



ΚΩΣΤΗ Μ. ΚΩΒΑΙΟΥ

“ΟΛΑ ΚΥΟΦΟΡΟΥΝΤΑΙ  
ΜΕΣ ΣΤΗ ΓΛΩΣΣΑ”



ΔΟΚΙΜΕΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ  
WITTGENSTEIN

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ

ΑΘΗΝΑ 1996

©1995 Κωστής Μ. Κωβαίος

Βιβλιογραφική ταξινόμηση:

1. Φιλοσοφία-αναλυτική-γλώσσα-Wittgenstein
2. Λογική-μαθηματικά
3. Ηθική
4. Αισθητική-τέχνη

ISBN 960-354-034-X

---

Επιμέλεια έκδοσης, επεξεργασία κειμένου και μακέτα εξωφύλλου:

Κωστής Μ. Κωβαίος, Αγίου Μελετίου 10, 113 61 Αθήνα, τηλ. 82.38.107  
e-mail address: cmc@hellas.hol.gr

Η τελική διαμόρφωση του κειμένου έγινε με Word 6.0 της Microsoft και η εκτύπωση με Laserjet HP 4MP 600 dpi. Ο πίνακας στο τέλος του βιβλίου κατασκευάστηκε με το πρόγραμμα INDEX της CMC.

*Στη Μπέλλα*





## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	1
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	5
ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ	22
ΕΚΔΟΤΙΚΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΤΩΝ ΔΟΚΙΜΙΩΝ	23
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΣΥΜΒΑΣΕΙΣ	26
Ο ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΜΕΤΑΒΑΣΗΣ ΑΠΟ ΤΟ <i>TRACTATUS</i> ΣΤΙΣ <i>ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ</i>	31
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΣΟΛΙΨΙΣΜΟΥ	51
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑΝΑΛΥΣΗ	63
ΕΡΓΑΛΕΙΑ ΚΑΙ ΤΕΧΝΙΚΕΣ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΝΑΛΥΣΗΣ	74
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΩΝ 'ΚΑΘΟΛΟΥ' ΚΑΙ Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΣΤΗΝ ΥΣΤΕΡΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ WITTGENSTEIN	110
Ο ΑΝΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ	124
ΑΙΣΘΗΜΑΤΑ, ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ, ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΚΡΙΣΕΙΣ	137
ΤΟ ΑΡΙΣΤΟΥΡΓΗΜΑ: ΚΟΡΥΦΩΣΗ Ή ΑΦΕΤΗΡΙΑ;	157
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΝΟΗΜΑ ΣΤΗΝ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ	167
ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΘΑΝΑΤΟΣ ΤΩΝ ΤΕΧΝΩΝ	179
ΟΙ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΤΟΥ WITTGENSTEIN ΓΙΑ ΤΟ <i>ΧΡΥΣΟ ΚΛΩΝΙ</i> ΤΟΥ FRAZER	202
ΣΧΟΛΙΟ ΣΕ ΜΙΑ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΗ ΤΟΥ WITTGENSTEIN ΓΙΑ ΤΟΝ FRAZER	210
ΣΥΝΕΧΕΙΑ ΚΑΙ ΣΥΝΕΠΕΙΑ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ	214
ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, HEGEL ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ: ΜΙΑ WITTGENΣΤΑΪΝΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΑΠΟΨΕΩΝ ΤΟΥ POPPER	231

Ο WITTGENSTEIN ΚΑΙ Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ	247
ΠΡΟΟΔΕΥΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΣΥΝΤΗΡΗΤΙΣΜΟΣ. ΜΙΑ ΒΙΤΤΚΕΝΣΤΑΪΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ	294
ΤΟ ΣΥΓΓΡΑΦΙΚΟ ΥΦΟΣ ΤΟΥ ΥΣΤΕΡΟΥ WITTGENSTEIN	302
Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ WITTGENSTEIN: ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΑΙΡΕΣΕΙΣ	319
ΤΟ ΛΥΚΟΦΩΣ ΤΩΝ ΧΙΜΑΙΡΩΝ	349
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	401
ΠΙΝΑΚΑΣ ΘΕΜΑΤΩΝ	445
ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΡΟΣΩΠΩΝ	451

## ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

ann.	annotations (σχόλια, σημειώσεις)
AA	<i>Art in America</i>
AMM	<i>American Mathematical Monthly</i>
AMSHU	<i>Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität</i>
AN	<i>Annalen der Naturphilosophie</i>
APF	<i>Acta Philosophica Fennica</i>
APQ	<i>American Philosophical Quarterly</i>
ASS	<i>Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik</i>
AUP	Alabama University Press
BAMS	<i>Bulletin of the American Mathematical Society</i>
BGM	Wittgenstein: <i>Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik</i>
BJA	<i>British Journal of Aesthetics</i>
BJPS	<i>British Journal for the Philosophy of Science</i>
BLF	Wittgenstein: <i>Briefe an Ludwig von Ficker</i>
CJH	<i>Continuity: A Journal of History</i>
CJP	<i>Canadian Journal of Philosophy</i>
CUP	Cambridge University Press
ed./eds	editor/s (επιμελητής, επιμελητές)
edn	N <sup>th</sup> edition (N <sup>οστή</sup> έκδοση)
einl.	Einleitung (πρόλογος, εισαγωγή)
EUP	Edinburgh University Press
FL	<i>Foundations of Language</i>
GPS	<i>Grazer philosophische Studien</i>
GT	Wittgenstein: <i>Geheime Tagebücher</i>
hrsg.	Herausgeber (επιμελητής, επιμελητές)
HS	<i>Hegel-Studien</i>
HUP	Harvard University Press
ILR	<i>International Logic Review</i>
imp.	N <sup>th</sup> impression (N <sup>οστή</sup> ανατύπωση)
int.	introduction (πρόλογος, εισαγωγή)
IPQ	<i>International Philosophical Quarterly</i>
JAAC	<i>Journal of Aesthetics and Art Criticism</i>
JHP	<i>Journal of the History of Philosophy</i>
JP	<i>Journal of Philosophy</i>
JPL	<i>Journal of Philosophical Logic</i>
JRAM	<i>Journal für die reine und angewandte Mathematik</i>
L&C	<i>Language &amp; Communication</i>
LAPRB	Wittgenstein: <i>Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief</i>
LC 1930-32	Wittgenstein: <i>Lectures: Cambridge 1930-1932</i>
LC 1932-35	Wittgenstein: <i>Lectures: Cambridge 1932-1935</i>

LFM	Wittgenstein: <i>Lectures on the Foundations of Mathematics</i>
LPP	Wittgenstein: <i>Lectures on Philosophical Psychology 1946-47</i>
LRB	<i>London Review of Books</i>
LSPP	Wittgenstein: <i>Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie</i>
LUP	London University Press
LWE	<i>Some Letters of Ludwig Wittgenstein (by Ludwig Wittgenstein and William Eccles)</i>
MA	<i>Mathematische Annalen</i>
MM	<i>Music Man</i>
MMP	<i>Monatshefte für Mathematik und Physik</i>
MSP	<i>Midwest Studies in Philosophy</i>
MSPS	<i>Minnesota Studies in the Philosophy of Science</i>
MUP	Manchester University Press
NDJFL	<i>Notre Dame Journal of Formal Logic</i>
NUP	Northwestern University Press
NYRB	<i>New York Review of Books</i>
nw.	Nachwort
OPUP	Open University Press
OUP	Oxford University Press
PAS	<i>Proceedings of the Aristotelian Society</i>
PASS	<i>Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume</i>
PF	<i>Przeglad Filozoficzny</i>
PH	Wittgenstein: <i>Philosophie (aus dem sogenannten "Big Typescript")</i>
PI	<i>Philosophical Investigations</i> , Blackwell, Oxford.
PLMS	<i>Proceedings of the London Mathematical Society</i>
PN	<i>Philosophia Naturalis</i>
PPA	<i>Philosophy and Public Affairs</i>
PPR	<i>Philosophy and Phenomenological Research</i>
PPs	<i>Philosophical Psychology</i>
PQ	<i>Philosophical Quarterly</i>
PR	<i>Philosophical Review</i>
PRA	<i>Philosophy Research Archives</i>
PSPM	<i>Proceedings of Symposia in Pure Mathematics</i>
PsR	<i>Psychological Review</i>
PT	<i>Philosophy Today</i>
PUP	Princeton University Press
rev.	revision (αναθεώρηση)
RILSL	<i>Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere</i>
RIP	<i>Revue Internationale de Philosophie</i>
RIPL	<i>Royal Institute of Philosophy Lectures</i>
RM	<i>Review of Metaphysics</i>
RP	<i>Research in Phenomenology</i>
SHPS	<i>Studies in the History and Philosophy of Science</i>
SUP	Stanford University Press
TAJP	<i>The Australasian Journal of Philosophy</i>

TB	Wittgenstein: <i>Tagebücher</i>
THW	<i>The Human World</i>
TLS	<i>Times Literary Supplement</i>
TPF	<i>The Philosophical Forum</i>
tr./s	translator/s, traducteur/s (μεταφραστής, μεταφραστές)
TSJP	<i>The Southern Journal of Philosophy</i>
übs	Übersetzung (μετάφραση)
übt	Übertragung (μεταφορά, απόδοση)
UCP	University of Chicago Press
UCAP	University of California Press
UIP	University of Illinois Press
UMP	University of Minnesota Press
UMSP	University of Massachusetts Press
UNDP	University of Notre-Dame Press
UNP	University of Nebraska Press
UNYP	University of New York Press
UP	University Press
UPF	University Presses of Florida
UPP	University of Pennsylvania Press
UPTP	University of Pittsburg Press
UTP	University of Toronto Press
VKAA	<i>Verhandelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam</i>
vol./s	volume/s (τόμος, τόμοι)
VS	<i>Videnskapsselskapets Skrifter</i>
WA	<i>Wissenschaft aktuell</i>
WW	<i>Wissenschaft und Weltbild</i>
WWK	Waismann: <i>Wittgenstein und der Wiener Kreis</i>
Z	Wittgenstein: <i>Zettel</i>
ZPPK	<i>Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik</i>



AA	Κωβαίος: «Ο αναπροσδιορισμός της αισθητικής»
AΘΤ	Κωβαίος: «Αυτονομία και θάνατος των τεχνών»
ΑΣΑΚ	Κωβαίος: «Αισθήματα, συναισθήματα, αισθητικές κρίσεις»
ΔΑ	Wittgenstein: <i>Διαλέξεις περί της αισθητικής</i>
E&TT	Κωβαίος: «Εργαλεία και τεχνικές της γλωσσολογίας»
εισ.	Εισαγωγή
επιμ.	Επιμέλεια
ΕΦΕ	<i>Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση</i>
ΗΗΔ	Κωβαίος: «Ηράκλειτος, Hegel και Διαλεκτική»
Θ&Κ	<i>Θεωρία &amp; Κοινωνία</i>
I&NA	Κωβαίος: «Ιστορία και νόημα στην αισθητική»

ΚΒ	Wittgenstein: <i>Το καφέ βιβλίο</i>
ΛΧ	Κωβαίος: «Το λυκόφως των χμαιορών»
Μ&Γ	Κωβαίος: «Μεταφυσική και γλωσσολογία»
ΜΒ	Wittgenstein: <i>Το μπλε βιβλίο</i>
μετ.	Μετάφραση
Ο&Α	Κωβαίος: «Η ερμηνεία του Wittgenstein: Ορθοδοξία και αιρέσεις»
ΟΚΓ	Κωβαίος: <i>Όλα κυφορούνται μες στη γλώσσα</i>
ΠΑ	Wittgenstein: <i>Πολιτισμός και αξίες</i>
ΠΒ	Wittgenstein: <i>Περί της βεβαιότητας</i>
ΠΚ	Κωβαίος: «Το πρόβλημα των καθόλου»
ΠΣ	Κωβαίος: «Το πρόβλημα του σολιψισμού»
Π&Σ	Κωβαίος: «Προοδευτισμός και συντηρητισμός»
ΠWF	Κωβαίος: «Οι παρατηρήσεις του Wittgenstein για τον Frazer»
ΠΧ	Wittgenstein: <i>Παρατηρήσεις πάνω στα χρώματα</i>
ΠΧΚF	Wittgenstein: <i>Παρατηρήσεις πάνω στο 'Χρυσό κλωνί' του Frazer</i>
Σ&ΣΗ	Κωβαίος: «Συνέχεια και συνέπεια στην ηθική»
σημ.	σημειώσεις, σχόλια
ΣΘ	<i>Σύγχρονα θέματα</i>
ΣΠWF	Κωβαίος: «Σχόλιο σε μια παρατήρηση του Wittgenstein για τον Frazer»
ΣΥW	Κωβαίος: «Το συγγραφικό ύφος του ύστερου Wittgenstein»
W&ΘM	Κωβαίος: «Ο Wittgenstein και η θεμελίωση των μαθηματικών»
ΦΓ	Wittgenstein: <i>Φιλοσοφική γραμματική</i>
ΦΕ	Wittgenstein: <i>Φιλοσοφικές έρευνες</i>
ΦΠ	Wittgenstein: <i>Φιλοσοφικές παρατηρήσεις</i>
ΧΜTE	Κωβαίος: «Ο χαρακτήρας της μετάβασης απ' το <i>Tractatus</i> στις <i>Έρευνες</i> ».

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τα δοκίμια που συγκέντρωσα σ' αυτό το ανθολόγιο έχουν συγγραφεί σε μια περίοδο 15 περίπου ετών. Κατοπτρίζουν την προσωπική μου εξελικτική πορεία κατανόησης της διδασκαλίας του Wittgenstein, αποφασιστικό ρόλο στην οποία έπαιξε η παράλληλη μεταφραστική μου δουλειά. Δεν εμπίπτουν όλα στην ίδια κατηγορία: Άλλα — τα περισσότερα — αποτελούν προσπάθειες εξήγησης της φιλοσοφίας του Wittgenstein κι άλλα εφαρμογές της μεθόδου του σε συγκεκριμένα θέματα φιλοσοφίας της γλώσσας, αισθητικής, ηθικής κλπ.: άλλα απευθύνονται σε ειδικευμένους φιλοσόφους κι άλλα στο ευρύτερο αναγνωστικό κοινό: άλλα εμβαθύνουν σε ένα θέμα: άλλα επιδιώκουν την πανοραμική περιγραφή μιας περιοχής συζητήσεων («review articles»): άλλα πάλι αναζητούν παραλληλίες της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας με άλλες φιλοσοφικές τοποθετήσεις. Είτε ως προς εξέτασιν αντικείμενο είτε ως μεθοδολογία είτε ως αφανές υπόστρωμα η διδασκαλία του Wittgenstein είναι ο μυελός που διατρέχει τους σπονδύλους αυτού του ανθολογίου.

Κρίνοντας κανείς από την πληθώρα φιλοσοφικών δοκιμίων<sup>1</sup>, διηγημάτων και μυθιστορημάτων<sup>2</sup>, απομνημονευμάτων<sup>3</sup>, βιογραφιών<sup>4</sup>, αλληλογραφιών<sup>5</sup>, θεατρικών έργων και θεατρικών παραστάσεων<sup>6</sup>, κινηματογραφικών ταινιών<sup>7</sup>, μουσικών συνθέσεων<sup>8</sup>, ποιημάτων<sup>9</sup>, εικαστικών εκθέσεων<sup>10</sup>, τηλεοπτικών ή ραδιοφωνικών εκπομπών<sup>11</sup> και δημοσιογραφικών επιφυλλίδων<sup>12</sup>, γύρω από, ή με αφορμή, τη φιλοσοφία του Wittgenstein, δεν θα βρει διόλου παρακινδυνευμένη την πρόβλεψη ότι η σκέψη του Βιεννέζου στοχαστή θα κυριαρχήσει τους επόμενους αιώνες, όχι μόνο στους φιλοσοφικούς κύκλους αλλά γενικά στην ανθρώπινη κοινότητα — όπως περίπου συνέβη με τη σκέψη του Freud ή του Marx.

Φυσικά, η δημοτικότητα ενός στοχαστή δεν αποτελεί αναγκαία ή ικανή συνθήκη της αξίας του: ούτε τεκμήριο κατανόησης από μέρους των θιασωτών του. Βεβαίως, κάτι δείχνει, αλλά τί ακριβώς δεν είναι διόλου προφανές ή επιδεικτικό απλών εξηγήσεων. Ορισμένες φορές — όπως στην περίπτωση του Χριστού, του Freud και του Marx — η δημοτικότητα προδίδει κάτι πολύ σημαντικό: ότι οι ιδέες αυτές εκφράζουν κυρίαρχες νοητικές τάσεις των ανθρώπων μιας εποχής, οι οποίες μέχρι τότε δεν είχαν βρει εκφραστικό όχημα. Ωστόσο, τις περισσότερες φορές, η δημοτικότητα δεν είναι τίποτε περισσότερο από το αποτέλεσμα μιας πετυχημένης διαφημιστικής καμπάνιας. Το γεγονός ότι ο Einstein βρέθηκε να συναγωνίζεται σε δημοτικότητα τη Marilyn Monroe σίγουρα δεν αποδεικνύει ότι τα εκατομμύρια των θαυμαστών του είχαν αντιληφθεί τη σπουδαιότητα της Θεωρίας της Σχετικότητας για τις ζωές μας. Αν θέλουμε να διαπιστώσουμε κατά πόσον η δημοτικότητα εκφράζει



κάτι περισσότερο ή βαθύτερο από μίαν απλή χειραγώγηση των μαζών μέσω της διαφήμισης, θα πρέπει να εξετάσουμε το φαινόμενο από πιο κοντά:

Κάτι που ο εξωακαδημαϊκός κόσμος, ως επί το πλείστον, αγνοεί είναι ότι ο Wittgenstein δεν είναι ιδιαίτερα δημοφιλής στους ακαδημαϊκούς κύκλους. Οι λόγοι είναι ποικίλοι αλλά, κατά τη γνώμη μου, διαθέτουν έναν κοινό πυρήνα: την ιδιαιτερότητα τόσο του φιλοσόφου όσο και του ανθρώπου Wittgenstein.

Από όσα μας παραδίδουν οι βιογράφοι του, ο Wittgenstein ήταν sui generis με όλες τις αποχρώσεις του όρου: πολιτισμικές, κοινωνικές, φυσιολογικές και, πάνω απ' όλα, φιλοσοφικές. Μολονότι γόνος μιας από τις πιο πλούσιες και κοινωνικά περίοπτες οικογένειες της Αυστρίας, ζούσε σχεδόν ασκητικά. Απέφευγε τη συντροφιά των συναδέλφων του, με πολύ λίγες εξαιρέσεις.<sup>13</sup> Προτιμούσε να διαβάξει αστυνομικά διηγήματα<sup>14</sup> και να βλέπει 'westerns' στο σινεμά<sup>15</sup> παρά να διαβάξει φιλοσοφία.<sup>16</sup> Αν και εν γένει σοβαρός και αυστηρός, μπορούσε να διασκεδάξει με τα πιο παράξενα πράγματα.<sup>17</sup> Δεν φαίνεται να είχε ποτέ ιδιαίτερες σχέσεις (ή, έστω, συμπάθειες) με εκπροσώπους του γυναικείου φύλου.<sup>18</sup> Ήταν απόλυτος στις κρίσεις του και συχνά προσβλητικός.<sup>19</sup> Απέτρεπε σχεδόν όλους τους μαθητές του απ' το να γίνουν ακαδημαϊκοί φιλόσοφοι.<sup>20</sup> Ο ίδιος, με το ξέσπασμα του Α' παγκοσμίου πολέμου, σταμάτησε ξαφνικά μια λαμπρή ακαδημαϊκή σταδιοδρομία, σε ένα χώρο που τον είχε ήδη αναγνωρίσει ως μεγαλοφυΐα από τα 23 του<sup>21</sup>, για να καταταγεί ως εθελοντής στον αυστριακό στρατό, ζητώντας αργότερα μετάθεση στο φλεγόμενο μέτωπο της Bukowina. Περί το τέλος του πολέμου, τον βρίσκουμε αιχμάλωτο των Ιταλών στο στρατόπεδο του Monte Cassino. Το 1919, αποφασισμένος να απαλλαγεί από τον πειρασμό του πλούτου, εκχωρεί την τεράστια περιουσία του στα αδέρφια του, σπουδάζει στην Παιδαγωγική Ακαδημία της Βιέννης — εργαζόμενος ταυτοχρόνως ως βοηθός κηπουρού σε ένα μοναστήρι της Βιέννης — και εν συνεχεία διορίζεται δάσκαλος σε φτωχικά χωριά της ορεινής Αυστρίας, όπου διδάσκει επί έξι χρόνια. Επιστρέφοντας στη Βιέννη, χιτζει, μαζί με τον αρχιτέκτονα φίλο του Engelmann, το σπίτι της μικρότερης αδελφής του Margarette Stonborough<sup>22</sup> — ένα δείγμα της αυστηρής σχολής του λειτουργισμού του Adolf Loos. Το 1929, επιστηλατημένος από μια διάλεξη του Ολλανδού μαθηματικού Brouwer, επιστρέφει στη φιλοσοφική δραστηριότητα<sup>23</sup>, περνώντας μεγάλα διαστήματα ολομόναχος σε μια καλύβα που έχτισε ο ίδιος σε ένα φιορδ της Νορβηγίας.<sup>24</sup> Το 1929, υποβάλλει, ως διδακτορική διατριβή, το *Tractatus Logico-philosophicus*, που είχε ήδη γίνει το Ευαγγέλιο της αναλυτικής φιλοσοφίας. Το 1930 διορίζεται καθηγητής στο Cambridge και το 1939 διαδέχεται τον Moore στην έδρα του. Το 1935, ενθουσιασμένος από τις προοπτικές του 'σοβιετικού

πειράματος', ταξιδεύει στη Ρωσία.<sup>25</sup> Κατά το μεγαλύτερο διάστημα του Β' παγκοσμίου πολέμου προσφέρει εθελοντικά τις υπηρεσίες του ως βοηθός εργαστηρίου στο Guys Hospital του Λονδίνου και στο νοσοκομείο του Newcastle. Το 1951 πεθαίνει από καρκίνο του προσάτη, έχοντας αρνηθεί μια θεραπεία που θα παρέτεινε τη ζωή του.<sup>26</sup>

Απολογητής του μεγάλου πολιτισμού του παρελθόντος και συνάμα επαναστάτης και αντικοφορμιστής, ο Wittgenstein έζησε μια ζωή γεμάτη πρωτοτυπία, βαθύτητα, αξιοπρέπεια, θάρρος, ειλικρίνεια, γνήσια συγκίνηση και βαθιά απόλαυση, μακριά από την κοινοτοπία και τον κοινωνικό συμβιβασμό· μια ζωή που είχε κάθε λόγο να αποκαλεί «υπέροχη» αποχαιρετώντας την, προς έκπληξιν πολλών οικείων του, οι οποίοι δεν διέκριναν σ' αυτήν άλλο από διαρκή αγωνία και πόνο<sup>27</sup> —λες και μπορεί να υπάρξει τίποτε υπέροχο δίχως αγωνία και πόνο.

Ένας τέτοιος δάσκαλος είναι επόμενο ότι θα αποτελούσε πρότυπο για πολλούς —κυρίως νέους— ανθρώπους, αλλά και κόκκινο πανί για όλους εκείνους που, ανάλογα με τη στάση τους απέναντι στη ζωή, έβλεπαν στο πρόσωπό του είτε την άρνηση των παραδοσιακών αξιών τους είτε την αντίδραση στις (δήθεν) προοδευτικές τους αντιλήψεις. Η θρησκευτική ευλάβεια με την οποία οι μαθητές του παρακολουθούσαν τις παραδόσεις του, η βουβή συμμετοχή τους στην αγωνιώδη πάλη του με τους στοχασμούς του και, κυρίως, η εκτεταμένη μίμηση της συμπεριφοράς του<sup>28</sup> ήταν για πολλούς σημεία άκριτης —άρα επικίνδυνης— προσκόλλησης σε ένα χαρισματικό μύστη, και, συνεπώς, απομάκρυνσης από το ιδεώδες του απαθούς, αντικειμενικού και αμερόληπτου επιστημονικού ελέγχου.<sup>29</sup>

Εν μέρει, είχαν δίκιο στις επιφυλάξεις τους: Ελάχιστοι από τους θαυμαστές του στάθηκαν ικανοί να αντιληφθούν το βαθύτερο νόημα των λεγομένων του. Οι υπόλοιποι ήταν οι «τουρίστες»,<sup>30</sup> τους οποίους ο Wittgenstein προσπαθούσε με κάθε τρόπο να αποκλείσει από τα μαθήματά του, ελέγχοντας εξονυχιστικά τη γνησιότητα του ενδιαφέροντος, την τιμιότητα του χαρακτήρα και τη στάθμη των αντιληπτικών ικανοτήτων τους.

Όμως, ο σημαντικότερος λόγος της εχθρότητας του φιλοσοφικού του περιγύρου ήταν η διδασκαλία του, η οποία, κατ' ουσίαν, καταδίκαιζε όλη την προ αυτού φιλοσοφική παράδοση. Εκτός από υπονόμηση της φιλοσοφικής συντεχνίας, μια τέτοια συλλογική απόρριψη ακρογωνιαίων λίθων του στοχασμού, όπως ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης<sup>31</sup> ή ο Kant, ήταν, για τους γαλουχημένους στην παραδοσιακή φιλοσοφία, μια απαράδεκτη ύβρις (σε μεγάλο βαθμό ανάλογη της ύβρεως του Χριστού —θεωρουμένης από τη σκοπιά του εβραϊκού δόγματος):

Στα σαράντα του έμοιαζε για εικοσάρης, με μια θεική ομορφιά — πάντοτε σημαντική αποσκευή στο Cambridge — [...] φοβερός στην εξώκοσμη αγνότητά του.

[...] Ο Θεός τον δέχτηκε [...] σε ένα ασκητικό δωμάτιο, σχεδόν άδειο αλλά όμορφο στην απλότητά του, με μοναδική χρωματική νότα ένα ξύλινο μπάλ με φρούτα [...] Ο Θεός διέθετε όλα εκείνα που του απέδιδαν: Έμοιαζε με Απλόλωνα που ξεπήδησε ολοζώντανος μέσα απ' το άγαλμά του ή με τον γαλιανομάτη, χρυσομάλλη σκανδιναβικό θεό Badur, με μια ομορφιά που δεν είχε τίποτε το αισθησιακό, αλλά απέπνεε απλώς τις τέσσερεις βασικές ελληνικές αρετές, στις οποίες προσετίθετο μια λεπτή ευγένεια και χάρη που σε έλυζε σαν απόμακρο, χειμερινό ηλιόφως [...] Τί σκεφτόταν ο ίδιος ο Wittgenstein δεν είχε και τόση σημασία, πάντως σίγουρα κάτι πολύ ανώτερο από τις συγκεχυμένες και μισοσκάτινες ιδέες με τις οποίες ζούσαν οι περισσότεροι απ' τους φιλοσόφους που ήξερε, κι ας ήταν τόσο έξοχοι ως άνθρωποι [...] Μια ιδιόμορφη ατμόσφαιρα τον περιέβαλλε: ένα είδος φιλοσοφικής αγιότητας, απόμακρης κι απρόσωπης: Ήταν ο Φιλόσοφος Ήλιος. Εσύ λουζόσουν στο φως του, αλλά για τον Ήλιο δεν ήσουν τίποτε ξεχωριστό [...] Το τσάι που έπινες μαζί του γινόταν νέκταρ.<sup>32</sup>

«Ο Wittgenstein μαγεύει», παραδέχεται ένας από εκείνους που είχαν την τύχη — ή την ατυχία — να ξεφύγουν απ' τη σαγήνη του.<sup>33</sup> Αυτό δεν έπαιξε ποτέ να ισχύει, πράγμα που, εν μέρει, αποδεικνύει πως η γοητεία δεν βρισκόταν τόσο στην φυσική του παρουσία, όσο στη σκέψη του και στη μορφή της ζωής του. Κι ωστόσο, στα φιλοσοφικά εργαστήρια, οι ιδέες του Wittgenstein, μισόν αιώνα μετά τον θάνατό του, φαίνεται να έχουν τεθεί στο περιθώριο.

Πίστευα, όπως τόσοι άλλοι στον αγγλοαμερικανικό φιλοσοφικό κόσμο, ότι ο Wittgenstein είναι ο σημαντικότερος φιλόσοφος του αιώνα και ότι η συνεισφορά του στη φιλοσοφία της γλώσσας και του πνεύματος συνιστά μη αναστρέψιμη πρόοδο στον χώρο αυτό. Περίμενα ότι, καθώς οι ιδέες του απερχοφάντο, κυρίως από νέους στοχαστές, η επιρροή τους θα γινόταν ευρύτερα αισθητή όχι μόνο μεταξύ των φιλοσόφων αλλά και μεταξύ επιστημόνων ποικίλων ειδικοτήτων [...]

Η εμπειρία της τελευταίας δεκαετίας συνέτισε όλους όσους πιστεύαμε ότι το έργο του Wittgenstein είναι σημαντικό και ότι πρέπει να τύχει ευρύτερης αποδοχής. Η επιρροή του φιλοσόφου φαίνεται να μειώνεται αντί ν' αυξάνει [...] Βέβαια, η μελέτη του Wittgenstein βρίσκεται σε άνοδη [...] αλλά η φιλοσοφία του [...] δεν έχει σημειώσει πρόοδο, και μερικά από τα φιλοσοφικά κέρδη τα οποία οφείλουμε στον Wittgenstein κινδυνεύουν να χαθούν, αν δεν έχουν ήδη χαθεί [...] Αυτό δεν οφείλεται στο ότι το έργο του ξεπεράστηκε ή επικριώθηκε από κάποια μεταγενέστερη φιλοσοφική μεγαλοφυΐα. Μάλλον οφείλεται στο ότι η συνεισφορά του ετέθη στο περιθώριο, επειδή όλο και περισσότεροι φιλόσοφοι, ιδιαίτερα στις ΗΠΑ, προσπαθούν να προσαρμόσουν τις μελέτες τους στο πρότυπο μιας αυστηρώς επιστημονικής μάθησης, μμούμενοι το είδος της ακρίβειας που χαρακτηρίζει τα μαθηματικά, επισείοντας δε μια γενική γλωσσολογική θεωρία ως το ιδεώδες στη φιλοσοφία της γλώσσας και ένα αφαιρετικό σύστημα τεχνητής νοημοσύνης ως στόχο της φιλοσοφίας του πνεύματος. Αυτό το είδος επιστημονισμού στη φιλοσοφία ήταν κάτι που ο Wittgenstein απέρριπτε

με βδελυγμία. Σε τέτοιο κλίμα οι σπόροι που έσπειρε έχουν πενιχρές ελπίδες να βλαστήσουν.<sup>34</sup>

Πράγματι, η φιλοσοφία πήρε εντελώς αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη που ο Wittgenstein υπεδείκνυε. Η συναλλαγή της με τις φυσικές επιστήμες, από τις οποίες εκείνος είχε πασχίσει να την αποχωρίσει, έχει φθάσει σε τέτοιο σημείο, ώστε σήμερα να θεωρείσαι τουλάχιστον ιδιόρρυθμος, αν ενοχλείσαι από όρους όπως «νευροφιλοσοφία» ή δηλώσεις του τύπου

Αυτό που μας χρειάζεται είναι μια ενοποιημένη θεωρία του τρόπου λειτουργίας του πνεύματος-εγκεφάλου: μια θεωρία για το πώς το πνεύμα-εγκέφαλος παριστά αυτά που παριστά και για τη φύση των υπολογιστικών [computational] διεργασιών οι οποίες υπόκεινται της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η συλλογική προσπάθεια προς την κατασκευή μιας τέτοιας θεωρίας θα περιορίζεται από εμπειρικά δεδομένα όλων των επιπέδων, νευροφυσιολογικά, εθολογικά, ψυχολογικά κλπ. [...] Συνδεσιοκράτες [connectionist] ερευνητές προσπαθούν να ξεκαθαρίσουν τις υπολογιστικές λειτουργίες που χρησιμοποιούνται στα νευρικά συστήματα, και η στρατηγική τους συνίσταται στη χρήση υπολογιστικών μοντέλων παραλλήλως διατεταγμένων συστημάτων που θα τους επιτρέψουν να παράγουν τα κατάλληλα μακροφαινόμενα από νευρωνώδη στοιχεία σε διάταξη δικτύου.<sup>35</sup>

Η αποστροφή του Wittgenstein προς την ιδέα ότι η φιλοσοφία μπορεί να προοδεύει όπως οι φυσικές επιστήμες, ότι μπορεί να κατασκευάζει θεωρίες κατά το πρότυπο των φυσικών επιστημών, ότι είναι μια μορφή γνώσης, οπότε μπορούμε να περιμένουμε από αυτήν νέες ανακαλύψεις, δεν φαίνεται να λαμβάνεται, ούτε σκιαδώς, υπόψη στο ανωτέρω παράθεμα. Αντίθετα, οι απόψεις που σκιαγραφούνται σ' αυτό μοιάζουν να διατυπώνονται *en öfvei* και εις *πέλομα* της διδασκαλίας του. Ο χειρότερος φόβος του Wittgenstein, ότι οι θρησκευτικές, ηθικές και αισθητικές αξίες, το νόημα της τέχνης και της τελετουργίας, θα τύχουν επιστημονικής φύσεως εξηγήσεων πραγματοποιήθηκε με τον χειρότερο τρόπο: Από τους συγχρόνους αναλυτικούς, ελάχιστοι είναι εκείνοι που λαμβάνουν υπόψη τους την κεντρικότερη ιδέα της διδασκαλίας του: ότι οι αξίες δεν μπορούν να ανευρεθούν στον (και επομένως να αντληθούν από τον) κόσμο της εμπειρίας. Αντίθετα, το ότι δεν φαίνονται να συμφωνούν με την εμπειρία είναι κριτήριο *ανεπάρκειας*, την οποία μόνο η επιστήμη είναι σε θέση να διορθώσει (sic).

Το νόημα του πολιτισμού και της ζωής μας έχει αρχίσει να χάνεται κάτω από τις ενοποιητικές επιστημονικές συσκευασίες.<sup>36</sup> Η βαθιά πολυπλοκότητα κεντρικών εννοιών της ζωής, όπως η αγάπη, η θρησκευτική πίστη, η ευλάβεια, η αξιοπρέπεια, ο ψυχικός πόνος κλπ. πρόκειται να εξηγηθεί με όρους νευρώνων και ηλεκτρονικών δικτύων. Ο Ρωμαίος και ο Μάρκος

Αντώνιος δεν ήξεραν τί σημαίνει έρωτας, αφού αγνοούσαν το *πραγματικό* του νόημα, το οποίο εμείς και, ακόμη περισσότερο, οι απόγονοί μας θα έχουμε τη δυνατότητα να κατανοήσουμε στις *πραγματικές* του διαστάσεις, στο μέτρο που θα γνωρίζουμε τί συμβαίνει στον εγκέφαλό μας όταν λέμε «σ' αγαπώ». Το «μυστήριο του έρωτα» ή το Μυστήριο της Βάπτισης είναι το μυστήριο των «πολογιστικών διεργασιών του εγκεφάλου»!

Όσοι βλέπουμε στις παραπάνω προφητείες μια τερατώδη ανοησία είμαστε απλώς «άσχετοι» ή «σκοταδιστές». Αν όλοι τηρούσαν τη στάση μας, δεν θα είχαμε προχωρήσει από το στάδιο του σπηλαιανθρώπου. Κάποτε ο καθηγητής Farrington εξομολογήθηκε στον Wittgenstein: «Παρ' όλες τις άσχημες πλευρές του πολιτισμού μας, είμαι σίγουρος ότι προτιμώ να ζω όπως τώρα, παρά σαν σπηλαιάνθρωπος». Και ο Wittgenstein του απάντησε: «Εσείς, βεβαίως! Αλλά ο σπηλαιάνθρωπος;».<sup>37</sup> Ο σκωπτικός υπαινιγμός είναι σαφέστατος: Ο σπηλαιάνθρωπος θα είχε μεγαλύτερη ευαισθησία από τον Farrington, ώστε να μη θέλει να ζήσει σ' αυτόν τον αιώνα.

Στη βάση του σύγχρονου επιστημονισμού βρίσκεται μια ανάγκη να πάψουμε ν' απορούμε, να πάψουμε να φοβόμαστε, να υποφέρουμε ή να πιστεύουμε σε αναπόδεικτες οντότητες.<sup>38</sup>

Οι άνθρωποι του σήμερα είναι οι πραγματικοί πρωτόγονοι [...], αν τυχόν φαντάζονται πως η επιστημονική εξήγηση μπορεί να άρει τον θανατισμό [...] Ο άνθρωπος πρέπει να ξυπνήσει, για ν' αρχίσει να απορεί [...] Η επιστήμη είναι ένας τρόπος να τον στείλεις ξανά για ύπνο. (ΠΑ 23)

Η επιστήμη θέλει να ρίξει φως στο σκοτάδι της άγνοιας, αγνοώντας ότι το σκοτάδι δεν είναι πάντοτε προϊόν άγνοιας.<sup>39</sup> Η στάση των απολογητών της επιστημονικής φιλοσοφίας θα μπορούσε να παραλληλισθεί με εκείνη του αφελούς φιλότεχνου που απορεί γιατί οι πίνακες του Caravaggio είναι σκοτεινοί. (Αν τους είχε ζωγραφίσει αυτός, θα φρόντιζε να τους παράσχει «καλύτερες φωτιστικές συνθήκες»).

Είναι παράλογο να λέμε «Η επιστήμη απέδειξε πως δεν υπάρχουν θαύματα». Η αλήθεια είναι πως ο επιστημονικός τρόπος θεώρησης ενός γεγονότος συνίσταται στο να μην το θεωρούμε ως θαύμα. (ΔΗ 131)

Αν η απόσταση που χωρίζει τον σύγχρονο επιστημονισμό από τη φιλοσοφία του Wittgenstein είναι τόσο μεγάλη, πού μπορεί να στηρίζεται η αισιόδοξη πρόβλεψη ότι κάποτε θα γίνει αποδεκτή;

Πρώτον, στο ότι ο ενθουσιασμός με την επιστημονική φιλοσοφία θα υποχωρήσει γρήγορα, όπως κάθε προσπάθεια που δεν αποδίδει καρπούς. Όσο τα μανιφέστα των νευροφιλοσόφων, των φιλοσοφογλωσσολόγων, των

θεωρητικών του νόηματος και των γνωστικών επιστημόνων παραμένουν στο επίπεδο των εξαγγελιών και των προγραμματικών δηλώσεων μπορούν να εξάπτουν τη φαντασία και τον ενθουσιασμό. Αυτοί όμως που εξάπτονται είναι ακριβώς εκείνοι που περιμένουν χειροπιαστά αποτελέσματα από τη συνεργασία της φιλοσοφίας με την επιστήμη. Είναι οι ίδιοι εκείνοι που είχαν κουραστεί με την *αναποτελεσματικότητα* της 'παλιάς' φιλοσοφίας.<sup>40</sup> Αν δεν υπάρξουν αποτελέσματα (μέχρις στιγμής δεν έχουν υπάρξει, και, κατά τη γνώμη μου, είναι αδύνατον να υπάρξουν)<sup>41</sup>, τότε ο ενθουσιασμός θα δώσει τη θέση του στην περισκεψη και στην επανεξέταση των αφηρητικών παραδοχών.

Δεύτερον, οι σύγχρονες φιλοσοφικές σχολές έχουν μεν εντελώς αντίθετους στόχους από εκείνους του Wittgenstein, αλλά, κατά ειρωνικό τρόπο, ορμώνται, σχεδόν όλες, από βιτγκενσταϊνικές ιδέες (είτε οι εισηγητές τους το ομολογούν είτε όχι).<sup>42</sup> Εκείνο που — προς το παρόν — έχει τεθεί στο περιθώριο είναι το πνεύμα της φιλοσοφίας του Wittgenstein. Αλλά τα κείμενά του — παρά τις παρερμηνείες — δεν έχουν παρακαμφθεί απεναντίας, συζητούνται με διαρκώς αυξανόμενη ένταση, εξαναγκάζοντας τους μελετητές σε συνεχείς ανατοποθετήσεις.<sup>43</sup> Οι θερμότερες από τις πρόσφατες συζητήσεις στον χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας, όπως η διαμάχη μεταξύ ρεαλισμού, αντιρρεαλισμού και πραγματισμού ως προς την έννοια της αλήθειας, το θέμα της συμμόρφωσης προς έναν κανόνα, η κοινοτική αντίληψη του νόηματος και το πρόβλημα της ερμηνείας, η προβληματική του σχετικισμού και της πλαισιοκρατίας στη γνωσιολογία και τη φιλοσοφία της επιστήμης, το είδος της σχέσης ανάμεσα σε αναγκαίο και ενδεχομενικό, ή λογικό και εμπειρικό, έχουν στο επίκεντρό τους μια βιτγκενσταϊνική ιδέα (λίγο ή πολύ παραμορφωμένη). Η διαρκής παρουσία του βιτγκενσταϊνικού λόγου στις φιλοσοφικές συζητήσεις (μαρτυρούμενη από την τεράστια σχετική βιβλιογραφία) και η αδιάκοπη — συχνά πολεμική — ανταλλαγή απόψεων, ως προς την ορθή ερμηνεία του, αποτελούν τεκμήριο της ζωτικότητας της σκέψης του Wittgenstein.

Τρίτον, είναι πια εμφανής η κόπωση και η απογοήτευση μεγάλης μερίδας ανθρώπων από τη ραγδαία αφαίμαξη της ζωής ως προς τις αξίες που κάποτε την τροφοδοτούσαν. Η προσφυγή του δυτικού ανθρώπου σε κάθε είδους ανατολικής προέλευσης διδασκαλίες, θρησκευτικές αιρέσεις, παγανιστικές λατρείες ή συστήματα 'διαλογισμού', υποδηλώνει, πριν από οτιδήποτε άλλο, τη δίψα του για νόημα: ένα νόημα που οι σημερινές παραλλαγές του επιστημοκεντρικού ορθολογισμού δεν είναι σε θέση να παράσχουν. Αυτά που κυκλοφορούν ως αξίες στον σημερινό δυτικό κόσμο — χρήμα, εξουσία, προγραμματισμός, πληροφόρηση, θέαμα, κατανάλωση —, αντί να προσδίδουν νόημα στη ζωή, μας κάνουν μάλλον να ξεχνάμε ότι υπάρχει ζωή με νόη-

μα. Η διδασκαλία του Wittgenstein χαράσσει —μέσα στην επικράτεια του δυτικού ορθολογισμού— ένα δύσβατο, αλλά σίγουρο, μονοπάτι ανάμεσα στον μηδενισμό και στην αναπόληση αξιών που χάθηκαν ανεπιστρεπτή.

Σ' έναν αιώνα δίχως πολιτισμό, οι δυνάμεις κατακερματίζονται, κι η δύναμη του ατόμου εξαντλείται στο να υπερνικήσει τις αντίρροπες τάσεις και την τριβή· δεν εκδηλώνεται στην απόσταση που διανύει, αλλά ίσως μονάχα στη θερμότητα που αναπαύσει για να υπερνικήσει την τριβή. Ωστόσο, η ενέργεια παραμένει ενέργεια· και, μολονότι το θέαμα που η εποχή μας προσφέρει δεν είναι η δημιουργία ενός μεγάλου πολιτισμικού έργου, όπου τα καλύτερα μέλη συμβάλλουν στον ίδιο μεγάλο σκοπό, αλλά το διόλου επιβλητικό θέαμα ενός πλήθους, τα καλύτερα μέλη του οποίου εργάζονται για καθαρά ιδιωτικούς σκοπούς, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι εκείνο που μετράει τελικά δεν είναι το θέαμα. Είναι λοιπόν σαφές για μένα πως η εξαφάνιση ενός πολιτισμού δεν σημαίνει την εξαφάνιση της ανθρώπινης αξίας, παρά μονάχα την εξαφάνιση ορισμένων μέσων έκφρασής της. (ΠΑ 24-25)

Ο Wittgenstein δεν είχε αυταπάτες ως προς τον επιδεικνυόμενο ενθουσιασμό για τη φιλοσοφία του. Δεν είχε την παραμικρή αμφιβολία ότι ο περισσότερος κόσμος συνωστίζόταν στις διαλέξεις του από περιέργεια κι όχι από φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Αν τα πιο φωτισμένα μυαλά της εποχής του, όπως ο Russell, ο Ramsey, ο Moore, δεν μπορούσαν να καταλάβουν το πνεύμα της διδασκαλίας του, τί ελπίδα είχε να γίνει κατανοητός στο ευρύτερο κοινό;

Το είδος της σκέψης μου δεν είναι επιθυμητό σ' αυτόν τον αιώνα. Πρέπει να καταβάλλω τέτοια προσπάθεια κολυμπώντας αντίθετα στο ρεύμα. Σε εκατό χρόνια, ίσως οι άνθρωποι να θέλουνε πραγματικά αυτά που γράφω.<sup>44</sup>

Πάντως, σαράντα πέντε χρόνια μετά τον θάνατό του, το φιλοσοφικό ανεμολύριο δεν φαίνεται να έχει αλλάξει κατεύθυνση. Η δραματική αύξηση των θιασωτών της φιλοσοφίας του και των σχετικών δημοσιεύσεων, η πύκνωση των συμποσίων, σεμιναρίων κλπ. είναι επισφαλής κριτήρια αλλαγής. Είναι καταφανές ότι διανύουμε ακόμη τον αιώνα της λατρείας της επιστήμης.<sup>45</sup>

Δεν είμαι σε θέση να τοποθετήσω χρονικά την επόμενη μεγάλη καμπή, μολονότι υπάρχουν ενδείξεις πως η καμπυλότητα έχει αρχίσει να μεταβάλλεται: Οι οικολογικές καταστροφές, ο εκτροχιασμός της τεχνολογίας, η εξαθλίωση της πολιτικής σκηνής, ο ευτελισμός της ανθρώπινης ζωής, έχουν ήδη δημιουργήσει, σε μεγάλο μέρος του πληθυσμού αυτού του πλανήτη, μια —εν πολλοίς υπερβολική και αβασάνιστη— δυσπιστία απέναντι στην επιστήμη και στα παράγωγά της. Η άκριτη απόρριψη της επιστήμης δεν αποτελεί επ' ουδενί πρόσημο της φιλοσοφίας του Wittgenstein<sup>46</sup>. Ίσως όμως είναι η αναπόφευκτη φάση προς την αναγνώριση ότι η φιλοσοφία είναι μια ειδικής τά-

ξεως δραστηριότητα που δεν έχει καμία ουσιαστική σχέση με την επιστήμη και δεν έχει να περιμένει τίποτε από αυτήν. Όσοι προσβλέπουν στη συγχώνευση των δύο αυτών διανοητικών εκφάνσεων προσβλέπουν στην επικράτηση ενός μοναδικού τρόπου σκέψης ή, αλλιώς, στην πνευματική μονοτονία, η οποία οδηγεί κατευθείαν στον πνευματικό θάνατο.

**Η επιστήμη:** εμπλουτισμός και πώχευση συνάμα. Μία συγκεκριμένη μέθοδος παραγκωνίζει όλες τις άλλες. Σε σύγκριση με αυτήν, όλες οι άλλες μοιάζουν τιποτένιες· στην καλύτερη περίπτωση, προβαθμίδες της. Πρέπει να κατεβείς στις πηγές, για να τις δεις όλες μαζί, τη μια δίπλα στην άλλη· τις παρατεταμένες κοντά στις ευνοούμενες. (ΠΑ 96)

Στους αντίποδες της βιτγκενσταϊνικής σκέψης δεν βρίσκεται, ασφαλώς, μόνο ο επιστημονισμός. Η ευρωπαϊκή (γαλλική, ως επί το πλείστον) κειμενοκρατία οδηγεί σε εξίσου ολισθηρά μονοπάτια.<sup>47</sup> Ο λόγος για τον οποίο τονίζω στον Πρόλογο την επιστημονιστική πλευρά των συγχρόνων νοητικών τάσεων είναι ότι, κατά τη γνώμη μου, εκεί βρίσκεται — προς το παρόν<sup>48</sup> — ο μεγαλύτερος κίνδυνος.<sup>49</sup> Για την εποχή του Wittgenstein, αλλά και για τη δική μας, η επιστημονικότητα είναι μια άλως που προσδίδει κύρος και σοβαρότητα σε οποιαδήποτε δραστηριότητα. Όποιες και νά 'ναι οι παγίδες διδασκαλιών τύπου Foucault, Derrida κλπ. διαθέτουν όλες ένα χαρακτηριστικό που τις καθιστά λιγότερο επικίνδυνες: εκφράζουν μια τάση *άρνησης* και *απαλλαγής* από το πλαίσιο των παραδεδεγμένων αξιών· συνεπώς, φέρουν το στίγμα του ανεπίσημου και του περιθωριακού, ενώ ο επιστημονισμός προβάλλεται ως η *επίσημη* εκδοχή, ως το αδιάσειστο, το αδιαμφισβήτητο.<sup>50</sup> Μια ανατρεπτική διδασκαλία, όποιο και νά 'ναι το δέλεαρ που προσφέρει, δεν παύει να είναι ένα άνοιγμα προς αβέβαιους και ασαφείς ορίζοντες. Ο επιστημονισμός προσφέρει το δέλεαρ της επιστημονικής σιγουριάς, του χειροπιαστού αποτελέσματος: «Έτσι είναι τα πράγματα· ιδού οι αποδείξεις! Με την επιστήμη οι άνθρωποι έφτασαν στο φεγγάρι· με την 'αποδόμηση' δεν μπορείς να ταξιδέψεις· ίσως μονάχα να ονειρευτείς το ταξίδι».

Η εποχή μας απαιτεί σοβαρότητα· αλλά το μόνο είδος σοβαρότητας που αντιλαμβάνεται είναι η *επιστημονική* σοβαρότητα. Η θρησκεία και η τέχνη είναι για τους αφελείς και τους ακατατόπιστους, εκτός κι αν προσπαθήσουν να οικειοποιηθούν τις μεθόδους της επιστήμης. Φέρ' ευτείν, να προσπαθήσουν να *αποδείξουν* — με επιστημονικές, βεβαίως, μεθόδους — την ύπαρξη του Θεού ή να διερευνήσουν ποιο είδος ζωγραφικής είναι πιο *αληθινό* (sic).



Αν και η συλλογή αυτή δεν διαθέτει τα πλεονεκτήματα ενός εισαγωγικού εκπαιδευτικού συγγράμματος, όπως η συστηματικότητα, η υφολογική ομοιογένεια και η μεθοδική — χωρίς νοηματικά άλματα και ορολογικά κενά — μετάβαση από το ένα θέμα στο άλλο, ωστόσο, πιστεύω ότι μπορεί να συμβάλει σημαντικά στη διασάφηση εννοιών στις οποίες ένα διδακτικό σύγγραμμα, ως εκ της φύσεως του, δεν μπορεί να εμβαθύνει. Ένα πάντως είναι σίγουρο: ότι ανήκει στις ασύμμετρα ολιγάριθμες ελληνικές προσπάθειες συνολικής προσέγγισης και εξήγησις<sup>51</sup> ενός φιλοσοφικού έργου, το οποίο έχει ήδη, κατά το μεγαλύτερο μέρος του, μεταφραστεί και δημοσιευθεί από διάφορους εκδοτικούς οίκους.<sup>52</sup> Είναι τόσο προφανής, ώστε περιττεύει η ιδιαίτερη έμφαση στην αλήθεια του ισχυρισμού ότι η άμεση επαφή με τα ίδια τα έργα ενός φιλοσόφου (ιδιαίτερα μάλιστα του συγκεκριμένου φιλοσόφου), μολονότι απαραίτητη, δεν ενδείκνυται ως εισαγωγή στο πνεύμα της διδασκαλίας του. Δυστυχώς, τα οικονομικά κίνητρα των περισσότερων εκδοτικών οίκων της Ελλάδας δεν τους επιτρέπουν να αναλαμβάνουν την έκδοση εισαγωγικών ή εξηγητικών εργασιών φιλοσόφων οι οποίοι δεν είναι αρκετά γνωστοί στο ευρύ κοινό, ώστε να τους εξασφαλίζουν τη σύντομη απόσβεση των δαπανών τους. Διάσημες — τουλάχιστον μεταξύ των ειδικών μελετητών — πραγματείες γύρω από το έργο του Wittgenstein, όπως εκείνες των Anscombe, Baker, Diamond, Hacker, Kenny, Malcolm, Monk, Pears, Rhees, Shanker κ. ά., παραμένουν ακόμη αμετάφραστες. Η απόφαση της έκδοσης αυτού του ανθολογίου από τον οίκο Καρδαμίτσα αποτελεί μια θαρραλέα έξοδο από την πεπατημένη. Εκφράζω την ευχή να βρει μιμητές και την ελπίδα να αποτελέσει αφητηρία μιας εκδοτικής πολιτικής η οποία θα θέτει σε ανώτερη μοίρα την παιδεία του Έλληνα από το γόητρο του εκδότη.

- 1 Μια χονδρική εικόνα του πλήθους και του ρυθμού των φιλοσοφικών δημοσιεύσεων γύρω από το έργο του Wittgenstein παίρνει κανείς από τη βιβλιογραφική έρευνα των V. A. & S. G. Shanker 1986A, που αποτελεί τον 5ο τόμο του ανθολογίου *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments* και περιλαμβάνει 5868 τίτλους. Η προγενέστερη συλλογή του Lapointe 1980 περιελάμβανε περίπου το 1/5 των τίτλων.
- 2 Bernhardt 1982, Duffy 1987, Eagleton 1987, Kerr 1992.
- 3 Bouwsma 1986, Britton 1955, Carnap 1963, Drury 1976, 1981, Gaskin & Jackson 1951, King 1981, Leavis 1973, Malcolm 1958, 1984, Mays 1967, Moore 1942, 1954-55, Pascal 1973, Pinsent 1990, Redpath 1990, Rhees 1981a, Russell 1951, 1959, 1959: 82-94, 1961/1: 298, 1961/2: 132-135, 282-288, Wisdom 1952a, Hermine Wittgenstein 1976. Αυτό το μωσαϊκό αναμνήσεων από ανθρώπους που γνώρισαν προσωπικά τον φιλόσοφο συνέβαλε αποφασιστικά στη βαθμιαία

απομάκρυνση ενός πλήθους παρανοήσεων σχετικά με την προσωπικότητα και τη φιλοσοφία του Wittgenstein.

- 4 Bartley 1973, Duffy 1987, Hayek 1977, Καραστάθη 1991, McGuinness 1988, Monk 1990, Nedo & Ranchetti 1983, Schulte 1992: 1-28, Wright 1954, Wuchterl & Hübner 1979, Wünsche 1985. Η βιογραφία του Monk, αν και συνθεθεμμένη από αναφορές άλλων, είναι γλαφυρή, εξαιρετα δομημένη και, στα φιλοσοφικά θέματα, απροσδόκητα (δεδομένου του νεαρού της ηλικίας του συγγραφέα της) επαρκής. Έχει όλα τα τυπικά προσόντα ενός best-seller, πράγμα που απεδείχθη στην πράξη. Του McGuinness είναι ακόμη ημιτελής – έχει κυκλοφορήσει μόνο ο πρώτος τόμος, που αφορά στην περίοδο της νεότητας του φιλοσόφου (1889-1921). Μολονότι δεν διαθέτει τις λογοτεχνικές αρετές της προηγούμενης, είναι εκτενέστερη και λεπτομερέστερη, διεισδυτική, εμπειριστικωμένη, τεκμηριωμένη και, προπαντός, στηριγμένη, κατά μεγάλο μέρος, σε προσωπικές εμπειρίες ενός μαθητή και φίλου του Wittgenstein, ο οποίος συμβαίνει να είναι και ένας από τους επιφανέστερους μελετητές της φιλοσοφίας του. Είναι βέβαιο ότι, αν ο υπερήλιξ συγγραφέας της προλάβει να την ολοκληρώσει, αυτή θα είναι η βιογραφία αναφοράς. Η μυθιστορηματική βιογραφία του Duffy είναι, κατά τη γνώμη μου, ένα ανώριμο, παραπλανητικό και κενό – παρά τον όγκο του – σύγγραμμα. Του Bartley είναι σίγουρα ενδιαφέρουσα, αλλά ελάχιστα τεκμηριωμένη και ακόμη λιγότερο αξιόπιστη. Των Nedo & Ranchetti είναι ογκώδης και πλούσια σε φωτογραφικό υλικό. Σύντομη αλλά περιεκτική είναι των Wuchterl & Hübner, του Wright και του Schulte. Του Wünsche αφορά κυρίως την περίοδο της διδασκαλίας του στα χωριά της Αυστρίας.
- 5 Με τους Eccles, Engelmann, von Ficker, Keynes, Malcolm, Moore, Ogden, Russell. Δες Βιβλιογραφία.
- 6 Στην Αθήνα, έκανε μεγάλη αίσθηση το ανέβασμα (σε σκηνοθεσία Λευτέρη Βογιατζή, και ηθοποιούς τον ίδιο, τη Λυδία Κονιόρδου και την Όλια Λαζαρίδου) του έργου του Thomas Bernhard *Ritter, Dene, Foss*. (Δες Bernhard 1984, Κιντή 1991b). Επίσης η Άννα Λάζου έγραψε ένα θεατρικό έργο το οποίο παίχτηκε στην Αθήνα από πειραματικό θίασο.
- 7 Ο Derek Jarman, πρώην βοηθός του Ken Russell (*The Devils, The Music Lovers, Tommy, Mahler, Lisztomania*) γύρισε το 1993 μια κινηματογραφική ταινία με τίτλο Wittgenstein, η οποία προβλήθηκε στην Αθήνα την ίδια χρονιά στο κινηματοθέατρο «Παλλάς». Δες σχετικά Taylor 1993, Τριανταφυλλού 1993.
- 8 Όπως το μοτέτο της Elisabeth Lutyens, *Excerpta Tractati Logico-Philosophici*, op. 27, Schott, London 1954 (παγκόσμια πρώτη τον Αύγουστο του 1954 από τους London Chamber Singers, υπό τη διεύθυνση του Anthony Bernard) και την ροκ σουίτα του M. A. Numminen *Tractatus Suite*, που κυκλοφόρησε σε κασέτα (Forward 1989 Man production OY) υπό τη διεύθυνση των Pedro Hietanen, Henrik Otto Donner και Ilka Raimo.
- 9 Το απολαυστικότερο είναι ασφαλώς το σατιρικό ποίημα του Julian Bell 1930, γραμμένο στο ύψος του μεγάλου Άγγλου δραματικού και σατιρικού ποιητή του 17ου αιώνα John Dreyden.
- 10 Βλ. Robert Morris (γλύπτης & ζωγράφος), Bourriaud 1970.

- 11 Γνωρίζω ότι έχουν υπάρξει πολλές, και σε διάφορα κράτη, αλλά δεν είμαι σε θέση να δώσω τα στοιχεία τους εκτός από την «ενδιαφέρουσα» (απ' ό,τι λέει ο μαθητής του Wittgenstein Redpath (1990: 7-8) παραγωγή της Christopher Sykes στο BBC.
- 12 Παραθέτω μερικές από τις πιο πρόσφατες που έτυχε να διαβάσω· επώνυμες, όπως Γεωργίου 1995, Danto 1990, Κιντή 1991a-b, 1993, Μπαμπασάκης 1991, Παπαγιαννίδου 1994, Pitman 1994, Steiner 1988, Σχινά 1995, Taylor 1993, Τριανταφύλλου 1993, Urdike 1989, και ανώνυμες, όπως «The Importance of Being Ludwig» (*The Economist*, 17/4/1993: 90), «Unphilosophical Investigations» (*The Independent* 6/10/90). Ορισμένες, όπως οι βιβλιοπαρουσιάσεις των Steiner, Danto, Κιντή, έχουν περισσότερο επιστημονικό παρά δημοσιογραφικό χαρακτήρα, μολοντί εμφανίστηκαν σε μη ακραϊνώς φιλοσοφικά fora.
- 13 Βλ. Malcolm 1958: 30.
- 14 Τα οποία έβρισκε «πλούσια σε πνευματικές βιταμίνες και θερμίδες [...] Όταν διαβάζω τα περιοδικά σου, αναρωτιέμαι συχνά πώς είναι δυνατόν να διαβάζει κανείς το *Mind* με όλην εκείνη την ανικανότητα και τη χρεοκοπία του, τη στιγμή που θα μπορούσε να διαβάζει τα περιοδικά των *Street & Smith*» [κάτι ανάλογο με τη *Μάσκα* και το *Μυστήριο* της εποχής μου] (Malcolm 1958: 32, 109).
- 15 «Είσαι για κανένα 'flick';», ήταν η συνηθισμένη πρόταση στον Malcolm μετά από κάθε εξοντωτική διάλεξη (Malcolm 1958: 26).
- 16 «Όσο λίγη φιλοσοφία κι αν έχω διαβάσει, μάλλον παραέγω διαβάσει. Το βλέπω αυτό κάθε φορά που διαβάζω ένα φιλοσοφικό βιβλίο: αντί να βελτιώνει τις σκέψεις μου, τις κάνει χειρότερες» (MS 135/27.7.1947, Monk 1990: 496).
- 17 Βλ. Malcolm 1958: 29-30, 44-45.
- 18 Δες τον Πρόλογο του Geach στο LPP xii (Monk 1990: 498, Κωβαίος 1993: §1139), LWE 5. Η σχεδόν παντελής απουσία γυναικών απ' την ιδιωτική ζωή του Wittgenstein —υπάρχει μόνο μία αναφορά σε κάποια Ελβετίδα, ονόματι Marguerite, με την οποία ο φιλόσοφος φαίνεται πως είχε μια σύντομη 'πλατωνική' σχέση γύρω στις αρχές της δεκαετίας του '30 (βλ. Villon-Fechner 1989) — οδήγησε στην 'εκδοχή της ομοφυλοφιλίας' του, η πρώτη απόπειρα τεκμηρίωσης της οποίας έγινε από τον Bartley 1973. Οι στενοί φίλοι και οι συγγενείς του Wittgenstein θεώρησαν χυδαία την ενασχόληση —ιδίως τον τρόπο ενασχόλησης— με την προσωπική ζωή του φιλοσόφου και κατηγορήσαν τον Bartley για ατεκμηρίωτη συκοφάντηση ενός ανθρώπου εγνωσμένου ηθικού ύψους. Ο Bartley —ομοφυλόφιλος ο ίδιος— επανήλθε δριμύτερος στην τρίτη επανέκδοση του βιβλίου του (1985), με ένα εκτεταμένο παράρτημα, στο οποίο απαντά στους επικριτές του επιμένοντας στη φερεγγυότητα των (μη επωνύμων!) πηγών του και στην αλήθεια των αποκαλύψεών τους. Αν και ο όρος «συκοφάντηση» μου φαίνεται γελοίος, δεν βλέπω πώς η γνώση της ομοφυλοφιλίας του Wittgenstein ρίχνει φως στη σκέψη του. Υπάρχουν όμως κι αυτοί που βλέπουν —όπως φέρ' ειπείν ο Levi 1979a: «Οι περί ηθικής απόψεως του Wittgenstein είναι ένα είδος εξ αντιδράσεως μορφώματος που αποσκοπεί στην ελάφρυνση του φορτίου ενοχής του. Όπως στην καθημερινή του ζωή αναζητούσε περιβάλλοντα που θα τον προστάτευαν από τις ομοφυλοφιλικές του παρορμήσεις, έτσι και η ηθική του φιλοσοφία κατασκευάστηκε ασυνείδητα για να τον προστατεύσει από την ηθική καταδίκη που

θα επέφεραν αυτές οι ροπές [...] Η ηθική του θεωρία είναι η επιδέξια στρατηγική ενός υπερέφανου αλλά ένοχου ομοφυλόφιλου, ο οποίος με μεγάλη διαύγεια και προσοχή τοποθέτησε τον εαυτό του επέκεινα της καταδίκης του ορθού λόγου· μ' άλλα λόγια, επέκεινα των ηθικών κρίσεων των συνανθρώπων του» (Βλ. Bartley 1985: 184-185). Ακόμη κι αν χαρίσει κανείς, σ' αυτές τις φροϋδϊσους αερολογίες, τον τίτλο «επιχειρήματα», είναι πασιφανές ότι δεν πρόκειται για φιλοσοφικά επιχειρήματα· και, ως εκ τούτου, είναι τουλάχιστον άστοχη η πεποίθηση του συγγραφέα τους ότι μπορούν να συνεισφέρουν στο ελάχιστο στην κατανόηση της φιλοσοφίας του Wittgenstein. Αν αυτή είναι η αφετηρία του Bartley ή του Levi, δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσουν δηλώσεις σαν κι αυτές: «Δεν είχα καμία πρόθεση να γράψω βιβλίο γι' αυτόν [...] Αυτή η εργασία δεν έχει γραφεί από οπαδό: εγώ απορρίπτω όλες τις βασικές θέσεις, τόσο του πρώιμου όσο και του όψιμου έργου του [...] Πρέπει να ομολογήσω ότι, κατά τη γνώμη μου, το ύψος και οι μέθοδοι φιλοσοφικής ανάλυσης που ο Wittgenstein εισηγάει και εφαρμόζει [...] έχουν υπερεκτιμηθεί [...] Ο Wittgenstein, μολοντί δεν ήταν στοχαστής μεγάλης πρωτοτυπίας, εξήσκηση και συνεχίζει να εξασκεί τεράστια επιρροή. Αν κανείς ήθελε τις ιδέες του, θα μπορούσε να προσφύγει σε οποιονδήποτε διαυγέστερο συγγραφέα» (Bartley 1985: 192). Είναι, νομίζω, προφανές ότι από που ο Bartley βρήκε ενδιαφέρον στον Wittgenstein δεν ήταν η φιλοσοφία του αλλά η ομοφυλοφιλία του. Η αναζήτηση του 'κρυμμένου θησαυρού' συνεχίστηκε από τις σελίδες του περιοδικού *Telos* με τον Levi 1979b, την απάντηση των Rudebusch & Berg 1979 και τον Schwartzschild 1979. Πάντως οι πωλήσεις του βιβλίου του Bartley έκαναν το θαύμα τους: Πρόσφατα (1992) είδαν το φως της δημοσιότητας και τα κρυπτογραφημένα «Μυστικά ημερολόγια» (*Geheime Tagebücher*) του Wittgenstein, απ' όπου, όποιος ενδιαφέρεται, μπορεί να πληροφορηθεί, μεταξύ άλλων, και τη συχνότητα αυνανισμού του! Ίσως έπεται και συνέχεια...

- 19 Υποθέτω ότι η βασική πηγή των περισσότερων αρνητικών στοιχείων για τον χαρακτήρα του Wittgenstein είναι ο Leavis —δες ιδιαίτερα το επεισόδιο με τον νεαρό που τόλμησε να τραγουδήσει Schubert παρουσία του Wittgenstein (Leavis 1973: 65-66).
- 20 Malcolm 1958: 28.
- 21 Ο ίδιος ο Russell είχε εκμυστηρευθεί στη μεγαλύτερη αδελφή του Ludwig, Hermine Wittgenstein, ότι «περιμένουμε πως το επόμενο μεγάλο βήμα στη φιλοσοφία θα γίνει από τον αδελφό σας» (Rhees 1981: 2). Δες επίσης τον θαυμαστικό τρόπο με τον οποίο ο Russell μιλάει για τον Wittgenstein στην αυτοβιογραφία του (1961: 1/298, 2/64-65, 90, 132-133, 282-283) και στα Russell 1951, 1955.
- 22 Επί της οδού Kundmannstraße 19. Δες σχετικά Leitner 1976, Indiana 1985, Veit 1992.
- 23 Δες περισσότερα γι' αυτή την επιστροφή στο XMTE 37-38 και W&ΘM 265, 290 [80].
- 24 Στο Sognefjord, κοντά στο Skjolden. Βλ. Wuchterl & Hübner 1979: 49-51, Nedo & Ranchetti 1983: 338-339, Monk 1990: 91-104.
- 25 «Ρωσία: Το πάθος υπόσχεται κάτι. Ενώ οι δικές μας κουβέντες δεν έχουν τη δύναμη να κινήσουν τίποτε» (WWK 142, Rhees 226-227). Δες επίσης Pascal 1973.

- Ο Bouveresse δεν πιστεύει ότι αυτό που ο Wittgenstein έβρισκε ενδιαφέρον ή αξιόλογο ήταν το σοβιετικό πείραμα: «[...] Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως η εξιδανίκευση της Ρωσίας είχε να κάνει περισσότερο με το ρωσικό πνεύμα, τις δυνατότητες του οποίου δεν είχε κατορθώσει να κατανύξει ο φαιουσιτικός πολιτισμός, παρά με το πολιτικό σύστημα που προέκυψε από την επανάσταση του 1917. Ίσως μάλιστα ο Wittgenstein να πίστευε, μαζί με τον Sprengler, ότι ο μπολσεβικισμός αποτελούσε ένα σχετικά επιφανειακό και παραρτηλαστικό επεισόδιο, το οποίο σύντομα θα έδινε τη θέση σε εκείνο που όντως είχε σημασία: στην αναγέννηση του ρωσικού πολιτισμού» (1991b: 25).
- 26 «Δεν ταράχτηκα διόλου όταν άκουσα πως είχα καρκίνο. Όταν όμως άκουσα πως θα μπορούσαν να κάνουν κάτι γι' αυτό, τότε ταράχτηκα πραγματικά, διότι δεν ήθελα να ζήσω άλλο» (Malcolm 1958: 77).
- 27 Δες, λ.χ., τις σκέψεις του Malcolm 1958: 81 και την επανεξέτασή τους στη σελ. 84.
- 28 Malcolm 1958: 25.
- 29 Δες Carnap 1963: 34-35, καθώς και ΧΜΤΕ 49-50 [44, 48, 49, 50]. Χαρακτηριστική της στάσης των πολεμίων του είναι η περιγραφή – από τον C. D. Broad – των διαλέξεων ή παρεμβάσεων του Wittgenstein κατά τις συνεδρίες της Λέσχης Ηθικών Επιστημών: «Δεν είχα καμία όρεξη να σπαταλώ τόσες ώρες κάθε βδομάδα, μέσα σε μια αίθουσα πνιγμένη στον καπνό, με τον Wittgenstein να παλεύει με τα λόγια του, κι από κάτω τους πιστούς να διερωτώνται μ' ένα βλακώδες ύφος επιδοκιμασίας» (παρατίθεται από τον Monk 263).
- 30 Malcolm 1958: 27.
- 31 Απ' τον οποίο, κατά προσωπική του ομολογία, «δεν είχε διαβάσει ούτε λέξη» (βλ. Drury 1981: 172).
- 32 Findlay 1972: 171-174.
- 33 Bartley 1973 (1985): 192.
- 34 Kenny 1984: vii-viii. Ο απαισιόδοξος τόνος του παραθέματος οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι γράφτηκε σε μιαν εποχή κατά την οποία τα φιλόδοξα προγράμματα της ύστερης ανάλυσης βρίσκονταν ακόμη στη φάση των εξαγγελιών και των υποσχέσεων. Σήμερα, πολλοί απ' τους εισηγητές τους έχουν, κατά το μάλλον ήπιον, μετριάσει τους τόνους, μη έχοντας δει, μέσα στα 12 χρόνια που μεσολάβησαν, καμία πρόοδο προς την αναμενόμενη κατεύθυνση. Αν ο Kenny έγραφε την Εισαγωγή του σήμερα, νομίζω ότι θα συμεριζόταν την – συγκρατημένη – αισιοδοξία μου (δες παρακάτω).
- 35 Churchland 1986: 5-6.
- 36 Πρβλ. ΠΑ 96.
- 37 Βλ. Rhees 1981: 222-223.
- 38 Πρβλ. ΠΑ 109-110.
- 39 Πρβλ. ΠΧΚΦ 25-27, 30-34.

- 40 Δες πώς εκφράζει αυτή την κόπωση ο Neurath 1929. Για τον επιστημονισμό του Κύκλου της Βιέννης, βλ. Kraft 1968, Baker 1988: 207-235, Sorell 1991: 3-15, Venieri 1996a και Π&Σ 296-297.
- 41 Είναι βέβαιο ότι κάποιοι θα με ψέξουν για δογματισμό, τουλάχιστο σ' αυτό το σημείο, θεωρώντας ότι αποκλείω τη δυνατότητα πραγματοποίησης μιας εικασίας. Θα δουν τη δήλωσή μου ως ανάλογη της δήλωσης «Ο άνθρωπος δεν πρόκειται ποτέ να ταξιδέψει μέχρι το νεφέλωμα της Ανδρομέδας» και εμένα ως τον κοντόφθαλμο, ακατατόπιστο και συντηρητικό επιστήμονα, ο οποίος δεν έχει την απαιτούμενη ανοικτότητα πνεύματος, για να δει ότι τόσα πράγματα που φαίνονταν ακατόρθωτα στις παρελθούσες γενιές, πραγματοποιήθηκαν στην εποχή μας. Αλλ' αυτό που αποκλείω δεν είναι μια φυσική δυνατότητα: το 'κατόρθωμα' που αποκλείω από το ανθρώπινο γένος είναι οι εξαγγελίες μιας ανοησίας. Αν κάποιος μου έλεγε «Στο μέλλον, ο άνθρωπος θα συναποκληρώσει το διαθέσιμο», κι εγώ του απαντούσα «Ανοησίες!», θα ήμουν δογματικός; Θα μου πείτε: «Μα οι νευροφιλόσοφοι δεν λένε αλαμπουρνέζικα! Απεναντίας, όσα λένε μοιάζουν να έχουν ξεκάθαρο νόημα». Δικό μου μέλημα, σε τούτο το ανθολόγιο, είναι να δείξω πόσο κοντά στα αλαμπουρνέζικα είναι ορισμένες φιλοσοφικές εξαγγελίες, παίρνοντας το μονοπάτι «από την άδηλη στην καταφανή ανοησία» (Πρβλ. ΦΕ §464).
- 42 Βλ. ΛΧ 350 κ. ε.
- 43 Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Putnam, ο οποίος αποτελεί σπάνιο φαινόμενο στην ιστορία της φιλοσοφίας, τουλάχιστον όσον αφορά την άνεση με την οποία μεταβαίνει από τη μια κοσμοαντίληψη στην άλλη («gloriously unafraid of changing his mind» κατά Blackburn [1994: 311], «the history of recent philosophy in outline» κατά Passmore [1985: 97]). Ξεκινώντας, κατά τις δεκαετίες των '50 και '60, ως ρεαλιστής, θιασώτης του επιστημονικού υλισμού, απολογητής της επιστημονικότητας της φιλοσοφίας και της ελεύθερης συναλλαγής μαθηματικών, φυσικής επιστήμης και φιλοσοφίας, πεπεισμένος ότι «η καλύτερη μεταφυσική είναι η φυσική», υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος δεν είναι παρά μια υπολογιστική μηχανή του Turing (λειτουργισμός) (1992Αα: 2-4) και αναπτύσσοντας, παράλληλα με τον Kripke, μια εκδοχή της νέας θεωρίας της αναφοράς, εισηγήθηκε αργότερα, σε αντιπαράθεση με τον μεταφυσικό ρεαλισμό, τον οποίο απέρριπτε πια εντελώς, μια 'εμπειρική' (με την καντιανή έννοια) παραλλαγή του, που βάπτισε «εσωτερικό ρεαλισμό» – στο μέτρο που ο εσωτερικός ρεαλιστής δεν έχει δυνατότητα εξόδου από την εκάστοτε θεωρία του περί πραγματικότητας – (1990a), αναθεωρώντας τον λειτουργισμό του (1988) και, εν γένει, απορρίπτοντας, το ένα μετά το άλλο, θεμελιώδη γνωρίσματα της ύστερης ανάλυσης, όπως η αναζήτηση μιας γενικής εξηγητικής θεωρίας ή μιας αλήθειας που ισχύει υπ' οίσειδηποτε συνθήκες, ή η αναλυτική μαγία της τυποποίησης της φιλοσοφικής σκέψης, η οποία απαίμαξε τον φιλόσοφο από την ανθρωπιά του και μετέτρεψε τη φιλοσοφία σε ένα διανοητικό παιχνίδι αποκομμένο από τις γνήσιες βιολογικές ανάγκες, για να καταλήξει, κατά την τρέχουσα δεκαετία, σε απόψεις οι οποίες συγγενεύουν καταφανώς με εκείνες του Wittgenstein τόσο ως προς την αντίληψη του ρόλου της φιλοσοφίας στην ανθρώπινη ζωή όσο και ως προς τη σημασία της θρησκευτικής πίστης γι' αυτήν.

Η κριτική που ασκεί στους αντιπάλους του και σε πολλές από τις προγενέστερες απόψεις του είναι, σε πολλά σημεία, βιτγκενσταϊνικής έμπνευσης. Ακόμη και η ερμηνεία που προτείνει σε ορισμένες βιτγκενσταϊνικές ιδέες ρέπει προς εκείνη που θέλω να αποκαλώ 'ορθόδοξη'. Τέλος, οι κρίσεις του για τον ίδιο τον Wittgenstein έρχονται σε έντονη αντίθεση με εκείνες των περισσότερων εκπροσώπων της ύστερης ανάλυσης: «Κατά τη γνώμη μου, ο Wittgenstein ήταν απλώς ο καλύτερος φιλόσοφος του αιώνα» (Putnam 1990: xxiv).

Ωστόσο, θα ήταν πλάνη να θεωρήσει κανείς τον Putnam γνήσιο απολογητή της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας (*pace* Travis 1989: xii), εν όψει βασικών αποκλίσεων σε επιμέρους ζητήματα, κυρίως όμως στο επίπεδο της γενικής στρατηγικής: Είμαι βέβαιος ότι ο Wittgenstein δεν θα αισθανόταν διόλου άνετα με την ιδέα του Putnam ότι η φιλοσοφία, υπό μια πολύ σημαντική έννοια, προοδεύει, ούτε θα έβλεπε με καλό μάτι την εμπλοκή του, ως φιλόσοφου, σε κομματικά σχήματα. Μολονότι ο ίδιος ο Putnam παραδέχεται ότι την εποχή της πολιτικής του δράσης στο πλαίσιο του, μαοϊστικών κατευθύνσεων, Λαϊκού Εργατικού Κόμματος «δεν μπορούσε να λειτουργήσει ως φιλόσοφος» (Borradori 1994: 55), ωστόσο δεν έπαψε να έχει εκπεφρασμένη προτίμηση προς δημοκρατικά και σοσιαλιστικά συστήματα, και, επομένως, να ανήκει σε συγκεκριμένες κοινότητες ιδεών («Denkgemeinden»), θυσιάζοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, την απαραίτητη για τη φιλοσοφική του ταυτότητα ιδεολογική ουδετερότητα. Την ίδια έλλειψη ιδεολογικής ουδετερότητας μαρτυρεί το ανθρωπιστικό και λυτρωτικό άρωμα που αναδίδει η φιλοσοφία του: Η προσπάθειά του να καταστήσει τη φιλοσοφία πιο ανθρώπινη τον φέρνει κοντά στον ιστορικό ουμανισμό (πρβλ. 1983a: 179) κι όχι στον Wittgenstein, ο οποίος — αν δεν κάνω πολύ μεγάλο λάθος — επιζητεί την *επισκόπηση* της έννοιας του ανθρώπου, την *κατανόηση* της ανθρώπινης κατάστασης και όχι τη 'βελτίωσή' της. Είμαι σχεδόν βέβαιος ότι ο Putnam θα απέρριπτε αναφανδόν, π.χ., την ιδέα της ανθρωποθυσίας, και απολύτως βέβαιος ότι ο Wittgenstein θα αρνιόταν να εκφέρει γνώμη, πόσο μάλλον να παρέμβει σε μια κοινωνική πράξη την οποία δεν ήταν δυνατόν να κατανοήσει (πρβλ. ΠΧΚΦ: 26). Πώς να βελτιώσεις τη ζωή μιας ομάδας ανθρώπων που επιδίδονται σε ανθρωποθυσίες, όταν δεν έχεις ιδέα τί θα σημαίνει 'βελτίωση ζωής' γι' αυτούς τους συγκεκριμένους ανθρώπους; (Ο Putnam 1992Ba: 32-38, πιστεύει ότι ο Wittgenstein θα συμφωνούσε μαζί του στο σημείο αυτό. Στο E&TΓ 100-102 (18) εκθέτω τους λόγους για τους οποίους εγώ πιστεύω το αντίθετο).

Εξάλλου, η εμμονή του Putnam στην ανυπαρξία σαφούς διαχωριστικής γραμμής μεταξύ αξιών και γεγονότων ή, μάλλον, η σχεδόν γενική του αποστροφή προς κάθε είδους «διχοτομίες» (1962b-c, 1982a, 1990: xi, 1990b-c), αποτελεί σημείο ριζικής απόκλισης από τη βιτγκενσταϊνική σκέψη (δες την εξήγηση που δίνω στο ΛΧ 353-354). Τέλος, η προσπάθειά του να παρουσιάσει τον Wittgenstein ως πραγματιστή (1992Ba) ή να συμπληρώσει τη βιτγκενσταϊνική σκέψη με εκείνη του Dewey ή του Austin (1994f) έχει συντελέσει αποφασιστικά σ' εκείνο για το οποίο ο ίδιος θλβεται, το γεγονός, δηλαδή, ότι ο Wittgenstein «είναι ο πιο παρεξηγημένος φιλόσοφος του αιώνα» (1990: xxxiv). Δες και τη βιβλιοκρισία του Hacker 1993 για το Putnam 1992A.

44 Drury 1981a: 94.

- 45 «Τούτος είναι ο αιώνας της εκλαϊκευμένης επιστήμης: δεν μπορεί λοιπόν να είναι ο αιώνας της φιλοσοφίας» (Bouwisma 1986: 28, Malcolm 1960: 73).
- 46 Ο Goldfarb (1992: 109-111) δίνει μια πειστική υποστήριξη της θέσης ότι ο Wittgenstein δεν είχε διαφορές με την επιστήμη, αλλά με την τυφλότητα των απολογητών της και την παρείσδυση των επιδιώξεων και των μεθόδων των σε όλους τους χώρους της ανθρώπινης ζωής: «Η επιστημονική αντίρρηση [...] φτίζει τον Wittgenstein με ένα ασθενικό (και στερεοτυπικό) φως: τον παρουσιάζει σαν ένα φιλόσοφο ο οποίος διατυπώνει αστήρικτους εμπειρικούς ισχυρισμούς ή, ακόμη χειρότερα, σαν ένα φιλόσοφο που αρνείται εκ των προτέρων την πρόοδο της επιστήμης, σαν ένα Σχολαστικό του παλιού καιρού, ο οποίος αρνείται να παραδεχθεί τη συνέπεια της κοπερνίκειας αντίληψης, ή σαν ιδεαλιστή ο οποίος 'αποδεικνύει' το αδύνατο της αινσταϊνίας φυσικής. Πράγματι, η κατηγορία ότι ο Wittgenstein αποκλείει ορισμένες εμπειρικές δυνατότητες a priori είναι διπλά επιβλαβής για ένα φιλόσοφο του οποίου η βασική έγνοια ήταν η μάχη εναντίον του απριωρισμού, η κατεδάφιση των μοντέλων για το πώς πρέπει να έχουν τα πράγματα, η αφαίρεση του προσώπιου από τις "προκαταλήψεις στις οποίες η πραγματικότητα οφείλει να ανταποκρίνεται" (ΦΕ §131)».
- 47 Δες την ενότητα «Κείμενο και αποδόμηση» στο ΛΧ.
- 48 Λέω «προς το παρόν», διότι δεν είμαι σε θέση να αποκλείσω το ενδεχόμενο επισημοποίησης του σημερινού περιθωριακού —ίσως μάλιστα αφελώς (ή, μάλλον, στρουθοκαμηλοειδώς) να θεωρώ περιθωριακό κάτι που ήδη έχει επισημοποιηθεί. Από τη δική μου σκοπιά, η επικράτηση του αντίποδα της επιστημονικής αυστηρότητας, που εκδηλώνεται στη λογοτεχνίζουσα χαλαρότητα και στις πομφολυγάδες κορόνες ορισμένων συγχρόνων στοχαστών (πολλοί απ' τους οποίους έχουν εξελιχθεί σε εξαιρετικά δημοφιλείς τηλεοπτικούς αστέρες) εγκυμονεί τους ίδιους, αν όχι χειρότερους, κινδύνους.
- 49 Για τους κινδύνους του συγχρόνου επιστημονισμού, βλ. Sorell 1991 και Midgley 1992.
- 50 «Επιστημονισμός είναι η πίστη ότι η επιστήμη, ειδικώς μάλιστα η φυσική επιστήμη, έχει πολύ μεγαλύτερη αξία από οποιοδήποτε άλλο τμήμα της ανθρώπινης μάθησης —πολύ μεγαλύτερη αξία, διότι είναι πολύ πιο έγκυρη ή σοβαρή ή ωφέλιμη. Και άλλεςπίστεις, σχετικές μ' αυτήν εδώ, μπορούν επίσης να θεωρηθούν ως επιστημονιστικές, όπως, λ.χ., η πίστη ότι η επιστήμη είναι το μόνο αξιόλογο μέρος της ανθρώπινης μάθησης, ή η άποψη ότι ζητήματα που δεν ανήκουν στην επιστήμη είναι πάντοτε καλό να τοποθετούνται σε επιστημονική βάση» (Sorell 1991: 1). Δες ακόμη Putnam 1992A, McGinn 1993: 30.
- 51 Από όσο ξέρω, οι μοναδικές ελληνικές πραγματείες με θέμα, εξ ολοκλήρου ή εν μέρει, το έργο του Wittgenstein είναι οι διδακτορικές διατριβές των Βουδούρη 1972, Κωβαίου 1984 (1987) και Κιντή 1995. Οι διατριβές των Virvidakis 1984, Venieri 1989 και Sidiropoulou 1995 δεν έχουν προς το παρόν μεταφρασθεί στα ελληνικά.
- 52 Δες την εργογραφία του Wittgenstein στο τέλος του βιβλίου.



## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Είναι αδύνατο να παραθέσω τον πλήρη κατάλογο των φίλων, συναδέλφων και συνεργατών που, όλ' αυτά τα χρόνια, ο καθένας με τον τρόπο του, αμέσως ή εμμέσως, εκ του σύνεγγυς ή εκ του μακρόθεν, με στήριξαν ηθικά και επιστημονικά, στην προσπάθειά μου να προβάλλω τη σκέψη του μεγάλου αυτού φιλοσόφου στο ελληνικό κοινό. Ιδιαίτερη είναι η οφειλή μου στους Διονύση Αναπολιτάνο, Elisabeth Anscombe, Robert Arrington, Μιχάλη Βικάτο, Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, Μιχάλη Ζέκε, Peter Hacker, Γιάννη Καραχάλιο, Εμμανουήλ Κάσδαγλη, Παναγιώτη Κονδύλη, Μανόλη Κορρέ, Μαρία Κυρτζάκη, Μάριο Μπέγζο, Γιάννη Ρούσσο, Stuart Shanker, Νίκο Σκουτερόπουλο, Henry Staten, Γιάννη Τζαβάρα, Μπέλλα Τσιμίδη, προς τους οποίους εκφράζω τις θερμές μου ευχαριστίες.

Εξίσου δύσκολο είναι να υπολογίσω το μέγεθος της οφειλής μου στους φίλους μου Πανταζή Τσελεμάνη και Στέλιο Βιρβιδάκη, με τους οποίους είχα αμέτρητες φορές την ευτυχία να συζητήσω φιλοσοφικά και μη. Ιδιαίτερα, η συμβολή του τελευταίου στην οργάνωση, επιχειρηματολογική αναψηλάφηση και βιβλιογραφική ενημέρωση της παρούσας συλλογής ξεπερνάει ποσοτικά και ποιοτικά κάθε ανιδιοτελή προσφορά, καθιστώντας ανεπαρκή οποιαδήποτε εκδήλωση ευγνωμοσύνης και μάταιη κάθε ελπίδα ανταπόδοσης.

Θα ήθελα επίσης να τονίσω που συνετέλεσαν στη βαθύτερη κατανόηση της φιλοσοφίας του Wittgenstein και στη διαμόρφωση της φιλοσοφικής μου ταυτότητας οι, μέσα σε ανοιχτόκαρδη και ζεστή ατμόσφαιρα, τακτικές συζητήσεις με τους εκλεκτούς συναδέλφους Στέλιο Βιρβιδάκη, Βάσω Κιντή, Άρη Κουτούγκο και Αριστέιδη Μπαλτά, στο σπίτι του τελευταίου, ο οποίος είχε και την έμπνευση της δημιουργίας αυτού του, δυστυχώς βραχύβιου, φιλοσοφικού κύκλου.

Υποχρέωσή μου να ευχαριστήσω και από εδώ τον εκδοτικό οίκο Καρδαμίτσα, με τον οποίο έχω την τύχη να συνεργάζομαι εδώ και δώδεκα χρόνια, για την εμπιστοσύνη που μου έδειξε αναλαμβάνοντας αυτή την πολυέξοδη έκδοση ενός έργου απευθυνόμενου σε μια οπωσδήποτε περιορισμένη ομάδα του αναγνωστικού κοινού.

Τέλος, στον πατέρα μου, που στάθηκε ο ιεροφάντης μου στον ναό της φιλοσοφίας, που με έμαθε να θαυμάζω όλα όσα μέχρι τότε προσπερνούσα αδιάφορα, παρέχοντάς μου την αγάπη του, την πίστη του και την πολύμορφη βοήθειά του σε όλες μου τις προσπάθειες, οφείλω το σπουδαιότερο μέρος του «εύ ζήν»: το *εν φιλοσοφία ζήν*.

## ΕΚΔΟΤΙΚΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΤΩΝ ΔΟΚΙΜΙΩΝ

Πέντε από τα άρθρα αυτού του τόμου («Ιστορία και νόημα στην αισθητική», «Αισθήματα, συναισθήματα, αισθητικές κρίσεις», «Συνέχεια και συνέπεια στην ηθική», «Ο Wittgenstein και η θεμελίωση των μαθηματικών», «Το λυκόφως των χμαιρών») δημοσιεύονται για πρώτη φορά. Σε όλα τα αναδημοσιευόμενα έγιναν μικρές ή μεγάλες τροποποιήσεις και προσθήκες (στις υποσημειώσεις, αλλά και στο κυρίως κείμενο), οι οποίες κατοπτρίζουν, αφ' ενός τα νέα βιβλιογραφικά δεδομένα, αφ' ετέρου τη δική μου ανανεωμένη τοποθέτηση ως προς το εκάστοτε ζήτημα. Σε ορισμένα – τα παλαιότερα – οι επεμβάσεις μου επεκτάθηκαν και στο επίπεδο των επιχειρημάτων. Το εκδοτικό ιστορικό των αναδημοσιευόμενων δοκιμών έχει ως ακολούθως:

- «Ο χαρακτήρας της μετάβασης από το *Tractatus* στις *Φιλοσοφικές έρευνες*», «Το πρόβλημα του σολιψισμού»: Προγενέστερες παραλλαγές των δοκιμών αυτών είχαν αποτελέσει ενότητες της Εισαγωγής μου στη μετάφραση των *Φιλοσοφικών παρατηρήσεων* (Γνώση, Αθήνα 1993).
- «Μεταφυσική και γλωσσολογία»: πρωτοδημοσιεύθηκε με τίτλο «Η γλωσσολογική μέθοδος του Ludwig Wittgenstein» στα Πρακτικά του 2ου πανελληνίου συνεδρίου φιλοσοφίας, που διοργάνωσε η Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, τον Σεπτέμβριο του 1983, στην Αθήνα. (*Η φιλοσοφία σήμερα*, Αθήνα 1985: 145-154).
- «Εργαλεία και τεχνικές της γλωσσολογίας»: Αναδιαμόρφωση μέρους της Εισαγωγής στο βιβλίο μου *Φιλοσοφικές περιηγήσεις* (Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1988).
- «Το πρόβλημα των “καθόλου” και η θέση του στην ύστερη φιλοσοφία του Ludwig Wittgenstein»: Παραλλαγή της ανακοίνωσής μου κατά την επιστημονική συνεδρία της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας της 5.2.1982: πρωτοδημοσιεύθηκε στην *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* (1984/1: 172-185).
- «Ο αναπροσδιορισμός της αισθητικής»: Παρουσιάστηκε το 1990, στο πλαίσιο του επιστημονικού διημέρου που διοργάνωσε το Πάντειο Πανεπιστήμιο με γενικό θέμα «Η δέσμευση της ορθολογικότητας»: πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Θεωρία & Κοινωνία* (1991/5: 179-192, Γνώση, Αθήνα).

- «Αισθήματα, συναισθήματα, αισθητικές κρίσεις»: Ελληνική παραλλαγή μιας διάλεξης με τίτλο «Preference & Judgement», που έδωσα το 1988 στο Deree College, μετά από πρόσκληση της «Philosophy Society» του Κολλεγίου.
- «Το αριστούργημα: Κορύφωση ή αφετηρία;»: Ανακοινώθηκε στο 6ο πανελλήνιο συνέδριο φιλοσοφίας, που διοργάνωσε η Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία τον Μάιο του 1994, στην Αθήνα. Πρωτοδημοσιεύθηκε στα Πρακτικά του συνεδρίου (*Αισθητική & θεωρία της τέχνης*, Π. Χριστοδουλίδης (επιμ.), Καρδαμίτσα, Αθήνα 1994: 103-113). Μια αγγλική παραλλαγή, με τίτλο «Some Remarks on the Notion of a Masterpiece» θα δημοσιευθεί σε προσεχές τεύχος του *Philosophical Investigations*.
- «Αυτονομία και θάνατος των τεχνών»: Ανακοινώθηκε κατά την επιστημονική συνεδρία της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας, τον Φεβρουάριο του 1986, και πρωτοδημοσιεύθηκε στην *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* (1987, 4/10: 8-25). Μια αγγλική παραλλαγή, με τίτλο «Autonomy and Death of the Arts», δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Philosophical Investigations* (1990, 13/1: 1-17, Blackwell, Oxford).
- «Οι παρατηρήσεις του Wittgenstein για το Χρυσό κλωνί του Frazer»: Εισαγωγή στο ανθολόγιο *Wittgenstein: Γλώσσα, μαγεία, τελετουργία* (Καρδαμίτσα 1990), που περιλαμβάνει μεταφράσεις μου των Παρατηρήσεων του Wittgenstein για το Χρυσό κλωνί του Frazer και του δοκιμίου του Rush Rhees «Ο Wittgenstein περί γλώσσας και τελετουργίας».
- «Σχόλιο σε μια παρατήρηση του Wittgenstein για τον Frazer»: Πρωτοδημοσιεύθηκε με τίτλο «Wittgenstein on Frazer's Golden Bough», στο περιοδικό *Philosophy* (1990/65: 518-521, Cambridge University Press, Cambridge).
- «Hράκλειτος, Hegel και διαλεκτική: Μια βιτγκενσταϊνική κριτική των απόψεων του Popper»: ανακοινώθηκε στο πλαίσιο του 3ου πανελληνίου συμποσίου φιλοσοφίας, που διοργάνωσε η Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία στην Αθήνα, το 1986. Πρωτοδημοσιεύθηκε στα Πρακτικά του συμποσίου: (*Διαλεκτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα 1988: 45-59).
- «Ο Wittgenstein και η θεμελίωση των μαθηματικών»: Ορισμένες ενότητες αυτού του κεμένου έχουν περιληφθεί στις Εισαγωγές μου των *Φιλοσοφικών παρατηρήσεων* (Γνώση, Αθήνα 1993) και της *Φιλοσοφικής γραμματικής* (Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1994).

- «Προοδευτισμός και συντηρητισμός. Μια βιτγκενσταϊνική θεώρηση»: Ανακοινώθηκε κατά το 4ο πανελλήνιο φιλοσοφικό συμπόσιο, που διοργάνωσε η Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία το 1989, στην Αθήνα. Πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Ουτοπία* (1992/3: 33-40, Γκοβόστης, Αθήνα).
- «Το συγγραφικό ύφος του ύστερου Wittgenstein»: Μια αγγλική παραλλαγή με τίτλο «Wittgenstein's Style: Was it Linearity he was Craving for?», παρουσιάστηκε στο Διεθνές Συμπόσιο για την Εκατονταετηρίδα του Wittgenstein, στο Kirchberg της Αυστρίας, τον Αύγουστο του 1989. Μια συντομότερη παραλλαγή δημοσιεύθηκε στα Πρακτικά του Συνεδρίου (*Wittgenstein; eine Neubewertung*, Haller & Brandl (eds), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1990/ 3: 277-279), και μια τρίτη, αρκετά μεγαλύτερη, παραλλαγή, με τίτλο «Stephen Hilmy on Matters of Method and Style», στο περιοδικό *Philosophical Investigations* (1992, 14/2: 131-142, Blackwell, Oxford). Η παραλλαγή που δημοσιεύεται εδώ είναι η πιο πλήρης από όλες τις προηγούμενες.
- «Η ερμηνεία του Wittgenstein: Ορθοδοξία και αιρέσεις»: Παρουσιάστηκε κατά το συμπόσιο που διοργάνωσε ο φιλοσοφικός τομέας του Πανεπιστημίου Κρήτης για την εκατονταετηρίδα του Wittgenstein, τον Δεκέμβριο του 1989, στο Ρέθυμνο· πρωτοδημοσιεύθηκε στα Πρακτικά του συμποσίου (*Συμπόσιο Wittgenstein*, Ι. Τζαβάρας (επιμ.), Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1991: 157-199).
- «Το λυκόφως των χμιαρών»: Μια συντομότερη παραλλαγή με τίτλο «Η φιλοσοφία του Wittgenstein ή το λυκόφως των χμιαρών» διαβάστηκε κατά τις εργασίες του συνεδρίου, με γενικό θέμα «Η φιλοσοφία σήμερα: Προοπτικές», που διοργάνωσε το περιοδικό *Δευκαλίων* τον Δεκέμβριο του 1994, στην Πλάκα της Αθήνας. (Υπό δημοσίευσιν στο τεύχος 14/2).

## ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΙ & ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΣΥΜΒΑΣΕΙΣ

Εκφράσεις εγκλειόμενες σε αγκύλες αποτελούν διευκρινιστικές προσθήκες του υποφαινομένου: Π.χ.: υπολογιστικών [computational].

Αριθμοί εγκλειόμενοι σε αγκύλες (πλην χρονολογιών) παραπέμπουν σε σχόλια στο τέλος κάθε άρθρου του παρόντος ανθολογίου και κατά κανόνα δίδονται εν συνδυασμῶ με τη συντομογραφία του άρθρου και τις σελίδες στις οποίες το σχόλιο απαντά. Π.χ.: ΠΣ 59 [2].

Χρησιμοποιῶ και τα τρία εἶδη εισαγωγικών με την ακόλουθη αλληλουχία: «Ο Α εἶτε “Στη χημεία, η λέξη ‘αμάλγαμα’ αναφέρεται στα κράματα του υδραργύρου” και ο Β συμφώνησε». Τα απλά εισαγωγικά ‘ ’ χρησιμοποιῶ επίσης στις μη κυριολεκτικές διατυπώσεις: Π.χ.: Για τον Wittgenstein, μια γραμματική ‘πρόταση’ δεν εἶναι καν πρόταση.

Η Βιβλιογραφία, στο τέλος του βιβλίου, περιέχει κατά κανόνα μόνο τα λήμματα στα οποία τα ἄρθρα του ανθολογίου παραπέμπουν. Εξαιρέσεις έγιναν για ορισμένους συγγραφείς (ὄπως, λ.χ., οι Austin, Davidson, Dummett, Hunter, Malcolm, Putnam, Searle) η περαιτέρω εργογραφία των οποίων παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον μελετητή του Wittgenstein. Εξαιρεση βεβαίως έγινε και για τον ἴδιο τον Wittgenstein, του οποίου παρατίθεται η – ἐλπίζω – πλήρης εργογραφία.

Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές ακολουθήθηκαν οι εξής συμβάσεις:

- Η παραπομπή σε κείμενα του Wittgenstein γίνεται με τη συντομογραφική ἔνδειξη: ΦΕ §§120-132, ΠΑ 82-83, WWK 65, TLP 6.211, MB 45.
- Παραπομπή σε κείμενα ἄλλων συγγραφέων:  
Rorty 1979: 77-96, 1982, Schulte 1992: 33.  
Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, PUP, Princeton, New Jersey.  
— (1982), *Consequences of Pragmatism*, UMP.  
Schulte, Joachim (1992), *Wittgenstein: An Introduction*, W. Brenner & J. F. Holley (trs), SUNYP.
- Σε όλες τις περιπτώσεις της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας, η παραπομπή γίνεται με τη χρονολογία της πρώτης ἔκδοσης (για λόγους ευχερούς αναγνώρισης του έργου και χρονικού συσχετισμοῦ του με ἄλλα), ἀλλὰ οι αριθμοί των σελίδων αντιστοιχοῦν στην τελευταία (ἴσο πρόσφατη) ἀπὸ τις παρατιθέμενες ἐκδόσεις ἢ στην ελληνογική μετάφραση – ἐφόσον ὑπάρχει.

Kenny 1989: 15.

Kenny, Anthony (1989), *The Metaphysics of Mind*, OUP, Oxford, New York 1992.

- Παραπομπή σε μονογραφία ή ανθολόγιο:  
Hamshire 1959: 55-70, Davidson 1980.  
 Hampshire, Stuart (1959), *Thought and Action*, Chatto & Windus, London.  
 Davidson, Donald (1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford.
- Παραπομπή σε άρθρα ανθολογίων ή περιοδικών (Οι τίτλοι των περιοδικών δίδονται συντομογραφημένοι, πλην των μονολεκτικών, όπως *Mind*, *Erkenntnis* κλπ.).  
Ambrose 1972: 289-300, Scruton 1994: 499.  
 Ambrose, Alice (1972), «Mathematical Generality», *Ambrose & Lazerowitz* 1973: 287-318.  
 Scruton, Roger (1994), «Upon Nothing», *PI* 17/3: 481-506.
- Παραπομπή σε δημοσιεύσεις με την ίδια χρονολογική ένδειξη:  
Putnam 1967a, 1967b.  
 Putnam, Hilary (1967a), «Mathematics without Foundations», *JP* 64: 5-22.  
 — (1967b), «The Nature of Mental States», *Putnam* 1975/2: 429-440.
- Παραπομπή σε δοκίμιο περιεχόμενο σε ανθολόγιο με την ίδια χρονολογική ένδειξη:  
Hunter 1985a: 208.  
 Hunter, J. F. M. (1985), *Understanding Wittgenstein: Studies of Philosophical Investigations*, EUP, Edinburgh.  
 — (1985a), «Depth Grammar», *Hunter*: 204-210.
- Παραπομπή σε δοκίμιο περιεχόμενο σε ανθολόγιο με διαφορετική χρονολογική ένδειξη:  
Malcolm 1964: 87-88.  
 Malcolm, Norman (1964), «Behaviorism as a Philosophy of Psychology», *Malcolm* 1977: 85-103.
- Παραπομπή σε δοκίμιο της αυτής χρονολογίας με άλλο και περιεχόμενο σε ανθολόγιο επίσης της αυτής χρονολογίας:  
Davidson 1980b: 150-152.  
 Davidson, Donald (1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford.  
 — (1980a), «Agency», *Davidson*: 149-162.  
 — (1980b), «Causal Relations», *Davidson*: 149-162.
- Παραπομπή σε δοκίμια περιεχόμενα σε διαφορετικά ανθολόγια του ίδιου επιμελητή και με ίδια χρονολογική ένδειξη:  
Shanker 1986Aa: 22, 1986Ba: 220-221.  
 Shanker, Stuart G. (ed.) (1986A), *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, Croom Helm, London & Sydney.  
 — (ed.) (1986B), *Philosophy in Britain Today*, Croom Helm, London & Sydney.  
 — (1986Aa), «Approaching the Investigations», *Shanker* 1986A/2: 1-23.  
 — (1986Ba), «Computer Vision or Mechanist Myopia?», *Shanker* 1986B: 213-266.
- Στα κλασσικά κείμενα, παρατίθενται όλες οι έγκριτες εκδόσεις (του πρωτοτύπου ή μεταφράσεων) που έχω υπόψη μου, η δε παραπομπή γίνεται, όπως είπαμε παραπάνω, με τη χρονολογία της πρώτης έκδοσης και τους αριθμούς σελίδων που αντιστοιχούν στην πιο πρόσφατη έκδοση. Αν υπάρχει έγκριτη ελληνική μετάφραση, —προς διευκόλυνση του Έλληνα αναγνώστη— οι αριθμοί των σελίδων ανα-

στοιχούν σ' αυτήν, ακόμη κι αν υπάρχουν μεταγενέστερες ξενόγλωσσες εκδόσεις. (Αν πρόκειται για ανακοινώσεις σε συνέδρια ή συνεδρίες φιλοσοφικών εταιριών και πανεπιστημίων, η χρονολογία δηλώνει τη χρονολογία ανακοίνωσης και η παραπομπή γίνεται με αυτήν).

Brouwer 1912: 79-83, 1923: 190-191.

Benacerraf, Paul & Hilary Putnam (eds) (1983: 2<sup>nd</sup> edition), *Philosophy of Mathematics*, CUP, Cambridge • (1<sup>st</sup> edition: 1964, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey).

Brouwer, Luitzen Egbertus Jan (1912), «Intuitionism and Formalism», A. Dresden (tr.), *BAMS* 20 (1913): 81-96 • Benacerraf & Putnam 1983: 77-89.

— (1923), «Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Funktionstheorie», *JRAM* 154: 1-7 • «On the Significance of the Principle of the Excluded Middle in Mathematics, especially in Function Theory», S. Bauer-Mengelberg & J. van Heijenoort (trs), Heijenoort: 334-345 • «Για τη σημασία της αρχής του αποκλεισμένου τρίτου στα μαθηματικά, ιδιαίτερα στη Θεωρία των Συναρτήσεων», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), Χριστοδουλίδης 1980: 189-210.

- Ως προς τα παραθέματα, αν διαφωνώ με την υπάρχουσα απόδοση, μεταφράζω ο ίδιος, παρατέμποντας, ωστόσο, στις σελίδες της ελληνικής έκδοσης, για να μπορεί ο αναγνώστης να ανατρέξει με ευχέρεια στα συμφοραζόμενα του παραθέματος. Σε ορισμένες περιπτώσεις, όταν νομίζω ότι η μετάφραση (είτε δική μου είτε άλλου) δεν μπορεί να αποδώσει κάποια λεπτή νοηματική ή υφολογική απόχρωση του πρωτοτύπου, παραθέτω την ξενόγλωσση διατύπωση, δίνοντας πάντοτε την — έστω προσεγγιστική — μετάφρασή της, προτάσσοντας τον αριθμό των σελίδων του πρωτοτύπου χωριζόμενο με κάθετο από εκείνον της ελληνικής έκδοσης (αν υπάρχει).

βλ. ΦΕ 261/209.

Wittgenstein, Ludwig (1968), *Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen)*, [bilingual], G. E. M. Anscombe (tr.), Blackwell, Oxford 1968 • *Φιλοσοφικές έρευνες*, Π. Χριστοδουλίδης (εισ., μετ.), Παπαζήσης, Αθήνα 1977.

- Σε ορισμένες σπάνιες περιπτώσεις ριζικώς αναμορφωμένων δημοσιευμάτων, αναγράφονται δύο χρονολογίες, οι οποίες δηλώνουν αντιστοίχως την πρώτη και την αναθεωρημένη έκδοση. Οι παραπομπές γίνονται βεβαίως στην τελευταία:

Hacker 1972 [1986]: 122-125.

Hacker, Peter M. S. (1972), *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, OUP, London.

— (1986), *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press, Oxford.

**ΟΛΑ ΚΥΟΦΟΡΟΥΝΤΑΙ ΜΕΣ ΣΤΗ ΓΛΩΣΣΑ**





## Ο χαρακτήρας της μετάβασης από το *Tractatus* στις Φιλοσοφικές έρευνες

Βλέπω το *Tractatus* ως την πρώτη μεγάλη έκφραση μιας ιδέας η οποία βαθύνεται στο ύστερο έργο του Wittgenstein και δεν εγκαταλείπεται ποτέ: Πρόκειται για την ιδέα του δεσμού ανάμεσα στις παρανοήσεις της 'αλήθειας της λογικής' και στη θεώρηση της φιλοσοφίας ως συνόλου δογμάτων, θέσεων και θεωριών.

Αν δεν δούμε πώς το *Tractatus* ζητάει από μας να το διαβάσουμε, δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τί είναι εκείνο που, όπως αργότερα αναγνώρισε ο Wittgenstein, δεν πήγαινε καλά μ' αυτό.

Cora Diamond<sup>1</sup>

### I

Έχει γίνει έθος των φιλοσόφων που επιδίδονται στη διασάφηση και αξιολόγηση του έργου του Wittgenstein να μιλούν για πρώτη και ύστερη περίοδο της φιλοσοφίας του.<sup>2</sup> Το σημείο καμπής τοποθετείται γύρω στο 1929 και συμπίπτει με την επάνοδο του Wittgenstein στην ενεργό φιλοσοφία μετά από σχεδόν δεκάχρονη σιγή.<sup>3</sup> Οι Φιλοσοφικές παρατηρήσεις θεωρείται ότι σηματοδοτούν τη στροφή από τη φιλοσοφία του λογικού ατομισμού του *Tractatus* σε εκείνη της ανάλυσης των γλωσσικών παιχνιδιών.

Αυτή η άποψη, αν και όχι αναληθής, είναι πρόχειρη και χονδρική και, ως εκ τούτου, παραπλανητική από πολλές απόψεις: Δίνει την αίσθηση ότι

- 1) υπάρχουν δύο φιλοσοφίες — μια πρώτη και μια ύστερη — με αρκετά σαφή όρια ώστε να μπορούμε να τις διακρίνουμε μεταξύ τους·
- 2) υπάρχει ένα μεταβατικό στάδιο από την πρώτη στη δεύτερη· και
- 3) αυτό το μεταβατικό στάδιο διατυπώνεται σε ένα συγκεκριμένο σύγγραμμα — τις Φιλοσοφικές παρατηρήσεις.

Αν αυτός ο τρόπος διαχωρισμού εξυπηρετεί απλώς συντομογραφικές ανάγκες, δεν έχει νόημα να εγείρουμε αντιρρήσεις. Αλλά η χρήση και μόνο μιας συντομογραφικής σημειογραφίας δεν δηλώνει τον βαθμό παραμόρφωσης του σημειομένου. Και, στην περίπτωση μας, υποκρύπτει κατά κανόνα μιαν εσφαλμένη εικόνα του τρόπου με τον οποίο εξελίχθηκε η σκέψη του Wittgenstein. Γιατί βέβαια ούτε σαφώς διακεκριμένες είναι οι δύο φάσεις μεταξύ τους ούτε αυτό που χαρακτηρίζουμε ως μετάβαση περιορίζεται στη χρονική περίοδο γύρω από το 1929 ούτε οι Φιλοσοφικές παρατηρήσεις είναι το μοναδικό κείμενο που περιέχει «μεταβατικές» ιδέες.<sup>4</sup> Η ίδια η ιδέα της με-

τάβασης είναι παραπλανητική, στο μέτρο που δηλώνει ότι από ένα σύνολο ιδεών μεταφερόμαστε σε ένα άλλο, μέσω ενός είδους γέφυρας που συνιστά το μεταβατικό στάδιο. Πιο σωστό θα ήταν ίσως να μιλούσαμε για βαθμιαία μεταστοιχείωση των ιδεών του *Tractatus*. Αυτός ο όρος αφ' ενός αφήνει να διαφανεί ότι δεν έχουμε να κάνουμε με μετακίνηση από έναν τόπο σε έναν άλλο, αλλά με μεταμόρφωση ενός πράγματος που, υπό μία πολύ σημαντική έννοια, διατηρεί την ταυτότητά του, αφ' ετέρου δίνει έμφαση στον ισχυρότατο δεσμό που υφίσταται μεταξύ της πρώιμης και της ύστερης φιλοσοφίας.

Πράγματι, εκείνο που ίσως θά 'πρεπε πρώτα να τονίσει κανείς, ξεκινώντας να μιλήσει για την εξέλιξη των ιδεών του Wittgenstein, είναι το πόσο ακλόνητοι παρέμειναν ορισμένοι άξονες στη σκέψη του (κάτι που αναπόφευκτα παρασιωπούμε όταν αναφερόμαστε στις «ριζικές» αλλαγές που αυτή η σκέψη υπέστη). Εγώ προτιμώ ν' αναφερθώ σ' αυτούς τους άξονες, αφού προηγουμένως εκθέσω τις αλλαγές. Κι αυτό γιατί, εκθέτοντας τί αλλάζει, είναι ευκολότερο να διακρίνεις τί παραμένει σταθερό.

## II

Στις παραγράφους 6.375 και 6.3751 του *Tractatus* ο Wittgenstein παραδέχεται ότι είναι λογικώς αδύνατο δύο χρώματα να βρίσκονται ταυτοχρόνως στην ίδια θέση (κάτι που, όπως λέει, απορρέει από τη «λογική δομή» του χρώματος). Αν είναι έτσι, τότε η δήλωση «Αυτό το σημείο (του οπτικού μου πεδίου) είναι και μπλε και κόκκινο» αποτελεί αντίφαση. Αλλά τότε η πρόταση «Το Α είναι κόκκινο» αποκλείει την πρόταση «Το Α είναι μπλε», πράγμα που σημαίνει πως οι δύο αυτές προτάσεις δεν είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους (αφού η αλήθεια της μιας έχει ως λογική συνέπεια το ψεύδος της άλλης): επομένως δεν είναι στοιχειώδεις· άρα είναι περαιτέρω αναλύσιμες.

Προκειμένου να εγκαταλείψει τη θέση περί ανεξαρτησίας των στοιχειωδών προτάσεων (4.211), ο Wittgenstein του *Tractatus* προτίμησε να παραδεχθεί ότι λέξεις όπως «μπλε» και «κόκκινο» δεν ονομάζουν απλές οντότητες. Αλλά άφησε το θέμα της ανάλυσής τους ανοικτό, διατηρώντας την ακαθόριστη ελπίδα — όπως εξομολογείται στο μεταγενέστερο δοκίμιό του «Some Remarks on Logical Form» (SRLF) —, ότι θα μπορούσε να εξηγήσει την αντίφαση αυτή με το να δείξει ότι το κόκκινο περιέχει «όλους τους βαθμούς του κόκκινου» και κανέναν του μπλε και αντιστρόφως (35-36), μ' άλλα λόγια ότι θα μπορούσε να αναλύσει δηλώσεις βαθμού μιας ιδιότητας σε όρους συναρτήσεων αληθείας, ως λογικά γινόμενα. Αλλά στο SRLF έχει ήδη συνειδητοποιήσει την πλάνη του: Αν «E(b)» σημαίνει «η οντότητα E έχει μοναδιαία λαμπρότητα b», τότε, σύμφωνα με το *Tractatus*, η δήλωση ότι η οντότητα E έχει 2 μονάδες λαμπρότητας — «E(2b)» — θα έπρεπε να είναι αναγώ-

γιμη στο λογικό γινόμενο «E(b) και E(b) και τίποτε άλλο». Αλλά εδώ έχουμε σύγχυση του λογικού συνδετικού «και» με το αθροιστικό «και». Το λογικό γινόμενο «E(b) και E(b)» δεν σημαίνει «E(b) συν E(b)»· η δε έκφραση «και τίποτε άλλο» δεν σημαίνει «...και μηδέν». Άρα το λογικό γινόμενο ισοδυναμεί με E(b) κι όχι με E(2b). Αν πάλι προσπαθήσουμε να διακρίνουμε ανάμεσα στις μονάδες, γράφοντας  $E(2b) = E(b') \& E(b'')$ , δεχόμενοι δύο διαφορετικές μονάδες λαμπρότητας, η μία θα αποκλείει την άλλη, οπότε επανερχόμαστε στο αρχικό πρόβλημα.

Επομένως, η σημειογραφία του *Tractatus* δεν αποτελεί επαρκές εξηγητικό μοντέλο για τις περιπτώσεις δηλώσεων βαθμού μιας ιδιότητας. Πράγματι, αν κατασκευάσουμε τον πίνακα των τιμών αληθείας των προτάσεων «Το Α είναι κόκκινο» (Κ) και «Το Α είναι μπλε» (Μ), βλέπουμε ότι η πρώτη σειρά (ΑΑΨ) πρέπει να αποκλεισθεί, διότι το λογικό γινόμενο Κ·Μ δεν συνιστά ψεύδος αλλά *ανοησία* (δεν είναι δηλαδή ψεύδος ότι κάτι δεν μπορεί να είναι ταυτοχρόνως κόκκινο και μπλε: δεν είναι η πείρα που μας το δίδαξε, διότι, αν ήταν, τότε θα μπορούσαμε να φανταστούμε κάτι που είναι και κόκκινο και μπλε ταυτοχρόνως· αλλ' αυτό είναι αδιανόητο). Προφανώς δεν είναι ούτε αντίφαση, διότι αυτό θα απαιτούσε την ύπαρξη και των τεσσάρων σειρών στον πίνακα τιμών. Ο Wittgenstein του SRLF θα αναγκασθεί λοιπόν να κάνει την παραχώρηση ότι στοιχειώδεις προτάσεις του αυτού λογικού τύπου «μπορούν να αποκλείουν η μια την άλλη – αν και όχι να αντιφάσκουν μεταξύ τους» (35). Η εξήγηση που δίνει γι' αυτόν τον αποκλεισμό είναι ότι η μορφή της πρότασης περιέχει τις μορφές των οντοτήτων στις οποίες αναφέρεται, οπότε είναι δυνατόν δύο οντότητες να συγκρουσθούν μέσα σ' αυτή λογική μορφή, αποκλείοντας έτσι η μία την άλλη (36).<sup>5</sup>

Εν κατακλείδι: ενώ το *Tractatus* δεχόταν ότι η πρόταση «Το Α είναι ταυτοχρόνως και μπλε και κόκκινο» είναι αντιφατική, συνεπώς *άνευ νοήματος* (sinnlos), άρα ανήκουσα στον λογικό σκελετό του κόσμου και σύμφωνη προς τη γενική αρχή του *Tractatus* ότι «η μόνη αναγκαιότητα είναι λογική αναγκαιότητα» (6.37), οπότε η πρόταση Κ είναι αναλύσιμη (μόνο που θα πρέπει να περιμένουμε την ανάλυσή της), το SRLF, αδυνατώντας να βρει ένα τρόπο ανάλυσης της Κ με όρους συναρτήσεων αληθείας, δεχόταν πως η πρόταση Κ είναι στοιχειώδης· και, ως εκ τούτου, το λογικό γινόμενο Κ·Μ είναι *ανοησία* (Unsinn). Αλλά μια ανοησία δεν προδίδει τον λογικό σκελετό του κόσμου ή, αλλιώς, δεν εκφράζει μια λογική αναγκαιότητα· επομένως, καταπίπτει η βασική θέση ότι «η μόνη αναγκαιότητα είναι λογική αναγκαιότητα» και, μαζί μ' αυτήν, η σημειογραφία του *Tractatus*. Γι' αυτό και η πρόταση του SRLF είναι η 'επιδιόρθωση' της σημειογραφίας ΑΨ, έτσι ώστε να λαμβάνει υπόψη της τα διαφορετικά είδη στοιχειωδών προτάσεων.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το SRLF περιέχει απλώς τη διαπίστωση της χρεοκοπίας του *Tractatus*. Αλλά δεν έχει να προτείνει τίποτε ουσιαστικό προς την εξεύρεση μιας λύσης.<sup>6</sup> Οι αρχές και οι προοπτικές του λογικού ατομισμού παραμένουν αμετάβλητες: Η ανεπαρκής σύνταξη της καθημερινής μας γλώσσας [...] οδηγεί σε ατέλειωτες παρανοήσεις [...], καθώς μεταμφιέζει τη λογική δομή και επιτρέπει τον σχηματισμό ψευδοπροτάσεων. Η προτεινόμενη λύση είναι πάντοτε η μεταγραφή των παραπλανητικών εκφράσεων σε έναν κατάλληλο συμβολισμό [...] που θα μας δίνει εναργή και σαφή εικόνα της λογικής δομής. Ο μόνος τρόπος για να φτάσουμε σ' αυτόν τον ακριβή συμβολισμό είναι να ξεετάζουμε τα φαινόμενα που θέλουμε να περιγράψουμε, προσπαθώντας να συλλάβουμε τη λογική τους πολλαπλότητα, [...] να αναλύουμε τα ίδια τα φαινόμενα ή αλλιώς τα γεγονότα της πραγματικότητας (SRLF 31-33) κλπ. κλπ.

Στο κεφάλαιο III των *Φιλοσοφικών παρατηρήσεων*, ο Wittgenstein ξαναπιάνει το πρόβλημα του αποκλεισμού των χρωμάτων, για να καταλήξει ακόμη μια φορά στο συμπέρασμα πως οι δηλώσεις βαθμού μιας ιδιότητας είναι στοιχειώδεις. Τώρα όμως προχωράει τον συλλογισμό προς την κατεύθυνση που έμελλε να σηματοδοτήσει τη «νέα εποχή» της φιλοσοφίας: Αν μια δήλωση βαθμού είναι στοιχειώδης, τότε το άθροισμα των βαθμών που συνθέτουν τον βαθμό της πρέπει να αναζητηθεί στο εσωτερικό της δήλωσης ή, αλλιώς, πρέπει να είναι εσωτερική ιδιότητα της δήλωσης. Θα πρέπει, λέει, να αντιληφθούμε τα συνθετικά στοιχεία της δήλωσης περίπου σαν τους κρίκους μιας αλυσίδας (ΦΠ §80).

Αυτή η ιδέα του συσχετισμού των στοιχείων μιας δήλωσης στο εσωτερικό της οδήγησε στην ιδέα του «προτασιακού συστήματος» (Satzsystem) που συνέχει στοιχειώδεις προτάσεις του τύπου K ή M.<sup>7</sup> Μέσα στο πλαίσιο ενός προτασιακού συστήματος η στοιχειώδης πρόταση K αποκλείει λογικώς την M και αντιστρόφως. Η ανεξαρτησία των στοιχειωδών προτάσεων διαφορετικού τύπου συντηρείται στο καινούριο μοντέλο μέσα από την ένταξή τους σε διαφορετικά προτασιακά συστήματα. Στις *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις*, ο Wittgenstein εξακολουθεί να ελπίζει ότι μια επιδιορθωτική επέμβαση στη σημειογραφία ΑΨ θα μπορούσε να ενσωματώσει τη νέα ιδέα του προτασιακού συστήματος: δεν περιμένει όμως πια ότι αυτό θα επιτευχθεί μέσα από την «ανάλυση των ιδίων των φαινομένων».

Η εισαγωγή της ιδέας του προτασιακού συστήματος επιφέρει δραστικές αλλαγές στις εξηγητικές εικόνες του *Tractatus*. Εκεί, η πρόταση είναι σαν ένας χάρακας που τοποθετούμε απέναντι στην πραγματικότητα για να τον συγκρίνουμε μ' αυτήν, έτσι ώστε «μόνο τα ακρότατα σημεία των υποδιαίρέσεων να αγγίζουν το υπό μέτρησην αντικείμενο» (TLP 2.15121). Τώρα, αυτό

που τοποθετείται απέναντι στην πραγματικότητα είναι ένα σύστημα στοιχειωδών προτάσεων, και εκείνο που αντιστοιχεί σε ένα γεγονός είναι μια 'υποδιαίρεση' του συστήματος (μια πρόταση του συστήματος). Το ότι η πρόταση αντιστοιχεί σε μία από τις υποδιαιρέσεις ενός κανόνα εικονίζει τον τρόπο με τον οποίο η αλήθεια της σημαίνει το ψεύδος όλων των άλλων.<sup>8</sup> Το ότι κάτι είναι 2 μέτρα μακρύ σημαίνει ότι δεν είναι 3 μέτρα μακρύ· δεν είναι κάτι που *συνάγουμε*, αλλά κάτι που τίθεται *μαζί* με τη δήλωση των 2 μέτρων: Το γεγονός ότι μια «υποδιαίρεση» αγγίζει ένα σημείο της πραγματικότητας σημαίνει ότι ολόκληρο το μέτρο έχει τεθεί απέναντι στην πραγματικότητα, μια και η ιδιότητα της υποδιαίρεσης ως υποδιαίρεσης οφείλεται στο ότι *ανήκει* σε ένα μέτρο.

Στο *Tractatus*, η εικονικότητα της γλώσσας αποτελεί τον πυρήνα ενός μεταφυσικού οικοδομήματος.<sup>9</sup> Στην ύστερη φάση, ο τρόπος με τον οποίο η γλώσσα εικονίζει (δηλαδή ο τρόπος λειτουργίας των προτασιακών συστημάτων) αποτελεί το πεδίο ερεύνης της φιλοσοφίας. Αλλά, ενώ στο *Tractatus* ο Wittgenstein πιστεύει ότι ο τρόπος με τον οποίο η πραγματικότητα προβάλλεται στην πρόταση εμπεριέχεται στην πρόταση, τώρα αντιλαμβάνεται ότι η μέθοδος προβολής εμπεριέχεται στο προτασιακό σύστημα. Η πρόταση είναι σε θέση να προβάλλει *χάρη* στο σύστημα στο οποίο ανήκει. Μόνο λοιπόν η διερεύνηση του συστήματος θα μας δείξει *πώς* η πρόταση προβάλλει (μετράει). Ωστόσο, για το *Tractatus*, η πολυπλοκότητα της μεθόδου προβολής οφείλεται στη συνθετότητα της πρότασης, η πλήρης ανάλυση της οποίας θα σημαίνει αναγωγή της μεθόδου προβολής σε μια ένα προς ένα αντιστοιχιστική ονομάτων προς αντικείμενα (βαθεία ανάλυση του λογικού ατομισμού): για την ύστερη περίοδο, η πολυπλοκότητα της μεθόδου προβολής είναι η πολυπλοκότητα του προτασιακού συστήματος. Και ανάλυση ενός προτασιακού συστήματος δεν σημαίνει ανάλυση στα συστατικά του (τις προτάσεις του), αλλά επισκόπηση των *κανόνων χρήσης* αυτών των προτάσεων, που δεν είναι άλλοι από τους κανόνες προβολής (γλωσσική ανάλυση).

### III

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι οι βασικές προοπτικές του *Tractatus* δεν εγκαταλείπονται.<sup>10</sup> Στόχος παραμένει η κατάργηση των φιλοσοφικών προβλημάτων (TLP Πρόλογος) (της «φλυαρίας») και μόνη ορθή μέθοδος, η μέθοδος ελέγχου του νοήματος, κοντολογίς η ανάλυση της εικονικής σχέσης της γλώσσας προς τον κόσμο (TLP 3.11). Εκείνο που αλλάζει είναι ο *χαρακτήρας* της ανάλυσης.<sup>11</sup> Από ένα είδος γεωλογικής ανασκαφής μετατρέπεται σε ένα είδος τοπογραφικής αποτύπωσης, όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο Hacker.<sup>12</sup> Αλλ' αυτό σημαίνει εγκατάλειψη των ιδεωδών σημειογραφικών που

υποτίθεται ότι θα μας επιτρέψουν να αντιληφθούμε τη βαθεία δομή της γλώσσας και επικέντρωση στην καθημερινή γλώσσα, μέσα στην πλοκή της οποίας κατοικεί το νόημα. Η εικονικότητα της γλώσσας παραμένει ο ακλόνητος πυρήνας όλης της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας.<sup>13</sup> Αλλά ο συγγραφέας του *Tractatus* είχε οδηγηθεί σε εντελώς πλανημένη κατεύθυνση μέσα από μια (φαινομενικά μικρή) νοηματική παρατυπία: Η έννοια της ισομορφίας μεταξύ προτάσεων και καταστάσεων πραγμάτων, που βρίσκεται στη βάση της έννοιας της ανάλυσης (του είδους του λογικού ατομισμού), είναι άμεση απόρροια της σκέψης ότι το προβάλλον (η πρόταση) και το προβαλλόμενο (η κατάσταση πραγμάτων) πρέπει να έχουν κάτι κοινό (τη λογική μορφή) (TLP 2.161, 2.17, 2.2). Αλλά αυτό είναι μια αθέμιτη επέκταση της έννοιας του «έχειν τι κοινόν», έτσι ώστε να γίνει ομοεκτατή με την έννοια της προβολής.<sup>14</sup> Το να λες ότι το γεγονός και η πρόταση που το περιγράφει πρέπει να έχουν κάτι κοινό μεταξύ τους ισοδυναμεί με το να λες ότι η μέθοδος προβολής *στηρίζεται* στο κοινό στοιχείο, μ' άλλα λόγια, ότι η πρόταση μπορεί να εικονίσει το γεγονός επειδή έχει κάποιο κοινό στοιχείο με το γεγονός. Ενώ, στην πραγματικότητα, η σύνδεση κατασκευάζεται από τη μέθοδο προβολής. Αυτή συνιστά το κοινό στοιχείο προβάλλοντος και προβαλλομένου, κι όχι κάποιο άλλο κοινό στοιχείο που προηγείται της μεθόδου προβολής. Αν ήταν έτσι, τότε η «εικονικότητα της γλώσσας» θα είχε να κάνει με την απεικόνιση ενός υπάρχοντος πράγματος ή, αλλιώς, η αρμονία ανάμεσα σε γλώσσα (ή σκέψη) και κόσμο θα ήταν κάτι που η γλώσσα έρχεται να περιγράψει εκ των έξω. Αλλ' αυτό συγκρούεται κατά μέτωπον με την αρχή του *Tractatus* ότι η πρόταση εγκλείει την εικονική της σχέση προς τον κόσμο· δεν μπορεί να μιλήσει γι' αυτήν (TLP 2.1513, 2.171, 2.172, 2.174, 3.13, 4.12). Αυτή την αντίφαση έρχεται να συμβιβάσει η εισαγωγή της έννοιας του «δεικνύναι»: η πρόταση δεν μπορεί να εκφράσει τη λογική μορφή· τη δείχνει — πιο σωστά: τη φανερώνει (TLP 4.12, 4.121, 4.1212).

Η βασική σύλληψη που θα οδηγούσε στη μεταγενέστερη ιδέα της επιπεδότητας της γραμματικής ήταν ήδη παρούσα:

Was sich nicht ausdrücken läßt, das drücken wir nicht aus—. Und wie wollen wir fragen, ob sich DAS ausdrücken läßt, was sich nicht AUSDRÜCKEN läßt?<sup>15</sup>

Αλλά μια γραμματική πλάνη ως προς την έννοια της προβολικότητας ή απεικονιστικότητας τον οδήγησε στην παραδοχή της λογικής μορφής και από εκεί στην αναγκαστική διάκριση ανάμεσα σε λέγειν και δεικνύναι. Αυτή τη γραμματική πλάνη θα εξέφραζε αργότερα με πολύ εύγλωττο τρόπο:

Das schwere ist hier, nicht bis auf den Grund zu graben, sondern den Grund, der vor uns liegt, als Grund erkennen. Denn der Grund spiegelt mir immer wieder eine größere Tiefe vor, und wenn wir diese zu erreichen suchen, finden wir uns immer wieder auf dem alten Niveau.<sup>16</sup>

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο ιδιότυπος 'ρεαλισμός' του *Tractatus* (που απετέλεσε το αντικείμενο μιας πλειάδας δημοσιευμάτων από πρώτου μεγέθους μελετητές της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας)<sup>17</sup> αποτελεί ένα είδος σημασιολογικού ρεαλισμού που ενσωματώνει, ως «σημασιολογικός» μεν, την ισόβια πεποίθηση ότι και οι δύο πόλοι του διπόλου γλώσσα/πραγματικότητα βρίσκονται μέσα στη γλώσσα (πρβλ. την εμμονή στην ιδέα των εσωτερικών σχέσεων<sup>18</sup>), ως «ρεαλισμός» δε, την ψευδαίσθηση ενός γλωσσικού 'βάθους'<sup>19</sup> ή, αλλιώς, την ψευδαίσθηση ότι υπάρχει γλωσσική διαστρωμάτωση. Πολλοί φέρουν ως ορόσημο της στροφής τη φράση «In der Sprache wird alles ausgetragen» (ΦΓ §95). Νομίζω ωστόσο ότι αυτή η διαπίστωση δεν αντιμάχεται τις θέσεις του *Tractatus*, υπό την έννοια ότι ο συγγραφέας του έχει ήδη βαθιά συνείδηση του ότι «Όλα κνοφορούνται μες στη γλώσσα». Εκείνο που δεν έχει ακόμη ξεκαθαρίσει απόλυτα είναι ότι όλα συνδέονται επί του αυτοί επιπέδου και όχι ως υποκείμενα προς υπερκείμενα («πρωτεύουσα» και «δευτερεύουσα» γλώσσα). Η εξονυχιστική μελέτη των περιπτώσεων της προσδοκίας και της εντολής έχει δύο στόχους: Ο ένας είναι η ιδέα μιας εξω-γλωσσικής πραγματικότητας που αποτελεί τον νοηματικό ορίζοντα της γλώσσας (τυπικός ρεαλισμός) και ο άλλος η ιδέα ότι ορισμένες προτάσεις της γλώσσας αποτελούν το θεμέλιο των υπολοίπων (θεμελιοκρατία).<sup>20</sup> Οι ριζές της ύστερης κριτικής κατευθύνονται στο *Tractatus* μόνο στο μέτρο που είναι υπόλογο της «πλάνης του βάθους».<sup>21</sup>

Είναι γεγονός ότι η άρση αυτής της πλάνης οδήγησε τον Wittgenstein σε άρδην αλλαγή της φυσιογνωμίας του φιλοσοφικού του λόγου. Ενώ το 1920 εγκαταλείπει τη φιλοσοφία με την πεποίθηση ότι το *Tractatus* έδωσε την τελειωτική λύση στα προβλήματά της (TLP Πρόλογος), το 1929 αρχίζει μια περίοδος εντονότατου προβληματισμού και συγγραφικής παραγωγικότητας. Η «τελειωτική λύση» του *Tractatus* ήταν ουσιαστικά η σιγή του φιλοσοφικού λόγου.<sup>22</sup> η χάραξη των ορίων του εκφρασίμου· η κατεδάφιση των παντοειδών γεφυρών που φιλοδοξούν να ζευξουν τον κόσμο των αξιών με τον κόσμο των γεγονότων. Κι όμως, από το 1929 η απόφαση της σιγής φαίνεται να αίρεται. Ο Wittgenstein επιστρέφει στον φιλοσοφικό λόγο και μάλιστα με μια ζέση που γειτνιάζει επικίνδυνα προς τη φλυαρία που ο ίδιος απέρριπτε. Το *Tractatus* μοιάζει με ένα απόρθητο φρούριο λογικής συνέπειας, ένα εντυπωσιακό αρχιτεκτόνημα, μεστό από φιλοσοφικές θέσεις που μοιάζουν να απαντούν στα τρέχοντα φιλοσοφικά προβλήματα.<sup>23</sup> Οι ύστερες σκέψεις γράφο-



νται υπό μορφήν ασυνδέτων παρατηρήσεων δίχως ευκρινείς στόχους. Πολλές απ' αυτές, αντί να απαντούν σε ερωτήματα, θέτουν περαιτέρω ερωτήματα. Εν γένει, ενώ το *Tractatus* —παρά την εμφανή πρωτοτυπία του— μοιάζει να κινείται στα πλαίσια της παραδοσιακής φιλοσοφίας, η ύστερη συγγραφή έχει πρόδηλα αποσχισθεί από αυτήν. Η απόσταση που χωρίζει το *Tractatus* από την ύστερη συγγραφή φαίνεται τόσο μεγάλη, ώστε να θέλει κανείς να μιλήσει για «επαναστατική στροφή».

Πράγματι, όλες αυτές οι διαφοροποιήσεις υφίστανται και, κατά μίαν έννοια, η στροφή ήταν «επαναστατική». Αλλά επαναστάσεις υπάρχουν πολλών ειδών. Και όταν ο χαρακτήρας μιας επανάστασης παρεξηγείται, τόσο οι συνέπειές της όσο και τα αίτια που την προκάλεσαν τείνουν να παρεξηγηθούν:

Πολλοί, λ.χ., βλέπουν την επανάσταση στο γεγονός ότι, ενώ ο απώτερος σκοπός του *Tractatus* ήταν η προβολή θέσεων περί της πραγματικότητας, οι Έρευνες κηρύσσουν το μάταιο ή παράλογο τέτοιων ενεργειών (ΦΕ §128, WWK 183). Αλλά πώς είναι δυνατόν ο Wittgenstein του *Tractatus* να θέλει να διατυπώσει θέσεις για προβλήματα που θεωρεί ότι δεν είναι καν προβλήματα; Ας θυμηθούμε:

Οι περισσότερες προτάσεις και ερωτήσεις που έχουν γραφεί γύρω από φιλοσοφικά θέματα δεν είναι ψευδείς, αλλά ανόητες. Δεν μπορούμε λοιπόν να δώσουμε απάντηση σε ερωτήσεις τέτοιου είδους, παρά μονάχα να διαπιστώσουμε την ανησία τους. Οι περισσότερες ερωτήσεις και προτάσεις των φιλοσόφων προέρχονται από το γεγονός ότι δεν καταλαβαίνουμε τη λογική της γλώσσας μας. (Είναι ερωτήσεις του αυτού είδους με εκείνες γύρω απ' το αν το καλό είναι περισσότερο ή λιγότερο ταυτόσημο με το ωραίο). Και δεν είναι ν' απορεί κανείς που τα βαρύτερα προβλήματα δεν είναι καν προβλήματα. (TLP 4.003)

Το εξαγόμενο της φιλοσοφίας δεν είναι “φιλοσοφικές προτάσεις”, αλλά η διασάφηση των προτάσεων. (TLP 4. 112)

Πώς είναι δυνατόν να απορρίπτει την ύπαρξη φιλοσοφικών προτάσεων και, παρ' όλ' αυτά, να παραδέχεται την ύπαρξη φιλοσοφικών ερωτημάτων;

Αν η απάντηση δεν μπορεί να μπει σε λόγια, τότε ούτε το ερώτημα μπορεί να μπει σε λόγια. (TLP 6.5)

Ο λόγος που αυτά τα προβλήματα (τα φιλοσοφικά) τίθενται είναι η παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας. (TLP Πρόλογος)

Αφού τα προβλήματα είναι προϊόντα παρανόησης, τότε δεν είναι γνήσια προβλήματα, άρα δεν επιδέχονται γνήσιες απαντήσεις, όθεν δεν υπάρχουν

φιλοσοφικές θέσεις. Από δω μπορεί κανείς να δει με ενάργεια τον σύνδεσμο που υπάρχει ανάμεσα στην υστερότερη σαφή απόρριψη των φιλοσοφικών θέσεων και στην αναλογία της σκάλας που πετάς αφού ανεβείς εκεί που ήθελες (TLP 6.54).<sup>24</sup> Δεν διατυπώνει κανείς φιλοσοφικές θέσεις με σκοπό να τις απορρίψει· και αν το κάνει, τότε δεν τις εισηγείται ως φιλοσοφικές θέσεις.

Άλλοι, εστιαζόμενοι στις εμφανέστερες σοπεναουερικές καταβολές του *Tractatus*<sup>25</sup>, και μη συνειδητοποιώντας ότι οι γενικότερες επιδιώξεις της ύστερης φιλοσοφίας είναι ήδη παρούσες σ' αυτό,<sup>26</sup> βλέπουν την επανάσταση στην απόρριψη του ιδεαλισμού της πρώιμης περιόδου. Αλλά όσοι τείνουν ν' αποδώσουν στον συγγραφέα του *Tractatus* ιδεαλιστικές προθέσεις,<sup>27</sup> θα αναγκασθούν να σταθούν με απορία μπροστά, απ' ενός στις παρατηρήσεις εκείνες που φαίνεται να υπαινίσσονται μια μορφή ρεαλισμού, απ' ετέρου σε εκείνες που φαίνεται να θέτουν τον συγγραφέα τους σε ίση απόσταση από ιδεαλισμό, σολπιισμό και ρεαλισμό συλλήβδην.<sup>28</sup>

Διαδεδομένη είναι επίσης η αντίληψη (υποθαλάπιενη ίσως από τη σκοτεινή παρουσία του όρου «αντικείμενο»<sup>29</sup>) ότι στο *Tractatus* ο Wittgenstein εισηγείται μια μορφή σημασιολογικού ρεαλισμού,<sup>30</sup> ενώ στις *Έρευνες* βάλλει σαφώς κατά παντός τύπου ρεαλισμού. Αλλά μια τέτοια ερμηνεία αδυνατεί να εξηγήσει την παρουσία των δομιστικών ιδεών του *Tractatus* γύρω από τη φιλοσοφία των μαθηματικών (που θα ξανασυναντήσουμε σχεδόν αναλλοίωτες στην ύστερη περίοδο<sup>31</sup>), δίχως να καταφύγει στην κατηγορία της ασυνέπειας.

Μια μεγάλη χορεία μελετητών, μη έχοντας διασαφήσει τον χαρακτήρα της εικονικότητας της γλώσσας, που αναλύσαμε διεξοδικά παραπάνω, θεωρούν ότι η μετάβαση από την πρώιμη στην ύστερη φιλοσοφία συνίσταται στην εγκατάλειψη της εικονικής θεωρίας του νοήματος. Αυτοί δεν θα μπορέσουν να δουν τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη σιγή της πρώιμης και στη «φλυαρία» της όψιμης περιόδου. Δεν θα δουν, μ' άλλα λόγια, ότι ο Wittgenstein *εξακολουθεί να σιγά* γύρω από εκείνα για τα οποία ανέκαθεν σιγούσε (WWK 183).<sup>32</sup> Διότι όσα λέει κατά την ύστερη περίοδο δεν αποτελούν δηλώσεις περί της σχέσης εικονίζοντος/εικονιζομένου (γλώσσας/πραγματικότητας) — κάτι που, ουσιαστικά, δεν είναι εκφράσιμο (Unaussprechliches) —, αλλά ανάλυση του εικονίζοντος με όρους του εικονίζοντος, «ανάλυση ενός πράγματος που έχουμε κι όχι ενός που δεν έχουμε» (ΦΠ 52). Όσα λέει δεν είναι περί της γλώσσας· είναι γλώσσα, είναι επισκόπηση (Übersicht) της καθημερινής γλώσσας, μέσα στην οποία γεννιούνται τα φιλοσοφικά προβλήματα, και μοναδικός σκοπός της επισκόπησης είναι η κατάργηση αυτών των φιλοσοφικών προβλημάτων (της υπερβατικής «φλυαρίας»).<sup>33</sup> Η φλυαρία που

αποτελούσε ανάθεμα για τον Wittgenstein της πρώιμης περιόδου ήταν η *φλυαρία γύρω από το ανέκφραστο* (του κόσμου των αξιών, της σχέσης των λογισμών προς την πραγματικότητα), όχι η *έκθεση* (η εκδίπλωση) του απεικονιστικού λογισμού. Μια τέτοια έκθεση αποτελείται αποκλειστικώς από «γραμματικές δηλώσεις», μ' άλλα λόγια από *υπομνήσεις* του τρόπου χρήσης του λογισμού, και είναι τόσο θεμιτή όσο και ο ίδιος ο λογισμός, αφού δεν είναι τίποτε περισσότερο ή τίποτε διαφορετικό από *χρήση* του λογισμού.<sup>34</sup>

Τέλος, πολλοί βλέπουν την επαναστατική στροφή στη μετάβαση της φιλοσοφίας από ένα σώμα θεωριών σε μια *δραστηριότητα* (Tätigkeit). Αλλά η φιλοσοφία ως δραστηριότητα αποτελεί ήδη μοτίβο του *Tractatus* (4.112). Ακόμη και η ακολουθητέα μέθοδος έχει εξαγγελθεί εκεί (6.53). Μόνο που το *Tractatus* δεν αποτελεί δείγμα της εξαγγελιομένης μεθόδου.<sup>35</sup>

Αυτό που, μέχρι σήμερα, έχει ελάχιστα τονισθεί είναι ότι το *Tractatus* δεν αποτελεί δείγμα φιλοσοφίας, *όπως* την αντιλαμβάνεται ο συγγραφέας του, αλλά ένα είδος *σκόμματος*<sup>36</sup> κατά της παραδοσιακής φιλοσοφίας:

[...] Η αξία αυτού του έργου συνίσταται στο ότι δείχνει πόσο *λίγα* πράγματα επιτυγχάνονται, όταν αυτά τα προβλήματα επιλύονται (TLP Πρόλογος).

Ο στόχος του *Tractatus* είναι *ηθικός*, όπως ο ίδιος δηλώνει στον εκδότη του *Der Brenner*<sup>37</sup>: είναι να δείξει πως η φιλοσοφία δεν μπορεί να κάνει τίποτε περισσότερο απ' το να θέσει ένα όριο στην ηθική εκ των έσω, αφήνοντας τελικά απ' έξω το σημαντικότερο, το ανέκφραστο.<sup>38</sup> Αυτό που προείχε για τον ορμητικό «υποψήφιο άγιο» των χαρακωμάτων της Bukowina ήταν η εξασφάλιση του μυστικού χώρου από τις βάνουσες επεμβάσεις του λόγου.<sup>39</sup> Το έναυσμα για τη συγγραφή του *Tractatus* ήταν το έντονο θρησκευτικό και αισθητικό αίσθημα του Wittgenstein,<sup>40</sup> και η αγδία του απέναντι σε κάθε τι μη γνήσιο, σε κάθε τι που μόλυνε την αγνότητα ενός χώρου.<sup>41</sup> Η αέναη προσπάθεια του ανθρώπου να εκφράσει το ανέκφραστο ήταν για τον Wittgenstein η πρωταρχική πλάνη, το πρωταρχικό αμάρτημα, ένα είδος «ύβρεως» απέναντι στον Άνθρωπο, νοούμενον ως δημιουργό πολιτισμού. Ο Wittgenstein ήταν γνήσιο κήνημα ενός πολιτισμού υψίστης στάθμης και, ως εκ τούτου, γνήσιος εκφραστής του. Έχει μεγάλη σημασία να αντιληφθούμε ότι, αν και το ταλέντο του ήταν ο φιλοσοφικός λόγος,<sup>42</sup> ο νοηματοδότης της ζωής του ήταν η τέχνη.<sup>43</sup> Αν και ηχεί παράδοξο, δεν είναι εν τούτοις παραπλανητικό να υποστηρίξει κανείς ότι ο Wittgenstein δεν ανήκει τόσο στην παράδοση των φιλοσόφων όσο των καλλιτεχνών (ή, ίσως πιο σωστά, των κριτικών της τέχνης)<sup>44</sup> (πρβλ. ΠΑ 40-42). Όπως ομολογεί ο ίδιος, το ιδεώδες του ανάγεται περισσότερο στο ιδεώδες του ρομαντισμού και, ιδιαίτερα, σ' εκείνο του Schumann (ΠΑ 19).<sup>45</sup> Η φιλοσοφία στα χέρια του δεν είναι η οδός που άγει

στον υπερουράνιο τόπο και που, ως εκ τούτου, «έχει κάτι» από αυτόν, αλλά το κλειδί που κλείνει όλες τις πόρτες προς αυτόν. Δεν είναι ο εξαγνισμένος λόγος που επιτρέπεται να εισδύσει στα άδυτα των αδύτων· είναι ο συνειδητοποιημένος λόγος που αντιλαμβάνεται ότι τα άδυτα των αδύτων δεν ανήκουν στην επικράτειά του. Αυτό που αποθαυμάζει ο Wittgenstein δεν είναι το επίτευγμα της φιλοσοφίας αλλά το επίτευγμα της τέχνης, το επίτευγμα της πίστης<sup>46</sup>: «Πώς μια τόση δα σκέψη μπορεί και γεμίζει ολόκληρη ζωή!» (ΠΑ 81). Αυτό που θα τον συγκλονίσει δεν είναι ασφαλώς ούτε τα *Principia Mathematica*, ούτε ακόμη και η *Κριτική του καθαρού λόγου*· είναι μια συμφωνία του Beethoven ή ένα Lied του Schubert.<sup>47</sup> Τέτοιου είδους άνθρωπος ήταν ο συγγραφέας του *Tractatus*. Δεν αισθάνθηκε ποτέ την παραμικρή έλξη για τα μεγαλόπνοα προγράμματα του Κύκλου της Βιέννης.<sup>48</sup> Απεναντίας, η «επιστημονική κοσμοαντίληψη»<sup>49</sup> ήταν διαμετρικά αντίθετη προς τις δικές του επιδιώξεις· και ο διάχυτος επιστημονισμός των αρχών του 20ού αιώνα<sup>50</sup> ήταν, στα μάτια του, το μεγαλύτερο πλήγμα στον μεγάλο πολιτισμό του παρελθόντος (ΦΠ Πρόλογος, ΠΑ 24-25, 80, 89-90, 96).

Αλλάξε ποτέ του αυτή τη στάση; Η απάντηση είναι, κατηγορηματικά, όχι. Ο Wittgenstein των *Ερευνών* δεν έχει ξεπεράσει τις μυστικιστικές του τάσεις,<sup>51</sup> όπως πολλοί νομίζουν. Η αλλαγή στον τρόπο γραφής δεν είναι αλλαγή στη φιλοσοφική του οπτική· διότι, απλούστατα, οι *Ερευνες* δεν έχουν τον ίδιο προσορισμό με το *Tractatus*. Το *Tractatus* διακηρύσσει ότι η γλώσσα της εμπειρίας — η «πρόταση»<sup>52</sup> — δεν έχει πρόσβαση στον κόσμο των αξιών, και ότι ο φιλοσοφικός λόγος δεν είναι ανώτερη μορφή λόγου, αλλά διεστραμμένος εμπειρικός λόγος, που ούτε την εμπειρία ούτε το επέκεινα της εμπειρίας μπορεί να περιγράψει. Όλο το ύστερο έργο ανήκει τρόπον τινά στο πρόγραμμα θεραπείας αυτού ακριβώς του διεστραμμένου λόγου, χωρίς όμως να έρχεται να υποκαταστήσει την οπτική του *Tractatus* — όπως ακριβώς η θεραπεία δεν έρχεται να υποκαταστήσει (αλλά να διαδεχθεί) τη διάγνωση. Μ' άλλα λόγια, το *Tractatus* ίσεται προς το έργο της δευτέρας περιόδου όπως η διάγνωση προς τη θεραπευτική αγωγή. Υπάρχει βέβαια αλλαγή, και σημαντική αλλαγή, η οποία όμως δεν έγκειται στη μετάβαση από μια μέθοδο σε μιαν άλλη, ή από ένα σώμα θεωριών σε ένα άλλο, ή από ένα σώμα θεωριών σε μια μέθοδο κ.ο.κ. Έγκειται απλώς στο γεγονός ότι η μέθοδος που ο συγγραφέας του *Tractatus* είχε προ οφθαλμών (χωρίς όμως να την εφαρμόζει στο ίδιο το *Tractatus*) ήταν διαφορετική από εκείνη στην οποία κατέληξε: Η μέθοδος της γλωσσολογίας είναι διαφορετική από εκείνη του λογικού ατομισμού. Τα «βαριά σφάλματα» για τα οποία ο Wittgenstein αυτοκατηγορείται στον Πρόλογο των *Ερευνών* απορρέουν από τη βασική πλάνη της σύρρίκνωσης της έννοιας της εικονικότητας στο «έχειν τι κοινόν». Η

πλάνη του ήταν ότι θεωρούσε πως η επιφανειακή γραμματική αποκρύπτει την εικονική σχέση — μια απλή ένα προς ένα αντιστοιχία ονομάτων και αντικειμένων — ενώ, στην πραγματικότητα, η επιφανειακή γραμματική είναι αυτή η εικονική σχέση. Η καθημερινή μας γλώσσα δεν κρύβει την εικονική σχέση της προς την πραγματικότητα όπως το ροδάκινο το κουκούτσι του ή όπως μια πόρτα το εσωτερικό ενός χώρου, αλλά όπως η μαγική εικόνα την υπό εύρεση μορφή ή μια πρόταση έναν υπαινιγμό. Από τη στιγμή που ξεκαθάρισε αυτό το πράγμα, μετέβαλε τη μέθοδο, αλλά όχι και τις προθέσεις του.

- 1 Diamond 1988: 202, 1991: 18.
- 2 Μερικές φορές μάλιστα και σε «μέση» περίοδο: Βλ. Stern 1991.
- 3 Σ' αυτό το διάστημα ο Wittgenstein υπηρέτησε αρχικά (επί έξι χρόνια) ως δάσκαλος σε τρία ορεινά χωριά της Αυστρίας (βλ. Wónsche 1985, Monk 1990: 192-233) και εν συνεχεία ασχολήθηκε, μαζί με τον αρχιτέκτονα φίλο του Paul Engelmann, με τη μελέτη και επίβλεψη του σπιτιού της μικρότερης αδελφής του Margarete Stonborough-Wittgenstein, στην οδό Kundmanngáse 19, στη Βιέννη (Βλ. Leitner 1976, Indiana 1985).
- 4 Στην ίδια κατηγορία θα μπορούσαν να εμπέσουν, λ.χ., η *Φιλοσοφική γραμματική* και το *Μπλε και Καφέ βιβλίο*.
- 5 Για το θέμα της ανεξαρτησίας των στοιχειωδών προτάσεων και του αποκλεισμού των χρωμάτων, στο *Tractatus* και στο «Some Remarks on Logical Form», δες Allaire 1959, Malcolm 1967a: 213-215, Kenny 1973: 103-119, Χριστοδουλίδης 1974: 23-24, Austin 1980, Pears 1981, Wiesenthal 1981, Hacker 1986a: 108-112, Baker 1988: 112-166 («Later Reflections in Logic»).
- 6 Η αίσθηση αυτής της αποτυχίας ήταν σίγουρα εκείνο που απέτρεψε τον Wittgenstein απ' το να παρουσιάσει τελικά το δοκίμιο στην Aristotelian Society, για την οποία το προόριζε (δες το Επίμετρο του Rhees στις ΦΠ).
- 7 Η συζήτηση του Wittgenstein με τον Waismann και τον Schlick γύρω από τις «στοιχειώδεις προτάσεις» (WWK 73-81) είναι πολύ διαφωτιστική, όσον αφορά το τί ακριβώς ήταν εκείνο που είχε διαφύγει της προσοχής του συγγραφέα του *Tractatus*.
- 8 Πράγμα που ίσως θά 'πρεπε να είχε ήδη υποψιαστεί από την παρατήρηση TLP 3.42.
- 9 Με όλες τις επιφυλάξεις που οφείλει να έχει κανείς, αποδίδοντας τέτοιον χαρακτηρισμό στο *Tractatus*. Πρβλ.: «Εκεί το μεταφυσικό στοιχείο δεν είναι το περιεχόμενο κάποιας πίστης αλλά η θέση μιας αξίωσης, της αξίωσης της λογικής ανάλυσης [...] Η μεταφυσική εκεί δεν έγκειται σε κάτι διαφορετικό από τη γλώσσα, το οποίο απαιτεί απ' αυτήν να είναι έτσι ή αλλιώς: αυτό το είδος μεταφυσικής, το *Tractatus* το χρησιμοποιεί μόνο ειρωνικά: χρησιμοποιεί φαινομενικά μεταφυσικές προτάσεις, αλλά μ' έναν τρόπο ο οποίος καταδικάζεται από τις προτάσεις που κλασιώνουν το βιβλίο, στον Πρόλογο και στις τελικές παρατηρήσεις. Η μεταφυσική του *Tractatus* — όχι η περιτταζόμενη ή η απορριπτόμενη μεταφυσική —

έγκειται στις αξιώσεις οι οποίες ανήκουν στον χαρακτήρα της γλώσσας ως γλώσσας, στο γεγονός ότι συνθέτουν μια γενική μορφή πρότασης, στο ότι όλες οι προτάσεις έχουν αυτή τη μορφή. Η μεταφυσική του *Tractatus* είναι ένα είδος μεταφυσικής το οποίο δεν εμπλέκει εκείνο που συμβαίνει αρρήτως εκτός γλώσσας [...] Η απόπειρα να εκλάβουμε το *Tractatus* ως μεταφυσική υπό την ευθεία έννοια (όπως κάνει ο Malcolm 1986: κεφάλαιο 2) παράγει σκέτη ανοησία ή σκέτες αντιφάσεις, όπως “Υπάρχει μια σταθερή μορφή του κόσμου, αλλά δεν είναι γεγονός ότι υπάρχει μια σταθερή μορφή του κόσμου” (έ.α. 24) [...] Αυτό που εγώ εισηγούμαι είναι ότι η κριτική του *Tractatus* μπορεί να θεωρηθεί ως κριτική της προβολής φιλοσοφικών αξιώσεων. Μ’ άλλα λόγια, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τον ριζοσπαστικό χαρακτήρα της βιγκενσταϊνικής κριτικής του *Tractatus*, χρειάζεται μια ριζοσπαστική αγνώωση του ίδιου του συγγραμματος ως μεταφυσικού, μόνο υπό μια εξαιρετικά ασθενή έννοια» (Diamond 1991: 19, 20).

- 10 Ο Kenny 1974 ήταν ασφαλώς ο πρώτος που έδωσε μεγάλη έμφαση στη συνέχεια που υπάρχει ανάμεσα στις δύο φάσεις της φιλοσοφίας του Wittgenstein. Ένα μέρος της ευθύνης για τη δημιουργία της εντύπωσης ότι τις χωρίζει βαθύ ρήγμα αποδίδει στην κριτική που ο ίδιος ο Wittgenstein άσκησε στο πρώτο του έργο, την οποία βρίσκει άστοχη και παρατλανητική από πολλές απόψεις: «Θέλω να υποστηρίξω πως η απροσεξία του ως κριτικού επηρέασε όχι μόνο τις συζητήσεις του γύρω από τους προκατόχους του που τόσο θαύμαζε [Αυγουστίνo, Frege], αλλά και την ύστερη πολεμική του κατά το πρώιμο έργο του. Θέλω να ισχυρισθώ ότι οι ύστερες δηλώσεις του για το *Tractatus* μερικές φορές το παραποιούν και αποκορύπτουν τη σημαντική συνέχεια που υπάρχει ανάμεσα στις πρώιμες και ύστερες απόψεις του» (13). Δεν έχω σκοπό εδώ να πάρω θέση ως προς το αν όντως πρέπει να καταλογισθεί στον Wittgenstein η ευθύνη της αυτομάκρυνσης των δύο φάσεων (πάντως ο Hacker 1975 διαφωνεί ριζικά): εκείνο που θέλω να κρατήσω από τις δηλώσεις του Kenny είναι η αναγνώριση της «σημαντικής συνέχειας». Ας μου επιτραθεί όμως να προτείνω μια εξήγηση του γεγονότος ότι ο ύστερος Wittgenstein εμφανίζεται να αποδίδει στον πρώιμο εαυτό του απόψεις που δεν είχε. Νομίζω πως δίνουμε ελάχιστη έμφαση στη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στο να έχεις λάθος για κάτι και στο να έχεις ασαφή εικόνα για κάτι. Η περιγραφή της μετάβασης από τη μία φάση στην άλλη έχει, τις περισσότερες φορές, την εξής μορφή: Ο Wittgenstein αναγνώρισε το λάθος... Αλλά η αναγνώριση ενός λάθους δεν είναι στιγμιαίο φαινόμενο, έτσι ώστε να μπορείς, μια χρονική στιγμή *t*, να πεις ότι απαλλάχτηκες από το σφάλμα της χρονικής στιγμής *t*. Όταν εδώ μιλάμε για σφάλματα, μιλάμε κατ’ ουσίαν για τοπικές εκδηλώσεις μιας ευρύτερης πλάνης: και η ουσιαστική απαλλαγή από αυτό το είδος σφάλματος δεν έγκειται στην κατάργηση της συγκεκριμένης εκδήλωσης, αλλά στην αναδιευθέτηση ενός τεράστιου υλικού που το περιβάλλει. Αυτή η αναδιευθέτηση παίρνει χρόνο και περνάει από διαδοχικές φάσεις. Μπορεί λοιπόν ο Wittgenstein του *Tractatus* να αναφέρεται στη «λογική δομή του χρώματος που εξηγεί την αδυναμία ταυτόχρονης συνύπαρξης δύο χρωμάτων στο ίδιο μέρος του οπτικού πεδίου» (6.3751) — πράγμα που φαίνεται να προοιωνίζει την υστερότερη έννοια της «γραμματικής δομής» ή του «προτασιακού συστήματος» — κι έτσι να μας εκπλήσσει όταν τον βλέπουμε στο παράρτημα «Ανακείμενα» της ΦΓ (που υποτίθεται ότι αποτελεί κριτική στην τρακταριανή έννοια του αντικειμένου) να φέρνει ως παραδείγματα αντικειμένων τα χρώματα μπλε και κόκκινο, νοούμενα

ως καθόλου (Kenny 1974: 18). Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο Wittgenstein αποδίδει στο *Tractatus* απόψεις που δεν εκφράζει· σημαίνει πως αποδίδει στο συγγραφέα του *Tractatus* απόψεις που πιθανόν υπήρχαν ανεστιαστές στο μυαλό του εκείνη την εποχή. Μόνο εκείνος μπορούσε να ξέρει τον γενικότερο περιγύρο σκέψεων, μέσα στον οποίο μια δήλωση σαν κι αυτή της 6.3751 μπορούσε να διαβωθεί. Και σ' εμάς όμως δεν θα πρέπει να δημιουργηθεί η απορία, πώς μια δήλωση τόσο πολύ υπαινικτική της ύψιμης περιόδου κάνει την εμφάνισή της σε έναν περιγύρο που δεν φαίνεται να της ταιριάζει; Αυτή η αναφορά στη λογική δομή του χρώματος δεν φαίνεται να είναι λίγο εν passant; Κάτι που ο συγγραφέας του πιθανόν ανεγνώριζε *ασαφώς*; Γιατί βέβαια, αν ανεγνώριζε σαφώς τις συνέπειες ενός τέτοιου ισχυρισμού, δεν θά 'πρεπε ήδη να έχουμε εκεί την πλήρη ανάπτυξη της ιδέας του προτασιακού συστήματος; Θα ήθελα λοιπόν να υποστηρίξω πως, όταν ο Wittgenstein ασκεί κριτική στο πρώιμο σύστημα σκέψης του, έχει προ οφθαλμών το όλο πλέγμα εκείνων των ιδεών, το οποίο, ακριβώς επειδή δεν ήταν ακόμη εντελώς ξεκαθαρισμένο, φιλοξενούσε ιδέες που φαίνονται μεν ασυμβίβαστες με αυτά που τελικά ελελέγησαν για τις σελίδες του *Tractatus*, αλλά ήταν παρ' όλ' αυτά παρούσες και εμπόδιζαν την απόκτηση της οπτικής των *Ερεικνών*. Σχετικά με την ενότητα ανάμεσα στις δύο φάσεις της φιλοσοφίας του Wittgenstein δες επίσης Haller 1968 και Χριστοδουλίδης 1974.

- 11 Βλ. Waismann 1939.
- 12 Hacker 1986a: 152.
- 13 «Στην πραγματικότητα δεν λέει “Όλ' αυτά ήταν εντελώς λάθος· είχα λάθος να νομίζω πως η πρόταση είναι κάτι σαν εικόνα”· λέει “Ναι, βεβαίως, υπάρχει μια πολύ σαφής περίπτωση όπου μια πρόταση μοιάζει πολύ με εικόνα· λάθος είχα να νομίζω πως όλες οι προτάσεις είναι σαν κι αυτήν”» (Kenny 1979a: 8). Εδώ ο Kenny επισημαίνει το λάθος της γενίκευσης, αλλά δημιουργεί την εντύπωση ότι ο Wittgenstein διαμφισβητεί την άποψη ότι όλες οι προτάσεις είναι εικόνες, ενώ βεβαίως εκείνο που διαμφισβητεί είναι ότι είναι *εικόνες καθ' ομοίωσιν* (εικόνες επί τη βάσει κάποιου κοινού στοιχείου). Βλ. επίσης Kenny 1973: 219-232, Hacker 1981: 99, Stenius 1981.
- 14 «Αντί για αρμονία ή συμφωνία σκέψης και πραγματικότητας, θα μπορούσαμε να πούμε “απεικονιστικότητα της σκέψης”. Είναι όμως η απεικονιστικότητα συμφωνία; Στο *Tractatus* είχα πει πάνω-κάτω ότι πρόκειται για συμφωνία μορφών. Αλλ' αυτό είναι παραπλανητικό. Οτιδήποτε μπορεί να αποτελέσει εικόνα οισουδήποτε, ανάλογα με το πόσο θα επεκτείνουμε την έννοια της εικόνας. Αλλιώς, θα πρέπει να εξηγήσουμε τί ονομάζουμε εικόνα ενός πράγματος, κι ακόμη, τί θα θέλαμε να ονομάζουμε συμφωνία εικονικού χαρακτήρα και τί συμφωνία μορφών. Διότι εκείνο που έλεγα ανάγεται εν ολίγοις στο εξής: κάθε προβολή, όποια μέθοδο κι αν ακολουθούμε, θα πρέπει νά 'χει κάτι κοινό με το προβαλλόμενο. Αυτό όμως λέει απλώς ότι εδώ επεκτείνω την έννοια του “έχειν τι κοινόν” και την κάνω ισοδύναμη με τη γενική έννοια του προβάλλειν. Απλώς, λοιπόν, δίνω έμφαση σε μία δυνατότητα γενίκευσης (η οποία βεβαίως μπορεί να είναι πολύ σημαντική)» (ΦΓ §113).
- 15 «Οτιδήποτε δεν είναι εκφράσιμο δεν το εκφράζουμε. Πώς άλλωστε να ρωτήσεις αν είναι εκφράσιμο ΕΚΕΙΝΟ που δεν είναι ΕΚΦΡΑΣΙΜΟ;» (TB 52). Πρβλ. TLP 5.6, 5.61.

- 16 «Το δύσκολο εδώ δεν είναι να φτάσουμε τον πυθμένα, αλλά να αναγνωρίσουμε ότι εκείνο που έχουμε μπροστά μας είναι ο πυθμένας. Γιατί ο πυθμένας αυτός μας δημιουργεί την ψευδαίσθηση ενός μεγαλύτερου βάθους· κι όποτε προσπαθούμε να φτάσουμε αυτό το βάθος, ξαναβρισκόμαστε ολοένα στο παλιό μας επίπεδο» (παρατίθεται από τον Rhees 1972: 45).
- 17 Το πρόβλημα του 'ρεαλισμού' του *Tractatus* είναι, ουσιαστικά, το πρόβλημα του (σημασιολογικού και μεταφυσικού) status των τρακταριανών «αντικειμένων» (Gegenstände). Τα κυριότερα δημοσιεύματα γύρω απ' το θέμα αυτό είναι: Allaire 1963a, Anscombe 1959a, b, Bernstein 1961, Bolton 1979: 5-10, Cartuthers 1989, Copi 1958, Diamond 1982, M. & J. Hintikka 1986: 30-86, Ishiguro 1969, 1990, Keyt 1963, Malcolm 1986, McGuinness 1981, Pears 1987: 88-114, Pitcher 1964: 113-118, Wedin 1990, Zemach 1990. Για μια συνοπτική επισκόπηση αυτής της ανταλλαγής, δες τα κατατοπιστικά άρθρα της Βενιέρη 1990 και 1991, καθώς επίσης ΧΜΤΕ 39, 47 [30].
- 18 Δες σχετικά Baker & Hacker 1984b: 106-136, 1985: 86-97 και Degen 1990.
- 19 Η όψιμη διάκριση του Wittgenstein μεταξύ «Tiefengrammatik» και «Oberflächengrammatik» (ΦΕ §664) μπορεί να δημιουργήσει την εντύπωση ότι αντιφάσκει προς την απόρριψη του γλωσσικού βάθους και γειτνιάζει με τσομοσιανές αντιλήψεις. Για την άρση αυτής της εντύπωσης βλ. Hunter 1985a.
- 20 Πρβλ.: «Η φιλοσοφία επιλύει, ή μάλλον μας απαλλάσσει από, φιλοσοφικά προβλήματα· δεν τοποθετεί τη σκέψη μας σε στερεότερη βάση. Εκείνο στο οποίο επιτίθεται είναι πάνω απ' όλα η ιδέα ότι το ερώτημα — λ.χ. — “Τί είναι γνώση” είναι κρίσιμο. Νά πώς μοιάζουν να είναι τα πράγματα: φαίνεται σαν να μην ξέρουμε τίποτε μέχρις ότου μπορούσαμε να απαντήσουμε σ' αυτή την ερώτηση. Στις φιλοσοφικές μας έρευνες μας πιάνει μια τρομερή βιασύνη να ολοκληρώσουμε ένα σωρό ατέλειωτης δουλειάς, που αν δεν τελειώσει, όλα μοιάζουν να αιωρούνται στον αέρα» (MS 219, 10, παρατίθεται από τον Kenny 1979a: 11). Σχετικά με τη θεμελιωκρατική αντίληψη δες Stroll 1987.
- 21 «Ο Wittgenstein τονίζει ότι η προηγούμενη φιλοσοφία και, ειδικότερα, η δική του προηγούμενη φιλοσοφία — στο *Tractatus* —, αναζητούσε την ουσία με λάθος τρόπο. Αντιδιαστέλλει το να βλέπεις τα πράγματα στην ολότητά τους, έτσι ώστε να αποκτάς μαν εποπτική θέα, από το να προσπαθείς να διειδύσεις μες στα πράγματα για να δεις τη μεταφυσική τους λειτουργία, τί είναι εκείνο που τα κάνει να δουλεύουν από μια μεταφυσική σκοπιά. Λέει, περιγράφοντας αυτή τη λανθασμένη άποψη: “Έχουμε την εντύπωση πως πρέπει να διαπεράσουμε τα φαινόμενα” (ΦΕ §90), “Η ουσία είναι κρυμμένη από μας [...] Κάτι που βρίσκεται κει μέσα, που βλέπουμε όταν κοιτάμε μέσα στο πράγμα, και που μια ανάλυση θα φέρει στο φως” (ΦΕ §92) [...] Αν δεν μοιάζουν με εικόνες, αυτό πρέπει να οφείλεται στο ότι δεν μπορούμε να δούμε μέσα τους· αν μπορούσαμε να δούμε αρκετά βαθιά, θα βλέπαμε ότι είναι πράγματι εικόνες. Αυτή είναι η άποψη του *Tractatus*, την οποία τώρα απορρίπτει» (Kenny 1979a: 7).
- 22 Βλ. γράμμα στον Ludwig von Ficker, Luckhardt 1979: 94-95.
- 23 Σε μια μεγάλη ομάδα, κυρίως πρώιμων ερευνητών ή φιλοσόφων με μεγάλη παιδεία στην παραδοσιακή φιλοσοφία και τα προβλήματά της, οι θεωρίες που περιλαμβάνονται στο *Tractatus* φάνηκαν ως βελτιώσεις των θεωριών περί γλώσσας,



αληθείας, νόηματος κλπ., που είχαν προβληθεί από τους μεγάλους θεωρητικούς της λογικής Frege και Russell (τους οποίους ο ίδιος ο Wittgenstein μνημονεύει στο *Tractatus* ως δασκάλους του αλλά και ως στόχους της κριτικής του). Ήταν λοιπόν επόμενο να προσαρτηθούν τις θεωρίες του *Tractatus* στον κοινό κορμό των λογικών αναζητήσεων των φιλοσόφων αυτών και να θεωρήσουν τις επιδιώξεις του συγγραφέα τους ανάλογες με τις επιδιώξεις εκείνων. Γι' αυτούς τους φιλοσόφους, οι τελευταίες σελίδες παραμένουν άχρηστες, θεωρούμενες, στην καλύτερη περίπτωση, ως ένα είδος θεαματικών ρητορικών σχημάτων σαν εκείνα που προστίθενται στο τέλος των δικογραφιών, που είναι τυπικώς απαραίτητα, αλλά δεν προσθέτουν τίποτε στο νόημα της δικογραφίας (Βλ. Janik & Toulmin 1973: 23).

Γράφει σχετικά ο Shanker (1987a: 39): «Υπάρχει ένας σοβαρός κίνδυνος, που είναι συνυφασμένος με την πρακτική της επανερμηνείας ενός έργου στο περιβάλλον ενός εξηγητικού πλαισίου εντελώς ξένου προς τους νοηματικούς 'ορίζοντες' του πρωτοτύπου, όπως θα μας έλεγαν οι οπαδοί της ερμηνευτικής. Διότι σύντομα το πλαίσιο αυτό αρχίζει να επιβάλλεται, εισάγοντας θέματα και εμπόδια που διαστρέφουν όσα ο ίδιος ο συγγραφέας πίστευε πως τον απασχολούσαν ή πως είχε επιτύχει, και εν συνεχεία πυροδοτεί συζητήσεις άσχετες προς τις κεντρικές επιδιώξεις του έργου του. Δημιουργούνται μ' αυτόν τον τρόπο ανεπαίσθητες μετατοπίσεις της έμφασης ή της οπτικής γωνίας που οδηγούν σε υπερεστυσεμένες γενικεύσεις και καμιά φορά σε παρερμηνείες. Τέτοιου είδους εναλλακτικά κριτικά ερμηνευτικά πλαίσια δεν αποκλείεται βεβαίως να οδηγήσουν σε μια εντελώς νέα και βαθιά αντίληψη για ένα κείμενο, αλλά το δέλεαρ τέτοιων προοπτικών δεν πρέπει να μας κλείνει τα μάτια απέναντι στην απαρέγκλιτη ανάγκη εξονυχιστικής μελέτης των νέων όρων που προσπαθούμε να επιβάλουμε στον συγγραφέα και της σχέσης των όρων αυτών με τη σκέψη του».

- 24 Το είδος της ανοησίας που ο Wittgenstein προσάπτει στις προτάσεις του *Tractatus* δεν έχει διασαφηθεί ικανοποιητικά από τους περισσότερους μελετητές του Wittgenstein που έχουν αφιερώσει κάποιες σκέψεις σ' αυτό το θέμα (φέρ' ειπείν, Hacker 1972: 25-27, Kenny 1973: 101-102, Hanfling 1989: 20-24). Πιστεύω ότι η σημαντικότερη συνεισφορά είναι εκείνη της Diamond 1988. Η Diamond προσάπτει στους περισσότερους σχολιαστές, και στον Hacker ειδικότερα, αυτό που η ίδια ονομάζει «ρεαλισμό της δυνατότητας» (198), να θεωρείς δηλαδή τη δυνατότητα ως μια άλλη τάξη κατάσταση πραγμάτων. Ο Hacker νομίζει ότι αυτό που οι προτάσεις του *Tractatus* λένε είναι διανοητό, μόνο που δεν είναι εκφράσιμο σε γλώσσα: απλώς φαίνεται (zeigt sich). Αλλά μ' αυτόν τον τρόπο δίνει υπόσταση σ' αυτό που φαίνεται. Κατά την Diamond δεν υπάρχει «αυτό»: «Το ν' αντιληφθείς πραγματικά ότι εκείνο που προσπαθείς να πεις φαίνεται στη γλώσσα σημαίνει να πάρεις να το φαντάζεσαι σαν ένα μη εκφράσιμο περιεχόμενο: εκείνο που δεν μπορείς να πεις» (έ.α.). Οι προτάσεις του *Tractatus* (τις οποίες τελικώς πρέπει να απορρίψουμε) είναι «εντελώς κενές»: δεν περιέχουν κάτι το «γνησίως αληθές», το οποίο απλώς δεν μπορούμε να εκφράσουμε. Το να «βλέπεις τον κόσμο σωστά» ισοδυναμεί με το να βλέπεις ότι «η λογική είναι, στο σύνολό της, εσωτερική ως προς τον λογικό χαρακτήρα κάθε αναφορικής έκφρασης» (201).

- 25 Βλ. TB 79, Janik 1966, Griffiths 1974, 1976, Leinfellner 1981. Επίσης ΠΣ 52, 60 (11, 12, 13).
- 26 «Ένα από τα σταθερότερα γνωρίσματα της φιλοσοφίας του Wittgenstein, σ' όλη του τη ζωή, ήταν η αντίληψή του για τη φύση της φιλοσοφίας» (Kennly 1979a: 1). Δες ακόμη Pears 1987: 174, σημ. 65.
- 27 Βλ. ΧΜΤΕ 39, 46 [25, 27], ΠΣ 52, 60 [11, 12, 13], E&ΤΤ 102-104 [19], O&A 329-330, 344-345 [61], ΛΧ 376.
- 28 *Tractatus* 5.62 (TB 49), 5.64 (TB 82, 85). Δες επίσης McGuinness 1981: 73.
- 29 Βλ. σημ. 17.
- 30 Όπως, λ.χ., ο Allaire 1963a και ο Pears 1987: 88-114. Σε ένα σημασιολογικό ρεαλιστικό μοντέλο, τα αντικείμενα (Gegenstände) του *Tractatus* δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από τις εκφράσεις οι οποίες τα προσδιορίζουν. Αλλά η έννοια με την οποία τα αντικείμενα και οι διατάξεις των (=οι καταστάσεις πραγμάτων=Sachverhalten), «υπάρχουν» (2.027-2.0272) δεν είναι ίδια με εκείνη κατά την οποία τα γεγονότα (Tatsachen) υπάρχουν (2.024). Ο Wittgenstein διακρίνει ανάμεσα στους δύο τρόπους ύπαρξης χρησιμοποιώντας αντίστοιχα τους όρους «bestehen» (=υφίσταμαι) και «existieren» (=υπάρχω): «Ουσία (Substanz) είναι εκείνο που υπάρχει (besteht) ανεξάρτητα από εκείνο που συμβαίνει (was der Fall ist)» (2.024). Το θέμα είναι λεπτό και απετέλεσε το αντικείμενο αντιγνωμών μεταξύ McGuinness 1981, Malcolm 1986 και Pears 1987. Όσον αφορά την απόδοση των όρων στα αγγλικά ή ελληνικά, οι μεταφραστές δεν τήρησαν συνεπή γραμμή: Πολλές εμφανίσεις του «bestehen» αποδίδονται, ως «exist» (λ.χ. 2, 2.0121). Μόνο σε τρεις περιπτώσεις (2.024, 2.027, 2.0271) οι Pears & McGuinness αποδίδουν τον όρο ως «subsist [-ent]». Ο Κιτσόπουλος δεν φαίνεται να θεωρεί τη διάκριση σημαντική, κι έτσι αποδίδει και τους δύο όρους ως «ύπαρξη, υπάρχω» κλπ. Ούτε εγώ έχω σαφή ιδέα του πόσο ουσιαστική είναι αυτή η διάκριση, αλλά νομίζω ότι τουλάχιστον οι ρηματικοί τύποι θα έπρεπε να αποδοθούν ως «υφίσταμαι», έτσι ώστε να καθίσταται προφανής η διάκριση ανάμεσα στη λογική προϋπόθεση των γεγονότων («das Bestehen von Sachverhalten») και στο ίδιο το γεγονός («der Fall»).
- 31 Δεν είναι ο Wittgenstein του *Tractatus* που ονομάζει τις προτάσεις των μαθηματικών «ψευδοπροτάσεις» (6.2) – άρα στερούμενες συνθηκών αληθείας, όχι λοιπόν αληθείς δυνάμει κάποιας μαθηματικής πραγματικότητας; Δεν είναι ο ίδιος που στην 6.211 χαρακτηρίζει τις μαθηματικές προτάσεις ως κανόνες μετάβασης από ορισμένες προτάσεις της εμπειρίας σε άλλες προτάσεις της εμπειρίας; Βλ. ΧΜΤΕ 47 [31], W&ΘΜ 254-255, 263-264, 290 [81].
- 32 «Δεν φαίνεται να ξέχασε ποτέ δύο από τους βασικούς ισχυρισμούς που περιέχονται στο *Tractatus*. Ο ένας είναι: Η φιλοσοφία δεν είναι θεωρία, αλλά δραστηριότητα. Ο άλλος: Για ό,τι δεν μπορείς να μιλάς πρέπει να σιωπάς. Και οι δύο αυτοί ισχυρισμοί απαριθμούν τον ακρογωνιαίο λίθο της μοναδικής του Wille zum Geheimnis – της “βούλησης για μυστικότητα”» (Ferrater Mora 1953: 108). Δες μια διαφορετική, αλλά ενδιαφέρουσα, προσέγγιση της «σψμης σιγής» του Wittgenstein από τον Tarca 1990.
- 33 «[...] Κι αυτή η περιγραφική αντλεί το φως της, δηλαδή το σκοπό της, από τα φιλοσοφικά προβλήματα» (ΦΕ §109). Υπερβατική φλυαρία = «transzendentes Ge-

- schwätzt» (Engelmann: 10). «[...] Πιστεύω ότι εκεί που τόσο άλλοι σήμερα δεν κάνουν άλλο απ' το να φλυαρούν, εγώ κατάφερα να βάλω το κάθε τι στέρεα στη θέση του, μόνο και μόνο με το να μην πω λέξη γι' αυτό» (BLF 94-95).
- 34 Η διατύπωση αυτή μπορεί, σε ορισμένα νοηματικά περιβάλλοντα, να αποβεί παραπλανητική. Για μια ακριβέστερη διατύπωση, δες AA 133-134 [14].
- 35 Η Κιντή (1995: 176) σχολιάζει την 6.53 ως εξής: «Η μέθοδος αυτή, όπως την παρουσιάζει ο Wittgenstein, περιγράφει το πρόγραμμα των θετικιστών. Η φιλοσοφία έπρεπε να γίνει κι αυτή μια επιστήμη. Ο Wittgenstein δεν συμμαρξίζει τις φιλοδοξίες των θετικιστών. Πράγματι, οι μόνες προτάσεις με νόημα είναι οι προτάσεις των επιστημών. Όμως σημαντικό είναι αυτό που έχει να μας πει η μεταφυσική». Ομολογώ ότι αδυνατώ να διακρίνω τον ισχυρισμό της Κιντή: Αν η 6.53 περιγράφει το πρόγραμμα των θετικιστών, τότε ο Wittgenstein συμφωνεί με τους θετικιστές ότι «η φιλοσοφία έπρεπε να γίνει κι αυτή μια επιστήμη»; Αν πάλι δεν συμφωνεί με τους θετικιστές, όπως διασαφεί στην επόμενη πρόταση η συγγραφέας, γιατί εισηγείται τη μέθοδό τους, χαρακτηρίζοντάς την μάλιστα ως τη «μόνη αυστηρά σωστή μέθοδο»; Ύστερα, οι προτάσεις των επιστημών δεν είναι ασφαλώς οι μόνες νοηματικές προτάσεις. Εμπειρικές προτάσεις του τύπου «Ο ήλιος λάμπει» είναι νοηματικές χωρίς να είναι επιστημονικές. Αν η Κιντή χρησιμοποιεί τον όρο «επιστημονικός» για να αναφέρεται σε όλες γενικώς τις γνωστικού περιεχομένου προτάσεις (επίσταμαι=γνωρίζω), έχει καλώς νομίζω όμως ότι αυτή η επιλογή δημιουργεί παρεξηγήσεις, όπως ακριβώς και ο όρος «επιστημολογία», ο οποίος, εδώ και αρκετά χρόνια, έχει, άνευ επαρκούς λόγου, αντικαταστήσει τον παραδοσιακό όρο «γνωσιολογία», δημιουργώντας τη σφαλερή εντύπωση ότι η επιστημολογία έχει ως αντικείμενο τις επιστήμες (sciences) αντί την επιστήμη (episteme=γνώση). Τέλος, δεν βλέπω πώς μπορεί να είναι «σημαντικό αυτό που έχει να μας πει η μεταφυσική», δεδομένου ότι αυτά που η μεταφυσική λέει κατηγορούνται από τον Wittgenstein ως ανοησίες. Μάλλον, σημαντικό είναι αυτό που η μεταφυσική προσπαθεί να αρθρώσει, και που διαφαίνεται («zeigt sich») χωρίς όμως να μπορεί να λεχθεί.
- 36 Πρβλ. με σημ. 9.
- 37 BLF 94-95.
- 38 «Η εργασία μου αποτελείται από δύο μέρη: Το ένα είναι αυτό που παρουσιάζεται εδώ [στο *Tractatus*]: το άλλο, όλα εκείνα που δεν έχω γράψει. Και το σημαντικό είναι ακριβώς αυτό το δεύτερο μέρος [...] Όταν, ωστόσο, καταβάλλει τέτοια προσπάθεια για να περιχαρακώσει το ασήμαντο, εκείνο που έχει σκύψει ν' αποτυπώσει με τέτοια σχολαστική ακρίβεια δεν είναι η ακτογραμμή του νησιού αλλά το όριο του ωκεανού» (Engelmann: 94, 97). Σχετικά με την ηθική διάσταση της φιλοσοφίας του Wittgenstein, βλ. Δραγώνα 1980-81, 1995a και Dragona 1990.
- 39 «Λόγος» εδώ, με τη στενή έννοια του όρου: ο λόγος του ορθολογισμού ή, ακόμη πιο στενά, ο λόγος της επιστήμης ή ο «επιστημογραφής» λόγος. Διότι, βέβαια, ο Wittgenstein θα αναγνωρίσει ένα «λόγο», μια «λογική», τόσο στην τέχνη όσο και στη μαγεία ή στη θρησκεία: μια μορφή λογικής δεν είναι δυνατόν να απουσιάζει εκεί όπου μιλάμε για «νόημα». Και νόημα υπάρχει, φυσικά, σε όλους αυτούς του χώρους. Αλλά η έννοια του «νόηματος» εδώ είναι εντελώς διαφορετική. Πρβλ.

