε απελπιστική κατάσταση, θα έμοιαζε μ' έναν αβοήθητο μαθηματικό που δεν θα μπορούσε να χειριστεί αριθμητική. Ο ίδιος παρατηρούσε ότι, όπως ακριβώς ο μαθηματικός δεν ενδιαφέρεται και τόσο για την αριθμητική παρά μάλλον για τους αριθμούς, που είναι σύμβολα, έτσι και για τον φιλόσοφο ο έλεγχος της γλώσσας είναι απλά ένα αναγκαίο μέσο στην έρευνα των αντικειμενικών ιδιοτήτων των γενικών εννοιών.

Ο έλεγχος, βέβαια, προϋποθέτει την κατανόηση της γλώσσας. Μπορεί να καταλαβαίνει κανένας τη γλώσσα μέσα από μελέτη παραδειγμάτων μεθόδων, που δείχνουν πώς πραγματικά χρησιμοποιούνται σίγουρες εκφράσεις. Ένα παράδειγμα μεθόδου είναι λ.χ. να παίρνεις ομάδες, που η καθεμιά περιλαμβάνει συγγενικούς όρους, και να προσπαθείς με παραδείγματα να δείξεις σε τι ακριβώς διαφέρουν οι όροι αυτοί μεταξύ τους. Μπορείς π.χ. να δείξεις πώς το «αληθινός» διαφέρει από το «πραγματικός» και πώς τα δύο αυτά διαφέρουν από το «ειλικρινής», ποιο είναι το αντίθετο του «φαινομενικός» και πώς αντιτίθενται στο «αληθινό», τα «ψευδές», «λαθεμένο», «πλανερό». Αλλά ποιο το κέρδος από τέτοιες αναλύσεις; Η δουλειά του λεξιλογίου και του λεξικογράφου δεν είναι, βέβαια, ούτε

343. «Philosophy and Language», *The Concept of a Person and Other Essays*, London 1973 (1963), 5.

ασήμαντη ούτε εύκολη. Ωστόσο, λίγο μοιάζει με τη φιλοσοφική εργασία, που κανονικά πάει πέρα από το πώς χρησιμοποιείται αυτή ή εκείνη η λέξη και τι σημαίνει αυτή ή εκείνη η έκφραση. Γιατί τα προβλήματα εδώ έχουν έναν άλλο «αέρα», που μας εξωθεί στα όρια της σκέψης. Αντί να ρωτάς π.χ. πώς χρησιμοποιείται το «αληθινό» στην έκφραση «το αληθινό περιεχόμενο της προκήρυξης», ρωτάς: «τι σημαίνει “αληθινό”;» (και «πώς το διακρίνουμε από το “λάθος”;»).

Οι αναλυτικοί φιλόσοφοι έχουν συνείδηση της θεωρητικής φόρτισης που έχει η γλώσσα· και στο επίπεδο ακόμα της κοινής χρήσης η γλώσσα φέρει ένα σημαντικό φορτίο θεωρίας. Η θεωρητικά αθώα γλώσσα είναι ένας μύθος. Αν όμως η γλώσσα μας είναι θεωρητικά φορτισμένη, αυτό το διακρίνουν μόνον εκείνοι που στοχάζονται πάνω στη γλώσσα και όχι οι πολλοί άνθρωποι που απλά μιλούν τη γλώσσα τους. Ένας πρακτικός άνθρωπος που χρησιμοποιεί στον λόγο του την έκφραση λ.χ. «δρώντας ελεύθερα» δεν τη συνοδεύει και με μια θεωρία περί ελευθερίας. Και το ότι κάποιος ενεργεί πραγματικά ελεύθερα δεν έχει σχέση με το ότι είναι σωστό να λέμε πως αυτός ενεργεί ελεύθερα. Το αντίστροφο μάλλον συμβαίνει: οι άνθρωποι ενεργούν, ελεύθερα ή όχι, και οι φιλόσοφοι εξετάζουν πώς είναι πάντοτε σωστό να λέμε ότι ενεργεί κανένας ελεύθερα. Είναι δηλαδή η πράξη που μας λέει πώς θα μπορούσε να μιλάει κανείς κατάλληλα και ταιριαστά σ' αυτήν ή σ' εκείνη την περίπτωση και όχι η γλώσσα που θα μας έλεγε τι σημαίνει αυτό και τι εκείνο.