- «εξήγηση του νοήματος» ενός έργου τέχνης και «εννοούσα αυτόν!» σε μια ευχή ή κατάρα. Εδώ λοιπόν, το «Unaussprechliches» είναι αυτό που δεν μπορεί να «μπει σε λόγια» (δηλαδή σε προτάσεις με τιμές αληθείας, εμπειρικές προτάσεις), όχι όμως και σε μουσικό, ποιητικό ή τελετουργικό λόγο.
- 40 «[...] Λογική και μουσικισμός ξεπεθήσαν εδώ από την ίδια ρίζα, και θα ήμασταν περισσότερο δικαιολογημένοι αν λέγαμε ότι ο Wittgenstein έφτασε σε ορισμένα λογικά συμπεράσματα μέσα από την κατά βάσιν μουσικιστική στάση του απέναντι στη ζωή και τον κόσμο» (Engelmann: 97). Δες σχετικά και το κλασικό κείμενο του McGuinness 1966.
- 41 Πρβλ.: «Το ιδεώδες μου είναι μια κάποια ψυχρότητα. Ένας ναός που περιβάλλει τα πάθη χωρίς ν' αναμιγνύεται μαζί τους» (ΠΑ 19).
- 42 «Η ζωή μου άλλαξε φοβερά, όταν ανακάλυψα ότι υπήρχε πράγματι ένα αντικείμενο στο οποίο είχα μια ειδική ικανότητα» (Druy 1976: 76).
- 43 Όταν έγραφε το δεύτερο μέρος των *Ερευνών*, είχε πει στον Druy: «Είναι αδύνατο να εκφράσω στο βιβλίο μου αυτό που πάντα σήμαινε για μένα η μουσική. Πώς μπορώ λοιπόν να ελπίζω ότι θα με καταλάβουν;» (Druy 1976: 79).
- 44 «Η οπτική του και η στάση του ωπέναντι σε ανθρώπους και προβλήματα, ακόμη και θεωρητικά προβλήματα, ήταν πολύ συγγενέστερες με εκείνες ενός δημιουργικού καλλιτέχνη, παρά ενός επιστήμονα: θα μπορούσε κανείς να πει ότι ήταν ανάλογες ακόμη και με εκείνες ενός προφήτη ή ενός οραματιστή» (Carnap 1963: 34). Αναμφισβήτητα, η στάση του Wittgenstein δεν είχε καμία σχέση με του επιστήμονα: νομίζω όμως ότι ο ίδιος θα διαφωνούσε με τον χαρακτηρισμό του 'δημιουργικού' καλλιτέχνη, εν όψει δηλώσεων όπως οι ΠΑ 41-42, 64. Μολονότι συμμερίζομαι την άποψη του Carnap, είμαι της γνώμης ότι ο Wittgenstein θέλει να παραπέμψει σε μια πολύ *αυστηρότερη* διάκριση ανάμεσα σε δημιουργό καλλιτέχνη και αποτιμητή της τέχνης. Ο ίδιος το υπαινίσσεται όταν λέει «Πιάνω συχνά τον εαυτό μου να καμαρώνει επειδή κατάφερα να κορνιζάρω όμορφα μιαν εικόνα ή επειδή την κρέμασα στο σωστό περιβάλλον, λες και εγώ την είχα ζωγραφίσει» (ΠΑ 41).
- 45 «[...] είναι πασιφανές ότι οι λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές του προτιμήσεις ήταν, όπως και του Kraus, εντελώς κλασικές και, σε ορισμένες περιπτώσεις, απροκάλυπτα αντιδραστικές» (Bouveresse 1991b: 27).
- 46 «Δεν είμαι θρησκευόμενος: μου είναι όμως αδύνατο να μη βλέπω κάθε τι και από θρησκευτική σκοπιά» (Druy 1976: 94).
- 47 Οι πλουσιότερες πηγές για τις μουσικές προτιμήσεις του Wittgenstein είναι ΠΑ, Rhees 1981 [1984], McGuinness 1988, Pinsent 1990. Σχετικά με τον Schubert, ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρηση του McGuinness (1988: 124): «“Το κοινότοπο εμπροσθόμορφο με σημασία” [ΠΑ 84]— και μόνο αυτό θα μπορούσε να εκφράσει το ιδεώδες του Wittgenstein: ωστόσο ο Schubert τον ελπίε και για έναν ακόμη λόγο, στον οποίο ηθική και αισθητική συνδέονται: η αντίθεση ανάμεσα στην αθλιότητα της ζωής του και στην παντελή απουσία της από τη μουσική του, στην παντελή απουσία πικρίας».
- 48 «Ο Schlick τού μετέφερε το ενδιαφέρον του Κύκλου για το βιβλίο του [το *Tractatus*] και τη φιλοσοφία του καθώς και τη σφοδρή μας επιθυμία να τον συναντή-

- σομε για να μας εξηγήσει ορισμένα σημεία που μας προβληματίζουν. Αλλά ο Wittgenstein δεν είχε τέτοια επιθυμία [...] Τελικά συμφώνησε να συναντήσει τον Waismann κι εμένα [...] το καλοκαίρι του 1927 [...] Ο Schlick μας προειδοποίησε επιτακτικά να μην αρχίσουμε συζητήσεις σαν κι αυτές που συνηθίζαμε στον Κύκλο, διότι ο Wittgenstein δεν ήθελε σε καμία περίπτωση τέτοιο πράγμα» (Carnap 1963: 34). Δες επίσης McGuinness 1992.
- 49 Σχετικά με τη «Wissenschaftliche Weltauffassung» του Κύκλου της Βιέννης, δες Neurath 1929, Carnap 1963: 37, Haller 1984b, Hilmy 1987: 307-316, Monk 1990: 283, καθώς και Π&Σ 296-297 και ΛΧ 352-353.
- 50 «Η στάση μας απέναντι στα φιλοσοφικά προβλήματα δεν ήταν πολύ διαφορετική από εκείνη που οι επιστήμονες παίρνουν απέναντι στα δικά τους προβλήματα [...] Μερικές φορές είχα την εντύπωση ότι η εσκεμμένα ορθολογιστική και απαθής στάση του επιστήμονα, καθώς και οι ιδέες που μύριζαν ‘διαφωτισμό’, ήταν αποκρουστικές στον Wittgenstein» (Carnap 1963: 35)
- 51 Πρβλ.: «Έχουμε λόγους να πιστεύουμε ότι ο Wittgenstein ουδέποτε εγκατέλειψε την αντίληψη της ηθικής που συναντάμε στο *Tractatus*, παρά την απόρριψη της μεταφυσικής αυτού του έργου [...] Ο Wittgenstein εξακολουθεί να επιμένει στον σαφή και απόλυτο διαχωρισμό μεταξύ γεγονότων και αξιών’ επιπλέον δεν έχει πάψει να ασπάζεται την ιδέα ότι η ηθική εγκλείει ένα είδος μη λογικής αναγκαιότητας, και να την αντιμετωπίζει ως νοηματοδότη της ζωής» (Kelly 1995: 569, πρβλ. ΔΗ).
- 52 Ας σημειωθεί εδώ, χάριν της ιστορίας, ότι «Der Satz» (=Η πρόταση) ήταν ένας από τους πρώτους υποψήφιους τίτλους του *Tractatus* (Bartley 1973: 45).

# Το πρόβλημα του σολιψισμού<sup>1</sup>

## I

Στη φιλοσοφία του Wittgenstein ο σολιψισμός έχει τόσο κεντρική θέση όσο και η έννοια της απεικονιστικότητας της πρότασης (ή της γλώσσας). Η, αλλιώς: στη φιλοσοφία του Wittgenstein το πρόβλημα του σολιψισμού είναι αμέσως μεταγράψιμο σε εκείνο της απεικονιστικότητας της πρότασης και αντιστρόφως. Αυτό, πιστεύω, είναι πρόδηλο στα κείμενα<sup>2</sup>, υπάρχει όμως και μια *ad hoc* δήλωση τού 1933 που επιρρωνύει αυτή την ιδέα:

Μπορώ να δω – αν και όχι καθαρά – μια σύνδεση ανάμεσα στο πρόβλημα του σολιψισμού ή του ιδεαλισμού και στο πρόβλημα του πώς μια πρόταση σημαίνει. Μου φαίνεται πως είναι η εξής: Η πρόταση παίρνει τη θέση τού εγώ και η σχέση ανάμεσα στην πρόταση και στην πραγματικότητα τη θέση της σχέσης ανάμεσα στο εγώ και στην πραγματικότητα (MS 213/499)<sup>3</sup>.

Ο σολιψισμός περιέχει για τον Wittgenstein μια σωστή ιδέα, που όμως δεν μπορεί να τεθεί σε λόγια (TLP 5.62). Αυτή η σωστή ιδέα, από την οποία ο Wittgenstein δεν μετατοπίστηκε σε όλη του τη ζωή, είναι ότι το υποκείμενο της εμπειρίας δεν μπορεί να περιέχεται στην εμπειρία,<sup>4</sup> όπως ακριβώς το οπτικό πεδίο του ματιού δεν είναι δυνατόν να περιέχει το μάτι (TB 95), και τίποτε μέσα στο οπτικό πεδίο δεν μας δίνει το δικαίωμα να υποθέσουμε ότι βλέπεται από ένα μάτι<sup>5</sup>. Σε όρους απεικονιστικότητας: η προβολή δεν μπορεί να περιέχει το προβάλλον· ή: η γλώσσα εικονίζει τον κόσμο, αλλά δεν περιέχει την εικονική της σχέση με αυτόν· ή: ο τρόπος με τον οποίο η γλώσσα εικονίζει δεν ανήκει στον κόσμο κλπ. Τέτοιου είδους δηλώσεις ο Wittgenstein θα ονομάσει αργότερα «γραμματικές», γιατί διατυπώνουν έναν κανόνα της σύνταξης και, ως εκ τούτου, στερούνται εμπειρικού περιεχομένου. Τέτοιου είδους προτάσεις απλώς προβάλλουν ορισμένα γνωρίσματα του τρόπου με τον οποίο περιγράφουμε τον κόσμο (Form der Beschreibung), αλλά ο σολιψιστής εκλαμβάνει αυτά τα γνωρίσματα ως μεταφυσικές αλήθειες περί του κόσμου.

Ολόκληρη η φιλοσοφία του Wittgenstein είναι μια προσπάθεια διάκρισης ανάμεσα στο ανεπίπλο και σ' εκείνο που μπορεί να λεχθεί. Κι αυτή η προσπάθεια έχει ως απώτερο σκοπό τη διασφάλιση της «ανώτερης σφαιρας» από τις παράτυπες επεμβάσεις του λόγου. Το μοντέλο του σολιψιστή είναι εκείνο που έχει κατά νουν όταν θεωρεί την ηθική και την αισθητική συνθήκες του κόσμου, μ' άλλα λόγια νοηματικά πλαίσια μέσα από τα οποία βλέ-

πουμε τον κόσμο (ή τη ζωή).<sup>6</sup> Η ηθική είναι το «μάτι» που θεωρεί τον κόσμο,<sup>7</sup> αλλά, αφού το μάτι δεν αποτελεί μέρος του οπτικού πεδίου, καμία πρόταση που αναφέρεται σ' αυτό δεν μπορεί να έχει νόημα<sup>8</sup>. Υπ' αυτή την έννοια, οποιαδήποτε προσπάθεια έκφρασης του ηθικού αποτελεί «υπερβατολογική φλυαρία» («transzendentes Geschwätz»)<sup>9</sup>.

Το σολιψιστικό αυτό μοντέλο είναι σοπεναουερικής προελεύσεως<sup>10</sup> (είναι γνωστό ότι ο Wittgenstein βγαίνει στη φιλοσοφική σκηνή με κυριότερη αποσκευή τη διδασκαλία του Schopenhauer και τον θαυμασμό του γι' αυτήν<sup>11</sup>). Είναι αλήθεια ότι η επίδραση του Γερμανού φιλοσόφου είναι πιο πρόδηλη στο *Tractatus*, εξαιτίας του γεγονότος ότι οι ίδιες οι διατυπώσεις θυμίζουν Schopenhauer.<sup>12</sup> Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο Schopenhauer απουσιάζει από το ύστερο έργο.<sup>13</sup> Αν η απεικονιστικότητα της γλώσσας παραμένει ο ακλόνητος άξονας της φιλοσοφίας του Wittgenstein, στον ίδιο βαθμό ακλόνητη παραμένει και η βασική ιδέα του σολιψισμού και, μαζί μ' αυτήν, το σοπεναουερικό άρωμα, έστω και εξασθενημένο μέσα από τη βαθμιαία απαγγίστρωση από το αρχικό λεξιλόγιο.

Φυσικά η στάση του Wittgenstein είναι κριτική: Δεν δέχεται τον σολιψισμό ως ορθή (ούτε καν ως λανθασμένη) ερμηνεία της πραγματικότητας. Ωστόσο, αυτή η ερμηνεία περιέχει κάτι που την κάνει ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, ιδιαίτερα δελεαστική και, ως εκ τούτου, ιδιαίτερα επικίνδυνη. Αυτό λοιπόν που θα πρέπει να τονισθεί εξ αρχής είναι ότι, για τον Wittgenstein, ο σολιψισμός δεν είναι ούτε αναξιόλογη ούτε ευάλωτη θέση. Αποδείξει ότι σε όλη του τη ζωή ασχολήθηκε με την ισχυροποίηση της κριτικής του, η οποία κορυφώνεται στις *Φιλοσοφικές έρευνες* με το «επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας».

## II

Ο σολιψιστής του *Tractatus* είναι ο φιλόσοφος που θεωρητικά έχει τοποθετήσει τον εαυτό του έξω από τον κόσμο των άλλων ανθρώπων και των κοινών πραγμάτων. Αν η θεωρία του είναι σωστή, τότε ούτε τα αντικείμενα της αμέσου εποπτείας του, ούτε αυτός ο ίδιος μπορούν να τοποθετηθούν μέσα στον κοινό κόσμο ή να συνδεθούν με οτιδήποτε άλλο εκεί. Έτσι, βέβαια, ο σολιψιστής χάνει κάθε επαφή με τον κοινό μας κόσμο· αλλά δεν τον νοιάζει, γιατί εκείνος ζει στον ιδιωτικό του κόσμο.

Όταν οι επικριτές του τού επισημαίνουν ότι δεν μπορεί να αποσπάσει τον κόσμο του από τον κοινό μας κόσμο, διότι δεν έχει κάποια ανεξάρτητη βάση στην οποία να τον στηρίξει, εκείνος απαντά ότι ο κοινός μας κόσμος είναι ο αβέβαιος και υποθετικός, και, αν αυτός έχει δίκιο, ούτε καν υπάρχει. Η υπόθεση ότι υπάρχουν και άλλα πρόσωπα που έχουν κι αυτά αισθήματα

ξεπερνάει κατ' αυτόν κάθε δυνατή εμπειρία.<sup>14</sup> Τα μόνα υπαρκτά είναι ο εαυτός του και όσα αυτός αντιλαμβάνεται.<sup>15</sup>

Ποιός είναι όμως «αυτός»; Ποια είναι η ταυτότητά του; Ο σολιψιστής νομίζει ότι ξέρει ποιος είναι, ανεξάρτητα από τα πράγματα της αμέσου εποπτείας του· οπότε μπορεί να αποσπάσει τον εαυτό του από τον κόσμο, και, χρησιμοποιώντας τον ως σημείο αναφοράς, να ισχυρισθεί ότι μόνο τα πράγματα που αυτός αντιλαμβάνεται υπάρχουν. Πώς όμως γνωρίζει ποιος είναι; Έτσι όπως φαντάζεται τον εαυτό του – ως το υποκείμενο της εποπτείας – τον έχει *αναπόσπαστα* συνδέσει με τα αντικείμενά της. Επομένως, τη γνώση τού ποιος είναι μπορεί να την αντλήσει μόνω μέσω αυτών των αντικειμένων. Η σχέση του προς αυτά τα αντικείμενα είναι η σχέση της αρχής του συστήματος συντεταγμένων προς τον χάρτη. Οποιοδήποτε σημείο του χάρτη προσδιορίζεται βάσει αυτής της αρχής, αλλά η ίδια η αρχή δεν μπορεί να ορισθεί παρά μόνο ως «αρχή του συστήματος συντεταγμένων του χάρτη». Σύμφωνα με την αναλογία του Wittgenstein, ο σολιψιστής κατάφερε να κολλήσει τον δείκτη πάνω στην ωρολογιακή πλάκα, έτσι ώστε να τρέχουν και τα δύο μαζί, και επομένως να μην ξέρουμε ποτέ τί ώρα είναι (MB 110). Αν ο σολιψιστής θέλει να μας πληροφορήσει πράγματι για κάτι, θα πρέπει να ανεξαρτητοποιήσει τον εαυτό του από τα αντικείμενα της εποπτείας του. Διότι, αφού ο κόσμος αυτών των αντικειμένων είναι ιδιωτικός, και αφού αυτός, ως υποκείμενο της εποπτείας, μπορεί να ορισθεί μόνο μέσω αυτών, εμείς μένουμε απέξω, ανίκανοι να καταλάβουμε τί είναι αυτό που θέλει να μας πει. Εξάλλου, αν δεν μπορεί να ορίσει το υποκείμενο της εποπτείας ως το δικό του εγώ, τότε αυτό το εγώ μπορεί να είναι οποιουδήποτε άλλου, ή το συλλογικό εγώ όλης της ανθρωπότητας ή όλων των ενσυνειδήτων όντων (TB 15.10.1916). Μια τόσο διεσταλμένη υποκειμενικότητα καταλήγει σε αντικειμενικότητα και ο σολιψισμός μεταπίπτει – όπως παραδόξως – σε ρεαλισμό:

Ο σολιψισμός, αν ακολουθήσουμε τις συνέπειές του με αυστηρότητα, συμπίπτει με τον καθαρό ρεαλισμό. Το «εγώ» του σολιψισμού συρρικνώνεται σε ένα μη εκτατό σημείο, και το μόνο που απομένει είναι η πραγματικότητα οργανωμένη γύρω του (TLP 5.64).

Αυτή είναι σε αδρές γραμμές η κριτική του *Tractatus* στον σολιψισμό. Το κεντρικό της θέμα είναι το «εγώ» του σολιψισμού, μ' άλλα λόγια, το πόσο διανοητό είναι το υποκείμενο μιας τέτοιας ιδιωτικής εμπειρίας. Αλλά η κριτική αυτή φαίνεται να αφήνει μια διεξοδό στο δλημμα του σολιψιστή: Αν δεν μπορεί να πει ποιο είναι το υποκείμενο της εμπειρίας, μια και είναι ορίσιμο μόνο μέσω των αντικειμένων της, ωστόσο φαίνεται να μπορεί, κατά κάποιον τρόπο, να δείξει αυτά τα αντικείμενα χωρίς να αναγκαστεί να αναμίξει τον



εαυτό του. Δεν μπορεί να πει «Τα μόνα αντικείμενα που υπάρχουν είναι αυτά», κάνοντας ταυτοχρόνως το νοητικό ανάλογο της δεικτικής χειρονομίας;

### III

Από το 1929 και μετά, η προσπάθεια του Wittgenstein είναι να κλείσει και αυτή την έξοδο διαφυγής. Προς τον σκοπό αυτό, το κέντρο βάρους της συζήτησης θα μετατοπισθεί βαθμιαία από το υποκείμενο της εμπειρίας στα αντικείμενά της. Η τακτική που θα ακολουθήσει είναι να δείξει στον σολιμιστή ότι, αποσυρόμενος στον ιδιωτικό του κόσμο, χάνει τη δυνατότητα χρήσης ορισμένων θεμελιωδών «γλωσσικών εργαλείων» που θα του εξασφάλιζαν τη δυνατότητα διάκρισης μεταξύ ατομικών όντων ή, αλλιώς, θα του επέτρεπαν να αναφέρεται από τη μια στον εαυτό του από την άλλη στα αισθήματά του. Ο Wittgenstein θα χρησιμοποιήσει δύο διακεκριμένους τρόπους για να πετύχει τον σκοπό του: ο ένας είναι να δείξει στον σολιμιστή τί ακριβώς χάνει (τη δυνατότητα διάκρισης μεταξύ ατομικών όντων): ο άλλος, να του δείξει τον δρόμο που ακολούθησε για να φτάσει στην πλανημένη ιδέα ότι μπορεί να εσωτερικοποιήσει τις σχέσεις που ισχύουν στον κοινό μας κόσμο δίχως ουσιαστικές απώλειες. Ο πρώτος είναι ο τρόπος του *Μπλε βιβλίου* και των «Notes for Lectures», ο δεύτερος είναι ο τρόπος των *Φιλοσοφικών παρατηρήσεων*.

Ο Wittgenstein του *Μπλε Βιβλίου* και των «Notes for Lectures» επισημαίνει στον σολιμιστή ότι, αν νομίζει πως, λέγοντας «Όταν κάτι βλέπεται, εγώ είμαι αυτός που το βλέπει» (MB 102-103), λέει κάτι νοηματικό, τότε έχει συγχύσει την ταυτότητα του εγώ του με εκείνη ενός προσώπου· η σύγχυσή του είναι ανάλογη της σύγχυσης ανάμεσα σε «φυσικό» και «γεωμετρικό» μάτι: μια σύγχυση όχι απλώς ανάμεσα σε διαφορετικά πράγματα αλλά ανάμεσα σε διαφορετικά είδη πραγμάτων. Η αφετηρία του οπτικού πεδίου δεν είναι το φυσικό μάτι αλλά το γεωμετρικό μάτι (η εστία του). Μπορώ να διακρίνω ανάμεσα σε οπτικό πεδίο και εστία, αλλά όχι ανάμεσα σε οπτικό πεδίο και μάτι. Ο λόγος είναι ότι το μάτι ανήκει στον φυσικό χώρο, το οπτικό πεδίο όχι.<sup>16</sup> και είμαι σε θέση να κάνω διακρίσεις μόνο μεταξύ αντικειμένων του αυτού λογικού χώρου. Όταν λοιπόν ο σολιμιστής αποσύρεται στον ιδιωτικό του κόσμο, το εγώ του δεν είναι πια κανένα πρόσωπο αναγνωρίσιμο κατά τα ειωθότα, αλλά κάτι αντίστοιχο με την εστία του οπτικού πεδίου· ένα σημείο «δίχως γείτονες». Με το να μας διαβεβαιώνει ότι «αυτός είναι που βλέπει σιδηρίποτε βλέπεται» δεν καταφέρνει να προβάλει την εξέχουσα θέση του μεταξύ ημών των υπολοίπων, διότι απλούστατα δεν αντιπαρέβαλε κάποιου πρόσωπο προς άλλα πρόσωπα ή, αλλιώς, δεν συνέκρινε αντικείμενα της αυτής τάξεως. Η πλάνη του σολιμιστή προέρχεται από μια γραμματική σύγ-

χυση γύρω από τη χρήση του «εγώ» ως υποκειμένου και ως αντικειμένου (MB 66): Στην περίπτωση «[Εγώ] έχω μαυρισμένο μάτι» υπάρχει δυνατότητα να κάνω λάθος, διότι η αναγνώριση του προσώπου με το μαυρισμένο μάτι προϋποθέτει παρατήρηση. Στην περίπτωση όμως «[Εγώ] έχω πονοκέφαλο» τέτοιου είδους παρατήρηση απουσιάζει και, μαζί μ' αυτήν, η δυνατότητα λάθους ως προς το ποιος έχει τον πονοκέφαλο. Ο σολιψιστής αναγνωρίζει ότι, στη δεύτερη περίπτωση, δεν χρησιμοποιούμε το «εγώ» επειδή αναγνωρίζουμε κάποιο πρόσωπο από τα σωματικά του χαρακτηριστικά, αλλά αυτό του δημιουργεί την εντύπωση ότι η λέξη «εγώ» αναφέρεται σε κάποια ασώματη οντότητα, που έχει την έδρα της στο σώμα μας.<sup>17</sup> Και, υπ' αυτήν την έννοια, αναφέρεται στο πραγματικό εγώ, εκείνο για το οποίο έχει λεχθεί «σκέπτομαι, άρα υπάρχω» (MB 69, NFL 300). Αλλά, στην πραγματικότητα, το «εγώ» όχι απλώς δεν αναφέρεται στο καρτεσιανό εγώ, δεν αναφέρεται πουθενά: δεν είναι αναφορική έκφραση.<sup>18</sup>

Αν όμως, σύμφωνα με τα παραπάνω, ο κήτορας της εμπειρίας δεν είναι κάποιο πρόσωπο, τότε και οι ίδιες οι εμπειρίες δεν μπορούν να προσδιορισθούν ως εμπειρίες του τάδε ή του δείνα προσώπου.

Στις *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις*, αντί για κάποιο ευδιάκριτο επιχείρημα περί της αδυναμίας του σολιψιστή να διακρίνει μεταξύ των αισθημάτων του, έχουμε μια πλήρη ανάλυση του γλωσσικού παιχνιδιού της απόδοσης αισθημάτων στους άλλους. Η ανάλυση αυτή έχει θεραπευτικό σκοπό: Ο σολιψιστής έχει αχθεί στην πλάνη ότι τάχα μπορεί να δείξει τα αντικείμενα της εμπειρίας του δίχως να χρειαστεί να δηλώσει την ταυτότητά του, επειδή στον εμπειρικό κόσμο μπορεί κατά κανόνα να δείχνει τα αντικείμενα του φυσικού του περιβάλλοντος, χωρίς να χρειάζεται κάθε φορά να δηλώνει ποιος είναι αυτός που δείχνει. Έχει την αίσθηση ότι, τρόπον τινά, 'ξέρει από μέσα' ποιος είναι και ότι, συνεπώς, αποσυρόμενος στον ιδιωτικό του κόσμο, θα διατηρήσει αυτή τη γνώση. Θα πρέπει λοιπόν να *δει* τον τρόπο με τον οποίο έκανε την αθέμιτη επέκταση αυτού του εμπειρικού παιχνιδιού στην περίπτωση της δεξιάς των αντικειμένων της εμπειρίας ή, πιο σωστά, τα σημεία στα οποία παρενόησε τη χρήση της γλώσσας.

Η πρώτη και σημαντικότερη υπόδειξη του θεραπευτή Wittgenstein προς τον ασθενούντα εκ σολιψισμού φιλόσοφο είναι ότι η αντωνυμία «εγώ», στις δηλώσεις της άμεσης εμπειρίας, δεν υποδηλώνει τον κήτορα της εμπειρίας.<sup>19</sup> Δεν είναι όπως στην περίπτωση ενός καπέλου, για το οποίο μπορούμε να ρωτήσουμε σε ποιον ανήκει. Διότι το καπέλο μπορεί να μην το έχει κανείς, ενώ μια εμπειρία, όπως, λ.χ., ο πονόδοντος, δεν μπορεί να μην ανήκει σε κανένα (ΦΠ 94). Όταν λοιπόν λέω ότι «εγώ πονάω», δεν προσδιορίζω τον κήτορα ενός αντικειμένου, του πονόδοντου, τον οποίο εγώ τώρα συμ-

βαίνει να έχω αλλά κάποιαν άλλη στιγμή θα μπορούσε να τον έχει κάποιος άλλος. Από την άλλη, όταν λέω ότι εγώ έχω το καπέλο, μπορώ να φανταστώ έναν τρόπο εξακρίβωσης αν όντως το έχω (να ανοίξω την κατελιέρα, να κοιτάξω το χέρι μου, να κοιταχτώ στον καθρέφτη κλπ.)· μ' άλλα λόγια έχει νόημα να κάνω μια τέτοια έρευνα. Αλλά, όταν λέω πως έχω πονόδοντο, τί είδους περαιτέρω έρευνα μπορεί να υπάρξει για το αν όντως τον έχω; Υπάρχουν εδώ κριτήρια ότι εγώ είμαι (και όχι αυτός ή εσύ) που τον έχω; Τα κριτήρια αυτά υπάρχουν μόνο όταν ο φορέας της εμπειρίας είναι κάποιος άλλος. Όταν ο άλλος λέει ότι πονάει, βεβαιώνομαι πως λέει αλήθεια παρατηρώντας τη συμπεριφορά του. Έχει όμως νόημα να πούμε «Αμφιβάλλω ότι πονάω»; Όταν εγώ είμαι αυτός που πονάει, η αμφιβολία είναι εκτός τόπου· το ίδιο και οποιαδήποτε προσπάθεια άρσης της. Η πρόταση «[Εγώ] πονάω» ισοδυναμεί με βρογγητό. Δεν την εκφέρω για να πληροφορήσω τον άλλο ότι εγώ είμαι αυτός που πονάει (μη τυχόν και νομίζει ότι πονάει κάποιος άλλος), αλλά για να υπογραμμίσω λεκτικά εκείνο που αισθάνομαι. Γι' αυτό και, στην ουσία, δεν έχω ανάγκη έναρθρου λόγου· θα μπορούσα να αντικαταστήσω την πρόταση αυτή με οποιαδήποτε κραυγή ή χειρονομία ή ό,τι άλλο.<sup>20</sup>

Ποιος ο λόγος λοιπόν να χρησιμοποιούμε το «εγώ»;<sup>21</sup> Όποιος και νά 'ναι, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι η αντωνυμία δεν λειτουργεί ως αντωνυμία (ως υπόδειξη προσώπου): «Ποιο είναι το στοιχείο της εμπειρίας μου που δικαιολογεί το “μου” στην πρόταση “Αισθάνομαι τον πόνο μου”»; Πού είναι η πολλαπλότητα του αισθήματος που θα δικαιολογούσε αυτή τη λέξη; Θα ήταν δικαιολογημένη, μόνο αν κάτι άλλο μπορούσε να πάρει τη θέση της» (ΦΠ 93). Αφού λοιπόν δεν πρόκειται για αντωνυμία, θα μπορούσαμε να υποκαταστήσουμε το εγώ με μιαν απρόσωπη έκφραση. Αντί για «πονάω», θα μπορούσαμε να λέμε «πονάει», όπως λέμε «βρέχει» (ΦΠ 89). Και, όσο κι αν μας φαίνεται παράξενο, το παιχνίδι της απόδοσης αισθημάτων δεν θα άλλαζε τη δομή του. Θα μπορούσαμε ακόμη να αντικαταστήσουμε το «εγώ» με κάποιο άλλο πρόσωπο (ΦΠ 88). Η δική μας γλώσσα τυχαίνει να είναι εγωκεντρική. Αλλά θα μπορούσαμε να φανταστούμε, φέρ' ειπείν, μια ανατολικού τύπου δεσποτεία, όπου το κέντρο της γλώσσας καταλαμβάνεται από τον ανώτατο άρχοντα (WWK 49, ΦΠ 89) κλπ.

#### IV

Αν τα κείμενα της μεταβατικής περιόδου μπορούν να θεωρηθούν ως ο τόπος της τελικής επίλυσης του προβλήματος του υποκειμένου της εμπειρίας, σίγουρα δεν αποτελούν τον τόπο επίλυσης του προβλήματος των αντικειμένων της. Αποτελούν ωστόσο τον τόπο εμφάνισης αυτού του δεύτερου σκέλους του

σολιψισμού, το οποίο κατά την πρώιμη φιλοσοφία κρατήθηκε σε εποχή. Στις *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις* έχουμε και την πρώτη απάντηση στο ερώτημα αν τα αντικείμενα της εποπτείας μπορούν να αποκοπούν από τον κοινό κόσμο, χωρίς τα ονόματά τους να χάσουν την ανεξάρτητη αναφορά τους, όπως συνέβη στην περίπτωση του «εγώ». Η απάντηση είναι καταφατική: η άμεση εποπτεία κάθε προσώπου τερματίζεται όχι στον κόσμο, όπως τον βλέπει, αλλά στα δικά του εσωτερικά αντικείμενα, στα οποία αναφέρεται εν πλήρει ιδιωτικότητι.<sup>22</sup>

Αλλά ο Wittgenstein δεν θα ενδιαφέρει για πολύ σ' αυτή την εκδοχή. Πολύ γρήγορα θα την εγκαταλείψει για να στραφεί προς την προσεκτικά διατυπωμένη αρνητική απάντηση των *Φιλοσοφικών Ερευνών*. Υπό το πρίσμα των *Ερευνών*, η απάντηση αυτή μοιάζει με άκαιρη παρέκβαση σε ένα είδος καρτεσιανισμού. Μια τέτοια θεώρηση είναι και άστοχη και παραπλανητική. Για να εκτιμήσει κανείς σωστά αυτή τη μεταβατική λύση θα πρέπει να έχει προ οφθαλμών ότι η βασική επιδίωξη του Wittgenstein, όσον αφορά όχι μόνο τα αισθήματα και τους τύπους των αλλά τα νοητικά φαινόμενα *εν γένει*, ήταν η χάραξη μιας μέσης οδού που θα απείχε τόσο από τον ενδοσκοπισμό όσο και από το μπηχαβιερισμό. Το εγχείρημα δεν ήταν εύκολο, κυρίως διότι για τα αντικείμενα της εμπειρίας δεν μπορούσε να ακολουθηθεί μια πορεία ανάλογη με εκείνη που ακολουθήθηκε στην περίπτωση του υποκειμένου της. Πρώτα πρώτα, ένα πρόσωπο δεν έχει αντίληψη του εγώ του, ενώ έχει αντίληψη των αισθημάτων και των τύπων τους: υπ' αυτή την έννοια, το να προσπαθείς να εντοπίσεις με ενδοσκόπηση τον εσωτερικό κήτορα των αισθημάτων είναι παράλογο, ενώ το να προσπαθείς να εντοπίσεις με τον ίδιο τρόπο τα αισθήματα δεν είναι. Ύστερα, στο ερώτημα αν ένα αίσθημα είναι δικό μου ή όχι, η απάντηση είναι απλώς «ναι» ή «όχι» (έστω και αν το εγώ εξαφανίζεται δίχως να αφήνει ίχνος στη συνείδηση), ενώ τα αισθήματα είναι πολλών και διαφόρων τύπων, τους οποίους θα πρέπει να διακρίνω, και όντως τους διακρίνω, έστω και αν ο τρόπος με τον οποίο το πετυχαίνω χαρακτηρίζεται λανθασμένα ως «ενδοσκόπηση». Κοντολογίς, έστω και αν δεν αληθεύει ότι αντιλαμβάνομαι τα αισθήματά μου δι' ενδοσκοπήσεως, η εκδοχή δεν είναι παράλογη.

Η πρώτη κίνηση του Wittgenstein είναι να εδράσει την «πρωτεύουσα» γλώσσα κάθε προσώπου στα αισθήματά του<sup>23</sup> και να εξασφαλίσει την επικοινωνία του με τα άλλα πρόσωπα μέσω της δευτερεύουσας γλώσσας του. Με την πρωτεύουσα κάνει απευθείας αναφορές στα αισθήματά του – αν πονάει, λέει «πονάω», αλλά τον πόνο του άλλου τον περιγράφει εμμέσως, λέγοντας ότι ο άλλος έχει αισθήματα που καθορίζονται από το ίδιο ζεύγος ερεθίσματος-ανταπόκρισης που καθορίζει τον δικό του πόνο.<sup>24</sup> Αλλ' αυτό το μο-

ντέλο επικοινωνίας δεν λειτουργεί, διότι ο άλλος δεν μπορεί να καταλάβει την αναφορά μου στον πόνο μου, εφόσον δεν έχει άμεση εποπτεία του. Ούτε ωφελεί να προσπαθήσω να μιλήσω στη δική του δευτερεύουσα γλώσσα λέγοντάς του «Έχω το αίσθημα του τύπου που καθορίζεται από το ίδιο ζεύγος ερεθίσματος-ανταπόκρισης που καθορίζει τον δικό σου πόνο», διότι τώρα δεν θα καταλαβαίνω εγώ τα δικά μου λόγια, αφού, μη έχοντας άμεση εποπτεία των αισθημάτων του Β, δεν θα ξέρω ποιο ζεύγος ερεθίσματος-ανταπόκρισης εκείνος εννοεί. Φυσικά, αυτή η δυσκολία δεν αποδεικνύει το ανέφικτο της επικοινωνίας των αισθημάτων μας αλλά, αντίθετα, δεδομένου του εφικτού της, αποδεικνύει το προβληματικό τού μοντέλου πρωτεύουσας-δευτερεύουσας γλώσσας.

Η ορθή κατεύθυνση προς την επίλυση παρέχεται στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* και έχει ως αφετηρία της τη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι το μοντέλο της επικοινωνίας πρέπει να αποτελεί ανάλυση του τρόπου με τον οποίο πραγματικά επικοινωνούμε. Και σ' αυτόν τον τρόπο δεν κάνει πουθενά την εμφάνισή της η γλώσσα των αμέσων αναφορών. Το μόνο που μένει είναι οι έμμεσες περιγραφές, και οι πραγματικοί τύποι των αισθημάτων τίθενται εκτός συστήματος, όπως περίπου το εγώ τίθεται εκτός, στο θέμα τού ποιος είναι ο κτήτωρ των εμπειριών. Είναι γεγονός ότι αναφερόμαστε στα αισθήματά μας, αλλά όχι με τον απλοϊκό τρόπο που υπαινίσσεται η πρωτεύουσα γλώσσα: όχι, συγκεκριμένα, όπως αναφερόμαστε στα φυσικά αντικείμενα, γιατί (α) τα αισθήματα είναι μέρος του υποκειμένου, οπότε δεν μπορούμε να πάρουμε απ' αυτά την αναγκαία παρατηρησιακή απόσταση, (β) οι συνθήκες ομοιότητας μεταξύ φυσικών αντικειμένων διαφέρουν ριζικά από εκείνες μεταξύ αισθημάτων<sup>25</sup> και (γ) οι αναφορές στα αισθήματα δεν είναι επιδεικτικές λάθους (η πρόταση «Έκανα λάθος ότι πονούσα» είναι ανοησία). Οι αναφορές μας είναι ήδη εντεταγμένες σε ένα φυσικό περιβάλλον, απ' το οποίο εξαρτώνται, αλλά αυτό το φυσικό περιβάλλον είναι παρόν μόνο κατά την εκμάθηση της κοινής γλώσσας των αισθημάτων και κατά την απόδοσή τους στους άλλους: δεν είναι παρόν όταν αναφερόμαστε στα δικά μας αισθήματα. Άραξ και μάθαμε τη γλώσσα, διακρίνουμε μεταξύ των τύπων των αισθημάτων αμέσως, δίχως να χρειάζεται να κάνουμε ταυτόχρονη χρήση του φυσικού περιβάλλοντος (αν και βέβαια μπορούμε να το κάνουμε όποτε μας ζητηθεί). Πολλές φορές η λέξη για τον τύπο του αισθήματος αντικαθιστά ένα κομμάτι συμπεριφοράς που είναι ήδη εκ φύσεως συνδεδεμένο με τον τύπο (ΦΕ §244).

Αυτό όμως το λεπταίσθητο επικοινωνιακό μοντέλο των *Ερευνών* φαίνεται εκ πρώτης όψεως περισσότερο απαράδεκτο από το προηγούμενο, για τον λόγο ότι μοιάζει να στηρίζει το πρωτεύον στο δευτερεύον (σαν να στηρίζεις

τα θεμέλια ενός σπιτιού στην υπερκατασκευή). Είναι φυσικότερο να φανταζόμαστε τη γλώσσα να ξεκινάει από το εγγύς και το οικείο (το θεμέλιο). Αλλά η θεμελιωτική αντίληψη της γλώσσας είναι ήδη ένα αυθαίρετο μοντέλο που υποβάλλεται από ορισμένα επιφανειακώς ανάλογα εμπειρικά φαινόμενα. Για να απαγκιστρωθούμε απ' αυτό το μοντέλο δεν αρκεί η προτροπή του Wittgenstein να δούμε ότι, στην πράξη, δεν κάνουμε απευθείας αναφορές στα αισθήματά μας, διότι κανείς δεν μας απαγορεύει να υποθέσουμε ότι στη βάση της γλώσσας μας υφίστανται, με άδηλο τρόπο, αυτές οι άμεσες αναφορές. Το μόνο που θα μπορούσε σίγουρα να μας απαλλάξει από την προκατάληψή μας θα ήταν ένα επιχείρημα που θα απεδείκνυε το αδύνατο των άμεσων αναφορών. Αυτό είναι το έργο του «επιχειρήματος κατά της ιδιωτικής γλώσσας (ΦΕ §243-315)», οι λεπτομέρειες του οποίου όμως θα πρέπει να αποτελέσουν αντικείμενο ιδιαίτερου δημοσιεύματος.<sup>26</sup>

- 1 Τον αναγνώστη που επιθυμεί να εντρυφήσει στο θέμα αυτό παραπέμπω, κατ' επιλογήν, στα εξής κείμενα: Bolton 1979: 171-208, 81-107, 215-244, Brockhaus 1991: 279-295, Cook 1972, Hacker 1972 (1986), 1990: 468-493, 516-520, Hintikka 1958, 1986, Kelly 1995, Lokhorst 1991, Malcolm 1966, Pears 1972, 1987: 34-60, 153-190, 1988: 226-327, Stern 1995: 53-87, Ter Hark 1990 & 1991, Vossenkühl 1995: 175-200, Worthington 1981.
- 2 Δεν είναι, φέρ' ειπείν, τυχαίο ότι στο Tractatus ο σολιπισμός εισάγεται στο πλαίσιο της συζήτησης περί της γλώσσας ως τερματιζόμενης σε στοιχειώδεις προτάσεις, οι οποίες ονομάζουν απλά αντικείμενα. Αυτό, θα μπορούσαμε να πούμε, είναι μια γενική, απρόσωπη οριοθέτηση, που αργά ή γρήγορα θα οδηγήσει στο ερώτημα «Πού θα πρέπει να σταθούμε για να αναγνωρίσουμε αυτά τα αντικείμενα που αποτελούν το υπόστρωμα της περί γεγονότων γλώσσας;» ή, αλλιώς, «Ποιο είναι το υποκείμενο που κάνει την αναγνώριση;». Όπως είναι αδύνατον να μιλήσω για τη σχέση ανάμεσα σε στοιχειώδεις προτάσεις και απλά αντικείμενα, το ίδιο αδύνατο είναι να μιλήσω για τη σχέση του υποκειμένου που τα αναγνωρίζει με αυτά τα ίδια. Ο λόγος είναι ο ίδιος και στις δύο περιπτώσεις: Δεν μπορώ να χρησιμοποιήσω τη γλώσσα για να μιλήσω (ή να ρωτήσω απλά) για τη σχέση που αποτελεί προϋπόθεση ύπαρξής της. Διότι, αν αυτή η σχέση είναι γεγονός, τότε ενδέχεται να μην ισχύει, επομένως δεν αποτελεί λογική προϋπόθεση. Αν πάλι αποτελεί λογική προϋπόθεση, τότε η γλώσσα δεν μπορεί να αναφερθεί σ' αυτήν, διότι αυτή η λογική προϋπόθεση την καθιστά ικανή να αναφέρεται μόνο σε γεγονότα. Παρομοίως, αν το υποκείμενο του σολιπισμού (το οποίο υποτίθεται ότι καθορίζει ύπαρξη και ανυπαρξία στα αντικείμενα από καθέδρας) ανήκει στον κόσμο, η θεωρία αυτοαναιρείται. Αν πάλι δεν ανήκει στον κόσμο, η θεωρία είναι κενή.
- 3 Παρατίθεται από τον Pears 1988: 269.
- 4 Καμία εμπειρία μας δεν είναι a priori. Οτιδήποτε βιώνουμε θα μπορούσε να ήταν και αλλιώς. Το γεγονός όμως ότι η εμπειρία ανήκει σ' εμάς και δεν μπορεί

ν' ανήκει σε άλλον δεν είναι εμπειρία και ως εκ τούτου είναι a priori. Ο κάτοχος της εμπειρίας εν γένει, ο κάτοχος των εμπειριών που εγώ θα μπορούσα ποτέ να αποκτήσω είναι το μεταφυσικό 'εγώ'. Κι έτσι, το μεταφυσικό 'εγώ' είναι, τρόπον τινά, το όριο της εμπειρίας. Αλλά η γλώσσα μας μιλάει μόνο για εμπειρίες, όχι για όρια εμπειριών. Άρα, αυτό που ο σολιψιστής θέλει να πει δεν μπορεί να μπει σε λόγια. Δεν μπορεί η γλώσσα να εκφράσει τον κάτοχο των εμπειριών, ο οποίος, γι' αυτό το λόγο, φεύγει απ' τη μέση και απομένει μόνο το σύνολο των εμπειριών. Υπ' αυτήν την έννοια ο σολιψισμός καταλήγει στον ρεαλισμό (δες παρακάτω).

- 5 Αυτό το μάτι, που αποτελεί πηγή προέλευσης και όχι στοιχείο του οπτικού πεδίου, δεν είναι βεβαίως το φυσικό μάτι, αλλά αυτό που ο Wittgenstein του Μπλε βιβλίου και των «Notes for Logic» ονομάζει «γεωμετρικό μάτι». Δες επ' αυτού Stern 1995: 76.
- 6 «Η ηθική δεν αναφέρεται στον κόσμο. Η ηθική είναι συνθήκη του κόσμου, όπως η λογική. Ηθική και αισθητική είναι ένα και το αυτό» (TB 77, Πρβλ. TLP 6.421). «Το μεταφυσικό υποκείμενο δίνει νόημα στη ζωή με το να βλέπει τον κόσμο ως όλον» (Kelly 1995: 573).
- 7 Βλ. Worthington 1981.
- 8 «Είναι σαφές ότι η ηθική δεν μπορεί να μπει σε λόγια. Η ηθική είναι υπερβατική» (TLP 6.421). «Είναι αδύνατον να υπάρχουν προτάσεις της ηθικής. Οι προτάσεις δεν μπορούν να εκφράσουν τύποτε ανώτερο» (TLP 6.42).
- 9 Engelmann 1967: 10. Δες σχετικά και ΟΚΓ 445 §7.
- 10 Πρβλ. «Αλλά το "εγώ" είναι το σκοτεινό σημείο της συνείδησης, όπως, στον αμφιβληστροειδή, το σημείο εισόδου του οπτικού νεύρου είναι τυφλό — μια και ο ίδιος ο εγκέφαλος δεν έχει αίσθηση —, το σώμα του Ήλιου είναι σκοτεινό και το μάτι βλέπει όλα εκτός απ' τον εαυτό του» (Schopenhauer 1883/3: 285).
- 11 Βλ. Janik 1966, Griffiths 1974, 1976, Leinfellner 1981, Worthington 1981, Brockhaus 1991.
- 12 Για μια αρκετά εμπεριστατωμένη έκθεση των σοπεναουερικών εκφράσεων που ο Wittgenstein χρησιμοποιεί στα δικά του γραφτά, δες Hacker 1986: 88-107.
- 13 Την ισόβια εκτίμηση του Wittgenstein προς τον Schopenhauer πιστοποιεί και ο Carnap στην «Intellectual Autobiography» (Carnap 1963: 27).
- 14 Διότι, όταν αυτός πονάει, δεν χρειάζεται να προσφύγει σε έξωθεν μαρτυρία. Έχει άμεση γνώση του πόνου του. Ενώ, όταν κάποιος άλλος πονάει, θα πρέπει να συναγάγει ότι πονάει από τη συμπεριφορά του. Αλλά τέτοιου είδους γνώση δεν είναι απλώς επισφαλής· δεν είναι καν γνώση. Διότι, τί είδους εγκυρότητα μπορεί να έχει μια επαγωγή περί μιας εσωτερικής κατάστασης, όταν αυτή η κατάσταση δεν είναι αντικείμενο μιας δυνατής εμπειρίας;
- 15 Σε μια πιο οριακή μορφή του, τα μόνα υπαρκτά είναι εκείνα που αυτός τώρα αντιλαμβάνεται. Ούτε το παρελθόν ούτε το μέλλον έχει «πραγματική υπόσταση» («σολιψισμός της στιγμής» κατά Russell). Ο Wittgenstein θα ασκήσει κριτική σ' αυτή την οριακή μορφή, κατά τη μεταβατική περίοδο (WWK 50, 107, ΦΠ §54), αλλά, παραδόξως, δεν θα ασχοληθεί ξανά μαζί της. Ο κεντρικός ισχυρισμός του είναι ότι ο όρος «τώρα» ή «παρόν» στο στόμα του σολιψιστή δεν έχει νόημα,

δίτι δεν αντιπαραβάλλεται προς παρελθόν και μέλλον. Πρόκειται για ένα σημείο που δεν βρισκόταν εν χρόνω, αλλά, αντίθετα, συνιστά από μόνο του ένα χώρο. Ο σολωπιστής είναι σαν τον θεατή που προσηλώνει τα μάτια του στην οθόνη του κινηματογράφου και, δείχνοντας την εικόνα που προβάλλεται πάνω της, ισχυρίζεται ότι μόνο αυτή υπάρχει. Αλλά η εικόνα αυτή δεν έχει 'πριν' και 'μετά'. Διαφέρει ριζικά από το αντίστοιχο καρέ της ταινίας, το οποίο «έχει γείτονες» (Moore 1955: 14-15). Μόνο πάνω στην ταινία έχει νόημα να μιλήσεις για παρόν, γιατί το καρέ που έχεις τώρα δα μπροστά σου έχει προηγούμενα και επόμενα.

- 16 Δες σχετικά Maury 1990.
- 17 Δες σχετικά Chandra 1990.
- 18 Επ' αυτού δες Malcolm 1979.
- 19 Δες σχετικά με το θέμα του πρώτου προσώπου: Altham 1979, Anscombe 1974, Canfield 1990, Chisholm 1979, Kenny 1979b, Malcolm 1979, Noonan 1979.
- 20 Πρβλ: «Οι λέξεις συνδέονται με τις πρωτόγονες, φυσικές, εκφράσεις των αισθημάτων και χρησιμοποιούνται αντ' αυτών. Το παιδί χτυπάει και κλαίει τότε οι μεγάλοι του μιλούν και του διδάσκουν επιφωνήματα και, αργότερα, προτάσεις. Διδάσκουν στο παιδί νέα συμπεριφορά πόνου. "Έννοεις δηλαδή ότι στην πραγματικότητα η λέξη 'πόνος' σημαίνει κλάμα;" – Κάθε άλλο: η λεκτική έκφραση του πόνου αντικαθιστά το κλάμα: δεν το περιγράφει» (ΦΕ §244-245).
- 21 «Η λέξη "εγώ" ανήκει σε εκείνες τις λέξεις που μπορούν να εξοβελισθούν από τη γλώσσα» (WWK 49-50). Βλ. επίσης ΦΠ §57 και Hacker 1990: 481-493.
- 22 «Θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε την ακόλουθη μορφή αναπαράστασης: Όταν εγώ, ο L.W., έχω πονόδοντο, αυτό θα εκφράζεται με την πρόταση "Υπάρχει πονόδοντος". Σ' αυτήν όμως την περίπτωση, εκείνο που τώρα εκφράζεται με την πρόταση "Ο Α έχει πονόδοντο" θα πρέπει να λεχθεί ως εξής: "Ο Α συμπεριφέρεται όπως ο L.W. όταν υπάρχει πονόδοντος". Κατ' αναλογία, θα λέμε "σκέφτεται" και "Ο Α συμπεριφέρεται όπως ο L.W., όταν σκέφτεται"» (ΦΠ §58).
- 23 Είναι εύλογο να διερωτηθεί κανείς πώς συμβιβάζεται μια τέτοια κίνηση με την εναρκτήρια δήλωση των ΦΠ: «Δεν έχω πια στο νου μου τη φαινομενολογική γλώσσα (ή "πρωτεύουσα γλώσσα", όπως την ονόμαζα) ως σκοπό των ερευνών μου. Δεν μου φαίνεται πια απαραίτητη. Εκείνο που είναι και δυνατό και απαραίτητο είναι να διαχωρίσουμε τα ουσιώδη στοιχεία της γλώσσας μας από τα επουσιώδη [...] Το ν' αναγνωρίζεις ποιο πράγμα είναι ουσιώδες στη γλώσσα μας και ποιο επουσιώδες όσον αφορά την παραστατικότητα της, το ν' αναγνωρίζεις ποια μέρη της γλώσσας μας είναι τροχοί που γυρνούν άσκοπα, ισοδυναμεί με την κατασκευή μιας φαινομενολογικής γλώσσας» (ΦΠ 51), καθώς και με τον πρόγονό της: «Πίστευα κάποτε ότι υπάρχει η καθημερινή γλώσσα, που όλοι συνήθως μιλάμε, και μια πρωτεύουσα γλώσσα που εκφράζει αυτό που πραγματικά γνωρίζουμε, τα φαινόμενα δηλαδή. Θα ήθελα λοιπόν να εξηγήσω γιατί δεν προσυπογράφω πια αυτή την αντίληψη» (WWK 45). Η εξήγηση αυτής της φαινομενικής αντίφασης είναι αρκετά περίπλοκη και δεν μπορεί να φιλοξενηθεί σ' αυτό το δοκίμιο. Παραπέμπω τον ειδικό μελετητή στον Pears 1988 (281 και εφεξής), ο οποίος επιχειρεί να διαλευκάνει το σημείο αυτό. Για το θέμα της 'φαινομενο-



- λογίας' του Wittgenstein, βλ. επίσης Spiegelberg 1968, J. & M. Hintikka 1986: 148-151 & 1990, Stern 1995: 128-159.
- 24 Για το θέμα του πόνου σε συνάρτηση με εκείνο της ιδιωτικότητας, βλ. Hunter 1973a, 1985e, g, Fiser 1986.
- 25 Πρβλ. «Στην περίπτωση των αντικειμένων διακρίνουμε ποιοτική και αριθμητική ταυτότητα. Δύο καρέκλες του ίδιου σετ μπορεί να είναι ακριβώς ίδιες, δηλαδή ποιοτικώς ίδιες, αλλά αριθμητικώς διακεκριμένες. Και, αν αγοράσω την καρέκλα σου, τότε η καρέκλα που έχω τώρα είναι ακριβώς η ίδια, αριθμητικώς ίδια, μ' αυτήν που πριν είχες εσύ. Παρατήρησε όμως ότι δεν κάνουμε τέτοιου είδους διάκριση αναφορικά με το χρώμα δύο καρεκλών. Αν η καρέκλα μου έχει αυτή τη συγκεκριμένη απόχρωση του καφέ, και η δική σου έχει επίσης αυτή την απόχρωση, τότε οι καρέκλες μας έχουν το ίδιο χρώμα. Δεν έχει νόημα να πεις "Α, μα μόνο ποιοτικώς είναι του ίδιου χρώματος!", διότι αυτό θα σήμαινε ότι το καφέ χρώμα της καρέκλας μου είναι αριθμητικώς διάφορο από το καφέ της δικής σου. Και τότε θα είχε νόημα να ρωτήσεις τί είναι εκείνο που διακρίνει το χρώμα της δικής μου από το χρώμα της δικής σου: και η μόνη απάντηση θα ήταν "Αυτό το καφέ έχει ιδιοκτήτη αυτή την καρέκλα, εκείνο το καφέ εκείνη την καρέκλα". Αυτό όμως σημαίνει ότι θεωρείς την καρέκλα ιδιότητα του χρώματος. Κι αυτό πάλι σημαίνει ότι προβάλλεις τη γραμματική ενός ουσιαστικού πάνω στην έννοια του χρώματος. Αυτό είναι παράλογο. Αριθμητικώς διακεκριμένα αντικείμενα μπορούν να έχουν ένα και το αυτό χρώμα, αλλά το αυτό χρώμα που το καθένα τους έχει δεν είναι αριθμητικώς διακριτό». Οι σκέψεις και οι εμπειρίες είναι, υπ' αυτήν την έννοια, σαν τα χρώματα. Αν και οι δυο έχουμε πονοκέφαλο, και οι πονοκέφαλοί μας είναι ίδιοι, δεν σημαίνει ότι ο καθένας μας έχει έναν πονοκέφαλο αριθμητικώς διάφορο από τον άλλο. Απλώς είμαστε δύο αριθμητικώς διακριτά πρόσωπα που έχουμε τον ίδιο πονοκέφαλο (βλ. Hacker 1986: 238-239. Πρβλ. Malcolm 1967b: 114 και εξής).
- 26 Η δευτερεύουσα βιβλιογραφία γύρω από το διάσημο αυτό επιχείρημα είναι τεράστια. Παραθέτω τις, κατά τη γνώμη μου, πιο ενδιαφέρουσες στιγμές της: Ambrose 1984b, Ayer 1954, Baker 1993, Baker & Hacker 1984b: 22-26, Bolton 1979: 171-208, Bouveresse 1976, Candlish 1980, Castafieda 1971, Cook 1965, 1972, Davidson 1992, Donagan 1966, Fiser 1986, Fried 1990, Garver 1971, Hacker 1986: 245-275, 1990: 3-113, Hanfling 1984b, Hardin 1971, Hertzberg 1990, Hervey 1957, J. & M. Hintikka 1986: 241-271, Hunter 1985, Kenny 1966, Kripke 1982, Lugg 1990, Malcolm 1967b, 1982, Mundle 1966, Pears 1988: 328-422, Rhees 1954, Rorty 1974, Senschuk 1986, Squires 1974, Stern 1994, Stocker 1966, Stueber 1994, Todd 1971, Winch 1983, Wisdom 1973.

## Μεταφυσική και γλωσσολογία

*Εκείνο που δεν είναι εκφράσιμο δεν το εκφράζουμε. Πώς άλλωστε να ρωτήσεις αν είναι εκφράσιμο ΕΚΕΙΝΟ που δεν είναι ΕΚΦΡΑΣΙΜΟ;*

Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

### I

Τα ερωτήματα που θέτει η μεταφυσική δεν είναι εκπεφρασμένα σε γλώσσα αλλά κατασκευασμένα από γλώσσα: δεν αποτελούν θεμιτές κινήσεις του 'μηχανισμού' της γλώσσας (δηλαδή εκφράσεις της), αλλά αμήχανα λεκτικά συμπιλήματα, κατασκευασμένα, τρόπον τινά, από το 'υλικό' της γλώσσας.<sup>2</sup>

Το ερώτημα, λ.χ., κατά πόσον υπάρχει αρμονία ανάμεσα στη γλώσσα μας, τη διάνοιά μας, τη σκέψη από τη μια, και στον κόσμο από την άλλη, δεν είναι ερώτημα της γλώσσας μας, διότι προϋποθέτει τη δυνατότητα εξόδου από τη γλώσσα, για τη διαπίστωση της ύπαρξης ή της ανυπαρξίας αυτής της αρμονίας.<sup>3</sup> Αλλά «Βγαίνω έξω από τη γλώσσα» σημαίνει «Παύω να γίνομαι κατανοητός». Αν από την άλλη παραμείνω μέσα στη γλώσσα, αυτό σημαίνει ότι μιλάω με τη γλώσσα (μιλάω με νόημα), αλλά δεν μπορώ να μιλήσω για τις 'έσχατες αλήθειες' τις οποίες η μεταφυσική μου ρωτά με κάνει να θέλω να διατυπώσω.

Ό,τι έχει νόημα ανήκει στη γλώσσα. Προτάσεις που μιλούν για τη γλώσσα, απλώς μοιάζουν με προτάσεις: στην πραγματικότητα είναι ανοησίες.

Εκείνο που μπορεί να λεχθεί περί του κόσμου με την υπάρχουσα γραμματική δεν μπορεί να λεχθεί με μια πρόταση: διότι η πρόταση αυτή θα προϋπέθετε τη δική της αλήθεια, μ' άλλα λόγια θα προϋπέθετε τη γραμματική... Αυτό που συνιστά την ουσία του κόσμου δεν μπορεί να λεχθεί περί του κόσμου: διότι τότε θα μπορούσε και να μην είναι έτσι, αφού κάθε πρόταση είναι επιδεικτική άρνησης (WL 1930-32: 10, 34).<sup>4</sup>

Τα παραπάνω μοιάζουν με φιλοσοφική θέση. Μια θέση είναι επιδεικτική ανατροπής: και αυτό που προκύπτει είναι ξανά μια θέση. Είναι ωστόσο θέση (ή έστω γνώμη) ότι μόνο οι προτάσεις της γλώσσας έχουν νόημα.<sup>5</sup> Είναι θέση το ότι ανήκεις σε μια κοινότητα ανθρώπων που επικοινωνούν με το σύστημα που επικοινωνούν; Το να υποστηρίζεις τα όρια του κατανοητού είναι άλλης τάξεως ενέργεια απ' το να διατυπώνεις μια πρόταση.<sup>6</sup> Το να υποστηρίζεις (να θεσπίζεις, να επιλέγεις) ένα λογισμό είναι άλλο πράγμα απ' το να διατυπώνεις μια πρόταση αυτού του λογισμού. Ο λογισμός θα σου ορίσει τα κριτήρια εγκυρότητας της πρότασής σου. Αλλά η επιλογή του λογισμού είναι θέμα

απόφασης, η οποία δεν υπαγορεύεται από τη λογική αυτού του λογισμού. Η υποστήριξη των ορίων του κατανοητού είναι μια εξώλογη ενέργεια, διότι δεν ακολουθεί τους κανόνες που διέπουν τις κινήσεις του λογισμού της γλώσσας.

Αν η πρόταση «Ό,τι έχει νόημα ανήκει στη γλώσσα» συνιστούσε γνώμη – ή θέση –, τότε η αντίθετη γνώμη θα έπρεπε να έχει κι αυτή νόημα.<sup>7</sup> Έχει όμως νόημα να υποστηρίξουμε ότι υπάρχουν προτάσεις με νόημα που δεν ανήκουν στη γλώσσα; Πώς θα ελέγγαμε μια τέτοια πρόταση; Ο έλεγχος του νοήματος μιας πρότασης ενός λογισμού γίνεται βάσει κανόνων αυτού του λογισμού. Αλλά, αφού οι μόνοι κανόνες νοήματος που γνωρίζουμε είναι οι κανόνες αυτού του λογισμού, δεν μπορούμε να ελέγξουμε το νόημα προτάσεων που δεν ανήκουν σ' αυτόν το λογισμό. Και αν μπορούσαμε να το κάνουμε, αυτό θα σήμαινε ότι οι υπό εξέταση προτάσεις δεν ανήκαν τελικά σε άλλο λογισμό.

Το αναπόδραστο από τη γλώσσα δεν είναι μια θεωρητική εκδοχή η οποία ενδέχεται να μην αληθεύει. Είναι η απόφασή μας να μιλάμε (να συμπεριφερόμαστε γενικότερα) σαν ανθρώπινα πλάσματα.<sup>8</sup> Αν έχουμε πάρει αυτή την απόφαση, τότε είμαστε αναπότρεπτα κλεισμένοι στον κόσμο των ανθρωπίνων πλασμάτων. Και η υπέρβαση των ορίων της ανθρωπίνης διάστασης είναι ανθρωπίνως αδύνατη.<sup>9</sup> Όποιος νομίζει πως η υπέρβαση αυτή είναι δυνατή αυταπατάται· και η γλωσσολογική ανάλυση είναι εκεί για να του δείξει την αυταπάτη του.

Μια από τις συνηθέστερες αντιρρήσεις που ακούει κανείς να προβάλλονται είναι η εξής: «Ποιός μας λέει ότι ο μεταφυσικός φιλόσοφος δεν είναι τελικά ο μόνος που δεν πλανάται και ότι εμείς οι άλλοι ονειρευόμαστε;»

Ο μεταφυσικός φιλόσοφος μας μιλάει για πράγματα που ξέρουμε· είναι γι' αυτά τα οικεία μας πράγματα, για τα οποία διατυπώνει τις παράδοξες ιδέες του. Δεν μας λέει πως οι έννοιες για τις οποίες αυτός μιλάει είναι διαφορετικές απ' τις δικές μας (οπότε, τί θα μας ενδιέφεραν όσα μας λέει;)· ισχυρίζεται απλώς ότι αγνοούμε πράγματα γύρω απ' αυτά που γνωρίζουμε, τα οποία αυτός προτίθεται να μας γνωρίσει. Αλλά εδώ ακριβώς βρίσκεται η πλάνη του: διότι ένα στοιχείο που προστίθεται σε μια έννοια μεταβάλλει την έννοια· και τότε πια παύουμε να μιλάμε για την έννοια που μας ενδιέφερε να διερευνήσουμε.<sup>10</sup> Η ίδια η έννοια της ανακάλυψης στη γλώσσα είναι εκτός τόπου:

Θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «φιλοσοφία» κι αυτό που είναι δυνατό πριν από κάθε νέα ανακάλυψη ή εφεύρεση. (ΦΕ §126, ΡΗ §89/190)

Έργο μας δεν είναι η ανακάλυψη νέων λογισμών, αλλά η περιγραφή της παρούσας κατάστασης. (BGM 210)

Η λογική ανακάλυψη είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από την ανακάλυψη εντός ενός χώρου· στη λογική ανακάλυψη, αν μπορούσες να περιγράψεις πλήρως εκείνο που αναζητούσες, θα το είχες ήδη στα χέρια σου. (WL 1930-32: 17)

Η λογική είναι λογισμός κι όχι φυσική επιστήμη. Γι' αυτό, στη λογική, μπορείς να κάνεις επινοήσεις και όχι ανακαλύψεις. (WL 1932-35: 139)<sup>11</sup>

Ανακαλύπτουμε κάτι γύρω απ' τη φύση ενός φαινομένου· και η ανακάλυψή μας συνίσταται στην ανεύρεση ενός γεγονότος που συμπίπτει ή συνδέεται αιτιωδώς με κάποιο άλλο γεγονός. Ανακαλύπτουμε, λ.χ., ότι το γεγονός της εμφάνισης φυσαλλίδων συνδέεται αιτιωδώς με την αύξηση της θερμοκρασίας του νερού. Αλλά η έρευνά μας προϋποθέτει μια έννοια του βρασμού· διότι πώς θα ξέραμε με τί πράγμα να συνδέσουμε το γεγονός που ανακαλύψαμε; Και το γεγονός που ανακαλύψαμε μεταβάλλει την έννοια που είχαμε για τον βρασμό. Δεν ανακαλύπτουμε όμως κάτι ως προς την έννοια που είχαμε, αλλά ως προς το φαινόμενο που ερευνούσαμε. Η έννοιά μας δεν συμπληρώθηκε, αλλά μεταβλήθηκε — η νέα έννοια του βρασμού θα περιλαμβάνει και την εμφάνιση φυσαλλίδων.<sup>12</sup> Μετατέσαμε σε μιαν άλλη γραμματική δομή (ΦΕ §401)· δεν συμπληρώσαμε κάποιο κενό στη δομή που είχαμε (MB 47). «Δεν υπάρχουν εκπλήξεις στη γραμματική», λέει ο Wittgenstein (ΦΓ §71).

Η ιδέα πως τάχα ανακαλύπτουμε πράγματα ως προς τις έννοιες που ήδη έχουμε προέρχεται απ' την ψευδαίσθηση πως κάτι αγνοούμε γύρω απ' αυτές. Κι αυτή η ψευδαίσθηση, με τη σειρά της, προέρχεται απ' τη διατύπωση θεμιτών ερωτημάτων του τύπου «Τί είναι x;», που κανονικά διατυπώνουμε σε περιπτώσεις όπου, πράγματι, υπάρχει κάτι που αγνοούμε (MB 55). Αλλά μόνο η όψη του ερωτήματος είναι ίδια. Το φιλοσοφικό ερώτημα «Τί είναι x;» είναι εκδήλωση αμηχανίας<sup>13</sup> προερχόμενης από την αδυναμία ταυτόχρονης επισκόπησης όλων των ποικίλων χρήσεων μιας έκφρασης στη γλώσσα μας. Δεν είναι εκδήλωση άγνοιας (πρβλ. §126). Και στην αμηχανία δεν απαντάς· απλώς φροντίζεις να την άρεις — αν φυσικά μπορείς.

## II

Αυτό λοιπόν που πρέπει να καταργηθεί — ή, αλλιώς: να διασαφηθεί η φύση του — είναι το φιλοσοφικό ερώτημα.<sup>14</sup> Η ανυπαρξία φιλοσοφικών προβλημάτων συνιστά τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε ολόκληρη την παραδοσιακή φιλοσοφία από τη μια και στη γλωσσολογία από την άλλη.

Η γλωσσολογία είναι μια μέθοδος διάλυσης των φιλοσοφικών προβλημάτων μέσα από την επισκόπηση της γραμματικής της γλώσσας (Z §§273, 464, ΦΕ §§90, 122) ή, πληρέστερα, της ανθρώπινης συμπεριφοράς.<sup>15</sup>

Ο ορισμός αυτός δεν καθορίζει τη μέθοδο, διότι, απλούστατα, δεν υπάρχει *μία* μέθοδος. Η διάλυση ενός φιλοσοφικού προβλήματος εξαρτάται από το είδος του προβλήματος, από εκείνον που έχει το πρόβλημα, από εκείνον που προσπαθεί να το διαλύσει κλπ. Καθορίζει όμως τον σκοπό της φιλοσοφίας και, υπ' αυτήν την έννοια, ορίζει σε τί η γλωσσολογική διαφέρει απ' τη μεταφυσική.

Η παραδοσιακή φιλοσοφία έχει ως αφετηρία την *ύπαρξη* φιλοσοφικών προβλημάτων και ως σκοπό την επίλυσή τους. Η γλωσσολογική ξεκινάει απ' την πεποίθηση ότι δεν υπάρχουν φιλοσοφικά προβλήματα και έχει ως στόχο να καταστήσει σαφές το *ανυπόστατό* τους.

Η μεταφυσική δημιουργεί φασματικές πραγματικότητες προερχόμενες από τη στατικοποίηση της δυναμικής πρακτικής της γλώσσας. Όταν απομονώνει μια λέξη, αποσπώντας την απ' τον συνηθισμένο γλωσσικό της περίγυρο, όπου έχει το νόημα που έχει (ΦΕ §116), δεν κάνει άλλο απ' το να περιορίζει την εξαιρετικά περίπλοκη λειτουργία αυτής της λέξης σε ένα κομμάτι της γλωσσικής πρακτικής, το οποίο προβάλλει ως το *βαθύτερο* νόημα (MB 57), ως την *ουσία* της έννοιας.<sup>16</sup> Αυτή η υποτιθέμενη ουσία, όπως εξηγήσαμε παραπάνω, δεν μπορεί να είναι κάτι που αγνοούσαμε — γιατί, αν το αγνοούσαμε, θα επρόκειτο για άλλη έννοια. Η μεταφυσική, λοιπόν, νομίζοντας ότι μας μαθαίνει νέα πράγματα, δεν καταφέρνει άλλο τίποτε απ' το να μας δίνει λάθος ορισμούς. Και οι αντίπαλοι μεταφυσικοί ισχυρισμοί δεν κάνουν τίποτε άλλο απ' το να φέρνουν στην επιφάνεια, να τονίζουν, αυτό το λάθος, προβάλλοντας περιοχές της γλωσσικής πρακτικής οι οποίες δεν συμβιβάζονται με τον ορισμό της έννοιας που δόθηκε.

Αλλ' αυτή η αντιπαράθεση λανθασμένων περιγραφών της γλωσσικής πρακτικής είναι ακριβώς και η μέθοδος της γλωσσολογικής. Το μόνο που αλλάζει είναι η *πρόθεση*. Ο λόγος για τον οποίο η γλωσσολογική δίνει έναν ορισμό δεν είναι για να υποκαταστήσει κάποιον άλλο λανθασμένο με τον σωστό ορισμό (όπως κάνει η μεταφυσική), αλλά για ν' αποσπεί την προσοχή μας απ' τον ορισμό που φαίνεται να προβάλλει κάποια βαθύτερη πραγματικότητα και να τη στρέψει προς έναν άλλο που φαίνεται να προβάλλει κάποια άλλη πραγματικότητα. Στα χέρια της γλωσσολογικής, οι αντίπαλοι ισχυρισμοί δεν υπερισχύουν ο ένας του άλλου, αλλά αλληλοεξουδετερώνονται,<sup>17</sup> με συνέπεια την εξαφάνιση κάθε τάσης (ΠΑ 29), και την απελευθέρωση του γλωσσικού μηχανισμού από το 'πάγωμα' που του επιβάλλει ο φιλοσοφικός στοχασμός.<sup>18</sup>

Η γλωσσολογική λοιπόν δεν είναι παρά μια διαφορετικού τύπου χειραγώγηση του ίδιου ακριβώς υλικού που η μεταφυσική χρησιμοποιεί για την

κατασκευή των χιμαιρών της. Αυτή η χειραγώγηση αποσκοπεί στην κατάργηση των χιμαιρών.<sup>19</sup>

Ίσως, μ' αυτή τη διατύπωση, γίνεται σαφές το σφάλμα ορισμένων, οι οποίοι νομίζουν πως η γλωσσανάλυση είναι η κατάργηση του φιλοσοφικού στοχασμού. Η γλωσσανάλυση δεν καταργεί τον φιλοσοφικό στοχασμό, αλλά τον χρησιμοποιεί η ίδια ως όπλο εναντίον του εαυτού του<sup>20</sup>. Δεν καταργεί αυτόν τον ίδιο, αλλά τις προθέσεις του. Δεν αποσκοπεί, όπως συχνά λέγεται, στο να 'γκρεμίσει' τα μεγαλόπρεπα μεταφυσικά οικοδομήματα του παρελθόντος (ή του παρόντος), διότι, απλούστατα, δεν υπήρξαν ποτέ οικοδομήματα, αλλά μεγαλόπρεπες αυταπάτες. Και οι αυταπάτες δεν γκρεμίζονται.

Από πού αντλεί τη σπουδαιότητά της η έρευνά σου, αφού μοιάζει να καταστρέφει οτιδήποτε ενδιαφέρον, οτιδήποτε μεγάλο και σημαντικό; (Σαν να λέμε, όλα τα κτίσματα, αφήνοντας πίσω συντρίμια και χαλάσματα). Δεν καταστρέφουμε άλλο από χάρτινα σπίτια, και ξεκαθαρίζουμε το γλωσσικό έδαφος πάνω στο οποίο στέκονται. (ΦΕ §118)

(Ο όρος «μεγαλόπρεπες αυταπάτες» δεν ενέχει ίχνος ειρωνείας – αρκεί να σκεφτεί κανείς την ακαταμάχητη γοητεία του μύθου και της τέχνης – απλώς προσδίδει στη μεταφυσική ένα *χαρακτήρα* που πλησιάζει πολύ τον χαρακτήρα του μύθου και της τέχνης).

Μπορεί τώρα, απ' την άλλη, κάποιος υπέρθερμος οπαδός της γλωσσανάλυσης να μπει στον πειρασμό ν' αξιολογήσει θετικά τη μετάθεση του χαρακτήρα του φιλοσοφικού στοχασμού από τον μυθοπλαστικό στον γλωσσοναλυτικό· και να έχει κατά νουν κάποια ιδέα ανάλογη μ' εκείνη που ορισμένοι πολιτισμένοι λαοί τού σήμερα έχουν για τους πρωτόγονους λαούς. Ωστόσο, το να ζεις δίχως μύθους δεν είναι καλύτερος τρόπος ζωής από κάποιον που χαρακτηρίζεται από έντονη μυθοπλασία.<sup>21</sup> Η γλωσσανάλυση δεν χρησιμεύει σ' αυτούς που έχουν ανάγκη το μύθο, αλλά σ' αυτούς που, ενώ έχουν ανάγκη την πραγματικότητα, προσκολλώνται στον μύθο από λάθος και όχι από προσωπική ροπή. Και δεν είναι τυχαίο ότι η γλωσσανάλυση στράφηκε από τον εμπνευστή της, κατά το μεγαλύτερο μέρος της, εναντίον εκείνων που ήθελαν τη φιλοσοφία όλο και πιο επιστημονική, όλο και πιο αυστηρή και ακριβόλογη, νομίζοντας πως έτσι προσεγγίζουν ασφαλέστερα την πραγματικότητα· ότι ήταν ο μύθος της *επιστημονικότητας* της φιλοσοφίας (TLP 4.111, 6.53, MB 45) εκείνο που ο Wittgenstein κατ' εξοχήν βάλθηκε να διαλύσει.<sup>22</sup>

Με τα όσα είπα δεν έδωσα καμία σαφή περιγραφή της μεθόδου.<sup>23</sup> Είπα μονάχα ότι πρόκειται για νέα χειραγώγηση παλιού υλικού. Θά 'λεγε κανείς ότι δεν ασχολήθηκα με το ουσιωδέστερο μέρος των όσων είχα την πρόθεση να εκθέσω. Δεν είχα ωστόσο πρόθεση να κάνω γλωσσανάλυση<sup>24</sup> αλλά να μι-

λήσω γι' αυτήν: και, πράγματι, το να μιλάς για τη γλωσσολογία δεν σε βοηθάει να τη μάθεις. Γιατί η εκμάθηση της γλωσσολογίας μοιάζει πολύ με την εκμάθηση μιας ζωγραφικής τεχνολογίας: Το ότι ο κυβισμός συνίσταται στην έκφραση της φύσης με τον κύβο, τον κύλινδρο και τη σφαίρα<sup>25</sup> σημαίνει βέβαια πολλά πράγματα, αλλά δεν σε βοηθάει διόλου να ζωγραφίζεις όπως ο Cézanne, ούτε καν σου λέει τί είναι *κυβισμός*. Ο κυβισμός είναι τα έργα του (ύστερου) Cézanne, του Braque, του Picasso κλπ. Και η γλωσσολογία, τα έργα του Wittgenstein, του Wisdom, του Malcolm, του Bouwsma κλπ.

Τα όσα είπαμε προσδιορίζουν όμως κάτι πολύ σημαντικό, και είναι εκείνο που συνήθως διαφεύγει από τους περισσότερους μελετητές του Wittgenstein. Η άμεση επαφή με τα γραπτά του βιεννέζου φιλοσόφου σου δίνει το «τί ο Wittgenstein κάνει», αλλά όχι και το «γιατί το κάνει» (πράγμα που μόνο εν μέρει αληθεύει<sup>26</sup>). Και δίχως το «γιατί», όλες αυτές οι χιλιάδες παρατηρήσεις μοιάζουν φυσικά ασύνδετες και άσκοπες.

Είναι τόσο δύσκολο να διακρίνει κανείς την κατεύθυνση της μεθόδου του, ώστε μερικές φορές, εμφανίζεται ως ακριβώς η αντίθετη – ως η κατεύθυνση μιας δογματικής μεταφυσικής.<sup>27</sup>

Πρόθεση αυτής της ανακοίνωσης ήταν η προβολή της πρόθεσης της γλωσσολογίας, που δεν είναι άλλη από την κατάργηση των προθέσεων της μεταφυσικής.

### III

Υπό το φως αυτών των προθέσεων μπορεί κανείς να δει σαφέστερα την κατηγορική διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στη γλωσσολογία του Wittgenstein και στη μέθοδο της λεγόμενης αναλυτικής σχολής, στην οποία συνήθως συγκαταλέγεται, και που μοιάζει νά 'ναι σήμερα η πιο θορυβώδης φιλοσοφική κυψέλη<sup>28</sup>. να δει κανείς κάτι που μέχρι σήμερα εξακολουθεί να συσκοτίζεται: ότι τα σύγχρονα αναλυτικά ρεύματα έλκουν τις ρίζες τους, κατ' ουσίαν, από τον Frege, τον Russell και τον Tarski: όχι από τον Wittgenstein ούτε καν από τον Wittgenstein του *Tractatus*, η κατανόηση του οποίου δεν προχωρεί συνήθως στις κρισιμότερες παραγράφους.<sup>29</sup> Γιατί ο Wittgenstein ουδέποτε ανεγνώρισε την ύπαρξη φιλοσοφικών προβλημάτων, ουδέποτε σκέφτηκε να κατασκευάσει μεταγλώσσες (πρβλ. ΦΕ §121, ΦΓ §72) ή θεωρίες του νοήματος<sup>30</sup> ή γλωσσολογικές θεωρίες<sup>31</sup>.

Αλλ' αυτή ακριβώς είναι η τρέχουσα πραγματικότητα της αναλυτικής σχολής: Οι μεταφυσικές κατασκευές που ακούν στο δελεαστικό όνομα «θεωρίες του νοήματος» συνιστούν τη νέα φιλοσοφική vogue.<sup>32</sup> Στους κόλπους της

ανάλυσης εισβάλλουν νέες μορφές ρεαλισμού<sup>33</sup> και πραγματισμού<sup>34</sup> οι γλωσσολογικές έρευνες θεωρούνται πολύ συναφείς και ενδιαφέρουσες για τη φιλοσοφία<sup>35</sup>, ακόμη και η επιστήμη της συμπεριφοράς έχει ελπίδες να αναβιώσει με μια καλή εννοιολογική αποκατάσταση και την παράλληλη τεχνολογική υποστήριξη<sup>36</sup>. η δε νευροφυσιολογία του εγκεφάλου αναμένεται να δώσει απαντήσεις στα προβλήματα του περιβάλλοντος τις έννοιες του «εγώ», του «πνεύματος», της «εμπειρίας» κλπ.<sup>37</sup>

Και αντιμετωπίζει κανείς το αξιοπερίεργο φαινόμενο, η πραγματική επανάσταση στη φιλοσοφία να έχει τοποθετηθεί εντός παρενθέσεων, ενώ τα παραδοσιακότερα φιλοσοφικά δόγματα να επαλείφονται με τόση επιστημονική χρυσόσκονη, ώστε να είναι σχεδόν αδύνατο να διακρίνεις τα παραδοσιακά έλλα.<sup>38</sup>

Η εποχή μας, όπως είχε διαπιστώσει ο ίδιος ο Wittgenstein, δεν είναι έτοιμη για να δεχτεί την κατάργηση του φιλοσοφικού δογματισμού, που τρέφεται από τη μεταφυσική πλάνη<sup>39</sup> και ίσως να μην 'ετοιμαστεί' ποτέ. Η γλωσσάνάλυση αποτελεί μια σαφώς περιγεγραμμένη νησίδα στο πέλαγος αυτού του δογματισμού, η οποία κινδυνεύει να γίνει κομμάτι του αναλυτικού συρμού εξ αιτίας ενός πλήθους παρερμηνειών που οφείλονται, από τη μια, στην επιπόλαιη ανάγνωση, από την άλλη, στην ασύμβατότητα του Zeitgeist του τεχνολογικού μας αιώνα και της σκέψης του συγγραφέα των *Ερευνών*.<sup>40</sup> ασυμβατότητα που ο ίδιος εικονίζει με τον απαράμιλλο τρόπο του στον Πρόλογο των *Φιλοσοφικών παρατηρήσεων*:

Αυτό το βιβλίο γράφτηκε για όσους συμπαθούν το πνεύμα με το οποίο είναι γραμμένο. πνεύμα διαφορετικό από εκείνο που διέπει το πλατύ ρεύμα του ευρωπαϊκού και του αμερικανικού πολιτισμού, μες στο οποίο όλοι μας βρισκόμαστε. Εκείνο το πνεύμα εκφράζεται μέσα από μιαν ανοδική πορεία, οικοδομώντας ολοένα μεγαλύτερες και περιπλοκότερες κατασκευές: το άλλο αγωνίζεται για σαφήνεια και διαφάνεια οποιασδήποτε κατασκευής. Εκείνο θέλει να συλλάβει τον κόσμο από την περιφέρειά του — στην πολυμορφία του: ετούτο εδώ από το κέντρο του — την ουσία του. Ενώ εκείνο βάζει τη μια κατασκευή πάνω στην άλλη, ανεβαίνοντας όλο και ψηλότερα, απ' το ένα σκαλί στο άλλο, ετούτο μένει εκεί που βρίσκεται, κι αυτό που θέλει να συλλάβει είναι πάντοτε το ίδιο.

1 «Was sich nicht ausdrücken läßt, drücken wir nicht aus. Und wie wollen wir fragen, ob sich DAS ausdrücken läßt, was nicht AUSDRÜCKEN läßt?» (TB 52). Το motto αυτό, όπως και κάθε αφορισμός του Wittgenstein, δεν είναι ισχυρισμός, αλλά υπόμνηση (PH §89, ΦΕ §127). Μας υπενθυμίζει τί ακριβώς η γλώσσα που μιλάμε επιτρέπει να κάνουμε και τί όχι. Ένα απο εκείνα που δεν μπορούν να εκφραστούν είναι και η σχέση της γλώσσας με τον κόσμο, στην οποία αναφερόμαστε παρακάτω.



- 2 Αν πάρει κανείς τροχούς, μοχλούς, ελατήρια κλπ. από κάποια μηχανή και συνδέσει όλ' αυτά μεταξύ τους, έτσι ώστε τίποτε να μην κινείται, δεν κατάφερε να φτιάξει ένα νέο μηχανισμό, μολονότι τα υλικά που χρησιμοποίησε ανήκαν σε ένα μηχανισμό.
- 3 «Η γλώσσα συνδέεται με την πραγματικότητα με το να την εικονίζει, αλλά' αυτή η σύνδεση δεν μπορεί να γίνει με τη γλώσσα» (WL 1930-32: 12). «Η "αρμονία" ανάμεσα σε σκέψη και πραγματικότητα, την οποία οι φιλόσοφοι θεωρούν "θεμελιώδη", είναι κάτι για το οποίο δεν μπορούμε να μιλήσουμε: συνεπώς, δεν πρόκειται για αρμονία με τη συνηθισμένη έννοια του όρου, μια και δεν μπορούμε να την περιγράψουμε. Εκείνο που καθιστά δυνατό το να κρίνουμε ορθά περί του κόσμου, καθιστά επίσης δυνατό και το να κρίνουμε εσφαλμένα» (WL 1930-32: 37). «Όπως κάθε τι μεταφυσικό, έτσι και η αρμονία ανάμεσα σε σκέψη και πραγματικότητα βρίσκεται στη γραμματική της γλώσσας» (Z §55), «Δεν μπορώ να χρησιμοποιήσω τη γλώσσα για να βγω έξω απ' τη γλώσσα» (ΦΠ 113). Πρβλ. με TLP 5.61.
- 4 Ας πούμε ότι κάποιος ισχυρίζεται πως η γλώσσα (νοούμενη ως το *σύμπαν* των νοηματικών εκφράσεων) μπορεί να μιλήσει για τον εαυτό της και μας δίνει μια πρόταση που εκφράζει αυτό που ισχυρίζεται. Αν δεν είναι πρόταση της γλώσσας, τότε είναι μια ανοησία, αφού, εξ ορισμού, νόημα δεν υπάρχει εκτός γλώσσας. Αν πάλι είναι πρόταση της γλώσσας, τότε δεν είναι *περί* της γλώσσας. Το να φαντάζεσαι μια πρόταση που περιγράφει τη γλώσσα ισοδυναμεί με το να φαντάζεσαι δύο γλώσσες: τη γλώσσα της περιγραφής (Γ1) και την περιγραφόμενη γλώσσα (Γ2). Και αυτό σημαίνει, απλούστατα, ότι η πρόταση που εξέφερες δεν ανήκει στη γλώσσα που ήθελες να περιγράψεις. Μιλώ για τη γλώσσα και μιλάω τη γλώσσα δεν μπορεί παρά να ανάγονται στο ίδιο πράγμα. Η έκφραση «ομιλώ περί τινος», εφαρμοζόμενη στην περίπτωση της γλώσσας, δεν ακολουθεί τους κανόνες που ισχύουν στην περίπτωση όπου το πράγμα για το οποίο μιλάω είναι ένα αντικείμενο. Δεν υπάρχει εξωτερική περιγραφή ενός λογισμού, παρά μόνο ενός φαινομένου ή αντικειμένου – στο πλαίσιο ενός άλλου λογισμού, έκφραση του οποίου συνιστά η περιγραφή μας. Για το θέμα της «ανοησίας», που σχετίζεται στενά με τα παραπάνω, βλ. Diamond 1980, Κωβαίος 1984: 367-368, σσμ. 78.
- 5 Ο Bambrough 1974 φαίνεται να υποστηρίζει κάτι τέτοιο. Η άποψή μου είναι ότι κάνει ένα βασικό συλλογιστικό σφάλμα. Βλ. Κωβαίος 1984: 388-389.
- 6 «Αν προσπαθούσε κανείς να προβάλει θέσεις στη φιλοσοφία, οι θέσεις αυτές δεν θα μπορούσαν ποτέ να τεθούν υπό συζήτηση, γιατί όλοι θα συμφωνούσαν μαζί τους» (ΦΕ §128). Σχετικά με το θέμα της προβολής θέσεων, βλ. Diamond 1991: 16-17, Κωβαίος 1984: 389-390, σσμ. 164.
- 7 «Πρόταση λοιπόν είναι οποιαδήποτε έκφραση που επιδέχεται νοηματική άρνηση» (WL 1930-32: 22).
- 8 «Εδώ, μόνο να περιγράψουμε μπορούμε: και να πούμε: έτσι είναι η ανθρώπινη ζωή» (ΠΧΚΦ 27). Το τέλος δεν είναι η άνευ θεμελιών προϋπόθεση, αλλά ο άνευ θεμελιών τρόπος ενέργειας» (ΠΒ §110).
- 9 Πρβλ.: «[...] από το χωρίο αυτό [ΦΕ §226] προκύπτει ασφαλώς ότι υπάρχουν πολλές άλλες μορφές ζωής: δεν βλέπω όμως να υπαινίσσεται διόλου αυτό που πολλοί αναγνώστες νιώθουν ότι μπορούν να αντιλήθουν από εδώ: ότι, δηλαδή,

υπάρχει μια ποικιλία μορφών ζωής από τις οποίες επιλέγουμε: ότι σε διαφορετικές εποχές, γενιές ή τόπους, έχουμε διαφορετικές μορφές ζωής. Αυτό δεν είναι εκείνο που ο Wittgenstein θέλει να πει. Εκείνος λέει πως η ζωή των ανθρώπων-όντων, η ζωή όλων μας, είναι εκείνο στο οποίο εδράζεται η ανθρώπινη κατανόηση, εν αναφορά προς το οποίο αποφασίζουμε αν κάτι είναι αίρεση ή τρέλλα» (Bambrough 1991: 249).

- 10 Πρβλ.: «Είναι αδύνατο ν' αλλάξεις κάτι ουσιώδες σ' ένα σύμβολο, δίχως ν' αλλάξεις το νόημά του» (TLP 4.465). «Δεν μπορούμε να δώσουμε σ' ένα σύμβολο λάθος νόημα» (TLP 5.4732). Βλ. επίσης Κωβαίος 1984: 413 (237) και ΟΚΓ 440 §15.
- 11 Δες ακόμη MB 51-52, KB 108-109.
- 12 Δες παραπάνω, σημ. 10.
- 13 «Φιλοσοφία είναι η προσπάθεια απαλλαγής από ένα ορισμένο είδος αμηχανίας. Αυτή η "φιλοσοφική" αμηχανία είναι αμηχανία της διάνοιας και όχι του ενστίκτου» (WL 1930-32: 1). «Ξεκινάμε με μια διανοητική δυσφορία, σαν του παιδιού που ρωτάει "Γιατί;". Το ερώτημα του παιδιού δεν είναι σαν του ώριμου: είναι έκφραση απορίας και όχι αίτημα για παροχή ακριβών πληροφοριών. Έτσι και οι φιλόσοφοι ρωτούν "Γιατί;" και "Τί;";, χωρίς να ξέρουν τί ακριβώς είναι αυτό που ρωτούν. Εκφράζουν ένα αίσθημα διανοητικής δυσφορίας» (WL 1930-32: 22, MB 55-56, 155). «Τα φιλοσοφικά προβλήματα έχουν τη μορφή: "Τά 'χω χαμένα"» (ΦΕ §123, ΡΗ §89/191).
- 14 «Όμως τα φιλοσοφικά προβλήματα δεν είναι ερωτήματα των οποίων ζητούμε την απάντηση, αλλά ερωτήματα των οποίων ζητούμε το νόημα. Διότι το έργο των επιχειρημάτων σε πολλές περιοχές της φιλοσοφίας δεν είναι ν' απαντούν σε ερωτήματα αλλά να δείχνουν ότι αυτά τα ερωτήματα στερούνται νοήματος. Συνήθως το πρώτο λάθος που κάνουμε στις φιλοσοφικές μας έρευνες είναι το ίδιο το ερώτημα» (MS 124: 278. Παρατίθεται από τους Baker & Hacker 1980: 478. Πρβλ. επίσης με TLP 4.112).
- 15 Βλ. Κωβαίος 1984: Εισαγωγή, σημ. 1.
- 16 Για μια ανεπτυγμένη πραγμάτευση των αντιλήψεων του Wittgenstein περί της ουσιοκρατίας, βλ. ΟΚΓ 442 §33.
- 17 Σχετικά με τον τρόπο λειτουργίας των 'θέσεων' στο πλαίσιο της γλωσσολογικής μεθόδου του Wittgenstein, βλ. Κωβαίος 1984: 389-391.
- 18 «Κάποιος που ασχολείται με τη μέτρηση του χρόνου δεν θα νοιαστεί για το πρόβλημα αυτό. Θα χρησιμοποιήσει τη γλώσσα και ούτε που θα αισθανθεί το πρόβλημα. Θά 'λεγε κανείς ότι, στο δικό του χέρι, η γλώσσα είναι μαλακή και εύκαμπτη: ενώ, στα χέρια άλλων —των φιλοσόφων—, γίνεται άξαρνα σκληρή και αρχίζει να δημιουργεί δυσχέρειες. Οι φιλόσοφοι παγώνουν, κατά κάποιον τρόπο, τη γλώσσα και την κάνουν άκαμπτη». (MS 219: 24. Παρατίθεται από τον Kenny 1979a: 17).
- 19 Βλ. Κωβαίος 1984: xxiii-xxv και ΛΧ.
- 20 Βλ. Κωβαίος 1984 (Εισαγωγή) και ΠΚ (Επιλογος).

- 21 Την αντίληψη αυτή πολεμά ο Wittgenstein στο πρόσωπο του J. G. Frazer με τις παρατηρήσεις του πάνω στο *Χρυσό Κλωνί* του τελευταίου. Δες Κωβαίος 1990 και PWF.
- 22 Σχετικά με τον αντιεπιστημονισμό του Wittgenstein, δες ΟΚΓ 447 §29.
- 23 Για μια περιγραφή της μεθόδου βλ. Κωβαίος 1984: Εισαγωγή, καθώς και Ε&ΤΓ.
- 24 Απόπειρες εφαρμογής της μεθόδου της γλωσσολογίας αποτελούν τα Wisdom 1952b, Malcolm 1959, Bouwsma 1965a, 1982, Κωβαίος 1984 (κεφάλαιο ΣΤ) και 1988.
- 25 «exprimer la nature avec le cône, le cylindre et la sphère»: Η επιτομή του (κυβιστικών κατευθύνσεων)μανιφέστου του Paul Cézanne.
- 26 Γιατί, βέβαια, σε πολλά σημεία, ο Wittgenstein εκθέτει τους λόγους για τους οποίους κάνει ό,τι κάνει. Αλλ' αυτές οι εξηγήσεις βρίσκονται διάσπαρτες στο corpus· δεν εκτίθενται σε κάποια μακροσκελή εισαγωγή, κι έτσι αναπόφευκτα διαφεύγουν της προσοχής των αναγνωστών εκείνων που ενδιαφέρονται να μάθουν τί λέει ο Wittgenstein για κάποιο συγκεκριμένο θέμα, και επομένως αρκούνται να διαβάζουν τις παραγράφους στις οποίες τους παραπέμπουν οι indices, αδιαφορώντας για το τί μπορεί να λέγεται πριν ή μετά απ' αυτές. Δες σχετικά Κωβαίος 1993: 16-19.
- 27 Schulte 1992: 45.
- 28 Έτσι τουλάχιστον την περιγράφει, παραφράζοντας τον Shakespeare, ένας γνήσιος κάτοικός της: «Ας οπλισθούμε με εμπιστοσύνη και ας γίνουμε μεταφυσικώς θορυβώδεις. Η μεταφυσική είναι όλο αγχό και πάθος» (Zangwill 1992: 176). Πρβλ. με Ε&ΤΓ 99 [14]. Δες ακόμη ΛΧ 351-353, 369, 375.
- 29 όπως λ.χ. οι 5.6, 6.34, 5.454, 6.44, 6.432, 6.45, 6.51, 6.54, 7. Δες επίσης ΛΧ 351-353.
- 30 Βλ. το παράθεμα στο Ο&Α 341 [49], και την ενότητα περί σύγχρονης ανάλυσης στο ΛΧ 351-363.
- 31 Δες παρακάτω, σημ. 35, και Chauviré 1992.
- 32 Οι κυριότεροι εκπρόσωποι της οικογενείας των «theorists of meaning» είναι αναμφισβήτητα οι Davidson και Dummett. Άλλοι σημαντικοί εκπρόσωποι είναι οι Grice, Searle, Bennett, Schiffer. Βλ. σχετική βιβλιογραφία. Ορισμένα βασικά κείμενα στον χώρο των θεωριών του νοήματος και στον ευρύτερο χώρο της φιλοσοφίας της γλώσσας έχουν μεταφρασθεί έγκριτα στα Ελληνικά και δημοσιευθεί, ως επί το πλείστον, στο περιοδικό *Δευκαλίων*: Cohen 1962, Davidson 1965, 1967a, 1970b, 1993, Frege 1892, Montague 1968, Putnam 1993, Quine 1978, Searle 1965, Tarski 1936, Wiggins 1971. Από τα πρωτότυπα σχετικά ελληνικά δημοσιεύματα που έχω υπόψη μου αξίζει να αναφερθούν τα εξής: Πατέλη 1991, Ρουσόπουλος 1986, Τσελεμάνης 1985, 1986, Χριστοδουλίδης 1975, 1977a. Για μια βιγκενσταϊνική κριτική των θεωριών του νοήματος και της σύγχρονης φιλοσοφίας της γλώσσας, δες Baker & Hacker 1984a, και ΛΧ 352 κ.ε.
- 33 Κυρίως μέσα από τα έργα των Kripke, (πρώιμου) Putnam, Stroud και Nagel. Στον ίδιο γενικότερο χώρο κινούνται και οι Slotte 1980, Brody 1978, Salmon 1981. Δες σχετικά Blackburn 1981, 1990, Brueckner 1984, 1992, Clark 1984,

- 1985, Diamond 1982, Donnellan 1983, Dummett 1963a, 1993Ab-c, 1996, Fine 1984, Hanfling 1984a, Jennings 1984, Kripke 1972, McFetridge 1985 Putnam, 1982a, 1983, 1987a-b, 1990, 1990a, 1994c-d, Quine 1965, Rasmussen 1985, Ρουσόπουλος 1986, Τσελεμάνης 1988, Virvidakis 1996, Wright 1987.
- 34 Δες Rorty 1979, 1982.
- 35 Αναφέρομαι στους Chomsky 1957, 1965, 1968, Katz 1966, 1981. Για τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους οι σύγχρονοι γλωσσολόγοι διέστρεψαν τις παρατηρήσεις του Wittgenstein, προσαρτώντας τις στα γλωσσικά τους μοντέλα, βλ. Chauviré 1992.
- 36 Κυριότερος εκπρόσωπος ο U. T. Place με δύο άρθρα του που δημοσιεύθηκαν μεταξύ 1983-85 στο *Behaviour*. Ο Place υποστηρίζει ότι μπορεί να προχωρήσει τη γραμμή Skinner παραπέρα, λαμβάνοντας υπόψη τσομοκιανές και άλλες φιλοσοφικές απόψεις.
- 37 Βλ., λ.χ., Field 1972, 1975, Hofstadter & Dennett 1981, Hofstadter 1986, 1987, Churchland 1986, ΛΧ 363.
- 38 Δες ΟΚΓ 447 §29.
- 39 «Το είδος της σκέψης μου δεν είναι επιθυμητό σ' αυτόν τον αιώνα. Πρέπει να καταβάλλω τέτοια προσπάθεια, κολυμπώντας αντίθετα στο ρεύμα. Ίσως, σε εκατό χρόνια, οι άνθρωποι να θέλουνε πραγματικά αυτά που γράφω» (Druy 1981: 94).
- 40 «Ένα —υποτίθεται— θέμα των *Φιλοσοφικών Ερευνών* προτείνεται για συζήτηση. Ο συγγραφέας υπερασπίζεται τη δική του ερμηνεία της θέσης του Wittgenstein (την οποία, κατά σύμπτωση, προσπογράφει γενικώς) με μια προσεγμένη επιλογή χωρίων από διάφορες πηγές των Καταλοίπων, τα οποία εξετάζει εκτός νοηματικού πλαισίου. (Η διαδικασία επωμίζεται μιαν ακόμη ενοχή, όταν, κατά την εξέταση των κεντρικών θεμάτων των *Ερευνών*, δίνεται μεγάλος ρόλος στα περιθωριακά γραπτά) [...] Οι συγγραφείς αυτής της κατηγορίας σπάνια σταματούν για ν' αναρωτηθούν: για ποιο λόγο ο Wittgenstein κάνει εδώ αυτή τη διάκριση; [...] Μια διαδικασία η οποία λεηλατεί τα κείμενα, για να βρει σημεία όπου εμφανίζεται [μια συγκεκριμένη έννοια], προσπαθώντας να επιβεβαιώσει ή να ανασκευάσει προτεινόμενες αναλύσεις, κατά κανόνα προσπερνάει τέτοιου είδους ερωτήματα» (McFetridge 1984: 72). Δες επίσης O&A 330-332.

## Εργαλεία και τεχνικές της γλωσσ ανάλυσης

### I

Ας φανταστούμε ότι με κάποιον τρόπο —ας πούμε με τη χρήση ενός μηχανήματος— αποκτούμε την ικανότητα να παρακολουθούμε τις διεργασίες που επιτελούνται μέσα στον οργανισμό μας· ότι γινόμαστε μάρτυρες των αδιάκοπων μαχών που διεξάγονται στα σπλάγχνα μας. Βλέπουμε τους ιούς, βλέπουμε τα βακτήρια, τα λεμφοκύτταρα, τα φαγοκύτταρα, τα αντιγόνα, μπλεγμένα σ' ένα θανάσιμον αγώνα επικράτησης. Κι ας φανταστούμε ακόμη ότι διαθέτουμε κάποιο άλλο καταστροφικό μηχανήμα που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε αποτελεσματικά κατά των εισβολέων.

Θά 'λεγε κανείς ότι μια τέτοια κατάσταση είναι ο ιδεώδης τρόπος εξασφάλισης της υγείας. Θα ήταν πράγματι, αν απ' την παραπάνω περιγραφή δεν απουσίαζε ένα κρίσιμο —ίσως το *κρίσιμότερο*— στοιχείο: ο γιατρός. Ίσως ηχεί παράξενο που, ενώ στην ιδεατή αυτή πραγματικότητα εξασφάλισαμε τέτοια θαυμαστά πράγματα, έχουμε ακόμη ανάγκη ενός τόσο συνηθισμένου όντος, όσο ένας γιατρός. Ας αναρωτηθούμε όμως, τί θα μπορούσαμε να κάνουμε εμείς μονάχοι μ' όλον αυτό τον θαυμαστό εξοπλισμό, αν δεν ήμασταν σε θέση να διακρίνουμε ανάμεσα στους καλούς και στους κακούς αυτού του πολέμου. Θα μπορούσαμε να καταστρέψουμε τον οργανισμό μας, στρέφοντας ασυλλόγιστα το όπλο εναντίον υγιών κυττάρων, περνώντας τα για ιούς ή παθογόνα μικρόβια. Ή θα μπορούσαμε να ανατρέψουμε την οικολογική ισορροπία του οργανισμού μας αφανίζοντας καλοήθεις μικροοργανισμούς, απαραίτητους για τη συνοχή και διατήρηση του οικοσυστήματος.

Ο γιατρός εισάγεται στην περιγραφή μας ως φορέας μιας ιδιαίτερης μορφής γνώσης. Ξέρει να διακρίνει τους εχθρούς. Είναι απαραίτητος ακόμη και στην ονειρική εκείνη περίπτωση κατά την οποία θα ήμασταν σε θέση ν' απαλλαγούμε από όλους τους γνήσιους εχθρούς μας.

Η ζωή μας, στο σύνολό της, είναι ανάλογη με την παραπάνω περιγραφή. Τα κακοήθη μικρόβια είναι τα *γνήσια προβλήματα* της ζωής, από τα οποία πρέπει να απαλλαγούμε για ν' ανακουφιστούμε από τον πόνο και το βάρος που δημιουργούν. Τα υγιή κύτταρα και οι καλοήθεις μικροοργανισμοί είναι τα *ψευδοπροβλήματα* της ζωής, που, εν τη αγνοία μας, εκλαμβάνουμε ως γνήσια προβλήματα και αναλώνουμε τη ζωή μας στην προσπάθεια ν' απαλλαγούμε απ' αυτά. Αλλά μια τέτοια ενασχόληση είναι καταστροφική, υπό την έννοια ότι, επιτιθέμενοι σ' αυτά, προσβάλλουμε τον ίδιο μας τον οργανισμό, του οποίου αποτελούν υγιή μέρη. Η προσπάθεια επίλυσης ενός *ψευδοπροβλήματος* οδηγεί στην καταστροφή της ίδιας μας της ζωής. Και,

ακόμη κι αν είχαμε βρει τρόπο να απαλλαγούμε από τα γνήσια προβλήματα της, αυτή θα εξακολουθούσε να πιέζεται κάτω από το βάρος των ψευδοπροβλημάτων. Ακόμη κι αν είχαμε λύσει όλα μας τα πρακτικά προβλήματα επιβίωσης, θα εξακολουθούσε να μας βασανίζει η ύπαρξη αυτών των άλλων προβλημάτων, και, μέσα απ' αυτή τη συνεχή καταπόνηση, η ζωή μας θα καταντούσε και πάλι αβίωτη.

Η ζωή μας, λοιπόν, μοιάζει να πολιορκείται από δύο ειδών εχθρούς: έναν εξωτερικό κι έναν εσωτερικό. Αλλά ο τρόπος αντιμετώπισής τους δεν μπορεί να είναι ενιαίος. Γιατί, ενώ ο πρώτος είναι πραγματικός και πρέπει να *καταστραφεί*, ο δεύτερος είναι φανταστικός και πρέπει να *εξαφανισθεί*. Η καταπόνηση που προκύπτει απ' την παρουσία του δεν οφείλεται σ' αυτόν τον ίδιο αλλά στις δικές μας απεγνωσμένες — όσο και μάταιες — προσπάθειες απαλλαγής από ένα φάντασμα που μας κυνηγάει.

## II

Η γλωσσάνάλυση είναι μια αποτελεσματική μέθοδος απαλλαγής από τους φανταστικούς μας εχθρούς. Δεν μπορεί να προσφέρει άμεση βοήθεια στην αντιμετώπιση των *πραγματικών* προβλημάτων της ζωής. Προσφέρει όμως μια έμμεση βοήθεια, υπό την έννοια ότι, απαλλάσσοντας τη σκέψη μας απ' τα φαντάσματα, την αφήνει ελεύθερη να ασχοληθεί απρόσκοπτα με την επίλυση των *πραγματικών* προβλημάτων. Περισοιχισμένοι από φανταστικούς εχθρούς, έχουμε μηδαμινές πιθανότητες να επικρατήσουμε των πραγματικών. Όχι μόνο επειδή οι δυνάμεις μας διαιρούνται, αλλά κυρίως επειδή η έλλειψη νηφαλιότητας (που είναι ο κύριος υπαίτιος της δημιουργίας των φαντασμάτων) οδηγεί σε στρεβλή αντίληψη και αυτού του ίδιου του πραγματικού κινδύνου.

Όταν είσαι άνεργος, γιατί όπου κι αν πήγες να ζητήσεις δουλειά, κανείς δεν σου έδωσε, έχεις ν' αντιμετωπίσεις ένα σοβαρότατο βιοτικό πρόβλημα. Αν όμως πιστεύεις συνάμα πως, λ.χ., όλοι οι άνθρωποι κατά βάθος είναι κακοί, τότε έχεις ένα επιπρόσθετο πρόβλημα που χρωματίζει κατά τρόπο επικίνδυνα αρνητικό το συγκεκριμένο σου βιοτικό πρόβλημα. Κι απομένει να δούμε αν αυτό το δεύτερο πρόβλημα είναι πραγματικό ή απορρέει από την απογοήτευση που δημιουργεί το πρώτο. Αν συμβαίνει το τελευταίο, τότε η πελοίθησή σου δεν εκφράζει μια πραγματική κατάσταση πραγμάτων αλλά μια συναισθηματική αναταραχή. Κι αν δεν είσαι σε θέση να τη δεις σαν κάτι τέτοιο, αλλά εννοείς να τη βλέπεις σαν πραγματικότητα, τότε η σκέψη σου χρειάζεται θεραπεία, γιατί σε αποτρέπει απ' το να βλέπεις τα υπόλοιπα γνήσια προβλήματα σου με τις αληθινές τους διαστάσεις.

Τώρα, το να πιστεύεις πως όλοι οι άνθρωποι είναι κακοί έχει δύο διαστάσεις. Η μία είναι η *ψυχολογική* και η άλλη η *φιλοσοφική* διάσταση. Δεν υπάρχει σαφής διαχωριστική γραμμή ανάμεσά τους. Κάθε μια εκδηλώνεται μ' ένα ιδιαίτερο είδος συμπεριφοράς. Και εξαρτάται από τη συγκεκριμένη μορφή συμπεριφοράς του ατόμου αν θα πούμε πως έχει ένα *ψυχολογικό* ή ένα *φιλοσοφικό* πρόβλημα. Σε κάθε περίπτωση υπάρχουν *κριτήρια* βάσει των οποίων αποφαινόμαστε για το ένα ή για το άλλο. Υπάρχουν λόγου χάριν ορισμένα είδη συμπεριφοράς που θα ονομάζαμε ψυχοπαθολογικά, όπως, λ.χ., η μανιοκατάθλιψη, η μανία καταδιώξεως, η μανία καταστροφής κλπ. Αν η πεποίθησή μας ότι όλοι οι άνθρωποι είναι κατά βάθος κακοί εκδηλώνεται με κάποιο απ' αυτά τα είδη, θα θεωρήσουμε το πρόβλημα ψυχολογικό και θα εναποθέσουμε τη θεραπεία του στα χέρια της *ψυχανάλυσης* και των υπηρετών της. Αν η ίδια πεποίθηση εκδηλώνεται με περισσότερο θεωρητικό χαρακτήρα, αν, λ.χ., οδηγεί στη συγγραφή μυθιστορημάτων που εκφράζουν αυτή την πεποίθηση ή στη διατύπωση φιλοσοφικών ή και ψυχολογικών θεωριών που την υποστηρίζουν ή κοσμοειδώλων που στηρίζονται σ' αυτήν, τότε το πρόβλημα είναι *φιλοσοφικό*, και τον λόγο έχει η *γλωσσανάλυση*.<sup>1</sup>

Πολλές φορές ο διαχωρισμός των προβλημάτων σε φιλοσοφικά και ψυχολογικά είναι εξαιρετικά δυσχερές, γιατί η θεωρητική πεποίθηση μπορεί να επηρεάζει σε σημαντικό βαθμό περιοχές της συμπεριφοράς που θα τείναμε να ονομάσουμε «ψυχολογικές εκδηλώσεις». Λ.χ., η υπαρξιστική πεποίθηση ότι ο άνθρωπος είναι ολομόναχος στον κόσμο κι αβοήθητος μπορεί να έχει συνοδοιπόρο μια μανιοκαταθλιπτική συμπεριφορά, υπερβολική αντικοινωνικότητα, παραίτηση από κάθε δημιουργική ενασχόληση, ηθική έκλυση, ακόμη και εγκληματικότητα. Μια λύση θα ήταν να δεχτούμε σε κάθε πρόβλημα τη συνύπαρξη και των δύο σκελών, οπότε η απόδοση του ενός ή του άλλου χαρακτηρισμού θα σήμαινε την επικράτηση του ενός επί του άλλου σκέλους.

Αλλ' αυτό θα μπορούσε ίσως να μας ενδιαφέρει αν σκοπός μας ήταν να κατασκευάσουμε κάποιο εξηγητικό μοντέλο. Εκείνο που εδώ αρκεί να δούμε είναι πως η διάκριση *υφίσταται*, έστω και αν η μεθόριος είναι ασαφής. Και για να το δούμε, δεν υπάρχει βέβαια άλλος τρόπος απ' το να κοιτάξουμε την ίδια την ανθρώπινη συμπεριφορά. Κάνουμε ή δεν κάνουμε στην πράξη διάκριση ανάμεσα σε φιλοσοφικά και ψυχολογικά προβλήματα; Είμαστε ή δεν είμαστε τις περισσότερες φορές σε θέση να αποφανθούμε ότι πρόκειται για το ένα ή για το άλλο; *Αν* μπορούμε, και *στο μέτρο* που μπορούμε, να το κάνουμε, υπάρχουν φιλοσοφικά και ψυχολογικά προβλήματα, διακριτά μεταξύ τους.

Στον ίδιο βαθμό που φιλοσοφικά και ψυχολογικά προβλήματα είναι διακριτά, δίχως ωστόσο να μπορούμε να χαράξουμε μια μεθόδω ανάμεσά τους, είναι και η ψυχανάλυση διακριτή από τη γλωσσ ανάλυση. Και είναι στο μέτρο που η απουσία μιας σαφούς μεθοδίου υποδηλώνει την ύπαρξη ενός συνεχούς φάσματος που η γλωσσ ανάλυση παρουσιάζει ομοιότητες με την ψυχανάλυση.

Ως γνωστόν, το ψυχολογικό πρόβλημα, με το φροϋδικό νόημα του όρου, αποτελεί μια παραμόρφωση της πραγματικότητας, προερχόμενη από ασυνείδητες απωθήσεις, απαραίτητες για την επιβίωση του ατόμου. Και σκοπός της ψυχανάλυσης είναι, κοντολογίς, η εκδίπλωση των πραγματικών πτυχών των γεγονότων που οδήγησαν στη δημιουργία του προβλήματος. Η ψυχανάλυση σε βοηθάει να ξεδιπλώσεις την εικόνα που βρισκόταν τσαλακωμένη (και επομένως παραμορφωμένη) μπροστά σου, για να χρησιμοποιήσουμε τη γνωστή αναλογία του Wittgenstein.<sup>2</sup> Μέσα από την ψυχαναλυτική θεραπευτική διαδικασία καλείσαι να αναψηλαφήσεις περιοχές της πραγματικότητας που είχες απωθήσει ή συνεχίζεις να απωθείς, λόγω της δυσάρεστης πίεσης που ασκούν στον ψυχιισμό σου. Μ' αυτόν τον τρόπο ανακαλύπτεις τα πραγματικά προβλήματα, τα περιστατικά εκείνα που συνιστούσαν πραγματικά εμπόδια στην ομαλή πορεία της ζωής σου, και το ψυχολογικό σου πρόβλημα «διαλύεται», τρόπον τινά, καθώς ανάγεται σε μια πλειάδα πρακτικών βιολικών προβλημάτων.

Το φιλοσοφικό πρόβλημα αποτελεί κι αυτό μια παραμόρφωση της πραγματικότητας, οφειλόμενη, όχι σε απωθήσεις δυσάρεστων περιστατικών της ζωής μας, αλλά «στη γοητεία που ορισμένες εκφράσεις της γλώσσας ασκούν επάνω μας».<sup>3</sup> Υπάρχει μια κίνηση της σκέψης που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει *θεωρητική*. Η κίνηση αυτή τείνει προς τη θέαση του κόσμου *sub specie aeternitatis*· μ' άλλα λόγια, προς μια θεώρηση του κόσμου όχι όπως πραγματικά (actually) είναι, αλλά όπως θα ήταν, αν τον έβλεπε κανείς μέσα απ' το μάτι της αιωνιότητας.<sup>4</sup> Μακριά απ' το να αποδώσει την ιδιόρρυθμη αυτή κίνηση της σκέψης σε κάποια εγγενή ανθρώπινη ιδιότητα, ο Wittgenstein υποστηρίζει ότι γενέτερά της είναι η γλώσσα και, ειδικότερα, μορφικές αναλογίες μεταξύ λειτουργικών δισταμένων γλωσσικών εκφράσεων.<sup>5</sup> Η γλωσσ ανάλυση έχει ως προορισμό να απαλλάξει τη σκέψη μας από τη θεωρητική της διάσταση, όταν τα παραπλανητικά προϊόντα της τελευταίας γίνονται πρόξενοι επικινδύνων διανοητικών τάσεων, όπως, λ.χ., ο δογματισμός.

Αν οι καταπονήσεις που οδηγούν στις ψυχικές νευρώσεις οφείλονται στο αναπόφευκτο γεγονός ότι αποτελούμε ενεργά μέλη μιας ανθρώπινης κοινότητας, οι γλωσσικές παρανοήσεις που οδηγούν σε φιλοσοφικές, τρόπον τινά, 'νευρώσεις' προέρχονται απ' το γεγονός ότι μιλάμε μια γλώσσα. Η απε-



τηρία των ψυχικών παθήσεων είναι η συναναστροφή με τους άλλους ανθρώπους· η αφετηρία των νοητικών παθήσεων είναι η χρήση της γλώσσας. Τόσο το ένα, όσο και το άλλο, είναι αναπόφευκτες συνέπειες της ανθρώπινης υπόστασής μας. Είμαστε επιρρεπείς στην ασθένεια, είτε ψυχική είτε νοητική, στο μέτρο που είμαστε άνθρωποι. Και είμαστε υποχρεωμένοι να επιδιώκουμε την υγεία, στο μέτρο που η ανθρώπινη κοινότητα (στην οποία εκόντες ανήκουμε) κάνει αξιολογική διάκριση μεταξύ ασθενών και υγιών.

Το γεγονός ότι, εφ' όρου ζωής, συναναστρέφεσαι άλλους ανθρώπους και, εφ' όρου ζωής, μιλάς μια γλώσσα έχει ως συνέπεια ότι, εφ' όρου ζωής, θα διατρέχεις τον κίνδυνο ψυχικών και φιλοσοφικών παθήσεων. Γι' αυτό η θεραπεία, και στη μία και στην άλλη περίπτωση, δεν μπορεί, *εκ των πραγμάτων*, να είναι τελεσιδική. Σε μια χρόνια ασθένεια, η θεραπευτική αγωγή πρέπει να είναι *ισόβια*.<sup>6</sup> Κι αυτό είναι ευεξήγητο. Ακόμη κι αν αισθάνεσαι ότι απαλλάχτηκες από μια νεύρωση, δεν παύεις, συνεχίζοντας να ζεις τη ζωή του κοινωνικού ατόμου, να είσαι εκτεθειμένος στους κινδύνους που την είχαν δημιουργήσει. Απαλλαγή από μια νεύρωση σημαίνει απαλλαγή από μια ορισμένη ψυχική αντίδραση απέναντι σε μια ορισμένη σειρά γεγονότων. Αλλ' αυτό δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια τοπική νίκη. Μια ελαφρά παραλλαγή των παθογόνων συνθηκών μπορεί να οδηγήσει σε καινούρια νύρωση που θα χρειάζεται εκ νέου ειδική μεταχείριση. Τον ίδιο χαρακτήρα εμφανίζει και η φιλοσοφική νύρωση που οφείλεται στην παραπλανητική επίδραση ορισμένων εκφράσεων της γλώσσας μας. Το ότι έχεις ένα φιλοσοφικό πρόβλημα σημαίνει ότι, σε κάποιο σημείο, δίσχως να το καταλάβεις, μετέβαλες τη συνηθισμένη λειτουργία ορισμένων 'πιονιών' του γλωσσικού παιχνιδιού. Το αποτέλεσμα είναι ένα γλωσσικό προϊόν — ένα ερώτημα, ας πούμε — το οποίο δεν φαίνεται επιδεκτικό κανενός είδους απάντησης (μολονότι μοιάζει με άλλα ερωτήματα των οποίων γνωρίζουμε τις απαντήσεις — ή, τουλάχιστον, τη μέθοδο απάντησης). Στην περίπτωση αυτή, το αναπάντητο του ερωτήματος οφείλεται όχι στην εξαιρετική του δυσκολία, αλλά στο ότι δεν είναι θεμιτό ερώτημα, στο ότι δεν είναι καν ερώτημα.

Οι περισσότερες προτάσεις και ερωτήσεις που έχουν γραφεί πάνω σε φιλοσοφικά θέματα δεν είναι λανθασμένες, αλλά ανόητες. Τέτοια ερωτήματα δεν μπορούμε να τα απαντήσουμε, αλλά μονάχα να διαπιστώσουμε την ανοησία τους. Οι περισσότερες ερωτήσεις και προτάσεις των φιλοσόφων είναι προϊόντα της ανικανότητάς μας να καταλάβουμε τη λογική της γλώσσας μας. (TLP 4.003)

Τα φιλοσοφικά προβλήματα δεν είναι ερωτήματα στα οποία πρέπει να βρούμε απάντηση, αλλά ερωτήματα των οποίων αναζητούμε το νόημα. Διότι προορισμός των επιχειρημάτων, σε πολλές περιοχές της φιλοσοφίας, δεν είναι ν' απαντούν σε ερωτήματα, αλλά να δείχνουν ότι αυτά τα ερωτήματα στερούνται νοή-

ματος. Στις φιλοσοφικές μας έρευνες, το πρώτο λάθος που κάνουμε είναι, συνήθως, το ίδιο το ερώτημα. (MS 124/278)<sup>7</sup>

Το να μην αντιλαμβάνεσαι την ανοησία των ερωτημάτων που θέτεις στον εαυτό σου σε δίνει στο άρμα της μεταφυσικής<sup>8</sup>. Έργο της γλωσσανάλυσης είναι να σε απαλλάξει απ' αυτή την ακλόνητη πελοποίηση, περνώντας σε μέσα από τα γλωσσικά μονοπάτια που την καλλιέργησαν. Ερευνώντας βήμα προς βήμα τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποίησες τις έννοιες, τις απαραίτητες για τη δημιουργία του απορημάτων σου, θα μπορέσεις να δεις το σημείο στο οποίο παρεξέκλινες της θεμιτής χρήσης κάποιου 'πυριού'.

Αυτό που εμείς κάνουμε είναι να οδηγούμε τις λέξεις από τη μεταφυσική πίσω στην καθημερινή τους χρήση (ΦΕ §116, πρβλ. ΡΗ §88/183)

Αλλά, βέβαια, το να περνάς ξανά απ' τα μονοπάτια που σε βγάλανε σε λάθος δρόμο δεν σου εξασφαλίζει ότι θα ανακαλύψεις το λάθος σου. Διότι μπορείς κάλλιστα να επαναλάβεις το ίδιο μ' εκείνο που έκανες την πρώτη φορά, μια και δεν θα ξέρεις τί ακριβώς να προσέξεις. Η γλωσσανάλυση είναι η μέθοδος που θα σου προμηθεύσει τα απαραίτητα εφόδια για να εντοπίζεις τις παγίδες. Μόνο που δεν θα πρέπει να τη φαντάζεσαι σαν ένα σύνολο κανόνων που, άπαξ και το έμαθες, είσαι πια απρόσβλητος στην πλάνη: ούτε σαν ένα είδος βιβλίου που κουβαλάς μαζί σου στην οδοιπορία σου για να το συμβουλευέσαι όπως περίπου έναν ταξιδιωτικό οδηγό. Η γλωσσανάλυση είναι μια δεξιότητα την οποία διδάσκεσαι.<sup>9</sup> Και μοιάζει περισσότερο με την εκμάθηση του ζιού-ζιτσου ή του καράτε παρά με την εκμάθηση της καλαθοπλεκτικής ή της ναυπηγικής, στο μέτρο που το αντικείμενο εφαρμογής της δεν θα είναι πάντοτε καλάθια ή πλοία, αλλά ένα εξαιρετικά ευρύ φάσμα αντιξώνων περιστάσεων. Και πάλι, ίσως είναι περισσότερο κοντά στη γυμναστική παρά στην εκμάθηση κάποιας πολεμικής τέχνης, στο μέτρο που το μόνο που μπορείς — και πρέπει — να διαθέτεις είναι πνευματική ευρωστία και ετοιμότητα για επινόηση νέων τακτικών παρά ικανότητα εφαρμογής εκείνων που διδάχτηκες.

Έχει μεγάλη σημασία για μένα, όταν φιλοσοφώ, ν' αλλάζω συνέχεια στάση, έτσι ώστε να μη στέκομαι ολοένα στο ίδιο πόδι και πιάνομαι. Όπως όταν, μετά από πολύωρη ανάβαση, πισωδρομίζεις λιγάκι, για να ξεμουδιάσεις, τεντώνοντας και άλλους μυς. (ΠΑ 51)

## III

Σε τί συνίσταται όμως η γλωσσολογική τεχνική; Όσο κι αν στηρίζεται στην επινόηση *ad hoc* όπλων, ασφαλώς θα διαθέτει μερικές κλασικές γενικές στρατηγικές. Εξάλλου θα πρέπει να είναι κανείς σε θέση να κάνει ένα είδος αναφοράς σε ήδη χρησιμοποιηθείσες τακτικές και εργαλεία κατά την αντιμετώπιση συγκεκριμένων προβλημάτων. Και αυτή η, τρόπον τινά, αναδίφηση στην ιστορία της γλωσσολογίας θα πρέπει να συνιστά απαραίτητο τμήμα της διδασκαλίας της. Πιστεύω πράγματι πως ένα είδος καταλόγου των τυπικών εργαλείων και γενικών στρατηγικών της γλωσσολογίας μπορεί, και είναι μάλλον χρήσιμο, να παρασχεθεί, αν και δεν έχω συναντήσει ως τώρα παρόμοιες προσπάθειες. Ο λόγος βρίσκεται, κατά τη γνώμη μου, στο γεγονός ότι οι περισσότεροι μελετητές του έργου του Wittgenstein συγχέουν το *γλωσσολογικό στυλ* με το *στυλ* του Wittgenstein. Έχουν, μ' άλλα λόγια, την εντύπωση πως όλα αυτά τα εργαλεία και οι τεχνικές συνθέτουν το *προσωπικό ύφος* ενός φιλοσόφου, και πως είναι απολύτως διανοητό να κάνει κανείς γλωσσολογία δίχως αυτά, ή με τη χρήση άλλων εργαλείων<sup>10</sup>. Εκεί άλλωστε θα πρέπει κανείς ν' αναζητήσει και την απροθυμία τους να κάνουν εκείνο που εγώ θα ονόμαζα *γήσια γλωσσολογία*. Φοβούνται ότι η χρήση των ίδιων μεθοδολογικών μέσων θα τους καταστήσει ένοχους μιμητισμού. Διαφωνώ ριζικά με μια τέτοια τοποθέτηση. Ο μαθητευόμενος ξυλουργός μπορεί κάλλιστα να χρησιμοποιήσει τα εργαλεία του δασκάλου του χωρίς να φοβάται πως θα του απευθυνθεί τέτοια κατηγορία. Διότι γνωρίζει καλά ότι η τέχνη του έγκειται όχι στην *επινόηση* των εργαλείων αλλά στη σωστή τους χρήση. Η επινόηση κάποιου νέου εργαλείου δεν τον κάνει «καλό ξυλουργό», αλλά κάτι *παραπάνω* ή κάτι *διαφορετικό* από έναν απλό ξυλουργό. Τον κάνει ίσως μια ξυλουργική ιδιοφυΐα. Εξάλλου, ούτε ο δάσκαλός του είναι εκείνος που επινόησε τα ξυλουργικά εργαλεία. Κι ωστόσο μαθητεύει σ' αυτόν επειδή είναι «καλός ξυλουργός». Αυτό που τείνει να μας παραπλανά στην περίπτωση του Wittgenstein είναι ότι αυτός ο 'τεχνίτης' της φιλοσοφίας δεν ήταν απλώς καλός χρήστης κάποιων εργαλείων αλλά, στις περισσότερες περιπτώσεις, και εφευρέτης τους. Και ακόμη περισσότερο: εφευρέτης μιας ολόκληρης *τέχνης*. Όταν λοιπόν αποφεύγουμε να χρησιμοποιήσουμε τα όργανα της γλωσσολογίας, μη τυχόν και μας κατηγορήσουν για δουλοπρέπεια, θα πρέπει να αναρωτιόμαστε κατά πόσον κατηγορούμε τους μουσικούς που χρησιμοποιούν άφρογα τα όργανα που τους κληροδοτήθηκαν, επί τη βάση του γεγονότος ότι δεν επινόησαν κανένα απ' αυτά. Ή κατά πόσον θα λέγαμε πως, λ.χ., ο Heifetz είναι κατώτερος μουσικός από τον Cage, στο μέτρο που ο τελευταίος προσέθεσε ένα νέο όργανο στον χώρο της μουσικής.<sup>11</sup>

Τα εργαλεία της γλωσσανάλυσης δεν είναι υφολογικά στοιχεία του βιγνενσταϊνικού έργου. Είναι εργαλεία κατασκευασμένα για τις συγκεκριμένες εργασίες που απαιτούνται κατά τη γλωσσαναλυτική διαδικασία. Είναι στο χέρι μας να τα τροποποιούμε, έτσι ώστε να προσαρμόζονται καλύτερα στο έργο που κάθε φορά τους αναθέτουμε. Αλλά δεν μπορούμε ν' απαλλαγούμε απ' αυτά, στο ίδιο μέτρο που ο ξυλουργός μπορεί να χρησιμοποιεί πότε το ροκάνι πότε την πλάνη ή πότε το μεγάλο σφυρί και πότε το μικρό, αλλά δεν μπορεί ν' απαλλαγεί από τη χρήση κάποιου οργάνου, κατάλληλου για τη λείανση επιφανειών και το κάρφωμα καρφιών.

Θα αναφερθώ στα εργαλεία της γλωσσανάλυσης δίνοντας, τρόπον τινά, τη γενική έννοια καθενός απ' αυτά. Μπορείς να περιγράψεις πώς είναι, κατά κανόνα, ένα σφυρί χωρίς να χρειάζεται να δώσεις πλήρη κατάλογο των χιλιάδων παραλλαγών του.<sup>12</sup>

Πριν όμως περάσουμε στην περιγραφή και εξέταση των εργαλείων της, γλωσσανάλυσης πρέπει να αναφερθούμε στις προϋποθέσεις της:

Βασικές προϋποθέσεις επιτυχούς εφαρμογής της γλωσσαναλυτικής μεθόδου είναι αφ' ενός η διαγνωστική ικανότητα του 'θεραπευτή' αφ' ετέρου η επιθυμία του 'ασθενούς' να αποδεχθεί και τη διάγνωση και τη 'θεραπεία'. Βέβαια, η αποδοχή της διάγνωσης γίνεται συνήθως μετά την επιτυχία της θεραπείας, αφού, μόνο όταν πάψεις να είσαι ασθενής, διαθέτεις κάποια βάσιμα εχέγγυα ότι ο γιατρός σου έκανε καλή διάγνωση (διότι, αλλιώς, πώς θα σε θεράπευε;). Γι' αυτό, όταν ο γιατρός διαγιγνώσκει την τάδε ασθένεια και προτείνει τη δείνα θεραπεία, ο ασθενής δεν έχει κανένα άλλο στήριγμα από την εμπιστοσύνη του στον γιατρό. Δίχως αυτήν δεν μπορεί να ξεκινήσει τη θεραπεία. Ωστόσο, ο βαθμός στον οποίο θα αφηθείς στην αυθεντία του γιατρού εξαρτάται πάντοτε από την πιεστικότητα του προβλήματός σου. Όταν οι πόνοι είναι οξείς και βασανιστικοί, δεν έχεις πολλά περιθώρια. Όταν όμως το πρόβλημά σου είναι, φερ' ειπείν, η παχυσαρκία, και ο γιατρός επιμένει ότι πρέπει να υποβληθείς σε δίαιτα, έχεις περισσότερα περιθώρια να δυσπιστήσεις στην προειδοποίηση του γιατρού ότι διατρέχεις κίνδυνο, μια και εσύ δεν βλέπεις κάτι τέτοιο. Τα περιθώρια μη αποδοχής της διάγνωσης διευρύνονται όσο προχωρούμε προς περιοχές όπου το πρόβλημα δεν έχει πρόδηλες συνέπειες στο καλώς έχειν και στη συμπεριφορά μας. Έτσι, η αποδοχή της διάγνωσης ότι είσαι παράφρων μπορεί να είναι εξαιρετικά δυσχερής, όχι μόνο γιατί έχει πάθει βλάβη το κριτικό σου αισθητήριο, αλλά γιατί το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο ζεις ίσως δεν προβάλλει το ελάττωμά σου. Αν ζεις μόνος σου — είσαι, λ.χ., ασκητής — δεν έχεις τις απαραίτητες αντιδράσεις του περιβάλλοντος που (πιθανόν) θα σε έπειθαν για την ψυχική σου ασθένεια. Το ίδιο συμβαίνει αν τυχόν ζεις ανάμεσα σε άλλους που πά-

σχουν απ' το ίδιο με σένα σύνδρομο, ή ανάμεσα σε οικείους, που από αγάπη ή ντροπή δεν θέλουν να σ' το δείξουν κλπ. κλπ.

Τα πράγματα γίνονται ακόμη δυσκολότερα στον χώρο των ασθενειών με τις οποίες καταγίνεται η γλωσσολογία. Διότι εκείνοι που αυτή θεωρεί ασθενείς ανήκουν σ' ένα από τα πιο ευυπόληπτα και αξιοσέβαστα τμήματα της ανθρώπινης κοινότητας: τους φιλοσόφους.<sup>13</sup> Κι εκείνο που αυτή χαρακτηρίζει ως νοητική ασθένεια θεωρείται από τη συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων (φιλοσόφων και μη) ως η υπάτη δραστηριότητα του νου. Είναι λοιπόν σαφές ότι ο γλωσσολογός, περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο θεραπευτή, χρειάζεται την εμπιστοσύνη και τη συγκατάθεση του ασθενούς του, μια και δεν έχει κανέναν άλλο τρόπο να τον πείσει γι' αυτό που διαγιγνώσκει. Αποτελεί βασική αρχή της γλωσσολογικής μεθόδου, ότι προορίζεται μονάχα για όσους ηθελήμενα την εφαρμόζουν. Πρέπει να συμφωνήσει ο ασθενής για την ασθένειά του, για να έχει καν νόημα η γλωσσολογία. Κι αυτό είναι άμεση απόρροια της φύσης της μεθόδου: όταν η θεραπευτική σου αγωγή συνίσταται στο να φέρεις τον άλλο να δει τα πράγματα, όπως τα βλέπεις εσύ, είναι σαφώς ενδεχόμενο να μην το πετύχεις ποτέ. Κι αν ο τρόπος με τον οποίο εκείνος τα βλέπει του αρέσει περισσότερο απ' τον τρόπο με τον οποίο εσύ τα βλέπεις, δεν έχεις ούτε δυνατότητα ούτε δικαίωμα να τον μεταπείσεις. Μπορείς, φυσικά, να του τονίζεις όσο θες τις συνέπειες της θεώρησής του. Αλλά τίποτε δεν τον υποχρεώνει να τις θεωρεί ενοχλητικές, κακές ή καταστροφικές.<sup>14</sup> Η γλωσσολογία, μ' άλλα λόγια, ξεκινάει από τη συμφωνία μεταξύ γλωσσολογού και γλωσσολογούμενου.<sup>15</sup>

Η δυνατότητα εξήγησης αυτών των πραγμάτων βασίζεται πάντοτε στο ότι ο άλλος χρησιμοποιεί τη γλώσσα όπως εγώ. (ΦΠ 113)

Πολλοί υποστηρίζουν πως, αν η φιλοσοφία δεν είναι σε θέση να εξαναγκάσει τον άλλο, είναι άχρηστη. Θα πρέπει όμως να αντιπαρατηρήσουμε πως, αν κριτήριο της φιλοσοφίας είναι ο εξαναγκασμός, τότε έρχεται επικίνδυνα κοντά σε μεθόδους όπως η πλύση εγκεφάλου ή οι παντοειδείς βασανισμοί, που αναμφίβολα μπορούν να εξαναγκάσουν, και μάλιστα κατά τρόπο αποτελεσματικότερο απ' της φιλοσοφίας. Είναι βέβαια κατανοητή η επιθυμία να βλέπουν οι άλλοι τα πράγματα όπως εσύ. Σ' αυτήν άλλωστε στηρίζεται και η γλωσσολογία. Η ιδιομορφία όμως της παραδοσιακής φιλοσοφίας βρίσκεται στο ότι εξαρτά αυτή την επιθυμία από κάποια αντικειμενική τάξη πραγμάτων, η οποία, εξαιτίας της ανωτερότητάς της, θα μπορεί να επιβάλλεται σε όλα ανεξαιρέτως τα ανθρώπινα πλάσματα. Δυστυχώς όμως, είναι και πάλι υποχρεωμένη να μας πείσει ότι πρέπει να πεισθούμε από την αντικειμενική τάξη που μας προτείνει.

Ο λογικός εξαναγκασμός που η παραδοσιακή φιλοσοφία επιδιώκει μπορεί για μας να υπάρξει μονάχα μέσα στο πλαίσιο ενός λογικού συστήματος.<sup>16</sup> Αλλά γιατί θα πρέπει να επιλέξουμε ένα συγκεκριμένο λογικό σύστημα, και γιατί θα πρέπει ν' ακολουθήσουμε τους κανόνες του κατά έναν ορισμένο τρόπο δεν είναι κάτι που μπορεί να υπαγορευθεί από τη λογική του συστήματος. Στη ρίζα της επιλογής ενός συστήματος ή ενός τρόπου εφαρμογής ενός κανόνα υπάρχει πάντοτε η προαίρεση. Και οι κανόνες που προαιρείται κανείς δεν έχουν καμία σχέση με τους κανόνες βάσει των οποίων τους προαιρείται (αν βέβαια η προαίρεσή του υπακούει καν σε κάποιους κανόνες). Το επιχείρημα είναι το παραδοσιακό όργανο εξαναγκασμού της φιλοσοφίας. Δεν είναι ωστόσο, αυτό το ίδιο, δημιουργός της λογικής, αλλά απλά θεματοφύλακός της. Δεν είναι το επιχείρημα που θα προσδιορίσει τί είναι λογικό και τί δεν είναι, αλλά το λογικό περιβάλλον (der «logische Raum»<sup>17</sup>) μέσα στο οποίο το επιχείρημα λογίζεται ως επιχείρημα. Το επιχείρημα είναι ένα πλόνι και ο ρόλος του καθορίζεται απ' το παιχνίδι στο οποίο κάνει την εμφάνισή του. Το επιχείρημα δεν μπορεί να μας πορίσει τις λογικές μας αρχές. Μπορεί μονάχα να τις παρουσιάσει. Εάν πείθω κάποιον μ' ένα επιχείρημα γύρω από κάτι που πριν δεν πίστευε, αυτό δεν σημαίνει ότι τον έκανα να μεταβάλει τις λογικές του αρχές. Απεναντίας, επειδή διέθετε τις ίδιες λογικές αρχές με μένα, γι' αυτό το επιχείρημά μου είχε πάνω του αποτέλεσμα. Το λάθος της παραδοσιακής φιλοσοφίας βρίσκεται στο να νομίζει ότι τα επιχειρήματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν όχι απλώς ως φορείς της λογικής μας, αλλά ως 'δημιουργοί' της.

Κανένα σημείο (και κανένα επιχείρημα) δεν μας οδηγεί πέρα απ' τον εαυτό του. (ΦΓ 140)

Καμία εξήγηση δεν μπορεί να πάει πέρα από το συμβολισμό. Για να καταλάβεις μιαν εξήγηση, πρέπει να καταλαβαίνεις το συμβολισμό. (WL 1930-32: 114)

Με όργανα που διέπονται από τη λογική του δικού σου συστήματος δεν μπορείς να πείσεις κάποιον που κινείται στα πλαίσια ενός διαφορετικού λογικού συστήματος. Εκτός κι αν πιστεύεις ότι υπάρχει κάποιο ευρύτερο σύστημα λογικής που διέπει ολόκληρη την ανθρώπινη κοινότητα.<sup>18</sup> Αλλά με τί είδους επιχειρήματα σκοπεύεις να υποστηρίξεις αυτό το πράγμα;

Κάθε έλεγχος, κάθε επιβεβαίωση ή διάψευση μιας υπόθεσης γίνεται ήδη εντός ενός συστήματος. Κι αυτό το σύστημα δεν είναι μια λίγο ή πολύ αυθαίρετη και επισφαλής αφετηρία όλων των επιχειρημάτων μας, αλλά μέρος της ουσίας αυτού που ονομάζουμε επιχείρημα. Το σύστημα δεν είναι τόσο η αφετηρία μας, όσο το στοιχείο μέσα στο οποίο τα επιχειρήματά μας διαβιούν. (ΠΒ §105)<sup>19</sup>

Θεμελιώδης λουπόν για τη γλωσσαναλυτική μας σκοπιά είναι ο περιορισμός της παντοδυναμίας του επιχειρήματος. Για μας το επιχείρημα είναι ένα εργαλείο τόσο χρήσιμο και αποτελεσματικό όσο και η αναλογία, η μεταφορά, η παραβολή, η αλληγορία, το φανταστικό παράδειγμα, το αστειό, ο αφορισμός, στο μέτρο που το καθένα τους μπορεί ν' αποτελέσει φορέα της λογικής του συστήματος (του γλωσσικού παιχνιδιού) στο οποίο κινούμαι.<sup>20</sup>

Ίσως νομίζει κανείς ότι, παύοντας να θεωρούμε το επιχείρημα διακριτικό γνώρισμα της φιλοσοφίας και βάζοντάς το δίπλα στην αναλογία και στην παρομοίωση, καταργούμε τη διαφορά που υψίσταται ανάμεσα σε φιλοσοφία και ποίηση. Αυτό είναι ένα λάθος στο οποίο έχει πράγματι υποπέσει ένα μεγάλο μέρος των συγχρόνων φιλοσοφούντων, όπως για παράδειγμα στοχαστές τύπου Derrida ή Foucault ή Rorty.<sup>21</sup> Το να ισχυριστείς όμως ότι δεν υπάρχει κάποιο ειδικό εργαλείο που χρησιμοποιεί αποκλειστικά η φιλοσοφία, δεν σημαίνει ότι υποστηρίζεις την απουσία ουσιαστικής διαφοράς ανάμεσα σε φιλοσοφία και τέχνη. Απλώς ισχυρίζεσαι ότι η διαφορά δεν θα πρέπει να αναζητηθεί στη μορφή των εργαλείων. Ένα κείμενο μπορεί να έχει άκρως λογοτεχνική μορφή, να βριθεί σε αναλογίες και παρομοιώσεις, να μην έχει ίχνος επιχειρήματος, κι ωστόσο να είναι φιλοσοφικό. Γιατί εκείνο που κάνει ένα κείμενο φιλοσοφικό δεν είναι η μορφή του, αλλά ο σκοπός τον οποίο επιδιώκει. Αν αυτός ο σκοπός είναι η επίλυση, η διασάφηση ή η κατάργηση ενός φιλοσοφικού προβλήματος, τότε σίγουρα δεν έχουμε να κάνουμε με λογοτεχνία. Υπάρχει σαφής διάκριση ανάμεσα σε φιλοσοφία και τέχνη<sup>22</sup> μόνο που δεν πρέπει να την αναζητούμε στα χρησιμοποιούμενα μέσα αλλά στους επιδιωκόμενους σκοπούς. Όσο δε προφανέστεροι οι σκοποί τόσο σαφέστερος ο διαχωρισμός ανάμεσα στα δύο είδη δραστηριοτήτων.

Εκτός από το επιχείρημα, ένα από τα σπουδαιότερα εργαλεία της γλωσσολογίας είναι η αναλογία. Αναλογία είναι η συγκριτική αντιπαράθεση δύο πραγμάτων και ο τονισμός συγκεκριμένων ομοιοτήτων μεταξύ τους. Κεφαλαιώδους σημασίας προϋπόθεση για την κατανόηση του ρόλου της αναλογίας στην έρευνά μας αποτελεί το γεγονός ότι δεν μας ενδιαφέρει να αποδείξουμε ότι δύο πράγματα είναι όντως ανάλογα ή όχι (οποιαδήποτε έννοια κι αν επιθυμεί κανείς να δώσει σ' αυτό το «όντως»). Η μέθοδός μας στηρίζεται στην κατασκευή αναλογιών και όχι στην ανακάλυψή τους. Πράγμα που σημαίνει ότι προβάλλουμε δύο πράγματα ως ανάλογα, βασιζόμενοι όχι σε κάποια «αντικειμενική» μαρτυρία αλλά απλά και μόνο στη συγκατάθεση του συνομιλητή μας.<sup>23</sup> Διότι αυτή είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για να φέρεις κάποιον να δει τα πράγματα όπως εσύ τα βλέπεις. Όταν λες «Οι λέξεις είναι πόνια (όργανα, εργαλεία ή ό,τι άλλο)»<sup>24</sup> δεν προβάλλεις ούτε θέση ούτε προκαταρκτικό ισχυρισμό κάποιας θεωρίας ούτε αποτέλεσμα κάποιας εμπει-

ρικής έρευνας. «Οι λέξεις είναι πιόνια» σημαίνει: «Φαντάσου τις λέξεις σαν πιόνια και στοχάσου τις συνέπειες αυτής της εκδοχής». Αυτή είναι, θά 'λεγε κανείς, η τυπική μορφή της γλωσσολογικής «προτροπής»: ζητάς από τον άλλο να κάνει μια παραδοχή που θα τον οδηγήσει να δει κάτι άλλο. Απώτερος σκοπός σου δεν είναι να τον κάνεις να αποδεχθεί την αναλογία (πράγμα κατ' ουσίαν άχρηστο, αφού ό,τι ώρα θέλεις κατασκευάζεις αναλογίες μεταξύ οικωνδήποτε πραγμάτων), αλλά να τη χρησιμοποιήσει ως μέσον προς τη διαπίστωση περαιτέρω πραγμάτων που θα τον οδηγήσουν τελικά στην απόρριψη πλανημένων απόψεων. Με το να προβάλλεις αναλογίες μεταξύ διαφόρων πραγμάτων δεν παρουσιάζεις κάποιαν όψη της πραγματικότητας.<sup>25</sup> απλώς τη φωτίζεις κατά τέτοιον τρόπο, ώστε τμήματά της, που πριν βρισκόταν στην αφάνεια ή ήταν δυσδιάκριτα λόγω των σχέσεών τους με άλλα, να έρχονται στην επιφάνεια, να διαφανοποιούνται ή να γίνονται ανάγλυφα.

Η αναλογία ανήκει στο εποικοδομημά μας: αλλά δεν μπορούμε να παραγάγουμε τίποτε απ' αυτήν: δεν μας οδηγεί πέρα απ' τον εαυτό της: αντίθετα, θα πρέπει να παραμείνει αναλογία. — Δεν μπορούμε να αντιλήσουμε συμπεράσματα απ' αυτήν. Όπως όταν παραβάλλουμε την πρόταση με μιαν εικόνα (οπότε, βεβαίως, εκείνο που καταλαβαίνουμε με τον όρο «εικόνα» πρέπει να είναι ήδη διασφαλισμένο για μας) ή όταν συγκρίνουμε την εφαρμογή των προτάσεων, τον χειρισμό των προτάσεων, με την εφαρμογή ενός λογισμού, όπως, λχ., ο πολλαπλασιασμός.<sup>26</sup>

Ο φωτισμός της πραγματικότητας μέσω μιας αναλογίας μοιάζει με τον φωτισμό ενός προσώπου. Άλλα πράγματα έρχονται στην επιφάνεια μ' έναν μετωπικό φωτισμό, άλλα μ' έναν πλάγιο. Αλλά είτε με τον ένα τρόπο φωτίζεις είτε με τον άλλο, δεν μετέβαλες σε τίποτε την πραγματικότητα. Απλώς τόνισες πράγματα που, ενώ ήταν εκεί, δεν φαίνονταν (όπως οι πόροι του δέρματος, που γίνονται ανάγλυφοι στον πλάγιο φωτισμό, ενώ χάνονται στον μετωπικό).

Η προηγούμενη παράγραφος αποτελεί ένα καλό παράδειγμα του τί εννοούμε λέγοντας αναλογία στη γλωσσολογία. Δεν μας ενδιαφέρει τί νόημα θα δώσει κανείς στην ύπαρξη αναλογίας ανάμεσα στον φωτισμό της πραγματικότητας μέσω μιας αναλογίας και στον φωτισμό ενός προσώπου μέσω μιας λυχνίας πυρακτώσεως. Εκείνο που η αναλογία αυτή φέρνει στο φως, (υπενθυμίζει, τονίζει, προβάλλει) είναι το γεγονός ότι, όταν έχουμε να κάνουμε με φυσικά στερεά αντικείμενα, ο τρόπος που θα τα φωτίσουμε καθορίζει ποια απ' αυτά θα είναι ορατά, ποιά δυσδιάκριτα και ποια άορατα. Είναι λοιπόν σαν να λες στον άλλο: σκέφτηκες ποτέ ότι το να λες πως δύο πράγματα είναι ανάλογα δεν είναι άλλο απ' το να επιλέγεις έναν τρόπο φωτισμού για να τα φωτίζεις; και ότι αν μετέβαλλες αυτόν τον τρόπο, θα είχες διαφορετική εικόνα τους;



Τί γίνεται αν κάποιος μας πει: «Όχι, δεν το σκέφτηκα και ούτε μπορώ να το σκεφτώ, γιατί δεν βλέπω ίχνος ομοιότητας ανάμεσα στο να επιλέγω ένα είδος φωτισμού για να φωτίσω κάποιο φυσικό αντικείμενο και στο να βρίσκω ότι δύο πράγματα είναι ανάλογα. Για μένα το να βρίσκω ότι δύο πράγματα είναι ανάλογα σημαίνει να συνδέω μέσω νημάτων στοιχεία του ενός με στοιχεία του άλλου.» Μ' άλλα λόγια, τί γίνεται αν κάποιος έχει να μας αντιπροβάλει κάποιαν άλλη αναλογία που εκείνος βρίσκει πιο εύλογη, πιο κατανοητή, πιο αποκαλυπτική (όπως την αναλογία ανάμεσα στο να συνδέεις διάφορα σημεία δύο πραγμάτων με νήματα και στο να λες ότι δύο πράγματα είναι ανάλογα);

Η απόρριψη μιας αναλογίας χάριν κάποιας άλλης που σου φαίνεται αποκαλυπτικότερη δεν εμπεριέχει κανένα απολύτως πρόβλημα. Στο κάτω κάτω, η προβολή αναλογιών έχει, όπως είπαμε, ως απώτερο σκοπό, όχι τον ενστερνισμό τους αλλά την επίτευξη μιας μορφής κατανόησης. Το θέμα λοιπόν είναι: με την αναλογία που έχεις να αντιπροβάλεις τονίζονται τα ίδια στοιχεία με εκείνα που τονίζονταν απ' τη δική μου; Αν ναι, τότε, στη συγκεκριμένη περίπτωση, και οι δύο αναλογίες κάνουν την ίδια δουλειά. Άρα δεν έχει σημασία ποια θα διαλέξουμε. Αν όχι, τότε θα πρέπει να δούμε ποια στοιχεία φωτίζει η δική σου και ποια η δική μου. Και εν συνεχεία, ποια απ' τα δύο είδη στοιχείων βοηθούν στην κατανόησή μας. Κι αυτό σημαίνει: ας δούμε τις συνέπειες της κάθε αναλογίας· σε τί εικόνα οδηγεί η κάθε μια τους. Αποδεχόμαστε όλα τα στοιχεία της εικόνας ή σκοντάφτουμε σε ορισμένα απαράδεκτα (υπό την έννοια «Εδώ δεν βλέπω καμία ομοιότητα»);

Το ν' αποφανθεί κανείς πόσο βοηθητική είναι μια αναλογία είναι πραγματικά περίτλοκο θέμα, διότι συνδέεται κατά κανόνα με τις συνέπειες της επιλογής. Πρέπει να διαπιστώσει κανείς τί ακριβώς είναι εκείνο που η αναλογία τον βοηθάει να καταλάβει και πόσο αυτό βοηθάει στην κατανόηση του προβλήματος που τον απασχολούσε. Συνδέεται επίσης με την περαιτέρω εφαρμογή της αναλογίας. Σε ποιες περιοχές προβληματικής η αναλογία παύει να ισχύει (παύουμε δηλαδή να βλέπουμε ομοιότητες, και οι διαφορές γίνονται πιο κραυγαλέες).

Πότε μια αναλογία παύει να ισχύει είναι θέμα σύμβασης (ή, εν πάση περιπτώσει, μας ενδιαφέρει μονάχα στο μέτρο που προδίδει μια σύμβαση). Μπορεί και να μας πείσεις ότι υπάρχει αναλογία ανάμεσα στον Φάνη και στο ρετινόλαδο. Αυτό θα εξαρτηθεί από το πόσο πειστικά είναι τα κριτήρια ομοιότητας που θα προσκομίσεις. Αν εμείς τα δεχτούμε, τότε η αναλογία ισχύει για μας, όσοι είμαστε. Και δεν έχει νόημα να αντιτείνει κανείς ότι εκτός από εμάς κανείς άλλος δεν βλέπει ομοιότητα ανάμεσα σ' αυτά τα δύο, διότι η αναλογία αυτή δεν προσκομίζεται ως εικόνα κάποιου τμήματος της

πραγματικότητας, αλλά ως εργαλείο για να πετύχουμε *εμείς* κάτι (λ.χ. την κατανόηση ενός θέματος, στο μέτρο που η κατανόηση ενός πράγματος δεν είναι ίδια για τον καθένα). Είναι φυσικά προφανές ότι μια αναλογία, τόσο πιο πετυχημένη είναι, όσο περισσότεροι άνθρωποι αποδέχονται τη σύμβαση της. Το ότι σχεδόν πάντοτε ο γλωσσολογικός θα χρησιμοποιήσει την αναλογία λέξεων και εργαλείων<sup>27</sup> δεν οφείλεται σε κανένα άλλο λόγο παρά μόνο στο γεγονός ότι αυτή η αναλογία *κατά γενικήν ομολογία* φαίνεται να λειτουργεί σε ένα πολύ μεγάλο μέρος του δυνατού πεδίου εφαρμογής της. Η επανειλημμένη χρήση μιας αναλογίας δεν είναι, κατ' ανάγκην, τυφλότητα ή έλλειψη πρωτοτυπίας· μπορεί κάλλιστα να είναι η αποτελεσματικότητά της στην πράξη.

Η συχνότερη μορφή αντίρρησης που ακούει κανείς να προβάλλεται απ' τη μεριά των παραδοσιακών φιλοσόφων είναι ότι η χρήση της αναλογίας δεν είναι παρά μια υπεκαφυγή να δώσει κανείς την πραγματικότητα αμεταμφίεστη. Η αναλογία μάς λέει ότι τα πράγματα είναι *σαν* κάτι άλλο. Κι αυτό που ζητούν οι παραδοσιακοί φιλόσοφοι είναι να μάθουν *ποιά* είναι η πραγματικότητα, *όχι σαν τί μοιάζει* η πραγματικότητα. Με το να λες ότι το α είναι ανάλογο με το β αποφεύγεις να απαντήσεις στο ουσιώδες ερώτημα «*Τί είναι το α*» ή «*Τί είναι το β*». Εκτός αυτού, αν αναλογία είναι ο φωτισμός του α στο φως του β, υπό την έννοια ότι το β μπορεί και φωτίζει το α επειδή το β μας είναι *οικείο*, επειδή *το γνωρίζουμε καλύτερα* απ' το α, πώς περιμένεις να φωτίσεις κάτι μη οικείο με κάτι άλλο μη οικείο; Επομένως, σύμφωνα με αυτές τις σκέψεις, οι αναλογίες δεν μας βοηθούν να γνωρίσουμε την πραγματικότητα. Μας αφήνουν το ίδιο τυφλούς όπως ήμασταν.

Το να περιμένεις από μιαν αναλογία να σου γνωρίσει την πραγματικότητα είναι ίσως αίτημα της παραδοσιακής φιλοσοφίας, *όχι όμως και της γλωσσολογίας*. Το ίδιο το αίτημα να *γνωρίσεις* την πραγματικότητα διαφορετικά απ' ό,τι τη γνωρίζεις μέσω της *εμπειρίας* ή, αλλιώς, το να θες να μιλήσεις γι' αυτήν με προτάσεις διαφορετικές από εκείνες που περιγράφουν τον κόσμο της εμπειρίας, είναι για τη δική μας θεώρηση ευθύς εξαρχής ένα ψευδο-αίτημα, η τυπική μεταφυσική πλάνη, η οποία συνίσταται στην αναζήτηση ενός στερεότερου υποστρώματος από εκείνο που μας παρέχει η εμπειρία· στην απόκτηση μιας γνώσης που δεν θα χαρακτηρίζεται από την *ενδεχαιμότητα* της γνώσης των γεγονότων του κόσμου και που, ωστόσο, θα είναι γνώση του *κόσμου*.

Το αίτημα αυτό η γλωσσολογία δεν *έρχεται* να το ικανοποιήσει, αλλά να το *εξαλείψει*. Είναι κι αυτό προϊόν της παραπλανητικής χρήσης της γλώσσας. Δεν είναι ωστόσο αντικείμενο του παρόντος δοκιμίου, η θεραπεία του συγκεκριμένου ψευδοπροβλήματος. Εκείνο που *χρειάζεται* να πει κανείς

εδώ είναι ότι η αντίρρηση των παραδοσιακών φιλοσόφων ως προς τη χρήση αναλογιών σε φιλοσοφικά κείμενα προέρχεται από άρδη διαφορετική αντίληψη του έργου ενός φιλοσοφικού κειμένου. Όταν εκείνο που σ' ενδιαφέρει δεν είναι ν' ανακαλύψεις το «πραγματικό πρόσωπο της πραγματικότητας», αλλά να διαλύσεις τις φιλοσοφικές πλάνες (στις οποίες συγκαταλέγεται και η πλάνη να αναζητάς το «πραγματικό πρόσωπο της πραγματικότητας»), τότε τα όργανα της μεθόδου που θα χρησιμοποιήσεις δεν μπορεί να εξυπηρετούν τους σκοπούς εκείνους που η μέθοδος καλείται να υπονομεύσει. Εξ ορισμού η αναλογία δεν μπορεί να μας γνωρίσει κάτι που δεν ξέραμε. Φέρνει στην επιφάνεια κάτι που ξέραμε αλλά δεν το βλέπαμε. Η αναλογική σύγκριση γίνεται μεταξύ δύο πραγμάτων που γνωρίζουμε εξίσου καλά. Αλλά πολλοί άνθρωποι μπορεί να γνωρίζουν κάτι εξίσου καλά με μας, κι ωστόσο να το βλέπουν διαφορετικά από εμάς. Και αυτή η διαφορά άποψης να οδηγεί σε εντελώς διαφορετικές στάσεις απέναντι στο γνωριζόμενο και σε όσα σχετίζονται μ' αυτό. Η γλωσσική ανάλυση δεν στοχεύει σε απόκτηση γνώσης (είτε εμπειρικής είτε υπερβατικής), αλλά στην απαλλαγή από την ανάγκη αναζήτησης ενός πράγματος που μοιάζει να υποστασιοποιείται μέσα από ανυπόστατα ερωτήματα.

Η μεταφορά, η παρομοίωση, ο παραλληλισμός, η αλληγορία και η παραιολογία είναι διακριτά μεταξύ τους λογοτεχνικά εκφραστικά είδη. Και οι διαφορές ανάμεσά τους είναι ασφαλώς σημαντικές και κρίσιμες για τη λογοτεχνία, στο μέτρο που τροποποιούν δραστικά το ύφος ενός λογοτεχνικού κειμένου. Για τη δική μας θεώρηση ωστόσο, αποτελούν όλα υποπεριπτώσεις της αναλογίας. Ο λόγος είναι ότι εκείνο που η γλωσσική αναλυτική πρακτική χρειάζεται είναι ένα εργαλείο που να της επιτρέπει τη «συγκριτική αντιπαράθεση δύο πραγμάτων και τον τονισμό τών μεταξύ τους ομοιοτήτων», σύμφωνα με τον ορισμό που δώσαμε παραπάνω. Και τον ρόλο ενός τέτοιου εργαλείου μπορεί να παίξει οποιοδήποτε από τα ειδικά αυτά λογοτεχνικά υφολογικά τεχνάσματα. Ο λόγος για τον οποίο ο γλωσσική αναλυτής θα επιλέξει κάποιο απ' αυτά θα είναι είτε συγκεκριμένες λογοτεχνικές επιδιώξεις που περιπεριδημούν στις φιλοσοφικές του ερευνητικές προσπάθειες είτε διδακτικής υφής απαιτήσεις, υπό την έννοια ότι ένα συγκεκριμένο υφολογικό στοιχείο μπορεί να είναι αποτελεσματικότερο από κάποιο άλλο σε ορισμένα νοηματικά περιβάλλοντα. Λ.χ., στην περίφημη αλληγορία του Wittgenstein με τη μύγα και τη μαγοταγίδα<sup>28</sup> δεν έχουμε μονάχα μια εξαιρετική λογοτεχνική εικόνα, αλλά και μια επιγραμματική επιτομή ολόκληρης της γλωσσική αναλυτικής διαδικασίας, που ο μυσύμενος μπορεί να ανακαλεί με ευκολία, κάθε φορά που νιώθει πως η εικόνα των απώτερων φιλοσοφικών του στόχων θολώνει:

Ποιος είναι ο σκοπός σου στη φιλοσοφία; – Να δεξω στη μύγα πώς να βγει απ' τη μυγοπαγίδα. (ΦΕ §309)

Εδώ η αλληγορία προσφέρθηκε περισσότερο για την κατασκευή ενός συμπεκνωμένου αφορισμού. Σε άλλες περιπτώσεις, η αναλογία είναι πιο ανεπτυγμένη, γιατί έχει ως σκοπό όχι την επιτομή αλλά τη διασάφηση πραγμάτων που προηγούνται σ' ένα συνεχές κείμενο ή την προετοιμασία του αναγνώστη για την κατανόηση πραγμάτων που θα ακολουθήσουν. Τέτοιου είδους είναι η επίσης γνωστή «αναλογία της βιβλιοθήκης» από το Μπλέ βιβλίο (77).

Ας έρθουμε τώρα σ' ένα άλλο σπουδαίο εργαλείο της γλωσσάναλυσης, το φανταστικό παράδειγμα.

Στο φανταστικό παράδειγμα ο γλωσσάναλυτής κατασκευάζει μια διανοητή κατάσταση πραγμάτων, της οποίας τα χαρακτηριστικά είναι σχεδιασμένα για την εξυπηρέτηση κάποιου συγκεκριμένου σκοπού. Αυτό που συνιστά το «φανταστικό» της στοιχείο είναι ότι, κατά κανόνα, δεν αποτελεί μέρος της εμπειρίας κανενός. Η εξυπηρευτικότητα και η αποτελεσματικότητά του έγκειται στο γεγονός ότι παρουσιάζει ένα εμπειρικό «τέρας» που, εξαιτίας της παράλογης εξωτερικής του εμφάνισης, αιχμαλωτίζει το βλέμμα σε γνωρίσματα που τείνουμε να αγνοούμε όταν τα βλέπουμε στα συνήθη τους περιβάλλοντα. Μια προβοσκίδα σ' έναν ελέφαντα είναι μάλλον κοινότοπο πράγμα και το βλέμμα μας δεν πρόκειται να εστιασθεί σ' αυτήν. Σ' έναν άνθρωπο όμως ή σ' έναν πελεκάνο; Σίγουρα εκεί αποτελεί κάτι το αξιοπαρατήρητο! Κι αν θέλεις να τονώσεις το ενδιαφέρον κάποιου για τις προβοσκίδες, αρκεί να τον πείσεις πως ένα τέτοιο παράξενο όν μπορεί να υπάρξει. Έτσι θα δούμε, λ.χ., τον Wittgenstein να μας προτρέπει να φανταστούμε όντα σφαιρικά με κεραίες, ή μέλη μιας φυλής που χρησιμοποιούν το στόμα τους μόνο για να αναπνέουν και για να τραγουδούν, αλλά συνεννοούνται με τ' αυτά. Το παράδειγμα προσφέρεται για να μας εξαναγκάσει να κατεβούμε στο επίπεδο των πρώτων προσπαθειών αποκατάστασης μιας μορφής επικοινωνίας με όντα που χρησιμοποιούν γλώσσες εντελώς διαφορετικές από τη δική μας. Η έννοια της *αντιστοιχίας* εκφράσεων με το «ίδιο νόημα» μεταξύ των δύο γλωσσών είναι σε τέτοιες περιπτώσεις αφάνταστα διαφορετική από εκείνη που έχουμε όταν συγκρίνουμε εκφράσεις μεταξύ των διαφόρων διαλέκτων μας. Εδώ θα πρέπει να παρακολουθήσουμε από κοντά, και σε μεγάλη έκταση, τις *ενέργειες* της φυλής: πώς τα μέλη της *δρουν* σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, για να δούμε τί πράγμα είναι εκείνο που στη γλώσσα τους αντιστοιχεί, φερ' ειπείν, στο δικό μας «αντίο» ή στο δικό μας «ευχαριστώ». Και, διαπιστώνοντας τον βαθμό στον οποίο η αντιστοιχία των εκφράσεων εδράζεται σε αντιστοιχία *ενεργημάτων*, αντιλαμβανόμαστε πόσο επιφανειακό

πράγμα είναι η μορφή μιας έκφρασης, και πόσο αυτή μπορεί να μας παραπλανήσει ως προς τον πραγματικό της ρόλο στο πλαίσιο μιας γλώσσας.

Ο ad hoc σχεδιασμός ενός φανταστικού παραδείγματος φαίνεται καθαρότερα σε περιπτώσεις όπως εκείνη του σπιρτόκουτου και του σκαραβαίου (ΦΕ §293), όπου ο Wittgenstein πλάθει ένα ολόκληρο παιχνίδι με χαρακτηριστικά που μας παραπέμπουν απ' ευθείας στις 'κινήσεις' που κάνουμε κάθε φορά που πάμε να υποστηρίξουμε τη δυνατότητα μιας ιδιωτικής γλώσσας. Στο παιχνίδι αυτό κανείς δεν μπορεί να δει τί έχει το κουτί του άλλου. Όλοι όμως έχουν κάτι μέσα, κι αυτό το κάτι το λένε «σκαραβαίο». Ο καθένας ξέρει τί είναι σκαραβαίος με το να βλέπει απλώς αυτό που έχει στο κουτί του. Μια τέτοια περιγραφή κάνει απολύτως διανοητή την περίπτωση όπου ο καθένας έχει κάτι διαφορετικό στο κουτί του. Αυτοί όμως οι άνθρωποι έχουν ασφαλώς και μια γλώσσα για να συνεννοούνται. Έχει κάποια χρήση η λέξη «σκαραβαίος» σ' αυτή τη γλώσσα; Αν ναι, τότε αυτή η χρήση δεν μπορεί να είναι η ονομασία ενός αντικειμένου, αφού το πράγμα που βρίσκεται μέσα στο κουτί είναι διαφορετικό για τον καθένα τους. Τί χρειάζεται λοιπόν το κουτί με τον σκαραβαίο, τί χρειάζεται καν ο σκαραβαίος; Το κουτί θα μπορούσε νά 'ναι άδειο. Θα έπαυε η λέξη «σκαραβαίος» να έχει τη χρήση που είχε στη γλώσσα τους; Εδώ το κουτί γίνεται η εικόνα της ιδιωτικότητας και ο σκαραβαίος το φυσικό αντικείμενο (ο φορέας του νόηματος) που τείνουμε να συγγέσουμε με το ίδιο το νόημα (τη χρήση της λέξης στη γλώσσα μας). Αξίζει τον κόπο να παραθέσουμε μερικά ακόμη από τα κλασσικά φανταστικά παραδείγματα που συναντάει κανείς στα βιτγκενσταϊνικά κείμενα:

Κουβαλάω μαζί μου έναν πίνακα με δείγματα χρωμάτων και με ονόματα που αντιστοιχούν σ' αυτά. Όταν ακούω την εντολή «Φέρε μου ένα κόκκινο λουλούδι» σύρω το δάχτυλό μου πάνω στον πίνακα από τη λέξη «κόκκινο» προς ένα τετραγωνάκι και μετά πάλι να βρω ένα λουλούδι που νά 'χει το ίδιο χρώμα με το τετραγωνάκι. (MB 27)

Φανταστείτε ότι κοιτάμε μιαν ομάδα πραγμάτων μέσα σ' αυτό το δωμάτιο και, ενώ κοιτάμε, μας βυθίζουν έναν καθητήρα στον εγκέφαλο και ανακαλύπτουν πως, όταν το άκρο του καθητήρα φτάνει σ' ένα ορισμένο σημείο του εγκεφάλου μας, ένα συγκεκριμένο κομμάτι του οπτικού μας πεδίου εξαλείφεται. (MB 34)

Τί θα γινόταν αν κάποιος έλεγε «Σας διαβεβαιώνω ότι νιώθω την οπτική εικόνα πέντε πόντους πίσω από το ρινικό μου οστόν»; (MB 35)

Υποθέστε ότι, από διάφορες παρατηρήσεις που έκανα, βρήκα ότι σε ορισμένες περιπτώσεις, όταν αυτά τα αρχικά κριτήρια μου λένε ότι κάποιος έχει πονόδοντο, ένα κόκκινο σημάδι εμφανίζεται στο μάγουλό του. (MB 53)

Ας υποθέσουμε πως έχω τη συνήθεια να συνοδεύω κάθε αγγλική πρόταση που λέω φωναχτά με μια γερμανική πρόταση που λέω από μέσα μου. (MB 65)

Αν είχαμε ένα αίσθημα πονόδοντου μαζί με ορισμένα απτικά και αισθησιοκινητικά αισθήματα που χαρακτηρίζουν συνήθως το άγγιγμα του πονεμένου δοντιού και των γειτονικών περιοχών του προσώπου μας, κι αν αυτά τα αισθήματα συνοδεύονταν απ' το να βλέπω το χέρι μου ν' αγγίζει και να κινείται πάνω στην κόχη του τραπέζιού μου, θα είχαμε αμφιβολίες αν θά 'πρεπε να ονομάσουμε αυτή την εμπειρία εμπειρία επιτραπέζιου πονόδοντου ή όχι. (MB 87)

Όταν λέω πως οι εντολές «Φέρε μου ζάχαρη» και «Φέρε μου γάλα» έχουν νόημα, ενώ ο συνδυασμός τους «Γάλα μου ζάχαρη» δεν έχει, δεν σημαίνει αυτό το πράγμα πως η εκφορά του συνδυασμού των λέξεων δεν έχει αποτέλεσμα. Κι αν το αποτέλεσμα έγκειται στο ότι ο αποδέκτης τους με κοιτάει μ' ανοιχτό το στόμα, δεν λέω, εξαιτίας αυτού του γεγονότος, ότι επρόκειτο για την εντολή «Κοίτα με μ' ανοιχτό το στόμα», ακόμη κι αν ήθελα να παραγάγω αυτό ακριβώς το αποτέλεσμα. (ΦΓ §136, σελ. 208-209)

Φανταστείτε ένα εκκλησιαστικό όργανο, στο οποίο τα κουμπιά των αυλών είναι εγκατεσπαρμένα ανάμεσα στα πλήκτρα του κλαβιέ και έχουν απολύτως το ίδιο σχήμα. Εδώ θα μπορούσε να ανακύψει το εξής φιλοσοφικό πρόβλημα: «Πώς είναι δυνατόν να υπάρχουν νότες χωρίς ήχο;» Κι αυτός που θα έλυne το πρόβλημα θα ήταν εκείνος που θα είχε την έμπνευση ν' αντικαταστήσει τα πλήκτρα των αυλών με κουμπιά που δεν θα έμοιαζαν με τα πλήκτρα του κλαβιέ. (ΦΓ 212-213)

Πείτε ότι στα μαθηματικά μου άφηνα πάντοτε έξω το 13. Θα λέγατε πως τέτοια μαθηματικά: (α) είναι άχρηστα, (β) δεν έχουν ενδιαφέρον. Και σε κανονικές συνθήκες θα είχατε απόλυτο δίκιο. Αν όμως υπήρχαν άνθρωποι που τρομοκρατούνταν με τον αριθμό 13, τέτοιου είδους μαθηματικά ίσως να είχαν μεγάλη σημασία γι' αυτούς. Μπορεί, ας πούμε, μετρώντας καρύδια, να έλεγαν πως ένα καρύδι εξαφανίστηκε, πως το πήρε ο διάβολος ή κάτι τέτοιο. Μερικά θεολογικά επιχειρήματα έχουν πράγματι αυτή τη μορφή. (LFM 83)

Θα ήταν καταστροφή για τις μετρήσεις μας, αν τα μέτρα μας είχαν την ιδιότητα να διαστελλονται. Μπορούμε όμως να φανταστούμε περιστάσεις, όπου κάτι τέτοιο θα ήταν χρήσιμο. Για παράδειγμα, αν κάποιος έπρεπε να μεταφέρει έπιπλα από ένα δωμάτιο σ' ένα άλλο με μόνιμα διαφορετική θερμοκρασία απ' το πρώτο, και τα έπιπλα ήταν κατασκευασμένα από ευδιάστατο υλικό, ίσως να τον εξυπηρετούσε, αν το μέτρο του ήταν κατασκευασμένο κι αυτό απ' το ίδιο ευδιάστατο υλικό [...] Ή πάλι, μπορεί να μου είναι πολύ χρήσιμο ένα μέτρο που μπορώ να τεντώνω κατά βούλησιν όποτε θέλω να σας κλέψω πουλώντας σας κάτι. Και μπορούμε να φανταστούμε μια κοινωνία όπου να θεωρείται δίκαιο, οι πιο μυώδεις μπακάληδες, που μπορούν και τεντώνουν πιο πολύ το μέτρο, να βγάζουν περισσότερα λεφτά απ' τους άλλους. (LFM 83)

Θα μπορούσε κανείς να φανταστεί ότι ορισμένες προτάσεις, του τύπου των εμπειρικών προτάσεων, σκληραίνουν και χρησιμεύουν ως αγωγοί κάποιων άλλων που δεν έχουν σκληρυνθεί, που είναι ακόμη ρευστές· και ότι, με τον καιρό, η κατάσταση αλλάζει, καθώς οι ρευστές στερεοποιούνται και οι στερεές ρευστοποιούνται. (ΠΒ §96)

Ίσως κάποιος αντιτείνει ότι σε όλες αυτές τις περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε ξανά με αναλογίες· και θα έχει δίκιο. Αλλά η ιδιομορφία αυτών των αναλογιών έγκειται στο ότι το ένα σκέλος τους δεν είναι κάτι οικείο. Και απαιτεί διαφορετικής μορφής δεξιότητες να αποκαθιστάς μια σχέση ανάμεσα σε δύο υπαρκτά πράγματα από τη μια και να κατασκευάζεις ένα πράγμα ανάλογο προς κάτι άλλο, απ' την άλλη. Εδώ, η προσπάθεια του γλωσσοναλυτή δεν βρίσκεται στο να συμπληρώσει πράγματα που πριν μας φαινόταν άσχετα ή μακρινά. Έχουμε την κατασκευή ενός αντι-μοντέλου που εκχυδαίζει, τρόπον τινά, τα γνωρίσματα ενός κατεστημένου μοντέλου σκέψης. Εδώ, δεν φτάνουμε να δούμε πόσο όμοια είναι δύο πράγματα που ποτέ δεν είχαμε σκεφτεί να συγκρίνουμε. Φτάνουμε να δούμε ξεκάθαρα διαδικασίες (που μέσα στο περίπλοκο σύστημα της σκέψης μας καλύπτονταν από ένα αδιαπέραστο πέπλο), μέσα από ένα επίτηδες σχεδιασμένο μοντέλο, στο οποίο εκείνες οι διαδικασίες κάνουν την εμφάνισή τους με τρόπο πιο χειροπιαστό και διάφανο. Παραλλαγή του φανταστικού παραδείγματος είναι το (πρωτόγονο) γλωσσικό παιχνίδι που απαντάται σε αφθονία στο βιτγκενσταϊνικό corpus. Εδώ, το επινοημένο σκέλος της αναλογίας δεν είναι τόσο μια εμπειρική 'διαστροφή' όσο μια εμπειρική 'απλούστευση'. Ο ίδιος ο Wittgenstein δίνει έναν ορισμό του γλωσσοναλυτικού αυτού εργαλείου στο *Μπλέ βιβλίο* (44):

Στο μέλλον θα στρέφω την προσοχή σας, ξανά και ξανά, σ' εκείνο που ονομάζω γλωσσικά παιχνίδια. Αυτά τα γλωσσικά παιχνίδια είναι τρόποι χρήσης σημείων απλούστεροι από εκείνους με τους οποίους χρησιμοποιούμε τα σημεία μιας εξαιρετικά περίπλοκης καθημερινής γλώσσας. Είναι οι μορφές γλώσσας με τις οποίες το παιδί αρχίζει να κάνει χρήση των λέξεων. Η μελέτη των γλωσσικών παιχνιδιών είναι η μελέτη πρωτογόνων μορφών γλώσσας ή πρωτογόνων γλωσσικών. Αν θέλουμε να μελετήσουμε τα προβλήματα της αλήθειας και του ψεύδους, της συμφωνίας ή ασυμφωνίας των προτάσεων με την πραγματικότητα, της φήσης του ισχυρισμού, της υπόθεσης και του ερωτήματος, θα έχουμε μεγάλη ωφέλεια παρατηρώντας πρωτόγονες μορφές γλώσσας στις οποίες αυτές οι σκέψεις κάνουν την εμφάνισή τους δίχως το παραπλανητικό υπόστρωμα εξαιρετικά περίπλοκων διαδικασιών σκέψης. Όταν παρατηρούμε τέτοιες απλές μορφές γλώσσας, η πνευματική αχλύς, που φαίνεται να τυλίγει τη συνηθισμένη χρήση της γλώσσας, εξαφανίζεται. Βλέπουμε ενέργειες, αντιδράσεις, με σαφήνεια περιγεγραμμένες και διάφανες. Από την άλλη, αναγνωρίζουμε, σ' αυτές τις απλές διαδικασίες, μορφές γλώσσας που δεν έχουν αποσχιθεί εντελώς από τις περισ-

σσότερο πολύπλοκες μορφές. Βλέπουμε ότι μπορούμε να οικοδομήσουμε τις πολύπλοκες μορφές απ' τις πρωτόγονες, προσθέτοντας, βαθμιαία, νέες μορφές.

Το πρώτο μέρος του *Καφέ βιβλίου*, το μεγαλύτερο τμήμα του οποίου θα συναντήσει κανείς κάπως παρηλλαγμένο στο πρώτο μέρος των *Φιλοσοφικών ερευνών*, καταλαμβάνεται εξ ολοκλήρου από τέτοιου είδους πρωτόγονα παιχνίδια. Ο Wittgenstein περιγράφει μια γλώσσα που χρησιμοποιούν ένας χτίστης Α και ο βοηθός του Β, και η οποία αποτελείται από τέσσερις λέξεις: «κύβος», «τούβλο», «πλάκα», «κολόνα». Μέσ' απ' την παρατήρηση αυτής της απλούστατης γλώσσας, μπορεί κανείς να διαφωτιστεί ως προς τη δημιουργία των βασικότερων εννοιών της δικής μας, πλήρως ανεπτυγμένης, γλώσσας. Κατανοώντας, λ.χ., τί είδους πράγμα είναι εκείνο που σ' αυτή τη γλώσσα θα ονομάζαμε νόημα μιας λέξης ή μιας πρότασης, φτάνουμε να απαλλάξουμε την έννοια που έχουμε για το νόημα στα πλαίσια της δικής μας γλώσσας από πιθανές πλανημένες ιδέες που έχουν δημιουργηθεί λόγω της εξαιρετικής περιπλοκότητάς της, και που, εξαιτίας αυτής της περιπλοκότητας, είναι πολύ δύσκολο να αποσεισούμε με το να την παρατηρούμε. Βήμα προς βήμα ο Wittgenstein επεκτείνει αυτή την πρωτόγονη γλώσσα, προσθέτοντας νέα όργανα επικοινωνίας, κατασκευάζοντας παραλλαγές του αρχικού γλωσσικού παιχνιδιού, πληθύνοντας τα μέλη, από δύο, σε ολόκληρη φυλή. Ας δούμε μερικά παραδείγματα:

Ο βοηθός του χτίστη ξέρει απ' έξω τη σειρά των λέξεων από το ένα ως το δέκα. Όταν του δίνουν την εντολή «Πέντε πλάκες!», πάει στο μέρος που φυλάνε τις πλάκες, λέει τις λέξεις απ' το ένα ως το πέντε, παίρνοντας για κάθε λέξη κι από μια πλάκα, και τις πάει στο χτίστη. (KB 120)

Ο Β έχει έναν πίνακα με σημεία γραμμένα απέναντι από αντικείμενα (ας πούμε, ένα τραπέζι, μια καρέκλα, ένα φλιτζάνι κλπ.). Ο Α γράφει ένα απ' τα σημεία, ο Β ψάχνει να το βρει στον πίνακα, κοιτάει ή δείχνει με το δάχτυλό του από το σημείο προς την αντίστοιχη εικόνα, και φέρνει το αντικείμενο που παριστάνει η εικόνα. (KB 123)

Ο Α δίνει στον Β μια εντολή αποτελούμενη από δύο γραπτά σύμβολα: το πρώτο είναι μια ακανόνιστη πινελιά ενός ορισμένου χρώματος, πράσινου ας πούμε, ενώ το δεύτερο, το περίγραμμα ενός γεωμετρικού σχήματος, φέρ' ειπείν ενός κύκλου. Ο Β φέρνει ένα αντικείμενο αυτού του σχήματος κι αυτού του χρώματος. Ας πούμε ένα πράσινο κυκλικό αντικείμενο. (KB 126)

Ο Β πρέπει να μετρήσει πόσες πλάκες έχει ένας σωρός. Τις μετράει με τη βοήθεια ενός αβάνκιου. Το αβάνκιο έχει είκοσι χάντρες. Σε κανένα σωρό δεν υπάρχουν πάνω από 20 πλάκες. Ο Β ρυθμίζει το αβάνκιο για το σωρό που του ζητήσαν να μετρήσει και δείχνει στον Α το αβάνκιο, όπως το ρύθμισε. (KB 136).



Μια άλλη φυλή: Η γλώσσα της είναι όπως εκείνη του παραδείγματος (1). Το μεγαλύτερο αριθμητικό που βλέπει κανείς να χρησιμοποιείται είναι το 159. Στη ζωή αυτής της φυλής το αριθμητικό 159 παίζει ιδιαίτερο ρόλο. Υποθέστε ότι λέω: «Μεταχειρίζονται τον 159 ως τον μεγαλύτερο αριθμό τους». Τί σημαίνει αυτό; (KB 137)

Ο Α δίνει εντολές στον Β: Πρόκειται για γραπτά σημεία, αποτελούμενα από τελείες και παύλες, και ο Β εκτελεί τις εντολές αυτές κάνοντας χορευτικές φιγούρες με χαρακτηριστικά βήματα. Έτσι, την εντολή «—» θα πρέπει να την εκτελέσει ο Β κάνοντας ένα βήμα κι ένα πήδημα διαδοχικά. Την εντολή «· — — —», κάνοντας δύο διαδοχικά πηδήματα και τρία βήματα κλπ. (KB 144)

Φανταστείτε ένα λαό, στη γλώσσα του οποίου δεν υπάρχει πρόταση του τύπου «Το βιβλίο είναι στο συρτάρι» ή «Το νερό είναι στο ποτήρι»· αλλά, εκεί που εμείς χρησιμοποιούμε αυτές τις μορφές, εκείνοι λένε «Το βιβλίο μπορεί να βγει απ' το συρτάρι», «Το νερό μπορεί να βγει απ' το ποτήρι». (KB 146)

Πριν φύγουν για τον πόλεμο, οι άνδρες μιας φυλής υποβάλλονται σ' ένα είδος ιατρικής εξέτασης. Ο εξεταστής τούς περνάει από μια σειρά τυποποιημένων δοκιμασιών. Τους βάζει να σηκώσουν βάρη, να στριφογυρίσουν τα χέρια τους, να πηδήξουν εμπόδια κλπ. Ο εξεταστής δίνει στο τέλος τη γνωμάτευσή του υπό τη μορφή «Ο τάδε μπορεί να ρίξει ακόντιο» ή «μπορεί να ρίξει μπούμερανγκ» ή «είναι κατάλληλος για την καταδίωξη του εχθρού» κλπ. Δεν υπάρχουν ειδικές εκφράσεις στη γλώσσα αυτής της φυλής για τις δραστηριότητες που εκτελούνται κατ' αυτές τις δοκιμασίες. Αλλ' αναφέρονται σ' αυτές μόνο ως «δοκιμασίες για ορισμένες πολεμικές δραστηριότητες». (KB 148)

Σε μια φυλή γίνονται αγώνες δρόμου, άρσης βαρών κλπ. και οι θεατές στοιχηματίζουν χρήματα στους συναγωνιζόμενους. Οι εικόνες όλων των αγωνιστών τοποθετούνται σε μια σειρά, κι εκείνο που ονόμασα «στοιχηματίζω χρήματα» συνίσταται στο να βάζεις χρήματα (χρυσά νομίσματα) μπροστά σε μιαν εικόνα. Όποιος έχει βάλει τα νομίσματά του μπρος την εικόνα του νικητή παίρνει πίσω το στοιχημα διπλασιασμένο. Αλλιώς, χάνει το στοιχημα. Ένα τέτοιο έθιμο θα το ονομάζαμε αναμφίβολα «βάζω στοιχήματα», ακόμη κι αν το παρατηρούσαμε σε μια κοινωνία, η γλώσσα της οποίας δεν διέθετε κάποιο σύστημα διατύπωσης «βαθμών πιθανότητας», «πιθανοτήτων» κλπ. (KB 158)

#### IV

Η άσκηση μιας πρακτικής τέχνης δεν περιορίζεται απλά στη χρήση ορισμένων εργαλείων. Υπάρχουν και διάφορες «τεχνικές» που είναι άμεσα ή έμμεσα συνδεδεμένες με τη χρήση των εργαλείων. Στην ξυλουργική τέχνη, λ.χ., η τεχνική της λείανσης των επιφανειών είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη χρήση του ροκανιού ή της πλάνης. Αλλά η περιγραφή του ροκανιού δεν εμπεριέχει την τεχνική χρήσης του. Μέχρις στιγμής μιλήσαμε για ορισμένα γνωρίσματα της γλωσσολογικής μεθόδου που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει εργαλεία. Ορισμένα άλλα γνωρίσματα έχουν περισσότερο τον χαρακτήρα

τεχνικής παρά εργαλείου.<sup>29</sup> Σ' αυτές τις επιμέρους τεχνικές θα μπορούσε κανείς να συγκαταλέξει την «τεχνική της επαναφοράς μιας έκφρασης πίσω στην κανονική της χρήση»<sup>30</sup> και την «τεχνική της αποκάλυψης του συγκεκαλυμμένου παραδόξου»<sup>31</sup>. Η πρώτη συνίσταται στην καταστροφή της άλω, που περιβάλλει μια έννοια, και που δημιουργήθηκε από παράβαση ορισμένων «γραμματικών κανόνων»<sup>32</sup> της γλώσσας:

Πολύ συχνά παρασυρόμαστε στη χρήση λέξεων ή εκφράσεων σε γλωσσικά περιβάλλοντα εντελώς ξένα προς τη συνηθισμένη πρακτική. Στα νέα αυτά περιβάλλοντα, η παλιά λέξη μοιάζει να επιτελεί ένα νέο ρόλο. Κι όταν αργότερα συγκρίνουμε τον ρόλο που είχε πριν με τον ρόλο που έχει τώρα, απορούμε, γιατί δεν βλέπουμε καμία ομοιότητα. Κι όμως, όταν κάναμε την επέκταση της χρήσης, είχαμε την αίσθηση πως μεταφέρουμε ένα έπιπλο από ένα χώρο σ' έναν άλλο. Και, φυσικά, περιμέναμε το έπιπλο να κάνει, στον νέο αυτό χώρο, την ίδια δουλειά μ' εκείνη που έκανε πριν, αφού μάλιστα η εξωτερική του εμφάνιση δεν άλλαξε σε τίποτε. Διότι, τί παραπάνω κάναμε από μian απλή μετακίνηση;

Αν μεταφέρουμε μια καρέκλα απ' την κουζίνα στο σαλόνι, είναι προφανές ότι η χρήση της δεν θα μεταβληθεί πολύ. Αν όμως την πάρουμε απ' το σαλόνι και την πάμε ως έκθεμα στο μουσείο, η χρήση της εκεί θα είναι ριζικά διαφορετική. Η αλλαγή χώρου μπορεί να μη σημαίνει τίποτε, μπορεί όμως να σημαίνει πολλά. Αυτό που καταλαβαίνουμε ακούγοντας μια λέξη, νομίζουμε πως είναι κάτι που η λέξη κουβαλάει μαζί της (σαν ένα είδος φωτοστέφανου), επειδή είναι αυτή που είναι. Κι αυτό οφείλεται στο ότι συνήθως τη βλέπουμε σ' ένα στερεότυπο γλωσσικό περίγυρο. Επειδή εκεί μέσα έχει πάνω κάτω την ίδια χρήση, παρασυρόμαστε να νομίζουμε ότι το νόημά της είναι *ιδιότητα* της ίδιας της λέξης, που αυτή διατηρεί, όπου κι αν τη βάλουμε. Αλλά η λέξη δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένα γρανάζι ενός μηχανισμού. Και το νόημά της είναι το *έργο* που επιτελεί στον μηχανισμό, και όχι η *μορφή* της. Θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελέσει τμήμα κάποιου άλλου μηχανισμού, και εκεί να επιτελεί μια εντελώς διαφορετική λειτουργία. Τότε η διατήρηση της μορφής της θα ήταν το επουσιωδέστερο των πραγμάτων.

Οι φιλοσοφικές μας απορίες προέρχονται από τέτοιου είδους 'μετακινήσεις' εκφράσεων από ένα λογικό χώρο σ' έναν άλλο. Όταν σου λείπει ένα γρανάζι από ένα μηχανισμό δεν είναι διόλου δύσκολο να πάρεις ένα γρανάζι από κάποιον άλλο μηχανισμό, που να ταιριάζει στη θέση που θες να το βάλεις. Και δεν θα πρέπει ν' απορείς που τώρα το γρανάζι κάνει άλλη δουλειά απ' αυτήν που είχες συνηθίσει να το βλέπεις να κάνει. Κι όμως, πόσο δύσκολο είναι πολλές φορές να χωνέψουμε την αλλαγή ρόλου σε κάποιο πράγμα ή

πρόσωπο που συνηθίσαμε να βλέπουμε μ' ένα συγκεκριμένο τρόπο. Από μια άποψη, η φιλοσοφική απορία οφείλεται στην 'κατίσχυση του έθους'.

Χαρακτηριστικότερο δείγμα επαναφοράς μιας έκφρασης πίσω στην καθημερινή της χρήση είναι το ακόλουθο:

Μας λένε οι διάφοροι εκλαικευτές της επιστήμης ότι το πάτωμα που πατάμε δεν είναι στέρεο όπως φαίνεται στον κοινό νου, διότι ανακάλυψαν ότι το ξύλο αποτελείται από σωματίδια, τόσο αραιά διευθετημένα στον χώρο, που δεν θα ήταν υπερβολή να ονομάζαμε αυτό το χώρο κενό. Αυτός ο ισχυρισμός μπορεί να μας μπλεξίσει άσχημα, διότι, κατά μίαν έννοια, γνωρίζουμε σίγουρα ότι το πάτωμα είναι στέρεο και, αν τυχόν δεν είναι, η μόνη αιτία που μπορούμε να φανταστούμε είναι ότι το ξύλο έχει σαπίσει: όχι ότι συντίθεται από ηλεκτρόνια. Το να λέμε, στηριζόμενοι σ' αυτή την τελευταία απόφαση, ότι το πάτωμα δεν είναι στέρεο, σημαίνει ότι κάνουμε κακή χρήση της γλώσσας. Διότι, ακόμη κι αν τα σωματίδια ήταν μεγάλα σαν κόκκοι άμμου και τόσο κολλητά το ένα με τ' άλλο όσο και σ' ένα αμμόλοφο, το πάτωμα δεν θα ήταν στέρεο, αν απετελείτο από κόκκους. Το μπερδεμά μας οφειλόταν σε μια παρανόηση. Η εικόνα του αραιά γεμισμένου χώρου είχε εφαρμοσθεί λάθος. Διότι η εικόνα της δομής της ύλης είχε ως σκοπό την εξήγηση αυτού ακριβώς του φαινομένου της στερεότητας. (ΜΒ 78)

Τώρα, η τεχνική της αποκάλυψης του συγκεκριμένου παραδόξου συνίσταται, σύμφωνα με τα λεγόμενα του ίδιου του Wittgenstein: «[...] von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen»<sup>33</sup>. Η τεχνική αυτή φέρνει στην επιφάνεια, φωτισμένο έντονα, κάποιο παράδοξο, του οποίου αν είχαμε συνείδηση και σαφή εικόνα, δεν θα είχαμε φτάσει να υποστηρίξουμε πολλά απ' αυτά που υποστηρίζουμε.<sup>34</sup> Έχουμε, λ.χ., την πεποίτηση ότι ένας σκύλος δεν μπορεί να προσποιηθεί ότι πονάει. Αλλά έχουμε ασαφή εικόνα του γιατί δεν μπορεί. Λέμε: άλλο πράγμα ο άνθρωπος κι άλλο ένα ζώο. Αλλά σε τί συνίσταται η διαφορά; Αυτό έρχεται να διαφωτίσει η σχεδόν κωμική ερώτηση του Wittgenstein: «Μήπως επειδή είναι πολύ ειλικρινής;» (ΦΕ §250). Για έναν άνθρωπο μπορούμε να πούμε «Δεν μπορεί να προσποιείται ότι πονάει», εννοώντας πως είναι η ειλικρίνειά του που το απαγορεύει. Αλλά μπορούμε να ισχυριστούμε πως ένας σκύλος είναι ειλικρινής; να κάτι πραγματικά παράδοξο! Και τί μας δείχνει αυτό το παράδοξο; Ότι ισχυριζόμενοι για ένα ζώο πράγματα που ισχυριζόμαστε για ανθρώπους, θα πρέπει να μην ξεχνάμε ότι οι λόγοι που δίνουμε στην περίπτωση των ανθρώπων αναφέρονται σε γλωσσικά παιχνίδια που παίζουν οι άνθρωποι, ενώ ο λόγος που μπορεί να προσκομισθεί για το ότι ένας σκύλος δεν είναι σε θέση να προσποιηθεί ότι πονάει, δεν είναι αυτού του είδους. Η αδυναμία ενός ζώου να προσποιηθεί δεν οφείλεται σε κανόνα κάποιου παιχνιδιού, αλλά στην απουσία παιχνιδιού.<sup>35</sup>

Ας δούμε μερικά ακόμη χαρακτηριστικά παραδείγματα της τεχνικής αποκάλυψης του συγκεκριμένου παραδόξου: Μια συνηθισμένη φράση της γλώσσας μας είναι «Τραγουδάει με έκφραση», «Το έπαιξε χωρίς έκφραση» κλπ. Αυτή η μορφή διατύπωσης δίνει την αίσθηση ότι η έκφραση είναι κάποιο στοιχείο που προστίθεται στο ανέκφραστο τραγούδι (ή ότι άλλο) κι από ανέκφραστο το κάνει εκφραστικό. Κι αυτή η εντύπωση μπορεί να μας οδηγήσει στην αναζήτηση κάποιου απομονώσιμου όντος ή φαινομένου – της έκφρασης –, με συγκεκριμένες ιδιότητες και χαρακτηριστικά, που, άπαξ και το βρούμε, μπορούμε να το προσθέτουμε, υπό τύπον αρτύματος, στις ανούσιες ερμηνείες. Με μιαν απλούστατη κίνηση, ο Wittgenstein διαλύει την παραπλανητική ομίχλη: «Δώσε μας την έκφραση δίχως το τραγούδι!» (ΔΑ 168). Αδύνατον, θ' απαντήσετε. Φυσικά: αλλά αν η έκφραση ήταν κάτι που προστίθεται στο τραγούδι όπως το αλάτι στη σούπα, τότε θα έπρεπε να είμαστε σε θέση να δώσουμε την έκφραση δίχως το τραγούδι, όπως ακριβώς μπορούμε να δώσουμε το αλάτι δίχως τη σούπα. Άρα η έκφραση δεν είναι διόλου κάτι σαν αρτύμα. Και οι προσπάθειές μας να την απομονώσουμε είναι πέρα για πέρα μάταιες. Η έκφραση δεν είναι αντικείμενο (φυσικό ή υπερφυσικό), αλλά *τρόπος του ομιλείν*. Είναι μια κίνηση στον γλωσσικό μας λογισμό. Και το νόημά της δεν εξαρτάται από την ύπαρξη κάποιου απομονώσιμου όντος ή φαινομένου.

Άλλο παράδειγμα: Στον πυρήνα της φιλοσοφίας του λογικού ατομισμού υπάρχει η έννοια της ανάλυσης. Η ανάλυση αποκαλύπτει την κρυμμένη λογική μορφή των προτάσεων και του κόσμου. Αποκαλύπτει το κρυμμένο νόημα των προτάσεων. Αλλά αυτό είναι πλάνη σύμφωνα με τον ύστερο Wittgenstein: και για την αποκάλυψή της θα χρησιμοποιήσει ξανά το ίδιο τέχνασμα. Αν πράγματι η ανάλυση μας αποκαλύπτει το κρυμμένο νόημα των προτάσεων, τότε ασφαλώς η εντολή «Φέρε μου τη σκούπα» έχει κάποιο κρυμμένο νόημα, που η ανάλυσή της θα αποκαλύψει. Ποιό νόημα έρχεται στο φως με την εντολή «Φέρε μου το σκουποξυλο με τη βούρτσα που είναι στερεωμένη στην άκρη του»; Καταλαβαίνω έτσι καλύτερα την εντολή; Συλλαμβάνω κάποιο βαθύτερο νόημά της; Μάλλον θ' απορήσω με μια τέτοια διατύπωση και το λιγότερο που θα κάνω είναι να ρωτήσω τον εντολέα: «Τη σκούπα θέλεις; Γιατί το λες τόσο παράξενα;» (ΦΕ §60). Η ανάλυση δεν βοηθάει πάντοτε την κατανόηση. Στο συγκεκριμένο γλωσσικό παιχνίδι η εντολή «Φέρε μου τη σκούπα» έχει ξεκάθαρο νόημα που συσκοτίζεται από την 'ανάλυσή' της.

Άλλο παράδειγμα: Ένα πολύ διαδεδομένο είδος φιλοσοφικής πλάνης είναι ότι, όταν ακούμε μια εντολή και την καταλαβαίνουμε, κάνουμε τρόπον τινά ένα είδος ερμηνείας της στο μυαλό μας. Αυτή τη νοητική ερμηνεία τη θεωρούμε απαραίτητη προϋπόθεση της κατανόησης, γιατί έχουμε την αίσθη-

ση ότι τα λεκτικά σημεία της εντολής είναι νεκρά (σκέτοι ήχοι) και ότι χρειάζεται κάποιο ενδιάμεσο στάδιο κατά το οποίο θα αποκτήσουν ζωή (και επομένως νόημα) για μας. Και πάλι ο Wittgenstein θα προσφύγει στο τέχνασμα της αποκάλυψης του παραδόξου: «Φαντάσου μια κίτρινη επιφάνεια!» (MB 38). Τί να πούμε τώρα; Πως για να καταλάβουμε την εντολή πρέπει πρώτα να τη μεταφράσουμε σε νοητική εικόνα, μ' άλλα λόγια, πριν φανταστούμε την κίτρινη επιφάνεια που μας ζητάει η εντολή, να φανταστούμε και μιαν άλλη κίτρινη επιφάνεια που θα αποτελεί την 'ερμηνεία' της δεύτερης; Ποιά θα είναι η διαφορά ανάμεσα στις δύο κίτρινες επιφάνειες; Και οι δύο τους είναι 'νοητικές εικόνες'.

Το corpus βρίθει από τέτοιου είδους ευφυέστατα τεχνάσματα.<sup>36</sup> Τεχνάσματα που δίχως άλλο αποκαλύπτουν μια λεπτότατη αίσθηση χιούμορ και που, ωστόσο, απέχουν πολύ από το συνηθισμένο ευφυολόγημα, μια και η χιουμοριστική τους διάσταση δεν είναι σκοπός, αλλά παρεπόμενο άλλων, βαθύτερων, επιδιώξεων.<sup>37</sup> Το ευτράπελο είναι γνώρισμα των ίδιων μας των φιλοσοφικών ενατενίσεων. Όταν η γλωσσική ανάλυση μας δείχνει τί ήταν και από πού προερχόταν όλη εκείνη η βαρύγδουπη συζήτηση για τα «όντως όντα» και για την «πραγματική φύση» του νοήματος και της γνώσης και της αλήθειας κλπ. κλπ., βάζουμε τα γέλια: όχι γιατί ξαφνικά χάσαμε την ικανότητά μας να κοιτάμε με σοβαρότητα τα σοβαρά πράγματα, αλλά γιατί ξαφνικά ανακαλύψαμε πόσο λίγο σοβαρά ήταν. Φαντάσου να ανακαλύπτεις ότι ο φοβερός εχθρός που ετομαζόσουν να αντιμετωπίσεις με όλες σου τις δυνάμεις δεν ήταν παρά η αντανάκλαση του εαυτού σου στον αντικρινό καθρέφτη. Ή φαντάσου πως ξαφνικά εμφανίζεται ολοζώντανος ο άνθρωπος που υποτίθεται ότι συνοδεύεις συντετριμμένος στον τάφο του. Ή πως καλημερίζεις το ανδρείκελο του βενζινάδικου, ή πως απαντάς στον παπαγάλο της γειτόνιασας. Δεν θά 'βαζες τα γέλια σ' αυτές τις περιπτώσεις; Έτσι και με τη γλωσσική ανάλυση. Δεν είναι ότι ακούς κάτι αστειό: είναι ότι συνειδητοποιείς την ίδια σου τη φαιδρότητα, να θέτεις σκιάδη ερωτήματα και ν' απαντάς με σκιάδεις απαντήσεις.

1 «Αντί για τον ψυχίατρο κάλεσε τον φιλόσοφο. Είναι διασκεδαστικότερος και θα σου κοστίζει λιγότερο», συνιστά ο Ferrater Mora (1953: 108).

2 Βλ. ΠΑ 105-106. Δες ακόμη McGuinness 1977: 27-43.

3 (MB 56-57). Επίσης: «[Αυτά τα προβλήματα] δεν είναι βέβαια εμπειρικά: δεν λύνονται με την προσκόμιση νέων πληροφοριών αλλά με την αναδιάταξη εκείνων που γνωρίζουμε από καιρό. Η φιλοσοφία είναι μια μάχη ενάντια στη μαγεία που η γλώσσα ασκεί στη διάνοιά μας» (ΦΕ §109).

- 4 «[...] εκτός από τον τρόπο της τέχνης, υπάρχει κι ένας άλλος τρόπος για να συλλαμβάνεις τον κόσμο *sub specie aeterni*. Αυτός είναι, πιστεύω, ο τρόπος της σκέψης, που υψώνεται, τρόπον τινά, πάνω απ' τον κόσμο, αφήνοντάς τον όπως είναι, παρατηρώντας τον από ψηλά, εν πτήσει» (ΠΑ 22).
- 5 Μια γενική και εναργή διατύπωση της άποψης αυτής μπορεί κανείς να βρει στο MB 44-47.
- 6 Για τα περί "τέλους" της φιλοσοφίας, δες ΟΚΓ 446 §14.
- 7 Παρατίθεται από τους Baker & Hacker 1980: 478. Επίσης: «Φιλοσοφία είναι η προσπάθεια απαλλαγής από ένα ορισμένο είδος αμηχανίας. Αυτή η "φιλοσοφική" αμηχανία είναι αμηχανία της διάνοιας και όχι του ενστίκτου» (WL 1930-32: 1). «Ξεκινάμε με μια διανοητική δυσφορία, σαν του παιδιού που ρωτάει "Γιατί;". Το ερώτημα του παιδιού δεν είναι σαν του ώριμου· είναι έκφραση απορίας και όχι αίτημα για παροχή ακριβών πληροφοριών. Έτσι και οι φιλόσοφοι ρωτούν "Γιατί;" και "Τί;";, χωρίς να ξέρουν τί ακριβώς είναι αυτό που ρωτούν. Εκφράζουν ένα αίσθημα διανοητικής δυσφορίας» (WL 1930-32: 22, MB 55-56, 155). «Τα φιλοσοφικά προβλήματα έχουν τη μορφή: "Τά 'χω χαμένα"» (ΦΕ §123, ΡΗ §89/191).
- 8 «Το χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός μεταφυσικού ερωτήματος είναι ότι εκφράζει μιαν ασάφεια γύρω απ' τη γραμματική των λέξεων με τη μορφή επιστημονικού ερωτήματος» (MB 66). «Οι φιλόσοφοι έχουν συνεχώς προ οφθαλμών τη μέθοδο της επιστήμης και νιώθουν τον ακατανίκητο πειρασμό να θέτουν ερωτήσεις και να δίνουν απαντήσεις με τον τρόπο που η επιστήμη το κάνει. Αυτή η τάση είναι η πραγματική πηγή της μεταφυσικής και οδηγεί τον φιλόσοφο στο τέλει σκοτάδι» (MB 45). «Η ουσία της μεταφυσικής: Καταργεί τη διάκριση ανάμεσα σε εμπειρικές και εννοιολογικές έρευνες» (Z §458).
- 9 «Η άλως της φιλοσοφίας έχει χαθεί. Γιατί τώρα διαθέτουμε μια μέθοδο για να φιλοσοφούμε και μιλάμε για *επιδέξιους* φιλόσοφους» (WL 1930-32: 21).
- 10 Σχετικά μ' αυτό το θέμα, δες Coveos 1991 ή ΣΥW.
- 11 Αναφέρομαι στο «prepared piano» («προπαρασκευασμένο πιάνο»), που δεν είναι τόσο ένα νέο όργανο όσο ένα νέος τρόπος επέμβασης στο παραδοσιακό πιάνο, με την παρεμβολή τεμαχίων ξύλου, μετάλλου ή καουτσούκ ανάμεσα στις χορδές για την τροποποίηση του ύψους και της χροιάς των ήχων.
- 12 Αυτή η διαπίστωση δεν σημαίνει προσχώρηση στις γραμμές της ουσιοκρατίας: Το να απορρίπτεις την ουσιοκρατία ως γενική θεωρία δεν συνεπάγεται την κατάργηση πολύτιμων γλωσσικών εργαλείων, όπως ο ουσιολογικός ορισμός.
- 13 Υπάρχουν βέβαια και διαφωνούντες, μερικοί απ' τους οποίους δεν θα δίσταζαν να συναριθμήσουν τη φιλοσοφία στις μορφές παράνοιας. Ο Wittgenstein φαίνεται να θεωρεί όχι μόνο εύλογη αλλά και θεμιτή μια τέτοια αντίληψη, όταν λέει «Μόνο όταν κάποιος συλλογίζεται πιο παλαβά απ' τους φιλοσόφους μπορεί να λύσει τα προβλήματά τους» (ΠΑ 115). Το «κάποιος» αναφέρεται προφανώς και στον εαυτό του, πράγμα που δίνει στην ακόλουθη σκαωπτική αλληγορία (υπαινυσόμενη κατά πρώτο λόγο τον Moore 1925) έντονο χρώμα αυτοσαρκασμού: «Κάθομαι σ' έναν κήπο μ' ένα φιλόσοφο, ο οποίος μου λέει ξανά και ξανά, δείχνοντας ένα δέντρο κοντά μας: "Γνωρίζω ότι αυτό είναι δέντρο". Κάποια στιγμή έρ-

- χεται ένας τρίτος κι ακούει αυτό το πράγμα. Τότε εγώ του λέω: “Ο φίλος από δω δεν είναι τρελός. Απλώς φιλοσοφούμε”» (ΠΒ §467).
- 14 Όπως συμβαίνει με την περίπτωση του φίλατου Στέλιου Βιρβιδάκη (βλ. την απάντησή του στο «Λυκόφως των χιμαϊρών», *Δευκαλίων* 1996: 14/2) και του, ως προς αυτό το θέμα, ομοϊδέατη του, Zangwill (1992: 176): «Δεν είναι ανάγκη να κάνουμε μεταφυσική με το βιτγκενσταϊνικό αίσθημα ενοχής ότι αυτό που κάνουμε είναι ανυπόστατο. Δεν είναι ανάγκη να κοιτάμε κάθε τόσο πίσω μας, μη τυχόν και ο ησυχαστής [the quietist] ενεδρεύει. Ας οπλισθούμε με εμπιστοσύνη και ας γίνουμε μεταφυσικώς θορυβώδεις. Η μεταφυσική είναι όλο αγό και πάθος κι από νόημα μεστή». (Η τελευταία πρόταση είναι παράφραση της κατάληξης του περίφημου μονόλογου του Macbeth από την 5η σκηνή της 5ης πράξης: «Life's but [...] a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing». Ευχαριστώ τον Στέλιο Βιρβιδάκη που μου το υπενθύμισε. Η ελληνική απόδοση της παράφρασης βασίστηκε στη μετάφραση του Βασίλη Ρώτα).
- 15 Επ' αυτού, δεξ Baker & Hacker 1985: 154 και E&T 82-84, 104-106 [23], ΛΧ 372-373.
- 16 Με τον όρο «λογικό σύστημα» εννοώ, πολύ χονδρικά, ένα πλαίσιο κανόνων που διέπει τη χρήση μιας ομάδας πραγμάτων ή, αλλιώς, την αρχή ή τη μέθοδο βάσει της οποίας τα μέλη μιας ομάδας πραγμάτων συσχετίζονται και συλλειτουργούν. Υπ' αυτήν την έννοια, λογικό σύστημα μπορεί κανείς να θεωρήσει ένα παιχνίδι που ακολουθεί ήρσιμένους κανόνες, ένα μαθηματικό μοντέλο όπως η Ευκλείδεια γεωμετρία ή ο αλγεβρικός λογισμός, ένα φυσικό μοντέλο όπως η θεωρία της σχετικότητας, ένα πολιτικό σύστημα όπως η δημοκρατία ή ο κομμουνισμός, ένα θρησκευτικό σύστημα όπως ο χριστιανισμός ή ο μωαμεθανισμός, ή γενικότερα συστήματα σκέψης όπως ο ρασιοναλισμός ή η τοτεμική σκέψη. Το νόημα με το οποίο χρησιμοποιού τον όρο «λογικό σύστημα» πλησιάζει συχνά το νόημα όρων όπως «μορφή ζωής», «κόσμος», «γλωσσικό παιχνίδι» ή «λογικός χώρος». Δεν προσδίδω εκ προοιμίου κάποιο ειδικό αυστηρό νόημα σε κανέναν απ' αυτούς τους όρους – και, πιστεύω, αυτή ήταν η πρόθεση και του ίδιου του Wittgenstein (δεξ επ' αυτού Tilghman 1984: 56). Το ακριβές τους νόημα προσδιορίζεται πλήρως από το περιβάλλον στο οποίο κάνουν κάθε φορά, την εμφάνισή τους. Ο λόγος για τον οποίο σε μια συγκεκριμένη περίπτωση χρησιμοποιώ, λ.χ., τον όρο «μορφή ζωής» και όχι «λογικός χώρος» ή «γλωσσικό παιχνίδι» είναι ότι, στις συγκεκριμένες συνθήκες εκφοράς, οι συμπαραδηλώσεις του πρώτου εξυπηρετούν καλύτερα το συνολικό νόημα των λεγομένων μου.
- 17 Ο «λογικός χώρος» είναι κυρίως έννοια της πρώιμης φιλοσοφίας του Wittgenstein. Ωστόσο εδώ, δεν χρησιμοποιείται με το νόημα που είχε στο *Tractatus* αλλά μ' εκείνο που βαθμιαία απέκτησε στα ύστερα γραφτά του Wittgenstein, παραχωρώντας σιγά-σιγά τη θέση του στο «γλωσσικό παιχνίδι» και στη «μορφή ζωής». Μ' άλλα λόγια δεν υποδηλοί έναν ενιαίο λογισμό που υπόκειται της φυσικής γλώσσας, αλλά έναν από τους αναρίθμητους επαλλάσσοντες λογισμούς που συνθέτουν το αχανές δίκτυο της γλώσσας. Δες σχετικά Shanker 1987a: 8.
- 18 Γύρω από το θέμα των όρων των γλωσσικών παιχνιδιών, των λογικών χώρων, των συστημάτων ή των μορφών ζωής έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί εξαιρετικά ανικρουόμενες απόψεις, ακόμη και μεταξύ φιλοσόφων οι οποίοι, κατά τεκμήριον, έχουν μελετήσει σε βάθος το βιτγκενσταϊνικό έργο. Όσα ο Putnam 1992Ba

υποστηρίζει εν αναφορά προς αυτό το θέμα, και εν αντιπαραθέσει προς τις αντίστοιχες απόψεις του Rorty, προσφέρονται ως ένα διαυγές υπόδειγμα του είδους της πλάνης που επιφοιωρεί στο σημείο αυτό. Ο Putnam διαφωνεί με Rorty και Malcolm ως προς τον ισχυρισμό τους ότι δεν υπάρχει τρόπος να αποφανθούμε κατά πόσον ένα γλωσσικό παιχνίδι είναι καλύτερο από ένα άλλο, παρά μόνο με την έννοια «καλύτερο εν σχέσει προς ορισμένα ενδιαφέροντα» (33). Ο Putnam πιστεύει, αντίθετα, ότι *μπορούμε* να αποφασίσουμε ποια παιχνίδια είναι καλύτερα και ποια χειρότερα (34, 38)· αποδίδει μάλιστα αυτή την πίστη και στον Wittgenstein (37) υποστηρίζοντας επιπλέον ότι ο τελευταίος θα «αντιμαχόταν» ορισμένα γλωσσικά παιχνίδια και κάποια άλλα θα τα εύρισκε «παράλογα», όπως, λ.χ., τη δια της πυράς θεοδικία (ΠΒ §605), και ότι, ως προς αυτό το σημείο, θα βρισκόταν σε συμφωνία με τον Quine (38).

Είμαι της γνώμης ότι η διαφωνία είναι πλαστή και οφείλεται σε μη διευκρινισμένη χρήση του όρου «καλύτερο παιχνίδι». Δεν είναι δυνατόν ο Malcolm ή ο Rorty να αρνηθεί ότι η προτίμηση ενός παιχνιδιού έναντι κάποιου άλλου αποτελεί σύνθητες γνώρισμα της ανθρώπινης ζωής. Εκείνο που νομίζω ότι αρνούνται και οι δύο είναι ότι η απόφαση αυτή μπορεί να ανήκει σε οποιοδήποτε από τα συγκρινόμενα παιχνίδια. Η διαφωνία πρέπει να έχει νόημα (αλλιώς δεν θα ξέρουμε αν συνιστά *διαφωνία*): και για να έχει νόημα, πρέπει να ανήκει σε ένα «σύστημα» ή «γλωσσικό παιχνίδι» ή «μορφή ζωής» κλπ. Όταν λοιπόν ισχυριζόμαστε ότι ένα παιχνίδι είναι καλύτερο από ένα άλλο, θα πρέπει ήδη ο ισχυρισμός μας να ανήκει σε ένα τρίτο παιχνίδι στο οποίο τα δύο άλλα να εμφανίζονται όχι πια ως *γραμματικές δομές* (που διαθέτουν τη δική τους λογική) αλλά ως *περιγραφές* που έχουν νόημα βάσει των κανόνων του τρίτου παιχνιδιού.

Είναι σαφές ότι ο Putnam σ' αυτό το τρίτο παιχνίδι αναφέρεται όταν υποστηρίζει το θεμτό της σύγκρισης. Αλλά δεν αντιλαμβάνεται ότι αυτά που συγκρίνει δεν είναι πια *λογικές δομές* αλλά *περιγραφές*, που οφείλουν το νόημά τους στο σύστημα στο οποίο ανήκουν. Το ότι ο ίδιος έχει ξεκάθαρη εικόνα της ανωτερότητας του ενός έναντι του άλλου οφείλεται στο ότι το σύστημα, που καθιστά δυνατή τη σύγκριση, δεν μπορεί να τεθεί απέναντί του σαν *αντικείμενο*, διότι απλούστατα είναι το *μέσον* (medium) στο οποίο ο ισχυρισμός του διαβιό. Όταν καθημερινά γυρίζουμε, τρόπον τινά, τον διακόπτη της λογικής, μεταφερόμενοι από το παιχνίδι της επιστήμης σε εκείνο της τέχνης ή της θρησκείας, από το παιχνίδι της πλανητικής σε εκείνο της εθνικής ή φυλετικής ιδεολογίας κ.ο.κ., δεν σημαίνει ότι ασκούμε *επιλογή*. Διότι τί μπορούμε να προσαγάγουμε ως κριτήριο ανωτερότητας της επιστήμης έναντι της θρησκείας (ή αντιστρόφως), το οποίο να έχει το *ίδιο* νόημα τόσο για επιστήμονες όσο και για θρησκευόμενους; Η χρήση των όρων, στις εξηγήσεις που θα δώσουμε, χωρίζεται από χάσμα. Ο Χριστός του ιστορικού δεν είναι ο Χριστός του θρησκευόμενου, για χίλιους λόγους που θεωρώ αρκετά προφανείς ώστε να αναλώσω χώρο για την έκθεσή τους. Ο βιολογικός άνθρωπος δεν είναι ο πηλινός άνθρωπος της Γραφής κλπ. κλπ. Ως προς τί είναι λοιπόν το ένα παιχνίδι ανώτερο απ' το άλλο; Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι το ένα *ταιριάζει* σε μας ή στην περίπτωση περισσότερο απ' το άλλο. Και πράγματι, έτσι γίνεται στην καθημερινή ζωή. Όμως η μεταφορά απ' το ένα στο άλλο δεν γίνεται μέσα από *λογικούς* διαδρόμους αλλά *κυριολεκτικά εκτός λογικής*. Όταν, μετά τη δουλειά του στο εργοστάσιο, ο βιοχημικός μπαίνει στο ξωκλήσι για ν' ανάψει ένα κερί, να κάνει το σταυρό του, να



προσπνήσει και να φιλήσει το εικόνισμα της Παναγίας ή να προσευχηθεί σ' αυτήν, είναι, υπό μίαν έννοια, ο ίδιος με εκείνον που πριν λίγη ώρα ανακάτευε υγρά ή ανέτεμενε πειραματόζωα (στο μέτρο που και οι δύο ακολουθίες παρατηρησίων ενεργειών προέρχονται από το ίδιο φυσικό σώμα). Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο επιστημονικός και ο θρησκευτικός «λογικός χώρος» έχουν κατά κάποιον μυστηριώδη τρόπο συγχωνευθεί σε έναν ή, έστω, έχουν επικοινωνήσει μεταξύ τους. Υπό μία πολύ σημαντική έννοια, ο άνθρωπος που σκύβει το κεφάλι μπρος στη θεότητα είναι άλλος άνθρωπος από εκείνον που το σκύβει πάνω απ' το μικροσκόπιο.

Ο Putnam φαίνεται λοιπόν να μην αντιλαμβάνεται ότι ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιεί τον όρο «γλωσσικό παιχνίδι» δεν είναι ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιούμε τις γραμματικές δομές. Στον ίδιο τύπο σφάλματος περιπίπτει και ο Χριστοδουλίδης (1974: 35), όταν αναφερόμενος στα γλωσσικά παιχνίδια, κατηγορεί τον Wittgenstein για ανώφελο «πολλαπλασιασμό των όντων», ή η Ταινόρεμα 1985, όταν υποστηρίζει τη δυνατότητα υπόταξης των γραμματικών δομών του ηθικού μονισμού και του ηθικού πλουραλισμού «σε μια τρίτη καθιερωμένη μορφή ζωής ή [...] μια νέα η οποία διαμορφώνεται μέσα από τη σύγκρουση των δύο προηγούμενων (331)». Η εκ συνθέσεως θεωρία την οποία προτείνει η Ταινόρεμα δεν επιλύει τα προβλήματα του μονισμού ή του πλουραλισμού, διότι η «τρίτη σκοπιά», ως διαφορετικός λογικός χώρος, δίνει διαφορετικό νόημα στους όρους «ηθικός μονισμός» και «ηθικός πλουραλισμός» και, ως εκ τούτου, διαφορετικό νόημα στο ίδιο το πρόβλημα: η προσφερόμενη 'λύση' αφορά έννοιες του νέου (τρίτου) λογικού χώρου, κι αυτό σημαίνει ότι είναι λύση ενός διαφορετικού προβλήματος. Το μόνο που μπορούμε να περιμένουμε από μια τρίτη σκοπιά είναι η διάλυση του προβλήματος, υπό την έννοια ότι το πρόβλημα δεν μπορεί καν να τεθεί (να διατυπωθεί) στο δικό της πλαίσιο. Αλλά τότε δεν μπορούμε να μιλάμε ούτε για «λύση» ούτε για «σύνθεση». Ο υποτιθέμενος ενοποιητικός λογικός χώρος καταργεί το πρόβλημα.

Είναι σαφές ότι οι ανωτέρω συγγραφείς έχουν λησμονήσει τις συχνές προειδοποιήσεις του Wittgenstein σχετικά με το τί μπορούμε και τί δεν μπορούμε να κάνουμε με μια γραμματική δομή ή ένα σύστημα (ΠΒ §105, WL 1930-32: 37, 114, ΦΠ §§126, 152, ΦΓ 156, 158, 319, 472, Z §144). Αυτό οδηγεί —τουλάχιστον τον Putnam— στην άστοχη εικασία ότι ο Wittgenstein θα αντιτασσόταν σε κάποιο γλωσσικό παιχνίδι, επειδή θα το έβρισκε χειρότερο. Η επίκληση της ΠΒ §605 προς επίρρωσιν του τελευταίου είναι άστοχη: Στην παράγραφο αυτή ο ομιλών είναι ο σκεπτικιστής, ο οποίος ρωτάει «Και τί θα γινόταν αν η δήλωση του φυσικού [ότι το νερό βράζει στους 100° C] ήταν πρόληψη και το να σπρηχθείς σ' αυτήν για να καταλήξεις σε μια ετυμολογία να ήταν τόσο παράλογο όσο το να καταφύγεις στη δια της πυράς θεοδικία;» Η απάντηση του Wittgenstein στον σκεπτικιστή είναι: Η τρέχουσα πραγματικότητα δεν είναι αυτή που περιγράφεις. Στη δική μας μορφή ζωής οι δηλώσεις των φυσικών δεν θεωρούνται πρόληψεις. Η απλή δυνατότητα να ήταν αλλιώς τα πράγματα «δεν συνιστά λόγο για να αμφιβάλλεις τώρα» (§606). Επομένως, η απόρριψη του γλωσσικού παιχνιδιού της δια της πυράς θεοδικίας είναι μεν απολύτως φυσική και θεμιτή για μας, τώρα, αλλά όχι και δικαιολογημένη. Το παιχνίδι της δια της πυράς θεοδικίας δεν είναι λανθασμένο ή χειρότερο από αυτό που παίζουμε: διότι δεν μπορούμε να βάλουμε στην ίδια (λογική) ζυγαριά και τα δυο τους. Δεν μπορούμε να ζυγίσουμε τη δική

μας λογική, διότι, απλούστατα, αυτή είναι η ζυγαριά με την οποία ζυγίζουμε άλλα πράγματα. Το δικαίωμά μας να απορρίπτουμε άλλα παιχνίδια δεν είναι λογικό δικαίωμα. Ο λόγος που δεν παίζουμε το άλλο παιχνίδι είναι ότι δεν θέλουμε να το παίζουμε, δεν μας αρέσει, δεν το καταλαβαίνουμε, δεν μας εκφράζει ή δεν εκφράζει την εποχή μας κ.ο.κ.

- 19 Το «σύστημα» είναι εκείνο που αλλού ο Wittgenstein ονομάζει «μορφή ζωής» (βλ. Baker & Hacker 1985: 238-243, Βενιέρη 1995, Brearley 1991, Emmett 1990, Frey 1980, Garver 1983, Hagberg 1994: 45-83, Lee 1984, Phillips 1970, 1986, Whittaker 1988). Η μορφή ζωής συνιστά προϋπόθεση της καταληπτότητας και της αποδεικτικής ισχύος των επιχειρημάτων που διατυπώνονται στο πλαίσió της. Δεν μπορούμε λοιπόν να δικαιολογήσουμε μια μορφή ζωής με επιχειρήματα. Αυτή είναι το έσχατο δεδομένο (πρβλ. ΦΕ §226).

Γι' αυτό το λόγο δεν ευσταθεί μια υπερβατολογική ερμηνεία της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας. Τα καντιανά υπερβατολογικά επιχειρήματα — σε πολύ αδρές γραμμές — δεν φιλοδοξούν να παραγάγουν απλώς με λογική συνέπεια συμπεράσματα από προκείμενες, αλλά, κατά κάποιον τρόπο, να στηρίξουν λογικά και αυτές τις ίδιες τις προκείμενες που υποτίθεται ότι συνιστούν την αφετηρία τους. Αν, ξεκινώντας από μια εμπειρική προκείμενη (φέρ' ειπείν την πρόταση ότι μπορώ να έχω άμεση και αλάνθαστη γνώση των προσωπικών μου εμπειριών), καταφέρω να συναγάγω μια καντιανή συνθετική a priori, τότε έχω κατ' ουσίαν στηρίξει την αλήθεια της προκείμενης στο συμπέρασμά της, αφού το συμπέρασμα, ως a priori, συνιστά προϋπόθεση οποιασδήποτε εμπειρικής (άρα a posteriori) δήλωσης.

Αλλά, για τον Wittgenstein, αυτά που ο Kant ονομάζει συνθετικές a priori προτάσεις είναι «γραμματικές προτάσεις» ή, αλλιώς, «μορφές αναπαράστασης» (Formen der Darstellung), οι οποίες δεν μπορούν να παραχθούν από εμπειρικές προτάσεις. Παραδοχή μιας τέτοιας ερμηνείας του Wittgenstein συνεπάγεται αποδοχή γνωστικού περιεχομένου των μορφών αναπαράστασης και επομένως δυνατότητα αλήθειας ή ψεύδους των. Αλλά, ενώ οι συνθετικές a priori είναι προτάσεις περί του κόσμου των φαινομένων (μολονότι αναγκαίες και γνωστές πριν από οποιαδήποτε εμπειρία), οι μορφές αναπαράστασης δεν είναι προτάσεις, και ως εκ τούτου ούτε τον κόσμο περιγράφουν ούτε, συνεπώς, μπορούν να αληθεύουν ή να ψεύδονται. Η αναγκαιότητά τους δεν προδίδει μια ιδιαίτερη μορφή γνώσης, αλλά το status των ως κανόνων, ως ανθρωπίνων θεσπισμάτων, δυνάμει των οποίων οι εμπειρικές προτάσεις μπορούν να αληθεύουν ή να ψεύδονται.

Η φιλολογία γύρω από την υπερβατολογική ερμηνεία του Wittgenstein είναι αρκετά πλούσια. Ο Hacker 1972 ήταν από τους πρώτους που τόνισαν — υπερβολικά, όπως θα παραδεχθεί ο ίδιος το 1986 — τις καντιανές παραμέτρους της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας. Ο Leinfellner 1981 θα προτείνει ότι η μετάβαση στις Έρευνες συνιστά εγκατάλειψη των υπερβατολογικών ιδεαλιστικών αντιλήψεων του *Tractatus*. Ο Lear 1982, στην προσπάθειά του να υπεραμυνθεί — à la Wittgenstein — του μη αναθεωρητικού χαρακτήρα της φιλοσοφίας έναντι της αντίθετης άποψης του Dummett, θέτει en passant την ιδέα ότι η ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein είναι μια παραλλαγή του καντιανού υπερβατολογικού ιδεαλισμού (392). Το 1984 θα επεξεργασθεί περισσότερο την ιδέα αυτή, συναντώντας την αντίδραση του Stroud 1984, ο οποίος ωστόσο δεν θέλει να εγκαταλείψει «την ιδέα ότι ο Wittgenstein είναι ένας μετακαντιανός» (252). Ο Virvidakis

1984 θα συναίνεσει υπέρ της δυνατότητας υπερβατολογικής ερμηνείας του Wittgenstein, αναγνωρίζοντας ωστόσο τις σοβαρές δυσχέρειες που μια τέτοια ερμηνεία συναντά. Ο Crittenden 1985 θα προσπαθήσει να δώσει μιαν απάντηση στις αντιρρήσεις που είχαν ήδη διατυπωθεί από φιλοσόφους όπως ο Haller 1981, ο Röd 1981, ο Stroud 1984, οι οποίες ανάγκασαν τον Hacker να αφιερώσει ιδιαίτερη ενότητα στην αναθεωρημένη επανέκδοσή (1986) του κλασσικού του έργου *Insight and Illusion*, ανακαλώντας τους πρώιμους ισχυρισμούς του ως προς τη δυνατότητα υπερβατολογικής ερμηνείας του Wittgenstein. Ωστόσο, ο Virvidakis 1990, 1991 και 1995 θα θέσει και πάλι επί τάπητος το θέμα, επαναλαμβάνοντας τη θέση του, χωρίς όμως, κατά τη γνώμη μου, να δίνει απάντηση στο πώς συμβιβάζεται η παραγωγικότητα των γνωστικού περιεχομένου καντιανών συνθετικών *a priori* με τους μη παραγωγικούς και μη γνωστικού περιεχομένου κανόνες της σύνταξης. Η στρατηγική του Kant ήταν ν' αποδείξει στον σκεπτικιστή ότι γνωρίζουμε όσα εκείνος θέτει υπό αμφισβήτηση, ενώ η στρατηγική του Wittgenstein ήταν να δείξει πως οι αμφιβολίες του σκεπτικιστή δεν έχουν νόημα. Της αυτής τάξεως ανοησία είναι η προσπάθεια θεμελίωσης των θεμελίων. Έστω κι αν διακρίνουμε ένα υπερβατολογικό 'άρωμα' στην ιδέα ότι-οποιαδήποτε σκέψη ή εμπειρία προϋποθέτει ένα εννοιολογικό πλέγμα, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι, στη βιγκενσταϊνική διδασκαλία, αυτό δεν συνιστά συμπέρασμα *επιχειρήματος*, συνεπώς δικαιολόγηση, αλλά *ανάλυση* της έννοιας του κανόνα.

Δες ακόμη Moore 1985 και ΧΜΤΕ 39, 46 [25, 27], ΠΣ 52, 60 [11, 12, 13], Ε&ΤΤ 102-104 [19], Ο&Α 329-330, 344-345 [61], ΛΧ 376.

- 20 «Το επιχείρημα δεν είναι το μόνο μέσον για ν' αλλάξεις τη γνώμη των άλλων ή ν' αποδείξεις τη θέση σου· μια άλλη μέθοδος είναι να προτείνεις ένα παράδειγμα ή μια σύγκριση η οποία θα αλλάξει τον τρόπο με τον οποίο εκείνος ή εκείνη "βλέπουν τα πράγματα". Ο Wittgenstein έκανε εκτεταμένη χρήση αυτής της μεθόδου τόσο στα πρώιμα όσο και στα όψιμα έργα του» (Stern 1995: 30-31).
- 21 Δες, λ.χ., Rorty 1982b, (όπου ο συγγραφέας παρουσιάζει τις απόψεις του Derrida για την υπή του «φιλοσοφικώς γράφειν»), Foucault 1979, καθώς και το επ' αυτού κριτικό σχόλιο του Nehamas 1986.
- 22 Επ' αυτού, δες ΛΧ 375, 399 [128].
- 23 Σ' αυτό το σημείο μπορούν να κάνουν την εμφάνισή τους αντιρρήσεις του τύπου που μου είχε προβάλει κάποτε ο αγαπητός συνάδελφος Πανατζής Τσελεμάνης.

Ας υποθέσουμε —έλεγε— ότι ο γλωσσσαναλυτής, στηριζόμενος, σύμφωνα με τα όσα παραπάνω είπαμε, στο αποκλειστικό κριτήριο της ετυμγορίας του 'ασθενούς' του ως προς το επιτυχές της θεραπείας του, προχωράει στη θεραπευτική του αγωγή πεπεισμένος ότι όλα πηγαίνουν καλά, όταν κάποια μέρα βρίσκεται αντιμέτωπος με το εξής φαινόμενο: ο ασθενής του προβάλλει απόψεις εντελώς ασυμβίβαστες με όσα, ως θεραπευθείς, όφειλε να πιστεύει. Ή: Ο ασθενής τη μια μέρα λέει ότι θεραπεύτηκε και την άλλη το διαψεύδει. Τί θα πρέπει να πούμε: Θερατεύθηκε ή όχι ο ασθενής, και τότε; Και ποιές πρέπει να είναι οι ενέργειες του γλωσσσαναλυτή;

Δεν βλέπω σε τί μπορεί να βλάψει αυτή η αντίρρηση τη θεώρησή μας. Αυτό που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει «κριτήριο ίσσεως» (είτε στον χώρο της γλωσσσανάλυσης είτε στον χώρο της κλασσικής ιατρικής) δεν είναι κάτι πάγιο. Ακόμη και στην περίπτωση μιας λοίμωξης, μπορεί κανείς εύκολα να φανταστεί

περιπτώσεις όπου ένα κριτήριο, εφαρμοζόμενο σε κάποια συγκεκριμένη περίπτωση, διαψεύδεται. Αυτό δεν καταστρέφει την έννοια της ιατρικής ούτε αποδεικνύει το αδύνατο της ύπαρξής της. Αντίθετα, η κατά περίπτωση εφαρμογή κριτηρίων ιάσεως αποτελεί μέρος της έννοιας της ιατρικής. Δεν αποτελεί λάθος του γιατρού ούτε ανεπάρκεια της ιατρικής το γεγονός ότι η καλή όψη του ασθενούς, η πτώση του πυρετού του, η περαιτέρω φυσιολογική του συμπεριφορά, αποτελούν, σε ένα μεγάλο αριθμό περιπτώσεων, ικανές μαρτυρίες του ότι ο ασθενής ανέρρωσε. Τίποτε όμως δεν αποκλείει τη διάψευση αυτού του γεγονότος, μ' άλλα λόγια, την εκ των υστέρων διαπίστωση της ανεπάρκειας των κριτηρίων στη συγκεκριμένη περίπτωση. Το ότι, σε μια τέτοια περίπτωση, θα πρέπει ο γιατρός να καταφύγει σε «βαθύτερες διαδικασίες διάγνωσης», όπως βιοχημικές αναλύσεις, ακτινοσκοπήσεις, τομογραφίες, κυτταρολογικές εξετάσεις κλπ., συνιστά απόκλιση από τη συνηθισμένη διαδικασία, οφειλόμενη στην ιδιομορφία του συγκεκριμένου περιστατικού.

Ας υποθέσουμε ότι κάποιος, ξεκινώντας το πρωί για τη δουλειά του, ακούει πάντοτε το δελτίο ειδήσεων για να προλάβει τις συνέπειες κάποιας ξαφνικής καταιγίδας, ή φροντίζει να παίρνει πάντοτε την ομπρέλα του μαζί, ακόμη και στο κατακαλόκαιρο και με ξάστερο ουρανό. Δεν θα χαρακτηρίζαμε αυτόν τον άνθρωπο υποχόνδριο; Δεν θα θεωρούσαμε τη συμπεριφορά του ως νοσηρώς αποκλίνουσα από την κανονική ανθρώπινη συμπεριφορά; Πράγμα που σημαίνει ότι να θεωρείς, στην περίπτωση μας, κριτήριο καλού καιρού κάτι που αργότερα αποδεικνύεται ανεπαρκές κριτήριο, δεν αποτελεί τεκμήριο λανθασμένης συμπεριφοράς, αλλά, αντίθετα, *απόδειξη* ότι δρας σωστά, σύμφωνα με τους ανθρώπινους κανόνες, οι οποίοι απαιτούν τη δυνατότητα λάθους. Δεν αποτελεί γνώρισμα ορθής ανθρώπινης συμπεριφοράς η, *υφ' οιοσδήποτε συνθήκες*, εξασφάλιση του αλαθίτου.

Κατά την ίδια έννοια, το μόνο πράγμα που, σε μια περίπτωση κλασικής ιατρικής, η διάψευση του κριτηρίου ιάσεως αποδεικνύει είναι η ιδιομορφία του περιστατικού. Βέβαια, στην κλασική ιατρική, έχουμε δυνατότητα προσφυγής σε εκείνο που ονομάσαμε «βαθύτερες διαγνωστικές διαδικασίες». Στη γλωσσανάλυση, μοναδικό μας κριτήριο είναι η ετυμολογία του γλωσσαναλυόμενου. *Εξ ορισμού* απουσιάζει η δυνατότητα προσφυγής σε κάτι *βαθύτερο* από αυτό. Αυτή η διαφοροποίηση έχει δραστικές επιπτώσεις στην ίδια την έννοια της υγείας, όταν αναφερόμαστε από τη μια στην κλασική ιατρική, από την άλλη στη γλωσσανάλυση. Δεν έχει νόημα να πεις «Εσύ γιατρέ μπορείς να νομίζεις πως έχω ελονοσία, αλλά εγώ σου λέω ότι δεν έχω». Καθοριστικό κριτήριο της ελονοσίας δεν είναι η ετυμολογία του ασθενούς αλλά η ύπαρξη του αιματοζωαρίου του Lavegan, που, φυσικά, δεν είναι θέμα γνώμης, αλλά κάτι εργαστηριακά διαπιστώσιμο. *Έτσι παίζεται το παιχνίδι της κλασικής ιατρικής*. Και θα μπορούσε κανείς να φανταστεί διάφορες αιτίες που οδήγησαν στη συγκεκριμένη μορφολογία του παιχνιδιού. Όταν, για παράδειγμα, η ασθένεια σχετίζεται στενά με κρίσιμες δραστηριότητες της καθημερινής ζωής, όπως, λ.χ., το κυνήγι, ο θηλασμός, η σεξουαλική πράξη, ο πόλεμος κλπ., όχι μόνο υπό την έννοια ότι ο ασθενής δεν μπορεί να τις φέρει εις πέρας, αλλά και υπό την έννοια ότι υπάρχει η πρόσθετη απειλή της μετάδοσης του ιού ή του μικροβίου που προκαλεί την ασθένεια, και επομένως η επέκταση του προβλήματος του ατόμου σε πρόβλημα της ομάδας, είναι αναμενόμενη η δημιουργία μιας όσον το δυνατόν πάγιας και σαφούς έννοιας

της υγείας, έτσι ώστε να αντιμετωπίζονται *αποτελεσματικά* τα προβλήματα. Στην περίπτωση της γλωσσανάλυσης, η έννοια της «φιλοσοφικής υγείας» δεν έχει ούτε κρίσιμη θέση στην κοινωνική ομάδα ούτε αυτό που θα ονομάζαμε «ιστορικό βάθος». (Ίσως μάλιστα το μη κρισιμότητα της θέσης της να *οφείλεται* στην έλλειψη ιστορικού βάθους). Μ' άλλα λόγια, το κατά πόσον κάποιος πάσχει από την ασθένεια της μεταφυσικής ροπής, δεν έχει άμεσες επιπτώσεις σε κρίσιμα βιοτικά θέματα. Βέβαια, εμείς ισχυριστήκαμε πως έχει αποφασιστικές (μολονότι *έμμεσες*) επιπτώσεις στα γήσινα βιοτικά μας προβλήματα. Αυτό όμως είναι ισχυρισμός μιας πολύ μικρής ομάδας ανθρώπων. Χρειάζεται συμφωνία μεγάλης κλίμακας για τη δημιουργία μιας έννοιας «φιλοσοφικής υγείας» τόσο παγωμένης όσο και εκείνη της συμβατικής υγείας. Τέτοιου είδους *αντικειμενικότητα* είναι αδύνατη στην περίπτωση της γλωσσανάλυσης, και το να στηλιτεύεις την απουσία της συνιστά εσφαλμένη τοποθέτηση απέναντί της.

Ποιά ωστόσο θα πρέπει να είναι η στάση μας απέναντι σ' ένα τέτοιο φαινόμενο; Μα ασφαλώς εκείνη που αρμόζει στην περίπτωση. Τέτοιου είδους παλινουσία, εκτός του ότι στην πράξη είναι ασήγητες φαινόμενα, είναι πιθανόν να προδίδει κάποια νοητική ανεπάρκεια, σκωπτική διάθεση, επιπολαιότητα κλπ. ή να συνιστά εσκεμμένη ενέργεια ποικίλων προοπτικών. Δεν είναι *υποχρεωτικό* να την εκλάβουμε ως φυσιολογική συμπεριφορά. Αυτό θα εξαρτηθεί από ολόκληρο το πλέγμα των συνθηκών στις οποίες το περιστατικό αυτό λαμβάνει χώραν. Είναι φυσικά *διανοητό* ο άνθρωπος αυτός να είναι απολύτως ειλικρινής και ταυτοχρόνως να μην έχουμε λόγους να υποπτευόμαστε κάποια νοητική ή βουλευτική ανεπάρκεια. Στην περίπτωση αυτή θα προσπαθήσουμε ξανά μαζί να διαπιστώσουμε τι ακριβώς συνέβη την πρώτη φορά, όταν είχε νομίσει πως απαλλάχτηκε από την επίδραση κάποιου μοντέλου σκέψης, και τι όταν αισθάνθηκε πως το μοντέλο αυτό εξακολουθούσε να του επιβάλλεται, ενώ η δήθεν «θεραπεία» του τού φαινόταν τώρα μά σκέτη πλάνη. Τι συμπέρασμα θα βγει από μια τέτοια επανέγερση δεν είναι δυνατόν να προεικασθεί, πολλώ μάλλον να διατυπωθεί σε γενικής μορφής εικασίες. Είναι φυσικά και πάλι απολύτως διανοητό, το φαινόμενο να επαναληφθεί πολλές φορές στο μέλλον, δίχως να έχουμε μπορέσει να καταλήξουμε σε ένα τελεσιδικό συμπέρασμα γύρω από το κατά πόσον ο «ασθενής» μας απαλλάχτηκε ή όχι από τη φιλοσοφική του νεύρωση. Αλλά κι αν ακόμη εξαντληθεί η υπομονή μας, αυτό δεν αποτελεί τεκμήριο καταδικής της γλωσσανάλυσης. Ούτε αποτελεί τεκμήριο η ύπαρξη τέτοιων μεμονωμένων περιστατικών.

Η αντίρρηση του ρεαλιστή δεν μπορεί να υπονομεύσει τη λογική συνοχή ή την εννοιολογική στιβαρότητα της μεθόδου μας. Απλώς προβάλλει μια δυνατότητα εμπειρικής υψής: πιθανότητα *μη εφαρμοσιμότητας* της μεθόδου. Αλλά κατά πόσον αυτή η πιθανότητα μπορεί να αποκτήσει καταστροφικές διαστάσεις για τη γλωσσανάλυση, θα εξαρτηθεί από το *πόσο συχνά* περιστατικά σαν κι αυτά αναφέρονται στις γλωσσαναλυτικές έρευνες. Πιστεύω δε ότι ο ρεαλιστής, προβάλλοντας αυτή την αντίρρηση, απλώς ενεργεί στο πλαίσιο της συνηθισμένης του τακτικής να διερωτάται για το *τι είναι δυνατόν* να συμβεί χωρίς να λαμβάνει υπόψη του *τι όντως* συμβαίνει. Το τελευταίο τού φαίνεται τρόπον τινά μία απλή *παράχρηση* που ο φιλόσοφος δέχεται να κάνει μόνο όταν όλες του οι προσπάθειες για γενικότητα και αναγκαιότητα έχουν ναυαγήσει. Αλλ' αυτό ακριβώς συνιστά για μας μια *προκατάληψη* που πρέπει να πολεμηθεί. Η γενικότητα και η ανα-

γκαιότητα δεν μπορεί να χαρακτηρίζουν την επίσκεψη του συγκεκριμένου εμπειρικού γεγονότος. Και αυτό το τελευταίο συνιστά την επικράτεια της γλωσσολογικής μεθόδου.

- 24 Δες επ' αυτού Hunter 1990.
- 25 «Στην πραγματικότητα, ο Wittgenstein παίρνει την ιδέα ότι μια αναλογία μπορεί να δείχνει προς μια μη εκφράσιμη αλήθεια και την αντιστρέφει. Η αναλογία δεν είναι μέσον πρόσβασης μιας αλήθειας η οποία δεν είναι εκφράσιμη με άλλον τρόπο. Αντίθετα, η πεποίθηση ότι η αναλογία δείχνει προς μια ανείπωτη αλήθεια είναι, αυτή η ίδια, προϊόν της εξουσίας που ασκεί στον φιλόσοφο. Βλέποντας πώς συνέβη αυτό το πράγμα, βλέπουμε, όχι μόνο πώς η αναλογία μας παραπλάνησε, αλλά και πώς αυτή η ίδια συγκαλύφθηκε» (Stern 1995: 31).
- 26 *Early Investigations* §102. Παρατίθεται από τον Stern 1995: 41.
- 27 Δες σχετικά Hunter 1990.
- 28 Δες Lazerowitz 1984d.
- 29 Αυτού του είδους οι κατηγοριοποιήσεις ούτε απόλυτες ούτε αναμφίλεκτες είναι. Ο καθένας μπορεί να χρησιμοποιήσει διαφορετική ορολογία, ίσως μάλιστα πιο πετυχημένη απ' τη δική μου. Είναι προφανές πως η ουσία δεν βρίσκεται εκεί.
- 30 ΦΕ §116.
- 31 Δες Bouwsma 1965a: 158-159.
- 32 Ο όρος «γραμματική» χρησιμοποιείται με το νόημα που έχει στην ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein. Όταν μιλάμε για γραμματική της γλώσσας ή για γραμματικούς κανόνες, δεν εννοούμε τη γραμματική που μας μαθαίνουν στο σχολείο, αλλά κάτι πολύ ευρύτερο. Εννοούμε το σύμπαν των κανόνων που διέπουν όχι τη λειτουργία κάποιας συγκεκριμένης γλώσσας, όπως τα ελληνικά ή τα γερμανικά, αλλά της ανθρωπίνης (όχι μόνο λεκτικής) γλώσσας, νοούμενης ως ένα σύνολο από αλληλοπλεκόμενα γλωσσικά παιχνίδια που είναι αδύνατον να εποπτευθούν με μια ματιά. Ο Wittgenstein συνήθιζε να εξηγεί τον όρο μέσω μιας αναλογίας: «Φανταστείτε τη γεωγραφία μιας χώρας για την οποία δεν διαθέτετε χάρτη, ή έχετε ένα χάρτη κομμένο σε κομματάκια. Η δυσκολία σας μπορεί να παραβληθεί με τη δυσκολία της φιλοσοφίας. Εδώ η χώρα για την οποία μιλάμε είναι η γλώσσα, και η γεωγραφία της η γραμματική. Ξέρουμε πολύ καλά πώς να βρίσκουμε το δρόμο μας μέσα στη χώρα, όταν όμως μας ζητούν να κάνουμε ένα χάρτη της, τον κάνουμε λάθος» (Παρατίθεται από την Ambrose 1966: 336. Δες μια παραλλαγή στο WL 1932-35: 43).
- 33 «Σκοπός της διδασκαλίας μου είναι: Πώς να περνάς από μια συγκεκαλυμμένη ανοησία σε μια πρόδηλη ανοησία» (ΦΕ §464).
- 34 Πρβλ.: «Πες ό,τι θες, αρκεί να μη σ' εμποδίζει να βλέπεις πώς έχουν τα πράγματα (κι όταν τα δεις, θα είναι κάμποσα αυτά που δεν θα λες)» (ΦΕ §79).
- 35 «Μα αυτό», θα πει κανείς, «δεν είναι τίποτε ιδιαίτερα οξυδερκής! Είναι προφανές ότι τα ζώα δεν μπορούν να έχουν γλωσσικά παιχνίδια!». Έστω. Είναι όμως το ίδιο προφανές με την περίπτωση του χαμόγελου ενός βρέφους; Ισχυρίζομαστε πως το χαμόγελο ενός βρέφους δεν μπορεί να είναι προσποιητό με την ίδια αισιοχηρία που το ισχυρίζομαστε για ένα σκύλο; Δεν σκεφτόμαστε καμιά φορά:

«Μήπως παραείμαστε σίγουροι για κάτι που δεν θά 'πρεπε; πού ξέρουμε πως το μαυρό δεν προσποιείται στην πραγματικότητα; 'κοιτάξαμε μέσα' του»; Εδώ βρίσκεται κρυμμένη η ανοησία που πρέπει να βγει στο φως. Η ιδέα μιας *ιδιωτικής εμπειρίας*. Η προσποίηση ως κάτι που συμβαίνει μέσα μας και που ως εκ τούτου μόνο εμείς είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε. Μήπως λοιπόν το μαυρό προσποιείται και απλώς δεν το ξέρουμε εμείς; Μήπως το μαυρό είναι *ανειλικρινές*; Εστω κι αν ηχεί παράδοξα, δεν ηχεί τόσο, όσο ένας ανειλικρινής σκύλος! Το να ισχυριστείς ότι «Μόνο εκείνος που προσποιείται μπορεί να ξέρει αν πράγματι προσποιείται ή όχι, οι άλλοι μόνο εικασίες μπορούμε να κάνουμε» δεν ηχεί διόλου παράδοξα. Αντίθετα, ηχεί πολύ λογικά. Μοιάζει να είναι ανάλογο με το «Μόνο ο ιδιοκτήτης των χρημάτων μπορεί να μας πει πόσα είναι». Αλλά δεν είναι διόλου ανάλογο. Και η μετακίνηση από αυτή τη συγκεκριμένη ανοησία πρέπει να γίνει με την αναλογική της σύνδεση με κάποια πρόδηλη ανοησία. Πρώτη βαθμίδα: το ανειλικρινές βρέφος. Δεύτερη βαθμίδα: ο ανειλικρινής σκύλος. Μπορούμε και εδώ, με την ίδια ευκολία, να πούμε «Πού ξέρεις; πούδς μας λέει πως κατά βάθος ο σκύλος δεν προσποιείται;»; Αισθανόμαστε και σ' αυτή την περιοχή του πρόδηλου παράδοξου την ίδια άνεση να συνεχίσουμε την υποστήριξη του μοντέλου της ιδιωτικότητας; Αν όχι, τότε έχουμε προετοιμάσει την όρασή μας για την αποδοχή ενός νέου μοντέλου περιγραφής της πραγματικότητας: εκείνου των γλωσσικών παιχνιδιών.

Σε απόλυτη συμφωνία με το γλωσσικό μας έθος, δεν αποδίδουμε προσποίηση στο χαμόγελο του μαυρού. Αλλά νομίζουμε πως η προσποίηση είναι ένα φυσικό γεγονός, μια εμπειρία που έχει εκείνος που προσποιείται. Και επομένως το μαυρό είναι αδύνατον να προσποιείται, όπως είναι αδύνατο ένα κεφάλι που μιλάει να μην έχει εγκέφαλο. Αλλά τότε «αδύνατο» δεν σημαίνει «αδιανόητο». Τι μ' εμποδίζει να φανταστώ ότι, ανοίγοντας το κεφάλι, δεν βρίσκω τίποτε μέσα; Η εμπειρία. Αλλά η εμπειρική βεβαιότητα δεν είναι μαθηματική βεβαιότητα: δεν μου αποκλείει *λογικά* να φανταστώ κάτι τέτοιο («κυκλικό τετράγωνο»), όσο δύσκολο κι αν είναι, ομολογουμένως, να απαλλαγώ απ' αυτήν την ισόβια πεποίθηση. Μολονότι κανείς μέχρι τώρα, απ' όσο ξέρω, δεν είχε την εμπειρία να μη δει τον ήλιο να ανατέλλει το πρωί, ωστόσο *μπορώ* (λογική δυνατότητα) να το διανοηθώ. Γιατί είναι *ενδεχόμενο* να συγκρουστεί, σήμερα το βράδυ, με κάποιο άλλο ουράνιο σώμα ή να οβήσει ξαφνικά, εξαιτίας πραγμάτων για τα οποία δεν είχαμε, και ίσως να μην έχουμε ποτέ, ιδέα. Το ότι είναι απίθανο να συμβεί κάτι τέτοιο μας το λένε οι θεωρίες μας. Και οι θεωρίες μας δεν είναι άλλο από πρόχειρα σκίτσα της πραγματικότητας που βελτιώνουμε συνεχώς με την προσθήκη νέων στοιχείων. Η πίστη σ' αυτές είναι αρετή.

(Εδώ χρειάζεται προσοχή: τέτοιου είδους πίστεις ανήκουν στη *μορφή* της ζωής μας και η δυνατότητα αναίρεσής τους δεν είναι της αυτής τάξεως με εκείνη των υπολοίπων πίστεων που αντλούμε από την εμπειρία. Το είδος της βεβαιότητας που αφορά τα *θεμέλια* των μορφών ζωής είναι ένα *τρίτο* είδος, ανάμεσα στη λογική και στην εμπειρική βεβαιότητα: αυτό το είδος εξετάζει ο Wittgenstein στο τελευταίο του κείμενο, το *Περί βεβαιότητας*).

Καταφεύγοντας στο μοντέλο κατά το οποίο υπάρχουν διαδικασίες που εμείς δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, επειδή λαμβάνουν χώραν μέσα στον εγκέφαλο του άλλου, δίνουμε λανθασμένο status στην πρόταση «Το μαυρό δεν μπορεί να προσποιείται»: της δίνουμε εμπειρική διάσταση. Ξαν να είναι δηλαδή κάτι

που μας δίδαξε η πείρα, και επομένως έχουμε κάθε δικαίωμα να αμφιβάλουμε γι' αυτό. Η αμφιβολία αυτή είναι παράτυπη, γιατί δεν έχει νόημα να αμφιβάλεις για τις *συμβάσεις* σου. Πώς θα μπορούσει κανείς να μας κάνει να δούμε την πλάνη μας; Ένας τρόπος είναι, όπως είπαμε, η προσφυγή σε μια αναλογική σύνδεση με κάτι που αναγνωρίζουμε ως προφανή πλάνη. Μας φαίνεται δυνατόν, ένα μωρό να προσποιείται (συγκεκριαλυμένη πλάνη); Πάει καλά. Μας φαίνεται όμως το ίδιο δυνατόν και για ένα σκύλο να προσποιείται (καταφανής πλάνη); Όχι βέβαια!

«Μα άλλο πράγμα ο σκύλος κι άλλη το μωρό! Πού είναι η αναλογία!» Και που μέτρησαν οι διαφορές στο μοντέλο σου; Η περιγραφή που έκανες της ιδιωτικής εμπειρίας δεν ελάμβανε υπόψη της διαφορές ιδιοτήτων μεταξύ ζώων και βρεφών. Ως απόδειξη του δικαιωμάτος σου να *αμφιβάλεις* για το μη προσποιητό του βρεφικού χαμόγελου έφερνες την αδυναμία σου να *γνωρίζεις* τις διαδικασίες που συμβαίνουν στο μυαλό του. Ε, αυτή την αδυναμία την είχες και στην περίπτωση του σκύλου. Κι όμως, εκεί δεν ένιωθες καμία αμφιβολία: (Σίγουρα ο σκύλος δεν μπορεί να προσποιείται!).

Δεν αντιλέγουμε στο ότι άλλο πράγμα είναι ο σκύλος κι άλλο το μωρό. Αλλά ήταν η περιγραφή που έδωσες για το φαινόμενο της προσποίησης στην περίπτωση του μωρού εκείνο που μας έδωσε το δικαίωμα να την παραλληλίσουμε με την περίπτωση του σκύλου. Με πιο απλά λόγια: Έτσι όπως κατάντησες το φαινόμενο της προσποίησης, δεν υπάρχει πρόβλημα να πούμε πως και οι σκύλοι μπορούν να προσποιηθούν (ή να μη μπορούν εξαιτίας της ειλικρίνειάς τους). Μ' αυτόν τον τρόπο εκζητούμε τη βίαιη αντίδρασή σου. Εντείνουμε την αίσθηση του παραλόγου, προσπαθούμε να σε φέρουμε να πεις: «Ε, όχι δα, αυτό είναι παράλογο!». Κι αφού αναγνωρίσεις το παράλογο στην περίπτωση του σκύλου, θα είναι τώρα ευκολότερο να το αναγνωρίσεις και στην περίπτωση του μωρού, που ήταν *αναλογικά κατασκευασμένη*. Θα δεις πως είναι εξίσου *παράλογο* ένα μωρό να προσποιείται, κι όχι (απίθανο αλλά) *δυνατό*, όπως το πλανημένο σου μοντέλο σε είχε κάνει αρχικά να υποθέσεις.

- 36 Λ.χ.: «κόβω το κόκκινο κομματάκια» (ΦΓ 151), «έχω επιτραπέζιο πονόδοντο» (ΜΒ 87), «βογκάω κατά λάθος» (ΚΒ 105), «ξεφλουδίζω μιαν αγκινάρα για να βρω την 'πραγματική' αγκινάρα» (ΚΒ 175), «σκέφτομαι με το μολύβι» (ΜΒ 32), «ισιώνω μια έκφραση» (ΚΒ 217-219, 228), «πώς να κρεμάσω έναν ανύπαρκτο κλέφτη;» (ΜΒ 61), «ποιό είναι το χρώμα του αριθμού τρία;» (ΜΒ 81). «είναι η απουσία αισθήματος, αίσθημα;» (Ζ §512), «γνήσια φαγούρα» (ΠΑ 129), «βασιλείο αγέννητων μελλοντικών γεγονότων» (ΚΒ 157), «θεότητα της άρνησης» (ΜΒ 32), «σκοτεινά φωνήεντα» (ΚΒ 187) κλπ. κλπ.

- 37 Πρβλ. ΟΚΓ 446 §13.



## Το πρόβλημα των «καθόλου» και η θέση του στην ύστερη φιλοσοφία του Ludwig Wittgenstein

*Θα μπορούσε κανείς να μας αποκαλέσει ονοματοκράτες αν δεν είχαμε συνείδηση του γεγονότος ότι το όριο που χαράσσει ένας ορισμός χαράσσεται προς χάριν της σπουδαιότητας αυτού του ορίου. Και οι προτάσεις που εξηγούν αυτή τη σπουδαιότητα δεν είναι προτάσεις περί της γλώσσας.<sup>1</sup>*

*Δεν αναλύουμε φαινόμενα (λ.χ., το σκέπτεσθαι), αλλά έννοιες (λ.χ., την έννοια του σκέπτεσθαι) και συνεπώς τη χρήση των λέξεων. Έτσι, θα νόμιζε κανείς πως κάνουμε ό,τι και οι ονοματοκράτες. Αλλά οι ονοματοκράτες κάνουν το λάθος να θεωρούν όλες τις λέξεις ονόματα, και επομένως να μην περιγράφουν πράγματι τη χρήση τους αλλά να μας δίνουν, τρόπον τινά, μονάχα ένα σκαρίφημα αυτής της περιγραφής.<sup>2</sup>*

### I

Πολλοί συγγραφείς φιλοσοφικών δοκιμίων έχουν παρεξηγήσει τελείως την πραγμάτευση του θέματος των «οικογενειακών ομοιοτήτων» από τον Wittgenstein.<sup>3</sup> Ένας από τους βασικότερους λόγους είναι ότι μελετούν το θέμα ανεξάρτητα από τις γενικότερες αντιλήψεις του περί νοήματος και, μερικές φορές, εν αγνοία της υπόλοιπης φιλοσοφίας του. Το θέμα είναι γι' αυτούς δελεαστικό, γιατί εμφανίζεται ως μία περαιτέρω φάση της παραδοσιακής<sup>4</sup> διαμάχης γύρω από τη φύση και την ύπαρξη ή μη των «καθόλου» ή «universalia».

Οι αρθρογράφοι χωρίζονται στους επικριτές μιας υποτιθέμενης 'θεωρίας' του Wittgenstein περί οικογενειακών ομοιοτήτων, κατά της οποίας βάλουν αμυνόμενοι υπέρ κάποιας παραδοσιακής μορφής ουσιολογίας (essentialism), και στους απολογητές αυτής της υποτιθέμενης θεωρίας εναντίον της 'αρτηριοσκληρωτικής' ουσιολογίας. Και είναι πολλοί, ακόμη και σήμερα, που έχουν την εντύπωση πως η επαναστατικότητα της σκέψης του Wittgenstein έγκειται — τουλάχιστον σ' ένα μεγάλο μέρος της — στην ανασκευή της ουσιολογίας. Αλλά το τρέπαιο που διεκδικεί η ύστερη φιλοσοφία του αυστριακού στοχαστή δεν είναι τόσο πενιχρό· ει μή τι άλλο, για τον λόγο ότι η κατάργηση της ουσιολογίας και η υποκατάστασή της από μια θεωρία ομοιοτήτων δεν είναι έργο δικό του αλλά των ονοματοκρατών ή ίσως ακριβέστερα, του David Hume.

Η σκέψη του Wittgenstein είναι πολύ ριζοσπαστικότερη απ' ό,τι μέχρι πριν λίγα χρόνια νομίζταν.<sup>5</sup> Ο Βιεννέζος στοχαστής τοποθετεί τη φιλοσο-

φία σ' ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο. Σκοπός αυτού του δοκιμίου είναι να προβάλει, με όσο το δυνατό αδρότερες<sup>6</sup> γραμμές, τη διάσταση των επιπέδων της παραδοσιακής και της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας, παίρνοντας ως αφορμή το πολυσηχημένο θέμα των οικογενειακών ομοιοτήτων.

## II

Θα μπορούσαμε να πούμε, χονδρικά, πως η συζήτηση για τα *universalia* αποσκοπεί στην απάντηση του ερωτήματος «Γιατί τόσα διαφορετικά πράγματα έχουν το ίδιο όνομα;»<sup>7</sup> Μια από τις πρωιμότερες απαντήσεις που δόθηκαν σ' αυτό το ερώτημα συνιστά τον πυρήνα της λεγόμενης *ουσιοκρατικής θεωρίας περί των καθόλου*: Όλ' αυτά τα φαινομενικώς διαφορετικά πράγματα έχουν κοινό όνομα γιατί έχουν κοινή ουσία: έχουν ιδιότητες που όλα, όσο διαφορετικά κι αν είναι, μοιράζονται. Λ.χ., το χρώμα, το σχήμα, το μέγεθος, οι συνήθειες των πουλιών είναι *περιφερειακές* ιδιότητες, που δεν αποτελούν μέρος της ουσίας του όρου «πουλί». Ενώ το «έχει φτερά», «έχει ράμφος», «γεννάει αυγά» κλπ., συνιστούν ουσιασθή γνωρίσματα,<sup>8</sup> βάσει των οποίων μπορούμε ν' αποφανθούμε κατά πόσον ένα ον είναι πουλί ή όχι.

Η ουσιοκρατική θεωρία πήρε πολλές μορφές. Ο Πλάτων ταύτιζε τα *universalia* με τις Ιδέες του: Ο λόγος που τόσα διαφορετικά πράγματα ονομάζονται με το ίδιο όνομα είναι ότι μας «θυμίζουν» την ίδια Ιδέα.<sup>9</sup> Ο Αριστοτέλης είχε διαφορετική γνώμη: επικρίνοντας τον Πλάτωνα για τις ανεπάρκειες του μοντέλου του<sup>10</sup> υποστήριξε ότι τα καθόλου (σύμφωνα με τη δική του ορολογία) δεν είναι ανεξάρτητες οντότητες ενός άλλου κόσμου, με τις οποίες τα όντα αυτού εδώ του κόσμου πασχίζουν να μοιάσουν, αλλά υπάρχουν μέσα στα πράγματα ως κοινά στοιχεία τους: Το καθόλου Χ είναι το κατηγορούμενο για όλα ανεξαιρέτως τα επιμέρους χ. Τί κοινό έχουν όλα τα χρωματιστά πράγματα; το χρώμα. Το χρώμα λοιπόν είναι το γένος, το καθόλου, το *universale*, των επιμέρους χρωματιστών πραγμάτων.<sup>11</sup> Οι δύο αυτές θεωρίες, που οντολογικά είναι συγγενείς και ανήκουν στο δόγμα της πραγματοκρατίας — ή ρεαλισμού — γιατί υποστηρίζουν την ύπαρξη των καθόλου ανεξάρτητα από την ύπαρξη νοούντων υποκειμένων, έμειναν στην ιστορία ως *universalia ante rem* (Πλάτων) και *universalia in re* (Αριστοτέλης): τα καθόλου πριν τα πράγματα και τα καθόλου μέσα στα πράγματα.

Στο πλαίσιο πάντοτε της ουσιοκρατίας, αλλά σε διαφορετικό οντολογικό επίπεδο, κινήθηκαν οι εννοιοκρατικές θεωρίες (*conceptualism*) του Locke<sup>12</sup> και του Berkeley.<sup>13</sup> Γι' αυτούς, σε αντίθεση με τους ρεαλιστές, τα *universalia* είναι όντα εξηρημένα από τα νοούντα υποκείμενα, υπό την έννοια ότι, αν δεν υπήρχαν νοούντα υποκείμενα, δεν θα υπήρχαν *universalia*. Ο όρος που χρησιμοποιούν στη θέση του αριστοτελικού «καθόλου» είναι

«γενική ιδέα» (general idea). Οι εννοιοκράτες ξεκινούν από την ακραία αριστοτελική θέση ότι όλα τα υπαρκτά είναι επιμέρους και, ισχυριζόμενοι ότι εμπειρία και γλώσσα χαρακτηρίζονται από την ίδια γενικότητα, προσπαθούν να βρουν πώς σχηματίζονται οι έννοιες· πώς μπορεί να είναι γενικές, όταν τα δεδομένα της εμπειρίας είναι επιμέρους· και πώς μπορεί η σημασία των λέξεων να είναι γενική, αν τα πράγματα που αυτές σημαίνουν είναι επιμέρους. Δεν θα μας απασχολήσουν εδώ οι ιδιαιτερότητες των θεωριών της εννοιοκρατίας, παρ' όλο που οδήγησαν σε τρομερές έριδες.<sup>14</sup> Εκείνο που εμάς ενδιαφέρει είναι ότι διατήρησαν τη ρεαλιστική πεποίθηση ότι υπάρχει κάποιον κοινό στοιχείο· απλώς, το κοινό αυτό στοιχείο δεν βρίσκεται μέσα στα ίδια τα πράγματα (που είναι εξ ορισμού επιμέρους), αλλά μετά απ' αυτά (post rem), δηλαδή στη διάνοια. Το κοινό στοιχείο είναι η γενική ιδέα.

Η πρώτη ριζικά διαφορετική από την ουσιοκρατία θεωρία ήταν η ονοματοκρατία (nominalism), σύμφωνα με την οποία μόνο οι λέξεις είναι univocalia: το μόνο κοινό που υπάρχει ανάμεσα σε δύο ή περισσότερα ομώνυμα επιμέρους είναι αυτό ακριβώς το όνομα. Πράγμα που σημαίνει ότι καμία κοινή ουσία δεν υπάρχει είτε στα ίδια τα πράγματα είτε στις ιδέες μας γι' αυτά. Η άρνηση των πραγματικών «καθόλου» είχε ήδη ξεκινήσει από τον Μεσαίωνα με τους Σχολαστικούς.<sup>15</sup> Μια ακραία ονοματοκρατία είναι προφανές ότι δεν εξηγεί καθόλου γιατί τα ομώνυμα επιμέρους είναι ομώνυμα.<sup>16</sup> Αν τα διάφορα πουλιά είναι πουλιά επειδή ονομάζονται πουλιά, τότε γιατί, λ.χ., τα θηλαστικά να μη λέγονται κι αυτά πουλιά; Θα μπορούσαμε στιδήποτε να τ' ονομάσουμε στιδήποτε. Φυσικά, κάτι τέτοιο δεν το ισχυρίστηκε κανείς φιλόσοφος, απ' όσο ξέρω, εκτός ίσως από τον Roscelin de Compiègne,<sup>17</sup> που και γι' αυτόν όμως υπάρχουν σοβαρές αμφιβολίες.<sup>18</sup>

Η αποδεκτή, αλλ' ασθενής, μορφή ονοματοκρατίας είναι η μετριοπαθής, τύπου Hobbes,<sup>19</sup> σύμφωνα με την οποία, ναι μεν οι λέξεις είναι τα καθόλου, αλλά η χρήση τους βασίζεται σε ομοιότητες (similitudes) μεταξύ των επιμέρους.<sup>20</sup> Έτσι όμως, η ονοματοκρατία χάνει σχεδόν κάθε λόγο ύπαρξης. Διότι, ενώ διατείνεται ότι καταργεί την καθολικότητα του αντικείμενου προς χάριν της καθολικότητας της λέξης, τελικά επανεισάγει το αντικείμενο μιλώντας για τις μεταξύ των «επιμέρους» ομοιότητες. Επομένως, εφόσον δεχθούμε μια θεωρία ομοιοτήτων για τα πράγματα και, εφόσον η καθολικότητα των λέξεων εξαρτάται από τις ομοιότητες μεταξύ των πραγμάτων, η θεωρία των ομοιοτήτων για τις λέξεις συμφύρεται με τη θεωρία ομοιοτήτων για τα πράγματα· και η ονοματοκρατία παύει να έχει υπόσταση ως διακεκριμένη θεωρία περί των καθόλου. Αλλά ο οντολογικός συμφυρισμός της ονοματοκρατίας με το ένα ή το άλλο δόγμα δεν είναι εκείνο που μας αφορά εδώ. Η ονοματο-

κρατία μας ενδιαφέρει μονάχα ως θεωρία ομοιοτήτων, αντιπαραβαλλόμενη προς τις θεωρίες της ουσίας.

Αν και, μιλώντας για θεωρία ομοιοτήτων έχουμε συνήθως κατά νουν τους ονοματοκράτες, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι ο κύριος εισηγητής μιας γνήσιας θεωρίας ομοιοτήτων ήταν ο Hume, ένας εμπειριοκράτης και εννοιοκράτης. Είναι αλήθεια ότι για ομοιότητα μιλούσαν και ο Locke και ο Berkeley, αλλά, έτσι όπως την εννοούσαν, δεν ήταν άλλη από την αριστοτελική ουσία:<sup>21</sup> Γι' αυτούς, όμοια είναι δυο πράγματα που μοιράζονται την ίδια ιδιότητα· και όσο περισσότερες ιδιότητες μοιράζονται τόσο πιο όμοια είναι. Υπάρχουν βαθμίδες ομοιότητας.

Ο Hume συνέλαβε την αδυναμία της ουσιοκρατίας να δώσει λόγο για την ομοιότητα μεταξύ απλών, μη αναλυσίμων, ιδεών και ιδιοτήτων. Το μπλε και το πράσινο μοιάζουν περισσότερο απ' ότι το μπλε και το κόκκινο. Δεν μοιράζονται όμως καμία κοινή ιδιότητα που να δικαιολογεί το γεγονός αυτό. Συνεπώς, η έννοια της ομοιότητας δεν είναι αναγώγιμη στην έννοια της ταυτότητας μερικών ιδιοτήτων αλλά είναι, η ίδια, *έσχατη σχέση*. Κατά τον Hume ο λόγος που τα κόκκινα πράγματα λέγονται κόκκινα είναι ότι μοιάζουν μεταξύ τους κατ' άλλον τρόπο από εκείνον που μοιάζουν με τα μπλε ή με τα σκληρά ή με τα μαλακά κοκ. πράγματα. Δεν περιγράφουμε τίποτε με το να πούμε ότι όλα τα κόκκινα πράγματα μοιράζονται την ιδιότητα της «ερυθρότητας». Είμαστε περισσότερο κατανοητοί, αν πούμε «είναι κόκκινα», πράγμα που σημαίνει ότι μοιάζουν μεταξύ τους κατά το ότι είναι κόκκινα<sup>22</sup>.

Οι κυριότερες αντιρρήσεις για τη θεωρία της ομοιότητας διατυπώθηκαν από τον Russell, ο οποίος υποστήριζε έναν πλατωνικού τύπου ρεαλισμό. Μπορούμε, έλεγε, ν' αναγάγουμε την έννοια της ιδιότητας στην έννοια της σχέσης· και τα καθόλου, αντί για ιδιότητες, να είναι σχέσεις, ή έστω η *σχέση*, ομοιότητας. Αλλ' αυτή η σχέση ομοιότητας πρέπει να είναι καθόλου, διότι, αν δεν είναι, θα είναι επιμέρους, οπότε θα είμαστε αναγκασμένοι να παραδεχθούμε μια νέα ομοιότητα ανάμεσα σ' αυτή την ομοιότητα και σε κάποια άλλη που θα διέπει τα μέλη μιας άλλης ομάδας πραγμάτων· και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Αλλά, αφού η ομοιότητα είναι καθόλου, ποιος ο λόγος να κατασκευάζουμε περίπλοκες θεωρίες, μόνο και μόνο για ν' αποφυγούμε την παραδοχή εννοιών όπως «ερυθρότητα», «τριγωνικότητα» κλπ.<sup>23</sup>

Με τον Russell, η ύπαρξη των καθόλου φάνηκε να διασφαλίζεται ξανά. Άραγε, η ενασχόληση του Wittgenstein με το θέμα των οικογενειακών ομοιοτήτων να ήταν — μεταξύ άλλων — μια έμμεση επίθεση κατά του Βρετανού φιλοσόφου, στηριγμένη πάνω στα πρότυπα της διδασκαλίας του Hume; Αν και στην ανάγνωσή μου των κειμένων του Wittgenstein δεν έχω συναντήσει ανοιχτή αναφορά στην κριτική του Russell για τη θεωρία των ομοιοτήτων,

ωστόσο πιστεύω πως κάτι τέτοιο δεν πρέπει να αποκλείεται. Ο Wittgenstein ήταν ασφαλώς ενήμερος των περισσότερων κειμένων του Russell.

### III

Όπως είδαμε στη σκαριφηματική αυτή έκθεση της περιπέτειας των καθόλου,<sup>24</sup> μια ανανεωμένη ουσιολογία φάνηκε να κερδίζει τη μάχη κατά της θεωρίας των ομοιοτήτων, με τη βοηθητική επέμβαση του Russell. Ήταν επόμενο, οι απολογητές της θεωρίας των ομοιοτήτων να αγκαλιάσουν τον ύστερο Wittgenstein ως ανανεωτή της τάσης τους (έχοντας μάλιστα δεδομένη την ρήξη της φιλίας των δύο φιλοσόφων<sup>25</sup>). Ωστόσο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, η πρόθεση του Wittgenstein δεν ήταν να ανασκευάσει τον Russell αλλά να απαλλάξει μια για πάντα το έργο της φιλοσοφίας από επιστημονικού τύπου προσμίξεις.<sup>26</sup> Θα δούμε επίσης ότι, έστω και αν η επεξεργασία του θέματος των οικογενειακών ομοιοτήτων από τον Wittgenstein είναι διαφορετική, εκτενέστερη, διεισδυτικότερη — και ίσως πειστικότερη — από εκείνη του Hume ή του Hobbes κ.ά., η βασική αντίληψη παραμένει η ίδια. Η ριζική διαφορά ανάμεσα στους ονοματοκράτες και στον Wittgenstein έγκειται στην πρόθεση.<sup>27</sup> Ο τρόπος με τον οποίο ο Wittgenstein φιλοσοφεί είναι διαφορετικός.<sup>28</sup>

Κατ' αυτόν, δεν υπάρχουν θεωρίες στη φιλοσοφία. Η φιλοσοφία είναι μια έρευνα του τρόπου χρήσης των λέξεων (των γλωσσικών εκφράσεων εν γένει) στα πλαίσια των διαφόρων γλωσσικών παιχνιδιών (ΦΕ §109, Ζ §§458, 463): είναι μια γραμματική έρευνα (ΦΕ §90). Στη φιλοσοφία δεν εξηγούμε (ΦΕ §§109, 126, 496, ΜΒ 45-46, 176, ΦΓ 95) τη φύση ενός φαινομένου (ΦΕ §§383, 436), όπως κάνουμε στις εμπειρικές επιστήμες: ούτε ξεκινάμε από αξιώματα για ν' αποδείξουμε κάτι μέσα από παραγωγικές διαδικασίες. Απλώς διαφανοποιούμε κατά κάποιον τρόπο τη γλώσσα, αποκαλύπτοντας τη μεταμφιεσμένη λογική της μορφή (ΤΛΡ 4.002, ΦΕ §122). Δεν επεμβαίνουμε στη χρήση της γλώσσας: αφήνουμε τα πάντα όπως έχουν (ΦΕ §§124, 126, ΦΓ 147, 273).

Προτάσεις όπως «Η γλώσσα διέπεται από τάξη», «Οι λέξεις σημαίνουν δι' αναφοράς στα πράγματα», «Οι γενικοί όροι ονομάζουν ένα κοινό στοιχείο» κλπ., η παραδοσιακή φιλοσοφία τις χειρίζεται, ουσιαστικά, ως εμπειρικές δηλώσεις, στο μέτρο που θεωρεί ότι μας πληροφορούν τί συμβαίνει στον χώρο της γλώσσας, ότι μας δίνουν μια περιγραφή του φαινομένου γλώσσα. Οι θεωρίες που οικοδομούνται γύρω απ' αυτές τις δηλώσεις μμμούνται εκείνες των φυσικών επιστημών κατά το ότι, ξεκινώντας από γενικές αρχές και δουλεύοντας με παραγωγικές μεθόδους, περιμένουν επιβεβαίωση ή διάψευση από γεγονότα, μέχρις στιγμής ανυποψίαστα, που, ωστόσο, οι θεωρίες

μοιάζουν να υπαινίσσονται. Τα προβλήματα που οι θεωρίες αυτές επιδιώκουν να λύσουν ονομάζονται «φιλοσοφικά»· αλλά η μέθοδος αντιμετώπισής τους είναι, *κατ' ουσίαν*, εκείνη που χρησιμοποιούμε για την αντιμετώπιση εμπειρικών (επιστημονικών) προβλημάτων (MB 45, 66). Έχουμε κι εδώ να κάνουμε με νέες θεωρητικές κατασκευές και με ανακάλυψη νέων γεγονότων. Περιμένουμε κάτι καινούριο ν' ανακαλύψουμε γύρω από το φαινόμενο της γλώσσας (WWK 183, ΦΕ §126, ΦΓ 273, MB 51, 58, 77, 108-109, WL 1930-32: 17, 90, WL 1932-35: 139).<sup>29</sup>

Κατά τον Wittgenstein τα προβλήματα αυτά είναι κίβδηλα· γι' αυτό και δεν επιδέχονται λύση. Τόσο αυτά, όσο και οι θεωρίες που προτίθενται να τα επιλύσουν, δεν είναι άλλο από παραφυσικές γραμματικές. Εδώ βρίσκεται η ρίζα της μεταφυσικής. Η μεταφυσική είναι μια ιδιόρρυθμη 'επιστήμη', η οποία μοιάζει ως προς τον χαρακτήρα και τις μεθόδους με τις φυσικές επιστήμες, αλλά έχει κατά κάποιον τρόπο 'μακρύτερο χέρι' απ' αυτές, γιατί μπορεί και πιάνει τον 'πυθμένα' των φαινομένων<sup>30</sup>. Είναι μια υπερεπιστήμη που ερευνά τις «πρώτες αρχές».

Τα προβλήματα δεν φαίνονται να αφορούν ερωτήματα περί της γλώσσας, αλλά μάλλον ερωτήματα περί γεγονότων, για τα οποία δεν γνωρίζουμε ακόμη αρκετά πράγματα. Αυτός είναι ο λόγος που μπαίνετε συνεχώς στον πειρασμό να νομίσετε ότι σας δίνω κάποια πληροφορία και ότι περιμένετε από μένα κάποια θεωρία. Όταν χρησιμοποιώ την έκφραση «νομίζω το τάδε», σας φαίνεται σαν να συζητώ τα προβλήματα μιας επιστήμης που λέγεται «μεταφυσική». (WL 1932-35: 99, *πρβλ. με LFM 103*)

Οι φιλόσοφοι έχουν συνεχώς προ οφθαλμών τη μέθοδο της επιστήμης και νιώθουν ακατανίκητο πειρασμό να θέτουν ερωτήσεις και να δίνουν απαντήσεις με τον τρόπο που η επιστήμη το κάνει. Αυτή η τάση είναι η πραγματική πηγή της μεταφυσικής και οδηγεί τον φιλόσοφο στο τέλειο σκοτάδι. (MB 45)

Ο πυθμένας της πραγματικότητας είναι ανύπαρκτος, διακηρύσσει ο Wittgenstein. Είναι κατά κάποιον τρόπο ζωγραφιστός πάνω στην επιφάνεια της πραγματικότητας· κι εμείς, σκύβοντας πάνω απ' τη ζωγραφιστή άβυσσο, σπάμε τα κεφάλια μας χτυπώντας στο πραγματικό έδαφος.<sup>31</sup> Η γλώσσα μας είναι το παράξενο αυτό έδαφος που καθρεφτίζει ανύπαρκτα βάθη, ανύπαρκτες κρυμμένες αλήθειες· και οι αφθονούσες μεταφυσικές θεωρίες είναι τα καρούμπαλα που εισπράξαμε χτυπώντας πάνω στα όρια της γλώσσας (ΦΕ §119). Αρκεί ν' αντιληφθούμε την απάτη, και η μεταφυσική με το μακρύ χέρι θα εξατμισθεί· το μεταφυσικό πρόβλημα θα διαλυθεί (PH 192, ΠΑ 29.2).

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το πρόβλημα των καθόλου εμφανίζεται σαν ένα υπεργλωσσολογικό πρόβλημα: Αν η γλωσσολογία καταγίνεται με τη

γλώσσα, προτείνοντας θεωρίες που εξηγούν τη δομή, τη λειτουργία ή την προέλευσή της, μια υπεργλωσσολογία καταγίνεται μ' εκείνο που (υποτίθεται ότι) βρίσκεται πίσω από τη γλώσσα, τη λογική υποδομή, το θεμέλιο της γλώσσας (ΦΕ §92). Αλλά, όπως είπαμε, αυτό είναι μια ψευδαίσθηση και μια θεωρία που αναφέρεται σε ψευδαισθήσεις δεν είναι λανθασμένη αλλά ανόητη. Στο μέτρο, λοιπόν, που η θεωρία ομοιοτήτων – και οποιαδήποτε άλλη θεωρία περί των καθόλου – προσφέρεται ως απάντηση σε ψευδοερωτήματα που θέτει η μεταφυσική μας ροπή, είναι κι αυτή ανόητη.<sup>32</sup>

Όσοι ισχυρίζονται πως η θεωρία της ουσίας είναι ορθή και η θεωρία της ομοιότητας λανθασμένη ή αντιστρόφως, δεν κάνουν τίποτε άλλο απ' το να προτιμούν μια 'μόδα' από μιαν άλλη. Κι όσοι εκλαμβάνουν τα λεγόμενα του Wittgenstein για τις οικογενειακές ομοιότητες ως σπέρματα κάποιας θεωρίας που εκείνος σκόπευε να εισηγηθεί ως λύση στο πρόβλημα των καθόλου, απλώς παρερμηνεύουν τον συγγραφέα των *Ερευνών*:

Μιλώντας για τον όρο «παιχνίδι», ο Wittgenstein παρατηρεί ότι δεν υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα σε όλα τα μέλη της ομάδας που ο όρος εκπροσωπεί, αλλά «οικογενειακές ομοιότητες» (ΦΕ §67). Στην παραίνεσή του «Μη λέτε “Πρέπει να υπάρχει κάτι κοινό, αλλιώς δεν θα τα λέγαμε παιχνίδια”, αλλά κοιτάτε να δείτε αν υπάρχει κάτι κοινό» (ΦΕ §66), οι απολογητές της ουσιολογικής θεωρίας έσπευδαν ν' απαντήσουν «Αν ψάξουμε καλά, θα βρούμε το κοινό στοιχείο».<sup>33</sup> Αλλά, αν έβρισκαν κάτι τέτοιο, το στοιχείο αυτό δεν θα ήταν μέρος της έννοιας που έχουμε για το παιχνίδι· γιατί, αφού το αγνούσαμε, δεν ανήκε στην *πρακτική εξήγηση* του όρου: Αν στις εξηγήσεις που δίνουμε (εξηγήσεις που συνιστούν το νόημα του όρου)<sup>34</sup> δεν κάνει την εμφάνισή του το υποτιθέμενο 'κοινό στοιχείο', αυτό σημαίνει πως δεν αποτελεί μέρος του νοήματος του όρου αλλά επέκτασή του· επομένως, μέρος της εξήγησης κάποιου άλλου όρου.

Ας έρθουμε στο συγκεκριμένο παράδειγμα: Προσπαθώντας να εξηγήσουμε τί σημαίνει ο όρος «παιχνίδι», αναφερόμαστε στα κύρια χαρακτηριστικά, λ.χ., του ποδοσφαίρου, του μπάσκετ, του βόλλει κλπ. Λέμε «Το παιχνίδι είναι μια δραστηριότητα που έχει το στοιχείο του ανταγωνισμού, παίζεται με μπάλα, είναι ομαδικό κλπ.» Ο ορισμός αυτός πετυχαίνει να περιγράψει μια πλειάδα παιχνιδιών. Καθώς όμως προσθέτουμε νέα παιχνίδια, ο ορισμός μας γίνεται όλο και λιγότερο επαρκής, γιατί τα νέα παιχνίδια έχουν όλο και λιγότερες κοινές ιδιότητες με εκείνα που ο ορισμός περιγράφει: Το κρυφτό, το κληρονομικό κλπ. δεν παίζονται με μπάλα, αλλά είναι ομαδικά και ανταγωνιστικά. Το squash παίζεται με μπάλα, αλλά δεν είναι ούτε ομαδικό ούτε ανταγωνιστικό. Η πασιέντσα δεν παίζεται με μπάλα, αλλά με χαρτιά, και δεν είναι ούτε ομαδικό, ούτε ανταγωνιστικό. Το σκάκι παίζεται με πιόνια, με δύο

παίχτες μονάχα, και είναι ανταγωνιστικό. Ο ορισμός δηλαδή μεταβάλλεται ανάλογα με τις ομάδες των παιχνιδιών που ορίζει.

Για τον ουσιολογική, ένας μεταβλητός ορισμός δεν είναι διόλου ορισμός, αφού δεν καταφέρει να περιλάβει όλα τα μέλη της ομάδας που ο όρος ονομάζει και μόνο αυτά. «Πρέπει» όμως να υπάρχει κάποιος ορισμός που να καλύπτει όλες τις περιπτώσεις! (sic). Ας υποθέσουμε πως κάποιος ισχυρίζεται ότι βρήκε αυτόν τον ορισμό: ότι βρήκε, στη συγκεκριμένη περίπτωση, κάποιαν ιδιότητα, την οποία μοιράζονται όλα τα παιχνίδια. Εμείς, εξηγώντας τον όρο «παιχνίδι», δεν χρησιμοποιήσαμε αυτή την ιδιότητα. Αυτό που εμείς καταλαβαίνουμε με τη λέξη «παιχνίδι» δεν την περιέχει. Προσφέροντάς μας λοιπόν αυτή την υποτιθέμενη ιδιότητα, ο ουσιολογική ορίζει μια έννοια διαφορετική από εκείνη που αρχικά θέλαμε να ορίσουμε. Ουσιαστικά, απαντά σε άλλο ερώτημα. Αυτό είναι το νόημα του ισχυρισμού ότι δεν μπορούμε να σπάσουμε τα δεσμά της γλώσσας. Η εξήγηση του ουσιολογική δεν είναι μέσα στη γλώσσα που χρησιμοποιούμε μιλώντας για τα παιχνίδια, αλλά πέρα απ' αυτήν.

Τόσο οι ουσιολογικές θεωρίες, όσο και οι θεωρίες ομοιοτήτων είναι «σκιές της γραμματικής» (ΦΓ 130, 170, 173-175, ΜΒ 62, 67-69, ΦΕ §194, 448).<sup>35</sup> Οι υποστηρικτές τους νομίζουν πως οι κανόνες χρήσης της γλώσσας μας μπορούν να δεξούν κάτι που βρίσκεται έξω απ' αυτούς τους ίδιους: την κρυμμένη πραγματικότητα. Αλλά οι κανόνες δεν δείχνουν τίποτε πέρα από τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούμε τη γλώσσα:

Το γεγονός ότι μιλάμε για την ουσία ενός φυσικού αντικειμένου ή φαινομένου, σαν κάτι πίσω ή πέρα απ' αυτό το ίδιο, είναι ένας απ' τους κανόνες χρήσης αυτού του όρου. Η έκφραση όμως «ουσία της γλώσσας» συνιστά επέκταση αυτού του κανόνα σε βαθμό γενικής διανοητικής προκατάληψης, η οποία μας δένει στον τροχό μιας αέναης (όσο και μάταιης) έρευνας για κάτι πέρα απ' αυτό που μας δίνεται. Ψάχνοντας παντού για κρυμμένους λαγούς, φτάνουμε να τους αναζητούμε και μέσα στη γλώσσα.

Φανταστείτε ότι πηγαίνετε σε μιαν έκθεση έργων τέχνης και, ανάμεσα στ' άλλα εκθέματα, βλέπετε και ένα, καλυμμένο με κουρτίνα. Ρωτάτε με ύφος απορίας τον καλλιτέχνη: «Γιατί αυτό το έργο είναι καλυμμένο;» κι εκείνος σας απαντά ειρωνικά: «Δεν καταλάβατε κύριε; η κουρτίνα είναι το έργο!».<sup>36</sup> Ξέρουμε πως η χρήση της κουρτίνας είναι για να καλύπτουμε ή να κρύβουμε αντικείμενα: και ξαφνικά ανακαλύπτουμε πως εδώ η χρήση της είναι άλλη. Κάπως έτσι συμβαίνει και με τις μεταφυσικές πλάνες. Παρασυρόμενοι από όσα η ίδια η γλώσσα μάς έμαθε για τις 'κουρτίνες', ανασκηκόνουμε την κρούστα της (γλώσσας) για να δούμε τί κρύβεται από κάτω<sup>37</sup>. Και μ' εκπληξη αντιλαμβανόμαστε πως η κουρτίνα είναι όλο κι όλο που έχουμε στα



χέρια μας και πως δεν υπάρχει «τίσω». <sup>38</sup> Ψάχνοντας για την ουσία της γλώσσας, δεν περνάει απ' το μυαλό μας πως η ουσία είναι η γλώσσα (Πρβλ. ΦΕ §92).

Ίσως μ' όλ' αυτά να έγινε τώρα σαφές πως η επίθεση του Wittgenstein κατά της ουσιοκρατίας είναι *συμπωματική*, υπό την έννοια ότι αντίπαλος της φιλοσοφίας του δεν είναι η ουσιοκρατία *ως ουσιοκρατία*, αλλά η ουσιοκρατία, η θεωρία ομοιοτήτων και οποιαδήποτε άλλη δυνατή θεωρία περί των καθόλου, ως γενικές θεωρίες περί της γλώσσας, ως θεωρίες νοήματος. <sup>39</sup> Ο Wittgenstein δεν επιτίθεται κατά μιας οντολογίας προς χάριν κάποιας άλλης. Επιτίθεται εναντίον *ολόκληρης* της φιλοσοφικής παράδοσης που συγχέει τον ρόλο της φιλοσοφίας με εκείνον των φυσικών επιστημών. Η κατασκευή θεωριών νοήματος ανήκει στη μεταφυσική πλάνη, όσο και η κατασκευή ιδεαλιστικών μοντέλων τύπου Hegel. Η επιστημονικοφάνεια της μεταφυσικής είναι για τον Wittgenstein μια απλή αλλαγή ενδυμασίας. Κάτω από το ένδυμα, το σώμα παραμένει το ίδιο· και ρεαλισμός, ιδεαλισμός, λογικός θετικισμός, υλισμός (διαλεκτικός και μη) ονομάζονται συλλήβδην «μεταφυσική». <sup>40</sup> Σίγουρα υπάρχουν διαφορές ανάμεσα στις εικόνες που κάθε δόγμα σχηματίζει για τον κόσμο που βρίσκεται «εκεί έξω» ή «εκεί κάτω» από την επιφάνεια της γλώσσας. Αλλά δεν είναι παρά διαφορές ανάμεσα σε ψευδαισθήσεις. Οι μεταφυσικές θεωρίες είναι μια ποικιλία ψευδαισθήσεων.

#### IV

Τα γλωσσικά μας ιδιώματα είναι διαποτισμένα από παλιότερες μεταφυσικές διδασκαλίες· κι εδώ ακριβώς βρίσκεται η τρομερή δυσκολία να δούμε αλλιώς τα πράγματα. Το παλιό ρούχο έχει κολλήσει στο σώμα μας, και κάθε προσπάθεια απέκδυσης των παλιών πεποιθήσεων συμπαράσχει κομμάτια του παλιού μας εαυτού. Η τεράστια δυσκολία αποδοχής ή, έστω, απλής κατανόησης της φιλοσοφίας του Wittgenstein οφείλεται κυρίως στο γεγονός ότι έχουμε περιβληθεί τον καρτεσιανισμό. <sup>41</sup> Η ύπαρξη δύο κόσμων, ενός «εσωτερικού» και ενός «εκεί έξω» κυριαρχεί ακόμη στη σκέψη μας· και ο Wittgenstein θέλει να μας πείσει πως δεν είν' έτσι τα πράγματα. — «Πώς είναι όμως;» Ο Wittgenstein δεν απαντάει με *καινούριο* τρόπο σε παλιά ερωτήματα — αν έδινε απάντηση, θα διαιώνιζε τη μεταφυσική πλάνη. *Καταργεί* τα ερωτήματα αυτού του είδους με την αναγωγή στο «τί *όντως* λέγεται», με την επισκόπηση (Übersicht) της γραμματικής. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι όλη του η φιλοσοφία χωράει σε μια φράση: «Αναζητήστε το νόημα στη χρήση της γλώσσας»· και ότι, πέρα απ' αυτό, όλα τ' άλλα είναι αναμασήματα και πολυλογίες. Κι όμως, ο ίδιος έγραφε ασταμάτητα. Τι γράφει μέσα σε τόσες χιλιάδες σελίδες ο Wittgenstein; Είναι η προσπάθεια επισκόπησης της γραμ-

ματικής (η οποία, στα αφτιά του αδαούς, ηχεί σαν φλυαρία) εκείνο που, ουσιαστικά, συνιστά τη στροφή της φιλοσοφίας από το θεωρητικό σύστημα στην πρακτική ενασχόληση.<sup>42</sup> Ένα σύστημα μπορεί κάλλιστα να εκτεθεί σε λίγες γενικές δηλώσεις, σε μερικά επιχειρήματα. Μια πρακτική δραστηριότητα διαρκεί τόσο όσο υπάρχουν συγκεκριμένες δυσχέρειες που απαιτούν ιδιαίτερη θεραπεία.<sup>43</sup> Ένα σύστημα μαθαίνεται και από ένα φιλόπονο, αλλά ατάλαντο άνθρωπο· μια θεραπευτική μέθοδος απαιτεί δεξιάτητα και επινοητικότητα.<sup>44</sup>

Ο Wittgenstein μας βοηθάει ν' απαλλαγούμε απ' την αρχαία πλάνη. Δεν μας προσφέρει όμως, σε αντικατάστασή της, μια καινούρια (PH 184). Ακολουθεί απλώς αντίστροφα τις κινήσεις που οδήγησαν στη δημιουργία του φιλοσοφικού 'κόμμου', όπως ακριβώς κάνουμε λύνοντας ένα συνηθισμένο κόμμο (ΦΠ 110). Αυτή η αντίστροφη κίνηση είναι, στην ουσία, η επαναφορά των λέξεων από το βασίλειο όπου τις είχε εξορίσει η μεταφυσική, πίσω στην καθημερινή, στη συνηθισμένη τους, χρήση (ΦΕ §116).

Η λύση των φιλοσοφικών προβλημάτων μοιάζει με το μαγικό ραβδί των παραμυθιών που, όσον καιρό βρίσκεται μέσα στο μαγικό κάστρο, φαίνεται κι εκείνο μαγικό. Αν όμως το πάρεις και το δεις στο φως τη μέρας, δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένα συνηθισμένο κομμάτι σίδερο (ή κάτι τέτοιο). (ΠΑ 31.4)

Είναι λάθος αυτό που νομίζουν ορισμένοι, ότι, δηλαδή, μια τέτοια επάνοδος σημαίνει το τέλος της μεταφυσικής.<sup>45</sup> Η μεταφυσική πεθαίνει μόνο ως προσδοκία κάποιας χίμαιρας, μόνο ως φιλόδοξη υπερεπισημή. Με την ονομαστική της τιμή είναι μια α-νοησία. Με τη διαφανοποιητική επέμβαση της φιλοσοφίας<sup>46</sup> αποκτά νόημα και τεράστια χρησιμότητα.<sup>47</sup> Χωρίς μεταφυσική, εκτός του ότι ο κόσμος θα ήταν φτωχότερος, η ίδια η φιλοσοφία θα έμενε κυριολεκτικά «χωρίς δουλειά». Αν σκοπός της φιλοσοφίας είναι να θεραπεύσει τις διανοητικές μας 'αγκυλώσεις',<sup>48</sup> τί θ' απογίνει δίχως μεταφυσική; Θα πει ίσως κανείς ότι, έχοντάς μας θεραπεύσει εντελώς, θα έπαυε να χρειάζεται και θα έσβηνε. Αλλά η μεταφυσική βρίσκεται στη ρίζα κάθε φιλόδοξης αναχώρησης από τον κόσμο της καθημερινότητας. Η φιλοσοφία του Wittgenstein μάς διδάσκει ότι εκείνο που νομίζαμε πραγματικότητα ήταν ένα όνειρο, μια πλάνη. Μας επαναφέρει στις αισθήσεις μας ύστερα απ' τον λήθαργο της μεταφυσικής, για να είμαστε σε θέση να ξαναφέρνουμε στη μνήμη το όνειρο και να το ζούμε ως όνειρο κι όχι ως πραγματικότητα, με τη συνείδηση του ξύπνιου ανθρώπου που κυριαρχεί στο μυαλό και στις αισθήσεις του.

Κι αν κάποιος μάς οικτρίζει επειδή τάχα χάσαμε την ευκαιρία να παρασθούμε στον μεταφυσικό χορό της πλάνης, μένοντας δέσμοι της νηφαλιό-

τητάς μας, θα έχουμε να του απαντήσουμε ότι η ύπαρξη δύο κόσμων ασυμβίβαστων, της διανοητικής μέθης απ' τη μια, και της νηφαλιότητας απ' την άλλη, είναι κι αυτή ένα όνειρο προερχόμενο απ' την αγκύλωση του διύισμού. Υπάρχουν και άλλα πρότυπα ζωής, όπου μέθη και νηφαλιότητα είναι συμβιβαστά και αλληλένδετα — όπως, λ.χ., το αρχαιοελληνικό πνεύμα ως συνύπαρξη του Απολλωνίου και του Διονυσιακού στοιχείου. Η επιδίωξη της νηφαλιότητας δεν μας εξαναγκάζει στον ρόλο ενός μονοδιάστατου Πενθέα.

- 1 «Man kann uns Nominalisten nennen, wenn wir uns nicht bewußt sind, daß die Grenze, die eine Definition zieht, um der Wichtigkeit dieser Grenze willen gezogen ist. Und Sätze die diese Wichtigkeit erklären sind nun nicht über die Sprache» (MS 129, 193). Παρατίθεται από τους Baker & Hacker 1980: 586.
- 2 ΦΕ §383. Ο Χριστοδουλίδης αποδίδει τον όρο «papierene Anweisung» ως «επιταγή “εν λευκώ”». Νομίζω ότι ο όρος αυτός δεν αποδίδει το πνεύμα του Wittgenstein στη συγκεκριμένη περίπτωση. Μια επιταγή εν λευκώ είναι μια επιταγή στην οποία δεν αναγράφεται το εισπραχθησόμενο ποσό. Αλλά στην ‘επιταγή’ των ονοματοκρατών σαφώς αναγράφεται κάτι, μόνο που αυτό το κάτι δεν συνιστά την πραγματική περιγραφή (wirklich beschreiben) αλλά μια πρόχειρη, χάριτη, ψεύτικη — ή «επί χάριτου» (papierene) — οδηγία (Anweisung) για μια τέτοια περιγραφή. Μ' άλλα λόγια — όπως εγώ νομίζω ότι θα έπρεπε να αποδοθεί — ένα σκίτσο (σκαρίφημα, προσχέδιο, αφαιρετική καρικατούρα) της πραγματικής περιγραφής της γλώσσας. Το νόημα είναι ότι οι ονοματοκράτες, με το να μεταχειρίζονται όλες τις λέξεις ως ονόματα, συρρικνώνουν και παραμορφώνουν την πραγματική ποικιλία των χρήσεων των λέξεων.
- 3 Aaron 1965, Bambrough 1960-61, Campbell 1965, Gallie 1948 & 1956, Grandy 1979, Griffin 1973, Mandelbaum 1965, Pompa 1967-68, Richardson 1976, Simon 1969, Specht 1963, Thorp 1972, Weitz 1956, Χριστοδουλίδης 1974: 35-39.
- 4 Προβλ. Strawson 1979: 10.
- 5 Βλ., λ.χ., Bouveresse 1976 (Εισαγωγή), Ferrater Mora 1953, Baker & Hacker 1980: 367, Le Roy Finch 1995: 5-17.
- 6 Το πλεονέκτημα μιας αδρομερούς περιγραφής απέναντι σε μια διεξοδική είναι ανάλογο με το πλεονέκτημα της καρικατούρας απέναντι στη φωτογραφία. Η καρικατούρα σου επισημαίνει τα κρίσιμα σημεία, αποσιπώντας σε βίαια, αν η βία είναι απαραίτητη, από τη συμβατική αντιμετώπιση του πρωτοτύπου.
- 7 Τάξη, ταξινόμηση, κριτήριο ταξινόμησης, οικογένεια, είδος ή γένος, γενικός όρος, γενικότητα, είναι αλληλένδετες έννοιες. Τάξη είναι το αποτέλεσμα της ταξινόμησης ενός συνόλου πραγμάτων σύμφωνα με κάποιο ταξινομικό κριτήριο. Τα — επί τη βάσει αυτού του κριτηρίου — ταξινομούμενα πράγματα αποτελούν μιαν οικογένεια, είδος ή γένος κλπ. «Γενικός όρος» είναι μια λέξη που ιστάται είτε για μιαν οικογένεια είτε για το κριτήριο ταξινόμησης αυτής της οικογένειας. Και η γενικότητα είναι θεμελιώδες γνώρισμα της γνώσης μας για τον κόσμο, τον οποίο φαίνεται να γνωρίζουμε κατά είδη ή γένη, δηλαδή κατά ταξινομημένα όλα. Το ερώτημα «Γιατί τόσα διαφορετικά πράγματα έχουν το ίδιο όνομα;» θα

μπορούσε να διατυπωθεί και ως εξής: «Ποιο είναι το κριτήριο ταξινόμησης τόσων διαφορετικών πραγμάτων σε μιαν οικογένεια;»

- 8 Βέβαια, όποιος είναι ενήμερος των συζητήσεων στον ευρύτερο αναλυτικό χώρο (Putnam, Kripke) ή των αριστοτελικών και σχολαστικών θέσεων θα μπορούσε να αντιτείνει ότι τα προσφερόμενα παραδείγματα αφορούν στερεοτυπικά και όχι ουσιαστικά γνωρίσματα. Αλλά, απ' ενός η παρέμβαση σε μια λεπτομερή έκθεση κάποιας σύγχρονης ή παραδοσιακής μορφής ουσιοκρατίας θα με απομάκρυνε από τον βασικό στόχο αυτού του δοκιμίου, απ' ετέρου είμαι πεπεισμένος ότι οι απόψεις του II μέρους μπορούν κάλλιστα να αναδιατυπωθούν και για μια εκλεπτυσμένη μορφή ουσιοκρατίας, ενώ εκείνες του III και IV μέρους, και γενικώς οι στόχοι της ανακοίνωσης, δεν επηρεάζονται στο ελάχιστο από τέτοιου είδους διακρίσεις. Εξάλλου κανείς δεν μπορεί ν' αρνηθεί ότι στην ιστορία της φιλοσοφίας έχει επανειλημμένα παρατηρηθεί συμφυρμός των δύο ειδών γνωρισμάτων.
- 9 Υπαινιγμός για τη θεωρία της ανάμνησης. Βλ. *Μένων* 84 και εξής. Πρβλ. επίσης με *Φαίδωνα* 72e3-77d5, 78b4-80e1 και με *Φαίδρο* 245c5 και εξής. Για τις αντιλήψεις του Πλάτωνα περί των καθόλου όντων βλ. *Πολιτεία* 596a, *Ιππίας Μειζων* 30a-b, *Λάχης* 191e-192b, *Ευθύφρων* 6d-e, *Μένων* 72c-d, *Πολιτικός* 285a-c.
- 10 *Μετά τα Φυσικά* Z13 και Z14.
- 11 *Μετά τα Φυσικά* Z13, 1038b, B4, 10001a1, D9, 1017b30, *Περί ερμηνείας* 6, 17a39, *Περί ζώων μοριών* A4, 644a27, και *Αναλυτικά ύστερα* II, 19, 100a15 και εξής.
- 12 Locke 1690, 3/III και 2/XI.
- 13 Εισαγωγή στο *Principles of Human Knowledge* και *Alciphron* 7, 4, Fraser 1901.
- 14 έ.α.
- 15 Σύμφωνα με τον William of Ockham τα universalia έχουν μονάχα λογική υπόσταση και δεν ονομάζουν τίποτε υπαρκτό. Βλ. Copleston 1977: 236-256.
- 16 Βλ. Fotinis 1973.
- 17 Ο Άνσελμος αποδίδει στον Ροσελίνο τη δήλωση ότι τα universalia είναι απλές λέξεις («flatus vocis»): *Migne, Patrologia Latina*, 158, Col. 265A.
- 18 Βλ. Copleston 1977: 70-71.
- 19 Βλ. Hobbes 1651: I/IV.
- 20 έ.α. 104.
- 21 Ίσως αυτή είναι μια ακραία διατύπωση, τουλάχιστον στην περίπτωση του Locke. Υπάρχει ένα σκοτεινό χωρίο στο *Essay* (3/III.13) που φαίνεται να υπαινίσσεται μια θέση αντιθετική προς την αριστοτελική. Βλ. και σημείωση 27.
- 22 Η επαναστατική σύλληψη του Hume για την ομοιότητα ως έσχατη σχέση εκτιθέται σε μιαν υποσημείωση του κεφαλαίου «Of Abstract Ideas» του πρώτου μέρους της *Treatise* 637 (20). Για μιαν ανεπτυγμένη έκθεση της θεωρίας της ομοιότητας του Hume βλ. Aaron 1965: 67-75.
- 23 Russell 1974: 52-57 και 1973: 22, 34, 90, 296, 324 και κυρίως 327.
- 24 Για μιαν εμπειριστατωμένη έκθεση αυτής της περιπέτειας βλ. Stegmüller 1956-57. Για τη μορφή που πήρε το πρόβλημα των καθόλου κατά τους βυζαντινούς

- χρόνους βλ. Μπενάκης 1978. Για τις πρόσφατες αντιλήψεις γύρω από το πρόβλημα, βλ. τη βιβλιογραφία που παραθέτει ο Μπενάκης.
- 25 Για το θέμα της ρήξης της φιλίας, η οποία επήλθε στις αρχές του 1914, δες τη σχετική αλληλογραφία στο LRKM 49-54 και Monk 1990: 98-100.
- 26 Δες ΟΚΓ 447 §29.
- 27 Μια παρατηρήσια θέση παίρνει και η Ambrose 1966, η οποία όμως, για λόγους που δεν μου είναι διόλου σαφείς, χρησιμοποιεί τον Locke ως παράδειγμα προγενέστερης του Wittgenstein διατύπωσης μιας θεωρίας ομοιοτήτων, αντί του Hume που εγώ χρησιμοποιώ. Το χωρίο του Locke, στο οποίο η Ambrose αναφέρεται, είναι αρκετά σκοτεινό ώστε να μην είμαι σε θέση να συμφωνήσω ή να διαφωνήσω με το κατά πόσον συνιστά μια πρώτη διατύπωση κάποιας γνήσιας θεωρίας ομοιοτήτων μη αναγώγιμης σε ουσιοκρατική θεωρία τύπου Πλάτωνα ή Αριστοτέλη: «And I demand, what are the alterations may, or may not be made in a Horse, or Lead, without making either of them to be of another Species?... (We) will never be able to know when anything precisely ceases to be of a Species of a Horse, or Lead». (Locke 1690: 3/III, Sec.13 416, lines 5-7/10-11).
- 28 Κάτι που ο Χριστοδουλίδης παρασιωπά όταν μιλάει, χωρίς επιφυλάξεις, για τη «νομιναλιστική τάση» του Wittgenstein (1974: 38).
- 29 Δες ακόμη Baker & Hacker 1980: 476.
- 30 Πρβλ. τα όσα λέει για τη λογική στην §89 των *Ερηνών*.
- 31 «Το δύσκολο εδώ δεν είναι να φτάσουμε στον πυθμένα, αλλά ν' αναγνωρίσουμε ότι εκείνο που έχουμε μπροστά μας είναι ο πυθμένας. Γιατί ο πυθμένας αυτός μας δημιουργεί την ψευδαίσθηση ενός μεγαλύτερου βάθους, και, όποτε προσπαθούμε να φτάσουμε εκείνο το βάθος, ξαναβρισκόμαστε ολοένα στο παλιό μας επίπεδο» (Rhees 1972: 45). Πρβλ. «Θέλουμε να καταλάβουμε κάτι που βρίσκεται μπρος στα μάτια μας» (ΦΕ §89).
- 32 Βλ. Tilghman 1984: 25-46, Beardsmore 1995: 202-208.
- 33 Βλ., λ.χ., Margolis 1980: 78-79.
- 34 Ο Wittgenstein ονομάζει «εξήγηση του νοήματος» ενός όρου οποιαδήποτε νοηματική πρόταση (ή σύνολο προτάσεων) στην οποία ο υπό συζήτησιν όρος περιέχεται. Αυτή η πρόταση είναι ένα παράδειγμα του τρόπου χρήσης του όρου, και μας δείχνει τί ακριβώς εννοούμε μ' αυτόν στη συγκεκριμένη περίπτωση (Βλ. ΦΓ 74, 89, 97-98, MB 25).
- 35 Βλ. επίσης το κεφάλαιο «Metaphysics as the Shadow of Grammar», Hacker 1986: 179-214.
- 36 Πρόκειται για ελαφρά παραλλαγή του γνωστού ανεκδότου για τον Παρράσιο, που παραδίδει ο Πλίνιος ο πρεσβύτερος (*Historia Naturalis* XXXV, 67-69).
- 37 Όπως περίπου το κοριτσάκι, στον περίφημο πίνακα του Dalí, που αναστηλώνει την επιφάνεια της θάλασσας για να δει ένα σκύλο που κοιμάται στη σκιά της.
- 38 Πρβλ. «Η δυσκολία δεν είναι να βρεις τη λύση, αλλά να αναγνωρίσεις ως λύση κάτι που μοιάζει να είναι απλώς προβαθμίδα της» (Z §314).
- 39 Οι θεωρίες που ο Wittgenstein είχε υπόψη του δεν διέθεταν ασφαλώς την τεχνική θεωράκιση των συγχρόνων θεωριών νοήματος τύπου Dummett ή Davidson

- (δες σχετικά Τσελεμάνης 1985, 1986, Ρουσόπουλος 1986, Πατέλη 1991). Η δική μου άποψη, ωστόσο, είναι ότι η (υποτιθέμενη) τεχνική τους υπεροχή δεν τις απαλλάσσει από την πλάνη η οποία συνιστά την αφετηρία τους. Για εκτενέστερη επιχειρηματολογία, δες McDowell 1976 (πρώτο μέρος) και ΟΚΓ 448 §30.
- 40 «“Ρεαλισμός” και “ιδεαλισμός” είναι ευθύς εξαρχής μεταφυσικές ονομασίες. Μ’ άλλα λόγια, υποδηλώνουν πως οι οπαδοί τους πιστεύουν ότι μπορούν να πουν κάτι συγκεκριμένο περί της ουσίας του κόσμου» (ΦΠ 149).
- 41 Βλ. Kenny 1989: 1-16, Le Roy Finch 1995: 73-90, Sidiropoulou 1995.
- 42 Πρβλ. Ferrater Mora 1953: 108-109.
- 43 «Κι άλλοι, πριν τον Wittgenstein μάς είχαν προειδοποιήσει για τους κινδύνους της “αφαιρετικής σκέψης”. Αλλά ο Wittgenstein μάς έδειξε αυτούς τους κινδύνους έναν προς έναν» (Wisdom 1978: 364).
- 44 Πρβλ. Heller 1959: 106.
- 45 Όπως, λ. χ., ο Rorty, η Βενιέρη, κ. ά. ΟΚΓ 446 §14.
- 46 Η ‘αποδόμηση’ της μεταφυσικής ανοησίας νοείται από πολλούς φιλοσόφους, ακόμη και από τους φερόμενους ως συνεχιστές του έργου του Wittgenstein, ως ένα είδος κατεδάφισης κάποιου κτιρίου. Ανάλυση της δομής του είναι είναι γι’ αυτούς προσεκτική παρατήρηση καθενός χωριστά των υλικών που το συνέθεταν. Μα τί μπορεί ένα τούβλο να μας πει για τον ρόλο που έπαιξε κάποτε στο κτίριο; Οι φιλόσοφοι αυτοί μοιάζουν με τα παιδάκια που σπάνε το παιχνίδι τους για να δουν πώς μιλούσε, πώς κουνιόταν κλπ. Φυσικά αυτό δεν το μαθαίνουν: απλώς απομένουν με κάτι ακατανόητους τροχούς και ελατήρια και βίδες που κινούν την περιέργεια και τον θαυμασμό τους και που μπορούν να κάνουν απλούστερες δουλειές από εκείνη που έκαναν συντεθειμένα στον αρχικό μηχανισμό: Να κυλάνε, να τσουλάνε, να χρησιμεύουν σαν βλήματα λόγω του βάρους τους ή σαν στηρίγματα λόγω της αντοχής τους, ή σαν ποιος ξέρει τί, λόγω ορισμένων μορφικών γνωρισμάτων τους.
- Τα προϊόντα μιας τέτοιας φιλοσοφικής ανάλυσης δεν μας λένε τίποτε για τον ρόλο που έπαιζαν στο κτίριο (που κατεδαφίσαμε, ακριβώς γιατί ήμασταν περιεργοί να μάθουμε πώς ήταν δομημένο). Και οι λειτουργίες που τα βάζουμε να κάνουν μπορεί να μην έχουν καμία σχέση με τις αρχικές.
- Η μέθοδος του Wittgenstein δεν είναι η κατεδάφιση, αλλά η *διαφανοποίηση*. Ο μόνος τρόπος για να μάθουμε πώς είναι δομημένο ένα κτίριο θα ήταν να το κάνουμε (με κάποιο μαγικό τρόπο) διαφανές. Τα υλικά θα βρίσκονταν εκεί, πάνω στο κτίριο, και θα μπορούσαμε να τα εμποτεύουμε *την ώρα* που επιτελούν τη λειτουργία τους. Μονάχα τότε μπορούν να μας μιλήσουν για τη *σημασία* τους στην όλη κατασκευή. Με μια τέτοια ‘μαγική’ μέθοδο διαφανοποίησης θα μπορούσε να παραβληθεί η τεχνική του Wittgenstein.
- 47 Αυτό είναι κάτι που πίστευε βαθιά ο ίδιος ο Wittgenstein: «Μη θαρρείς ότι περιφρονώ τη μεταφυσική ή ότι πάω να τη γελοιοποιήσω. Αντίθετα, πιστεύω ότι τα μεγάλα μεταφυσικά συγγράμματα του παρελθόντος είναι από τα ευγενικότερα προϊόντα του ανθρωπίνου πνεύματος». Drury στο Fann 1967: 68.
- 48 Βλ. Redpath 1990: 18.

# Ο αναπροσδιορισμός της αισθητικής

## I

Η αισθητική, ως η θεωρητική προσέγγιση της τέχνης, δεν φαίνεται να έχει πολλούς θιασώτες ανάμεσα σε καλλιτέχνες και φιλότεχνους. Επικρατεί η αντίληψη ότι ο ορθός λόγος δεν είναι σε θέση να φέρει στην επιφάνεια τον κόσμο των συναισθημάτων που η τέχνη εκφράζει, πολλώ δε μάλλον το εξώλογο στοιχείο που συναντούμε σε ορισμένες μορφές της, όπως, λ.χ., ο σουρρεαλισμός.<sup>1</sup>

Αν λάβει κανείς υπόψη του το είδος των θεωριών που καλύπτονται υπό τον γενικό όρο αισθητική, θα νιώσει ίσως έντονη την τάση να προσυπογράψει την παραπάνω αντίληψη. Πριν όμως κάνει κάτι τέτοιο, θα πρέπει, αφ' ενός να προσδιορίσει το εύρος της δραστηριότητας που καταδικάζει, αφ' ετέρου να διασφαλίσει την εγκυρότητα της δήλωσης ότι ο ορθός λόγος δεν είναι σε θέση να παραστήσει το εξώλογο στοιχείο της τέχνης.

Κατά την άποψή μου, τόσο αυτή η δήλωση όσο και η καταδίκη της αισθητικής, οφείλονται σε αθέμιτη συρρίκνωση της έννοιας της ορθολογικότητας. Αν ο ορθός λόγος αδυνατεί να εκφράσει τις καλλιτεχνικές κατηγορίες, τότε είναι απλώς ένα πολύ μικρό κομμάτι εκείνου που δικαιολογημένα θα μπορούσαμε να ονομάζουμε ορθό λόγο. Η αισθητική είναι καταδικαστέα μόνο στο μέτρο που χρησιμοποιεί ένα τέτοιο ανεπαρκές υποσύνολο του ορθού λόγου.

Στην ανακοίνωσή μου θα υποστηρίξω ότι η αισθητική, όπως ανανοηματοδοτείται από τον Wittgenstein, αποδίδει δικαιοσύνη στην τέχνη, και θα προσπαθήσω να αποκαλύψω την προέλευση της παραπλανητικής εικόνας που κρύβεται πίσω από τη δήλωση ότι ο κόσμος των συναισθημάτων δεν είναι εκφράσιμος διά του ορθού λόγου.

## II

Για να κατανοήσουμε τη σημασία της ανανοηματοδότησης, είναι απαραίτητη η αδρομερής τουλάχιστον σκιαγράφηση των προκατόχων της βιτγκενσταϊνικής αισθητικής, που θα μπορούσαμε για τους σκοπούς μας να κατατάξουμε χονδρικά σε δυο μεγάλες κατηγορίες: τη φιλοσοφική αισθητική και την εμπειρική ή επιστημονική αισθητική.

Η μεγαλύτερη μερίδα στοχαστών υποστηρίζει πως η αισθητική είναι κλάδος της φιλοσοφίας. Και, υπ' αυτήν την έννοια, μας γνωρίζει τη φύση της τέχνης, του ωραίου, της καλλιτεχνικής δημιουργίας, της αισθητικής κρίσης

κλπ. μέσα από μια φιλοσοφική θεωρία που προσδιορίζει και εξηγεί τί είναι όλ' αυτά στην πραγματικότητα. Το πρόβλημα με τη φιλοσοφική αντίληψη της αισθητικής είναι ότι η θεωρία που υποτίθεται ότι μας εξηγεί αυτά που μας απασχολούν δεν είναι μία, αλλά τόσες όσες περίπου και εκείνοι που στοχάζονται γύρω απ' αυτά. Έχοντας ακούσει όλες αυτές τις θεωρίες, δεν νιώθουμε να βρισκόμαστε σε καλύτερη μοίρα από τότε που τις αγνοούσαμε. Διότι τί απ' όλα τελικά είναι το ωραίο; Αυτό που εξυπηρετεί καλύτερα κάποιες πρακτικές μας ανάγκες; Αυτό που μας δημιουργεί τα πιο ευχάριστα αισθήματα; Αυτό που χαρακτηρίζεται από «ενάργεια», «ισορροπία», «αναλογία», «αρμονία», «σημαίνουσα μορφή» κλπ; Αυτό που εκφράζει καλύτερα τις κοινωνικές σχέσεις ή τις δυνάμεις παραγωγής; Μήπως είναι η αισθητοποίηση μιας ιδέας; Μήπως είναι ένα είδος αίσθησης; Τί είναι πιο ωραίο: το φυσικό ωραίο ή το ωραίο της τέχνης; Και η τέχνη; Τί είναι η τέχνη; Φαντασία, μίμηση, ελοπτεία, έκφραση αισθημάτων ή μήπως έκφραση των κοινωνικών σχέσεων ή μήπως εξωτερίκευση καταπιεσμένων ενστίκτων; Το έργο τέχνης πάλι; Πού είναι το έργο τέχνης; Στο κεφάλι του καλλιτέχνη, στο μιογιατισμένο μουσαμά ή μήπως στο μάτι του παρατηρητή; Και ο καλλιτέχνης; Τί οφείλει να κάνει αυτός; Να εκφράζει την εποχή του ή να επαναστατεί; Να ακολουθεί τους κανόνες ή να τους ανατρέπει; Να εξωραΐζει τη ζωή, να τη δείχνει όπως ακριβώς είναι ή να τονίζει την ασχήμια της; Κι αυτά που λέμε για την τέχνη, το ωραίο κλπ., τί είναι; Εκφράζουν κάποια αντικειμενική πραγματικότητα ή μήπως το προσωπικό μας γούστο; Ποια είναι η θέση των κριτικών της τέχνης; Μήπως κάνουν κι αυτοί τέχνη; Κλπ. κλπ.<sup>2</sup>

Για μιαν άλλη μερίδα στοχαστών η αισθητική δεν μπορεί να είναι άλλο από μια επιστήμη που αποκαλύπτει, μέσα από εμπειρική έρευνα, τί πράγματα οι άνθρωποι ονομάζουν ωραία, πώς αντιδρούν οι παρατηρητές, πώς λειτουργούν οι δημιουργοί, πώς εξελίσσονται οι καλλιτεχνικές μορφές κλπ. Για τους στοχαστές αυτούς, η απάντηση στα ερωτήματα τί είναι τέχνη, ωραίο κλπ. θα δοθεί μέσα από μια στατιστική ανάλυση των προτιμήσεων των ανθρώπων. Αν θες να μάθεις τί είναι ωραίο, ρώτα να δεις. Δείξε όλους τους πίνακες ζωγραφικής σε μια μεγάλη ομάδα ανθρώπων και ρώτα τους ποιος τους αρέσει ή βάλε τους ν' ακούσουν όλα τα είδη μουσικής κλπ. κλπ. Μ' αυτόν τον τρόπο θα πάρεις μιαν ακριβή ιεραρχική κατάταξη κατά ποσοστά προτιμήσεων και θα πιάσεις μια για πάντα να διερωτάσαι και να αντιδικείς για το τί είναι ωραίο. Ωραίο είναι αυτό που ονομάζουμε ωραίο. Όλα τ' άλλα είναι μεταφυσικές ανοησίες. Τώρα μάλιστα που έχουμε στη διάθεσή μας τα προϊόντα της εξελιγμένης τεχνολογίας, ηλεκτρονικούς υπολογιστές και σύγχρονα μαθηματικά μοντέλα, η βεβαιότητα που θα έχουμε από την έρευνά μας θα είναι αδιάσειστη. Οι οπαδοί της επιστημονικής αισθητικής είναι έτοι-



μοι να μας παράσχουν μαθηματικούς τύπους προσδιορισμού της πρωτοτυπίας ενός έργου τέχνης συναρτήσει της απιθανότητας του μηνύματος που εκπέμπει. Μπορούν επίσης να μας πληροφορήσουν ποια είναι η στατιστική εικόνα που δίνουν οι σωματικές αντιδράσεις μας απέναντι στα έργα τέχνης. Μπορούν να μας διαβεβαιώσουν, φέρ' ειπείν, πως, όταν ξέρουμε το κομμάτι που παίζει η ορχήστρα, ιδρώνουμε περισσότερο απ' αυτούς που δεν το ξέρουν, ή πως τα φυτά που 'ακούνε' Bach αναπτύσσονται γρηγορότερα από εκείνα που 'ακούνε' Stravinsky. Δεν φαίνεται δε να έχουν ιδιαίτερο πρόβλημα να συναγάγουν από εδώ ότι στα φυτά «αρέσει» ο Bach, ή να προχωρήσουν ακόμη παρατέρα σε αξιολογικές ιεραρχήσεις επί τη βάση των πειραμάτων τους.<sup>3</sup>

### III

«Το θέμα μας — η αισθητική — είναι πολύ μεγάλο και απ' ό,τι βλέπω ολότελα παρεξηγημένο». Με τα λόγια αυτά ξεκινάει ο Wittgenstein τις διαλέξεις του γύρω από την αισθητική, που έδωσε στο Cambridge το καλοκαίρι του 1938<sup>4</sup>. Οι αντιρρήσεις του είχαν να κάνουν τόσο με την επιστημονική αντίληψη της αισθητικής, όσο και με το είδος των φιλοσοφικών αντιλήψεων που έχουν προσφερθεί. Εμμέσως όμως στρέφονταν και κατά της ιδέας της απόρριψης της αισθητικής.

«Η αισθητική», έλεγε, «δεν ανήκει στο είδος των ψυχολογικών πειραμάτων που κάνουμε για να διαπιστώσουμε τις αρέσκειες και τις απαρέσκειες των ανθρώπων».<sup>5</sup> Κάτι τέτοιο θα σήμαινε πως η αισθητική είναι κλάδος της επιστήμης, και η τέχνη ένα φυσικό ή ψυχολογικό φαινόμενο κοντά σ' όλα τ' άλλα. Ασφαλώς δεν είχε αντιρρήσεις ως προς τη δυνατότητα μιας τέτοιας προσέγγισης. Μπορούμε κάλλιστα να δούμε την τέχνη ως φυσικό ή ψυχολογικό φαινόμενο και να κάνουμε σχετικές παρατηρήσεις. Το ερώτημα είναι κατά πόσον τα συναγόμενα συμπεράσματα μας διαφωτίζουν ως προς τη φύση αυτού που ονομάζουμε τέχνη. Και η απάντηση είναι αρνητική. Διότι γνωρίζουμε πολύ καλά ότι ο καλλιτέχνης δεν πειραματίζεται με το κοινό του. Τα έργα του δεν προέρχονται από παρατηρήσεις γύρω από το πώς αντιδρά ο θεατής απέναντι στο τάδε χρώμα ή στο τάδε σχήμα, και η αξία τους ή το νόημά τους δεν προσδιορίζεται μέσω στατιστικής έρευνας των προτιμήσεων ή των απόψεων του κοινού. Είναι λοιπόν σαφές ότι με τον όρο «τέχνη» δεν ονομάζουμε κάτι συγγενές προς το επιστημονικό πείραμα και με τον όρο «έργο τέχνης» δεν χαρακτηρίζουμε ένα φυσικό αντικείμενο. Επομένως, οι επιστημονικές μας παρατηρήσεις γύρω από τα φυσικά αντικείμενα και τις φυσικές ή ψυχολογικές διαδικασίες που κάνουν την εμφάνισή τους στο πλαίσιο της τέχνης είναι εντελώς άσχετες προς τη φύση της.<sup>6</sup>

Όσον αφορά τη φιλοσοφική αντίληψη της αισθητικής, οι αντιρρήσεις του Wittgenstein έχουν ασφαλώς να κάνουν με τη γενικότερη αντίθεση του προς τον παραδοσιακό τρόπο του φιλοσοφείν. Πιστεύει, μ' άλλα λόγια, στη δυνατότητα φιλοσοφικής προσέγγισης της τέχνης, υπό την προϋπόθεση ότι με τον όρο «φιλοσοφία» δεν εννοούμε τη διατύπωση θέσεων γύρω από τη φύση της τέχνης, του ωραίου κλπ., αλλά τη διερεύνηση της γραμματικής του καλλιτεχνικού λόγου και της καλλιτεχνικής πράξης,<sup>7</sup> με σκοπό τη διάλυση των προβλημάτων που επιφορίζουν στις συζητήσεις περί τέχνης, ωραίου κλπ. Ο λόγος είναι ότι οι προβαλλόμενες φιλοσοφικές θέσεις αποτελούν απαντήσεις σε ερωτήματα που προέρχονται από πλημμελή αντίληψη της γραμματικής. Οι αισθητικές θεωρίες, όπως κάθε φιλοσοφική θεωρία, αποτελούν συλλήβδην πλανημένες απαντήσεις σε ανυπόστατα ερωτήματα. Ο μόνος θεμιτός θεωρητικός τρόπος προσέγγισης της τέχνης είναι εκείνος που ταυτίζει τη θεωρία με αυτό που ο Wittgenstein αποκαλούσε «übersichtliche Darstellung» — εποπτική παράσταση ή επισκόπηση — της γραμματικής.<sup>8</sup> Η κατανόηση της φύσης της τέχνης συμπίπτει για τον Wittgenstein με την πλήρη ανάλυση του λογικού χώρου της τέχνης, ή αλλιώς των γλωσσικών παιχνιδιών που έχουν να κάνουν με την τέχνη. Αν θες να μάθεις τί σημαίνει ωραίο, παρατήρησε την ποικιλία των περιστάσεων στις οποίες ο όρος αυτός χρησιμοποιείται.<sup>9</sup> Αναλύοντας τη γραμματική θα διαπιστώσεις πόσο μικρής εμβελείας είναι οι δηλώσεις των παραδοσιακών φιλοσόφων που προβάλλονται με τη μεγαλύτερη δυνατή γενικότητα. Θα δεις ότι κάθε αισθητική θεωρία στηρίζεται σε μια γραμματική παρατήρηση που απέκτησε τον χαρακτήρα γενικού εξηγητικού μοντέλου. Θα δεις, λ.χ., σε ποιες συγκεκριμένες περιστάσεις συσχετίζουμε το ωραίο με το χρήσιμο ή το ωφέλιμο ή το απολαυστικό κλπ. και θα πάψεις να νομίζεις πως η χρησιμότητα, η ωφελιμότητα ή η απολαυστικότητα αποτελούν μέρος του ορισμού του ωραίου. Αν θες να μάθεις κατά πόσον ένα συγκεκριμένο έργο τέχνης μπορεί να κατηγορηθεί ως ωραίο ή υψηλό ή γραφικό κλπ., κοίταξε να δεις αν συντρέχουν οι συνθήκες υπό τις οποίες οι όροι αυτοί αποδίδονται: αν, μ' άλλα λόγια, το έργο διαθέτει τα κριτήρια που οι κανόνες μας ορίζουν ως απαραίτητα για την απόδοση απλών των κατηγοριών. Αν πάλι θες να μάθεις το νόημα ενός έργου τέχνης, διερεύνησε τον ρόλο που τα σημεία παίζουν στον συγκεκριμένο καλλιτεχνικό κώδικα. Κλπ. κλπ.

Ο αναπροσδιορισμός της φιλοσοφίας ως γραμματικής ανάλυσης παρέχει τον άξονα γύρω απ' τον οποίο μπορεί να διατυπωθεί μια απάντηση προς όσους υποστηρίζουν την αδυναμία ύπαρξης αισθητικής. Στο μέτρο που η φιλοσοφία φιλοδοξεί να αποκαλύψει μεταφυσικές πραγματικότητες, μη πρόδηλες στο ίδιο το καλλιτεχνικό γίνεσθαι, η αισθητική αποτελεί σπρέβλωση

του φαινομένου που καλείται να περιγράψει. Στο μέτρο όμως που η φιλοσοφία δεν φιλοδοξεί να προσκομίσει κάτι νέο στον χώρο της τέχνης — ή αλλιώς να μας γνωρίσει πράγματα που αγνοούσαμε — αλλά απλώς να συνταιριάζει σωστά (richtig zusammenstellen) αυτά που ήδη ξέραμε<sup>10</sup> χωρίς να μπορούμε να τα τοποθετήσουμε σε μια νοηματική εικόνα, στο μέτρο αυτό η αισθητική είναι δυνατή και ισοδυναμεί με εννοιολογική ανάλυση του χώρου της τέχνης.<sup>11</sup>

Αυτός ο τρόπος φιλοσοφικής θεώρησης δεν παραμορφώνει το φαινόμενο της τέχνης, αποστερώντας το από τον συγκινησιακό χαρακτήρα ή το 'εξώλογο' στοιχείο του. Και όσοι υποστηρίζουν την εξ αυτού του λόγου αδυναμία ύπαρξης αισθητικής βρίσκονται σε πλάνη. Διότι, απλούστατα, το συναισθηματικό ή 'εξώλογο' στοιχείο της τέχνης είναι αποτυπωμένο στη γραμματική της. Οποιαδήποτε συναισθηματική απόχρωση, στο μέτρο που είναι εκφράσιμη, είναι θεθεμμένη στη γραμματική του σημειολογικού συστήματος που την εκφράζει.<sup>12</sup> Τίποτε απ' όσα η τέχνη μπορεί να εκφράσει δεν είναι δυνατόν να βρίσκεται εκτός των κωδίκων της. Η μομφή κατά της θεωρητικής προσέγγισης της τέχνης έχει νόημα μόνο υπό την έννοια ότι η θεωρητική περιγραφή είναι ελλιπής ή στρεβλή, δεν εκθέτει δηλαδή επαρκώς και ορθώς τη γραμματική του συναισθήματος ή του 'εξωλόγου'. Αλλά αυτό είναι γνώρισμα μιας κακής θεωρητικής προσέγγισης και όχι της θεωρίας εν γένει. Στην πραγματικότητα, όσα οι καλλιτέχνες και οι φιλότεχνοι έχουν να καταμαρτυρήσουν στους αισθητικούς και φιλοσόφους της τέχνης αναφέρονται στην αποτυχημένη προσπάθεια των τελευταίων και όχι στον χαρακτήρα της θεωρητικής προσέγγισης. Πολλοί περιπίπτουν ωστόσο στην πλάνη να νομίζουν πως η φιλοσοφία δεν διαθέτει τα κατάλληλα μέσα για να εκφράσει αυτό που η τέχνη εκφράζει. Πως η γλώσσα της, κατά κάποιον τρόπο, είναι πολύ ορθοτομημένη, πολύ λογοκρατούμενη για να μπορέσει να παρακολουθήσει τις λεπταίσθητες αποχρώσεις της συγκίνησης που η τέχνη μεταβιβάζει. Αλλά η φιλοσοφία, νοούμενη ως εννοιολογική ανάλυση, δεν χρησιμοποιεί κάποια ειδική γλώσσα ανωτέρων ή, εν πάση περιπτώσει, ειδικών προδιαγραφών, για να προσεγγίζει τα φαινόμενα που εξετάζει. Η γλώσσα είναι το αντικείμενό της, όχι το μέσον της.<sup>13</sup> Μ' άλλα λόγια, οτιδήποτε λέει η φιλοσοφία δεν μπορεί να 'ναι διαφορετικό από αυτό που μπορεί να πει η γλώσσα. Και ειδικότερα, οτιδήποτε λέει η αισθητική δεν μπορεί να είναι διαφορετικό από αυτό που μπορεί να πει η τέχνη.<sup>14</sup> Αν η αισθητική έχει να μας πει κάτι διαφορετικό από αυτό που η τέχνη λέει, τότε απλούστατα δεν αποτελεί καλή περιγραφή εκείνου που υποτίθεται πως περιγράφει ή, αν θέλετε, αποτελεί περιγραφή ενός άλλου πράγματος. Και, υπ' αυτήν την έννοια, δεν έχει το δικαίωμα να ονομάζεται αισθητική.

Άρα οι μύθοι των φιλοτέχνων και των καλλιτεχνών αδίκως εξαπολύονται αδιακρίτως κατά του φιλοσοφικού στοχασμού γύρω από την τέχνη. Όφειλαν να απευθύνονται κατά του *πλανημένου* φιλοσοφικού στοχασμού. Και η πεποίθησή τους ότι η τέχνη δεν είναι επιδεκτική φιλοσοφικής θεώρησης απηχεί ακριβώς τις κατηγορίες της πλανημένης προσέγγισης που αποκηρύσσουν. Η αισθητική είναι αδύνατη μόνο στο μέτρο που δεν είναι αισθητική.

Υπάρχει βέβαια —ας θυμηθούμε το *Tractatus*— κάποιο εξώλογο, μυστικό, στοιχείο που είναι ανέκφραστο και δεν μπορεί να τεθεί σε γλώσσα.<sup>15</sup> Αλλά αυτό προφανώς δεν μπορεί να τεθεί ούτε στη γλώσσα της τέχνης. Είναι παραπλανητικό να μιλάμε για εξώλογο στοιχείο στην τέχνη ή να θεωρούμε ότι η τέχνη ανήκει στην επικράτεια του εξωλόγου. Γιατί, αν υπάρχει κάτι στην τέχνη που ονομάζουμε «εξώλογο», τότε δεν είναι εντέλει εξώλογο, μια και είναι εκφράσιμο στη γλώσσα της τέχνης. Είναι κι αυτό μια καλλιτεχνική κατηγορία σαν όλες τις άλλες και, συνεπώς, θεμιτό αντικείμενο της αισθητικής. «Αυτό που δεν είναι εκφράσιμο δεν το εκφράζουμε», θα μας έλεγε ο Wittgenstein.<sup>16</sup> Το *πραγματικά* ανέκφραστο δεν μπορεί, εξ ορισμού, να αποτελέσει έκφραση της τέχνης και της γλώσσας εν γένει. Αν μας απασχολεί αυτό που βρίσκεται πέρα από τον λόγο, τότε δεν μας απασχολεί η γλώσσα και η τέχνη ειδικότερα, αλλά αυτό που *προηγείται* ή *έπεται* της γλώσσας ή της τέχνης.<sup>17</sup> Και επομένως, αυτό που βρίσκεται πέρα από κάθε νόημα. Και το ερώτημα είναι κατά πόσον θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι, ενδιαφερόμενος για την τέχνη, αδιαφορεί για το νόμά της. Αν ναι, τότε γι' αυτόν η τέχνη δεν διαφέρει κατ' είδος από οποιαδήποτε συγκίνηση ή άλλο βίωμα. Διότι, για να μπορέσουμε να μιλήσουμε για *καλλιτεχνικό* βίωμα, μας χρειάζεται όλο εκείνο το πλέγμα των λογικών κατηγοριών που προσπαθήσαμε να αποφύγουμε, στην ανάγκη μας ν' απαλλαγούμε από τις κατηγορίες του ορθού λόγου.<sup>18</sup> Όταν όμως ορθός λόγος σημαίνει το σύμπαν των γλωσσικών παιχνιδιών που παίζουμε εμείς οι άνθρωποι, η αποκήρυξή του σημαίνει αποκήρυξη παντός λόγου. Διότι έξω από αυτόν απέμεινε κατ' ανάγκην το εξώλογο.

Σ' αυτό το σημείο προβάλλεται συνήθως η αντίρρηση ότι ο Wittgenstein διευρύνει υπερβολικά την επικράτεια του ορθού λόγου. Δεν υπάρχουν λοιπόν γλωσσικά παιχνίδια που παραβιάζουν τις αρχές του ορθού λόγου;

Αν είναι παιχνίδια που παίζουμε εμείς οι άνθρωποι, τότε ασφαλώς δεν τις παραβιάζουν. Εκτός και αν πιστεύουμε ότι φορέας των αρχών της νόησης είναι κάποιο επιλεκτο υποσύνολο του συνόλου των ανθρώπων: Αν, φέρ' ειπείν, έχουμε την εντύπωση πως οι αρχές της νόησης διέπουν μόνο τη δυτική επιστήμη και όχι τη μαγεία των πρωτογόνων λαών. Αλλά, εδώ, με τον όρο

«αρχές της νόησης», εννοούμε απλώς «οι αρχές που διέπουν μια καθορισμένη κλάση παιχνιδιών».

«Μα στιδήποτε κάνουν οι άνθρωποι είναι σωστό;» Ασφαλώς όχι. Αλλά τα λάθη που κάνουν οι άνθρωποι είναι λάθη μέσα στα παιχνίδια που παίζουν. Δεν ανήκουν στο εξώλογο. Το «εξώλογο στην τέχνη» είναι απλώς ένας παραπλανητικός τρόπος για να ονομάσουμε εκείνο που ακολουθεί διαφορετικούς κανόνες ή εκείνο που παραβιάζει τους συνηθισμένους κανόνες. Πολλοί, λ.χ., θα ήταν πρόθυμοι να υποστηρίξουν ότι το μεγαλύτερο μέρος των έργων των σουρεαλιστών ζωγράφων και ποιητών εκφράζει το εξώλογο στην τέχνη. Αλλά, αν τα έργα αυτά έχουν κάποιο νόημα, τότε σίγουρα δεν βρίσκονται εκτός λόγου. Αν πάλι δεν έχουν νόημα, τότε σίγουρα δεν ανήκουν στην τέχνη. Διότι τότε, στιδήποτε, από ένα πρωινό χασμουρητό μέχρι ένα σφυγγορόπανο, θα μπορούσε να είναι τέχνη. Αναμφίβολα, ακόμη κι αυτά μπορούν να γίνουν τέχνη, αλλά μόνο στο μέτρο που θα εισαχθούν ως σημεία σε ένα σημειολογικό σύστημα.<sup>19</sup> Εκτός συστήματος τίποτε δεν μπορεί να είναι τέχνη, γιατί το νόημα ανήκει στον πυρήνα της έννοιας «τέχνη». Και δεν αποτελεί βέβαια αντίρρηση ότι μπορούμε, αν θέλουμε, να αλλάξουμε την έννοια που έχουμε, διότι το τί μπορούμε και τί δεν μπορούμε ορίζεται πάντοτε εν αναφορά προς τις έννοιες που έχουμε, εν αναφορά δηλαδή προς το υφιστάμενο λογικό σύστημα.<sup>20</sup> Η αλλαγή συστήματος δεν ανήκει σε κανένα σύστημα, άρα το ότι μπορούμε να αλλάξουμε σύστημα δεν έχει λογική χροιά.

Θα μπορούσαμε, αφού στο κάτω κάτω εμείς είμαστε που καθορίζουμε τις συμβάσεις μας, να περιλάβουμε το τυχαίο στην έννοια της τέχνης. Άλλωστε το έχουμε ήδη κάνει (βλ. αλεατορική μουσική, αυτόματη γραφή στην ποίηση κλπ.). Αυτό όμως δεν σημαίνει πως επεκτείναμε την έννοια της τέχνης. Την αλλάξαμε άρδην, μια και, όπως θα έλεγε ο Wittgenstein, οι υπολογισμοί που γίνονταν στο παλιό παιχνίδι δεν μπορούν πια να γίνουν στο νέο. Αλλά το επικίνδυνο σ' αυτού του είδους τις δήθεν εννοιολογικές επεκτάσεις είναι η ψευδαίσθηση ότι τώρα βάλουμε κάτω από την ίδια ομπρέλα, φέρ' ειπείν, και τη *Νυκτερινή σερενάτα* του Mozart και το *Φανταστικό τοπίο* του Cage. Και τα έπη του Ομήρου και τα ποιήματα του Breton. Επειδή και τα δύο τα λέμε τέχνη, έχουμε την εντύπωση ότι οι ίδιες περίπου γενικές κατηγορίες θα ισχύουν και για τα δύο. Και, επομένως, ότι μπορούμε να εξηγήσουμε τί εκφράζει ένα ποίημα του Breton ή μια σύνθεση του Cage. Ή ότι μπορούμε να τα κρίνουμε και να δώσουμε λόγους για την κρίση μας. Αλλά το τυχαίο, ως εξώλογο, δεν εκφράζει τίποτε ούτε κρίνεται. Δεν υπακούει σε κανόνες που θα καθιστούσαν δυνατή την κρίση. Και στο μέτρο αυτό δεν υπάρχει τυχαίο στην τέχνη. Με την παράτυπη παρεισαγωγή του, απλώς αντιφάσκουμε προς το σύστημα από το οποίο δεν θέλαμε να αποσχιστούμε.

Με το να εστιάζεις την προσοχή σου στο στάδιο της καλλιτεχνικής δημιουργίας και να τονίζεις την «μανική» φύση του δημιουργού ή τη θεϊκή προέλευση της έμπνευσής του, δηλώνεις την επιθυμία σου να σταθείς στο στάδιο που προηγείται της έκφρασης — μ' άλλα λόγια της γλώσσας. Αλλά για να υποστηρίξεις ότι αυτό το πράγμα είναι τέχνη, πολλώ δε μάλλον ότι *μόνο αυτό είναι τέχνη*, πρέπει να είσαι σε θέση να προσδιορίσεις το ειδικό χαρακτηριστικό αυτής της καλλιτεχνικής έμπνευσης, που τη διαφοροποιεί, φέρ' ειπείν, από μια θρησκευτική έμπνευση. Και κάνοντας κάτι τέτοιο, εισάγεις αυτομάτως σε ένα λογικό χώρο. Αν πάλι επιμένεις να παραμείνεις πεισματικά έξω από κάθε λογικό χώρο, δεν θα μπορέσεις ποτέ να αρθρώσεις την άποψή σου για το τί είναι τέχνη.

Το εξώλογο δεν ανήκει στην τέχνη. Και αν ανήκει, τότε δεν καταργείται απλώς η δυνατότητα αισθητικής, αλλά η *έννοια* της τέχνης.

- 1 Ας μου επιτραπεί μια φιλολογική παρατήρηση πάνω σ' ένα θέμα που ανέκλυσε κατά τη συζήτηση των εισηγήσεων. Οι καθηγητές Κριμπιάς και Γιατρομανωλάκης κρίνουν ως αδόκιμη τη χρήση του όρου «σουρρεαλισμός» και των παραγών του και προτείνουν, αντ' αυτού, τον όρο «υπερρεαλισμός» και τα παράγωγά του. Όπως υποστήριξα και διά ζώσης, η ενέργεια αυτή θα δημιουργούσε σύγχυση με το καλλιτεχνικό κίνημα του «hyper-realism» ή «super-realism», που άνηθε γύρω στη δεκαετία του '70 με κυριότερους εκπροσώπους τους Richard Estes, Ralph Goings, Duane Hanson, John de Andrea και Chuck Close, και που δεν έχει καμία σχέση με τον σουρρεαλισμό, δεδομένου ότι η δική του επιδίωξη είναι η υπερβολικά ακριβής και ειλικρινής, μέχρις ωμότητας, απεικόνιση της πραγματικότητας. Ο κ. Γιατρομανωλάκης αντέτεινε ότι το κίνημα αυτό είναι ελάχιστα γνωστό και ότι, ως εκ τούτου, έχουμε κάθε δικαίωμα να διατηρήσουμε τον όρο που προτείνει. Πρέπει να πω ότι δεν βρίσκω το επιχείρημα διόλου πειστικό, γιατί δεν δίνει λύση στις περιπτώσεις εκείνες όπου θα πρέπει να αναφερθούμε ταυτοχρόνως, ίσως μάλιστα και εν αλληλοσυσχετισμώ, στα δύο αυτά καλλιτεχνικά κινήματα. Ακόμη κι αν ισχυριστούμε ξανά ότι τέτοιες περιπτώσεις είναι σπάνιες, οφείλουμε ωστόσο να δώσουμε μιαν απάντηση που να τις καλύπτει. Πέραν όμως αυτού, ομολογώ ότι δεν καταλαβαίνω γιατί ένας λεκτικός κένταυρος που προκύπτει από ένωση μιας ελληνικής πρόθεσης με ένα λατινογενές δεύτερο συνθετικό είναι προτιμητέος έναντι του εξελληνισμένου γαλλικού όρου.
- 2 Όλ' αυτά τα ερωτήματα υπαινίσσονται το πλήθος των αισθητικών θεωριών που έχουν κατά καιρούς προσφερθεί. Για μια διεξοδική έκθεσή τους, δες Beardsley 1966, Wollheim 1968, Χριστοδουλίδης 1983, Κωβαίος 1984 (δευτερο κεφάλαιο). Στο τελευταίο, ο αναγνώστης θα βρει μιαν αρκετά ενημερωμένη βιβλιογραφία γύρω από την αισθητική.
- 3 Κωβαίος 1984: Α5.4 και Β6.
- 4 Οι διαλέξεις αυτές είχαν πολύ μικρό ακροατήριο: τους Rush Rhees, Yorick Smythies, James Taylor, Casimir Lewey, Theodore Redpath και Maurice Drury.

Το ευρύτερο κοινό πληροφορήθηκε το περιεχόμενό τους εικοσιοκτώ χρόνια αργότερα, όταν ο Cyril Barrett δημοσίευσε μια σταχυολόγηση των εκτενών σημειώσεων που είχαν κρατήσει οι μαθητές του φιλοσόφου, με τίτλο *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Βλ. Βιβλιογραφία.

5 WL 1932-35: 38.

6 «Λέγεται συχνά πως η αισθητική είναι κλάδος της ψυχολογίας. Πρόκειται για την ιδέα πως όταν εξελιχθούμε περισσότερο, τα πάντα — όλα τα μυστήρια της τέχνης — θα γίνουν κατανοητά μέσα από ψυχολογικά πειράματα. Όσο ανόητη κι αν είναι αυτή η ιδέα, πάντως έτσι έχουν τα πράγματα. Τα αισθητικά ερωτήματα δεν έχουν καμία σχέση με ψυχολογικά πειράματα και απαντώνται με εντελώς διαφορετικό τρόπο» (ΔΑ, II §35-6, 17/153. Πρβλ. με III §7, 19/156 και §11, 21/157). «Τους έχετε την εντύπωση πως η αισθητική είναι μια επιστήμη που μας λέει ποια πράγματα είναι ωραία — πολύ γελοία άποψη για να τη σχολιάσουμε. Μήπως θά 'πρεπε να μας λέει και ποιο είδος καφέ είναι γευστικότερο;» (ΔΑ, II §1, 11/146-7). «Οι λόγοι που δίνει κανείς για το ότι είναι δυσαρεστημένοι δεν έχουν να κάνουν με ψυχολογία. Οι αισθητικοί λόγοι δίνονται με το να βάζουμε τό 'να πράγμα δίπλα στ' άλλο, όπως κάνουμε στο δικαστήριο. Όταν δίνεις ψυχολογικούς λόγους για την επιλογή μιας παρομοίωσης, οι λόγοι αυτοί δεν ανήκουν στην αισθητική. Είναι αίτια και όχι λόγοι. Δηλώνοντας ένα αίτιο προσφέρεις μιαν υπόθεση. Στο μέτρο που η θεραπεία του δυσάρεστου αισθήματος που προκαλεί η κακογουστιά μας πόρτας είναι σαν το φάρμακο που παίρνουμε για τον πονοκέφαλο, το ερώτημα ποιο φάρμακο θα πρέπει να πάρουμε δεν είναι ερώτημα της αισθητικής. Ο αισθητικός λόγος — εν αντιθέσει προς την αιτία — του ότι αισθάνεσαι δυσαρεστημένος δεν είναι πρόταση της ψυχολογίας. Ένα καλό παράδειγμα της αιτίας που ο τρόπος που παίζεται ένα βαλς με δυσαρεστεί είναι ότι έχω δει το βαλς να χορεύεται και ξέρω πώς πρέπει να παιχτεί. Αυτό όμως δεν συνιστά τον λόγο της δυσαρεσκείας μου. Αυτός που το παίζει και εγώ έχουμε διαφορετική αντίληψη για το βαλς. Εδώ ο λόγος της δυσαρεσκείας μου θα είναι μια περιγραφή» (WL 1932-35: 39).

7 «Για να διασαφίσεις τις αισθητικές λέξεις θα πρέπει να περιγράψεις τρόπους ζωής. Νομίζουμε ότι θα πρέπει να μιλήσουμε για αισθητικές κρίσεις, όπως "Αυτό είναι ωραίο", αλλά κάνοντας αυτό το πράγμα βλέπουμε ότι δεν βρίσκουμε διόλου αυτές τις λέξεις, αλλά μια λέξη που χρησιμοποιείται περίπου σαν χειρονομία και συνοδεύει μια περίτλοκη δραστηριότητα» (ΔΑ, I §35, 11/146). «Διαπράττει κανείς βαρύ σφάλμα προσεγγίζοντας την αισθητική μέσ' από κάποια φιλοσοφική θεωρία ή γενικότερη προβληματική. Αν θέλει να καταλάβει περί τίνος πρόκειται, θα πρέπει πρώτ' απ' όλα να κοιτάξει το γλωσσικό παιχνίδι που παίζεται, αυτό που λέγεται και γίνεται (τα μη γλωσσικά στοιχεία της περιστασης συχνά παραβλέπονται) σε ορισμένες περιστάσεις γύρω από ορισμένα αντικείμενα. Κοντολογίς, να μελετήσει τη "λογική" ή τη "γραμματική" μιας ορισμένης δραστηριότητας λαμβανομένης στο σύνολό της. Κι αυτή η λογική συχνά απλουστεύεται σε χονδροειδές σημείο» (Bouveresse 1973: 165).

8 ΦΠ 110, ΦΓ 70, ΦΕ §§122, 125, Ζ §464, ΠΑ 25, ΠΧΚΦ 34-35.

9 «Η γραμματική είναι εκείνη που θα μας πει τί είδους πράγμα είναι το κάθε τι» (ΦΠ §373). «Αναζήτησε τους λόγους για τους οποίους ονομάζεις κάτι καλό — ή

ωραίο – και η ιδιόμορφη γραμματική της λέξης «καλό», σ' αυτή τη συγκεκριμένη περίπτωση, θα σου φανερωθεί» (ΠΑ 47).

- 10 «Η αισθητική είναι περιγραφική. Αυτό που κάνει είναι να σπρέφι την προσοχή μας προς ορισμένα γνωρίσματα, να βάζει πράγματα το ένα δίπλα σ' άλλο για να προβάλει τα γνωρίσματά τους. Το να λες σε κάποιον “Νά η κορύφωση” είναι σαν να λες “Νά ο άνθρωπος στη μαγική εικόνα”. Η προσοχή μας στρέφεται προς ένα γνώρισμα· κι από κείνη τη στιγμή, βλέπουμε πια το γνώρισμα» (WL 1932-35: 38-39). Βλ. επίσης Κωβαίος 1990: 14, 27.
- 11 «Φιλοσοφικές έρευνες: εννοιολογικές έρευνες. Το θεμελιώδες γνώρισμα τις μεταφυσικής: εξαλείφει τη διάκριση ανάμεσα σε περί των γεγονότων και περί των εννοιών έρευνες» (Z §458).
- 12 Πρβλ.: «Το ότι ένα θλιμμένο πρόσωπο γίνεται όλο και πιο θλιμμένο όσο το στόμα κυρτώνεται προς τα κάτω δεν αποτελεί δήλωση ψυχολογικής υφής» (WL 1932-35: 38). Είναι μια γραμματική δήλωση που φέρνει στο φως ένα μέρος της έννοιας «θλιμμένο πρόσωπο στην τέχνη» ή της αισθητικής κατηγορίας «θλιμμένο πρόσωπο» (μια αισθητική κατηγορία δεν ανήκει κατ' ανάγκην στην τέχνη, βλ. «φυσικό ωραίο»).
- 13 Στα αγγλικά, η αντιδιαστολή είναι σαφέστερη: η γλώσσα είναι το «medium» και όχι το «means» της.
- 14 Μια απορία που θα ήθελα να προλάβω σ' αυτό το σημείο είναι η εξής: Αν η αισθητική ταυτίζεται με τη γραμματική του χώρου της τέχνης, τότε πώς διαχωρίζεται από την ίδια την τέχνη; Αν ό,τι λέει η τέχνη το λέει και η αισθητική, τότε η αισθητική είναι κι αυτή τέχνη. Ή, τί μας χρειάζεται η αισθητική, αφού δεν προσφέρει τίποτε περισσότερο από την ίδια την τέχνη;

Εκείνο που διαφοροποιεί την αισθητική ως εννοιολογική ανάλυση από την τέχνη είναι η πρόθεση εκείνου που την αναλαμβάνει ή, αλλιώς, το γλωσσικό παιχνίδι στο οποίο το «παιχνίδι της τέχνης» αποτελεί πόνι. Θα προσπαθήσω να εξηγήσω αυτό το σημείο με μιαν αναλογία: Οι κινήσεις που κάνω όταν εξηγώ σε κάποιον τον ρόλο της Βασίλισσας στο σάκι (αναφέρομαι προφανώς στις σκακιστικές κινήσεις κι όχι στις υπόλοιπες κινήσεις του σώματός μου) είναι ακριβώς οι ίδιες με εκείνες που θα έκανα σε μια πραγματική παρτίδα, όπου σκοπός μου θα ήταν να κινήσω τη Βασίλισσα στο πλαίσιο ενός ευρύτερου σχεδίου δράσης. Αλλά, παρά την ταυτότητα των κινήσεων, τα παιχνίδια που παίζω στις δύο περιπτώσεις είναι διαφορετικά: συγκεκριμένα, «παίζω σάκι» και «εξηγώ πώς παίζεται το σάκι». Το παιχνίδι του σκακιού έγινε *σημείο* του παιχνιδιού «εξηγώ πώς παίζεται το σάκι». Αλλά τα σημεία που απαρτίζουν το σύστημα του σκακιού δεν έπαψαν να έχουν το νόημα που είχαν, διότι ο ρόλος τους στο σύστημα του σκακιού δεν άλλαξε· δεν μεταβάλαμε σε τίποτε τους κανόνες του σκακιού. Απλώς τους δηλώσαμε ή, αλλιώς, τους καταστήσαμε σαφείς, εν όψει του παιχνιδιού «εξήγηση του σκακιού». Το ότι «αφήνουμε τα πάντα όπως έχουν» δεν σημαίνει πως η γλωσσική ανάλυση είναι ισοδύναμη με το να μιλάς τη γλώσσα σε συνηθισμένες περιστάσεις. Άλλο «χρησιμοποιώ τη γλώσσα» και άλλο «επισκοπώ τη χρήση της γλώσσας», μολονότι η επισκόπηση προϋποθέτει τη χρήση.

Πρβλ.: «As πούμε ότι το νόημα ενός πιονιού είναι ο ρόλος του στο παιχνίδι· και ότι, πριν αρχίσουμε μια παρτίδα, συνηθίζουμε να τραβάμε κλήρο για το ποιος θα πάρει τα λευκά. Ο ένας παίκτης κρατάει στις κλειστές του παλάμες



από ένα Βασιλιά και ο άλλος επιλέγει τυχαία ένα χέρι. Θα πούμε άραγε ότι το να χρησιμοποιείς τον Βασιλιά ως κλήρο αποτελεί μέρος του ρόλου του στο σκάκι; [...] Το παιχνίδι, θέλω να πω, δεν έχει μόνο κανόνες: έχει και κάποιο πνεύμα, κάποιο σκοπό [Witz]» (BGM 108-109). Ας φανταστούμε ότι σε κάποια περιοχή της Γης οι άνθρωποι χρησιμοποιούν μαθηματικούς υπολογισμούς για να διακοσμήσουν τους τοίχους των σπιτιών τους: και, μάλιστα, ορθούς υπολογισμούς, διότι, ας πούμε, οι λανθασμένοι δεν έχουν γι' αυτούς *αισθητική αξία*. Γράφουν, λ.χ., « $4532 \times \sqrt{2} = 4532 \times 1,41421356... = 6409,215864...$ ». Κάνουν αυτοί οι άνθρωποι *μαθηματικά*; Όχι, κάνουν διακόσμηση. Κι ωστόσο ο ρόλος των διακοσμητικών συμβόλων είναι ίδιος με εκείνον που τα σύμβολα αυτά έχουν στα δικά μας μαθηματικά. Η ζωγραφική αυτή είναι μέρος ενός *λογισμού*, στο μέτρο που, για να ζωγραφισθούν τα σύμβολα, πρέπει να *υπολογισθούν* τα εξαγόμενα. Κι όμως, υπό μίαν έννοια, περιγράφουμε λάθος το παιχνίδι, αν πούμε ότι οι άνθρωποι αυτοί «υπολογίζουν» (Πρβλ. BGM 257-260).

(Ένας προσεκτικός ακροατής της εισήγησής μου, ο συνάδελφος κ. Αντώνης Χατζημωυσής, εντόπισε το λεπτό αυτό σημείο της βιγνενσαινικής ανάλυσης και, κατά τη διάρκεια της συζήτησης, μού υπέβαλε ακριβώς το ερώτημα στο οποίο το παραπάνω σχόλιο απαντά).

15 TLP 6.522.

16 TB 52.

17 «Όταν φτάνουμε στο σημείο όπου το ζήτημα είναι θέμα γούστου, δεν έχουμε πια να κάνουμε με αισθητική [...] Η αισθητική συζήτηση είναι κάτι που συμβαίνει εντός του φάσματος των αρεσκειών και απαρεσκειών μας. Γίνεται πριν αναφύει οποιοδήποτε ερώτημα περί γούστου» (WL 1932-35: 38).

18 Δες σχετικά: Κωβαίος 1988: 200-201, 224-225.

19 «Ο ρόλος που παίζει η πρόταση στον λογισμό, αυτό είναι το νόημά της... Κάτι είναι πρόταση μόνο στα πλαίσια μιας γλώσσας. Καταλαβαίνω μια πρόταση πάει να πει καταλαβαίνω μια γλώσσα. Η πρόταση είναι ένα σημείο στα πλαίσια ενός συστήματος σημείων» (ΦΓ §84). «Ένα σύμβολο δεν μπορεί νά 'ναι σύμβολο από μόνο του. Εκείνο που το κάνει σύμβολο είναι το γεγονός ότι ανήκει σ' ένα σύστημα συμβόλων. Μια πρόταση δεν είναι πρόταση παρά μονάχα όταν τη συναντάς στα πλαίσια ενός γραμματικού συστήματος» (WL 1930-32: 37).

20 «Είναι η γραμματική αυθαίρετη; Ναι, υπό την έννοια ότι δεν μπορεί να δικαιολογηθεί. Αλλά δεν είναι αυθαίρετη, στο μέτρο που δεν είναι θέμα δικής μου επιλογής τί κανόνες έχω δικαίωμα να χρησιμοποιήσω. Εκείνο που την κάνει μη αυθαίρετη είναι η χρήση της» (WL 1930-32: 49). Βλ. επίσης, Bouveresse 1971: 316-320.

Αυτό το σημείο σχετίζεται με τη διαμάχη Σεφέρη-Τσάτσου (Κούσουλας 1988), την οποία έφερε στη συζήτηση η ανακοίνωση του κ. Γιατρομανωλάκη. Όταν ο Σεφέρης υποστηρίζει πως «η αντίθεση ανάμεσα στο έλλογο και στο άλογο στοιχείο στη σύγχρονη ποίηση δεν είναι πραγματική» (20), ο Τσάτσος απαντά ότι «Αν ο Θεοτοκόπουλος, για να εκφράσει αυτό το πνεύμα της μυστικής εξαίωσης και ευγένειας, αντί να πάρει για σύμβολο το ανθρωπινο σώμα, έπαιρνε ένα ελάφι με κομμένο κεφάλι, που από μέσα του θα βγαίναν ψάρια ή σουσουράδες πετώντας κατά τον ουρανό, αν το έκανε αυτό με τη δικαιολογία

πως, σε αυτόν προσωπικά, αυτή η εικόνα τού κάνει πιο ζωντανή την ιδέα που θέλει να εκφράσει, τότε θα πέφταμε έξω από το όριο του έλλογου» (47). Η άποψη του Σεφέρη οφείλεται στη διαπίστωση του αυθαίρετου χαρακτήρα του γλωσσικού φαινομένου, πράγμα που κατοπτρίζεται στο γεγονός ότι η γλώσσα δεν μπορεί να δικαιολογηθεί, δεν μπορούμε δηλαδή να δώσουμε λόγους, για τους οποίους η χρήση της είναι αυτή που είναι. Δεν έχει όμως προ οφθαλμών ότι «δεν είναι θέμα δικής μου επιλογής τί κανόνες έχω δικαίωμα να χρησιμοποιήσω». Η δημιουργία, που δίνει στον ποιητή την αίσθηση της ελεύθερης επιλογής των μέσων έκφρασής του, τον παρασύρει στο να νομίζει πως αυτά τα μέσα είναι της απόλυτης επιλογής του· πως δεν χρειάζεται να ακουμπτούν σε καμία προγενέστερη σύμβαση. Δεν αντιλαμβάνεται πως, αν πρόκειται να έχουν κάποιο νόημα, πρέπει να απαρτίζονται (ή να ανήκουν σε) μια γλώσσα. Και πως οι έννοιες αυτής της γλώσσας δεν μπορεί να είναι εντελώς ξένες προς τις έννοιες της γλώσσας που μιλάει και που οι αναγνώστες του καταλαβαίνουν. Η εισήγηση ενός νέου συμβολισμού δεν γίνεται εν κενώ. Και δεν είναι θέμα απλής σύμβασης η υποκατάσταση ενός συνόλου συμβόλων από άλλα. Νομίζω ότι αυτό που θέλει να τονίσει ο Τσάτσος είναι ότι οι σουσουράδες και τα αποκεφαλισμένα ελάφια δεν αποτελούν μέρος της *εννοίας* «της μυστικής εξάλλωσης και ευγένειας», που πάει να πει πως δεν τα χρησιμοποιούμε κατ' αυτόν τον τρόπο. Το ότι θα μπορούσαμε να το κάνουμε δεν συνεπάγεται ότι με την ενέργειά μας παρήχθη νόημα. Ένας κώδικας μεταγραφής δεν απαρτίζει γλώσσα. Τα κωδικοποιημένα μηνύματα δεν τα καταλαβαίνουμε στον κώδικα που είναι γραμμένα, ακόμη κι αν έχουμε την κλειδα μεταγραφής. Εκείνο που καταλαβαίνουμε είναι το *αποκωδικοποιημένο μήνυμα*, μ' άλλα λόγια, προτάσεις της γλώσσας που γνωρίζουμε.

Πρβλ.: «Ας πούμε ότι μου δίνουν μια πρόταση γραμμένη σ' έναν ασυνήθιστο κώδικα και ότι μαζί μου δίνουν και την κλειδα αποκωδικοποίησης. Κατά μίαν έννοια, μου έχουν δοθεί όλα τα απαραίτητα για την κατανόηση της πρότασης. Κι ωστόσο, αν κάποιος με ρωτούσε κατά πόσον καταλαβαίνω την πρόταση, θα του απαντούσα “Πρέπει πρώτα να την αποκωδικοποιήσω”, κι όταν πια θα την είχα στα ελληνικά μπροστά μου, θα έλεγα “Τώρα την καταλαβαίνω”... Λέω την εξής πρόταση: “Εκεί βλέπω μια μαύρη κηλίδα”. Αλλά αφού οι λέξεις είναι, στο κάτω-κάτω, αυθαίρετες, αντικαθιστώ την ακολουθία τους με τα πέντε πρώτα γράμματα του αλφαβήτου “α β γ δ ε”. Τώρα όμως είναι προφανές ότι δεν μπορώ να σκεφτώ — όπως θα λέγαμε — μ' αυτή τη νέα πρόταση, έτσι αμέσως, το νόημα της προηγούμενης. Θα μπορούσα να το θέσω ως εξής: Δεν έχω συνηθίσει να λέω “α” αντί “εκεί”, “β” αντί “βλέπω”, κοκ. Δεν εννοώ όμως ότι δεν έχω συνηθίσει να συνδέω αμέσως το “β” με το “βλέπω”, αλλά ότι δεν έχω συνηθίσει να χρησιμοποιώ το “β” στη θέση του “βλέπω”» (ΦΓ §6).

Μολονότι είμαι πρόθυμος να συμφωνήσω με τον κ. Γιατρομανωλάκη ότι τα σουρρεαλιστικά έργα τέχνης (ή έστω ένα μεγάλο μέρος τους) δεν βρίσκονται «εκτός λόγου», ωστόσο παραμένει η απορία μου ως προς τη θέση της *αυτόματης γραφής* και εν γένει της παρεισαγωγής του *τυχαίου* στην τέχνη, που υπήρξε δεδηλωμένη πρόθεση των περισσότερων σουρρεαλιστών. Θα πρέπει είτε η γραφή να μην είναι εντελώς «αυτόματη» είτε τα ποιήματα εντελώς ακατανόητα.