Η άποψη, ωστόσο, ότι το νόημα μιας πρότασης βρίσκεται στην πρακτική χρήση της προϋποθέτει μια σαφή αντίληψη της πράξης. Η έμφαση μάλιστα δίνεται στην ιδέα της πράξης και της βούλησης ως κεντρικό στοιχείο και διακριτικό γνώρισμα των ανθρώπινων όντων και όχι στη θεωρητική νόηση που απλά ενδιαφέρεται για νόημα και σημασία λέξεων και εκφράσεων. Η επαφή μας με τον κόσμο προσδιορίζεται μάλλον από πρακτι-

κές ανάγκες και πρακτικά ενδιαφέροντα, από το τι θέλουμε να κάνουμε στην επιδίωξη πρακτικών σκοπών, παρά από τις θεωρητικές μας στάσεις, τη γνωστική μας περιέργεια και τα «καθαρά» θεωρητικά ενδιαφέροντά μας. Αλλά δε μπορούμε να ξέρουμε το «νόημα» της πράξης στο σύνολό της και τι σημαίνει τελικά το «α-νόητο» των ανθρώπινων ενεργειών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Σ' αυτό τον πίνακα καταχωρίζονται οι τίτλοι μονάχα των έργων (με τον χρόνο της πρώτης έκδοσής του) στα οποία έχουν γίνει αναφορές εδώ και όχι τίτλοι βιβλίων που απλά θα προβάλλονταν ως χρήσιμα για παραπέρα μελέτη. Για μια ευρύτερη βιβλιογραφική ενημέρωση, βλ. A. J. Ayer (έκδ.), *Logical Positivism*, Glencoe, Ill. 1959, σσ. 381-446· J. Neu και R. Rorty, «A Bibliography of Writings in English on Linguistic Method in Philosophy and Related Issues, 1930-1965», στο έργο *The Linguistic Turn*, έκδ. R. Rorty, Chicago και London 1970 (1967), 361-393· P.A.M. Seuren, *A Selective Bibliography of Philosophy of Language*, Oxford 1975· V. A. και S.G. Shanker, *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, τόμ. 5. *A Wittgenstein Bibliography*, London – Sydney 1986.

Anscombe, G.E.M., *Intention*, Oxford 1957.

Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* (Oxonii).

Αυγουστίνος, *Confessiones* (*St. Augustines's Confessions*), 2 τόμοι, London 1961 (1912).

Austin, J.L., «The Meaning of a Word» (1940): *Philosophical Papers*, έκδ. J.O. Urmson και G.J. Warnock, Oxford 1961, 22-43, 2η έκδ. 1970, 55-75.

– «Other Minds»: *Proceedings of the Aristotelian Society*, συμπληρωμ. τόμ. 20 (1946), 148-87 (ανατύπωση: *Philosophical Papers*, 76-116).

– «Truth» (1950): G. Pitcher (έκδ.), *Truth*, Englewood Cliffs 1964.

- «A Plea for Excuses» (1956): *Philosophical Papers*, 175-204 και *Philosophy and Linguistics*, έκδ. C. Lyas, London 1971, 79-101.
- *How to do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, έκδ. J.O. Urmson, Oxford 1962.
- «Performative Utterances» (1956): *Philosophical Papers*, 233-52.
- «Three Ways of Spilling Ink», *Philosophical Review* 75 (1966), 427-40, ανατύπ. *Philosophical Papers*, 272-87.
- Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, London 1936, 2η έκδ. 1946.
- *The Foundations of Empirical Knowledge*, London 1940.
- «Philosophy and Language»: *The Concept of a Person and Other Essays*, London 1963, 1-35.
- «Truth»: *The Concept of a Person*, 162-87.
- «On the Analysis of Moral Judgements»: *Philosophical Essays*, London 1954, 231-49.
- κ.ά., *The Revolution in Philosophy*, London 1956.
- (έκδ.) *Logical Positivism*, London 1959.

Bacon, Fr., *Novum Organum* (The Works of Francis Bacon), Stuttgart 1963 (ανατύπ. της έκδ. 1858-74), I.

Beardsley, M.C., *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, New York 1958.

Βέικος, Θ., *Τα είδωλα του θεάτρου. Δοκίμιο φιλοσοφικής κριτικής*, 2η έκδ., Αθήνα 1988.

Black, M., *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge Mass. 1964.

Bradley, F.H., *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893), 2η έκδ., Oxford 1930.