Η πολυσυζητημένη ελευθερία του ποιητή είναι ένα είδος ελευθερίας κινήσεων μέσα σε ένα ευρύτατο πεδίο, κλεισμένο από παντού με τα ανυπέρβλητα τείχη του νοήματος. Η υπέρβαση αυτών των ορίων δεν μας οδηγεί σε νέες ποιη-

τικές περιοχές. Μας οδηγεί εκτός ποιήσεως. Ο Σεφέρης, όπως τόσο άλλοι νεοτεριστές καλλιτέχνες, φαίνεται να πέφτει θύμα μιας πλανημένης αντιληψης της ποιητικής ελευθερίας που καταλήγει να αμφισβητεί ακόμη και τα δεσμά του νόηματος. Το πάθος για την ελευθερία τού το καλλιέργησε η συμβατική έννοια της σκλαβιάς. Και, στην ανάγκη του ν' απαλλαγεί απ' τα συμβατικά δεσμά του, έσπασε και τα δεσμά εκείνα που θα του επέτρεπαν να καταλάβει τη διαφορά ανάμεσα σε ελευθερία και σκλαβιά. Κι αν ίσως δεν το κάνει ο ίδιος στη δική του ποιητική παραγωγή, ωστόσο βλέπει με απάθεια — αν όχι με συμπάθεια — όσους το επιχειρούν. Δεν έχουμε ξανά εδώ την περίπτωση της μεταφυσικής ανοησίας που ο Wittgenstein είχε εικονίσει τόσο εύστοχα: «Δεν μπορώ να κόψω το κλαδί πάνω στο οποίο κάθομαι»; (ΦΕ §55)

(Προς αποφυγήν παρεξηγήσεων, το παραπάνω σχόλιο δεν έρχεται να συμπληρώσει κάποιο κενό στο τόσο κομψό, συνεκτικό και λογικά συνεπές κείμενο του Τσάιτσου, ούτε να υποστηρίξει ένα καθ' όλα αύταρχες σύστημα σκέψεων. Επιδίωξή μου ήταν απλώς να μεταγράψω την κεντρική ιδέα εκείνου του κειμένου σε ένα φιλοσοφικό ιδίωμα (εκείνο της βιτγκενσταϊνικής ανάλυσης) που δεν ήταν οικείο στον Έλληνα στοχαστή και να δείξω πόσο αναπάντεχα κοντά βρίσκονται ορισμένες αισθητικές του απόψεις με εκείνες του Wittgenstein).

## Αισθήματα, συναισθήματα, αισθητικές κρίσεις

### I

«Μ' αρέσει, είναι ωραίο!». Αυτή η πρόταση μοιάζει να λέει είτε πως η ομορφιά ενός πράγματος ισοδυναμεί με την αρέσκειά μου είτε πως η αρέσκειά μου αποτελεί συνθήκη της ομορφιάς του. — «Και πώς αλλιώς;» — θα μου απαντούσατε — «μπορείς να πεις “Δεν μ' αρέσει, είναι ωραίο”;» 'Όχι· αλλά τί γίνεται αν έλεγα «Δεν μ' αρέσει, κι ας είναι ωραίο»; Έχει αυτό νόημα; Πιστεύετε ότι είναι δυνατόν να μη μου αρέσει κάτι ωραίο;

«Σ' όλους αρέσουν τα ωραία πράγματα». Τι εννοείτε; Ότι, στην πράξη, δεν υπάρχει κανείς που θα προτιμούσε ένα άσχημο πράγμα από ένα όμορφο, ή ότι είναι αδιανόητο να υπάρξει τέτοιο πρόσωπο; Μ' άλλα λόγια, εισηγείσθε μια εμπειρική γενίκευση ή εννοείτε ότι το ν' αρέσει κάτι είναι αναγκαία συνθήκη της ομορφιάς του;

Τι σόι πράγμα είναι μια «αναγκαία συνθήκη»; Θα δώσω ένα παράδειγμα: Ξέρουμε ότι, εν γένει, οι κότες γεννούν αυγά. Και τί γίνεται αν κάποιες δεν γεννούν; Λέμε ότι δεν είναι κότες; Φυσικά όχι· λέμε απλώς ότι είναι στείρες. Ξέρουμε επίσης ότι οι κόκορες δεν γεννούν αυγά. Και τί γίνεται αν κάποιοι γεννούν αυγά; Τί θα πρέπει να πούμε; πως είναι καρπεροί κόκορες ή πως δεν είναι διόλου κόκορες; Το να μη γεννούν αυγά οι κότες είναι απολύτως δυνατό, αλλά για τους κόκορες είναι μια λογική αναγκαιότητα. Το ότι οι κόκορες δεν γεννούν αυγά δεν είναι κάτι που απλώς συμβαίνει, διότι αν κάποτε συνέβαινε, δεν θα λέγαμε «Η θεωρία μας ήταν λάθος», αλλά «Το πουλί που περάσαμε για κόκορα ήταν κότα, τελικά». Αυτό σημαίνει ότι η φράση «δεν γεννάει αυγά» είναι μέρος του ορισμού του κόκορα: αυτό το πράγμα ονομάζουμε κόκορα. Ενώ η ίδια φράση δεν είναι μέρος του ορισμού της κότας: Αν η κότα δεν γεννάει αυγά, δεν παύει να είναι κότα· αν ο κόκορας γεννάει αυγά, δεν έχουμε να κάνουμε με κόκορα.

Ας επιστρέψουμε στα «ωραία πράγματα». Τί θα λέγαμε αν σε κάποιον δεν άρεσε ένα ωραίο πράγμα; Ότι το πράγμα αυτό θα έπαυε, εξ αυτού του λόγου, να είναι ωραίο; Θα πρέπει να συμφωνήσετε ότι μια λογική απάντηση είναι «Όχι· δεν θα έπαυε να είναι ωραίο». Πιστεύετε, επομένως, ότι η ομορφιά ενός πράγματος και το αν αρέσει ή δεν αρέσει σε κάποιον είναι πράγματα ανεξάρτητα. Και τί γίνεται με την περίπτωση όπου ένα ωραίο πράγμα δεν αρέσει σε κανέναν; Μπορεί να υπάρξει τέτοια περίπτωση;

«Πώς να φανταστεί κανείς τέτοια περίπτωση; Αν δεν αρέσει σε κανέναν, τότε γιατί το λέμε ωραίο;» Εννοείτε μήπως ότι, για να είναι κάτι ωραίο,

πρέπει να υπάρχει τουλάχιστον ένα πρόσωπο που να του αρέσει; Αλλά τότε θα δεχόσασταν ότι το ν' αρέσει κάτι σε ένα πρόσωπο και να μην αρέσει σε άλλους τους άλλους είναι επαρκής συνθήκη για να το ονομάσεις ωραίο; Δύσκολο να το αποδεχθούμε. Μήπως θέλετε να πείτε ότι, μόνο όταν εκείνοι στους οποίους ένα πράγμα αρέσει είναι περισσότεροι από εκείνους στους οποίους δεν αρέσει, έχουμε δικαίωμα να το χαρακτηρίσουμε ως ωραίο; Αυτό είναι κάτι που ομολογουμένως υποστηρίζεται συχνά: Φέρ' ειπείν, γιατί η Madonna μαζεύει τόσον κόσμο στις συναυλίες της; Δεν σημαίνει αυτό ότι τραγουδάει καλύτερα από τη Renata Tebaldi, η οποία δεν κατάφερε ποτέ να έχει έστω κλάσμα του ακροατηρίου της; Στο κάτω κάτω, ποιος είναι αυτός που θ' αποφασίσει αν κάτι είναι ωραίο ή όχι; Ένα πράγμα είναι ωραίο, όχι επειδή αρέσει σε έναν άνθρωπο αλλά επειδή αρέσει σε πολλούς.<sup>1</sup>

Ποιες είναι όμως οι συνέπειες μιας τέτοιας θέσης; Όταν κάτι αρέσει σε κάποιον ενώ σε κάποιον άλλο δεν αρέσει ή — με συλλογικούς όρους — αν σε μερικούς ανθρώπους αρέσει, ενώ σε κάποιους άλλους δεν αρέσει, τελικά είναι το πράγμα ωραίο ή όχι;

Εξαρτάται η ομορφιά από την προσωπική γνώμη; Αν ναι, τότε ποια είναι η διαφορά ανάμεσα στις φράσεις «μου αρέσει» και «είναι ωραίο»; Αν, λέγοντας πως κάτι είναι ωραίο, εννοώ ότι μ' αρέσει, τότε γιατί δεν το λέω έτσι; Ή μήπως, σαν να λέμε, είναι κοιμψότερο να το θέσω έτσι ή, απλά, ένας άλλος «τρόπος του λέγειν»;

Λέγοντας πως η ομορφιά ενός πράγματος ισοδυναμεί με το ν' αρέσει σε ένα ή πολλά πρόσωπα εξαλείφεις το κατηγορικό χάσμα που χωρίζει τις δύο έννοιες. Και, βέβαια, μπορεί κανείς να πει (είναι μια εμπειρική δυνατότητα) ότι δεν βλέπει καμία διαφορά και ότι οι δύο έννοιες ανάγονται σε μία. Μπορεί όμως εξίσου να πει ότι η *αρέσκεια* και η *κρίση* ανάγονται στο ίδιο πράγμα;

Αλήθεια, κρίνουμε διόλου στη ζωή μας ή μήπως τριγυρνάμε διακηρύσσοντας τις αρέσκειες και απαρέσκειές μας; Τί κάνουν οι δικαστές; Λένε μήπως ότι «τους αρέσει» να πάει φυλακή ο κατηγορούμενος ή ότι «πρέπει» να πάει φυλακή; Και οι κατηγορούμενοι; Τί απαντούν στους δικαστές; «Εγώ νομίζω αλλιώς» και εγκαταλείπουν ανενόχλητοι την αίθουσα; Η κρίση, θα πρέπει να παραδεχθείτε, παίζει σημαντικό ρόλο στις ζωές μας. Και το κατά πόσον αποδεχόμαστε αυτόν τον ρόλο ή όχι δεν είναι «θέμα γνώμης». Διότι, αν δεν τον αποδεχόμαστε, απλώς εκπίπτουμε της κοινωνίας. Και δεν συνιστά απάντηση ή αντίρρηση ότι πολλοί άνθρωποι δρουν ορμεμφυτικά ή ασυλλόγιστα. Διότι αυτό είναι ένας άλλος τρόπος για να πεις ότι αυτοί οι άνθρωποι δεν βασίζον εν γένει τις πράξεις τους σε λόγους και κριτήρια. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν έχουν την *έννοια* της κρίσης. Αν είναι σε θέση να ξεχω-

ρίσουν τη νύχτα από τη μέρα ή μια κότα από έναν κόκορα, τότε εκφέρουν κρίσεις στη ζωή τους, και μάλιστα το κάνουν πολύ συχνά.

## II

Αν όμως υπάρχει διαφορά ανάμεσα σε αρέσκεια και κρίση, τότε σίγουρα υπάρχει και ανάμεσα στις εκφράσεις «μου αρέσει» και «είναι ωραίο». Είναι αλήθεια ότι συχνά τις χρησιμοποιούμε εναλλακτικά, αλλ' αυτό δεν σημαίνει πως είναι ισοδύναμες. Αν χρησιμοποιούμε το πουκάμισό μας για να σκουπίσουμε τον ιδρώτα μας μια ζεστή καλοκαιρινή μέρα, αυτή η πράξη δεν τρέπει το πουκάμισο σε πετσέτα. Ούτε το ότι χρησιμοποιούμε εφημερίδες για παραγέμισμα εξαλείφει τη διαφορά ανάμεσα σε εφημερίδα και υλικό παραγεμίματος.

Το να λες ότι κάτι είναι όμορφο, ενώ θέλεις να πεις ότι σ' αρέσει, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως *κακή χρήση* της γλώσσας. Τίποτε όμως δεν είναι τόσο κακό, όσο το να μην έχεις *συνείδηση* αυτού του γεγονότος.<sup>2</sup> Στο κάτω κάτω, η προσαρμοστικότητα είναι ένα από τα μεγαλύτερα πλεονεκτήματα της γλώσσας: το ότι οι όροι της μπορούν, κατά περίπτωση, να υποκαθιστούν ο ένας τον άλλον δεν διευκολύνει απλώς την εκμάθησή της αλλά ενισχύει την αποτελεσματικότητά της και, επιπλέον, της προσφέρει την ιδιαίτερη φυσιογνωμία της. Ωστόσο, ο κίνδυνος βρίσκεται ακριβώς σ' αυτό το πλεονέκτημα. Πολύ συχνή χρήση μιας υποκαταστάτριας λέξης μάς κάνει καμιά φορά να ξεχνάμε την αρχική της σημασία. Και φτάνουμε σ' ένα σημείο όπου δεν βλέπουμε πια διαφορά ανάμεσα σ' αυτήν και σ' εκείνη που υποτίθεται ότι αντικαθιστά. Αυτή η τοπική παραμόρφωση της χρήσης της γλώσσας μπορεί να έχει σημαντικές συνέπειες στην κατανόησή μας εν γένει.

Δεν υπάρχει πρόβλημα αν ξέρω ότι λέγοντας «είναι ωραίο» εννοείς «μου αρέσει». Το πρόβλημα ανακύπτει από τη στιγμή που, βασιζόμενος στην ετυμολογία σου, αρχίζω να σε ρωτώ για τους λόγους της κρίσης σου, κι εσύ προφανώς δεν έχεις να μου προσφέρεις κανέναν. Επιπλέον, το ότι δεν είσαι σε θέση να προσφέρεις λόγους σε μια τέτοια περίπτωση μπορεί να σε οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι *δεν χρειάζεται* να προσφέρεις λόγους όταν λες πως κάτι είναι ωραίο. Και, γνωρίζοντας ότι μόνο στην περίπτωση του γούστου δεν απαιτείται η παροχή λόγων, προχωρείς αφορίζοντας ότι «Η ομορφιά είναι θέμα προσωπικής γνώμης».<sup>3</sup> Αυτό είναι το μονοπάτι που η σκέψη μας παίρνει συνήθως όταν καταγινόμαστε με αισθητικές συζητήσεις.

Είναι γεγονός της εμπειρίας ότι, σχεδόν πάντοτε, μας αρέσουν τα ωραία πράγματα.<sup>4</sup> Σε κάθε μας επαφή με τα ωραία πράγματα θα έπρεπε να λέμε — αν θέλαμε να είμαστε ακριβείς — «Είναι ωραίο και μου αρέσει». Σ' αυτή τη διατύπωση, το πρώτο κώλον είναι μια αισθητική κρίση και το δεύτερο μα

εμπειρική περιγραφή. Το πρώτο ορίζει μια θέση αυτού του συγκεκριμένου πράγματος στον λογιισμό των αισθητικών εννοιών· το δεύτερο απλώς περιγράφει πώς νιώσαμε κατά την επαφή μας με το συγκεκριμένο πράγμα — ή πώς εξακολουθούμε να νιώθουμε. Σχεδόν ποτέ όμως δεν διατυπώνουμε τις σκέψεις μας με τέτοια περίσκεψη. Αλλ' αυτό δεν είναι μειονέκτημα. Το να επαδεικνύεις τέτοια περίσκεψη, υφ' οιοσδήποτε συνθήκες, δεν σε φέρνει πιο κοντά σ' αυτό που εννοούμε με τον όρο «σωστή συμπεριφορά». Αντίθετα, μια τέτοια συμπεριφορά χαρακτηρίζει μιαν ιδιότροπη, υποχόνδρια, σίγουρα μη ομαλή, προσωπικότητα.<sup>5</sup> Αν όμως η επιτολαιότητα είναι σημείο πνευματικής υγείας σε επιλόλαιες περιστάσεις, γίνεται σημείο χαμηλού πνευματικού επιπέδου σε περιπτώσεις σοβαρών συζητήσεων.

Όταν σε ρωτώ για τους λόγους που θεωρείς ένα κινηματογραφικό έργο «ωραίο» ή «καλό», θα πρέπει να μου προσδιορίσεις κατά πόσον η ετυμολογία σου είναι απλώς ένα επιφώνημα επιδοκιμασίας ή μια ενσυνειδήτως διατυπωμένη αισθητική κρίση. Θα πρέπει, λ.χ., να πεις «Δεν εννοούσα ότι έχω λόγους που το λέω· απλώς μ' έκανε να νιώσω ευχάριστα». Αν, απ' την άλλη, το εννοούσες ως κρίση, τότε αυτή η κρίση συνιστά αφητηρία μιας αισθητικής συζήτησης. Διότι, παρέχοντας τους λόγους της ετυμολογίας σου, παρέχεις κριτήρια, μ' άλλα λόγια, στοιχεία τα οποία περιμένεις ότι θα τύχουν της αποδοχής κάθε αισθητικώς πληροφορημένου ατόμου, αν η ετυμολογία σου εκληφθεί ως αισθητική κρίση και όχι ως δήλωση της ψυχολογικής σου κατάστασης.<sup>6</sup>

### III

Ας δούμε τώρα πώς αυτά τα κριτήρια λειτουργούν μέσα σε μία κρίση. Φαντασθείτε κάποιον σε μια γκαλερί, ο οποίος, κοιτώντας έναν πίνακα, λέει: «Τί ωραίος πίνακας!». Κάποιος, που τον ακούει να εγκωμιάζει τον πίνακα, τον πλησιάζει και τον ρωτάει: «Με συγχωρείτε, κύριε, θα θέλατε να μου πείτε τους λόγους της δήλωσής σας;». Ας εξετάσουμε διάφορες απαντήσεις που μπορεί να δοθούν σε μια τέτοια ερώτηση και ας δούμε ποια απ' αυτές θα μπορούσε να θεωρηθεί ως γνήσια αισθητική κρίση.

- «Δεν έχω κανένα λόγο, αλλά μ' αρέσει φοβερά!»
- «Ο λόγος είναι ότι μου δημιουργεί ένα αίσθημα πληρότητας και ευεξίας».
- «Είναι ωραίος γιατί αυτό που εκφράζει είναι ωραίο: ειρήνη και φιλία!».
- «Ένας λόγος είναι η ζωντάνια και ο πλούτος της χρωματικής του παλέτας. Ένας άλλος η ισορροπία των μορφών».

- «Δεν χρειάζεται να έχω λόγους για να γοητευθώ από κάτι! Απλώς με συγκλονίζει».

Η πρώτη απάντηση είναι παράδειγμα αυτού που ονόμασα κακή χρήση της γλώσσας. «Δεν έχω κανένα λόγο, αλλά μ' αρέσει φοβερά!» σημαίνει ότι εκείνο που το πρόσωπο ήθελε να πει είναι ότι ο πίνακας τον ευχαρίστησε· απλώς το έθεσε με παραπλανητικό τρόπο. Η απάντησή του ξεκαθαρίζει τη σύγχυση.

Η δεύτερη απάντηση είναι παράδειγμα ενός άλλου είδους σύγχυσης: Εδώ, το πρόσωπο ονομάζει λόγο το γεγονός ότι του προκάλεσε «ένα αίσθημα πληρότητας και ευεξίας». Αλλά αυτό δεν είναι λόγος· είναι απλώς η *αιτία* του επιφωνήματός του.<sup>7</sup> Λόγος δεν μπορεί να είναι κάτι που θα μπορούσε να παραγάγει ένα οποιοδήποτε άλλο επιφώνημα. Ποια θα ήταν η διαφορά αν αντί «Τί ωραίο!» έλεγε «Τί ευτυχία!» ή «Γιούπι!»; Δεν θα μπορούσε κανείς να δώσει τον ίδιο 'λόγο' για οποιαδήποτε από αυτές τις εναλλακτικές εκδηλώσεις των αισθημάτων του;<sup>8</sup> Από την άλλη, μπορούμε να ονομάσουμε ωραίο οτιδήποτε προκαλεί αίσθημα πληρότητας; Ένα ευχάριστο μπάνιο ή ένα δροσερό αναψυκτικό, μια ζεστή καλοκαιρινή μέρα, συχνά παράγουν τέτοια αισθήματα. Μήπως θα πρέπει γι' αυτό το λόγο να ονομάζονται ωραία;<sup>9</sup> Και αν τελικά τα ονομάζουμε ωραία, όπως πολύ συχνά κάνουμε, εννοούμε άραγε ότι *επιλέξαμε* την λέξη «ωραίο» μεταξύ άλλων για να περιγράψουμε τις συγκεκριμένες ιδιότητες της εμπειρίας που είχαμε, ή θα μπορούσαμε εξίσου να πούμε «άαχ!» ή «νιώθω υπέροχα!»; Η απλή χρήση μιας αισθητικής λέξης δεν δημιουργεί αισθητική κρίση.<sup>10</sup> Θα πρέπει πάντοτε να κοιτάμε το *νόημα* των λέξεων που χρησιμοποιούνται για να αποφασίσουμε τί είδους δήλωση διατυπώνεται. Οι λέξεις δεν έχουν νόημα από μόνες τους. Εμείς είμαστε που τους δίνουμε νόημα και καθιστούμε αυτό το νόημα πρόδηλο μέσα από τις *εξηγήσεις* που δίνουμε.<sup>11</sup>

Η τρίτη απάντηση είναι ότι ο λόγος της «ομορφιάς» του πίνακα είναι ότι εκφράζει τις ιδέες της «ειρήνης και της φιλίας». Τί εννοεί όμως μ' αυτό; Μήπως εννοεί ότι, αν κάτι εκφράζει κάτι ωραίο, τότε γίνεται κι αυτό ωραίο, σαν να λέμε, εξ επαγωγής; Τί γίνεται αν πω «Μona Lisa»; Είναι αυτές οι λέξεις ωραίες επειδή 'εκφράζουν' έναν ωραίο πίνακα; Και από την άλλη, τί λόγους έχει να ονομάζει την ειρήνη και τη φιλία «ωραία»; Είναι η ειρήνη αισθητική κατάσταση; Είναι μια ειρηνική συγκέντρωση όμορφη επειδή είναι ειρηνική; Ή μήπως μια ειρηνική πορεία για την ειρήνη, ή μια ήρεμη λίμνη, ή ένας ήρεμος ύπνος; Όλ' αυτά, θα μπορούσαμε να πούμε, είναι «ωραία πράγματα». Αλλά και πάλι θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε κάθε λογής εναλλακτα-



κές εκφράσεις για να εννοήσουμε αυτό που θέλουμε, για να κάνουμε τη λέξη «ωραίος» συνώνυμη του «ωφέλιμος», «ευχάριστος», «γرافικός» κλπ.

Σε κάθε μία από τις απαντήσεις που εξετάσαμε μέχρι στιγμής είδαμε τη λέξη «ωραίος» να χρησιμοποιείται ως συνοδευτικό ευχαρίστων αισθημάτων ή ως υποκατάστατο λέξεων που υποδηλώνουν μη αισθητικές κατηγορίες. Μόνο στην τέταρτη απάντηση συναντούμε μια γνήσια αισθητική κρίση. Τρία κριτήρια ομορφιάς προσάγονται: «ζωντάνια», «πλούτος» χρωμάτων και «ισορροπία» μορφών. Εδώ ο παρατηρητής του έργου τέχνης δεν δίνει περιγραφή της ψυχολογικής του κατάστασης ούτε απλώς εκφέρει έναρθρες προτάσεις ως υποκατάστατα ανάρθρων φθόγγων. Επιπλέον, δεν συγχέει τους λόγους που υποτίθεται ότι πρέπει να παράσχει με τα αίτια τα οποία είναι δυνατόν να τον οδήγησαν στην κρίση του. Αρχίζει μίαν ανάλυση της έννοιας της ομορφιάς. Οι τρεις ιδιότητες που αναφέρει υποτίθεται ότι νοούνται ως συστατικά της ομορφιάς. Είναι στοιχεία ενός ορισμού.

Θα μπορούσαμε σ' αυτό το σημείο ν' αρχίσουμε να ρωτάμε τί λόγους έχει να λέει ότι αυτές οι ιδιότητες ανήκουν στον ορισμό της ομορφιάς, μ' άλλα λόγια, τί είναι εκείνο που στηρίζει τον ορισμό αυτό; Αλλά ας κατασιγάσουμε τις αμφιβολίες μας προς το παρόν. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ δεν είναι κατά πόσον ο συγκεκριμένος φιλότεχνος έχει δίκιο να λέει αυτά που λέει, αλλά το είδος της δήλωσης που κάνει. Διότι άλλο πράγμα να κάνεις λάθος κι άλλο να λες ανοησίες. Κι αυτή η τελευταία απάντηση ήταν η πρώτη νοηματική απάντηση σε μια αισθητική συζήτηση.

Το να δίνεις λόγους για μια αισθητική ρήση μοιάζει πάρα πολύ με το να δίνεις τους κανόνες ενός λογισμού.<sup>12</sup> Και εκείνο που είναι θεμελιώδες σε κάθε είδους λογισμό, είτε αυτός είναι μαθηματικός είτε απλώς παιχνίδι παιζόμενο σύμφωνα με ένα σύνολο κανόνων, είναι ότι συνιστά πρακτική που μοιράζεται μια ομάδα ανθρώπων, μια μικρή ή μεγάλη κοινότητα. Δυνάμει αυτού του γεγονότος προσφέρουμε κριτήρια όταν μας ρωτούν τους λόγους των κρίσεών μας. Αν δεν ελπίζαμε ότι ο άλλος θα συμφωνήσει με τις κρίσεις μας, η ζωή, όπως την ξέρουμε, θα ήταν αδύνατη. Δεν θα μπορούσαμε να εμπιστευθούμε κανέναν· δεν θα μπορούσαμε να σχεδιάσουμε τίποτε· ποτέ δεν θα ήμασταν σίγουροι ότι μας κατάλαβαν. Η ίδια η επικοινωνία θα ήταν αδύνατη.

Πολύ συχνά οι άνθρωποι νομίζουν ότι θα προτιμούσαν μια τέτοια ζωή, επειδή μοιάζει τόσο όμορφα ρευστή και απαλλαγμένη από περιορισμούς ή υποχρεώσεις. Θαρρούν ότι αυτό είναι αληθινή ελευθερία. Στην πραγματικότητα, αυτή είναι μια υποδειγματική περίπτωση κακής χρήσης της γλώσσας. Εδώ, η συμβατική έννοια της ελευθερίας, μια έννοια που όλοι δικαιολογημένα έχουμε περί πολλού, εξωθείται στα άκρα και ταυτίζεται με την άρνηση

κάθε κανόνα. Αλλά, αν αρνιόμασταν τους κανόνες που καθιστούν δυνατή την επικοινωνία, τότε η έννοια της ελευθερίας που θέλαμε τόσο πολύ να προσεγγίσουμε θα γινόταν ένα κενό ηχητικό δοχείο το οποίο δεν θα μετέφερε απολύτως τίποτε. Διότι, βλέπετε, στη βάση της επικοινωνίας υπάρχει η *συμφωνία*, η οποία σημαίνει *κανόνες*, οι οποίοι σημαίνουν *περιορισμούς*. Και αυτό το είδος περιορισμών δεν είναι εκείνο που η κρατική νομοθεσία μας επιβάλλει, και που ορισμένοι από εμάς ίσως βρισκουμε αποκρουστικό. Δίχως αυτούς τους θεμελιακούς περιορισμούς δεν θα μπορούσαμε ποτέ να είμαστε «ελεύθεροι».<sup>13</sup>

Όσο προφανή και αν φαίνονται τα παραπάνω, υπάρχουν πολλοί που τείνουν να ξεχνούν τις διασυνδέσεις ανάμεσα στις έννοιες της ομορφιάς, της κρίσης, του κανόνα, της ελευθερίας και του περιορισμού της. Και, ακόμα κι αν μερικοί από αυτούς μπορούν να δουν τη σπουδαιότητα των κρίσεων στην επιστήμη και στις πρακτικές υποθέσεις, ωστόσο δεν βλέπουν τί ρόλο μπορούν να παίξουν στην αισθητική. Ο λόγος είναι ότι σε συσχετισμό με τις τέχνες και την ομορφιά, πολλά έχουν λεχθεί για την «ελευθερία του καλλιτέχνη», την «απεριόριστη παρόρμηση της καλλιτεχνικής δημιουργίας», την «απόρριψη των κανόνων», έτσι ώστε κάθε συζήτηση περί κανόνων και περιορισμών να τους φαίνεται εκτός τόπου. Επιπλέον, εκτεταμένη διαφωνία μεταξύ καλλιτεχνών, θεωρητικών της τέχνης και φιλοτέχνων, τους οδήγησε στην εγκόλπωση εννοιών όπως «υποκειμενική (!) κρίση» ή ιδεών όπως «Δεν μπορούμε να μιλάμε για τις τέχνες, πόσο μάλλον να φιλοσοφούμε γι' αυτές».

Αν η φιλοσοφία προσπαθούσε να επιβάλει το δικό της «πρέπει» στην καλλιτεχνική δημιουργία και αποτίμηση, τότε αυτές οι επιφυλάξεις θα ήταν δικαιολογημένες. Αλλά αυτό που η φιλοσοφία προσπαθεί να κάνει – τουλάχιστον το είδος της φιλοσοφίας που εγώ προσυπογράφω – είναι απλώς η *διασάφηση* εκείνου που *όντως* λέγεται.<sup>14</sup> Η φιλοσοφία δεν θέλει να ανακατευθεί με τις υποθέσεις της τέχνης. Τα δέοντα που εγείρει δεν είναι δικό της δημιούργημα, αλλά *υπόμνηση* των καλλιτεχνικών δεόντων.<sup>15</sup> Ο φιλόσοφος ξεκαθαρίζει το εννοιολογικό συνονθύλευμα που απαρτίζει συχνά το ιδεολογικό πλαίσιο ενός καλλιτέχνη.

Ας επιστρέψουμε όμως στην υφή και στη δομή μιας αισθητικής κρίσης. Τί γίνεται αν κάποιος διαφωνεί με την κρίση μας; Φτάσαμε στο τέλος της συζήτησης; Και αν όχι, πώς πρέπει να συνεχισθεί; Η διαφωνία μας μπορεί να αφορά είτε την εφαρμογή των προσφερομένων κριτηρίων είτε την αποδοχή αυτών των ιδιών. Αν δεν μπορούμε να δούμε τί εννοεί ο συνομιλητής μας όταν λέει πως οι μορφές είναι ισορροπημένες, τότε θα πρέπει να του ζητήσουμε να συνεχίσει, εξηγώντας αυτήν την περαιτέρω κρίση: «Πώς εννοείς ότι αυτό το μαύρο τετράγωνο εξισορροπεί εκείνο τον κόκκινο κύκλο;». Και

με αυτή την ερώτηση εισερχόμαστε στο βασίλειο των αισθητικών εξηγήσεων.<sup>16</sup> Μπορούμε να υποστηρίξουμε τις κρίσεις μας

- αναφέροντας περαιτέρω κανόνες. Φέρ' ειπείν: «Δεν ξέρεις ότι το μαύρο είναι ένα ψυχρό χρώμα ενώ το κόκκινο θερμό και ότι η θερμότητα δεν ταιριάζει σε ένα ορθογώνιο σχήμα, διότι οι ευθείες γραμμές έχουν μια αυστηρότητα ασυμβίβαστη με την ακτινοβολία του κόκκινου;» κλπ. κλπ.
- παρωθώντας τον άλλο να δει ορισμένες διασυνδέσεις: «Προσπάθησε να δεις ταυτόχρονα τον κόκκινο κύκλο, το μαύρο ορθογώνιο, το μπλε μισοφέγγαρο και τις δύο αλληλοτεμνόμενες μαύρες ταινίες»
- βάζοντας τον άλλο να φαντασθεί αλλαγές των στοιχείων: «Φαντάσου ότι οι κατακόρυφες πλευρές του ορθογωνίου μειώνονται βαθμιαία. Κοίτα τί συμβαίνει όταν η επιφάνεια του ορθογωνίου γίνει μικρότερη από εκείνη του μισοφέγγαρου. Κοίτα πώς η ισορροπία αντιστρέφεται» κλπ.
- κάνοντας ιδιότυπες συγκρίσεις: «Το μαύρο ορθογώνιο είναι ένα είδος σοβαρής κατάφασης του παρόντος, ενώ ο κύκλος είναι ένα προμήνυμα μιας συμφοράς, με αυτό το οργισμένο του πορφυρό χρώμα και την βαθυκίτρινη άλω του» κλπ<sup>17</sup>
- δείχνοντας ή χειρονομώντας γενικά
- βάζοντας στο γραμμόφωνο ένα δίσκο που να 'ταιριάζει' με τον συγκεκριμένο πίνακα. Ας πούμε να κοιτάς το *Σταθερό πράσινο* του Kandinsky ενώ ακούς το *De Natura Sonoris Nr.2* του Penderecki.

«Και τί γίνεται αν δεν μπορώ να αποδεχθώ αυτούς τους περαιτέρω κανόνες και τί αν όντως κοιτώ ταυτόχρονα τον κύκλο, το ορθογώνιο και το μισοφέγγαρο και δεν βγάζω τίποτε απ' αυτό; Τί γίνεται αν αυτές οι ιδιόρρυθμες συγκρίσεις δεν χτυπούν μέσα μου κανένα καμπανάκι; Τί θα πρέπει να πω;».

Αν τίποτα απ' αυτά δεν απηχεί σε σένα, μπορείς να συνεχίσεις να ζητάς περαιτέρω εξηγήσεις. Και αν καμία εξήγηση δεν σε ικανοποιεί, τότε απλώς δεν καταλαβαίνεις αυτά που λέει ο άλλος. Τί το παράξενο υπάρχει σ' αυτό; Το «να μην καταλαβαίνεις τον άλλο» ανήκει στις δυνατότητες της ζωής. Είναι κάτι που συμβαίνει κάθε μέρα. Λέμε, εξαιτίας αυτού του γεγονότος, ότι «Η κατανόηση είναι αδύνατη»; Είναι αλήθεια ότι η διαφωνία στην τέχνη είναι πολύ πιο συχνή απ' ό,τι σε άλλες περιοχές. Αλλά αυτή είναι μια ποσοτική διαφορά. Δεν επηρεάζει τον χαρακτήρα της κρίσης στην τέχνη. Οι καλλιτέχνες και οι θεωρητικοί της τέχνης διαφωνούν μεταξύ τους, όχι επειδή στην τέχνη λες ό,τι σου αρέσει, αλλά επειδή οι κανόνες της τέχνης δεν είναι τόσο

περιγεγραμμένοι και ξεκάθαροι όπως, ας πούμε, οι μαθηματικοί κανόνες. Κι αυτό δεν είναι ελάττωμα· η ακρίβεια, η βεβαιότητα, η αυστηρότητα, το καθορισμένο, είναι κατηγορίες που αρμόζουν περισσότερο στα μαθηματικά και στην επιστήμη. Δεν είναι αισθητικές κατηγορίες. Και ίσως να μη χρειάζεσαι καμία απ' αυτές για να διατυπώσεις μια σωστή αισθητική κρίση. Έτσι συμβαίνει με τις περισσότερες όψεις της καθημερινής ζωής. Δεν είμαι μαθηματικώς βέβαιος ότι ο Γιάννης είναι αληθινός φίλος, αλλά είμαι βέβαιος στο μέτρο και στον βαθμό που η φιλία το απαιτεί.<sup>18</sup> Τα προσφερόμενα κριτήρια έχουν, στην περίπτωση της φιλίας, διαφορετικό χαρακτήρα από τα προσφερόμενα σε μια μαθηματική επίλυση. Μικροσκοπική ακρίβεια δεν είναι απλώς περιττή στην τέχνη και στις καθημερινές υποθέσεις· είναι απολύτως άχρηστη και πολλές φορές αρνητική. Όταν φωνάζεις «Πήδα!» σε κάποιον που κινδυνεύει να τον πατήσει ένα φορητό, ο προσδιορισμός της ακριβούς θέσης προσγείωσής του ή της καμπύλης της τροχιάς τού σώματός του θα ήταν εντελώς άχρηστος, αν όχι ολέθριος.

Μολονότι είναι δυνατόν να μην καταλάβεις ποτέ αυτό που ο άλλος θέλει να σου πει, ωστόσο δεν είναι επ' ουδενί αδύνατο να τον καταλάβεις σωστά και ολοκληρωμένα. Αρχική διαφωνία, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, οφείλεται σε διαφορετικά λεξιλόγια, διαφορετικά γλωσσικά ιδιώματα. Αλλ' αυτό είναι ένα γεφυρώσιμο χάσμα. Μια συζήτηση υποτίθεται ότι ξεκαθαρίζει εκείνα που οι συνομιλητές έχουν κατά νουν όταν λένε το ένα ή το άλλο. Και στο τέλος, κάποιο κοινό υπόστρωμα μπορεί να βρεθεί. Η αισθητική συζήτηση, όπως κάθε λογική συζήτηση, είναι η αναζήτηση ενός σταθερού και κοινού θεμελίου. Υπ' αυτήν την έννοια η κρίση, αισθητική ή μη, είναι αντικειμενική. Δεν θα συζητήσουμε εδώ κατά πόσον αυτή η αντικειμενικότητα οφείλεται σε κάποια υπερβατική πραγματικότητα. Αρκεί να δούμε ότι εκείνο το οποίο οι συζητητές αναζητούν είναι μια κοινώς αποδεκτή προκειμένη. Είτε συμβασιακό είτε εξωανθρώπινο, εκείνο που μας ενδιαφέρει προς το παρόν είναι ότι αυτό το κοινό υπόστρωμα είναι η απαραίτητη προϋπόθεση κάθε λογικής συζήτησης.

Υπάρχουν όμως περιπτώσεις κατά τις οποίες δεν φθάνουμε ποτέ σε τέτοιο επίπεδο, όπου η διαφωνία δεν προέρχεται από την αδυναμία μας να εφαρμόσουμε την κρίση σε μία συγκεκριμένη περίπτωση, αλλά από την ασυμβατότητα των υποκειμένων αρχών. Πώς μπορεί να γεφυρωθεί ένα τέτοια χάσμα;

Αν υπάρχει γέφυρα, δεν μπορεί να είναι λογική γέφυρα· διότι κάθε εξήγηση πρέπει να ανήκει σε ένα λογικό σύστημα, αν πρόκειται να εξηγηί τίποτα.<sup>19</sup> Επομένως, αν τα λογικά συστήματα των δύο συνομιλητών είναι διαφορετικά, επειδή, φέρ' ειπείν, εδράζονται σε διαφορετικές αρχές, οποιαδή-

ποτε εξήγηση που θα εξηγούσε κάτι στο ένα σύστημα δεν θα εξηγούσε τίποτε στο άλλο. Δεν υπάρχει τρόπος να πείσεις, με μέσα του δικού σου λογικού συστήματος, κάποιον του οποίου οι δηλώσεις είτε προέρχονται από διαφορετικές προκειμένες είτε ακολουθούν διαφορετικούς κανόνες συμπερασμού. Είναι δυνατόν να τον καταφέρεις να δει εκείνο που εσύ βλέπεις: όχι εξηγώντας του κάτι, αλλά μεταστρέφοντάς τον στον δικό σου τρόπο σκέψης. Όπως και να 'χει το πράγμα, οτιδήποτε λες, αν λες κάτι σε τέτοιες περιστάσεις, δεν αποτελεί μέρος της αισθητικής συζήτησης. Η αισθητική είναι μια μάθηση που διέπεται από κανόνες, και αυτούς τους κανόνες πρέπει να τους μοιράζονται από κοινού όσοι συμμετέχουν σε μια συζήτηση αυτού του είδους.

#### IV

Για να συνοψίσουμε: Πολύ συχνά συγχέουμε δηλώσεις αρέσκειας και αισθητικές κρίσεις. Ο λόγος είναι ότι αυτά τα δύο είδη προτάσεων είναι σχεδόν πάντοτε συνακόλουθα γλωσσικά γεγονότα. Σχεδόν πάντοτε, όταν συναντούμε ένα ωραίο πράγμα, συμβαίνει και να μας αρέσει. Και αντιστρόφως, όταν μας αρέσει ένα πράγμα, συμβαίνει πολύ συχνά να είναι και ωραίο. Εξαιτίας αυτής της σύμπτωσης τείνουμε να θεωρούμε ότι «το α είναι ωραίο» και «το α μου αρέσει» ως δύο διαφορετικούς τρόπους έκφρασης του ίδιου πράγματος, έτσι ώστε, όταν λέμε πως κάτι μας αρέσει, αυτό να σημαίνει ότι είναι ωραίο, και αντιστρόφως.

Προσπάθησα να διασαφήσω την κατηγορική διαφορά που υπάρχει μεταξύ αυτών των δύο ειδών προτάσεων και να επικεντρωθώ στον χαρακτηρισμό εκείνου που πράγματι ανήκει στην αισθητική, μ' άλλα λόγια, στην αισθητική κρίση, ενώ απέρριψα δηλώσεις προτίμησης, επειδή ανήκουν στην ψυχολογία και όχι στην καθαυτή αισθητική.<sup>20</sup>

Είπα ότι η αισθητική είναι ένας λογισμός συντεθειμένος από προκειμένες και κανόνες συμπερασμού διαφορετικούς αλλά ανάλογους με τους μαθηματικούς,<sup>21</sup> και ότι δεν έχει καμία σχέση με πειράματα του τύπου «Σας αρέσει;». Διότι ρωτώντας όσο περισσότερους ανθρώπους μπορούμε για τις προτιμήσεις τους, το μόνο πράγμα που μπορούμε να διασφαλίσουμε είναι ένα στατιστικό δεδομένο, βασισμένο στα συγκεκριμένα εμπειρικά δεδομένα, ενώ η ομορφιά ενός πράγματος δεν είναι κάτι που εξαρτάται από την προσωπική ή συλλογική γνώμη, διότι τότε η αισθητική θα αναγόταν στην πειραματική ψυχολογία και η αξιολόγηση θα ήταν απλώς εκτός τόπου.

Θα επικεντρωθώ τώρα σε μαν άλλη πηγή σύγχυσης μεταξύ αισθητικών κρίσεων και εμπειρικών δηλώσεων. Αυτή η πηγή θα μπορούσε να ονομασθεί «μορφική συγγένεια». Δεν είναι μονάχα ότι σε ένα μεγάλο αριθμό περιπτώσεων συμβαίνει να ισχύουν και οι δύο. Είναι επίσης ότι η εξωτερική εμφάνι-

ση μιας αισθητικής κρίσης είναι πολύ κοντά σε εκείνη μιας περιγραφής γεγονότων. Ας συγκρίνουμε, για παράδειγμα, την πρόταση «Η μουσική είναι ευχάριστη» με την πρόταση «Η μουσική με ευχαριστεί». Και οι δυο μοιάζουν να λένε το ίδιο πράγμα. «Προφανώς θα ευχαριστηθείς από την ευχάριστη μουσική!» και «Φυσικά είναι ευχάριστη, αφού σε ευχαριστεί!». <sup>22</sup> Γιατί όμως είμαστε τόσο σίγουροι ότι θα μας ευχαριστήσει ένα ευχάριστο κομμάτι μουσικής; Είναι επειδή έχουμε ισχυρές εμπειρικές μαρτυρίες; Είναι η βεβαιότητά μας προϊόν στατιστικής ανάλυσης; Αν ναι, τότε μπορεί να έχουμε λάθος. Διότι η στατιστική είναι μια επιστήμη που ασχολείται με γεγονότα του κόσμου. Οι δηλώσεις της μπορεί να ανατραπούν από μελλοντικές μαρτυρίες. Και είμαστε έτοιμοι να δεχθούμε ότι η στατιστική *μπορεί* να αποδείξει στο μέλλον ότι τελικά η ευχάριστη μουσική δεν μας ευχαριστεί ή ότι ευχαριστούμαστε από *μη* ευχάριστη μουσική; Όχι, δεν εννοούσαμε κάτι τέτοιο. Η βεβαιότητά μας δεν ήταν αυτού του είδους. Ποτέ δεν σκεφτήκαμε ότι οι κρίσεις μας ήταν τόσο επισφαλείς όσο οι επιστημονικές. Δεν εννοούσαμε ότι «Η εμπειρία μάς έδίδαξε πως η ευχάριστη μουσική ευχαριστεί»· εννοούσαμε ότι «Είναι *παράλογο* να λες πως η ευχάριστη μουσική δεν ευχαριστεί», ότι το «ευχαριστεί» ανήκει στην *έννοια* της «ευχάριστης μουσικής».

Είναι όμως αλήθεια αυτό; Δεν δυσαρεστούμαστε μερικές φορές από εκείνο που ανήκει στην κατηγορία του ευχάριστου και δεν ευχαριστούμαστε από κάτι που κανείς δεν θα σκεφτόταν να ονομάσει ευχάριστο; Έχω κατά νουν εκείνη την παράσταση του *Ruddigore* των Gilbert & Sullivan. Όλοι θα συμφωνήσετε ότι αυτό το είδος μουσικής ανήκει στην κατηγορία του ευχάριστου. Κι όμως, υπήρξαν πολλοί που τη βρήκαν βαρετή και δεν ευχαριστήθηκαν καθόλου. Πώς είναι δυνατόν; Πώς μπόρεσε ένα ευχάριστο μουσικό έργο να τους δυσαρεστήσει; Κι όμως, τους δυσαρέστησε. Κι αυτό δεν σημαίνει διόλου ότι οι εν λόγω θεατές δεν ήταν με τα καλά τους ή ήταν άμουσοι ή ότι άλλο. Μπορεί να ήξεραν πολύ καλά τί πράγμα είναι η ευχάριστη μουσική και να ήξεραν επίσης πώς να εκτιμούν τα ευχάριστα έργα τέχνης. Κι ωστόσο, αυτό το συγκεκριμένο έργο τούς φάνηκε αφάνταστα ανούσιο. Δεν υπάρχει τίποτε το παράλογο στη στάση τους. Διότι εκείνο που μια αισθητική κρίση εκφράζει είναι *γνώση* και όχι *αίσθημα*. Όταν λες «Αυτό το μουσικό κομμάτι είναι ευχάριστο» είναι περίπου σαν να λες «Αυτό το φυτό είναι δικτυλήδονο» ή «Αυτό το κουτί είναι βαρύ». Και δεν χρειάζεται να είμαι συγκινημένος ή να έχω ειδικά αισθήματα όταν λέω αυτά τά πράγματα. Θα μπορούσε να πει κανείς: «Απλά ορίζω μια θέση γι' αυτό το φυτό στον φυτικό χώρο» ή «Υποδεικνύω τη θέση αυτού του κουτιού σε μια κλίμακα βάρους». Μπορεί να νιώθω εξαντλημένος την ώρα που το σηκώνω, αλλά μπορεί να νιώθω το ίδιο σηκώνοντας κι ένα ελαφρύ, διότι, ας πούμε, είμαι αγύμναστος ή έχω ήδη

κουραστεί απ' το κολύμπι ή είμαι σε φάση ανάρρωσης από κάποια αρρώστια κλπ. Σε μια τέτοια περίπτωση, θά 'πρεπε, εξ αυτού του γεγονότος, να πω ότι ένα κουτί δύο κιλών είναι ένα βαρύ κουτί; Θα μπορούσα να πω «Αυτό το κουτί είναι πολύ βαρύ για μένα». Αλλά αυτή η φαινομενικά μηδαμινή αλλαγή διατύπωσης συνιστά, στην πραγματικότητα, αλλαγή κατηγορίας. Η έκφραση «πολύ βαρύ για μένα» αναφέρεται στην *ικανότητά* μου να το σηκώσω και όχι σε κάποια *ιδιότητα του αντικειμένου*. Είναι ισοδύναμη με την έκφραση «Δεν μπορώ να σηκώσω αυτό το κουτί»· όχι με την έκφραση «Αυτό το κουτί είναι πολύ βαρύ».

Η γνώση της μουσικής είναι εκείνο που μου λέει κατά πόσον ένα κομμάτι είναι ευχάριστο. Εκείνο που μου επιτρέπει να το λέω είναι η γνώση του τί *χρειάζεται* ένα έργο τέχνης για να είναι ευχάριστο· ποια είναι τα αναγκαία γνωρίσματα ενός «ευχάριστου έργου τέχνης». Είναι σαν να συγκρίνω το συγκεκριμένο έργο με ένα βιβλιαράκι με τους κανόνες της αισθητικής, που κουβαλάω, όχι στην τσέπη μου αλλά στο μυαλό μου. Και μπορώ να βρω ότι «σύμφωνα μ' αυτούς τους κανόνες» αυτό το έργο τέχνης είναι ένα «ευχάριστο έργο τέχνης», μολονότι το αίσθημα που έχω, την ώρα που εκφέρω την πρόταση, είναι ενός φοβερού πονοκέφαλου. Ένας δάσκαλος που υποδεικνύει τα κωμικά στοιχεία σε μια κωμωδία του Αριστοφάνη μπορεί να αισθάνεται αφάνταστα δυστυχής, διότι, φέρ' ειπείν, το πρωί, ο διευθυντής της σχολής τού ανακοίνωσε την απόλυσή του.

Μια καλή μέθοδος για ν' αποκαλύπτουμε την απόσταση που χωρίζει περιγραφές αισθημάτων, όπως «Με ευχαριστεί», από αισθητικές κρίσεις, όπως «Είναι ευχάριστο», είναι το να σκέφτεσαι τις αρνήσεις τους. Αν «Με ευχαριστεί» σημαίνει «Έχω κάποια αισθήματα», τότε «Δεν με ευχαριστεί» σημαίνει πως δεν έχω αυτά τα αισθήματα. Η άρνηση ενός αισθήματος δεν μπορεί να είναι κι αυτή αίσθημα.<sup>23</sup> Τί γίνεται όμως με την άρνηση μιας αισθητικής κατηγορίας; Το δυσάρεστο είναι κι αυτό μια αισθητική κατηγορία, όπως και το ευχάριστο. Όταν λέω ότι ένα πράγμα είναι δυσάρεστο, εξακολουθώ να διατυπώνω μιαν αισθητική κρίση, είμαι ακόμη στην επικράτεια της αισθητικής· ενώ, όταν λέω ότι δεν έχω ευχάριστα αισθήματα, δεν σημαίνει, κατ' ανάγκην, ότι έχω δυσάρεστα αισθήματα. Μπορεί να μην έχω κανένα αίσθημα. Η άρνηση μιας αισθητικής κατηγορίας παράγει μιαν άλλη αισθητική κατηγορία. Η άρνηση ενός αισθήματος δεν παράγει αίσθημα. Τα ευχάριστα αισθήματα δεν υποκαθιστώνται από τις αρνήσεις τους απλώς με την πράξη της άρνησης. Αν ο παραγωγός των ευχάριστων αισθημάτων — ας πούμε, μια επιδέξια *masseuse* — φύγει, δεν απομένω με δυσάρεστα αισθήματα. Γι' αυτά τα τελευταία *χρειάζεται* ένας παραγωγός δυσάρεστων αισθημάτων — όπως, λ.χ., ένας φοροεισπράκτορας.

## V

Είπα μάλλον πολλά περί ευχαρίστησης στην τέχνη, αλλά δεν μου φαίνεται πως ευχαριστηθήκατε και πολύ μ' αυτά που είπα. Ειδικά όσοι από σας έχετε επαφή με την τέχνη και ξέρετε τί μεγάλη ηδονή είναι η τέχνη, θα πρέπει να βρήκατε όλην αυτή τη φιλοσοφική φλυαρία αφάνταστα βαρετή, αν όχι εξοργιστική. Πώς μπορεί να λέει κανείς ότι, αποτιμώντας τα έργα τέχνης, δεν πρέπει να λογαριάζουμε τα αισθήματά μας; Πώς να εκφέρεις μια κρίση της προκοπής αν δεν είσαι καλλιτεχνικά ευαίσθητος; Ποιο το όφελος αυτής της ψυχρής φιλοσοφικής ανάλυσης όταν καταλήγει σε κανονικοποίηση της αισθητικής μας συμπεριφοράς; Η τέχνη απελευθερώνει. Η φιλοσοφία μοιάζει να κάνει ακριβώς το αντίθετο. Εγώ θέλω να βυθισθώ στην ηδονή της τέχνης, χωρίς να επιτρέπω στις καταστροφικές διανοητικές λειτουργίες μου να παρεμποδίζουν και να παρακωλύουν την ελεύθερη συναλλαγή μου μ' αυτήν.

Υπάρχει μια σύντομη απάντηση σ' αυτά τα μακροσκελή παράπονα: Μπορείς να παίζεις όποιο παιχνίδι θέλεις. Κανείς, ούτε η φιλοσοφία, μπορεί να σου αρνηθεί αυτό το πράγμα. Άπαξ όμως και εμπλακείς σ' ένα παιχνίδι, δεν μπορείς να το παίζεις *όπως* θέλεις. Διότι, αν δεν ακολουθείς τους κανόνες, απλώς δεν παίζεις το παιχνίδι.

Θα μπορούσαμε να πούμε: Η τέχνη έχει τρία πρόσωπα: Συγκίνηση, Νόημα και Αξία. Το πρώτο ανήκει στην επικράτεια της ψυχολογίας: τα άλλα δύο, στην επικράτεια της αισθητικής. Ως προς την *επίδραση* της τέχνης πάνω σου δεν υπάρχει "πρέπει": Για το τί συμβαίνει μέσα σου, μόνο *περιγραφές* μπορείς να δώσεις: κι αυτές οι περιγραφές μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς. Αλλά στους χώρους του νοήματος και της αποτίμησης της τέχνης δεν υπάρχει τίποτε το ενδεχομενικό (περιγραφές).<sup>24</sup> Υπάρχουν μόνο αναγκαίες σχέσεις, κοντολογίς, *κανόνες*: και η αισθητική είναι εκεί για να τους εκθέτει: να τους καθιστά πρόδηλους, όχι για να τους καθιερώσει, να τους διαμφισβητήσει ή να τους απορρίψει. *Πώς* πρέπει να παίζεται το παιχνίδι της τέχνης δεν είναι δουλειά της αισθητικής. Εκείνο που ανήκει στην αισθητική είναι η *γραμματική*, φέρ' ειπείν, των αισθητικών κατηγοριών (του τερπνού, του κωμικού, του τραγικού, του μεγαλειώδους, του τρομακτικού κλπ.), και όχι τα *αισθήματα* που έχουμε όταν παρατηρούμε ένα έργο τέχνης ούτε η *συμπεριφορά* μας (οι αντιδράσεις μας) απέναντι σ' αυτά που βλέπουμε ή ακούμε. Η ψυχική μου ευφορία μπορεί να προέρχεται από τη θέαση ενός κωμικού έργου, αλλά *τί σημαίνει* κωμικό δεν είναι κάτι που θα αντίλωσώ από την παρατήρηση της συμπεριφοράς μου. Ούτε μπορώ, βεβαίως, να ορίσω το κωμικό ως «εκείνο που παράγει ευφορία στους θεατές», διότι θα μετατρέψω ένα θέμα ορισμού μιας αισθητικής έννοιας σε θέμα ορισμού ενός φυσικού φαινομένου. Αν κριτήριο του κωμικού ήταν οι αντιδράσεις των ανθρώπων, τότε



διαφορετικές αντιδράσεις θα όριζαν διαφορετική κατηγορία, οπότε μια κωμωδία θα μπορούσε, σε διαφορετική χρονική στιγμή ή σε διαφορετικό κοινό, να είναι τραγωδία κλπ. Από την άλλη, οτιδήποτε μου προξενεί αίσθημα ευφορίας θα μπορούσα, σύμφωνα με αυτή τη λογική, να το ονομάσω κωμικό.

Η συνήθης αντίδραση σ' αυτό το επιχείρημα είναι ότι το κωμικό παράγει ένα ειδικής τάξεως αίσθημα ευφορίας, το οποίο δεν μπορεί να προκληθεί από άλλου είδους ερεθίσματα. Αλλά, αν προσπαθήσει κανείς να εξηγήσει αυτόν τον «ειδικό χαρακτήρα», θα βρεθεί να αναλύει μιαν αισθητική έννοια και όχι να περιγράφει ένα αίσθημα. Πράγματι, αν θέλω να προσδιορίσω περαιτέρω το ειδικό τραγικό αίσθημα που έχω όταν παρακολουθώ τον *Βασιλιά Ληρ*, θα το κάνω αναφερόμενος σε στοιχεία (πρόσωπα και γεγονότα) του έργου, και όχι περιγράφοντας ιδιαιτερότητες του αισθήματος, φερ' ειπείν του πόνου. Ο ψυχικός πόνος, εν όψει ενός τραγικού συμβάντος, δεν περιγράφεται με όρους φυσικών αισθημάτων (έντασης, διάρκειας, τόπου, οξύτητας κλπ.) Η αισθητική κατηγορία του τραγικού είναι μια *λογική κατασκευή* που διέπεται από ορισμένους κανόνες, και η αισθητική κρίση έχει να κάνει με την ορθή χρήση αυτών των κανόνων.

Η αισθητική στάση, εν γένει, είναι η στάση κατανόησης μιας γλώσσας ή αναγνώρισης μιας οικείας μορφής, και όχι η στάση πρόσληψης φυσικών ερεθισμάτων και ανταπόκρισης σ' αυτά. Βέβαια, μπορεί να είναι εμπειρικός αληθής ότι οι καλές κωμωδίες παράγουν στους περισσότερους ανθρώπους περισσότερη ευθυμία από ό,τι οι κακές (αν και ο υποφαινόμενος δεν έχει παρατηρήσει κάτι τέτοιο). Κι αυτό ασφαλώς οδηγεί στο λανθασμένο συμπέρασμα ότι «κωμικό είναι εκείνο που παράγει ευθυμία». Απαλλασσόμαστε από τη σύγχυση όταν αναλογιζόμαστε περιπτώσεις όπου οι αντιδράσεις μας είναι αντισυμβαλλόμενες από εκείνες που συνήθως συνοδεύουν τις συγκεκριμένες αισθητικές κατηγορίες: όταν, φερ' ειπείν, ξεκαρδιζόμαστε στα γέλια με ένα δράμα (όπως εκείνα του παλιού ελληνικού κινηματογράφου). Θα πει κανείς ότι η αδεξιότητα της σκηνοθεσίας ή η υπερβολικότητα των καταστάσεων του σεναρίου δημιουργεί την αίσθηση του γελοίου, η οποία τελικά επικρατεί και επισκιάζει εκείνη του δραματικού. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το έργο θα πρέπει, ως εκ τούτου, να χαρακτηριστεί ως κωμωδία. Το δραματολογικό είδος δεν προσδιορίζεται από τις αντιδράσεις των θεατών, αλλά από τη δομή των προβαλλόμενων καταστάσεων. Αντίστοιχα, μπορεί ένα εξαιρετικά καταθλιπτικό έργο — όπως, ας πούμε, εκείνα του Kafka — να μας δημιουργήσει έντονη ευφορία προερχόμενη από την ελαφή με ένα αριστούργημα ή από το γεγονός ότι ο καλλιτέχνης έβαλε σε λόγια σκέψεις που μέχρι τότε υπήρχαν μέσα μας νεφελωδώς ή εξέφρασε ιδέες πρωτότυπες που μας εντυπωσίασαν κλπ. Είναι ενδεικτικό ότι τα αισθήματα με τα οποία εργα-

ταλείπει κανείς την αίθουσα, έχοντας δει έργα με τραγική δομή και απόληξη, όπως το *Hamlet* ή το *Macbeth* του Shakespeare, το *Kagemusha* ή το *Ikiru* του Kurosawa, το *Πολίτης Kane* του Welles ή το *Barry Lyndon* του Kubrick κλπ., είναι αισθήματα ενθουσιασμού, ψυχικής ανάτασης και ευφορίας.

Άλλο πράγμα να βιώνεις τον πόνο κι άλλο να κρίνεις κατά πόσον η έκφρασή του ήταν σωστή. Άλλο πράγμα να ταράζεσαι από τον οργίλο τόνο της φωνής του ομιλητή, κι άλλο να κρίνεις την εγκυρότητα των επιχειρημάτων που, αυτή η ίδια φωνή, μεταφέρει. Άλλο πράγμα επίσης να οργίζεσαι ή να ενθουσιάζεσαι από το περιεχόμενο των επιχειρημάτων. Αν η τέχνη έχει νόημα, αν είναι μια γλώσσα<sup>25</sup> που διέπεται από κάποιους κανόνες έκφρασης, τότε έχει νόημα να ασχολείσαι με την ορθότητα αυτής της έκφρασης, όπως ακριβώς έχει νόημα να παρακολουθείς την ορθότητα μιας προεκλογικής ομιλίας η οποία γίνεται σε τεταμένη ατμόσφαιρα και με πλήρη ψυχική συμμετοχή από μέρους σου. Η δυσκολία να κρατηθείς στην περιοχή της λογικής, ακούγοντας τους λόγους οι οποίοι οδήγησαν σε ένα κυβερνητικό μέτρο που έπληξε καίρια τη ζωή σου, είναι ανάλογη της δυσκολίας που αντιμετωπίζουμε στην τέχνη, όταν καλούμαστε να κρατήσουμε σε εποχή την αποστροφή μας, λ.χ., για τον 'κακό' της κινηματογραφικής ταινίας, για να μπορέσουμε να κρίνουμε κατά πόσον η έκφραση αυτής της κακίας από πλευράς καλλιτέχνη είναι *lege artis*. Τί θα πει όμως «κρατώ σε εποχή την αποστροφή μου»; Ότι δεν αποστρέφομαι κάτι που, αν συνέβαινε εκτός τέχνης, θα αποστρεφόμεν όπως κάθε φυσιολογικός άνθρωπος; Ότι, μ' άλλα λόγια, ως θεατής του έργου τέχνης, αναισθητοποιούμαι για χάρη της τέχνης; Πρέπει λοιπόν να απεκδυθώ την ιδιότητα του ανθρώπου για να ενδυθώ εκείνη του κριτικού της τέχνης; Ύστερα, δεν είναι οξύμωρο να ισχυριζόμαστε ότι προσπελάζουμε την ουσία του έργου τέχνης, προσπαθώντας να κλείσουμε τα μάτια μας σε πράγματα που ο καλλιτέχνης έβαλε εκεί ακριβώς για να δούμε και να βιώσουμε;

Αν συναισθηματική εμπλοκή σήμαινε να αντιδράς στις καταστάσεις που το έργο τέχνης προβάλλει, όπως αντιδράς σ' αυτές όταν τις συναντάς στην καθημερινή ζωή, τότε θα έπρεπε να απορρίπτεις ή να αποφεύγεις οποιοδήποτε στοιχείο του έργου τέχνης σου δημιουργεί δυσάρεστα αισθήματα, όπως θα το απέρριπτες ή θα το απέφευγες στην πραγματική σου ζωή. Αλλά τα 'γεγονότα' ενός έργου τέχνης δεν είναι γεγονότα τα οποία υφιστάμεθα και καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε. Είναι σημεία μιας γλώσσας, τα οποία καλούμαστε να κατανοήσουμε, ή μορφές, τις οποίες πρέπει να αναγνωρίσουμε. Δεν σταματάμε στον φυσικό φορέα της γλώσσας, τον φυσικό ήχο ή τις μογυατισμένες επιφάνειες. Πρέπει να αντιληφθούμε τη *γλωσσική μορφή*. Η αποκρουστικότητα των φυσικών φορέων του νοήματος μπορεί να μας δυσκο-

λεύει ή και να μας αποτρέπει απ' το να συλλάβουμε αυτό το νόημα, αλλά δεν σημαίνει ότι κάνει το νόημα αποκρουστικό. Δεν μπορούμε άραγε να φανταστούμε τη φράση «σ' αγαπώ» γραμμένη σε έναν κώδικα του οποίου τα σημεία θα ήταν κόκκαλα και εντόσθια; Δεν θα μπορούσε αυτό να είναι ο μυστικός κώδικας επικοινωνίας, λ.χ., δύο υπαλλήλων σε ένα εργοστάσιο συσκευασίας πουλερικών, όπου ο θόρυβος των μηχανών ή η αυστηρή επιτήρηση του ελόπτη δεν επιτρέπει την προφορική επικοινωνία; Και δεν θα μπορούσε ο αποδέκτης ενός τέτοιου μηνύματος να βρει αυτόν τον τρόπο έκφρασης πρωτότυπο και — γιατί όχι — χαριτωμένο; Μπορεί κανείς να αντιτείνει ότι, στη συγκεκριμένη περίπτωση, η επιλογή των αηδιαστικών 'λέξεων' αυτού του κώδικα υπαγορεύτηκε από ειδικές εξωτερικές συνθήκες· ποιος όμως ο λόγος να χρησιμοποιούνται τέτοιοι αποκρουστικοί φορείς νοήματος, όταν το ίδιο πράγμα μπορεί να εκφρασθεί σε ένα συναισθηματικά ευχάριστο, ή έστω αδιάφορο, κώδικα; Αυτό προφανώς είναι άλλης τάξεως ερώτημα. Αλλά το ερώτημα που ανήκει στην αισθητική είναι «Τί θέλει να πει ο καλλιτέχνης;». Και η απάντηση σ' αυτό είναι ανεξάρτητη από την απάντηση στο ερώτημα «Γιατί το λέει έτσι όπως το λέει;». Το νόημα του έργου τέχνης έχει να κάνει προφανώς με το πρώτο ερώτημα, εκτός και αν το «γιατί;» του δεύτερου ερωτήματος ζητάει λόγους και όχι αίτια· αν δηλαδή η απάντηση που θα δοθεί τοποθετεί την επιλογή των συγκεκριμένων φορέων σε ένα ευρύτερο σημειολογικό σύστημα (νοηματικό περιβάλλον).

Μπορώ, λ.χ., να απαγγέλω στίχους του Αισχύλου με τέτοιο υπερβολικό στόμφο, ώστε το τραγικό νόημα των στίχων να μετατρέπεται σε κωμικό.<sup>26</sup> Σ' αυτή την περίπτωση έχουμε χρήση των πιονιών που συνθέτουν μια τραγωδία σε ένα άλλο παιχνίδι που ονομάζεται σάτιρα. Ανάλογο φαινόμενο έχουμε στην περίπτωση της Ομηρικής *Βατραχομομαχίας*, όπου ο ηρωικός δακτυλικός εξάμετρος έρχεται να ψάλει κατορθώματα τρωκτικών και αμφιβίων. Ωστόσο, και στις δύο περιπτώσεις, το ζητούμενο είναι το νόημα. Αν θα το αναζητήσουμε στα σημεία του κώδικα ή στα σημεία ενός υπερκώδικα, στον οποίο ο πρώτος εντάσσεται, είναι για τη συζήτησή μας αδιάφορο. Εκείνο που έχει σημασία είναι αν, στη θεώρηση του νοήματος, μπορεί ποτέ να παρεμφρήσει ο φυσικός φορέας, ως φυσικός φορέας, και όχι ως περαιτέρω σημείο. Και η απάντηση είναι: Φυσικά όχι. Όταν συζητάμε για έργα τέχνης συζητάμε για κώδικες κι όχι για φυσικά αντικείμενα ή φαινόμενα που προκαλούν ευχάριστο ή δυσάρεστο ερεθισμό στους αισθητηριακούς μας ακροδέκτες.

«Μα τότε, ποιο είναι το νόημα της επιδίωξης του καλλιτέχνη να εμπλέξει συναισθηματικά τον θεατή; Δεν αποτελεί μέρος της ουσίας της τέχνης να μεταφερθεί, τρώγον τινά, ο θεατής στον κόσμο του έργου τέχνης;». Βεβαίως.

Αλλά ο κόσμος αυτός δεν είναι *πραγματικότητα*, ώστε οι κατηγορίες της καθημερινής ζωής να ισχύουν γι' αυτόν. Η αγανάκτηση απέναντι στον 'κακό' του έργου τέχνης έχει ομοιότητες με την αγανάκτηση απέναντι στους πραγματικούς κακούς αυτής της ζωής, αλλά είναι προφανές ότι πρόκειται για άλλη έννοια, διότι απ' το παιχνίδι αυτό απουσιάζουν βασικές κινήσεις που θα το έκαναν ανάλογο με εκείνο της ζωής. Λ.χ., δεν έχει νόημα να προφυλαχτούμε απ' τον κακό ή να σχεδιάσουμε την τιμωρία του. Η καλλιτεχνική 'κακία' (η κακία που συναντούμε στον κόσμο του έργου τέχνης) είναι μια αισθητική κατηγορία που έχει τη δική της νομοτέλεια (ένα παιχνίδι που έχει τους δικούς του κανόνες). Όταν ασκούμε κριτική σε ένα έργο τέχνης καλούμαστε να κρίνουμε αν ο καλλιτέχνης αποδίδει δικαιοσύνη σ' αυτή τη νομοτέλεια. Η συναισθηματική εμπλοκή που απαιτείται από εμάς είναι εκείνη που αρμόζει σε μια αισθητική κατηγορία και όχι σε ένα περιστατικό της ζωής. Μ' άλλα λόγια, ο καλλιτέχνης δεν επιδιώκει να μας δώσει την εντύπωση ότι αυτά που βλέπουμε αποτελούν μέρος της ζωής. Η τέχνη δεν είναι αυταπάτη. Αν ήταν, τότε ο μεγάλος καλλιτέχνης θα ήταν, τρόπον τινά, ένας επιτήδειος ταχυδακτυλουργός.

«Δεν είναι όμως τεκμήριο υψηλής τέχνης ο βαθμός στον οποίο ο καλλιτέχνης κατορθώνει να συναγείρει το θυμικό μας σε συμφωνία με τα δρώμενα ή με τα βιούμενα εν γένει; Μπορεί, λ.χ., κανείς να βλέπει τον Ιάγο να εξυφαίνει τις ραδιουργίες του, δίχως να αγανακτεί;». Το σφάλμα που υπάρχει σε μια τέτοια απορία γίνεται προδήλο αν σκεφτεί κανείς ότι ο συναγερμός του θυμικού μπορεί κάλλιστα να συμβεί και με μια μέτρια, έως άθλια, καλλιτεχνική δημιουργία. Ας θυμηθούμε με πόσα δραματικά έργα του παλιού ελληνικού κινηματογράφου έχουμε κλάψει με την καρδιά μας. Αν κριτήριο μεγέθους ενός καλλιτέχνη ήταν η ποσότητα των δακρύων, τότε η ελληνική κινηματογραφική παραγωγή θα έστεκε επάξια δίπλα στο έργο του Shakespeare.

Αν νιώθεις ότι σου 'ρχεται να κλάψεις ή να χοροπηθήσεις μπροστά σ' ένα έργο τέχνης, κάνε το. Αλλά μην ξεχνάς ότι η χαρά και η θλίψη, η έκσταση, η ευεξία κλπ. δεν είναι αποκλειστικοί συνοδοί της τέχνης. Μια κηδεία, μια γέννηση, ένας κεραυνός, ένα φιλί, ένα αγώνας μιάσκει, μπορούν κάλλιστα να παραγάγουν τέτοιες συγκινήσεις. Αυτό δεν τα κάνει «έργα τέχνης».

Η αισθητική συχνά παράγει, σε όσους ασχολούνται μαζί της, ένα ανάμικτο αίσθημα αუსτηρότητας, περιορισμού, απαγόρευσης, υπαγόρευσης, αίσθημα ξένο προς την τέχνη. Αλλ' αυτή η εντύπωση μας δημιουργείται όταν έχουμε κατά νουν τον επαναστατικό χαρακτήρα της τέχνης. Είναι γεγονός ότι η εξέλιξη της τέχνης είναι συνυφασμένη με φλογερά μανιφέστα και λυσαλέες αποκηρύξεις των παλαιών κανόνων. Αλλά είναι εξίσου συνυφασμένη με την ένθερμη υποστήριξη νέων συστημάτων κανόνων. Η φιλοσοφία (και η

αισθητική ειδικότερα) δεν έχει καμία σχέση με το (λογικό) διάστημα που μεσολαβεί ανάμεσα στην απόρριψη του παλιού συστήματος και στην εγκαθίδρυση ενός νέου. Μ' άλλα λόγια, δεν έχει να κάνει με την ίδια την επανάσταση. Η επανάσταση δεν διέπεται από τους κανόνες του παλιού ή του νέου συστήματος. Ούτε στους παλιούς υπακούει ούτε τους νέους εκφράζει. Δεν ανήκει στη λογική κανενός. Και η φιλοσοφία δεν είναι άλλο από τη σαφή περιγραφή ενός συστήματος. Δεν επιβάλλει μια φανταστική αυστηρότητα στη ρευστή φύση της τέχνης· απλώς δείχνει πόσο αυστηρή είναι, στην πραγματικότητα, αυτή η φύση.<sup>27</sup>

- 1 Όμως, ας μην ξεχνάμε ότι αυτό που αφθονεί στη φύση δεν είναι το εξαιρετικό αλλά το κοινότοπο. Και η επιδοκμασία των πολλών μπορεί να μην είναι τίποτε άλλο από την επικρότηση της κοινοτοπίας. Η πλειοψηφία μπορεί να είναι λέξη-κλειδί για την πολιτική, όχι για την αισθητική.
- 2 «Πες ό,τι θες, αρκεί αυτό να μη σ' εμποδίζει να βλέπεις πώς έχουν τα πράγματα» (κι όταν τα δεις, θα είναι κάμποσα αυτά που δεν θα λες)» (ΦΕ §79).
- 3 «Η αισθητική συζήτηση είναι κάτι που συμβαίνει εντός του φάσματος των αρεσκειών και απαρεσκειών μας. Συμβαίνει πριν από κάθε ερώτημα περί γούστου [...] Το είδος του πειράματος που κάνουμε για ν' ανακαλύψουμε τις αρέσκειες και απαρέσκειες των ανθρώπων δεν είναι αισθητική. Αν ήταν, τότε θα μπορούσες να πεις ότι η αισθητική είναι θέμα γούστου. Στην αισθητική, το ερώτημα δεν είναι "Σ' αρέσει;", αλλά "Γιατί σ' αρέσει;» (WL 1932-35: 38).
- 4 Μιας πολύ περιορισμένης εμπειρίας φυσικά. Γιατί, αν ήμασταν κοσμογυρισμένοι ή διαβάζαμε *National Geographic* και είχαμε συναντήσει ή απλώς δει μερικές από εκείνες τις γυναίκες των αφρικανικών φυλών που τρυπούν τα χείλη τους με ξύλινους τάκους ή βάζουν, από μικρά παιδιά, σε δακτυλιωτό νάρθηκα τον λαμό τους για να μακρύνει ή τις Κινέζες παλιότερων εποχών με τα φριχτά παραμορφωμένα πόδια από τους ξύλινους νάρθηκες που οι γονείς τους φορούσαν επίτηδες από βρεφική ηλικία κλπ., και βλέπαμε τους άνδρες (την κοινωνία γενικότερα) να θεωρούν τις γυναίκες αυτές πιο ωραίες από άλλες που δεν έχουν τέτοιου είδους παραμορφώσεις, δεν θα υποστηρίζαμε ότι «Η πείρα μάς διδάσκει πως μας αρέσουν πάντοτε τα ωραία πράγματα».
- 5 Δες Σ&ΣΗ.
- 6 Δες σχετικά ΔΑ I §§8-10, 17-36, II §§35-38, III §§7-16, IV §§2-3.
- 7 «Η αισθητική εξήγηση δεν είναι αιτιώδης εξήγηση» (ΔΑ II §38). «Στην αισθητική δεν μας ενδιαφέρουν αιτιώδεις συνδέσεις, αλλά η περιγραφή ενός πράγματος» (WL 1932-35: 38).
- 8 Πρβλ. ΔΑ I §§7, 9.
- 9 Πρβλ. «Τί ομοιότητα υπάρχει ανάμεσα στον θαυμασμό μου γι' αυτόν τον άνθρωπο και στο ότι μ' αρέσει το παγωτό βανίλια που τρώω;» Και μόνη η σύγκριση τους μοιάζει αφηισιακή» (ΔΑ II §4).

- 10 «Λέξεις όπως “ωραίο” χρησιμοποιούνται στην αρχή ως επιφωνήματα. Αργότερα χρησιμοποιούνται σε σπανιότερες περιπτώσεις. Μπορούμε να πούμε πως ένα μουσικό κομμάτι είναι ωραίο, όχι — κατ’ αυτόν τον τρόπο — επαινώντας το, αλλά δίνοντας του ένα χαρακτήρα. (Βέβαια, ένα σωρό άνθρωποι, που δεν ξέρουν πώς να εκφραστούν, χρησιμοποιούν τη λέξη πολύ συχνά. Έτσι όπως τη χρησιμοποιούν, είναι επιφωνήματα). Θα μπορούσα να ρωτήσω: “Για ποια μελωδία θα ήθελα περισσότερο να χρησιμοποιήσω τη λέξη ‘ωραία’;” Θα μπορούσα να επιλέξω ανάμεσα στο να την ονομάσω “ωραία” ή “νεανική”. Είναι κοινό να ονομάζει κανείς ένα μουσικό κομμάτι *Εαρινή μελωδία* ή *Εαρινή Συμφωνία*. Κι όμως, η λέξη “εαρινή” δεν είναι διόλου παράλογη, τουλάχιστον όχι περισσότερο από ό,τι οι λέξεις “επίσημη” ή “πομπώδης» (ΔΑ I §9). «Οι λέξεις “σωστά”, “χαριτωμένα”, “ευγενικά” κλπ. παίζουν εντελώς διαφορετικό ρόλο. Θυμηθείτε την περιφήμη ομιλία του Buffon — αυτού του φοβερού ανθρώπου — περί συγγραφικού ύφους [“Discours sur le style”, 1753], όπου έκανε ένα σωρό διακρίσεις, τις οποίες εγώ μονάχα ασαφώς καταλαβαίνω, ενώ εκείνος δεν τις εννοούσε διόλου ασαφώς — όλων των ειδών τις αποχρώσεις όπως “μεγαλειώδης”, “γοητευτικός”, “καλός»» (ΔΑ I §24).
- 11 Πρβλ. ΦΓ §§23-24, MB 25-26, 57.
- 12 «Αυτό που κάνουμε κατά την αισθητική συζήτηση μοιάζει περισσότερο με την επίλυση ενός μαθηματικού προβλήματος» (WL 1932-35: 38).
- 13 Πρβλ. Κωβαίος 1988: §39.
- 14 Πρβλ. ΦΕ §§109, 124, 126, ΡΗ §89, WL 1930-32: 21.
- 15 «Η δουλειά του φιλοσόφου είναι η συλλογή υπομνήσεων για ένα συγκεκριμένο σκοπό» (ΦΕ §127, ΡΗ §89). «Το φιλοσοφικό πρόβλημα ανακύπτει όταν βλέπουμε ένα σύστημα κανόνων και διαπιστώνουμε ότι τα πράγματα δεν ταιριάζουν μ’ αυτό. Όπως όταν πλησιάζουμε και απομακρυνόμαστε από έναν κορμό δέντρου, βλέπουμε διαφορετικά πράγματα, έτσι κι εδώ πλησιάζουμε, θυμόμαστε τους κανόνες και νιώθουμε ικανοποιημένοι: ύστερα απομακρυνόμαστε και νιώθουμε δυσαρεστημένοι (WL 1932-35: 3).
- 16 Βλ. MB 225, WL 1932-35: 38-39, ΔΑ II §38, IV §2.
- 17 Υπαινιγμός στις θεωρίες του Kandinsky 1912, 1923.
- 18 Πρβλ.: «Μπορεί κανείς ν’ αγωνίζεται, να ελπίζει, κι ακόμη να πιστεύει, δίχως να πιστεύει επιστημονικά» (ΠΑ 96).
- 19 «Κάθε έλεγχος, κάθε επιβεβαίωση ή διάψευση μιας υπόθεσης γίνεται ήδη εντός ενός συστήματος. Κι αυτό το σύστημα δεν είναι μια λίγο ή πολύ αυθαίρετη και αμφίβολη αφετηρία όλων των επιχειρημάτων μας, αλλά μέρος της ουσίας αυτού που ονομάζουμε επιχείρημα. Το σύστημα δεν είναι τόσο η αφετηρία μας, όσο το στοιχείο μέσα στο οποίο τα επιχειρήματά μας διαβιών» (ΠΒ §105).
- 20 «Ο κόσμος λέει συχνά πως η αισθητική είναι κλάδος της ψυχολογίας. Η ιδέα είναι πως, όταν εξελιχθούμε περισσότερο, τα πάντα — όλα τα μυστήρια της τέχνης — θα γίνουν κατανοητά μέσα από ψυχολογικά πειράματα. Όσο βλακώδης κι αν είναι η ιδέα, πάντως αυτή είναι πάνω κάτω» (ΔΑ II §35). «Τα αισθητικά ερωτήματα δεν έχουν καμία σχέση με ψυχολογικά πειράματα και οι απαντήσεις που δίνονται σ’ αυτά είναι τελείως διαφορετικής μορφής» (ΔΑ II §36).

- 21 Η αναλογία ενός μαθηματικού και ενός αισθητικού λογισμού υπερτονίζεται επί-τηδες σ' αυτό το νοηματικό περιβάλλον, για να προκρίψει ανάγλυφη η διαφορά της αισθητικής από μια εμπειρική επιστήμη. Υπάρχουν νοηματικά περιβάλλοντα, στο πλαίσιο των οποίων θα ήταν ανόητο να μιλάει κανείς για αναλογία μαθηματικών και αισθητικής: όταν, φέρ' ευτείν, θέλουμε να δείξουμε πόσο διαφορετικοί είναι οι κανόνες των μαθηματικών από εκείνους της αισθητικής.
- 22 Για μια υποδειγματική έκθεση των απόψεων που, κατά καιρούς, έχουν διατυπωθεί για τη σχέση μουσικής και συναισθημάτων, δες Budd 1985.
- 23 «Υποθέστε ότι μας λένε: Η χαρά είναι αίσθημα, και η λύπη συνίσταται στο ότι δεν είσαι χαρούμενος. Είναι λοιπόν η απουσία αισθήματος *αίσθημα*;» (Z §512, BPP II §159).
- 24 Ο ισχυρισμός ότι υπήρξαν εποχές ή λαοί με διαφορετικά αξιακά συστήματα δεν συνιστά αντεπιχείρημα. Διότι οι διαφορές στα αξιακά συστήματα δεν οφείλονται σε κάποιο είδος γνώσης που αντίληθηκε από την εμπειρία. Όσο κι αν ηχεί παράξενο, ο ισχυρισμός ότι, λ.χ., ο Μικρούτσικος είναι αξιολογότερος μουσικός απ' τον Beethoven δεν είναι κατ' ανάγκην ανοησία, δεδομένου ότι η καλλιτεχνική αξία είναι πάντοτε μια τιμή στην κλίμακα που ορίζει το συγκεκριμένο αξιακό σύστημα. (Ανοησία θα ήταν να ισχυρισθεί κανείς ότι *ανακάλυψε* πως ο Μικρούτσικος είναι αξιολογότερος μουσικός απ' τον Beethoven). Η ποιικιλία των αισθητικών συστημάτων δεν οδηγεί σε σχετικοποίηση της καλλιτεχνικής αξίας: Έστω κι αν είναι δυνατόν να φανταστούμε μια εποχή που θα εκτιμούσε περισσότερο τον Μικρούτσικο από τον Beethoven, ωστόσο, δεν είμαστε διατεθειμένοι, εν όψει αυτής της εκδοχής, να δεχθούμε ως μουσικά καλλιεργημένο κάποιον που προσυπογράφει αυτή την άποψη. Η συμπεριφορά μας απέναντι στην τέχνη έχει απόλυτο χαρακτήρα, παρά το γεγονός ότι τα αξιακά συστήματα όντως μεταβάλλονται με τις εποχές και τους τόπους. Αυτό το είδος αισθητικής βεβαιότητας ως προς το νόημα ή την αξία είναι ανάλογο προς τη μαθηματική βεβαιότητα με την οποία ισχυριζόμαστε, στο πλαίσιο της Ευκλείδειου γεωμετρίας, ότι, διά δύο σημείων, μόνο μία ευθεία άγεται. Το γεγονός ότι, στο πλαίσιο άλλων γεωμετριών, αυτός ο ισχυρισμός δεν ισχύει δεν σχετικοποιεί την αλήθεια του.
- 25 Το ότι η τέχνη είναι «γλώσσα» ούτε αυταπόδεικτο είναι ούτε ισχύει κατά τον ίδιο τρόπο σε όλες τις περιοχές της καλλιτεχνικής επιρράτειας. Εξάλλου, δεν έχω πρόθεση να αναγάγω αυτή την παρατήρηση σε θεωρία γενικής ισχύος. Είναι προφανές ότι σε πολλές περιπτώσεις καλλιτεχνικών 'γλωσσών' απουσιάζουν στοιχεία (όπως, λ.χ., η σύνταξη ή το λεξιλόγιο) που θα μας επέτρεπαν να υποστηρίξουμε αυτή την άποψη δίχως σοβαρούς περιορισμούς. Ο τρόπος με τον οποίο εγώ χρησιμοποιώ τον όρο παραπέμπει στην ύπαρξη κανόνων νοήματος, συμβόλων και εκφραστικών μέσων εν γένει. Ένας πιο προσεκτικός ισχυρισμός θα ήταν ο εξής: Οι τέχνες έχουν πολλά σημεία κοινά —ή ανάλογα— με τις λεκτικές γλώσσες. Δες επ' αυτού Budd 1985: 121-150, Scruton 1979: 158-178, Goodman 1969 και 1970.
- 26 Όπως συμβαίνει στους Αριστοφάνειους *Βατράχους*.
- 27 Πρβλ.: «Η μέθοδός μου δεν συνίσταται στο να ξεχωρίζω το σκληρό απ' το μαλακό, αλλά στο ν' αναλαμβάνομαι τη σκληρότητα του μαλακού» (TB 44).

## Το αριστούργημα: Κορύφωση ή αφετηρία;

Θα αναφερθώ σε ορισμένα είδη συγχύσεων που εμφανίζονται στις συζητήσεις μας για τα αριστουργήματα. Οι συγχύσεις αυτές έχουν δύο βασικές πηγές προέλευσης: Ορισμένες είναι απόρροια – άμεση ή έμμεση – της αντίληψης ότι η δήλωση «Το x είναι αριστούργημα» αναφέρεται σε γεγονότα και ότι το x είναι κάποια φυσική οντότητα με συγκεκριμένες ιδιότητες, οι οποίες μας δίνουν το δικαίωμα να την ονομάζουμε «αριστούργημα. Ορισμένες άλλες έχουν τη ρίζα τους στην πεποίθηση ότι η ανωτέρω δήλωση αποτελεί αισθητική κρίση, βασιζόμενη σε κριτήρια, και ότι ο όρος «αριστούργημα» είναι μια λογική μορφή ή αισθητική κατηγορία με συγκεκριμένη δομή, όπως «ωραίο», «υψηλό» κλπ. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι αντιλήψεις αυτές είναι πλανημένες και αντ' αυτών θα προτείνω έναν τρόπο θεώρησης ο οποίος δεν δίνει λαβή για τέτοιου είδους συγχύσεις.

Το πρώτο είδος συγχύσεων κατοπτρίζεται στον τρόπο με τον οποίο οι περισσότεροι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τη διαδεδομένη πεποίθηση ότι, αλλάζοντας το παραμικρό στοιχείο ενός αριστουργήματος, το καταστρέφεις. Τους φαίνεται πως η πεποίθηση αυτή προέρχεται από *εμπειρική παρατήρηση*: Αν συμβεί ένα γεγονός α (η αλλοίωση ενός στοιχείου) θα έχει ως αποτέλεσμα ένα γεγονός β (την καταστροφή του αριστουργήματος). Ωστόσο, είναι τουλάχιστον δύσκολο να πει κανείς σε τί συνίσταται η διαπίστωση ότι το αριστούργημα καταστρέφεται ή καταρρέει ή ότι άλλο. Τί ακριβώς θα πρέπει να παρατηρήσουμε; *Βλέπουμε* πράγματι κάτι να καταρρέει; Το μόνο που βλέπουμε είναι ίσως μια αλλαγή μορφής. Αλλά γιατί θα πρέπει αυτή η αλλαγή να ερμηνευθεί ως κατάρρευση; Μήπως μας το λέει κάποια ειδική εμπειρία; Μήπως, ας πούμε, όταν ένα αριστούργημα καταρρέει, νιώθουμε φαγούρα στα μάτια ή σφυρίζει το αυτί μας; Όχι απαραίτητως, αν και πολύ συχνά συμπεριφερόμαστε σαν να είχαμε δει ή ακούσει κάτι δυσάρεστο. Ωστόσο, ακόμη κι αν έχουμε κάποια εμπειρία, δεν μπορεί να είναι του είδους που έχουμε όταν βλέπουμε την κατάρρευση ενός πύργου· διότι απλούστατα δεν υπάρχει τίποτε που να καταρρέει οπτικά ή ακουστικά. Αυτό είναι ξεκάθαρο, κι ωστόσο ο πειρασμός να χειριστούμε το όλο θέμα σαν ένα είδος πειράματος παραμένει. Κάνουμε μια αλλαγή σε ένα αριστούργημα, ας πούμε παίζουμε ένα πρελούδιο του Bach τη μια χωρίς, την άλλη με, τα χρωματικά ποικιλμάτα, και προσπαθούμε να δούμε τί θα συμβεί. Ίσως συμβεί κάτι σε μας. Αλλά στο ίδιο το πρελούδιο, τί μπορεί να συμβεί, πέρα από την προσθήκη ή την αφαίρεση των ποικιλμάτων;

Μπορεί κάποιος να πει: «Μα δε βλέπεις; Άλλαξε *φυσιογνωμία!*». Ναι, αλλά είναι αυτό το πράγμα *εμπειρία*; Επηρεάζει αυτή η αλλαγή την ακοή



μου με τρόπο διαφορετικό από εκείνον με τον οποίο οι αλλαγές στις τονικές ακολουθίες την επηρεάζουν; Θέλω να πω: 'Όταν 'αντιλαμβάνομαι' την αλλαγή της φυσιολογίας, ακούω κάτι διαφορετικό; Και πώς το ξέρω; Μπορεί άραγε να εγγραφεί σε μαγνητοφωνική ταινία ή μήπως πρόκειται για πολύ λεπτή αλλαγή που τα μηχανήματα αδυνατούν να καταγράψουν; Φυσικά όχι. 'Όταν βλέπω τον θυμό σε ένα πρόσωπο, δεν βλέπω κάτι επιπλέον της τοπολογίας των χαρακτηριστικών του προσώπου' ή, αλλιώς: 'Βλέπω' υπό εντελώς διαφορετική έννοια<sup>1</sup>.

Αλλά, όπως και νά 'χει το πράγμα, πώς μπορεί η αλλαγή φυσιολογίας να επιφέρει την απώλεια του *status* ενός έργου τέχνης; Μια αλλαγή φυσιολογίας μπορεί να μας κάνει να πούμε ότι δεν έχουμε πια να κάνουμε με το ίδιο έργο τέχνης, αλλά πώς μπορεί αυτό να επηρεάσει το γεγονός ότι είναι αριστούργημα; Άραγε η περίφημη «γαλατούς» του Vermeer δεν θα ήταν αριστούργημα αν ο καλλιτέχνης δεν είχε σβήσει τον χάρτη που αρχικά είχε ζωγραφίσει στον τοίχο της κουζίνας; Πώς θα εξασφαλίσουμε ότι ο πίνακας χωρίς τον χάρτη είναι το αριστούργημα, σε αντιδιαστολή με την προηγούμενη παραλλαγή; Μπορούμε τάχα να πούμε ότι η προηγούμενη παραλλαγή δεν εκφράζει τέλεια, φέρ' ειπείν, τη λιτότητα του χώρου; Και πώς ξέρουμε ότι αυτή είναι η τέλεια έκφραση της λιτότητας; Στο κάτω κάτω, η λιτότητα δεν είναι κάτι στο οποίο έχουμε πρόσβαση ανεξάρτητα από κάποια έκφρασή της. Μπορούμε άραγε να πούμε ότι η προηγούμενη παραλλαγή αποτυγχάνει να εκφράσει εκείνο που ο καλλιτέχνης ήθελε να μεταδώσει; Και πώς ξέρουμε ότι ο πίνακας με τον χάρτη δεν εκφράζει τέλεια εκείνο που ήθελε να πει ο καλλιτέχνης, αφού αυτό που ήθελε να πει το συνάγουμε από αυτό που πράγματι λέει; Θα μπορούσε, βεβαίως, ορισμένα στοιχεία αυτού που μας λέει να αντιφράσκουν με άλλα στοιχεία της έκφρασής του. Αλλά πώς είναι δυνατόν να υποστηρίξω ότι η παρουσία του χάρτη *αναιρεί* την επιθυμητή έκφραση λιτότητας ή όποιου άλλου πράγματος; Αντί να πω ότι ο Vermeer βρήκε τη σωστή έκφραση εκείνου που ήθελε να πει, γιατί να μην πω ότι *άλλαξε* εκείνο που ήθελε να πει; Αν είναι έτσι, ποιο είναι το κριτήριο ότι αυτό εδώ είναι το αριστούργημα; Μήπως το ότι αυτό τελικά επέλεξε ο καλλιτέχνης; Μα τότε η απόφαση για το αν ένα έργο τέχνης είναι ή δεν είναι αριστούργημα αναβάλλεται επ' αόριστον, αφού οποιαδήποτε *μελλοντική* έρευνα γύρω από τα γεγονότα της δημιουργίας του μπορεί να τη διαψεύσει. Υποθέστε ότι κάποια μέρα ανακαλύπτουμε μια προσωπική γραπτή δήλωση του καλλιτέχνη ότι ο εργοδότης του τον πίεσε να σβήσει τον χάρτη. Κι ύστερα, κάποιαν άλλη στιγμή, βρίσκουμε στοιχεία που αποδεικνύουν ότι ο Vermeer ήταν μεθυσμένος όταν έγραφε την παραπάνω δήλωση ή ότι εκείνη την εποχή έπασχε από κάποια σοβαρή μορφή νευρώσης. Και ούτω καθεξής.

Η ιδέα μιας φυσικής οντότητας με συγκεκριμένες ιδιότητες κρύβεται πίσω και από την αντίληψη ότι το αριστούργημα αποτελεί βαθμίδα σε μια εξελικτική κλίμακα. Παρασυρόμενοι από το ιστορικό γεγονός ότι τα αριστουργήματα παράγονται κατά κανόνα στην τελική φάση της εξέλιξης των δημιουργών τους, εφαρμόζουμε την εικόνα ενός οργανισμού ο οποίος τελειοποιείται. Πράγματι, μελετώντας τον τρόπο με τον οποίο ο καλλιτέχνης εξελίσσει τις εκφραστικές του μεθόδους, είμαστε σε θέση, κατά περιπτώσεις, να προσδιορίσουμε τί ονομάζουμε «τελειοποίηση μιας μεθόδου έκφρασης». Αλλά διαφεύγει της προσοχής μας ότι τις αναλύσεις αυτές τις κάνουμε πάντοτε υπό το φως του αριστουργήματος. Δεν αντιλαμβανόμαστε ότι οι χαρακτήρες των οποίων την εξέλιξη ή τελειοποίηση παρακολουθούμε επιλέγονται βάσει των τελικών τους μορφών. Δεν γνωρίζουμε εκ των προτέρων ότι, φέρ' ειπείν, ο τρόπος απεικόνισης των πτυχώσεων του υφάσματος σε έναν καλλιτέχνη του Φλαμανδικού μπαρόκ θα εξελιχθεί προς αυτήν την κατεύθυνση, αν δεν έχουμε μπροστά μας τις επόμενες βαθμίδες, τις οποίες, σημειωτέον, θα πρέπει να αναγνωρίζουμε ως ωριμότερες των προηγούμενων. Διότι, δίχως αυτήν την αργή αναγνώριση, τί είναι εκείνο που θα μας ωθούσε να θεωρήσουμε το μεταγενέστερο έργο ως τελειοποίηση και όχι ως εκπεσμό; Το κριτήριο ότι, όσο μεγαλώνει ο καλλιτέχνης, τόσο τελειοποιείται, δεν είναι εφαρμόσιμο σε πληθώρα περιπτώσεων. Πόσες φορές ο καλλιτέχνης χάνει και έμπνευση και ικανότητα μεγαλώνοντας, όπως συνέβη στην περίπτωση του Kusosawa και του Fellini. Εξάλλου, αν βάλω μπροστά μου στη σειρά, αχρονολόγητα, τα έργα ενός καλλιτέχνη, δεν είναι διόλου βέβαιο ότι θα συλλάβω την κατεύθυνσή της εξέλιξής του, αφού η εξέλιξη μιας τεχνικής δεν είναι πάντοτε προς τη μεριά του περίτεχνου, αλλά και προς τη μεριά του πρωτόγονου. Σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις, όπως λ.χ. εκείνη του Kandinsky ή του Picasso, τέτοιου είδους χονδρικές διακρίσεις κατευθύνσεων είναι αδύνατες. Έχουμε την ψευδαίσθηση ότι μπορούμε να προβλέψουμε την τροχιά που θα ακολουθήσει ο καλλιτέχνης, και επομένως ότι μπορούμε να περιμένουμε τη γέννηση ενός αριστουργήματος, ενώ στην ουσία μελετούμε τις λεπτομέρειες μιας προδιαγεγραμμένης πορείας. Όταν λέμε «Ώστε έτσι λοιπόν εξελίχθηκε!», στην πραγματικότητα εννοούμε «Ώστε αυτή είναι η μορφολογία της εξέλιξής του!» και όχι «Ώστε εκεί πήγε τελικά!». Διότι αυτό το «εκεί» μας είναι γνωστό εκ προοιμίου, συνεπώς δεν μπορεί να μας εκπλήσσει. Αν δεν γνωρίζουμε το αριστούργημα, δεν μπορούμε ούτε να το περιμένουμε, διότι τίποτε δεν μας λέει ότι θα εμφανισθεί από εκείνη την κατεύθυνση ή καν ότι θα εμφανισθεί.

Η δεύτερη πηγή σύγχυσης είναι η αντίληψη ότι η δήλωση «Αυτό είναι αριστούργημα» συνιστά αισθητική κρίση βασιζόμενη σε κριτήρια. Εδώ έχου-

με να κάνουμε με τη δυσκολία ότι, αν ο χαρακτηρισμός «αριστούργημα» αποτελεί προϊόν κρίσης, τότε τα κριτήρια έχουν τεθεί πριν απ' αυτό και έξω απ' αυτό. Και είναι προφανές ότι εκείνο που παρέχει τα κριτήρια δεν μπορεί να είναι υποδεέστερο εκείνου που κρίνεται βάσει αυτών. Άρα πρέπει να είναι και εκείνο αριστούργημα. Και έτσι οδηγούμαστε σε ατέρμονα αναγωγή ή, αλλιώς, στο συμπέρασμα ότι η δήλωση «Αυτό είναι αριστούργημα» δεν συνιστά αισθητική κρίση. Το ότι κάτι είναι αριστούργημα φαίνεται να αιωρείται σε ένα λογικό κενό. Και επομένως, φαίνεται να χάνεται ξανά η αντικειμενικότητα που η γραμματική του όρου επιβάλλει.

Κατά την άποψή μου, η πρόταση «Αυτό είναι αριστούργημα» αποτελεί δήλωση ενός κανόνα. Προσδιορίζει έναν τρόπο συμπεριφοράς απέναντι στο έργο. Ορίζει τη θέση του αριστουργήματος ως θεμέλιου της κρίσης και όχι ως προϊόν κρίσης. Το είδος της αναγκαιότητας ή αντικειμενικότητας που αναζητούμε είναι εκείνο που αρμόζει σε ένα θέσπισμα, το οποίο υπό μίαν έννοια είναι αυθαίρετο, μια και αποτελεί προϊόν ιστορικών, κοινωνικών, ψυχολογικών κλπ., συνθηκών, υπό μίαν άλλη αναγκαία, εφόσον συνιστά θεμέλιο ενός συστήματος στο οποίο εκόντες ανήκουμε. Αυτό που εκλαμβάνουμε ως αντικειμενικότητα είναι η παγιότητα μιας απόφασης. Αυτό που κατοπτρίζεται στο απαρασάλευτο της αξίας του είναι η απαρέγκλιτη απόφασή μας να το χρησιμοποιήσουμε ως θεμέλιο των κρίσεών μας.

Γ' αυτόν το λόγο δεν μπορούμε να ανακαλύψουμε ότι κάτι είναι αριστούργημα. Ούτε να αποτιμήσουμε ένα αριστούργημα. Δεν μπορεί το θεμέλιο των κρίσεών μας να γίνει αντικείμενό τους. Ένας τεχνοκρίτης είναι σε θέση να κρίνει αν ένα έργο τέχνης είναι καλό ή κακό· αν είναι σύμφωνο ή όχι με τους κανόνες. Δεν μπορεί όμως να πει αν είναι αριστούργημα (εκτός και αν απλώς μας υπενθυμίζει μια σύμβαση), διότι δεν είναι δικό του θέμα, ως τεχνοκρίτη, η θέσπιση ενός κανόνα. Βεβαίως, η ετυμηγορία του μπορεί να συμβάλει στην κοινωνική σύμβαση. Και αυτό συμβαίνει συχνά. Πολλά έργα που κατοχυρώθηκαν ως αριστουργήματα, το οφείλουν εν πολλοίς στην ετυμηγορία των κριτικών. Αλλά αυτό δεν θα πρέπει να μας παραπλανά ως προς τη φύση των δηλώσεών τους. Η βαρύτητα των 'κρίσεών' τους δεν οφείλεται στα κριτήρια που προσκομίζουν, αφού τέτοια κριτήρια δεν υπάρχουν, αλλά σε εξωτερικούς ως προς το θεσπιζόμενο παράγοντες, όπως το κύρος ή η ομοφωνία τους. Κοντολογίς, αν ο κριτικός αποφαινεται ότι κάτι είναι αριστούργημα, δεν το κάνει επειδή «γνωρίζει τους κανόνες». Και απ' αυτήν την άποψη βρίσκεται επί του αυτού επιπέδου με τον απλό ερασιτέχνη.<sup>2</sup>

Κατά καιρούς, οι κριτικοί κατηγορούνται για κοντοφθαλμία και καλλιτεχνική υπαισθησία, όταν απορρίπτουν αναφανδόν έργα που αργότερα χαρακτηρίζονται ως αριστουργήματα. Αδίκως κατά τη γνώμη μου. Εξ ορισμού,

δεν είναι σε θέση να αναγνωρίσουν ως αριστούργημα κάτι το οποίο αργότερα θα πάρει, ερήμην των κρίσεών τους, θέση προτύπου. Οι κρίσεις τους μπορεί να ήταν ορθές στο πλαίσιο του παλιού αισθητικού συστήματος. Η αρνητική τους στάση απέναντι στις ρηξικέλευθες καινοτομίες είναι τουλάχιστον δικαιολογημένη. Δεν επαγγέλλονται τον προφήτη αλλά τον θεματοφύλακα των παραδεδωμένων αξιών. Πάντως, οι συνεχείς αποτυχίες να διαβλέψουν την κατεύθυνση των προτιμήσεων των μελλοντικών φιλοτέχνων έχει οδηγήσει πολλούς κριτικούς — οι οποίοι θεωρούν μέρος των επαγγελματικών τους υποχρεώσεων να γνωμοδοτούν ακόμη και για πράγματα που δεν αναγνωρίζουν ως λάθη αλλά ως ριζικές αποκλίσεις από τις υφιστάμενες αρχές της αισθητικής — να κρατούν μια χλιαρή στάση αποδοχής, που τους επιτρέπει, αν όχι να αποσπούν τον κότινο του οξυδερκούς, τουλάχιστον να αποφεύγουν το στίγμα του κοντόφθαλμου. Κατ' αυτόν όμως τον τρόπο, οι κριτικές τους εξομολώνονται με οποιαδήποτε μαντική πρόβλεψη, ενώ χάνουν όλην εκείνη την ενδιαφέρουσα αντιθετικότητα προς το κρινόμενο, η οποία είναι ασύγκριτα πιο διδακτική και δημιουργική, καθώς φέρνει ανάγλυφα στην επιφάνεια τα βασικά σημεία διαφοροποίησης με το παλιό αξιακό σύστημα.

Αν οι περισσότεροι κριτικοί θεωρούν ότι η γνώση του αντικειμένου είναι εκείνο που τους δίνει το δικαίωμα να κρίνουν ορισμένα έργα ως αριστουργήματα, αυτό μαρτυρεί πόσο ασαφή εικόνα έχουν της γραμματικής αυτού του όρου. Διαφεύγει της προσοχής τους ότι θεμελιώδες γνώρισμα της συμπεριφοράς μας απέναντι στα αριστουργήματα είναι το δέος που προκαλούν, το γεγονός ότι μας επιβάλλονται, ότι παίρνουμε λατρευτική στάση απέναντί τους. Νιώθουμε ότι εκείνα είναι οι νομοθέτες και εμείς απλοί αποδέκτες. Πόσο παράλογη θα ηχούσε η δήλωση «*Κατά την κρίση μου ο Παρθενώνας είναι αριστούργημα*». Όσο παράλογη και τούτη «*Κατά την κρίση μου ο Θεός είναι παντογνώστης*». Αυτή την πτυχή της γραμματικής του όρου έρχεται να υπενθυμίσει η ρήση του Wittgenstein «Δεν μπορείς να μιλάς για αποτίμηση των συγκλονιστικών πραγμάτων στην τέχνη».<sup>3</sup>

«Κι όμως, δεν αναγνωρίζουμε συχνά τα αριστουργήματα; Τί είναι εκείνο που μας κάνει να σταματάμε με δέος μπροστά σε ορισμένα έργα και να λέμε 'Ναί, αυτό είναι εξαιρετικό!';» Είναι αλήθεια ότι σταματάμε σε ορισμένα έργα. Αλλά σταματάμε όντως στα αριστουργήματα, ή μήπως σ' εκείνα που μας εντυπωσιάζουν κατά τον άλφα ή βήτα τρόπο, ανάλογα με τη στάθμη της καλλιτεχνικής μας παιδείας, τη συναισθηματική μας κατάσταση, τις περιβαλλοντικές συνθήκες κλπ.; Ακόμη κι αν συνέβαινε να μας εντυπωσιάζουν μόνο τα αριστουργήματα, δεν θα μπορούσε από εδώ να συναχθεί ότι ονομάζουμε αριστουργήματα τα έργα που μας εντυπωσιάζουν, διότι, πρώτον, δεν συμβαίνει να ονομάζουμε αριστούργημα οτιδήποτε μας εντυπωσιάζει (φέρ'

ειπείν, την κακία ενός ανθρώπου, ή το μεγαλείο ενός τοπίου) αφ' ετέρου, μ' αυτόν τον τρόπο, θα μετατρέπαμε ξανά ένα θέμα ορισμού σε θέμα οπιαστικής: Είναι σαν να λέμε ότι, για να ονομάσουμε ένα έργο τέχνης αριστούργημα, κάνουμε πρώτα ένα είδος «Gallup» των προτιμήσεων των παρατηρητών και, αν αυτές υπερβαίνουν κάποια κρίσιμη στάθμη, τότε αποδίδουμε τον τίτλο τιμής στο έργο. Αλλά, αν είναι έτσι, πού πήγε η αναλλοίωτη και αντικειμενική αξία του αριστουργήματος; Διότι, βέβαια, κάθε επιστημονική έρευνα κινείται στον χώρο του ενδεχομενικού και κάθε συλλογή προτιμήσεων στον χώρο του υποκειμενικού. Ο όρος «αριστούργημα» δεν χρησιμοποιείται ως επιφώνημα επιδοκμασίας ενός πράγματος που κάποιος άλλος πιθανόν να αποδοκμαζεί — όπως, ας πούμε, η σουπτα της οικοδέσποινας. Στην αισθητική, οι λέξεις δεν χρησιμοποιούνται ως επιφωνήματα. Εκεί οι λέξεις έχουν βάρος, και δεν είναι τυχαίο ποια λέξη θα επιλέξεις, ενώ στην περίπτωση της μαγειρικής<sup>4</sup> θα μπορούσα να είχα εκφράσει την απόλαυσή μου με οποιαδήποτε άλλη ρητή έκφραση απόλαυσης, όπως «υπέροχη!», «εξαιρετική!» κλπ., ή ακόμη και με ένα μορφασμό ευχαρίστησης ή κάποια συναφή υποδηλωτική χειρονομία.<sup>5</sup>

Κι ωστόσο, μας είναι δύσκολο να παραδεχτούμε ότι εκείνα που δεχόμαστε ως υπέρτατες αξίες είναι απλά θεσπίσματα και, επομένως, υπό μίαν έννοια, αυθαίρετα. Μας έρχεται να πούμε: 'Ωστε *κατά σύμβαση* ο Παρθενώνας είναι αριστούργημα; Δεν είναι, δηλαδή, αριστούργημα; Εννοώντας: δεν *γνωρίζουμε* ότι είναι αριστούργημα; Δεν υπήρξαν τέλος πάντων κάποιοι άνθρωποι που 'ήξεραν από τέχνη', οι οποίοι απεφάνθησαν, ως γνώστες του αντικειμένου, ότι είναι αριστούργημα; Μ' άλλα λόγια: Δεν είχαμε κάποια πρόσβαση σε κάτι στερεότερο από μια απλή κοινωνική σύμβαση; 'Ωστε λοιπόν το αισθητικό μας σύστημα *έτυχε* να είναι αυτό που είναι; Θα μπορούσε να είναι οποιοδήποτε άλλο; Και λέγοντας κάτι τέτοιο έχουμε στο νου μας τα ψυχαγωγικά παιχνίδια τα οποία είμαστε σε θέση να επιλέγουμε κατά βούλησιν. Αλλά τα γλωσσικά παιχνίδια δεν είναι σαν τα ψυχαγωγικά παιχνίδια.<sup>6</sup> Δεν μπορούμε να πούμε «Ας παίξουμε τώρα το γλωσσικό παιχνίδι που έχει ως αξιακό θεμέλιο τα έργα του Beethoven αντί για εκείνο που έχει ως θεμέλιο την παραδοσιακή μουσική του Μπαλί», όπως θα λέγαμε «Ας παίξουμε μπάσκετ αντί για βόλλεϋ». Διότι το γλωσσικό παιχνίδι της αισθητικής δεν είναι κάτι που διενεργείται εντός του πλαισίου της ζωής μας· είναι μέρος του πλαισίου της ζωής μας, επομένως μέρος της φυσιογνωμίας μας, της προσωπικής μας ταυτότητας. Και όσο δύσκολο είναι να επέμβει κανείς βουλητικά στην ίδια του τη βούληση, στον ίδιο βαθμό δύσκολο είναι να μεταβάλει εκείνα που συνθέτουν την προσωπικότητά του, χωρίς να την αλλάξει. Μ' άλλα λόγια, *αδιανόητο*.

Και στην αισθητική, όπως σε τόσες άλλες περιοχές της σκέψης, ο ύμερος της ββαιότητας μας ωθεί να αναζητούμε θεμέλια ακόμη και για τα ίδια τα θεμέλια. Λέμε: «Μα κάποιοι λόγοι θα υπάρχουν, για τους οποίους θεσπίστηκε το συγκεκριμένο αριστούργημα». Αλλά, αν υπάρχουν, δεν μπορεί να είναι λόγοι εντός του συστήματος το οποίο εδράζεται στο θέσπισμα. Αν είναι λόγοι εντός άλλου συστήματος, τότε δεν θεμελιώνουν το αριστούργημα ως *αριστούργημα* — διότι, σ' εκείνο το άλλο σύστημα, το έργο αυτό δεν είναι θεμέλιο (εφόσον μπορεί να δικαιολογηθεί). Άλλοι είναι οι κανόνες που ορίζουν τη θέση του σ' εκείνο το σύστημα. Η *Ενάτη* του Beethoven δεν μπορεί να είναι αντικείμενο αισθητικής κρίσης για το δυτικό σύστημα αισθητικής, διότι εκεί επέχει θέση θεμελίου· ούτε όμως και σ' ένα σύστημα, φέρ' ειπείν, ανατολικής μουσικής, διότι η κρίση στο πλαίσιο εκείνου του συστήματος δεν μπορεί να δικαιολογήσει τον θεμελιακό χαρακτήρα τού έργου αυτού στο δυτικό αισθητικό σύστημα. Όχι μόνο τη θεμελιακή της θέση, αλλά ούτε καν το νόημά της δεν μπορεί η *Ενάτη* να διατηρήσει στο νέο σύστημα, διότι το νόημά της το οφείλει στο σύστημα στο οποίο ανήκει<sup>7</sup> και, αν στο σύστημα ανατολικής μουσικής το έργο αυτό έχει κάποιο νόημα, τότε είναι άλλο νόημα, οριζόμενο από τους κανόνες του ανατολικού συστήματος αισθητικής. Συνεπώς, δεν μπορείς να αναζητήσεις τους λόγους για τους οποίους κάτι είναι θεμέλιο ενός συστήματος ούτε στο ίδιο το σύστημα ούτε σε άλλο σύστημα.

Αν πάλι δεν υπάρχουν λόγοι, αυτό και μόνο υποδηλώνει τον θεμελιακό χαρακτήρα του αριστουργήματος. «Η αλυσίδα των λόγων φτάνει κάποτε στο τέρμα της»<sup>8</sup> (πράγμα που σημαίνει ότι στην πράξη δεν δίνουμε λόγους· όχι ότι δεν θα μπορούσαμε να δώσουμε). Υπ' αυτήν την έννοια κάθε θέσπισμα είναι αυθαίρετο. Υπ' αυτήν επίσης την έννοια δεν μπορεί κανείς να μιλάει για 'αντικειμενικότητα' των θεμελίων. Ούτε όμως για υποκειμενικότητα, διότι η επιλογή του θεμελίου δεν είναι προσωπικό θέμα. Η επιλογή των θεσπισμάτων είναι θέμα της ανθρώπινης κοινότητας. (Σημειωτέον ότι αυτό δεν συνιστά επιστημονική — λ.χ. κοινωνιολογική — υπόθεση. Είναι εγγεγραμμένο στην ίδια τη δομή του γλωσσικού παιχνιδιού, στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Η γραμματική της σύμβασης, ή του κανόνα, αυτό είναι που φέρνει στο προσκήνιο την κοινωνία, αυτό που απαιτεί την ύπαρξη κοινωνίας. Η έννοια του κανόνα εμπερικλείει την έννοια της κοινωνίας).<sup>9</sup>

Φυσικά μπορούν να διατυπωθούν υποθέσεις ως προς τα αίτια που οδήγησαν στη θέσπιση ενός κανόνα της αισθητικής. Θα πρέπει όμως να έχουμε πάντοτε προ οφθαλμών ότι η γνώση των αιτιών αφήνει εντελώς ανεπηρέαστο το νόημα και την αξία των έργων που συναπαρτίζουν το σύστημα και, ως εκ τούτου, δεν μας βοηθά να καταλάβουμε καλύτερα γιατί το τάδε έργο είναι αριστούργημα. Αν λ.χ. διατυπωθεί — à la Adorno<sup>10</sup> — η υπόθεση ότι η νέα

μορφή της τεχνοκρατικής κοινωνίας είναι το *αίτιο* που οδήγησε τον Schönborg στη δημιουργία του δωδεκαφθογγικού συστήματος, το αίτιο αυτό δεν μας διαφωτίζει ως προς το νόημα ή την αξία των δωδεκαφθογγικών έργων, διότι, αν υπάρχει κάτι στις εκφράσεις αυτού του συστήματος (λ.χ. στις διαφονίες), που θα μπορούσε να ονομασθεί «η καταστροφή της αρμονίας», αυτό παίρνει νόημα και αξία από το σύστημα και δεν έχει καμία σχέση με το γεγονός της καταστροφής της αρμονίας που, σύμφωνα με την υπόθεση, χαρακτηρίζει την κοινωνία που κυοφόρησε το δωδεκαφθογγικό σύστημα και τον ατοναλισμό εν γένει. Υπ' αυτήν την έννοια, τέτοιου είδους υποθέσεις εξηγούν την παρουσία του αριστουργήματος όχι ως οργανικού μέρους ενός αισθητικού συστήματος, αλλά ως *ιστορικού γεγονότος* στην εξελικτική πορεία των αισθητικών συστημάτων. Γι' αυτόν επίσης τον λόγο, εξήγηση της συνεχείας των καλλιτεχνικών κινήματων δεν μπορεί να υπάρξει από την αισθητική, παρά μόνο από την ιστορική, σκοπιά (στην οποία περιλαμβάνω οποιαδήποτε *επιστημονική* θεωρία, στο μέτρο που αναφέρεται σε *γεγονότα*). Ως αισθητικά συστήματα, η αρχαϊκή και η κλασσική γλυπτική στέκουν ανεξάρτητες. Δεν μπορεί να εξηγήσω τη στάση *contrapposto* με όρους της αρχαϊκής γλυπτικής ούτε το αρχαϊκό μεϊδιάμα με όρους της κλασσικής. Το να μιλήσω εδώ για 'αδεξιότητα' ή 'εξέλιξη της κίνησης' κλπ. είναι αισθητικώς ανόητο, διότι δεν λαμβάνω υπόψη την εσωτερική λογική συνοχή εκείνου που ονομάζεται «καλλιτεχνικό ύφος». Σημαίνει ότι μιλάω στο πλαίσιο ενός λογικού υπερχώρου ο οποίος καταλύει τα όρια του ύφους.<sup>11</sup>

Υπό το πρίσμα της θεώρησης του αριστουργήματος ως θεμελίου της αισθητικής μπορεί τώρα να αποκτήσει νόημα η πεποίθηση ότι δεν μπορείς να μεταβάλεις στο παραμικρό ένα αριστούργημα δίχως να το καταστρέψεις. Διότι, αντί να θεωρήσουμε ότι διατυπώνει μια αλήθεια που έχει αντληθεί από την εμπειρία, μπορούμε να δούμε ότι κατ' ουσίαν εκφράζει μια *απαγόρευση*, ανάλογη με εκείνη που περιέχεται στο άρθρο του συντάγματος μιας συνταγματικής μοναρχίας, σύμφωνα με το οποίο «το πρόσωπον του Βασιλέως είναι ιερόν και απαραβίαστον». Εκεί ο νομοθέτης δεν ισχυρίζεται πως είναι γεγονός της εμπειρίας ότι «το πρόσωπον του βασιλέως» δεν παραβιάζεται· ότι δεν μπορείς, λ.χ., να τον σκοτώσεις ή να τον προσβάλεις, αλλά ότι απαγορεύεται σε όσους προσυπογράφουν τις αρχές του συγκεκριμένου πολιτεύματος να προβούν σε τέτοιου είδους ενέργειες. Και, αν τυχόν κάποιος, παρ' όλ' αυτά, διαπράξει κάποια από τις απαγορευόμενες ενέργειες, αυτό αυτομάτως τον αποκλείει από το κοινωνικό σύστημα που ορίζεται από το συγκεκριμένο σύνταγμα. Έτσι και στην περίπτωση μας, αυτό που εννοείται δεν είναι ότι υπάρχει *φυσική* δυσκολία να επέμβει κανείς σε ένα αριστούργημα, αλλά ότι, *όποις* και *κάνεις* κάτι τέτοιο, αυτό και μόνο σημαίνει ότι δεν το θε-

ωρείς αριστούργημα. Και συνεπώς, υπό μίαν έννοια, το έχεις καταστρέψει. Έχεις, τρόπον τινά, καταστρέψει το υπούργημά του· τη λειτουργία του ως θεμέλιου των κρίσεών σου. Έχεις διαπράξει ένα είδος ιεροσυλίας, πράξη η οποία σε αποκλείει από το αισθητικό σύστημα που έχει ως μία από τις βάσεις του το συγκεκριμένο αριστούργημα. Αν πιστεύεις ότι «κάποιες νότες θα μπορούσαν να λείπουν» (όπως, ας πούμε, ο αυτοκράτωρ Ιωσήφ ΙΙ πίστευε για την *Απαγωγή από το Σεράι*) ή ότι σε κάποιο σημείο του η επανάληψη του θέματος δεν είναι απαραίτητη, σημαίνει ότι για σένα το έργο αυτό δεν είναι αριστούργημα· διότι, απ' ό,τι φαίνεται, θεωρείς τον εαυτό σου ικανό να το κρίνει και να επιφέρει βελτιωτικές τροποποιήσεις. Συνεπώς δεν είναι πρότυπο για σένα. Εκείνοι που υποστηρίζουν ότι, λ.χ., ο *Δαβίδ* του Michelangelo είναι μεν αριστούργημα, αλλά το ένα χέρι είναι ατροφικό σε σχέση με το άλλο, ή ότι η ακροβυστία του όφειλε να είναι περιτετμημένη, απλώς αντιφάσκουν με τον εαυτό τους.

Η θεώρηση αυτή, τέλος, δίνει λύση στο φαινομενικά παράδοξο γεγονός ότι, σε κάθε καλλιτεχνικό κίνημα, τα αριστουργήματα μοιάζουν να παράγονται τις πρώτες δεκαετίες, και ύστερα ακολουθεί μια μακρά περίοδος παρακμής. Νομίζουμε ότι αυτό έχει να κάνει με τη φύση της δημιουργίας. Κατά κάποιο ανεξήγητο τρόπο, όλοι οι μεγάλοι δημιουργοί στριμώχνονται γύρω από την αφετηρία του κινήματος. Έχουμε την εικόνα ενός νομογραφήματος όπου το μέγιστο της εξελικτικής καμπύλης είναι πολύ κοντά στην αρχή. Αλλά αυτή είναι μια ψευδαίσθηση που προέρχεται από το γεγονός ότι προβάλλουμε ένα λογικό μοντέλο πάνω σε μια χρονική διαδικασία. Συγχέουμε τη λογική αφετηρία με τη χρονική αφετηρία ενός καλλιτεχνικού κινήματος και τα αριστουργήματα ως κανόνες (norms) με τα αριστουργήματα ως φυσικά αντικείμενα. Και ερμηνεύουμε το γεγονός της λογικής, ότι τα πρότυπα υπερέχουν εξ ορισμού των έργων που κατασκευάζονται επί τη βάσει τους, ως το παράδοξο φυσικό φαινόμενο ότι τα πρώιμα έργα ενός κινήματος είναι ανώτερα των όψιμων — τα οποία όφειλαν να είναι φορείς της πείρας που αποκτήθηκε εν τω μεταξύ. Κοντολογίς, συγχέουμε το αριστούργημα ως αξιολογική αφετηρία του αισθητικού μας συστήματος με το αριστούργημα ως κορύφωση της δημιουργικής πορείας ενός καλλιτέχνη.

1 Πρβλ. με τις παρατηρήσεις του Wittgenstein στις ΦΕ: «[...] “Άκουσα μια παραπνεμένη μελωδία” [...] “Άκουει το παράπονο;” [...] “Όχι, δεν το ακούει· απλώς το νιώθει” [...] Δεν μπορούμε να αναφέρουμε κάποιο αισθητήριο όργανο γι' αυτό το ‘αίσθημα’» (209/261), «Τί ανταλαμβάνεται εκείνος που αισθάνεται τη σοβαρότητα μιας μελωδίας; Τίποτε που να μπορεί να μεταδοθεί με την επανάληψη εκείνου που άκουσε» (210/262) και, εν γένει, όλη τη συζήτηση στην ενότητα XI



- γύρω από το θέμα του «να βλέπεις κάτι ως...». (Ο πρώτος αριθμός παραπέμπει στη δόγλωσση έκδοση του 1967, ο δεύτερος στη μετάφραση Χριστοδουλίδη).
- 2 Εδώ, υπό την έννοια του εραστή της τέχνης και όχι του *επαίοντος*, ή, αλλιώς, του ανθρώπου που αρέσκειται χωρίς κατ' ανάγκην να *γνωρίζει*.
  - 3 ΔΑ §23, σελ. 142.
  - 4 Νοουμένης όχι ως μορφής τέχνης αλλά ως παραγωγού ευχάριστων αισθημάτων. Βεβαίως υπάρχει η περίπτωση της «υψηλής μαγειρικής», η οποία ανήκει στην επικράτεια της αισθητικής, όπου ο όρος «αριστούργημα» δεν είναι απλό επιφώνημα.
  - 5 ε. α. I §§7, 9, II §4.
  - 6 «Μιλάς σαν να πιστεύεις ότι η γλώσσα είναι δική σου εφεύρεση, υποκείμενη στη βούλησή σου ανά πάσα στιγμή. Τα γλωσσικά παιχνίδια που παίζουμε είναι μεταβλητά σε πολύ περιορισμένο βαθμό. Είναι πολιτισμικά μορφώματα που παρουσιάζουν κολοσσιαία αδράνεια. Τί είναι ορθό και τί εσφαλμένο σε ένα γλωσσικό παιχνίδι συνδέεται *εσωτερικά* με το παιχνίδι; δεν είναι κάτι που εσύ επινόησες ούτε κάτι που αναφέρεται σε σένα. Το γλωσσικό παιχνίδι, μας λέει ο Wittgenstein (ΠΒ §519), “συνίσταται σε επανειλημμένες, εν χρόνω εξελισσόμενες, διαδικασίες αυτού του παιχνιδιού”. Οι διαδικασίες αυτές υπήρχαν αιώνες πριν από μένα και θα συνεχίσουν να υπάρχουν αιώνες μετά» (Putnam 1992Ab: 73).
  - 7 Η νοηματική αυτονομία των έργων τέχνης μοιάζει να συγκρούεται με τον ισχυρισμό που προβάλλω εδώ. Το νόημα του έργου τέχνης ‘κατοικεί μέσα σ’ αυτό το ίδιο’ και δεν απαιτείται κάποιο ευρύτερο πλαίσιο (γλωσσικό παιχνίδι) που θα του προσδώσει νόημα. Μ’ άλλα λόγια, δεν βλέπουμε τα έργα τέχνης σαν πύονια που αποκτούν νόημα μόνο μέσα στον μηχανισμό της γλώσσας, αλλά σαν αυτοπεριεχόμενους *κόσμους που συνιστούν* το νόημα. Αυτό είναι γεγονός, αλλά το είδος του νοήματος που λέμε ότι το έργο τέχνης διαθέτει καθορίζεται από το σύστημα στο οποίο κάθε φορά το εντάσσουμε. Και ακόμη περισσότερο: Το αν κάτι είναι *καν έργο τέχνης* δεν το δηλώνει αυτό το ίδιο, αλλά το πλαίσιο θεώρησής του. Μόνο από τη στιγμή που θα πάρει, μέσα στο νοηματοδοτικό σύστημα, τον ρόλο του έργου τέχνης, μόνο τότε αποκτά το ‘δικαίωμα’ της αυτονομίας και της ανεξαρτησίας του συστήματος ζωής του. Δες σχετικά Coveos 1990a ή A&ΘT.
  - 8 Βλ. MKB 41, 197, ΦΕ §1, ΠΒ, §§192, 212.
  - 9 Υπαινίσσομαι ένα από τα κεντρικά θέματα στη μακρά συζήτηση περί της εννοίας «ακολουθώ έναν κανόνα», η οποία έλαβε χώρα μεταξύ κυρίως του Kripke 1982 και των Baker & Hacker 1984 και λίγο αργότερα συνεχίστηκε και επεκτάθηκε από τους Baker, Peacocke, C. Wright, McDowell, Blackburn (Βλ. Holtzman & Leich 1981). Δες επίσης Boghossian 1989. Εγώ, προφανώς, ακολουθώ τη γραμμή Baker & Hacker.
  - 10 Adorno 1958.
  - 11 Η ίδια ακριβώς επιχειρηματολογία ισχύει και στην ηθική: «Επειδή μιλάμε για σύγκρουση ανάμεσα σε αξιακά συστήματα δύο διαφορετικών πρακτικών, κάθε μια απ’ τις οποίες έχει τη δική της ξεχωριστή γραμματική, δεν υπάρχει κάποια κοινή έννοια ή πρακτική στην οποία ο άνθρωπος μπορεί να προσφύγει για να λύσει, εκλύσει ή διαλύσει, το πρόβλημα αυτό» (Kelly 1995: 584).

## Ιστορία και νόημα στην αισθητική

*Ένας υποθετικός κρίκος δεν κάνει τίποτε άλλο απ' το να στρέφει την προσοχή μας στην ομοιότητα, στον τρόπο που τα γεγονότα συνδέονται μεταξύ τους – όπως ακριβώς μπορούμε να εξεικονίσουμε την εσωτερική σχέση του κύκλου προς την έλλειψη με το να μετατρέπουμε βαθμιαία την έλλειψη σε κύκλο. Όχι όμως για να ισχυριστούμε πως, στην πραγματικότητα, μια ορισμένη έλλειψη προέρχεται πραγματικά, ιστορικά, από έναν κύκλο (υπόθεση περί της εξέλιξης), αλλά απλώς για να οξύνουμε το μάτι μας ως προς μια μορφική συνάφεια.*

*Αλλά και την υπόθεση περί της εξέλιξης θα μπορούσα εξίσου να τη δω ως έκφραση μιας μορφικής συνάφειας, και τίποτε περισσότερο.*

Wittgenstein<sup>1</sup>

### I

Λέμε ότι το έργο τέχνης είναι αυτόνομο· ότι είναι ένας κόσμος αυτοτελής και όχι σημείο ενός σημειολογικού συστήματος, στο οποίο οφείλει το νόημά του. Ένα έργο τέχνης δεν είναι όπως μια πρόταση, που αντλεί το νόημά της από το γλωσσικό παιχνίδι που παίζεται μ' αυτήν. Αλλά ποιος ακριβώς είναι αυτός ο αυτοτελής κόσμος; Ή, αλλιώς: ποια είναι τα εκάστοτε όρια της έννοιας «έργο τέχνης»; Ποιο είναι το έργο τέχνης «Παρθενών»; Είναι μήπως αυτό που βλέπουμε – τα μάρμαρα; Και ποια μάρμαρα; Αυτά που βλέπουμε τώρα, αυτά που θα βλέπουμε μετά την αναστήλωση Κορρέ ή μήπως αυτά που φανταζόμαστε ότι έβλεπαν οι αρχαίοι μας πρόγονοι; Εκείνο που ανήκει σε ένα έργο τέχνης είναι ένας ολόκληρος πολιτισμός, θα έλεγε ο Wittgenstein<sup>2</sup>. Κι αυτός ο πολιτισμός δεν εκφράζεται ολόκληρος στα μάρμαρα. Γι' αυτό καταφεύγουμε στην ιστορία: για να μορφώσουμε την έννοια «έργο τέχνης Παρθενών».

Αλλά, θα αντιτείνει κανείς, είναι κοινός τόπος ότι η γνώση της ιστορίας ενός δημιουργήματος δεν έχει να κάνει με το νόημά του. Πώς είναι δυνατόν, ένα σύνολο αιτιωδώς συνδεομένων γεγονότων να αποτελεί μέρος του νοήματος ενός έργου τέχνης;<sup>3</sup> Οτιδήποτε ανήκει στο έργο τέχνης δεν πρέπει να συνδέεται εσωτερικά μ' αυτό; Η ιστορία λέει πώς φτάνουμε στο γεγονός δ μέσα από την αλυσίδα των γεγονότων α, β, γ. Αλλά το γεγονός δ δεν περιέχει τα α, β, γ· απλώς προήλθε από αυτά.<sup>4</sup> Κι αυτό είναι αλήθεια. Μόνο που δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτό που μας ενδιαφέρει να κατανοήσουμε δεν είναι ένα ιστορικό γεγονός. Δεν μας ενδιαφέρει ο Παρθενών ως ιστορικό γεγονός. Δεν υπάρχει τίποτε που να χρήζει κατανοήσεως σε ένα ιστορικό γεγονός. Αλλά ένα έργο τέχνης θέλουμε να το κατανοήσουμε. Και το ερώτημα είναι πώς μπορεί η ιστορία να βοηθήσει αυτή την κατανόηση. Η απάντηση εί-

να ότι η ιστορία δεν μας παρέχει μόνο μια αιτιώδη αλυσίδα. Δεν μας μιλάει απλώς για τη γένεση γεγονότων από κάποια άλλα. Μπορούμε να απαλείψουμε τον χρονικό παράγοντα: να μη νοιαζόμαστε για τη χρονική αλληλουχία των γεγονότων, αλλά για τη μορφή που αυτά συνθέτουν.<sup>5</sup>

## II

Η ιστορία ως μορφή, και όχι ως αλληλουχία γεγονότων, αφορά το νόημα του έργου τέχνης. Αυτό που ονομάζουμε πολιτισμός έχει μια ορισμένη φυσιογνωμία: κι αυτή η φυσιογνωμία απαρτίζεται από στοιχεία, πολλά απ' τα οποία μπορούν να τοποθετηθούν σε ορισμένη θέση της χρονικής κλίμακας. Αλλ' αυτή η θέση μάς ενδιαφέρει μόνο όταν επηρεάζει τα συμπεράσματά μας. Όταν θέλουμε να μάθουμε πώς φτάσαμε στον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, αναζητούμε αίτια, τα οποία πρέπει να είναι χρονικώς προσδιορισμένα, αν πρόκειται να εξηγήσουν την εμφάνιση του συγκεκριμένου γεγονότος. Όταν θέλουμε να κατανοήσουμε τον ιμπρεσιονισμό ως αισθητικό κίνημα, μπορούμε ξανά να καταφύγουμε στην ιστορία, για να δούμε, όχι πώς γεννήθηκε χρονικά από προγενέστερες τάσεις, αλλά ποια είναι η θέση του στη συνολική μορφή που λέγεται ζωγραφική, μουσική, εικαστικές τέχνες ή τέχνη γενικότερα. Τα στοιχεία που μας πορίζει η ιστορική έρευνα πρέπει να εισαχθούν στην εικόνα χωρίς τη χρονική παράμετρο. Είναι βέβαια απολύτως θεμιτό, στην αισθητική, να λέμε ότι μια μορφή — ή μια τεχνοτροπία — προκύπτει (ή γεννάται) από μιαν άλλη. Αλλ' αυτή η μορφή του «προκύπτει» έχει λογικό, όχι χρονικό, χαρακτήρα.<sup>6</sup> Είναι ανάλογη του « $p \supset q$ », και όχι του «Αν προχωρήσεις δέκα βήματα, θα δεις το άγαλμα του Κολοκοτρώνη».<sup>7</sup>

Θα μπορούσαμε να πούμε: Ένα έργο τέχνης δεν είναι όπως μια πρόταση. Δεν είναι ένα πύδι, τον ρόλο του οποίου μέσα στο σύστημα αναζητούμε. Είναι ολόκληρο το γλωσσικό παιχνίδι, κι αυτό που συνήθως ονομάζουμε έργο τέχνης — φέρ' ειπείν αυτό που βλέπουμε, ακούμε ή ό,τι άλλο — είναι μονάχα μία άποψη του. Αυτό που βλέπουμε ή ακούμε δεν είναι το έργο τέχνης, μολονότι σ' αυτό συχνά αναφερόμαστε όταν χρησιμοποιούμε τον όρο. Και όσα πληροφορούμαστε σχετικά μ' αυτό που βλέπουμε ή ακούμε δεν συνεισφέρουν στην κατανόηση αυτού του πράγματος, αλλά στη δημιουργία μιας διαφορετικής έννοιας για το συγκεκριμένο έργο τέχνης. Το αισθητό κομμάτι αποτελεί μονάχα μία όψη του όλου γλωσσικού παιχνιδιού.

Θα πει κανείς ότι ο όρος «έργο τέχνης» δεν είναι ανάγκη να αναφέρεται στο φυσικό αντικείμενο, όπως ο όρος «Βασιλιάς» στο σκάκι δεν είναι ανάγκη να αναφέρεται στην ξύλινη φιγούρα: μπορεί κάλλιστα να αναφέρεται στο πύδι, ως το σύνολο των κανόνων που το ορίζουν. Ασφαλώς. Αλλά το λάθος δεν βρίσκεται στο να θεωρείς ότι το έργο τέχνης είναι το αισθητό

αντικείμενο ή η αισθητή διαδικασία. Το λάθος βρίσκεται στο να το θεωρείς *πίοι* — είτε ως τον φυσικό φορέα είτε ως το σύνολο των κανόνων χρήσης του.

Αλλά, ακόμη κι αν το βλέπεις ως γλωσσικό παιχνίδι, υπάρχει πάντοτε ο κίνδυνος να μην το *οριοθετείς* σωστά: να ξεετάξεις, λ.χ., ένα στενότερο παιχνίδι από αυτό που είναι το έργο τέχνης. Είναι περίπου σαν να θεωρείς ένα πορτρέτο εικόνα ενός ανθρώπινου *πλάσματος*. Βεβαίως υπάρχει ένα είδος αυτονομίας στο πορτρέτο. Υπάρχουν *κανόνες* που διέπουν την κατασκευή πορτρέτων και *απαρτίζουν* την *τέχνη* της προσωπογραφίας. Αντιμετωπίζουμε την εικόνα ενός προσώπου ως αυτοτελή οντότητα. Αλλά ξεχνάμε ότι η έννοια ενός προσώπου εγκλείει εκείνη του *ανθρώπινου πλάσματος*. Δεν μιλάμε για — ούτε βέβαια ζωγραφίζουμε — πρόσωπα, αλλά πρόσωπα *ανθρώπων* και μάλιστα πρόσωπα που είναι φυσικώς συνδεδεμένα με ανθρώπινα σώματα. Το πρόσωπο της Ιουδήθ δεν έχει την ίδια μορφή αυτοτέλειας με το πρόσωπο του Ολοφέρνη, πόσο μάλλον με την «ασώματο κεφαλή» των τσίρκων. Δεν παίρνουμε την ίδια στάση απέναντι σε ένα κεφάλι και σε ένα *κομμένο* κεφάλι ή σε ένα κεφάλι που (υποτίθεται ότι) δεν ήταν ποτέ συνδεδεμένο με σώμα. Το ότι μιλάμε για ένα κεφάλι που ανήκει σε ένα σώμα, χωρίς να αναφερόμαστε στο υπόλοιπο σώμα, δεν σημαίνει ότι *αγνοούμε* κατά πόσον ανήκει σε ένα σώμα. Ο *τρόπος* που μιλάμε γι' αυτό δείχνει ότι το γνωρίζουμε. Τα *εξυπακουόμενα* ανήκουν κι αυτά στο παιχνίδι. Αλλά θα πρέπει τουλάχιστον να *εξυπακούονται*.

Όταν θεωρούμε ότι μια ανάλυση των παραστατικών στοιχείων ενός πίνακα θα μας πορίσει το νόημά του, *εξυπακούεται* ότι όλες οι προθέσεις του δημιουργού του είναι εκπεφρασμένες σ' αυτά τα στοιχεία. Γιατί όμως *εξυπακούεται*; Πώς συμπεραίνουμε ότι δεν υπάρχει κάποια άλλη πρόθεση, *εξωτερική* ως προς αυτά τα στοιχεία; Δεν μπορούμε να φανταστούμε ότι η συγκεκριμένη απεικόνιση του γυμνού σώματος από έναν καλλιτέχνη του μπαρόκ, όπως, λ.χ., ο Boucher, αποσκοπεί στον ερεθισμό των παρατηρητών; Βεβαίως. Αλλά αυτή είναι η σκοπιά του ιστοριοδίφη· όχι του κριτικού της τέχνης. Ο πρώτος βλέπει τους πίνακες του Boucher ως πειράματα για την επίτευξη ενός αποτελέσματος: η συγκεκριμένη απεικόνιση έχει παρατηρηθεί ότι προκαλεί ερωτισμικές αντιδράσεις στους θεατές. Ο δεύτερος βλέπει την ερωτικότητα ή τη γαργαλιστικότητα των γυμνών του Boucher ως *αισθητική κατηγορία*. Με απλά λόγια, τα γυμνά του Boucher 'τό 'χουν μέσα τους' να είναι γαργαλιστικά· η μορφή τους (τα περιγράμματα και οι χρωματικές περιοχές) *συνιστά* αυτό που ονομάζουμε γαργαλιστικότητα. Ίσως νομίζει κανείς ότι θα πρέπει να *επιλέξουμε* ανάμεσα στις δύο ετυμηγορίες. Αλλά η ετυμηγορία του ιστοριοδίφη ούτε συγκρούεται ούτε συμφωνεί με εκείνη του κριτικού.

Κάθε μια μπορεί να ισχύει στον δικό της χώρο. Η δήλωση του πρώτου αφορά γεγονότα, και μόνο από γεγονότα μπορεί να διαψευσθεί. Η δήλωση του δεύτερου αφορά λογικές μορφές και ο έλεγχός της δεν γίνεται βάσει γεγονότων αλλά περίπτου όπως ο έλεγχος ενός υπολογισμού· ελέγχεται η ορθή εφαρμογή των κανόνων.<sup>8</sup> Έτσι μπορεί να είναι αληθές ότι ο Boucher αποσκοπούσε στον ερεθισμό των θεατών των πινάκων του και οι μορφές του να είναι ερωτικές. Και θα εξακολουθήσουν να είναι ερωτικές, ακόμη κι αν η υπόθεση του ιστοριοδίρη αποδειχθεί ψευδής. Η γραμματική δεν επηρεάζεται από γεγονότα.<sup>9</sup> Η ιστορία δεν μπορεί να ελέγξει τη γραμματική.

Μπορεί όμως να ορίσει τη γραμματική. Από την αισθητική σκοπιά, η ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο από μια μορφή ομαδοποίησης, επί του αυτού επιπέδου με οποιαδήποτε άλλη ομαδοποίηση.<sup>10</sup> Δεν εισάγεται ως εγγυήτρια του αληθούς, διότι η αλήθεια δεν αποτελεί αισθητική κατηγορία. Δεν δεχόμαστε την ιστορική ταξινόμηση επειδή ανταποκρίνεται στην αλήθεια, αλλά επειδή η μορφή την οποία μας προσφέρει έχει νόημα για μας.

Η ιστορία είναι ένα πλαίσιο κατανόησης, ανάμεσα σε άλλα. Αν η ιστορική μας υπόθεση αποδειχθεί ψευδής, η γραμματική την οποία αυτή ορίζει εξακολουθεί να παράγει νόημα. Κι αν εγκαταλείψουμε τη γραμματική, δεν το κάνουμε επειδή η υπόθεση κατέπεσε. Ακόμη κι αν όλες οι υποθέσεις για την εποχή του ρομαντισμού καταρριφθούν, αν δηλαδή αποδειχθεί ότι ο ρομαντισμός δεν υπήρξε ποτέ πραγματικότητα, ωστόσο θα υπάρχει κάτι — όπως κι αν το ονομάσουμε — που θα διαθέτει τα ίδια χαρακτηριστικά και θα αποτελεί ένα θεμιτό και κατανοητό πλαίσιο εξήγησης ορισμένων έργων. Γι' αυτό η μελέτη της ιστορίας δεν είναι απαραίτητη στην αισθητική. Η ιστορία δεν εγγυάται ένα καλύτερο νόημα, διότι, απλούστατα, δεν υπάρχει «καλύτερο νόημα».<sup>11</sup> Κάθε εποχή διαλέγει το νόημα που της ταιριάζει· ταιριάζει δηλαδή στις πολιτισμικές μορφές που αυτή καταλαβαίνει. Και πολλές φορές αυτό το νόημα διαθέτει μιαν ιστορική αληθοφάνεια. Στην πραγματικότητα, τα ιστορικά γεγονότα έχουν προσαρμοσθεί στο εννοιολογικό πλαίσιο της εποχής. Τίποτε δεν καθιστά την ερμηνεία του αρχαίου ελληνικού πνεύματος από τον Nietzsche περισσότερο αποδεκτή από τις προρομαντικές ερμηνείες, πέρα απ' το ότι οι ιδέες που περιέχει και η μορφή παρουσίασής τους είναι σύστοιχες προς το ρομαντικό πνεύμα και απηχούν στους φορείς του. Και είναι αρκετοί πια σήμερα εκείνοι τους οποίους η ερμηνεία αυτή αφήνει αδιάφορους, αν όχι ενσχημένους.

Συχνά ανιχνεύουμε τον χαρακτήρα ενός πολιτισμού μέσα από ιστορικές αναδιηγήσεις· όμως, για την αισθητική σκοπιά, το κρίσιμο στοιχείο δεν είναι αν οι ιστορικές υποθέσεις είναι αληθείς, αλλά αν η παραγόμενη εικόνα είναι κατανοητή. Αυτό ίσως ηγεί παράξενα. Θα πει κανείς: «Αν οι υποθέσεις μου

αποδειχθούν ψευδείς, είναι δυνατόν να παραμείνω προσκολλημένος στην εικόνα του πολιτισμού που προέκυπτε από αυτές; Δεν θα επεδείκνυα μια ανεπίτρεπτη τυφλότητα;» Τυφλότητα, από ποια σκοπιά; Από τη σκοπιά του ιστοριοδίφη, ασφαλώς. Αλλά, όπως είπαμε, η αλήθεια αφορά την αισθητική ματιά, όσο περίπου και τη θρησκευτική ματιά — μ' άλλα λόγια, καθόλου:

[Στη θρησκεία] η ομιλία των ανθρώπων δεν είναι θεωρία αλλά μέρος της θρησκευτικής πράξης. Έτσι, δεν έχει καμία σημασία αν όσα λέγονται είναι αλήθεια ή ψεύδη ή ανοησίες. (WWK 117)

Αυτός που μετέχει της θρησκευτικής μορφής ζωής δεν νοιάζεται για την ιστορική αλήθεια της ύπαρξης του Χριστού, ή για την επιστημονική δυνατότητα μιας αμώμου συλλήψεως. Και αν νοιάζεται, αυτό σημαίνει πως δεν έχει σαφή εικόνα της μορφής ζωής στην οποία θεωρεί ότι μετέχει. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η πιο σίγουρη ένδειξη ότι κάποιος δεν διαθέτει θρησκευτική πίστη είναι η έγνοια του αν, όντως, οι ιστορικές αφηγήσεις των Ευαγγελίων ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα.

Στα Ευαγγέλια, η ιστορική αφήγηση θα μπορούσε να αποδειχθεί ολότελα λανθασμένη απ' την ιστορική σκοπιά: κι όμως, η πίστη δεν θά 'χανε τίποτε εξαιτίας αυτού του γεγονότος: όχι ωστόσο επειδή τάχα αφορά 'παγκόσμιες λογικές αλήθειες', αλλά επειδή η ιστορική απόδειξη (το παιχνίδι της ιστορικής απόδειξης) δεν έχει σχέση με την πίστη. Αυτή η αφήγηση — τα Ευαγγέλια — γίνεται αντιληπτή από ανθρώπους που πιστεύουν (μ' άλλα λόγια: που αγαπούν). Αυτή είναι η βεβαιότητα του να παραδέχεσαι κάτι σαν αληθινό, και τίποτε άλλο. (ΠΑ 58)<sup>12</sup>

Από αυτή την οπτική γωνία, αισθητική και θρησκεία ισαπέχουν από την επιστήμη.

Κατανόηση ενός πολιτισμού είναι η συνεκτική συναρμολόγηση μορφών ώστε να παράγεται μια κατανοητή εικόνα. Είναι αδιάφορο αν τις μορφές αυτές τις παρέχει η ιστορική έρευνα. Ακόμη κι αν όλες οι ιστορικές υποθέσεις γύρω από τις συνθήκες σύνθεσης της Ενάτης του Beethoven αποδεικνύονταν ψευδείς, η Ενάτη δεν θα έπαυε να εκφράζει αυτό που εκφράζει. Και αν, για μια μελλοντική εποχή, η Ενάτη εκφράζει κάτι άλλο, αυτό δεν θα οφείλεται σε ανασκευή των ισχυουσών ιστορικών υποθέσεων, αλλά στο ότι αυτή η εποχή θα κατανοεί διαφορετικά τις ιστορικές αφηγήσεις οι οποίες απαρτίζουν τον χαρακτήρα του λεγόμενου όψιμου κλασικισμού — θα πλάθει απ' αυτές μια διαφορετική εικόνα, σύστοιχη προς τις δικές της κατηγορίες.<sup>13</sup>

«Άλλο όμως να έχεις κατανόηση ενός πολιτισμού, κι άλλο να έχεις ορθή κατανόηση αυτού του πολιτισμού». Ξανά: ορθή κατανόηση ενός πολιτισμού

δεν σημαίνει «στηριζόμενη σε αληθείς περιγραφές», αλλά «άνευ εσωτερικών αντιφάσεων και ασυνεχειών». Όταν λέμε ότι κάποιος δεν έχει ορθή κατανόηση ενός πολιτισμού, εννοούμε ότι δεν καταφέρνει να μας δώσει μια νοηματική εικόνα: όχι ότι αυτά που λέει αντίκεινται στις ιστορικές μαρτυρίες. Διότι, απλούστατα, δεν μπορεί να αντίκεινται (ούτε και να συνάδουν). Η εικόνα ενός μονόκερω δεν παύει να είναι μια κατανοητή εικόνα, μολονότι δεν διαθέτουμε μαρτυρία περί της ύπαρξης τέτοιου όντος. Αλλά κι αν ακόμη ανακαλύπταμε ένα τέτοιο ον, η εικόνα δεν θα γινόταν πιο κατανοητή εξ αυτού του γεγονότος. Αν πάλι το ον που ανακαλύπταμε διέφερε απ' την εικόνα του μονόκερω, δεν θα λέγαμε ότι, ως εκ τούτου, πρόκειται για κακή εικόνα ενός μονόκερω, όπως δεν θα λέγαμε ότι η εικόνα της Dora Maar στο ομώνυμο έργο του Picasso είναι κακή εικόνα επειδή δεν μοιάζει με την καλλιτέχνηδα. Κακή εικόνα σημαίνει κακοσχεδιασμένη εικόνα, μη σύμφωνη προς τους κανόνες απεικόνισης (ρεαλιστικούς, μπρεσσιονιστικούς, κυβιστικούς ή ό,τι άλλο), και όχι εικόνα που μοιάζει με το εικονιζόμενο. Στο κάτω κάτω, τί είδους ομοιότητα έχουν με τα πρότυπά τους οι εικόνες του Αδάμ και του Θεού στη «Δημιουργία» του Michelangelo; Κι ακόμη: Ποια απ' όλες τις διατιθέμενες εικόνες του Ιωάννη του Βαπτιστή είναι σωστή εικόνα του Ιωάννη του Βαπτιστή; Δεν μπορούμε άραγε να απαντήσουμε, αν δεν τις παραβάλουμε με το πραγματικό πρόσωπο; Μήπως η μεγαλοσύνη του Andrei Roubliev έναντι των ομοτέχνων του έχει να κάνει με την πιστότητα των εικόνων του;

«Ποιο είναι το νόημα ενός έργου τέχνης; — Ένας ολόκληρος πολιτισμός». Θα διερωτηθεί κανείς αν η απάντηση αυτή διευκολύνει διόλου την κατανόησή μας. Διότι είναι προφανές ότι η κατανόηση ενός πολιτισμού είναι φοβερά περίπλοκη υπόθεση και η απάντηση στο ερώτημα κατά πόσον κατανοούμε σωστά, ή αν κατανοούμε διόλου, έναν πολιτισμό δεν μπορεί ποτέ να δοθεί με το είδος της βεβαιότητας που διαθέτουν οι απαντήσεις σε άλλου τύπου ερωτήματα. Αλλ' αυτό ακριβώς υπαινίσσεται και ο Wittgenstein: Η κατανόηση ενός έργου τέχνης είναι τόσο περίπλοκη και δύσκολη υπόθεση, όσο και η κατανόηση ενός πολιτισμού. Κι αυτό είναι μια έμμεση απάντηση σε εκείνους που νομίζουν ότι το νόημα ενός έργου τέχνης μπορεί να αντληθεί μόνο από μια μορφολογική ανάλυση των παραστατικών ή εκφραστικών στοιχείων ή, έστω, συνιστά διευκρίνιση του τί σημαίνει στην πραγματικότητα — ή τί θα έπρεπε να σημαίνει — μορφολογική ανάλυση. Σημαίνει ανάλυση πολιτιστικών μορφών, συμβόλων ενός πολιτισμού. Επομένως, ανάλυση, όχι της μορφής εν αναδιαστολή προς κάποιο περιεχόμενο αλλά της μορφής ως φορέως περιεχομένου. Μια γνήσια μορφολογική ανάλυση συνιστά μέρος της ανάλυσης ενός πολιτισμού. Αλλά τα όρια μιας πολιτιστικής μορφής δεν συμπίπτουν με τα όρια ενός μορφικού στοιχείου του έργου τέχνης. Η πολιτιστι-

κή μορφή «δωρικός κίον» δεν εξαντλείται στον συγκεκριμένο κίονα που εξετάζουμε· περιλαμβάνει ποικιλία μορφών *συν* τη γνώση της ιστορίας της εξέλιξής του, της περιπέτειας της κατασκευής του, των ανθρώπων που ασχολήθηκαν με αυτήν, των ιδεωδών που τους εμφορούσαν, της ψυχολογίας τους κλπ. Η κατανόηση του Παρθενώνα σημαίνει λοιπόν κατανόηση των *συμβόλων* του Παρθενώνα. Σημαίνει να κοιτάς *πίσω* απ' τα μάρμαρα ή *μέσα* απ' αυτά, σαν μέσα από ένα μαγικό κρύσταλλο, τον πολιτισμό που τα σύμβολα σου αποκαλύπτουν. Οι προθέσεις των δημιουργών του Παρθενώνα είναι μέρος του πολιτισμού, στο μέτρο που ανήκουν στα σύμβολα που αναλύουμε. Τη λατρευτική πρόθεση, την εξυμνητική πρόθεση του μεγαλείου των Αθηνών κλπ. τη διαβάζουμε σ' αυτά. Αλλά το 'βιβλίο' μας δεν είναι μόνο ο *Παρθενώνας*, πόσο μάλλον μόνο το *ορατό* του μέρους.

«Είναι η κατάσταση ανάλογη με μια συμφωνία του Haydn; Είναι ανάγκη και εδώ να συνυπολογίσουμε πράγματα που δεν ανήκουν σ' αυτό που ακούμε ή βλέπουμε μπροστά μας (στην παρτιτούρα);». Πιστεύω πως ναι. Ερμηνεύουμε λάθος τη γραμματική αλήθεια ότι το νόημα ενός έργου τέχνης κατοικεί σ' αυτό το ίδιο και δεν πρέπει να αναζητηθεί *έξω* απ' αυτό, αν νομίζουμε πως αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να αποκλείσουμε πληροφορίες οι οποίες δεν αντλούνται από αυτό που ακούμε ή βλέπουμε. Ξεχνάμε ότι ένα μουσικό *σύμβολο*, φέρ' ειπείν η *arroggiatura*, η *cadenza*, η ένδειξη «*Allegretto*», η ρυθμική αγωγή 3/4, ακόμη και η ίδια η μελωδία, δεν είναι μονάχα αυτό που βλέπουμε ή ακούμε. Η ένδειξη μιας *arroggiatura*, έστω και πλήρως αναλελυμένης σε νότες, δεν αρκεί για να προσδιορίσει το ύφος της. Πρέπει κανείς να γνωρίζει τί σήμαινε, τί εξέφραζε μια *arroggiatura*, φέρ' ειπείν, την εποχή του Bach, για να μπορέσει να την αποδώσει σωστά. Πρέπει να γνωρίζει τί σημαίνει *ποίκιλμα* την εποχή του μπαρόκ. Μια ένδειξη αγωγής όπως «*Allegretto*» ή «*Andante*» έχει πάντοτε να κάνει με τον ρυθμό της ζωής των ανθρώπων μιας εποχής, και η μετάφρασή της σε ισοδυναμίες του τύπου  $\text{♩} = 104$  είναι ανάλογη με το να μεταφράζεις την έννοια «οβέλτος άνθρωπος» ως λόγο βημάτων προς χρονική μονάδα. Αλλά «ρυθμός ζωής» δεν σημαίνει «ταχύτητα μετακίνησης». Ανάλογα ισχύουν και για τη ρυθμική ένδειξη. Το «3/4» δεν μας λέει αν πρόκειται για βαλς, μενουέτο, σκέρτσο ή πολωνέζα. Αλλά, ακόμη κι αν επισημαίνουμε το είδος του χορού, πάλι θα πρέπει να γνωρίζουμε *από αλλού* τη διαφορά ανάμεσα σε μια πολωνέζα του Beethoven και μια του Chopin ή σε ένα μενουέτο του Boccherini και σε ένα του Mozart. Ούτε όμως η ακουστική εμπειρία δύο τέτοιων μουσικών κομματιών αρκεί για να προσδιορισθεί πλήρως η διαφορά ανάμεσά τους, διότι η ακουστική εμπειρία επηρεάζεται από τη γνώση μας. Αν γνωρίζεις τί είδους



άνθρωποι χόρευαν αυτούς τους χορούς, θα ακούσεις διαφορετικά τα μενούε-  
τα ή τις πολωνέζες.<sup>14</sup>

### III

Ανακεφαλαιώνοντας, ο όρος «έργο τέχνης» δεν ονομάζει ένα αντικείμενο, αλλά ένα γλωσσικό παιχνίδι. Και η αυτονομία που του αποδίδουμε αφορά στο παιχνίδι και όχι στο αντικείμενο. Ο πίνακας, το γλυπτό, το μουσικό έργο, κλπ. αποτελούν το αισθητό κομμάτι του γλωσσικού παιχνιδιού. Οι αισθητές μορφές τους δεν συμπίπτουν με τις αισθητικές μορφές, οι οποίες, ως σύμβολα, περιέχουν ολόκληρη τη μέθοδο αναπαράστασης. Τα όρια του έργου τέχνης είναι τα όρια του γλωσσικού παιχνιδιού. Και το πότε ξεπερνάμε αυτά τα όρια δεν εξαρτάται απ' το πότε παύουμε να αναφερόμαστε στον ίδιο τον πίνακα, το μουσικό έργο κλπ., αλλά απ' το πότε παύουμε να παρέχουμε μια κατανοητή μορφή ή απ' το πόσο τα στοιχεία που παρέχουμε επηρεάζουν τη μορφή. Δεν συνιστά λοιπόν παραβίαση της αυτονομίας του έργου τέχνης η ενασχόληση με την ιστορία της δημιουργίας του, όταν αυτή δεν αποσκοπεί στην ανεύρεση κάποιου αληθινού νοήματος, αλλά στην αναζήτηση των συμβόλων που απαρτίζουν το γλωσσικό παιχνίδι: μια αναζήτηση που μοιάζει με τη συναρμολόγηση ενός jig-saw puzzle, κι όχι με την αναζήτηση ενός κρυμμένου αντικειμένου.

Αν το γεγονός ότι ο Bach ήταν δημόσιος υπάλληλος, ο Beethoven κούφος και ο Liszt ερωτύλος επηρέαζε το νόημα των έργων τους, τότε αυτά τα στοιχεία θα αποτελούσαν κατ' ανάγκην μέρος του έργου τέχνης, υπό την έννοια ότι θα έβρισκαν έκφραση στα καλλιτεχνικά σύμβολα. Και πώς άραγε εκφράζεται η δημοσιούπαλληλική ιδιότητα του Bach, η φιλοπονία του ή η ιδιότητα του πολύτεκνου, μέσα στα έργα του; Οι πληροφορίες αυτές είναι άχρηστες, διότι δεν προσφέρουν τίποτε στη συναρμολόγηση της εικόνας, της οποίας τα υπόλοιπα κομμάτια είναι τα μουσικά εκφραστικά μέσα. Σε άλλες όμως περιπτώσεις, ανάλογες πληροφορίες μπορούμε να πούμε ότι ανήκουν στο σύμβολο (πάντοτε βέβαια ως μορφές και όχι ως ιστορικό περιεχόμενο): Η σκοτεινή ζωή και η καταθλιπτική προσωπικότητα του Kafka κατοπτρίζονται στα έργα του. Και, υπ' αυτήν την έννοια, συνιστούν μέρος, συνέχεια, του γλωσσικού παιχνιδιού. Όχι, φυσικά, ως ψυχολογικού τύπου εξήγηση της δημιουργίας του, η οποία, ακόμη κι αν είναι υποστηρίξιμη, δεν μας ενδιαφέρει ποσώς, αλλά ως μέρος της ανάλυσης των συμβόλων ή ως προοπτική ανάλυσής τους. Για την αισθητική σκοπιά, ο Kafka θα μπορούσε κάλλιστα να ήταν ένας εύθυμος γλεντζές. Απλώς τότε, η ζωή του δεν θα αποτελούσε μέρος του γλωσσικού παιχνιδιού που παίζεται με τη δημιουργία του. Η τρέλα του Van Gogh και του Edvard Munch ανήκει στο σύμβολο, μόνο επειδή υπάρχει μια

σχιζοφρενική διάσταση (μ' άλλα λόγια, μια αισθητική κατηγορία του παρανοϊκού) στα έργα τους. Η αισθησιακότητα του Schiele, η θρησκευτικότητα του Bach, η κοσμικότητα του Händel, η σοβαρότητα του Brahms, το χιούμορ του Ροϊδη, η κοινωνική οξυδέρκεια του Bernard Shaw, η περιθωριακότητα του Bukowski, η ένοχη ψυχή του Gesualdo, είναι κατηγορίες που διέπουν τόσο τη ζωή όσο και τη δημιουργία των καλλιτεχνών αυτών. Από την ιστορία παίρνουμε μόνο εκείνα τα στοιχεία που συνεισφέρουν στο νόημα του έργου τέχνης. Κι από δω φαίνεται ξεκάθαρα, για μιαν ακόμη φορά, πως η ιστορία δεν ενδιαφέρει την αισθητική ως εγγυήτρια του αληθούς.

«Πώς ξέρουμε όμως κάθε φορά ποια στοιχεία αφορούν και πια δεν αφορούν το νόημα, ποια στοιχεία, επομένως, ανήκουν ή όχι στο έργο τέχνης;» — Αναρωτήσου πώς ξέρεις κάθε φορά ποια στοιχεία ανήκουν στο πρόσωπο (είτε ζωγραφιστό είτε πραγματικό) και ποια στο φόντο. Και ποιες είναι οι περιπτώσεις όπου δεν μπορείς να διακρίνεις ανάμεσα σ' αυτά τα δύο. Θέλω να πω: η αναγνώριση της μορφής είναι κάτι που διδάσκεται. Δεν είναι όλοι οι άνθρωποι σε θέση να οριοθετήσουν (άρα να αναγνωρίσουν) ένα έργο τέχνης. Αν κάποιος ρωτήσει «Και γιατί να μην ανήκει στο νόημα του έργου τέχνης *Toccatta & Fuga σε ρε ελάσσονα* η δημοσιούπαλληλική ιδιότητα του Bach;», μπορούμε να του απαντήσουμε: Μα υπάρχει κάποιος μουσικός *χαρακτήρας* σ' αυτό το έργο που θα μπορούσες να ονομάσεις «δημοσιούπαλληλικότητα»; Αναγνωρίζεις ανάμεσα στις καλλιτεχνικές του μορφές κάποιον που θα μπορούσε να φέρει αυτόν τον τίτλο; Το ότι αυτό το ιστορικό δεδομένο δεν ανήκει στο νόημα του έργου τέχνης φαίνεται απ' το γεγονός ότι το νόημα παραμένει ανεπηρέαστο από την προσθήκη του. Αντίθετα, το ιστορικό φόντο της Αθηναϊκής ηγεμονίας *ανήκει* στο νόημα του Παρθενώνα, διότι αυτό είναι που του προσδίδει τον χαρακτήρα της «εθνικής υπερηφάνειας ή και έπαρσης» που είναι αναγνώσιμος, όχι στα μάρμαρα, αλλά στις αισθητικές μορφές του Παρθενώνα, μ' άλλα λόγια στα σύμβολα, στο όλο γλωσσικό παιχνίδι. Και το όλο γλωσσικό παιχνίδι θα το αντήσω από την ιστορία, σταχυολογώντας μονάχα εκείνα που ανήκουν σ' αυτό. Τα υπόλοιπα, ακόμη κι αν συνιστούν ιστορικές αλήθειες, είμαι υποχρεωμένος να τα παραβλέψω, γιατί δεν βγάζουν νόημα. Σε ποια καλλιτεχνική μορφή του Παρθενώνα μπορώ να αναγνωρίσω τη διχογνωμία των Αθηναίων, την πολιτική διαφθορά ή τις ανήθικες πολεμικές τακτικές που τόσο συχνά χρησιμοποίησαν; Αν αυτά συνθέτουν ένα νοηματικό πεδίο για τον ιστορικό, για τον τεχνοκρίτη είναι αδιάφορα. Αυτό που στην τέχνη ονομάζουμε πολιτισμό μιας περιόδου δεν συμπίπτει με εκείνο που ο ιστορικός θα ονόμαζε έτσι.

- 1 ΠΧΚΦ: 35.
- 2 «Στην πραγματικότητα, το να περιγράψεις πλήρως ένα σύνολο αισθητικών κανόνων σημαίνει να περιγράψεις τον πολιτισμό μιας περιόδου [...] Αυτό που σήμερα εννοούμε μιλώντας για καλλιτεργημένο γούστο ίσως να μην υπήρχε κατά τον Μεσαίωνα. Σε διαφορετικές εποχές παίζονται εντελώς διαφορετικά παιχνίδια. Αυτό που ανήκει στο γλωσσικό παιχνίδι είναι ένας ολόκληρος πολιτισμός» (LCA PRB 8).
- 3 Πρβλ. LCAPRB: «Η αισθητική εξήγηση δεν είναι αιτιώδης εξήγηση [...] Δεν φαίνεται να υπάρχει σχέση ανάμεσα σ' αυτό που κάνουν οι ψυχολόγοι και σε μια κρίση περί ενός έργου τέχνης» (18). «Το είδος της εξήγησης που αναζητούμε, όταν μια αισθητική εντύπωση μας κάνει ν' απορούμε, δεν είναι αιτιώδης εξήγηση, ούτε εξήγηση που επιβεβαιώνεται πειραματικά ή από στατιστική έρευνα του πώς οι άνθρωποι αντιδρούν» [...] Μπορείς να πειραματισθείς με ένα μουσικό κομμάτι σε ένα εργαστήριο ψυχολογίας και να βγάλεις το συμπέρασμα ότι η μουσική επιδρά μ' αυτόν κι εκείνον τον τρόπο [σε άτομα που βρίσκονται] υπό την επήρεια του τάδε φαρμάκου. Δεν εννοούμε αυτό το πράγμα ούτε αποσκοπούμε σε κάτι τέτοιο όταν διεξάγουμε μια αισθητική έρευνα» (21).
- 4 Πρβλ.: «Η προϊστορία του βιώματος δεν περιέχεται στο βίωμα» (ΦΓ 106).
- 5 Αυτό ήταν το είδος της ιστορικής θέωρησης που γοήτευε τον Wittgenstein στο έργο του Spengler: Η ιστορία ως *μορφή περιγραφής* (Form der Beschreibung) του κόσμου (ΠΑ 34-35, 140-141). Η ιδέα ανάγεται στον Goethe 1810 (Spengler 1918: ix), και έχει τις ρίζες της στη μελέτη των φυτών (Goethe 1786-1788: 258-259, 310). Δες ακόμη ΠΧΚΦ 34, 102 (αναφορά του Wittgenstein στο ποίημα του Goethe «Die Metamorphose der Pflanzen»), Χριστοδουλίδης 1981: 190-203 (αναφορά στη *Farbenlehre* του Goethe), Monk 1990: 509-510, Schulte 1990a, Buchheister & Steuer 1992: 85-97.
- 6 Ο πειρασμός να συνδέσει κανείς αυτή την άποψη με τη φιλοσοφία του Hegel είναι μεγάλος. Η αποβολή της χρονικής παραμέτρου από την ιστορική θεώρηση μοιάζει να μας φέρνει κοντά στην εγελιανή αντίληψη της Ιστορίας, σύμφωνα με την οποία τα ιστορικά φαινόμενα δεν έχουν ενδεχομενική σχέση μεταξύ τους: το ένα παράγεται από το άλλο με την αδυσώπητη αναγκαιότητα του αυτοεκδιπλούμενου Πνεύματος. Η συγγένεια είναι προφανής, αλλά δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι η εγελιανή αναγκαιότητα προϋποθέτει την παραδοχή μιας μεταφυσικής οντότητας, ενώ ταυτοχρόνως καταργεί την έννοια της αιτιότητας. Εμείς δεν θέλουμε να ισχυριστούμε ότι εκείνο που εμφανίζεται ως απλή αιτιώδης σχέση είναι στην *πραγματικότητα* μια λογική σχέση, αλλά ότι η αιτιώδης διασύνδεση γεγονότων δεν αφορά την αισθητική σκοπιά (και υπ' αυτήν την έννοια το εγελιανό μοντέλο συνιστά μια *αισθητική αντίληψη* του κόσμου). Αφορά όμως τη συμβατική ιστορική σκοπιά (εκείνη του *επιστημονικού* ιστορικού), κατά την οποία τα γεγονότα συνδέονται μεταξύ τους αιτιωδώς, στα πλαίσια ανατρεψίμων *υποθέσεων*. Ο Hegel προσπαθεί να αναγάγει τα πάντα σε λογικές (εσωτερικές) σχέσεις. Εμείς, μακριά από τέτοιες αναγωγικές φιλοδοξίες, προσπαθούμε ακριβώς να δείξουμε ότι οι δύο θεωρήσεις (τα δύο γλωσσικά παιχνίδια) είναι μη αναγώγιμες ή μα στην άλλη. Κι αυτό το επιτυγχάνουμε παρατηρώντας τον τρόπο με τον οποίο τα

- παιχνίδια αυτά παίζονται στην πράξη, όχι ορμώμενοι από μεταφυσικές παραδοχές.
- 7 Αν και αυτή ακόμα η πρόταση, υπό ορισμένες συνθήκες, θα μπορούσε να νοηθεί όχι ως εμπειρική δήλωση αλλά ως κανόνας της μορφής «Αν φέρεις το πόνι σου σ' αυτή τη θέση, θα σ' το πάρει ο Πύργος».
- 8 Πρβλ. «Αν ο υπολογισμός σου αποκαλύπτει μιαν αιτιώδη σχέση, τότε δεν υπολογίζεις» (BGM 425).
- 9 Κι ωστόσο έχει ενσωματωμένο τον χρόνο στον ιστό της, στο μέτρο που το γλωσσικό παιχνίδι είναι μια πρακτική που εξελίσσεται εν χρόνω. Αποτελεί μέρος της γραμματικής ότι, φέρ' ειπείν, η εξήγηση του νοήματος μιας έκφρασης μπορεί να βρίσκεται στη συμμεριφορά που ο ομιλών επιδεικνύει μετά την εκφορά.
- 10 Βλ. Κωβαίος 1990: 13-14.
- 11 Η έκφραση «καλύτερο νόημα» υπαινίσσεται ότι είναι δυνατόν το νόημα να είναι ημιτελές. Αλλά τέτοιο πράγμα δεν υπάρχει. Πρβλ. ΦΠ 263.
- 12 Πρβλ.: «Υποθέστε ότι κάποιος είναι πιστός και λέει: "Πιστεύω στη Δευτέρα Παρουσία", κι εγώ λέω: "Τί να σου πω, δεν είμαι και τόσο σίγουρος· ίσως". Θα λέγατε ότι μας χωρίζει ένα τεράστιο χάσμα. Αν όμως έλεγε "Ένα γερμανικό αεροπλάνο είναι από πάνω μας" κι εγώ έλεγα "Ίσως· δεν είμαι σίγουρος", θα λέγατε ότι δεν απέχουμε πολύ (LCAPRB 53). «Κάποιος αγωνίζεται με όλες του τις δυνάμεις για να μην τον ρίξουν στη φωτιά. Δεν έχουμε εδώ επαγωγές, αλλά σκέτο τρόμο. Κι αυτός ο τρόμος είναι, τρόπον τινά, μέρος της ουσίας της πίστης. Αυτός είναι εν μέρει ο λόγος για τον οποίο οι θρησκευτικές συζητήσεις δεν ανήκουν σε εκείνο το είδος συζητήσεων όπου ο ένας είναι σίγουρος για κάτι και ο άλλος του λέει "Δεν ξέρω, ίσως"» (έ. α. 56).
- 13 Θα μπορούσε να πει κανείς ότι με το να ονομάζεις τον Farinelli «rock star» της εποχής του, προσφέρεις, εν όψει των ανωτέρω, μια θεμιτή εικόνα του πολιτισμού του μπαρόκ. Αλλά η αντίρρηση σε μια τέτοια – ανόητη, κατά τη γνώμη μου – αναλογία δεν έχει να κάνει με το επιτρεπτό ή μη της εφαρμογής συγχρόνων κατηγοριών σε παρωχημένες εποχές, πράγμα που, ούτως ή άλλως, δεν μπορούμε να αποφύγουμε, αλλά με το ότι ένας τέτοιος χαρακτηρισμός παράγει μιαν ακατανόητη εικόνα της εποχής εκείνης, στο μέτρο που τόσα άλλα πράγματα της εποχής του μπαρόκ δεν μπορούν επ' ουδενί να εξηγηθούν με κατηγορίες της «rock» κουλτούρας. Οι αναγωγές τέτοιου είδους είναι επιτρεπτές μόνο αν η σίνολη εικόνα του πολιτισμού, που προκύπτει απ' αυτές, βγάζει νόημα.
- 14 Πρβλ. Scruton 1979: «Αν μπορώ να δω ένα δέντρο, φέρ' ειπείν, 'ως' πρόσωπο, ενώ εξακολουθώ να πιστεύω ότι είναι δέντρο, έχω και πάλι μεταβεί από το πλαίσιο της απλής αντίληψης σε εκείνο της φαντασίας. Βλέπω φανταστικά, διότι τώρα η εμπειρία μου εξαρτάται από μια ιδιαίτερη πράξη φαντασιακής προσοχής, και, εν όψει αυτού του γεγονότος, θα πρέπει να περιγραφεί με όρους μιας έννοιας η οποία δεν αντιστοιχεί διόλου στην πίστη μου [...] Η απλή αντίληψη αποσκοπεί στην πίστη, και η πράξη της προσοχής είναι και εδώ μια επιθυμία να ανακαλύψω, να μάθω κάτι. Η φαντασιακή εμπειρία δεν αποσκοπεί στην πίστη αλλά σε ένα διαφορετικό είδος κατανόησης [...] Η πράξη της φαντασιακής προσοχής δεν χαρακτηρίζεται λοιπόν από κάποια ειδική επιθυμία να μάθουμε, από κάποια ιδιαίτερη ενασχόληση με γεγονότα, διότι, ενώ τα γεγονότα αυτά μπορεί να σι-

στούν αναγκαία προϋπόθεση της ύπαρξής της, η γνώση τους δεν αποτελεί μέρος του σκοπού της (87). Σκοπός μας δεν είναι η γνώση, αλλά η απόλαυση της εμφάνισης ενός ήδη γνωστού πράγματος (95). Η προτίμησή μας σημαίνει κάτι περισσότερο από απλή ευχαρίστηση ή ικανοποίηση. Είναι το αποτέλεσμα σκέψης και παιδείας. Αποτελεί έκφραση ηθικών, θρησκευτικών και πολιτικών αισθημάτων, μιας ολόκληρης *κοσμοαντίληψης*, με την οποία η προσωπική μας ταυτότητα αναμνησείται (105). Για να αποδεχθεί κανείς αυτό που λέει ο Geoffrey Scott, ενώ πριν είχε διαφορετική άποψη, θα πρέπει να αλλάξει η *εμπειρία* του. Το να αποδεχθείς τη συγκεκριμένη κριτική σημαίνει να *δεις* την εκκλησία μ' ένα συγκεκριμένο τρόπο (109).

## Αυτονομία και θάνατος των τεχνών

### I

Κατά πόσον η Τέχνη γενικά — ή κάποια τέχνη ειδικότερα — πέθανε ή εξακολουθεί να ζει είναι συχνό θέμα συζήτησης μεταξύ καλλιτεχνών και θεωρητικών της τέχνης. Και είναι σύνηθες να χωρίζονται οι συζητητές σε δύο αντίθετες παρατάξεις όσον αφορά το αληθές του θανάτου της.<sup>1</sup> Υπάρχουν εκείνοι οι οποίοι διαπιστώνουν ένα είδος «βιολογικής φθοράς» του οργανισμού «τέχνη» και εκείνοι οι οποίοι, αντί για βιολογική φθορά, βλέπουν μια «μεταβολή» ή «μετάλλαξη» του ίδιου ζωντανού οργανισμού.

Η συζήτηση γύρω απ' το αν η τέχνη πέθανε ή όχι δεν είναι κατά βάση άσκοπη, όπως ίσως θα φαινόταν σε πολλούς εραστές του «συγκεκριμένου», που ανιούν αφάνταστα με φιλοσοφικές συζητήσεις γύρω από πράγματα «χειροπιαστά». Και δεν είναι άσκοπη, γιατί μας βοηθάει — ισχυρίζομαι — στην ορθή αποτίμηση του πολιτισμικού μας status, μας ευαισθητοποιεί ως προς λεπτές αποχρώσεις και ιδιαιτερότητες της εποχής μας που συνήθως τείνουμε να παραβλέπουμε εξαιτίας των γενικευτικών μας τάσεων.

Τις περισσότερες φορές, είναι αλήθεια, συζητήσεις αυτού του είδους καταντούν πραγματικά άσκοπες, όχι όμως λόγω του αντικειμένου τους, αλλά λόγω κακής πραγμάτευσης του αντικειμένου τους. Αν, για παράδειγμα, οι διαφωνίες γύρω απ' το αν η τέχνη πέθανε ή όχι ήταν διαφωνίες γύρω από τα κριτήρια του θανάτου της, η συζήτηση δεν θά 'ταν διόλου άσκοπη, διότι θα είχε νόημα να αναζητήσει κανείς, απ' ενός ποια από τα προσφερόμενα κριτήρια ισχύουν, απ' ετέρου κατά πόσον μπορούν να θεωρηθούν ως γνήσια κριτήρια. Αν όμως — και αυτό συμβαίνει συνήθως — τα κριτήρια ζωής ή θανάτου δεν αναφέρονται στο ίδιο αντικείμενο, αλλά σε διάφορα αντικείμενα καλυπτόμενα υπό το ίδιο όνομα, τότε η συζήτηση μάς οδηγεί στο σκοτάδι, διότι εκείνο που για τον ένα πεθαίνει ή έχει πεθάνει δεν είναι ίδιο με εκείνο που για τον άλλο ζει. Οι συζητητές μοιάζουν να συζητούν για το ίδιο πράγμα, ενώ στην πραγματικότητα συζητούν για κάτι εντελώς διαφορετικό. Σ' αυτές τις περιπτώσεις η άρνηση του θανάτου της τέχνης δεν είναι άρνηση ενός γεγονότος, επί τη βάση ισχυροτέρων μαρτυριών, αλλά η άρνηση της έννοιας του θανάτου της τέχνης ή μιας τέχνης. Μ' άλλα λόγια, συμβαίνει συχνά εκείνος που αρνείται πως, λ.χ., η μουσική πέθανε να αρνείται πως έχει νόημα να μιλάμε για θάνατο της μουσικής. Και στηρίζει την άποψή του στο ότι, όπως όλοι βλέπουμε, η μουσική δεν έπαψε να υφίσταται από την εποχή που γεννήθηκε, και εξακολουθεί πάντοτε να υφίσταται. Υπάρχουν πάντοτε συνθέτες,

υπάρχουν πάντοτε συνθέσεις, υπάρχει κοινό που ψυχαγωγείται με τη μουσική κλπ., κλπ. Και τείνει μάλιστα να διακινδυνεύσει την προφητεία ότι η μουσική δεν πρόκειται να πεθάνει ποτέ, διότι πάντοτε ο άνθρωπος θα «παράγει ήχους» κλπ., κλπ.

## II

Αλλά ας αφήσουμε κατά μέρος την προφητεία και ας δούμε το περιεχόμενο του ισχυρισμού ότι η μουσική δεν έχει πεθάνει. Στη βάση του βρίσκεται η διαπίστωση ότι μέσα στους αιώνες μιλούσαμε πάντοτε για «μουσική», και, μολονότι οι μουσικές φόρμες άλλαζαν, η μουσική παρέμενε. Μ' άλλα λόγια, σε όλη τη μακραίωνα ιστορία του ανθρώπινου γένους υπήρχε πάντοτε κάτι που ονομαζόταν μουσική, μόνο που αυτό το κάτι άλλαζε όψεις. Έτσι λοιπόν και σήμερα, όσοι μιλούν για θάνατο της μουσικής, στην πραγματικότητα περνούν τη μετάλλαξη της για φθορά.<sup>2</sup>

Για να ισχυριστείς ωστόσο ότι κάτι άλλαξε μορφή, πρέπει πρώτα να διασφαλίσεις ότι διατήρησε την ουσία του, μ' άλλα λόγια, ότι διατήρησε την ταυτότητά του. Και, στη συγκεκριμένη περίπτωση, για να υποστηρίξεις ότι η μουσική δεν πέθανε αλλά άλλαξε μορφή, θα πρέπει να βρεις έναν τρόπο να μας πείσεις ότι εκείνο που τώρα έχει τη μορφή Β είναι κατά κάποιαν έννοια το ίδιο με εκείνο που πριν είχε τη μορφή Α. Θα πρέπει, μ' άλλα λόγια, να προσδιορίσεις ορισμένα ουσιαστικά γνωρίσματα αυτού του φαινομένου που ονομάζεις μουσική, που παραμένουν αμετάβλητα και που σου δίνουν το δικαίωμα να εξακολουθείς να του αποδίδεις το ίδιο όνομα, παρά το γεγονός ότι ορισμένα άλλα «επιφανειακά γνωρίσματα» μεταβάλλονται. Και σίγουρα κάτι τέτοιο είναι εφικτό σε μεγάλο βαθμό. Μπορώ ασφαλώς να μιλήσω για μεταβολή της φόρμας της σονάτας ή της συμφωνίας, αν δώσω σ' αυτά τα μουσικά είδη έναν τέτοιον ορισμό που να μην επηρεάζεται από εκείνα που ονομάζω «μεταβολή της φόρμας». Αν, λ.χ., το πλήθος των μερών μιας συμφωνίας δεν αποτελεί στοιχείο του ορισμού μου, τότε μπορώ κάλλιστα να πω ότι οι συμφωνίες του Mahler δεν συνιστούν μετάβαση σε άλλο είδος, αλλά μεταβολή στους κόλπους του ίδιου είδους. Παραδέχομαι δηλαδή ότι το καθοριστικό κριτήριο μιας συμφωνίας δεν είναι το πλήθος των μερών της. Κι αυτό φυσικά είναι μια σύμβαση που εξυπηρετεί ορισμένες πρακτικές (ταξινόμικές λ.χ.) ανάγκες που δεν είναι απαραίτητο να συζητήσουμε σ' αυτό το σημείο.

Αυτή η στάση όμως δεν μπορεί να διατηρηθεί σε ολόκληρη την επικράτεια των καλλιτεχνικών μορφών. Μ' άλλα λόγια, δεν μπορούμε πάντοτε να μιλάμε για διατήρηση της ταυτότητας ενός είδους, όχι επειδή υπάρχει κά-

ποιο πρόβλημα με τη σύμβαση, αλλά επειδή εμείς οι ίδιοι απορρίπτουμε αυτή τη σύμβαση μέσω άλλων πραγμάτων που ισχυριζόμαστε.

Ας αναλύσουμε αυτόν τον ισχυρισμό: Δεν υπάρχει εκ πρώτης όψεως κανένα πρόβλημα να ισχυριστούμε ότι οι κυβισμός αποτελεί μία ακόμη μετάλλαξη της ζωγραφικής, όπως ο ρομαντισμός, ο ιμπρεσιονισμός, ο εξπρεσιονισμός κλπ. Αρκεί να ορίσουμε κατά τέτοιον τρόπο τη ζωγραφική, ώστε τα «ουσιώδη γνωρίσματά» της να παραμένουν και στην περίπτωση του κυβισμού. Τίθεται όμως αμέσως το ερώτημα: Αν εκείνο που διαφοροποιεί τον κυβισμό από την υπόλοιπη ζωγραφική δεν περιλαμβάνεται στα ουσιώδη γνωρίσματα της ζωγραφικής, δεν φτάνουμε στο παράδοξο συμπέρασμα ότι εκείνο ακριβώς που κάνει τον κυβισμό σημαντικό – το ότι διαφοροποιείται έντονα από τα προγενέστερα ρεύματα – είναι κάτι επουσιώδες; Και κατά συνέπεια, η έννοια της επανάστασης στην τέχνη εκμηδενίζεται μια και η ουσία της τέχνης παραμένει η ίδια; Αυτά που ονομάζαμε επαναστάσεις δεν ήταν λοιπόν τίποτε περισσότερο από μεταμφιέσεις του ίδιου πράγματος. Αλλά όσο σημαντική και νά 'ναι μια μεταμφίεση, ποτέ δεν μπορεί να συγκριθεί με την ουσία. Το σημαντικό είναι η ουσία της τέχνης, κι αυτό, σύμφωνα με τις σκέψεις που προηγήθηκαν, δεν άλλαξε από την εποχή των σπηλαιογραφιών της Altamira και του Lascaux (που είναι αδιαμφισβήτητα δείγματα έξοχης ζωγραφικής δουλειάς). Επομένως, όλοι οι αιώνες που ακολούθησαν δεν ασχολήθηκαν παρά με την επουσία και, εν τοιαύτη περιπτώσει, ποιος «ουσιαστικός λόγος» υπάρχει να διαβάζουμε Eluard και Aragon, αφού η ουσία της ποίησης μάς είναι γνωστή από τον Όμηρο; Ή αλλιώς: Διάβασε ότι να 'ναι, το ίδιο κάνει' διότι και στον Εμπειρικό και στη Σαλπώ και στον Εγγονόπουλο και στον Ανακρέοντα η ουσία της ποίησης θα είναι η ίδια.

Αν πάλι κανείς – πιεζόμενος από τον παραλογισμό του ισχυρισμού αυτού – μας παραχωρήσει ότι πράγματι τα σημαντικά στοιχεία της ποίησης του Eluard είναι εκείνα που τον διαφοροποιούν από τους άλλους, αλλά ότι, παρ' όλα αυτά, εξακολουθεί να υπάρχει κάτι κοινό που συνδέει την ποίηση του Eluard με εκείνη του Ομήρου, τότε αυτό το «κοινό» κατ' ανάγκην δεν θα είναι εκείνο που θεωρούμε σημαντικό στον Eluard. Επομένως, εκείνο που του απόμεινε ως «ουσία» της τέχνης είναι κάτι τόσο φτηνό και περιφερειακό που χάνει το δικαίωμα να λέγεται ουσία.