Carnap, R., *Logische Syntax der Sprache* (1934), 2η έκδ., Wien – New York 1968.

- *Philosophie und Logische Syntax* (1935), ελλην. μετ. Ιωάννας Γόρδου *Φιλοσοφία και λογική Σύνταξη*, Θεσσαλονίκη.
- «Truth and Confirmation»: *Readings in Philosophical Analysis*, έκδ. H. Feigl και W. Sellars, New York 1949, 119-27.
- Cornforth, M., *Marxism and Linguistic Philosophy*, London 1965· ελλην. μετ. Γ. Πλάγγεση, Αθήνα 1988.

- Davidson, D., «Truth and Meaning»: *Synthese* 17 (1967), 304-33, ελλην. μετ. Π. Μπασάκου, «Αλήθεια και νόημα», *Δευκαλίων* 27/28 (1979), 183-205.
- «True to the Facts»: *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 748-64.
- Descartes, R., *Méditations* (Oeuvres et Lettres), έκδ. Pléiade, Paris 1949.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ., «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein. Τα σύγχρονα “Εις Εαυτόν” ή πώς “κουβεντιάζεται” η σιωπή»: *Φιλοσοφία* 10-11 (1980-81), 433-81.

- Fann, K.T., *Symposium on J.L. Austin*, London 1969.
- Feigl, H. – Sellars, W. (εκδ.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York 1949.
- Flew, A.G.N. (εκδ.), *Essays on Logic and Language*, Second Series, Oxford 1953.
- Frege, G., *Begriffsschrift*, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens (1879), ανατύπ. στο: *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, έκδ. I. Angelelli, Darmstadt 1964.
- *Die Grundlagen der Arithmetik*. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl (1884), ανατύπ. Darmstadt 1961.
- «Funktion und Begriff» (1891), ανατύπ. στο: *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Fünf logische Studien, έκδ. G. Patzig, Göttingen 1975, 17-39.

- «Über Sinn und Bedeutung»: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), 25-50, (ανατύπ. στο: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, 40-65), ελλην. μετ. Ιόλης Πατέλλη, «Νόημα και αναφορά», *Δευκαλίων* 17 (1974), 19-40.
- *Grundgesetze der Arithmetik*, I (1893), ανατύπ. Darmstadt 1962, II (1903), ανατύπ. Darmstadt 1962.
- *Logische Untersuchungen*, I. Der Gedanke (1918): *Logische Untersuchungen*, έκδ. G. Patzig, Göttingen 1966, 30-53 και II. Die Verneinung (1919): *Logische Untersuchungen*, 54-71. Και τα δύο μέρη του έργου είναι επίσης τυπωμένα στο:
- *Kleine Schriften*, έκδ. I. Angelelli, Darmstadt 1967.
- *Nachgelassene Schriften*, έκδ. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburg 1969.
- *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, Nachlaß, έκδ. G. Gabriel, Hamburg 1971.

Gellner E., *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and A Study in Ideology*, London 1959.

Hampshire, St., *Thought and Action*, London 1959.

Hare, R.M., *The Language of Morals*, Oxford 1952.

– *Freedom and Reason*, Oxford 1963.

– *Moral Thinking*, Oxford 1981.

Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?* (1929), Frankfurt/M 1965⁹.

Hempel, C.G., «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning»: *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1950), ανατύπ. στο Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York 1970, στο Ayer (εκδ.), *Logical Positivism* και L. Linsky (εκδ.), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana Ill. 1952.

Hoche, H.-H. Strube, W., *Analytische Philosophie*, Freiburg/München 1985.

- Hume, D., *A Treatise of Human Nature* (1739-40): The Philosophical Works, έκδ. Th. H. Green και Th. H. Grose, Darmstadt 1964, 4 τόμοι (London 1886).
- *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), Oxford 1975.
- Hutchinson, J.A., *Faith, Reason and Religion*, New York 1956.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788): Kants Werke, Akad. Textausgabe, τόμ. 5, Berlin 1968 (1908/13).
- Kripke, S.A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford 1982.
- Mace, C.A. (εκδ.), *Britisch Philosophy in the Mid-Century*, London 1957.
- Mcdonald, M., «What are the Distinctive Features of Arguments Used in Criticism of the Arts»: *Proceedings of Aristotelian Society*, συμπληρ. τόμ. 23 (1949), 183-94, ανατύπ. W. Elton (εκδ.), *Aesthetics and Language*, London 1954.
- Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. With a Biographical Sketch by G.H. v. Wright, London/New York/Oxford 1958.
- «Dreaming and Scepticism», *Philosophical Review* 65 (1956), 14-37.
- *Dreaming*, London 1959.
- *Knowledge and Certainty*. Essays and Lectures, Englewood Cliffs 1963.
- Martens, E. – Schnädelbach (εκδ.), *Philosophie*, Reinbeck bei Hamburg 1985.
- Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge 1903.
- «The Refutation of Idealism»: *Mind* 12 (1903), 433-53 (ανατύπ. *Philosophical Studies*, London 1922, 1-30).
- *Ethics* (1912), 2η έκδ. Oxford 1966.