Όλ' αυτά συντείνουν στο εξής: Αν είμαστε πρόθυμοι να αποδώσουμε κάποιαν ουσιαστική αξία στις επαναστατικές καινοτομίες ενός καλλιτέχνη, τότε δεν μπορούμε αυτές τις καινοτομίες να τις θεωρούμε περιφερειακά και επουσιώδη γνωρίσματα του έργου του. Διότι η ίδια η έννοια που έχουμε για την αξία αυτού του καλλιτέχνη περιλαμβάνει τις καινοτομίες ως πυρηνικό της στοιχείο. Εν τοιαύτη όμως περιπτώσει δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι



η ουσία της τέχνης του βρίσκεται κάπου αλλού, σε κάτι άλλο, που δεν περιλαμβάνει αυτές τις καινοτομίες. Διότι θα είναι σαν να λέμε πως η ουσία της τέχνης του είναι άσχετη με τα στοιχεία που συνθέτουν την αξία του. Είμαστε επομένως υποχρεωμένοι να καταλήξουμε στο ότι η ουσία της τέχνης του ή, εν πάση περιπτώσει, ένα κομμάτι της ουσίας της τέχνης του, βρίσκεται σ' αυτές τις καινοτομίες, και κατά συνέπεια η ουσία της τέχνης του είναι *κατ' ανάγκην* διαφορετική απ' την ουσία της τέχνης των άλλων.

Αυτές οι σκέψεις μάς απομακρύνουν από το μοντέλο της τέχνης ως ενός ενιαίου οργανισμού, που μεταβάλλει την εξωτερική του εμφάνιση ενώ κατά βάθος παραμένει ο ίδιος. Ο βασικός λόγος της υιοθέτησης ενός τέτοιου μοντέλου είναι η παροχή δυνατότητας σύγκρισης ανάμεσα σε χρονικώς και μορφικώς αφιστάμενα είδη. Εκείνος που θέλει να βλέπει την ποίηση ως ενιαίο σώμα είναι εκείνος που θέλει να υποστηρίξει ότι ανάμεσα, λ.χ., στον Όμηρο και στον Eliot υπάρχει ένα ενιαίο νήμα που δεν είναι άλλο από την ουσία της ποίησης. Και ο λόγος για τον οποίο φτάνει να υποστηρίξει κάτι τέτοιο είναι ότι διαπίστωσε ορισμένες «κρίσιμες ομοιότητες» ανάμεσα στα δύο είδη ποίησης. Και ο εστιασμός στις ομοιότητες είναι συχνά μια διαφωτιστικότητα μέθοδος για την κατανόηση των συγκρινομένων. Αλλά, εστιάζοντας την προσοχή μου σ' εκείνο που τα συγκρινόμενα είδη έχουν κοινό, αδιαφορώ για την *ιδιαιτερότητά* τους. Το φως της σύγκρισης φέρνει στην επιφάνεια τους κοινούς χαρακτήρες και ρίχνει στην αφάνεια τις διαφορές.

Ωστόσο, από τη διαπίστωση ομοιοτήτων μέχρι την κατασκευή της θεωρίας ότι οι ομοιότητες αυτές συνιστούν τη σπονδυλική στήλη ενός και του αυτού οργανισμού, ο δρόμος είναι μακρύς και αμφίβολου. Κατ' αρχάς, βέβαια, υπάρχει η δυσκολία που προαναφέραμε, ότι δηλαδή μια τέτοια θεωρία εξοβελίζει τη σημασία των διαφοροποιήσεων, και κανείς μας δεν θα είχε την πρόθεση να μειώσει την αξία τους, αφού απώτερος σκοπός μας είναι η κατανόηση του έργου των καλλιτεχνών, η οποία είναι αδύνατον να επιτευχθεί δίχως την κατανόηση των ιδιαιτεροτήτων τους. Από την άλλη, η θεωρία περί ενιαίας ουσίας της τέχνης δεν είναι προϊόν εμπειρικής έρευνας, ώστε να υπάρχει δυνατότητα διάψευσης. Η πεποίθηση περί υπάρξεως μιας τέτοιας ουσίας δεν προήλθε από ενδελεχή έρευνα σε όλα τα είδη, λ.χ., ποίησης, όπου κάθε φορά διαπιστωνόταν η ύπαρξη του ίδιου κοινού στοιχείου. Μια τέτοια έρευνα θα προϋπέθετε τη δυνατότητα απομόνωσης αυτού του κοινού στοιχείου, θα προϋπέθετε την αυθυπαρξία του. Αλλά, όσο απομονώσιμη είναι η ομορφιά των όμορφων πραγμάτων, άλλο τόσο είναι και η ουσία της ποίησης από τα διάφορα ποιήματα.

Ας αναλύσουμε αυτό το σημείο: Αν ισχυρίζομαι ότι ο λόγος που διάφορα πράγματα λέγονται ποιήματα είναι ότι διαθέτουν ένα κοινό στοιχείο που

ονομάζω φερ' ειπεῖν «ουσία της ποίησης», τότε κατά πόσον ένα πράγμα θα πρέπει να ονομαστεί ποίημα ανάγεται στο πρόβλημα του κατά πόσον διαθέτει αυτόν τον κοινό χαρακτήρα. Θα πρέπει, μ' άλλα λόγια, να ερευνήσω κατά πόσον το συγκεκριμένο ποίημα διαθέτει αυτόν τον χαρακτήρα, για να ξέρω αν θα έχω το δικαίωμα να το ονομάζω ποίημα. Κατά την έρευνά μου όμως, τί ακριβώς θα πρέπει να κάνω; Θα πρέπει μήπως να μελετήσω το ίδιο το ποίημα, τη μορφή του, τη δομή του κλπ., ή μήπως θα πρέπει ν' αναζητήσω εκείνο το κοινό στοιχείο, σύμπτωμα του οποίου αποτελεί η «ποιητικότητα» του ποιήματος; Φυσικά το δεύτερο, μια και εκ προοιμίου καθόρισα ότι, για να διαπιστώσω αν κάτι είναι ποίημα, πρέπει πρώτα να διαπιστώσω την ύπαρξη της «ουσίας της ποίησης». Εν τοιαύτη περιπτώσει τα μορφικά και δομικά στοιχεία του ποιήματος είναι συμπτώματα της ενυπάρχουσας «ουσίας». Μ' άλλα λόγια, το γεγονός ότι το ποίημα διαθέτει τα συγκεκριμένα δομικά και μορφικά στοιχεία συνιστά εκδήλωση της ύπαρξης της «ουσίας της ποίησης». Αλλά, αν τα στοιχεία του ποιήματος είναι συμπτώματα ενός άλλου πράγματος, τότε η ύπαρξη αυτού του άλλου πράγματος θα πρέπει να είναι επαληθεύσιμη με κάποιον άλλον ανεξάρτητο τρόπο, αλλιώς η λέξη «σύμπτωμα» χάνει το νόημά της.<sup>3</sup>

Αλλά πώς γίνεται να ξέρω ένα ποίημα σε όλες του τις λεπτομέρειες και, παρ' όλ' αυτά, να μην ξέρω κατά πόσον διαθέτει αυτό που ονομάζω «ουσία της ποίησης», να μην ξέρω δηλαδή κατά πόσον είναι ποίημα; Δεν είναι σαν να λέω πως εκείνο που κάνει ένα ποίημα ποίημα είναι έξω από το ίδιο το ποίημα; Πράγμα βέβαια ολότελα παράλογο. Αν όμως εκείνο που κάνει ένα ποίημα ποίημα δεν είναι κάτι που βρίσκεται έξω από το ποίημα, τότε η ιδέα μου πως τάχα το ποίημα είναι σύμπτωμα κάποιου άλλου πράγματος (της ουσίας της ποίησης) είναι πλανημένη, και είμαι αναγκασμένος να παραδεχτώ πως η «ποιητικότητα» του ποιήματος βρίσκεται σ' αυτό το ίδιο και όχι σε κάτι ανεξάρτητο απ' αυτό. Πράγμα που σημαίνει πως το μοντέλο της παραδοχής ενός κοινού στοιχείου, χάρη στο οποίο τα διάφορα ποιήματα είναι ποιήματα, δεν λειτουργεί στην πραγματικότητα.

Ανακεφαλαιώνοντας, λοιπόν, μπορούμε να πούμε ότι το ουσιοκρατικό μοντέλο, βάσει του οποίου η τέχνη είναι ένας ενιαίος οργανισμός του οποίου οι επιμέρους εκφάνσεις δεν αποτελούν αλλοίωση της ουσίας αλλά επιφανειακές μεταλλάξεις, δεν ευσταθεί για δύο λόγους:

α) έρχεται σε αντίφαση με την αντίληψη που έχουμε για την αξία των επαναστατικών καλλιτεχνικών επιτευγμάτων μια και ρήχνει στην αφάνεια εκείνα ακριβώς τα στοιχεία που συνιστούν την προσφορά ενός επαναστάτη καλλιτέχνη.

β) φτάνει στον παραλογισμό ότι η ουσία της τέχνης βρίσκεται έξω από τις συγκεκριμένες της εκδηλώσεις ή, μ' άλλα λόγια, ότι εκείνο που κάνει ένα έργο τέχνης έργο τέχνης δεν βρίσκεται σ' αυτό το ίδιο, αλλά κάπου αλλού.

Φυσικά, ο παραλογισμός αυτός προέρχεται, όπως και σε τόσες άλλες περιπτώσεις, από τη βαθιά ριζωμένη πεποίθηση ότι ο μοναδικός λόγος για τον οποίο διάφορα πράγματα ονομάζονται με το ίδιο όνομα είναι ότι όλα διαθέτουν από κοινού ένα στοιχείο ή μια πλειάδα στοιχείων. Μολονότι έχουν περάσει τόσα χρόνια από τότε που ο Wittgenstein κατέδειξε την ουσιολογική πλάνη<sup>4</sup> και ο ουσιολογισμός ως θεωρία, τουλάχιστον σ' εκείνη την πρώιμη μορφή του, μοιάζει να μη συζητείται πια σοβαρά από τους φιλοσόφους,<sup>5</sup> ωστόσο η παγίδα του δεν πρόκειται ποτέ να εκλείψει, γιατί είναι άμεσα συνυφασμένη με τον τρόπο σκέψης και ομιλίας μας, και οδηγούμαστε ξανά σ' αυτήν μέσα από άλλα μονοπάτια που δεν είχαμε ως τώρα διαβεί.

Ό,τι έλεγε ο Wittgenstein για την έννοια «παιχνίδι» ισχύει και στην περίπτωση της έννοιας «τέχνη». Και ο δρόμος που θα πάρει η μύγα για να βγει απ' τη μυγοπαγίδα είναι και πάλι ο ίδιος.<sup>6</sup> Αλλά κάθε μύγα πρέπει να τον πάρει *μόνη* της. Έτσι κι εκείνος που είναι μπλεγμένος στα δίχτυα του καλλιτεχνικού ουσιολογισμού δεν πρόκειται να ωφεληθεί και πολύ από το γεγονός ότι ίσως, στο παρελθόν, είχε απαλλαγεί από κάποιαν άλλη ουσιολογική παγίδα που είχε στηθεί σε κάποιαν άλλη περιοχή της γλωσσικής επικράτειας. Πρέπει ξανά να κάνει τις ίδιες κινήσεις στον νέο αυτό χώρο, γιατί το μεταφυσικό του μοντέλο κατασκευάζει σε κάθε χώρο και άλλα φαντάσματα. Αυτό το ίδιο βρίσκεται πίσω από όλες ετούτες τις διαφορετικές κατασκευές, μόνο που εκείνος δεν βλέπει το μοντέλο. Βλέπει τα όσα επί χρόνια κατασκεύασε μέσα του υπό μορφήν πεποιθήσεων και νοητικών έξεων. Ακόμη κι αν έχει κατανοήσει πλήρως την πλάνη του ουσιολογισμού, τα «στερεοποιημένα προϊόντα» του, που δεν είναι άλλα από τις γενικές αντιλήψεις που έχει γύρω από κάποιο θέμα (στη συγκεκριμένη περίπτωση γύρω απ' την τέχνη), πρέπει να «ξηλωθούν» ένα προς ένα.

Πρέπει λοιπόν ν' αρχίσει ξανά να στοχάζεται γύρω από το θέμα των οικογενειακών ομοιοτήτων, πρέπει να ξαναδεί όλα εκείνα που ονόμαζε «τέχνη» όχι πια σαν μεταμφιέσεις του ίδιου οργανισμού, αλλά σαν ένα σύνολο αυτονόμων οντοτήτων που συνδέονται μεταξύ τους όπως οι κρύκοι σε μιαν αλυσίδα. Πρέπει ν' αρχίσει να αναμοχλεύει τις αποτιμήσεις και τις ταξινομήσεις του, σκεπτόμενος πια ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος να προσυπογράψει κάποιο ουσιολογικό μοντέλο για να στηρίξει την ανακάλυψή του ότι ο Όμηρος και ο Eliot παρουσιάζουν ομοιότητες. Πρέπει ακόμη ν' αρχίσει να κάνει κάτι που όλον αυτό τον καιρό δεν είχε διανοηθεί: Να βλέπει πόσο διαφορετικός είναι ο Όμηρος από τον Eliot και, ακόμη, πόσο διαφορετικός ο

Εμπειρικός από τον Εγγονόπουλο. Πρέπει, κοντολογίς, ν' αρχίσει να βλέπει διαφορές εκεί που πριν έβλεπε ομοιότητες. Κι αυτό δεν θα σημαίνει ότι πριν το μάτι του έβλεπε *ανύπαρκτα πράγματα* (και ότι στην πραγματικότητα οι ποιητές που μελετούσε δεν έμοιαζαν διόλου μεταξύ τους όπως νόμιζε), αλλά ότι τώρα προσέχει περισσότερο τις διαφορές από τις ομοιότητες. Δεν θα πρέπει ούτε στιγμή να ξεχνάει ότι το να προσέχεις τις διαφορές δεν είναι *καλύτερος τρόπος* για να βλέπεις τον κόσμο από το να προσέχεις τις ομοιότητες. Πρόκειται απλώς για δύο τρόπους που εξυπηρετούν διαφορετικές ανάγκες. Ο τονισμός των διαφορών έχει ως αποτέλεσμα τον τονισμό της ιδιαιτερότητας του καλλιτέχνη ή του καλλιτεχνήματος. Είναι ο *τρόπος* για να φέρνεις στην επιφάνεια έναν αυτοπεριεχόμενο κόσμο, τον κόσμο του καλλιτέχνη ή τον κόσμο του καλλιτεχνήματος. Τονίζοντας τις διαφορές γεμίζεις τον κόσμο με μια τεράστια ποικιλία πλασμάτων που το καθένα τους σε καλεί να το μελετήσεις *σαν κάτι το μοναδικό*. Σε μια πινακοθήκη βλέπεις πίνακες τον ένα δίπλα στον άλλο. Και υπάρχουν διάφοροι τρόποι για να δεις αυτούς τους πίνακες: Μπορείς να τους δεις ως πίνακες μιας ιστορικής περιόδου, ως δείγματα μιας τεχνοτροπίας, ως έργα ενός καλλιτέχνη. Μπορείς όμως και να τους δεις ως αυτόνομα πλάσματα που ζουν μια ζωή δική τους<sup>7</sup>. Μπορείς να βυθιστείς μέσα σ' έναν τέτοιο κόσμο και η σκέψη σου να μην καταγίνεται πια με ταξινομήσεις και ιστορικές συσχετίσεις. Να μη σε απασχολεί πόσα προσχέδια έκανε ο καλλιτέχνης ή ποιος παράγγειλε τον πίνακα ή ποιοι λόγοι οδήγησαν στη σύνθεσή του κλπ. Μπορείς να *βυθιστείς* μέσα στον κόσμο του *Κήπου των Ηδονών* του Bosch, και να τον απολαύσεις ή να κρίνεις τα στοιχεία που τον απαρτίζουν. Μια τέτοια βίωση ενός έργου τέχνης δεν είναι κατ' ανάγκη ο «σωστός τρόπος» αντιμετώπισης της τέχνης, είναι όμως ο *μοναδικός ίσως τρόπος* για να συλλάβεις το *συγκεκριμένο*. Και σίγουρα η σύλληψη του συγκεκριμένου είναι μία από τις διαστάσεις του καλλιτεχνικού βιώματος.

Τα έργα τέχνης είναι σαν τους ανθρώπους, που άλλοτε αντιμετωπίζουμε σαν μια απρόσωπη μάζα κι άλλοτε σαν άτομα με τα οποία συνάπτουμε ιδιαίτερες σχέσεις, μία από τις οποίες είναι μάλιστα και η ερωτική.<sup>8</sup> Το να μελετάς τις κινήσεις της ανθρώπινης μάζας και να συνάγεις γενικούς νόμους για τη συμπεριφορά της σε συγκεκριμένες περιστάσεις είναι μία μορφή γνώσης του ανθρώπου, εξίσου γνήσιας με εκείνη που αντλείς όταν τον μελετάς ως άτομο, εισχωρώντας στις λεπτομέρειες των ψυχικών του ιστών. Η μικροσκοπική και η μακροσκοπική θεώρηση της ζωής είναι, και οι δύο τους, απαραίτητες όψεις μιας ολοκληρωμένης αντίληψης. Αρκεί η κάθε θεώρηση να εφαρμόζεται στην κατάλληλη περίπτωση. Και για να ολοκληρώσουμε τον κύκλο επιστρέφοντας στο σημείο απ' όπου ξεκίνησε η συζήτησή μας, το να μιλάς

για θάνατο της Τέχνης είναι ένας τρόπος θεώρησης, που φέρνει στην επιφάνεια ορισμένα πράγματα τα οποία άλλοι τρόποι θεώρησης αποκρύπτουν. Και, βέβαια, να μη θέλουμε να δούμε τα πράγματα κατά έναν ορισμένο τρόπο είναι απολύτως θεμιτό. Να ισχυριζόμαστε όμως ότι ένας τρόπος θεώρησης είναι λανθασμένος είναι σκέτη ανοησία, και θα πρέπει να την αποφεύγουμε.

### III

Πριν προχωρήσουμε στην εξέταση της εικόνας την οποία το μοντέλο που εισηγούμαστε προσφέρει, ας εξετάσουμε μια σοβαρή αντίρρηση που μπορεί να προβληθεί ως προς τη δυνατότητα κατανόησης ενός έργου τέχνης ως ανεξαρτήτου όντος.

Το πού ακριβώς θα βάλεις το όριο σου προσδιορίζει τί πράγμα είναι εκείνο στο οποίο θέλεις να δώσεις αυτονομία και ανθρώπινη φυσιολογία. Αν, λ.χ., ισχυριζεσαι ότι μια ορισμένη τεχνοτροπία έχει πεθάνει, τότε εκείνο που σ' ενδιαφέρει να δείξεις είναι ότι η τεχνοτροπία αυτή είχε τη μοίρα ενός βιολογικού οργανισμού που κάποτε γεννήθηκε, άνθησε, φθάρηκε και κάποια στιγμή πέθανε. Και η εστίαση στην τεχνοτροπία προδίδει την επιθυμία σου να τη δεις ως ένα ξεχωριστό γεγονός και όχι ως ένα τυχαίο κομμάτι ή μια τυχαία διάσταση του καλλιτεχνικού γίγνεσθαι.

Ας πάρουμε για παράδειγμα τη χρήση των καστράτων στα δυτικά εκκλησιαστικά μέλη και στην όπερα του 17ου και του 18ου αιώνα, ή τη χρήση του σιλ «cologatura» από τους συνθέτες του ιταλικού belcanto. Τα φαινόμενα αυτά μπορεί κανείς να τα δει κάλλιστα ως φυσικές απόρροιες ιστορικών εξελίξεων, ως ομαλές ή ανώμαλες μεταβάσεις από μια πρόγενέστερη σε μια μεταγενέστερη φάση μέσα στο πλαίσιο του συνεχούς της μουσικής ή της τέχνης γενικότερα. Και, τοποθετώντας τα σ' ένα ευρύτερο ιστορικό ή μουσικό πλαίσιο, αποκτά μια εναργή εικόνα της *εξελικτικής διαδικασίας* του μουσικού ύφους, διότι τονίζει τις διασυνδέσεις με άλλα γειτονικά φαινόμενα της εποχής. Μ' αυτόν τον τρόπο όμως, τους αφαιρεί την ιδιαιτερότητα. Τα τρέπει σε απλές φάσεις μιας ευρύτερης διαδικασίας. Εκείνο που προβάλλεται είναι η *διαδικασία* στο σύνολό της, και όχι τα κομμάτια που την απαρτίζουν.

Αντίθετα, μιλώντας για τον θάνατο της συγκεκριμένης τεχνοτροπίας, μεγεθύνεις και τονίζεις μια τυχαία φάση και από τυχαία την κάνεις *σημαντική*. Βάζεις ένα σημείο στίξης εκεί όπου πριν το κείμενο της ιστορίας έτρεχε αδιάφορο, και καλείς τον αναγνώστη του κειμένου να σταθεί σ' αυτό το σημείο και να συλλογιστεί. Και αυτό που ανατέλλει εντός του μέσα απ' την επίσκεψη του συγκεκριμένου είναι το *νόημα* της τεχνοτροπίας αυτής.

Είναι σαν να κοιτάς τα βιβλία στα ράφια της βιβλιοθήκης σου και να έχεις εναργή εικόνα της θέσης του καθενός και της σχέσης του με τα άλλα. Κι ύστερα αποφασίζεις να ανοίξεις κάποιο απ' αυτά τα βιβλία κι αρχίζεις να το διαβάζεις. Μόνο τότε το βιβλίο αρχίζει να ζωντανεύει για σένα και να σου ξεδιπλώνει τον δικό του κόσμο. Κι απ' τη στιγμή που το βιβλίο θα ζωντανεύει, η βιβλιοθήκη θα χαθεί απ' το προσκήνιο, μόλο που εσύ θα ξέρεις πως το βιβλίο ανήκει εκεί. Και στις δύο περιπτώσεις το βιβλίο ήταν το αντικείμενο του ενδιαφέροντός σου, αλλά υπό διαφορετικές έννοιες. Και απομένει να αποφασίσουμε ποια από τις δύο έννοιες «ενασχόλησης με το βιβλίο» είναι εκείνη που αφορά τη συζήτησή μας. Για τί πράγμα μας ενδιαφέρει να συζητήσουμε; Για το βιβλίο ως αντικείμενο της βιβλιοθήκης μας ή για το βιβλίο ως φορέα ενός νοηματικού περιεχομένου; Γιατί, βέβαια, για το φυσικό αντικείμενο «βιβλίο», αρμοδιότεροι είναι μάλλον οι βιβλιοθηκάριοι και οι βιβλιοπώλες, ενώ για το περιεχόμενό του οι συγγραφείς και οι αναγνώστες. Ανάλογα με το *ποιοι κάνουν τη συζήτηση* μεταβάλλεται και η έννοια «μιλώ για το βιβλίο». Και είναι αναμφισβήτητη πλάνη να νομίζει κανείς ότι όσα θα λεχθούν μεταξύ βιβλιοπωλών μπορεί να έχουν την παραμικρή ουσιαστική σχέση με όσα θα λεχθούν μεταξύ συγγραφέων.<sup>9</sup>

Υπ' αυτήν την έννοια, μπορεί κανείς να πει ότι η κατεξοχήν αισθητική συζήτηση είναι εκείνη που αφορά στο *νόημα* του έργου τέχνης και στον αυτοπεριεχόμενο *κόσμο* του.<sup>10</sup> Όλες οι άλλες συζητήσεις γύρω από την ιστορική τοποθέτησή του ή την ψυχολογική του επίδραση στους αποτιμητές του κλπ. μοιάζουν, υπ' αυτήν την έννοια, περιφρευσιακές.<sup>11</sup> Είναι σίγουρα λάθος να υποστηρίζει κανείς πως οι συζητήσεις αυτές δεν μπορούν να συνεισφέρουν στην *κατανόηση* του νοήματος ενός έργου τέχνης, όπως θα ήταν λάθος να υποστηρίζει πως η πληροφορία ότι το *De Profundis* γράφτηκε από έναν ομοφυλόφιλο δεν προσφέρει τίποτε στην κατανόηση του βιβλίου. Ποιος όμως ακριβώς είναι ο ρόλος που η πληροφορία αυτή παίζει στην κατανόησή μας; Είναι τάχα ένα στοιχείο που *προστίθεται* στα όσα μέχρι εκείνη τη στιγμή γνωρίζαμε, και επομένως η κατανόηση του νοήματος *ολοκληρώνεται* με τούτη την προσθήκη, ή μήπως είναι ένα νέο *πρίσμα* μέσα απ' το οποίο τώρα βλέπουμε το έργο, ένα πρίσμα που του προσδίδει νέα *ποιότητα*; Είναι πλάνη να νομίζουμε ότι τέτοιου είδους πληροφορίες *συμπληρώνουν* την κατανόησή μας για ένα έργο τέχνης. Διότι αυτό σημαίνει ότι ποτέ δεν μπορώ να έχω κατανόηση ενός έργου τέχνης. Πάντοτε θα είναι δυνατόν να προστίθενται στοιχεία που θα διευρύνουν, κατ' αυτήν την έννοια, την κατανόησή μου και, αν δεχτώ ότι μ' αυτόν τον τρόπο προσεγγίζω συνεχώς μιαν ολοκληρωμένη θεώρηση, θα είναι σαν να παραδέχομαι πως η θεώρησή μου είναι συνεχώς ατελής, πως αυτό που θεωρώ δεν έχω ακόμα καταφέρει να το δω ως ολοκληρω-

μένο όλον. Αλλά η θεώρηση του έργου τέχνης ως ολοκληρωμένου όλου είναι αναγκαία προϋπόθεση για τον χαρακτηρισμό του ως έργου τέχνης. Θα είναι λοιπόν σαν να υποστηρίζω ότι ποτέ δεν είμαι σε θέση να βλέπω κάτι ως έργο τέχνης, αφού ποτέ δεν θα είμαι σε θέση να δω τον οργανισμό στο σύνολό του και να συλλάβω τον ρόλο που κάθε κομμάτι παίζει στο όλο. Ποτέ δεν θα είμαι σε θέση να δω το έργο τέχνης σαν ένα ζωντανό οργανισμό με μια συγκεκριμένη φυσιολογία. Θα έχω πάντοτε μπρος μου, συνταιριασμένα, μερικά κομμάτια ενός jig-saw puzzle, το ολικό πλήθος των οποίων αγνού, και η εικόνα που θα σχηματίζεται μπρος μου θα είναι πάντοτε κομμάτι ενός ευρύτερου οργανικού όλου. Κι αν η εικόνα αυτή έχει κάποιο νόημα για μένα, θα ξέρω ότι αυτό το νόημα μπορεί να αλλάξει άρδην από την άγνωστη συνέχεια του puzzle. Αν, συγκεκριμένα, έχω μέχρι στιγμής ταιριάξει την εικόνα ενός ποτηριού — μια εικόνα που καταλαβαίνω — δεν ξέρω ακόμη ποιος είναι ο ρόλος αυτής της εικόνας στην υποτιθέμενη συνολική σύνθεση. Άραγε μπορώ να πω από τώρα ότι πρόκειται για την εικόνα ενός ποτηριού; Ασφαλώς όχι. Διότι το ποτήρι αυτό μπορεί να το κρατάει ένα χέρι, και το χέρι να ανήκει σε ένα χωρικό, ο οποίος χωρικός, μαζί με άλλους χωρικούς, να βρίσκεται μέσα σ' ένα καπηλειό, όπου γίνεται ένα είδος γιορτής κλπ. κλπ. Αλλά κι αν ακόμη τα υπόλοιπα στοιχεία της σύνθεσης δεν μετέτρεπαν το ποτήρι σε δευτερεύον στοιχείο, παρά ήταν μονάχα, ας πούμε, στοιχεία φόντου, πάλι το ποτήρι της τελικής εικόνας δεν θά 'χε το νόημα του ποτηριού του στερημένου απ' το φόντο του.

Έτσι λοιπόν, μ' αυτόν τον τρόπο, φτάνουμε στο παράδοξο συμπέρασμα ότι ποτέ μας δεν αντιμετωπίζουμε τα έργα τέχνης ως έργα τέχνης (μ' άλλα λόγια ως κόσμους ολοκληρωμένους), αλλά ως κόσμους προς εξερεύνηση. Και ο δικός μας ρόλος γίνεται ανάλογος με οποιουδήποτε εξερευνητή που προσπαθεί να ανακαλύψει πράγματα κρυμμένα ή πράγματα που μέχρις στιγμής δεν γνωρίζει· ενός ανθρώπου που είναι πεπεισμένος ότι ο πραγματικός κόσμος δεν είναι αυτός που μέχρις στιγμής συλλαμβάνει, παρά ένα κομμάτι του, το οποίο μάλιστα δεν είναι σε θέση να γνωρίζει κατά πόσον είναι το σημαντικότερο. Μπορεί η ουσία του κόσμου που ερευνά να είναι ακόμα κρυμμένη, και ο κόσμος που θα παρουσιαστεί μπροστά του, όταν θα την ανακαλύψει, να είναι αφάνταστα διαφορετικός.

Αλλά αυτός ο ρόλος δεν είναι ο ρόλος του τεχνόφιλου. Το παιχνίδι που παίζουμε με τα έργα τέχνης έχει ως απαραίτητη κίνησή του τη θεώρησή τους ως ολοκληρωμένων όλων<sup>12</sup>, το νόημα των οποίων καλούμαστε να κατανοήσουμε. Και οι πληροφορίες που πορίζομαστε από τις παντοειδείς πηγές μας δεν ολοκληρώνουν το νόημα που μέχρις στιγμής συλλαμβάναμε, αλλά το διαφοροποιούν,<sup>13</sup> όπως περίπου η χρήση ενός έγχρωμου φίλτρου ή η χρήση ενός

ιδιότυπου φωτισμού διαφοροποιεί την εικόνα που παρουσιάζεται μέσα απ' τον αντικειμενικό φακό της φωτογραφικής μας μηχανής. Έχουμε πάντοτε έναν ολοκληρωμένο κόσμο μπρος μας,<sup>14</sup> διαφορετικό κάθε φορά, ανάλογα με τα πρίσματα και τα φίλτρα που χρησιμοποιούμε για να τον δούμε. Αλλά πάντοτε ολοκληρωμένο, γιατί έτσι ορίζεται το έργο τέχνης.<sup>15</sup>

Μέχρις εδώ προσπάθησα να κάνω σαφές το νόημα της κατανόησης του νοήματος ενός έργου τέχνης, και να τονίσω το γεγονός ότι, στην τέχνη, δεν υπάρχει πιο ολοκληρωμένη κατανόηση του νοήματος. Οποιοσδήποτε πληροφορίες γύρω από το έργο δεν συντείνουν σε καλύτερη κατανόηση, αλλά σε διαφορετική κατανόηση. Και ότι, συνεπώς, οι θεωρίες, στο πλαίσιο των οποίων εντάσσουμε τα έργα τέχνης, δεν είναι δρόμοι προς την κατανόηση ενός πράγματος — του νοήματος — που γνωρίζουμε ατελώς, και που, μέσα απ' αυτές, θα γνωρίσουμε ολοκληρωμένα, αλλά διαφορετικοί τρόποι θεώρησης ενός ήδη ολοκληρωμένου πράγματος. Το γεγονός ότι το νόημα βρίσκεται πάντοτε ολοκληρωμένο, οποιαδήποτε κι αν είναι η κατανόησή μας γι' αυτό, είναι γνώρισμα της γραμματικής του όρου «έργο τέχνης». Συνεπώς ο σκοπός της ένταξης ενός έργου τέχνης στο πλαίσιο μιας «εξηγητικής» θεωρίας δεν είναι η συνεισφορά στην κατανόηση του νοήματός του αλλά η προσφορά ενός τρόπου κατανόησης.

Οι σκέψεις αυτές οδηγούν στο συμπέρασμα ότι το έργο τέχνης δεν ζωντανεύει με το που το βάζουμε να αναπνεύσει την ατμόσφαιρα μιας εξηγητικής θεωρίας περί τέχνης, αλλά ότι απλώς εκεί μέσα αρχίζει να ζει διαφορετική ζωή από εκείνη που μέχρι τώρα ζούσε. Και το γεγονός ότι ζει δεν το οφείλει στο ότι αναπνέει κάποιαν ατμόσφαιρα, αλλά στο ότι είναι έργο τέχνης.

Η διασάφηση του ρόλου μιας θεωρίας περί τέχνης στην κατανόηση του νοήματος ενός έργου τέχνης μας απαλλάσσει απ' την αντίληψη πως τάχα, ανάμεσα σ' αυτήν και στο νόημα του έργου τέχνης, υπάρχει ένας δεσμός ισχυρός. Ένας δεσμός που κατά κάποιον τρόπο επιβάλλει τη θεώρηση του έργου τέχνης στο πλαίσιο ενός ευρύτερου εξηγητικού συστήματος. Το μόνο που μπορεί να προσφέρει μια τέτοια θεωρία στην κατανόηση του νοήματος είναι ένας ιδιαίτερος χρωματισμός αυτής της κατανόησης, πράγμα όμως που δεν αίρει την αυτοδυναμία του έργου τέχνης και, επομένως, δεν αντιβαίνει προς την προσπάθεια θεώρησής του ως ανεξαρτήτου όντος. Γιατί αυτό που η θεωρία προσέφερε (ο χρωματισμός της κατανόησης) δεν είναι ένας λώρος που συνδέει το νόημα με τη θεωρία, αλλά μια ιδιότητα ή ποιότητα που φέρει αυτό το ίδιο ως ανεξάρτητος κόσμος. Μ' άλλα λόγια, το έργο τέχνης οικειοποιείται αυτόν τον χρωματισμό κάνοντάς τον οργανικό στοιχείο του. Η πληροφορία ότι ο Wilde ήταν ομοφυλόφιλος δίνει στην κατανόησή μας για το *De*



*Profundis* μιαν ιδιαίτερη ποιότητα. Ο κόσμος του αφηγητή γίνεται ο κόσμος ενός ομοφυλόφιλου, και τα λεγόμενά του αποκτούν ένα ιδιαίτερο νόημα. Αλλά, αν ο νέος χρωματισμός μάς συναρπάζει κι αν όσα λέγονται εκεί μέσα απηχούν τώρα περισσότερο στη σκέψη μας, δεν σημαίνει πως τώρα το έργο απέκτησε νόημα ή πως τώρα απέκτησε το σωστό του νόημα, αλλά, εντελώς απλά, πως η θεώρηση αυτή απηχεί περισσότερο σε μας. Αν, πριν δούμε το έργο απ' αυτή τη σκοπιά, το θεωρούσαμε έργο τέχνης, τότε όφειλε να έχει κάποιο ολοκληρωμένο νόημα (εκτός κι αν το ονομάζαμε έτσι επειδή έτσι το ονόμαζαν οι άλλοι). Προϋπόθεση για να μιλήσω για έργο τέχνης είναι η ύπαρξη ενός κόσμου που σφύζει από ζωή. Τώρα, αν αυτή τη ζωή την πήρε για μας μέσα στα πλαίσια κάποιας θεωρίας ή μέσα από μια παρατήρηση ή πληροφορία που ακούσαμε γι' αυτό, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι τώρα ζει ανεξάρτητα από εκείνο που του την έδωσε, αλλά με το ζωοποιού στοιχείο ενσωματωμένο στους ιστούς του.

Το φως που ήταν απαραίτητο για την κατασκευή της φωτογραφίας μας ήταν το φως του ήλιου, αλλά εκείνο που, στο πλαίσιο της φωτογραφικής τέχνης, ονομάζουμε «φωτισμό» είναι κάτι ολότελα διαφορετικό από το ηλιακό φως. Και το γεγονός ότι ήταν ο ήλιος που φώτισε τη φωτογραφία δεν παρειαφέρει στην κατανόησή μας του νοήματος της φωτογραφίας. Ο φωτισμός είναι δομικό στοιχείο της φωτογραφίας και οι εξηγήσεις που δίνουμε ως προς το νόημα ορισμένων φωτιστικών εφέ δεν είναι εξηγήσεις του τύπου «Ήταν απόγευμα και ο ήλιος ερχόταν από τούτη τη μεριά», μολονότι ήταν πράγματι αυτό το γεγονός που μας έδωσε τον φωτισμό που θέλαμε. Όταν ρωτάμε «Γίθες να πεις μ' αυτόν τον φωτισμό;» ή «Γιατί φώτισες έτσι το μοντέλο σου;» δεν μας απαντούν «Ο ήλιος ερχόταν από κείνη τη μεριά» κλπ. Ο «απογευματινός ήλιος» στη φωτογραφία είναι σημείο και όχι φυσικό φαινόμενο. Κατά τον ίδιο τρόπο η ομοφυλοφιλία του Wilde είναι ένα ψυχολογικό φαινόμενο που δεν έχει καμία σχέση με τον «ομοφυλοφιλικό χαρακτήρα» της τέχνης του.

Όπως το έργο τέχνης έτσι και μια τεχνοτροπία ή μια περίοδος στην τέχνη (και σε πολλούς άλλους χώρους), μπορεί να θεωρηθεί ως ένα αυτοδύναμο όλον που ζει μια ζωή δική του, δωρισμένη ίσως, αλλά ανεξάρτητη από οποιοδήποτε εξηγητικές θεωρίες. Και αν η αυτοδυναμία τού έργου τέχνης είναι κάτι που προκύπτει από τον τρόπο που παίζεται το παιχνίδι της αισθητικής συζήτησης, η αυτοδυναμία μιας τεχνοτροπίας ή χρονικής περιόδου είναι κάτι που συνιστάται ως εναλλακτικός τρόπος θεώρησης του φαινομένου τέχνη. Ανά για ένα συνεχές —την Τέχνη— που μεταβάλλει την εξωτερική του μορφή, έχουμε ένα πλήθος από ανεξάρτητες τέχνες, που γεννιούνται, αναπτύσσονται και σβήνουν σαν έμβια όντα. Αυτή η προσέγγιση ισχυρίζομαι

ότι φωτίζει κρίσιμες πλευρές του φαινομένου τέχνη και δίνει μιαν εικόνα του παρόντος και του μέλλοντός της πολύ διαφορετική από αυτή που συνήθως κυκλοφορεί στους καλλιτεχνικούς και φιλοσοφικούς κύκλους. Αλλά είναι καιρός να δούμε τις λεπτομέρειες αυτής της εικόνας.

#### IV

Πηγαίνουμε σε εκθέσεις ζωγραφικής, φωτογραφίας και γλυπτικής, σε ρεσιτάλ και συναυλίες, σε θεατρικές και χορευτικές παραστάσεις, σε κινηματογραφικές προβολές και σ' ένα σωρό άλλες καλλιτεχνικές εκδηλώσεις, με την αίσθηση ανθρώπων που επισκέπτονται τα διάφορα διαμερίσματα ενός ενιαίου χώρου: του χώρου της τέχνης. Μερικοί από μας μπορεί νά 'χουν τις προτιμήσεις τους ως προς ορισμένα καλλιτεχνικά είδη, ωστόσο οι πιο 'φιλοσοφημένοι' αντιλαμβανόμαστε πως αυτά τα είδη δεν είναι συγκρίσιμα μεταξύ τους. Δεν υπάρχει ενιαία αξιολογική κλίμακα στην οποία να μπορούμε να τα τοποθετήσουμε και να τα ιεραρχήσουμε. Και είμαστε πολύ προσεκτικοί στο να τονίζουμε τις ειδολογικές διαφορές ανάμεσα στα διάφορα διαμερίσματα της τέχνης, γιατί έχουμε συνείδηση του γεγονότος ότι η συγκάλυψη των διαφορών αυτού του τύπου διαστρεβλώνει την ορθή αντίληψη της καλλιτεχνικής δημιουργίας, αφού μας επιτρέπει να βάζουμε δίπλα δίπλα ζωγραφική και φωτογραφία θεωρώντας τα πράγματα διαφορετικά μεν, αλλά του ίδιου είδους.

Διαφεύγει ωστόσο της προσοχής μας ότι δύο ή περισσότερα πράγματα δεν είναι διαφορετικού είδους μόνο κατά μίαν έννοια. Μ' άλλα λόγια, με το να υπογραμμίσουμε ότι η διαφορά ανάμεσα σε πράγματα του αυτού είδους δεν είναι ίδια με τη διαφορά ανάμεσα σε δυό διαφορετικά είδη, δεν εξαντλήσαμε τα είδη των διαφορών. Υπάρχουν πολλών λογίων διαφορές ανάμεσα σε διαφορετικά είδη. Ή αλλιώς, υπάρχουν διάφοροι λόγοι για τους οποίους δύο ή περισσότερα πράγματα κρίνονται ως ανήκοντα σε διαφορετικά είδη. Έτσι, λ.χ., το γεγονός ότι ένα τρένο και ένα φυτό ανήκουν σε διαφορετικά είδη μπορεί να στηρίζεται σε πολλών ειδών λόγους:

1. Το τρένο είναι φτιαγμένο από ανόργανη ύλη, το φυτό από οργανική.
2. Το τρένο είναι μεταφορικό μέσον, το φυτό διακοσμητικό μέσον (ή μέσον διατροφής κλπ. κλπ.).
3. Το τρένο είναι κινητό, το φυτό ακίνητο.
4. Το τρένο είναι ανθρώπινο δημιούργημα, το φυτό όχι.
5. Το τρένο μπορεί να σε πατήσει, το φυτό όχι.

Κλπ., κλπ.

Και όταν δύο άνθρωποι συμφωνούν ότι το τρένο και το φυτό συνιστούν δύο διαφορετικά είδη, δεν εξυπακούεται ότι αυτοί οι άνθρωποι έχουν την ίδια αντίληψη της ειδολογικής διαφοράς τρένου και φυτού. Διότι μπορεί η έννοια που ο καθένας τους έχει γι' αυτή την ειδολογική διαφορά να έχει διαφορετικό περιεχόμενο.

Και θα μπορούσε ακόμη κανείς να υποστηρίξει την άποψη ότι, για να έχουμε πλήρη συνείδηση της ειδολογικής διαφοράς ανάμεσα σε δύο πράγματα, οφείλουμε να έχουμε συνείδηση όλων των διαφορετικών τρόπων με τους οποίους αυτά τα πράγματα είναι διαφορετικού είδους.

Μεταφερόμενοι στον χώρο της τέχνης και στο αντικείμενο της συζήτησής μας, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε κι εμείς, ότι τόσο βαθύτερη συνείδηση αποκτάς της διαφοράς ανάμεσα σε δύο καλλιτεχνικά είδη, όσο περισσότερους λόγους προσκομίζεις για το ότι συνιστούν διαφορετικά είδη. Αν, μ' άλλα λόγια, θέλεις νά 'χεις μια πλήρη εικόνα του είδους της διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα σε θέατρο και μουσική, πρέπει νά 'χεις μια πλήρη εικόνα των λόγων για τους οποίους αυτά τα δύο αποτελούν διαφορετικά είδη.

Και αν μέχρι τώρα οι λόγοι που προσκομίζες αφορούσαν τη μορφολογία των έργων ή τις προθέσεις των δημιουργών ή τη λειτουργία αυτών των καλλιτεχνικών δραστηριοτήτων στα πλαίσια της κοινωνίας, καλά θα κάνεις στον κατάλογο των λόγων σου να προσθέσεις και το κατά πόσον τα καλλιτεχνικά αυτά είδη είναι ζωντανά ή πεθασμένα.<sup>16</sup>

Έτσι λοιπόν, πηγαίνοντας στο θέατρο να δεις την καινούρια παράσταση του Κούν του καινούριου έργου του Τακόπουλου, μπορεί να έχεις βαθιά συνείδηση ότι το πράγμα του οποίου γίνεσαι μέτοχος είναι διαφορετικού είδους από εκείνο στο οποίο μετέχεις όταν πάς να δεις το καινούριο κινηματογραφικό έργο του Kurosawa. Και αυτή σου η συνείδηση να σε προφυλάσσει από άτοπους παραλληλισμούς ανάμεσα στα δύο αυτά είδη που μοιάζουν να 'χουν τόσο πολλές μορφικές και περιεχομενολογικές αναλογίες. Όταν όμως διαπιστώνεις ότι υπάρχει κάποια «γευστική», θά 'λεγε κανείς, διαφορά ανάμεσα στην καινότητα του έργου του Τακόπουλου και σ' εκείνη του έργου του Kurosawa, ίσως ο καλύτερος τρόπος για να προσδιορίσεις αυτή τη διαφορά γεύσης είναι να πεις ότι το πρώτο είναι αποκύημα μιας γερασμένης καλλιτεχνικής μήτρας, ενώ το δεύτερο μιας μήτρας που σφύζει από ζωή. Η σύγκριση που προσπαθώ να κάνω δεν αναφέρεται στην αξία του Τακόπουλου ή του Kurosawa<sup>17</sup>. Ούτε καν στην αξία του θεάτρου ή του κινηματογράφου. Αναφέρεται απλά και μόνο σε ένα χαρακτηριστικό του κινηματογράφου, που το θέατρο δεν φαίνεται να διαθέτει *πια*. Και αυτό το χαρακτηριστικό δεν έχει καμία σχέση με εκείνα στα οποία συνήθως αναφερόμαστε, όταν προσπαθού-

με να αποδείξουμε στους εαυτούς μας και στους άλλους ότι θέατρο και κινηματογράφος δεν είναι συγκρίσιμα είδη.

Εκείνο που το θέατρο δεν διαθέτει πια, ενώ ο κινηματογράφος εξακολουθεί – τουλάχιστον μέχρι στιγμής – να διαθέτει, είναι η κοινωνική ζωτικότητα. Μια καλλιτεχνική δραστηριότητα μπορεί να χαρακτηριστεί ως κοινωνικώς ζωτική για πολλούς και διάφορους λόγους. Ένας από αυτούς είναι το πόσοι άνθρωποι ασχολούνται με αυτήν. Και λέγοντας «άνθρωποι που ασχολούνται με αυτήν», εννοώ φυσικά, όχι μόνο τους δημιουργούς, αλλά και τους παρατηρητές της. Το θέατρο μοιάζει σήμερα με διαλυμένη κυψέλη, της οποίας οι λιγιστές, ταλαιπώρες, μέλισσες πασχίζουν να βγάλουν μέλι από έναν κατάξερο περιγύρο. Λιγιστοί οι δημιουργοί, λιγιστό και το κοινό. Αναμασήματα οι συγγραφείς, χασμουρητά οι θεατές. Έσχατη λύση συγκράτησης του κοινού, το κλασσικό ρεπερτόριο. Αλλά κλασσικό ρεπερτόριο (κατά μία πολύ ουσιαστική έννοια) = μουσειακή παρακαταθήκη. Και τα μουσεία δεν αποτελούν κομμάτι της σύγχρονης καλλιτεχνικής ζωής υπό την έννοια που τα αρχαία θέατρα και οι παραστάσεις τους αποτελούσαν κάποια πολύ παλιάν εποχή. Συγκεκριμένα, στα μουσεία δεν πας κατά κανόνα για να διασκεδάσεις, αλλά για να διδαχθείς. Η επίσκεψη στο μουσείο δεν αποτελεί καθημερινού τύπου ενασχόληση. Τα μουσεία δεν τα επισκέπτεται η πλειονότητα των πολιτών μιας ανθρώπινης κοινότητας: ή, εν πάση περιπτώσει, τα επισκέπτεται ένα τραγικά ισχνό ποσοστό, απ' το οποίο πάλι μόνο ένα μικρό ποσοστό πηγαίνει επειδή *αρέσκεται* να πηγαίνει. Το μουσείο είναι αντικείμενο του ενδιαφέροντος των ειδικών και της νοητικής κλίσης. Αλλά, πάνω απ' όλα, εκείνο που διαφοροποιεί το μουσειακό είδος από το ζωντανό είδος είναι το τί λογής *συναναστροφή* μπορείς να έχεις με το καθένα τους. Το μουσειακό είδος σε κοιτάζει απ' την προθήκη του, ανίκανο να μετάσχει στο είδος ζωής που εσύ εκών άκων ζεις. Είναι αλήθεια πως σε διδάσκει, είναι αλήθεια πως σε γοητεύει, μπορεί μάλιστα να έχεις αποφασίσει ότι το μόνο πράγμα που κάνει τη ζωή σου βιώσιμη είναι ότι ευτυχώς υπάρχουν τα μεγάλα αριστουργήματα του παρελθόντος. Μπορεί να έχεις βαρεθεί τις ανούσιες προσπάθειες των συγχρόνων μυθιστοριογράφων που δεν είναι σε θέση να δώσουν ένα μυθιστόρημα του ύψους των *Αδελφών Καραμαζώφ*, ή τις εξωφρενικές ηχητικές αναζητήσεις των ηλεκτρονικών μουσικών που είναι ανίκανοι να γεννήσουν έστω μία γραμμή μουσικής του εμπνευστικού ύψους μιας μοτσάρτιας σύνθεσης κλπ. κλπ. Αλλά απ' αυτές σου τις αρέσκειες και απαρέσκειες θα πρέπει να αντλείς τα σωστά συμπεράσματα: Μ' άλλα λόγια, μην έχεις την εντύπωση ότι εκείνο που *αρέσκεται* κανείς να κάνει σχετίζεται *κατ' ανάγκη* με τη ζωή. Ιδιαίτερα, θά 'λεγα πως, όσοι ασχολούνται με την Τέχνη ασχολούνται με κάτι πεθαμένο, αφού οι περισσότερες τέχνες είναι

πεθαμένες. Αλλά η νεκροφιλία αυτού του είδους δεν θεωρείται από τον πολιτισμό μας ως διαστροφή. Ή, εν πάση περιπτώσει, θεωρείται διαστροφή των εκλεκτών, πράγμα που ισοδυναμεί με υψηλή αποτίμηση. Θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι πολλά πράγματα απ' αυτά που μας αρέσει να κάνουμε δεν ανήκουν στη μορφή της εποχής μας. Αυτό δεν μας κάνει λιγότερο χρήσιμα μέλη στον οργανισμό που λέγεται σύγχρονος πολιτισμός, στο μέτρο που η μνήμη δεν είναι λιγότερο σοβαρή λειτουργία του νου επειδή ασχολείται με πράγματα παρωχημένα. Αντίθετα, η παρουσία ανθρώπων που στρέφονται με νοσταλγία προς τα πίσω, ανθρώπων που βρίσκουν αξιολογότερο το παρελθόν, που δεν ανέχονται τον πολιτισμό του παρόντος, ίσως είναι απαραίτητη γι' αυτόν τον ίδιο τον πολιτισμό. Αλλά δεν χρειάζεται να φτάσουμε τόσο μακριά, ώστε να κατασκευάσουμε μια θεωρία περί του απαραίτητου της ύπαρξης νοσταλγών και εραστών του παρελθόντος.<sup>18</sup> Αρκεί να δούμε απλά ότι, ως νοσταλγοί, δεν αποκοβόμαστε μεν από το πλέγμα λειτουργιών αυτού του πολιτισμού, αλλά η λειτουργία που επιτελούμε είναι ειδολογικώς διαφορετική από εκείνη ορισμένων άλλων λειτουργιών του που μοιάζουν να συμπλέουν μ' αυτόν, να αποδέχονται τις αξίες του και να προσυπογράφουν τους σκοπούς του. Και αυτή η ειδολογική διαφορά συνίσταται κοντολογίς στο ότι εκείνοι καταγίνονται με πράγματα που φέρουν τα γνωρίσματα της εποχής τους, ενώ εμείς όχι. Το να ασχολείσαι με μηχανάκια και αυτοκίνητα, με ηλεκτρονικούς υπολογιστές και ηλεκτρονικά παιχνίδια, να πηγαίνεις σε ντισκοτέκ και να χορεύεις «disc», να κάνεις body-building και wind-surfing, να ντύνεσαι punk, και να είσαι εν γένει «easy», να έχεις video και να βλέπεις Rocky και Rambo είναι μερικά από τα μορφολογικά γνωρίσματα του πολιτισμού αυτού εδώ του αιώνα ή, για να 'μαστε πιο ακριβολόγοι, αυτής εδώ της δεκαετίας. Οι άνθρωποι που συμμετέχουν σε τέτοιου είδους δραστηριότητες βιώνουν και —γιατί όχι;— απολαμβάνουν αυτόν τον πολιτισμό, διότι χαίρονται αυτά που έχει να τους προσφέρει. Η εποχή μας παράγει Mercedes και Porsche και Texas Instruments, δεν παράγει quintetti και divertimenti. Αυτά έχει να μας δώσει, και, αν αυτά τα πράγματα μας ευχαριστούν, τότε πάει καλά, είμαστε οι ευχαριστημένοι αυτής της εποχής. Αν όχι, ανήκουμε στους δυσαρεστημένους. Παίρνουμε τη θέση του θεατή σε όλ' αυτά που επιτελούνται στον αιώνα μας, κάνουμε σαφή την αντίθεσή μας και εισηγούμαστε αλλαγή παιχνιδιού, γιατί αυτό που παίζεται δεν μας αρέσει καθόλου. Ο δυσαρεστημένος θεατής, μ' όλο που έχει πολλούς γύρω του να συμφωνούν για το απαράδεκτο θέαμα που η εποχή αυτή μας προσφέρει, έχει κρυφό καημό να μπει κι αυτός στο παιχνίδι. Να κάνει επιτέλους κάτι, αντί να κάθεται μια ζωή να κλαίει πάνω απ' τα ερείπια της Ιερουσαλήμ. Κι αν η συζήτησή μας γύρω από τον θάνατο των τεχνών έχει κάποια αξία, αυτή βρίσκε-

ται στο ότι έχει μεγάλη σημασία για τη ζωή μας να μπορούμε να λαμβάνουμε μέρος στις δραστηριότητες που η εποχή μας προσφέρει. Αν μας αρκούσε η νεκρόφιλη σχέση μας με τις πεθαμένες τέχνες, δεν θα αγανακτούσαμε που δεν βρίσκεται κανείς να τις ζωντανέψει. Θα συνεχίζαμε να απολαμβάνουμε την αλλοκαιρινή τους ατμόσφαιρα και θα ήμασταν μάλιστα ευχαριστημένοι που οι άλλοι δεν ασχολούνται μ' αυτά τα πράγματα, γιατί έτσι μας αφήνουν στην ησυχία μας. Αλλά θέλουμε τη σχέση με τη ζωή. Θέλουμε να νιώσουμε την έκρηξη δυναμισμού που πάει μαζί με κάθε τι που σφύζει και εξελίσσεται. Κι αυτός είναι ο καημός μας με τις πεθαμένες τέχνες. Οι τέχνες εκείνες μας άρεσαν. Αν ζούσανε ακόμα, θα ανήκαμε κι εμείς στους ευχαριστημένους. Τίποτε όμως απ' όσα ζουν δεν μας συγκινεί. Κι έτσι ο δυναμισμός μας και ο πόθος μας για δημιουργία πνίγεται. Το να πιστεύεις πως η τέχνη εξακολουθεί να ζει εκφράζει εν πολλοίς τη θετική σου στάση απέναντι στις νέες μορφές της. Το να πιστεύεις πως πέθανε είναι εκδήλωση της αρνητικής σου στάσης απέναντι σ' αυτές τις νέες μορφές. Αλλά πέρα από την εκδήλωση της ψυχικής σου διάθεσης, υπάρχουν ορισμένοι λόγοι που κάνουν τον ένα να βλέπει θάνατο εκεί που ο άλλος βλέπει ζωή. Και η επίγνωση αυτών των λόγων βοηθάει και τους ευχαριστημένους και τους δυσαρεστημένους αυτού του πολιτισμού να καταλάβουν τί τέλος πάντων είναι εκείνο γύρω απ' το οποίο διαφωνούν.

Αλλά πώς να συμμεριστείς την άποψη ότι η τέχνη ζει, αν δεν έχεις έστω και μια περίπτωση τέχνης που κι εσύ να συμφωνείς πως ζει; Διότι μόνο μέσα από μια τέτοια περίπτωση θα μπορούσες να διαπιστώσεις για λογαριασμό σου τα στοιχεία εκείνα που ο άλλος βρίσκει σε όσα εσύ θεωρείς πεθαμένα.

Αυτή η περίπτωση είναι, όπως παραπάνω υπαινίχθηκα, ο κινηματογράφος. Μόνο σ' αυτόν βρίσκει κανείς ακόμη τα στοιχεία μιας ζωντανής τέχνης. Αν θες να καταλάβεις τη διαφορά ανάμεσα σε μουσειακό είδος και ζωντανή καλλιτεχνική δημιουργία, σύγκρινε την κοινωνική μορφολογία αυτής της τέχνης με όλων των άλλων.

Το καινούριο έργο του Rohmer, του Kurosawa, του Tarkovski, των Taviani, του Αγγελόπουλου, δεν είναι απλά ένα καλλιτεχνικό γεγονός το οποίο πληροφορείται και για το οποίο ενδιαφέρεται μονάχα μια ισχυρή инτελλιγκέντσα. Είναι προσιτό, και εν πολλοίς αναγνώσιμο, από μια μεγάλη γκάμα ανθρώπων. Θα μπορούσε ίσως κανείς να παραλληλίσει την κοινωνική θέση του κινηματογράφου με εκείνη της ιταλικής όπερας του 19ου αιώνα. Η ιταλική όπερα ήταν κτήμα του λαού. Η νέα όπερα του Rossini ή του Verdi είχε πολλές αναλογίες με το νέο έργο του Spielberg ή του Coppola. Ήταν το αντικείμενο ζητημάτων για μέρες και μήνες. Ο κόσμος συνέρρεε στις λυρικές σκηνές, όπως περίπου σήμερα συρρέει για να δει το *Ρόδο του Καίρου*

ή το *Rap* στις κινηματογραφικές αίθουσες. Υπήρχε μια ατμόσφαιρα ευωχίας και ενθουσιώδους αναμονής πριν το σήκωμα της αυλαίας. Υπήρχαν οι φανατικοί και τα αυτόγραφα και οι ανθοδέσμες και το ξέφρενο ξέσπασμα του κοινού σε στιγμές που ένιωθε να του 'λένε πολλά' (Πρβλ. το «*Va pensiero*»). Ανάλογα πράγματα βρίσκει κανείς σήμερα μονάχα στις κινηματογραφικές αίθουσες, ανεξάρτητα απ' το αν οι επευφημίες δεν αφορούν συνήθως αριστουργήματα, αλλά το *Rocky*, το *Highlander*, το *Conan ο βάρβαρος* ή το *Delta Forces*. (Με το να εστιάζουμε την προσοχή μας στις κοινωνικές διαστάσεις μιας τέχνης δεν κάνουμε κανένα υπαινιγμό ως προς την καλλιτεχνική αξία των έργων που εμφανίζονται στους κόλπους της).

Και η ζωγραφική; Πού μπορεί κανείς να βρει το ανάλογο της ατμόσφαιρας της Μονμάρτης; Πού είναι τα καφενεία των καλλιτεχνών, όπου ένιωθες γύρω σου τη ζύμωση των νέων ιδεών; Πού είναι η ειδική εκείνη φτώχεια των ζωγράφων που ήταν, θα έλεγε κανείς, *απαραίτητη προϋπόθεση* της έμπνευσης; Πού είναι η αλλοτινή ζωή του Παρισιού με τα ελεύθερα ήθη του, με την αέναη ροή των πάντων, με την πολύχρωμη κοσμική ατμόσφαιρα, με το πυροτέχνημα της ανθρώπινης ύπαρξης, όλα εκείνα, κοντολογίς, που μπορούσαν να στηρίξουν μιαν *μπρεσιονιστική αντίληψη* του κόσμου; Πού είναι η εκρηκτική ατμόσφαιρα της Αναγέννησης, με τη δροσιά εκείνη της πρώτης δοκιμής των απέραντων δυνατοτήτων του ανθρώπου, η έκσταση μπρος στο θαύμα του ανθρώπινου σώματος, η εγκόσμια συμφιλίωση του θείου με το θνητό, ή πάλι η ύβρις του Ρομαντισμού, η αυθάδικη πρόκληση των φυσικών δυνάμεων, η κατάκτηση του μεγάλου και του αξεπέραστου;

Τίποτε απ' όλ' αυτά δεν αποτελεί χαρακτηριστικό του 20ού αιώνα. Η προσοχή πέρασε από το άτομο στη μάζα. Η κατανάλωση και η συλλογική εργασία εκμηδένισε το ατομικό προϊόν, και επομένως τον δημιουργό του. Ο ζωγράφος δεν είναι πια σε θέση να παραγάγει κάτι *μνημειώδες*. Διότι δεν υπάρχει τίποτε που να πρέπει ν' απαθανατισθεί. Τα πάντα είναι αναλώσιμα. Κι έτσι, το έργο του πρέπει να πάρει τον χαρακτήρα ενός προϊόντος ανάλογου με το μξερ ή το βίντεο. Να κατασκευάζεται και να αναπαράγεται γρήγορα, να πουλιέται γρήγορα, να μπορεί να μπαίνει σε όλα τα σπίτια, να μπορεί να κοστολογείται ακριβιά, επομένως να είναι όσο μεγαλύτερο γίνεται, αλλά να έχει όσο το δυνατό λιγότερη δουλειά: μεγάλες χρωματικές επιφάνειες (τώρα μάλιστα που βγήκε και ο αερογράφος, η ζωή του σύγχρονου ζωγράφου έγινε κατά πολύ απλούστερη), όχι μεγάλη παλέττα, όχι δύσκολα υλικά (αυγοτέμπερες και λάδια): ακρυλικά, ας είναι καλά η βιομηχανία των χρωστικών ουσιών. Όχι πολλά μπλαμπλά. Η εποχή δεν σηκώνει δύσκολες συνθέσεις (τί καθόταν κι έφτιαχνε εκείνος ο Dalí;). Η εποχή μας ζητάει απλότητα, αυτό είναι που την εκφράζει! Δεν νομίζω ότι χωρεί αμφιβολία γι'

αυτό. Αλλά πόσο συχνά, αλήθεια, η απλότητα συγκαλύπτει την απλοϊκότητα, πόσο συχνά η λιτότητα γίνεται το ψευδώνυμο της φτώχειας.

Αλλά κι έτσι ακόμη ο ζωγραφικός πίνακας δεν μπορεί να συναγωνισθεί τα γνήσια καταναλωτικά προϊόντα. Ποιος θα δώσει λεφτά να πάρει έναν Σόρογκα ή έναν Καραβούζη, τη στιγμή που τον καλούν λαχταριστά απ' τις βιτρίνες τους τα παντοειδή video, οι computers, τα turbo αμάξια με τις άσφorges αισθητικές φόρμες των Γιαπωνέζων και των Ιταλών, τα «Enduro», τα «Scramblers», τα signé παπουτσάκια σιλ Sebago ή Timberlands, τα «united coloured Benetton», τα compact disks και τα 'χριτς-χράτς-κλικ' αξιολάτρευτα μπαχλιμπιδία κλπ. κλπ.;

Αρκεί να κάνει κανείς μια βόλτα στις αίθουσες τέχνης, για να γελάσει πικρά με την επιθανάτια παντομίμα που λέγεται «επίσκεψη σε γκαλερί». Τί είδους άνθρωποι μπαίνουν εκεί μέσα και τί είδους σχέση έχουν με την τέχνη και τη ζωγραφική ειδικότερα! Και το πιο σπουδαίο απ' όλα: τί χρήση κάνουν αυτής της όποιας γνώσης ή αίσθησης ή εμπειρίας ή ότινος άλλου, πήραν (αν πήραν) απ' αυτή τους την επίσκεψη; Πόσο «αντουφέμιστες» περνούν αυτές οι εμπειρίες! Την άλλη μέρα τις έχεις κιόλας ξεχάσει. Κι όχι κατ' ανάγκην επειδή εσύ προσωπικά είσαι ακαλλιέργητος ή υποκριτής, αλλά επειδή το όλο φαινόμενο συνιστά μια *συλλογική υποκρισία*. Τίποτε απ' όλ' αυτά τα λεπταίσθητα και τα πνευματώδη και τα συμβολικά κλπ. δεν ταιριάζουν στο καλούπι ετούτης εδώ της εποχής. Αν ασχολείσαι με bytes και ολοκληρωμένα κυκλώματα έχεις την πιθανότητα να κάνεις κάτι *αισθητικότερο* από το να προσποιείσαι τον πολίτη ενός κόσμου που έχει πεθάνει και μέσα σου και έξω σου. Γιατί, αναμφίβολα, ένας από τους παράγοντες της αισθητικότητας ενός προϊόντος είναι η εναρμόνισή του με το περιβάλλον που το γέννησε.

Και ας έρθουμε στη σύγχρονη μουσική, και ειδικά στη λεγόμενη σοβαρή σύγχρονη μουσική. Τα συμπτώματα του θανάτου της παραδοσιακής μουσικής ήταν ήδη πρόδηλα στις αρχές του αιώνα, όταν ξεκίνησε όλο εκείνο το ρεύμα του μοντερνισμού με την ιδιαίτερη έμφαση στο ηχόχρωμα. Δεν έχει νόημα να υποστηρίξουμε με βεβαιότητα τη θέση στην οποία θα πρέπει να τοποθετηθεί το όριο της επανάστασης. Δεν έχει σημασία να αποφανθούμε αν ήταν ο Debussy ή ο Schönberg ή ο Cage εκείνος που έβαλε τελεία και παύλα στην παραδοσιακή μουσική γραφή. Θαυμάσια θα μπορούσε ν' ανατείνει κανείς ότι, αν ψάχνουμε για όριο, ίσως πρέπει ν' αναχθούμε πίσω στην εποχή του Monteverdi. Είναι γεγονός ότι, αν αναζητάς ένα ακριβές σημείο για να τοποθετήσεις τον θάνατο της μουσικής, δεν πρόκειται να το βρεις ποτέ. Γιατί, παρατηρώντας το συνεχές φάσμα της εξέλιξής της, βλέπεις ότι κάθε νεοτερισμός θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως θάνατος του προηγούμενου status της. Το να μην είσαι όμως σε θέση να πεις ποτέ ακριβώς κάτι πεθαίνει



δεν σου αφαιρεί τη δυνατότητα να διαπιστώσεις, και το δικαίωμα να ισχυρισθείς, πως δεν υπάρχει πια. Πού θα μπει το χρονικό σημείο του θανάτου μας τέχνης μας είναι εντελώς αδιάφορο για το είδος της συζήτησής μας. Εκείνο που μας απασχολεί είναι κατά πόσον μπορούμε να υποστηρίξουμε τη συνέχεια μιας τέχνης όταν τα κριτήρια που υπεισέρονται στις συζητήσεις μας μαρτυρούν το αντίθετο.

Είναι τουλάχιστον παράδοξο να υποστηρίζεις ότι βλέπεις σημαντικές σχέσεις ανάμεσα σε μια serenata του Mozart και σ' ένα έργο όπως το *Φανταστικό τοπίο* για 24 ραδιόφωνα του Cage. Οι ομοιότητες που θα βρεις — αν βρεις — θα είναι πολύ ισχνές μπροστά στις κολοσσιαίες διαφορές που κάνουν, εμένα τουλάχιστον, να μιλάω για δύο διαφορετικές τέχνες. Αλλά δεν αρκεί να διαπιστώσεις τις μορφικές διαφορές ανάμεσα στα δύο έργα. Για να συνειδητοποιήσεις καλύτερα την απόσταση που τα χωρίζει πρέπει να δεις και τον κοινωνικό τους περίγυρο, να δεις τον κοινωνικό ρόλο που τα δύο αυτά έργα είχαν το καθένα στην εποχή του. Αντιπαράβαλε το περιβάλλον των ανακτορικών αιθουσών της Βιέννης, με το πνευματικό κλίμα της εποχής, τον ταξικό διαχωρισμό, την παιδεία των μουσικών και των ακροατών τους, το μέγεθος του ακροατηρίου στο οποίο ο Mozart είχε απήχηση, τα διατιθέμενα όργανα της εποχής, την παρελθοντική μουσική εμπειρία κλπ. με όλα τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά μιας εποχής σαν του Cage. Εστίασε τη ματιά σου στο είδος του ακροατηρίου του Cage, που είναι τώρα πια μια περιορισμένη élite ειδικών και μαθητών ωδελών, στο τί κάνει αυτό το ακροατήριο την ώρα που ακούει το *Φανταστικό τοπίο*: Γέρνει μήπως πίσω και κλείνει τα μάτια μ' ένα χαμόγελο ευτυχίας, 'αφήνοντας τις μελωδίες να του χαϊδέψουν τ' αυτιά'; Τί περιγραφές δίνει αυτό το κοινό για τη μουσική του εμπειρία: Λένε μήπως «Ήταν υπέροχο», ή μήπως «Ήταν ενδιαφέρον»; Ποια λέξη τούς έρχεται πιο βολική για να περιγράψουν εκείνο του οποίου υπήρξαν μάρτυρες: «δημιουργία» ή «πειραματισμός»; Τί θέση δίνουν μες στη ζωή τους σ' αυτό το έργο τέχνης: Μπορεί κανείς τους να σιγοτραγουδάει κάποιο μοτίβο του κάνοντας περίπατο στην όχθη της λίμνης, ή να βάλει 24 ραδιόφωνα να παίζουν σε διαφορετικούς σταθμούς για να εξομολογηθεί τον έρωτά του στην καλή του; Χίλιες-δυο λειτουργίες που μια serenata είχε στη δική της εποχή δεν μπορεί να έχει ένα έργο αλεατορικής μουσικής. Και το πιο σημαντικό: Το έργο της αλεατορικής μουσικής δεν φαίνεται να μπορεί να επιτελέσει καμία άλλη κοινωνική λειτουργία πέρα απ' την ικανοποίηση του ευαίσθητου-ουρανίσκου ορισμένων ειδημόνων. Η νέα αυτή τέχνη μοιάζει κοινωνικώς ανενεργή.

Την ίδια μεθοδολογία αναζήτησης των διαφορών εκείνων που θα κάνουν ανάγλυφη την εικόνα των τεχνών ως αυτονόμων οντοτήτων που γεννούνται, αμαΐζουν, και κάποια στιγμή πεθαίνουν, μπορεί κανείς ν' ακολου-

θήσει και για όλες τις υπόλοιπες τέχνες. Μπορεί να συγκεντρώσει την προσοχή του στη μορφή ζωής που είναι δεμένη μ' ένα λογοτεχνικό είδος όπως το μυθιστόρημα. Μπορεί να εντοπίσει κάποια σχέση ανάμεσα στις αναστασιμμένες περιγραφές ενός Balzac ή ενός Hugo και στον ρυθμό της ζωής τους. Και να καταλάβει πάνω σε μian άλλη βάση γιατί η συγγραφή μυθιστορημάτων είναι εκτός τόπου σήμερα, πράγμα που εκδηλώνεται στην απελπιστική πενία ιδεών των συγχρόνων μυθιστοριογράφων. Γιατί το καλύτερο έργο ενός Kundera μοιάζει με φέλλισμα μπροστά στα έργα ενός Tolstoi ή ενός Dostoevsky; Γιατί η αθρόα προσφορά μυθιστορημάτων – και δεν μιλάω, φυσικά, ούτε για Robert Ludlum ούτε για Louis Lamour – μοιάζει να μην προσφέρει τίποτε, μήτε στη μορφή, μήτε στο περιεχόμενο αυτού του είδους, έτσι όπως το γνωρίζαμε μέχρι την εποχή των πειραματισμών του Joyce; Γιατί, από την άλλη, η ποίηση μοιάζει να ζει ακόμη; Γιατί η ποίηση μοιάζει ακόμη να μας λέει πράγματα; Μήπως έχει αυτό κάποια σχέση πάλι με το ρυθμό της σύγχρονης ζωής, την υπερπληροφοριοδότηση και την έντασή της από τη μια, και τη νοηματική πυκνότητα, τη λακωνικότητα και τη συμβολικότητα του σίχου από την άλλη;

Η πλήρης περιγραφή της εικόνας που προσπάθησα να δώσω είναι έργο που μπορεί να πάρει τις διαστάσεις ενός μεγάλου βιβλίου. Στην ανακοίνωση αυτή αρκέστηκα να κάνω δύο πράγματα. Αφ' ενός να θεμελιώσω φιλοσοφικά τη δυνατότητα και τη χρησιμότητα μιας τέτοιας εικόνας, αφ' ετέρου να κάνω ένα σύντομο σκαρίφημά της.

- 1 Θα ήθελα απ' την αρχή να κάνω σαφές ότι η μέθοδος και οι προοπτικές της σύζήτησης που ακολουθεί δεν έχουν καμία απολύτως σχέση με εκείνες που διέπουν τις συζητήσεις περί του θανάτου της τέχνης από φιλοσόφους του τύπου του Hegel. Η μέθοδος που ακολουθείται είναι η γλωσσολογική, και, σύμφωνα με το πνεύμα αυτής της μεθόδου, τα αντλούμενα συμπεράσματα δεν επιτρέπεται να προέρχονται από α priori μεταφυσικές κατασκευές.
- 2 Θα πρέπει κανείς να σημειώσει ότι υπάρχει κι ένας επιτιμητικός τόνος από μέρους των «αισιόδοξων» κατά των «κινδυνολόγων του πολιτισμού μας», οι οποίοι τείνουν να βλέπουν την πορεία του γένους ως ένα συνεχή αξιακό εκπεσμό. Η απάντηση των αισιόδοξων είναι πως «Όχι: οι αξίες δεν πέθαναν, απλώς άλλαξαν μορφή».
- 3 Η γραμματική της λέξης «σύμπτωμα» απαιτεί την ύπαρξη ενός στοιχείου που είναι προσδιορισμό ανεξάρτητα απ' το σύμπτωμα: Αν ο ερεθισμένος λαμός είναι σύμπτωμα της ύπαρξης κάποιου στρεπτόκοκκου, τότε ο στρεπτόκοκκος θα πρέπει να είναι εντοπίσιμος με μια μέθοδο ανεξάρτητη απ' την παρατήρηση του ερεθισμένου λαμού. Διότι, αν μοναδικός τρόπος διαπίστωσης της ύπαρξης του στρεπτόκοκκου ήταν η παρατήρηση του ερεθισμένου λαμού, τότε ο ερεθισμένος

- λαϊμός δε θα ήταν σύμπτωμα, αλλά καθοριστικό κριτήριο της αμυγδαλίτιδας (Πρβλ. ΜΒ 53).
- 4 Δες σχετικά ΠΚ και Κωβαίος 1984: 373-392.
  - 5 Δεν θέλω να παρασιωπήσω το (άλλωστε πασιγνωστό) γεγονός ότι ο ουσιολογισμός, με ένα σύγχρονο ένδυμα συζητείται εκ νέου έντονα, ούτε να υποτιμήσω την εγκυρότητα των επιχειρημάτων ενός Kgrjke ή ενός Putnam (αν και εμένα τουλάχιστον – στο μέτρο που τα γνωρίζω – δεν συμβαίνει να με πείθουν). Δεν νομίζω ωστόσο ότι θα προσέφερε τίποτε στην επιχειρηματολογία του προκειμένου άρθρου η οποιαδήποτε σχετική συζήτηση. Μια κριτική των θέσεων του νεοουσιολογισμού από τη βιτγκενσταϊνική σκοπιά θα πρέπει ν' αποτελέσει αντικείμενο ιδιαίτερου δημοσιεύματος με διαφορετικούς στόχους από αυτού εδώ.
  - 6 Πρβλ. ΦΕ §309.
  - 7 Πρβλ.: «Κάθε πράγμα, ως ένα ανάμεσα σε άλλα, είναι εξίσου ασήμαντο με όλα τ' άλλα. Ως κόσμος, είναι καθένα τους εξίσου σημαντικό με όλα τ' άλλα» (ΤΒ 83).
  - 8 Την έννοια της αγάπης ως απαραίτητης προϋπόθεσης του αισθητικού βιώματος αναπτύσσει ο Γάλλος φαινομενολόγος Mikel Dufrenne (1953: 431-441).
  - 9 Δεν αναφέρομαι προφανώς στην περίπτωση κατά την οποία τα ενδιαφέροντα των δύο κλάδων μπορεί προς στιγμήν να συμπέσουν.
  - 10 Δες σχετικά Κωβαίος 1984: 576-620.
  - 11 Αυτή είναι μια πρόχειρη διατύπωση. Για μια εμπάθυνση στον τρόπο με τον οποίο η ιστορία μπορεί να εμπλακεί στο νόημα ενός έργου τέχνης, δες I&NA.
  - 12 Πρβλ.: «Καλή τέχνη σημαίνει: ολοκληρωμένη έκφραση» (ΤΒ 83).
  - 13 Πρβλ.: «Αν η καλή ή κακή άσκηση της βούλησης μεταβάλλει όντως τον κόσμο, το μόνο που μεταβάλλει είναι η μεθόδός του και όχι τα γεγονότα – όχι εκείνο που είναι εκφράσιμο σε γλώσσα. Κοντολογίς, το αποτέλεσμα είναι ότι ο κόσμος γίνεται ένας εντελώς διαφορετικός κόσμος [...] «Ο κόσμος πρέπει, τρόπον τινά, να αυξάνει και να φθίνει ως όλον. Σαν να αποκτά και να χάνει το νόημά του» (ΤΒ 73, ΤΛΡ 6.43).
  - 14 Αυτές οι σκέψεις έχουν άμεση συνάφεια με τα όσα ο πρώιμος Wittgenstein λέει περί κόσμου και βουλήσεως, αισθητικής και ηθικής: «Το έργο τέχνης είναι το αντικείμενο θεωρούμενο υπό το πρίσμα της αιωνιότητας. Αυτός είναι ο δεσμός ανάμεσα σε τέχνη και ηθική. Ο συνήθης τρόπος θεώρησης βλέπει τα πράγματα τρόπον τινά από το κέντρο τους. Η θεώρηση υπό το πρίσμα της αιωνιότητας τα βλέπει εκ των έξω· έτσι ώστε να έχουν ως υπόστρωμα τον κόσμο στην ολότητά του. Νά 'ναι άραγε αυτό: ότι, δηλαδή, μ' αυτόν τον τρόπο, βλέπουμε το αντικείμενο με χώρο και χρόνο, αντί εν χώρω και χρόνω; [...] Το πράγμα θεωρούμενο υπό το πρίσμα της αιωνιότητας είναι το πράγμα θεωρούμενο μαζί με ολόκληρο τον λογικό χώρο» (ΤΒ 83). «Το να θεωρείς τον κόσμο ως όλον, όπως όταν τον βιώνεις σαν ένα θαύμα που δημιούργησε ο Θεός, συνιστά τον "ηθικό χώρο", εντός του οποίου αξία και νόημα μπορούν να εισαχθούν στη ζωή. Διότι, χωρίς μια ενσπουητική προοπτική της ζωής και του κόσμου, δεν έχουμε άλλο από – ηθικώς ουδέτερα – ενδεχόμενα γεγονότα» (Kelly 1995: 578, δες επίσης 572-574).

- 15 Ο ορισμός αυτός είναι κάτι που προκύπτει απ' τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουμε τα έργα τέχνης. Είναι δηλαδή η περιληπτική διατύπωση ενός τμήματος της αισθητικής μας συμπεριφοράς. Συγκεκριμένα, της συμπεριφοράς εκείνης που απαγορεύει την αλληλουποκατάσταση δύο έργων τέχνης, τα οποία είτε «μολούν για το ίδιο πράγμα» είτε «επιδρούν πάνω μας κατά τον ίδιο τρόπο» (Πρβλ. LCAPRB IV §§1-3). Απ' αυτή την απαγόρευση προκύπτει η έννοια της αυτονομίας του έργου τέχνης. Αν αναγνωρίζουμε σε κάτι αυτό που ονομάζουμε «φυσιογνωμία», σημαίνει ότι το βλέπουμε ως ένα οργανικό όλον. Κι αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι δεν μπορούμε (λογική και όχι εμπειρική αδυναμία) να προσθέσουμε ή να αφαιρέσουμε έστω και ένα από τα βασικά στοιχεία που συνθέτουν αυτό το οργανικό όλον, χωρίς να διαταράξουμε τη «φυσιογνωμία» του. Αν πάλι οι προσθαφαιρέσεις μας δεν αφορούν τα θεμελιακά του στοιχεία (αυτά, δηλαδή, που συνθέτουν τη λογική δομή «φυσιογνωμία του Τάδε»), τότε η φυσιογνωμία του παραμένει η ίδια. Οπότε είναι αδύνατο να ισχυριστούμε είτε (α) ότι με την προσθήκη ουσιαστών στοιχείων το έργο διατηρεί την ταυτότητά του, είτε (β) ότι με την προσθήκη επουσιωδών στοιχείων τη μεταβάλλει.
- 16 Προλαμβάνω την αντίρρηση ότι η ζωή ή ο θάνατος μιας τέχνης αφορά το θέμα της λειτουργίας της μέσα στην κοινωνία, λέγοντας ότι το να προβάλλεις λειτουργικές διαφορές είναι άλλης τάξης ενέργεια από το να υποστηρίξεις ότι ορισμένα πράγματα λειτουργούν, ενώ ορισμένα άλλα έχουν πάψει να λειτουργούν.
- 17 Η πρώτη παραλλαγή αυτού του άρθρου γράφτηκε πριν 15 περίπου χρόνια, όταν ο Kurosawa ήταν ακόμη μεγάλος. Όταν το έγραφα είχα νωπή την εντύπωση από το τελευταίο του αριστούργημα: το *Kagemusha*. Δεν μπορούσε τότε να περάσει απ' το μυαλό μου ότι η προσπάθεια να απαλλάξω την κρίση μου από αξιακούς τόνους θα ήταν περιττή εν όψει του απίστευτα χαμηλού επιπέδου της μεταγενέστερης παραγωγής (*Ονειρα, Ραψωδία τον Αύγουστο, Μάντανταγιά*). Θα μπορούσα ν' αλλάξω το παράδειγμα, αλλά προτίμησα να το κρατήσω ως ιστορική μαρτυρία.
- 18 Ασφαλώς χρειάζεται ισχυρότερη επιχειρηματολογία για να υποστηρίξει κανείς το απαραίτητο της ύπαρξης τέτοιου είδους ανθρώπων, αλλά δεν θ' ασχοληθώ μ' αυτό το πράγμα εδώ.

## Οι παρατηρήσεις του Wittgenstein για *Το χρυσό κλωνί* του Frazer

*Το χρυσό κλωνί*<sup>1</sup> του Sir James George Frazer<sup>2</sup> είναι μια μνημειώδης ανθρωπολογική πραγματεία γύρω απ' τα πρωτόγονα έθιμα λαών της Ευρώπης, σε συγκριτικό συσχετισμό με έθιμα και μυθολογίες λαών από όλο τον κόσμο. Το πλήρες έργο εκτείνεται σε δώδεκα τόμους. Ο Wittgenstein είχε διαβάσει την επίτομη έκδοση (Macmillan 1922).

Η κριτική του Wittgenstein δεν στρέφεται κατά της αναντίρρητα αξιολογώτατης *εμπειρικής* έρευνας του Frazer, δεν αποτελεί δηλαδή αμφισβήτηση των *γεγονότων* τα οποία ο Frazer έχει συγκεντρώσει, ούτε αποβλέπει στην ανασκευή των επιστημονικών υποθέσεων τις οποίες ο Frazer εισηγείται όσον αφορά την καταγωγή και την ιστορική εξέλιξη των περιγραφομένων εθίμων. Οι αντιρρήσεις του στρέφονται κατά του είδους των *εξηγήσεων* με τις οποίες ο Frazer προσπαθεί να κάνει τα έθιμα *κατανοητά* σε μας. Ο Wittgenstein ισχυρίζεται πως οι εξηγήσεις αυτές, όχι μόνο δεν μας βοηθούν να καταλάβουμε τα πρωτόγονα έθιμα, αλλά επιπλέον μας δίνουν μιαν απαράδεκτη, σχεδόν γελοία, εικόνα της πρωτόγονης συνείδησης. Στη βάση των εξηγήσεων του Frazer δεν βρίσκεται καμιά επιβεβαιωμένη υπόθεση, αλλά μια *πρόληψη*. Η πρόληψη πως τάχα η ιστορία της ανθρωπότητας είναι η ιστορία της ηρωικής επιστήμης που θριαμβεύει πάνω στην άγνοια και στη δεισιδαιμονία. Μέσα από ένα τέτοιο ανεπιβεβαίωτο γενικό μοντέλο σκέψης ο Frazer πασχίζει να μας γνωρίσει το βαθύτερο νόημα των αρχαίων εθίμων, αλλά οι μόνοι που καταφέρνει να πείσει είναι εκείνοι που ήδη εμφορούνται απ' την ίδια κυρίαρχη ιδέα. Το νόημα που υποτίθεται ότι αποκαλύπτει δεν είναι άλλο απ' τους ασυνειδητοποιήτους πόθους και ελπίδες του ανθρώπου (ή — όπως, επί το δηκτικότερον, παρατηρεί ο Wittgenstein — του «Εγγλέζου») του 20ού αιώνα. Κατά τον Frazer, οι πρωτόγονες *πρακτικές* αποτελούν ατυχείς προσπάθειες επιστημονικής εξήγησης των φυσικών φαινομένων ή επηρεασμού της πορείας τους. Είναι τα πρώτα βήματα του νου στην ανελκτική του πορεία προς το φως της επιστημονικής γνώσης. Γι' αυτό και δεν θα πρέπει να τις αντιμετωπίσουμε με σκαπτική διάθεση, αλλά με κατανόηση, επιείκεια και σεβασμό, στο μέτρο που σ' αυτές τις πρώτες αδέξιες κινήσεις του νου χρεωστούμε τη σημερινή του δόξα.

Όταν όμως προσπαθούμε να δούμε μέσα απ' αυτό το πρίσμα τις πρωτόγονες *πρακτικές*, η εικόνα που προκύπτει είναι εντελώς παράλογη. Ο Frazer πιστεύει, λ.χ., ότι ο χορός της βροχής αποτελεί προσπάθεια επηρεασμού της φυσικής ροής των γεγονότων και ότι ο λόγος για τον οποίο ο πρωτόγονος επιμένει σ' αυτή την ανώφελη προσπάθεια είναι ότι η φύση μοιάζει ν' αντα-

ποκρίνεται στις προσπάθειές του, μια και, αργά ή γρήγορα, κάποτε βρέχει τελικά. Αλλά, παρατηρεί ο Wittgenstein, θα πρέπει ο πρωτόγονος να ήταν στ' αλήθεια πολύ βλάκας ή εντελώς τυφλός, για να μην είχε αντιληφθεί, πριν καταφύγει σ' όλες αυτές τις 'ανώφελες προσπάθειες' πως τελικά βρέχει, αργά ή γρήγορα. Διότι, για ν' αντιληφθεί αυτό το πράγμα, δεν χρειαζόταν καμιά ανώτερη νοητική λειτουργία, αλλά απλώς να παρατηρήσει τί συμβαίνει. Η εξήγηση του Frazer αποστερεί τον πρωτόγονο κι απ' αυτή την ικανότητα της παρατήρησης και τη συνεπαγόμενη βιοτική πείρα. Κι όμως, η αλήθεια είναι πως ο πρωτόγονος δείχνει όχι μόνο εμπειρική γνώση αλλά και εξαιρετική ευφυΐα σε αναρίθμητες άλλες δραστηριότητες, όπως το χτίσιμο του σπιτιού του, το κυνήγι, η αντιμετώπιση των εχθρών στη μάχη κλπ. Εξάλλου, το γεγονός ότι, όπως αναφέρει ο Frazer, οι τελετουργίες της βροχής γίνονται κατά κανόνα την εποχή των βροχών πιστοποιεί το παράλογο της υπόθεσης ότι αποτελούν προσπάθειες επηρεασμού της φύσης. Διότι τότε θα έπρεπε να τελούνται την εποχή της ξηρασίας και όχι όταν, ούτως ή άλλως, βρέχει. Μ' άλλα λόγια, οι πρωτόγονοι του Frazer θα πρέπει νά 'ναι λίγο-πολύ τρελοί κι όχι απλώς βλάκες.

Ο Frazer είναι ανίκανος να δει το οφθαλμοφανές γεγονός ότι οι άνθρωποι δεν καταγίνονται όλη την ώρα με τη διατύπωση υποθέσεων περί του κόσμου· ότι υπάρχουν στιγμές στη ζωή τους, κατά τις οποίες *τελετουργούν*, και η έκφραση της χαράς ή της λύπης τους δεν υπαγορεύεται απ' τις κατηγορίες της επιστήμης. Αδυνατεί ν' αντιληφθεί ότι ο πρωτόγονος που χορεύει τον χορό της βροχής δεν προσπαθεί να κάνει τη βροχή να πέσει, αλλά απλώς εκφράζει την *ελπίδα* ή την *επιθυμία* του να βρέξει, μ' έναν τρόπο διαφορετικό απ' τον δικό μας. Οι τελετουργίες για τον ερχομό της μέρας γίνονταν ανέκαθεν το πρωί, ακριβώς γιατί συνιστούσαν *πανηγυρισμούς*, εκδηλώσεις χαράς, για τον ερχομό της και όχι επιστημονικές προσπάθειες για μιαν άκαιρη εμφάνισή της.

Ο Frazer πέφτει θύμα εκείνου ακριβώς που διαπιστώνει στους αγρίους: της μυθολογίας. Διότι εκείνο που τον οδηγεί στη συγκεκριμένη ερμηνεία δεν είναι παρά ένας μύθος, κι ας έχει την εμφάνιση επιστημονικής υπόθεσης. Οι μαρτυρίες που έχει συγκεντρώσει δεν τον οδηγούν στο *συμπέρασμα* ότι τα έθιμα του πρωτογόνου αποτελούν επιστημονικές υποθέσεις της νηπιακής ηλικίας του ανθρώπου, αλλ' αντίστροφα, αυτό το τελευταίο αποτελεί την *προϋπόθεση*, το πλαίσιο, μέσα στο οποίο οι μαρτυρίες αποκτούν το χρώμα που ο Frazer τους αποδίδει.

Όταν η έρευνά μας αποσκοπεί στον προσδιορισμό του *νοήματος* μιας πρακτικής, κι όχι της ιστορίας της προέλευσής της, εκείνο που χρειαζόμαστε δεν είναι η ανεύρεση των αιτιών, αλλά η εκδίπλωση μιας *δομής* και ο προσ-

διορισμός των σχέσεων που τα διάφορα δομικά στοιχεία έχουν μεταξύ τους. Η ιστορία μπορεί να συνεισφέρει στον προσδιορισμό του νοήματος μόνο όταν νοείται όχι ως εμπειρική έρευνα αλλά ως μορφή περιγραφής της πραγματικότητας. Μια ιστορική έρευνα συνδέει αίτια με αποτελέσματα. Μια ιστορική σκοπιά συνδέει γεγονότα της αυτής τάξης πάνω σ' ένα ιστορικό καμβά. Η πρώτη απαντάει στο ερώτημα «γιατί συμβαίνει το α», η δεύτερη στο ερώτημα «τί σημαίνει το α». Η ιστορική σκοπιά είναι δηλαδή κι αυτή ένα ομαδοποιητικό σχήμα που μπορεί να προσδώσει ένα ιδιαίτερο νόημα σε ένα σύνολο πραγμάτων.<sup>3</sup>

Ο Frazer όμως δεν αντιλαμβάνεται πως η αναζήτηση ενός ιστορικού νόηματος δεν είναι ο μόνος τρόπος με τον οποίο ομαδοποιούμε τα γεγονότα για να τα κάνουμε κατανοητά. Είναι απολύτως θεμιτό, και το συναντάμε κάθε μέρα μπροστά μας, μια ομαδοποίηση ν' ακολουθεί κάποιαν άλλη αρχή, φέρ' ευτείν εκείνη του εντοπισμού της μορφικής συγγένειας μεταξύ των γεγονότων. Και το ποιες είναι οι ομοιότητες που κάθε φορά διαπιστώνουμε εξαρτάται φυσικά, όχι μόνο απ' τα πράγματα, αλλά κι από εμάς τους ίδιους (απ' τη διάθεσή μας, απ' τον εννοιολογικό μας ορίζοντα, απ' τις πρακτικές μας επιδιώξεις κλπ). Το ότι ταξινομήσαμε τις φάλαινες μαζί με τα αιλουροειδή και όχι μαζί με τους καρχαρίες, στηρίζεται φυσικά σε κάποιες βιολογικές ομοιότητες. Αλλά το ότι επιλέξαμε αυτές τις συγκεκριμένες ομοιότητες κι όχι άλλες κατά πολύ προφανέστερες (χώρο διαβίωσης, γενικό σχήμα, πτερύγια, είδος τροφής κλπ.) οφείλεται σ' ένα σωρό παράγοντες που αφορούν εμάς και τον πολιτισμό μας.

Η στάση λοιπόν που θά 'πρεπε να παίρνει κανείς απέναντι σε μια πρακτική, όταν αυτό που τον ενδιαφέρει είναι το νόημά της, είναι να συγκεντρώνεται σ' αυτά που έχει μπρος του, κι όχι σ' εκείνα που δεν γνωρίζει ακόμη. Διότι τα τελευταία, μια και δεν τα γνωρίζει (δεν είναι παρόντα στην πρακτική), δεν μπορεί ν' αποτελούν μέρος του νοήματός της.

Εξάλλου, όταν ο λόγος για τον οποίο ασχολείται κανείς με μια πρακτική είναι η βαθιά εντύπωση που η πρακτική του προκαλεί, είναι παράλογο ν' αναζητεί τα αίτια του εντυπωσιασμού του έξω από εκείνο που του τον προκάλεσε. Η ερώτηση «Γιατί αυτό το έθιμο μου προκαλεί αυτή τη βαθιά και σκοτεινή αίσθηση;» δεν θα ικανοποιηθεί με μια γενετική εξήγηση, αλλά με την απόκτηση μιας εποπτικής παράστασης (übersichtliche Darstellung) της δομής του εθίμου. Θα πρέπει, όπως λέει ο Wittgenstein, να συνταιριάζουμε σωστά (richtig zusammenstellen) μονάχα εκείνα που ξέρουμε, δίχως να προσθέτουμε τίποτε, και η ικανοποίηση που πάμε ν' αντλήσουμε απ' την εξήγηση θα έρθει μόνη της (ΠΧΚΦ: 4). Εκείνο που ο Frazer «ξέρει» είναι το ιστορικό υλικό που έχει συγκεντρώσει γύρω απ'τα έθιμα των πρωτογόνων, επο-

μένως οι εξηγήσεις του θα έπρεπε να προέρχονται μόνο απ' τα στοιχεία που έχει μπρος του κι όχι από εκείνα που δεν αποτελούν μέρος του υλικού. Και η πεποίθησή του ότι τάχα οι τελετουργίες των πρωτογόνων στηρίζονταν σε πρωτόγονες υποθέσεις δεν αντλείται από το υλικό που έχει συγκεντρώσει. Δεν είναι κάτι που «ξέρει» σχετικά μ' αυτά τα έθιμα, αλλά η μυθολογική σκοπιά μέσα από την οποία βλέπει εκείνα που ξέρει.

Το σωστό συνταίριασμα, στο οποίο ο Wittgenstein αναφέρεται, είναι κατ' ουσίαν η ανεύρεση μιας ερμηνείας που να μη συγκρούεται με την έννοια του «ανθρώπου εν τω κόσμω», έτσι όπως αυτή αναδύεται, όχι μόνο μέσα απ' τις μαρτυρίες που έχουμε συγκεντρώσει για το συγκεκριμένο έθιμο, αλλά και μέσα από όλα εκείνα που γνωρίζουμε για τον άνθρωπο εν γένει και το παρελθόν του, κι απ' όσα ακόμη βλέπουμε κι έχουμε δει σ' εμάς τους ίδιους και στους άλλους (ΠΧΚΦ: 23). Αυτό που, μ' άλλα λόγια, συνιστά την ορθότητα μιας ερμηνείας είναι το πόσο οργανικά συνδέεται με όλα εκείνα που συνθέτουν την έννοια του ανθρώπου. Μια σωστή ερμηνεία θα πρέπει να μας βοηθάει να βγάζουμε νόημα κι απ' τις υπόλοιπες ανθρώπινες πρακτικές, κι όχι να τις καθιστά ακατανόητες. Οι εξηγήσεις του Frazer, με το να στηρίζονται σε μια μονοδιάστατη εικόνα του ανθρώπου (εκείνη του κατασκευαστού υποθέσεων) αποτυγχάνουν να μας δώσουν μια τέτοια ερμηνεία. Γι' αυτό και η έννοια του ανθρώπου που προκύπτει απ' τις δικές του εξηγήσεις είναι από παράλογη έως γελοία. «Ο άνθρωπος είναι ένα τελετουργικό ζώο», λέει ο Wittgenstein (ΠΧΚΦ: 10). Η ισχυρή μυθολογία της οποίας ο Frazer είναι δέσμιος τον οδηγεί στην αντίληψη ότι οι μαγικές τελετουργίες αποτελούν εκδηλώσεις κακών επιστημών!

Ένα άλλο κεντρικό θέμα των παρατηρήσεων του Wittgenstein στον Frazer αφορά το νόημα των σημείων μιας τελετουργίας. Οι σκέψεις του Wittgenstein εδώ προσδίδουν στην πραγμάτευση της έννοιας του νοήματος μια διαφορετική διάσταση από εκείνη που κυριαρχεί στο υπόλοιπο corpus. Το μοτίβο που διατρέχει σχεδόν ολόκληρο το σώμα των βιτγκενσταϊνικών παρατηρήσεων είναι εκείνο σύμφωνα με το οποίο το νόημα ενός σημείου είναι η θέση του στον συμβολισμό ή αλλιώς η χρήση του στον λογισμό. Ως γνωστόν, η εικόνα αυτή προσάγεται από τον Wittgenstein με σκοπό τον 'εξορκισμό' της παραπλανητικής Αυγουστίνειας πρωτο-εικόνας, σύμφωνα με την οποία το νόημα των σημείων της γλώσσας είναι πράγματα ή γεγονότα στον κόσμο, προς τα οποία αυτά αντιστοιχούν.<sup>4</sup> Στον χώρο όμως της μαγείας, η εικόνα που ο Wittgenstein προσάγει (η λογισμική αντίληψη) είναι τόσο παραπλανητική, όσο και εκείνη που καλείται να εξορκίσει (η Αυγουστίνεια αντίληψη). Γιατί σύμφωνα με τη «μαγική αντίληψη της γλώσσας» — όπως ο ίδιος



την ονομάζει — οι λέξεις και οι χειρονομίες διαθέτουν δυνάμεις από μόνες τους.

Θα ήταν χαρακτηριστική μιας λανθασμένης αντίληψης πραγμάτων η περίπτωση ενός φιλοσόφου που θα πίστευε ότι κάποια πρόταση έπρεπε να είναι γραμμένη με κόκκινο μελάνι, επειδή τάχα μόνο έτσι θα εξέφραζε στην ολότητά του εκείνο που ο συγγραφέας ήθελε να πει. (Εδώ θα είχαμε να κάνουμε με μαγική, αντί λογική, αντίληψη των σημείων. Το μαγικό σημείο θα λειτουργούσε σαν φάρμακο, και, σ' αυτή την περίπτωση, η αιτιοκρατική θεωρία θα ήταν απολύτως ικανοποιητική). (MS 109: 89-90, πρβλ. ΦΓ 114)

Πράγματι, στις τελετουργικές διαδικασίες, οι εκφορές και οι ενέργειες δεν σφειλουν το νόημά τους στη λειτουργία που επιτελούν μέσα σ' ένα γλωσσικό μηχανισμό, αλλά στις φυσικές ιδιότητες και στη δράση αυτών των ιδιών. Η αποτελεσματικότητα μιας κατάρας, φέρ' ειπείν, δεν εξαρτάται από το αν την «κατάλαβε» ο αποδέκτης της. Η κατάρα μοιάζει περισσότερο με βλήμα που εξαπολύεται εναντίον ενός προσώπου, και το αν θα έχει αποτέλεσμα επάνω του θα εξαρτηθεί απ' το αν ειπώθηκαν τα σωστά λόγια και με τον σωστό τρόπο (όπως θα λέγαμε ότι η επιτυχία ενός φυσικού στόχου εξαρτάται απ' το είδος του βλήματος, του όπλου και από τον σωστό χειρισμό του). Η ευχή ή το ξόρκι, από την άλλη, μοιάζουν περισσότερο με ασπίδες ή θώρακες που αποκρούουν, ή προστατεύουν από, τα μαγικά βλήματα. Το ότι η αποτελεσματικότητα ενός σημείου έγκειται στις φυσικές του ιδιότητες είναι η πλανερή εικόνα που κατακυριαρχεί τη σκέψη του μεταφυσικού φιλοσόφου, όταν, αναφερόμενος στο νόημα ενός σημείου, νομίζει ότι είναι μια φυσική ιδιότητα που διαθέτει αυτό το ίδιο, όπου κι αν το βάλουμε. Η μαγική αντίληψη των σημείων είναι ασφαλώς ένα παραπλανητικό μοντέλο όταν φιλοδοξεί να εξηγήσει ολόκληρη τη γλωσσική επικράτεια. Όμως και η «λογισμική αντίληψη», σύμφωνα με την οποία τα σημεία σφειλουν το νόημά τους στο γλωσσικό σύστημα (γλωσσικό παιχνίδι) στο οποίο ανήκουν, δεν αποτελεί λιγότερο ελλιπή περιγραφή της γλωσσικής πραγματικότητας. Διότι αποτυγχάνει να εξηγήσει τη μαγική διάσταση του ανθρώπου. Ένα μεγάλο μέρος των δραστηριοτήτων μας έχει σαφώς μαγικό χαρακτήρα. Ένα σωρό τελετουργίες που βρίσκονται ενσωματωμένες στην εν γένει λογοκρατούμενη ζωή μας<sup>5</sup> θα έμεναν ακατανόητες, αν οι κινήσεις και τα λόγια μας εκεί μέσα δεν είχαν περίπου χαρακτήρα φυσικών αντικειμένων με σταθερές ιδιότητες. Πώς να καταλάβεις τον τρόπο του *Rigoletto* προστά στο «*Sii maledetto!*» του Monterone, αν το θεωρείς μια πρόταση; Πρέπει να βλέπεις την οργή να κατευθύνεται πάνω σου σαν κεραυνός κι όχι σαν δήλωση, απειλή ή προειδοποίηση.

Σε βλέπω στο δρόμο. Σου χαμογελώ, έρχομαι προς εσένα, τείνω το χέρι μου, πιάνω το δικό σου και το κουνάω. Κι εσύ, αυθόρμητα – χωρίς διαταγές, τεχνάσματα ή βία, χωρίς καμιά προσπάθεια από μέρους μου να σε εξαναγκάσω να το κάνεις – τρέχεις προς το μέρος μου, μου ανταποδίδεις το χαμόγελο, μου τείνεις το χέρι. Δίνουμε τα χέρια – όχι τραβώντας μου ή τραβώντας σου το χέρι προς τα πάνω, αλλά με αυθόρμητη και τέλεια συλλειτουργία. Συνήθως δεν αντιλαμβάνομαστε τη λεπταίσθητη και καταπληκτική συνθετότητα αυτής της συντονισμένης «τελετουργίας».<sup>6</sup>

Το φιλί: μια τελετουργία. Ο μαγικός του χαρακτήρας έγκειται στο ότι δεν είναι οι περιστάσεις εκείνες που προσδιορίζουν τη σημασία του, αλλά μάλλον αυτό προσδίδει, κατά κανόνα, νόημα στις περιστάσεις όπου εμφανίζεται. Εξ ου και η φρόνη που νιώθουμε όταν καμιά φορά το βλέπουμε να κάνει την εμφάνισή του σε παιχνίδια που αντλούν το νόημά τους από αλλού (πρβλ. την προδοσία του Ιούδα).

Η τελετουργική χρήση των σημείων σχετίζεται στενά με τη χρήση τους στα πλαίσια της τέχνης. Περί το τέλος των *Φιλοσοφικών ερευνών* (σ. 214) ο Wittgenstein μιλάει για «βίωση του νοήματος» (experiencing the meaning of a word). Η πραγμάτευση αυτής της ιδέας δεν είναι τόσο διεξοδική, όσο εκείνη του νοήματος ως χρήσης.<sup>7</sup> Απαντά ωστόσο σποραδικά σε ολόκληρο σχεδόν το corpus, μόνο που η σύνδεση με τη μη αναφορικότητα της τέχνης δεν είναι τόσο προφανής. Εδώ δεν θα επεκταθώ σε λεπτομέρειες. Θα αρκισθώ στο να παραθέσω ορισμένα κλασσικά χωρία, όπου η ιδέα διατυπώνεται με αρκετή ενάργεια:

Θέλω να πω: «Εκείνο που η εικόνα μου λέει είναι ο εαυτός της». Μ' άλλα λόγια, το ότι μου λέει κάτι συνίσταται στην ίδια τη δομή της, στις δικές της γραμμές και στα δικά της χρώματα. (Τί σημαίνει η φράση "Εκείνο που αυτό το μουσικό θέμα μου λέει είναι ο εαυτός του";) (ΦΕ §523, πρβλ. WL 1932-35: 34, KB 238-240)

Η κατανόηση μιας πρότασης είναι πολύ συγγενέστερη προς την κατανόηση ενός μουσικού θέματος απ' ό,τι θα μπορούσε κανείς να φανταστεί. Θέλω να πω, η κατανόηση μιας πρότασης είναι πιο κοντά απ' ό,τι φανταζόμαστε σ' εκείνο που συνήθως ονομάζουμε κατανόηση ενός μουσικού θέματος. Γιατί θα πρέπει να έχω αυτή τη συγκεκριμένη αυξομείωση της έντασης και του tempo; «Διά ξέρω περί τίνος πρόκειται», θά 'θελε κανείς να πει: Και περί τίνος πρόκειται; Δεν θα μπορούσα να πω. Το μόνο που θα μπορούσα να κάνω, για να 'εξηγήσω', θα ήταν να το συγκρίνω με κάτι άλλο που έχει τον ίδιο ρυθμό (το ίδιο ρυθμικό σχέδιο) (ΦΕ §527, πρβλ. KB 225, 239-240, Z §161, ΦΓ 93-94, 106).

Θα μπορούσε επίσης να υπάρχει μια γλώσσα, όπου η 'ψυχή' των λέξεων δεν θά 'παίξε κανένα ρόλο. Όπου, λ.χ., δεν θα είχαμε αντίρρηση ν' αντικαταστήσουμε μια λέξη με μιαν άλλη αυθαίρετη, δικής μας επανόησης (ΦΕ §530, πρβλ. ΦΓ 98).

Μιλάμε για κατανόηση μιας πρότασης υπό την έννοια ότι μπορεί να αντικατασταθεί με μιαν άλλη που λέει το ίδιο πράγμα. Αλλά και υπό την έννοια ότι δεν μπορεί ν' αντικατασταθεί από καμιάν άλλη. (Όπως ακριβώς ένα μουσικό θέμα δεν μπορεί ν' αντικατασταθεί από κάποιο άλλο). Στη μια περίπτωση, η σκέψη της πρότασης είναι κάτι που διαφορετικές προτάσεις διαθέτουν από κοινού. Στην άλλη, κάτι που εκφράζεται μονάχα από αυτές τις συγκεκριμένες λέξεις σ' αυτές τις συγκεκριμένες θέσεις (κατανόηση ενός ποιήματος) (ΦΕ §531, πρβλ. ΔΑ IV §9, KB 224-225, Z §30).

Η ιδιαίτερη φυσιολογία μιας λέξης, εκείνο που ο James (1890: 21, II: 80-81) ονομάζει «ψυχή της λέξης», είναι, θα μπορούσε να πει κανείς, ο κοινός παρονομαστής τελετουργίας και τέχνης. Οι χειρονομίες, τα λόγια, οι κινήσεις, που γίνονται κατά τη διάρκεια μιας τελετουργίας διαθέτουν τον ίδιο μη αναφορικό χαρακτήρα που αποτελεί θεμελιώδες γνώρισμα της τέχνης. Τα σύμβολα της τέχνης και της μαγείας παραπέμπουν στον εαυτό τους και πουθενά αλλού. Το ότι κάτι είναι μαγικό ή καλλιτεχνικό σύμβολο έγκειται στο ότι δεν μπορεί ν' αντικατασταθεί από κάποιο άλλο με «το ίδιο νόημα». Η έκφραση «ίδιο νόημα» είναι άνευ νοήματος όταν αναφέρεται σε καλλιτεχνικά και μαγικά σύμβολα<sup>8</sup>.

- 1 Ο τίτλος υπαινίσσεται τον ομώνυμο πίνακα του διάσημου Άγγλου τοπιογράφου Joseph Mallord William Turner (1775-1851), *The Golden Bough*, ο οποίος παριστά ένα τοπίο από τη δασώδη περιοχή που περιβάλλει τη μικρή ιταλική λίμνη Nemi, γνωστή στους Λατίνους ως «καθρέπτης της Αρτέμιδος». Σε πρώτο πλάνο εμφανίζεται η Άρτεμις κρατώντας στο δεξί της χέρι ένα χρυσό δρεπάνι και στο υψωμένο της αριστερό ένα χρυσό κλωνί από το μυθικό δέντρο του ιερού της *Diana Nemorensis*, που ήταν κτισμένο στις όχθες της λίμνης. Σε δεύτερο πλάνο, μια ομάδα έξι κοριτσιών που χορεύουν γύρω απ' τη φωτιά. Στο βάθος, η λίμνη Nemi. Σύμφωνα με τον μύθο, μόνο φυγάδες δούλοι είχαν δικαίωμα να κόψουν κλωνί απ' το δέντρο του ιερού της Αρτέμιδος, αν φυσικά μπορούσαν. Όποιος τα κατάφερνε, είχε δικαίωμα να μονομαχήσει μέχρι θανάτου με τον ιερέα, τον οποίο, αν εσκότωνε, έπαιρνε τη θέση του και τον τίτλο του «Βασιλιά του Δάσους» (Rex Nemorensis). Το ίδιο μοιραίο κλωνί, σύμφωνα με άλλο θρύλο, έκοψε ο Αινείας, καθ' υπόδειξιν της Σίβυλλας, πριν κατέβει στον κόσμο των νεκρών (βλ. Frazer 1922: 3).
- 2 Ο Sir James George Frazer (1854-1941) ήταν Σκώτος εθνολόγος και ελληνιστής. Διετέλεσε καθηγητής στα πανεπιστήμια, καταρχήν της γενετικής του Γλασκώβης, και εν συνεχεία του Liverpool (1907-1932). Από το 1879 ήταν εταίρος του Trinity College, του Cambridge. Το *Χρυσό κλωνί* κυκλοφόρησε για πρώτη φορά σε 2 τόμους το 1890, και αργότερα αναπτύχθηκε σε 12 τόμους που κυκλοφόρησαν στο διάστημα 1911-1915. Εκτός από το *Χρυσό κλωνί*, ο Frazer συνέγραψε πολλά άλλα έργα, όπως *Totemism* (1887), που αργότερα αναπτύχθηκε σε τέσσερις τόμους με τον τίτλο *Totemism and Exogamy* (1910), *Pausanias and Other*

*Greek Studies* (μετάφραση και σχολιασμός του Πausανία) (1900), *Folk-Lore in the Old Testament* (1918), *Man, God and Immortality* (1927), *Aftermath; Supplement to the Golden Bough* (1936), *Totemica; A Supplement to Totemism and Exogamy* (1937), *Anthologia Anthropologica* (4 vols, 1938-39).

- 3 Πρβλ. I&NA. Δες επίσης το ενδιαφέρον άρθρο του Cioffi 1990.
- 4 ΦΕ §§1-4, 89-90. Βλ. σχετικά Baker & Hacker 1980: 33-59, Hacker 1986: 129-134.
- 5 Όπως το να δίνεις μιαν υπόσχεση, να ζητάς συγγνώμη, να παρακαλείς, να κάνεις φιλοφρονήσεις, να συνάπτεις συμφωνίες, να φιλάς την εικόνα ενός αγαπημένου προσώπου, να αποχαιρετάς κουνώντας το χέρι ή το μαντίλι, να εξομολογείσαι τον έρωτά σου, κλπ. (Το «Σ' αγαπώ!» δεν είναι δήλωση. Δεν περιγράφει, λ.χ., την ψυχολογική μου κατάσταση. Είναι κίνηση σε ένα τελετουργικό παιχνίδι: γι' αυτό έχει τόση σημασία το πώς και τότε θα το πεις).
- 6 Fingarette 1972: 9.
- 7 Πράγμα αναμενόμενο, αν σκεφθεί κανείς ότι τα φιλοσοφικά μοντέλα που ο Wittgenstein ήθελε να καταστρέψει βασίζονταν κατά κανόνα σε ψυχολογιστικές και μενταλιστικές ιδέες, οπότε η έμφαση σ' αυτή τη γλωσσική περιοχή πιθανόν να υπέβαλλε την ήδη κυρίαρχη ιδέα ότι το νόημα μιας λέξης και η εμπειρία που έχω την ώρα που την εκφέρω συνδέονται με κάποια εξωτερική σχέση, και έτσι να υπονόμει την προσπάθειά του να εκριζώσει την εικόνα του «νοητικού μέσου» ως ενδιδαιτήματος του νοήματος. Το νόημα ως εμπειρία, ως βίωμα, δεν σημαίνει για τον Wittgenstein τίποτε περισσότερο απ' το ότι, σε πολλές προτάσεις τις γλώσσας μας, η έννοια του νοήματος συνδέεται με εκείνη της εμπειρίας (μια καθαρά γραμματική παρατήρηση). Οπότε η διατύπωση της αντίληψης του νοήματος ως εμπειρίας θα μπορούσε να γίνει κατ' αναλογίαν προς την §43 των *Ερευνηών*: Σ' ένα μεγάλο αριθμό περιπτώσεων – όχι βέβαια σε όλες – στις οποίες χρησιμοποιούμε τη λέξη «νόημα», θα μπορούσαμε να δώσουμε τον εξής ορισμό: το νόημα μιας λέξης είναι η εμπειρία που έχουμε όταν την ακούμε ή την προφέρουμε.
- 8 Μια πρώτη ολοκληρωμένη προσπάθεια έγκυψης σ' αυτή την άποψη του νοήματος αποτελεί το τελευταίο κεφάλαιο «Aesthetics and the Secondary Sense of Words» απ' το βιβλίο του Tilghman 1984. Βλ. επίσης Budd 1989, Κωβαίος 1984: 493-513, 1990 και 1988, §54-56 και σελ. 197-202. Πρβλ. με τα όσα λέει σχετικά ο Rhees 1977: 38-44.

## Σχόλιο σε μια παρατήρηση του Wittgenstein για τον Frazer

Μια από τις τελευταίες παρατηρήσεις του Wittgenstein για τον Frazer αρχί-  
ζει ως εξής:

Εδώ φαίνεται σαν να είναι η υπόθεση εκείνο που δίνει στο όλο θέμα το βάθος του. Και μπορεί κανείς να θυμηθεί την εξήγηση της παράξενης σχέσης του Siegfried με τη Brunhild στο δικό μας Έπος των Νιμπελούνγκεν, όπου ο Siegfried φαίνεται να έχει ξαναδεί στο παρελθόν την Brunhilde. (ΠΧΚΦ 43)

Έχω την εντύπωση ότι ο Wittgenstein μας παραπέμπει σε λάθος πηγή. Δεν υπάρχει τίποτε στο Έπος των Νιμπελούνγκεν (*Das Nibelungenlied*) που να μας επιτρέπει να μιλήσουμε για «σχέση» μεταξύ Siegfried και Brunhild. Αλλά ακόμη κι αν επέμενε κανείς να ονομάσει σχέση (με την ευρύτερη δυνατή σημασία του όρου) εκείνες τις δυο σύντομες και θορυβώδεις επαφές τους (στο Isenstein κατ' αρχάς, όπου ο Siegfried βοηθάει αδράτος τον Gunther να καταβάλει τη μέχρι τότε ανίκητη Brunhild, έτσι ώστε να δεχθεί εκείνη να τον παντρευτεί, και αργότερα στη Βουργουνδία, όπου και πάλι ο Siegfried τιθα-σεύει τη Brunhild για λογαριασμό του Gunther, ο οποίος αδυνατεί να την πείσει να ενδώσει στις ερωτοτροπίες του,<sup>1</sup> ακόμη και σ' αυτή την περίπτωση, το γεγονός ότι έχουν συναντηθεί στο παρελθόν<sup>2</sup> δεν θα αποτελούσε 'εξήγη-ση' της σχέσης τους. Υπό ποίαν έννοια το γεγονός ότι ο Siegfried την έχει ξαναδεί μπορεί να λειτουργήσει ως εξήγηση της εκστρατείας στην Ισλανδία και των συνεπειών της; Μια λογική απάντηση στην ερώτηση «Γιατί (ή πώς) ο Siegfried βρίσκεται μπλεγμένος σ' αυτή την ερωτοδουλειά;» θα ήταν η εξής: «Γιατί ο καλός του φίλος, ο βασιλιάς Gunther, έχει αποφασίσει να παντρευτεί τη Brunhild, και ο Siegfried είναι ο μοναδικός άνθρωπος που μπορεί να τον βοηθήσει να τη νικήσει στα αγωνίσματα, χάρη στην απaráμιλλη δύναμή του, στον μαγικό μανδύα που τον κάνει αδράτο και, φυσικά, στο γεγονός ότι είναι άτρωτος». Οι γνώσεις του Siegfried για τη χώρα και τη βασιμιά της μπορεί να διευκόλυναν την εκστρατεία. Δεν ήταν όμως ούτε αιτία ούτε λόγος γι' αυτήν.

Η άποψή μου είναι ότι, απ' ενός ο Wittgenstein παραπέμπει κατά λάθος στο Έπος των Νιμπελούνγκεν αντί για το Δαχτυλίδι του Νιμπελουγκ (*Der Ring des Nibelungen*) του Wagner<sup>3</sup> — και συγκεκριμένα στο δεύτερο μέρος του, τη Βαλκυρία (*Die Walküre*) —, απ' ετέρου η σχέση στην οποία αναφέρεται δεν είναι μεταξύ Siegfried και Brunhild, αλλά μεταξύ των γονέων του Siegfried, Siegmund και Sieglinde.

Ως γνωστόν, η Τετραλογία του Wagner, μολονότι περιέχει υλικό του Έπους, διαφέρει ριζικά απ' αυτό, όχι μόνο κατά το κείμενο ή την κεντρική ιδέα, αλλά και κατά την πλοκή. Στο Έπος δεν υπάρχει έρωτας του Siegfried με την Brunhild, αλλά με την Kriemhild<sup>4</sup> (Gutgune στο βαγκνερικό μουσικό-δραμα), αδελφή του Gunther. Στο Έπος επίσης, όταν ο Siegfried ταξιδεύει μαζί με τον Gunther στην Ισλανδία για να κατακτήσει τη βασίλισσα Brunhild για λογαριασμό του τελευταίου, δεν το κάνει υπό την επήρεια κανενός φαρμάκου που φέρνει αμνησία (όπως θέλει ο Wagner στην αρχή της πρώτης πράξης του *Götterdämmerung*), αλλά ως αντάλλαγμα της χάρης που του έκανε ο Gunther να του υποσχεθεί την αδελφή του για γυναίκα.<sup>5</sup> Εξάλλου, στον *Siegfried*, τρίτο μέρος της βαγκνερικής Τετραλογίας, όπου ο ήρωας συναντάει τη Brünhilde και την ξυπνάει μ' ένα φιλή<sup>6</sup> από τον λήθαργο που την έχει ρίξει η οργή του Wotan, πουθενά δεν γίνεται λόγος ότι «κάπου την έχει ξαναδεί». Αλλά ούτε στο αρχαίο ισλανδικό τραγούδι της *Edda* «Το ξύπνημα της Βαλκυρίας»<sup>7</sup>, που χρησίμευσε ως βάση για την τελευταία πράξη του βαγκνερικού *Siegfried*, έχουμε τίποτε ανάλογο.

Αντίθετα, στην περίφημη πρώτη πράξη της *Βαλκυρίας*, όπου ο Siegmund και η Sieglinde συναντιώνται για πρώτη φορά και βαθμιαία ανακαλύπτουν ότι είναι αδέρφια, λένε εκεί και οι δύο ότι θυμούνται ο ένας τον άλλον από τις ονειροφαντασίες τους. Αυτό που συγκεχυμένα θυμάται ο Wittgenstein περιέχεται στα λόγια της Sieglinde: «Doch dich kannt' ich deutlich und klar, als mein Auge dich sah, warst du mein Eigen» (=κι όμως σε γνώριζα πολύ καλά. Μόλις σε είδα, ήσουν κιόλας δικός μου), «den heut' zuerst ich erschaut, mein Auge sah dich schon» (=αυτόν που τώρα πρωτοβλέπω, τα μάτια μου έχουν δει ξανά) και στον Siegmund: «In heissem Sehnen sah ich dich schon» (=σ' έχω ξαναδεί στον πυρετό του πόθου μου), «Du bist das Bild, das ich in mir barg» (=εσύ είσαι η εικόνα που μέσα μου έκρυβα), «Deines Auges Glut erglänzte mir schon» (=τη φλόγα των ματιών σου έχω δει να λάμπει ξανά).

Βάζοντας κατά μέρος τις πολιτιστικές καταβολές του Wittgenstein, οι οποίες αναπότρεπτα προσανατόλιζαν τη σκέψη του προς τη μουσική περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη καλλιτεχνική περιοχή, η πρότασή μου ότι αυτή τη σκηνή είχε κατά νουν όταν έγραφε το παραπάνω σχόλιο, και όχι το μεσαιωνικό Έπος,<sup>8</sup> μαρτυρείται και απ' το γεγονός ότι αναφέρεται στην «εξήγηση της παράξενης σχέσης του Siegfried με την Brunhild» («die Erklärung des seltsamen Verhältnisses»). Όπως ήδη επεσήμανα, το Έπος δεν περιέχει κάτι που θα μπορούσε να ονομασθεί *σχέση* του Siegfried με την Brunhild ούτε κάτι που θα μπορούσε να θεωρηθεί *εξήγησή* της.<sup>9</sup> Αντίθετα, στο μουσικό-δραμα του Wagner έχουμε την *αιμομιμκτική* σχέση των δύο αδελφών, που δι-

καιολογημένα μπορεί να χαρακτηριστεί ως «seltsam», και φυσικά την προ-σπερόμενη εξήγηση ότι είναι η κοινή τους καταγωγή, τα κοινά χαρακτηρι-στικά των Wälsungen που τους δίνουν την εντύπωση ότι έχουν ξαναειδωθεί (κάτι που προεικονίζεται στα λόγια του συζύγου της Sieglinde, Hunding: «Wie gleicht er dem Weibe! Der gleissende Wurm glänzt auch ihm aus dem Auge» (=Πόσο μοιάζει της γυναίκας μου! Την ίδια φιδίτσα λάμψη έχουν τα μάτια του).

Τώρα, ο ακριβής εντοπισμός του επεισοδίου ή ο προσδιορισμός της ταινότητας των εμπλεκόμενων προσώπων δεν φαίνεται να έχει φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Το παράδειγμα φαίνεται να υπηρετεί στην εντέλεια τους σκο-πούς του Wittgenstein, όπως εστί και ευρίσκεται. Νομίζω, ωστόσο, ότι δεν μπορεί να απηχίσει πλήρως στον αναγνώστη, αν αυτός δεν είναι σε θέση να αναπαραγάγει για λογαριασμό του το πλήρες σκηνικό. Ο λόγος είναι ότι η εξήγηση που αναφέρει ο Wittgenstein (ότι έχουν ξαναειδωθεί) δεν μπορεί να μετρήσει ως εξήγηση της ιδιόμορφης σχέσης τους, εκτός και αν ενισχυθεί από την βαθύτερη εξήγηση που παρέχει ο Wagner, συγκεκριμένα, την κοινή τους καταγωγή. Μ' άλλα λόγια, το απλό γεγονός ότι έχουν δει ο ένας τον άλ-λο στο παρελθόν είναι πολύ ρηχό, πολύ τετριμμένο, για να μπορέσει να εξη-γήσει την εκστατική ερωτική σκηνή η οποία κορυφώνεται μέσα σε λίγες (δραματικές) ώρες μπροστά στα μάτια μας. Μια περαιτέρω εξήγηση απαι-τείται για να προσδώσει στη σχέση τους τον χαρακτήρα του 'βάθους': η επι-στροφή σε μιαν αναπόδραστη αρχέγονη ενότητα.

Δεδομένου ότι ο Wittgenstein είχε την εσφαλμένη εντύπωση ότι αναφε-ρόταν στο Έπος των Νιμπελούνγκεν, θεώρησε προφανώς μη απαραίτητο να δώσει τον πραγματικό πυρήνα της εξήγησης, παίρνοντας ως δεδομένο ότι η ιστορία θα ήταν τόσο γνωστή σε έναν Γερμανό ή Αυστριακό αναγνώστη, όσο και η *Ιλιάδα* ή η *Οδύσσεια* σε έναν Έλληνα. Αλλά το εντυπωσιακό βάθος της ιστορίας έπρεπε να αναζητηθεί στη ρομαντική μεγαλοφυΐα του Wagner.

1 *The Nibelungelied* 66, 91-93.

2 έ.α. 53, 58-59, 305, 328, 330.

3 Όλες οι αναφορές γίνονται στα λιμπρέττι της περφόρμης εγγραφής του John Culshaw της Decca (με τους Nilsson, Hotter, Windgassen, Crespín, King, Stolze, Frick κλπ. και τον Georg Solti να διευθύνει τη Φιλαρμονική της Βιέννης).

4 Βλ. *The Nibelungelied*, κεφάλαιο 5: 46. «Πώς ο Siegfried πρωτοσυνάντησε την Kriemhild».

5 έ. α. 54.

6 Τρίτη Πρόξη.

- 7 Βλ. *Die Edda*: 262-264.
- 8 Οι ΦΕ §§39, 44 και ΦΓ 301 δίνουν περαιτέρω στήριγμα στην άποψή μου: Εκεί ο Wittgenstein αναφέρεται στον «Nothung» – το σπαθί του Siegmund και (τελικώς) του Siegfried στο Δαχτυλίδι του Wagner – και όχι, φέρ' ειπείν, στον «Gram» ή στον «Balmung» – μυθολογικά ονόματα του θρυλικού σπαθιού στα τραγούδια της Edda και στην Τευτονική Μυθολογία αντιστοίχως. (Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Stuart G. Shanker, με τον οποίο συζήτησα το θέμα, για την υπενθύμιση αυτού του γεγονότος).
- 9 Ο Shanker εξετάζει και την περίπτωση κατά την οποία, με τον όρο «Nibelungenlied», ο Wittgenstein δεν αναφέρεται στην τελική (γύρω στα 1205) αυστριακή παραλλαγή του Έπους, αλλά είτε στο πλήρες πλέγμα των θεματικώς συνδεομένων θρύλων ή σε κάποια συγκεκριμένη προγενέστερη παραλλαγή την οποία ο Wittgenstein είχε διαβάσει στα νιάτα του. Είναι αλήθεια ότι ορισμένα τραγούδια της Edda μιλούν για έρωτα ανάμεσα σε Brunhild και Siegfried (πράγμα που δίνει μια εξήγηση του γεγονότος ότι έχουν ειπωθεί στο παρελθόν), αλλά δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι αυτή η σχέση είναι «απαράξενη».



## Συνέχεια και συνέπεια στην ηθική

*Ασφαλώς έχουμε λόγους για τους οποίους διατυπώνουμε τις ηθικές μας κρίσεις, αν και, βεβαίως, αυτοί οι λόγοι δεν πληρούν την άστοχη απαίτηση να είναι λογικώς αδύνατη η απόρριψή τους. Η απουσία αποδείξεων δεν συνιστά αντανάκλαση του status της σημερινής ηθικής. Αν η διαφωνία είναι πρόβλημα, τότε είναι ένα κοινωνικό, και όχι φιλοσοφικό, πρόβλημα, διότι το εύρος της διαφωνίας δεν προοδίδει εννοιολογική σύγχυση αλλά κοινωνικό και πολιτισμικό διαμερισμό. Αν αυτό είναι πρόβλημα, δεν είναι από εκείνα στα οποία ο φιλόσοφος, ως φιλόσοφος, μπορεί να συνεισφέρει κάτι ιδιαίτερο.*

Paul Johnston<sup>1</sup>

*Ο Wittgenstein [...] ανέκαθεν πίστευε πως ούτε η επιστήμη ούτε η φιλοσοφία είχαν να προσφέρουν τίποτε – εκτός ίσως από σύγχυση και ηθική διαφθορά – στις ένοιους μας γύρω από θέματα, όπως το νόημα της ζωής ή το πώς να είναι κανείς τίμιος.*

John C. Kelly<sup>2</sup>

### I

Η κυρία που τυλίγεται αυτάρεσκα στη γούνα της δεν είναι κατ' ανάγκη εχθρός των ζώων. Κι αν τυχόν φροντίζει το σκυλάκι της σαν να ήταν παιδί της, αυτό δεν σημαίνει ότι «τροσποιείται» ή ότι «εδώ έχουμε να κάνουμε με σχιζοειδή προσωπικότητα». Ο κυνηγός που απολαμβάνει το κρέας του θηράματός του, χαϊδεύοντας το κεφάλι του σκύλου του, δεν «απεχθάνεται τα ελάφια, ενώ αγαπά τους σκύλους». Και οι περισσότεροι από μας που σχεδόν καθημερινά τρεφόμαστε με κρέας, ενώ δεν αντέχουμε στη θέα του σφαγμένου ζώου, δεν είμαστε, ως εκ τούτου, παραδείγματα προς αποφυγήν ή τα αίσχιστα δείγματα ανθρώπων. Κάθε άλλο, υπάρχουν δρόμοι μέσα από τους οποίους, εκείνοι που αντιστρατεύονται μια τέτοια συμπεριφορά, μπορούν να απομακρυνθούν πολύ περισσότερο απ' την ανθρώπινη διάσταση.

Συμβαίνει συχνά, βάζοντας κοντά κοντά δύο συμπεριφορικά σχέδια που προέρχονται απ' το ίδιο άτομο, να εντυπωσιαζόμαστε από την 'αντιφατικότητα' τους. Και η πρώτη σκέψη που κάνουμε είναι πως κάτι πάει στραβά με το άτομο, πως η συμπεριφορά του δεν είναι απολύτως ανθρώπινη, γιατί, ως γνωστόν, ο άνθρωπος φροντίζει η συμπεριφορά του να έχει συνέχεια και συνέπεια. Αν τη μια στιγμή λέει το ένα και την άλλη κάνει το άλλο, θα αρχίσουμε να αμφιβάλουμε για την τιμιότητά του, την ειλικρίνειά του και σε ορισμένες περιπτώσεις και για το αν είναι στα καλά του.

Αν είσαι ασυνεπής στα ραντεβού σου, θα χάσεις τους φίλους και τους συνεργάτες σου. Αν είσαι ασυνεπής στις χρηματικές σου συναλλαγές, κινδυνεύεις να καταλήξεις στα κρατητήρια. Κι αν είσαι ασυνεπής σε θέματα κα-

θημερινής συμπεριφοράς, ο περίγυρός σου θα αρχίσει να σε βλέπει με «άλλο μάτι». Είτε απατεώνας είτε τρελός, η θέση σου – αργά ή γρήγορα – θα είναι έξω από τη μικρή ή τη μεγάλη κοινωνική ομάδα. Γι' αυτό, πολύ λογικά, σκεφτόμαστε ότι κριτήριο της «ανθρωπινότητας» πρέπει να είναι η συμπεριφορική συνέχεια.

Αλλά, όπως συμβαίνει με τόσες μας γενικεύσεις, έχουμε πέσει ξανά σε δύο κλασικές πλάνες: Από τη μια παρασυρόμαστε από το πλέγμα των περιπτώσεων που έχουμε προ οφθαλμών και που μοιάζουν να επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό μας, από την άλλη δεν έχουμε σαφή έννοια του κριτηρίου που εισηγουμαστε. Και πράγματι, όχι μόνο υπάρχουν περιπτώσεις όπου το κριτήριο ανθρωπινότητας είναι διαφορετικό από τη λεγόμενη «συμπεριφορική συνέχεια», αλλά και αυτή η έννοια της συνέχειας μπορεί να παραλλάσσει κατά περιπτώσεων.

Η περίπτωση της φιλόζωης κυρίας με το γούνινο παλτό αποτελεί τυπικό παράδειγμα ασυγχούς, και ωστόσο απόλυτα ανθρώπινης, συμπεριφοράς. Κι αν εφαρμόσουμε το κριτήριό μας και στις περιπτώσεις των φιλόζων κρεοφάγων, ο ισχυρισμός μας θα αρχίσει να ηχεί πολύ πιο παράλογος από τους παραλογοισμούς που έρχεται να στηλιτεύσει. Ο λόγος είναι προφανής: Αν καταφέρω, με τη θεωρία μου, να βγάλω από τη χορεία των ελλόγων όντων σχεδόν το σύνολο των ανθρώπων, τότε θα πρέπει να αναρωτηθώ κατά πόσον το συμπεριφορικό πρότυπο του οποίου υπεραμύνομαι έχει αντληθεί από την εμπειρία μου ή αποτελεί ένα ακόμη από τα τερατουργήματα της μεταφυσικής μου σκέψης. Διότι ξεκίνησα να ξεχωρίσω το ανθρώπινο από το μη ανθρώπινο, για να διασφαλίσω την ακεραιότητα της ανθρώπινης διάστασης, και κατέληξα στο συμπέρασμα ότι οι άνθρωποι, στο σύνολό τους ή έστω στην πλειονότητά τους, είναι απάνθρωποι. Και βέβαια, ίσως ανήκω σε εκείνους που γοητεύονται από τέτοιου είδους παραδοξολογίες και θέλω να διακηρύξω, όπως τόσοι άλλοι πριν από μένα, πως, λ.χ., «Όλοι οι άνθρωποι είναι κατ'άβασιν κακοί», ή «...είναι κατ'άβασιν καλοί» κλπ. Αλλά τί είδους κακία είναι αυτή που δεν έχει ως αντίποδα την καλοσύνη; Αν όλοι οι άνθρωποι είναι κακοί, τότε αυτή η έννοια της κακίας είναι ριζικά διαφορετική από εκείνη που είχα πριν καταλήξω στον παραδοξολογικό μου ισχυρισμό. Διότι με ενδιέφερε να αποδείξω ότι οι άνθρωποι είναι ή δεν είναι φορείς μιας ιδιότητας που καταλαβαίνω, όχι μιας ιδιότητας με άγνωστο περιεχόμενο. Έφτασα να εκστομίσω κάτι που μοιάζει με ελληνικά και που, ωστόσο, δεν έχει περάσει το κατώφλι της νοηματικής πρότασης. Αν η αντίφαση που διαπιστώνω σ' ένα κομμάτι της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι τόσο επίμονη που μοιάζει να καλύπτει το σύνολο των ανθρωπίνων όντων, θα πρέπει να σκεφτώ πόσο ανθρώπινο θα μου φαινόταν το πλάσμα που θα ικανοποιούσε τις δικές μου

απαιτήσεις συνέπειας. Ένα πλάσμα, φέρ' ειπείν, που θα απέφευγε με κάθε τρόπο την κρεοφαγία, που κάθε τι δερμάτινο ή γούνινο θα απουσίαζε απ' το στίπτι του, που θα έβλεπε με αποστροφή ή συγκατάβαση τους χρήστες των ζωικών παραγώγων, που θα υπέφερε στη θέα μιας γούνας ή θα σάρκαζε τον κάτοχό της, που θα περπατούσε ξυπόλητος ή θα φορούσε πλαστικά παπούτσια. Κι αν η εικόνα δεν είναι αρκετά 'ανθρώπινη', μπορούμε να φανταστούμε μιαν ακόμη καλύτερη, βάζοντας τον άνθρωπό μας να βλέπει με το 'ευαίσθητο' μάτι του πως η ζωή δεν είναι μόνο προνόμιο των λεγομένων ζώων, αλλά και των φυτών και των μικροοργανισμών. Και ο οποίος, επομένως, δεν μπορεί να ανεχθεί τα ανθοπωλεία της γειτονιάς του, ούτε να φάει χόρτα που κάποιο χέρι απέσπασε βάνουσα από τη γη, ούτε να προσφέρει λουλούδια στην αγαπημένη του, γιατί θα είναι σαν να της προσφέρει ένα μάτσο πτώματα, ούτε να περπατήσει στο παρκέ που είναι φτιαγμένο απ' την καρδιά ενός πλάσματος που λέγεται καρυδιά ή βαλανιδιά, ούτε ν' ακούσει ορχήστρα εγχόρδων ή ξύλινων πνευστών, ούτε να γράψει σε χαρτί. Δεν μπορεί ακόμη να πάρει αντιβίωση, γιατί αυτό θα ήταν αθέμιτος ανταγωνισμός κατά πλασμάτων που έχουν το ίδιο δικαίωμα με αυτόν να νέμονται τον πλανήτη.

Σίγουρα ένα τέτοιο πλάσμα ικανοποιεί το κριτήριο της συμπεριφορικής συνέχειας, μια και η αγάπη του για τη ζωή παντός είδους δεν έρχεται σε σύγκρουση με καμία άλλη του εκδήλωση. Πόσο «άνθρωπος» όμως αναδύεται από μια τέτοια περιγραφή; Όσο πιο συνεπή τον κάναμε, τόσο έχανε από την ανθρωπιά του. Όσο αυστηρότερος γινόταν με τις αρχές του, τόσο πλησίαζε εκείνο που θα ονομάζαμε εκκεντρικότητα, παλαβομάρα κλπ. Κι όταν φτάσει να ικανοποιεί πλήρως το κριτήριό μας, θα έχει γίνει ένα τέλειο, όσο και ακατανόητο, τέρας.

Αλλά εκτός του ότι ο ισχυρισμός μας δεν έχει τη γενικότητα που θέλουμε να του αποδώσουμε, υπάρχει ένα πρόσθετο πρόβλημα που προέρχεται από την πολυσημία του όρου «συμπεριφορική συνέχεια». Διότι δεν έχουμε ακόμη καθορίσει τί πράγμα θα θεωρήσουμε ως συμπεριφορική συνέχεια. Κάτα που, σε μια ορισμένη στάθμη, φαίνεται ασυνεχές, σε μια άλλη μπορεί να φαίνεται συνεχές: Στη στάθμη της επιφάνειας της θάλασσας, τα νησιά μοιάζουν μεμονωμένα, αλλά στη στάθμη του ωκεάνιου βυθού, αποτελούν απλώς υψομετρικές εξάρσεις της λιθόσφαιρας. Ξεχνάμε, μ' άλλα λόγια, ότι εκείνο που θα προσδιορίσει το συνεχές ή ασυνεχές της συμπεριφοράς που παρατηρούμε είναι η *διόπτρα* μέσα από την οποία την παρατηρούμε. Είναι η συγκεκριμένη μας θεωρητική σκοπιά εκείνο που κατατάσσει τη ζωόφιλη κυρία με το γούνινο παλτό σας «περιπτώσεις συμπεριφορικής ασυνέχειας». Για πολλούς ανθρώπους, που δεν είναι κατ' ανάγκην προπετείς ή επιπόλαιοι, η κυρία αυτή παρουσιάζει συνεπέστατη συμπεριφορά. Για παράδειγμα

μα, ένα πολύ απλό ενοποιητικό σχήμα θα ήταν η σκέψη πως όλα τα ζώα, επομένως και εμείς, υποτασσόμαστε σε νόμους που υπερβαίνουν το δικαίωμα επιλογής μας. Ο άνθρωπος πρέπει να σκοτώσει άλλα ζώα για να φάει και να ντυθεί, αλλά δεν το κάνει όταν δεν συντρέχουν αυτοί οι λόγοι. Η στάθμη μεταβλήθηκε και, από τον σεβασμό της ζωής των εμβίων όντων,<sup>3</sup> πέρασε στην υποταγή σε μια εξωανθρώπινη επιταγή. Σ' αυτή τη στάθμη, τέτοιου είδους συμπεριφορά είναι φυσικότητα και διόλου σχιζοειδής.

## II

Οι παραπάνω σκέψεις συνδέονται μ' ένα ηθικό πρόβλημα που απασχολεί τον τελευταίο καιρό τους φιλοσόφους: συγκεκριμένα το πρόβλημα της άμβλωσης και τα συναφή κρισιμότητα προβλήματα της προσωπικής ταυτότητας και της βιαιοπραγίας κατά ανθρώπινου όντος.<sup>4</sup> Το μεγαλύτερο μέρος της επιχειρηματολογίας περιστρέφεται γύρω απ' το ερώτημα κατά πόσον η πράξη της άμβλωσης στρέφεται κατά ανθρώπινου όντος<sup>5</sup> ή όχι. Και, πιο ειδικά, τότε ακριβώς η πράξη συνιστά έγκλημα; Πρόκειται για του ίδιου βαθμού έγκλημα, όταν συντελείται τους πρώτους ή τους τελευταίους μήνες της κύησης;<sup>6</sup> κλπ.

Σε πολλούς, που ίσως δεν έχουν εξοικειωθεί με τον φιλοσοφικό προβληματισμό και την αδέκαστη λογική που σε οδηγεί σιδηροδέσμο, τρόπον τινά, στο συμπέρασμα, ίσως ο φόβος ότι, σκοτώνοντας το έμβρυο, σκοτώνεις ένα ανθρώπινο πλάσμα, να φαίνεται υπερβολικός. Είναι όμως σίγουρο ότι, ακούγοντας κανείς τα επιχειρήματα των φιλοσόφων, θα νιώσει, ει μη τι άλλο, μπερδεμένος.<sup>7</sup> Το πρώτο πράγμα που θα κληθεί να αντιληφθεί είναι η *συνέχεια* της ανθρώπινης ταυτότητας.<sup>8</sup> Το να σκοτώσεις ένα νεογνό συνιστά αδιαμφισβήτητο έγκλημα, κι ωστόσο αυτό το ίδιο νεογνό, πριν λίγες ώρες, βρισκόταν στην κοιλιά της μάνας του. Με ποιο κριτήριο θα μπορούσαμε να διαφοροποιήσουμε την υπόσταση δύο όντων (ενός εμβρύου εννέα μηνών και ενός νεογνού ολίγων ωρών) που οργανικά δεν φαίνεται να έχουν ουσιώδεις διαφορές ή, εν πάση περιπτώσει, όχι τόσο μεγάλες ώστε να δικαιολογούν τη μετατροπή μιας θεμιτής πράξης σε μια πράξη τόσο ειδική όσο η βρεφοκτονία; Αφού, οργανικά, το έμβρυο των εννέα μηνών και το νεογνό απέχουν ελάχιστα, πώς μπορεί οι αντίστοιχες πράξεις βίας να χωρίζονται από τέτοιο χάσμα; Για ορισμένους<sup>9</sup> η απάντηση φαίνεται εύλογη: Δεν θά 'πρεπε να υπάρχει χάσμα. Η βιαιοπραγία κατά του εμβρύου απέχει ηθικά από τη βιαιοπραγία κατά του νεογνού, όσο απέχει το έμβρυο από το νεογνό· μ' άλλα λόγια, ελάχιστα.<sup>10</sup> Συνεπώς, η άμβλωση, τουλάχιστον κατά τους τελευταίους μήνες της κύησης,<sup>11</sup> συνιστά έγκλημα.<sup>12</sup> Κι ωστόσο, η ευλογοφάνεια της απόληξης αυτής εξαιμίζεται μόλις αρχίσουμε ν' αναρωτιόμαστε κατά πόσον

ένα γονιμοποιημένο ωάριο συνιστά ανθρώπινο πλάσμα<sup>13</sup> και κατά πόσον η καταστροφή του συνιστά της ίδιας τάξεως έγκλημα με τον φόνο του νεογνού, που σχεδόν εξομολώσαμε με τον φόνο του εμβρύου των εννέα μηνών. Η αλλιώς, τί τάξεως έγκλημα αποτελεί, αν αποτελεί, αυτή η πράξη, και τότε ακριβώς παύει κανείς να εγκληματεί καταστρέφοντας όλο και ατελέστερες μορφές ζωής, οπισθοχωρώντας συνεχώς στην εξελικτική ατραπό. Γιατί βέβαια κάπου θα πρέπει να υπάσχει ένα σημείο όπου ο βίαιος τετραματισμός μιας μορφής ζωής να μη συνιστά έγκλημα. Διαφορετικά, θά 'πρεπε ίσως να καταχωρίσουμε στα εγκλήματα και αυτή την πράξη του αυνανισμού, επί τη βάση του γεγονότος ότι εκατομμύρια *δυνητικές* μορφές ζωής οδηγούνται εσκεμμένα στην καταστροφή.<sup>14</sup> Αλλά, ως γνωστόν, ακόμη και ιδιαίτέρως ευαίσθητα θρησκευτικά συστήματα διατάζουν να αποδώσουν στην πράξη αυτή τις διαστάσεις του εγκλήματος.<sup>15</sup>

Πού λοιπόν θα πρέπει να μπει το όριο; Πότε ακριβώς αρχίζουμε να εγκληματούμε; Και αν κάποιος προτείνει κάποιο οριακό σημείο,<sup>16</sup> τί είδους κριτήρια έλαβε υπόψη του; Έχουμε να κάνουμε μ' ένα συνεχές φάσμα: το φάσμα της ανθρώπινης ζωής από το ωάριο μέχρι το νεογνό ή το βρέφος.<sup>17</sup> Και γνωρίζουμε καλά ότι η βιαιοπραγία κατά του ενός συνιστά έγκλημα, ενώ κατά του άλλου όχι, αλλά δεν ξέρουμε τί ν' αποφασίσουμε σε όλες τις ενδιαμέσες περιπτώσεις. Αναζητούμε τα κριτήρια της ανθρώπινης υπόστασης, αλλά η έρευνα φαίνεται μάλλον άσκοπη. Διότι, τί θα θεωρήσουμε ως αφετηρία σχηματισμού του ανθρωπίνου όντος; Τον σχηματισμό των οστών ή του κυκλοφοριακού, νευρικού συστήματος κλπ.; Κι αν κάποιο απ' όλ' αυτά, σε ποιο ακριβώς στάδιο; Και γιατί; Γιατί, λ.χ., ο σχηματισμός του κεντρικού νευρικού συστήματος να αποτελεί μείζον κριτήριο έναντι, φερ' ειπείν, του αγγειακού συστήματος; Και αν το πρώτο, τί ακριβώς πρέπει να έχει συντελεσθεί από τη δημιουργία του εγκεφάλου ώστε να θεωρήσουμε ότι τώρα έχουμε να κάνουμε με ανθρώπινο πλάσμα, ο φόνος του οποίου συνιστά έγκλημα;<sup>18</sup>

Όποιο όριο και να βάλουμε θα φαίνεται πάντοτε αυθαίρετο, διότι δεν είμαστε σε θέση να δείξουμε την αφετηρία της ανθρώπινης ζωής.<sup>19</sup> Όποιο σημείο κι αν διαλέξουμε, πάλι προηγείται κάποιο άλλο, που συνεχώς, δίχως χάσματα, συνδέεται μ' εκείνο που θεωρήσαμε αφετηρία.

Ακολουθώντας αυτόν τον συλλογιστικό άξονα είσαι καταδικασμένος να απορείς εσάει γύρω απ' το θέμα της ανθρώπινης (ή προσωπικής) ταυτότητας και να μη μπορείς ν' αποφασίσεις αν η άμβλωση είναι ηθικώς επιτρεπτή ή όχι.<sup>20</sup> Έχεις μπει στη γνωστή φιλοσοφική μυγοπαγίδα και δεν πρόκειται να βγεις αν δεν καταλάβεις πως η παγίδα σου είναι το ίδιο το πρόβλημα που πασχίζεις να επιλύσεις. Νομίζεις πως, αν δεν απαντήσεις στο ερώτημα «Πό-

τε ένα ον είναι ανθρώπινο πλάσμα», δεν έχεις δυνατότητα ν' αποφασίσεις αν θα προχωρήσεις ή όχι στην άμβλωση. Και δεν πάει διόλου ο νους σου ότι αυθαίρετα έθεσες το πρόβλημα της άμβλωσης στο πλαίσιο της συζήτησης για την ανθρώπινη ταυτότητα. Πρώτα δέχτηκες σωπητρά ότι η άμβλωση σχετίζεται με την αφαίρεση της ανθρώπινης ζωής και μετά βάλθηκες να βρεις κατά πόσον αυτό το πράγμα όντως ισχύει. Και σε κάθε συλλογιστικό σου βήμα συναντούσες το τείχος της δικής σου σύμβασης.<sup>21</sup>

(Είναι σαν να αποφασίζεις ότι «Αυτό το δάσος έχει λύκους» και στη συνέχεια ξεκινάς να τους κυνηγήσεις. Λύκοι δεν φαίνονται πουθενά, κι εσύ νομίζεις πως είναι καλά κρυμμένοι. Αλλά οι λύκοι δεν είναι κρυμμένοι. Είναι ανύπαρκτοι. Εσύ τους έβαλες εκεί με μια νοητική κίνηση.)

Θα μου πεις, «Μα ήταν δυνατόν να μην εντάξω το πρόβλημα της άμβλωσης σε εκείνο της ανθρώπινης ταυτότητας; Αφού κάποια ανθρώπινη ζωή αφαιρείται!» — Αλλά πώς ξέρεις ότι πρόκειται για ανθρώπινη ζωή; Αυτό δεν είναι δεδομένο. Απεναντίας, είναι το πρόβλημά σου. Δεν ξέρεις ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με ανθρώπινο πλάσμα. Αυτό ζητάς να μάθεις. Πώς θα σου φαινόταν η ιδέα, το πρόβλημα της άμβλωσης να το τοποθετούσαμε σ' ένα οικονομικό αντί βιολογικό πλαίσιο; Και να αναρωτιόμαστε κατά πόσον η άμβλωση ή η κύηση είναι οικονομικώς συμφέρουσα;

«Μα, για όνομα του Θεού, έχεις να κάνεις με φόνο!».

Και τότε το έμαθες αυτό; Μέχρι πριν λίγο απορούσες. Γιατί θα πρέπει να μιλήσουμε για φόνο εδώ και όχι στις περιπτώσεις ελέγχου των γεννήσεων των αγελάδων; Επειδή στη μια περίπτωση μητέρες είναι οι αγελάδες και στην άλλη οι άνθρωποι; Μα η απορία μας δεν αφορά τους γονείς αλλά τα κηρίματα. Αν η ανθρώπινη ηθική σου παρέχει το δικαίωμα να επεμβαίνεις στις γεννήσεις άλλων όντων, γιατί όχι και στην περίπτωση των ανθρώπινων εμβρύων;<sup>22</sup>

«Γιατί αυτά είναι άνθρωποι!»

Και μπορείς να συνεχίσεις επαναλαμβάνοντας επ' αόριστον την πεποίθησή σου ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με ανθρώπους και, ταυτοχρόνως, να απορείς για το αν η άμβλωση είναι ηθικώς επιτρεπτή ή όχι. Γιατί, ενώ σου φαίνεται προφανές ότι τα ανθρώπινα έμβρυα είναι άνθρωποι, δεν βρίσκεις διόλου προφανές ότι ο φόνος ενός τέτοιου εμβρύου αποτελεί ανθρωποκτονία. Πώς γίνεται κάτι να είναι άνθρωπος κι ωστόσο ο φόνος του να μη συνιστά ανθρωποκτονία! Θα πρέπει ή ν' απορείς σ' όλη σου τη ζωή γι' αυτόν τον παραλογισμό, ή να βιάσεις μία από τις δύο προκειμένες που σου είναι εξίσου προφανείς.

Το μόνο που δεν σκέφτεσαι είναι να βιάσεις το ίδιο το παράδοξο. Ποιος σε υποχρέωσε να εξετάσεις το δικαίωμα ζωής των ανθρώπινων εμ-

βρύων κατά μήκος του άξονα της ανθρωπίνης ταυτότητας; Ήταν μια δική σου αυθαίρετη απόφαση κατευθυνόμενη από τη διόπτρα που εσύ πάλι αυθαίρετα είχες επιλέξει. Αν είχες διαλέξει κάποια άλλη, όπως εκείνη του οικονομικού συμφέροντος που προαναφέραμε, κανένα τέτοιο πρόβλημα δεν θα ανέκυπτε. Και δεν υπάρχει κανένας τρόπος να μου αποδείξεις πως η διόπτρα που προτείνω είναι ηθικώς ανεπίτρεπτη, διότι

[...] μια απόδειξη είναι απόδειξη μόνο μέσα σ' ένα συγκεκριμένο νοηματικό περιβάλλον, μέσα στο παιχνίδι που παίζουμε· έξω απ' το παιχνίδι, ή για ανθρώπους που αγνοούν το παιχνίδι, η απόδειξή μας δεν έχει ούτε νόημα ούτε βαρύτητα.<sup>23</sup>

(Το μόνο που μπορείς να προβάλεις είναι η πίστη ότι το ανθρώπινο έμβryo συνιστά ανθρώπινη ύπαρξη· και βέβαια όποιος πιστεύει αυτό το πράγμα δεν είναι δυνατόν να αμφιβάλει γύρω από την ανηθικότητα της άμβλωσης. Η χρήση εναλλακτικών μοντέλων περιγραφής της πραγματικότητας, που προτείνω ως μέσον διαφυγής από τις παγίδες που μας στήνει η ίδια μας η γλώσσα, δεν προορίζεται για τους πιστούς, αλλά για τους φιλοσόφους. Στον χώρο της θρησκείας δεν υπάρχουν γρίφοι. Τα θρησκευτικά μυστήρια του τύπου του «παρθενικού τόκου» δεν είναι μυστήρια προς επίλυση, αλλά προς άνευ περαιτέρω συζητήσεως αποδοχή. Δεν είναι πράγματα που ψάχνουμε να βρούμε πώς συνέβησαν. Δεν είναι θέματα εμπειρικώς διευθετήσιμα. Στη θρησκεία το μυστήριο είναι αφετηριακό σημείο).<sup>24</sup>

Προτείνοντάς σου να δεις το θέμα της ηθικής των άμβλώσεων ως οικονομικό θέμα, δεν θέλω να κάνω υποκατάσταση του δικού σου αυθαίρετου μοντέλου μ' ένα άλλο που θεωρώ καλύτερο. Θέλω μονάχα να δεις ότι υπάρχουν μοντέλα που μπορούν να σε απαλλάξουν από αδιέξοδα που κάποιο εξίσου αυθαίρετο μοντέλο σου δημιούργησε. Υπάρχουν λογικές δομές για τις οποίες ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συμβαδίζει απολύτως με την αποδοχή της άμβλωσης. Αν ξεχάσουμε το περιβόητο κριτήριο της ανθρωπινότητας του εμβρύου και υιοθετήσουμε, φερ' ειπείν, το κριτήριο του καλώς έχουν του γεννημένου πλάσματος, τότε η άμβλωση θα είναι αποδεκτή ή όχι στο μέτρο που συντελεί στο καλώς έχουν και των γονέων<sup>25</sup> (τους οποίους πιθανόν απαλλάσσει από ένα άκαιρο και δύσσοιστο φορτίο) και του ίδιου του παιδιού (που με το να μη γεννηθεί απαλλάσσεται από ένα δυσοίωνα μέλλον).

## III

Αλλά εκεί που θα ήθελα να καταλήξω δεν είναι μόνο ότι η συμπεριφορική συνέχεια, που μας χαρακτηρίζει ως ανθρώπους, δεν ανευρίσκεται στο πλαίσιο ενός μόνο μοντέλου θέασης της πραγματικότητας. Θα ήθελα να υποστηρίξω κάτι ακόμη πιο 'ρηξικέλευθο': συγκεκριμένα, πως δεν υπάρχει καμία ανάγκη, η συμπεριφορά του ατόμου να διέπεται, σε όλες τις περιπτώσεις, απ' αυτό που θα χαρακτηρίζαμε ως *συνέχεια*. Αν κάποια γυναίκα προαιρείται την άμβλωση από τον τοκετό, μπορεί να στηρίζει την απόφασή της σε κάποιους λόγους, οι οποίοι προδίδουν μια συλλογιστική συνέχεια, μπορεί όμως κάλλιστα να μην τη στηρίζει σε κανέναν είδους λόγους.<sup>26</sup> Μπορεί η συμπεριφορά της να προδίδει απλώς συμπίεση με τους κανόνες του κοινωνικού της περιγύρου. Αν στην κοινωνία που ζει «οι περισσότεροι έτσι κάνουν» (ας πούμε θεωρούν την άμβλωση κάτι απολύτως φυσικό και επιτρεπτό), τότε αυτή δεν ενέχεται για κανένα ηθικό παράπτωμα. Αντίθετα, έδρασε κατ' απόλυτο συμφωνία με τους κανόνες της συγκεκριμένης ηθικής.<sup>27</sup>

Αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «λογική της κοινωνικής ομάδας» είναι κάτι πολύ ευρύτερο από τη λογική που ορισμένοι φιλόσοφοι χρησιμοποιούν για ν' αποδείξουν ή να συμπεράνουν το επιτρεπτό ή μη μιας πράξης.

Αν τελικά απέρριπταν τις 'αποδείξεις' μας και ενεργούσαν διαφορετικά από εμάς, τί θα είχαμε καταφέρει παρουσιάζοντας αυτές τις αποδείξεις; Ίσως πει κανείς ότι οι αποδείξεις μας δίνουν το δικαίωμα να πούμε ότι ενήργησαν λάθος. Αλλ' αυτό θα μπορούσαμε να το πούμε και χωρίς 'αποδείξεις'!<sup>28</sup>

Η ομάδα είναι εκείνη που καθορίζει το επιτρεπτό και το μη επιτρεπτό, αυτή προσδιορίζει τί θα μετρήσει ως 'λογική' ενέργεια. Και το καθορίζει μέσα από ποικίλες συμβάσεις που μπορεί να συνεχόνται ή να μη συνεχόνται μεταξύ τους. Το «παράλογο» των φιλοσόφων περιέχεται στη 'λογική' της κοινωνικής ομάδας. Είναι αυτή η λογική που οδηγεί τους δεδηλωμένους άθεους κάθε Μεγάλο Σάββατο στο προαύλιο της Εκκλησίας για ν' ακούσουν το «Δεύτε λάβετε φως» και το «Χριστός Ανέστη». Η τελετουργία της Ανάστασης δεν έχει ίχνος απ' το παλιό της νόημα για ένα πλήθος συγχρόνων αστών. Κι όμως, αν δεν κάνουμε αυτές τις 'τυπικές' κινήσεις, που δεν έχουν κανένα ουσιαστικό περιεχόμενο, αισθανόμαστε πως κάτι χάνουμε από την ανθρωπιά μας, πως ξεφεύγουμε από το καλούπι του περιγύρου μας, κι ας έχουμε απ' την άλλη βαθιά συνείδηση ότι προσποιούμαστε.

Πολλές φορές αναρωτιόμαστε και αγανακτούμε με τον εαυτό μας που επαναλαμβάνει τέτοιου είδους κοινωνικά ψεύδη. Αλλά δεν θά 'πρεπε διόλου να αγανακτούμε. Διότι, έστω κι αν μια τελετουργία έχει χάσει το νόημα που



κάποτε είχε, ωστόσο, στο μέτρο που συνεχίζει να τελείται από τα μέλη του κοινωνικού συνόλου, έχει μια συγκεκριμένη χρήση και, επομένως, νόημα. Πόσα τέτοια κομμάτια έχουν επιβιώσει στη γλώσσα μας και στην εν γένει συμπεριφορά μας με εντελώς αλλαγμένο νόημα. Κλασικό παράδειγμα οι παντοειδείς χαιρετισμοί: 'Όταν λες στον άλλο, στην κατάλληλη περίπτωση, «γεια χαρά», κάνεις ασφαλώς μια σωστή κίνηση. Αλλά σπανιότατα συνειδητοποιείς ότι του ευχήθηκες «γεια και χαρά». Απλώς γνωρίζεις ότι αυτή η αυτόματη κίνηση πρέπει να γίνει στη συγκεκριμένη στιγμή και γνωρίζεις καλά τον ρόλο που θα παίξει εκεί. Αλλά, αν ξέρεις να χρησιμοποιείς σωστά την έκφραση, δεν είναι ανάγκη να γνωρίζεις ότι κάποτε σήμαινε μιαν ευχή για γεια και χαρά. Το αρχικό της νόημα έχει ξεχαστεί. Αυτό δεν σημαίνει πως δεν έχει πια νόημα.

Παρόμοια, αυτή η φαινομενικά στείρα και συχνά θλιβερή στην επιφανειακότητά της προσέλευση αθέων σε χριστιανικές εκδηλώσεις μπορεί βέβαια να μη συνιστά εκδήλωση πίστης, συνιστά όμως σίγουρα εκδήλωση κοινωνικότητας και σαν τέτοια θα έπρεπε να ερμηνεύεται. Σκεφτείτε μονάχα τί 'βαθεία' συνείδηση του Μυστηρίου της Βαπτίσεως έχει η μαμά που μοναδική της έγνοια εκείνη την ώρα είναι αν «ήρθαν τα ρούχα του παιδιού» κι αν «φρέθηκε ο φωτογράφος» και «πότε θα φτάσουν οι μπομπονιέρες» και «μην τυχόν και κρυώσει το παιδί» και «να δούμε αν θα κλάψει» κλπ. κλπ. Κι όμως αυτές είναι σήμερα οι (σχεδόν) απαραίτητες κοινωνικές 'κινήσεις' που συνοδεύουν αυτή την αρχαία ανάμνηση.

Δεν θα πρέπει να εκπλησσομάστε που η κοινωνία μας είναι γεμάτη από 'αντιφατικές' εκδηλώσεις, γιατί ποτέ δεν ήταν καλύτερη απ' αυτήν την πλευρά. Πάντοτε τα «τσόφλια παλιότερων κοινωνικών παιχνιδιών» παρέμεναν κολλημένα στην επιφάνεια των νέων κι εκεί έπαιζαν ένα εντελώς διαφορετικό ρόλο. Σ' αυτά που σήμερα θεωρούμε ασυνεχείς εκδηλώσεις ίσως κάποτε υπήρχε μια συνέχεια που με τα χρόνια κατάντησε αθέατη. Αλλά

- α) εκείνο που μας κάνει αποδεκτά μέλη μιας κοινωνίας είναι η γνώση του τωρινού κι όχι του αλλοτινού νοήματος των πρακτικών της
- β) πολλές εκδηλώσεις ίσως να μην υπήρξαν ποτέ λιγότερο αντιφατικές.

Διότι άλλες συμβάσεις θεσπίζονται ως λογικές απόρροιας προηγούμενων παραδοχών, άλλες θεσπίζονται για την κάλυψη συγκεκριμένων αναγκών, και κατά σύμπτωσιν συμφωνούν με ένα μεγάλο μέρος των υφισταμένων συμβάσεων, κι άλλες πάλι θεσπίζονται για την κάλυψη συγκεκριμένων αναγκών και διαφωνούν με όλες τις υπόλοιπες συμβάσεις ή, έστω, μ' ένα μεγάλο μέρος τους.

Το κριτήριο που μια κοινωνική ομάδα θα θεσπίσει για την αποδοχή ή απόρριψη της άμβλωσης μπορεί να μην έχει καμία σχέση με σκέψεις γύρω από το πρόβλημα της ανθρωποκτονίας. Αντίθετα, μπορούμε να φανταστούμε κοινωνίες όπου η καταστολή των δραστηριοτήτων των μελών τους εξαιτίας της κήσης να θεωρείται μεγαλύτερο έγκλημα από τη θανάτωση του εμβρύου. Μια νομαδική φυλή που πρέπει να βρικόκεται, το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου, σε διαρκή κίνηση και, συνεπώς, είναι αναγκασμένη απ' τη μορφή ζωής της να περιορίζει τις γεννήσεις σε μια συγκεκριμένη εποχή, θα πρέπει να έχει εντελώς διαφορετική αντίληψη για το τί είναι ηθικό και τί ανήθικο σε σχέση με την άμβλωση.<sup>29</sup>

Κατά πόσον ένα πλάσμα δρα ανθρώπινα δεν θα κριθεί απ' το πόσο συνεχή συμπεριφορά επιδεικνύει, αλλά απ' το πόσο η συμπεριφορά του πλησιάζει εκείνη άλλων πλασμάτων που έχουμε λόγους να θεωρούμε ανθρώπους. Διότι, όπως φάνηκε στην περίπτωση του συνεπούς ζωόφιλου φυτοφάγου, όχι μόνο η ηθικότητα, αλλά κι αυτή η ανθρωπινότητα των πράξεών του αρχίζει να τίθεται εν αμφιβόλω εξαιτίας αυτής ακριβώς της αυστηρής υποταγής των πράξεών του στη βασική αρχή περί σεβασμού των άλλων εμβίων όντων του πλανήτη.

Το πόσο άνθρωποι και πόσο ηθικοί είμαστε φαίνεται απ' το πόσο καλά παίζουμε τα κοινωνικά μας παιχνίδια, όχι απ' το πόσο συνεπείς είμαστε απέναντι σε μια λογική που κατασκευάσαμε παραμορφώνοντας και περιτέμνοντας τη λογική της κοινωνίας.<sup>30</sup>

1 Johnston 1989: 89.

2 Kelly 1995: 571

3 Βλ. Δρακοπούλου 1990.

4 Βλ. Cohen et al 1974, Donagan 1977, Dworkin 1993, English 1975, Feinberg 1973, Glover 1977, Hare 1989, Hursthouse 1987, Ladd 1979, Purdy & Tooley 1974, Singer 1993: 110-217, Thomson 1971, Tooley 1983, Warren 1973.

5 Ορισμένοι (φέρ' ειπείν ο Tooley 1983) θεωρούν ότι η δυσκολία να αποφασίσει ή να απορρίψει κανείς την άμβλωση οφείλεται κυρίως στον συμφορμό δύο σαφώς διακεκριμένων εννοιών: εκείνης του *ανθρώπινου όντος* (η οποία έχει βιολογικό περιεχόμενο) και εκείνης του *προσώπου* (η οποία έχει ηθικό περιεχόμενο). Δεν νομίζω ότι αυτή η διάκριση λύνει το πρόβλημα, πρώτον διότι δεν είναι διόλου απαραίτητο το περιεχόμενο της έννοιας «ανθρώπινο πλάσμα» να είναι βιολογικής υφής (σε ένα μεγάλο μέρος του πεδίου εφαρμογής του ο όρος έχει ηθικό περιεχόμενο — δεξ επ' αυτού Hursthouse 1987: 93-94, 106) και δεύτερον, διότι δεν κάνει τίποτε περισσότερο απ' το να υποκαθιστά μια ανοικτή έννοια με μια άλλη. Η αδυναμία αναμφλεκτου προσδιορισμού μιας ακριβούς μεθορίου υπάρχει και στην περίπτωση ενός προσώπου: Πότε ένα ανθρώπινο πλάσμα αρχίζει να γί-

νεται πρόσωπο; (Για τη ματαιότητα τέτοιου είδους ορολογικών τεχνασμάτων, δες Hare 1989: 148-149 — η δική του πρόταση είναι να στρέψουμε τη συζήτηση γύρω από το ποιες είναι εκείνες οι ιδιότητες του εμβρύου που θα μας απαγορεύουν να το σκοτώσουμε). Βέβαια, θα πει κανείς «Η ύπαρξη οριακών περιπτώσεων δεν μας απαγορεύει να λογιζόμαστε με ανουκτές έννοιες» η καθημερινή γλώσσα είναι, ως επί το πλείστον, ένας λογισμός ανουκτών εννοιών» και θα συμφωνήσω. Όμως αυτή δεν είναι η απάντηση του Tooley ούτε κάποιου άλλου απ' όσους έχουν ασχοληθεί με το θέμα. Οι συζητήσεις αυτές διεύονται, σχεδόν στο σύνολό τους, από το κλασσικό μεταφυσικό πνεύμα: αναζήτηση ουσιολογικών ορισμών για «φυσικά είδη» (natural kinds) Λ.χ.: «Ως πρόσωπο ορίζεται ένα ον το οποίο διαθέτει τουλάχιστον μία από αυτές τις μόνιμες, μη δυναμικές ιδιότητες» (δες τον κατάλογο των εν λόγω ιδιοτήτων στο Tooley 1983: 90-91)· «Πολύπλοκοι ηλεκτρονικοί υπολογιστές, με ορισμένες ικανότητες, που κάποτε θα εμφανισθούν, ίσως θα πρέπει να συναριθμηθούν στα πρόσωπα» (Tooley 1983: 87). Η σχεδόν παντελής απουσία αναφορών στη βιτηκενοσταϊνική διδασκαλία δεν είναι τυχαία· αντίθετα, είναι υποδηλωτική της αγνοίας των μοιραίων συνεπειών που οι αντλήψεις του Wittgenstein περί ηθικής έχουν σε τέτοιου είδους ουσιολογικές και επιστημονιστικές αντιμετώπισεις. Ακόμη και εύλογες αντιρρήσεις, όπως εκείνες της English (1975: 234-235) ή της Hursthouse (1987: 104-105), αποτυγχάνουν να στρέψουν τη συζήτηση προς ένα λιγότερο μάταιο μονοπάτι. Για μια εξαίρετη ανάλυση των απόψεων του Wittgenstein περί ηθικής και ηθικής φιλοσοφίας, δες Johnston 1989.

- 6 Δες σημείωση 11. Άλλα βασικά ερωτήματα, γύρω απ' το θέμα της άμβλωσης, που απασχολούν τους ηθικούς φιλοσόφους, είναι:

(α) Το δικαίωμα της μητέρας να αποφασίζει για όσα συμβαίνουν στο σώμα της μπορεί να επεκταθεί και στη μοίρα του εμβρύου; Η καταφατική απάντηση σ' αυτό το ερώτημα συνιστά την κεντρική θέση του φεμινισμού. Υποστηρίχθηκε από φιλοσόφους, όπως η Thomson, με αρκετά πειστικό τρόπο: Φανταστείτε, λέει η Thomson, ότι μια γυναίκα ξυπνάει ένα πρωί στο κρεβάτι ενός νοσοκομείου, συνδεδεμένη [μέσω καλωδίων και σωληνώσεων] με έναν αναίσθητο άνδρα στο διπλανό κρεβάτι. Της ανακοινώνουν ότι ο άνθρωπος αυτός είναι ένας διάσημος βιολογίστας και πάσχει από μια σοβαρή νεφρική ανεπάρκεια. Ο μόνος τρόπος να επιβιώσει είναι να συνδέσουν το κυκλοφοριακό του σύστημα με κάποιον άλλου, ο οποίος έχει την ίδια ομάδα αίματος μ' αυτόν, και εκείνη είναι το μόνο διατιθέμενο άτομο με τη συγκεκριμένη ομάδα αίματος. Γι' αυτό η Εταιρεία Φίλων της Μουσικής την αφήγαγε, και την έφερε στο νοσοκομείο όπου τη συνέδεσαν μ' αυτό τον τρόπο. Η γυναίκα μπορεί τώρα, αν θέλει, να ζητήσει από τους αρμόδιους γιατρούς να την αποσυνδέσουν (οπότε ο βιολογίστας σίγουρα θα πεθάνει) ή να μείνει συνδεδεμένη μαζί του για εννιά μήνες, οπότε ο βιολογίστας, σύμφωνα με τη γνωμάτευση των γιατρών, θα επιβιώσει, έχοντας ξεπεράσει το πρόβλημά του, και η αποσύνδεση θα γίνει χωρίς κίνδυνο της ζωής του. Η Thomson υποστηρίζει ότι η γυναίκα αυτή έχει κάθε δικαίωμα να ζητήσει την αποσύνδεσή της, χωρίς η πράξη της να συνεπάγεται ότι τον κάνει κακό, διότι δεν υπάρχει καμία ηθική αρχή που να την υποχρεώνει να τον αφήσει να χρησιμοποιεί το κυκλοφοριακό της σύστημα επί εννιά μήνες (ο οίκτος ή η μεγαλοψυχία δεν συνιστούν, φυσικά, υποχρεώσεις). Η αναλογία με την εγκυμοσύνη (και μάλιστα με την ακούσια, κατάπιν βιασμού, απροσεξίας, ελλιπούς πληροφόρησης

ή αποτυχίας της αντισυλληπτικής αγωγής) είναι προφανής. Για τα κεντρικά επιχειρήματα του φεμινισμού, βλ. Dworkin 1993: 50-60 και για της Thomson ειδικότερα, Hursthouse 1987: 182-217).

(β) Δικαιούται η μητέρα, στην περίπτωση που κινδυνεύει η ζωή της, να προχωρήσει σε άμβλωση; Εδώ υπάρχει σχεδόν γενική ομοφωνία υπέρ του δικαιώματος της μητέρας.

(γ) Η μέθοδος άμβλωσης που θα ακολουθήσει επηρεάζει το ηθικό status της πράξης της; Κατά τον (Tooley 1983: 42): «το κομμάτιασμα του εμβρύου και η αφαίρεση των κομματιών από τη μήτρα συνιστά φόνο. Η άμβλωση όμως με χρήση φαρμάκων που προκαλούν αποβολή ή πρόωρη γέννηση δεν συνιστά φόνο».

(δ) Έχει δικαίωμα η Πολιτεία να παρέμβει στο θέμα των άμβλώσεων; Βλ. σχετικά την ανάλυση του Dworkin 1993: 102-147 («Abortion in Court»).

- 7 Για όσους θέλουν να πάρουν μια ιδέα των εξαιρετικά λεπτών και ευφυών περιστάσεων τις οποίες οι ηθικοί φιλόσοφοι επινοούν κάθε τόσο για την υποστήριξη των απόψεών τους, ας διαβάσει τα περίφημα παραδείγματα του Parfit 1976, της Thomson 1971 και του Singer 1993: 160.
- 8 Ένα σημαντικό αντιπαράδειγμα κατά των υποστηρικτών της συνέχειας της ανθρώπινης ταυτότητας είναι η περίπτωση του εμβρύου το οποίο, κάποια στιγμή, μέσα στις 14 πρώτες μέρες της κύησης, διασπάται σε δύο γενετικά πανομοιότυπα έμβρυα. Αν θεωρούμε ότι το αρχικό έμβρυο είναι δυνάμει ανθρώπινο ον, ποιο ον είναι από τους αυθεντικούς διδύμους που θα προκύψουν; Είναι προφανές ότι δεν μπορούμε να αποφασίσουμε. Αν πάλι ισχυριστούμε ότι οι προκύπτοντες δίδυμοι δεν έχουν σχέση με το αρχικό έμβρυο, τί απόγινε το αρχικό έμβρυο; Πέθανε, οπότε θα πρέπει να θρηνησούμε για την απώλειά του; Αλλά κι αυτό είναι καταφανώς παράλογο.
- 9 Τους λεγόμενους «συντηρητικούς». Για μια συνοπτική, αλλά περιεκτική, παρουσίαση της συμβιβαστικής και των δύο ακραίων θέσεων βλ. Grcic 1989a: 276-278, επίσης Singer 1993: 142-143.
- 10 Η ισχύς αυτής της (συντηρητικής) θέσης γίνεται πρόδηλη στην περίπτωση των πρόωρων νεογνών. Αν κριτήριο για το θεμιτό της εμβρυοκτονίας ήταν ο βαθμός ολοκλήρωσης του οργανισμού, τότε ο φόνος ενός πρόωρου νεογνού επτά μηνών θα ήταν επιτρεπτός, ενώ ο φόνος ενός εμβρύου κατά τον τελευταίο μήνα της κύησης, όχι. Οπότε καταλήγουμε στην παράδοξη κατάσταση να απαγορεύουμε την άμβλωση και να επιτρέπουμε τη βρεφοκτονία.
- 11 Αυτό ήταν μέρος της επιχειρηματολογίας του Ανωτάτου Δικαστηρίου των ΗΠΑ, όταν το 1973, κατά την εκδίκαση της, πασιγνώστης τώρα πια, υπόθεσης *Roe v. Wade*, αποφάσισε ότι οι γυναίκες έχουν συνταγματικό δικαίωμα να προβούν σε άμβλωση μέσα στους 6 πρώτους μήνες της κύησης (βλ. Grcic 1989a: 275-288, Singer 1993: 135, Dworkin 1993: 6-9, 51-58).
- 12 Αυτή η συλλογιστική γραμμή ακολουθείται από τους εκφραστές της λεγόμενης συντηρητικής άποψης, οι οποίοι αντιτίθενται στη νομιμοποίηση των άμβλώσεων: Η άμβλωση είναι φόνος, διότι το έμβρυο είναι «ένα αθάνατο ανθρώπινο πλάσμα». Βλ. Hursthouse 1987: 31-47, Singer 1993: 136-138. Φιλελεύθεροι φιλόσοφοι, όπως ο Singer, είναι πρόθυμοι να παραχωρήσουν, σε ορισμένες περιπτώσεις,

περισσότερα δικαιώματα σε ζώα με αποδεδειγμένη νοημοσύνη, όπως οι γοργιές, οι χιμπατζήδες, οι ουραγοκότακοι, οι φάλαινες και τα δελφίνια, τα οποία, ως εκ τούτου, ανήκουν στην κατηγορία των προσώπων, από ό,τι σε ανθρώπινα πλάσματα με κατά τακμήριο χαμηλότερη νοημοσύνη, τα οποία για τον ίδιο λόγο δεν ανήκουν στην κατηγορία των προσώπων. Η ανωτερότητα του κριτηρίου της νοημοσύνης έναντι οποιουδήποτε άλλου κριτηρίου λαμβάνεται ως δεδομένη. Όμως η αφετηρία αυτή δεν είναι διόλου προφανής, ώστε να μη χρειάζεται δικαιολόγηση. Αν ένας ουραγοκότακος ή μια όρκη επιτεθεί σε ένα καθυστερημένο παιδί, θα πρέπει η μητέρα να μην προσπαθήσει να προστατεύσει το παιδί της, επειδή έχει κατώτερη νοημοσύνη από του ουραγοκότακου ή της όρκης; Ή μήπως έχει δικαίωμα να το προστατεύσει επειδή τα ζώα αυτό επετέθη *αδίκως* στο παιδί της; Αν ο ουραγοκότακος είναι πρόσωπο, δεν θα πρέπει να του καταλογίσουμε την αδικπραγμία και να του επιβάλουμε την αντίστοιχη ποινή; Θέλω να πω, για να είναι κάποιο πλάσμα «πρόσωπο», απαιτείται πολύ συνθετότερη συμπεριφορά απ' τον άνετο και συνεπή χειρισμό 350 συμβόλων της γλώσσας των χιμπαζοειδών (βλ. Singer 1993: 111-112). Η ανεπάρκεια των εκάστοτε προσαγομένων κριτηρίων για την υποστήριξη της άποψης ότι ορισμένα νοήμονα θηλαστικά έχουν μεγαλύτερο δικαίωμα στη ζωή, από ό,τι ορισμένα ανθρώπινα πλάσματα, γίνεται πρόδηλη όταν προσπαθούμε να εφαρμόσουμε στο υποτιθέμενο 'πρόσωπο' όλο το φάσμα της εννοίας του προσώπου. Δεν ισχυρίζομαι ότι είναι αδύνατον ένα ζώο να θεωρηθεί, σε ορισμένες περιπτώσεις, λιγότερο αναλώσιμο από έναν άνθρωπο. Εκείνο που ισχυρίζομαι είναι ότι ο λόγος μιας τέτοιας ιεράρχησης δεν είναι, *κατ' ανάγκην*, ο δείκτης νοημοσύνης ή ο βαθμός αυτοσυνειδησίας, ή ό,τι άλλο βγάξουν απ' το μανίκι τους εκείνοι που προσπαθούν να συσκευάσουν την ανθρώπινη ηθική σε φιλοσοφικές θεωρίες. Η απειρία των περιστάσεων και των κριτηρίων που κατά περίπτωση εφαρμόζονται, τους οδηγεί, αντί στη μελέτη του συγκεκριμένου, σε ολοένα πιο περίπλοκες ηθικές θεωρίες (δες μια πανοραμική θεώρησή τους στο Beauchamp 1982, καθώς και Τσινόδρεμα 1985, Brink 1989, Price 1992). Αντί να αναγνωρίσουν το μάταιο των προσπαθειών τους, στρώνονται στη δουλειά για να βελτιώσουν τη θεωρία τους, διότι νομίζουν ότι η αποτυχία της οφείλεται στο ότι δεν είναι ακόμη αρκετά εκλεπτυσμένη. Αλλά αν υπήρχε θεωρία η οποία να ενσωματώνει όλα τα προβαλλόμενα αντιπαράδειγματα, δεν θα ήταν μια θεωρία αλλά η λεπτομερής έκθεση της απειρίας των περιστάσεων της ανθρώπινης ζωής. Και αυτό δεν είναι η ύβρις ενός μεγαλειόβολου στοχαστή: είναι η τυφλή προσήλωση του επιστήμονα σε ένα μοναδικό συλλογιστικό άξονα, η οποία τον αποτρέπει απ' το ν' αναγνωρίσει πως η ευαισθησία μιας θεωρίας είναι αντιστρόφως ανάλογη της γενικότητάς της: Όταν θα έχει συμμεριλάβει όλες τις περιπτώσεις, δεν θα έχει μια θεωρία, αλλά *επισκόπηση*. Κι αυτό μπορούσε να το έχει κάνει απ' την αρχή, αρκεί να αναγνώριζε ότι η κατανόηση δεν είναι πάντοτε προϊόν (επιστημονικού τύπου) εξηγήσεων. Αλλά τί να την κάνει την επισκόπηση όταν αυτό που ήθελε να πετύχει ήταν μια γενική ετυμολογία του τύπου «Η άμβλωση είναι — ή δεν είναι — εγκλημα» (βλ. Purdy & Tooley 1974), έστω και με κάποιες εξαιρέσεις; Η επισκόπηση τον διδάσκει απλώς ότι η επιθυμία του δεν είναι εκπληρώσιμη.

- 13 Κατά τους ακραιούς φιλελεύθερους και τους υποστηρικτές της άποψης του 'πρόσωπου' (Tooley), «η άμβλωση και η εμβρυακή έρευνα είναι επιτρεπτές πράξεις, διόλου ανάλογες με το να σκοτώνεις (ή να πειραματίζεσαι με) ανθρώπους εν

- αγνοία τους και χωρίς τη συγκατάθεσή τους, διότι το έμβρυο δεν είναι πρόσωπο» (Hursthouse 1987: 90-91). Η Hursthouse υποστηρίζει (έ.α., 47-59) ότι η επιχειρηματολογία αυτή ανοίγει τους ασκούς του Αιδόλου, διότι οδηγεί αναγκαστικά στην αποδοχή της βρεφονοκτονίας και στο θεμέτιό της εκτροπής, όχι μόνο εμβρύων, αλλά και βρεφών, με σκοπό την επιστημονική έρευνα.
- 14 Ο Tooley (1983: 165) διακρίνει μεταξύ δυνητικών (potential), λανθάνοντων (latent) και δυνατών (possible) προσώπων. Για τις δυσκολίες οι οποίες περιβάλλουν αυτές τις έννοιες – και τις θυγατρικές τους, όπως της ενεργητικής (active), λανθάνουσας (latent) και παθητικής (passive) δυνητικότητας –, δες τα κεφάλαια «Potential Persons» και «Possible Persons» (έ.α. 165-284), καθώς και Hursthouse 1987: 72-88, Singer 1993: 152-156.
- 15 Μια δικαιολογία για τη στάση αυτή δίνει ο ρωμαιοκαθολικός θεολόγος John Noonan (1970a: 56-57): «Καταστρέφοντας ένα σπερματοζωάριο, καταστρέφεις ένα ον το οποίο έχει πιθανότητα μικρότερη από 1 στα 200.000.000 να εξελιχθεί σε έλλογο ον με γενετικό κώδικα, καρδιά και άλλα όργανα, και ικανό να πονάει. Καταστρέφοντας ένα [ανεπτυγμένο] έμβρυο, καταστρέφεις ένα ον το οποίο διαθέτει ήδη γενετικό κώδικα, όργανα και αίσθηση πόνου, και έχει 80% πιθανότητα να εξελιχθεί περαιτέρω σε νεογνό και, εν καιρώ, σε νοήμον ον». Αυτό το στατιστικό επιχείρημα δεν ευσταθεί, για πολλούς λόγους: δες σχετικά Singer 1993: 161-163. Για μια αδρομερή σκιαγράφηση των κεντρικών επιχειρημάτων της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας επί του θέματος των αμβλώσεων δες Dworkin 1993: 35-50.
- 16 Τα κλασικότερα απ' αυτά τα οριακά σημεία είναι (α) η σύλληψη, (β) η «ενεργοποίηση» («quickening»: το σημείο κατά το οποίο το έμβρυο αρχίζει να κινείται, γεγονός που, ειρησθώ εν παρόδω, η Εκκλησία ερμηνεύει ως τη στιγμή εμφύχωσης του εμβρύου), (γ) η «εξωμήτριος βιωσιμότητα» («viability»: το σημείο μετά το οποίο το έμβρυο μπορεί να επιβιώσει εκτός μήτρας), (δ) η απόκτηση συνείδησης και (ε) η γέννηση. Δες τις αντιρρήσεις του Singer (1993: 138-142) και της Hursthouse (1987: 48-49) επί της κρισιμότητας αυτών των 'κομβικών' σημείων.
- 17 Αν κάποιος υποστηρίζει την άποψη του ασυνεχούς φάσματος, επισμαίνοντας ότι, φέρ' ειπείν, η στιγμή της σύλληψης είναι ένα οριακό σημείο, μπορούμε να αντiteίνουμε ότι η σύλληψη αποτελεί οριακό σημείο από βιολογικής πλευράς. Από ηθικής πλευράς, τέτοια οριακότητα δεν υφίσταται, εκτός και αν δεχθούμε ότι η ηθική έννοια της ζωής προσδιορίζεται από την πρόοδο της επιστήμης της φυσιολογίας, οπότε, πρωτόγονοι λαοί, που δεν έχουν την εικόνα που εμείς έχουμε για το τί ακριβώς συμβαίνει μέσα στο σώμα της συνουσιαζόμενης γυναίκας, έχουν λανθασμένη έννοια της ζωής και, στο μέτρο αυτό, λανθασμένη (ή, έστω, πρωτόγονη) ηθική! Πόρισμα μιάς τέτοιας (δύσπεπτης, αν όχι εξωφρενικής) θέσης είναι ότι η ηθική προσοδεύει και ότι, συνεπώς, εμείς, κατά τεκμήριον, έχουμε καλύτερη ηθική από τους αρχαίους προγόνους μας, τους οποίους, εν τωαύτη περιπτώσει, ανοήτως θαυμάζουμε. Η συνηθισμένη διευκρίνιση είναι ότι δεν τους θαυμάζουμε, φέρ' ειπείν, για τον θεσμό της δουλείας, έναντι του οποίου η διατήρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι μια αδιαμφισβήτητη πρόοδος. Και η δική μου ανταπάντηση είναι πως δεν μπορεί να υπάρξει κατανόηση ενός πολιτισμού από τον οποίον έχουν αφαιρεθεί οργανικά συνηρημένες εκφάνσεις, όπως, στην περίπτωση της αρχαίας Ελλάδας, ο θεσμός της δουλείας. Και αν

θαυμάζουμε, ο θαυμασμός μας είναι κάλπικος, διότι, απλούστατα, δεν αφορά αυτόν τον πολιτισμό. Δεν αρνούμαι ότι η εξέλιξη της επιστήμης, και της τεχνολογίας ειδικότερα, δημιούργησε νέα ηθικά προβλήματα, για τα οποία οι κλασικοί μας πρόγονοι ήταν ανυποψίαστοι (όπως, φέρ' ειπείν, το ηθικό status ενός εμβρύου 'του σωλήνα'). Αλλά η δυνατότητα επίλυσης τέτοιου είδους προβλημάτων δεν πιστοποιεί ότι η ηθική προόδευσε· πιστοποιεί απλώς ότι, για τις νέες συνθήκες, νέες ηθικές αρχές απαιτούνται και, συνεπώς, μια νέα, όχι κατ' ανάγκην καλύτερη ή ανώτερη, ηθική.