- «The Conception of Reality»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 1917-18, 101-12.
 - «The Nature of Moral Philosophy»: *Philosophical Studies*, 310-39.
 - *Philosophical Studies*, London 1922.
 - «A Defense of Common Sense» (1925): *Philosophical Papers*, London – New York 1959. Ελλην. μετ. Μυστώς Δραγώνα-Μονάχου, «Μια υπεράσπιση του κοινού νου»: *Δευκαλίων* 15 (1975), 241-67.
 - «Is Goodness a Quality?»: *Proceedings of Aristotelian Society*, συμπλ. τόμ. 11 (1932), 116-31.
 - *The Philosophy of G.E. Moore*, εκδ. P.A. Schilpp, La Salle 1942 (3η έκδ. 1968).
 - «A Reply to My Critics»: *The Philosophy of G.E. Moore*, ό.π., 533-687n.
 - *Some Main Problems of Philosophy*, London 1953.
 - «Wittgenstein's Lectures in 1930-33»: *Mind* 63 (1954), 1-15, 289-316 – 64 (1955), 1-27, ανατ. *Philosophical Papers*, London – New York 1959.
- Mundle, C.W.K., «Anglo-Linguistic Philosophy»: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 1968.
- Nietzsche, Fr., *Nachgelassene Fragmente: Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, έκδ. G. Colli και M. Montinari, τόμ. 10, Berlin 1980.
- Pitcher, G. (έκδ.), *Truth*, Englewood Cliffs 1964.
- Πλάτων, *Θεαίτητος* (Oxonii).
- Popper, K.R., *Logik der Forschung* (1934), 2η, ανεπτυγμένη έκδ., Tübingen 1966.
- Quine, W.V.O., «Two Dogmas of Empiricism»: *From a Logical*

Point of View. Logico-philosophical Essays, Cambridge, Mass. 1953, 20-46.

Rajchman, J. West, C. (εκδ.), *Post-Analytic Philosophy*, New York 1985.

Ramsey, F.P., «Facts and Propositions»: *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, έκδ. R.B. Braithwaite, London 1931 και *Truth*, έκδ. G. Pitcher, Englewood Cliffs 1964.

Rorty, R. (έκδ.), *The Linguistic Turn*. Recent Essays in Philosophical Method, with an Introduction by R. Rorty, Chicago – London 1967.

– «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy»: η εισαγωγή στο συλλογικό έργο *The Linguistic Turn*, 1-39.

Russell, B., *The Principles of Mathematics*, London 1903 (2η έκδ. 1937).

– «On Denoting», *Mind*, 1905· ανατυπ. στο *Logic and Knowledge*, 39-56. Ελλην. μετ. Π. Χριστοδουλίδη με τον τίτλο «Υποσήμανση»: *Δευκαλίων* 15 (1975), 224-40.

– *The Problems of Philosophy*, London 1912.

– *Our Knowledge of the External World* (1914), New York 1929, London 1969.

– «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description»: *Mysticism and Logic*, London 1974 (1963, 1η έκδ. 1917), 152-67.

– *Mysticism and Logic and Other Essays*, London 1917.

– «The Philosophy of Logical Atomism»: *Logic and Knowledge*, 175-281.

– *Logic and Knowledge. Essays 1901-1905*, έκδ. R.C. Marsh, London–New York 1956.

– *The Analysis of Mind*, London 1921.

– «Logical Atomism»: *Logic and Knowledge*, 321-43.