«[...] Η επιστήμη δεν μπορεί να συνεισφέρει άμεσα στην ηθική, διότι υπάρχει πάντοτε λογικό χάσμα ανάμεσα στις ανακαλύψεις της επιστήμης και στις κρίσεις ή πράξεις που μπορεί κανείς να αντλήσει απ' αυτές. Η επιστήμη δεν μπορεί να ανακαλύψει ότι κάτι είναι σημαντικό· το περισσότερο που μπορεί να κάνει είναι ν' ανακαλύψει κάτι που όλοι μας συμφωνούμε ότι είναι σημαντικό. Θα μπορούσε, λ.χ., να ανακαλύψει ότι, με τις τρέχουσες τιμές ρύπανσης, η Γη σύντομα θα πάψει να είναι κατοικήσιμη. Έστω κι αν αυτό είναι γεγονός, δεν μας υποχρεώνει να αναλάβουμε δράση· ωστόσο, για πολλούς, θα μπορούσε να αποτελέσει έναν καλό λόγο για ανάληψη δράσης. Μολονότι αυτό το γεγονός είναι σαν όλα τ' άλλα γεγονότα, εμείς μπορούμε να του αποδώσουμε μεγαλύτερη σημασία» (Johnston 1989: 84).

- 18 Δες διάφορες προτάσεις στο Singer 1993: 164-166.
- 19 Δες, σχετικά με το θέμα της οριοθέτησης, Weston 1984.
- 20 Τουλάχιστον ο Hare (1989: 147) έχει συνείδηση του αδιεξόδου και της μάταιης φλυαρίας: «Ας αρχίσουμε λοιπόν, βάζοντας κατά μέρος το ερώτημα κατά πόσον το έμβryo είναι πρόσωπο, ερώτημα που γέμισε τόσες σελίδες στις συζητήσεις του προβλήματος· διότι οδηγεί κατευθείαν σε αδιέξοδο, που καλό είναι να αποφύγουμε».
- 21 «Πώς μπλέκεται ο κόσμος σ' αυτό το αδιέξοδο; Η αιτία είναι η εξής: Όλοι έχουν μερικές ακλόνητες αρχές περί φόνου και ελευθερίας και, σ' αυτή τη δύσκολη περιπτώση των αμβλώσεων, οι αρχές αυτές φαίνεται να συγκρούονται. Αν απαγορεύσεις την άμβλωση, παρεμβαίνεις στην ελευθερία της μητέρας. Αν την επιτρέψεις, επιτρέπεις τον φόνο. Έτσι οι άνθρωποι παίρνουν θέση απέναντι στη μία ή στην άλλη αρχή, αυτοαποκαλούνται "υπερασπιστές της ζωής" ή "υπερασπιστές της ελεύθερης επιλογής", και παύουν να σκέφτονται. Αρχίζουν μάλιστα να βομβαρδίζουν ο ένας τον άλλο» (Hare 1989: 148-149).
- 22 Πρβλ. Singer 1993: 151.
- 23 Johnston 1989: 86. Πρβλ. ΦΓ 387, BGM 368.
- 24 Γι' αυτό θεωρώ τουλάχιστον άστοχη την παρατήρηση του Singer (1993: 141) ότι η πίστη πως τη στιγμή της ενεργοποίησής του το έμβryo αποκτά ψυχή «είναι μια παλιομοδίτικη πρόληψη, την οποία σήμερα απορρίπτουν ακόμη και καθολικοί θεολόγοι». Αυτή είναι η αφελής θέση του επιστημονισμού, κατά τον οποίο η θρησκεία έχει επιστημονική βάση ή μπορεί να ανααιρεθεί με επιστημονικές μαρτυρίες. Δες σχετικά Sidiropoulou 1995: 143-161 και ΟΚΓ 448 §43.
- 25 Αν η απαγόρευση των αμβλώσεων έχει ως αποτέλεσμα την καταφυγή των γυναικών σε επισφαλείς παραϊατρικές μεθόδους, οι οποίες θέτουν σε κίνδυνο την υγεία τους ή και τη ζωή τους, τότε είναι εύλογο να θεωρήσουμε τη σχετική νομο-

θεσία κακή, επί τη βάσει του ωφελιμιστικού επιχειρήματος ότι «αν οι κακές συνέπειες ενός νόμου είναι περισσότερες απ' τις καλές, τότε ο νόμος είναι κακός». Αυτό το σκεπτικό οδήγησε την Καναδική Βασιλική Επιτροπή για το status των γυναικών να εισηγηθεί μια περισσότερο φιλελεύθερη νομοθεσία για τις αμβλώσεις (Βλ. Singer 1993: 143).

- 26 «Αν κάποιος με ρωτούσε γιατί το ότι κάποιος πονάει συνιστά λόγο για να αναλάβω δράση, δεν θα είχα τί να του απαντήσω – απλώς, για μένα, τέτοιου είδους πράγματα μετράνε, έτσι ενεργώ εγώ» (Johnston 1989: 84).
- 27 Σε ορισμένα φτωχά χωριά των Ινδιών, ο φόνος των θηλέων νεογνών από τους γονείς είναι κάτι τόσο φυσικό, ώστε οι αρχές της χώρας να αναγκάζονται να τον ανεχθούν. Η φτώχεια τους δεν τους επιτρέπει την 'πολυτέλεια' ενός μη παραγωγικού (ή μη επαρκώς παραγωγικού) μέλους· και αυτό είναι κάτι που οι τοπικοί φορείς της εκτελεστικής εξουσίας γνωρίζουν από πρώτο χέρι. Σε ένα documentaire για αυτά τα χωριά, που είχε γυρίσει μια Γαλλίδα εθνολόγος και μεταδώσει η ΕΡΤ, εκείνο που εντυπωσίασε περισσότερο, όχι μόνο εμένα και (υποθέτω) το ευρύτερο κοινό, αλλά και την ίδια την εθνολόγο, ήταν η εντελώς φυσική και χωρίς ίχνος τύφης, συναισθηματικής φόρτισης ή προσπάθειας λεκτικής απάλυνσης ή συγκάλυψης, δήλωση των εγκύων μητέρων ότι «Αν το παιδί είναι κορτίτσι, θα το σκοτώσουμε!»! Πολλοί ηθικοί φιλόσοφοι θα καταδίκασαν αναφανδόν την ενέργεια και θα κατέτασσαν τη στάση των μητέρων στις περιπτώσεις αναληγίας και ψυχικής πάρωσης. Αλλά αυτό και μόνο δείχνει τον βαθμό στον οποίο είμαστε ανίκανοι να αποδεχθούμε την ύπαρξη άλλων ηθικών συστημάτων πέρα απ' το δικό μας. Δεν θέλω να πω ότι δεν θά 'πρεπε να αισθανόμαστε φρίκη για εκείνα που προσβάλλουν τις ηθικές μας αρχές (όπως, λ.χ., οι ανθρωποθυσίες των Αζτέκων), αλλά ότι με τη μορφή μας καταδικάζουμε κάτι που δεν *κατανοούμε* ούτε να περιμενόμε από αυτούς που, με τις πράξεις τους, δείχνουν πόσο πολύ απέχουν από το δικό μας ηθικό σύστημα, να καταλάβουν, πόσο μάλλον να αποδεχθούν, τις δικές μας αρχές. «Τί είναι σωστό να πεις [ή να κάνεις], σε ένα δεδομένο νοηματικό περιβάλλον, δεν μπορεί πάντοτε να διευθετείται, εις τρόπον ώστε όλοι να είναι ικανοποιημένοι· κι ωστόσο, αυτό είναι το σωστό να πεις [ή να κάνεις]» (Putnam 1992Ab: 77. Η επέκταση «[ή να κάνεις]» είναι δική μου· νομίζω όμως ότι δεν αλλοιώνει το πνεύμα της δήλωσης του Putnam).
- 28 Johnston 1989: 86.
- 29 Και δεν υπάρχει κανένα σταθερότερο έδαφος το οποίο ο ηθικός φιλόσοφος θα μπορούσε να επικαλεσθεί για να πείσει αυτούς τους ανθρώπους ότι έχουν λάθος. «[...] Το ότι ο άλλος πονάει είναι ένας λόγος για να δράσω, αλλά δεν έχει, όπως θά 'λεγε ο Wittgenstein, την "εξαναγκαστική ισχύ ενός απόλυτου κριτή". Σε κάποια άλλη περίπτωση πιθανόν να ενεργούσα διαφορετικά. Δεν υπάρχουν εδώ εννοιολογικές ή λογικές βάσεις που μου επιτρέπουν να ισχυριστώ ότι όλοι θα 'πρεπε να ανταποκριθούν σ' αυτό το γεγονός με τον ίδιο τρόπο, ενώ ο ισχυρισμός ότι ο καθένας θά 'πρεπε να ενεργήσει κατ' αυτόν τον τρόπο είναι, αυτός ο ίδιος, έκφραση μιας αντίδρασης με ουσιαστικό περιεχόμενο και, ως εκ τούτου, όχι κάτι που η λογική θα μπορούσε να εξαναγκάσει όλους μας ν' αποδεχθούμε. Αυτό δεν συνεπάγεται, φυσικά, ότι εκείνο που για μένα συνιστά λόγο δράσης δεν μπορεί να συνιστά λόγο και για κάποιους άλλους· ούτε υπονομεύει την ουσιώδη ηθική απαίτηση ότι ορισμένες σκέψεις θα 'πρεπε να μετρούν για τον καθέ-



να. Αυτό που θέλω να πω είναι ότι, αν οι άλλοι ενεργούν διαφορετικά, το λογικό status της πράξης τους είναι ίδιο με της δικής μου. Αν θέλει κανείς να ασκήσει κριτική στην πράξη τους, μπορεί να το κάνει μόνο επί ηθικής, όχι επί εννοιολογικής ή λογικής βάσεως. Αν 'σφάλλουν', σφάλλουν ηθικώς, όχι λογικώς» (Johnston 1989: 84-85).

- 30 «Οι αξιώσεις που θέτουμε δεν μας επιτρέπουν να δούμε τί πράγμα είναι η ηθική σκέψη» επιπλέον μας κάνουν να κατασκευάζουμε βλακώδη, αναίσθητα ή παρανοϊκά ηθικά επιχειρήματα, τα οποία φτάνουν να αποκρύπτουν από μας τους ίδιους τις γνήσιες ηθικές μας εννοήσεις και να δίνουν στους άλλους λαβές για να ταυτίζουν το φιλοσοφικό επιχείρημα στην ηθική με τη σοφιστεία» (Diamond 1991: 23). Δες επίσης Putnam 1983.

## Ηράκλειτος, Hegel και διαλεκτική: Μια βιτγκενσταϊνική κριτική των απόψεων του Popper

### I

Το κεντρικό δόγμα της ηρακλείτειας φιλοσοφίας είναι, κατά τον Popper, εκείνο της *παγκόσμιας ροής*, το δε δόγμα της *ταυτότητας ή ενότητας των αντιθέτων*, παράγωγο του πρώτου.<sup>1</sup> Με την ανακοίνωση αυτή θα ήθελα να υποστηρίξω δύο πράγματα:

Πρώτον, ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Popper κεντριοκοποιεί το δόγμα της ροής δεν είναι διόλου πειστικός. Δεύτερον, ότι, κι αν ακόμη υπήρχε πειστικότερος τρόπος κεντριοποίησης του, η ερμηνεία της ηρακλείτειας σκέψης, που κατ' αυτόν τον τρόπο προκύπτει, οδηγεί σε μια παράλογα ευάλωτη ιδέα της διαλεκτικής — ιδέα που, κατά τον Popper, μεταφύτευσε αργότερα ο Hegel στο δικό του σύστημα.<sup>2</sup>

Η ερμηνευτική γραμμή που έχω να προτείνω αντιστρέφει την προτεραιότητα των παραπάνω δογμάτων,<sup>3</sup> με συνέπεια τον σχηματισμό μιας βιώσιμης εικόνας της διαλεκτικής, τόσο στα πλαίσια της ηρακλείτειας φιλοσοφίας, όσο και σ' εκείνα του εγγελιανού συστήματος, στο μέτρο που συμμερίζεται κανείς την πεποίθηση του Popper ότι στον πυρήνα του δευτέρου βρίσκονται αυτούσιες οι δύο αυτές ηρακλείτειες ιδέες.<sup>4</sup>

Όταν ο Popper έγραφε, το 1937, το άρθρο του «Τί είναι Διαλεκτική;» (Popper 1940), δεν είχε ακόμη αποκρυσταλλώσει την εικόνα του συνδέσμου ανάμεσα στις δύο φιλοσοφίες. Στο άρθρο εκείνο δεν υπάρχει καμία απολύτως αναφορά στον Ηράκλειτο, ούτε υπαινιγμός για σχέσεις ανάμεσα στη φιλοσοφία του και εκείνη του Hegel. Την ιδέα αυτή θα τη δούμε για πρώτη φορά να μορφοποιείται είκοσι περίπου χρόνια αργότερα στο βιβλίο του *Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της*. Οι διατυπώσεις της σχέσης μεταξύ των δύο φιλοσοφικών συστημάτων είναι ποικιλόμορφες.<sup>5</sup>

Το υπόστρωμα, πάνω στο οποίο μπορούν να γίνουν τέτοιου είδους συσχετίσεις, είναι κατά τον Popper το γεγονός ότι τους δύο φιλοσόφους απασχολούσε το ίδιο κεντρικό πρόβλημα: εκείνο της *αλλαγής*.<sup>6</sup>

Βέβαια, το να προσαγάγουμε μαρτυρίες, όπως κάνει ο Popper, για το ότι η κατάρρευση των φιλεττικών μορφών ζωής ή η πολιτική ζωή του αρχαίου κόσμου ήταν εκείνο που επέδρασε στην ψυχή του Ηρακλείτου, ώστε να τον κάνει τελικά να πιστεύει ότι τα πάντα διέπονται από παροδικότητα,<sup>7</sup> είναι μάλλον δουλειά του ψυχολόγου, παρά του φιλοσόφου. Αν εδώ υπάρχουν κάποια ερωτήματα *φιλοσοφικού* ενδιαφέροντος, αυτά είναι:

- α) Από τα διατιθέμενα αποσπάσματα απορρέει ή όχι η υπόθεση ότι το κεντρικό πρόβλημα του Ηρακλείτου ήταν εκείνο της αλλαγής;
- β) Η υπόθεση συμβαδίζει ή συγκρούεται μ' αυτά;
- γ) Η έννοια της διαλεκτικής, την οποία η υπόθεση καλείται να εξηγήσει, εξηγείται με ικανοποιητικό τρόπο;

Η γενική εντύπωση που δημιουργείται στον αναγνώστη του Popper είναι ότι ο τελευταίος, όταν ασχολείται με τη σκέψη άλλων φιλοσόφων, την προσαρμόζει στο εξηγητικό μοντέλο που ο ίδιος έχει προκατασκευάσει για τους δικούς του σκοπούς.<sup>8</sup> Στην περίπτωση του Ηρακλείτου, τα fragmenta πεζονται για να ταιριάξουν στο καλούπι του ιστορικισμού που ο Popper έχει προετοιμάσει κυρίως για να υποδεχθεί την πολεμική του κατά των εχθρών της ανοικτής κοινωνίας.<sup>9</sup>

Αλλά εδώ δεν θα μας απασχολήσει η φιλολογική συνέπεια του Popper. Είτε απορρέουν από τα fragmenta είτε όχι το πρόβλημα της αλλαγής και το δόγμα της ροής, εκείνο που εμάς ενδιαφέρει είναι κατά πόσον μπορούν να συνυπάρξουν με αυτά. Κατά πόσον δηλαδή υπάρχουν αποσπάσματα που υποδηλώνουν ότι το κεντρικό πρόβλημα δεν είναι εκείνο της αλλαγής. Η άποψή μου είναι πως τα fragmenta, να μεν δεν αντιφάσκουν προς το δόγμα της ροής, αλλά δεν το προβάλλουν ως κεντρικό τους θέμα. Το κεντρικό θέμα είναι εκείνο της ταυτότητας των αντιθέτων, και το υποτιθέμενο «δόγμα» της ροής, μια απλή εξεικόνηση του πρώτου.<sup>10</sup>

Ο Popper δηλώνει την αντίθεσή του προς τους ισχυρισμούς του Burnet ότι αφ' ενός «Το δόγμα της παγκόσμιας ροής απέχει απ' το να συνιστά κεντρικό σημείο του συστήματος», αφ' ετέρου ότι «Σοφία δεν είναι η γνώση των πολλών πραγμάτων, αλλά η αντίληψη της υποκειμένης ενότητας των συγκρουόμενων αντιθέτων» (1945/1: 204/329). Ωστόσο η αντίθεσή του είναι πλουσιότερη σε εύηχα επίθετα παρά σε επιχειρήματα. Τα μόνα που έχει να μας πει για να υποστηρίξει την άποψή του είναι τα εξής:

Η ενότητα των αντιθέτων μπορεί να παραχθεί (στο μέτρο που τέτοια πράγματα μπορούν ποτέ να παράγονται) από την πιο συγκεκριμένη και ενορατικά πιο κατανητή θεωρία της ροής.<sup>11</sup>

Αλλά, όταν αποφασίζει να μας εξηγήσει πώς ακριβώς γίνεται αυτή η παραγωγή, αρκείται να μας πληροφορήσει<sup>12</sup> ότι αυτά τα δύο (θεωρία ροής και ταυτότητα αντιθέτων) απλώς συνδέονται.<sup>13</sup>

Κανείς δεν αμφισβητεί ότι οι δύο θεωρίες συνδέονται. Γιατί όμως η θεωρία της ροής είναι κεντρική; Αυτό είναι κάτι που ο Popper, καθώς ομολογεί, εναποθέτει στη διακριτική ικανότητα της ενόρασής του. Ωστόσο, από το

κείμενό του προκύπτουν, πιστεύω, οι λόγοι της επιλογής του, όταν λέει πως «Η θεωρία της ροής αποτελεί έκφραση του αισθήματος του Ηρακλείτου ότι οι αρχαίοι νόμοι της πολιτείας του ήταν μάταιοι και ότι τα πάντα είναι παροδικά» (1945/1: 17/57) και όταν, παρακάτω, μας δίνει μια ψυχολογιστική εξήγηση της πίστης των ιστορικιστών σε κάποιον «αμελλικό και αναλλοίωτο νόμο του πεπρωμένου» (1945/1: 13/52). Λέει συγκεκριμένα:

Τσως μπορούμε να εξηγήσουμε αυτή τη στάση, αν ερμηνεύσουμε την υπερέμφαση του ιστορικιστή στην αλλαγή ως ένα σύμπτωμα της προσπάθειάς του να ξεπεράσει την ασυνείδητη αντίδρασή του στην ιδέα της αλλαγής. Αυτό θα εξηγήσει και τη συναισθηματική ένταση που οδηγεί πολλούς ιστορικιστές (ακόμη και στις μέρες μας) να τονίζουν το καινοφανές της ανήκουστης αποκάλυψης που έχουν να κάνουν. Τέτοιου είδους σκέψεις μάς οδηγούν στην εκδοχή ότι αυτοί οι ιστορικιστές φοβούνται την αλλαγή και δεν μπορούν ν' αποδεχτούν την ιδέα της δίχως σοβαρή εσωτερική πάλη. Συχνά δίνουν την εντύπωση ότι προσπαθούν να αυτοπαρηγορηθούν για την απώλεια ενός σταθερού κόσμου με το να προσκολλώνται στην άποψη ότι η αλλαγή διέπεται από κάποιον αναλλοίωτο νόμο. (1945 /1: 14/52)

Αν όλ' αυτά αποτελούν καλή ψυχολογία, δεν είμαι σε θέση να γνωρίζω. Το μόνο σίγουρο είναι ότι δεν αποτελούν φιλοσοφική επιχειρηματολογία, που θα μπορούσε ίσως να μας πείσει για το δίκιο του Popper.<sup>14</sup>

Εν πάση περιπτώσει, από τα όσα παρέθεσα, είναι ελπίζω προφανές ότι η κεντρική θέση, την οποία το πρόβλημα της αλλαγής παίρνει στην ερμηνεία του Popper, οφείλεται περισσότερο στις ψυχολογικές του υποθέσεις παρά σε οτιδήποτε άλλο. Πάντως, έχοντας εξασφαλίσει αυτή την προτεραιότητα, ο Popper είναι τώρα σε θέση να παραγάγει τη θεωρία της ενότητας των αντιθέτων από εκεί, για να φτάσει στο τέλος να εμφανίσει τον Ηράκλειτο ως παραλογιζόμενο. Γράφει συγκεκριμένα:

Το δόγμα της ταυτότητας των αντιθέτων πηγάζει από τη θεωρία του περί αλλαγής. Ένα μεταβαλλόμενο πράγμα πρέπει να αποβάλει κάποια ιδιότητα για ν' αποκτήσει την αντίθετή της. Δεν είναι τόσο ένα πράγμα όσο μια διαδικασία μετάβασης από μία κατάσταση σε μιαν αντίθετη κατάσταση και, συνεπώς, η ενοποίηση των αντιθέτων καταστάσεων. (1945/1: 16/56)

Αλλά, συνεχίζει τους συλλογισμούς του ο Popper, αφού, όπως μας λέει ο Ηράκλειτος, «δική έρις έστιν»<sup>15</sup>, τότε η δικαιοσύνη είναι κάτι μεταβαλλόμενο, μια και εξαρτάται από την εκάστοτε έκβαση του πολέμου (της έριδος). Μ' άλλα λόγια, τί είναι δίκαιο προσδιορίζεται από την έκβαση του πολέμου, αντί η έκβαση να προσδιορίζεται απ' το τί είναι δίκαιο. Και, συνεπώς, ο ρους της ιστορίας, που προκύπτει από την πάλη των αντιθέτων, είναι πάντοτε

‘δίκαιος’ και δεν μπορούμε να φανταστούμε άλλη πορεία δικαιότερη. Εκείνο που συμβαίνει είναι αυτό που πρέπει να συμβεί. Άρα συνιστά αδικία να αντιτίθεται σ’ εκείνο που συμβαίνει. Κι αν αυτό που συμβαίνει σ’ ένα κράτος είναι, λ.χ., μια δικτατορία, αυτός που επαναστατεί εναντίον της είναι εν δίκω Popper (1945/1: 16/56).

Για να φτάσει σ’ αυτό το παράλογο συμπέρασμα ο Popper, είναι απαραίτητο να θεωρήσει το πρόβλημα της αλλαγής και το δόγμα της ροής ως κεντρικά. Διότι μόνο μέσα από την πεποίθηση ότι ο Ηράκλειτος καταγίνεται με διαδικασίες εν χρόνω, και ότι ο πόλεμος στον οποίο εκείνος αναφέρεται αποτελεί περιγραφή μιας μεταβολής εν χρόνω, μπορεί να δώσει μια τόσο παραπλανητική ερμηνεία της ηρακλείτειας ρήσης.<sup>16</sup>

Αλλά, όπως τόνισα στην αρχή, αποτελεί πεποίθησή μου ότι το κεντρικό μοτίβο της ηρακλείτειας σκέψης δεν είναι εκείνο της αλλαγής. Θα προσπαθήσω τώρα, αφ’ ενός να δικαιολογήσω την πεποίθηση αυτή, αφ’ ετέρου να δείξω ότι, αν δώσουμε προτεραιότητα στο δόγμα της ταυτότητας των αντιθέτων, δεν προκύπτει ο παραλογισμός που επισημαίνει ο Popper.

## II

Κατ’ αρχάς, το θέμα της ταυτότητας των αντιθέτων κάνει στο ηρακλείτειο corpus πολύ συχνότερα την εμφάνισή του απ’ ό,τι το θέμα της ροής. Έχουμε, κατά τη γνώμη μου, τουλάχιστον είκοσι σαφείς εμφανίσεις του θέματος των αντιθέτων, ενώ μόλις έξι αποσπάσματα φαίνεται να υπαινίσσονται το θέμα της ροής, κι αυτά όχι με αδιαμφισβήτητη σαφήνεια.<sup>17</sup> Η φράση «πάντα ρεῖ», την οποία πολλοί επικαλούνται συχνά ως τη συμπεριληψη της φιλοσοφίας του Ηρακλείτου, δεν είναι, ως γνωστόν, γνήσιο απόφθεγμα του Εφεσίου φιλοσόφου. Απαντά στον Κρατύλο του Πλάτωνα,<sup>18</sup> ως αναφορά στα λεγόμενα του δασκάλου του Κρατύλου, αλλά σαφώς με σκοπό την εξυπηρέτηση των αναγκών του διαλόγου και της επιχειρηματολογίας του.

Η συχνότατη εμφάνιση των αντιθέτων ζευγών στο ηρακλείτειο corpus δίνει – σε μένα τουλάχιστον – την εντύπωση μιας προσπάθειας του φιλοσόφου να μας κάνει να αναγνωρίσουμε κάτι που η ίδια μας η γλώσσα (όπως θα λέγαμε σε ένα πιο πρόσφατο ιδίωμα<sup>19</sup>) μας ωθεί να παραγνωρίσουμε. Ή, πιο ακριβολογικά: να φέρουμε κοντά δύο πρακτικά αφιστάμενες χρήσεις και να προσέξουμε τις άδηλες – λόγω της απόστασής τους – ομοιότητες.

Όταν, λ.χ., εφιστά την προσοχή μας στο γεγονός ότι, στο τόξο που ταυνύεται, τα άκρα συμπλησιάζουν ενώ η χορδή απομακρύνεται,<sup>20</sup> μας καλεί να δούμε ταυτόχρονα δύο φαινόμενα (το πλησιάζμα και την απομάκρυνση) τα οποία, θεωρούμενα ανεξάρτητα, δεν είναι σε θέση να προδώσουν την αντιθετικότητά τους. Αν συγκεντρώσουμε την προσοχή μας μόνο στην κίνηση

των άκρων του τόξου, τότε βλέπουμε μονάχα το πλησίασμα, αν στη χορδή, τότε μονάχα την απομάκρυνση. Κι όμως αυτές οι αντίθετες κινήσεις είναι 'οργανικά' συντηρημένες με την ίδια την έννοια του τόξου. Δίχως αυτή την αντίθεση των δύο κινήσεων, δεν θα είχαμε καν τόξο. Η αλλιώς: το πλησίασμα και η απομάκρυνση αποτελούν μέρος της έννοιας που έχουμε για το τόξο.

Παρόμοια, η έννοια που έχουμε για τον κεκλιμένο δρόμο εμπειρικλείει τον ανήφορο και τον κατήφορο.<sup>21</sup> Θα μπορούσε κανείς να πει ότι δεν πρόκειται τόσο για δύο αντίθετα πράγματα, όσο για δύο αντίθετες χρήσεις του ίδιου πράγματος. Φυσικά ο Ηράκλειτος δεν μπορεί να υποστηρίξει πως όσοι ισχυρίζονται ότι ο ανήφορος και ο κατήφορος είναι διαφορετικά πράγματα δεν ξέρουν τί λένε. Ένας τέτοιος ισχυρισμός είναι τελείως θεμιτός, σύμφωνος με τη γλωσσική μας πρακτική, μόνο που έχει ως υπόστρωμα δύο διαφορετικά γλωσσικά παιχνίδια. Που πάει να πει: αν μας ζητηθεί να αναλύσουμε την έννοια του ανήφορου ή του κατήφορου, θα καταφύγουμε, λ.χ., στις λεπτομέρειες της βιολογικής μας εικόνας κάθε φορά που παίρνουμε τον ανήφορο ή τον κατήφορο. Μπορούμε να δώσουμε περιγραφές καταστάσεως μυών, αναπνοής, ταχύτητας, μορφολογίας βαδίσσεως, επιδρώσεως κλπ. Είναι τέτοιου είδους αναλύσεις εκείνες οι οποίες απομακρύνουν τις δύο έννοιες, μια και οι περιγραφές θα είναι ριζικά διαφορετικές στην κάθε περίπτωση. Αλλά, όπως είναι προφανές, υπάρχει ποικιλία τέτοιων αναλύσεων, και εκείνη που ικανοποιεί τον σκοπό του Ηρακλείτου είναι μία στην οποία οι έννοιες «ανήφορος» και «κατήφορος» συνυπάρχουν ως απαραίτητοι όροι του παιχνιδιού. Αν, λ.χ., αναλύσουμε την έννοια «κατήφορος» ως εξής: «Κατήφορος είναι εκείνο που παίρνουμε, αφού πάρουμε τον ανήφορο», έχουμε μ' αυτόν τον τρόπο συναρτήσει αναπόσπαστα την έννοια του κατήφορου με εκείνη του ανήφορου. Διότι είναι σαν να λέμε ότι η έννοια που έχουμε του κατήφορου περιέχει ως απαραίτητο στοιχείο της εκείνη του ανήφορου. Εκείνο τότε που συνδέει τις δύο έννοιες (που, όπως είδαμε, στα πλαίσια άλλων γλωσσικών παιχνιδιών, αφίστανται) είναι η λογική αυτού του συγκεκριμένου παιχνιδιού που θέλει και τις δύο παρούσες μέσα στον ιστό του.

Η προτροπή λοιπόν του Ηρακλείτου μπορούμε να πούμε ότι συνίσταται εντέλει στην παραμέριση των χρήσεων εκείνων που αυξάνουν την απόσταση ανάμεσα σε δύο έννοιες και στην υιοθέτηση μιας άλλης χρήσης που τις συμπλησιάζει. Η ενοποιητική αυτή χρήση είναι εξίσου θεμιτή με τις άλλες και απαντά ίσως εξίσου συχνά όσο και οι άλλες στη γλωσσική μας πρακτική. Σπανιότατα όμως τη βλέπουμε κοντά κοντά μ' αυτές. Και αυτή η εξαιρετική σπανιότητα συνιστά την παραδοξότητα των αποφθεγμάτων του Ηρακλείτου.

Προφανώς δεν μας λέει κάτι καινούριο, υπό την έννοια ότι και οι δύο χρήσεις μάς είναι οικείες. Ποτέ όμως δεν τις είχαμε δει κοντά κοντά. Ή κάπως εξεικονιστικότερα: Τείνουμε να μην τις συνδέουμε, όπως περίπου δεν πάει συχνά το μυαλό σου να συνδέσεις το γεγονός ότι τον Δεκαπενταύγουστο γιορτάζει η Παναγία με το γεγονός ότι η φίλη σου λέγεται Μαρία. Γιατί βέβαια, άλλο πράγμα η γιορτή της Παναγίας κι άλλο πράγμα το πώς φωνάζεις τη φίλη σου. Αυτά όμως τα δύο «άλλα πράγματα» ενώνονται στην πλέξη ενός άλλου γλωσσικού παιχνιδιού, κατά το οποίο εύχεσαι ή κάνεις δώρα σε όσους έχουν το ίδιο όνομα με τον εορτάζοντα άγιο. Και εκείνο που έχει σημασία είναι ότι όποιος σου *θυμίζει* αυτή τη διασύνδεση μπορεί να σου προσφέρει μεγάλη εκδούλευση, ανάλογα με το τί ρόλο η συμμετοχή σου στο παιχνίδι των ευχών θα παίξει στη ζωή σου.

Η προτροπή του Ηρακλείτου είναι μια υπενθύμιση αυτού του είδους. Και η σημασία της εξαρτάται από το τί *επιπτώσεις* μπορεί να έχει στη ζωή εκείνου που την αποδέχεται.

Εκείνο που ονομάζουμε δογματισμό δεν είναι άλλο από την επίμονη προσκόλληση σε ορισμένα γλωσσικά παιχνίδια που μοιάζουν να δείχνουν προς μίαν όψη της πραγματικότητας. Η αποκόλλησή μας από αυτό το γλωσσικό έθος μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα την κατάργηση του δογματισμού, κι αυτό είναι σίγουρα κάτι σημαντικό για τη ζωή μας.<sup>22</sup> Η επιλογή μιας λύσης σε κάποιο συγκεκριμένο πρόβλημα προϋποθέτει μίαν ορισμένη θεώρηση μέσ' από την οποία το πρόβλημα γίνεται *πρόβλημα* και η λύση που προσφέρουμε, *λύση του προβλήματος*. Πολλές φορές είναι ο *τρόπος* που βλέπουμε το πρόβλημα εκείνο που *αποκλείει* να βρούμε μια λύση σ' αυτό. Και οι αποτυχημένες μας ενέργειες προέρχονται από την αδυναμία μας να βρούμε κάποιον άλλο τρόπο προσπέλασης. Αν εκείνο που κυριαρχούσε την εποχή του Ηρακλείτου ήταν, φερ' ειπείν, ένα είδος μεταφυσικού υλισμού ή ρεαλισμού, που απέκρυπτε ή παρασιωπούσε όψεις της πραγματικότητας για να τονίσει ορισμένες άλλες, τότε η προτροπή του να δούμε τον κόσμο μέσα από ένα τέτοιο πρίσμα, όπου οι αντιθέσεις συνυπάρχουν αντί να επικρατούν η μία πάνω στην άλλη, θα πρέπει να είχε εξαιρετική σημασία για την εποχή εκείνη και για οποιαδήποτε άλλη διέπεται από τέτοιου είδους φιλοσοφικό δογματισμό.

Ολόκληρο το corpus είναι διάστικτο από υπενθυμίσεις λησμονημένων κομματιών της γλωσσικής μας πρακτικής.<sup>23</sup> Όλες αυτές οι αντιθέσεις, που καταλήγουν να είναι ένα και το αυτό, και που ίσως για μερικούς μοιάζουν με άσκοπες επαναλήψεις μιας κεντρικής ιδέας, είναι περισσότερο —θά 'λεγε κανείς— ένα είδος 'γυμναστικών ασκήσεων' στις οποίες ο Εφέσιος υποβάλλει τον στοχασμό μας. Διότι ο δογματισμός είναι μια μορφή *αγκύλωσης*, προ-

ερχόμενης από τη μονόπλευρη στάση μας απέναντι στην πραγματικότητα. Και η αγκύλωση δεν θεραπεύεται απλά και μόνο με τη διαπίστωση των αιτών της. Χρειάζεται *άσκηση*.<sup>24</sup>

Αυτή μου φαίνεται η πιο εύλογη εξήγηση όλων ετούτων των προτροπών που έχουν έναν κοινό σκοπό: να μας κάνουν να δούμε τη *λογική* με την οποία λειτουργεί η γλώσσα μας, διότι αυτή είναι που συνδέει πράγματα τα οποία πριν μας φαινόταν άσχετα ή ριζικώς αντιμαχόμενα. Η αναζήτηση του *Λόγου* είναι η αναζήτηση της *εποπτείας της λογικής* που διέπει τα γλωσσικά μας παιχνίδια.

Σίγουρα γνωρίζουμε τί πάει να πει ζωή, όπως επίσης και τί σημαίνει θάνατος. Γνωρίζουμε ακόμη ότι ο θάνατος είναι το αντίθετο της ζωής. Εκείνο που ίσως ξεχνάμε είναι ότι ο θάνατος είναι *μέρος του νοήματος* της ζωής: ότι είναι αδύνατο να καταλάβουμε τί σημαίνει ζωή χωρίς να έχουμε την έννοια του θανάτου.<sup>25</sup> Ο θάνατος και η ζωή μοιάζουν με τις δύο όψεις ενός νομίσματος, δίχως τη μία απ' τις οποίες το νόμισμα δεν έχει αγοραστική αξία.

Ο πόλεμος, παρόμοια, παίρνει το νόημά του από την ειρήνη. Αλλά ο πόλεμος για τον οποίο ο Ηράκλειτος μιλάει, αποκαλώντας τον πατέρα και βασιλιά των πάντων, δεν είναι ο πόλεμος που διεξάγουν οι άνθρωποι, αλλά η *εγγενής εναντιότητα*, η *έρις* ανάμεσα στα πράγματα. Κι όταν μας λέει πως ο πόλεμος «τούς μὲν δούλους ἐποίησε τούς δὲ ἐλευθέρους»<sup>26</sup>, δεν μας πληροφορεί βέβαια για το κοινότοπο γεγονός ότι σ' έναν πόλεμο κάποιοι θα μείνουν ελεύθεροι και κάποιοι θα υποδουλωθούν, αλλά υπαινίσσεται ότι η λογική που διέπει τα γλωσσικά μας παιχνίδια απαιτεί και στην περίπτωση της ελευθερίας μian αντιμαχόμενη έννοια, εκείνη της δουλείας. Βάσει αυτής της λογικής δεν μπορεί να υπάρχουν *μόνο* ελεύθεροι, όπως δεν μπορεί να υπάρχουν *μόνο* άνθρωποι.<sup>27</sup> Οι θεοί και οι δούλοι είναι τα απαραίτητα συμπληρώματα *μοντέλων* με τα οποία εμείς οι άνθρωποι περιγράφουμε την πραγματικότητα.<sup>28</sup>

Στο φως των όσων μέχρι στιγμής είπαμε, μπορούν, κατά τη γνώμη μου, ακόμη και αποσπάσματα που φαίνονται να εισηγούνται απερίφραστα ένα δόγμα περί παγκοσμίου ροής, να μας αποκαλύψουν μια διαφορετική διάσταση. Λ.χ., το περίφημο απόσπασμα (D. 12) κατά το οποίο «ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ» μοιάζει να εισηγείται μια παρομοίωση ή αναλογία: ότι δηλαδή τα πάντα κινούνται αέναα σαν ένα ποτάμι, που, ενώ μας δίνει την εντύπωση ότι παραμένει αναλλοίωτο, στην πραγματικότητα μεταβάλλεται ριζικά και ακατάπαυστα. Ή, αντίστροφα: ενώ τα πάντα βρίσκονται σε αέναη ροή, ωστόσο διατηρούν την ταυτότητά τους. Έχουμε όμως πράγματι εδώ να κάνουμε με την εισήγηση μιας θέσης του τύπου «πάντα βεῖ», ή μήπως πρόκειται ξανά για μian από τις προτροπές



που αναφέραμε, που έχει ως απώτερο σκοπό να δείξει ότι εκείνα που κατά μίαν έννοια παραμένουν αμετάβλητα, κατά μίαν άλλη μεταβάλλονται, και ότι μεταβολή και στάση είναι όψεις ενός και του αυτού πράγματος, και ότι αυτή η εναντιότητα συνιστά τη λογική, τη γραμματική της έννοιας «στοταμός»; Διότι βέβαια είναι μέρος του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιούμε την έννοια το γεγονός ότι μπορούμε να μιλάμε για το *ίδιο* ή για *διαφορετικό* ποτάμι, ανάλογα με τα κριτήρια ταυτότητας που κάθε φορά επιλέγουμε. Μ' άλλα λόγια, μήπως το 'δάχτυλο' του Ηράκλειτου δεν δείχνει προς τη ροή, αλλά προς την εγγενή εναντιότητα, που *όχι μόνο* στην περίπτωση της ροής και της ηρεμίας συναντάμε, αλλά και σε όλα τα ζεύγη των αντιθέτων στα οποία εκείνος μας παραπέμπει;

θερμόν—ψυχρόν,  
 ύγρὸν—ξηρόν,  
 εὐθύ—σκολιόν,  
 χρησιμοσύνη—κόρος,  
 ὑγεία—νόσος,  
 κόματος—ανάπαυσις,  
 βίος—θάνατος,  
 πόλεμος—εἰρήνη,  
 δοῦλοι—ἐλεύθεροι,  
 θεοὶ—ἄνθρωποι,  
 μιαρώτατον—καθαρώτατον ὕδωρ  
 κλπ. κλπ.

Ο Porret βλέπει τον Ηράκλειτο ως εκείνον που συνέλαβε την αλλαγή ως *διαδικασία*.<sup>29</sup> Ως μετάβαση από μια κατάσταση σε μιαν άλλη. Και ορισμένα αποσπάσματα μοιάζουν, σ' αλήθεια, να υποστηρίζουν ξεκάθαρα αυτή την άποψη. Λ.χ. «τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμόν ψύχεται, ὑγρὸν αἰαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται» (D. 126). Το ότι μιλάς όμως για μια διαδικασία δεν σημαίνει κατ' ανάγκην ότι σκοπός σου είναι να μιλήσεις για τη *διαδικασία*, όπως το να μιλάς για τον Γιώργο δεν σημαίνει κατ' ανάγκην ότι σκοπός σου είναι να μιλήσεις γι' αυτόν τον ίδιο. Μπορεί η αναφορά σ' αυτόν να είναι *μέσον* για να δείξεις κάτι άλλο. Μπορεί, λ.χ., να χρησιμοποιήσεις την πρόταση «Ο Γιώργος είναι χοντρός» για να διδάξεις σ' ένα μικρό παιδί τη χρήση των επιθέτων «χοντρός» και «λιγνός». Σ' αυτή την περίπτωση, η αναφορά στον Γιώργο αποσκοπεί αλλού. Έτσι λοιπόν, μπορεί και ο Ηράκλειτος, αναφερόμενος σε μια διαδικασία, να θέλει να φέρει στο φως κάτι άλλο: ας πούμε την *ταυτότητα των αναθέτων επί τη βάσει του γεγονότος* ότι το ένα μεταπίπτει

στο άλλο σε μια κυκλική διαδικασία. Μ' άλλα λόγια, μπορούμε κάλλιστα να θεωρήσουμε ότι οι διαδικασίες αυτές χρησιμεύουν στον Ηράκλειτο ως βοηθητικά παραδείγματα της κεντρικής του ιδέας ότι τα αντίθετα ταυτίζονται.

Όπως ισχυρίστηκα προηγουμένως, η τεχνική του Ηρακλείτου συνίσταται στο πλησίασμα πραγμάτων τα οποία συνήθως βλέπουμε ξεχωριστά και αντιτιθέμενα. Η προβολή της κυκλικής διαδικασίας έχει ως σκοπό να ενοποιήσει τα αντίθετα. Η διαδικασία, μ' άλλα λόγια, δεν προβάλλεται γι' αυτό που είναι, αλλά γι' αυτό που κάνει: να συναρτά εν τω πλαισώ της δύο αντιτιθέμενες έννοιες. Η εν χρόνω μεταβολή είναι για τον Ηράκλειτο ένα από τα πολλά σχήματα, στα πλαίσια των οποίων τα αντίθετα ενοποιούνται.

Όταν λέει «ξυνον γάρ αρχή και πέρας επί κύκλου περιφέρειας» (D. 103), εκείνο που προσάγει ως ενοποιητικό πλαίσιο των αντιθέτων δεν είναι κάποια διαδικασία, αλλά ένα γεωμετρικό σχήμα, σύμφωνα με τη 'λογική' του οποίου η αρχή και το πέρας ταυτίζονται. Και είναι η 'λογική' της αρμονίας που απαιτεί τη συνύπαρξη οξέων και βαρέων φθόγγων.<sup>30</sup> Και η 'λογική' της βιολογίας των γηίνων όντων που απαιτεί την ύπαρξη θήλεος και άρρενος.<sup>31</sup> Κι όταν μας λέει ότι «κυκεών δίσταται μή κινούμενος» (D. 125), εκείνο που θέλει να τονίσει δεν είναι η κίνηση αλλά η παράδοξη συνύπαρξη δύο αντιτιθέμενων πραγμάτων: μιας περιδίνησης που καταργεί την τάξη των μορίων του διαλύματος, και μιας τάξης (συγκεκριμένα της σύνθεσης των μορίων του διαλυομένου και του διαλύτη σε ένα διάλυμα), που δημιουργείται από αυτήν την ίδια την περιδίνηση.

Σ' όλες αυτές τις περιπτώσεις, ο Ηράκλειτος αναζητεί πλαίσια, μέσος στα οποία οι αντιθέσεις να ενοποιούνται. Ένα από αυτά τα πλαίσια είναι, όπως είπαμε, εκείνο της εν χρόνω μεταβολής.

Υπ' αυτήν την έννοια, το ονομαζόμενο «δόγμα της ροής» στη φιλοσοφία του Ηρακλείτου δεν είναι άλλο από μια βοηθητική εξεικόνηση — ανάμεσα σε πολλές άλλες — του κεντρικού δόγματος της ενότητας των αντιθέτων.

### III

Βλέποντας τα αποσπάσματα κατ' αυτόν τον τρόπο, απαλλάσσουμε την ιδέα της διαλεκτικής, που μπορεί κανείς να συναντήσει στον Ηράκλειτο, από την έννοια της αλλαγής. Η εικόνα όμως που ο Porpree έχει για τη διαλεκτική είτε του Ηρακλείτου είτε του Hegel είναι, όπως είδαμε, άμεσα συνητημένη με την ιδέα της αλλαγής.<sup>32</sup> Είδαμε ακόμη στην αρχή ότι ο Porpree πιστεύει πως η έμφαση στην αλλαγή είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα του ιστορισμού εν γένει.<sup>33</sup> Τον είδαμε τέλος να υποστηρίζει την άποψη ότι «Οι κύριες ιδέες της διαλεκτικής του Hegel δεν είναι άλλες απ' τον πόλεμο των αντιθέτων και την

ενότητα ή ταυτότητά τους, ιδέες που παίζουν σημαντικότερο ρόλο στην εξέλιξη, στη 'διαλεκτική' πρόοδο» (1945/2: 37/63).

Όταν αργότερα εμφανίζει τον Hegel να πιστεύει ότι οι αντιφάσεις μέσα στην επιστήμη είναι «όχι απλώς επιτρεπτές και αναπότρεπτες, αλλά και απολύτως επιθυμητές» (1945/2: 39/66), έχει τη δυνατότητα να χτυπήσει εύκολα έναν τέτοιο ισχυρισμό, μια και, όπως πολύ σωστά υποστηρίζει, ο επιστημονικός κορμός δεν επιτρέπεται να εμπεριέχει αντιφάσεις. Δεν έχω την απαιτούμενη επαπτεία του εγγελλανού *corpus* για να μπορέσω να ισχυρισθώ με βεβαιότητα ότι η διατύπωση του Porper είναι αδύνατον να συναχθεί από τα λεγόμενα του Hegel. Αλλά κάτι τέτοιο δεν βρίσκεται ανάμεσα στις προθέσεις μου. Εκείνο που θέλω να υποστηρίξω είναι πως, αν μεν ο Hegel διέσπρεψε το δόγμα του Ηρακλείτου κατά τον τρόπο που περιγράφει ο Porper, δεν μπορεί κανείς ν' αντιτείνει τίποτε ουσιαστικό στην κριτική του. Αν όμως ο Hegel διατηρεί την ηρακλείτεια αντίληψη αλώβητη, τότε η ερμηνεία της διαλεκτικής του μπορεί, όχι μόνο να αποφύγει την πομπερική κριτική, αλλά, κατά τη γνώμη μου, να καταστεί άτρωτη σε κάθε τέτοιου είδους κριτική, στο μέτρο που αποτελεί όχι μια φιλοσοφική θέση, αλλά έναν τρόπο θεώρησης των πραγμάτων.<sup>34</sup> (Αν, μ' άλλα λόγια, η διαλεκτική δεν εγείρει αξιώσεις επιστημονικού οργάνου, αλλά περιοριστεί στον ρόλο ενός μοντέλου περιγραφής της πραγματικότητας, οπότε οι κατηγορίες του εσφαλμένου ή του ορθού, του αληθούς ή του ψευδούς, του εγκύρου ή του παρατύπου, δεν ευσταθούν εναντίον της, αλλά μονάχα εκείνες του διαφωτιστικού ή παραπλανητικού, του χρήσιμου ή του άχρηστου, του τελεσφόρου ή του ατελέσφορου).

Διότι η ιδέα της διαλεκτικής που θα μπορούσε να αποτελεί γνήσιο προϊόν της ηρακλείτειας σκέψης θα ήταν, στην ουσία, ένα μοντέλο περιγραφής της πραγματικότητας, μέσα από το οποίο η πραγματικότητα εμφανίζεται ως ένα σύνολο πραγμάτων που μάχονται το ένα το άλλο, ενώ στη βάση τους ταυτίζονται κατά ζεύγη. Το μοντέλο αυτό μας επιτρέπει να βλέπουμε την αντίθεση ως εγγενές στοιχείο της πραγματικότητας, έτσι ώστε να αποφεύγουμε τη μονομερή προσκόλληση σε ορισμένες μόνο όψεις της, που κατά καιρούς μας δίνουν την εντύπωση ότι ισχύουν σε όλη της την έκταση. Τότε η 'σκοτεινή' φρασεολογία του Hegel θα μπορούσε να μεταφερθεί εξίσου με τη 'σιβυλλική' φρασεολογία του Ηρακλείτου σ' ένα ιδίωμα που την κάνει διαυγέστερη. Και η ρήση του πρώτου «Όλα τα πράγματα είναι εγγενώς αντιφατικά»<sup>35</sup> να μην είναι τίποτε περισσότερο από μian επανάλληψη της ηρακλείτειας πρότασης να δούμε την πραγματικότητα ως μια *ιανόμορφη* οντότητα, που κατά καιρούς μας σπέρνει το ένα από τα δύο της πρόσωπα. Όσο κι αν μελετούμε τις λεπτομέρειες είτε της μιας είτε της άλλης όψης αυτής της οντότητας, όση «πολυμαθία»<sup>36</sup> κι αν συγκεντρώνουμε σχετικά μ' αυτές, δεν πρόκειται να πά-

ψουμε να πλανώμαστε. Διότι η γνώση των απείρων λεπτομερειών της, ακόμη κι αν μπορούσαμε ποτέ να τις εξαντλήσουμε, δεν θα μας *δίδασκε τον Λόγο* που τις διέπει. Η γνώση αυτού του ενός και μοναδικού πράγματος είναι για τον Ηράκλειτο, και ίσως και για τον Hegel, πολυτιμότερη από τη γνώση οποιουδήποτε άλλου επιφαινομένου. Καμία ανακάλυψη, κανένα γεγονός, κανέναν φυσικός νόμος δεν μας οδηγεί στη σύλληψη του *Λόγου*, που είναι εν τέλει ο υπαίτιος για το ότι τα πράγματα είναι έτσι που είναι. Κι αυτό, διότι ο Λόγος δεν είναι ένα πράγμα που ανακαλύπτει κανείς παραμερίζοντας την ποικιλία, δεν είναι μ' άλλα λόγια μια *ουσία* που ανακαλύπτουμε αφού ανοίξουμε δρόμο μέσα από την επουσία, αλλά ένας *ενιαίος* τρόπος θεώρησης αυτής της ίδιας της τεράστιας *ποικιλίας*. Μ' άλλα λόγια, η πολυμάθεια δεν απορρίπτεται για να υποκατασταθεί με τη γνώση ενός πράγματος, αλλά μάλλον κρίνεται ως ριζικώς ανεπαρκής, αν τυχόν δεν εμπεριέχει την επίγνωση του Λόγου που συνέχει όλες τις γνώσεις. Υπ' αυτήν την έννοια θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο Ηράκλειτος δεν είναι *μονιστής* με τη Μιλήσια έννοια του όρου.<sup>37</sup>

#### IV

Μίλησα για τον Ηράκλειτο, τον Hegel και τη διαλεκτική τους σε ένα ιδίωμα που θα ήχησε στα αυτιά πολλών από σας σαν ένας απαράδεκτος αναχρονισμός.<sup>38</sup> Πώς είναι δυνατόν να ισχυρίζομαι στα σοβαρά ότι 2.500 χρόνια πριν μπορούσε ένας φιλόσοφος να μιλάει για γλώσσα και γλωσσικά παιχνίδια και γραμματική της γλώσσας κλπ. κλπ.; Δεν ισχυρίζομαι κάτι τέτοιο. Ούτε με απησχόλησε στην ανακοίνωσή μου η *φιλολογική τεκμηρίωση του τί πράγματι είχε κατά νουν ο Ηράκλειτος* όταν έλεγε αυτά που έλεγε. Πιστεύω ωστόσο ότι δεν αποτελεί αναχρονισμό να ισχυριστεί κανείς πως είναι *δυνατόν* ο Ηράκλειτος, δίχως να διαθέτει τον ορολογικό οπλισμό με τον οποίο φάνηκε να τον εξαρτίζω, να έχει παραπλήσιες ιδέες, έστω σε σπαργανωδή μορφή. Δεν είναι ανάγκη να καταφύγει κανείς σε μιαν ορολογία τύπου Wittgenstein για να διατυπώσει τα όσα διατύπωσα προηγουμένως με τη βοήθειά της. Ο Ηράκλειτος *μπορεί* να εκφράσει αυτά που νομίζω με τη δική του ορολογία. Αλλά αυτή η ορολογία «έχει κολλημένα πάνω της τα σπασμένα κελύφη»<sup>39</sup> παλαιότερων δοξασιών, που δεν αποκλείεται να μας κατευθύνουν σε λάθος δρόμους. Στο κάτω κάτω ο ισχυρισμός των φιλολόγων ότι ο τάδε *δεν θα μπορούσε ποτέ να σκέφτεται κατ' αυτόν τον τρόπο* στηρίζεται σε ένα αυτοκρατοκό μοντέλο περί του συνεχούς της ανθρώπινης σκέψης, το οποίο δεν είμαστε υποχρεωμένοι να προσυπογράψουμε. Αν κριτήριο του πώς *θα μπορούσε* να σκέφτεται κάποιος είναι το πώς σκέφτονταν οι προκάτοχοι ή οι σύγχρονοί του, τότε δεν καταφέρνουμε να δώσουμε μια πειστική εξήγηση του πώς

δημιουργούνται «οι νέοι ορίζοντες στη σκέψη». Αν η πρότασή μου να μπολιάσουμε τον Ηράκλειτο με σκέψεις και έννοιες του εικοστού αιώνα κρίνεται ως αναχρονισμός, άλλο τόσο η μέθοδος να τον βλέπουμε μέσα από τα μάτια της εποχής του αδυνατεί να μας εξηγήσει γιατί ο Ηράκλειτος στέκει *ολομόναχος* και *μοναδικός* σ' αυτή την εποχή. Γιατί είναι τόσο «σκοτεινός» για τους συγχρόνους του, γιατί βάζει στη συζήτηση μια τόσο νεοφανέρωτη έννοια όπως ο Λόγος, γιατί εντέλει μιλάει κατά έναν τρόπο ριζικά διαφορετικό από εκείνον του φιλοσοφικού του περιγύρου;



Η ερμηνευτική γραμμή που πρότεινα απέχει πολύ απ' το να είναι πλήρης. Είναι περισσότερο υπόδειξη μιας κατεύθυνσης προς την οποία θα μπορούσε κανείς να εργαστεί με μεγαλύτερη φιλολογική αυστηρότητα για την κατασκευή μιας εκλεπτυσμένης θεωρίας. Αλλ' αυτό, όπως είναι προφανές, δεν μπορεί να επιτευχθεί στο στενό πλαίσιο μιας ανακοίνωσης. Νομίζω, παρ' όλ' αυτά, ότι εξηγεί με πειστικότερο τρόπο ερωτήματα που οι παραδοσιακές ερμηνείες τείνουν να παραβλέπουν.

- 1 «Το δόγμα της ταυτότητας των αντιθέτων πηγάζει από τη θεωρία του περί αλλαγής» (Porper 1945/1: 16/56) «[...] Η διδασκαλία της καθολικής ροής είναι το κεντρικό δόγμα του Ηρακλείτου» (204/329). «Θεωρώ ότι η διδασκαλία της καθολικής ροής είναι θεμελιακή και ότι πηγάζει από την περιοχή των κοινωνικών εμπειριών του Ηρακλείτου. Όλες οι άλλες διδασκαλίες του είναι κατά κάποιον τρόπο βοηθητικές αυτής της κεντρικής [...] Τη διδασκαλία του για την ενότητα των αντιθέτων τη θεωρώ λιγότερο κεντρική και περισσότερο αφηρημένη, πρόδρομο ενός είδους λογικής ή μεθοδολογικής θεωρίας (ως τέτοια ενέπνευσε τον Αριστοτέλη να διατυπώσει τον νόμο του για την αντίφαση), και συνδεδεμένη με τον μυστικισμό του» (205/331). Την ανωτέρω θέση υποστήριξαν, πριν απ' τον Porper, οι Grote 1875 και Zeller 1920 —γεγονός το οποίο ο Porper δεν παρασιπά (1945/1: 204/329).
- 2 «Μου φαίνεται κάτι περισσότερο από απλή σύμπτωση το γεγονός ότι ο Hegel, που υιοθέτησε τόσα μοτίβα της ηρακλείτειας σκέψης και τα μεταβίβασε στα σύγχρονα ιστορικιστικά κινήματα, ήταν φερέφωνο της αντίδρασης κατά της γαλλικής επανάστασης» (1945/1: 17/57). «Η βασική ιδέα και ταυτόχρονα ο σύνδεσμος ανάμεσα στη διαλεκτική του Hegel και τη φιλοσοφία του της ταυτότητας είναι το δόγμα του Ηρακλείτου για την ταυτότητα των αντιθέτων» (1945/2: 40/67).
- 3 Η θέση αυτή υποστηρίχθηκε για πρώτη φορά από τον Burnet 1914, και αργότερα από τον Reinhardt 1916. Οι λόγοι για τους οποίους αποδέχομαι αυτή τη θέση και όχι την αντίθετή της, όπως κάνει ο Porper, δεν είναι βέβαια καθαρά φιλολογικοί. Μολονότι συμφωνώ με τα υπέρ αυτής προσαγόμενα επιχειρήματα, ο κύριος λόγος για τον οποίο την προτιμώ είναι ότι παρέχει μια πιο αποδεκτή εικόνα

της διαλεκτικής στον Ηράκλειτο. Μ' άλλα λόγια, οι δικοί μου λόγοι είναι περισσότερο a posteriori παρά a priori. Ή, αλλιώς: ακόμη κι αν οι δύο αντίθετες απόψεις αποδεικνύονταν ισοσθενείς, η δεύτερη θα υπερίσχυε της πρώτης, απλά και μόνο λόγω της εξηγητικής της υπεροχής. Ο Popper διαφωνεί ριζικά μ' αυτή την άποψη, για λόγους που υποπιτεύομαι ότι είναι εξίσου a posteriori με τους δικούς μου (μόνο που εγώ έχω *συνείδηση* του γεγονότος). Συγκεκριμένα, από τα επιχειρήματα που προσάγει εναντίον του Burnet, δεν βρήκα ούτε ένα που να αναιρεί τη φιλολογική εγκυρότητα της προσέγγισης του δευτέρου, ώστε να πεισθώ ότι ο Popper κόπτεται για παραμονή εντός του γράμματος και του πνεύματος της ηρακλείτειας διδασκαλίας. Έχοντας ως γνώμονα την όλη φιλοσοφική τοποθέτηση και γενικότερη πολιτεία του Popper, είναι ευκολότερο να δεχθώ ότι ο λόγος υιοθέτησης της ερμηνευτικής γραμμής Zeller-Grote είναι η ευχερής προσαρμογή της στο ιστορικιστικό μοντέλο, μέσα απ' το οποίο ο Popper αρέσκεται να βλέπει την ηρακλείτεια φιλοσοφία.

- 4 «Όπως ο Ηράκλειτος, έτσι και ο Hegel πιστεύει στην ενότητα ή ταυτότητα των αντιθέτων. Πράγματι, η ενότητα των αντιθέτων παίζει τέτοιο σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη, στη 'διαλεκτική' πρόοδο, ώστε μπορούμε να θεωρήσουμε τις δύο αυτές ηρακλείτειες ιδέες – τον πόλεμο των αντιθέτων και την ενότητα ή ταυτότητά τους – ως τις κύριες ιδέες της εγελιανής διαλεκτικής» (1945/2: 37/63).
- 5 «Στον κόσμο του Hegel, όπως και του Ηρακλείτου, τα πάντα βρίσκονται σε κατάσταση ροής» (Popper 1945/2: 36/61). «"Οδός άνω κάτω μη" έλεγε ο Ηράκλειτος, και ο Hegel το επαναλαμβάνει λέγοντας: "Ο δρόμος προς τη Δύση και ο δρόμος προς την Ανατολή είναι το ίδιο πράγμα"» (Popper 1945/1: 40/67). Βλ. επίσης σημειώσεις 1, 2, 3, 6 του παρόντος δοκιμίου.
- 6 «Ο Ηράκλειτος ήταν ο φιλόσοφος που ανεκάλυψε την ιδέα της αλλαγής» [...] Αυτή η έμφαση στην αλλαγή, και ειδικά στην αλλαγή μέσα στα πλαίσια της κοινωνικής ζωής, είναι ένα σημαντικό χαρακτηριστικό, όχι μόνο της ηρακλείτειας φιλοσοφίας αλλά και του ιστορικισμού εν γένει» (Popper 1945/1: 11/48, 13/51).
- 7 «Κατά τη γνώμη μου, δεν χωρεί αμφιβολία ότι η φιλοσοφία του Ηρακλείτου αποτελεί έκφραση ενός αισθήματος *παροδικότητας*. Ενός αισθήματος που μοιάζει νά 'ναι η τυπική αντίδραση απέναντι στη διάλυση των αρχαίων φυλετικών μορφών ζωής. Στη σύγχρονη Ευρώπη οι ιστορικιστικές ιδέες αναβιώνουν κατά τη διάρκεια της βιομηχανικής επανάστασης, κυρίως μέσα από την επίδραση των πολιτικών επαναστάσεων στην Αμερική και στη Γαλλία» (Popper 1945/1: 17/57).
- 8 Και αυτή η γενική εντύπωση δεν είναι απλώς «εντύπωση». Είναι γνωστή η σφοδρή κριτική που οι ερμηνείες του Popper για τον Πλάτωνα και τον Ηράκλειτο υπέστησαν από λογούς του ύψους ενός Zeller-Grote 1960 ή ενός Kirk 1960. Βέβαια, τους λογούς ενδιαφέρει περισσότερο το πρώτο από τα ερωτήματα που προαναφέραμε: κατά πόσον δηλαδή το πρόβλημα της αλλαγής απορρέει από τα fragmenta, και κατά πόσον έχει κεντρική θέση, τόσο αυτό όσο και το εξηγητικό μοντέλο που, κατά τον Popper (αν και όχι μόνο κατ' αυτόν), ο Ηράκλειτος προσφέρει – δηλαδή, το «δόγμα της ροής».
- 9 Διεξοδικό ορισμό και κριτική της τάσης που ο Popper βαπτίζει «ιστορικισμό» έχουμε στο βιβλίο του *The Poverty of Historicism* (1957). Όμως, για τις ανάγκες αυτού του δοκιμίου, θεωρώ χρησιμότερο να παραθέσω ένα απόσπασμα από το

εισαγωγικό κεφάλαιο του *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*: «Είναι πλατιά διαδεδομένη η άποψη ότι μια αληθινά επιστημονική ή φιλοσοφική στάση απέναντι στην πολιτική και μια βαθύτερη κατανόηση της κοινωνικής ζωής γενικά πρόκειται να βασίζεται πάνω σε μια θεώρηση και ερμηνεία της ανθρώπινης ιστορίας. Λέγεται, δηλαδή ότι, ενώ ο κοινός άνθρωπος δέχεται ανεξέταστα ως δεδομένο το πλαίσιο της ζωής του και τη σημασία των προσωπικών εμπειριών και των μικροσυνόλων του, ο κοινωνικός επιστήμονας ή ο φιλόσοφος πρέπει να εποπτεύει τα πράγματα από ένα υψηλότερο επίπεδο. Αυτός βλέπει το άτομο σαν ένα πόνι, σαν ένα κάπως ασήμαντο όργανο στη γενική εξελικτική πορεία της ανθρωπότητας. Και θεωρεί πως οι πραγματικά σπουδαίοι παίκτες στη Σκηνή της Ιστορίας είναι ή τα Μεγάλα Έθνη και οι Μεγάλοι Ηγέτες τους ή, ίσως, οι Μεγάλες Τάξεις ή οι Μεγάλες Ιδέες. Όπως κι αν έχει το πράγμα, αυτός θα προσπαθήσει να συλλάβει το νόημα του έργου που παίζεται πάνω στην Ιστορική Σκηνή. Θα προσπαθήσει να κατανοήσει τους νόμους της ιστορικής εξέλιξης. Αν καταφέρει αυτό το πράγμα, θα είναι φυσικά σε θέση να προείπει τις μελλοντικές εξελίξεις. Θα μπορεί τότε να θέσει την πολιτική πάνω σε μια στέρεη βάση και να μας δώσει πρακτικές συμβουλές λέγοντάς μας ποιες πολιτικές ενέργειες ενδέχεται να πετύχουν και ποιες να αποτύχουν» [η έμφαση δική μου]. «Αυτή είναι μια σύντομη περιγραφή της στάσης που ονομάζω *ιστορικισμό*. Πρόκειται για μια παλιά ιδέα ή, μάλλον, για ένα χαλαρά συνδεδεμένο σύνολο ιδεών, που έχει γίνει, δυστυχώς σε τέτοιο βαθμό, μέρος της πνευματικής μας ατμόσφαιρας, ώστε συνήθως γίνεται δεκτό ως δεδομένο και πολύ σπάνια τίθεται υπό αμφισβήτηση» (Popper 1945/1: 7/44-8/45).

- 10 Θέλω να πω ότι τα αποσπάσματα εκείνα που φαίνεται να υποδηλώνουν κάποιο δόγμα περί παγκοσμίου ροής, κατά την άποψή μου, προσάγονται ως παραδείγματα εφαρμογής του άλλου, γενικότερου δόγματος περί της ενότητας των αντιθέτων. Στη συνέχεια του άρθρου μου, προσπαθώ να διασαφήσω αυτή την ιδέα.
- 11 έ.α.
- 12 Μαζί με τον Αριστοτέλη (*Μετά τα Φυσικά* 1005b25, 1062a32, 1063a25).
- 13 «Στο μέτρο που η ροή προϋποθέτει κάτι που να μεταβάλλεται, αυτό το κάτι οφείλει να παραμένει ίδιο και απαράλλακτο, μολονότι μπορεί να μεταπίπτει στην αντίθετη κατάσταση ή ν' αποκτά την αντίθετη ιδιότητα ή θέση. Αυτό συνδέει τη θεωρία της ροής με εκείνη της ενότητας των αντιθέτων, όπως επίσης και με εκείνη της ενότητας όλων των πραγμάτων. Όλα είναι απλώς διαφορετικές φάσεις ή εμφανίσεις ενός μοναδικού μεταβαλλομένου πράγματος (του πυρός)» (Popper 1945/1: 207/334).
- 14 Σε δύο μεταγενέστερα δοκίμιά του (1958-59 και 1963a), ο Popper επαναφέρει το θέμα με εκτενέστερη επιχειρηματολογία, η οποία, ωστόσο, δεν παρεκκλίνει από τις βασικές γραμμές που προανέφερα.
- 15 Ειδέναι δε χρηί τόν πόλεμον έοντα ξυνόν, και δικην έριν και γινόμενα πάντα κατ' έριν και χρεάμενα» (D.80). Οι παραπομπές γίνονται στην έκδοση των Diels-Kranz.
- 16 Εκείνης δηλαδή που περιέχεται στο D.80.
- 17 Θεωρώ ότι τα αποσπάσματα εκείνα που αδιαμφισβήτητα προβάλλουν το δόγμα της ταυτότητας ή ενότητας των αντιθέτων είναι, σύμφωνα με την ταξινόμηση

- Diels, τα εξής: 110, 103, 60, 59, 67, 10, 65, 61, 8, 51, 48, A22, 80, 53, 62, 88, 84a, 12, 125, 126. (Η σειρά με την οποία παρετέθησαν αντιστοιχεί στην εικόνα που ο γράφων έχει για τον βαθμό υπαινικτικότητας του καθενός, όσον αφορά το θέμα της ταυτότητας των αντιθέτων). Τώρα, αποσπάσματα που φαίνεται να εισηγούνται μια θεωρία περί παγκοσμίου ροής, μπορεί κανείς να θεωρήσει, αρκετά άνετα, μόνο τα D.91, και D.76. Τέσσερα απ' τα παραπάνω, συγκεκριμένα τα D.12, D.88, D.125, D.126, μπορούν ίσως να θεωρηθούν ως εμπόνη στην ίδια κατηγορία, αν και όχι τόσο αναμφίλεκτα.
- 18 439c3-d4, 440a7, 402a. Την άποψη της μη γνησιότητας του «πάντα βει» υποστηρίζει και ο Kahn 1979: 168. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Porper, αντίθετα, χρησιμοποιεί κυρίως τις πλατωνικές αναφορές στον *Κρατύλο* και στον *Θεαίτητο* ως αφετηρία των δικών του ισχυρισμών (Porper 1945/1: 205/ 331). Δες ακόμη Kirk, Raven & Schofield 1983: 202-203.
- 19 εκείνο του Wittgenstein.
- 20 «Ὁὐ ξυνιάσιν ὄκως διαφερόμενον ἐναντῶ ὁμολογεί: παλίντροπος ἁρμονίη δικασπερ τόξου καὶ λύρης» (D.51).
- 21 Αναφέρομαι στο D.60: «ὀδὸς ἄνω κάτω μή».
- 22 Δεν χρειάζεται να φτάσω να υποστηρίξω ότι η κατάργηση του δογματισμού στη σκέψη είναι κάτι αναμφίλεκτα θετικό για τη ζωή μας. Εδώ «σημαντικό» σημαίνει απλώς: «σου να έχει ριζικές επιπτώσεις στη ζωή μας».
- 23 Πρβλ.: «Η δουλειά του φιλοσόφου είναι η συλλογή υπομνημάτων για κάποιο συγκεκριμένο σκοπό» (ΦΕ §127).
- 24 Πρβλ.: «Η καθημερινή μας γλώσσα, που, απ' όλα τα δυνατά συστήματα σημασης, είναι εκείνη που διέπει όλη μας τη ζωή, κρατάει κατά κάποιον τρόπο το μυαλό μας σφιχτοδεμένο σε μια στάση. Κι εκείνο νιώθει καμιά φορά να πάνε απ' την ακινησία και θέλει ν' αλλάξει στάση [...] Η νοητική μας αγκύλωση χαλαρώνει όταν μας δείχνουν εκείνα τα συστήματα σημασης που ικανοποιούν τις ανάγκες αυτές» (MB 95). «Έχει μεγάλη σημασία για μένα, όταν κάνω φιλοσοφία, ν' αλλάζω συνέχεια στάση, έτσι ώστε να μη στέκομαι ολόένα στο ίδιο πόδι και πιάνομαι. Όπως όταν, μετά από πολύωρη ανάβαση, πισωδρομίζεις λιγάκι, για να ξεμουδιάσεις, τεντώνοντας και άλλους μυς» (ΠΑ 51).
- 25 Πρβλ.: «Ο θάνατος είναι που δίνει στη ζωή το νόημά της» (GT 71). Παράβαλε επίσης με τα όσα λέγονται μεταξύ 11.6.1916 και 8.7. 1916 στα TB: 72-75, καθώς και με την επίσημη μορφή που οι σκέψεις αυτές πήραν αργότερα στο TLP 5.6 και 6.4.
- 26 «πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δ' ἄνθρωποις, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους» (D.53).
- 27 Δεν ισχυρίζομαι προφανώς ότι η ύπαρξη δούλων είναι κάτι πρακτικῶς αναπόφευκτο, αλλά ότι η λογική του γλωσσικού παιχνιδιού που παίζουμε με τις έννοιες «ελεύθερος» και «δούλος» δεν επιτρέπει την απαλοιφή της μιας ή της άλλης. Όπως είναι α-νόητο να μιλάει κανείς για δούλους αν δεν υπάρχουν αφέντες, άλλο τόσο α-νόητο είναι να μιλάει για ελεύθερους αν δεν υπάρχουν δούλοι. Και αν κάποτε η ανθρώπινη κοινωνία φτάσει ν' απαρτιζεται μόνο από ελεύθερους, τότε και το γλωσσικό παιχνίδι με τις δυο παραπάνω έννοιες θα περιπέσει σε



αχρηστία. (Θα υπάρχει, υποθέτω, μονάχα μια ανάμνησή του που θα χρησιμεύει καθαρά για την κατανόηση των ιστορικών μαρτυριών και που θα ξεθωριάζει με τα χρόνια). Δεν θα έχει νόημα τότε να λέμε πως «Όλοι οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι» ή, πιο σωστά: η πρόταση αυτή δεν θα έχει το ίδιο νόημα που έχει σήμερα, μια και σήμερα παίρνει το νόημά της απ' την ύπαρξη της αντίθετης έννοιας – της δουλείας.

- 28 «Weltbeschreibung» (περιγραφή του κόσμου). Η διεξοδικότερη ανάλυση της κρίσιμης αυτής έννοιας της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας βρίσκεται, απ' όσο μπορώ να ξέρω, στο TLP, 6.341. Στις ΦΕ ο ίδιος όρος δεν επανέρχεται, αλλά χρησιμοποιείται ο γενικότερος όρος της «Beschreibung», ο οποίος περικλείει και τη συμβατική χρήση και εκείνη της περιγραφής του κόσμου. Η καθαρότερα διατυπωμένη εξήγηση του όρου βρίσκεται, πιστεύω, στην §291. Η έννοια του προτύπου, μοντέλου («Vorbild»), είναι άμεσα συνηρημένη με εκείνη της περιγραφής, στο ύστερο έργο του Wittgenstein. Βλ., λ.χ., ΦΕ §131 και ΠΙΑ 50, 141.
- 29 «Ο Ηράκλειτος έβλεπε τον κόσμο όχι σαν οικοδόμημα αλλά μάλλον σαν μια γιγαντιαία διαδικασία. Όχι σαν το ολικό άθροισμα των πραγμάτων, αλλά σαν την ολότητα των γεγονότων, ή των μεταβολών. "Πάντα ρέει, και ούδεν μένει" είναι το σύνθημα της φιλοσοφίας του» (Popper 1945/1: 12/49). «Ένα μεταβαλλόμενο πράγμα πρέπει να αποβάλλει κάποια ιδιότητα, για ν' αποκτήσει την αντίθετή της. Δεν είναι τόσο ένα πράγμα, όσο μια διαδικασία μετάβασης από μια κατάσταση σε μια αντίθετη κατάσταση, και συνεπώς η ενοποίηση των αντίθετων καταστάσεων» (Popper 1945/1: 16/56).
- 30 D. A22: «οὐ γὰρ ἄν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων».
- 31 έ.α.
- 32 Βλ. σημ. 1 και 6 του παρόντος.
- 33 Βλ. σημ. 2 και 6 του παρόντος.
- 34 «Form der Beschreibung», «Betrachtungsweise», πρβλ. με σημ. 27.
- 35 Βλ. Hegel 1927/4: 618 και 1929: xxviii.
- 36 Πρβλ.: «πολυμαθὴ νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἄν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταίον» (D.40).
- 37 Για τον μονισμό των Μιλησίων βλ. Kahn 1979: 131.
- 38 Όπως, λ.χ., στα αυτιά του αγαπητού καθηγητή Δ. Αναπολιτάνου, τον οποίο ευχαριστώ για τη ζωντανή και ενδιαφέρουσα συζήτηση που είχαμε μετά το τέλος της ανακοίνωσής μου, γύρω από το «πόσο παραδεκτές απ' ενός, πόσο χρήσιμες απ' ετέρου, μπορεί να είναι προσεγγίσεις αυτού του είδους στο έργο αρχαίων φιλοσόφων». Μια και δεν τον έπεισα – φοβούμαι – για τις απόψεις μου, με τα πρόχειρα επιχειρήματα εκείνης της προφορικής συζήτησης, εκφράζω την ευχή να επανέλθουμε στη συζήτησή μας γραπτώς, στο μέτρο που θα τον ενδιέφερε μια ανταλλαγή γνώμων πάνω σ' αυτό το –κατά τη γνώμη μου– ενδιαφέρον μεθοδολογικό ζήτημα.
- 39 Πρβλ. ΠΑ 46 και 74.

# Ο Wittgenstein και η θεμελίωση των μαθηματικών<sup>1</sup>

Σε κανένα θρησκευτικό δόγμα η κακή χρήση των μεταφυσικών εκφράσεων δεν έγινε πρόξενος τόσο κακού, όσο στα μαθηματικά. (ΠΑ 17)

## Εκδοτικά πρωτόστερα και ερμηνευτικές πλάνες

Κάποτε ζητήθηκε από τον John Wisdom<sup>2</sup> να γράψει ένα σύντομο βιογραφικό σημείωμα για τον Wittgenstein, το οποίο επρόκειτο να περιληφθεί σε ένα βιογραφικό λεξικό. Πριν πάει για δημοσίευση, ο Wisdom το έστειλε στον Wittgenstein για σχολιασμό. Εκείνος έκανε μια μοναδική αλλαγή: στο τέλος του σημειώματος προσέθεσε την εξής πρόταση: «Η κυριότερη συνεισφορά του Wittgenstein υπήρξε στη φιλοσοφία των μαθηματικών».<sup>3</sup>

Μια τέτοια δήλωση δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει αν αναλογισθούμε απ' ενός τη συχνότητα με την οποία σκέψεις γύρω από θέματα της φιλοσοφίας των μαθηματικών αναφέρονται στη βιτγκενσταϊνική συγγραφή (και μάλιστα σε θεματολογικά περιβάλλοντα άσχετα — τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως — με τον χώρο αυτό, όπως, λ.χ., εκείνα της θρησκευτικής πίστης, της ηθικής, ή της αισθητικής), απ' ετέρου το πλήθος των σχετικών παρατηρήσεων: Τρεις μεγάλες ομάδες, συνολικής έκτασης 1000 περίπου τυπωμένων σελίδων, είναι αποκλειστικά αφιερωμένες στη φιλοσοφία των μαθηματικών. Μία από αυτές δημοσιεύθηκε ως ανεξάρτητο σύγγραμμα με τίτλο *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (Παρατηρήσεις γύρω από τη θεμελίωση των μαθηματικών), ενώ οι άλλες δύο απετέλεσαν τις 22 τελευταίες ενότητες και τα Παραρτήματα I και II των *Φιλοσοφικών παρατηρήσεων* και το 'Μέρος II' της *Φιλοσοφικής γραμματικής*.<sup>4</sup>

Σημαντικότερα βοηθήματα για την κατανόηση των απόψεων του Wittgenstein αποτελούν επίσης:

α) οι σημειώσεις που είχε κρατήσει, μεταξύ 1929 και 1932, ο Waismann από συζητήσεις του με τον φιλόσοφο,<sup>5</sup> γνωστές με τον τίτλο *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (Ο Wittgenstein και ο Κύκλος της Βιέννης),

β) οι σημειώσεις των John King και Desmond Lee από τις διαλέξεις της περιόδου 1930-32, τις οποίες εξέδωσε ο τελευταίος το 1980, υπό τον τίτλο *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1932*,

γ) οι σημειώσεις των Alice Ambrose και Margaret Macdonald από τις διαλέξεις της περιόδου 1932-35, τις οποίες εξέδωσε η πρώτη το 1979 υπό τον τίτλο *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932-1935*,

δ) οι σημειώσεις των R. G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees και Yorick Smythies από τις διαλέξεις που ο Wittgenstein είχε δώσει στο

Cambridge to 1939, τις οποίες εξέδωσε η Cora Diamond το 1976 με τίτλο *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*.<sup>6</sup>

Η δημοσίευση των παρατηρήσεων του Wittgenstein γύρω από τη φιλοσοφία των μαθηματικών έγινε με πρωθύστερο τρόπο (πράγμα που δημιούργησε σύγχυση στους μελετητές, οδηγώντας πολλούς απ' αυτούς σε λανθασμένα συμπεράσματα). Συγκεκριμένα, οι BGM, που γράφηκαν μεταξύ 1937 και 1944, κυκλοφόρησαν το 1956, 8 χρόνια πριν από τα λεγόμενα «μεταβατικά συγγράμματα» (ΦΠ και ΦΓ), τα οποία συντέθηκαν κατά την περίοδο 1929-1931. Στα μεταβατικά κείμενα, ο Wittgenstein πραγματεύεται διά μακρών και εις βάθος θέματα των ανωτέρων μαθηματικών, όπως η υπερπεπερασμένη συνολοθεωρία του Cantor<sup>7</sup> και το πρόβλημα του συνεχούς<sup>8</sup>, οι αναδρομικές αποδείξεις<sup>9</sup>, η περιοδικότητα<sup>10</sup>, η έννοια του απείρου<sup>11</sup>, οι αποδείξεις συνελείας<sup>12</sup>, ο λογισμός των πιθανοτήτων<sup>13</sup> κ. ά. Στις BGM τέτοιες αναφορές σπανίζουν ή απουσιάζουν εντελώς, έχοντας δώσει τη θέση τους σε εκτεταμένες αναλύσεις θεμελιωδών εννοιών, όπως η μαθηματική πρόταση, η απόδειξη, ο υπολογισμός κλπ.

Τα πρωιμότερα κείμενα αποτελούν, τρόπον τινά, 'προκαταρκτικές σπουδές' πάνω στην κεντρική ιδέα του Wittgenstein ότι οι παρανοήσεις που διασιτίζουν τα κείμενα τόσο των μαθηματικών που φιλοσοφούν όσο και των φιλοσόφων που καταπιάνονται με τα μαθηματικά κάνουν την εμφάνισή τους στο στοιχειώδες επίπεδο. Είναι αφηγηριακές πλάνες. Και επειδή ο εντοπισμός τους καθίσταται δυσχερέστερος στα πλαίσια των ανωτέρων (και επομένως περιπλοκοτέρων) λογισμών, ο Wittgenstein των BGM έχει αποφασίσει ότι ο καλύτερος τόπος ανάδειξης αυτών των παρανοήσεων είναι η ίδια η αφηγηρία, μ' άλλα λόγια το στοιχειώδες επίπεδο. (Θεραπεύοντας την ασθένεια στη ρίζα της έχεις κάθε λόγο να ελπίζεις ότι θα εξαφανίσεις τα δευτερογενή και τριτογενή της συμπτώματα).<sup>14</sup>

Καθώς όμως τα περισσότερα κριτικά δημοσιεύματα είχαν γραφεί εν αγνοία των ΦΠ και ΦΓ, η εμμονή του συγγραφέα των BGM στο στοιχειώδες επίπεδο και οι καταδικαστικές δηλώσεις του για τις μεγαλεπίβολες προσπάθειες καταξιωμένων στοχαστών όπως ο Frege, ο Russell, ο Brouwer, ο Hilbert κ.ά., ξεσήκωσαν θύελλα διαμαρτυριών εκ μέρους τόσο των μαθηματικών όσο και των φιλοσόφων. Το Leitmotiv της αντιπίθεσης ήταν ότι ο Wittgenstein δεν είχε, όπως φαίνεται, τον απαραίτητο τεχνικό εξοπλισμό για να κατανοήσει τις προσπάθειες των στοχαστών αυτών· αλλιώς δεν θα έφτανε να υποτιμά κεφαλαϊώδους σημασίας συνεισφορές, όπως η συνολοθεωρία του Cantor ή τα περί (μη) πληρότητας θεωρήματα του Gödel κλπ.

Όταν ο Waismann έκανε την παρουσίαση των ιδεών του Wittgenstein στο Königsberg το 1930, ο Hahn (1930: 37-38) τις βρήκε «πολύ λιγότερο εν-

διαφέρουσες και σημαντικές από τη συγκλονιστική αναγγελία του θεωρήματος του Gödel» (που είχε γίνει κατά την ίδια εκείνη συνεδρία). Στη βιβλιοκρισία των BGM, ο Bernays (1959: 174-176, 181) απορρίπτει σχεδόν όλες τις βασικές απόψεις του Wittgenstein ως «μη ικανοποιητικές» ή «μη πειστικές» και έχει σοβαρές αμφιβολίες αν τελικά ο Wittgenstein καταφέρνει να ξεκαθαρίσει τίποτε: «Τείνει κανείς να υποπτευθεί ότι η σκοτεινότητα και το “μυστηριώδες” έχουν τη ρίζα τους στον φιλοσοφικό σχηματισμό των εννοιών, δηλαδή στη φιλοσοφική γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Wittgenstein» (έ. α. 168). Ο Kreisel (1958-59: 158) θα κλείσει τη δική του βιβλιοκρισία χαρακτηρίζοντας τις BGM ως «ένα αναπάντεχα ασήμαντο προϊόν ενός σπινθηροβόλου πνεύματος». Ο Dummett (1959: 121) θα επισημάνει ότι οι σκέψεις του Wittgenstein «εκφράζονται με έναν τρόπο που και ο ίδιος ο συγγραφέας αναγνωρίζει ως ανακριβή ή σκοτεινό· ορισμένα χωρία αντιφάσκουν με άλλα· άλλα πάλι δεν καταλήγουν πουθενά· άλλα αίζουν αντιρρήσεις σε ιδέες που ο Wittgenstein υποστήριζε ή είχε υποστηρίξει και οι οποίες δεν διατυπώνονται με σαφήνεια στον τόμο αυτό [στις BGM]. Υπάρχουν τέλος χωρία, ιδιαίτερα εκείνα περί της συνεπειάς και του θεωρήματος του Gödel, τα οποία είναι κακής ποιότητας και περιέχουν σίγουρα λάθη». Ο Chihara (1963: 273-274) βρίσκει «πολλά σκοτεινά σημεία στον “δομισμό”<sup>15</sup> του Wittgenstein», πράγμα που κατά τη γνώμη του οφείλεται στην «ανακριβή και συγκεχυμένη χρήση κρισίμων όρων όπως “έννοια”, “κριτήριο” και “χρήση”».

Η εικόνα του «ανεπαρκούς μαθηματικού»<sup>16</sup>, που αναδύεται μέσα από τα δημοσιεύματα αυτά, είχε ως αποτέλεσμα τη μείωση του ενδιαφέροντος των μελετητών για μία από τις σημαντικότερες και εκτενέστερες περιοχές της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας.<sup>17</sup>

Προφητεύοντας αυτή την κατάσταση, ο Wittgenstein έγραφε το 1930:

Ο μαθηματικός θα πρέπει να φρίττει με τις παρατηρήσεις μου, διότι η εκπαίδευσή του συνίσταται ακριβώς στην αποτροπή του είδους των σκέψεων και των αμφιβολιών που εδώ αναπτύσσω. Έχει μάθει να τις βλέπει με περιφρόνηση και, για να χρησιμοποιήσω μιαν αναλογία από την ψυχανάλυση (αυτή η παράγραφος θυμίζει Freud), νιώθει γι' αυτές την αποστροφή που θά 'νιωθε για στιδήςποτε παιδαριώδες. Μ' άλλα λόγια, ξεδιπλώνω όλα εκείνα τα προβλήματα που δυσκολεύουν το παιδί όταν μαθαίνει αριθμητική και που η εγκύκλιος παιδεία παρασιωπά αντί να επιλύει. Λέω λοιπόν σ' αυτές τις καταπιεσμένες αμφιβολίες: Είστε απόλυτα δικαιολογημένες. Ρωτήστε όμως και ζητήστε διασαφήσεις! (ΦΓ 392).

Μονάχα πρόσφατα άρχισε να ξανακερδίζει έδαφος η άποψη ότι οι παρατηρήσεις του Wittgenstein για τα μαθηματικά συνιστούν επανάσταση ανάλογη σε σημασία με εκείνη που οι υπόλοιπες απόψεις του έφεραν στους κόλπους

της φιλοσοφίας της γλώσσας,<sup>18</sup> και ότι η δήθεν μαθηματική του ανεπάρκεια ήταν μάλλον αντανάκλαση της ερμηνευτικής ανεπαρκείας των επικριτών του.<sup>19</sup>

Σκοπός μου σ' αυτό το άρθρο είναι να δείξω ότι ο μοναδικός λόγος που η φιλοσοφία του Wittgenstein έχει τόσο πολύ υποτιμηθεί είναι ότι έχει παρερμηνευθεί, και ότι, στην πραγματικότητα, δεν υπολείπεται διόλου, από πλευράς πρωτοτυπίας και σπουδαιότητας, του υπολοίπου έργου του.<sup>20</sup>

Δεν είναι μόνο ότι ο ίδιος ο Wittgenstein θεωρούσε τη δουλειά του στα μαθηματικά ως τη σημαντικότερη συνεισφορά του στη φιλοσοφία. Είναι κυρίως ότι σε αυτή τη δουλειά γίνεται εμφανέστερη η ριζική διαφορά της φιλοσοφικής του προοπτικής από εκείνη της επαγγελματικής φιλοσοφίας του 20ού αιώνα. Εδώ θα δούμε με τη μεγαλύτερη ενάργεια πόσο δίκιο είχε να πιστεύει ότι εργαζόταν αντίθετα στο ρεύμα του σύγχρονου πολιτισμού. Διότι ο στόχος στον οποίο κατευθύνονται οι παρατηρήσεις του δεν είναι κάποια συγκεκριμένη άποψη που υποστήριξε κάποτε ο τάδε ή ο δείνα φιλόσοφος. Είναι η αντίληψη που έχουν συλλήβδην όλοι σχεδόν οι εν ενεργεία μαθηματικοί και που επικράτησε σε όλο το φάσμα του πολιτισμού μας για περισσότερο από έναν αιώνα — η αντίληψη ότι τα μαθηματικά είναι μια επιστήμη.<sup>21</sup>

Κοινός παρονομαστής των περισσότερων λανθασμένων προσεγγίσεων ήταν η πεποίθηση ότι ο Wittgenstein αποσκοπεί στην *αναίρεση μαθηματικών θέσεων*. Στην πραγματικότητα, ο Wittgenstein αποσκοπεί ακριβώς στο αντίθετο: στο να παραμείνει δηλαδή μακριά από οποιαδήποτε παρέμβαση σε καθαρώς μαθηματικά θέματα.<sup>22</sup>

Δουλειά της φιλοσοφίας δεν είναι να λύνει αντιφάσεις κάνοντας μαθηματικές ή λογικο-μαθηματικές ανακαλύψεις, αλλά να καθιστά εποικτευσίμη την κατάσταση των μαθηματικών που μας κάνει ν' ανησυχούμε: την κατάσταση πριν από την επίλυση της αντίφασης. (ΦΕ §125)

Η στάση του στον χώρο των μαθηματικών είναι απολύτως συνεχής και συνεπής με το κεντρικό μοτίβο της υπόλοιπης φιλοσοφίας του: «Αφήνουμε τα πάντα όπως έχουν». Και η στάση αυτή συνιστά τον βασικότερο αντίλογο σε όσους επιθυμούν να αποδώσουν στον Wittgenstein ενορασιοκρατικές, ή γενικώς δομοτικές, προθέσεις.<sup>23</sup>

Η φιλοσοφία δεν επιτρέπεται να ανακατεύεται με την πραγματική χρήση της γλώσσας — με εκείνο που όντως λέγεται. Το μόνο που τελικά μπορεί να κάνει είναι να την περιγράψει. Διότι ούτε να την εξηγήσει μπορεί· αφήνει τα πάντα ως έχουν. Αφήνει επίσης τα μαθηματικά ως (τώρα) έχουν· δεν είναι αυτή σε θέση να κάνει μαθηματικές ανακαλύψεις.<sup>24</sup> (PH 188, ΦΕ §124)

Έχει τεράστια σημασία να μην παρεμβαίνω στο έργο των μαθηματικών. Δεν πρόκειται να κάνω κάποιον υπολογισμό και να πω «Ίδου το αποτέλεσμα! όχι αυτό που λέει ο Turing». Κι αν ακόμη συνέβαινε κάτι τέτοιο, δεν θα είχε καμία σχέση με το θέμα της θεμελίωσης των μαθηματικών. (LFM 13)

Στη φιλοσοφία δεν μπορούμε να πετύχουμε μεγαλύτερη γενικότητα από εκείνη που διαθέτουν τα όσα λέμε στη ζωή και στην επιστήμη. Και εδώ (όπως και στα μαθηματικά) αφήνουμε τα πάντα όπως έχουν. (ΦΓ 147)

Ο δικός του στόχος είναι όλα όσα δεν έχουν να κάνουν με μαθηματικά, αλλά αποτελούν ένα είδος φλυαρίας περί των μαθηματικών. Για τον Wittgenstein, τα μαθηματικά είναι αλγόριθμος και τίποτε άλλο (ΦΓ 476). Οτιδήποτε δεν ανήκει στον *λογισμό* των μαθηματικών είναι «πρόζα» (ΦΠ 413, 418, 426, 431, ΦΓ 302, 382, 387)<sup>25</sup>, η οποία είτε δεν προσθέτει τίποτε στον λογισμό είτε δημιουργεί κακοποιά φαντάσματα που φέρνουν σύγχυση σε ένα χώρο όπου τα πάντα βρίσκονται εκτεθειμένα σε κοινή και απρόσκοπτη θέα.

Της ίδιας ερμηνευτικής ανεπάρκειας σύμπτωμα ήταν η προσπάθεια ένταξης των απόψεων του Wittgenstein σε εκείνα ακριβώς τα ιδεολογικά ρεύματα που ο ίδιος προσπαθούσε να αποξηράνει: Η επίθεσή του στον πλατωνισμό<sup>26</sup> και τα επαληθευσιοκρατικά του μοτίβα απετέλεσαν ικανό λόγο για να χαρακτηριστεί ως *δομιστής*.<sup>27</sup> Η προσπάθειά του να μεταθέσει το έρεισμα του μαθηματικού λογισμού από μια υποτιθέμενη πραγματικότητα στον ρόλο που ο λογισμός παίζει στη ζωή μας<sup>28</sup> εξελίχθη ως «καθαρόαιμη συμβασιοκρατία». <sup>29</sup> Η κριτική του στην έννοια του «πραγματικού απείρου» (ΦΓ 302, 475-477, ΦΠ 230-244, 283-292, 394-405) θεωρήθηκε ότι έχει *περατοκρατικό* άρωμα.<sup>30</sup> Η άποψή του ότι τόσο η αριθμητική όσο και η λογική ανήκουν στη γραμματική της γλώσσας μας τον έφερε κοντά στον *λογικισμό*.<sup>31</sup> Ανάλογα, ο ισχυρισμός του ότι οι μαθηματικές προτάσεις είναι ψευδοπροτάσεις και δεν εκφράζουν σκέψεις (TLP 6.2, 6.21), ή ότι η αριθμητική δεν ασχολείται με εφαρμογές (ΦΓ 323), θα μπορούσε κάλλιστα να εκληφθεί ως παραχώρηση στις αρχές του *φορμαλισμού* κλπ.

Το ότι ο Wittgenstein *ρητώς* απορρίπτει τα καλούπια, στα οποία πιέζονται οι ιδέες του δεν φαίνεται να τους προβληματίζει. Αντί να σταθούν σκεπτικοί μπροστά στην αντίφαση, προτιμούν την εύκολη λύση: να τη θεωρήσουν προϊόν της δήθεν μαθηματικής του ανεπάρκειας. Δεν σκοπεύω να επιχειρηματολογήσω εναντίον αυτής της άποψης, μια και το έργο έχει ήδη αναληφθεί με επιτυχία από αξιόλογους μελετητές, όπως οι Ambrose, Rhees, Stroud, Hacker, Wrigley, Shanker κ.ά.<sup>32</sup> Πάντως, αυτή η εσφαλμένη προοπτική, όχι μόνο κράτησε στην αφάνεια ένα από τα σημαντικότερα κομμάτια της σκέψης του Wittgenstein, αλλά στέρησε και την υπόλοιπη διδασκαλία από το αποκαλυπτικό φως που οι παρατηρήσεις για τα μαθηματικά ρίχνουν σε θέ-

ματα της φιλοσοφίας της γλώσσας και του πνεύματος, αλλά και της φιλοσοφίας εν γένει. Εν όψει τέτοιου μεγέθους παρερμηνειών, η αργοπορημένη δημοσίευση των μεταβατικών κειμένων των ΦΠ και της ΦΓ απετέλεσε ένα εκδοτικό απόστημα με ολέθριες συνέπειες στην κατανόηση της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας.

### Θεμελιωτισμός

Οι παρατηρήσεις του Wittgenstein περιστρέφονται, σχεδόν στο σύνολό τους, γύρω από το πρόβλημα της θεμελίωσης των μαθηματικών,<sup>33</sup> και αποτελούν μια εκ βάθρων κριτική σε όλα τα προγράμματα που οι φιλόσοφοι και μαθηματικοί του καιρού του είχαν αναλάβει για την εξεύρεση μιας λύσης, είτε ανάγοντας τα μαθηματικά στη λογική (λογικισμός των Frege και Russell) είτε εξαρτώντας τα από μεταλογισμούς (φορμαλισμός του Hilbert) είτε αναμορφώνοντάς τα (ενορασιοκρατία του Brouwer).<sup>34</sup>

Ο κατεξοχήν στόχος της βιτγκενσταϊνικής επίθεσης ήταν η γενική πεποίθηση ότι τα μαθηματικά πρέπει να διασφαλισθούν από τους παραλογισμούς, αν πρόκειται να συνεχίσουν να αποτελούν το υπόδειγμα της αξιοπιστίας και της αλήθειας.<sup>35</sup> Η απάντησή του Wittgenstein ήταν διττή:

(α) τα μαθηματικά ούτε χρειάζονται θεμελίωση ούτε μπορούν να θεμελιωθούν (ΦΓ 312-313, BGM 378),

(β) τα περίφημα παράδοξα είναι εντελώς αβλαβή (ΦΓ 318).

Η θεμελιωτική προσπάθεια είναι από την αρχή ως το τέλος μια χίμαιρα στηριγμένη σε θεμελιώδεις πλάνες γύρω από τις έννοιες του αριθμού, της απόδειξης, της αλήθειας, του υπολογισμού κλπ. (πρβλ. MB 58) και ο λόγος της δημιουργίας των πλανών, η παρείσδυση γνωσιοθεωρητικών και οντολογικών προβληματισμών σε ένα χώρο που, εξ ορισμού, απαρτίζεται αποκλειστικά από υπολογισμούς (ΦΓ 381, 476).

Με γεμάτο το φιλοσοφικό μου δισάκι θ' ανεβώ πολύ αργά το βουνό των μαθηματικών. (ΠΑ 18)

Αν η φιλοσοφία έχει κάποιο ρόλο στον χώρο των μαθηματικών, αυτός δεν μπορεί να είναι άλλος από τον αυτοαποκλεισμό της.<sup>36</sup> Όπως στη γλώσσα, έτσι και εδώ, ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι καθαρά θεραπευτικός: απαλλαγί από τα ψευδοπροβλήματα που δημιουργούνται όταν «ο λογισμός πάει διασκοπές» (ΦΕ §38) και επιστροφή στην κανονική του λειτουργία (ΡΗ 183, ΦΕ §116). Στον χώρο των μαθηματικών υπάρχουν μόνο μαθηματικά προβλήματα (ΦΓ 381). Οποιοδήποτε άλλο πρόβλημα δεν είναι τίποτε περισσότερο

από δεισιδαιμονία, και η μόνη επίπτωση που μπορεί να έχει στα μαθηματικά είναι η συσκοτίση της πραγματικότητάς τους φύσης.

[...] Είναι παράξενο να πιστεύει κανείς πως το συγκεκριμένο κομμάτι των μαθηματικών κινδυνεύει από κάποιες φιλοσοφικές (ή μαθηματικές) έρευνες. (Άλλο τόσο κινδυνεύει και το σάκι από την ανακάλυψη πως οι πραγματικοί πόλεμοι μεταξύ δύο στρατών δεν γίνονται όπως στη σκακιέρα). (ΦΓ 477)

Θα πρέπει να τονισθεί ότι η αντίθεση του Wittgenstein με τα ρεύματα των λογικιστών, των φορμαλιστών και των δομιστών δεν έχει να κάνει με τις τοπικές διενέξεις μεταξύ των διαφορετικών αυτών προσεγγίσεων, αλλά με το γεγονός ότι τα ρεύματα αυτά πηγάζουν *συλλήβδην* από θεμελιωδέστερες πλάνες που δεν εμφιλοχωρούν αποκλειστικά στον χώρο της φιλοσοφίας των μαθηματικών, αλλά της φιλοσοφίας εν γένει.

Τί υποστηρίζει η κάθε παράταξη στη διένεξη ανάμεσα σε «φορμαλισμό» και «μαθηματικά του περιεχομένου»;<sup>37</sup> Η διαμάχη μοιάζει μ' εκείνη ανάμεσα σε ρεαλισμό και ιδεαλισμό! Κατά το ότι, λ.χ., πολύ γρήγορα θα φύγει απ' το προσκήνιο και κατά το ότι και οι δύο παρατάξεις διατυλώνουν αθέμιτους ισχυρισμούς που αντιβαίνουν προς την καθημερινή πρακτική (ΦΓ 308-309).<sup>38</sup>

Σύμφωνα με την αντίληψη που επικρατούσε στην εποχή του, και συνεχίζει να επικρατεί σε μεγάλο βαθμό, τόσο στους κύκλους των μαθηματικών όσο και στους περισσότερους φιλοσοφικούς κύκλους, οι αριθμητικές εξισώσεις συνιστούν *αληθείες*. Είναι προτάσεις *περί* κάποιας πραγματικότητας. Μια τέτοια αντίληψη γεννά περαιτέρω ερωτήματα, στα οποία ο φιλόσοφος είναι υποχρεωμένος να απαντήσει:

Περί ποίας *πραγματικότητας*;

Πού *αναφέρονται* οι προτάσεις των μαθηματικών;

Τί είναι εκείνο που μια αληθής μαθηματική πρόταση *περιγράφει*;

Τί είδους *όντα* ονομάζουν οι μαθηματικές εκφράσεις;

Τί *υποδηλώνουν* τα αριθμητικά σύμβολα;

Ο Frege, λ.χ., πίστευε ότι η αριθμητική δεν είναι καλά θεμελιωμένη, αν δεν έχει σαφείς απαντήσεις για το τί είναι οι αριθμοί. Το να υποστηρίζεις ότι οι απαντήσεις σε τέτοια ερωτήματα δεν είναι απαραίτητες σημαίνει ότι υποβιβάζεις την αριθμητική σε ένα κενό παιχνίδι συμβόλων. Κατά τη γνώμη του, οι αληθείς αριθμητικές εξισώσεις περιγράφουν σχέσεις μεταξύ των αντικειμένων που τα αριθμητικά σύμβολα ονομάζουν (Frege 1884: §§58-62).

Ο Wittgenstein δεν αρνείται τον χαρακτηρισμό των αριθμητικών εξισώσεων ως αληθών ή βεβαίων. Σκοπός του δεν είναι η αντικατάσταση της υπάρχουσας ορολογίας από κάποιαν άλλη. Εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι



να καταστήσει σαφές το νόημα των εκφράσεων «αλήθεια», «βεβαιότητα», και των σχετικών τους «γνωρίζω», «πιστεύω» κλπ., στον χώρο των μαθηματικών, φέρνοντας έτσι στο φως την τεράστια διαφορά ανάμεσα σ' αυτό το νόημα και σ' εκείνο που οι εκφράσεις αυτές έχουν στον χώρο της εμπειρίας. Με το να ονομάζεις τις μαθηματικές αλήθειες *αναγκαίες* και τις εμπειρικές (επιστημονικές) *ενδεχομενικές*, δηλώνεις βέβαια μια διαφορά αντικειμένου, αλλά συγκαλύπτεις την κατηγορική διαφορά, καθώς τις υπάγεις στον γενικό όρο της αλήθειας και, ως εκ τούτου, τις συνδέεις με την έννοια της περιγραφής.<sup>39</sup>

Η πεποίθηση ότι μια αριθμητική εξίσωση περιγράφει κάτι είναι πλανημένη: το ίδιο και η πεποίθηση ότι ο μόνος τρόπος για να εξηγήσεις μια έκφραση είναι να δηλώσεις εκείνο για το οποίο ίσταται. Η παραδοχή μιας πραγματικότητας, ως προς την οποία μια πρόταση είναι αληθής ή ψευδής, είναι δάνειο από τον χώρο της εμπειρίας. Αλλά ο μαθηματικός λογισμός δεν αποτελεί επιφανόμενο κάποιας υποκειμένης πραγματικότητας. Οι αποδείξεις στο πλαίσιο του δεν είναι αποδείξεις ότι οι παρεχόμενες περιγραφές ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα (πρβλ. ΦΓ 157, 204, 264).<sup>40</sup> Συνεπώς, η αλήθεια μιας μαθηματικής πρότασης δεν είναι εμπειρική αλήθεια. Κι αυτό φαίνεται ξεκάθαρα από το γεγονός ότι, ενώ στην περίπτωση μιας εμπειρικής δήλωσης μπορούμε να δώσουμε πλήρη περιγραφή εκείνου που θα συνιστούσε απόδειξη της (μ' άλλα λόγια είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πώς θα μπορούσε να αποδειχθεί, χωρίς να γνωρίζουμε αν είναι όντως αποδειξιμη), στην περίπτωση μιας μαθηματικής πρότασης είναι αδύνατον να περιγράψουμε την αποδεικτική διαδικασία, πριν κατασκευάσουμε την απόδειξη (WL 1930-32: 16, ΦΓ 367-369, 373-377, 382-383, 475-476).<sup>41</sup>

Στα μαθηματικά μαθαίνουμε τί συνιστά απόδειξη μιας πρότασης μόλις την πάρουμε στα χέρια μας. Πράγμα που σημαίνει ότι δεν έχουμε να κάνουμε με *ανακάλυψη*, αλλά με *κατασκευή* (WL 1930-32: 16, ΦΓ 382-383).<sup>42</sup> Η μαθηματική πρόταση δεν είναι λοιπόν (αληθής ή ψευδής) περιγραφή ενός γεγονότος,<sup>43</sup> αλλά μέρος (η πρόσοψη) μιας κατασκευής (ΦΠ §162, WL 1932-35: 10, 193, BGM 48): επομένως ούτε καν πρόταση με την εμπειρική έννοια (TLP 6.11, 6.111, 6.113, WL 1932-35: 51). Η απόδειξη μιας μαθηματικής πρότασης είναι μέρος της γραμματικής της (ΦΠ §122, §162, ΦΓ 379, 382): καθορίζει το status της μαθηματικής πρότασης ως κανόνος εντός συστήματος κανόνων (ΦΓ 383).<sup>44</sup> Μια διαφορετική απόδειξη θα καθόριζε ένα διαφορετικό status και, επομένως, διαφορετικό νόημα για την πρόταση (ΦΠ §155).<sup>45</sup>

Δεν είναι δυνατόν να καταλαβαίνεις μια μαθηματική πρόταση δίχως απόδειξη (WL 1932-35: 195),<sup>46</sup> εκτός κι αν είναι ενσωματωμένη ως αξίωμα σε ένα σύστημα αποδείξεων. Στα μαθηματικά, η έκφραση «αληθής πρότα-

ση» κατοπτρίζει την απόφασή μας να τη χρησιμοποιήσουμε ως κανόνα γραμματικής. Γι' αυτό, στα μαθηματικά, δεν υπάρχουν «ψευδείς» προτάσεις.

Η ανακάλυψη μιας απόδειξης δεν είναι δυνατή, γιατί αυτό θα προϋπέθετε ότι καταλαβαίνουμε τη μαθηματική πρόταση ανεξάρτητα απ' την απόδειξή της. Ως εκ τούτου, οι μαθηματικές «εικασίες» — όπως, λ.χ., εκείνη του Goldbach<sup>47</sup> — στερούνται νοήματος· και αν τυχόν εννοούμε κάτι με αυτές, απλώς έχουμε κατά νουν τη φυσική διαδικασία της αντικατάστασης των μεταβλητών μιας συνάρτησης από ένα άπειρο πεδίο τιμών. Αλλά μια τέτοιου είδους εικασία, εκτός του ότι δεν μπορεί ποτέ να επιβεβαιωθεί από την εμπειρία, δεν αναφέρεται σε εκείνο που θα ονομάζαμε μαθηματική απόδειξη.<sup>48</sup>

Πείτε πως κάποιος ψάχνει να βρει αν οι άρτιοι επιβεβαιώνουν την εικασία του Goldbach. Υποθέστε πως εκφράζει την εικασία — και μπορεί να την εκφράσει — ότι, όσο κι αν συνεχίσει την έρευνά του, δεν πρόκειται να βρει αντιπρόδειγμα σ' όλη του τη ζωή. Πείτε τώρα πως βρίσκεται μια απόδειξη της εικασίας. Αποδεικνύει αυτή η απόδειξη και την εικασία αυτού του ανθρώπου; (ΦΓ 373-374)

Αν ακούσετε ότι κάποιος απέδειξε πως υπάρχουν αναπόδεικτες προτάσεις στα μαθηματικά, δεν υπάρχει λόγος να εκπλήσσεσθε, διότι, στην πραγματικότητα, δεν έχετε ιδέα τί λέει αυτή η φαινομενικά ξεκάθαρη πρόταση. Θα πρέπει να διεξέλθετε την απόδειξη από το Α μέχρι το Ω για να δείτε τί ακριβώς αποδεικνύει.<sup>49</sup>

Ο χαρακτηρισμός των μαθηματικών προτάσεων ως γραμματικών κανόνων απαλλάσσει τη συζήτηση από γνωσιοθεωρητικού τύπου ενατενίσεις και «επιπεδοποιεί» τρόπον τινά τα μαθηματικά, καθώς εξαφανίζει το υποτιθέμενο υπόστρωμα της πραγματικότητας. Η πρόταση του Wittgenstein είναι να δούμε την αριθμητική ως τη γραμματική των αριθμητικών όρων, μ' άλλα λόγια ως ένα σύστημα κανόνων για τη χρήση των αριθμητικών συμβόλων στις εμπειρικές δηλώσεις. Η απάντηση στο ερώτημα του Frege «Τί είναι οι αριθμοί;» δεν βρίσκεται στην αναζήτηση αριθμητικών οντοτήτων, αλλά στην έρευνα της χρήσης των αριθμητικών συμβόλων (ΦΠ 199-200, ΦΓ 335).<sup>50</sup> Αν για τον Frege, η γραμματική των συμβόλων απορρέει από τη φύση των υποκειμένων οντοτήτων, για τον Wittgenstein η γραμματική είναι αυτή που καθορίζει το είδος των 'αντικειμένων' που τα αριθμητικά σύμβολα υποδηλώνουν. Και η έρευνα των αντικειμένων δεν είναι άλλο από τη διασάφηση των κανόνων ορθής χρήσης των αριθμητικών συμβόλων σε μη μαθηματικές δηλώσεις (TLP 6.211).<sup>51</sup> Οι αριθμητικές εξισώσεις είναι κανόνες αντικατάστασης αριθμητικών συμβόλων (TLP 6.23, 6.24, ΦΓ 323, 360). Η σχέση ανάμεσα

σε γεωμετρία και προτάσεις της πρακτικής ζωής είναι η σχέση ανάμεσα σ' αυτές τις προτάσεις και στη γραμματική τους. Η εφαρμοσμένη γεωμετρία είναι η γραμματική των δηλώσεων περί χωρικών αντικειμένων (ΦΓ 333).<sup>52</sup>

Η προσπάθεια του Wittgenstein να επιπεδοποιήσει τα μαθηματικά, καταργώντας τον μύθο της υποκειμένης πραγματικότητας, δεν έχει ως συνέπεια τη μετατροπή τους σε ένα κενό παιχνίδι συμβόλων, όπως φοβόταν ο Frege (1893: §90). Απλώς αποσυνδέει τη σημασία των μαθηματικών από υποθετικές οντότητες και μας καλεί να δούμε ότι αυτή η σημασία έγκειται στη θέση που έχουν στη ζωή μας. Αυτό είναι που τους δίνει τη σημαντικότητά τους και όχι το ότι τάχα εδράζονται σε κάτι 'πραγματικό'.

Άραγε τα μαθηματικά αναφέρονται σε σημάδια πάνω στο χαρτί; Όσο και το σκάκι σε ξύλινες φιγούρες. Όταν μιλάμε για το νόημα των μαθηματικών προτάσεων ή ρωτάμε σε τί πράγμα αναφέρονται, χρησιμοποιούμε μια λανθασμένη εικόνα: πως τάχα έχουμε να κάνουμε με επουσιώδη και αυθαίρετα σημεία που διαθέτουν μια κοινή ουσία: το νόημα [...]. Τα μαθηματικά είναι λογισμός και ως εκ τούτου δεν αναφέρονται ουσιαστικά σε τίποτε. Γι' αυτό το λόγο δεν υπάρχουν μεταμαθηματικά. (ΦΓ 306, πρβλ. WWK 103-104)

Το να ονομάξεις την αριθμητική παιχνίδι είναι τόσο λάθος όσο και το να ονομάξεις παιχνίδι τις (σύμφωνα με τους κανόνες) μετακινήσεις των πιονιών. Γιατί κι αυτό θα μπορούσε να είναι ένας υπολογισμός. (ΦΓ 308)

Η επιπεδοποίηση των μαθηματικών είναι μέρος της γενικής προσπάθειας του Wittgenstein να απαλλάξει τη γλώσσα από τον μύθο της εξωγλωσσικής πραγματικότητας η οποία συνιστά λόγο και θεμέλιό της. Όλοι οι λογισμοί, από την αριθμητική μέχρι την καθημερινή μας γλώσσα, είναι αυτόνομοι. Δεν υπάρχουν λόγοι για την επιλογή ενός συστήματος κανόνων· λόγοι υπάρχουν εντός ενός συστήματος. Εκείνο που συνδέει την επιλογή ενός συστήματος κανόνων με την πραγματικότητα στην οποία εφαρμόζονται, είναι *αίτια*, όχι λόγοι· πράγμα που σημαίνει πως η επιλογή τους είναι αυθαίρετη. Δεν μπορείς να περάσεις πίσω από τον κανόνα, γιατί δεν υπάρχει 'πίσω' (ΦΓ 262)· δεν υπάρχει δηλαδή 'λογικό' θεμέλιο του κανόνα· η ενδεχομενική σχέση με πιθανολογούμενα αίτια γένεσής του δεν αποτελεί *λογική* θεμελίωση· ανήκει στην επικράτεια της επιστήμης ή, αλλιώς, στη «φυσική ιστορία» του λογισμού (ΦΠ 118). Ο λογισμός είναι σαν ένα συράνιο σώμα που κινείται ελεύθερα στο διάστημα.<sup>53</sup> Οποιαδήποτε μορφή 'ύπαρξης' του λογισμού κατασκευάζεται απ' αυτόν τον ίδιο και είναι προφανώς εκείνη ακριβώς που του χρειάζεται (ΦΓ 327). Το να πιστεύεις λοιπόν ότι μπορείς με κάποιο τρόπο να «θεμελιώσεις» ένα λογισμό είναι απόρροια θεμελιώδους σύγχυσης. Θα μπορούσα-

με να πούμε: Η λύση του προβλήματος της θεμελίωσης έγκειται στη εξαφάνισή του.<sup>54</sup>

Αυτό που έχουμε να κάνουμε είναι να περιγράψουμε τον λογισμό, φέρ' ειπείν, των πληθικών αριθμών, να δώσουμε δηλαδή τους κανόνες του, και μ' αυτό τον τρόπο να θέσουμε το θεμέλιο της αριθμητικής. Το θεμέλιο της αριθμητικής το βάζεις διδάσκοντάς την. (ΦΓ 313)

Άμεση συνέπεια των θεμελιωτικών προγραμμάτων εν γένει είναι η ομογενοποίηση της μαθηματικής επικράτειας, μέσα από την προσπάθεια των εισηγητών τους να ξαναγράψουν τα μαθηματικά ως ένα ενιαίο αξιωματικό σύστημα. Αυτό το σημείο προσφέρεται για την πιο ανάγλυφη παρουσίαση της διαφοράς ανάμεσα στην παραδοσιακή φιλοσοφία των μαθηματικών και εκείνη του Wittgenstein. Διότι η θεμελιωδέστερη αρχή της τελευταίας είναι, όπως είπαμε (248, 249), να «αφήνει τα πάντα ως έχουν». Στόχος της είναι να κατανοήσει τα μαθηματικά, όπως ευρίσκονται, όχι να καταργήσει τις υφιστάμενες υπολογικές διαφορές ανάμεσα στα διάφορα είδη αποδείξεων, θεωρώντας τις ως πλουσιώδη επιφαινόμενα ενός βαθύτερου αξιωματικού πλαισίου:

Τις μεταβολές ύψους που ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται στις διάφορες μεθόδους παραγωγής, ο σημερινός μαθηματικός τις αντιπαρέχεται με απάθεια. (ΦΓ 392)

Το βλαβερό στοιχείο στη λογική τεχνική είναι ότι μας κάνει να ξεχνάμε την ειδική μαθηματική τεχνική. Η λογική τεχνική είναι απλώς μια βοηθητική τεχνική στα μαθηματικά. Λ.χ., αποκαθιστά δεσμούς μεταξύ διαφόρων τεχνικών. (BGM 281-282)

Θέλω να δώσω μιαν εποπτική εικόνα της πολυχρωμίας των μαθηματικών. (BGM 182)

Οι επιδιώξεις των θεμελιωτιστών είναι παράλληλες με εκείνες των φιλοσόφων που απέβλεπαν στην κατασκευή ιδεωδών γλωσσών, επειδή τάχα η καθημερινή δεν είναι αξιόπιστη. Αυτό το παρδαλό συνονθύλευμα («*buntes Gemisch*» κατά την έκφραση του Wittgenstein) είναι η μαθηματική γλώσσα, η οποία —όπως ακριβώς η καθημερινή— βρίσκεται σε απόλυτη λογική τάξη. Εν τοιαύτη περιπτώσει, έργο μας δεν μπορεί να είναι η επιδιόρθωσή της, αλλά η κατανόησή της. Ωστόσο, όπως δεν μπορείς να αναγνωρίσεις μια ανθρώπινη μορφή τυλιγμένη σε ένα σωρό ρούχα (BGM 162, 185), έτσι δεν μπορείς να διακρίνεις τις λεπταίσθητες διαφορές οι οποίες δηλώνουν πού τελειώνει ένας λογισμός και πού αρχίζει ένας άλλος, όταν τους τυλίγεις όλους μαζί σε ένα αξιωματικό περιτύλιγμα.

Μια μεγαλύτερη ευαισθησία. Αυτό είναι που θα διακρίνει τους μαθηματικούς του αύριο από εκείνους του σήμερα: και αυτό είναι που, σαν να λέμε, θα κορφολογήσει τα μαθηματικά. Διότι τότε θα μας ενδιαφέρει περισσότερο η απόλυτη σαφήνεια, παρά η ανακάλυψη καινούργιων παιχνιδιών (πρβλ. BGM 210) [...] Η φιλοσοφική σαφήνεια θα φέρει στην ανάπτυξη των μαθηματικών το ίδιο αποτέλεσμα που ο ήλιος έχει πάνω στα βλαστάρια της πατάτας (που, στο σκοτεινό κελάρι, γίνονται ένα μέτρο μακριά). (ΦΓ 392)

### Λογικισμός<sup>55</sup>

Ένα μεγάλο μέρος των παρατηρήσεων του Wittgenstein στρέφεται εναντίον των *λογικιστών*, οι οποίοι προσπαθούν να αναγάγουν τις αριθμητικές εξισώσεις σε εξισώσεις της λογικής, πιστεύοντας ότι, μ' αυτόν τον τρόπο, *εξηγούν* τις πρώτες. Η ιδέα είναι ότι, αφού οι προτάσεις των υπολοίπων μαθηματικών μπορούν να αναλυθούν σε προτάσεις της συνολοθεωρίας και της μαθηματικής λογικής, τότε οι προτάσεις της συνολοθεωρίας και της μαθηματικής λογικής είναι εκείνες που *στηρίζουν* τα υπόλοιπα μαθηματικά και εκείνες από τις οποίες *εξαρτάται* η *εγκυρότητα* άλλων κλάδων των μαθηματικών. Ολόκληρη η θεμελιωτική προσπάθεια εκφράζει αυτή την αναγωγική πεποίθηση: Αν έχουμε αμφιβολίες ως προς τη συνέπεια των λογισμών μας,<sup>56</sup> η λύση είναι να δείξουμε ότι μπορούν να παραχθούν εγκύρως από άλλους, για τους οποίους είμαστε βέβαιοι.

Έμοιαζε να υπάρχει ένας θεμελιώδης λογισμός, συγκεκριμένα η λογική, στον οποίο μπορούν να εδρασηθούν όλοι οι υπόλοιποι. Αυτή την ιδέα είχαν ο Russell και ο Frege: ότι η λογική αποτελεί τη βάση των μαθηματικών. Το έργο τους ήταν να εκθέσουν τα χαρακτηριστικά αυτού του θεμελιώδους λογισμού, να δείξουν τί πράγμα είναι η λογική. Η λογική ασχολείται με προτάσεις και συναρτήσεις, και τα μαθηματικά μπορούν να στηριχθούν στη λογική. Έτσι η λογική παρέχει τη γενική μορφή των μαθηματικών προτάσεων [...] Όταν ο Frege προσπαθούσε να αναπτύξει τα μαθηματικά ορμώμενος από τη λογική, πίστευε ότι ο λογισμός της λογικής ήταν ο λογισμός, οπότε σιδηρόπετο απέρριξε από αυτόν θα ήταν σωστά μαθηματικά. Μια άλλη ιδέα επί του αυτού επιπέδου ήταν ότι τα μαθηματικά μπορούν να παραχθούν από την αριθμητική των πληθικών. Μαθηματικά και λογική ήταν ένα ενιαίο οικοδόμημα και η λογική το θεμέλιό του. Αυτό το αρνούμαι: ο λογισμός του Russell είναι ένας λογισμός ανάμεσα σε άλλους. Είναι κι αυτός μαθηματικά. (WL 1932-35: 13, 138)

Η λογική *διέπει* τα μαθηματικά: δεν τα *στηρίζει*, υπό την έννοια ενός υποκειμένου λογισμού ο οποίος παρέχει νόημα στα σημεία του υπερκειμένου. Οι προσπάθειες των Russell και Frege να θεμελιώσουν τα μαθηματικά σε ασφαλέστερες βάσεις δεν είναι τίποτε άλλο από την κατασκευή ενός αυτόνομου λογισμού δίπλα σ' έναν άλλο και ο καθορισμός σχέσεων μεταξύ των

δύο. Αλλ' αυτό συνιστά επέκταση κι όχι θεμελίωση των μαθηματικών. Ο λογισμός της λογικής παράκειται του λογισμού της αριθμητικής. Τυπική λογική και μαθηματικά βρίσκονται σε σχέση παραλληλίας και όχι υπαλληλίας.

Υπάρχει κανένα υπόστρωμα στο οποίο εδράζονται τα μαθηματικά; Είναι η λογική θεμέλιο των μαθηματικών; Κατά την άποψή μου η μαθηματική λογική είναι απλώς μέρος των μαθηματικών. Δεν υπάρχει τίποτε το προβληματικό σε μια επιστήμη που δεν έχει θεμελιωθεί. (WL 1932-35: 205)

Η λογική των μαθηματικών φαίνεται στη χρήση του μαθηματικού λογισμού. Επομένως η εγκυρότητα του υπό έλεγχο λογισμού θα πρέπει να αναζητηθεί σ' αυτόν τον ίδιο. Το θεμέλιο που η λογική παρέχει στα μαθηματικά, μέσα σε ένα σύστημα όπως εκείνο των *Principia Mathematica*, είναι ανάλογο με εκείνο που ο ζωγραφιστός βράχος παρέχει στον ζωγραφιστό πύργο στο πλαίσιο ενός ζωγραφικού πίνακα.<sup>57</sup> Ο πίνακας εδώ αποτελεί τον γεφυροποιό λογισμό<sup>58</sup> που αποκαθιστά τη σύνδεση, όχι ανάμεσα στον πύργο και στο βράχο, αλλά ανάμεσα στις εικόνες τους. Και αν υπάρχει κάποια λογική σ' αυτή τη σύνδεση, είναι ζωγραφική λογική. Ο «λογικός χώρος» της ζωγραφικής δεν είναι ο χώρος των φυσικών αντικειμένων: Αν σβήσω τον βράχο, ο πύργος δεν θα καταρρεύσει.

Η μετάφραση της αριθμητικής σε λογικούς τύπους δεν συνιστά εξήγηση εκείνου που οι αριθμητικές εξισώσεις σημαίνουν. Αν το νόημα μιας έκφρασης είναι ο ρόλος της στα πλαίσια ενός λογισμού,<sup>59</sup> είναι αδύνατον η έκφραση αυτή να έχει το ίδιο νόημα στα πλαίσια ενός άλλου λογισμού.<sup>60</sup> Σύγκριση ως προς το νόημα μεταξύ δύο εκφράσεων μπορεί να γίνει μόνο εντός του ίδιου λογισμού:

Στα μαθηματικά δεν μπορούμε να μιλάμε για συστήματα εν γένει, αλλά μόνο εντός συστημάτων [...] Δεν μπορείς να πεις ότι η *p* ανήκει στο σύστημα *S*. Δεν μπορείς να ρωτήσεις σε ποιο σύστημα ανήκει η *p*. Δεν μπορείς να αναζητήσεις το σύστημα της *p*. Κατανόηση της *p* σημαίνει κατανόηση του συστήματος στο οποίο ανήκει. Αν η *p* μοιάζει να πηγαιίνει απ' το ένα σύστημα στο άλλο, τότε, στην πραγματικότητα, η *p* έχει αλλάξει νόημα.<sup>61</sup> (ΦΠ §§152, 153, πρβλ. WL 1930-32: 17)

Άρα η εξίσωση μιας μαθηματικής έκφρασης με μια έκφραση της τυπικής λογικής δεν μπορεί να υποδηλώνει ταυτότητα νοήματος. Κάθε μία έχει το νόημά της στο πλαίσιο του λογισμού στον οποίο ανήκει. Η εξίσωση αυτή απλώς δηλώνει έναν κανόνα αντικατάστασης: την απόφασή μας να αντικαθιστούμε, για ορισμένους σκοπούς, τη μία έκφραση με την άλλη (TLP 6.211, 6.23, 6.24). Μ' άλλα λόγια, η γέφυρα που συνδέει τις δύο εκφράσεις κατασκευά-

σηκε, δεν ανακαλύφθηκε. Επομένως δεν μας αποκαλύπτει κάτι περί του νόημα των εκφράσεων· ούτε μας λέει ότι της μαθηματικής έκφρασης υποκειται μια έκφραση της λογικής, η οποία συνιστά το νόημα ή επικυρώνει την αλήθεια της πρώτης:

Κανένας λογισμός δεν μπορεί να απαντήσει σε ένα φιλοσοφικό πρόβλημα.  
Ένας λογισμός δεν μπορεί να μας δώσει πληροφορίες για τη θεμελίωση των μαθηματικών. (ΦΓ 312)

Λ.χ., οι ορισμοί των αριθμών 0, 1, 2, κλπ. επί τη βάση της συνολοθεωρίας δεν κάνουν άλλο απ' το να συσχετίζουν τον λογισμό της αριθμητικής με εκείνον της συνολοθεωρίας. Ανάλογα, οι επαγωγικές αποδείξεις (φέρ' ειπείν, του προσεταιριστικού νόμου της πρόσθεσης  $a+(b+c)=(a+b)+c$ ) κατασκευάζουν μια γέφυρα που συνδέει τον λογισμό της στοιχειώδους αριθμητικής με εκείνον των αλγεβρικών παραστάσεων. Δεν «εμβαθύνουν» στη φύση των φυσικών αριθμών περισσότερο από ό,τι οι υπολογισμοί της στοιχειώδους αριθμητικής ούτε φέρνουν στο φως κάτι σημαντικό, που οι απλοϊκές τεχνικές της πρόσθεσης που μαθαίνουμε στο σχολείο δεν είναι σε θέση να προβάλουν.

Σκοπός των «αναδρομικών αποδείξεων» είναι βεβαίως η αποκατάσταση μιας σύνδεσης ανάμεσα στον αλγεβρικό και στον αριθμητικό λογισμό. Και το δέντρο των αναδρομικών αποδείξεων 'δικαιολογεί' τον αλγεβρικό λογισμό μόνο υπό την έννοια ότι τον συνδέει με τον αριθμητικό λογισμό. Όχι όμως υπό την έννοια ότι οι κατάλογοι των υποδειγμάτων δικαιολογούν τον αλγεβρικό λογισμό, μ' άλλα λόγια, τα βήματα που κάνουμε σ' αυτόν. (ΦΓ 432)

Το σύστημα υπολογισμού με γράμματα είναι ένας νέος λογισμός. Αλλά η σχέση του με τους συνηθισμένους αριθμητικούς υπολογισμούς δεν είναι εκείνη ανάμεσα σε μεταλογισμό και λογισμό. Ο υπολογισμός με γράμματα δεν είναι θεωρία. (ΦΠ 425)

Η διαφορά ανάμεσα στη δική μου οπτική και όλων εκείνων που γράφουν σήμερα για τη θεμελίωση της αριθμητικής έγκειται στο ότι εγώ δεν βρίσκω απαραίτητο να περιφρονώ συγκεκριμένους λογισμούς, όπως, λ.χ., το δεκαδικό σύστημα. Για μένα όλοι είναι εξίσου καλοί. Το να υποτιμάς ένα συγκεκριμένο λογισμό μοιάζει με το να θες να παίξεις σκάκι δίχως πραγματικές φιγούρες, γιατί, έτσι όπως παίζεται, είναι πολύ συγκεκριμένο, όχι αρκετά αφαιρετικό. Αλλά, αν οι φιγούρες δεν παίζουν ρόλο, τότε όλες είναι εξίσου καλές. Κι αν τα παιχνίδια είναι διαφορετικά, τότε τόσο το ένα όσο και το άλλο είναι εξίσου καλά, μ' άλλα λόγια, ενδιαφέροντα. Κανένα δεν είναι ανώτερο απ' το άλλο. (ΦΓ 348)

**Φορμαλισμός<sup>62</sup>**

Η πλάνη της αναφορικότητας των μαθηματικών βρίσκεται στη ρίζα και του φορμαλιστικού θεμελιωτισμού του Hilbert,<sup>63</sup> ο οποίος ήλπιζε να εξασφαλίσει τη συνέπεια των αξιωμάτων ενός συστήματος μέσα από αποδείξεις στα πλαίσια ενός μετα-συστήματος, το οποίο θα αναφερόταν στο υπό έλεγχο σύστημα.<sup>64</sup> Αλλά, αν τα μαθηματικά αποτελούνται εξ ολοκλήρου από υπολογισμούς και δεν εκφράζουν τίποτε, δεν μπορεί να υπάρχουν μεταμαθηματικά, νοούμενα ως σύνολο προτάσεων περί των μαθηματικών. Ένας λογισμός που αναφέρεται στα μαθηματικά δεν μπορεί να είναι κι αυτός μαθηματικά (ΦΓ 306): και αν είναι, τότε δεν είναι περί των μαθηματικών. Στην πρώτη περίπτωση ο δήθεν μεταμαθηματικός λογισμός είναι απλώς «πρόζα», στο ίδιο δηλαδή επίπεδο με την καθημερινή γλώσσα. Στη δεύτερη περίπτωση, ένας ακόμη μαθηματικός λογισμός κοντά σε (και όχι πίσω από) όλους τους άλλους. (WWK 121, ΦΠ 412, ΦΓ 313).

Τα μεταμαθηματικά του Hilbert είναι απλώς μαθηματικά ή μεταμφιεσμένα μαθηματικά (WWK 121, 136, ΦΠ 413, 425).<sup>65</sup>

Η χίμαιρα των μεταμαθηματικών είναι αποκύημα της «βαθιάς ανησυχίας»<sup>66</sup> του Hilbert μη τυχόν και στα αξιώματα του συστήματος υπάρχουν άδηλες αντιφάσεις, οι οποίες, όταν ανακαλυφθούν, θα οδηγήσουν τό σύστημα σε κατάρρευση. Τα μεταμαθηματικά, και ειδικότερα οι αποδείξεις συνέπειας, είναι το προσφερόμενο αντίδοτο στον φόβο των κρυμμένων αντιφάσεων. Όμως ο φόβος αυτός είναι αβάσιμος: «Γιατί απαγορεύεται να προκύψει μια συγκεκριμένη διάταξη σημείων; Γιατί αυτός ο φόβος; Γιατί αυτό το ταμπού»; (WWK 119). Ο Wittgenstein προσπαθεί να δείξει ότι εδώ η εμφάνιση αμφιβολίας είναι αδιανόητη, επισημαίνοντας κυρίως δύο πράγματα: Πρώτον, ότι ο ίδιος ο όρος «κρυμμένη αντίφαση» αποτελεί αντίφαση στους όρους και, δεύτερον, ότι η ύπαρξη μιας αντίφασης είναι εντελώς αβλαβής για τον λογισμό. Το επιχείρημα που υποστηρίζει τον πρώτο ισχυρισμό είναι ότι ένα ερώτημα δεν έχει νόημα αν δεν διαθέτεις μέθοδο απάντησής του. Υπ' αυτήν την έννοια, το να ρωτάς κατά πόσον υπάρχει αντίφαση σ' ένα σύστημα κανόνων είναι ανόητο, διότι ο εντοπισμός της αντίφασης είναι ταυτόσημος με τη μέθοδο ανεύρεσής της (WWK 195, 208, ΦΠ 417-418, 442-444, WL 1930-32: 16-17, LFM 209-211, 224-226). Δεν βρισκόμαστε εδώ στον κόσμο της εμπειρίας, όπου ένα αντικείμενο είναι διανοητό να υπάρχει και να το γνωρίζουμε, ανεξάρτητα από το αν το έχουμε στα χέρια μας. Στα μαθηματικά, και στη γραμματική εν γένει, εκείνο που υπάρχει είναι μόνο εκείνο που έχουμε στα χέρια μας.



Μια κρυμμένη αντίφαση δεν είναι κάτι ανάλογο με τους βακίλλους που μας βλάπτουν, μολονότι δεν αντιλαμβανόμαστε την παρουσία τους (WWK 174, ΦΓ 318, LFM 209-211, BGM 209). Εν όσω η αντίφαση δεν αναφύεται, ο λογισμός είναι απολύτως υγιής (LFM 227) — αφού τίποτε δεν σε εμποδίζει να κάνεις του υπολογισμούς σου, όπως ανέκαθεν τους έκανες.<sup>67</sup> Αντίφαση υπάρχει μόνο απ' τη στιγμή που διαθέτουμε μέθοδο ανεύρεσής της (δες παραπάνω), οπότε μια αντίφαση δεν μπορεί ποτέ να είναι κρυμμένη. Οι αντιφάσεις κατασκευάζονται· δεν ανακαλύπτονται.<sup>68</sup> Αν, ξεκινώντας στα τυφλά, ψάχνοντας για αντιφάσεις, φτάσω κάποια στιγμή σε αντίφαση, δεν σημαίνει ότι την ανεκάλυψα, διότι η ανακάλυψη είναι προϊόν αναζήτησης, και η διαδικασία που ακολούθησα δεν αποτελεί αναζήτηση — μια και δεν έχει ούτε σχέδιο ούτε αντικείμενο (ΦΠ 424-425, 435).

Το παράξενο εδώ είναι ότι κάτι ψάχνουμε και δεν έχουμε ιδέα τί είναι πραγματικά αυτό που ψάχνουμε. Πώς να ρωτήσω, λ.χ., αν η Ευκλείδειος γεωμετρία είναι απηλλαγμένη αντιφάσεων, τη στιγμή που δεν μπορώ καν να σκεφτώ τί θα σημαίνει να περιέχει αντιφάσεις; Πώς θα ήταν, αν περιείχε μιαν αντίφαση; (ΦΠ 429)

Αν τώρα η αντίφαση που συνάντησα, περιπλανώμενος έτσι άσκοπα μέσα στους κανόνες του συστήματος, με ενοχλεί, μπορώ να κάνω τρία πράγματα:

(α) να την αγνοήσω και να εξακολουθήσω να χρησιμοποιώ τον λογισμό, έχοντας συνείδηση του γεγονότος ότι σε κάποιο σημείο της εφαρμογής των κανόνων ανακύπτει αντίφαση,

(β) να θεσπίσω ένα ad hoc κανόνα που να διευθετεί την αντίφαση,<sup>69</sup>

(γ) να εγκαταλείψω όλως διόλου τον λογισμό, κατασκευάζοντας ίσως κάποιον άλλο που δεν θα παρουσιάζει αυτό το πρόβλημα<sup>70</sup> (ΦΠ 411-444, ΦΓ 318-320).

Υπ' αυτήν την έννοια, η 'ανακάλυψη' μιας αντίφασης είναι εντελώς αβλαβής: όχι απλώς είναι εύκολο να την παρακάμψω, αλλά η εμφάνισή της δεν απειλεί επ' ουδενί το υπόλοιπο του λογισμού. Τί θα σημαίνει άραγε η εμφάνιση μιας αντίφασης στον επί αιώνες χρησιμοποιούμενο αριθμητικό λογισμό; Ότι τόσα χρόνια λογιζόμασταν λάθος; Δεν υπάρχει λάθος λογισμός· διότι άπαξ και λογιζόμαστε μ' αυτόν (μ' άλλα λόγια, κάνουμε τη δουλειά μας) οποιαδήποτε ανακάλυψη σχετικά μ' αυτόν δεν αναιρεί την εφαρμοσιμότητά του: «Καταργεί αυτό όσα έκανες πριν; Όχι βέβαια!» (ΦΠ 444, LFM 209-210, BGM 212, πρβλ. ΠΒ §§212, 217).

Η έννοια της διερεύνησης των αξιωμάτων πρέπει να αποκλείει τη δυνατότητα παράβλεψης μιας αντίφασης. Αλλιώς συγχέουμε απροσεξία με αδυναμία επισκόπησης. Αλλά «μπορώ πάντοτε να αποφασίζω κατά πόσον υπάρ-

χει αντίφαση, με το να διερευνώ τον κατάλογο των κανόνων μου» (WWK 195).

Ανέκυψε μια αντίφαση. Είχα από την αρχή μέθοδο εντοπισμού της; Αν ναι, τότε το μόνο που συνέβη ήταν μια παράβλεψη. Αν όχι, δεν τίθεται καν θέμα δυνατότητας αντίφασης, διότι η αντίφαση δίνεται μόνο με τη μέθοδο ανακάλυψής της. (WL 1930-32: 16-17)

Αν όλο κι όλο που κάνουμε [στα μαθηματικά] είναι να υπολογίζουμε, το μόνο που μπορεί να πάει στραβά είναι να βρεθούμε σε ένα σημείο όπου δεν μπορούμε πια να υπολογίσουμε· άπαξ και συλλάβουμε αυτό το πράγμα, οποιαδήποτε ανάγκη για αποδείξεις συνεπείας εξαφανίζεται [...] Το να λες ότι ένας λογισμός είναι συνεπής σημαίνει ότι μπορούμε να κάνουμε υπολογισμούς στο πλαίσιο του, και δεν χρειάζεται απόδειξη για να μας πείσει πως έτσι έχουν τα πράγματα.<sup>71</sup>

Κι αν τώρα ζητούν μιαν απόδειξη συνεπείας, διότι αλλιώς, σε κάθε βήμα τους, κινδυνεύουν να πέσουν στον βάλτο – τί ακριβώς ζητούν; – Ε, νά, ζητούν ένα είδος τάξης. – Καλά, πριν δεν υπήρχε καμία τάξη; – Όχι, αλλά ζητούν μια τάξη που να τους καθησυχάζει τώρα. – Και τί είναι λοιπόν; μικρά παιδιά που θέλουν απλώς να τα νανουρίσεις; (BGM 204)

Μια άλλη πλάνη του φορμαλισμού εκδηλώνεται στη διάκριση ανάμεσα σε καθαρή αριθμητική και αριθμητικές εφαρμογές, οι οποίες είναι απλώς προεκτάσεις των αριθμητικών υπολογισμών, οπότε μόνο η μελέτη των κανόνων χειρισμού των συμβόλων σε ορθούς υπολογισμούς θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε τη σημασία της αριθμητικής.

Κατά τον Wittgenstein, η εφαρμοσιμότητα της αριθμητικής είναι μέρος της ουσίας της. Αυτό που τη διακρίνει από ένα σκέτο παιχνίδι είναι ακριβώς ότι οι υπολογισμοί της είναι συνυφασμένοι με τη δυνατότητα μέτρησης και απαρίθμησης. Είναι λοιπόν ανόητο να προσπαθούμε να εφαρμόσουμε τον αριθμητικό λογισμό στη γραμματική της καθημερινής εμπειρικής γλώσσας, διότι, απλούστατα, χαρακτηρίζοντας μια πρόταση ως 'αριθμητική', έχουμε ήδη δηλώσει ότι είναι εφαρμοσίμη. Η εφαρμοσιμότητα μιας μαθηματικής πρότασης είναι μέρος του νοήματός της (ΦΓ 308-309, 321-325, WL 1930-32: 12, WL 1932-35: 127, BGM 146, 257).

Αλλά τί πράγμα προσθέτει η εφαρμογή στον υπολογισμό; Εισάγει μήπως κανένα νέο λογισμό; Ε, τότε πρόκειται για άλλον υπολογισμό. Ή μήπως του δίνει υπόσταση, υπό κάποιαν ουσιώδη για τα μαθηματικά (τη λογική) έννοια; Πώς μπορούμε τότε, έστω και προσωρινά, να παραβλέψουμε την εφαρμογή; Όχι, ο υπολογισμός με μήλα είναι κατ' ουσίαν ίδιος με τον υπολογισμό με γραμμές ή με ψηφία. Η μηχανή αποτελεί προέκταση του κινητήρα, αλλά η εφαρμογή (υπ' αυτήν την έννοια) δεν αποτελεί προέκταση του υπολογισμού. (ΦΓ 324-325)

Πώς συμβιβάζεται αυτή η ιδέα με την άποψη ότι το νόημα μιας μαθηματικής πρότασης προσδιορίζεται από την απόδειξή της; (δες παραπάνω). Εδώ δημιουργείται η αίσθηση μιας αντίφασης, αφού το νόημα μιας μαθηματικής πρότασης ορίζεται τη μια από τον λογισμό, την άλλη από την εφαρμογή του· τη μια παραμένει ακλόνητο στο πλαίσιο ενός προτασιακού συστήματος, την άλλη αφήνεται ελεύθερο στην ενδεχομενικότητα των εκάστοτε εφαρμογών του. Αλλά αντίφαση υπάρχει μόνο εφόσον παραγνωρίζεται η φύση του λογισμού. Διότι η σύνδεση του λογισμού με την πραγματικότητα είναι *εσωτερική*. Η εφαρμογή μιας μαθηματικής πρότασης είναι η άλλη όψη του νομίσματος, χωρίς την οποία το νόμισμα δεν έχει αγοραστική αξία (και ο λογισμός δεν είναι λογισμός). Εκείνο που κάνει τον ανεμοδείκτη *ανεμοδείκτη* είναι η δυνατότητά του να περιστρέφεται με τον άνεμο· κι εκείνο που κάνει τον οδοδείκτη *οδοδείκτη* είναι ότι στέκεται ακλόνητα πακτωμένος στο έδαφος (ΦΓ 379). Ο τρόπος με τον οποίο συνδέονται με την πραγματικότητα (ο τρόπος εφαρμογής τους) ανήκει στην ίδια τους τη φύση.<sup>72</sup> Ο χαρακτηρισμός των εξισώσεων ως «κανόνων αντικατάστασης» υποδηλώνει ακριβώς αυτό το πράγμα. Είναι κανόνες που συνδέουν *εμπειρικές* προτάσεις μεταξύ τους. Η εξίσωση « $2+2=4$ » σημαίνει ότι *μπορώ* να αντικαταστήσω την εμπειρική πρόταση «Έχω 2 μήλα και 2 μήλα» με την πρόταση «Έχω 4 μήλα». Ανάλογα, η απόδειξη μιας μαθηματικής πρότασης, με το να της ορίζει μια θέση μέσα σε ένα σύστημα κανόνων χρήσεως σημείων, ορίζει τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να εφαρμοσθεί. Πράγμα που σημαίνει ότι, στα μαθηματικά, εφαρμογή και απόδειξη ταυτίζονται· ή, αλλιώς: «Αν θες να μάθεις πώς εφαρμόζεται μια μαθηματική πρόταση, κοίτα την απόδειξή της».

Τα παραπάνω έχουν άμεση συνάφεια με τις παρατηρήσεις του Wittgenstein γύρω απ' το είδος της σύνδεσης που υπάρχει ανάμεσα στην εντολή και στην εκτέλεσή της, στην προσδοκία και στο προσδοκώμενο, στην επιθυμία και στο επιθυμούμενο κλπ. Ο λόγος για τον οποίο ο Wittgenstein δίνει τόσο μεγάλη σημασία στη διερεύνηση της γραμματικής της επιθυμίας, της προσδοκίας, της πρόθεσης κλπ. (ΦΓ 143-184) είναι ότι το μεγαλύτερο μέρος των φιλοσοφικών πλανών (μεταξύ των οποίων και εκείνη της αρμονίας γλώσσας και πραγματικότητας) πηγάζει από τη σύγχυση ανάμεσα σε «εσωτερικές» και «εξωτερικές» σχέσεις.<sup>73</sup>

### **Ενορασιοκρατία<sup>74</sup>**

Η *ενορασιοκρατία* του Brouwer πάσχει και αυτή από την ασθένεια του θεμελιωτισμού, παρά τα όποια κοινά δομιστικά μοτίβα με τη σκέψη του Wittgenstein.<sup>75</sup> Απλώς ο Brouwer έχει αντιστρέψει τους όρους της πλάνης. Και ο λό-

γος αυτής της αντιστροφής ανάγεται σε άλλη, βαθύτερη, πλάνη: εκείνη του ψυχολογισμού.

Σε πολύ αδρές γραμμές, ο Brouwer υποστηρίζει ότι πηγή των παραδόξων είναι η θεμελίωση των μαθηματικών στη λογική. (Η εμφάνιση των παραδόξων, λ.χ., στην περιοχή των απείρων κλάσεων, οφείλεται στο ότι εκεί ο νόμος του αποκλεισμένου τρίτου δεν ισχύει). Η λογική, όχι απλώς δεν είναι η βάση των μαθηματικών, αλλά, αντίθετα, στηρίζεται στα μαθηματικά, ή, πιο συγκεκριμένα, στην «Grundintuition»<sup>76</sup>, τη «θεμελιώδη μαθηματική εποπτεία της δυϊκότητας», προϊόν της αφαιρετικής επέμβασης του νου πάνω στη χρονική αλληλουχία των εμπειριών μας.<sup>77</sup> Αλλά αν, όπως εξηγήσαμε παραπάνω, λογική και μαθηματικά βρίσκονται επί του αυτού επιπέδου, τότε κανένα απ' τα δύο δεν μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο του άλλου. Συν τοις άλλοις, η παραδοχή μιας ψυχολογικής διαδικασίας, όπως η θεμελιώδης εποπτεία, ως συστατικού και σημείου έδρασης του θεμελίου, υπονομεύει ανεπανόρθωτα τη στατική του αντοχή. Διότι, αν τα μαθηματικά δεν είναι επιστήμη ούτε ασχολούνται με αντικείμενα, πολλώ μάλλον με νοητικά αντικείμενα, υπό ποίαν έννοια μια τέτοια διαδικασία είναι «μαθηματική»;

Δεν φαίνεται αλήθεια από δω πόσο ανόητο είναι να μιλάμε για «θεμελιώδη εποπτεία»; [...] Όταν οι ενορασιοκράτες μιλούν για «θεμελιώδη εποπτεία», αναφέρονται σε κάποια ψυχολογική διαδικασία; Και πώς αυτή η διαδικασία μπαίνει στα μαθηματικά; (ΦΓ 336)

Η ενορασιοκρατία είναι μια κουταμάρα, πέρα για πέρα. (LFM 237)

Όπως και νά 'χει το πράγμα, ο Brouwer ξεκίνησε ένα ολόκληρο πρόγραμμα αναμόρφωσης των μαθηματικών επί τη βάσει ενορασιοκρατικών αρχών, εξοβελίζοντας μεγάλα τμήματα της επικρατείας τους. Αν όμως ένας λογισμός κάνει τη δουλειά που θέλεις, ποιος ο λόγος να τον εξοβελίσεις; Μόνο αν πιστεύεις ότι ο λογισμός αυτός αποτελεί σαθρό θεμέλιο άλλων λογισμών ή στηρίζεται ο ίδιος σε σαθρά θεμέλια. Μ' άλλα λόγια, μόνο αν είσαι δέσμιος της θεμελιωτικής πλάνης και δεν αντιλαμβάνεσαι ότι οι μαθηματικοί λογισμοί δεν αποτελούνται από περιγραφές, αλλά από σκέτους αλγορίθμους. Στην πραγματικότητα το πρόγραμμα του Brouwer ισοδυναμεί με μεταρρύθμιση (και όχι με θεμελίωση) των μαθηματικών.<sup>78</sup>

Λέγεται ότι η διάλεξη που ο Ολλανδός μαθηματικός είχε δώσει στη Βιέννη την άνοιξη του 1928<sup>79</sup> είχε αποτελέσει το αποφασιστικό ερέθισμα για την επάνοδο του Wittgenstein στη φιλοσοφία. Ο Feigl παραδίδει ότι ο Wittgenstein είχε βγει από την αίθουσα πολύ αναστατωμένος και σε κατάσταση διανοητικού αναβρασμού.<sup>80</sup> Το γεγονός αυτό, μαζί με τα εμφανή δομικά

μοτίβα, τόσο του TLP, όσο και των μεταγενεστέρων κειμένων, καθώς και η σοπενουερικών καταβολών βουλησιαρχία του Brouwer, απετέλεσαν ικανά κριτήρια για την ένταξη των παρατηρήσεων του Wittgenstein γύρω από τα μαθηματικά στο πλαίσιο της ενορασιοκρατίας του πρώτου. Μια τέτοια κίνηση είναι αδικαιολόγητη εν όψει των ριζικών διαφορών ανάμεσα στις δύο προσεγγίσεις, οι οποίες άλλωστε μαρτυρούνται από τη συχνή κριτική του Wittgenstein σε βασικές αρχές της ενορασιοκρατίας:

(α) Η πεποίθηση του Brouwer ότι τα μαθηματικά αποτελούν προγλωσσική κατασκευή είναι ασυμβίβαστη με την αντιψυχολογιστική τοποθέτηση του Wittgenstein, ο οποίος, όπως είπαμε, βλέπει τις μαθηματικές εξισώσεις ως κανόνες αντικατάστασης, που επιτρέπουν να συνάγουμε μια εμπειρική πρόταση από μιαν άλλη.<sup>81</sup> τις βλέπει δηλαδή ως έκφραση της δυνατότητας υποκατάστασης μιας μαθηματικής παράστασης με μιαν άλλη, στο πλαίσιο της μαθηματικής μεθόδου.

Στο ερώτημα κατά πόσον, για τη λύση των μαθηματικών προβλημάτων, χρειαζόμαστε την εποπτεία, θα πρέπει ν' απαντήσουμε ότι εδώ η γλώσσα είναι εκείνο που παρέχει την απαραίτητη εποπτεία. Η διαδικασία του υπολογισμού πορίζει αυτή την εποπτεία. Ο υπολογισμός δεν είναι πείραμα. (TLP 6.233, 6.2331)

Αν η εποπτεία είναι μια εσωτερική φωνή, πώς ξέρω με ποιον τρόπο να την ακουλήσω; Κι ύστερα, πώς ξέρω ότι δεν με παραπλανά; Γιατί, αν μπορεί να με οδηγή σωστά, τότε μπορεί να με οδηγή και λάθος. (ΦΕ §213)

Πώς καταλαβαίνω αυτά που η 'εσωτερική φωνή' μου λέει; Μήπως με μια δεύτερη πράξη εποπτείας;! Αλλά ό,τι και νά 'ναι — είτε φωνή είτε είδος αντίληψης — πώς ξέρω ότι είναι σωστή; Αν ισχυρισθεί κανείς ότι η εποπτεία είναι κάτι σαν την αναγνώριση, ότι δηλαδή δεν υπάρχει περίπτωση να έχω λανθασμένη εποπτεία ενός πράγματος, πώς ξέρω ότι αυτό που έχω είναι εποπτεία; Γιατί βέβαια εδώ δεν υπάρχει η ανεξάρτητη, εξωτερική επιβεβαίωση που έχουμε στην περίπτωση της αναγνώρισης. Όταν λέω ότι αναγνωρίζω τον Α, έχω τρόπους ανεξάρτητης ταύτισης του Α για να βεβαιωθώ ότι αυτό που συνέβη ήταν όντως μια πράξη αναγνώρισης. Στην περίπτωση όμως της εποπτείας ενός εσωτερικού αντικειμένου, απουσιάζει τέτοια δυνατότητα. Για εποπτεία μπορεί να μιλάει κανείς μόνο όταν υπάρχουν άλλες μέθοδοι ελέγχου της ορθότητάς της (είτε αυτό είναι η εμπειρία είτε ο υπολογισμός). Άρα η έννοια της «θεμελιώδους εποπτείας» είναι μια ανοησία. «Εποπτεία: ένα άχρηστο ανακείμενο» (ΦΕ §213).

(β) Είναι βασική αρχή της ενορασιοκρατίας (και άλλων μορφών δομισμού) ότι μια μαθηματική πρόταση μπορεί να είναι κατανοητή, ανεξάρτητα απ' το αν γνωρίζουμε κατά πόσον αληθεύει ή, αλλιώς, ότι η μαθηματική

απόδειξη εξασφαλίζει την αλήθεια μιας δήλωσης που είναι κατανοητή πριν απ' την απόδειξη. Η ιδέα αυτή προέρχεται ξανά από τον χώρο της εμπειρίας. Αλλά για τον Wittgenstein, τα μαθηματικά δεν περιέχουν εμπειρικές δηλώσεις που επιδέχονται τέτοιου είδους επαλήθευση.<sup>82</sup>

(γ) Ο Wittgenstein απορρίπτει την αντίληψη του Brouwer ότι οι νόμοι της λογικής εδράζονται στα μαθηματικά, με το ίδιο μέτρο που απορρίπτει και την αντιδιαμετρική της αντίληψη, τον λογικισμό: και οι δύο δίνουν χαρακτηρισά θεμελίου σε ένα λογισμό που παράκειται ενός άλλου.

(δ) Ο Brouwer έβλεπε τους νόμους της λογικής περίπου σαν τους νόμους της φύσεως, σαν γενικές περιγραφές φαινομένων: Συγκρίνοντας αυτές τις περιγραφές με τα ίδια τα φαινόμενα, είμαστε σε θέση να δούμε αν ταιριάζουν με αυτά εξ ολοκλήρου ή εν μέρει, και, κατά περιπτώσεων, να περιορίσουμε την ισχύ τους. Μέσα απ' αυτή την πεποίθηση υποστήριξε ότι ο νόμος του αποκλεισμένου τρίτου πρέπει να αποκλεισθεί από τα μαθηματικά των απειροσυνόλων.<sup>83</sup> Οι άπειροι δεκαδικοί αποτελούσαν χειροπιαστή απόδειξη ότι υπάρχουν περιοχές των μαθηματικών στις οποίες ο νόμος του αποκλεισμένου τρίτου δεν ισχύει, διότι, λ.χ., το ερώτημα κατά πόσον υπάρχουν τρία 7άρια στο ανάπτυγμα του  $\pi$  δεν είναι *αποκρίσιμο*.

Αλλά, για τον Wittgenstein, τόσο ο νόμος του αποκλεισμένου τρίτου όσο και οι άλλοι νόμοι της λογικής ανήκουν στο πρίσμα, στο πλαίσιο, μέσα από το οποίο βλέπουμε τον κόσμο, στην «Darstellungsform» ή «Darstellungsweise» (ΦΕ §122).<sup>84</sup> Ο περιορισμός της ισχύος ενός νόμου της λογικής προϋποθέτει δυνατότητα *ελέγχου* αυτού του πλαισίου ή, αλλιώς, δυνατότητα διατύπωσης μιας πρότασης η οποία αρνείται τους λογικούς νόμους που τη διέπουν: Αλλά δεν υπάρχει τρόπος να βγούμε έξω από το πλαίσιο, για να δούμε αν αποδίδει σωστά εκείνα που βλέπουμε με τη βοήθειά του.

Όπου δεν ισχύει ο νόμος του αποκλεισμένου τρίτου δεν ισχύει κανένας άλλος νόμος της λογικής, διότι τότε δεν έχουμε να κάνουμε με προτάσεις των μαθηματικών. Αντίθετα με όσα λένε οι Weyl και Brouwer (ΦΠ 251, Πρβλ. 287).<sup>85</sup>

Η λέξη «πρόταση», αν έχει κάποιο νόημα εδώ, είναι ισοδύναμη με ένα λογισμό και μάλιστα με εκείνον στον οποίο  $p \vee \sim p = \text{ταυτ.}$  (ισχύει ο «νόμος της του τρίτου αποκλείσεως»). Αν δεν ισχύει, θα πει πως έχουμε αλλάξει την έννοια της πρότασης. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως κάναμε κάποια ανακάλυψη (πως βρήκαμε κάτι που είναι πρόταση και που δεν υπακούει στον τάδε νόμο). Σημαίνει απλώς ότι κάναμε μια νέα παραδοχή, ότι στήσαμε ένα νέο παιχνίδι. (ΦΓ 379-380, WL 1930-32: 16-17)

Όλα αυτά καταλήγουν στο ότι δεν υφίσταται πρόβλημα αποφαντικότητας (Entscheidungsproblem). Δεν υπάρχει μη *αποκρίσιμη πρόταση* (είτε μαθη-

ματική είτε εμπειρική), διότι ως «πρόταση» ανήκει ήδη σε ένα προτασιακό σύστημα – αποδεικτικό σύστημα (Beweissystem) στην περίπτωση των μαθηματικών –, για το οποίο υφίσταται γενική μέθοδος επαλήθευσης. Το ίδιο το ερώτημα κατά πόσον μια πρόταση είναι αποκρίσιμη στερείται νόηματος. Το να αντιλαμβάνεσαι το νόημα μιας έκφρασης (μ' άλλα λόγια, να αντιλαμβάνεσαι ότι είναι πρόταση) πιστοποιεί ότι είναι αποκρίσιμη.

(ε) Μια τέτοια θεώρηση των νόμων της λογικής καθιστά αναγκαία την αναδόμηση των μαθηματικών επί τη βάση εννοιαστικών αρχών. Όσες περιοχές των μαθηματικών ικανοποιούν αυτές τις αρχές θα πρέπει να κρατηθούν, οι υπόλοιπες να τεθούν εκτός μαθηματικής επικράτειας. Αλλά ο Wittgenstein δεν απέβλεψε ποτέ σε αναμόρφωση των μαθηματικών. Τόσο στο χώρο της φιλοσοφίας των μαθηματικών όσο και σε εκείνον της φιλοσοφίας της γλώσσας, ο ρόλος του είναι καθαρά διασαφητικός (δες παραπάνω).

### Θεωρήματα (μη) πληρότητας του Gödel<sup>86</sup>

Δουλειά μου δεν είναι να επιτεθώ στη λογική του Russell εκ των έσω, αλλά εκ των έξω: όχι, δηλαδή, στη μαθηματική της υπόσταση – γιατί τότε θα έκανα μαθηματικά – αλλά στη θέση της, στο υπόστημά της. Δουλειά μου δεν είναι να μιλήσω για την απόδειξη του Gödel, αλλά να την προσπεράσω. (BGM 383)

Εύλογα θ' αναρωτηθεί κανείς ποια είναι η σπουδαιότητα της απόδειξης του Gödel για τη δική μας δουλειά: διότι τα μαθηματικά δεν μπορούν να λύσουν το είδος των προβλημάτων που εμάς ταλαιπωρούν. – Η απάντηση είναι ότι εκείνο που μας ενδιαφέρει είναι η κατάσταση στην οποία αυτή η απόδειξη μας περιάγει. «Τί λέμε τώρα:» – Αυτό είναι το ζήτημα [...] Όσο παράξενα κι αν ηχεί, η δική μου δουλειά, όσον αφορά το θεώρημα του Gödel, είναι απλώς να διασαφήσω τι μπορεί να σημαίνει στα μαθηματικά μια πρόταση όπως: «Υποθέστε ότι μπορούμε να αποδείξουμε». (BGM 388-389)

Εκείνο που μας ενδιαφέρει δεν είναι η απόδειξη του Gödel, αλλά οι δυνατότητες τις οποίες ο Gödel μας καλεί να συνειδητοποιήσουμε μέσα από τη συζήτηση του. Η απόδειξη του Gödel ξεδιπλώνει μια δυσκολία, η οποία πρέπει να εμφανισθεί με πολύ στοιχειωδέστερο τρόπο. (Και εδώ έγκειται, κατά τη γνώμη μου, η μεγαλύτερη υπηρεσία του Gödel στη φιλοσοφία των μαθηματικών, και ταυτοχρόνως, ο λόγος για τον οποίο η συγκεκριμένη του απόδειξη δεν μας ενδιαφέρει) [...] Θέλω να πω: Δεν είναι η απόδειξη του Gödel που μας ωθεί να αλλάξουμε την προοπτική από την οποία θεωρούμε τα μαθηματικά. Εκείνο που ο Gödel αποδεικνύει δεν είναι αυτό που μας αφορά, αλλά ότι πρέπει να καταπιαστούμε με το συγκεκριμένο είδος απόδειξης.<sup>87</sup>

Αυτές οι φειδωλές, εκ πρώτης όψεως απορριπτικές και ομολογουμένως κρυπτικές, αναφορές σε ένα επίτευγμα που συγκλόνισε<sup>88</sup> τον μαθηματικό και φιλοσοφικό κόσμο της εποχής εκείνης, ήταν πραγματική πρόκληση για όλους

εκείνους που δεν έβρισκαν αρκετά ηχηρούς όρους για να εκφράσουν τον θαυμασμό τους. Για όσους η απόδειξη του Gödel ήταν «η πιο λαμπρή, η πιο δύσκολη, η πιο εντυπωσιακή ακολουθία συλλογισμών στη σύγχρονη λογική»<sup>89</sup> ή «μια καταπληκτική διανοητική συμφωνία»<sup>90</sup>, ήταν προφανώς σκανδαλώδες ότι κάποιος θεωρούσε υποχρέωσή του να την προσπεράσει. Αλλά, ακόμη κι αν ήταν πρόθυμοι να συζητήσουν την πιθανότητα σφάλματος στην αξιολογική τους κρίση, λίγη βοήθεια θα έπαιρναν από τις ίδιες τις παρατηρήσεις του Wittgenstein. Διότι, πρώτον, πουθενά αλλού δεν υπάρχει αναφορά στον Gödel<sup>91</sup> και, δεύτερον, εκείνο που προσδίδει νόημα σ' αυτές τις αδιαφανείς δηλώσεις είναι διάσπαρτο σε ολόκληρο το βιγκενσταϊνικό corpus. Οι παρατηρήσεις αυτές είναι κατ' ουσίαν το συμπέρασμα ενός επιχειρήματος που αναπτύσσεται σε ολόκληρο το βιβλίο (τις BGM). Γι' αυτό η απλή ανάγνωσή τους δεν παραπέμπει πουθενά. Εξάλλου, ας μην ξεχνάμε ότι η εμπλοκή του θυμικού μέρους της ψυχής δυσχεραίνει κατά κανόνα, αν όχι αποκλείει, την περαιτέρω διερεύνηση του θέματος με την προσήκουσα νηφαλιότητα. Είναι πολύ δύσκολο να προχωρήσεις απροκατάληπτα στην ανάγνωση επιχειρημάτων τα οποία οδηγούν στην απόρριψη ενός πράγματος που για σένα έχει αδιαμφισβήτητη αξία. Η πρώτη σκέψη που κάνεις είναι: Για να καταλήγουν σε τέτοιο απαράδεκτο συμπέρασμα, είναι ανάξια λόγου, πολλώ μάλλον διερευνήσεως.

Το «απαράδεκτο συμπέρασμα» είναι προφανώς η προτροπή του Wittgenstein να προσπεράσουμε την απόδειξη του Gödel. Αλλά ο λόγος για τον οποίο προσπερνάς κάτι δεν είναι *πάντοτε* ότι απαξιούς να ασχοληθείς μαζί του. Συχνά προσπερνούμε αξιόλογα πράγματα επειδή η δουλειά που κάνουμε εκείνη την ώρα είναι άσχετη μ' αυτά. Και η δουλειά του φιλοσόφου είναι άσχετη με τη δουλειά του μαθηματικού: «Κανένας λογισμός δεν μπορεί να απαντήσει σε ένα φιλοσοφικό πρόβλημα» (ΦΓ 312). Όσο αξιόλογο και νά 'ναι ένα επίτευγμα στον χώρο των μαθηματικών, δεν μπορεί στο ελάχιστο να επηρεάσει τη φιλοσοφία – και αντιστρόφως. Και η προτροπή του Wittgenstein αφορά όσους συγγέουν τη μαθηματική με τη φιλοσοφική αξία – «το υπόρρημα» – της απόδειξης του Gödel. Οι *φιλοσοφικές* συνέπειές της, αυτό είναι που ο Wittgenstein διαμφισβητεί: «Τα μαθηματικά δεν μπορούν να λύσουν το είδος των προβλημάτων που εμάς ταλαιπωρούν» (BGM 388). Αν η απόδειξη του Gödel συνιστά σπουδαία συνεισφορά στα *μαθηματικά*, ο Wittgenstein θα ήταν ο τελευταίος που θα ήγγειρε αντιρρήσεις.

Υποθέστε πως ο καθηγητής Hardy έρχεται και μου λέει «Wittgenstein, έκανα μια μεγάλη ανακάλυψη. Βρήκα ότι [...]». Θα του απαντούσα: «Δεν είμαι μαθηματικός· επομένως, δεν μπορώ να εκπλαγώ μ' αυτά που μου λες· διότι δεν μπορώ να ξέρω τί εννοείς μέχρις ότου μάθω πώς το βρήκες». Δεν μπορούμε να εκ-



πλαγούμε, διότι, μολονότι μιλάει αγγλικά, το νόημα των όσων λέει εξαρτάται από τους υπολογισμούς που έχει κάνει. (LFM 17)

Αλλά η υποδοχή που ο φιλοσοφικός κόσμος επεφύλαξε στην απόδειξη του Gödel είχε κυρίως να κάνει με την υποτιθέμενη καταλυτική της επίδραση στο θεμελιωτικό πρόγραμμα του Hilbert.<sup>92</sup> Ένα κομμάτι μαθηματικών έθετε τέρμα σε ένα φιλοσοφικό ζήτημα.<sup>93</sup> Η θεμελίωση των μαθηματικών σε ένα μετασύστημα είναι αδύνατη.

Αλλά, όπως είδαμε, ο Wittgenstein συμφωνεί επ' αυτού. Δεν είναι λοιπόν αξιο απορίας ότι προτίμησε να αντιταχθεί, αντί να ενώσει τις δυνάμεις του με του Gödel εναντίον του κοινού εχθρού; Τί άλλο εκτός από μισαλλοδοξία ή αδυναμία κατανόησης (sic) θα τον οδηγούσαν στην απόρριψη ενός τόσο ισχυρού συμμάχου; Εξάλλου, πώς θα πρέπει να εξηγήσουμε το γεγονός ότι, οκτώ χρόνια μετά την ανακοίνωση του θεωρήματος του Gödel και την καταδίκη του προγράμματος Hilbert, ο Wittgenstein εξακολουθεί να επιχειρηματολογεί κατά του Hilbert;

Αν δεν απευθύνουμε να αποδώσουμε στον Wittgenstein ταπεινά κίνητρα ή μειωμένη αντίληψη, το γεγονός έχει μια πολύ πιο εύλογη εξήγηση: Το θεώρημα του Gödel αποτελεί απλώς μια ακόμη εκδήλωση των πλανών που διασπίζουν τη θεμελιωτική κρίση στο σύνολό της. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Wittgenstein αφιερώνει τόσο λίγο χώρο στο επίτευγμα του Gödel: η μαθηματική συνεισφορά δεν τον αφορά ως *φιλόσοφο* και η υποτιθέμενη φιλοσοφική συνεισφορά δεν υπάρχει. Άρα, το μόνο που κατ' ουσίαν είχε να κάνει ήταν να εντάξει την άποψή του για το επίτευγμα του Gödel στη γενικότερη κριτική του θεμελιωτισμού. Διότι, για τον Wittgenstein, το θεώρημα του Gödel δεν παρουσιάζει κάτι ριζικά διαφορετικό, κάποια νεόκοπη φιλοσοφική επιχειρηματολογία η οποία θα απαιτούσε ad hoc αντιμετώπιση.<sup>94</sup>

Το μη φιλοσοφικό στοιχείο στο δοκίμιο του Gödel είναι ότι δεν βλέπει τη σχέση ανάμεσα στα μαθηματικά και την εφαρμογή τους. Έχει κι αυτός εδώ εκείνες τις κολλώδεις έννοιες των περισσότερων μαθηματικών.<sup>95</sup>

Η όποια ιδιομορφία, ή αξία, του εγχειρήματος του Gödel είναι αυστηρώς *μαθηματικής* φύσεως. Μόνο η *προζαϊκή* ερμηνεία της σημασίας του (φέρ' ειπείν «άρα δεν μπορούμε να θεμελιώσουμε τα μαθηματικά à la Hilbert») εμπύπτει στην επικράτεια της φιλοσοφίας και, ως προς αυτήν, ο Wittgenstein έχει ήδη εκθέσει δια μακρών τις αντιρρήσεις του, σε άλλες νοηματικές συνάφειες. Ίδου ένα από τα λιγότερο γνωστά χωρία:

Το γεγονός ότι η προζαϊκή έκφραση, η οποία εκλαμβάνεται ως το συμπέρασμα της απόδειξης (του Gödel), μας καταπλήσσει δεν λέει απολύτως τίποτε. Είναι

προφανές ότι η αντίθετή της είναι εξίσου αποδειξίμη. Και αν κάποιος απορεί που οι αντιτιθέμενες προτάσεις είναι και οι δυο τους αποδείξιμες, θα του 'λεγα: «Κοίτα καλά την απόδειξη, και θα δεις "υπό ποίαν έννοια" είναι αποδειξίμη η μία και "υπό ποίαν έννοια" η άλλη. Πριν εξετάσεις με ακρίβεια και εις βάθος την απόδειξη δεν έχεις κανένα λόγο να απορείς» [...] Ο φιλόσοφος που διατυπώνει προφητείες στα μαθηματικά λέγοντας «αυτό είναι αδύνατο», «εκείνο δεν μπορεί ποτέ να αποδειχθεί» πλανάται [...] Η φιλοσοφία δεν έχει τίποτε να πει για μίαν απόδειξη.<sup>96</sup>

Το ότι το θεώρημα του Gödel έχει καταστροφικές επιπτώσεις στο πρόγραμμα Hilbert δεν κάνει τον Gödel σύμμαχο του Wittgenstein. Ο 'εχθρός' του ενός είναι διαφορετικός απ' τον 'εχθρό' του άλλου. Και η διαφωνία Gödel/Hilbert διαφορετική απ' τη διαφωνία Wittgenstein/Hilbert. Από τη σκοπιά του Wittgenstein, τόσο ο Hilbert όσο και ο Gödel υποκινούνται από τις ίδιες πλάνες: (α) ότι τα μαθηματικά χρειάζονται θεμελίωση και (β) ότι ένας (δήθεν μεταμαθηματικός, αλλά στην πραγματικότητα) μαθηματικός λογισμός μπορεί ν' αποφασίσει για τη δυνατότητα θεμελίωσης των μαθηματικών. Αυτή τη βασική προκειμένη ο Gödel δεν την απορρίπτει. Γι' αυτόν, το πλαίσιο του προγράμματος Hilbert έχει νόημα: το σκεπτικιστικό δήλημα<sup>97</sup> του Hilbert είναι αδιαμφισβήτητο, και μάλιστα πειστικό. Η διαφωνία του αφορά την προτεινόμενη λύση: Με δεδομένες τις μαθηματικές παραμέτρους του ζητήματος, όπως αυτές τίθενται από τον Hilbert, είναι αδύνατον να κατασκευασθεί μια πεπερασμένη απόδειξη συνεπειάς, όπως εκείνος τη φανταζόταν. Ή, αλλιώς, ο σκοπός του Hilbert δεν επιτυγχάνεται με χιλμετρικούς όρους.

Στο συνοδευτικό δοκίμιο που δημοσιεύτηκε λίγο μετά την απόδειξη,<sup>98</sup> φαίνεται καθαρά ότι, μολονότι ενήμερος των καταστροφικών επιπτώσεων που το θεώρημά του είχε στο πρόγραμμα Hilbert, ο Gödel δεν είχε καμία επιφύλαξη ως προς τη δυνατότητα των μεταλογισμών :

Οι μη αποκρίσιμες προτάσεις που κατασκευάστηκαν για την απόδειξη του Θεωρήματος 1 γίνονται αποκρίσιμες με την προσθήκη ανωτέρων τύπων και των αντιστοιχών αξιωμάτων· αλλά και στα ανώτερα συστήματα μπορούμε να κατασκευάσουμε άλλες μη αποκρίσιμες προτάσεις με την ίδια διαδικασία, και ούτω καθεξής. Όλες οι προτάσεις που κατασκευάστηκαν μ' αυτόν τον τρόπο είναι, βεβαίως, εκφράσιμες στο Z [...] αποκρίσιμες όμως δεν είναι στο Z, αλλά στα ανώτερα συστήματα.

Όπως παρατηρεί ο Grattan-Guinness, «μολονότι το θεώρημα του Gödel κατέστρεψε τις ελπίδες του Hilbert, δεν εμείωσε το ενδιαφέρον για τα μεταμαθηματικά· απλώς, το έστρεψε στις μη πεπερασμένες αποδείξεις συνεπειάς» (499). Άλλωστε ο ίδιος ο Gödel δεν φαίνεται να έδινε τόση σημασία στις αρ-

νητικές συνέπειες που το θεώρημά του είχε στο πρόγραμμα Hilbert, όσο στη διαγραφόμενη δυνατότητα να χρησιμοποιήσει τους μεταμαθηματικούς επινόνους του Hilbert για να αναζωπυρώσει τον πλατωνισμό μέσα στον θετικιστικό περίγυρο που κυριαρχούσε στην αναλυτική φιλοσοφία της δεκαετίας του '30.

Αν η βασική ιδέα που τροφοδοτεί το πρόγραμμα Hilbert — η δυνατότητα των μεταμαθηματικών — δεν ευσταθεί, τότε το πρόγραμμα πρέπει να σταματήσει πριν καν αρχίσει. Η κριτική του Wittgenstein προηγείται κατά ένα κρίσιμο βήμα εκείνης του Gödel, στο μέτρο που ο δεύτερος εντοπίζει προβλήματα στο οικοδόμημα και όχι στο θεμέλιό του. Για τον Wittgenstein, το πρόγραμμα Hilbert τροφοδοτείται από μια σκεπτικιστική έγνοια που είναι εξ υπαρχής ανυπόστατη:

Η κατάσταση στην οποία έχουμε περιέλθει, όσον αφορά τα παράδοξα, έχει γίνει ανυπόφορη. Σκεφθείτε μονάχα ότι στα μαθηματικά, το υπόδειγμα της αξιοπιστίας και της αλήθειας, οι ίδιες οι έννοιες και οι συμπερασμοί, έτσι όπως τα μαθαίνουμε και τα διδάσκουμε, οδηγούν σε παραλογισμούς. Και πού αλλού θα βρούμε την αξιοπιστία και την αλήθεια, αν η μαθηματική σκέψη χρεοκοπήσει; (Hilbert 1925: 375/222)

Το πρόβλημα είναι κίβδηλο — συνεπώς και οι απαντήσεις σ' αυτό:

Μπορείς να ρωτάς από μια σκοπιά που καθιστά το ερώτημα δυνατό που καθιστά την αμφιβολία δυνατή [...] Δεν μπορείς να ρωτάς για το πρώτο δεδομένο, για εκείνο που καθιστά δυνατό κάθε ερώτημα. Ούτε για εκείνο το αρχικό που θεμελιώνει το σύστημα. (ΦΠ 278-279)

Αν δεν μπορείς να αναζητήσεις την απάντηση, ούτε ερώτημα μπορείς να θέσεις: πράγμα που σημαίνει: Αν δεν υπάρχει λογική μέθοδος αναζήτησης της λύσης, ούτε το ερώτημα έχει νόημα. (ΦΠ §149)

Δεν μπορείς να ανασκευάσεις μια ανοησία. Το μόνο που μπορείς να κάνεις είναι να αποκαλύψεις την πηγή της σύγχυσης: και τότε το πρόβλημα θα πάψει να υφίσταται. Το ότι η απόδειξη του Gödel θέτει τέλος στο πρόγραμμα Hilbert είναι κάτι διανοητό.<sup>99</sup> Ένα 'κομμάτι μαθηματικών' μπορεί να αντιταχθεί νοηματικά σε ένα άλλο κομμάτι μαθηματικών. Όχι όμως και στα φιλοσοφικά του παρελθόμενα.<sup>100</sup> Μαθηματικά και φιλοσοφία δεν αναμιγνύονται: συνεπώς, δεν είναι δυνατόν να λύσεις, με μαθηματικό τρόπο, φιλοσοφικά προβλήματα.

Ο Wittgenstein δεν ασχολήθηκε με την κριτική συγκεκριμένων προζαϊκών διατυπώσεων μέσα στην απόδειξη του Gödel. Απ' αυτή την άποψη, μια έκθεση της τοποθέτησής του απέναντι στην απόδειξη θα πρέπει να σταματά-

ει κάπου εδώ. Ωστόσο, μπορεί κανείς, ακολουθώντας τους γενικούς άξονες της κριτικής του στον Hilbert, να διαβλέψει τα σημεία στα οποία ο Wittgenstein θα είχε αντιρρήσεις, και να αρθρώσει αυτές τις αντιρρήσεις. Το έργο έφερε εις πέρας – κατά τη γνώμη μου, με επιτυχία – ο Shanker (1988a: 216-231)<sup>101</sup>, στον οποίο παραπέμπω τον αναγνώστη.

### *Περί απείρου*

Οι εκτεταμένες παρατηρήσεις του Wittgenstein για το άπειρο είναι στενά συνυφασμένες με την κριτική του της καντοριανής συνολοθεωρίας των υπερπεπερασμένων και του ορισμού του απειροσυνόλου από τον Dedekind (δες παρακάτω, σελ. 273). Η αντίθεση του Wittgenstein με την υπερπεπερασμένη συνολοθεωρία δεν αφορούσε προφανώς τη μαθηματική συνέπεια της κατασκευής των υπερπεπερασμένων, στην οποία, ως φιλόσοφος, δεν είχε να αντιτάξει τίποτε, αλλά την πεποίθηση του Cantor ότι οι αριθμοί αυτοί αποτελούν χειροπιαστή απόδειξη της ύπαρξης του πραγματικού απείρου (ΦΠ 91-92, 237-239, 286-288). Στη ρίζα αυτής της πεποίθησης υπάρχει η πλανημένη εντύπωση ότι τάχα μπορούμε να μιλάμε για μια κλάση χωρίς να ξέρουμε αν αυτή είναι πεπερασμένη ή άπειρη και ότι αυτό το τελευταίο μπορούμε να το διαπιστώσουμε εκ των υστέρων. Αλλ' αυτό θα σήμαινε ότι ο άπειρος χαρακτήρας δεν ανήκει στην ουσία της κλάσης, ότι είναι κάτι ενδεχομενικό και ότι, επομένως, μπορώ να φανταστώ μια κλάση που είναι τη μια άπειρη, την άλλη πεπερασμένη (WWK 70, 102): πράγμα παράλογο, γιατί βέβαια δεν μπορώ να φανταστώ την άπειρη σειρά των αριθμών ως πεπερασμένη· ο άπειρος χαρακτήρας της είναι ενσωματωμένος στον νόμο παραγωγής της (ΦΠ §§141-142): Το σύμβολο «1, ξ, ξ+1» δηλώνει ότι μπορώ αενάως να κατασκευάζω πεπερασμένες σειρές αριθμών (ΦΠ §144). Συνεπώς, το άπειρο δεν είναι αριθμητικό (ΦΓ 471) ούτε ποσότητα (WWK 228) ούτε έκταση (ΦΠ §144) ούτε κάποιος τεράστιος αριθμός (ΦΓ 296-297, 461), μεγαλύτερος από οποιονδήποτε άλλο ή πιο κοντά σε ένα μεγάλο από ό,τι σε ένα μικρό αριθμό (ΦΠ §142). «Άπειρο» σημαίνει την *απεριόριστη δυνατότητα επανάληψης μιας πράξης*<sup>102</sup> (WWK 213-217, 229, ΦΠ §§138-140, 144, 186, σ. 402-405, ΦΓ 269). Κοντολογίς, στα μαθηματικά δεν έχουμε γενικότητα (TLP 6.031, 6.1232), αλλά *επαγωγή* (ΦΠ §§129, 158, 166, 189, 202, 204, σ. 423).

Η σχέση της γενικής πρότασης προς την απόδειξή της είναι όπως η σχέση του σημείου προς το σημαινόμενο. Η πρόταση είναι το όνομα της επαγωγής. Την εκπροσωπεί· δεν απορρέει από αυτήν. (WWK 135, ΦΠ 424-425)

Η θεωρία των κλάσεων είναι εντελώς περιττή στα μαθηματικά. Αυτό συνδέεται με το γεγονός ότι η γενικότητα που χρειαζόμαστε στα μαθηματικά δεν είναι

περιστασιακή γενικότητα (TLP 6.031). Η γενικότητα στα μαθηματικά είναι μια κατεύθυνση, ένα βέλος που δείχνει κατά μήκος της σειράς που γεννάται από μια πράξη. (ΦΓ §142)

Κι αυτή η πράξη είναι η επαγωγή, η οποία εκπροσωπείται στο σύμβολο της άπειρης ακολουθίας των αριθμών «1,ξ,ξ+1». (WWK 82)

Η επαγωγή όμως δεν μιλάει περί γενικότητας. Απλώς τη δείχνει. Γι' αυτό κάθε προσπάθεια να τη βάλεις σε λόγια (βλ. Russell) αποτελεί ανοησία.