- *The Philosophy of Bertrand Russell*, έκδ. P.A. Schilpp (1944), 4η έκδ., Evanston–Chicago 1971.
- *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London 1948.
- *My Philosophical Development*, London 1959.
- Russell, B. – Whitehead, A.N., *Principia Mathematica*, 3 τόμοι Cambridge I (1910), II και III (1913).
- Ryle, G., «Systematically Misleading Expressions» (1932), ανατύπ. στον Rorty (εκδ.), *The Linguistic Turn*, 85-100 και στον Ryle, *Collected Papers*, τόμ. II. *Collected Essays*, 39-62.
- «Phenomenology» (1932), ανατύπ. Ryle, *Collected Papers*, τόμ. I, 167-178.
- Categories (1938), ανατύπ. Ryle, *Collected Papers*, τόμ. II, *Collected Essays*, 170-184. Ελλην. μετ. Μ. Μητσού, «Κατηγορίες»: *Δευκαλίων* 15 (1975), 268-285.
- Philosophical Arguments (1945), ανατύπ. Ryle, *Philosophical Papers*, τόμ. II. *Collected Essays*, 194-211.
- *The Concept of Mind* (1949), London 1968.
- «Ludwig Wittgenstein»: *Analysis* 12 (1951): ανατύπ. *Collected Papers* 1, 249-257.
- *Dilemmas*. The Tarner Lectures 1953 (1η έκδ. 1954), Cambridge 1977.
- «The Theory of Meaning»: *British Philosophy in the Mid-Century*, έκδ. C.A. Mace, London 1957, 237-64· ανατύπ. Ryle, *Collected Papers*, II. *Collected Essays*, 350-72.
- «Use, Usage and Meaning»: Ryle, *Collected Papers*, τόμ. II. *Collected Essays*, 407-14.
- «Phenomenology versus “The Concept of Mind”»: *Collected Papers*, τόμ. I, 179-96.
- «Autobiographical»: Ryle, έκδ. O.P. Wood και G. Pitcher, London 1970.
- *Collected Papers*, τόμ. I. *Critical Essays*, τόμ. II. *Collected Essays 1929-1968*, London 1971.

- Schlick, M., «Meaning and Verification» (1936): *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938.
- *Allgemeine Erkenntnislehre*, Wien 1918.
 - «Die Wende der Philosophie»: *Erkenntnis* 1 (1930-31), 4-11.
 - *Εισαγωγή στη φιλοσοφική σκέψη*, μετ. Ιωάννας Γόρδου, Θεσσαλονίκη, ά.έ.
- Searle, J.R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969.
- «What is a Speech Act?»: *The Philosophy of Language*, έκδ. J.R. Searle, Oxford Univ. Press 1971· ελλην. μετ. Π. Χριστοδουλίδη, «Τι είναι ένα ομιλιακό ενέργημα»: *Δευκαλίων* 17 (1977), 73-91.
- Sibley, F., «Aesthetic Concepts», *Philosophical Review* 68 (1959), 421-50.
- «Aesthetic Concepts: A Rejoinder»: *Philosophical Review* 72 (1963), 79-83.
 - «Aesthetic and Nonaesthetic», *Philosophical Review* 4 (1965), 135-59.
- Skirbekk, G. (εκδ.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt/M 1977.
- Stebbing, L.S., «Logical Positivism and Analysis», *Proceedings of the British Academy* 1933.
- Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, 2 τόμοι, I, 6η έκδ., Stuttgart 1978, II, Stuttgart 1976.
- Stevenson, C.L., «The Emotive Meaning of Ethical Terms»: *Mind* 46 (1937), 14-31· επεξεργασμένη μορφή στο *Readings in Ethical Theory*, έκδ. W. Sellars και J. Hospers, 2η έκδ., New York 1970.
- *Ethics and Language*, New Haven-London 1944.
- Strawson, P.F., «Truth»: *Analysis* 9 (1949), 83-97.
- «On Referring»: *Mind* 59 (1950), 320-44· ανατύπ. *Logico-Linguistic Papers*, 1-27.

- «Critical Notice: Philosophical Investigations»: *Mind* 63 (1954), 70-99· ελλην. μετ. Άννας Αραβαντινού, «Κριτική επισκόπηση των Φιλοσοφικών Ερευνών του Wittgenstein», *Δευκαλίων* 27/28 (1979), 287-322.
- «Construction and Analysis»: Ayer κ.ά., *The Revolution in Philosophy*.
- *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959.
- *Logico-Linguistic Papers*, London 1971.
- «Self, Mind and Body»: *Common Factor* 4 (1966). Ανατύπ. στο *Freedom and Resentment and Other Essays*, London 1974.