Νομίζω ότι, στα μαθηματικά, δεν μπορούμε να χρησιμοποιούμε γενικότητα – το «όλα» κλπ. Δεν υπάρχουν «όλοι οι αριθμοί», διότι απλούστατα υπάρχουν άπειροι, και διότι εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με το άμορφο «όλα» της έκφρασης «Όλα τα μήλα είναι ώριμα», όπου το σύνολο δίνεται με μian εξωτερική περιγραφή, αλλά μια συλλογή δομών, η οποία πρέπει να δοθεί ακριβώς ως συλλογή δομών [...] Οι ποσοδείκτες δεν έχουν νόημα στους αριθμούς. Θέλω να πω: δεν μπορείς να πεις «(n)·fn», διότι η έννοια «όλοι οι φυσικοί αριθμοί» δεν είναι κλειστή. (ΦΠ §126)

Το ότι «Όλα τα δέντρα σ' αυτό το περιβόλι είναι ροδακινιές» είναι ένα ενδεχόμενο γεγονός: ενώ το ότι «Υπάρχουν άπειροι φυσικοί αριθμοί» είναι εσωτερικό γνώρισμα ενός συστήματος. Αν στην πρώτη περίπτωση μιλήσεις για κλάση, εννοείς μian ολότητα, ενώ, στη δεύτερη περίπτωση, ο όρος «κλάση» αναφέρεται σε μian ακολουθία που διέπεται από έναν ορισμένο κανόνα ή, αλλιώς, στη δυνατότητα να παράγεις αριθμούς επ' άπειρον, επαναλαμβάνοντας μια πράξη (WWK 213-217, 229, ΦΓ 269).

Δεν μπορείς να συγκρίνεις δύο «λογικές μορφές» (ή «γραμματικές δομές»). Δεν μπορείς να πεις ότι ένας νόμος είναι «μεγαλύτερος» από μian ολότητα. Κι όμως αυτό ακριβώς είναι το είδος του λάθους που διαστίζει την υπερπεπερασμένη συνολοθεωρία του Cantor, κυρίως εκεί όπου, αμυνόμενος στην επίθεση του Kronecker, προσπαθεί να αποδείξει ότι οι υπερπεπερασμένοι του αριθμοί βρίσκονται οντολογικώς επί του αυτού επιπέδου με τους φυσικούς: ότι ουσιαστικά αποτελούν «προέκταση των φυσικών αριθμών». Για να πετύχει αυτό το πράγμα, πίστευε ότι αρκούσε να δείξει πως η σχέση «μεγαλύτερος από» εφαρμόζεται τόσο κατά τη σύγκριση του συνόλου των υπερπεπερασμένων με εκείνο των φυσικών, όσο και κατά τη σύγκριση των υπερπεπερασμένων αριθμών μεταξύ τους. Στην προσπάθειά του αυτή ο Cantor χρησιμοποιεί τη σχέση «μεγαλύτερος από» με χίλιους-δυο διαφορετικούς τρόπους, νομίζοντας ότι το νόημα του συμβόλου «>» διατηρείται αναλλοίωτο.<sup>103</sup> Αλλά η έννοια υπό την οποία  $2\aleph_0 > \aleph_0$  δεν είναι ασφαλώς η ίδια με την οποία  $2 > 1$ . Ούτε ο  $\aleph_0$  είναι μεγαλύτερος από τον μεγαλύτερο φυσικό με τον τρόπο που ο 2 είναι μεγαλύτερος του 1.<sup>104</sup> Το να δέχεσαι κάτι τέτοιο

σημαίνει ότι θέτεις ως προϋπόθεση το αποδεικτέο. Διότι αυτό που ο Cantor πίστευε ότι πέτυχε με την ανακάλυψη των υπερπεπερασμένων, δηλαδή την επέκταση της επικράτειας των φυσικών, εμπεριέχεται ήδη στην ενιαία εφαρμογή της σχέσης «>» στα δύο πεδία. Κι αυτή η ιδέα έρχεται βεβαίως σε κατά μέτωπον σύγκρουση με την ιδέα του Wittgenstein περί αυτονομίας της γραμματικής. Μια πράξη σύγκρισης, όπως η «>», είναι διανοητή μόνο μέσα στο πλαίσιο ενός λογισμού, όχι μεταξύ λογισμών, ούτε μεταξύ μελών διαφορετικών λογισμών. Είναι παραπλανητικό να λες ότι  $3=3/1$  ή  $+3>1$ .<sup>105</sup> Και, παρά το γεγονός ότι φαίνεται να υπάρχει παραλληλία ανάμεσα στο σύστημα των πραγματικών και στο σύστημα των ακεραίων (επειδή φέρ' ειπείν η εξακολουθητική πρόσθεση της μονάδας δίνει αντίστοιχα βήματα και στα δύο συστήματα:  $+1, +2, +3$ , κλπ./ $1, 2, 3$  κλπ.), ωστόσο η παραλληλία αυτή δεν υφίσταται σε όλο το εύρος των δύο συστημάτων (λ.χ., στο σύστημα των ακεραίων δεν υπάρχει αντίστοιχο της πράξης  $-2+2$ ) και επειδή η ταυτότητα ενός αριθμού είναι το σύνολο των κανόνων που ισχύουν γι' αυτόν, αποτελεί πλάνη να δεχόμαστε την παράσταση  $\langle 3/1=3 \rangle$  ως δήλωση ταυτότητας.

Στο κάτω κάτω, οι φυσικοί αριθμοί δεν είναι ίδιοι με τους θετικούς ακεραίους, έτσι ώστε να μπορούμε να μιλάμε για *συν* δύο στρατιώτες, όπως μιλάμε για δύο στρατιώτες· όχι, εδώ έχουμε να κάνουμε με κάτι εντελώς νέο [...] Στην πραγματικότητα, μεταφερθήκαμε σε ένα νέο σύστημα που δεν περιλαμβάνει το παλιό, περιέχει όμως ένα μέρος που έχει ακριβώς την ίδια δομή με το παλιό. (WWK 35-36)

Το να μιλάς για 'σκοτεινότητα' των φθόγγων δεν σε μεταφέρει στον οπτικό χώρο. Σημαίνει απλώς ότι στον ακουστικό χώρο έχεις παραδεχθεί ένα δίπλο που αντιστοιχεί στο «φωτεινό/σκοτεινό» του οπτικού χώρου. Η αντιστοιχισή αυτή στηρίζεται πολλές φορές σε ψυχολογικής φύσεως συνειρμούς ή πρακτικές σκοπιμότητες και δεν είναι λιγότερο αυθαίρετη από την αντιστοιχισή δικαστικών πράξεων και γραμμών που σύρω στις σελίδες ενός ημερολογίου (ΦΠ §112). Αλλά δεν εξομοιώνει τους ήχους με τα χρώματα ούτε τα καθιστά συγκρίσιμα μεταξύ τους. Αν η δήλωση «Το ω είναι πιο σκούρο απ' το κίτρινο» ηχεί παράλογη, τότε και η « $+3>1$ » όφειλε να ηχεί παράλογη.

Στον ιδιον άξονα κινείται και η κριτική του για τον ορισμό του απειροσύνολου από τον Dedekind:<sup>106</sup>

Η σχέση  $m=2n$  συνδέει την κλάση όλων των αριθμών με μιαν υποκλάση της; Όχι [...] Περιέχει τη δυνατότητα σύνδεσης κάθε αριθμού με κάποιον άλλο, δεν συνδέει όμως όλους τους αριθμούς με άλλους [...]. Η προκατάληψη ότι τάχα η σχέση  $m=2n$  συνδέει μια κλάση με την υποκλάση της οφείλεται και πάλι στην αμφισημία της γραμματικής [... Εδώ] τα πάντα εξαρτώνται από τη λογική σύν-

ταξη της πραγματικότητας και της δυνατότητας [...] Η  $m=2n$  δείχνει κατά μήκος της σειράς των αριθμών, και η έκφραση «επ' άπειρον» που προσθέτουμε δεν σημαίνει άλλο απ' το ότι δεν δείχνει κάποιο αντικείμενο σε συγκεκριμένη απόσταση. (ΦΠ 234·δες ακόμη §§ 130, 141, 171, σημ. 90, 107 και ΦΓ 471)

### Περί πιθανοτήτων

Η σύγχυση του λογισμού των πιθανοτήτων με την εμπειρική πιθανότητα είναι ένα θέμα στο οποίο ο Wittgenstein αφιέρωσε μερικές από τις οξυδερκέστερες παρατηρήσεις του. Οι λόγοι της σύγχυσης θα πρέπει να αναζητηθούν στην ασαφή εικόνα την οποία, πολλοί άνθρωποι, προπαντός μαθηματικοί και φιλόσοφοι, έχουν για τη σχέση ενός λογισμού με την εμπειρία. Πόσες φορές ακούμε να μιλούν με θαυμασμό για παίκτες τυχερών παιχνιδιών, οι οποίοι οφείλουν τις επιτυχίες τους προβλέψεις στο γεγονός ότι «χρησιμοποιούν μαθηματικά»! Αυτοί οι άνθρωποι υποστηρίζουν, ούτε λίγο ούτε πολύ, ότι οι προβλέψεις των παικτών απορρέουν από τον λογισμό των πιθανοτήτων και, ως εκ τούτου, διαθέτουν την αδιάσειστη βεβαιότητα που χαρακτηρίζει τα μαθηματικά. Το γεγονός ότι η τύχη δεν φαίνεται να έχει αμείψει περισσότερο τους μαθηματικούς από τους απλοϊκούς ιεροφάντες της, δεν φαίνεται να τους προβληματίζει: Οι αποτυχίες θα πρέπει να οφείλονται σε κακή χρήση του λογισμού (sic).

Όταν, μετά από πολλές αποτυχημένες ρίψεις των ζαριών, λέμε ότι καιρός είναι να φέρουμε εξάρες, η προσδοκία μας υπαγορεύεται από τον λογισμό των πιθανοτήτων; Μα η πιθανότητα που ο λογισμός μάς δίνει είναι πάντοτε 1/6. Η μαθηματική πιθανότητα δεν επηρεάζεται απ' το πόση ώρα έχουμε να φέρουμε εξάρες. Αυτό που μας κάνει να ελπίζουμε είναι ο εμπειρικός (στατιστικός) νόμος ότι σε ένα μεγάλο αριθμό ρίψεων η συχνότητα εμφάνισης κάθε έδρας του ζαριού τείνει προς εκείνη που προσδιορίζει ο λογισμός των πιθανοτήτων. Η πείρα μάς διδάσκει ότι, αργά ή γρήγορα, θα έρθουν κι οι εξάρες. Κι αυτή η πιθανότητα αυξάνει με κάθε ζαριά.<sup>107</sup> Όμως η μαθηματική πιθανότητα παραμένει 1/6. Εκείνος λοιπόν που, στηριζόμενος στον λογισμό των πιθανοτήτων, λέει ότι η πιθανότητα να έρθουν εξάρες είναι 1/6, δεν διατυπώνει μια προφητεία. Και το ότι η πείρα δικαιώνει κάποιον στις προφητείες του συνιστά επιβεβαίωση, όχι της ορθότητας ενός υπολογισμού πιθανοτήτων, αλλά των προϋποθέσεων στις οποίες βασίστηκε. Τα πειράματα που διεξάγει ο φυσικός δεν ελέγχουν την ορθότητα των λογικών του συμπερασμών, αλλά την αλήθεια των υποθέσεών του. «Η πείρα δεν μπορεί να επιβεβαιώσει ή να ανασκευάσει τον λογισμό των πιθανοτήτων» (WWK 94).

Όταν λέω ότι είναι εξίσου πιθανό να φέρω κορόνα ή γράμματα, εννοώ ότι δεν ξέρω κατά πόσον θα έρθει κορόνα ή γράμματα: αλλά όλες οι περιπτώσεις που έχω υπόψη μου (όσα ξέρω για το νόμισμα και τη διαδικασία να ρίχνεις ένα νόμισμα, τους νόμους πτώσεως των σωμάτων κ.ο.κ.) δεν μου δίνουν περισσότερους λόγους να ελπίζω ότι θα έρθει κορόνα αντί για γράμματα [...]. Οι δηλώσεις πιθανότητας δεν περιγράφουν την πιθανότητα: χρησιμοποιούν τη μορφή της πιθανότητας για να περιγράψουν την πραγματικότητα. (WWK 93-94)<sup>108</sup>

Η στατιστική πιθανότητα είναι a posteriori πιθανότητα και, ως εκ τούτου, δεν έχει καμία σχέση με τον λογισμό των πιθανοτήτων. Όταν οι ασφαλιστικές εταιρείες λένε ότι υπάρχει η τάδε πιθανότητα οι σαραντάρηδες να φτάσουν στα εξήντα, δεν διατυπώνουν μια πρόβλεψη για το μέλλον αλλά μian εμπειρική παρατήρηση χρησιμοποιώντας την πιθανολογική μορφή περιγραφής.<sup>109</sup> Οι ενέργειές τους όμως στηρίζονται στην ελπίδα ότι το ποσοστό αυτό θα ισχύει και στο μέλλον. Κι αυτό είναι βέβαια εμπειρική επαγωγή, όπως εκείνη που έχουμε στην περίπτωση των φυσικών νόμων.<sup>110</sup>

Στην καθημερινή ζωή, ο όρος «πιθανότητα» σημαίνει την πιθανότητα της επαγωγής, η οποία δεν μπορεί να μετρηθεί – τουλάχιστον με τον τρόπο που η πιθανότητα μπορεί να μετρηθεί στον λογισμό των πιθανοτήτων. (WWK 99)

Είναι σαν να μπορούσε να ανακαλυφθεί, ή να επιβεβαιωθεί από την εμπειρία, η ίδια κατάσταση πραγμάτων που υφίσταται a priori. Αυτό βέβαια δείχνει πως κάτι δεν πάει καλά με τις ιδέες μας: και πράγματι, απ' ό,τι φαίνεται, συγχέουμε την εμπειρία μας με τον φυσικό νόμο που έχουμε παραδεχθεί [...]. Η αίσθηση είναι, συγκεκριμένα, ότι η εμπειρία μας συμφωνεί (ας πούμε στην περίπτωση του ανακατέματος της τράπουλας) με την πιθανότητα που έχουμε υπολογίσει a priori. Αλλά αυτό είναι ανοησία. Αν η εμπειρία συμφωνεί με τον υπολογισμό, αυτό σημαίνει ότι ο υπολογισμός μου δικαιολογείται από την εμπειρία: προφανώς, όχι το a priori στοιχείο του αλλά τα θεμέλια, που είναι a posteriori. Αυτά όμως τα θεμέλια πρέπει να είναι ορισμένοι φυσικοί νόμοι, τους οποίους παίρνω ως βάση του υπολογισμού μου: αυτοί οι νόμοι είναι που επιβεβαιώνονται και όχι ο υπολογισμός της πιθανότητας. (ΦΠ 379)

Αν η σχετική συχνότητα εμφάνισης ενός φαινομένου αποκλίνει συστηματικά από την υπολογιζόμενη πιθανότητα, *θεσπίζουμε* ότι θα πρέπει να υπάρχουν περαιτέρω αίτια γι' αυτή την απόκλιση.<sup>111</sup> Αυτή είναι η σχέση ανάμεσα σε εμπειρία και λογισμό των πιθανοτήτων. «Το μυαλό μας ηρεμεί μόνο όταν η σχετική συχνότητα συμπίπτει με την a priori πιθανότητα» (WWK 95). Αλλά αυτό ανήκει, τρόπον τινά, στη *γραμματική* της ζωής μας: συνεπώς είναι τόσο αυθαίρετο, όσο και η γραμματική.



- 1 Απαραίτητη προϋπόθεση για την αντικειμενική εκτίμηση της συνεισφοράς του Wittgenstein στον χώρο της φιλοσοφίας των μαθηματικών είναι η γνωριμία με τα κείμενα που απετέλεσαν το υπόστρωμα και τον στόχο της κριτικής του. Τα περισσότερα από αυτά έχουν συγκεντρωθεί στα, κλασσικά πλέον, ανθολόγια των Nagel, Suppes & Tarski 1962, Benacerraf & Putnam 1964 (2<sup>nd</sup> edn: 1983), Davis 1965, Heijenoort 1967, Geach & Black 1977. Ο Έλληνας αναγνώστης θα βρει μεγάλη βοήθεια στην υψηλού επιστημονικού επιπέδου εργασία του Χριστοδουλίδη 1980, ο οποίος μετέφρασε και εξέδωσε, σε δύο τόμους, μια δική του επιλογή από τα σχετικά κείμενα, προτάσσοντας εκτεταμένη κατατοπιστική Εισαγωγή. Στα χρόνια που μεσολάβησαν, είδαν το φως της δημοσιότητας εξίσου αξιόλογες εργασίες, όπως εκείνες των Αναπολιτάνου 1985a, Aspray & Kitcher 1988, Bouveresse 1988, Shanker 1986/4, 1987, 1988, Ρουσόπουλου 1991a.
- 2 Μαθητής του Wittgenstein και ένας από τους πιο σημαντικούς και πρωτότυπους αναλυτικούς φιλοσόφους της βιγκενσταϊνικής γραμμής, ο οποίος, δυστυχώς, έχει σήμερα σχεδόν ξεχαστεί, επισκιασμένος από τον δάσκαλό του. Σημαντικότερα έργα του: «Logical Constructions» (*Mind* 1931-1933), *Other Minds* (1952), *Philosophy and Psychoanalysis* (1953), *Paradox and Discovery* (1965).
- 3 «Δύο τρεις μήνες αργότερα, όταν ο Wittgenstein επεξεργαζόταν το σύνολο των παρατηρήσεων που είναι έκτοτε γνωστό ως “επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας” (ΦΕ §§243-315), ο Rhees τον ρώτησε “Πώς πάει η δουλειά με τα μαθηματικά;” και ο Wittgenstein απάντησε με μιαν αδιάφορη κίνηση του χεριού: “Ω, κάποιος άλλος θα βρεθεί να την κάνει!” (Monk 466, συζήτηση με τον Rhees). «Η πιο πιθανή εξήγηση του ότι, κάποια στιγμή, ο Wittgenstein αποφάσισε να εγκαταλείψει τη φιλοσοφία των μαθηματικών, γύρω στα μέσα της δεκαετίας του '40, δεν είναι ότι του ‘τέλειωσε’ η έμπνευση, αλλά μάλλον ότι είχε ολοκληρώσει τον βασικό του στόχο και, ως εκ τούτου, προχωρούσε σε άλλες περιοχές φιλοσοφικής σύγχυσης οι οποίες του φάνινονταν πολύ πιο επείγουσες από το επαχθές έργο να παραγάγει από τις εκτενείς του σημειώσεις ένα συνεκτικό βιβλίο πάνω στη φιλοσοφία των μαθηματικών» (Shanker 1986A/3: 2).
- 4 Τις παρατηρήσεις αυτές ο Wittgenstein τις έβλεπε ως σπουδές ή ως πρώτη ύλη για το Δεύτερο Μέρος των ΦΕ, που θα ήταν αφιερωμένο στη φιλοσοφία των μαθηματικών. Το σχέδιο αυτό δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ. Αυτό που σήμερα είναι γνωστό ως Μέρος II των ΦΕ δεν ήταν άλλο από υλικό για την αναθεώρηση του Πρώτου Μέρους των ΦΕ (βλ. Monk 544).
- 5 Οι οποίες είχαν λάβει χώρα στο σπίτι του Schlick, στο Neuwaldegg και στην Argentinierstraße στη Βιέννη. Ο αναγνώστης θα βρει σημαντική βοήθεια στο WWK για την κατανόηση πολλών σκοτεινών σημείων των ΦΠ, ΦΓ και BGM, όχι μόνο επειδή εκεί θα βρει εναλλακτικές διατυπώσεις που θα φωτίσουν το θέμα από διαφορετικές γωνίες, αλλά κυρίως διότι εκεί ο Wittgenstein κάνει κάθε φιλότιμη προσπάθεια να γίνει κατανοητός στους συνομιλητές του Waismann και Schlick.
- 6 Για τον αναγνώστη που θα ενδιαφερθεί να εμβαθύνει στις αντιλήψεις του Wittgenstein για τα μαθηματικά παραθέτω μιαν επιλεκτική βοηθητική βιβλιογραφία (προς αποφυγήν παρεξηγήσεων, δεν εννοώ ότι προσυπογράφω όλες τις παρακάτω απόψεις· με ορισμένες από αυτές βρίσκομαι σε πλήρη αντίθεση, αλλά τις παραθέτω επειδή αποτελούν σημαντικούς κρίκους στη συζήτηση που έχει γίνει όλ' αυτά τα χρόνια): Ambrose 1955, 1958, 1972, 1982, 1984a-d, 1985a,b, Arrington

1969, Bernays 1959, Bouveresse 1988, Chihara 1960, 1963, 1977, Chihara & Fodor 1965, Diamond 1981, Dummett 1959, 1978b, Fogelin 1968, Goodstein 1972, Harward 1972, Hochberg 1969, Hugly & Sayward 1990, Levison 1964a,b, Rhees 1972a, Shanker 1986Ac,d, 1987a,b, 1988a, Sleinis 1983, Stroud 1965, Vossenkuhl 1995: 201-228, Waismann 1930, Wright 1980, 1991, Wrigley 1977, 1980.

- 7 ΦΓ 468-481, ΦΠ 287-288, BGM 131-135. Ο λόγος της ενασχόλησης του Wittgenstein με τη συνολοθεωρία του Cantor είναι ότι τα περισσότερα θεμελιωτικά προγράμματα έπαιωναν ως δεδομένη τη συνολοθεωρητική αντιμετώπιση των αριθμών. Αυτή η αβασάνιστη πρόσδεση της έννοιας του αριθμού σε εκείνη των κλάσεων προερχόταν από μια πλάνη γύρω από την έννοια της γενικότητας που ο Wittgenstein είχε ήδη επισημάνει στο *Tractatus* (6.031, 6.1232, —δες παρακάτω, σελ. 274). Αν για τον Hilbert η συνολοθεωρία του Cantor ήταν «ο παράδεισος των μαθηματικών» (1925: 222), για τον Wittgenstein ήταν σχεδόν η μαθηματική έκφραση του Πειρασμού (πρβλ. Bouveresse 1977): «Φανταστείτε πως η θεωρία των συνόλων επινοήθηκε από ένα σατιρικό ποιητή ως ένα είδος παρωδίας των μαθηματικών. Αργότερα, είδαμε κάποιο λογικό νόημα σ' αυτήν και την ενσωματώσαμε στα μαθηματικά (διότι, αν κάποιος μπορεί να τη βλέπει σαν τον παράδεισο των μαθηματικών, γιατί κάποιος άλλος να μην τη βλέπει σαν αστειό:») (BGM 264). «Δεν έχω πρόθεση να τραβήξω κανένα ξέω απ' αυτόν τον παράδεισο. Θα προσπαθήσω όμως να σας δείξω ότι δεν είναι παράδεισος — έτσι ώστε να τον εγκαταλείψετε από μόνοι σας. Σας λέω λοιπόν: “Καλώς ήρθατε. Για κοιτάξτε γύρω σας”» (LFM 103). Για μια εκ του σύνεγγυς παρακολούθηση της κριτικής του Wittgenstein στη συνολοθεωρία του Cantor, δες Shanker 1987a: 161-219.
- 8 Κατά τη διατύπωση του Gödel (1947: 243), το πρόβλημα: «Από πόσα σημεία αποτελείται μια ευθεία του ευκλείδειου χώρου;».
- 9 Βλ. Skolem 1923. Αναφορές στον Skolem και στις αναδρομικές αποδείξεις γίνονται στις ΦΠ 269-281, 455-456, ΦΓ 415-445 και BGM 186-187.
- 10 ΦΠ 293-326, ΦΓ 405-416, 436-438.
- 11 WWK 187-188, 226-232, ΦΠ *passim*, ιδίως δε 226-244, 296-300, 394-405, ΦΓ 460-492, BGM 266-280.
- 12 WWK 38, 119-125, 130-149, 192-203, ΦΠ 411-444, ΦΓ 318-320, BGM 213-221. Δες παρακάτω την ενότητα για τον φορμαλισμό.
- 13 WWK 93-99, ΦΠ 378-388, ΦΓ 242-252. Δες επίσης παρακάτω 276 κ.ε.
- 14 Γράφει, λ.χ., ο Kreisel (1969: 99): «Η προφανέστερη διαφορά ανάμεσα στην τακτική των Bourbaki και εκείνη του Wittgenstein, όταν συζητούν τέτοιους παραδοσιακούς ισχυρισμούς, είναι ίσως η εξής: Οι Bourbaki αναφέρονται σε ευρύ πεδίο μαθηματικής εμπειρίας, ενώ ο Wittgenstein σε στοιχειώδη παραδείγματα. Τα τελευταία είναι κομψά (και δημοφιλή, διότι τα περισσότερα ζητήματα γύρω από τη θεμελίωση ανακύπτουν όταν ξέρουμε λίγα πράγματα); αλλά αφήνουν ανοικτό το θέμα του βαθμού στον οποίο εκπροσωπούν και την ευρύτερη εμπειρία». Την εποχή που έγραφε την κριτική του ο Kreisel όφειλε να μη θεωρεί το θέμα ανοικτό, μια και είχαν πια κυκλοφορήσει οι ΦΠ και η ΦΓ, κείμενα που γεφυρώνουν το διάστημα μεταξύ στοιχειωδών και ανωτέρων μαθηματικών. Ανεξάρτητα όμως από αυτό, η αντίληψη που φαίνεται να διαγράφεται, ότι το κλήθος

των αναφιομένων προβλημάτων είναι αντιτρόφως ανάλογο των γνώσεων που έχουμε, εμφανίζει σε όλη της τη γύμνια την πλάνη ότι εκείνο που θα διασφαλίσει τους λογισμούς μας είναι ένα είδος γνώσης, την οποία τα ανώτερα μαθηματικά προσεγγίζουν περισσότερο από τα στοιχειώδη. Αλλά, εν όψει του γεγονότος ότι κανένας μαθηματικός λογισμός δεν παρέχει γνώση επ' ουδενός θέματος, το μόνο που η χρήση ανωτέρων λογισμών μπορεί να καταφέρει είναι η αύξηση του κινδύνου εμπλοκής σε καθαρώς μαθηματικά ζητήματα, τα οποία δεν έχουν καμία σχέση με φιλοσοφία (άρα με θεμελίωση). Εξ ου και η προτίμηση του Wittgenstein στη στοιχειώδη αριθμητική.

- 15 Δες παρακάτω σημ. 23 και 29.
- 16 Είναι γεγονός ότι οι BGM μπορούν να παραπλανήσουν τον προπετή αναγνώστη, στο μέτρο που περιλαμβάνουν μόνο τα τελικά συμπεράσματα των ερευνών οι οποίες έχουν προηγηθεί στις ΦΠ και στη ΦΓ. Απουσιάζει η λεπτομερής τεχνική πραγμάτευση, η οποία μαρτυρεί ότι ο Wittgenstein δεν ήταν ερασιτέχνης στον χώρο των ανωτέρων μαθηματικών. Ας μην ξεχνάμε ότι η επιστήμη της αεροναυπηγικής (την οποία είχε σπουδάσει στο Manchester) κάνει ευρεία χρήση ανωτέρων μαθηματικών, και ότι το ενδιαφέρον του για το πρόβλημα των θεμελιών προήλθε — όπως παραδίδεται (Malcolm 1958 [1984]: 5, LW 6) — από την ενασχόλησή του με τον σχεδιασμό ενός αεροπρωοθητήρα. Η επαφή του με τον μεσουρανούτα τότε στο στερέωμα της φιλοσοφίας των μαθηματικών Bertrand Russell είχε ως έναυσμα αυτό ακριβώς το ενδιαφέρον, η δε εμπλοκή τόσο του Russell όσο και του Ramsey και του Waismann σε εις βάθος συζητήσεις με τον Wittgenstein γύρω από θέματα των ανωτέρων μαθηματικών αφήνουν ελάχιστα περιθώρια για αμφιβολίες γύρω από την επάρκειά του στον χώρο αυτό. Όπως εξομολογείται ο ίδιος ο Ramsey σε ένα γράμμα του προς τον Moore (14.7.1929): «Στην αρχή φοβόμουν ότι η έλλειψη μαθηματικής γνώσης και ευχέρειας θα αποδεικνυόταν σημαντικό εμπόδιο για τη δουλειά του στον τομέα της θεμελίωσης των μαθηματικών. Αλλά η πρόοδος που έχει σημειώσει με έχει ήδη πείσει ότι τα πράγματα δεν είναι έτσι και ότι, πιθανότατα, και εδώ θα παραγάγει έργο πρώτης τάξεως» (Nedo & Ranchetti 1983: 227).
- 17 «Η αντίληψή του για τη λογική είναι εξαιρετικά πρωτότυπη και αντίθετη προς το κύριο ρεύμα των σκέψεων που υπόκεινται του μεγαλύτερου μέρους της σύγχρονης τυπικής λογικής και των συνακόλουθων φιλοσοφικών στοχασμών. Στη δυσκολία να συλλάβει κανείς τη σκέψη του προστίθεται μια βαθιά αντιπάθεια για την κατεύθυνση της σκέψης του. Μερικοί φιλόσοφοι σκανδαλίζονται τόσο από ορισμένες παρατηρήσεις του, ώστε διασπείρουν κακολογίες ως προς την ικανότητά του να συζητά θέματα τυπικής λογικής και φιλοσοφίας των μαθηματικών. Δεν αποτελεί απόδειξη τρέλας ή σύγχυσης να υποστηρίξεις ότι η συνολοθεωρία αχρησιεύεται λόγω εννοιολογικών συγχύσεων (πρβλ. ΦΕ 232); 'Η να αποκαλείς τον λογισμό των κατηγορημάτων (predicate calculus) φιλοσοφική κατάρα (BGM 162, 299); 'Η να αμφισβητείς εκείνο που το περί (μη) πληρότητας θεώρημα του Gödel αποδεικνύει (BGM 116 και εφεξής); 'Η να διακηρύσσεις ότι οι κρυμμένες αντιφάσεις δεν έχουν καταστροφικές συνέπειες για τους λογισμούς στους οποίους αναπτύσσονται (LFM 209 κ.ε., 217 κ.ε., BGM 213 κ.ε., 375 κ.ε.); Τέτοιου είδους παρατηρήσεις ανταγωνίζονται σε τέτοιο βαθμό τους θεωρητικούς της λογικής, ώστε ο Wittgenstein έχει απομονωθεί από το κύριο ρεύμα της σύγχρο-

- νης φιλοσοφίας της λογικής και η σκέψη του παραμεριστεί χωρίς να τεθεί σε σοβαρή εξέταση» (Baker 1988: 114).
- 18 Η άποψη αυτή δεν είναι νέα. Τόσο ο Waismann και ο Schlick, όσο και ο Ramsey, μολονότι επιφυλακτικοί απέναντι στις καινοφανείς αυτές ιδέες, δεν έπαυαν να τις αντιμετώπιζον με σοβαρότητα και ενδιαφέρον. Τουλάχιστον ο Waismann τις θεωρούσε τόσο αξιόλογες ώστε το 1930 να τους αφιερώσει ιδιαίτερη ανακοίνωση (δες παραπάνω). Ο Neurath εξάλλου, στο *μανιφέστο του Κύκλου της Βιέννης Επιστημονική Κοσμοαντίληψη (Wissenschaftliche Weltauffassung)*, μιλάει για τις «ρηξικέλευθες ιδέες του Wittgenstein», διά των οποίων οι «βασικοί χαρακτηρισ της ενορασιοκρατίας, του φορμαλισμού και του λογικισμού θα ενωθούν στην τελική λύση της θεμελιωτικής κρίσης» (Neurath 1973: 311). (Θα πρέπει βέβαια να σημειωθεί ότι, έτσι όπως διατυπώνεται, αυτό το εγκώμιο είναι ότι χειρότερο θα μπορούσε να προσφερθεί για την κατανόηση των ιδεών του Wittgenstein).
- 19 Δες Shanker 1986Ac: 1-3 και 1987a: 1-74.
- 20 Wrigley 1977: 183.
- 21 Monk 1990: 326.
- 22 Βέβαια, η μη παρέμβαση του Wittgenstein στο καθαυτό μαθηματικό έργο συχνά εκλαμβάνεται ως το αντίθετό της, εξαιτίας του γεγονότος ότι ο εντοπισμός των φιλοσοφικών καρκινωμάτων στον ιστό του μαθηματικού λογισμού προϋποθέτει τη διερεύνηση του λογισμού από πολύ μικρή απόσταση. Έτσι ο Dummett θα παρατηρήσει, με κάποια δόση ειρωνείας, ότι «σίγουρα, συζητώντας για τον Cantor, δεν δείχνει να φοβάται μήπως παρεμβληθεί στο έργο των μαθηματικών» (1959: 122). Κατά τη γνώμη μου, η περίπτωση είναι ανάλογη με του ανθρωπολόγου, ο οποίος, μελετώντας από κοντά τις δραστηριότητες μιας φυλής, κινδυνεύει να θεωρηθεί ότι παίρνει μέρος σ' αυτές και ότι, κατά κάποιον τρόπο, τις επηρεάζει (στο μέτρο, λ.χ., που η παρουσία του και οι κινήσεις του επηρεάζουν τις κινήσεις των ιθαγενών). Ποια είναι όμως η *πραγματική* του δραστηριότητα δεν πρόκειται να καταλάβει κανείς, αν δεν την παρακολουθήσει από κοντά και αν δεν έχει σαφή εικόνα της διαφοράς ανάμεσα στη δραστηριότητα «βγάζω νερό απ' το πηγάδι» και στην «παρατηρώ αυτούς που βγάζουν νερό απ' το πηγάδι». Γιατί, βέβαια, το να *ξεκινάς* με την ιδέα ότι μαθηματικά και φιλοσοφία έχουν κάτι να πουν το ένα σ' άλλο, περιορίζει δραστικά την πιθανότητα να καταλάβεις ότι η φιλοσοφική θεώρηση των μαθηματικών δεν συνιστά *εμπλοκή* στη μαθηματική πρακτική.
- 23 Όπως οι Dummett 1959, Bernays 1959: 176, Chihara 1963, Fogelin 1968, Frascolla 1980, Χριστοδουλίδης 1991, Ρουσόπουλος 1991b. Μάλιστα κατά τον πρώτο, ο δομοσμός του Wittgenstein «είναι πολύ πιο ακραίος από εκείνον των ενορασιοκρατών» (έ.α.: 133) και συμπίπτει με την «αστηρή περατοκρατία» (strict finitism) του Kreisel και τον «ανθρωπολογισμό» (anthropologism) του Hao Wang. Για την αντιδιαμετρική τοποθέτηση, βλ. Gonzalez 1990.
- 24 Σε μια πρόσφατη συνέντευξη, ο Dummett δήλωσε ότι το σημείο αυτό βρίσκεται στην καρδιά της διάστασής του με τον Wittgenstein: «Γνωρίζετε τη φημισμένη άποψη του Wittgenstein ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί ν' αλλάξει τίποτε, ότι το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να περιγράφει, κλπ... Συγκεκριμένα, ήταν της γνώμης ότι δεν μπορείς να μεταβάλλεις τη γλωσσική πρακτική· κι έτσι έφτασε να υποστηρίξει τον παραλογισμό ότι δεν μπορείς να μεταβάλλεις τη γλωσσική πρα-

κτική, ακόμη κι αν έχει αποδειχθεί ότι αυτή η πρακτική είναι ασυνεπής και οδηγεί σε αντιφάσεις [...] Αυτό είναι το σημείο ως προς το οποίο αποκλίνω εντελώς από τον Wittgenstein. Δεν πιστεύω ότι μπορεί ποτέ να δικαιολογηθεί ο ωχυρισμός του ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να αναμιχθεί σε τίποτε» (Pataut 1995: 7-8). Ανάλογα είχε δηλώσει ο βρεταννός φιλόσοφος και στον Schulte, δύο χρόνια πριν (Dummett 1993Bd: 174-175).

Προφανώς αυτό δεν είναι ένα «σημείο» απόκλισης: είναι μια εντελώς διαφορετική άποψη της όλης δραστηριότητας που ονομάζουμε φιλοσοφία. Αν ο Dummett νομίζει πως η φιλοσοφία έχει δικαίωμα να επεμβαίνει στη χρήση της γλώσσας, τότε δεν είναι δυνατόν να συμφωνεί, σε κανένα άλλο σημείο, με τον Wittgenstein. Κι αν φαίνεται να συμφωνεί σε ορισμένα σημεία, η επόμενη συλλογιστική κίνηση αποκαλύπτει αμέσως το χάσμα που τους χωρίζει. Άλλωστε, ο ίδιος ο Dummett το δηλώνει απερίφραστα: «Είχα εντυπωσιαστεί βαθιά [από τις ΦΕ και το MKB] και, για κάμποσο καιρό, θεωρούσα τον εαυτό μου — δίχως αμφιβολία, λανθασμένα — οπαδό του Wittgenstein» (Dummett 1993Bd: 169). Τώρα, γιατί ο Dummett πλανάται ως προς το ζήτημα της παρεμβατικότητας της φιλοσοφίας, πιστεύω ότι προκύπτει ποικιλοτρόπως από όλο τούτο το βιβλίο.

25 Με τον όρο «πρόζα», ο Wittgenstein δεν εννοεί, φυσικά, οποιαδήποτε έκφραση της λεκτικής γλώσσας αλλά μονάχα εκείνες που δεν αποτελούν ενεργό μέρος του λογισμού. Η διατύπωση μιας μαθηματικής πρότασης μπορεί κάλλιστα να γίνει με λόγια. Εκεί όμως τα λόγια είναι αλγόριθμος (ΦΓ 476). Πρβλ.: «Η φιλοσοφία δεν ελέγχει τους μαθηματικούς λογισμούς. Ελέγχει μόνο εκείνα που οι μαθηματικοί λένε γι' αυτούς τους λογισμούς» (ΦΓ 406). «Ορισμένοι μαθηματικοί κάνουν το παράξενο σφάλμα να πιστεύουν ότι μπορούμε να εξοβελίσουμε κάτι που ανήκει στα μαθηματικά, εξαιτίας μιας κριτικής που ασκείται στα θεμέλια. Ορισμένοι άλλοι έχουν το ορθό ένστικτο: άπαξ και υπολογίσαμε κάτι, δεν μπορεί αυτό το κάτι να εξαφανισθεί! Πράγματι, τα μόνα πράγματα που μια τέτοια κριτική μπορεί να εξαφανίσει είναι ονόματα και υπαινιγμοί που εμφανίζονται σε ένα λογισμό, αυτό δηλαδή που θα ήθελα να ονομάσω πρόζα» (WWK 149). «Αυτό που εγώ ελέγχω είναι τα λογιστικά βιβλία των μαθηματικών. Οι νοητικές διεργασίες, οι χαρές, οι λύπες και τα ένστικτα των υπαλλήλων, όσο σημαντικά κι αν είναι για άλλες υποθέσεις, εμένα δεν με αφορούν» (ΦΓ 311). Δες ακόμη το κεφάλαιο «The Perils of Prose» στον Shanker 1987a: 160-219, καθώς και την ενότητα «The Nature of Meta-mathematics: Wittgenstein's Standpoint», Shanker 1988a: 202-216.

26 Στην άποψη δηλαδή ότι υπάρχουν μαθηματικά όντα, τα οποία βρίσκονται σε ορισμένες σχέσεις μεταξύ τους, ανεξάρτητα από εμάς, και η δική μας δουλειά είναι να ανακαλύψουμε αυτά τα όντα και το είδος των σχέσεων που υφίστανται μεταξύ τους — άποψη εκ διαμέτρου αντίθετη από εκείνη του δομοσμοῦ (constructivism), κατά τον οποίο τα μαθηματικά όντα και οι μεταξύ τους σχέσεις είναι δική μας κατασκευή. Δες σχετικά Bergs 1935 και Χριστοδουλίδης 1980: 32-33. Δες επίσης σημ. 23 και 29.

27 Δες σημ. 23 και 29.

28 «Αν ο υπολογισμός μάς φαίνεται σαν τη λειτουργία μιας μηχανής, η μηχανή είναι το ανθρώπινο πλάσμα που κάνει τον υπολογισμό» (BGM 234). «Η χρήση των σημείων εκτός μαθηματικών, άρα το νόημα των σημείων, είναι εκείνο που

πρέπει το παιχνίδι των σημείων σε μαθηματικά» (BGM 257). «Τα μαθηματικά είναι εντέλει ένα ανθρωπολογικό φαινόμενο» (BGM 399). «Λέμε: “Αν όντως ακολουθείτε τον κανόνα του πολλαπλασιασμού, πρέπει όλοι να βγάλετε το ίδιο εξαγόμενο”. Αν αυτό είναι απλώς ο κάπως υστερικός τρόπος με τον οποίο τα πράγματα τίθενται στις πανεπιστημιακές συζητήσεις, δεν είναι ανάγκη να του δώσουμε και μεγάλη σημασία. Από την άλλη όμως, είναι η έκφραση μιας στάσης απέναντι στην τεχνική του υπολογισμού, που είναι πανταχού παρούσα στη ζωή μας. Η έμφαση στο “πρέπει” αντιστοιχεί μονάχα στην άτεγκτη στάση μας απέναντι τόσο στην τεχνική του υπολογισμού όσο και σε ένα σωρό άλλες συναφείς τεχνικές» (BGM 430).

- 29 Από τον Dummett 1959 (και τον Χριστοδουλίδη 1991), σύμφωνα με τον οποίο η συμβασιοκρατία είναι ο αντίλογος του Wittgenstein στον παραδοσιακό πλατωνισμό, τουλάχιστον στο μέτρο που ο τελευταίος υποστηρίζει ότι οι μαθηματικές προτάσεις είναι αναγκαίες αλήθειες, επειδή σ' αυτές αντιστοιχεί μια υπερβατική πραγματικότητα, και ότι μόνο διερευνώντας τα στοιχεία αυτής της υπερβατικής πραγματικότητας μπορούμε να δώσουμε λόγο για την αλήθεια των περιγραφών της (των μαθηματικών προτάσεων). Αλλά, όταν ο Wittgenstein έλεγε ότι εκείνο που δίνει στις μαθηματικές προτάσεις την αναγκαιότητά τους είναι ο ρόλος που παίζουν στη ζωή μας, δεν εννοούσε ότι θα πρέπει να υποκαταστήσουμε τη διερεύνηση των υπερβατικών οντοτήτων με εκείνη των δραστηριοτήτων μιας ανθρώπινης κοινότητας. Απλώς αναφερόταν σε ένα χαρακτηριστικό της γραμματικής των μαθηματικών προτάσεων. Δεν αντιπαρέθετε μια κοινοτική θέση (την υποτιθέμενη συμβασιοκρατία του) στην πλατωνική θέση. Αυτό θα συνιστούσε υποκατάσταση μιας εξωτερικής σχέσης (γλώσσα/υπερβατική πραγματικότητα) με μιαν άλλη (γλώσσα/ανθρώπινη κοινότητα). Δεν είναι η ανθρώπινη κοινότητα που υπαγορεύει ποιοι θα είναι και πώς θα χρησιμοποιηθούν οι κανόνες. Είναι οι κανόνες που μιλούν για την ύπαρξη μιας ανθρώπινης κοινότητας. Μ' άλλα λόγια, η ίδια η φύση του κανόνα (η γραμματική του) απαιτεί την ύπαρξη μιας κοινότητας. Υπ' αυτήν την έννοια η επίκληση του ρόλου που ένας λογισμός παίζει στη ζωή μας, ως το έσχατο θεμέλιό του, αναφέρεται σε μια εσωτερική σχέση του κανόνα προς την πραγματικότητα και, ως εκ τούτου, όχι στη συμβασιοκρατία αλλά στο γενικό μοτίβο της αυτονομίας της γραμματικής. Η δήλωση του Wittgenstein ότι η επινόηση νέων κανόνων υπαγορεύεται από πρακτικές, αισθητικές, και άλλες ανάγκες (BGM §167), μπορεί να εκληφθεί κατά δύο τρόπους: είτε ως επιστημονική υπόθεση (που χαρακτηρίζεται από πειραματική έρευνα, διαφωτισμότητα κλπ.), οπότε δεν αποτελεί φιλοσοφική απάντηση στο ερώτημα περί θεμελίων, είτε ως γραμματική δήλωση, οπότε αποτελεί *ανάλυση* της εννοίας της πρακτικότητας, αισθητικότητας, κλπ. ενός κανόνα: Κοιτολογός, το ότι μια νέα επινόηση υπαγορεύθηκε από αισθητικές ανάγκες φαίνεται από δομική ανάλυση και όχι από στατιστική έρευνα (ερωτηματολόγια προς τους μαθηματικούς). Και στις δύο περιπτώσεις, η απάντηση του Wittgenstein στο πρόβλημα περί των θεμελίων δεν είναι κάποιας μορφής συμβασιοκρατία. Δες σχετικά Baker 1988: 167-268, Baker & Hacker 1985: 338-347, Fogelin 1968: 237, Shanker 1986Ac, 1987a: 288-302, Stroud 1965, Wrigley 1980. Δες ακόμη ΟΚΓ 447 §28f.
- 30 Ο περατοκράτης (finitist) υποστηρίζει ότι οι εκφράσεις της μαθηματικής μας γλώσσας πρέπει να αναφέρονται αποκλειστικώς σε διαδικασίες που μπορούμε

να διεξαγάγουμε στην πράξη (οπότε η πλατωνιστική ιδέα μιας άπειρης ολότητας αντιβαίνει προς τους νόμους που διέπουν την εμπειρική δυνατότητα, αφού είναι αδύνατον να διεξαγάγουμε άπειρο αριθμό πράξεων). Αλλά η αντίρρηση του Wittgenstein ότι «το πεπερασμένο δεν μπορεί να συλλάβει το άπειρο» στρέφεται, στην πραγματικότητα, εναντίον της ιδέας μιας *ψυχολογικής πράξης* αντίληψης ή κατανόησης (BGM 263). Μ' άλλα λόγια, ο λόγος για τον οποίο το πεπερασμένο δεν μπορεί να συλλάβει το άπειρο δεν είναι οι περιορισμένες μας αντιληπτικές ικανότητες (όπως υποστηρίζει, λ.χ., ο Hahn 1933: 54-56) αλλά το γεγονός ότι οι έννοιες «άπειρο» και «πεπερασμένο» παραπέμπουν σε δύο εντελώς ξεχωριστά λογικά συστήματα. Παρ' όλ' αυτά, τόσο ο Dummett 1959: 134, ο Bernays 1959: 173, 176, ο Kreisel 1958-1959, ο Kielkopf 1970 όσο και ο Χριστοδουλίδης 1991: 58, θα πέσουν στην παγίδα της περατοκρατικής ερμηνείας. Αλλά, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Wrigley (1977: 186-187), «ο Wittgenstein δεν μπορεί να είναι κανενός είδους περατοκράτης, διότι ακόμη και ο περατοκράτης νομίζει ότι τα μαθηματικά αποδεικνύουν προτάσεις *περί κάποιου πράγματος*». «Θέλουμε να δούμε τους παραλογισμούς που διατυπώνονται τόσο από τους περατοκράτες όσο και από τους αντιπάλους τους — όπως και στη φιλοσοφία θέλουμε να δούμε τους παραλογισμούς που διατυπώνονται τόσο από τους συμπεριφοροκράτες όσο και από τους αντιπάλους τους. Περατοκρατία και συμπεριφοροκρατία μοιάζουν σαν δυο σταγόνες νερό. Οι ίδιοι παραλογισμοί και το ίδιο είδος απαντήσεων. Και οι δυο πλευρές αυτών των συζητήσεων εδράζονται σε ένα συγκεκριμένο είδος παρανόησης, που προκύπτει όταν προσηλώνεσαι στη μορφή των λέξεων και ξεχνάς να ρωτήσεις τί κάνουμε μ' αυτές, ή προσηλώνεσαι στον δικό σου νου, για να δεις αν δύο εκφράσεις έχουν το ίδιο νόημα, και τα τοιαύτα» (LFM 111, πρβλ. BGM 142).

- 31 Ο Hahn, συγκεκριμένα, είχε βρει «εντελώς άδικη την επίθεση του Wittgenstein στον λογικισμό του Russell, τη στιγμή που η επίθεση αυτή γινόταν μέσα από το ίδιο λογικιστικό πλαίσιο» (1930: 37). Δες επίσης Levi 1964: 134 και Benacerraf & Putnam 1983: 14.
- 32 Ambrose 1955, 1958, 1972, 1982, 1984c,d, 1985a,b, Bouveresse 1988, Diamond 1981, Harward 1972, Hugly & Sayward 1990, Rhees 1938, Shanker 1986Ac,d, 1987a,b, 1988, Sleinis 1983, Stroud 1965, Waismann 1930, Wrigley 1977, 1980.
- 33 Που αναζωπυρώθηκε με την εμφάνιση των παραδόξων, πολλά από τα οποία είναι συνηρημένα με τη συνολοθεωρία του Georg Cantor. Αναφέρω τα πιο γνωστά: Burali-Forti 1897 (γνωστό και ως «παράδοξο του μεγαλύτερου διατακτικού»), Cantor 1899 (γνωστό ως «παράδοξο του μεγαλύτερου πληθικού»), Russell 1902 (το παράδοξο που έσεισε τα θεμέλια του συστήματος στο οποίο ο Frege ήλπιζε να θεμελιώσει την αριθμητική, γνωστό και ως «αντίφαση του Russell»), Richard 1905, Zermelo-König 1905, Berry 1906 (και τα τρία αυτά παράδοξα έχουν να κάνουν με τους ορισμούς των πραγματικών αριθμών), Grelling 1908 (γνωστό και ως «παράδοξο του "ετερολογικός"» ή «ετερολογικό παράδοξο»). Βλ. σχετικά ΦΠ 215, 478-479, και Αναπολιτάνος 1985a: 200-215, 1985b: 339-344.
- 34 Δες πώς περιγράφει το σημαντικό ο Russell 1959: 82-84.
- 35 Βλ. Hilbert 1925: 222.

- 36 Αυτή η διατύπωση μπορεί να ξενώσει ορισμένους αναγνώστες: «Πώς είναι δυνατόν κάτι να παίζει ρόλο σε ένα χώρο από τον οποίο έχει αποκλεισθεί!» Η απάντηση είναι ότι ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι πάντοτε ο καθορισμός των ορίων του νοήματος· ο ρόλος ενός φύλακα των συνόρων που, υπό μίαν έννοια, δεν έχει να κάνει με τη φυλασσόμενη επικράτεια, υπό μίαν άλλη έχει.
- 37 Βλ. Frege 1903: §§86-137, Russell 1959: 82-83.
- 38 Δες ακόμη Hugly & Sayward 1990.
- 39 Δεν είναι αθέμιτο να ονομάξεις «επίπλωση» και τον καναπέ και τη βούρτσα που τον καθαρίζει· έτσι όμως συγκαλύπτεις το γεγονός ότι η βούρτσα χρησιμοποιείται για να καθαρίζει τον καναπέ (ΦΓ 387).
- 40 Αυτό είναι το είδος της πλάνης στην οποία ο Turing επανέρχεται συνεχώς στη μακρά συζήτηση που έχει με τον Wittgenstein γύρω από το θέμα των κρυμμένων αντιφάσεων (LFM 212-220). Σε μια στροφή της συζήτησης, ο Wittgenstein θα του αντιτεινεί: «Το ερώτημα είναι: Γιατί ο κόσμος φοβάται τις αντιφάσεις; Είναι εύκολο να καταλάβουμε γιατί φοβάται αντιφάσεις σε εντολές, περιγραφές, κλπ., εκτός μαθηματικών. Αλλά γιατί θά 'πρεπε να φοβάται τις αντιφάσεις μέσα στα μαθηματικά; Ο Turing λέει "επειδή κάτι μπορεί να πάει στραβά με την εφαρμογή". Αλλά τίποτε δεν είναι ανάγκη να πάει στραβά. Κι αν κάτι πάει στραβά – αν τελικά η γέφυρα πέσει – τότε το λάθος σου ήταν ότι χρησιμοποίησες λάθος φυσικό νόμο» (LFM 217). Δες παρακάτω, σελ. 276 κ.ε.
- 41 «Η εικόνα μιας απόδειξης είναι ήδη απόδειξη, ενώ η εικόνα ενός πειράματος δεν είναι πείραμα» (ΦΠ 224).
- 42 Βλ. Leich 1983.
- 43 «Ας μην ξεχνάμε ότι, στα μαθηματικά, τα σημεία δεν περιγράφουν τα μαθηματικά αλλά κάνουν μαθηματικά» (ΦΠ §157).
- 44 «Δεν μπορούμε να περιγράψουμε έναν κύβο ή έναν κύκλο στη γεωμετρία· μπορούμε να τους ορίσουμε» (WL 1930-32: 55). «Με την κατασκευή ενός σημείου επιβάλλω την αποδοχή του σημείου» (BGM 164).
- 45 Μια ποικιλία αποδείξεων της ίδιας πρότασης σημαίνει οπωσδήποτε ποικιλία νοημάτων, αλλά όχι ριζικώς διαφορετικών νοημάτων, διότι δεν υπάρχουν ριζικώς διαφορετικές αποδείξεις μιας μαθηματικής πρότασης (ΦΠ 255, 259).
- 46 «Η απόδειξη μεταβάλλει τη γραμματική της γλώσσας μας, μεταβάλλει τις έννοιές μας. Αποκαθιστά νέους δεσμούς και κατασκευάζει την έννοια αυτών των δεσμών» (BGM 166). Πρβλ. ΦΓ 376-377, MB 73.
- 47 Κάθε άρτιος αριθμός (πλην του 2) ισούται με το άθροισμα δύο πρώτων.
- 48 «Έχουμε εικασίες στα μαθηματικά; Ή αλλιώς: Τί είναι στην πραγματικότητα αυτά που μοιάζουν με εικασίες στα μαθηματικά, όπως, φέρ' ευτείν, οι εικασίες γύρω απ' την κατανομή των πρώτων αριθμών; [...] Μονάχα αυτό που λέμε απόδειξη συνδέει την υπόθεση με τους πρώτους αριθμούς, ως πρώτους αριθμούς. Κι αυτό φαίνεται απ' το γεγονός ότι – όπως ήδη είπα – μέχρι τότε η υπόθεση μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκει καθαρά στον χώρο της φυσικής. Όταν, από την άλλη, δίνουμε την απόδειξη, δεν αποδεικνύουμε διόλου εκείνο που είχαμε εικάσει, διότι δεν μπορείς να κάνεις εικασίες περί του απείρου. Εικάζεις μονάχα εκείνο



που μπορεί να επιβεβαιωθεί, αλλά η εμπειρία μπορεί να επιβεβαιώσει μόνο πεπερασμένο αριθμό εικασιών, και την απόδειξη δεν μπορούμε να την εικάσουμε ενόσω δεν την έχουμε, ούτε κι όταν την έχουμε [...] Υποθέτω πως εικάζω τη γενικότητα, δίχως να εικάσω την απόδειξη. Ναι, αλλά αυτό που η απόδειξη αποδεικνύει είναι η γενικότητα που είχα εικάσει!; [...] Τίποτε πιο μοιραίο για τον φιλοσοφικό στοχασμό απ' την αντίληψη ότι απόδειξη και εμπειρία είναι δύο διαφορετικές μεν αλλά συγκρίσιμες μέθοδοι επαλήθευσης» (ΦΓ 372-374). «Γιατί λέω ότι κατασκευάζουμε, κι όχι ανακαλύπτουμε, μια πρόταση, όπως φέρ' ειπείν το θεμελιώδες θεώρημα της άλγεβρας; — Γιατί με την απόδειξη του δίνουμε καινούριο νόημα, ένα νόημα που πριν δεν είχε. Πριν απ' τη λεγόμενη απόδειξη δεν υπήρχε παρά ένα πρόχειρο πρόπλασμα αυτού του νοήματος στη λεκτική μας γλώσσα» (ΦΓ 386). «Στα άλγυτα μαθηματικά προβλήματα το ερώτημα ζητάει κάτι διαφορετικό από εκείνο που επιτυγχάνει η απάντηση. Το πρόβλημα τίθεται στη γλώσσα, η οποία δεν δηλώνει την επιθυμητή του λύση αλλά κάτι ανάλογο μ' αυτήν. Αν μπορεί να βρεθεί λύση, η απόδειξη δεν αποδεικνύει εκείνο που δηλώθηκε, αλλά κάτι διαφορετικό» (WL 1930-32: 100).

- 49 Παρατίθεται από τους Nedo & Ranchetti 1983: 260.
- 50 Για μια υποδειγματικά διαυγή έκθεση της βιτγκενσταϊνικής αντίληψης του αριθμού ως «λογικής μορφής» ή «ως αναπαραστατικού γνωρίσματος του συμβολισμού», καθώς και την αντιπαράθεσή της με την ρασσελλιανή αντίληψη του αριθμού ως κλάσεως κλάσεων, δες το περιωθέν τμήμα της διάλεξης που είχε δώσει ο Waismann στο Königsberg το 1930 (Waismann 1930). Δες επίσης Intisar-Ul-Haque 1978.
- 51 Δες και Ramsey 1925: 175.
- 52 Δες σχετικά Ambrose 1955.
- 53 Δες σχετικά Soulez 1990.
- 54 Πρβλ. ΦΠ 413.
- 55 Βλ. Carnap 1931, Neumann 1931, Stein 1980, Ανατολιτάνος 1985b: 344-347.
- 56 Αλλά «είναι καν δυνατόν τα μαθηματικά να είναι ασυνεπή;» (WWK 119).
- 57 «Τα μαθηματικά προβλήματα περί της λεγομένης θεμελίωσης συνιστούν θεμέλιων μαθηματικών στο μέτρο που και ο ζωγραφιστός βράχος συνιστά θεμέλιο του ζωγραφιστού πύργου» (BGM 378).
- 58 Πρβλ.: «Αλλά για να βρεις τον αριθμό στο δεξί σκέλος, ο οποίος τρέπει αυτή την έκφραση σε ταυτολογία, πρέπει να χρησιμοποιήσεις ένα λογισμό, κι αυτός ο λογισμός είναι εντελώς ανεξάρτητος από ταυτολογίες» (WWK 106).
- 59 «Θα μπορούσαμε να το θέσουμε ως εξής: μια μαθηματική πρόταση παίρνει το νόμά της μόνο από τον λογισμό στον οποίο είναι ενσωματωμένη. Ο τρόπος με τον οποίο μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε αυτόν τον κανόνα εξαρτάται εξ ολοκλήρου από το σύστημα στο οποίο είναι ενσωματωμένος» (LFM 137). Δες το επόμενο παράθεμα (ΦΠ §§152, 153).
- 60 Είναι χαρακτηριστικό ότι το πρώιο άρθρο του Dummett (1959), που απετέλεσε την απετηρία όλων σχεδόν των μεταγενεστέρων παρανοήσεων, εισηγούμενο τη δήθεν συμβασιοκρατία, περατοκρατία και τον δήθεν δομισμό ή αντιρρεαλισμό

- του Wittgenstein, εδράζεται στην απόρριψη αυτής της θεμελιώδους προκειμένης (Dummett 1959: 122-123).
- 61 Αν αλλάξουμε τη γεωμετρία, αλλάζουμε το νόημα των χρησιμοποιούμενων λέξεων, διότι η γεωμετρία *συνιστά* το νόημα. Αν πολλαπλασιάσαμε το 457 με το 63 και παίρναμε διαφορετικό αποτέλεσμα από ό,τι στο κανονικό παιχνίδι, αυτό θα σήμαινε ότι ο όρος «πληθικός αριθμός» χρησιμοποιείται με διαφορετικό νόημα. (WL 1932-35: 51)
- 62 Για το πρόγραμμα των φορμαλιστών, δες Brouwer 1912, Neumann 1931, Russell 1959: 82-83, Χριστοδουλίδης 1980/8: 34-38, Αναπολιτάνος 1985a: 241-271.
- 63 Η κριτική του Wittgenstein ισχύει οπωσδήποτε για τον φορμαλισμό-παιχνίδι (game formalism) του Tomae. Αλλά τολμώ να εικάσω ότι, αν ο Wittgenstein είχε γνωρίσει τον «theory formalism» του Curry δεν θα διαφοροποιούσε την κριτική του, στο μέτρο που ο τελευταίος, αφ' ενός δεν φαίνεται να αποποιείται το χιλμπερτιανό μεταμαθηματικό πρόγραμμα, αφ' ετέρου δεν αποκλείει οντολογικά ερωτήματα στα πλαίσια των μαθηματικών (μολονότι ο ίδιος κρατάει στάση εποχής). Βλ. Curry 1951, 1954, Αναπολιτάνος 1985a: 262-263.
- 64 Hilbert 1905, 1927.
- 65 Όντας στο ίδιο επίπεδο με όλους τους άλλους, δεν μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο κανενός. Με το ίδιο μέτρο βέβαια και η φιλοσοφία δεν έχει να πει τίποτε γύρω από την εγκυρότητα, χρησιμότητα, αποτελεσματικότητα ενός τέτοιου λογισμού. Εκείνο που ενδιαφέρει τον Wittgenstein είναι να αφαιρέσει το «μετά» από τα μεταμαθηματικά του Hilbert. Αυτό που απομένει δεν είναι της αρμοδιότητός του ως φιλοσόφου.
- 66 Πρβλ. «Die Probleme, die durch ein Mißdeuten unserer Sprachformen entstehen, haben den Charakter der *Tiefe*. Es sind tiefe Beunruhigungen» [Τα προβλήματα που προκύπτουν από την παρερμηνεία των γλωσσικών μας μορφών έχουν το χαρακτηρισμό του βάθους. Είναι βαθιές ανησυχίες] (ΦΕ §111).
- 67 «Μόνο όταν αντιλαμβάνομαι ότι οι κανόνες αντιφάσκουν μεταξύ τους, μόνο τότε παύουν να είναι εντάξει [...] Ενώσω έπαιζα το παιχνίδι δεν υπήρχε πρόβλημα» (WWK 125). «Αν μπορώ να χρησιμοποιήσω τον λογισμό, τότε τον έχω χρησιμοποιήσει. Δεν υπάρχουν άλλες διορθώσεις. Αυτό που μπορώ να κάνω, το κάνω. Δεν μπορώ να ακυρώσω τη χρήση λέγοντας: αυστηρά μιλώντας, αυτό δεν ήταν χρήση» (WWK 139, πρβλ. 129).
- 68 Βλ. παραπάνω, σημ. 42.
- 69 «Πείτε πως υπάρχει ένας κανόνας που λέει: Τα μαύρα πηδάνε πάνω απ' τα λευκά. Αν όμως το λευκό πιόνι βρίσκεται στην άκρη της πινακίδας, δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε τον κανόνα. Κάνουμε λοιπόν μια παραδοχή για την περίπτωση αυτή, κι έτσι εξαφανίζουμε το πρόβλημα από προσώπου της Γης» (ΦΠ 345, πρβλ. ΦΓ 320).
- 70 Ο νέος αυτός λογισμός μπορεί να είναι από κάθε άποψη όμοιος με τον παλιό, μόνο που θα αποκλείει από την εν λόγω αντίφαση να έχει οποιοδήποτε επιπτώσεις στα υπόλοιπα μέρη του (μέσω, λ.χ., ενός απαγορευτικού αξιώματος).

- 71 Wrigley 1977: 188. Πρβλ. «Δεν φτάνουμε στον πυθμένα των πραγμάτων, αλλά σε ένα σημείο όπου δεν μπορούμε πια να πάμε παραπέρα, όπου δεν μπορούμε να κάνουμε άλλες ερωτήσεις» (WL 1930-32: 34).
- 72 «Είναι ουσιαστικά για τα μαθηματικά ότι τα σημεία τους μπορούν να χρησιμοποιηθούν και με πολιτικά ρούχα. Είναι η χρήση τους εκτός μαθηματικών, άρα το νόημα τους, εκείνο που τρέπει το παιχνίδι των σημείων σε μαθηματικά» (BGM 257). «Το να λες ότι τα μαθηματικά είναι ένα παιχνίδι υποτίθεται ότι σημαίνει: Όταν αποδεικνύουμε, δεν χρειάζεται ποτέ να επικαλούμαστε το νόημα των σημείων, μ' άλλα λόγια την εξωμαθηματική τους χρήση» (BGM 259). «Αν οι πράξεις της αριθμητικής δεν έκαναν άλλο απ' το να παράγουν ένα κρυπτογράφημα, η εφαρμογή της θα ήταν ριζικά διαφορετική από εκείνη της δικής μας αριθμητικής. Θα ήταν όμως τότε αυτές οι πράξεις μαθηματικές;» (BGM 260). «Είναι σχεδόν σαν να λες πως η δουλειά του μαραγκού συνίσταται σε κόλλημα» (BGM 282).
- 73 Δες σχετικά Baker & Hacker 1984b: 106-136, 1985: 86-97 και Degen 1990.
- 74 Δες σχετικά Brouwer 1912, 1925, 1948, 1975, Heyting 1931, 1974, Dummett 1973b, Χριστοδουλίδης 1980: 38-43, Αναπολιτάνος 1985a: 272-299. Όσον αφορά την απόδοση του όρου «intuitionism», προτίμησα το «ενορασιοκρατία» και τα παράγωγά του από το «ιντουϊσιονισμός» των Χριστοδουλίδη 1980, 1991, Αναπολιτάνου 1985a, Ρουσόπουλου 1991, γιατί βρισκω πως ο ελληνικός όρος είναι πιο εύηχος και πιο οικείος από τον λατινογενή. Δεν έχουμε εδώ την περίπτωση «ρεαλισμός-πραγματοκρατία» όπου ο λατινογενής είναι και πιο οικείος και πιο εύηχος. Παλιότερα (1980) ο Χριστοδουλίδης απέδιδε το «intuitionist mathematics» τότε είτε ως «εποπτικά μαθηματικά», αλλά αργότερα εγκατέλειψε την επιλογή αυτή, υποθέτω, λόγω των ανεπιθύμητων συμπαράδηλώσεων του όρου και επειδή ο σχηματισμός ορισμένων ομορρικών μερών του λόγου είναι προβληματικός (εποπτικοί [μαθηματικοί], εποπτισμός, εποπτειοκρατία).
- 75 Α.χ., η διαφωνία του Brouwer με τον λογικισμό του Russell και η απόρριψη της ιδέας ότι τα μαθηματικά μπορούν να εδραστούν στη λογική, η απόρριψη της ιδέας ότι οι αποδείξεις συνεπείς είναι θεμελιώδους σημασίας για τα μαθηματικά, η απόρριψη της πλατωνιστικής ιδέας περί υπάρξεως υπερβατικής μαθηματικής πραγματικότητας (Monk 1990: 250).
- 76 Brouwer 1918, 1923, 1925, 1926.
- 77 Βλ. Brouwer 1923: 191, Hacker 1972(1986): 122, Αναπολιτάνος 1985a: 274. Σημειώτέον ότι και ο Hilbert υποστήριζε μιαν ανάλογη προτεραιότητα της μαθηματικής ενόρασης έναντι της λογικής σκέψης, όταν έλεγε ότι «Τα μαθηματικά έχουν ένα περιεχόμενο διασφαλισμένο ανεξάρτητα από κάθε λογική, οπότε δεν μπορούν ποτέ να θεμελιωθούν στη λογική και μόνο αυτός είναι ο λόγος που οι προσπάθειες του Frege και του Dedekind ήταν μοιραίο να αποτύχουν. Μάλλον, ως συνθήκη για τη χρήση λογικών συμπερασμών και τη διεξαγωγή λογικών πράξεων, κάτι πρέπει να είναι ήδη δεδομένο στην παραστατική μας δύναμη (in der Vorstellung), κάποια εξωλογικά συγκεκριμένα αντικείμενα τα οποία είναι ενορατικώς (anschaulich) παρόντα ως άμεση εμπειρία πριν από οποιαδήποτε σκέψη (Hilbert 1925: 376 (μετάφραση δική μου)).

78 Ο Ρουσόπουλος 1991b θεωρεί ότι ο Wittgenstein αντιφάσκει προς εαυτόν όταν απαγορεύει από τους ενορασιοκράτες να αναμορφώσουν το πεδίο των μαθηματικών. Στο κάτω κάτω, ο ίδιος δεν υποστηρίζει ότι το πέρασμα από ένα γλωσσικό παιχνίδι στο άλλο στηρίζεται «στον αυθορμητισμό των παικτών» (78); Εξάλλου, «οι ερευνητές που ασχολούνται σήμερα με τα ιντουϊσιονιστικά μαθηματικά είναι πολυάριθμοι και τό έργο που έχει παραχθεί ως τώρα είναι υπολογισμοί σε σημασία και ευρύ σε έκταση» (79). Μ' άλλα λόγια, πώς μπορεί να αρνηθεί το γεγονός ότι το παιχνίδι *παιζεται*, παρ' όλες τις απαγορεύσεις του; Δεν έχω εδώ χώρο να αναπτύξω ένα πλήρες αντεπιχείρημα: θα δώσω όμως τον γενικό του άξονα: Ο Wittgenstein δεν αρνήθηκε ποτέ τη θεμιτότητα κατασκευής νέων μαθηματικών παιχνιδιών· πώς άλλωστε θα μπορούσε να αρνηθεί το δικαίωμα της ελεύθερης επιλογής; Εκείνο που αρνείται — η *γλώσσα* το αρνείται — είναι ότι το νέο παιχνίδι αποτελεί *λογική απαίτηση* του παλιού, ότι δηλαδή προέκυψε κατά *λογική αναγκαιότητα* από το παλιό, επειδή τάχα εκείνο είχε χάσματα που το νέο έρχεται να συμπληρώσει. Αν αυτό που, υποτίθεται ότι, σκοπεύω να 'συμπληρώσω', είναι ένας *λογισμός*, τότε δεν επιδέχεται κανενός είδους συμπλήρωση ή προσθήκη· διότι ένας λογισμός με χάσματα δεν είναι *διανοητός* (contra Hilbert). Ο Brouwer εισάγει το νέο παιχνίδι, επειδή πιστεύει ότι το παλιό δεν έκανε καλά τη δουλειά μας. Η αντίρρηση του Wittgenstein είναι ότι το παλιό έκανε τέλεια τη δουλειά μας («Τόσα χρόνια λογίζομασταν λάθος;!» (ΦΠ 346))· απλώς δεν κάνει τη δουλειά που θέλει ο Brouwer. Λ.χ., η επικράτηση της συνολοθεωρητικής αντιμετώπισης των αριθμών συνιστά *πρόοδο* των μαθηματικών ή *εμβάθυνση* στην πραγματική τους φύση, υπό την έννοια ότι, μετά τον Cantor, κάνουμε 'ωσσότερα' μαθηματικά; Υπήρχε κάτι που δεν πήγαινε καλά με την παλιά αριθμητική; Οι υπολογισμοί μας έβγαιναν λάθος; Η διαφορά ανάμεσα στην οπτική του Wittgenstein και των θεμελιωτιστών είναι, όπως το θέτει ο ίδιος, ότι εκείνος «δεν βρίσκει απαραίτητο να περιφρονεί συγκεκριμένους λογισμούς» (ΦΓ 348). Οι λόγοι επικράτησης ενός νέου λογισμού είναι *εξωλογισμικοί*. Εκείνο που τους κάνει να φαίνονται ως μια μαθηματική *απαίτηση* είναι η αλλαγή στον τρόπο σκέψης. Δεν είναι όμως η συνολοθεωρία εκείνο που επέφερε την αλλαγή. Μάλλον η αλλαγή άνοιξε τον δρόμο στη συνολοθεωρία. Το νέο μαθηματικό ύφος ερχόταν σε συμφωνία με τις μαθηματικές τεχνικές της εποχής του Cantor. Αλλά αυτή η υπολογιστική συμφωνία φάνηκε, σχεδόν στο σύνολο των μαθηματικών του καιρού του, ως μια *αποκάλυψη* (και, για ορισμένους, ως «παράδεισος»). Ανάλογα φαινόμενα είναι συνηθισμένα και σε άλλες περιοχές της ανθρώπινης δημιουργίας, όπως, λ.χ., η μουσική. Η νέα αρμονία του Schönberg φάνηκε στους περισσότερους συνθέτες της εποχής του ως μια *καταδίκη* της κλασικής αρμονίας, η οποία παρουσιαζόταν ως χρεοκοπημένη και ανίκανη να εκφράσει τις 'νέες ιδέες'. Κανένας συνθέτης δεν εθεωρείτο σοβαρός αν επέμενε να συνθέτει τονικά έργα. Μονάχα πρόσφατα, που ο σάλαγος της επανάστασης είναι πια μακριά, φάνηκε η ανοησία της δήθεν εκφραστικής 'ανωτερότητας' της σειραϊκής μουσικής. Ο ενθουσιασμός μας για τη νέα αντίληψη των πραγμάτων μάς κάνει να τη βλέπουμε ως *καλύτερη άποψη* πραγμάτων· κι αυτό έχει ως συνέπεια την «περιφρόνηση» των παλιών εκφραστικών μέσων. Αλλά τα παλιά εκφραστικά μέσα δεν παρουσίαζαν κανένα πρόβλημα στο πεδίο εφαρμογής τους. Αντίθετα, η κατάργησή τους αποτελεί πτώχευση της (μουσικής ή της μαθηματικής) γλώσσας. Η έννοια της «άσκησης κριτικής» σε ένα *λογισμό* (71) στερείται νοήματος· εκείνο

στο οποίο ο Brouwer ασκεί κριτική είναι, στην πραγματικότητα, οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις των λογισμών, φέρ' ειπείν, το πλατωνικό μοντέλο. Αλλ' αυτό, πέρα απ' το ότι δεν συνιστά μαθηματική κριτική, μπορεί να έχει τόση επίπτωση στα μαθηματικά όση και, στο έργο του γεωργού, η γνώση ότι η γη δεν είναι επίπεδη. Ο Ρουσόπουλος βλέπει ότι ο Wittgenstein οδηγείται στην αντιληψή του για τα μαθηματικά μέσα από την ταύτιση της εννοίας του αληθούς με εκείνη του αποδεικνυμένου (74), αλλά δεν βλέπει ότι αυτό έχει μοιραίες συνέπειες στην αντίληψη ότι υπάρχουν «προτάσεις οι οποίες δεν έχουν ακόμη ελεγχθεί» (73). Αν δεν έχουν ελεγχθεί, δεν είναι καν προτάσεις, σε αντίθεση με τις εμπειρικές προτάσεις, οι οποίες έχουν νόημα, χωρίς να γνωρίζουμε αν αληθεύουν ή όχι. [Δες τα περί εικασιών στις σελ. 252-253, 283 (48, 85)]. Αυτή ακριβώς η ταυτότητα αληθούς και αποδεικνυμένου αποτελεί το βασικότερο αντεπιχείρημα στον μαθηματικό πλατωνισμό: το ότι οι μαθηματικές προτάσεις δεν είναι περιγραφές.

Ο Ρουσόπουλος διατυπώνει ερωτήματα στα οποία, ισχυρίζεται ότι, ο Wittgenstein δεν έχει να προσφέρει απαντήσεις (77-78), αλλά δεν διερωτάται κατά πόσον τα ερωτήματα που θέτει έχουν όντως νόημα ή απλώς φαίνονται να έχουν και αυτό, κατά τη γνώμη μου, προδίδει λανθασμένη τοποθέτηση απέναντι στη φιλοσοφία του Wittgenstein εν γένει. Τι απάντηση περιμένει, άραγε, σε ερωτήματα του τύπου «Πότε τα γλωσσικά παιχνίδια αλλάζουν ή μετασχηματίζονται σε άλλα;» ή «Υπό ποιους όρους εμφανίζονται “νέα” γλωσσικά παιχνίδια;». Αν περιμένει κάποια γενική φιλοσοφική θεωρία από τον Wittgenstein, μάλλον ρωτάει λάθος άνθρωπο. Και αν απορεί γιατί ο Wittgenstein απορρίπτει τις φιλοσοφικές θέσεις, η απάντηση βρίσκεται σε οποιοδήποτε έργο του, και σίγουρα σε πολλά σημεία αυτού του ανθολογίου.

- 79 Συγκεκριμένα, στις 10 Μαρτίου, με θέμα «Mathematik, Wissenschaft und Sprache» (βλ. Nedo & Ranchetti 1983: 223).
- 80 «Ήταν συναρπαστικό να παρατηρείς την αλλαγή που υπέστη ο Wittgenstein εκείνη τη βραδιά [...] Μίλουσε ακατάπαυστα σκιαγραφώντας ιδέες οι οποίες επρόκειτο να αποτελέσουν την αφηγηρία των υστέρων έργων του [...] Εκείνο το βράδυ σήμανε την αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος του Wittgenstein για τον φιλοσοφικό στοχασμό και τη δραστηριότητα του φιλοσοφείν». (Αφήγηση του Feigl, παρατιθέμενη στο Nedo & Ranchetti 1983: 223).
- 81 Ο κανόνας, λ.χ., « $3 \times 10 = 30$ » μας επιτρέπει από την εμπειρική πρόταση «Ο Γιώργος, η Μαρία και ο Νίκος έχουν από δέκα βόλους στις τσέπες τους» να συναγάγουμε την επίσης εμπειρική πρόταση «Ο Γιώργος, η Μαρία και ο Νίκος έχουν 30 βόλους».
- 82 Δες παραπάνω, σελ. 254-254.
- 83 Το περιορισμένο κύρος της αρχής του αποκλεισμένου τρίτου ο Brouwer είχε ήδη διακηρύξει έντεκα χρόνια πριν τον ακούσει ο Wittgenstein (Brouwer 1918), και αργότερα σε μια διάλεξη που είχε δώσει στο Marburg an der Lahn (Brouwer 1923).
- 84 Πρβλ.: «Οι προτάσεις της λογικής είναι “νόμοι της σκέψης”, “διότι φέρνουν στην επιφάνεια την ουσία της ανθρώπινης σκέψης” — ή σωστότερα: διότι φέρνουν στην επιφάνεια ή καταδεικνύουν, την ουσία, την τεχνική του σκέπτεσθαι.

Δείχνουν τί πράγμα είναι το σκέπτεσθαι, κι ακόμη δείχνουν διάφορα είδη σκέπτεσθαι» (BGM 90).

- 85 «Αν κατασκευάσουμε μια λογική, στην οποία δεν ισχύει ο νόμος του αποκλειόμενου τρίτου, δεν υπάρχει λόγος να ονομάζουμε “προτάσεις” τις αντικαταστάτριες εκφράσεις. Στην πραγματικότητα, ο Βrouwer ανακάλυψε κάτι που είναι παραπλανητικό να ονομάζουμε πρόταση. Δεν ανακάλυψε μια πρόταση, αλλά κάτι που έχει την εμφάνιση πρότασης [...] Το να λες ότι ο νόμος του αποκλειόμενου τρίτου δεν ισχύει για τις προτάσεις περί απείρων κλάσεων ισοδυναμεί με το να λες ότι “Σ” αυτό το στρώμα της ατμόσφαιρας δεν ισχύει ο νόμος του Boyle”» (WL 1932-35: 140, πρβλ. με WL 1930-32: 71-73). Δες επίσης Gonzalez 1990.
- 86 Για μια περιεκτική διατύπωση των θεωρημάτων, δες Χριστοδουλίδης 1980: 12-14, Αναπολιτάνος 1985a: 256-261. Παραθέτω μια συντομογραφική διατύπωση των δύο αυτών θεωρημάτων: (1) Υπάρχει πρόταση της γλώσσας της κατά Peano αριθμητικής τέτοια ώστε ούτε αυτή ούτε η άρνησή της είναι αποδείξιμες από τα αξιώματα του Peano. (2) Δεν μπορούμε να αποδείξουμε στο πλαίσιο της κατά Peano αριθμητικής μια πρόταση που (κατάλληλα αποκωδικοποιούμενη) εκφράζει τη συνέπεια της ίδιας της κατά Peano αριθμητικής. Δες ακόμη Αυγελής 1972, Boyer 1983, Dawson 1988a,b, Detlefsen 1979, Dummett 1963b, Feferman 1988, Hofstadter 1986, Kleene 1988, Köhler 1992, Nagel & Newman 1958.
- 87 Παρατίθεται από τους Nedo & Ranchetti 1983: 261.
- 88 «Την εργασία [του Gödel] για τις τυπικώς μη αποκρίσιμες προτάσεις τη νιώσαμε σαν σεισμό· ιδιαίτερα ο Carnap» (Popper 1980: 50-51).
- 89 Newman 1956: 1616.
- 90 Nagel & Newman 1958: 89.
- 91 Τουλάχιστον στο δημοσιευμένο τμήμα των Καταλοίων. Δύο ακόμη αναφορές στον Gödel, παρμένες από την αλληλογραφία του Wittgenstein με τον Schlick, και τα αδημοσίευτα Χειρόγραφα, παραθέτουν οι Nedo & Ranchetti 1983: 260-261. Δες το πρώτο παράθεμα της σελ. 271.
- 92 Δες Detlefsen 1979.
- 93 Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι οι συζητήσεις που πυροδότησε το θεώρημα του Gödel έλαβαν χώρα σε φιλοσοφικά και όχι μαθηματικά περιοδικά.
- 94 Φέρ’ ειπείν, ο πλατωνισμός του δεν είναι λιγότερο τρωτός από εκείνον κατά του οποίου ο Wittgenstein στρέφει κατά το πλείστον τα βέλη του. Δες Köhler 1992 και παραπάνω 271.
- 95 Γράφηκε στις 10.3.1944. Παρατίθεται από τους Nedo & Ranchetti (1983: 261) και έχει ληφθεί από τον χειρόγραφο τόμο MS 124 (δες Wright 1982b: 44).
- 96 Από ένα γράμμα του Wittgenstein στον Schlick. Παρατίθεται από τους Nedo & Ranchetti 1983: 260.
- 97 Βλ. Resnik 1988.
- 98 Βλ. Gödel 1931a: 617.

- 99 Αν και όχι αδιαμφισβήτητο. Κατά τον Detlefsen (1979: 145) «η άποψη ότι το δεύτερο θεώρημα του Gödel καταδεικνύει την αποτυχία του προγράμματος Hilbert είναι κυριολεκτικώς ψευδής».
- 100 Εκείνο στο οποίο επιτίθεται ο Wittgenstein είναι οι φιλοσοφικές συγχύσεις, οι ενσωματωμένες στο εννοιολογικό πλαίσιο που στηρίζει την ερημνεία του θεωρήματος από τον ίδιο τον Gödel. Π.χ., ο Gödel θεωρούσε ως συνέπεια του πρώτου θεωρήματος ότι «δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα με την έννοια “αληθείς αλλά μη αποδείξιμες μαθηματικές προτάσεις”» (Gödel 1940). Μέσα απ’ αυτό το πρίσμα, οι μαθηματικές εικασίες αποκτούν το status υποθέσεων, δηλαδή νοηματικών προτάσεων οι οποίες αναμένουν την επαλήθευσή τους μέσα από μια απόδειξη. Αλλά, όπως ήδη τονίσαμε, οι μαθηματικές εικασίες δεν έχουν νόημα μέχρις ότου αποδειχθούν, μέχρις ότου τεθούν σε ένα σύστημα που θα προδιορίσει το νόημά τους. Και αν, παρ’ όλ’ αυτά, θεωρούμε ότι έχουν κάποιο νόημα, αυτό δεν μπορεί επ’ ουδενί να είναι ίδιο με εκείνο που η απόδειξη θα τους πορίσει (βλ. σημ. 48).
- 101 Τελείως διαγραμματικά, τα δύο κυριότερα ολισθήματα που ο Shanker επισημαίνει, βάσει του βιτγκενσταϊνικού γνώμονα, είναι η «αριθμοποίηση των μεταμαθηματικών», κατ’ αναλογία προς τη (θεμιτή) αριθμοποίηση του λογισμού (1988: 216) και η μετάπτωση από την έννοια της «απεικόνισης» (mapping) σε εκείνη της «ισομορφικής απεικόνισης» (mirroring) (1988: 217-219).
- 102 Παρά το ότι η έμφαση του Wittgenstein στη μέθοδο επαλήθευσης είχε ως σκοπό να εξάρει τη διαφορά των μαθηματικών προτάσεων από τις εμπειρικές δηλώσεις, μια μεγάλη πλειάδα σχολιαστών έσπευσε να προσδώσει τις προσπάθειες του Wittgenstein σε εκείνες των επαλήθευσιοκρατών, συγχέοντας για μια ακόμη φορά επαλήθευση στα μαθηματικά και επαλήθευση στην επιστήμη.
- 103 Για μια αναλυτική κριτική των αλληπαλλήλων πλανών του Cantor γύρω από το θέμα του «>» δες Shanker 1987a: 167-198 και 1986Ac: 5-9, Dauben 1979.
- 104 Πρβλ.: «– Wittgenstein: Πόσους αριθμούς έχετε μάθει να γράφετε; – Turing: Αν δεν ήμουν εδώ, θα έλεγα  $\aleph_0$ . – Wittgenstein: Συμφωνώ απολύτως, αλλά η απάντηση αυτή δείχνει κάτι [...] Αυτό που θέλω να πω είναι ότι η τεχνική εκμάθησης του  $\aleph_0$  είναι διαφορετική από την τεχνική εκμάθησης 100.000 αριθμών» (LFM 31). Δες επίσης Shanker 1987a: 211-212.
- 105 Η μετατρεψιμότητα ενός κλασματικού σε ακέραιο δεν σημαίνει πως έχουμε να κάνουμε με τον ίδιο αριθμό: σημαίνει απλώς ότι έχουμε θεσπίσει ορισμένες αντιστοιχίσεις ανάμεσα στα δυο συστήματα (των κλασματικών και των ακεραίων).
- 106 «Ένα σύστημα S λέγεται άπειρο όταν είναι ισοδύναμο με ένα γνήσιο μέρος του: στην αντίθετη περίπτωση λέγεται πεπερασμένο» (Dedekind 1888: 81). Αυτό που συνέχει τα μέλη μιας πεπερασμένης κλάσης είναι μια κοινή ιδιότητα, την οποία τα μέλη διαθέτουν και εκτός κλάσεως. Αν η κλάση μου είναι «όλα τα θηλαστικά», τίποτε δεν με εμποδίζει να φανταστώ ένα θηλαστικό ως μέλος, φέροντας, της κλάσης «όλα τα ζώα αυτού του δάσους». Αυτό που συνέχει τα μέλη μιας άπειρης κλάσης αριθμών είναι ο νόμος κατασκευής τους: κι αυτό δεν είναι κάποια ιδιότητα που οι αριθμοί διατηρούν εκτός κλάσεως. Δεν μπορώ να φανταστώ τον φυσικό αριθμό 5 ως μέλος της κλάσεως των αρρήτων.

- 107 «Είναι προφανώς διανοητό ότι κάποιος που ρίχνει καθημερινά τα ζάρια – ασ πούμε, για μια βδομάδα – δεν φέρνει άλλο από άσους, όχι επειδή τα ζάρια είναι κακά, αλλά απλώς επειδή η κίνηση του χεριού, η θέση των ζαριών στο κύπελλο, η τριβή στην επιφάνεια του τραπεζιού, συνδυάζονται προς αυτό το αποτέλεσμα. Ο άνθρωπος έχει ελέγξει τα ζάρια του και έχει μάλιστα βρει πως, όταν τα ρίχνουν οι άλλοι, φέρνουν κανονικά αποτελέσματα. Έχει τώρα λόγους απτός ο άνθρωπος να φαντάζεται πως εδώ κάποιος νόμος κυβερνά, που τον κάνει να φέρνει συνεχώς άσους; Έχει λόγους να πιστεύει πως η κατάσταση αυτή θα συνεχιστεί – ή μήπως έχει λόγους να υποθέτει πως δεν πρόκειται να συνεχιστεί για πολύ; Θα πρέπει, μ' άλλα λόγια, να σταματήσει το παιχνίδι, αφού όλο άσους φέρνει, ή μήπως θα πρέπει να το συνεχίσει, μια και τώρα είναι πολύ πιθανότερο να φέρει μεγαλύτερο αριθμό στην επόμενη ζαριά; – Στην πράξη θ' αρνηθεί ν' αναγνωρίσει ένα φυσικό νόμο στο ότι φέρνει συνεχώς άσους. Τουλάχιστον, θα πρέπει να διαρκέσει πολύ καιρό το φαινόμενο, για ν' αρχίσει να σκέφτεται αυτή την εκδοχή. Αλλά γιατί; – Διότι, πιστεύω, τόσες προηγούμενες εμπειρίες της ζωής του μαρτυρούν κατά της ύπαρξης τέτοιου νόμου. Θα πρέπει – σαν να λέμε – να ξεπεράσουμε όλες αυτές τις εμπειρίες, για να μπορέσουμε να ασπασθούμε έναν ολότελα διαφορετικό τρόπο θεώρησης» (ΦΠ 381-382).
- 108 Πρβλ. «Η υπόθεση είναι μια λογική κατασκευή. Μ' άλλα λόγια, ένα σύμβολο, για το οποίο ισχύουν ορισμένοι κανόνες αναπαράστασης» (ΦΠ 372).
- 109 «Την εξίσωση μιας [ημιτονοειδούς] καμπύλης μπορούμε να την παραστήσουμε ως εξίσωση μιας ευθείας με μια μεταβλητή παράμετρο, το πεδίο τιμών της οποίας εκφράζει τις αποκλίσεις από την ευθεία. Δεν αποτελεί θέμα ουσίας αν αυτές οι αποκλίσεις είναι “μικρές”. Μπορεί να είναι τόσο μεγάλες, ώστε η γραμμή να μη μοιάζει με ευθεία. Η έκφραση “ευθεία μετ' αποκλίσεων” είναι απλώς μια μορφή περιγραφής. Μου δίνει τη δυνατότητα να εξαλείψω, να παραβλέψω, αν θέλω, κάποιο κομμάτι της περιγραφής. (Η μορφή “κανόνας με εξαιρέσεις”) [...] Η δήλωση “Αυτός είναι ο κανόνας” έχει νόημα μόνο αν έχω καθορίσει πόσες εξαιρέσεις του κανόνα επιτρέπω κατά μέγιστον χωρίς να αναιρέσω τον κανόνα» (ΦΠ 382-383). «Η πιθανότητα χρειάζεται εκεί όπου η περιγραφή μιας κατάστασης πραγμάτων είναι ελλιπής. Η πιθανότητα συνδέεται με την έννοια της μη πλήρους περιγραφής» (WWK 94).
- 110 «Πρόκειται για την προσδοκία ότι η μελλοντική εμπειρία θα ανταποκρίνεται σε ένα νόμο, στον οποίο η μέχρι τούδε εμπειρία ανταποκρινόταν» (ΦΠ 385).
- 111 «Όταν, από τη σχετική συχνότητα ενός συμβάντος, αντλούμε συμπεράσματα για τη σχετική του συχνότητα στο μέλλον, το συμπέρασμά μας αντλείται μόνο απ' τη συχνότητα που μέχρι στιγμής έχουμε πράγματι παρατηρήσει· κι όχι από μια συχνότητα που έχουμε αντιλήσει από τα παρατηρούμενα μέσω κάποιας διαδικασίας υπολογισμού πιθανοτήτων. Διότι η υπολογιζόμενη πιθανότητα συμφωνεί με οποιαδήποτε συχνότητα και να έχουμε παρατηρήσει, αφού αφήνει το θέμα του χρόνου ανοιχτό» (ΦΠ 382).



## Προοδευτισμός και συντηρητισμός. Μια βιτγκενσταϊνική θεώρηση<sup>1</sup>

### I

Όταν κανείς ακούει για διαπάλη μεταξύ προοδευτικών και συντηρητικών πολιτικών παρατάξεων, δικαιολογημένα υποθέτει ότι η σύγκρουση των παρατάξεων οφείλεται στη διάσταση των ιδεολογιών στις οποίες προσυπογράφουν. Αλλά, ενώ τα προοδευτικά κόμματα δεν έχουν πάψει στιγμή να προβάλλουν, με όλο και λαμπρότερα χρώματα, την προοδευτική τους ιδεολογία και να μας καλούν να προσυπογράψουμε τις αρχές της, δεν θυμάμαι κανένα συντηρητικό κόμμα να διατρένωσε ποτέ τα πλεονεκτήματα της συντηρητικής ιδεολογίας ή να μας κάλεσε να ενισχύσουμε τις γραμμές του με δικαιολογητικό τη *συντηρητικότητά* του.

Το σκηνικό είναι περίπου το εξής: Οι προοδευτικοί κατηγορούν τους λεγόμενους συντηρητικούς ότι είναι συντηρητικοί ή — στην καλύτερη περίπτωση — ότι δεν είναι αρκετά προοδευτικοί, και εκείνοι με τη σειρά τους το αρνούνται, προθυμοποιούμενοι αμέσως να αποδείξουν την *προοδευτικότητά* τους.

Μ' άλλα λόγια, το θέμα δεν είναι η επιλογή της προοδευτικής έναντι της συντηρητικής ιδεολογίας ή αντιστρόφως, αλλά η επιλογή της παράταξης εκείνης που υπόσχεται μεγαλύτερη προσήλωση στις αρχές του προοδευτισμού.

Στην εποχή μας μία είναι η κυρίαρχη ιδεολογία: Ο προοδευτισμός. Και η δήθεν αντιπαράθεσή του με τον συντηρητισμό μοιάζει περισσότερο με τελετουργική αναπαράσταση κάποιου αρχαίου συμβάντος, παρά με βιούμενη πραγματικότητα. Θα ήθελα να υποστηρίξω ότι ένα μεγάλο μέρος του ζόφου που καλύπτει τη ζωή του συγχρόνου ανθρώπου οφείλεται στην αβασάνιστη πρόδοσή του στην προοδευτική ιδεολογία. Δεν χωρεί αμφιβολία πως αυτή η ιδεολογία τον βοήθησε να διώξει το σκοτάδι που είχαν δημιουργήσει οι προκάτοχοί της. Είναι όμως απολύτως σαφές — τουλάχιστον σε μένα — ότι τον έριξε σε μια καινούρια μορφή σκοταδισμού. Δεν ευελπιστώ ούτε επιθυμώ να αποκαταστήσω την εκπεσούσα συντηρητική ιδεολογία στο βάθος της. Πιστεύω απλώς ότι η ήττα της συνδέεται με την εξαφάνιση ορισμένων *νοητικών τάσεων*, η αναβίωση των οποίων θα έχει θετικά αποτελέσματα στην καταπολέμηση του σύγχρονου σκοταδισμού. Δεν προσπαθώ να κλονίσω την πίστη στην πρόοδο, για να την υποκαταστήσω με κάποια άλλη. Δεν σκοπεύω, μ' άλλα λόγια, να επαναλάβω το σφάλμα που διέπραξε ο προοδευτισμός, όταν

απλώς μετέφερε την τυφλή πίστη από τα θρησκευτικά και τα μεταφυσικά δόγματα στην έννοια της προόδου.

Ο κλονισμός της πίστης εν γένει σε ιδεολογίες και δόγματα είναι για τη δική μας θεώρηση αυτοσκοπός και όχι προβαθμίδα στην ανακήρυξη κάποιου νέου πνευματικού δυνάστη. Αλλά ένας καλός τρόπος για να κλονίσεις την πίστη σ' ένα πράγμα είναι να δημιουργήσεις τις προϋποθέσεις για την πίστη σε κάποιο άλλο, που το αντικρούει.

## II

Κάποιος που προσπαθεί να προβάλει τα πλεονεκτήματα μιας συντηρητικής θεώρησης του κόσμου, χρειάζεται μιαν εισαγωγή σαν κι αυτή, για να καταστήσει σαφές ότι δεν σκοπεύει να υπερθεματίσει υπέρ πολιτικών παρατάξεων που ειθίσαι να ονομάζονται συντηρητικές, αλλά υπέρ μιας ιδεολογίας που σήμερα πια δεν εκφράζεται από καμία πολιτική παράταξη και από καμία κοινωνική ομάδα.

Η ιδεολογία αυτή, κατά τον Michael Oakeshott, τον γνωστό Άγγλο θεωρητικό του συντηρητισμού, συνίσταται

[...] στο να χρησιμοποιείς και να χαίρεσαι αυτό που υπάρχει, αντί να επιθυμείς ή ν' αναζητείς κάτι διαφορετικό. Στο ν' απολαμβάνεις αυτό που είναι παρόν, αντί εκείνο που υπήρξε ή που θα μπορούσε να υπάρξει.<sup>2</sup>

Όπως κάθε ιδεολογία, ο συντηρητισμός αποτελεί άρση στη θεωρητική σφαίρα ορισμένων πρωτογενών νοητικών ροπών. Ας δούμε πώς περιγράφει αυτές τις ροπές ο Gerd-Klaus Kaltenbrunner, απηχώντας ασφαλώς τις απόψεις του Karl Mannheim:

Ο συντηρητικός άνθρωπος είναι αφοσιωμένος σε ό,τι του είναι οικείο και δύσπιστος απέναντι σε κάθε λογής καινοτομία. Κρατιέται από αυτό που ισχύει, από αυτό που είναι δοκιμασμένο και ηλεγμένο. Έχει σαφή προτίμηση για τις εμπειρίες της ζωής, σε αντίθεση με τις κατασκευές της διάνοιας, και καταφύσκει ενστικτωδώς στο ανθεκτικό, στο σταθερό, στο παραδοσιακό. Είναι σκεπτικιστής απέναντι σε κάθε μορφής ριζοσπαστισμούς, ουτοπίες και υποσχέσεις για το μέλλον. Πάντοτε ξεκινάει απ' το συγκεκριμένο.<sup>3</sup>

Ως *ιδεολογία*, ο συντηρητισμός είναι κυρίως φαινόμενο των δύο προηγούμενων αιώνων.<sup>4</sup> Ως *νοητική τάση* ωστόσο είναι φαινόμενο κάθε εποχής και θα πρέπει να είναι οικείος στον καθένα μας. Είναι εκείνη η τάση που μας οδηγεί στη συντήρηση των παλαιών κτισμάτων και οικισμών, στη διατήρηση της μορφολογίας της γλώσσας μας, στη διατήρηση των θρησκευτικών τελετών και λαϊκών μας εθίμων κλπ.

Είναι προφανές πως η διάθεση να συντηρήσεις ένα αντικείμενο ή να υπεραμυνθείς ενός θεσμού είναι άμεση απόρροια της απόλαυσης που αντλεις από αυτό και της σημασίας που έχει για τη ζωή σου. Ποιος θα ήθελε να διατηρήσει μια ενοχλητική κατάσταση πραγμάτων; Γι' αυτό σε κάθε εποχή συντηρητικές τάσεις αναπτύσσονται κατά κανόνα στα μέλη της κοινωνίας που ωφελούνται από τα κοινωνικά θέσμιμα, ενώ τάσεις απαλλαγής από αυτά αναπτύσσονται στα αναξιοπαθούντα μέλη της.

Σε κάθε υγιές άτομο οι δύο αυτές τάσεις συνυπάρχουν αρμονικά. Όταν όμως οι κοινωνικές συνθήκες δεν χαρακτηρίζονται από αρμονία, κάποια απ' αυτές θα αναπτυχθεί μονόπλευρα, ανάλογα με την κοινωνική θέση του ατόμου. Στα αναξιοπαθούντα μέλη θα αναπτυχθούν ροπές απαλλαγής από την κατεστημένη τάξη πραγμάτων και μια επαναστατική διάθεση, ανάλογη της καταπιεστικότητας της κρατούσας κατάστασης. Μέσα σ' αυτό το κλίμα θα αναπτυχθεί η περιφρόνηση για το παραδοσιακό και η ανάγκη αντικατάστασής του από κάτι νέο που θα άρει τα κακώς κείμενα. Ταυτόχρονα όμως, ο επαναστατικός ζήλος και η απειλή ανατροπής της καθεστηκυίας τάξης θα αναπτύξει στα ευημερούντα μέλη την αντίρροπη τάση της συντήρησης, που σε πολλές περιπτώσεις θα φθάσει στην υπερβολή της *αντίδρασης*.

Ένα τέτοιο κλίμα μάς περιγράφει ο Otto Neurath στο περίφημο προοδευτικό μανιφέστο του Κύκλου της Βιέννης *Wissenschaftliche Weltauffassung (Επιστημονική κοσμοαντίληψη)*, που συνέταξε σε συνεργασία με τον Rudolf Carnap και τον Hans Hahn και δημοσίευσε τον Αύγουστο του 1929:

[...] η μία ομάδα προσκολλάται σε στιδήποτε κοινωνικά παρωχημένο, συχνά υιοθετώντας παραδοσιακές, και από καιρό ξεπερασμένες, μεταφυσικές και θεολογικές τάσεις. Η άλλη ομάδα είναι αφιερωμένη στο πνεύμα των συγχρόνων καιρών· ειδικά στην κεντρική Ευρώπη απορρίπτει τέτοιου είδους τάσεις στηριζόμενη στο έδαφος των εμπειρικών επιστημών. Η εξέλιξη αυτή είναι άμεσα συντηρημένη με την εξέλιξη των συγχρόνων παραγωγικών διαδικασιών οι οποίες, όσο περισσότερο εκμηχανοποιούνται, τόσο λιγότερο χώρο αφήνουν για μεταφυσικές ιδέες. Συνδέεται ακόμη με την απογοήτευση μεγάλων ανθρωπίνων μαζών από τη στάση όλων εκείνων που κηρύσσουν παραδοσιακά μεταφυσικά και θεολογικά δόγματα. Γι' αυτό λοιπόν, σε πολλές χώρες, οι μάζες απορρίπτουν τα δόγματα αυτά πιο ενσυνείδητα από ποτέ άλλοτε και, σε συνδυασμό με τη σοσιαλιστική τους αφετηρία, βλέπουν προς μια προσγειωμένη, εμπειριοκρατική άποψη. Άλλες εποχές, ο υλισμός ήταν εκείνο που εξέφραζε την άποψη αυτή. Έκτοτε όμως η σύγχρονη εμπειριοκρατία εξελίχθηκε από τις διάφορες ανεπαρκείς μορφές αποκτώντας την υγιή της μορφή στην επιστημονική κοσμοαντίληψη... Οι εκπρόσωποι της επιστημονικής κοσμοαντίληψης στέκουν αποφασιστικά στο έδαφος της απλής ανθρώπινης εμπειρίας. Με εμπιστοσύνη αφιερώνονται στο έργο της εκκαθάρισης του δρόμου από τα μεταφυσικά και θεολογικά συντρίμια χιλιετιών.

Η διακήρυξη της νέας ιδεολογίας δεν παρέμεινε φυσικά μόνο στις σελίδες αυτού του μικρού μανιφέστου. Ο Neurath δεν έχανε ευκαιρία να τη διατυμπανίζει με ιεραποστολική φλόγα μέσα από βιβλιοπαρουσιάσεις οπαδών του προοδευτικού κινήματος. Γράφει, λ.χ., στη βιβλιοπαρουσίαση του *Der Logische Aufbau der Welt* (Η λογική δόμηση του κόσμου) του Rudolf Carnap:

Σε λίγες μόνο χώρες υπάρχουν φιλόσοφοι οι οποίοι, εξοπλισμένοι με τα εργαλεία της σύγχρονης έρευνας, αγωνίζονται για μια ακριβή θεώρηση του κόσμου, που με δύναμη κι αποφασιστικότητα προχώρησε προς την εκλεκτή σφαίρα του μαρξισμού!<sup>5</sup>

Τα αποσπάσματα αυτά μας δίνουν νομίζω με αρκετή ενάργεια τον ιδεολογικό καμβά του προοδευτισμού. Μας δίνουν ακόμη μιαν εικόνα των οσμωτικών δυνάμεων που επέτρεψαν σε έννοιες, αρχικά απομεμακρυσμένες, να παρεισφρήσουν η μία στην επικράτεια της άλλης. Η έννοια-κλειδί είναι φυσικά η πρόοδος, αλλά μια πρόοδος αποκλειστικώς συντηρημένη με την εξέλιξη της επιστήμης. Ο εκμηχανισμός των δυνάμεων παραγωγής έφερε στο προσκήνιο τον τεχνολόγο επιστήμονα, και πιο συγκεκριμένα τον μηχανικό. Οι προοδευτικοί της εποχής του Neurath είχαν κατ' αρχάς τον κατασκευαστή επιστήμονα προ οφθαλμών και, όταν μιλούσαν για πρόοδο, είχαν κατά νουν κυρίως την εξέλιξη της μηχανής. Αλλά από κει ήταν εύκολη η μετάβαση στην επιστημονική πρόοδο εν γένει και συνεπώς στην κλήση ολόκληρου του επιστημονικού δυναμικού υπό τα όπλα. Οι παραγωγικές διαδικασίες μάς οδήγησαν στον σοσιαλισμό, ο σοσιαλισμός στον μαρξισμό κι ο μαρξισμός στον υλισμό· ο υλισμός διασυνδέθηκε με την άμεση εμπειρία και συνεπώς με την εμπειριοκρατία, η οποία, εξοπλισμένη με τα εργαλεία των ακριβών επιστημών, επέπρωτο να φέρει το φως στα σκοτάδια του μεταφυσικού και θρησκευτικού δογματισμού. Έτσι φτάσαμε στο σημερινό τρίπτυχο «πρόοδος, επιστήμη, μαρξισμός» που συνιστά, θα μπορούσαμε να πούμε, τον πυρήνα της προοδευτικής ιδεολογίας.

Η σύνδεση της προόδου και της επιστήμης με τον μαρξισμό αποτελεί σίγουρα κόκκινο πανί για τους εκπροσώπους των συντηρητικών πολιτικών παρατάξεων. Και η γραμμή αμύνης τους έγκειται στο ν' αποδείξουν ότι το πολύμο εμβλημα της επιστημονικής προόδου δεν μπορεί να μονοπωλείται από τα σοσιαλιστικών αποχρώσεων κόμματα, αλλά οφείλει να κοσμεί και το δικό τους λάβαρο, αν όχι μονάχα αυτό.

Αν οι συντηρητικές παρατάξεις διεκδικούν την πρόοδο ως έμβλημά τους, τότε μόνο κατ' όνομα είναι συντηρητικές και η ιδεολογία που υπηρετούν είναι, όπως είπαμε παραπάνω, σαφώς η προοδευτική. Οπότε η αντίθεσή τους προς τις προοδευτικές παρατάξεις δεν είναι ιδεολογικής φύσεως.

Αν όμως εννοούν να διατηρούν τον τίτλο των συντηρητικών, τότε πάσχουν απλώς από εννοιολογική σύγχυση, και δικαίως τους προσάπτεται η γνωστή κατηγορία ότι στερούνται οιασδήποτε ιδεολογίας. Διότι είναι τουλάχιστον παράλογο η έννοια του συντηρητισμού να συνδέεται με εκείνη της προόδου.

### III

Αν μια ιδεολογία χρησιμεύει στην υποστήριξη μιας επαναστατικής κινητοποίησης, αυτό απλώς την καθιστά απαραίτητη για τη συγκεκριμένη επαναστατική πράξη, όχι όμως και *φυσιολογική στάση* απέναντι στη ζωή. Ο επαναστάτης δικαιολογείται να είναι φορέας μιας παραμορφωμένης κοσμοαντίληψης, μόνο στο μέτρο και στο χρονικό διάστημα που είναι ένα άτομο πάσχον, αγωνιζόμενο ν' απαλλαγεί από το αίτιο του πάθους του. Από τη στιγμή όμως που η επανάσταση έχει λήξει, με το να διατηρεί την προεπαναστατική του τάση για απαλλαγή από το κατεστημένο, βλάπτει το ίδιο το αποτέλεσμα της επαναστατικής του πράξης. Η ιδέα της συνεχούς επανάστασης είναι κατανοητή μόνο στο μέτρο που σημαίνει τη συνεχή επαγρύπνηση, έτσι ώστε τα παθολογικά μορφώματα κάθε νέας κατάστασης να αποκόπτονται πριν οι καταστροφικές τους συνέπειες εξαπλωθούν. Πράγμα που όμως σημαίνει ότι υπάρχουν περιόδοι όπου το επίτευγμα της επανάστασης πρέπει να τεθεί υπό έλεγχο και δοκιμασία. Και μια και η δοκιμασία μεγάλων κοινωνικών ανασηματισμών δεν είναι κάτι που επιτυγχάνεται από τη μια μέρα στην άλλη, είναι ελπίσιμο ότι οι τάσεις απαλλαγής από το κατεστημένο πρέπει, γι' αυτό το διάστημα, να δώσουν τη θέση τους στις τάσεις για περιφρούρηση του κατεστημένου.

Νά γιατί η αέναη υποστήριξη επαναστατικών ιδεωδών συνιστά παθολογική εκδήλωση. Η επανάσταση γίνεται αυτοσκοπός και όχι μέσον για την απαλλαγή από ένα κακό κατεστημένο. Είναι προφανές ότι μέσα από μια τέτοια ιδεολογία, η δημιουργικότητα κλονίζεται συθέμελα. Τί είδους προγραμματισμός μπορεί να επιτευχθεί, όταν τα πάντα κινδυνεύουν να ανατραπούν πριν ακόμη αποδειχθεί κατά πόσον είναι αποδοτικά ή όχι; Πού θα βρουν χρόνο οι δυνάμεις παραγωγής να παραγάγουν κάτι, όταν οι σχέσεις τους συνεχώς αναπροσαρμόζονται; Αλλά οι πιο ολέθριες επιπτώσεις είναι στον πολιτισμικό τομέα. Διότι αυτό που αποκαλούμε πολιτισμό μιας περιόδου δεν είναι άλλο από το απόσταγμα μακρόχρονων μόχθων και γνώσης σε επιμέρους τομείς. Είναι η δημιουργία μορφών ζωής που αποτελούν κομμάτι της παιδείας μας, που συνθέτουν τη φυσιολογία μας ως πολιτισμένων ατόμων.

Κι εδώ θα ήθελα να σταθώ. Γιατί, όταν αναφερόμουν στον ζόφο της εποχής μας, είχα κατά νουν κυρίως τον πολιτισμικό υποβιβασμό που η άκριτη προσκόλληση στην πρόοδο συνεπάγεται: Η πρόοδος της επιστήμης οδηγεί τον άνθρωπο σε μια ανανέωση του εξωτερικού περιγύρου του, αλλά καταδικάζει σε στασιμότητα την *αντίληψη* του για τον κόσμο και τον αναισθητοποιεί απέναντι στα ίδια του τα επιτεύγματα. Με χαρακτηριστική ελαφρότητα παραδίδει στο πυρ αξιακά συστήματα, στα οποία στηρίχτηκαν τα λαμπρότερα κομμάτια του πολιτισμού του. Καθώς έχει στραμμένη την προσοχή του στην αναζήτηση του νέου, χάνει την επαφή του με το παρελθόν, και η ιστορική του ταυτότητα ξεθωριάζει. Γίνεται ένα ρηχό πλάσμα, που δεν είναι πια σε θέση να ζυγίσει τη σημασία των νέων του επιτευγμάτων, επειδή δεν έχει καλή γνώση των παλιών. Χλευάζει κάθε τι που δεν φέρει τη σφραγίδα της προόδου, λες και δεν ανήκει στη δική του ιστορία. Αισιοδοξεί για το μέλλον, διότι είναι εντελώς τυφλός απέναντι στις συνέπειες των αλληπαλλήλων αλλαγών που επιφέρει. Ποτέ του δεν επεξεργάζεται αρκετά τα μοντέλα που προτείνει, γιατί προτιμάει, αντί να εντοπίζει τα προβλήματά τους, να τα αντικαθιστά με άλλα.<sup>6</sup> Μ' αυτόν τον τρόπο δεν αναπτύσσει αρκετά την ερευνητική του ματιά και χάνει την ευκαιρία να διδαχθεί από τα λάθη του.

Ο κατάλογος των αρνητικών σημείων μιας ιδεολογίας στηριγμένης στην έννοια της προόδου θα μπορούσε να είναι εξαιρετικά μακροσκελής. Αλλά, όπως τόνισα στην αρχή, η προβολή των αρνητικών πλευρών της προοδευτικής ιδεολογίας και των θετικών πλευρών της συντηρητικής δεν έχει ως απώτερο σκοπό την απόρριψη της πρώτης και την αποδοχή της δεύτερης. Σκοπός μου ήταν να δείξω ότι, αν βάλουμε κατά μέρος τις ιδεολογίες, που τείνουν να άρουν σε επίτεδο γενικών αρχών τις διάφορες επιμέρους νοητικές τάσεις των ανθρώπων (παραμορφώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το αρχικό τους περιεχόμενο) και, αντίθετα, εστιασούμε στις ίδιες τις νοητικές τάσεις, θα μπορέσουμε, απαλλαγμένοι απ' την αρπάγη των μεταφυσικών μοντέλων, να δούμε τα υγιή στοιχεία που κάθε μια απ' αυτές διαθέτει. Κι όταν μας γίνει συνείδηση πως και οι δύο ροπές οφείλουν να είναι παρούσες σε ένα υγιές κοσμοείδωλο, θα αρχίσουμε να δυσπιστούμε προς τις ιδεολογίες, που προσπαθούν να καταστρέψουν αυτή την ισορροπία. Το αποτέλεσμα θα είναι η ολοσχερής απαλλαγή από αυτές και η απόκτηση της *φιλοσοφικής ματιάς*, που αρνείται τη στρέβλωση της πραγματικότητας μέσα από προκρούστεια ενοποιητικά σχήματα. Γιατί, όπως δίδασκει ο Wittgenstein, «Ο φιλόσοφος δεν είναι πολίτης καμίας κοινότητας ιδεών. Αυτό είναι που τον κάνει φιλόσοφο».<sup>7</sup>

Απουσία ιδεολογίας δεν σημαίνει επ' ουδενί απουσία περίσκεψης ή κοινωνική και πολιτική αδράνεια. Θα ήταν ανόητο να υποστηρίξει κανείς

ότι τα συγκεκριμένα βιοτικά προβλήματα μπορούν να επιλυθούν μέσα από μια εννοιολογική αναδιευθέτηση του τύπου «Πάψετε να βλέπετε τον κόσμο μέσα απ' τις διόπτρες των ιδεολογιών». Όταν όμως καταπιανόμαστε μ' ένα συγκεκριμένο βιοτικό πρόβλημα, τείνουμε κατά κανόνα να το παραρτούμε σ' ένα πολύ γενικό ερμηνευτικό πλαίσιο της λειτουργίας της κοινωνίας, βλέποντάς το πάντοτε ως σύμπτωμα κάποιας γενικότερης ανισορροπίας. Και εκεί βρίσκεται η ρίζα μιας ολόκληρης ιδεολογίας. Δεν παραβλέπω το γεγονός ότι πολλές φορές ένα πρόβλημα που ανακύπτει έχει τις ρίζες του κάπου αλλού. Ούτε αντιτείνω στο ότι η τόπικη επέμβαση δεν εξασφαλίζει την ολοσχερή απαλοιφή του. Η εκ θεμελίων καταστροφή του προβλήματος εξασφαλίζει πράγματι ότι το πρόβλημα δεν θα προέλθει από τη συγκεκριμένη πηγή. Αλλά

(α) το ότι ένα πρόβλημα βλέπουμε να προέρχεται από μιαν ορισμένη πηγή αποκλείει το ενδεχόμενο να μπορεί να προέλθει και από άλλη; και

(β) η πηγή του συγκεκριμένου προβλήματος ήταν άραγε μόνο πηγή προβλημάτων ή μήπως αποτελούσε προϋπόθεση και μιας πλειάδας θετικών στοιχείων, οι πιθανές ευεργετικές συνέπειες των οποίων εξαφανίστηκαν μαζί με την καταστροφή της πηγής;

Η επίλυση ενός βιοτικού προβλήματος επιτυγχάνεται με την ανάληψη συγκεκριμένων ενεργειών. Και η ορθή του επίλυση ασφαλώς προϋποθέτει τη γνώση των γενικότερων πλαισίων μέσα στα οποία αναπτύχθηκε. Δεν πρέπει όμως αυτά τα πλαίσια να αποκτούν μια τέτοια γενικότητα, ώστε το πρόβλημα να μετατρέπεται από βιοτικό (δηλαδή πραγματικό) σε φιλοσοφικό (δηλαδή ψευδοπρόβλημα).<sup>8</sup> Και η μελέτη του δεν θα πρέπει να γίνεται με αποκλειστικό γνώμονα την επίλυση του συγκεκριμένου προβλήματος, αλλά θα πρέπει να ελέγχεται τρόπος τινά η 'οικολογική ισορροπία' του συστήματος, η οποία, με την κατάργηση ενός κρίσιμου τελεστή, μπορεί να κλονιστεί σοβαρά. Η εννοιολογική αναδιευθέτηση δεν αποσκοπεί στην καταστολή της δράσης, απλώς βοηθάει στην ανάληψή της, εκτός παραμορφωτικών πλαισίων.

1 Οι ιδέες που ακολουθούν έρχονται σε αντίθεση με τις πρώιμες αντιλήψεις για τη φιλοσοφία του Wittgenstein των Gellner 1959 και Marcuse 1964, καθώς επίσης και με την πιο πρόσφατη προσέγγιση του Nyíri (1976, 1982 και 1984), που υποστηρίζουν την άποψη ότι ο Wittgenstein προσυπογράφει τις αρχές του συντηρητισμού. Η επίθεση του Wittgenstein κατά της προοδευτικής ιδεολογίας αποτελεί επίθεση κατά μιας υφισταμένης στρεβλής αντίληψης. Από εκεί δεν προκύπτει ότι ο συντηρητισμός αποτελεί τη δική του πρόταση. Κάτι τέτοιο θα συνιστούσε κατάφαση παραβίαση των γενικών αρχών της φιλοσοφίας του. Η σωστή διατύπωση της σχέσης του Wittgenstein με τον συντηρητισμό περιέχεται, κατά τη γνώμη μου, στην απάντηση του Schulte 1983 προς τον Nyíri και στην εξαίρεση προέ-

- κταση αυτής της απάντησης από τον Jones 1986. Μια κάπως συγκρατημένη αντίθεση με την εκδοχή του συντηρητισμού του Wittgenstein εκφράζουν οι Janik 1985c και η Venieri 1996..
- 2 Oakeshott 1962: 408. Δες επίσης τη διατύπωση των ουσιωδών χαρακτήρων του συντηρητισμού από τον Epstein 1966.
  - 3 «Der schwierige Konservatismus» (Kaltenbrunner 1972: 35). Πρβλ. με το κλασικό δοκίμιο του Mannheim 1927.
  - 4 Βλ. Burke 1790 και Disraeli 1833, 1844. Βλ. επίσης Grierson 1932, Parkin 1956, 1966 και Feuer 1975: 90-95. Ανάμεσα στους συντηρητικούς στοχαστές των τελών του προηγούμενου αιώνα που επηρέασαν βαθύτατα τον Wittgenstein ήταν ως γνωστόν οι Franz Grillparzer (1791-1872): *Ein treuer Diener seines Herren* (1826), Fiodor Dostoevsky (1821-1881), Oswald Spengler (1880-1936): *Der Untergang des Abendlandes* (1918) και Otto Weininger (1880-1903): *Geschlecht und Character* (1903).
  - 5 Neurath 1928: 624-625.
  - 6 Πρβλ.: «Αν η συντηρητική εμπειρία κληθεί να σχηματίσει μια συμπεριληπτική εικόνα του όλου, τότε η εικόνα αυτή θα μοιάζει με εκείνη την ολική άποψη ενός σπιτιού που πετυχαίνει κανείς όταν το παρατηρεί απ' όλες τις πλευρές και τις γωνίες, συνδέοντας όλες τις προοπτικές θεωρήσεις με συγκεκριμένα βιολογικά κέντρα. Αντίθετα, η ολική άποψη του προοδευτικού αναζητεί το βασικό περίγραμμα, αναζητεί μια μη ενορατική, λογικώς αναλύσιμη σύνδεση.» (Mannheim 1927: 98).
  - 7 «Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosophen macht» [Ο φιλόσοφος δεν είναι πολίτης κάποιας κοινότητας ιδεών. Αυτό είναι που τον κάνει φιλόσοφο] (Z §455).
  - 8 Το προσωπικό μου πρόβλημα, λ.χ. εργασίας, ασφαλώς μπορεί να εξαρτηθεί και να θεωρηθεί μέσα στο γενικότερο πλαίσιο των προβλημάτων του κλάδου μου, το ακόμη γενικότερο των προβλημάτων της χώρας μου, της τάξης μου κοκ. Δεν θα πρέπει όμως να διαφεύγει της προσοχής μας ότι (α) κάθε βαθμίδα της κλίμακας από το συγκεκριμένο στο γενικότερο συνεπιφέρει και μια σημαντική αλλοίωση της αρχικής υφής του προβλήματος, εξαιτίας της αλλαγής του εννοιολογικού πλέγματος, μέσα στο οποίο το πρόβλημα κάθε φορά τοποθετείται και (β) η άρση σε γενικότερα πλαίσια συζήτησης μεταβάλλει ολόκληρο τον εννοιολογικό εξοπλισμό μας. Π.χ., η έννοια των «σχέσεων παραγωγής» απεικονίζει τη δική μου θέση, ως παραγωγικού ατόμου, μέσα στην κοινωνία, τη σχέση μου με τον εργοδότη μου, τους συναδέλφους μου και τα μέλη του στενού κοινωνικού κύκλου, μέσα στον οποίο κινούμαι, μέσα από το πρίσμα της θεωρίας στην οποία η έννοια αυτή ανήκει, και μ' αυτόν τον τρόπο την παραμορφώνει.



# Το συγγραφικό ύφος του ύστερου Wittgenstein

## I

Ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα θέματα στον χώρο των βιτγκενσταϊνικών σπουδών είναι το κατά πόσον το ύφος των ύστερων κειμένων του Wittgenstein είναι αναγκαία συνηρημένο με τη φιλοσοφική του μέθοδο ή αποτελεί περιπτωσιακό στοιχείο που απλώς προδίδει τη συγγραφική ιδιομορφία του αυστριακού φιλοσόφου. Οι περισσότεροι μελετητές της φιλοσοφίας του θα συμφωνούσαν ότι ο τρόπος γραφής του Wittgenstein υπηρετεί — πέρα από οτιδήποτε άλλο — φιλοσοφικές σκοπιμότητες: ότι η ιδιότυπη πρόξα του αποτελεί φυσικό προϊόν, τόσο του είδους των ερευνών στις οποίες είχε εμπλακεί, όσο και των στόχων της φιλοσοφικής του μεθόδου.

Στην πρόσφατη μονογραφία του *The Later Wittgenstein* (TLW)<sup>1</sup> — μια εντυπωσιακά λόγια επανεξέταση των βασικών θεμάτων της ύστερης φιλοσοφίας του Wittgenstein, στηριγμένη σε μεγάλη έκταση στα μέχρι στιγμής ανέκδοτα γραπτά — ο Stephen Hilmy αντικρούει την επικρατούσα άποψη, ισχυριζόμενος ότι το ύφος του Wittgenstein προδίδει όχι τόσο τις φιλοσοφικές του επιδιώξεις όσο την αδυναμία του να γράψει με γραμμικό τρόπο (TLW 22-24), μια αδυναμία της οποίας ο ίδιος ο φιλόσοφος ήταν ενήμερος. Ο Hilmy στηρίζει την εικονοκλαστική του πρόταση σε μια πλειάδα χωρίων από τα Κατάλοιπα, στα οποία ο Wittgenstein φαίνεται να παρέχει λόγους για το ύφος που υιοθετεί, παραπονούμενος ταυτοχρόνως για τα ελαττώματά του.

Στο δοκίμιο αυτό θα προσπαθήσω από τη μια να επιχειρηματολογήσω κατά της θέσης του Hilmy, από την άλλη να κάνω μια πρόταση ως προς το τί ακριβώς επιζητούσε ο Wittgenstein και σε τί πράγμα αναφέρονταν τα παράπονά του.

## II

Στην προσπάθειά του να υποστηρίξει τη θέση του, ο Hilmy ασκεί κριτική σε τρεις απόψεις, τις οποίες βαπτίζει «άποψη του άτακτου υλικού»<sup>2</sup>, «θεωρία της συνωμοσίας»<sup>3</sup> και «μυστικιστική εκδοχή»<sup>4</sup>, και οι οποίες, κατ' αυτόν, συνιστούν το εννοιολογικό πλαίσιο που γέννησε την ιδέα ότι τάχα το ύφος του Wittgenstein αποτελεί αναπόσπαστο και οργανικό κομμάτι της φιλοσοφικής του μεθόδου. Στα σχόλια 2-4 σημειογραφώ τις απόψεις που ο Hilmy καταδικάζει και εκθέτω εν συντομία τις αντιρρορήσεις μου στην κριτική του. Ωστόσο, η υπεράσπιση των καταδικαζομένων απόψεων δεν αποτελεί τον

βασικό σκοπό αυτού το δοκίμιου. Εκείνο στο οποίο θέλω να επικεντρωθώ είναι η πεποίθηση του Hilmy ότι ο Wittgenstein «ήθελε να συγγράφει με γραμμικό τρόπο» και συνεπώς ήθελε κατ' ουσίαν να απαλλαγεί από τη μη γραμμικότητα των γραπτών του στοχασμών. Αυτή η ιδέα φαίνεται να υποστηρίζεται από ένα προσχέδιο του Προλόγου στις ΦΕ. Πράγματι, εκεί ο Wittgenstein λέει ότι «πολλές φορές προσπάθησα να δώσω [σ' αυτές τις παρατηρήσεις] μιαν ικανοποιητική οργάνωση ή να τις συνδέσω όλες με ένα ενιαίο νήμα ή στοχαστικό ειρμό». (MS 118, 16.9.1937)

Θα πρέπει πρώτα να σημειώσουμε ότι οι προσπάθειες του Wittgenstein «να δώσει στις παρατηρήσεις του μιαν ικανοποιητική διάταξη» δεν είναι απόδειξη ότι είναι «ασύνδετα ανεμομαζώματα» [disjointed flurries], όπως το θέτει ο Hilmy (TLW 21), αλλά απλώς μια ένδειξη ότι δεν είναι ταξινομημένες με ικανοποιητικό τρόπο. Εξάλλου, στη σελ. 108 του MS 119 διαβάζουμε: «Αυτό το βιβλίο είναι μια συλλογή ευφυολογημάτων. Αλλά το σημαντικό είναι ότι συνδέονται μεταξύ τους, απαρτίζουν ένα σύστημα.» Και βέβαια, τα μέρη ενός συστήματος θα πρέπει να διέπονται από κάποια τάξη.

Ένα άλλο πράγμα που θα πρέπει να προσέξουμε είναι το εξής: Από το γεγονός ότι ο Wittgenstein προσπαθούσε να συνδέσει τις παρατηρήσεις του κατά μήκος ενός ενιαίου άξονα δεν δικαιούμαστε να συναγάγουμε ότι *απώτερος σκοπός* αυτής της 'αναζήτησης της γραμμικότητας' ήταν η επιβολή τάξης σε κάτι ατακτοποιητό. Ούτε ότι ο Wittgenstein *επιζητούσε* τη γραμμικότητα ως υποκατάστατο του περίπλοκου πλέγματος των σχέσεων που συγκρατούσε τις παρατηρήσεις του σε ένα «σύστημα». Το μόνο που δικαιούμαστε να συναγάγουμε είναι ότι ο Wittgenstein φαίνεται να έκανε διάφορες απόπειρες προς την επίτευξη ενός σκοπού, ο οποίος δεν μας αποκαλύπτεται με πλήρη σαφήνεια — τουλάχιστον στα διατιθέμενα χωρία. Η γραμμικότητα δεν είναι ο τελικός σκοπός, αλλά μια κίνηση προς τον τελικό σκοπό· και μάλιστα μια κίνηση που αποδεικνύεται εντελώς αποτυχημένη, όπως εξομολογείται ο Wittgenstein:

Οι σκέψεις μου άρχιζαν να χωλαίνουν όποτε προσπαθούσα να τις ωθήσω προς μια μοναδική κατεύθυνση, αντίθετα προς τη φυσική τους ροπή». (ΦΕ Πρόλογος vii)

Μου φαινόταν ότι το καλύτερο που μπορούσα να γράψω δεν ήταν τίποτε άλλο από απλές φιλοσοφικές παρατηρήσεις: ότι οι σκέψεις μου άρχιζαν αμέσως να χωλαίνουν, μόλις προσπαθούσα, ενάντια στη (φυσική) ροπή τους, να τις εξαναγκάσω να κινηθούν αβλόγητα κατά μήκος μιας γραμμής [in einer Linie]: διότι, κάθε τόσο (μετά από λίγο), οι σκέψεις μου έπρεπε να πηδήξουν σε κάποιαν άλλη περιοχή». (MS 159: 68-69)

Το αποτέλεσμα ήταν επίπλαστο και διόλου ικανοποιητικό» (MS 118, 16.9.1937)

Δεν αποκλείεται βεβαίως ο ένοχος να ήταν πράγματι η αδυναμία του Wittgenstein, όπως ο Hilmy τόσο εμφατικά υπογραμμίζει. Δεν έχουμε λόγους να απορρίψουμε αυτή την εκδοχή, αλλά κάνοντας την πολύ σημαντική διευκρίνιση ότι η αδυναμία του Wittgenstein είναι άλλης τάξεως από εκείνη που ο Hilmy περιγράφει ως «αδυναμία του να γράψει ένα υφολογικά συμβατικότερο βιβλίο» ή «ένα ενιαίο και οργανωμένο βιβλίο» κλπ. (TLW 22-23).

Για να κατανοήσουμε τι ο Wittgenstein ήθελε να πετύχει στην πραγματικότητα, πρέπει να σταθούμε στο σημείο όπου μιλάει για το αφάνταστα πολύπλοκο δίκτυο σχέσεων που συνέχουν αυτές τις παρατηρήσεις σε ένα όλον.

Η μόνη παρουσίαση που είμαι ακόμη σε θέση να πραγματοποιήσω είναι η σύνδεση αυτών των παρατηρήσεων με ένα πλέγμα αριθμών, ώστε οι εξαιρετικά περίπλοκες μεταξύ τους σχέσεις να γίνονται ορατές. (MS 118, 16.9.1937)

Αργότερα διευκρίνισε:

Τους δεσμούς μεταξύ αυτών των παρατηρήσεων — όταν η συγκεκριμένη διάταξη δεν τους επιτρέπει να φανούν — θα τους καταστήσω σαφείς με ένα σύστημα αρίθμησης. Σε κάθε παρατήρηση θα δίνω ένα αύξοντα αριθμό· και εκτός αυτού, θα παραθέτω τους αριθμούς άλλων παρατηρήσεων που έχουν σημαντικούς δεσμούς μ' αυτές. (TS 225, 1938)

Πρέπει να αντιληφθούμε πόσο μεγάλη σημασία έδινε σ' αυτό το δίκτυο σχέσεων, ενθυμούμενοι ότι ο επιδιωκόμενος σκοπός ήταν μια *προβολή* της γλωσσικής επικράτειας, η οποία θα επέτρεπε την αποκάλυψη όσο το δυνατόν μεγαλύτερου τμήματος του συνόλου των σχέσεων αυτών. Εδώ, νομίζω, πρέπει να θυμηθούμε τις αναλογίες με τον ξεναγό, τη γεωγραφία μιας χώρας και τον χάρτη της. Ο ίδιος ο Wittgenstein παρέβαλλε τη μέθοδό του με μια ξενάγηση στο Λονδίνο ή εν γένει σε μια μεγαλούπολη.<sup>5</sup> Η γνωριμία μιας χώρας μέσα από μια ξενάγηση είναι εντελώς διαφορετικής τάξεως από τη γνωριμία μέσω μιας προβολής της, όπως είναι, λ.χ., ένας χάρτης. Η οπτική γωνία από την οποία βλέπεις μια τοποθεσία περιλαμβάνει μόνο τους *προσκειμένους* χώρους — εκείνους που είναι ορατοί μέσα απ' αυτή την οπτική γωνία. Ακόμη κι όταν αυτή η οπτική γωνία περιλαμβάνει τη βάδιση και, επομένως, τη βαθμιαία μεταβολή των περιβαλλοντικών στοιχείων, έχει ως αναπόφευκτη συνέπεια την απομάκρυνση ορισμένων στοιχείων και την προσέγγιση ορισμένων άλλων. Όμως η οπτική γωνία του χάρτη φέρνει στο ίδιο επίπεδο μέρη που απέχουν κατά πολύ μεταξύ τους, εκμηδενίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη φυσική τους απόσταση μαζί με τη φυσική τους προοπτική. Φέρ-

νει βέβαια στην επιφάνεια τις σχέσεις μιας πληθώρας στοιχείων, άλλης τάξεως από εκείνες που μπορεί να φέρει μια περιήγηση.

Τί περίμενε ο Wittgenstein από το βιβλίο του; Μα φυσικά την προβολή αυτών των σχέσεων. Αλλά τί είδους προβολή θα του επέτρεπε να φέρει στην επιφάνεια, όχι μόνο τις σχέσεις που προβάλλει ένας χάρτης, αλλά και εκείνες που αποκαλύπτει μια περιήγηση;

Η γραμμικότητα του ύφους υπαγορεύεται ασφαλώς από τη δεοντολογία συγγραφής ενός βιβλίου, αλλά γρήγορα ο Wittgenstein αντιλαμβάνεται πως η απαίτηση αυτή εννουχίζει τις σκέψεις του, διότι κόβει τα απειράριθμα νήματα με τα οποία αυτές συνδέονται μεταξύ τους, και τις εξαναγκάζει να ακολουθήσουν τη δομή ενός αρχιτεκτονήματος με θεμέλια, υπόγειο, ισόγειο και υπέργειες στάθμες, όπου η μετάβαση από τη μία στάθμη στην άλλη προϋποθέτει την ύπαρξη μιας άλλης υποκείμενης.

Αλλά για την περιγραφή της γλώσσας, μια τέτοια προβολή είναι εντελώς στατική και χονδροειδής. Αν μπορούσε να υπάρξει ένα είδος προβολής που θα διατηρούσε τις σχέσεις ανάμεσα στις παρατηρήσεις και ταυτόχρονα θα επέτρεπε στον αναγνώστη τη μετάβαση από το ένα θέμα στο άλλο, δίχως να χάνει το αρχικό νήμα από τα μάτια του, αυτό θα ήταν η επιθυμία του Wittgenstein.

Γνωρίζουμε πολύ καλά ότι στόχος του ήταν η «επισκόπηση» (Übersicht) της λειτουργίας της γλώσσας (ΦΕ §§92, 122, ΦΠ 110-111, Ζ §§273, 464). Μπορεί όμως αυτό να γίνει μέσα από μια στατική προβολή; Η απάντηση είναι κατηγορηματικά αρνητική, όπως πολύ σωστά υπαινίσσεται ο Hallett, όταν ισχυρίζεται πως «ο Wittgenstein δεν θα μπορούσε να διατάξει τις ιδέες του μ' έναν ενιαίο, συνεκτικό τρόπο, δίχως να διαψεύσει το περιεχόμενό τους».<sup>6</sup> Πράγματι αυτό είναι καταρχήν αδύνατο, αφού ο «ενιαίος» και «συνεκτικός» τρόπος συγγραφής ενός βιβλίου περί γλώσσας δεν μπορεί παρά να είναι μια στατική προβολή της γλωσσικής πραγματικότητας και αφού η φιλοσοφική μέθοδος του Wittgenstein συνίσταται στην περιγραφή της, στο να «αφήνεις τα πάντα όπως έχουν» (ΦΓ 273, ΦΕ §§124, 126).

Αυτό όμως δεν σημαίνει πως, επειδή κανενός είδους προβολή δεν μεταφέρει την πραγματικότητα όπως είναι, όλες οι προβολές είναι εξίσου κακές. Απεναντίας, ο Wittgenstein είχε συνείδηση του γεγονότος ότι το δίκτυο των σχέσεων που οι δικές του παρατηρήσεις αποκαλύπτουν συνιστά μονάχα μία προβολή ανάμεσα σε αναρίθμητες άλλες. Και μολονότι η γραμμικότητα – που μοιάζει να είναι αναγκαία παράμετρος της συγγραφής ενός βιβλίου – απουσιάζει από τη δική του προβολή, δεν αποκλείει διόλου το ενδεχόμενο, κάποιος άλλος, ικανότερος από αυτόν, να επινοήσει μια μέθοδο προβολής

που να συνδυάζει τα προσόντα της δικής του προβολής και τη γραμμικότητα που σ' ένα σύγγραμμα απαιτείται.<sup>7</sup>

Μιλώντας για προβολές, καλό θα ήταν να φέρουμε στο νου μας την αξονομετρική προβολή ενός γεωμετρικού στερεού, φέρ' ειπείν ενός κώνου, σε αντιπαράθεση με μια οριζόντια και μια κατακόρυφη κεντρική προβολή του. Στην οριζόντια προβολή, ο κώνος προβάλλεται σαν κύκλος, ενώ στην κατακόρυφη σαν τρίγωνο. Μόνο στην αξονομετρική προβολή αντιλαμβανόμαστε ότι πρόκειται για ένα γεωμετρικό στερεό. Η αξονομετρική προβολή παρέχει πληροφορίες που οι άλλες δύο προβολές αποκρύπτουν. Και, μολονότι οι δύο κεντρικές προβολές είναι εξαιρετικά χρήσιμες για ορισμένες δραστηριότητες, υπό μίαν ορισμένη έννοια παραμορφώνουν την πραγματικότητα περισσότερο απ' ό,τι μια αξονομετρική προβολή. Αλλά, όσο μεγαλύτερη είναι η πληροφορία που δίνουμε για την πραγματικότητα, τόσο πολυπλοκότερη και η προβολή μέσα από την οποία το επιτυγχάνουμε. Ας σκεφτούμε μονάχα τί ικανότητες και τί χρόνος απαιτούνται για την κατασκευή της προοπτικής προβολής ενός αρχιτεκτονικού μνημείου, όπως, λ.χ., το Μουσείο της Αλικαρνασού, σε αντιπαράθεση με μιαν απλή κάτοψη ή πρόσοψή του. Ας σκεφτούμε ακόμη τι ασύλληπτα δύσκολο θα ήταν να συνδυάζαμε την πληροφορία που παρέχει ένα χωροταξικό σχέδιο και διάφορες κατακόρυφες τομές μιας πολιτείας σε ένα ενιαίο προοπτικό από αέρος σχέδιο. Κι όμως, μόνο ένα τέτοιο σχέδιο θα μας επέτρεπε να έχουμε ταυτόχρονη αντίληψη των υψών των κτιρίων και των εμβαδών των οικοπέδων, έστω και αρκετά παραμορφωμένων.

Θα άξιζε ακόμη εδώ να θυμηθούμε την αναλογία με την οποία ο Wittgenstein προσπάθησε να διασαφήσει στη δασκάλα του των ρωσικών Fania Pascal τον χαρακτήρα των ερευνών του, όταν εκείνη τον ρώτησε κάπως θιγμένη: «Γιατί είσαι τόσο σίγουρος ότι δεν πρόκειται να αντλήσω κάποια ωφέλεια απ' τη δουλειά σου;».

Πες ότι προσπαθούσες να κάνεις ένα διάγραμμα της πορείας μιας νοσοκόμας στους θαλάμους του τμήματός της, ύστερα μιας άλλης νοσοκόμας σε έναν άλλο όροφο, και τέλος να κατασκευάσεις ένα ενιαίο διάγραμμα, το οποίο θα απεικονίζε εν συνδυασμό τις πορείες και των δύο...<sup>8</sup>

Ιδού σε τί είδους δυσκολία, κατά τη γνώμη μου, αναφέρεται ο Wittgenstein, όταν παραπονείται για την υφολογική του ανεπάρκεια. Ο Wittgenstein παρέχει μια προβολή της πραγματικότητας, η οποία εξυπηρετεί κάποιους σκοπούς (φέρ' ειπείν την καλή διδασκαλία της φιλοσοφίας), αλλά δεν εξυπηρετεί κάποιους άλλους (φέρ' ειπείν τη συγγραφή ενός βιβλίου). Ο Hilmy νομίζει πως η δυσφορία του Wittgenstein προέρχεται από το γεγονός ότι δεν εί-

ναι σε θέση να χρησιμοποιήσει μίαν άλλου είδους προβολή (εκείνη της παραδοσιακής συγγραφής ενός βιβλίου), ενώ στην πραγματικότητα η δυσφορία του προέρχεται από το γεγονός ότι δεν είναι σε θέση να επινοήσει μια προβολή που θα συνδυάζει τις άλλες δύο. Υπ' αυτήν την έννοια η ανικανότητα του Wittgenstein είναι άλλης τάξεως από εκείνη που ο Hilmy νομίζει. Ο Wittgenstein παραπονείται, όχι γιατί δεν είναι σε θέση να γράψει «ένα υφολογικά πιο συμβατικό βιβλίο», αλλά γιατί δεν είναι σε θέση να γράψει όπως κανένας άλλος, απ' όσο ξέρουμε, δεν μπόρεσε μέχρι στιγμής να γράψει.

Ο Hilmy γνωρίζει βεβαίως τη δήλωση του Wittgenstein στον Πρόλογο των *Ερευνών*, ότι η φαινομενικά τυχαία διάταξη των παρατηρήσεών του «είναι συνητημένη με τη φύση του αντικειμένου, η οποία επιβάλλει τη σύνδεση των επιμέρους σκέψεων κατά εξαιρετικά περίπλοκους τρόπους» (MS 159: 68-69, TS 225: 1-2). Άλλωστε ο ίδιος παραδέχεται πως «ήταν ακριβώς αυτή η περιπλοκότητα της γλώσσας... που εξανάγκαζε τον Wittgenstein 'να διασχίζει μίαν εκτεταμένη περιοχή σκέψης κατά μήκος και πλάτος προς όλες τις κατευθύνσεις' (ΦΕ, Πρόλογος)» (TLW 24).

Από αυτές τις προκείμενες συμπεραίνει:

Δεν υπάρχει καμία ένδειξη στον Πρόλογο των *Ερευνών* ότι ο Wittgenstein θεωρούσε είτε μεθοδολογικώς ανεπίτρεπτο είτε καταρχήν αδύνατο να δώσει μίαν οργανωμένη περιγραφή ενός, ομολογουμένως, πολύπλοκου πεδίου. (TLW 24)

Η πολυπλοκότητα του αντικειμένου θα μπορούσε να αποτελέσει δικαιολογία για το ανοργάνωτο ύφος του Wittgenstein, αλλά αυτό – έστω κι αν κανείς άλλος δεν είναι σε θέση να πετύχει κάτι καλύτερο – συνιστά αποδοχή της μειονεκτικότητας του συγγραφέα και όχι μαρτυρία ότι το εν γένει συγγραφικό του ύφος είναι μεθοδολογικώς ηβημένο και θεμελιώδες. (TLW 17).

Αλλά η πολυπλοκότητα του γλωσσικού πεδίου δεν είναι ανάλογη με την πολυπλοκότητα μιας αρχιτεκτονικής κατασκευής, η οποία είναι επιδεικτική μεθοδικής και συστηματικής περιγραφής. Η γλωσσική πολυπλοκότητα είναι δυναμική εν αντιθέσει προς τη στατική πολυπλοκότητα ενός κτιρίου.

Επιπλέον, η περιγραφή της γλώσσας δεν είναι ανάλογη με την περιγραφή ενός πράγματος το οποίο μπορείς να τοποθετήσεις μπροστά στα μάτια σου – όπως, λ.χ., ένα κτίριο. Δεδομένης της μη αυτοαναφορικότητας της γλώσσας, η υποτιθέμενη περιγραφή δεν μπορεί να είναι τίποτε καλύτερο από την επανάληψη των πραγματικών κινήσεων της γλώσσας. Η «περιγραφή της γλώσσας» είναι μορφολογικώς ισοδύναμη με την ίδια τη «γλώσσα». Ή, αλλιώς: Μόνο χρησιμοποιώντας τη γλώσσα μπορούμε να πούμε ότι περιγράφουμε τη γλώσσα. Και μολονότι – εν όψει του ότι «η γλώσσα είναι εν τάξει όπως εστί και ευρίσκεται» (ΦΠ 263, πρβλ. MB 57) – χρησιμοποιώντας τη

γλώσσα, δίνουμε εν τέλει μια περιγραφή της διεπόμενη από τάξη, αυτό το είδος της τάξης δεν είναι εκείνο που απαιτείται κατά τη συγγραφή ενός βιβλίου. Η τάξη της γλώσσας είναι πρόδηλη σε οποιαδήποτε νοηματική εκφορά. Και εκείνο που λείπει απ' τις Έρευνες δεν είναι ασφαλώς αυτό το είδος τάξης. Η φαινομενική αταξία αυτού του συγγραμματος είναι στην πραγματικότητα η αντανάκλαση της σύνθετης τάξης της γλώσσας. Η τάξη που απαιτείται κατά τη συγγραφή ενός βιβλίου είναι κάτι που πρέπει, τρόπον τινά, να υπερτεθεί στη γλωσσική τάξη, όχι επειδή αυτό θα έκανε την περιγραφή πιστότερη στη γλωσσική πραγματικότητα, αλλά επειδή ίσως αυτή η ενέργεια να έκανε το βιβλίο πιο ευανάγνωστο. Αλλά ο Wittgenstein δεν ήταν δυνατόν να επιδιώξει την αναγνωσιμότητα εις βάρος της γλωσσικής πολυπλοκότητας. Και αν αυτή η ειδική διάταξη απαιτείται όντως από το αντικείμενο της ερεύνης, τότε η τάξη για την οποία μιλάμε δεν θα έπρεπε να αντικαταστήσει την υφιστάμενη, αλλά, αντίθετα, να συνδυασθεί μ' αυτήν σε ένα νέο ύφος.

Εκείνο που δεν μπορούσε να πετύχει ο Wittgenstein δεν ήταν η «γραμμική» οργάνωση των ιδεών του, αλλά μια τέτοια οργάνωση που θα επέτρεπε στον αναγνώστη να συλλάβει την αληθινή πολυπλοκότητα της λειτουργίας της γλώσσας. Και το να θές να κατορθώσεις κάτι τέτοιο ξεπερνάει κατά πολύ τις επιδιώξεις ενός ανθρώπου που επιθυμεί απλώς να γράφει «οργανωμένα». Ο Wittgenstein μοιάζει να παραπονείται ότι δεν διαθέτει, τρόπον τινά, τις δυνάμεις ενός «υπερανθρώπου», κι όχι κάτι που κάποιοι άλλοι προγενέστεροι ή σύγχρονοί του διέθεταν. Βέβαια, ένα μεγάλο μέρος του θαυμασμού του για τον Τολστόι και τον Ντοστογιέφσκι οφειλόταν στο ότι αυτοί οι στοχαστές έδωσαν με αριστοτεχνικό τρόπο «άλμπουμ της ζωής», όπου όλες οι επιμέρους φωτογραφίες συνδέονται μεταξύ τους σε τόσα πολλά επίπεδα, ώστε να προσεγγίζουν την πολυπλοκότητα της ίδιας της ζωής. Ωστόσο, η επιθυμία του Wittgenstein να πετύχει μια (φιλοσοφικών επιδιώξεων) περιγραφή της γλώσσας κατά τρόπο ανάλογο εκείνου που ο Ντοστογιέφσκι χρησιμοποιούσε για να περιγράψει τη ζωή, θα απαιτούσε την ύπαρξη ενός παράξενου κένταυρου, που η μορφή του θα πρέπει να ήταν ασαφής ακόμη και στον ίδιο το Wittgenstein.

Μια καλή εικόνα εκείνου που θέλω να πω θα έπαιρνε κανείς αν φανταζόταν την περίπτωση κατά την οποία ο Wittgenstein ήταν ενήμερος των δυνατοτήτων που προσφέρει η σημερινή τεχνολογία των ηλεκτρονικών υπολογιστών προς την κατασκευή ενός προγράμματος το οποίο θα συνδύαζε λόγο, δράμα, «εμφύχωση» (animation) και γραφικές απεικονίσεις. Αν έχω δικιο στις απόψεις μου, δεν θα ήταν διόλου εξωφρενικό να φανταστούμε τον Wittgenstein να εγκαταλείπει την ιδέα της παρουσίασης των φιλοσοφικών του ερευνών υπό μορφήν βιβλίου και να επιλέγει τελικά ένα πρόγραμμα

«πολυμέσων» (multimedia) που θα του επέτρεπε να συνθέσει τις παρατηρήσεις του με αποτελεσματικότερο τρόπο.

Εν κατακλείδι, ο Wittgenstein δεν υιοθετεί το στυλ που υιοθετεί από αδυναμία να το αλλάξει, αλλά από σαφή προαίρεση να το διατηρήσει, παρά τα εμφανή —τουλάχιστον σ' αυτόν— ψεγάδια του. Κι αυτή η προαίρεση εδράζεται σ' εκείνο που —απ' ό,τι καταλαβαίνει— το στυλ αυτό επιτυγχάνει. Το κάτι καλύτερο ή κάτι περισσότερο που επιθυμεί είναι πάντοτε προς τον σκοπό που το δικό του στυλ επιτυγχάνει (αν και κατά τη γνώμη του ατελώς). Το στυλ του υπηρετεί μια μέθοδο, και υπ' αυτήν την έννοια μπορεί κανείς να πει ότι το στυλ αυτό δεν εκφράζει τόσο τις δυνατότητες του συγγραφέα, όσο τις απαιτήσεις μιας μεθόδου. Ή, αλλιώς: αποτελεί δηλωτικό γνώρισμα μιας μεθόδου κι όχι παρεπιδημούν εκφραστικό μέσον ενός πράγματος που θα μπορούσε να παρουσιασθεί με άρδην διαφορετική μέθοδο. Είναι γεγονός ότι το βάρος της γλωσσαναλυτικής μεθόδου δεν πέφτει στο ότι είναι μια συλλογή από φωτογραφίες, αλλά στο ότι είναι μια οργανωμένη συλλογή. Αλλά το ότι το βάρος πέφτει στην οργάνωση δεν συνεπάγεται ότι μια οποιαδήποτε οργάνωση θα ήταν ικανοποιητική. Αντίθετα, οι οργανώσεις παραδοσιακού τύπου οδηγούν στην καταστροφή της εννοίας του άλμπουμ των φωτογραφιών, μ' άλλα λόγια της εννοίας του πολυεπίπεδου και πολυδύναμου της γλώσσας. Γι' αυτό το λόγο ένα άλμπουμ σαν τις *Φιλοσοφικές έρευνες*, έστω κι αν δεν πληροί τις επιθυμίες του συγγραφέα του, ωστόσο αποτελεί ό,τι καλύτερο υπάρχει σήμερα στον χώρο της γλωσσαναλυτικής μεθόδου.

Μέσα απ' αυτή την ερμηνευτική σκοπιά, αποφεύγουμε τα παρακεκινδυνευμένα συμπεράσματα του Hilmy ότι (α) ο συγγραφέας ενός από τα πιο αυστηρά δομημένα φιλοσοφικά αρχιτεκτονήματα —εννώ το *Tractatus*— έχασε ξαφνικά τη δυνατότητα να γράφει γραμμικά και (β) ότι ο συγγραφέας αυτός νοσταλγεί έναν τρόπο γραφής που θα πρόδιδε κατάφωρα απ' ενός τη μετα-τρακταριανή αντίληψη της γλώσσας ως ενός αφάνταστα περίπλοκου συμπλέγματος γλωσσικών παιχνιδιών, απ' ετέρου της φιλοσοφίας ως απόκτησης μιας γενικής εποπτείας της λειτουργίας της γλώσσας. Αρκεί απλώς να δούμε τον επιδιωκόμενο σκοπό ως τον συνδυασμό γραμμικότητας και εποπτικότητας, και την αδυναμία του Wittgenstein ως την αδυναμία να συνδυάσει σε ένα επιτυχημένο σύστημα προβολής αυτές τις δύο επιδιώξεις.

### III

Αλλ' ανεξάρτητα από το πού ακριβώς αναφέρονται τα παράπονα του Wittgenstein για το συγγραφικό του ύφος, υπάρχει ακόμη το θέμα κατά πόσον όλα τα χωρία που ο Hilmy σωρεύει για να υποστηρίξει τη θέση του μπορούν όντως να θεωρηθούν «εκφράσεις παραπόνων». Κατά τη γνώμη μου, τουλάχισ-



στον τρία από αυτά ούτε καν υπαινίσσονται την κατεύθυνση των ισχυρισμών του Hilmy.

Φέρ' ειπείν, συνιστά παρερμηνεία η προβολή του αποσιπάσματος από το *Πολιτισμός και αξίες*, ως «έκφρασης παραπόνων» από πλευράς Wittgenstein (TLW 22):

Όπως ακριβώς δεν είμαι σε θέση να γράψω στίχους, έτσι και στην πρόζα μπορώ να γράψω *μέχρις εδώ* και όχι παραπέρα. Υπάρχει ένα απόλυτα καθορισμένο όριο στην πρόζα μου, και μου είναι τόσο αδύνατο να ξεπεράσω το όριο αυτό, όσο και να γράψω ένα ποίημα. Αυτή είναι η σκευή μου· μονάχα αυτή διαθέτω. Όπως θά 'λεγε κανείς: Στο παιχνίδι αυτό μπορώ να φτάσω μέχρι αυτόν τον βαθμό τελειότητας· όχι εκείνον. (ΠΑ 93)

Στο χωρίο αυτό, ο Wittgenstein προσπαθεί να καταστήσει σαφές το ακατανόητο της έννοιας «βελτίωση ενός ύφους», λέγοντας ότι το να θες να ξεπεράσεις ένα συγκεκριμένο «όριο» στην πρόζα σου δεν μοιάζει τόσο με το να θες να ξεπεράσεις μια, φέρ' ειπείν, συγκεκριμένη αθλητική επίδοση, όσο το να θες να μεταβείς σε ένα εντελώς διαφορετικό λογοτεχνικό είδος. Αυτό το «μέχρις εδώ» αναφέρεται στον καθαρά κατηγορησιακό χαρακτήρα του ορίου, και υπαινίσσεται πως η αδυναμία σου να ξεπεράσεις αυτό το όριο είναι ανάλογη της αδυναμίας σου να γράψεις ποίηση. Μ' άλλα λόγια, αν νομίζεις πως θά 'πρεπε να βελτιώσεις το στιλ σου στην πρόζα, έχει υπόψη σου ότι αυτό που ονομάζεις βελτίωση ισοδυναμεί με την απόκτηση μιας εντελώς διαφορετικής ικανότητας· τόσο διαφορετικής, όσο κι αυτή που απαιτείται για τη σύνθεση ενός ποιήματος. Ο Wittgenstein λοιπόν δεν «παραπονείται» σ' αυτό το χωρίο πως δεν μπορεί να γίνει καλύτερος. Απλώς προσπαθεί να δείξει τον χαρακτήρα της υπέρβασης ενός συγκεκριμένου στιλ.

Στενά συνδεδεμένη με το χωρίο αυτό είναι και η πρόταση που αμέσως μετά παραθέτει ο Hilmy (TLW 22).

Πρέπει ν' αποδεχθείς τα σφάλματα του [συγγραφικού] σου ύφους, όπως περίπου αποδέχεσαι και τα ψεγάδια του προσώπου σου. (ΠΑ 115)

Ξανά, όταν ο Wittgenstein λέει πως πρέπει να αποδεχθείς τα ψεγάδια του συγγραφικού σου ύφους όπως τα ψεγάδια του προσώπου σου, αναφερόμενος ίσως και στα ψεγάδια του προσωπικού του στιλ, δεν εκφράζει κάποιο παράπονο. Και αν το δούμε με φόντο την ύστερη σκέψη του, αυτό το χωρίο μπορεί να αναγνωσθεί ως τυπικό δείγμα των επαναλαμβανομένων μοτίβων (α) της πληρότητας ενός γλωσσικού παιχνιδιού ή μιας γραμματικής κατασκευής, (β) της αδυναμίας επέκτασης ή βελτίωσης μιας γραμματικής δομής

και (γ) του κατά πόσον μια κίνηση είναι μια κακή κίνηση σε ένα παιχνίδι ή δεν είναι καν κίνηση σ' αυτό το παιχνίδι.

Το βαθύτερο νόημα της παρατήρησης αυτής είναι ότι δεν μπορείς ν' απαλλαγείς από εκείνο που ονομάζεις ψεγάδι, όταν αυτό το ψεγάδι αποτελεί δομικό στοιχείο του ίδιου σου του στίλ, διότι, αφαιρώντας το, μεταβάλλεις εκείνο που είσαι είτε ως συγγραφέας είτε ως πρόσωπο. Αυτό το «πρέπει» δηλώνει μια λογική υποχρέωση. Σημαίνει πως δεν μπορείς να μιλάς για αφαίρεση ενός υφολογικού στοιχείου, έστω κι αν αναγνωρίζεις πως είναι ψεγάδι, στο μέτρο που το στοιχείο αυτό συνθέτει τη φυσιογνωμία σου, διότι, αν τυχόν το αφαιρέσεις, έχεις μαζί μ' αυτό αναθεωρήσει και τη φυσιογνωμία σου.

Ποιο είναι λοιπόν το νόημα τού ότι θα πρέπει να αποδεχτεί κανείς τα ψεγάδια του προσώπου του; Ότι δεν είναι σωστό να τα αφαιρέσει; Μα πολλοί από μας θα ήθελαν να έχουν πρόσωπα τελειότερα απ' αυτά που τους επεφύλαξε η φύση, και είναι γεγονός ότι πολλοί επεμβαίνουμε σ' αυτά με εξωραϊστικούς σκοπούς (πλαστικές χειρουργικές επεμβάσεις στη μύτη, λαγόχειλος, ορθοδοντική κλπ.). Λέγοντας ότι «πρέπει να αποδεχτείς τα ψεγάδια» ο Wittgenstein δεν εννοεί ότι «δεν μπορείς να κάνεις αλλιώς, δέξου τη μοίρα σου, όποια κι αν είναι». Αυτό θα ήταν ένας ανεξήγητος και παράλογος ισχυρισμός. Δυνάμει ποιας αρχής αφαιρείς από τον άλλο το δικαίωμα να επιδιώξει τη βελτίωση του προσώπου του; Σίγουρα ο Κουασιμώδος θα είχε σοβαρές αντιρρήσεις. Εκείνο που θέλει να πει ο Wittgenstein είναι ότι, αν νιώθεις πως διαθέτεις εκείνο που ονομάζουμε στίλ ή «προσωπικό ύφος», και θέλεις να διατηρήσεις αυτό το συγκεκριμένο στίλ, τότε μην έχεις την ψευδαίσθηση πως, επεμβαίνοντας τοπικά σε κάποιο από τα δομικά του στοιχεία, θα πετύχεις και την εξάλειψη του στοιχείου και τη διατήρηση του στίλ. Το στίλ θα μεταβληθεί τόσο, ώστε δεν θα αναγνωρίζεις πια σ' αυτό εκείνο που ήθελες να διατηρήσεις.

Η γυναίκα που επεμβαίνει στη μύτη της, δεν αλλάζει μόνο τη μύτη της, αλλά ολόκληρο το πρόσωπό της, κι αυτό είναι επιτρεπτό μόνο στο μέτρο που δεν την ενδιαφέρει να μεταβάλει πρόσωπο ή, αλλιώς, εμφανισιακή ταυτότητα. Το ερώτημα που τίθεται λοιπόν είναι: Τί προτιμάς; Ένα πιο όμορφο πρόσωπο ή τη διατήρηση της ταυτότητάς σου;

Ανάλογο ερώτημα έθετε ο Wittgenstein στον εαυτό του όταν αναρωτιόταν τί να κάνει με τα ψεγάδια του συγγραφικού του ύφους. Εβλεπε πως, όταν προσπαθούσε να δώσει στα λεγόμενά του μια συμβατικά πιο οργανωμένη μορφή, εκείνα έχαναν την αρχική τους δύναμη, και ίσως το νόημά τους, διότι και η δύναμη και το νόημά τους ήταν απότοκα ενός συγκεκριμένου στίλ. Το αποτέλεσμα οποιασδήποτε τοπικής επέμβασης θα ήταν ανάλογο με

την υποκατάσταση μιας μεγάλης μύτης από μια μικροσκοπική. Όχι μόνο θα είχαμε άλλο πρόσωπο, αλλά είναι πολύ πιθανόν ότι θα είχαμε ένα *άσχημο* πρόσωπο, υπό την έννοια ότι το νέο αυτό στοιχείο ίσως να μην εναρμονιζόταν με τα υπόλοιπα στοιχεία του προσώπου (μέγεθος, σχήμα, χρώμα, δέρματος, αποστάσεις κλπ.). Η παλιά μύτη μπορεί να ήταν *άσχημη εν εαυτή*, αλλά στο όλο περιβάλλον μπορεί να ταίριαζε. Οι απόπειρες του Wittgenstein να απαλλάξει το συγγραφικό του ύφος από τις ατέλειες οδηγούσε σε ριζική μεταβολή εκείνου που ο ίδιος εν εσχάτη αναλύσει επιθυμούσε. Από πουθενά δεν φαίνεται πώς ήθελε να αλλάξει συγγραφικό ύφος, έστω κι αν αναγνώριζε τα λάθη του. Αλλά το ότι δεν *μπορούσε* να γράψει αλλιώς, δεν οφειλόταν, όπως υποστηρίζει ο Hilmy, σε αδυναμία του να γράψει ένα οργανωμένο κείμενο, αλλά στην αδυναμία του να πετύχει το διττό αποτέλεσμα της οργάνωσης που το ύφος του δεν διέθετε και της ζωντανιάς και συναρπαστικότητας που έβλεπε σαφώς ότι διέθετε. Πολλοί ίσως νομίζουν ότι το *Tractatus* διέθετε μιαν οργάνωση που από τις *Φιλοσοφικές έρευνες* απουσιάζει. Αλλά αυτό που είναι παρόν στο *Tractatus* δεν είναι εκείνο που ο Wittgenstein επιθυμούσε. Το *Tractatus* δεν είναι ένα σύγγραμμα *πιο* οργανωμένο από τις *Φιλοσοφικές έρευνες*, με την έννοια που αναλύσαμε παραπάνω, παρ' όλη την εντυπωσιακή του οργάνωση σε παραγράφους και υποπαραγράφους. Στο κάτω κάτω, το να δηλώνεις ότι μια πρόταση είναι νοηματικά υποτεταγμένη σε κάποιαν άλλη, δεν σημαίνει πως δεν υπάρχουν άλλες που θα μπορούσαν να παρεμβληθούν ανάμεσα σ' αυτήν και σ' εκείνη που την εξαρτά, εις τρόπον ώστε η απόρροιά της να γίνεται «φυσικότερη». Ούτε η καλή οργάνωση του υφισταμένου δέντρου καθιστά αδύνατο να παρέλειψες σημαντικά κλαδιά του. Η επιφανειακή οργάνωση του *Tractatus*, που εντυπωσίασε τόσο τους ακαδημαϊκούς φιλοσόφους, δεν το καθιστά είτε πληρέστερο είτε καλύτερο είτε εκπρόσωπο ενός ριζικά διαφορετικού συγγραφικού ύφους. Και για το *Tractatus*, η ανεπάρκεια στην οποία ο Wittgenstein αναφέρεται είναι παρούσα.

Ο Hilmy, κατά τη γνώμη μου, παρεξηγεί τον Wittgenstein και όσον αφορά την ερμηνεία της αλληγορίας με το κέικ και τις σταφίδες:

Μπορεί οι σταφίδες νά 'ναι το καλύτερο μέρος του κέικ· όμως μια σακούλα σταφίδες δεν είναι καλύτερη από ένα κέικ. Κι αν κάποιος είναι σε θέση να μας προμηθεύσει μια σακούλα σταφίδες, αυτό δεν σημαίνει ότι μπορεί να φτιάξει ένα κέικ, πόσο μάλλον να κάνει κάτι καλύτερο. Έχω στον νου μου τον Kraus με τους αφορισμούς του,<sup>9</sup> αλλά κι εμένα τον ίδιο με τις φιλοσοφικές μου παρατηρήσεις. Ένα κέικ δεν είναι, σαν να λέμε: αραιωμένες σταφίδες. (ΠΑ 103)

Μπορεί κάποιος να σκεφτεί πως, αφού οι σταφίδες είναι το καλύτερο μέρος ενός κέικ, τότε είναι δυνατόν να έχουμε «το καλύτερο μέρος ενός κέικ» αποσπασμένο από το ίδιο το κέικ, υπό την μορφήν μιας ολόκληρης σακούλας σταφίδες.<sup>10</sup> Αλλ' αυτό είναι πλάνη. Η αξία που προκύπτει από τη θέση ενός στοιχείου μέσα στη σύνθεση δεν διατηρείται εκτός συνθέσεως<sup>11</sup>. Και μια ποσότητα τέτοιων στοιχείων, θεωρουμένων εκτός συνθέσεως, δεν συνιστά πολλαπλάσιο εκείνης της αξίας που το στοιχείο είχε στη σύνθεση. Το συμπέρασμα της αναλογίας βρίσκεται συμπυκνωμένο στην τελευταία πρόταση: «Ένα κέικ δεν είναι, σαν να λέμε, αραιωμένες σταφίδες» —το υλικό που παρεμβάλλεται δεν είναι ένα άχρηστο παρέμβυσμα, αλλά οργανικά συνηρημένο με την έννοια του κέικ.

Η πρόταση «σκέφτομαι τον Kraus και τους αφορισμούς του, αλλά κι εμένα τον ίδιο με τις φιλοσοφικές μου παρατηρήσεις», εκφέρεται ως επεξήγηση της προηγούμενης η οποία μιλάει για κάποιον που «είναι σε θέση να μας προμηθεύσει μια σακούλα σταφίδες, χωρίς ωστόσο να μπορεί να φτιάξει ένα κέικ». Ο Wittgenstein και ο Kraus προβάλλονται εδώ ως κάποιιοι που μπορούν να προμηθεύσουν το αναγνωστικό τους κοινό με σακούλες σταφίδες, από εκείνες που συναντάμε στα κέικ με σταφίδες, αλλά δεν είναι σε θέση να κατασκευάσουν το κέικ μέσα στο οποίο οι σταφίδες θα είχαν την αξία στην οποία αναφερόμαστε λέγοντας «οι σταφίδες είναι το καλύτερο μέρος του κέικ». Αυτό όμως δεν σημαίνει πως οι σταφίδες εκτός κέικ χάνουν κάθε είδος αξίας. Η αλληγορία θέλει απλώς να δείξει πως η συγκεντρωμένη τους ποσότητα δεν είναι τεκμήριο υψηλής αξίας, σε όσους πιστεύουν πως είναι δυνατόν ν' αποσπάσει κανείς τα σπουδαία στοιχεία μιας σύνθεσης από τα επουσιώδη και ευτελή.

Το ερώτημα είναι: Με τί πράγμα ο Wittgenstein παραλληλίζει τις δικές του παρατηρήσεις και τους αφορισμούς του Kraus; Με τη σακούλα τις σταφίδες ή με τις αραιωμένες σταφίδες; Ο Hilmy πιστεύει το δεύτερο (TLW 24), αλλ' αυτό μου φαίνεται εντελώς παράλογο. Ο Wittgenstein δεν λέει πως οι παρατηρήσεις του είναι αραιωμένες σταφίδες και γι' αυτόν τον λόγο δεν μπορούν ν' αποτελέσουν ένα κέικ: ούτε ότι, αφού δεν είναι σε θέση να φτιάξει ένα κέικ, τότε οι παρατηρήσεις του δεν είναι άλλο από αραιωμένες σταφίδες. Λέει κάτι άλλο: πως είναι λάθος να βλέπουμε το κέικ σαν αραιωμένες σταφίδες. Η έκφραση «αραιωμένες σταφίδες» χρησιμοποιείται ως εξεικόνιση της πλανημένης ιδέας που μπορεί κανείς να έχει για ένα κέικ, όταν νομίζει πως οι σταφίδες είναι οι φορείς της αξίας και το υπόλοιπο υλικό απλό παρέμβυσμα. Αυτός είναι ο κίνδυνος που οι παρατηρήσεις του Wittgenstein (και οι αφορισμοί του Kraus) διατρέχουν, όταν ο αναγνώστης στρέφει όλο το ενδιαφέρον του προς αυτές τις ίδιες και παραβλέπει τον συνδετικό ιστό

που τις συνέχει. Και, εν όψει της δήλωσης του Wittgenstein ότι «οι παρατηρήσεις αυτές συνδέονται και απαρτίζουν ένα σύστημα» (TLW 22), θα ήταν τουλάχιστον οξύμωρο να υποθέσουμε ότι δεν θεωρεί πως οι παρατηρήσεις του 'συνθέτουν ένα κείμεν'. Ούτε, από την άλλη, μας επιτρέπεται να υποθέσουμε ότι τις παραλληλίζει με μια σακούλα γεμάτη σταφίδες, ιδέα στην οποία πιθανόν να οδηγεί η δήλωση «σκέφτομαι τον Kraus με τους αφορισμούς του κλπ», επειδή ακολουθεί αμέσως μετά την παρατήρηση ότι «κάποιος που μπορεί να μας προμηθεύσει με μια σακούλα σταφίδες, δεν μπορεί να φτιάξει ένα κείμεν μ' αυτές». Έχει μεγάλη σημασία να δούμε ότι εδώ η έμφαση δεν πέφτει στο *δεν μπορεί*, αλλά στο *μ' αυτές*. Διότι είναι προφανές πως τίποτε δεν αποκλείει σε κάποιον που διαθέτει μια σακούλα σταφίδες να φτιάξει ένα κείμεν. Εκείνο που αποκλείεται να φτιάξει είναι ένα κείμεν με *μόνες* τις σταφίδες. Αυτή είναι η πλανημένη ιδέα που ο Wittgenstein προσπαθεί να αποσεισει. Δεν μπορεί κανείς να αντιληφθεί το κείμεν του Wittgenstein, αν στρέφει την προσοχή του μονάχα στις παρατηρήσεις του. Είναι αδύνατο να γίνει κείμεν με *μόνες* τις σταφίδες. Κάτι άλλο είναι που τις κάνει κείμεν: Κάτι ανάλογο μ' εκείνο που τόσο συχνά ξεφεύγει απ' τους μελετητές του Wittgenstein: *Γιατί τα λέει όλ' αυτά*;<sup>12</sup> Μ' άλλα λόγια, ποιο είναι το πλαίσιο μες στο οποίο όλα τούτα αποκτούν το πραγματικό τους νόημα και την πραγματική τους αξία; Διότι μπορεί, όλ' αυτά τα ευφυολογήματα του Kraus και οι σιβυλλικές δηλώσεις του Wittgenstein να έχουν κάποιο νόημα από μόνα τους, αλλά *το* νόημα που ο δημιουργός τους ήθελε να μεταδώσει βρίσκεται τρόπον τινά 'μέσα στο κείμεν'.

Το ότι η ερμηνεία του Hilmy περιστρέφεται τόσο επίμονα γύρω από το θέμα της δυσαρέσκειας του Wittgenstein με το συγγραφικό του ύφος οφείλεται κυρίως σε μια υπερέμφαση στις αυτοκριτικές παρατηρήσεις του τελευταίου. Ακόμη κι αν κατόρθωνε κανείς να αποσταίξει από αυτές τις λιγοστές και διάσπαρτες παρατηρήσεις έναν κριτικό *απολογισμό* του έργου του φιλοσόφου, η γνώμη μου είναι ότι θα έπρεπε, πριν από στιδήποτε άλλο, να τις δει ως έκφραση της υπερβολικής μετριοφροσύνης, του βαθέος αισθήματος ευθύνης και της αδιάπτωτης τελειοθρησίας του Wittgenstein και, πάνω απ' όλα, ως αναπόφευκτο προϊόν της εμμονής του στην *αξιοπρέπεια* («Apoständigkeit»). Είναι χαρακτηριστικό ανθρώπων τέτοιου ηθικού ύψους ν' ανησυχούν ως την τελευταία στιγμή για το αν οι επικείμενες πράξεις τους είναι οι πρέπουσες. Αλλά το να νιώθεις επιφυλάξεις γι' αυτό που πας να κάνεις δεν ισοδυναμεί με απόρριψή του, και το να είσαι σε θέση να βλέπεις, από πολλές σκοπιές, την επίδρασή του πάνω στους άλλους δεν ισοδυναμεί με *καταδίκη* του. Ακόμη κι αν η υπευθυνότητα και η τελειοθρησία του Wittgenstein μας στερούσαν ολόκληρη την ύστερη σκέψη του, αυτό δεν θα συνιστούσε

απόδειξη του γεγονότος ότι το ύφος των παρατηρήσεών του ήταν προϊόν της αδυναμίας του να γράφει με συμβατικό τρόπο.

1 Βλ. Hilmy 1987.

2 «The disorderly subject-matter view», όπως ο ίδιος βαπτίζει την ιδέα που φαίνεται να υποστηρίζει ο σχολιαστής των *Φιλοσοφικών ερευνών* Garth Hallett. Σύμφωνα με τον Hilmy, η άποψη του Hallett εδράζεται στα εξής πέντε σημεία: (α) «Η θεωρία [...] ανήκει στο παρελθόν», (β) «Η φιλοδοξία του Wittgenstein στα ύστερα κείμενά του είναι απλώς να περιγράψει τη γλώσσα», (γ) «Η ενόπτη ανήκει στο παρελθόν», (δ) «Η γλώσσα διέπεται από αταξία» και (ε) «Κάτι που δεν διέπεται από τάξη δεν μπορεί κατά κανόνα να ερευνηθεί με τρόπους που προϋποθέτουν τάξη». Επισημαίνει σωστά ότι από τις δύο πρώτες προκείμενες (ότι ο Wittgenstein έχει εγκαταλείψει τη διατύπωση θεωριών και ασχολείται μόνο με την περιγραφή της γλώσσας) δεν προκύπτει κατ' αναγκαιότητα ότι η περιγραφή της γλώσσας θα πρέπει να μη διέπεται από τάξη (17). Όσον αφορά δε την προκείμενη (δ), επικαλείται την αναμφίλεκτη διατύπωση του ίδιου του Wittgenstein στην §98 των *Ερευνών*, ότι η γλώσσα διέπεται από απόλυτη λογική τάξη.

Το πρώτο πράγμα που μπορεί κανείς να παρατηρήσει στην έκθεση του Hilmy είναι ότι η άποψη του Hallett έχει αποκτήσει μιαν απόχρωση εντονότερη από εκείνη που πράγματι διαθέτει. Ο Hallett πουθενά δεν φαίνεται να υποστηρίζει ανοικτά ότι η γλώσσα διέπεται από αταξία και ότι, ως εκ τούτου, η περιγραφή της θα πρέπει να είναι φορέας του ίδιου χαρακτηριστικού. Ή, τουλάχιστον, δεν μιλάει για την αταξία που ο Hilmy έχει κατά νουν. Στο πρώτο χωρίο που ο Hilmy παραθέτει, ο Hallett μιλάει για «το ανορθόδοξο στυλ και τη φαινομενική αταξία» των υστέρων γραπτών του Wittgenstein. Η παρουσία της διευκρίνισης «φαινομενική» είναι αποφασιστικής σημασίας. Αν ο Hallett πίστευε ότι έχουμε να κάνουμε με πραγματική αταξία, δεν θα είχε κανένα λόγο να χρησιμοποιήσει τη διευκρίνιση. Ο Hilmy βέβαια σπεύδει να μας διαβεβαιώσει ότι στην παραπάνω διατύπωση ο όρος «apparent» χρησιμοποιείται ως συνώνυμο του «evident», πράγμα που συνάγεται από το γεγονός ότι ο Hallett «goes on to explain why Wittgenstein's later writing is in fact disorderly». Δυστυχώς ο Hilmy δεν μας παραπέμπει ακριβώς στο σημείο όπου, κατά τη γνώμη του, ο Hallett καταγίνεται με το να μας εξηγήσει γιατί τα ύστερα γραφτά του Wittgenstein είναι πράγματι άτακτα. Απεναντίας, το δεύτερο χωρίο που παραθέτει μας διευκρινίζει το είδος της αταξίας για την οποία ο Hallett ομιλεί. Λέει συγκεκριμένα ότι «αναγνώστες συνηθισμένοι σε έργα όπως *Η κριτική του καθαρού λόγου* του Kant ή *Οι αρχές της Ηθικής* του Moore, θα έβρισκαν ακατανόητο σοβαροί φιλόσοφοι να γράφουν βιβλία όπως οι *Φιλοσοφικές έρευνες*, *δίχως κεφάλαια ή άλλου είδους σαφείς υποδιαίρεσεις και δίχως συστηματική τάξη*». Η τελευταία αυτή διευκρίνιση καθιστά πρόδηλο ότι δεν επισημαίνεται η απουσία οποιασδήποτε τάξης, αλλά εκείνης που διέπει το συνηθισμένο ακαδημαϊκό σύστημα συγγραφής. Στο τρίτο χωρίο που ο Hilmy παραθέτει, ο Hallett λέει ότι «ο Wittgenstein δεν θα είχε ποτέ σε να διευθετήσει τις ιδέες του μ' έναν ενιαίο, συνεκτικό, τρόπο δίχως να διαψεύσει το περιεχόμενό τους». Και πάλι επισημαίνω ότι η απουσία ενός «εν-

αίου» και «συνεκτικού» τρόπου διάρθρωσης των σκέψεων ενός ανθρώπου δεν συνεπάγεται την απουσία οποιασδήποτε μορφής τάξης. Αλλά η μορφή της τάξης, περί της οποίας, κατά τη γνώμη μου, ο Hallett ομιλεί, θα φανεί στη συνέχεια του δοκιμίου.

- 3 «The conspiracy theory», η οποία έγκειται (πάντοτε κατά τον Hilmy) στο ότι το συγγραφικό ύφος του Wittgenstein είχε θεραπευτικό σκοπό, συγκεκριμένα το να μάθει τον αναγνώστη του να αντιμετωπίζει τα φιλοσοφικά προβλήματα μόνος του. Ως χαρακτηριστικά στοιχεία αυτής της μεθόδου η «συνωμοτική άποψη» θεωρεί τα εξής: (1) τη γραφή παρατηρήσεων ή μικρών παραγράφων που συχνά μεταβαίνουν απότομα από το ένα θέμα στο άλλο», (2) την εσκεμμένη ανάμιξη και αλληλοεπικάλυψη θεμάτων, (3) την έλλειψη μιας έννοιας ολοκληρωσης στην πραγμάτευση των θεμάτων, (4) την παροχή νύξεων και προτάσεων οι οποίες συχνά δεν εξετάζεται πού ακριβώς οδηγούν και (5) τον αυτισματικό τρόπο γραφής.

Κατά τον Hilmy, η άποψη αυτή θα ήταν εύλογη, αν δεν υπήρχαν δύο σημεία που την καταδικάζουν: Πρώτον, ότι όσα ο Wittgenstein έγραφε ήταν αρχικά σκέψεις που έκανε για τον εαυτό του, και όχι για να τις ανακοινώσει, και, δεύτερον, ότι, όταν ο Wittgenstein έγραφε με σκοπό τη συγγραφή ενός βιβλίου, ήθελε να γράφει γραμμικά, και η «μη γραμμικότητα» του ύφους του ήταν κάτι που ήθελε να ξεπεράσει: «Πρώτα πρώτα, τα περισσότερα από όσα έγραψε ο Wittgenstein ήταν αρχικά γι' αυτόν τον ίδιο — ήταν δηλαδή γραμμένα σε σημειωματάρια εν είδει προσωπικής καταγραφής των δικών του μαχών με τα φιλοσοφικά προβλήματα [...] Ο μη γραμμικός χαρακτήρας της βιτγκενσταϊνικής γραφής πηγάζει από αυτό το γεγονός περισσότερο απ' οποιοδήποτε άλλο και όχι από κάποιο δικό του σχέδιο να βοηθήσει τους άλλους να «αντιμετωπίσουν» τα προβλήματα — έστω κι αν τελικά τα γραφόμενά του είχαν αυτό το αποτέλεσμα» (TLW 18).

Όσον αφορά την πρώτη διαπίστωση, ομολογώ πως δε βλέπω γιατί το γεγονός ότι τα γραπτά του Wittgenstein προέρχονται ιστορικά από προσωπικές σημειώσεις συνεπάγεται ότι αργότερα δεν χρησιμοποιήθηκαν — ή δεν θά 'πρεπε να χρησιμοποιηθούν — με θεραπευτικό σκοπό. Στο κάτω κάτω, η ομολογία του Wittgenstein ότι οι παρατηρήσεις αυτές τον «βοηθούν να διδάσκει καλά φιλοσοφία» δεν αφήνει περιθώριο να σκεφτούμε πως, έστω κι αν έχουν προσωπική προέλευση, χρησιμοποιήθηκαν αργότερα ως υπόστρωμα μιας φιλοσοφικής διδασκαλίας. Τώρα, όσον αφορά την πεποίθηση του Hilmy ότι ο Wittgenstein «ήθελε να γράφει γραμμικά» και ότι εκείνο που κατ' ουσίαν ήθελε να ξεπεράσει ήταν η μη γραμμικότητα των σκέψεών του, βλ. παρακάτω.

- 4 «The mystical option», χαρακτηριστικότερο εκπρόσωπο της οποίας ο Hilmy θεωρεί τον Binkley 1973. Σε αδρές γραμμές, ο Binkley υποστηρίζει ότι ανώτερος σκοπός της φιλοσοφίας, κατά τον Wittgenstein, δεν είναι η ορθή κρίση αλλά η εποπτική αντίληψη (19). «Η φιλοσοφία έχει ως στόχο να σε κάνει να σκεφτείς κι όχι να συμφωνήσεις... Δεν αγωνίζεται για την κατάκτηση της αλήθειας, αλλά για την επίτευξη της ειρήνης [του νου] και την απαλλαγή από το μαρτύριο των φιλοσοφικών προβλημάτων. Το επίτευγμα είναι μια εικόνα τού πώς τα πράγματα ταιριάζουν τό 'να με τ' άλλο». Ο Hilmy φαίνεται να θεωρεί την πλάνη του Binkley ανταποδοτική, διότι, ενώ παραθέτει δύο αρκετά μεγάλα χωρία απ' το βιβλίο του, αρκείται στο ν' αναπαραβάλει εις απάντησίν του δύο αδημοσίευτες μεμονωμέ-

νες προτάσεις από τα χειρόγραφα, τις οποίες μάλιστα αφήνει σχεδόν καθ' ολοκληρίαν αχοχλιαστές: (α) «Όσοι δεν νιώθουν την ανάγκη διαφάνειας στην επιχειρηματολογία τους είναι χαμένοι για τη φιλοσοφία» και (β) «Αυτός που θέλει να διδαχθεί φιλοσοφία απ' το βιβλίο αυτό, θα ελέγξει τις προτάσεις αυτού του βιβλίου». Έτσι αποκομμένες από τον νοηματικό τους περίγυρο οι προτάσεις αυτές δεν μας επιτρέπουν να αποφανθούμε, όχι μόνο κατά πόσον λένε κάτι που προσβάλλει την άποψη του Binkley, αλλά και τί ακριβώς λένε. Πάντως, εκ πρώτης όψεως, δεν βλέπω γιατί κάποιος που υπεραμύνεται της διαφάνειας του επιχειρήματος δεν θα μπορούσε να έχει ως απώτερο σκοπό την εποπτική θέαση της πραγματικότητας. Δεν βλέπω επίσης ποιο είναι το νόημα του «grüßen» στη δεύτερη πρόταση και πώς συνδέεται με τη διδασκαλία της φιλοσοφίας. Δυστυχώς, ανήκω στα πολλούς εκείνους που, για τον άλφα ή βήτα λόγο, δεν έχουν πρόσβαση στα χειρόγραφα. Κατάλοιπα κι έτσι μάλλον θα μείνω για καιρό με την απορία. Ωστόσο, διερωτώμαι, γιατί ο Hilmy προτίμησε να υποστηρίξει την άποψη του με δύο ανέκδοτα και τόσο σύντομα αποσπάσματα, αντί να μας παραπέμψει στα δημοσιευμένα κείμενα. Αν οι ιδέες που τα χωρία αυτά εκφράζουν είναι τόσο κοινοί τόποι, ώστε να μην απαιτείται διεξοδικότερος σχολιασμός, δεν θα έπρεπε να κάνουν την εμφάνισή τους και στο δημοσιευμένο τμήμα του corpus;

Αντί να απαντήσει στις εύλογες απορίες μας, ο Hilmy αρκείται να μας διαβεβαιώσει ότι ο άνθρωπος που διετύπωσε τις προτάσεις αυτές «είναι πολύ απίθανο ότι θα ήθελε το έργο του να γίνει δεκτό απλώς ως μια μέθοδος περιγραφής της πραγματικότητας, και όχι να τεθεί υπό κρίση βάσει λογικών διαδικασιών» (TLW 19). Πάντως, αρκετά αναπάντεχα, ο Hilmy εγκαταλείπει αμέσως τις προσεγγίσεις προτάσεις, με το δικαιολογητικό ότι «ο καλύτερος τρόπος ανασκευής της ερμηνείας του Binkley είναι η εξιστόρηση των προσωπικών μαχών του Wittgenstein με το στίλ του και των απόψεών του γι' αυτό». Αλλά, ενώ πράγματι ο Hilmy συνεχίζει παραθέτοντας χωρία που, κατά τη γνώμη του, επιρρωννίζουν την άποψη ότι ο Wittgenstein «ήθελε να γράψει ένα υφολογικά συμβατικότερο βιβλίο», ο Binkley σχεδόν χάνεται απ' το προσκήνιο. Πουθενά αλλού δεν βλέπουμε τον υποτιθέμενο τρόπο με τον οποίο η άποψη του ανασκευάζεται από τις προσκομιζόμενες μαρτυρίες — εκτός αν θεωρείται ανασκευή ο ισχυρισμός ότι, αφού «ο Wittgenstein θεωρούσε το στίλ του ως προσωπικό ελάττωμα, αυτό είναι σαφής ένδειξη ότι το στίλ του δεν ήταν ούτε εσκεμμένο ούτε μεθοδολογικώς προτιμητέο» (TLW 23). Αλλά, όπως ισχυρίζομαι παρακάτω, αυτό δεν είναι διόλου σαφές, στο μέτρο που το να μην είναι κανείς απόλυτα ικανοποιημένος από το συγκεκριμένο του στίλ δεν σημαίνει ότι (α) η χρήση του δεν είναι εσκεμμένη και (β) ότι δεν εξυπηρετεί διόλου τη μέθοδο που καλείται να εξυπηρετήσει.