- Tarski, A., «Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik» (1944), G. Skirbekk (εκδ.), *Wahrheitstheorien*, 140-188.
- Terricabras, J.-M., *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*, Freiburg/München 1978.

- Urmson, J.O., «On Grading»: A.G.N. Flew (εκδ.), *Essays on Logic and Language*, Second Series, Oxford 1953.

- Visvader, J., «The Use of Paradox in Uroboric Philosophies», *Philosophy East and West* 28 (1978), 455-67.

- Waismann, F., «Verifiability»: *Proceedings of the Aristotelian Society*, συμπληρωμ. τόμ. 19 (1945), 119-50.
- *The Principles of Linguistic Philosophy*, εκδ. R. Harré, London 1965.
- Warnock, G.J., *English Philosophy since 1900*, Oxford 1958.
- Weitz, M., «The Role of Theory in Aesthetics»: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15 (1956), 27-35.
- Williams, C.J.F., *What is Truth?*, Cambridge 1976.

- Wisdom, J.T., «Logical Constructions»: *Mind* 40 (1931), 188-216· 460-75· 41 (1932), 441-64· 42 (1933), 43-66· 186-202.
- «Is Analysis a Useful Method in Philosophy?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, συμπληρωμ. τόμ. 13 (1934), 65-89.
 - «Philosophy, Metaphysics and Psychoanalysis»: *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford 1953, 248-82.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus (Logisch-Philosophische Abhandlung* [1921]: ανατυπ. *Schriften* 1, Frankfurt/M 1960), μετ. D.F. Pears και B.F. McGuinness, London 1961. Ελλην. μετ. Θ. Κιτσόπουλου, *Δευκαλίων* 7-8 (1971) (σε ξεχωριστό βιβλίο, Αθήνα 1978).
- *Philosophische Bemerkungen* (1929-30). Aus dem Nachlaß έκδ. R. Rhees: *Schriften*, 2.
- The Blue and Brown Books*, Oxford 1969. Ελλην. μετ. Κ. Κωβαίου, Αθήνα 1984.
- *Über Gewissheit – On Certainty*, έκδ. G.E.M. Anscombe και G.H. v. Wright, μετ. στα αγγλικά D. Paul και G.E.M. Anscombe, Oxford 1969.
 - *Philosophische Untersuchungen* (1953), έκδ. G.E.M. Anscombe και R. Rhees: *Schriften* 1 – *Philosophical Investigations*, Oxford 1953. Ελλην. μετ. Π. Χριστοδουλίδη, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, Αθήνα 1977.
 - «A Lecture on Ethics», *Philosophical Review* 74 (1965), 3-12.
 - *Vermischte Bemerkungen*, έκδ. G.H. v. Wright και G.E.M. Anscombe, Frankfurt 1970 – *Culture and Value*, έκδ. G.H. v. Wright, μετ. P. Winch, Oxford 1980. Ελλην. μετ. Μυστώδ Δραγώνα-Μονάχου και Κ. Κωβαίου, *Πολιτισμός και Αξίες*, Αθήνα 1986.
 - *Notes on Logic: Schriften* 1.
 - *Zettel: Schriften* 5.
 - *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, σύμφωνα με σημειώσεις των μαθητών, έκδ. C. Barrett, Göttingen 1968.

- *Schriften*, τόμοι 1-5, Frankfurt/M 1960 κ.ε.
 - *Briefe an Ludwig von Ficker*, έκδ. G.H. v. Wright, Salzburg 1969.
- Wood, O.P. – Pitcher, G. (εκδ.), *Ryle*, London 1970.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

- αίνιγμα, 68-70
 αισθητική, 253-270
 ακρίβεια, 131, 132, 169
 αλήθεια, 287-304
 Ambrose, A., 272
 αναγωγή στο άτοπο, 34
 analysandum - analysans, 273
 ανάλυση 133-136
 αξιωματική, 272
 του Cambridge, 46
 εννοιακή, 272
 τυπική, 47, 53, 271
 υλική, 271
 φιλοσοφική, 271, 272, 273
 και φιλοσοφία του πνεύματος, 276
 Anscombe, G.E.M., 272, 277
 Άνσελμος, 64
 απλό-σύνθετο, 130-131
 Αριστοτέλης, 48, 248-250
 Aristotelian Society, 43
 αρχή του φαύλου κύκλου, 66
 αρχές, ηθικές, 234-239
 ασάφεια, 93
 άτομα, λογικά, 53-59
 ατομισμός, λογικός, 53-59, 61, 100-103
 ψυχολογικός, 57, 61
 Αυγουστίνος, 71
 Austin, J.L., 19, 89, 172, 204, 209, 272, 306-308, 311, 312, 315
 Ayer, A.J., 19, 31, 109, 114, 115, 117-118, 221, 227-229, 234, 269, 270, 272, 289, 295, 311, 317
 Bacon, Fr., 44, 73
 Baier, K., 272
 Beardsley, M.C., 263, 268, 269
 Bedeutung, 64, 71, 72, 253, 278
 Bentham, J., 175, 249
 Berkeley, G., 17, 22, 60
 Black, M., 122
 Bouwsma, O.K., 272
 Bradley, F.H., 18, 21, 273
 Broad, C.D., 311
 Cantor, G., 65
 Carnap, R., 19, 29, 115-119, 301, 313
 Carroll, L., 94
 Cicero, 304
 Cornforth, M., 74, 161, 164, 305, 314

- γεγονός, 101-102, 104
 γλώσσα· γοητεία της 31, 165-168, 253-254
 μεταφορές της, 176-180
 ιδιωτική, 146-158
 και κόσμος, 20, 98
 χρήση της, 158-165
 γλωσσοπαίγνια, 137-145, 169
 αισθητικά, 257-262
 γνώση, 82-86
 Γοργίας, 83, 234
- Davidson, D., 301
 Descartes, R., 16, 64, 191, 193, 198, 199, 285
 διάψευση, 120-121
 Δραγώνα-Μονάχου, Μ., 28, 48, 226
 Dummett, M., 272
- Edwards, P., 272
 εικόνα, 104-106
 Einstein, A., 272
 εμπειρισμός, 17, 18, 43-45, 50
 έννοια, 64
 αισθητικές έννοιες, 264-267
 καθολικές, 29
 επαλήθευση, 110-117
 «επανάσταση στη φιλοσοφία», 11, 25
 επιστήμες, 18, 19
 και φιλοσοφία, 18, 19
 επιχείρημα, οντολογικό, 64
 ερώτημα, 37
- Ficker, 100
 Flew, A., 95, 272
 Frege, G., 24, 63, 71, 102, 148, 253, 255, 278, 296, 301, 311-313
 function, propositional, 79
- Gasking, D.A.T., 272
 Gellner, E., 124, 311, 314
- Hampshire, St., 272, 315, 316
 Hare, R.M., 19, 221, 234, 239, 240-242, 245, 248, 249, 272, 311
 Hart, H.L.A., 272
 Hegel, 44, 45
 Heidegger, 95
 Hempel, C.G., 109
 Hoche, H.-U., 95, 137, 139, 144, 194, 293
 Hume, D., 17, 57, 61, 114, 153, 154, 191, 197, 198, 223, 227, 234
 Husserl, E., 181
 Hutchinson, J.A., 38
- ηθική, 36, 221-252, 259
 Ησίοδος, 254
- θεωρία· των αντικειμένων, 73-74
 απεικονιστική, 103-106
 επιτελεστική, της αλήθειας, 290-312
 των περιγραφών, 65-77, 271
 των συνόλων, 63
 θετικισμός, λογικός, 109-119

- ιδεαλισμός, 23, 44, 46, 48, 49, 51-52, 60-61
- κόσμος: γεγονόςτα, 101-102
κρίσεις, ηθικές, 225-229
Κύκλος της Βιέννης, 109-117, 119, 139-140
και Wittgenstein, 109-110
- λάθη, κατηγορικά, 188-193
Lazerowitz, M., 272
Leibniz, 48, 64, 126
Lewy, C., 272
Locke, J., 17
λογική, 18-19
και φιλοσοφία, 36
Lotze, R.-H., 45
- μαθηματικά, 18-19
McDonald, M., 253, 262, 263
McTaggart, J.E., 18, 21, 49
Malcolm, N., 163, 175, 272, 277
Martens, E., 17
Meinong, A., 73, 74
μέθοδοι, αναλυτικές, 271-272
Mengelehre, 63
μεταφυσική, 14, 44, 114, 315
και ανάλυση, 21-22
Mill, J.-St., 17, 115
Mind, 43
Moore, G.E., 18, 19, 21, 22, 24, 27, 37, 48, 166, 180, 202, 221, 222, 224, 227, 238, 249, 250, 259, 271, 273-275, 288, 313, 315
- Nagel, Th., 311
Neu, J., 320
Nietzsche, Fr., 14, 314
νόες, άλλοι, 242
νόημα, 23, 72, 253
- Occam, 74
Όμηρος, 71, 86, 254
ονόματα, 70, 82
- παράδοξα, λογικά, 63-70, 91
Παρμενίδης, 83
particularia, 47
περιγραφές, 70-82
philosophy of mind, 277- 282
πλάνη, νατουραλιστική, 223-224
Πλάτων, 16, 21, 71, 193
Πλωτίνος, 193
ποίηση, 253-255
Popper, K.R., 119-121
Proceedings of Aristotelian Society, 43, 306
πρόταση, 105-108, 125
ατομικές προτάσεις, 57
κατηγορικές, 188-189
μοριακές, 58
Putnam, H., 311
- Quine, W.V.O., 19, 296, 298, 301
- Ramsey, F.P., 88, 125, 289-291
reductio ad absurdum, 34, 265
Rorty, R., 32, 183, 311
Ryle, G., 19, 23, 33, 34, 41, 91, 180, 184, 185, 186, 188, 189,

- 265, 272, 305, 311, 312
 Russell, B., 18-21, 24, 29, 36, 67,
 74, 86, 88, 89, 102, 103, 110,
 129, 131, 135, 180, 184, 186,
 271, 275, 284, 293, 298, 313,
 315
 σαφήνεια, 40,
 Schick, M., 31, 109-112, 281
 Schnädelbach, H., 17
 Schopenhauer, A., 126
 Searle, J.R., 89, 90, 201, 211, 213,
 215, 219
 Seuren, P.A.M., 320
 Shanker, S.G., 320
 Shanker, V.A., 320
 σημασία, 72, 253
 σημείο, 72
 Sibley, F., 253, 264, 265
 Sigwart, C., 45
 Sinn, 71, 253
 σιωπή, 108, 124
 σκεπτικισμός, 38-39, 152-158
 σκέψη, 107-108
 Spinoza, B., 248
 Stebbing, S., 19, 272
 Stegmüller, W., 104, 208
 Stevenson, C.L., 221, 229-230,
 234, 243
 Strawson, P.F., 19, 87-89, 151,
 199, 280, 290, 291, 305, 312,
 315, 316
 Strube, W., 95, 293
 συνάρτηση, προτασιακή, 79
 σύνθετο-απλό, 130-131
 σχέσεις, εσωτερικές, 46-47
 Tarski, A., 290, 291, 301
 Terricabras, J.-M., 100
 universalia, 29, 47
 Urmson, J.O., 89, 172, 251, 272
 Vendler, Z., 311
 Visvader, J., 311
 Waismann, F., 30, 109, 112, 247
 Warnock, G.J., 172, 272, 315
 Weitz, M., 268
 Whitehead, A.N., 67, 92, 129, 135
 Williams, C.J.F., 271, 297-300
 Wisdom, J., 19, 122, 175, 200,
 271, 272, 275, 279, 280, 308,
 311, 312
 Wittgenstein, 13, 19-21, 24, 28,
 54-56, 61-63, 109, 115, 154, 176,
 181, 197, 198, 206, 221, 226,
 227, 247, 253, 255, 257-260,
 275, 286, 301, 308, 310-313, 315
 φαινόμενο και πραγματικότητα,
 44-46
 φαινομενολογία, γλωσσική, 201-
 202
 φιλοσοφία, θεραπευτική, 35
 της καθημερινής γλώσσας, 19
 και λογική, 36
 – ποίηση, 257
 παραδείγματα φιλοσοφίας, 16, 17
 λινγκουιστικό παράδειγμα, 12,
 17, 25
 προβλήματα φιλοσοφίας, 24,
 27-36, 37-40

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΕΪΚΟΥ
«ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»
ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ
ΣΤΟ ΕΠΙΤΡΑΠΕΖΙΟ ΕΚΔΟΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ
ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»
ΤΑ ΦΙΛΜ ΕΚΑΝΕ Ο Π. ΚΟΝΤΟΜΗΝΑΣ
Η ΕΚΤΥΠΩΣΗ ΕΓΙΝΕ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΚΩΣΤΑ ΣΤΡΙΚΟ
ΤΟΝ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟ ΤΟΥ 2000
ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ
ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»