5 Βλ. Gasking & A. C. Jackson 1951.

6 Βλ. Hallet 1977: 45.

7 Ο Wittgenstein θα ήθελε να έχει τη δύναμη να παρουσιάσει την κυμαινόμενη γλωσσική πραγματικότητα μέσα από μια περίπλοκη στατική κατασκευή. Αλλά δεν είναι ότι δεν αναγνώριζε το χιμαιρικό μιας τέτοιας προσπάθειας. Απλώς πίστευε — ή ίσως απλώς ήλιπιζε — ότι μπορούν να υπάρξουν καλύτεροι τεχνίτες απ' αυτόν, ικανοί να κατασκευάσουν μια πιο αριστοτεχνική εικόνα από εκείνες που ο ίδιος ήταν σε θέση να παράγει. Δεν είναι ότι δεν πίστευε πως το καλύτερο που μπορείς να δώσεις είναι ένα λεύκωμα από φωτογραφίες της γλωσσικής



πραγματικότητας, αλλά ότι το δικό του έργο δεν αποτελούσε το τελειότερο δείγμα τέτοιων λευκωμάτων, και ότι θα μπορούσαν να υπάρξουν πολύ καλύτερα απ' το δικό του, υπό την έννοια ότι οι φωτογραφίες που θα περιέχονταν σ' αυτά θα συνδέονταν μεταξύ τους με πολύ περισσότερα από εκείνα τα αναρίθμητα νήματα, με τα οποία γλωσσικά πόνια και παιχνίδια συνδέονται στη βιούμενη γλωσσική μας πρακτική.

- 8 Pascal 1973: 24.
- 9 Δες μια επιλογή αυτών των αφορισμών στο Kraus 1992.
- 10 οπότε έχουμε, τρόπον τινά, την 'ποιότητα' συμπυκνωμένη χωρίς την ενοχλητική παρουσία ενός ευτελούς 'υλικού πληρώσεως'.
- 11 Η περίπτωση δεν είναι ανάλογη με εκείνη μιας πινακοθήκης, όπου μπορούμε να πούμε «Ο Gauquiu ήταν το καλύτερο μέρος της έκθεσης». Στην πινακοθήκη, οι πίνακες παρατίθενται ο ένας δίπλα στον άλλο· δεν αποτελούν (κατά κανόνα) μέρος μιας ευρύτερης σύνθεσης. Οι σταφίδες όμως και το υπόλοιπο υλικό του κέικ αποτελούν οργανικά μέρη μιας σύνθεσης: συγκεκριμένα, του κέικ. Αυτό που απολαμβάνεις ή εκτιμάς είναι το κέικ· όχι μια παράθεση ανεξαρτήτων υλικών τα οποία 'συσκευάστηκαν', τρόπον τινά, υπό μορφήν κέικ.
- 12 Πρβλ. WL 1932-35: 77.

## Η ερμηνεία του Wittgenstein: Ορθοδοξία και αιρέσεις

*Έχει παρατηρηθεί συχνά, στην ιστορία των ανθρώπινων πνευματικών εγχειρημάτων, μια ανώφελη σπατάλη ευφυΐας και μόχθου, λόγω αδυναμίας διάκρισης ανάμεσα σε νόημα και ανοησία.*

G. P. Baker and P. M. S. Hacker

### I

Είναι, υποθέτω, σε όλους μας γνωστή η τεράστια ποικιλία των ερμηνειών οι οποίες προσφέρθηκαν κατά τα χρόνια που μεσολάβησαν από τη δημοσίευση των *Φιλοσοφικών ερευνών* μέχρι την επέτειο που γιορτάζουμε. Πολλοί από μας θα έχουν παρακολουθήσει από κοντά τις διαμάχες που έχουν ξεσπάσει στους φιλοσοφικούς κύκλους σχετικά με το ποια απ' αυτές τις ερμηνείες αποδίδει δικαιοσύνη στο, κατά γενικήν ομολογία, μεγαλοφυές αυτό έργο.

Εκείνο που θα πρέπει να τονισθεί ευθύς εξαρχής είναι ότι η διάσταση ανάμεσα στις ερμηνευτικές προσεγγίσεις προέρχεται από βαθύτερες ασυμφωνίες γύρω από την ίδια τη φύση του φιλοσοφείν, ασυμφωνίες που καρ' ουσίαν αποτελούν συνέχεια της αρχικής ρήξης ανάμεσα στην ύστερη βιτγκενσταϊνική διδασκαλία και στη σχολή του λογικού θετικισμού που ξεπήδησε μέσα από τα έργα του Frege, του Russell, των μελών του Κύκλου της Βιέννης και του ίδιου του πρώιμου Wittgenstein.<sup>1</sup> Δεν είναι λοιπόν ν' απορεί κανείς που τα τελευταία δεκαπέντε περίπου χρόνια οι διαφωνίες αυτές έχουν πάρει τη μορφή ενός πραγματικού σχίσματος.<sup>2</sup>

Η εικόνα που το σχίσμα παρουσιάζει είναι περίπου η εξής: Από τη μια έχουμε τους επιγόνους των λογικών θετικιστών που έχουν κληρονομήσει την κατασκευαστική ζέση των προκατόχων τους, την πίστη στη συνεργασία επιστήμης και φιλοσοφίας<sup>3</sup> και τον ενθουσιασμό για τις τεράστιες προοπτικές που ανοίγονται μέσα απ' αυτή τη συναλλαγή, εκπεφρασμένο στις αισιόδοξες εξαγγελίες μεγάλοπνων φιλοσοφικών προγραμμάτων.<sup>4</sup> Από την άλλη έχουμε τους οπαδούς της ύστερης φιλοσοφίας του Wittgenstein,<sup>5</sup> οι οποίοι βλέπουν σ' όλον αυτό τον κατασκευαστικό οργανισμό ένα νέο πρόγραμμα ανοικοδόμησης χάρτινων σπιτιών (πρβλ. ΦΕ §118), μιαν επανάληψη, επί ανωτέρου επιπέδου, των ιδίων ακριβώς χμαιρικών επιδιώξεων που η φιλοσοφία του Wittgenstein ήρθε να διαλύσει.<sup>6</sup>

Ωστόσο, σκοπός αυτής της ανακοίνωσης δεν είναι η συγκριτική αντιπαράθεση δύο φιλοσοφικών διδασκαλιών, αλλά δύο *σχολών ερμηνείας* του βιτγκενσταϊνικού έργου<sup>7</sup>. Θα επιχειρηματολογήσω υπέρ της «ορθόδοξης»

ερμηνείας, υπέρ εκείνης δηλαδή που σέβεται και το γράμμα και το πνεύμα της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας, καταδεικνύοντας ταυτόχρονα τις πλάνες, στις οποίες οι αντίπαλες ή 'αιρετικές' προσεγγίσεις έχουν κατά καιρούς περιπέσει και εξακολουθούν να περιπίπτουν.<sup>8</sup> Οι πλάνες αυτές δεν είναι όλες της ίδιας τάξης. Μπορούν να ιεραρχηθούν ως προς τη γενικότητα των αρχών της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας τις οποίες καταργούν, διαστρεβλώνουν ή παρακάμπτουν. Ο χρόνος με αναγκάζει να περιορίσω την έκθεσή μου στις γενικότερες πλάνες, απ' τις οποίες όμως είναι σχετικά εύκολο να δει κανείς πώς όλες οι υπόλοιπες απορρέουν.

## II

Θα αρχίσω με τη γενικότερη πλάνη ότι τάχα ο Wittgenstein προβάλλει θέσεις ή εισηγείται θεωρίες. Θα έλεγα ότι πρόκειται για μια απηρχαιωμένη πλάνη, υπό την έννοια ότι μόνο οι απληροφόρητοι θα προσπαθούσαν σήμερα να υποστηρίξουν κάτι τέτοιο, ύστερα από τη σωρεία των δημοσιευμάτων που, εδώ και αρκετά χρόνια, έχουν κατρχυρώσει το αβάσιμο αυτού του ισχυρισμού.<sup>9</sup> Θεωρώ όμως σκόπιμο να μη την παρακάμψω, γιατί, πολύ συχνά, πίσω από τη λεκτική αναγνώριση των προθέσεων και των αρχών της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας, δεν βρίσκεται η αναμενόμενη βαθιά συνειδητοποίησή τους. Έτσι θα δούμε πολλούς φιλοσόφους να αποφεύγουν μεν να αποδώσουν τον όρο «θέσεις» ή «θεωρίες» στις γλωσσολογικές έρευνες του Wittgenstein, να μεταχειρίζονται όμως πολλές απ' αυτές ως πυρήνες δυνατών θεωριών, ως απαντήσεις που ο Wittgenstein παρέχει σε γνωστά φιλοσοφικά προβλήματα.

Μια από τις πρώμες τακτικές υποστήριξης της άποψης ότι ο Wittgenstein προβάλλει θέσεις ήταν η διάψευση των δηλώσεων του ίδιου του φιλοσόφου: Μ' άλλα λόγια, όταν ο Wittgenstein ισχυρίζεται ότι δεν προβάλλει θέσεις, ή δεν ξέρει τι λέει ή κάτι άλλο θέλει να πει. Διότι, πώς είναι δυνατόν να ισχυρίζεται κάτι τέτοιο, τη στιγμή που το έργο του βρίθει θέσεων;<sup>10</sup>

Ωστόσο, αυτά που οι αιρετικοί εκλαμβάνουν ως θέσεις είναι είτε γραμματικές δηλώσεις είτε γλωσσολογικά εργαλεία που προσάγονται για την αντιμετώπιση πλανημένων θέσεων.<sup>11</sup> Πιο απλά, οι ισχυρισμοί του Wittgenstein είτε αποτελούν διατυπώσεις κανόνων, οπότε δεν επιδέχονται διάψευση (και το χαρακτηριστικό μιας θέσης είναι ακριβώς ότι επιδέχεται διάψευση) είτε αποτελούν μεν θέσεις αλλά δεν χρησιμοποιούνται ως θέσεις (ο ρόλος δηλαδή που επιτελούν μέσα στο βιτγκενσταϊνικό κείμενο είναι εντελώς διαφορετικός). Όταν, φέρ' ειπείν, ο Wittgenstein προβάλλει μια σκεπτικιστική θέση, δεν το κάνει για ν' αποδείξει πως δεν υπάρχει αντικειμενική αλήθεια, αλλά για να δείξει πως μια συγκεκριμένη θέση περί της πραγματικότητας εί-

ναι διαβλητή. Και η προβαλλόμενη σκεπτικιστική αντίρρηση έχει ως μοναδικό σκοπό να καταδείξει τις πλάνες στις οποίες ένα ορισμένο μοτίβο σκέψης μπορεί να οδηγήσει. Όχι να διασφαλίσει την υπεροχή του σκεπτικισμού απέναντι στη συγκεκριμένη θέση.

Οι υποστηρικτές της άποψης που εξετάζουμε παρακάμπτουν τα κλασικά χωρία των *Φιλοσοφικών ερευνών*, από τα οποία η αδυναμία προβολής θέσεων στη φιλοσοφία προκύπτει αναμφίλεκτα. «Η δουλειά του φιλοσόφου είναι να συγκεντρώνει υπομνήματα για κάποιο συγκεκριμένο σκοπό» (ΦΕ §127, Πρβλ. ΡΗ 190). «Αν κανείς προέβαλλε θέσεις στη φιλοσοφία, αυτές οι θέσεις δεν θα ετίθεντο ποτέ υπό συζήτησιν, διότι όλοι θα συμφωνούσαν μαζί τους» (ΦΕ §128, ΡΗ 189)<sup>12</sup> που πάει να πει: Αν μια 'θέση' δεν είναι δυνατόν να τεθεί υπό συζήτησιν, τότε δεν είναι θέση. Τι είναι λοιπόν; Είναι στοιχείο της γραμματικής που καθιστά δυνατή τη διατύπωση θέσεων. Τα υπομνήματα που ο Wittgenstein συγκεντρώνει είναι γραμματικά υπομνήματα.<sup>13</sup> Μας υπενθυμίζουν γλωσσικούς κανόνες που είτε έχουμε λησμονήσει είτε δεν μπορούμε να διακρίνουμε στα πλαίσια των συγκεκριμένων προβλημάτων που μας απασχολούν. Και ο σκοπός για τον οποίο συγκεντρώνονται δεν είναι η περιγραφή της πραγματικότητας (μια και η μορφή των προτάσεών μας δεν έχει να κάνει με γεγονότα του κόσμου), αλλά η διασάφηση — διάβαζε: η διάλυση — ενός φιλοσοφικού προβλήματος.

Και δεν επιτρέπεται να προβάλλουμε κανενός είδους θεωρία. Τίποτε το υποθετικό δεν πρέπει να υπάρχει στις θεωρήσεις μας. Κάθε εξήγηση πρέπει να φύγει απ' τη μέση, και τη θέση της να πάρει η περιγραφή και μόνο. Η περιγραφή αυτή αντλεί το φως της, δηλαδή το σκοπό της, από τα φιλοσοφικά προβλήματα.<sup>14</sup>

«Ωστε λοιπόν», θα πει κανείς, «ο Wittgenstein παραδέχεται πως υπάρχουν φιλοσοφικά προβλήματα. Αλλά, τότε θα πρέπει να υπάρχουν και λύσεις, έστω κι αν είναι εξαιρετικά δύσκολο να βρεθούν».

Ασφαλώς και υπάρχουν φιλοσοφικά προβλήματα, και όλοι μας ξέρουμε πόσο συχνά σκοντάφτουμε πάνω τους.<sup>15</sup> Εκείνο που ο Wittgenstein αρνείται δεν είναι η ύπαρξη ενός πράγματος που λέγεται «φιλοσοφικό πρόβλημα», αλλά η εξομοίωσή του με εκείνα τα άλλα προβλήματα (της καθημερινής ζωής, της φυσικής, των μαθηματικών κλπ.), για τα οποία έχει νόημα να αναζητούμε λύση. Το φιλοσοφικό πρόβλημα δεν είναι ανάλογο μ' αυτά (ΦΕ §§109, 123, 133, ΜΚΒ 60,76-77, 94-95, 198). Δεν είναι, φέρ' ειπείν, σαν το ερώτημα «Πόσους τόνους ζυγίζει ο Ατλαντικός;» που, όσο δύσκολο κι αν ηχεί, μπορούμε να διανοηθούμε μεθόδους για να το απαντήσουμε. Είναι περισσότερο μια νοητική κράμπα, ένα μούδιασμα, κάτι που μας φέρνει σε αμηχανία γύρω απ' το τί ακριβώς πρέπει να κάνουμε για να το απαντήσουμε (ΜΚΒ 25, 51,

95, 97). Και μια κράμπα δεν επιδέχεται απάντηση, αλλά θεραπεία, χαλάρωση της έντασης, απαλλαγή από τον παράγοντα που την προκαλεί (ΜΚΒ 95, ΠΑ 51).

Τώρα, στη γενική πλάνη ότι ο Wittgenstein εισηγείται θεωρίες στηριζόμενες παρερμηνείες που έχουν να κάνουν με κάθε μία απ' αυτές τις υποτιθέμενες 'θεωρίες'. Μια παρερμηνεία που έγινε πρόξενος εκτεταμένων συζητήσεων για πολλά χρόνια των δεκαετιών '60 και '70, είχε τη ρίζα της στην επίθεση του Wittgenstein κατά της ουσιοκρατίας.<sup>16</sup> Ο Wittgenstein, προσπαθώντας να κλονίσει τη δογματική πεποίθηση ότι γνωρίζουμε τα πράγματα μέσα από ουσιολογικούς ορισμούς, αναφέρεται στην έννοια «παιχνίδι», επισημαίνοντας ότι, ενώ γνωρίζουμε τί σημαίνει παιχνίδι, ωστόσο δεν είμαστε σε θέση να δώσουμε έναν ουσιολογικό ορισμό του. Και εισηγείται την ιδέα ότι ο λόγος για τον οποίο διάφορα πράγματα υποτάσσονται στον ίδιο γενικό όρο («universale» ή «καθόλου») δεν είναι κατ' ανάγκη ότι διαθέτουν ένα γνώρισμα από κοινού. Ο λόγος μπορεί να είναι ότι το ένα συνδέεται με το άλλο μέσω ομοιοτήτων, όπως τα νήματα που συνθέτουν ένα σχοινί. Και, όπως τα πρώτα και τα τελευταία νήματα ανήκουν στο ίδιο σχοινί, μολονότι απέχουν πολύ μεταξύ τους, έτσι και το ποδόσφαιρο και η πασιέντσα μπορούν να λέγονται και τα δύο παιχνίδια, δίχως να έχουν κάτι κοινό (ΦΕ §66, 67, ΜΚΒ 87).

Οι αντιδράσεις ήταν ποικίλες. Άλλοι ανέλαβαν να υπερασπισθούν την ουσιοκρατία απέναντι στην επίθεση του Wittgenstein, επισημαίνοντας την αδυναμία της 'θεωρίας' των οικογενειακών ομοιοτήτων να «εξηγήσει» τη γλώσσα.<sup>17</sup> Άλλοι βρήκαν πως η θεωρία του Wittgenstein υπερέχει της ουσιοκρατίας, και έσπευσαν να υπερθεματίσουν.<sup>18</sup> Άλλοι πάλι βάλθηκαν να βρουν ένα ουσιολογικό ορισμό για το παιχνίδι, την τέχνη, τη γλώσσα, τον αριθμό, και διάφορες άλλες έννοιες, που ο Wittgenstein, ρητώς ή υπορητώς, θεωρούσε έννοιες οικογενειακών ομοιοτήτων.<sup>19</sup> Και αν μεν έβρισκαν, υποστήριζαν ότι είχαν διαψεύσει τον Wittgenstein, αν όχι, πίστευαν ότι είχαν επαληθεύσει τη 'θεωρία' του. Πόσο πλανημένη ήταν η όλη επιχείρηση είχα πριν μερικά χρόνια προσπαθήσει να δείξω σε μια ανακοίνωσή μου στην Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία που αναδημοσιεύεται σ' αυτόν τον τόμο.<sup>20</sup> Εδώ θα δώσω μόνο το περίγραμμα της επιχειρηματολογίας: Λέει ο Wittgenstein στις *Φιλοσοφικές έρευνες* (§66): «Μη λες, πρέπει να υπάρχει κάτι κοινό, αλλιώς δεν θα τα λέγαμε 'παιχνίδια', μόνο κοίτα να δεις αν έχουν όλα κάτι κοινό». Σε πολλούς η προτροπή αυτή φάνηκε σαν να υπαινίσσεται μια θέση περί της γλωσσικής πραγματικότητας: συγκεκριμένα, της θέσης ότι «Δεν υπάρχει γνώρισμα που να μοιράζονται από κοινού όλα όσα ονομάζουμε "παιχνίδια"». Μια θέση περί της γλώσσας, όπως κάθε άλλη θέση, επιδέχεται διά-

ψευση. Τί θα μπορούσαμε όμως να φανταστούμε ως διάψευση μιας τέτοιας θέσης; Την ανεύρεση κάποιου κοινού χαρακτήρα; Κάτι τέτοιο δεν θα ήταν ανακάλυψη ως προς την έννοια που είχαμε αλλά η *εισαγωγή* μιας νέας έννοιας.<sup>21</sup> Διότι, αν «ανακαλύψαμε» κάτι, θα πει πως δεν το *γνωρίζαμε*, κι αφού δεν το *γνωρίζαμε*, δεν αποτελούσε μέρος εκείνου που *καταλαβαίναμε* με τη λέξη.<sup>22</sup> Μια γραμματική ‘ανακάλυψη’ δεν είναι όπως η ανακάλυψη ενός φυσικού αντικειμένου.<sup>23</sup> Στον φυσικό χώρο *γνωρίζω* από πριν τί είναι αυτό που αναζητώ και, όταν το βρίσκω, η έννοια που είχα γι’ αυτό δεν αλλάζει. Στον λογικό χώρο —στη γραμματική— τα πράγματα είναι διαφορετικά.<sup>24</sup> Εκεί δεν υπάρχουν άγνωστα στοιχεία, διότι αυτό που ονομάζουμε νόημα μιας λέξης *είναι* οι κανόνες χρήσης της. Δεν έχουμε από δω το νόημα κι από κει τους κανόνες, ώστε να μπορούμε να μεταβάλλουμε τους κανόνες χωρίς να αλλοιώνεται το νόημα ή να *γνωρίζουμε* το νόημα αγνοώντας τους κανόνες χρήσης. «Δεν υπάρχουν εκπλήξεις στη γραμματική»,<sup>25</sup> διότι όλα όσα ορίζουν το νόημα μιας λέξης είναι παρόντα και εκτεθειμένα σε κοινή θέα. Όσοι αποφαινόνται ότι *ανακάλυψαν* τον ουσιολογικό ορισμό μιας έννοιας δεν *ανακάλυψαν* κάτι γύρω απ’ την *έννοια που είχαν*. Η έρευνα τους οδήγησε σε νέα γη.

Μια άλλη σημαντική πλάνη πηγάζει από την ιδέα της «μορφής ζωής», του «γλωσσικού παιχνιδιού» και του τρόπου «χρήσης ενός σημείου». Ως γνωστόν, ο Wittgenstein προσπαθούσε να αποσειεί την πεποίθηση ότι τα γλωσσικά σημεία έχουν νοήματα που *κουβαλάνε μαζί τους* σαν φωτιστέφανα, όπου κι αν βρίσκονται. Προσπαθούσε να δείξει πως αυτός ο σημασιολογικός ρεαλισμός προέρχεται απ’ το γεγονός ότι τα περισσότερα σημεία τα βλέπουμε να κάνουν στερεότυπες δουλειές μέσα στη γλώσσα. Και τείνουμε να λησμονούμε ότι αυτό δεν οφείλεται σε κάποια *ιδιότητά τους*, αλλά στο ότι *εμείς* τούς έχουμε δώσει λίγο-πολύ στερεότυπους *ρόλους*. Η πλάνη αυτή μπορεί να μας οδηγήσει σε αναριθμητες συγχύσεις, όταν δεν είμαστε σε θέση να καταλάβουμε τον τρόπο με τον οποίο ένα σημείο λειτουργεί στα πλαίσια μιας γλώσσας.

Γι’ αυτόν το λόγο προέτρεπε τους μαθητές του να εστιάζουν την προσοχή τους στον *ρόλο* που μια λέξη επιτελεί στη γλώσσα και όχι στην εξωτερική της εμφάνιση.<sup>26</sup> Μονάχα επισκοπώντας τη *χρήση* που κάνουμε σε μια λέξη θα αντιληφθούμε το πραγματικό της νόημα (ΜΚΒ 29, 103, ΦΕ §§30, 43, 120, 432). Οι λέξεις, έλεγε, είναι *πίονια*.<sup>27</sup> Και η δουλειά του κάθε *πιονιού* δεν καθορίζεται απ’ τη μορφή του, αλλά απ’ το *παιχνίδι που παίζεται*. Κάθε λέξη έχει το νόημα που προσδιορίζεται απ’ το *γλωσσικό παιχνίδι* (ΜΚΒ 44, 122, ΦΕ §7), στο οποίο κάνει την εμφάνισή της. Το σύνολο των γλωσσικών παι-

χνιδιών μιας ανθρώπινης κοινότητας απαρτίζουν μια μορφή ζωής (ΦΕ §§19, 23, 241).<sup>28</sup>

Η αντίληψη ότι το νόημα ενός σημείου εξαρτάται από το περιβάλλον στο οποίο κάνει την εμφάνισή του, έκανε πολλούς φιλοσόφους να υποστηρίξουν την άποψη ότι ο Wittgenstein εισηγείται ένα είδος σχετικισμού (relativism).<sup>29</sup>

Αλλ' αυτό δεν είναι παρά μια ακόμη παρερμηνεία. Ξανά οι σκέψεις του Wittgenstein εκλαμβάνονται ως θέσεις, ενώ ο προορισμός τους είναι καθαρά θεραπευτικός. Ο προσαγόμενος σχετικισμός δεν είναι η 'σωστή' θεωρία που ο Wittgenstein προτείνει ως αντικαταστάτρια της εσφαλμένης θεωρίας ότι οι λέξεις έχουν σταθερά νοήματα, αλλά ένα εργαλείο με μοναδικό προορισμό, όχι να περιγράψει την πραγματικότητα με πιο πετυχημένους όρους, αλλά να κλονίσει μιαν αντίληψη γι' αυτήν. Με τον κλονισμό της πλανημένης αντίληψης, ο προορισμός του προσαγομένου μοντέλου σκέψης ολοκληρώνεται. Οποιαδήποτε περαιτέρω χρήση του μπορεί να οδηγήσει σε άλλης μορφής, αλλά εξίσου πλανημένες, αντιλήψεις. Ένας σημασιολογικός σχετικισμός, λ.χ., μπορεί να μας βοηθήσει να αντιληφθούμε τί δεν πάει καλά με τον σημασιολογικό ρεαλισμό. Δεν μας εξηγεί όμως άλλες περιοχές της γλωσσικής επικράτειας, όπου ακριβώς οι λέξεις έχουν ένα νόημα στενά συνυφασμένο με τη μορφή τους. Δεν μας εξηγεί, φέρ' ειπείν, πώς οι λέξεις λειτουργούν στο πλαίσιο μιας τελετουργίας.<sup>30</sup> Διότι εκεί δεν μπορώ να αντικαταστήσω την έκφραση «Κύριε, εκέκραξα προς Σε, εισάκουσόν μου» με την έκφραση «Αφεντικό, σου φωνάζω, στήσε αυτί», λέγοντας «Τί πειράζει, αφού κάνουν την ίδια δουλειά;». Διότι απλούστατα δεν κάνουν την ίδια δουλειά. Στη «μαγική χρήση» της γλώσσας, όπως την ονομάζει ο Wittgenstein,<sup>31</sup> οι λέξεις έχουν ένα δικό τους χαρακτήρα, μια δική τους φυσιογνωμία (ΦΕ §568, σ.181, 210, 218), που απορρέει απ' την ίδια τη μορφή τους. Το ίδιο ανίκανος είναι ο γλωσσικός σχετικισμός να εξηγήσει το νόημα στα πλαίσια της τέχνης. Διότι στη βάση της έννοιας του έργου τέχνης υπάρχει η αδυναμία αντικατάστασής του από κάποιο άλλο που θα είχε 'το ίδιο νόημα' (ΔΑ §9, 172, ΦΕ §§531, 533).<sup>32</sup> Από τη στιγμή που θα αντικαταστήσω ένα μουσικό κομμάτι μ' ένα άλλο, ισχυριζόμενος ότι θα έχω το ίδιο αποτέλεσμα ή ότι το ένα μπορεί να παίζει τον ρόλο του άλλου, έχω πάψει να τα μεταχειρίζομαι ως έργα τέχνης.<sup>33</sup>

Το να παραδέχεσαι πως ένα σημείο θα μπορούσε να έχει άλλο νόημα, αν άλλη ήταν η μορφή ζωής των ανθρώπων που το χρησιμοποιούν, δεν οδηγεί στην αντίληψη (που θα μπορούσε ίσως να ονομασθεί «γλωσσικός σχετικισμός») ότι ένα σημείο μπορεί να έχει όποιο νόημα θέλουμε. Διότι απλούστατα, δεν μπορεί να έχει όποιο νόημα θέλουμε. Το νόημά του είναι χαραγ-

μένο πάνω στον γρανίτη των ανθρωπίνων συμβάσεων. Η λογική δυνατότητα δεν υπερακοντίζει την απαράβατη πραγματικότητα των ανθρωπίνων θεσμών.<sup>34</sup> Ασφαλώς και θα μπορούσε να υπάρχει μια κοινότητα στην οποία η ληστεία δεν θα ήταν κολάσιμη. Σ' αυτήν όμως εδώ την κοινωνία, οι ληστές πηγαίνουν φυλακή.

Αναλύοντας έννοιες, όπως «σκέπτομαι», «πιστεύω», «φαντάζομαι» κλπ, ο Wittgenstein στρέφει κατά κανόνα την προσοχή μας στον τρόπο με τον οποίο συμπεριφερόμαστε, υπογραμμίζοντας μάλιστα ότι οι όροι αυτοί δεν αναφέρονται σε διαδικασίες που συμβαίνουν στο μυαλό μας. Από εδώ εύκολα μπορεί κανείς να παρασυρθεί στο να νομίσει ότι ο Wittgenstein υπαινίσσεται πως στην πραγματικότητα οι έννοιες αυτές αναφέρονται στον τρόπο με τον οποίο συμπεριφερόμαστε, όταν λέμε «σκέπτομαι», «φαντάζομαι» κλπ. Και, μολονότι ο ίδιος έμμεσα το αρνείται στις §§307-308 των *Ερευνών*,<sup>35</sup> θα μπει κανείς στον πειρασμό — και έχουν ήδη μπει αρκετοί — να τον συγκαταλέξει μαζί με τους συμπεριφοροκράτες (behaviourists).<sup>36</sup>

Ε, λοιπόν, δεν είσαι ένας μεταμφιεσμένος συμπεριφοροκράτης; Δεν θέλεις εντέλει να πεις ότι, πέρα απ' την ανθρώπινη συμπεριφορά, όλα τ' άλλα είναι παραμύθια; Αν μιλώ για παραμύθια, πρόκειται για γραμματικά παραμύθια» (ΦΕ §307).<sup>37</sup>

Που πάει να πει πως στόχος του δεν είναι οι νοητικές διαδικασίες. Δεν είναι αυτές που αρνείται, διότι, για ν' αρνηθείς την ύπαρξη ενός πράγματος, πρέπει πρώτα να ξέρεις τί είδους πράγμα είναι. ('Άλλο «Δεν υπάρχουν τσιγάρα από φύκια» κι άλλο «Δεν υπάρχει κυκλικό τετράγωνο»). Ο λόγος που μας έκανε να μιλάμε για νοητικές διαδικασίες δεν είναι ότι διαπιστώσαμε την ύπαρξή τους και ο Wittgenstein μας λέει απλώς ότι κάνουμε λάθος. Αρχίσαμε να μιλάμε γι' αυτές μέσα από παραπλανητικές εκφράσεις του τύπου «Σίγουρα η σκέψη είναι κάτι, δεν είναι ένα τίποτε» (ΜΚΒ 33). Τί πράγμα είναι λοιπόν; Απ' τη στιγμή που το φιλοσοφικό απόρημα διατυπώνεται («τί πράγμα είναι το να φαντάζεσαι, να σκέπτεσαι κλπ;»), η επόμενη κίνηση είναι ο προσδιορισμός αυτού του πράγματος που πήρε ακαθόριστη μορφή μέσα απ' τις παραπλανητικές εκφράσεις.<sup>38</sup> Αναζητούμε λοιπόν τον πλησιέστερο υποψήφιο, διαωνίζοντας την πλάνη: Εκφράσεις όπως «φαντάστηκα τον τάδε», «πίστευα τόσον καιρό ότι...» ή «δείχνεις να το πιστεύεις, αλλά στην πραγματικότητα δεν το πιστεύεις» κλπ. μοιάζουν να υπαινίσσονται ότι το να φαντάζεσαι και το να πιστεύεις είναι διαδικασίες που, απ' ενός μεν εκτείνονται στον χρόνο, απ' ετέρου συμβαίνουν ανεξάρτητα από τη συμπεριφορά μας. Κάποιες άλλες όμως εκφράσεις, όπως «δείχνεις σκεπτικός», ή «δεν φαίνασαι να το πιστεύεις» τείνουν να μας πείσουν πως η συμπεριφορά είναι εκείνο το



‘κάτι’ που αναζητούσαμε. Αλλά για τον Wittgenstein και οι δύο υποψήφιοι είναι τόσο φασματικοί, όσο και τα αιτήματα που τους έφεραν στο προσκήνιο. Άλλο να παρατηρείς τη συμπεριφορά για να καταλάβεις ότι εκείνο που υποτίθεται ότι συμβαίνει στο κεφάλι σου δεν είναι περισσότερο φέρελνις υποψήφιος απ’ αυτό που βλέπεις πράγματι να συμβαίνει, κι άλλο να την παρατηρείς νομίζοντας πως αυτή είναι το σκέπτεσθαι, το πιστεύειν κλπ. Παρατηρώντας τη συμπεριφορά δεν μαθαίνεις το νόημα αυτών των εννοιών, απλώς παίρνεις ένα φάρμακο που θα σε προφυλάξει απ’ το να νομίζεις ότι το νόημα εδρεύει στο μυαλό σου.

Η έμφαση που ο Wittgenstein έδωσε στην έρευνα της χρήσης μιας λέξης και των κανόνων που τη διέπουν, μαζί με την ιδέα ότι οι λέξεις αποτελούν πόνια ενός παιχνιδιού ή, αλλιώς, κινήσεις στο πλαίσιο ενός λογισμού, οδήγησε σε μιαν άλλη κλασική πλάνη: Πως τάχα ο Wittgenstein θεωρεί ότι η γλώσσα είναι ένας λογισμός που βαδίζει με αυστηρούς και απαράβατους κανόνες. Το μοντέλο όμως της γλώσσας ως λογισμού προσκομίζεται από τον Wittgenstein με σαφή προορισμό την κατάργηση της Αυγουστίνειας πρωτοεικόνας (που υπόκειται ολόκληρου του λογικού ατομισμού και φυσικά του *Tractatus*)<sup>39</sup> και που δίνει στο νόημα υπόσταση *αντικειμένου* («το χρήμα και η αγελάδα που αγοράζεις μ’ αυτό», ΦΕ §120). Προτρέποντάς μας να δούμε το νόημα των σημείων ως τη χρήση τους στο πλαίσιο ενός λογισμού, προσπαθεί να μας αποκολλήσει από ένα *δόγμα*, όχι να μας ρίξει στη σαγήνη ενός άλλου.

Alles, was die Philosophie tun kann ist, Götzen zerstören. Und das heißt, keinen neuen etwa in der ‘Abwesenheit eines Götzen’ zu schaffen [...] Unsere Aufgabe ist es nur, gerecht zu sein. D.h. wir haben nur die Ungerechtigkeiten der Philosophie aufzuzeigen und zu lösen, aber nicht neue Parteien und Glaubenskenntnisse aufzustellen. (PH 184, 191)<sup>40</sup>

Να φαντάζεσαι τη γλώσσα σαν ένα λογισμό δεν είναι λιγότερο παραπλανητικό απ’ το να τη φαντάζεσαι σαν ένα σύνολο από ταμπέλες που κρεμάμε στα πράγματα. Απλώς μετέτρεψες τις μηχανικές σχέσεις μεταξύ αντικειμένων σε μηχανικές σχέσεις μεταξύ δυναμικών πεδίων (των πεδίων δράσης των κανόνων).<sup>41</sup> Αλλά η έννοια του λογισμού προϋποθέτει την ύπαρξη ενός συνόλου κανόνων που δεν επιδέχονται παρερμηνεία: και, στη γλώσσα, τέτοιο σύνολο κανόνων δεν υπάρχει. Αυτό το ιδεώδες της *πληρότητας* ενός λογισμού δεν μπορεί να ανευρεθεί στη γλώσσα. Από την άλλη, κανένας κανόνας της γλώσσας δεν μπορεί να καθορίσει κατά πόσον χρησιμοποιούμε μιαν έκφραση σωστά ή λάθος, ανεξάρτητα από την *πρακτική* στην οποία κάνει την εμφάνισή της. Επομένως, ούτε αυτό το ιδεώδες της *αντικειμενικότητας*

μπορεί να αναζητηθεί στη γλώσσα. Οι παρατηρήσεις του Wittgenstein γύρω απ' το τί πράγμα είναι ν' ακολουθείς έναν κανόνα έχουν ως σκοπό την απαλλαγή μας απ' αυτό το δεύτερο μοντέλο. Κι όμως, είναι αξιοπερίεργος ο τρόπος με τον οποίο οι παρατηρήσεις αυτές παρερμηνεύθηκαν από διάφορους φιλοσόφους. Το γεγονός, λ.χ., ότι ο Wittgenstein εστιάζει τη συζήτηση στις μαθηματικές συναρτήσεις, τους έδωσε την εντύπωση πως τις εισηγείται ως το υπόδειγμα ενός γλωσσικού κανόνα, πως κατ' ουσίαν όλη η γλώσσα κινείται με κανόνες του τύπου των μαθηματικών συναρτήσεων. Και οι αντιδράσεις τους ήταν δύο ειδών: Άλλοι τον έψεξαν, πως τάχα δεν αντιλαμβάνεται την πολυμορφία των γλωσσικών κανόνων,<sup>42</sup> κι άλλοι πίστεψαν πως είχε κάνει μια σπουδαία ανακάλυψη: πως, εν εσχάτη αναλύσει, όλοι οι κανόνες μπορούν να αναχθούν σε μαθηματικού τύπου συναρτήσεις. Αλλά ο Wittgenstein διάλεξε αυτό το είδος κανόνα, διότι αυτό είναι ακριβώς που υπόκειται του μοντέλου της γλώσσας ως λογισμού.<sup>43</sup> Και έπρεπε, χρησιμοποιώντας αυτό το συγκεκριμένο είδος, να οδηγήσει τη συζήτηση σε *αδιέξοδο*, σε κάτι τόσο προφανώς παράλογο,<sup>44</sup> ώστε να μας υποχρεώσει στην απόρριψη του μοντέλου του λογισμού.

Και τί πιο παράλογο από το να φτάσεις να υποστηρίζεις πως δεν είναι δυνατόν να εννοείς κάτι, και πως συνεπώς η γλώσσα είναι αδύνατη.<sup>45</sup> Αυτή είναι η περίφημη εις άτοπον απαγωγή<sup>46</sup> που απετέλεσε το αντικείμενο δεκάδων συγγραμμάτων και εξακολουθεί να ερεθίζει τα δύο αντιμαχόμενα στρατόπεδα. Διότι, για έναν αιρετικό αναγνώστη του Wittgenstein, όπως ο Kripke, ο σκοπός του Wittgenstein σ' αυτό το τμήμα των ΦΕ είναι η διατύπωση ενός *σκεπτικιστικού παραδόξου*, για το οποίο μάλιστα έχει έτοιμη τη λύση.<sup>47</sup> Ο Kripke, παραβλέποντας τους απώτερους στόχους του Wittgenstein, φτάνει να παρερμηνεύσει το στρατηγικό νόημα της κίνησης αυτής. Αντί να καταλάβει ότι εδώ ο Wittgenstein προσπαθεί να μας φέρει αντιμέτωπους μ' έναν *προφανή* παραλογισμό, με σκοπό να μας εξαναγκάσει να εγκαταλείψουμε το μοντέλο σκέψης που μας οδήγησε εκεί, εκλαμβάνει τον παραλογισμό σαν ένα τόσο πραγματικό όσο και εξαιρετικά επικίνδυνο παράδοξο, για το οποίο πρέπει εξάπαντος να εξασφαλισθεί μια λύση, αλλιώς κινδυνεύουμε να μη μπορούμε καν να μιλήσουμε! (Ευτυχώς που ο Wittgenstein βρήκε τη λύση κι έτσι γλιτώσαμε την αφασία).

Αλλά είναι ν' απορεί κανείς, πώς φτάνει ένας λόγιος να βάζει τέτοιες απόψεις στο στόμα ενός φιλοσόφου ο οποίος είχε ξεκαθαρίσει τη στάση του απέναντι στο σκεπτικισμό:

Ο σκεπτικισμός δεν είναι μη ανασκευάσιμος, αλλά καταφανής ανοησία όταν προσπαθεί να εγείρει αμφιβολίες εκεί που δεν μπορεί να τεθεί ερώτημα. Αμφι-

βολία υπάρχει εκεί όπου υπάρχει ερώτημα, ερώτημα εκεί όπου υπάρχει απάντηση, και απάντηση εκεί όπου μπορούμε να πούμε κάτι. (TB 44)

Και τί μπορούμε ν' απαντήσουμε στο ερώτημα «Πώς ξέρεις τί εννοείς με το τάδε»; Παίρνει απάντηση ένα τέτοιο ερώτημα; Τί θ' απαντούσαμε αν κάποιος μας ρωτούσε «Πώς ξέρεις ότι περιμένεις τον Νίκο»;

Αλλά η παρερμηνεία δεν σταματάει εδώ. Διότι, άπαξ και υποστασιοποιήσεις ένα ανυπόστατο ερώτημα, είσαι αναγκασμένος να ψάξεις και για μια απάντηση: Και ποια είναι η απάντηση του Wittgenstein κατά Kripke; Αν δεν μπορώ να εννοώ κάτι, διότι δεν υπάρχει τίποτε στον κόσμο που να συνιστά αυτό το 'εννοείν', αυτό οφείλεται στη λανθασμένη θέση που θέλει το νόημα να παρέχεται από συνθήκες αλήθειας<sup>48</sup> (δηλαδή, μέσω αντιστοιχίας προς δυνατά γεγονότα εν τω κόσμω).

Ο τρόπος λοιπόν για ν' αποφύγουμε το σκεπτικιστικό παράδοξο είναι να εισηγηθούμε μια διαφορετική θεωρία. Αυτό κάνει και ο Wittgenstein (sic):<sup>49</sup> Το νόημα καθορίζεται από τις συνθήκες εκφοράς ή αποφαντικότητας.<sup>50</sup> Ποιές είναι αυτές; Το ότι είμαι διατεθειμένος να χρησιμοποιήσω, ως πούμε, τη λέξη «βιβλίο» κατά τον ίδιο τρόπο που η κοινότητα στην οποία ανήκω είναι διατεθειμένη να το κάνει.

Αν το νόημα καθορίζεται μέσω της συμφωνίας μου με τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας, εκλείπει ο κίνδυνος σύγχυσης ανάμεσα στο να νομίζω πως ακολουθώ έναν κανόνα και στο να τον ακολουθώ πραγματικά.<sup>51</sup> Διότι το θέμα της συμμόρφωσης προς έναν κανόνα παύει να είναι ιδιωτική υπόθεση και γίνεται υπόθεση της κοινότητας. Αλλά και πάλι ο Wittgenstein φέρεται να υποστηρίζει πράγματα, προς τα οποία είχε ήδη διατυπώσει τη σαφή του αντίθεση: Είναι λάθος το ότι «ακολουθώ έναν κανόνα» σημαίνει «πράττω όπως οι περισσότεροι άνθρωποι πράττουν ή έχουν την τάση να πράξουν, όταν προσπαθούν να τον ακολουθήσουν». Η θέση του Kripke «περί διαθέσεως της κοινότητας»<sup>52</sup> αθέμιτα εξομοιώνει την κανονιστική έννοια της συμμόρφωσης προς έναν κανόνα<sup>53</sup> με τη στατιστική έννοια του να πράττει κανείς όπως οι περισσότεροι έχουν την τάση να πράττουν σ' αυτές κι εκείνες τις συνθήκες. Κατ' αυτόν τον τρόπο μετατρέπει τη γραμματική δήλωση, ότι το να πράττεις κατά τον τάδε τρόπο συμφωνεί με τον τάδε κανόνα, σε μια εμπειρική δήλωση. Αλλά, ως γνωστόν, το μεγαλύτερο μέρος της κοινότητας που πιθανόν θα κάνει έναν υπολογισμό του τύπου 0.07642 : 158.647521 είναι παιδιά του σχολείου, και το πιθανότερο είναι ότι θα κάνουν λάθη, που οι δάσκαλοι καλούνται στη συνέχεια να διορθώσουν.<sup>54</sup>

Ας μου επιτραπεί να επεκταθώ κάπως σ' αυτή τη σημαντικότετη πηγή παρεξηγήσεων. Η αδυναμία κατανόησης της κανονιστικότητας μιας πρακτικής ανάγεται στην αδυναμία διάκρισης ανάμεσα σε εσωτερικές (γραμματι-

κές) και εξωτερικές (ενδεχομενικές) σχέσεις δύο ή περισσότερων οντοτήτων. Τυπικό παράδειγμα αυτής της αδυναμίας είναι η διαστρέβλωση του είδους των σχέσεων που συνδέουν την επιθυμία ή την προσδοκία και την εκπλήρωσή τους (περιπτώσεις στις οποίες τόσο συχνά ο Wittgenstein αναφερόταν).<sup>55</sup> Το αντικείμενο της επιθυμίας μου είναι *τεθειμένο* στη γραμματική της πρότασης που την εκφράζει. Η πρόταση «Θα ήθελα ένα μήλο» δεν συνδέει δύο φυσικές οντότητες μεταξύ τους (την επιθυμία μου από τη μια, το μήλο από την άλλη), έτσι ώστε να είναι διανοητό, κάποια άλλη φυσική οντότητα (φέρ' ειπείν, ένα αγλάδι) να ικανοποιήσει την επιθυμία μου.<sup>56</sup> Το μήλο και η επιθυμία μου συνδέονται στο *γλωσσικό πεδίο*, και όχι σ' εκείνο των φυσικών συμβάντων. Ο δεσμός τους επομένως δεν είναι ενδεχομενικός, αλλ' αναγκαίος, όσο αναγκαία είναι η γραμματική της γλώσσας μας, που πάει να πει, εδρασημένη όχι σε κάποιαν υπερβατική τάξη πραγμάτων αλλά στην ίδια μας την ακλόνητη *βούληση* να τη χρησιμοποιούμε, όπως τη χρησιμοποιούμε (ΦΕ §§372, 497, ΦΓ 204 και εξής).<sup>57</sup> Η ίδια εννοιολογική σύγχυση κρύβεται πίσω από ερωτήσεις του τύπου «Πώς ξέρεις τί εννοείς, λέγοντας...» ή «Πώς ξέρεις τί προτιθέσαι να κάνεις;». Λες και υπάρχει περίπτωση να επιθυμείς κάτι άλλο από εκείνο που δηλώνεις ή να εννοείς κάτι άλλο από εκείνο που λες ότι εννοείς.<sup>58</sup> (Αλλά οι μόνες περιπτώσεις όπου κάτι τέτοιο μπορεί να συμβαίνει είναι οι περιπτώσεις προσποίησης ή διανοητικής ανεπάρκειας. Κατά κανόνα γνωρίζουμε τί προτιθέμεθα να κάνουμε και τί εννοούμε με τα λεγόμενά μας). Άρα η ερώτηση του μεταφυσικού φιλοσόφου αναφέρεται σε κάτι που δεν αποτελεί μέρος της άμεσης εμπειρίας. Πιστεύει πως κάτι άλλο διασυνδέει το εννοείν με το εννοούμενο, πως η πρότασή μου «Εννοώ το τάδε» αποτελεί περιγραφή κάποιων φυσικών γεγονότων που συμβαίνουν μέσα μου την ώρα που εκφέρω την πρόταση. Αλλά δεν υπάρχει άλλο πειστήριο του ότι εννοώ εκείνο που εννοώ, πέρα απ' την εμπιστοσύνη που αποκτώ μέσα από την άσκηση της ίδιας της γλωσσικής πρακτικής. Αυτή είναι που μου πορίζει τη βεβαιότητά μου και όχι η γνώση κάποιου υπερβατικού μηχανισμού. Αυτή η πλάνη είναι πρόδηλη στις συζητήσεις του Kripke και των οπαδών του, όσον αφορά το θέμα της συμμόρφωσης προς έναν κανόνα. Η έκφραση «εφαρμόζω τον κανόνα» τους κάνει να φαντάζονται πως κάτι άλλο *έξω* απ' τον κανόνα μου υπαγορεύει πώς να τον εφαρμόσω. Και ο άμεσος υποψήφιος είναι ως συνήθως το νοητικό μέσον. Ότι, δηλαδή, η *κατανόηση* του κανόνα μου επιτρέπει να τον εφαρμόσω. Κι αυτή η κατανόηση οδηγεί αναπότρεπτα σε γνωσιοθεωρητικές *ενατεχνίσεις* που μας απομακρύνουν απ' τη *λογική ανάλυση* της γλώσσας που είναι ο χώρος των βιτγκενσταϊνικών ερευνών.<sup>59</sup>

Η ίδια μορφή δεσμού που υφίσταται ανάμεσα στην προσδοκία και στην εκπλήρωσή της, ανάμεσα στον κανόνα και στην εφαρμογή του, υπάρχει και

ανάμεσα στη γλώσσα εν γένει και στην πραγματικότητα<sup>60</sup>. Μ' άλλα λόγια, γλώσσα και πραγματικότητα δεν συνδέονται με κάποια εξωτερική σχέση, αλλά μέσα στην ίδια τη γλώσσα. Το ότι «μια πρόταση είναι αληθής, αν ανταποκρίνεται στα γεγονότα» δεν υποδηλώνει κάποιο είδος αντιπαραβολής της πρότασης προς ένα γεγονός του κόσμου που την καθιστά αληθή. Πιστοποιεί απλώς τη δυνατότητα που έχουμε να αντικαταστήσουμε την έκφραση «είναι αληθής» με την έκφραση «ανταποκρίνεται στα γεγονότα». Και αυτή η δυνατότητα παρέχεται απ' τους κανόνες της γλώσσας μας. Η ανταπόκριση γλώσσας και πραγματικότητας συμβαίνει επί του γλωσσικού πεδίου (ΦΓ 184). Κι αυτό τώρα οδηγεί κατευθείαν σε μιαν άλλου είδους παρερμηνεία: Πως τάχα ο Wittgenstein είναι ένας «γλωσσικός ιδεαλιστής» ή ένα είδος «κοινοτικού σολιψιστή»<sup>61</sup>. Διότι, αφού λέει πως η πραγματικότητα δεν είναι δυνατόν να υπάρξει ανεξάρτητα απ' τη γλώσσα, είναι σαν να εισηγείται πως η πραγματικότητα είναι *δημιούργημα* της γλώσσας. Φαίνεται να λέει κάτι ανάλογο με όσους θεωρούν ότι ο κόσμος υπάρχει μόνο μέσα στο μυαλό μας.

Αλλά, για να είναι κάτι δημιούργημα ή προϊόν κάποιου άλλου πράγματος, θα πρέπει να είναι ανεξάρτητο απ' αυτό το άλλο. Η σχέση δημιουργού-δημιουργήματος είναι εξωτερική σχέση. Και ο Wittgenstein ισχυρίζεται ακριβώς το αντίθετο: ότι δηλαδή κόσμος και πραγματικότητα δεν είναι δυο ανεξάρτητες οντότητες που πασχίζουμε να γεφυρώσουμε. Το ότι το νομίζουμε οφείλεται σε παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας. Σε παρανόηση των κανόνων της, που σε ορισμένες περιπτώσεις μοιάζουν να δείχνουν έξω απ' αυτήν (βλ. «[...] η πρόταση *ανταποκρίνεται στα γεγονότα*»).

### III

Ίσως θέλει κανείς από ώρα να παρατηρήσει σαρκαστικά: «Και όλ' αυτά που ισχυρίζεται ο Wittgenstein δεν τον υποχρεώνουν σε μια συγκεκριμένη στάση απέναντι στην πραγματικότητα; Τί λιγότερο κάνει αυτός απ' όλους εκείνους που κατηγορεί ότι προβάλλουν θεωρίες; Απλώς οι δικές τους είναι διαφορετικές, αν και — εδώ που τα λέμε — όχι και τόσο διαφορετικές».

Αλλά το να μιλάς με τόνο ισχυρισμού δεν σημαίνει, κατ' ανάγκην, ότι *ισχυρίζεσαι* κάτι. Διότι στην *έννοια* του ισχυρισμού ανήκει η δυνατότητα να έχεις άδικο. Και, όπως είπαμε ήδη στην αρχή, αυτά που ο Wittgenstein λέει με τόνο ισχυρισμού δεν είναι τίποτε περισσότερο απο *υπομνήσεις* του πώς λειτουργεί η γλώσσα μας (ΦΕ §127).<sup>62</sup> Γι' αυτό άλλωστε οι υποτιθέμενες θέσεις του ηχούν σαν κοινοτοπίες — «οιοσδήποτε θα συμφωνούσε μαζί τους» (ΦΕ §128).

«Και αποκλείεται εγώ να διαφανώ; Τί γίνεται αν τα υπομνήματά του δεν με παραπέμπουν σε τίποτε γνωστό; Περιγράφοντας, καθώς λέει, τη γλώσσα, δεν μπορεί άραγε να κάνει λάθος;».

Εδώ φτάσαμε στο τελευταίο προγεφύρωμα της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας· ή αλλιώς, «πιάσαμε πάτο». Διότι μια διαφωνία γύρω απ' το πώς μιλάμε είναι αδύνατο να γεφυρωθεί με τη γλώσσα. Χρησιμοποιούμε τη γλώσσα για να γεφυρώνουμε χάσματα *γνωμών*, όχι για να γεφυρώνουμε διαφορετικές γλώσσες. Αν κάποιος διαφωνεί με αυτό που προτείνουμε ως περιγραφή της ορθής χρήσης της γλώσσας, η συζήτησή μας τελειώνει εκεί. Και είναι σ' αυτό το σημείο που θα πρέπει να υπενθυμίσουμε τον καθαρά *θεραπευτικό* χαρακτήρα αυτής της μεθόδου.<sup>63</sup> Η φιλοσοφία κατά Wittgenstein δεν μπορεί εντέλει να κάνει τίποτε περισσότερο απ' το να θεραπεύει διανοητικές παθήσεις (ΦΕ §§133, 255). Αλλά για να θεραπεύσεις κάποιον, πρέπει αυτός ο κάποιος ν' αναγνωρίσει πρώτα απ' όλα την αρρώστια του κι ύστερα να θελήσει να τον θεραπεύσεις. Ίσως το θεμελιωδέστερο των γνωρισμάτων της φιλοσοφίας κατά Wittgenstein είναι ότι η πειθώ της στηρίζεται στην *προαίρεση* και όχι σε κάποιαν εξωανθρώπινη αντικειμενική τάξη πραγμάτων.<sup>64</sup>

Καταλήγοντας, θα ήθελα να επισημάνω σε πόσο πλανημένο δρόμο βρισκονται σήμερα οι βιτγκενσταϊνικές σπουδές σε παγκόσμια κλίμακα. Μέσα στην ασφυκτική ατμόσφαιρα του πανεπιστημιακού ακαδημαϊσμού, που αντιμετωπίζει τη φιλοσοφία ως ένα συνεχές, υφιστάμενο καλειδοσκοπικούς μετασχηματισμούς, η επαναστατική σκέψη του Wittgenstein κατέληξε να γίνει ένα παράρτημα στην ιστορία των ιδεών. Η ριζική της αντίθεση προς τον παραδοσιακό τρόπο του φιλοσοφείν εξομαλύνθηκε μέσα από σχολαστικές ανατιμήσεις χωρών και προτάσεων από λογίους, οι οποίοι, ενώ έχουν λάβει μια παιδεία εντελώς άλλων κατευθύνσεων, επιθυμούν ωστόσο να μην υπολείπονται από πλευράς ενημερώσεως των υπολοίπων συναδέλφων τους. Μια ανακοίνωση γύρω από τη φιλοσοφία του Wittgenstein ανήκει πια στα «must» ενός αξιοπρεπούς curriculum. Στο τελευταίο πανηγυρικό διεθνές συνέδριο για τα εκατό χρόνια από τη γέννηση του Wittgenstein, που έγινε στην Αυστρία, η πλειονότητα των ανακοινώσεων οφειλόταν σε φιλοσόφους που, αν δεν έχουν πολύ χαμηλή γνώμη για τη φιλοσοφία του Wittgenstein, πάντως δεν έχουν και σπουδαία γνώμη. Αλλά, όπως συνήθως συμβαίνει, η κακή γνώμη συμβαδίζει με την κακή γνώση, μια και κανείς δεν έχει διάθεση να πάρει στα σοβαρά (πόσω μάλλον να εμβαθύνει σε) κάτι που εκ πρώτης όψεως απορρίπτει.<sup>65</sup> Το αποτέλεσμα ήταν ότι η γενική εικόνα που δόθηκε της φιλοσοφίας του Wittgenstein απείχε απογοητευτικά πολύ από εκείνη που μπορεί να αντληθεί μέσα απ' το έργο του.<sup>66</sup> Ο βασικότερος λόγος αυτής της παραποίησης είναι η κατάφωρη αντίθεση της σκέψης του Wittgenstein προς το

πνεύμα της εποχής μας, που χαρακτηρίζεται από τη λατρεία της προόδου και την παντοδυναμία της επιστήμης.<sup>67</sup> Το ότι το πνεύμα μιας εποχής αντιτίθεται προς μιαν ορισμένη διδασκαλία είναι μια πραγματικότητα στην οποία κανείς δεν μπορεί να αντιδράσει, αν έχει καν νόημα η αντίδρασή του. Εκείνο στο οποίο μπορεί να αντιδράσει, και η αντίδρασή του έχει μεγάλη σημασία, είναι η ρευστοποίηση μιας διδασκαλίας στο ιδεολογικό ρεύμα μιας εποχής, μέσα από ανεπαίσθητες ή εξόφθαλμες παραποιήσεις, που θα την οδηγήσουν σε ευνουχισμό και αδρανοποίηση, αφαιρώντας έτσι από κάποια μελλοντική εποχή τη δυνατότητα να τη γνωρίσει με την πραγματική της ταυτότητα. Μολονότι τα ίδια τα κείμενα είναι οι αδιαμφισβήτητοι φορείς αυτής της ταυτότητας, η αναγνώρισή της δεν είναι πάντοτε εφικτή μέσα σ' ένα εντελώς αντιθετικό κλίμα<sup>68</sup>.

- 1 Από τα πρώτα σαφή συμπτώματα της ασυμβατότητας του Wittgenstein με το πνεύμα της εποχής του ήταν αφ' ενός το πρίσμα μέσα απ' το οποίο οι συνάδελφοί του αντιμετώπισαν το πρώτο του έργο (η εστίασή τους, φέρω' ειπείν, στις λογικές και όχι στις ηθικές του διαστάσεις), αφ' ετέρου η αδυναμία τους να συλλάβουν το νόημα των υστέρων ερευνών του (κυρίως εξαιτίας της απουσίας μιας σαφώς περιγεγραμμένης επιχειρηματολογίας). Ήταν ύστερα η δυσθυμία με την οποία ο Wittgenstein παρακολουθούσε τα ενθουσιώδη μονιφέστα του Κύκλου της Βιέννης και η σταθερή απόφασή του να παραμείνει εκτός Κύκλου, παρά τις συνεχείς προτροπές του Schlick και του Waismann και τον γενικό θαυμασμό που απολάμβανε από τα υπόλοιπα μέλη. Για το θέμα της σχέσης του Wittgenstein με τον Κύκλο της Βιέννης, και τον λογικό θετικισμό γενικότερα, δεσ: Waismann 1930, 1967, Dummett 1981, Tscha 1981, Haller 1984b, Baker & Hacker 1984a («Historical Bearings»), Shanker 1987a («Wittgenstein's Turning Point»), κυρίως όμως Baker 1988.
- 2 Η χρήση του όρου «σχίσμα» δεν συνιστά επ' ουδενί υπερβολή. Η φιλοσοφική αντιπαράθεση έχει ήδη προσλάβει τον χαρακτήρα *ιδεολογικής* αντιπαράθεσης, καθώς επεκτείνεται στην ευρύτερη φιλοσοφική επικράτεια (δεσ, λ.χ., Dummett 1973a, 1981, 1984, 1988 και Baker & Hacker 1983, 1984c, 1987). Η γόνιμη ανταλλαγή έχει πάψει εδώ και καιρό. Οι δύο πλευρές ανταλλάσσουν περισσότερους λεκτικούς λακτισμούς από φιλοσοφικά επιχειρήματα τόσο στο προφορικό όσο και στο γραπτό επίπεδο: «Dummett's account of Frege's sense/reference distinction is a skein of misunderstandings, misrepresentations, and gratuitous assumptions [... His] score-card reads: two blunders, one anachronism, one mystery, one flagrant omission, and two gratuitous theses [...] If Dummett's exegesis is ever to meet up with Frege's thought, he will have to run twice as fast —and in the opposite direction!» (Baker & Hacker.1987: 94-95, 99). «All this trumpeting, accompanied by the usual sneers and abusive remarks, may have deceived some readers into believing that they [B & H] have a real defence against my criticisms [...] But it is all bluster masquerading as a defence, their argumentation only pseudo-argumentation, and their vaunted scholarship of a

low level indeed» (Dummett 1988: 88). Στους πανεπιστημιακούς κύκλους παρατηρείται ένα είδος περιφρόνησης, αν όχι αποστροφής, των μεν προς τους δε. «Οι άλλοι» είναι απλώς ηλίθιοι., Σε μια πρόσφατη επίσκεψή του στην Αθήνα, ο Dummett χαρακτήρισε το σύγχρονο βιτγκενσταϊνικό ρεύμα ως «φιλοσοφικό ντανταϊσμό! Σίγουρα η όλη κατάσταση έχει και τις επιρρέπτες πλευρές της, αλλά, όταν η εναντιότητα καταντά *μισαλλοδοξία*, η ευθυμία δίνει τη θέση της στην αγανάκτηση (τουλάχιστον για όσους πιστεύουν ακόμη στον διάλογο): Από την πρόσφατη (1994) έκδοση του *Companion to Epistemology* των Dancy & Sosa (βλ. Βιβλιογραφία) το όνομα του Baker απουσιάζει εντελώς (!), η μοναδική αναφορά σε έργο του Hacker γίνεται από αυτόν τον ίδιο (στο λήμμα «private language argument»): στο δε λήμμα (του Pettit) για το 'πρόβλημα' του «ακολουθείν ένα κανόνα» («problem of rule-following»), όπου συζητείται η άποψη του Kripke 1982 (1981), απουσιάζει σκανδαλωδώς οποιαδήποτε αναφορά στην εκτεταμένη κριτική τους (Baker 1981, & Hacker 1984b, 1985:δες παρεμπιπτόντως, για το θέμα αυτό, τη σημ. 54). Την ίδια ατμόσφαιρα αποπνέει και η μονογραφία του Travis 1989.

- 3 Βλ. ΟΚΓ 447 §29.
- 4 Όπως, λ.χ., το πρόγραμμα Davidson. Δες σχετικά τα κατατοπιστικά άρθρα του Τσελεμάνη 1985 και 1986, την επίθεση των Baker & Hacker 1984a στο πρόγραμμα των θεωρητικών του νοήματος, καθώς και ΟΚΓ 442 §30.
- 5 Που χονδρικά θα μπορούσαμε να χωρίσουμε σε εκείνους που υπήρξαν μαθητές του, τον είχαν γνωρίσει προσωπικά και είχαν, ως επί το πλείστον, παρακολουθήσει διαλέξεις του στο Cambridge ή είχαν συζητήσεις μαζί του εκτός πανεπιστημίου (Ambrose, Anscombe, Black, Bosanquet, Bouwsma, Drury, Engelmann, Gasking, Geach, Jackson, Malcolm, McGuinness, Rhees, Shah, Toulmin, von Wright, Waismann, Winch, Wisdom, κ. ά.) και σε εκείνους που διδάχθηκαν τη φιλοσοφία του από δεύτερο, τρόπον τινά, χέρι (από τους μαθητές του και από τα κείμενα που δημοσιεύθηκαν σταδιακά μετά τον θάνατό του), όπως οι Arrington, Baker, Diamond, Fann, Hacker, Hunter, Kenny, Phillips, Shanker, κ. ά.).
- 6 Πρβλ. «Ο πολιτισμός μας είναι τυπικά κατασκευαστικός: καταγίνεται με το να οικοδομεί ολοένα πιο περίπλοκες κατασκευές. Κι αυτή ακόμη η σαφήνεια επιδιώκεται μονάχα ως μέσον προς την επίτευξη αυτού του σκοπού, κι όχι ως αυτοσκοπός. Για μένα, αντίθετα, η σαφήνεια και η εποπτικότητα έχουν από μόνες τους αξία [...] Δεν μ' ενδιαφέρει να κατασκευάσω ένα οικοδόμημα, αλλά ν' αποκτήσω μιαν εποπτική θέα των θεμελίων των δυνατών οικοδομημάτων [...] Κάθε πρόταση που γράφω στοχεύει πάντοτε στο όλο. Στο ίδιο πράγμα δηλαδή, ξανά και ξανά. Σαν νά 'ναι όλες μου οι προτάσεις απόψεις του ίδιου πράγματος από διαφορετικές γωνίες [...] Οτιδήποτε προσπελάζεται με σκάλες δεν μ' ενδιαφέρει» (ΠΑ 25).
- 7 Το γεγονός ότι εστιάζομαι στο συγκεκριμένο ερμηνευτικό δίπολο δεν σημαίνει πως θεωρώ ότι όλες οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις εμπνέονται σ' αυτό το σχήμα, αλλά απλώς ότι το σχήμα αυτό καλύπτει το συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος της υφιστάμενης δευτερεύουσας βιβλιογραφίας. Μια ενδιαφέρουσα και πρωτότυπη (τουλάχιστον στο μέτρο που κινείται εκτός του συνηθισμένου εννοιολογικού και ορολογικού πλαισίου της αγγλοσαξονικής παράδοσης) προσέγγιση μας δίνει ο



- Μπασάκος 1987, ο οποίος εισηγείται μιαν «αφηγηματική» ερμηνευτική προσέγγιση. Για περισσότερες λεπτομέρειες, δες τη σημ. 63.
- 8 Μερικοί από τους συνέδρους εξέφρασαν φόβους για τις θρησκευτικές συμπαράδηλώσεις των όρων «ορθοδοξία», «αιρέσεις», «σχίσμα» κλπ., υπό την έννοια ότι μπορεί είτε να εκφράζουν είτε να υποθάλπουν κάποιον θρησκευτικού τύπου δογματισμό. Σπεύδω να καθησυχάσω τους ανησυχούντες συναδέλφους, απ' ενός διαβεβαιώνοντάς τους για το αβάσιμο των φόβων τους, απ' ετέρου υπενθυμίζοντάς τους ότι οι συμπαράδηλώσεις των λέξεων θα πρέπει να αναζητηθούν στη χρήση τους και όχι στη μορφή τους. Και ότι είναι τουλάχιστον αντιφιλοσοφικό να προβαίνουμε σε διαγραφές από το λεξιλόγιό μας όρων καθ' όλα δοκίμων, με μοναδικό κριτήριο τον φόβο ότι πιθανόν να τύχουν καταχρήσεως. (Υπ' αυτήν την έννοια δεν υπάρχουν 'αθώοι' όροι). Το ότι οι όροι δεν χρησιμοποιούνται με θρησκευτικές συμπαράδηλώσεις είναι πρόδηλο από το κείμενο που ακολουθεί. Και η επίκληση της μαρτυρίας των κειμένων για τη διασφάλιση της «ορθής δόξας» δεν μας παραπέμπει κατ' ανάγκην σε θρησκευτικού τύπου αναδιηγήσεις.
  - 9 Ενδεικτικά αναφέρω: Cavell 1962, Bouwsma 1965a, 1968, Rhees 1966, Hallett 1977: 192-196, 224-225, Baker & Hacker 1980: 468-488, Δραγώνα 1980: 455, Kenny 1979a, 1984, Κωβαίος 1984: 389-401, Shanker 1986Ae, Pears 1988 («Transition»), Dorbolo 1988, Creegan 1989: 42, Orr 1989: 134-136 και Hanfling 1989: 151.
  - 10 Τυπική έκφραση αυτής της στάσης αποτελεί το πρώτο άρθρο του Bambrough (1974), και ιδιαίτερα όσα ο συγγραφέας λέει στις σελ. 121-122, 126-127, 132. Ο κατάλογος των λογίων οι οποίοι αδιαφορούν για τις δεδηλωμένες προθέσεις του Wittgenstein και σπεύδουν να αποδώσουν στα λεγόμενά του τον χαρακτήρα θέσεων είναι μεγάλοι, και το μεγαλύτερό του μέρος καταλαμβάνεται από πρώιμα δημοσιεύματα. Αναφέρω μερικές χαρακτηριστικές περιπτώσεις: Pole 1958, Specht 1963, Aaron 1965, Chihara & Fodor 1965, Mundle 1966, Gunderson 1970, Smart 1970, Castañeda 1971, Βουδούσης 1972, Griffin 1973, Richardson 1976, Mandelbaum 1965, J. Cook 1980 και 1985, Walker 1981: 398, σημ. 22, Kripke 1982, Findlay 1984, Ayer 1985: 137. Δες ακόμη τις επανειλημμένες αναφορές του Χριστοδουλίδη στις υποτιθέμενες 'θεωρίες' του Wittgenstein, στα εισαγωγικά του σημειώματα στις ΦΕ (9, 13, 15) και στις ΠΧ (11, 13, 25, 29), καθώς και το συμπέρασμα στο οποίο αναπόφευκτα οδηγείται — και που κατ' ουσίαν αποτελεί διαμφισβήτητη μιας από τις θεμελιωδέστερες αρχές της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας: «Γι' αυτό και δεν μπορεί να δεχθεί κανείς ανεπιφύλακτα τη γνώμη του Wittgenstein ότι η φιλοσοφία "όλα τα αφήνει όπως είναι"» (ΠΧ 33). Δες πώς απαντούν σ' αυτή την τοποθέτηση οι αναφερόμενοι στη σημ. 9.
  - 11 Δες σχετικά Κωβαίος 1984: 389-396.
  - 12 Δες την ανάλυση που κάνω σ' αυτή την παρατήρηση στο Κωβαίος 1984: 389-390 σημ. 164. Πρβλ. επίσης με WL 1932-35: 97: «Για όλα τα θέματα που συζητάμε δεν έχω γνώμη. Κι αν τυχόν είχα, και ήταν διαφορετική απ' τις δικές σας, θα την εγκατέλειπα αμέσως, χάριν του επιχειρήματος, διότι δε θα είχε καμία απολύτως σημασία για τη συζήτησή μας». Σχετική είναι και η δήλωσή του στις LFM 103.
  - 13 Δεν βλέπω πώς η Τσινόρεμα (1994: 173) συμβιβάζει την αποδοχή αυτής της ιδέας με την πεποίθησή της ότι ορισμένα φιλοσοφικά προβλήματα είναι γνήσια και

ως εκ τούτου επιδεκτικά θεματοποίησης. Ούτε μπορώ να φανταστώ τί μπορεί να σημαίνει, στο βιτγκενσταϊνικό έργο, η πρόταση «[...] πολλά από τα ερωτήματα που έχουν θεθεί από την παραδοσιακή φιλοσοφία γύρω απ' το νόημα δεν χρειάζονται θεωρητική αντιμετώπιση» [η έμφραση δική μου]. Από πού προκύπτει ότι ο Wittgenstein δέχεται την ύπαρξη φιλοσοφικών προβλημάτων τα οποία είναι γνήσια, ώστε να μπορούν να θεματοποιηθούν; Και, αν κάποια προβλήματα «δεν χρειάζονται θεωρητική αντιμετώπιση», αυτό σημαίνει άραγε ότι θα μπορούσε να αντιμετωπισθούν θεωρητικά; Αν αυτό εννοεί η συγγραφέας, ο Wittgenstein ποτέ δεν εννοούσε κάτι τέτοιο. Στη σκέψη του Wittgenstein, η καταδίκη των φιλοσοφικών προβλημάτων ως ψευδοπροβλημάτων δεν επιδέχεται εξαιρέσεις. Το ίδιο και η ματαιότητα των *θέσεων* περί αυτών. Ασφαλώς «για τη συγκρότηση της θεματοποίησης χρειάζεται να υπερβούμε το βιτγκενσταϊνικό κείμενο», όπως δηλώνει η συγγραφέας. Και αυτό σημαίνει απλώς ότι δεν ενδιαφερόμαστε να *κατανοήσουμε* τον Wittgenstein, αλλά να οδευόμαστε προς νέες περιχές χρησιμοποιώντας ορισμένες ιδέες του ως αφετηρία. Θεμητή εκδοχή – υπό μίαν έννοια: αλλά τότε, τί μας πειράζει ο «Kripkenstein» (150);

- 14 ΦΕ §109. Αυτή η κεφαλαιώδους σημασίας αρχή της βιτγκενσταϊνικής ανάλυσης, ότι, δηλαδή, η περιγραφή της γλώσσας έχει νόημα (σκοπό) μόνο όταν προσάγεται στο πλαίσιο της απόπειρας διασάφησης ενός προβλήματος, είναι, νομίζω, κάτι που διέφυγε εντελώς της προσοχής του Austin και της λεγόμενης «σχολής της ordinary language philosophy». Ο Austin, όπως πολύ σωστά τονίζει ο Dummett (1993Bd και 1996) σε ένα από τα σπάνια σημεία συμφωνίας του με την ορθόδοξη ερμηνευτική γραμμή, «δίδασκε ότι θα πρέπει να ξεχάσουμε τα φιλοσοφικά προβλήματα, ενώ ο Wittgenstein άρχιζε πάντοτε από αυτά» (1996: 11 — μια παραπλήσια διάκριση κάνει και ο Urmson 1966: 215, καθώς και ο Cavell 1995a: 61). Πράγματι, η ιδέα ότι η 'ορθή' ανάλυση της γλώσσας θα έχει ως συνέπεια την απαλλαγή μας από τα φιλοσοφικά προβλήματα συνιστά ριζική διαστρέβλωση της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας. Η ανάλυση (περιγραφή) της γλώσσας αποτελεί πάντοτε μέσον απαλλαγής από το συγκεκριμένο πρόβλημα, και μπορεί να είναι 'ορθή' (πιο σωστά: κατάλληλη, αποτελεσματική) μόνο υπό την έννοια ότι μας απαλλάσσει από το πρόβλημα αυτό. Ένα διαφορετικό πρόβλημα απαιτεί διαφορετική ανάλυση — άλλα σημεία πρέπει να τονισθούν. Η έννοια μιας γλωσσικής ανάλυσης η οποία βαδίζει ερήμην φιλοσοφικών προβλημάτων, παρέχοντάς μας ένα είδος ανοσίας σ' αυτά, είναι, αν όχι σκέτη ουτοπία, πάντως εντελώς αντίθετη προς το πνεύμα της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας. Δεν υπάρχει *τελεσμένη περιγραφή* αυτού που ονομάζουμε «καθημερινή ή συνηθισμένη (ordinary) γλώσσα». Είναι σαν να θέλουμε να χαρτογραφήσουμε την αενάως κυμαινόμενη γλωσσική πρακτική. Η γλωσσική πρακτική δεν είναι μια ατάραχη λίμνη που δημιουργεί τοπικά — και στα καλά καθούμενα — δίνες. Ίσα ίσα, επειδή είναι σε διαρκή τρικυμία, γι' αυτό δημιουργεί δίνες. Δεν μπορείς όμως να τη 'γαληνέψεις', γιατί αυτό θα σήμαινε ότι δεν έχεις πια να κάνεις με γλώσσα. Η τρικυμία ανήκει στη φύση της γλώσσας. Μολονότι η μόδα της «ordinary language philosophy» έχει παρέλθει, υπάρχουν ακόμη (δυστυχώς, αξιόλογες) φιλοσοφικές φωνές οι οποίες κηρύσσουν την επιστροφή στον Austin: Βλ. Putnam 1994f.

Ας σημειωθεί εδώ ότι η —δήθεν βιτγκενσταϊνική— ιδέα του «τέλους της φιλοσοφίας» έχει εν πολλοίς τις ρίζες της στην πλάνη του Austin. Δες σχετικά ΟΚΓ 446 §14.

- 15 Δες σχετικά Κωβαίος 1988 (Εισαγωγή και σσ. 235- 237).
- 16 MKB 44-46, ΦΕ §§65 και εξής.
- 17 Δες, λ.χ., Aaron 1965, Pompa 1967, Manser 1967, Simon 1969, Thorp 1972, Griffin 1973, Grandy 1979.
- 18 Gallie 1948, Bambrough 1960, Richman 1962, Campbell 1965. Μια γενική ανασκόπηση και κριτική των ουκ ολίγων δημοσιευμάτων για τις οικογενειακές ομοιότητες επιχειρεί ο Bellaimey σ' ένα πρόσφατο άρθρο του (1990), στο οποίο κατηγορεί, σχεδόν όλους όσους ασχολήθηκαν πριν απ' αυτόν με το θέμα, ότι προσφέρουν λύσεις και ερμηνείες που απάδουν προς τη βιτγκενσταϊνική διδασκαλία. Κατά την προσωπική μου άποψη, ούτε η δική του κριτική μοιάζει να κατευθύνει τη συζήτηση προς το πνεύμα αυτής της διδασκαλίας.
- 19 Weitz 1956, Gallie 1956, Khatchadourian 1957.
- 20 ΠΚ. Δες επίσης Hallett 1977: 140-141, 147-148, Baker & Hacker 1980: 320-343, Hunter 1985h.
- 21 Πρβλ. ΦΕ §400-401: «Έχεις μια νέα αντίληψη και νομίζεις ότι βλέπεις ένα νέο αντικείμενο. Ερμηνεύεις τη γραμματική κίνηση που, εσύ ο ίδιος, κάνεις σαν να ήταν ένα είδος φυσικού φαινομένου, το οποίο παρατηρείς [...] Αυτό που πάνω απ' όλα ανακάλυψες είναι ένας νέος τρόπος θεώρησης. Σαν ν' ανακάλυψες μια νέα ζωγραφική τεχνοτροπία, ή ένα νέο μέτρο ή ένα νέο είδος τραγουδιού». Δες ακόμη M&G 64 κ.ε. και Leich 1983.
- 22 Οι κανόνες της γραμματικής είναι αυθαίρετοι, με το νόημα που οι κανόνες ενός παιχνιδιού είναι αυθαίρετοι. Μπορούμε να τους κάνουμε διαφορετικά. Αλλά τότε παίζουμε άλλο παιχνίδι. (WL 1930-32 Bxiv.2/57)
- 23 «Η λογική είναι λογισμός και όχι φυσική επιστήμη. Γι' αυτό στη λογική μπορείς να κάνεις επινοήσεις και όχι ανακαλύψεις» (WL 1932-35: 139). «Στη χημική ανάλυση ερευνάς και βρίσκεις: στη λογική ανάλυση όχι» (WL 1930-32: 90).
- 24 «Η λογική ανακάλυψη είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από την ανακάλυψη εντός ενός χώρου: στη λογική ανακάλυψη, αν μπορούσες να περιγράψεις πλήρως εκείνο που αναζητούσες, θα το είχες ήδη στα χέρια σου» (WL 1930-32: 17).
- 25 Πρβλ. TB 42, TLP 6.1251, 6.1261, ΦΓ I VI.71/114.
- 26 Δες ΔΑ I §5, 136, Bouwsma 19??, 195?.
- 27 Ο Wittgenstein συνήθιζε να παραλληλίζει τη χρήση των λέξεων με τη χρήση των πιονιών σ' ένα επιτραπέζιο παιχνίδι και κυρίως στο σκάκι: «Το ερώτημα "Τί είναι μια λέξη στην πραγματικότητα;" είναι ανάλογο με το ερώτημα "Τί είναι ένα πόνι στο σκάκι;"» (ΦΕ §108). Σε αναρίθμητα σημεία επικαλείται αυτή την αναλογία. Δες ακόμη ΦΕ §§ 31, 33, 108 562-3, 566, MKB σσ. 40, 95, 105, 117, 245. Ο μαθητής του John Wisdom απέδιδε μεγάλη σημασία σ' αυτόν τον παραλληλισμό: «Αν μου ζητούσαν να πω, με μια κουβέντα, ποια ήταν η μεγαλύτερη συνεισφορά του Wittgenstein στη φιλοσοφία, θ' απαντούσα: Η ερώτηση "Μπορείς να παίζεις σκάκι δίχως βασίλισσα;"» (Wisdom 1952a: 47). Δες ακόμη Hunter 1990.
- 28 Σχετικά με τα γλωσσικά παιχνίδια και τις μορφές ζωής στη φιλοσοφία του Wittgenstein, δες ακόμη: Hunter 1968, Phillips 1970, 1981 και 1986, Zabeeh 1971, Tilghman 1973, Hintikka 1977, Black 1979, Morawetz 1980 («On Practices»),

Churchill 1983, Baker & Hacker 1985: 238-251 («Forms of Life»), Creegan 1989: 58-63, 87-88, 134, Malcolm 1989a, 1989b.

- 29 Η πιο ανεπτυγμένη διατύπωση της άποψης ότι ο Wittgenstein εισηγείται ένα είδος «γλωσσικού σχετικισμού» είναι ασφαλώς εκείνη του Hilmy στην πρόσφατη (1987) μονογραφία του, και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο «Wittgensteinian Relativism and the Dynamic View of Language». Υποθέτω πως η αφετηρία της απόδοσης σχετικιστικών αποχρώσεων στη διδασκαλία του Wittgenstein είναι το πολυσυζητημένο δοκίμιο του Winch 1964, όπου ο γνωστός βιτγκενσταϊνιστής υποστηρίζει (12) ότι «δεν είναι η πραγματικότητα εκείνο που δίνει νόημα στη γλώσσα. Το πραγματικό και το μη πραγματικό φαίνεται μέσα στο νόημα που έχει η γλώσσα». Ο Trigg 1973 θεώρησε ότι αυτή η διατύπωση προδίδει σχετικιστικές ροπές. Ο Winch 1976 απάντησε στους επικριτές του, απορρίπτοντας τον χαρακτηρισμό του σχετικιστή, τουλάχιστον της ακραίας μορφής που ο Trigg ήθελε να του αποδώσει. Ο ίδιος (1982: 181) δηλώνει ότι ο σχετικισμός τον οποίο δέχεται να συζητήσει δεν είναι εκείνος που «καταργεί κάθε δυνατότητα σοβαρής διανοητικής έρευνας [...] και τίμας επιχειρηματολογίας». (Παρ' ό' αυτά, ο Redner (1986: 233, 299), αν και επιφυλακτικός ως προς την απόδοση ακραίων σχετικιστικών τάσεων στον Wittgenstein, θα ισχυρισθεί ότι ο σχετικισμός του Winch είναι πιο ακραίος και από εκείνον του Sprengler). Όπως και νά 'χει το πράγμα, η δεδηλωμένη από τον Winch βιτγκενσταϊνική καταγωγή των σκέψεών του (1972: 22), σε συνδυασμό με την κάπως κρυπτική παρατήρηση του Wittgenstein (ΠΒ §305) περί «θεωρίας της σχετικότητας» — ο Hilmy (1987: 283) παραθέτει και όλες τις προγενέστερες παραλλαγές της στο MS 108, p. 270-271, MS 109 pp. 58, 199, TS 213 p. 355-356 — υπέθαλψαν το κλίμα της «σχετικιστικής» ερμηνείας του Wittgenstein. Ο Williams (1972: 83, 86) θα κάνει ένα διστακτικό παραλληλισμό του Wittgenstein με τον Whorf. Η Pitkin (1972: 4) θα πλειοδοτήσει, δηλώνοντας ότι υπάρχει «σημαντική σύγκλιση των ερευνών του Wittgenstein με τις θεωρίες εθνολόγων, όπως ο Edward Sapir, ο Wilhelm von Humboldt και ο Benjamin Lee Whorf», και θα συνεχίσει κόντοντας εκτεταμένες αναφορές στο έργο του τελευταίου. Κατά πόδας θα την ακολουθήσει μερικά χρόνια αργότερα ο Χριστοδουλίδης 1981, ο οποίος θα προτιμήσει να αναπτύξει σε αρκετή έκταση τις θεωρίες του Whorf παρά να παραπέμψει τον αναγνώστη του έστω και σε ένα χωρίο του βιτγκενσταϊνικού corpus όπου η συγγένεια απόψεων την οποία επικαλείται (37) καθίσταται *πρόδηλη*. «Γλωσσικό» και «εννοιολογικό» σχετικισμός θα αποδώσει στον Wittgenstein και το ζεύγος Hintikka (M. & J. Hintikka 1986: 21-22). Το ίδιο και ο Hunnings (1988: 243). Ανάλογη είναι και η τοποθέτηση του Munz (1985: 159, 190-3). Δες ακόμη, στο ίδιο πνεύμα, Manns 1971.

Στο θέμα του 'σχετικισμού' του Wittgenstein η «ορθόδοξη» πλευρά μπορεί βέβαια να προβάλει τη γενική αντίρρηση πως η φιλοσοφία του Wittgenstein δεν εμπνέεται σε κανενός είδους «-ισμό» (πρβλ. Hanfling 1989: 176), αφού κατ' ουσίαν αποτελεί αναίρεση ολόκληρου του παραδοσιακού φιλοσοφικού σκέπτεσθαι. Ωστόσο οι *ad hoc* επιθέσεις στη σχετικιστική ερμηνεία είναι μάλλον σπάνιες. Μπορώ να αναφέρω μόνο τους Edwards 1982: 183-184, 222-224, 248-250, Creegan 1989: 53-72, Gerrard 1990, Johnston 1989: 142-143, 211-219, κάποια έμμεσα σχόλια του Ackerman 1988: 28-30, 210, 214, και εκείνη τη δύσπεπτη ιδέα περί «μη σχετικιστικού ιδεαλισμού» του Williams 1972: 92-95. Μια πρόσφατη —

- και πειστική – επίθεση στη σχετικιστική ερμηνεία του Wittgenstein προέρχεται από τον ‘ανανεωμένο’ Putnam (1992Ad: 168-179).
- 30 Δες Rhees 1977 και την Εισαγωγή στο Κωβαίος 1990.
- 31 «Θα ήταν χαρακτηριστική μιας λανθασμένης αντίληψης πραγμάτων η περίπτωση ενός φιλοσόφου που θα πίστευε ότι κάποια πρόταση έπρεπε να είναι γραμμένη με κόκκινο μελάνι, επειδή τάχα μόνο έτσι θα εξέφραζε στην ολότητά του εκείνο που ο συγγραφέας ήθελε να πει. (Εδώ θα είχαμε να κάνουμε με μαγική, αντί λογική, αντίληψη των σημείων). (Το μαγικό σημείο θα λειτουργούσε σαν φάρμακο, και, σ’ αυτή την περίπτωση, η αιτιοκρατική θεωρία θα ήταν απολύτως ικανοποιητική)» (MS 109: 89-90, πρβλ. ΦΓ 114).
- 32 Δες ακόμη Bouwsma 1950, 1966, 1970, Κωβαίος 1984: 499.
- 33 Δες WL 1932-35: 36-40, Κωβαίος 1990: 3, 7-8 (9) και A&ΘT: 188-189, 201 [15].
- 34 Πρβλ. TB 44: «Η μέθοδος μου δεν έγκειται στο να ξεχωρίζω το σκληρό απ’ το μαλακό, αλλά στο να διαπιστώνω τη σκληρότητα του μαλακού». Το λάθος της παραδοσιακής φιλοσοφίας, κατά τον Wittgenstein, έγκειται ακριβώς στην (μάταιη) αναζήτηση ενός στερεότερου υποστρώματος από εκείνο που παρέχει η πραγματική χρήση της γλώσσας. Δεν υπάρχει τίποτε πιο ακλόνητο από τον τρόπο ζωής μας, κι ας μας φαίνεται συμπτωματικός και κυμαινόμενος, επειδή θα μπορούσε να ήταν διαφορετικός. Αυτό το «θα μπορούσε» είναι η πληγή της φιλοσοφίας, γιατί μας παραπέμπει σε *λογικές δυναμικότητες*, ενώ εκείνο που μορφοποιεί τη σκέψη μας είναι η *βιούμενη πραγματικότητα*. Αυτή είναι το ύστατο σημείο αναφοράς μας, κι όχι κάποια άλλη πέρα ή πάνω απ’ αυτήν. «Η ίδια μου η ζωή συνίσταται στο ότι με ορισμένα πράγματα νιώθω ευχαριστημένος» (ΠB §344, Πρβλ. ΦE §241). Και είναι ακριβώς αυτό το γεγονός που μου δίνει τη δυνατότητα και το δικαίωμα να θέλω, και να μπορώ, να αλλάξω ορισμένα άλλα που δεν με ικανοποιούν. Δες σχετικά Malcolm 1975 και Bouveresse 1976 («Des choses que l’on ne peut revoquer en doute»): 535-649, Putnam 1992Ab.
- 35 Δες ακόμη BGM II §61.
- 36 «Εύκολα ο Wittgenstein μπορεί να αναγνωσθεί ως συμπεριφοροκράτης. Εκείνος δεν αφήνει να εννοηθεί κάτι τέτοιο, οι επικριτές του όμως δεν τον πιστεύουν» (Bloor 1983: 167). Το πρώτο σχετικό δημοσίευμα ήταν του Bergmann 1961, ο οποίος διέκρινε μεταξύ «methodological και metaphysical behaviourism» και κατηγορούσε τον Wittgenstein ότι επιχειρεί την κατ’ αυτόν αθέμιτη μετάβαση από το ένα είδος στο άλλο. Επιχειρούσε μάλιστα και μια ‘ψυχαναλυτική’ τομή στις αποτρεπτικές δηλώσεις του Wittgenstein: «Here and there a tortured qualification betrays the uneasy conscience and the inner struggle» (39). Οι Chihara & Fodor 1965 θα μιλήσουν για «logical behaviourism». Ο Mundle 1966 για «linguistic behaviourism». Ο Smart 1970 θα υποστηρίξει ότι ο Wittgenstein, «in spite of his own disclaimer is in fact a sort of behaviourist». Ο Kripke 1982: 48, μολονότι ομολογεί ότι ο Wittgenstein δεν μπορεί να πιστευεί πως η συμπεριφορά που βλέπουμε, ή που έχουμε, όταν «διαβάζουμε, προσθέτουμε, σκεφτόμαστε κλπ. είναι το αναγιγνώσκειν, το προσθέτειν, το σκέπτεσθαι κλπ.», ωστόσο δεν παραλείπει να υποσημειώσει ότι «ο Wittgenstein έχει σημαντικές συγγένειες με τη συμπεριφοροκρατία» και ότι το διάσημο slogan «Η στάση μου απέναντί του είναι στάση απέναντι σε μια ψυχή· δεν είμαι της γνώμης ότι διαθέτει ψυχή» (ΦE

§178, Sidiropoulou 1995: 162-228), «sounds much too behaviouristic to me». Για «flirtation with behaviourism» θα μιλήσει ο Ayer 1985: 137. Με επιφυλακτικότητα, και χωρίς να προσυπογράφει ανοιχτά την παραπάνω ερμηνεία, ο Budd 1989 θα μιλήσει για «more sophisticated form of behaviourism» (19) και για «flavour of behaviourism» (75) στα γραφτά του Wittgenstein.

Την αντίθεσή τους σ' αυτή την ερμηνεία έχουν εκφράσει οι: Malcolm 1964, 1982, Holborow 1967 (απάντηση στον Mundle 1966), J. Cook 1969, Stegmüller 1969: 481-483, Peursen 1969: 92, 106, Hacker 1972: 305, Hunter 1985c: 129-137, Baker & Hacker 1985: 15-16, Vohra 1986: 3-4, Hilmy 1987: 276, Ackermann 1988: 162, 202, Pears 1988: 224, 228, 312-313, 351-353, 414-415, Hunnings 1988: 184, 225-226, Hanfling 1989: 103-104, Hacker 1990: 224-253, Sidiropoulou 1995. Δες ακόμη ΟΚΓ 447 §28g.

37 Δες σχετικά Budd 1989: 67.

38 Πρβλ. MKB 65 και εξής, ΦΓ, πρώτο μέρος, VII, Putnam 1994e, ιδίως 449-450.

39 Στον Baker 1981 ανήκει η πρώτη συστηματική προσπάθεια κατάδειξης ότι η συζήτηση για τους κανόνες αποτελεί συνέχεια της κριτικής του Αυγουστίνειου μοντέλου. Το δοκίμιο αυτό αποτελεί κατά τη γνώμη μου τον καλύτερο συντομογραφικό οδηγό στο πνεύμα των *Φιλοσοφικών ερευνών*. Όχι μόνο προβάλλει με ανάγλυφο τρόπο τις περιοχές των πλανών που ο Wittgenstein προσπαθεί να αποκαλύψει, και στις οποίες τελικά η αιρετική ερμηνεία συνεχώς και αδιαλείπτως περικυβιτεί, αλλά εξηγεί γιατί οι αιρετικές ερμηνείες αποτυγχάνουν να τοποθετηθούν με κάποια λογική συνέπεια τις §§143-242 στο γενικότερο πρόγραμμα του πρώτου μέρους των *Ερευνών*. Όσοι δεν αντιλαμβάνονται ότι, στις §§143-242, ο Wittgenstein *ασκεί κριτική* στην ιδέα ότι όποιος εκφέρει μια πρόταση, *εννοώντας την ή κατανοώντας την*, χρησιμοποιεί έναν λογισμό που διέπεται από αυστηρούς και απαράβατους κανόνες, μπορούν εύκολα να οδηγηθούν στη 'σκεπτικιστική' ερμηνεία αυτού του τμήματος των *Ερευνών*. Η μέθοδος του Wittgenstein σ' αυτό το σημείο, όπως σε τόσα άλλα, είναι έμμεση. Θα προσπαθήσει να δείξει το *παράλογο* της παραπάνω ιδέας, μέσα από μια προσεκτική έρευνα της πρακτικής του ν' ακολουθείς έναν κανόνα, για να μας επαναφέρει στο έδαφος της ορθής αντίληψης, όχι για να μας κάνει να *υιοθετήσουμε* το παράδοξο ως μια δυνατή εκδοχή. Ο Baker επίσης μας καλεί να παρατηρήσουμε ότι, ενώ ο Wittgenstein χρησιμοποίησε αρχικά σε μεγάλη έκταση τον όρο «λογισμός» (ΦΠ 253, ΦΓ 92, 96, πρβλ. 98-99, 327, WWK 178 και εξής), με σκοπό την κατάργηση της εικόνας που προαναφέραμε, ωστόσο αργότερα, αντιλαμβανόμενος τον κίνδυνο παρερμηνείας που ενέκλειε η χρήση αυτού του όρου, άρχισε να τον εγκαταλείπει και στη θέση του να χρησιμοποιεί το «γλωσσικό παιχνίδι» (ΦΕ §43, ΦΓ 89 κ.ε., MKB 148 κ.ε.). Η ορολογική αυτή μεταβολή θα έπρεπε να βάζει σε υποψία όσους υποστηρίζουν ότι ο Wittgenstein εισηγείται τη «θέση» ότι η γλώσσα είναι ένας λογισμός και ότι το νόημα μιας λέξης θα πρέπει να αναζητηθεί στη χρήση που της κάνουμε. Δες ακόμη Arrington 1979, Shanker 1984, Bouveresse 1987, Lewis 1988 και Hacker 1990: Πρόλογος, 3-30.

40 «Όλο κι όλο που η φιλοσοφία μπορεί να κάνει είναι να καταστρέφει είδωλα. Αλλ' αυτό δεν σημαίνει ότι, 'απουσία ειδώλων', θα πρέπει να κατασκευάσει νέα [...] Καθόσον μας είναι απλώς να καταδεικνύουμε και να εξαλείφουμε τα λάθη της φιλοσοφίας: όχι να ιδρύουμε νέα κόμματα και δόγματα».

- 41 Baker 1981: 45.
- 42 Αλλά για κάποιον που έχει στοιχειωδώς εξοικειωθεί με τα κείμενα της ωριμότητάς του, και έχει διαπιστώσει την τεράστια ποικιλία κανόνων που ο Wittgenstein εξετάζει κατά τις γλωσσολογικές του έρευνες, αυτή η κατηγορία είναι εντελώς αβίαστη. Τα παραδείγματά του περιλαμβάνουν: Δεικτικούς ορισμούς, χάρες και διαγράμματα, εξηγήσεις με πλήρη απαρίθμηση (βασικά χρώματα), εξηγήσεις με παραδείγματα (αριθμός, παιχνίδι), εξηγήσεις με χαρακτηριστικά γνωρίσματα [Merkmale] (τρίγωνο), με αναγκαίες και ικανές συνθήκες (πρώτοι αριθμοί), πίνακες τιμών αληθείας, λεκτικές περιφράσεις, κανόνες παιχνιδιών, κανόνες που επιβάλλουν καθήκοντα, που εκχωρούν δικαιώματα, που τροποποιούν τη χρήση άλλων κανόνων, ιδεώδεις κανόνες («μηδέν άγαν», «χρόνου φείδου»), γενικούς και ειδικούς κανόνες, κανόνες υπό συνθήκες και άνευ συνθηκών κλπ., κλπ.
- 43 Πρβλ. MKB 54.
- 44 Ας θυμηθούμε τη δήλωσή του στις ΦΕ §464: «Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen» [Αυτό που εγώ θέλω να διδάξω είναι πώς να περνάς από μια μη προφανή ανοησία σε μια προφανή ανοησία].
- 45 Βλ. Kripke 1982: 21, 62. Ο Kripke βρίσκει σημαντικές αναλογίες ανάμεσα στον 'σκεπτικισμό' του Wittgenstein και σ' εκείνον του Hume (62). Ο Fogelin 1976 επισημαίνει ότι τέτοιου είδους σκεπτικισμός υπερβαίνει, τόσο εκείνον του Σέξτου όσο και εκείνον του Hume, στο μέτρο που κανένας τους «δεν θα δεχόταν την άρση της πίστης σε περιοχές όπου κάτι τέτοιο δεν φαίνεται δυνατό» (146). Οι Baker & Hacker 1984b είναι παραστατικότεροι: «This is scepticism run amok!» (78), «Ο σκεπτικιστής του Kripke κόβει το κλαδί, πάνω στο οποίο κάθεται [...] Αυτό δεν είναι σκεπτικισμός, είναι εννοιολογικός μηδενισμός» (6).
- Αναπτύσσοντας τη σχέση ανάμεσα σε Wittgenstein και κλασσικό σκεπτικισμό, ο Fogelin 1981 θα υποστηρίξει ότι η κριτική του Wittgenstein στρέφεται κατά του «χονδροειδούς σκεπτικισμού» (που προαναφέραμε), όχι όμως κατά του κλασσικού «ο οποίος δεν αποτελούσε κριτική των κοινών πίστεων, μια και ανεγνώριζε ότι, ως επί το πλείστον, δεν είναι στο χέρι μας να τις αναιρούμε, αλλά και δεν υπάρχει καμία χρησιμότητα στο να το κάνουμε. Ο κλασσικός σκεπτικισμός ήταν μια κριτική της φιλοσοφικής δραστηριότητας και των ανησυχιών που γεννά» (174). Υπ' αυτήν την έννοια (και εν όψει της §133 των ΦΕ) ο Wittgenstein, κατά τον Fogelin, «ανακάλυψε εκ νέου τον Πυρρώνειο σκεπτικισμό, του χάρισε νέες ιδέες, παρέχοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την πιο ισχυρή του διατύπωση» (175). Ο Βιρβιδάκης 1996 θα συμφωνήσει με την άποψη του Fogelin, δίνοντας όμως μεγαλύτερη έμφαση στο σκέλος «σκεπτικιστής» απ' ό,τι στο σκέλος «Πυρρώνειος». Αλλά είναι προφανές ότι ο δεύτερος χαρακτηρισμός αφαιρεί το κεντρί από τον πρώτο: ο σκεπτικισμός αυτού του είδους δεν έχει τον απορριπτικό χαρακτήρα του τυπικού ή χονδροειδούς σκεπτικισμού· κι αυτό σημαίνει ότι, θεωρώντας κανείς τον Wittgenstein σπαδρ ή ανανεωτή — ή ό,τι άλλο — του Πυρρώνειου σκεπτικισμού, δεν δικαιούται να διατηρεί το επιτιμητικό ύψος, που δικαιολογημένα θα είχε αν (παρά τις αντίθετες μαρτυρίες) τον θεωρούσε τυπικό σκεπτικιστή. Δες επίσης σημ. 63.
- 46 Shanker 1987a: 14.

- 47 Kripke 1982: 101. Σχετικά με το θέμα της απόδοσης σκεπτικιστικών αποχρώσεων στη συζήτηση του Wittgenstein για τους κανόνες βλ. σημ. 45, καθώς επίσης: Bogen 1974, Cavell 1979, Fogelin 1981, McDowell 1984, Virvidakis 1984.
- 48 η «Τρακταριανή-Φρεγγειανή άποψη», Kripke 1982: 73.
- 49 Ο Wittgenstein βέβαια δεν έκανε αυτό το πράγμα: «Συνήθιζα κάποτε να λέω ότι, για να διασαφήσεις μια συγκεκριμένη πρόταση, μια καλή ιδέα είναι ν' αναρωτιέσαι "Με τί τρόπο άραγε θα προσπαθούσε κάποιος να επαληθεύσει έναν τέτοιο ισχυρισμό;". Αλλ' αυτός δεν είναι παρά ένας τρόπος, ανάμεσα σε τόσους άλλους, για να ξεκαθαρίζεις τη χρήση μιας λέξης ή μιας πρότασης. Λ.χ., μια άλλη ερώτηση που θά 'ταν χρήσιμο να κάνει κανείς είναι "Πώς έμαθα αυτή τη λέξη;"; "Τί τρόπο θα διάλεγα για να μάθω τη χρήση της σ' ένα παιδί;". Μερικοί όμως μετέτρεψαν αυτή την απλή ιδέα (το να ζητάμε τις συνθήκες επαληθευσμότητας) σε δόγμα, λες και εγώ υποστήριζα κάποια θεωρία του νοήματος». (Gasking & Jackson 1951: 54).
- 50 «Assertability conditions» (Kripke 1982: 74). Η αρχική ιδέα ήταν του Dummett 1959: 347. Το άρθρο αυτό απετέλεσε την αφετηρία σωρείας παρανοήσεων, καθώς προσανατόλισε πολλούς λογίους στην άποψη ότι η μετάβαση από το *Tractatus* στις *Ερευνες* ήταν κατ' ουσίαν μετάβαση από μια ρεαλιστική σε μιαν αντιρρεαλιστική αντιμετώπιση. Ρεαλισμός κατά Dummett είναι το δόγμα που υποστηρίζει πως η αλήθεια είναι αντικειμενική ιδιότητα μιας πρότασης, και το κατά πόσον διαθέτουμε ή όχι μια μέθοδο για να διακριθώσουμε την αλήθεια της είναι εντελώς ανεξάρτητο θέμα. Μ' άλλα λόγια, η έννοια της αλήθειας για τον ρεαλιστή δεν περιέχει εκείνη της επαληθευσμότητας. Αντιρρεαλισμός από την άλλη είναι το δόγμα που υποστηρίζει ότι αληθές είναι εξ ορισμού εκείνο που γνωρίζουμε ότι είναι αληθές. Μ' άλλα λόγια η έννοια της αλήθειας είναι άρρηκτα συντηρημένη με τη μέθοδο επαληθευσης. Η επαληθευσιοκρατία των λογικών θετικιστών στηρίζεται κατά τον Dummett σε μιαν αντιρρεαλιστική αντίληψη της αλήθειας. Ο ύστερος Wittgenstein συγκαταλέγεται υπ' αυτήν την έννοια στους υπόλοιπους λογικούς θετικιστές, και καθώς, όπως δηλώνει ο ίδιος ο Dummett, το θέμα ρεαλισμός-αντιρρεαλισμός «είναι ένα από τα πιο θεμελιώδη φιλοσοφικά προβλήματα» (Dummett 1978c: 24), η σπουδαιότητα του ύστερου Wittgenstein συνίσταται ακριβώς στο ότι μετεστράφη σε έναν *δομοκράτη αντιρρεαλιστή*, ή, αλλιώς, στο ότι εγκατέλειψε μια θεωρία νοήματος (ότι η γενική μορφή της εξήγησης του νοήματος μιας πρότασης είναι η δήλωση των συνθηκών αληθείας της), για να προσπογράψει κάποιαν άλλη (ότι η γενική μορφή της εξήγησης του νοήματος μιας πρότασης είναι η δήλωση των συνθηκών αποφαντικότητας της). Μέσα σ' αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο (βλ. Shanker 1987a: 39-74) καλλιεργήθηκαν οι ποικίλες παρανοήσεις γύρω από τις αντιλήψεις του Wittgenstein για τα μαθηματικά (ο υποτιθέμενος 'δομοσμός' του, η 'συνμβασιοκρατία' του ή η 'ενορασιοκρατία' του), μια αναθέρμανση των οποίων επιχειρείται από τον Χριστοδουλίδη 1991 και τον Ρουσόπουλο 1991b. (Ανάλογες αντιλήψεις θα βρει ο αναγνώστης στα κείμενα των: Bernays 1959, Chihara 1960, 1963 και 1977, Kreisel 1969, Shwayder 1969, Bloor 1973, Dummett 1978b, Savitt 1979, Wright 1980, Frascolla 1980, Grosholz 1981). Η έκταση και οι στόχοι της εργασίας αυτής δεν μου επιτρέπουν να υπεισέλθω σε λεπτομέρειες όσον αφορά το *αβάσιμο των ερμηνειών αυτών*. Θα αρκασθώ απλά στην παρατήρηση ότι οι ιδέ-



ες περί 'δομισμού', 'ενορασιοκρατίας' και 'συμβασιοκρατίας' του Wittgenstein είναι όχι απλώς εκτός τόπου εν όψει του βιτγκενσταϊνικού corpus, αλλά και εξαιρετικά έωλες, εν όψει της αθρόας δευτερεύουσας σχετικής βιβλιογραφίας (στα τριάντα χρόνια που μεσολάβησαν από το άρθρο του Dummett), η οποία δεν αφήνει πια περιθώρια για τέτοιου είδους ερμηνευτικούς ακροβατισμούς. Ακολουθεί μια επιλογή των σημαντικότερων κατά τη γνώμη μου δημοσιευμάτων που, κατά το μάλλον ή ήττον, αποδίδουν δικαιοσύνη στο πνεύμα και στο γράμμα της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας στον χώρο των μαθηματικών: Ambrose 1955, 1972, 1984c, 1984d, Arrington 1969, Baker 1971, Baker & Hacker 1976, Black 1965a, Bouveresse 1988, Dahms 1981, Diamond 1981, Engel 1967, Fogelin 1968, Goodstein 1973, Harward 1972, Hunter 1985f, Lazerowitz 1984c, Leich 1983, Rhee 1972a, 1980, Shanker 1986Ac-d, 1987a-b, 1988a, Sleinis 1983, Stroud 1965, Waismann 1930, Wright 1982a, Wrigley 1977. Η πιο ολοκληρωμένη προσπάθεια αποκατάστασης των πλανών γύρω από τις αντιλήψεις του Wittgenstein για τα μαθηματικά, είναι ασφαλώς εκείνη του Shanker, στη μονογραφία του (1987a) και στα ανθολογία του (1986A και 1988). Δες επίσης W&ΘM.

51 Kripke 1982: 101-103.

52 έ.α., 92, 108.

53 Ένα από τα πιο πρόσφατα σχετικά δημοσιεύματα είναι το άρθρο της Τσινόρεμα 1995, στο οποίο η συγγραφέας, έχοντας ασκήσει κριτική στις ιδέες του Crispin Wright 1980 και του Kripke 1982, προσπαθεί να διασαφήσει τη βιτγκενσταϊνική έννοια της συμμόρφωσης προς ένα κανόνα με τρόπο που αφήνει πολλά σημεία σκοτεινά. Λέει συγκεκριμένα: «Η υπέρβαση της δυϊστικής λογικής, στο βιτγκενσταϊνικό έργο, επιτυγχάνεται μέσω της έννοιας της πρακτικής, η επίκληση της οποίας επιφέρει τον συνδυασμό του κανονιστικού στοιχείου μ' ένα γενετικο-νατουραλιστικό στοιχείο στην προσέγγιση του νοήματος [...] Επιπλέον, η ίδια η έννοια της φυσικής ιστορίας δεν είναι μια αμιγώς νατουραλιστική έννοια αλλά είναι ήδη κανονιστικά γονιμοποιημένη» (172).

Δεν είμαι διόλου ευτυχής με αυτή τη διατύπωση. Η εικόνα που παίρνω για τη σχέση ανάμεσα σε φυσική ιστορία και κανόνα είναι ότι ο κανόνας αποτελεί νοητική μορφοποιητική επένεργεια επί των γεγονότων του κόσμου· κάτι που θυμίζει πολύ Kant και ελάχιστα Wittgenstein. Στον τελευταίο δεν έχουμε μια διάνοια η οποία οργανώνει και νοηματοδοτεί έναν κόσμο που υπάρχει ανεξάρτητα από αυτήν. Στον Wittgenstein, τη θέση της διάνοιας την παίρνει η γλώσσα, και ο τρόπος ύπαρξης του κόσμου δεν είναι διαφορετικός από εκείνον που διαφαίνεται στη γλώσσα: Ο δεσμός ανάμεσα σε γλώσσα και κόσμο είναι εσωτερικός (μ' άλλα λόγια: λογικός), όχι γενετικός. Εξάλλου ο Wittgenstein δεν ενδιαφέρεται για υποθέσεις περί γενέσεως ενός γλωσσικού κανόνα μέσα από τη βιούμενη πραγματικότητα. Η ιστορική προέλευση του κανόνα ενδιαφέρει τον φιλόσοφο μόνο ως μέρος της ανάλυσης (εξήγησης) του κανόνα· και βεβαίως υπάρχουν διάφορα άλλα μέρη αυτής της ανάλυσης, όπως, φέρε' ειπείν, η εφαρμογή του κανόνα σε μελλοντικές περιστάσεις. Αν θες να μάθεις το νόημα μιας λέξης θυμήσου πώς την έμαθες, αλλά και πώς θα τη δίδαξες εσύ σε κάποιον άλλο (πρβλ. με σημ. 49). Μ' άλλα λόγια, η ιστορία ανήκει στον κανόνα εφόσον αποτελεί μέρος της ανάλυσης του νοήματός του. Δεν οδηγεί σ' αυτόν όπως ένα γεγονός οδηγεί σε ένα άλλο. Όταν ένα 'γεγονός' εισάγεται στην ανάλυση του νοήματος μιας έκ-

φρασης, παύει να είναι γεγονός· γίνεται πια στοιχείο μιας λογικής δομής. Αυτό όμως δεν αποτελεί κάποια μαγική συνένωση του εμπειρικού με το λογικό, του ενδεχόμενου με το αναγκαίο, ή του 'είναι' με το 'δέον'. Όταν η Τουνόρεμα κατηγορεί τον πλατωνιστή ότι «απολυτοποιεί αυθαίρετα την κανονιστικότητα» (172), μοιάζει να ερωτοτροπεί με την ιδέα της σχετικοποίησης της κανονιστικότητας μέσα από τη σύνδεσή της με τη διαδικασία γένεσής της. Κατά τη γνώμη μου, αυτή η ενέργεια καταστρέφει την ίδια την έννοια της κανονιστικότητας. Αν η κανονιστικότητα ενδίδει στις διακυμάνσεις της εμπειρίας, τότε δεν είναι κανονιστικότητα, αλλά μια τραγέλαφος, στη γέννηση της οποίας έχουν συμβάλει όχι μόνο οι φιλάτοι Τουνόρεμα και Βυρβιδάκης αλλά και το μεγαλύτερο μέρος της αμερικανικής ύστερης ανάλυσης, με κύριους εκπροσώπους τον Quine και τον Putnam.

Πώς η εμπειρία μπαίνει στον κανόνα το βλέπουμε μέσα στην αναλελυμένη, εκδυσλωμένη έννοια του κανόνα, μ' άλλα λόγια στη γλώσσα, κι έτσι δεν ευσταθεί η δήλωση ότι τάχα «ο Wittgenstein εντοπίζει μια ουσιαστική σχέση μεταξύ του νοήματος μιας έκφρασης και της γένεσής της στην ανθρώπινη συμπεριφορά, χωρίς όμως να τη θεωρεί ισότιμη με μια αναλυτική αναγωγή» (172). Διότι αυτή η δήλωση ανοίγει την πόρτα σε φιλοσοφικά ρεύματα για τα οποία η ίδια η συγγραφέας, απ' όσο ξέρω, δεν τρέφει ιδιαίτερη συμπάθεια. Φοβούμαι ότι ο Wittgenstein της Τουνόρεμα είναι πολύ χρωματισμένος από τα μετακουαϊνικά παντρολογήματα εμπειρίας και νόρμας με τα οποία ορισμένοι φιλοσοφικοί κύκλοι ελπίζουν να αντιπαρέλθουν τον δυισμό. Η απάντησή μου σ' αυτού του είδους τις προσπάθειες βρίσκεται συμπυκνωμένη στον τίτλο του βιβλίου αυτού: «Όλα κυφορούνται μες στη γλώσσα».

(Δεν θεωρώ ότι ανασκεύασα τις απόψεις της αγαπητής συναδέλφου – τις οποίες άλλωστε δεν αποκλείεται να παρεξηγώ – στο πλαίσιο μιας υποσημείωσης· ελπίζω μόνο ότι αυτή η λακωνική αναφορά θα αποτελέσει τον πρόδρομο για μια σοβαρότερη ανταλλαγή απόψεων γύρω από ένα θέμα που βρίσκεται στον πυρήνα όχι μόνο της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας αλλά και των περισσοτέρων συγχρόνων συζητήσεων).

- 54 Βλ. Baker & Hacker 1984b: 71-72. Μ' άλλα λόγια, δεν μπορείς να προβάλεις ως κριτήριο ορθότητας της εφαρμογής του κανόνα της διαίρεσης, στη συγκεκριμένη περίπτωση, το γεγονός ότι «εκ πείρας» γνωρίζουμε πως οι περισσότεροι άνθρωποι θα έκαναν το ίδιο: Διότι σχεδόν κανείς, πλην των μαθητών της συγκεκριμένης τάξης του συγκεκριμένου σχολείου δεν θα έχει πραγματοποιήσει αυτόν τον υπολογισμό. Επιπλέον, αν η ορθή εφαρμογή ενός κανόνα ήταν θέμα γνώμης της πλειοψηφίας των μελών της κοινότητας, πώς θα εξηγούσαμε το γεγονός ότι οι δάσκαλοι (η κατά τεκμήριον μειοψηφία) είναι αυτοί που κατά κανόνα διορθώνουν τους μαθητές; Δεν ωφελεί τη θέση του Kripke (παρατηρούν οι Baker & Hacker) η περαιτέρω διευκρίνιση ότι «το ν' ακολουθείς σωστά έναν κανόνα συνίσταται στο να πράττεις όπως θα έπρατταν οι περισσότεροι ικανοί χρήστες του κανόνα». Διότι ως «ικανός» θα θεωρηθεί ο χρήστης που ακολουθεί σωστά έναν κανόνα. Μ' άλλα λόγια, η έννοια της ικανότητας προϋποθέτει εκείνη της ορθότητας. Η σύντομη, αλλά περιεκτική, αυτή μονογραφία των Baker & Hacker (με ευδιάκριτο τον τόνο της ανοικτής πολεμικής) εικονίζει σε μικρογραφία το σχίσμα στο οποίο αναφέρθηκα στην αρχή (σημ. 2). Γι' αυτό τη συνιστώ σε όσους θέλουν να ενημερωθούν γύρω από τις διαμάχες που βρίσκονται αυτή τη στιγμή στο προσκήνιο σχετικά με την ερμηνεία του Wittgenstein, δίχως ν' αναγκαστούν

να πελαγοδρομήσουν στην τεράστια σχετική βιβλιογραφία. Όσοι θα ήθελαν να εμβαθύνουν περισσότερο στο θέμα της συμμόρφωσης προς έναν κανόνα, ας διαβάσουν την απάντηση των Baker & Hacker 1986 στην κριτική του Mounce 1986, την κριτική της ερμηνείας του Kripke, τόσο από τη σκοπιά του Winch 1983 όσο και από εκείνη του McDowell 1984 και του Virvidakis 1984: 196-239 (που ως επί το πλείστον προσπογοράφει την κριτική του McDowell μέσα από μια υπερβατολογική ανάγνωση του επιχειρημάτων κατά της ιδιωτικής γλώσσας), το εισαγωγικό δοκίμιο των Holtzman & Leich στο ανθολόγιό τους 1981 και την απάντηση του Krebs 1986, καθώς και το πρόσφατο δοκίμιο της Τσινόρεμα 1994, στο οποίο αναφέρθηκα παραπάνω.

- 55 Δες, λ.χ., την πραγμάτευση του θέματος στη ΦΓ 157-203 («In der Sprache wird alles ausgetragen») [Όλα κυοφορούνται μέσ στη γλώσσα] (ΦΓ 143), «Wie alles metaphysische ist die Harmonie zwischen Gedanken und Wirklichkeit in der Grammatik der Sprache aufzufinden» [Όπως κάθε τι μεταφυσικό, έτσι και η αρμονία ανάμεσα σε σκέψη και πραγματικότητα θα πρέπει ν' αναζητηθεί στη γλώσσα] (ΦΓ 184) και MKB 49-50, ΦΕ §§429 κ.ε. («In der Sprache berühren sich Erwartung und Erfüllung» [Η επαφή της προσδοκίας με την εκπλήρωσή της γίνεται μέσ στη γλώσσα] (ΦΕ §445). Δες ακόμη Arrington 1990a.
- 56 Πρβλ. MKB 50 και ΦΕ §440.
- 57 Δες Albritton 1959, το κεφάλαιο «Grammar and Necessity» στο Baker & Hacker 1985: 263-347 και 1976: 331-332, 342-343, 190-191, Bolton 1979: 120-135, Hacker 1986: 185-193, και Bouveresse 1987, «L' autonomie de la grammaire», 21-29.
- 58 Πρβλ. MB 49-50.
- 59 Δες Shanker 1987a, και ιδιαίτερα την ενότητα «Dispersing the Clouds of Epistemological Confusion» (25-37).
- 60 Δες την ανάλυση των Baker & Hacker 1985 στην ενότητα «Accord and the Harmony between Language and Reality» (85-91).
- 61 Williams 1972. Δες όμως το άρθρο της Anscombe 1976b πάνω στο ίδιο θέμα. Ο Moore 1985 έχει σοβαρές επιφυλάξεις, το ίδιο και ο Pears 1988: 267, σμμ. 81. Αρκετά διαδεδομένη είναι επίσης η προσέγγιση του Wittgenstein με τον Kant, και ο, μέσα απ' αυτό το πρίσμα, χαρακτηρισμός της (πρώιμης κυρίως) φιλοσοφίας του πρώτου, ως ενός είδους *υπερβατολογικού ιδεαλισμού*. Τα πρώτα σπέρματα συναντάει κανείς στον Hacker (1972: 67, 75-76), ο οποίος όμως, στην επανέκδοση του 1986, παραδέχεται πως η συγγένεια αυτή του φαίνεται μικρότερη απ' ό,τι αρχικά την είχε παρουσιάσει, γι' αυτό και τώρα αφιερώνει ιδιαίτερη διασαφητική ενότητα («A Note on Kant and Wittgenstein», 206-214). Ο Leinfellner 1981 θα μιλήσει επίσης για την επίδραση του Schopenhauer και του Kant στην πρώιμη φιλοσοφία του Wittgenstein, αλλά θα τονίσει την κατά την ύστερη φάση της φιλοσοφίας του απομάκρυνση από τον υποτιθέμενο καντιανισμό της πρώιμης (67). Ο Walker 1981, αντίθετα, θα υποστηρίξει την παραλληλία με την ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein (γύρω από το θέμα της συμμόρφωσης μ' έναν κανόνα) και θα ασκήσει κριτική στον υποτιθέμενο υπερβατολογισμό που διαπιστώνει. Με αφετηρία τη συζήτηση γύρω από τα υπερβατολογικά επιχειρήματα, ο Virvidakis 1984 ανιχνεύει κάποια μορφή υπερβατολογικού ιδεαλισμού-

επαληθευσιοκρατίας σε ολόκληρο το έργο του Wittgenstein, επεξεργαζόμενος κυρίως τις ιδέες του Williams 1972 και του Lear 1982 και 1984, αλλά, τόσο στο Virvidakis 1990, όσο και στο Βιρβιδάκης 1991, αναγνωρίζει τις σοβαρές δυσκολίες, αν όχι το αθέμιτο, μιας τέτοιας ερμηνευτικής προσέγγισης. Επίσης η προσέγγιση από τον McDowell 1984 του θέματος της συμμόρφωσης προς έναν κανόνα και του προβλήματος της ιδιωτικής γλώσσας γίνεται μέσα από ένα υπερβατολογικό πρίσμα (347-348). Δες ακόμη τα σχετικά άρθρα των Hintikka 1981, Crittenden 1985 και Putnam 1992f, Weinert 1981. Την αντίθεσή τους προς την ερμηνευτική αυτή γραμμή θα δηλώσουν οι: Haller 1981, Röd 1981 (ο οποίος μάλιστα τη θεωρεί παραπλανητική ακόμη και για το *Tractatus*), Visser 1981, Rossvaer 1981, και Stroud 1984. Δες επίσης ΟΚΓ 445 §1.

- 62 Πρβλ. PH 190: «Das Lernen der Philosophie ist wirklich ein Rükckerinnern. Wir erinnern uns, daß wir die Worte wirklich auf diese Weise gebraucht haben» [Η μάθηση της φιλοσοφίας είναι, στην πραγματικότητα, μια επανενθύμηση. Ξαναθυμούμαστε ότι, πράγματι, χρησιμοποιήσαμε τα λόγια με τον συγκεκριμένο τρόπο].
- 63 Δες σχετικά Ferrater Mora 1953, Richardson 1976: 29-31, 40-43, 146-178, McGuinness 1977: 39, Hallett 1977: 35-36, 55-56, 192-233, 108-109, Kenny 1979a: 2-4, 9, 24, Baker & Hacker 1980: 486, Lazerowitz 1984a, b & d, Ambrose 1984a, 1986, Hacker 1986, Κωβαίος 1984: 393, 1988: 23-35, 113-118, Hunnings 1988: 130, 199, 232, Arrington 1990, Creegan 1989: 42, 52-53, 103-107.

Ο ίδιος ο Wittgenstein παραλλήλιζε τη θεραπευτική του μέθοδο με εκείνη της ψυχανάλυσης. Είναι άλλωστε γνωστός ο θαυμασμός που έτρεφε για το πρόσωπο και τις εργασίες του Freud. (Οι Lazerowitz 1977 και McGuinness 1977 προσφέρουν δύο θαυμασίες επεξεργασίες της σχέσης των δύο μεθόδων). Η αναλογία βέβαια αυτή, όπως κάθε αναλογία, δεν ισχύει σε όλο το εύρος των αναλόγων. Θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί, όσον αφορά εκείνα τα χαρακτηριστικά της γλωσσολογίας που ο Wittgenstein έβρισκε πως συγγενεύουν με την ψυχανάλυση. Και τα όσα έχει πει σχετικά δεν αφήνουν περιθώρια για παρανοήσεις: Η αναλογία προφανώς δεν βρίσκεται στο ότι και οι δύο προβάλλουν θεωρίες (πρβλ. Χριστοδουλίδης 1974: 37), όχι μόνο διότι ο Wittgenstein δηλώνει πως δεν κάνει κάτι τέτοιο, αλλά κυρίως διότι εκείνο που τον ανησυχούσε στην ψυχανάλυση ήταν ακριβώς η θεωρία που στήριζε τη μέθοδο και που στα μάτια του θεμελιωνε μια νέα «σχυρή μυθολογία». Η αναλογία βρίσκεται στη συνεργασία ασθενούς και αναλυτού, και κυρίως στη διαδικασία της βαθμιαίας αποδοχής από τον πρώτο της συναρμολογημένης εικόνας (της ψυχαναλυτικής 'εξήγησης') που του προσφέρει ο δεύτερος. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα σε χωρία όπως το ΠΑ 105-106, αλλά και στις σημειώσεις που έχει κρατήσει ο Rhees (LAPRB 41-52).

Σοβαρές επιφυλάξεις για τον όρο «θεραπευτική φιλοσοφία» έχει εκφράσει ο Μπασάκος 1987, ο οποίος επισημαίνει ότι, στο βιτγκενσταϊνικό κείμενο, η ανάλυση προηγείται του απορήματος, εις τρόπον ώστε, η έννοια της θεραπείας να καταντάει προβληματική, αν δεν συνοδεύεται από ορισμένες διευκρινίσεις. Διότι, πώς μπορεί να ονομασθεί «θεραπεία» μια ανάλυση που προλαμβάνει την πάθηση; Οι 'θεραπευτικές' κινήσεις του Wittgenstein κατασκευάζουν, τρόπον τινά, την ασθένεια του συνομιλητή του, πριν αυτή εκδηλωθεί. Αντί η θεραπεία να ακολουθεί την εκδήλωση μιας ασθένειας, προσδιορίζει εκ προοιμίου τη μορφή της. Μ' άλλα λόγια, ο Wittgenstein πηδαιλουχέι τη συζήτηση προς την πραγμα-

τωση ενός (αφηγηματικής μορφής) τέλους, και όχι προς την εξάλειψη ενός παθογόνου αιτίου (48-49). Οι περιγραφές του Wittgenstein δεν συνιστούν απλώς εκδύλωση της πραγματικής λειτουργίας της γλώσσας. Είναι προσανατολισμένες στο τέλος τους, στα συγκεκριμένα προβλήματα που προτίθενται να διαλύσουν (πρβλ. ΦΕ §109: «κι αυτή η περιγραφή αντλεί το φως της, δηλαδή τον σκοπό της, από τα φιλοσοφικά προβλήματα»). Αν η παραπάνω αναδιατύπωση δεν διαστρέφει τη θέση του Μπασάκου, τότε θα ήθελα να υποστηρίξω ότι δεν αφιστάται, τουλάχιστον κατά την ουσία, από τη λεγόμενη «θεραπευτική ερμηνεία», στο μέτρο που ο όρος υπαινίσσεται φροϋδικού τύπου θεραπευτικές μεθόδους και όχι της κλασικής παθολογίας – υπό την προϋπόθεση βεβαίως ότι ο πυρήνας της φροϋδικής ανάλυσης νοείται υπό το βιγκενσταϊνικό πρίσμα, όχι δηλαδή ως θεωρία, αλλά ως διαδικασία βαιζόμενη σε μια διαλεκτική σχέση ασθενούς-ψυχαναλυτού (ο Χριστοδουλίδης 1974: 37 δεν φαίνεται να έχει προ οφθαλμών αυτή τη διάκριση, όταν χαρακτηρίζει ως «παραπλανητική την παρομοίωση της φιλοσοφικής δραστηριότητας με θεραπεία»). Έτσι όπως ο Wittgenstein βλέπει τη φροϋδική ανάλυση, η επιτυχία της θεραπείας δεν συνίσταται στο ότι ο αναλυτής φέρνει στην επιφάνεια κάτι άγνωστο, κρυμμένο κλπ. στα βάθη της ψυχής του αναλυομένου, που αποτελούσε το αίτιο της ψυχικής πάθησης (όπως το θέλει η φροϋδική θεωρία), αλλά στο ότι ο ασθενής αναγνωρίζει την προτεινόμενη 'αίτια' ως την πραγματική αιτία (πρβλ. PH 180-181: «Wir können ja auch nur den Andern eines Fehlers überführen, wenn er diesen Ausdruck als den richtigen Ausdruck seines Gefühls anerkennt. Nämlich, nur wenn er ihn als solchen anerkennt, ist er der richtige Ausdruck (Psychoanalyse). Was der Andre anerkennt, ist die Analogie, die ich ihm darbiere, als Quelle seines Gedankes» [Μπορούμε ν' αποδείξουμε σε κάποιον το λάθος του μόνο αν εκείνος αναγνωρίσει ότι αυτό αποτελεί έκφραση του αισθήματός του· αν αναγνωρίσει ότι αυτή η έκφραση εκφράζει (πραγμάτι) εκείνο που ένιωθε. Μ' άλλα λόγια, είναι ορθή έκφραση, μόνο αν εκείνος την αναγνωρίσει ως ορθή (ψυχανάλυση). Εκείνο που ο άλλος αναγνωρίζει είναι η αναλογία που του προσφέρω ως πηγή της σκέψης του]). Ακόμη κι αν η υποτιθέμενη αιτία δεν είναι η πραγματική αιτία της πάθησης, άπαξ και ο ασθενής δηλώνει και δείχνει πως απαλλάχθηκε από το πρόβλημά του, η χρήση του όρου θεραπεία για τέτοιου είδους διαδικασίες δεν είναι ανεδαφική. (Τα παραπάνω ως θεωρηθούν απλώς ως κατευθυντήριοι άξονες, τους οποίους θα μπορούσε να ακολουθήσει μια πιο εμπειριστικωμένη συζήτηση γύρω από την ενδιαφέρουσα προσέγγιση του Μπασάκου).

Ενδιαφέρον έχει επίσης η ερώτηση που μου υπέβαλε η καθηγήτρια κ. Δραγώνα-Μονάχου, κατά πόσον θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η έννοια της βιγκενσταϊνικής θεραπείας έλκει τις ρίζες της από τον Επίκτητο (για μια ανάλυση των θεραπευτικών τεχνικών του Επικτήτου δες Xenakis 1969: 83-110). Πιστεύω πως, όταν ο Wittgenstein αναφερόταν στη μέθοδο αλλαγής τού φιλοσοφούντος νοός από την παθολογική του απορία, είχε κατά νουν τον Freud και όχι τον Επίκτητο (όχι τόσο επειδή οι γνώσεις του της αρχαίας ελληνικής γραμματείας ήταν κατά τεκμήριο εγκυκλοπαιδικής στάθμης και σχεδόν εξ ολοκλήρου εστιασμένες σε μια, μάλλον μονοδιάστατη, αντιμετώπιση του πλατωνικού έργου, όσο επειδή η διδασκαλία του Freud είχε σχηματίσει ένα μεγάλο μέρος του εννοιολογικού πλαισίου, μέσα στο οποίο η σκέψη του Wittgenstein γαλουχήθηκε. Ας θυμηθούμε τις κοινωνικές επαφές του Freud με την οικογένεια Wittgenstein

και ιδιαίτερα με τη μικρότερη κόρη Margarete). Όταν όμως σκέφτομαι τον τρόπο με τον οποίο ο Wittgenstein μιλούσε για την επίτευξη της γαλήνης της φιλοσοφίας (ΦΕ §133), δεν μπορώ να μη διασυνδέσω τη σκέψη του, όχι μόνο με εκείνη του Επίκτητου, αλλά και με εκείνη των Πυρραγνείων σκεπτικιών και την έννοια της «αταραξίας» (βλ. Fogelin 1981: 174-175, και σημ. 45 αυτού του δοκιμίου). Δεν είμαι σε θέση να προσδιορίσω τον βαθμό συγγενείας ανάμεσα στις δύο διδασκαλίες, ο πειρασμός όμως ενός συσχετισμού είναι πράγματι μεγάλος. Ο χαρακτηρισμός του φιλοσοφικού απορημάτων ως «βαθιάς ανησυχίας» (tiefe Beunruhigung: ΦΕ §111) και η έμφαση στη γαλήνη του νου και της ψυχής είναι μοτίβα που επανέρχονται ολοένα στα βιτγκενσταϊνικά κείμενα: (πρβλ. «Όποιος όμως είναι αναστατωμένος απ' τον έρωτα λίγη βοήθεια θα πάρει από υποθετικές εξηγήσεις. Δεν πρόκειται αυτές να τον ηρεμήσουν» (ΠΧΚΦ 28). Δες ακόμη ΡΗ 187, 191, 200-201, καθώς και ΟΚΓ 446 §14.

- 64 «Nicht eine Schwierigkeit des Verstandes, sondern des Willens ist zu überwinden» [Αυτό που πρέπει να ξεπεράσουμε είναι μια δυσκολία της βούλησης· όχι της διάνοιας] (ΡΗ 177).
- 65 Πολλοί βέβαια προβάλλουν το –προφανώς αναφαίρετο– δικαίωμά τους να ασκήσουν κριτική στα σημεία εκείνα της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας που τους φαίνονται εσφαλμένα. Μόνο που συχνά συγχέουν τη λογική δυνατότητα δικαιώματος με την ύπαρξη πραγματικού δικαιώματος, που είναι άμεσα συντητημένη με το πόσο καλά γνωρίζεις το κρινόμενο. Αλλά το πόσο καλά γνωρίζουν το βιτγκενσταϊνικό έργο φαίνεται από το απλό γεγονός ότι παίρνουν απέναντί του τη στάση που θα έπαιρναν απέναντι σε οποιοδήποτε παραδοσιακό φιλοσοφικό σύστημα: «ορισμένες θεωρίες του είναι σωστές, ορισμένες λάθος». Για ποιες θεωρίες μιλούν; Και σε τί είδους σφάλματα μπορεί να περιπέσει κάποιος που δεν προβάλλει γνώμες; – «Τί θέλεις λοιπόν να ισχυριστείς; ότι ο Wittgenstein είναι αλάνθαστος!;». – Όταν προϋπόθεση για να πεις τα όσα λες είναι η συμφωνία του συνομιλητή σου, και όταν με τα όσα του λες εκείνος παραδέχεται πως η σκέψη του απαλλάχτηκε από κάποια νοητική πάθηση, υπό ποίαν έννοια μπορείς να μιλάς για «λάθος»; Υπάρχουν λανθασμένες παθήσεις ή μήπως λανθασμένες θεραπείες; Υπάρχουν μονάχα λανθασμένες περιγραφές παθήσεων και αναποτελεσματικές θεραπείες. Όσοι μιλούν για «λάθη» του Wittgenstein δεν έχουν προσβαλμών τον θεραπευτικό χαρακτήρα της μεθόδου του και τί ακριβώς αυτός ο χαρακτήρας συνεπάγεται. (Και το οξύμωρο είναι ότι πολλές φορές αναλαμβάνουν να μας εκθέσουν τί πράγμα είναι αυτή η θεραπευτική φιλοσοφία του Wittgenstein, προβάλλοντας ισχυρισμούς που δείχνουν πόσο συγκεχυμένη εικόνα έχουν του πράγματος που φιλοδοξούν να πραγματευθούν. Έτσι ο Χριστοδουλίδης 1974, στην ενότητα «Η φιλοσοφία ως θεραπεία» (32-33), θα ισχυριστεί, μαζί με τον Gründer 1962, ότι ο Wittgenstein «διατυπώνει την υπόθεση ότι αιτία των φιλοσοφικών προβλημάτων είναι η σύγχυση της γλώσσας!» Αλλά όσο διατυπώνει υποθέσεις ο φυσιοθεραπευτής, άλλο τόσο και ο γλωσσολογός. Που πάει να πει: Η φιλοσοφία του Wittgenstein είναι μια θεραπευτική μέθοδος, όχι ένα σώμα θεωριών για το πώς θα θεραπευθούμε από τις συγχύσεις που δημιουργεί η γλώσσα).
- 66 Μια από τις ανακουφιστικότερες εξαιρέσεις ήταν ασφαλώς η ανακοίνωση του Arrington 1990a.

- 67 Πρβλ. ΠΑ 24-26. Ως χαρακτηριστικότερα από τα πιο πρόσφατα δείγματα αυτού του πνεύματος αναφέρω: Biederman 1987, Chomsky 1968, 1980, Paul Churchland 1981, 1988, Patricia Churchland 1988, Dennett 1978, Dretske 1981, 1988, Fodor 1981, 1987, Goldman 1989, 1993, Gunderson 1970, Hofstadter 1986, 1987, Jackendoff 1987, Katz 1981, Lockwood 1989, Savage-Rumbaugh 1990, Sloman 1978. Δες σχετικά και ΟΚΓ 447 §29.
- 68 Πρβλ. Kenny 1984, Introduction, vii-viii.

## Το λυκόφως των χιμαιρών

*Οι ανθρωπιστικές επιστήμες είναι σήμερα πολωμένες, όσο ποτέ άλλοτε, με την πλειονότητα των στοχαστών του 'νέου κύματος', στα τμήματα λογοτεχνίας, να υμνολογούν αποδόμηση ΣΥΝ μαρξισμό ΣΥΝ φεμινισμό [...] και την πλειονότητα των αναλυτικών φιλοσόφων να υμνολογούν υλισμό ΣΥΝ γνωστική επιστήμη ΣΥΝ διάφορα μεταφυσικά μυστήρια. Και κανένα θέμα δεν πολώνει τις ανθρωπιστικές επιστήμες – και βαθμηδόν τις τέχνες – όσο ο ρεαλισμός, περιγραφόμενος από τους μεν ως 'λογοκεντρισμός' και από τους δε ως 'προάσπιση της ιδέας της αντικειμενικής γνώσης'.*

Hilary Putnam<sup>1</sup>

### Προοίμιο

Το σύγχρονο φιλοσοφικό σκηνικό χαρακτηρίζεται από δύο κυρίαρχες τάσεις: Η μία είναι η ενθουσιώδης κατασκευή θεωριών εντασσομένων σε μεγαλόσημα φιλοσοφικά προγράμματα, στα οποία η επιστήμη – είτε ως πρότυπο είτε ως μεθοδολογία – έχει προεξάρχοντα ρόλο· η άλλη είναι η απόρριψη της επιστημονικής μεθοδολογίας – τουλάχιστον όπως την γνωρίζαμε –, η κατάργηση της συστηματικότητας και η θύλωση<sup>2</sup> των ορίων μεταξύ φιλοσοφίας και λογοτεχνίας,<sup>3</sup> και εν γένει όλων των μορφών λόγου, υπό το γενικό σχήμα του «κειμένου» ή της «συζήτησης». Η πρώτη διέπει κυρίως τα φιλοσοφικά ρεύματα της Βρετανίας και της Αμερικής, ενώ η δεύτερη εκείνα της ηπειρωτικής Ευρώπης.<sup>4</sup> Οι δύο τάσεις εμφανίζονται εν πολλοίς αντιδιαμετρικές, λ.χ., στην τοποθέτησή τους απέναντι στην επιστήμη, στην ιστορία και στη λογοτεχνία, έχουν δε αναπτύξει τόσο διαφορετικά λεξιλόγια και μεθοδολογίες ώστε να μπορεί κανείς δικαιολογημένα να μιλάει για «ατλαντικό τείχος»<sup>5</sup> που χωρίζει τις δύο φιλοσοφικές παραδόσεις. Ωστόσο, κοινός παρονομαστής και των δύο τάσεων είναι το ενδιαφέρον για τη γλώσσα και η απόρριψη της παραδοσιακής μεταφυσικής.

Τα τελευταία είκοσι χρόνια, παρατηρείται, κυρίως στην Αμερική, μια έντονη κίνηση προσέγγισης των δύο παραδόσεων προς τη λεγόμενη «υστερο-φιλοσοφική κουλτούρα», κατά την οποία, η φιλοσοφία όπως τη γνωρίζαμε, δεν θα υπάρχει πια, διότι θα έχει συμφυρθεί με τις άλλες μορφές λόγου, και ο φιλόσοφος – σύμφωνα με τη διατύπωση του διαπρύσιου κήρυκα της νέας τάξης πραγμάτων Richard Rorty – θα είναι «ένας στοχαστής για όλες τις δουλειές, έτοιμος να ρισκάρει την άποψή του σχεδόν για το κάθε τι».<sup>6</sup>

Πιστεύω ότι καμία από αυτές τις τάσεις δεν είναι δικαιολογημένη στον ενθουσιασμό της όσον αφορά την αλλαγή της από τη μεταφυσική ή τη νέα τάξη πραγμάτων που ευαγγελίζεται. Βαθιές πλάνες ενσωματωμένες στις βα-



σικές τους γραμμές τις οδηγούν σε ουτοπικά σχήματα, τα οποία συνιστούν είτε μια στρεβλή εικόνα του υφιστάμενου κόσμου είτε μιαν αστήρικτη εικόνα για ένα μελλοντικό κόσμο, τον οποίο, μολονότι φαντάζονται καλύτερο, καθιστούν αισθητά φτωχότερο, μέσα από μια γενική αναγωγική διάθεση, που καταργεί τις διαφορές ανάμεσα στις νοητικές εκφάνσεις.

Θα αντιπαραθέσω σ' αυτές τις τάσεις τη βιτγκενσταϊνική διδασκαλία, όχι μόνο ως μέσον κριτικής τους, αλλά και ως υπόδειγμα φιλοσοφίας απαλλαγμένης από χιμαιρικές επιδιώξεις, η οποία, αφ' ενός μας επιτρέπει να «βλέπουμε τον κόσμο σωστά»<sup>7</sup> (TLP 6.54) — και όχι μέσα από τις παραμορφωτικές διόπτρες μεταφυσικών μοντέλων —, αφ' ετέρου αποδίδει στη φιλοσοφία τον ρόλο εκείνο που την καθιστά αυτόνομη και μοναδική στο είδος της δραστηριότητα, με επιδιώξεις που απέχουν, τόσο από την επιστήμη, όσο και από τη λογοτεχνία και τις υπόλοιπες ανθρώπινες εκδηλώσεις.

Η ειρωνεία είναι ότι ένα μεγάλο μέρος της σημερινής φιλοσοφικής παραγωγής θεωρεί ως πρόδρομο και εμπνευστή της τον Wittgenstein· συχνά μάλιστα, μετεξελιξείς των δογμάτων περιγράφονται με όρους της στροφής από την πρώιμη στην ύστερη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία.<sup>8</sup> Λ.χ., οι σχολές του «τεχνικού ρεαλισμού» (Kripke, Putnam) και των «θεωριών του νοήματος» (Dummett, Davidson), θεωρούν ότι κατάγονται, όχι μόνο από τον Frege και τον Russell, αλλά και από τον Wittgenstein —τουλάχιστον του *Tractatus*, ενώ η σχολή του αμερικανικού νεοπραγματισμού, από τον Wittgenstein των *Φιλοσοφικών ερευνών*. Επίσης η γεφύρωση της αγγλοαμερικανικής ανάλυσης με τη φιλοσοφική παράδοση της Ευρώπης θεωρείται ότι επιτυγχάνεται χάρη στην ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein.

Μόνο μέσα από μια χονδροειδή παρερμηνεία μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι το πνεύμα της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας είναι παρόν στη μορφή και στις επιδιώξεις των συγχρόνων φιλοσοφικών ρευμάτων, παρά το γεγονός ότι σπέρματα αυτής της διδασκαλίας είναι οπωσδήποτε εντοπίσιμα σε μεγάλες ποσότητες. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι σύγχρονες αγγλοσαξονικές σχολές, παρά τη δεδηλωμένη τους οφειλή στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία, όχι απλώς δεν συνιστούν συνεχιστές της, αλλά, υπό το πρίσμα αυτής ακριβώς της διδασκαλίας, αποτελούν εκδηλώσεις διανοητικών παθήσεων επί του αυτού επιπέδου με εκείνες κατά των οποίων ο Wittgenstein είχε ασκήσει την κριτική του. Από την άλλη, θα υποστηρίξω ότι η ηρωική αντίδραση στο αναλυτικό πνεύμα της Αμερικής και της Αγγλίας δεν έχει διόλου 'κοινές θέσεις' με τη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία — όπως πολλοί σύγχρονοι οραματιστές της κατάργησης του «ατλαντικού τείχους» δηλώνουν ή υπαινίσσονται. Η κριτική που ασκούν στην αναλυτική φιλοσοφία — και τη 'δυτική' φιλοσοφία εν γένει — είναι άλλης προελεύσεως και άλλης κατευθύνσε-

ως, αλλά απέχει εξίσου από το βιτγκενσταϊνικό ρεύμα, έστω κι αν βρίσκεται στην αντίπερα όχθη.

Η πραγματικά επαναστατική σύλληψη της φιλοσοφίας ως ομοιοπαθητικής του φιλοσοφικού στοχασμού έχει πνιγεί στον θόρυβο των μεταφυσικών εργοταξίων των εραστών του παρελθόντος και στις θριαμβολογίες των ευαγγελιστών της «μετα-φιλοσοφικής κουλτούρας».<sup>9</sup> Μακριά απ' το να έχει ξεπεραστεί, η σκέψη του Wittgenstein παραμένει το μοναδικό αντίδοτο στην άσκοπη παραγωγή ατύπων κυττάρων του λόγου.

### Σύγχρονη ανάλυση και επιστημονισμός

Frege, Russell και πρώιμος Wittgenstein είναι η τριπλή πηγή της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας. Επίκεντρο του ενδιαφέροντος η φυσική γλώσσα, η κρυμμένη δομή της οποίας είναι ανάλογη με τη δομή ενός τυπικώς ορθού, συναρτησιο-θεωρητικού, λογικού λογισμού.

Σύμφωνα με το *Tractatus*, η μόνη δυνατή φιλοσοφία είναι η κριτική της γλώσσας (TLP 4.0031), η διά της λογικής ανάλυσης διασάφηση των προτάσεων της φυσικής γλώσσας και η εκρίζωση των ψευδοπροτάσεων, οι οποίες παραβιάζουν τη λογική σύνταξη. Το σύνθημα είχε βρει εύφορο έδαφος στο αντιμεταφυσικό μένος του Κύκλου της Βιέννης. Επιτέλους, διαγραφόταν σαφής ο οριζών μιας φιλοσοφίας απαλλαγμένης από τα μεταφυσικά παραληρήματα του γερμανικού ιδεαλισμού και σύστοιχης προς τα μεγάλα επιτεύγματα στους χώρους των μαθηματικών και της φυσικής: την καντοριανή συνολοθεωρία, τη μαθηματικοποίηση της λογικής από τον Boole και τη θεωρία της σχετικότητας του Einstein. Η πρόοδος που συνέβαινε με ταχύτατους ρυθμούς στον χώρο της επιστήμης και οι δελεαστικές προοπτικές που διαγράφοταν στο εγγύς μέλλον, ήταν ικανό κίνητρο για να προσδεθεί η φιλοσοφία στο άρμα της. Οι μεταφυσικές κατασκευές ήταν ασύμφωνες προς το πνεύμα των καιρών, που απαιτούσε ακρίβεια, σαφήνεια, αποδειξιμότητα. Αν η φιλοσοφία ήθελε να έχει μερίδιο σ' αυτή την πρόοδο, έπρεπε πρώτα να διαφυλαχθεί από το στίγμα της αναξιοπιστίας και της αναποτελεσματικότητας, και ο μόνος τρόπος ήταν να γίνει επιστημονικότερη.<sup>10</sup>

Αλλά πίσω απ' το *Tractatus* δεν κρύβονταν οι ίδιες επιδιώξεις: Πρώτα-πρώτα, η αναζήτηση ενός ιδεώδους λογισμού στον οποίο θα μεταγραφόταν η φυσική γλώσσα δεν είχε ως κίνητρο τη δυσπιστία σ' αυτήν – ή, αλλιώς, την πεποίθηση ότι είναι αναποτελεσματική, χαλαρή και χοντροκομμένη για τις λεπτές και αυστηρώς περιγεγραμμένες νοηματικές διακρίσεις,<sup>11</sup> απαραίτητες για την αποφυγή των μεταφυσικών λογικών ολισθημάτων –, αλλά, αντίθετα, την εμπιστοσύνη σ' αυτήν<sup>12</sup>, την πεποίθηση ότι βρίσκεται σε απόλυτη λογική τάξη (TLP 5.5563)<sup>13</sup>. αυτήν ακριβώς τη λογική τάξη υποτίθεται ότι θα

έφερε στο φως η ανάλυση του *Tractatus*. Ο πρώμος Wittgenstein δεν καταδικάζει τη μεταφυσική επειδή οι δηλώσεις της δεν διαθέτουν επιστημονική αυστηρότητα, αλλά επειδή δεν παράγουν νόημα. Και πολλές αυστηρές διατυπώσεις συμβαίνει να μην παράγουν νόημα, οπότε είναι τόσο μεταφυσικές όσο και οι πιο αυθαίρετοι εγχειρισμοί ακροβατισμοί. Και βέβαια, πρώτο και καλύτερο το ίδιο το *Tractatus*, το οποίο καταδικάζεται από τον συγγραφέα του ως ανοησία. Η καταστρατήγηση της λογικής της γλώσσας, αυτό είναι η γενέτειρα της μεταφυσικής και όχι η μη αυστηρή διατύπωση. Η φυσική μας γλώσσα είναι όντως «χαλαρή» (υπό την έννοια που αποτελούσε ανάθεμα για τους λογικούς θετικιστές), αλλά δεν υποθάλλει τη μεταφυσική. Αντίθετα, η επιβολή της αυστηρότητας διαψεύδει την πραγματική της φύση, με αναπόφευκτο επακόλουθο την απώλεια του νοήματος.

Αλλά η διαφορά προθέσεων που φωτίζει καλύτερα την απόσταση μεταξύ Wittgenstein και λογικών θετικιστών είναι η στάση τους απέναντι στην έννοια του μυστικού. Το ανυπέρβλητο διαχωριστικό τείχος που ο Wittgenstein υψώνει ανάμεσα σ' εκείνο που μπορεί να λεχθεί και στο ανέκφραστο – «das Unausprechliche»: (TLP 6.522) – κατασκευάζεται με απώτερο σκοπό την περιφρούρηση του ανέκφραστου κι όχι την απεμπόλησή του από την επικράτεια του λόγου. «Μονάχα κάτι υπερφυσικό μπορεί να εκφράσει το Υπερφυσικό. Αυτή η δήλωση συνοψίζει την ηθική μου» (ΠΑ 19, πρβλ. ΔΗ 127). Η σιωπή του *Tractatus* δηλώνει σεβασμό προς το μη εκφράσιμο· όχι περιφρόνηση. Το σημαντικό μέρος του βιβλίου του ήταν εκείνο που δεν περιεχόταν στο βιβλίο, θα δήλωνε αργότερα στον Ludwig von Ficker.<sup>14</sup> Και, όπως το θέτει ο Engelmann, «Όταν [...] πασχίζει να οριοθετήσει το ασήμαντο, εκείνο που επισκοπεί με τόσην εξουχιστική ακρίβεια δεν είναι η ακτογραμμή της νησίδας, αλλά το όριο του ωκεανού».<sup>15</sup> Εκείνο για το οποίο μπορούμε να μιλήσουμε είναι για τους λογικούς θετικιστές, το σημαντικό. Για τον Wittgenstein είναι το πιο ασήμαντο.

Η ασυμβατότητα στις επιδιώξεις του Wittgenstein και των νεοθετικιστών μαρτυρείται τόσο από τα ίδια τα γεγονότα – φέρ' ειπείν ο Wittgenstein δεν θέλησε ποτέ ν' αποτελέσει μέλος του Κύκλου και δεν είχε καμία συμμετοχή στις ενθουσιώδεις τους εξαγγελίες (όπως, λ.χ., η *Wissenschaftliche Weltauffassung*<sup>16</sup>) – , όσο και από τα κείμενα: Η αποστροφή του για την επιστημονική σκέψη του καιρού του και για την επιστημονικότητα της φιλοσοφίας είναι προδήγητη σε δηλώσεις σαν κι αυτές:

[...] Δεν υπάρχει τίποτε το παράλογο στη σκέψη ότι ο αιώνας της επιστήμης και της τεχνολογίας είναι η αρχή του τέλους της ανθρωπότητας· ότι η ιδέα της μεγάλης προόδου είναι μια ψευδαίσθηση, όπως και η ιδέα ότι θα μπορούσαμε τελικά να μάθουμε την αλήθεια· ότι δεν υπάρχει τίποτε το καλό ή επιθυμητό στην επι-

στημονική γνώση και ότι ο άνθρωπος, αναζητώντας την, πέφτει σε παγίδα. Δεν είναι διόλου προφανές ότι δεν είναι έτσι τα πράγματα. (ΠΑ 89-90)

[...] Η [ατομική] βόμβα προσφέρει την ελπίδα του τερματισμού, της καταστροφής ενός σιχαμερού κακού – της αηδιαστικής, της σαχλής μας επιστήμης. (ΠΑ 80)

Οι φιλόσοφοι έχουν συνεχώς προ οφθαλμών τη μέθοδο της επιστήμης και νιώθουν ακατανίκητο πειρασμό να θέτουν ερωτήσεις και να δίνουν απαντήσεις με τον τρόπο που η επιστήμη το κάνει. Αυτή η τάση είναι η πραγματική πηγή της μεταφυσικής και οδηγεί τον φιλόσοφο στο τέλει σκοτάδι. (ΜΒ 45)

Αυτή τη μέθοδο της επιστήμης οι επίγονοι του Wittgenstein δεν την έχασαν ποτέ από τα μάτια τους, κι έτσι, παρά την αντίθετη πρόθεσή τους, δεν έπαψαν ουσιαστικά ούτε στιγμή να κάνουν μεταφυσική. Απλώς άλλαξαν πεδίο ερεύνης: Η παραδοσιακή οντολογία και γνωσιοθεωρία έδωσε τη θέση της στη φιλοσοφία της γλώσσας, και τα προβλήματα που απασχολούσαν τη φιλοσοφία από την εποχή του Πλάτωνα μετατράπηκαν σε γλωσσικά προβλήματα. Όταν όμως ο Wittgenstein έλεγε ότι τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι *γλωσσικά* (WL 1930-32: 1), δεν εννοούσε ότι είναι *γλωσσικής υφής*, οπότε η λύση τους θα πρέπει να αναζητηθεί στη γλώσσα, αλλά ότι είναι *αποκνήματα* της γλώσσας, προβλήματα που η γλώσσα *δημιουργεί*, άρα *ψευδοπροβλήματα*.

Τα περισσότερα ερωτήματα και προτάσεις των φιλοσόφων εδράζονται στο γεγονός ότι δεν καταλαβαίνουμε τη λογική της γλώσσας μας [...] Δεν είναι ν' απορεί κανείς που, στην πραγματικότητα, τα βαθύτερα προβλήματα δεν είναι καν προβλήματα (ΤLP 4.003).

Παρ' όλ' αυτά, μισόν αιώνα μετά τις *Φιλοσοφικές έρευνες*, παραδοσιακά δόγματα, όπως εκείνο του ρεαλισμού,<sup>17</sup> βρίσκονται ξανά στο επίκεντρο των πιο θερμών συζητήσεων. Οι εκπρόσωποι της σύγχρονης ανάλυσης δεν φαίνεται να έχουν επιφυλάξεις ως προς τη γνησιότητα των προβλημάτων που τους απασχολούν<sup>18</sup> αντίθετα μάλιστα, νιώθουν ότι βρίσκονται σε πλεονεκτικότερη θέση από τους προκατόχους τους, στο μέτρο που η αναγωγή των παραδοσιακών δογμάτων στο επίπεδο της γλώσσας – συνεπικουρούμενων και των ευρημάτων της επιστήμης – τους επιτρέπει να εφοδιάσουν τις θεωρίες τους με εννοιολογικά οπλοστάσια ικανά να αποστομώνουν τους παραδοσιακούς αντιρροήστες.<sup>19</sup> Σύμφωνα με τους λεγόμενους «θεωρητικούς τους νοήματος»<sup>20</sup>, απαραίτητη προϋπόθεση για την επίλυση ενός φιλοσοφικού προβλήματος, και συνεπώς «θεμέλιο κάθε φιλοσοφίας», είναι η γνώση των αρχών που διέπουν την κατασκευή οποιασδήποτε γλώσσας.<sup>21</sup> Υπ' αυτήν την έν-

νοια, οι έρευνες στον χώρο του ρεαλισμού πάνε χέρι χέρι με τις έρευνες στον χώρο των θεωριών του νοήματος.<sup>22</sup>

Ακολουθώντας την παράδοση του *Tractatus*, οι θεωρητικοί του νοήματος ξεκινούν από την προϋπόθεση ότι το νόημα μιας πρότασης είναι οι συνθήκες αλήθειας της.<sup>23</sup> Αλλά η βιωσιμότητα μιας θεωρίας του νοήματος έχει ως προϋπόθεση μια καθαρή και μη προβληματική έννοια της αλήθειας. «Το πρόβλημα δεν είναι κατά πόσον το νόημα θα πρέπει να εξηγηθεί με όρους συνθηκών αλήθειας, αλλά ποια έννοια αλήθειας θα γίνει αποδεκτή», δηλώνει ο Dummett.<sup>24</sup> Έτσι έρχεται στο προσκήνιο η διαμάχη μεταξύ ρεαλισμού και αντιρρεαλισμού ή, αλλιώς, το ερώτημα κατά πόσον η αλήθεια μιας δήλωσης είναι ανεξάρτητη ή εξηρημένη από τα μέσα που εμείς διαθέτουμε για τη διαπίστωσή της.<sup>25</sup>

Τα τεχνικά προβλήματα που κατά καιρούς αναφύονται στους κόλπους αυτών των ρευμάτων<sup>26</sup> δεν πρόκειται να με απασχολήσουν εδώ. Όχι μόνο διότι είναι πρακτικώς αδύνατο να εκθέσει κανείς με στοιχειώδη πληρότητα και κατανοητότητα έστω το περίγραμμα όλων των εξαιρετικά τεχνικών συζητήσεων στο στενό περιθώριο μιας ανακοίνωσης,<sup>27</sup> αλλά κυρίως διότι οι αντιρρήσεις που προβάλλονται από τη βιτγκενσταϊνική σκοπιά προηγούνται κατά πολύ της εμφάνισης των δυσκολιών οι οποίες έχουν χωρίσει τους σημερινούς αναλυτικούς σε αντιμαχόμενα στρατόπεδα. Εμπλοκή στις ενδοδογματικές τους συζητήσεις είναι απλώς άσκοπη για κάποιον που εντοπίζει προβλήματα στα θεμέλια: αν τα θεμέλια περιέχουν ανοησίες, δεν είναι δυνατόν η υπερχατασκευή, απ' ενός να είναι άμοιρη από αυτές, απ' ετέρου να στηρίξει εκείνο που υποτίθεται ότι τη στηρίζει. Το γεγονός ότι η βιτγκενσταϊνική κριτική ασκείται σε ένα τόσο πρώιμο στάδιο — πριν καν την οικοδόμηση οποιασδήποτε θεωρίας — δημιουργεί μιαν αμηχανία ευθύς εξ αρχής, διότι, ούτε λίγο ούτε πολύ, καταδικάζει με μία κίνηση, ως ανόητες, συζητήσεις οι οποίες τροφοδοτούν τη συντριπτική πλειοψηφία της φιλοσοφικής κοινότητας επί δεκαετίες<sup>28</sup>.

Οι περισσότερες προτάσεις και ερωτήματα που έχουν διατυπωθεί για φιλοσοφικά ζητήματα δεν είναι εσφαλμένα αλλά α-νόητα. Συνεπώς δεν μπορούμε να δώσουμε απαντήσεις σε τέτοια ερωτήματα, παρά μονάχα να διαπιστώσουμε την ανοησία τους (TLP 4.003).

Είναι πολύ δύσκολο να δεχθεί κανείς ότι τόσο ευφυείς και σοβαροί άνθρωποι συζητούν επί χρόνια περί όνου σκιάς. Η πιο εύλογη κίνηση είναι να δυσπιστήσει στις ετυμολογίες των κατηγορών.<sup>29</sup> Αλλά η δυσπιστία, έστω κι αν είναι μια αφρητική προϋπόθεση, δεν μας απαλλάσσει από την υποχρέωση να «κείνομεν ευήκοον ους» στις κατηγορίες.

Η βασικότερη κατηγορία έχει να κάνει με το status των ερωτημάτων τα οποία οι θεωρίες του νοήματος έρχονται να απαντήσουν: «Πώς λειτουργεί η γλώσσα μας;», «Πώς καταλαβαίνουμε μια γλώσσα;», «Πώς μπορούμε να κατασκευάσουμε νέες εκφράσεις ή να καταλαβαίνουμε εκφράσεις που δεν έχουμε ακούσει ποτέ;» κλπ. Υπό μίαν έννοια, τα ερωτήματα αυτά έχουν προφανή απάντηση: «Το πώς λειτουργεί η γλώσσα κατοπτρίζεται στον τρόπο που τη χρησιμοποιείς· το πώς την καταλαβαίνεις, στον τρόπο που την καταλαβαίνεις κ.ο.κ. Δεν υπάρχει λόγος να απορείς». Υπό μίαν άλλη έννοια — τη φιλοσοφική — ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιούμε τη γλώσσα υπαγορεύεται από έναν κρυμμένο μηχανισμό, στις αρχές λειτουργίας του οποίου αναφέρεται το «πώς».

Αλλά αν είναι έτσι, η γλώσσα για την οποία απορούσαμε δεν είναι ίδια με αυτήν που μας παρουσιάζεται μέσα από την παραδοχή του κρυμμένου μηχανισμού: διότι ο μηχανισμός δεν αποτελεί μέρος εκείνης της έννοιας. Μια γλώσσα που συμβαίνει σε δύο επίπεδα, εκείνο των εκφράσεων που χρησιμοποιούμε και εκείνο ενός κρυμμένου μηχανισμού, απλώς δεν είναι η γλώσσα που γνωρίζουμε. Η γενικότερη και κεντρικότερη πλάνη της αναλυτικής φιλοσοφίας είναι η εφαρμογή ενός φυσικού μοντέλου στην περίπτωση ενός λογισμού· μια ιδέα προερχόμενη από τις φυσικές επιστήμες, όπου τα παρατηρούμενα φαινόμενα είναι συμπτώματα άλλων φαινομένων, τα οποία συνδέονται με αυτά αιτιωδώς. Οι έννοιες όμως ενός λογισμού δεν είναι όπως τα φαινόμενα. Και ο λόγος είναι ότι δεν μπορώ να ανακαλύψω κάτι σχετικά με μια έννοια χωρίς να τη μεταβάλω· διότι αυτό το κάτι αποτελεί πια μέρος της ανάλυσης της.<sup>30</sup> Αν η υποτιθέμενη 'ανάλυση' προσάγει νέα στοιχεία, δεν είναι ανάλυση, αλλά μια νέα κατασκευή. Και το ενδιαφέρον της — αν υπάρχει — βρίσκεται σ' αυτή την ίδια και όχι στην ικανότητά της να περιγράφει σωστά τη γλώσσα.<sup>31</sup>

Η εξάρτηση της έννοιας του νοήματος από την έννοια της αλήθειας συνιστά μια τέτοια κατασκευή, διότι αίρει σε γενικό επίπεδο ένα τοπικό χαρακτηριστικό της πρακτικής με την οποία εξηγούμε το νόημα μιας έκφρασης. Σε πολλές περιπτώσεις, μπορούμε να εξηγήσουμε το νόημα μιας πρότασης δίνοντας τη μέθοδο με την οποία την επαληθεύουμε. Αλλά οι προτάσεις που διασαφούνται με τη δήλωση των συνθηκών αληθείας (κοντολογίες, οι δηλώσεις) δεν είναι το μόνο είδος προτάσεων της γλώσσας μας. Για προτάσεις του τύπου «Ντύσου καλά πριν βγεις από το σπίτι!» ή «Τί ώρα είτε να πάμε;» ή «Θεός φυλάξοι!» κλπ., κανείς δεν θα επέλεγε ως μέθοδο εξήγησης του νοήματος τη δήλωση των συνθηκών αληθείας, διότι απλούστατα δεν υπάρχει κάτι που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε επαλήθευση κάποιας από τις παραπάνω εκφράσεις. Αλλά βεβαίως υπάρχουν χίλιοι δυο τρόποι για να εξηγή-

σοιμε το νόημά τους σ' ένα παιδί, τρόποι που θα του δεξουν πώς αυτές οι εκφράσεις χρησιμοποιούνται στην πράξη, σε ποιες περιστάσεις εκφέρονται κλπ. Αυτό το έκαναν οι άνθρωποι επί αιώνες, χωρίς να έχουν ποτέ φανταστεί ότι υπήρχε κάποιο κοινό ζήτημα στις εξηγήσεις τους; η αλήθεια! Είχαν λάθος αυτοί οι άνθρωποι όταν έδιναν τις εξηγήσεις τους; Μετέφεραν μισά νοήματα, διαστρέβλωναν τη γλώσσα; Δεν κατάφεραν να κάνουν τη δουλειά τους; Μήπως τώρα για πρώτη φορά, μετά από χιλιετίες έναρθρου λόγου, είμαστε επιτέλους σε θέση να δώσουμε την ορθή ανάλυση της γλώσσας;

Αλλά η πολυμορφία της γλώσσας δεν συνιστά ικανό αντίλογο στις αναζητήσεις των θεωρητικών του νοήματος για ένα ενιαίο υπόστρωμα: Αν η αλήθεια δεν βρίσκεται πίσω από το νόημα κάθε έκφρασης της γλώσσας, αυτό είναι απλό *επιφαινόμενο* (sic): Οι μη δηλωτικές εκφράσεις, όπως οι εντολές, οι ερωτήσεις, οι προσφωνήσεις κλπ. είναι αναλύσιμες σε ένα μέρος που δηλώνει τον τύπο του ομιλιακού ενεργήματος, τη λεγόμενη «ισχύ» της πρότασης, και σε ένα άλλο μέρος που είναι φορέας του περιεχομένου, το «νόημα» της πρότασης.<sup>32</sup> Μ' άλλα λόγια, προκειμένου να διατηρηθεί η έννοια της αλήθειας σε μη δηλωτικές εκφράσεις, σπάμε στα δύο την έκφραση, κρατάμε ενιαίο το ένα κομμάτι, και φορτώνουμε στο άλλο τη διαφοροποιητική ισχύ<sup>33</sup>. Μια κίνηση οικεία στα μαθηματικά, όταν, λ.χ., προκειμένου να θέσουμε, για κάποιους σκοπούς, επί του αυτού επιπέδου κύκλο και ευθεία, ονομάζουμε την ευθεία κύκλο με άπειρη ακτίνα. Μ' άλλα λόγια, ανάγουμε τη διαφορά μεταξύ δύο διαφορετικού τύπου γεωμετρικών σχημάτων στη διαφορά των μηκών της ακτίνας δύο κύκλων. Αλλ' αυτό δεν σημαίνει ότι ανακαλύψαμε κάτι στο πλαίσιο του παλιού μας λογισμού — ότι, φέρ' ειπείν, η ευθεία είναι κύκλος! Απλώς κατασκευάσαμε ένα νέο λογισμό, στον οποίο κύκλος και ευθεία είναι οντότητες της αυτή τάξεως: καμπύλες με διαφορετική καμπυλότητα.

Η *τεχνική* έννοια «νόημα», που εισάγεται ως μέλος του διτόλου «ισχύς-νόημα», δεν είναι η γνωστή μας έννοια. Αυτό που εμείς καταλαβαίνουμε από το νόημα μιας πρότασης δεν περιέχει καμία έννοια διάσπασης της πρότασης σε ένα ουσιαστικό που προσδιορίζει τον τύπο του ομιλιακού ενεργήματος και ένα άλλο που είναι φορέας του νοήματος. Η διάσπαση αυτή ισοδυναμεί με εισαγωγή ενός νέου συμβολισμού: και επ' αυτού δεν έχουμε παρά να αντιτίθουμε, μαζί με τον Wittgenstein: «Έργο μας δεν είναι η ανακάλυψη νέων λογισμών, αλλά η περιγραφή της παρουσίας κατάστασης» (BGM III.81/210).

Όσο περίτεχνες κι αν είναι,<sup>34</sup> οι θεωρίες του νοήματος δεν συνιστούν εννοιολογική ανάλυση,<sup>35</sup> διότι απλουστεύουν ή παραμορφώνουν μια σύνθετη κανονιστική πρακτική, προσπαθώντας να την παρουσιάσουν ως μια αξιωματική θεωρία<sup>36</sup> παραγωγής προτασιακών νοημάτων από ένα σύνολο αξιωμα-

των ή από προσδιορισμούς λεκτικών νοημάτων<sup>37</sup>. Όσο διαφωτιστικά ήταν τα *Principia Mathematica* για την κατανόηση των μαθηματικών, άλλο τόσο και τέτοιου είδους θεωρίες για την κατανόηση της γλώσσας: διότι δεν είναι τίποτε περισσότερο από απεικονίσεις του τύπου των γεωγραφικών προβολών, οι οποίες απλώς διευκολύνουν ορισμένες ενέργειες, αλλά δεν μας γνωρίζουν τις πραγματικές διαστάσεις του απεικονιζομένου. Όσο ένας μερκατορικός χάρτης μας πληροφορεί ότι η Γη είναι επίπεδη ή ότι η Γροιλανδία έχει περίπου την έκταση της Αυστραλίας, άλλο τόσο και τα *Principia Mathematica* ότι τα μαθηματικά είναι κατά βάσιν τυπική λογική<sup>38</sup> και οι θεωρίες του νοήματος ότι μια φυσική γλώσσα είναι ένας λογισμός ταρσκιανών προτάσεων, δηλαδή μεταγλωσσικών δηλώσεων της μορφής «Η “p” είναι αληθής αν p».<sup>39</sup>

Όποιος καταλαβαίνει μια γλώσσα έχει, σύμφωνα με τον Dummett, «σιωπηρή γνώση» της θεωρίας του νοήματος. Η θεωρία του νοήματος είναι μια αναπαράσταση εκείνου που ο ομιλητής σιωπηρώς γνωρίζει.<sup>40</sup> Αλλά ποια είναι τα κριτήρια αυτής της σιωπηρής γνώσης; Αν είναι ότι χρησιμοποιεί σωστά τη γλώσσα, ποια είναι η διαφορά ανάμεσα σε σιωπηρή και έκδηλη γνώση από τη μια και σε άγνοια από την άλλη; Εξάλλου, υπό ποίαν έννοια η γνώση των αξιωματικών και η ικανότητα να παράγεις τα θεωρήματα μιας θεωρίας του νοήματος σε κάνει ικανό ομιλητή μιας φυσικής γλώσσας; Το να γνωρίζεις τους κανόνες του σκακιού δεν σε κάνει καλό σκακιστή. Το να μιλάς μια γλώσσα είναι μια ικανότητα, η οποία όμως δεν είναι αναγώγιμη σε γνώση κάποιας αξιωματικής θεωρίας ούτε στην ικανότητα να λογίζεσαι με τον τρόπο που μια θεωρία του νοήματος περιγράφει. Η σιωπηρή γνώση εισάγεται στο ίδιο πνεύμα με εκείνο του κρυμμένου μηχανισμού<sup>41</sup>. Η κατανόηση ως σύμπτωμα κάποιου υποστρώματος<sup>42</sup>. Το αν αυτό το υπόστρωμα είναι ο εγκέφαλος, το πνεύμα ή κάποια άλλη θεωρητική οντότητα, είναι δευτερεύουσας σημασίας. Εκείνο που υπονομεύει την ορθή εννοιολογική ανάλυση είναι η *πλάνη του βάθους*<sup>43</sup>: η ιδέα της ανάλυσης ως χημικής ανάλυσης (των εννοιών στα συστατικά τους) ή ως ανασκαφής και όχι ως τοπογραφικής αποτύπωσης της γλωσσικής επικράτειας.

Τέτοιου είδους εξηγητικές θεωρίες, αντί να εκλεπτύνουν την αντίληψή μας για το νόημα, τη διαστρέφουν μέσα από την επιδίωξη της γενίκευσης ή, αλλιώς, της παράστασης της γλώσσας ως ενός συστήματος με σαφείς και περιγεγραμμένους κανόνες. Και το χειρότερο είναι ότι οι πλάνες πολλαπλασιάζονται εκθετικά, αφού κάθε μια δημιουργεί θυγατρικές πλάνες, με τελικό αποτέλεσμα να είναι αδύνατο να διακρίνεις το πραγματικό (actual) έδαφος της γλώσσας κάτω από την πληθώρα των κατασκευών.

Υπάρχουν όμως και χειρότερα: Το υπέρτον πρότυπο της φυσικής επιστήμης, που δημιουργεί την πλάνη του βάθους, μετατρέποντας τις εσωτερικές



σχέσεις μεταξύ των εννοιών σε *εξωτερικές*, μέσα από την παραδοχή κρυμμένων μηχανισμών, έμελλε κάποια στιγμή να διεκδικήσει την πρωτοκαθεδρία στη φιλοσοφική ανάλυση της γλώσσας, και η ανομολόγητη αιτιότητα να έρθει στην επιφάνεια. Αν κάποια εποχή, και για κάποια μέλη της αναλυτικής παράδοσης, η παρεύφραση του ενδεχομενικού στη φιλοσοφία ήταν ανάθεμα, για τον Quine και τον αμερικανικό κλάδο της ύστερης ανάλυσης ήταν η προσδοκώμενη ευδία<sup>44</sup>, κατά την οποία η φιλοσοφία θα μπορούσε επιτέλους να βαδίσει παράλληλα με την επιστήμη, διεκδικώντας ανάλογες με εκείνη κατακτήσεις και ολοκληρώνοντας το όνειρο της επιστημονικότητας που εξαιτίας του πουρισμού των λογικιστών είχε περιορισθεί καθαρά στο μεθοδολογικό επίπεδο.

Ο Quine φαντάζεται την επιστήμη, στο σύνολό της, σαν ένα αχανές δίκτυο που εφάπτεται με την εμπειρία στην περιφέρειά του· κάθε σύγκρουση με την εμπειρία επιφέρει προσαρμοστικές τροποποιήσεις στο συνολικό θεωρητικό σχήμα. Αλλά ποιες από τις προτάσεις του συστήματος θα αναθεωρηθούν έχει να κάνει με το πόσο καλά είναι εμπειρωμένες στο σύστημα. Οι λιγότερο εμπειρωμένες είναι εκείνες που βρίσκονται στην περιφέρεια, εκείνες που έχουν άμεσα να κάνουν με την εμπειρία και δεν έχουμε πρόβλημα να τις αναθεωρήσουμε κάθε φορά που τα νέα εμπειρικά δεδομένα το επιβάλλουν. Καθώς προχωρούμε προς το κέντρο, η απροθυμία αναθεώρησης αυξάνει, για να φτάσουμε τελικά στις προτάσεις της λογικής και των μαθηματικών, τις οποίες αισθανόμαστε τη μεγαλύτερη απροθυμία να αναθεωρήσουμε.<sup>45</sup>

Το σχήμα μοιάζει ανάλογο με εκείνο που ο Wittgenstein παρουσιάζει στην §97 του *Περί βεβαιότητας*: αλλά η διαφορά είναι κρίσιμη και κεφαλαιώδους σημασίας. Εκεί ο Wittgenstein παραδέχεται ότι δεν υπάρχει σαφές όριο ανάμεσα στην κίνηση των νερών και στη μετατόπιση της ίδιας της κοίτης (στις εμπειρικές προτάσεις και τις προτάσεις της λογικής), και ακόμη ότι «η όχθη αποτελείται εν μέρει από σκληρό βράχο, που δεν μεταβάλλεται ή μεταβάλλεται ανεπαίσθητα, και εν μέρει από άμμο, η οποία παρασύρεται ή αποτίθεται τότε εδώ και τότε εκεί» (ΠΒ §99). Σπεύδει όμως να επισημάνει: «Αν κάποιος έλεγε “Ωστε λοιπόν και η λογική είναι εμπειρική επιστήμη” θα είχε λάθος.<sup>46</sup> Ωστόσο [...] την ίδια πρόταση μπορούμε να τη μεταχειριζόμαστε άλλοτε σαν κάτι που μπορεί να ελεγχθεί από την εμπειρία, άλλοτε σαν κανόνα ελέγχου» (ΠΒ §98).

Ο Quine βλέπει τη μεταφορά των προτάσεων από το εμπειρικό στο λογικό στάδιο ως μια μονόδρομη διαδικασία που ξεκινάει από την παρατήρηση για να καταλήξει να αποκρυσταλλωθεί σε λογικές αλήθειες, και το επιμύθιο που αντλεί από αυτή τη συνεχή μεταστοιχείωση είναι ότι δεν υπάρχει τρέπος να διακρίνουμε μεταξύ των δύο κατηγοριών. Ο Wittgenstein βλέπει

τη διαδικασία ως αμφίδρομη («Η μυθολογία μπορεί να επιστρέψει στη ρευστή κατάσταση και η κοίτη των ιδεών ν' αλλάξει»), και καταλήγει ακριβώς στο αντίθετο επιμύθιο: «Όμως διακρίνω την κίνηση των νερών μέσα στην κοίτη από την ίδια την κοίτη, έστω κι αν δεν υπάρχει σαφής διαχωρισμός» (ΠΒ §97). Το θέμα είναι διάχυτο στη βιγκενσταϊνική διδασκαλία: Αν δεν μπορώ να χαράξω σαφές όριο μεταξύ δύο περιοχών, δεν έπεται ότι οι περιοχές δεν είναι σαφώς διαφορετικές.<sup>47</sup>

Το ότι αυτά που σήμερα δεχόμαστε ως αδιάσειστα προήλθαν κάποτε από εμπειρική παρατήρηση είναι μια γενετική υπόθεση, η οποία δεν μας αφορά ως φιλοσόφους ούτε μπορεί να έχει επιπτώσεις στη φιλοσοφία. Εκείνο που έχει σημασία είναι ότι, ανά πάσα στιγμή, μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα σ' εκείνο που θεωρούμε αδιάσειστο (τον κανόνα) και σ' εκείνο που θεωρούμε επιδεικτικό αναθεώρησης (την εφαρμογή του).<sup>48</sup> Και το ότι μια πρόταση είναι κανόνας δεν αποτελεί ιδιότητα της πρότασης, αλλά χαρακτηριστικό του παιχνιδιού που παίζεται μ' αυτήν. Και μόνο η επισκόπηση του παιχνιδιού θα μας πει τον ρόλο που επιτελεί.

Η θόλωση της διάκρισης ανάμεσα σε εμπειρική και λογική αλήθεια συνιστά διάψευση της πραγματικής λειτουργίας της γλώσσας: χωρίς αυτήν δεν θα υπήρχε διαφορά ανάμεσα σε κανόνα και εφαρμογή, ανάμεσα σε καλή και κακή εφαρμογή, και επομένως αδυναμία επικοινωνίας. Θα σήμαινε – και σήμανε πράγματι – την κατάργηση των ορίων μεταξύ φιλοσοφίας (λογικής) και επιστήμης (εμπειρίας).<sup>49</sup> Χάρη σ' αυτόν τον συμφυρμό, η «επιστημονικότητα» διαπότισε και τον τελευταίο ιστό της φιλοσοφίας, η οποία τώρα πια, όχι απλώς μετέρχεται επιστημονικές μεθόδους, όχι απλώς είναι κατηγορικώς επί του αυτού επιπέδου, αλλά και ανταλλάσσει τα ερευνητικά της αποτελέσματα με εκείνα της επιστήμης.<sup>50</sup> (Διερωτάται κανείς: Τί κράτησε η φιλοσοφία στη δική της επικράτεια;)<sup>51</sup> Ο ίδιος ο Quine, με αυτή την «κοπερνίκειο επανάσταση», όπως αρέσκονται να την αποκαλούν οι θαυμαστές του,<sup>52</sup> έδειξε τον δρόμο, καθώς βρήκε πεδίο συνεργασίας με τον ιδρυτή της επιστήμης της συμπεριφοράς B. F. Skinner.<sup>53</sup>

Στην κοινή προσπάθεια θα συμπράξει, όπως είναι αναμενόμενο, και η γλωσσολογία, μια επιστήμη δεδηλωμένη από τους ιδρυτές της ως εμπειρική,<sup>54</sup> και ωστόσο θεμελιωμένη πάνω σε προϋποθέσεις που δεν έχουν να ζηλέψουν τίποτε από τις αγριότερες μεταφυσικές αυθαιρεσίες. Ήδη η διάκριση του Saussure μεταξύ «ενδιάθετου» και «φωνούμενου» λόγου (langue/parole), που απηχείται στην τσομοκιανή διάκριση μεταξύ «γλωσσικής ικανότητας» και «γλωσσικής επίδοσης» (linguistic competence/performance) κατασκευάζει ένα υποθετικό μοντέλο της ανθρώπινης επικοινωνίας, στο οποίο η γλωσσική ικανότητα του ομιλητή επέχει θέση μιας υποθετικής δεξαμενής,

από την οποία εκφύει η επίδοση. Το λογικό γεγονός ότι η γλωσσική λειτουργία διέπεται από κανόνες μετατρέπεται σε ένα ιστορικό φόντο το οποίο τοποθετείται πίσω και πριν από τη γλωσσική εκφορά. Και ο Saussure δηλώνει ότι είναι αυτό το φόντο που αφορά τη γλωσσολογία, για τον απλούστατο λόγο ότι συνιστά το σύστημα της γλώσσας που μένει αμετάλλακτο παρά τις διαχρονικές μεταλλάξεις της «parole». Μαζί με το υποθετικό δίπολο «langue/parole» πηγαίνει το άλλο παραπλανητικό δίπολο «synchrone/diachronique», που ο Saussure αντιλαμβάνεται ως ανάλογο του διπόλου «εγκαρσία/διαμήκης» τομή ενός χωρικού αντικειμένου. Στην προσπάθειά του ν' απαλλάξει τη γλωσσολογία από την ιστορικότητα — μια κίνηση πέρα για πέρα δικαιολογημένη, δεδομένου ότι ο τρόπος λειτουργίας της γλώσσας και το νόημα των εκφράσεών της δεν εξαρτάται από την ιστορική μοίρα των σημείων και των κανόνων τους — ο Saussure καταφεύγει στην ατυχή κίνηση της συγχρονικής τομής, η οποία όχι απλώς δεν τον απαλλάσσει από την έννοια της εξέλιξης των κανόνων που προσπαθεί να εξορίσει από την επικράτεια της γλωσσολογίας, αλλά ταυτόχρονα καταργεί την έννοια του χρόνου που είναι απαραίτητο συστατικό της ίδιας της έννοιας του νοήματος. Διότι βέβαια το νόημα μιας έκφρασης δεν κατοπτρίζεται σε μια στιγμιαία τομή του γλωσσικού γίνεσθαι. Ο λογισμός της γλώσσας δεν προβάλλεται σε μια χρονική φέτα απειροελάχιστου εύρους, αλλά σε μια λειτουργία εκτεινόμενη στο χρόνο. Το νόημα μιας έκφρασης εξαρτάται τόσο από το πριν και το μετά,<sup>55</sup> όσο και από τη σχέση μεταξύ των μερών του λόγου που την απαρτίζουν. Η κατάργηση της διαχρονικότητας από τη γλωσσολογία συμπαρέσυρε και εκείνη την έννοια του χρόνου που αποτελεί συστατικό του νοήματος των εκφράσεων. Το ότι το σύστημα που παρέχει τη διαχρονικότητα στην «parole» δεν μπορεί να είναι, αυτό το ίδιο, διαχρονικό δεν μας εξαναγκάζει στην παραδοχή ενός βασιλείου αχρόνων οντοτήτων, από το οποίο εκπορεύονται γενετικώς ή αιτιωδώς οι χρονικές. Μπορούμε, και οφείλουμε, να το αναζητήσουμε στην εν χρόνω εκτεινόμενη γλωσσική πρακτική. Ο τρόπος είναι η επισκόπηση της πραγματικής λειτουργίας της γλώσσας και όχι η ανασκαφή εδαφών που κρύβουν μεταφυσικούς θησαυρούς. Η 'ανασκαφή' είναι δουλειά της επιστήμης — εκεί βεβαίως όπου υπάρχει επιφάνεια και υπέδαφος. Αλλά η γλώσσα δεν παρουσιάζει τέτοιου είδους διαστρωμάτωση, εκτός μόνο μέσα από τις μυθολογικές μας ελεμβάσεις.

Πολλοί έχουν την εντύπωση ότι οτιδήποτε μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της επιστήμης, ακόμη και *λογισμοί*, όπως το δίκαιο και η γλώσσα εν γένει. Αλλά παραγράφουν την κατηγορική διαφορά ανάμεσα σε φυσική επιστήμη και επιστήμη του δικαίου.<sup>56</sup> Η πρώτη ασχολείται με φαινόμενα των οποίων αναζητεί τα αίτια, η δεύτερη με ανθρώπινες συμβάσεις των οποίων

επιδιώκει την *εποπτεία*. Όμως το είδος της επιστήμης που η φιλοσοφία έχει προ οφθαλμών, όταν ονειρεύεται να γίνει επιστημονική, είναι η *φυσική* επιστήμη, στο μέτρο που η πρόοδος και ο συνεπακόλουθος ενθουσιασμός ανήκουν στη δική της επικράτεια.<sup>57</sup>

Μπορεί όμως να υπάρξει μια *επιστήμη* της γλώσσας κατά το πρότυπο της φυσικής; Ίσως: αλλά μόνο στο μέτρο που η γλώσσα νοείται ως *φαινόμενο*, κατάλληλο για τέτοιου είδους αναδίφηση. Και επομένως, μόνο στο μέτρο που δεν νοείται ως *λογισμός*, αλλά ως ένα σύνολο *χωροχρονικώς* προσδιορισμένων αντικειμένων και γεγονότων. Φέρ' ειπείν, μια επιστήμη που θα ερευνά τις ηλεκτροχημικές διεργασίες του εγκεφάλου μας ή άλλα συναφή βιολογικά γεγονότα που συμβαίνουν την ώρα που μιλάμε, είναι πιθανόν να καταλήξει σε κάποιες κανονικότητες. Αυτές οι έρευνες είναι καθ' όλα θεμιτές όσο και αδιάφορες για αυτό που καταλαβαίνουμε με τον όρο «γλώσσα». Γιατί, βέβαια, τί μπορεί κανείς να συναγάγει για το *νόημα* των γλωσσικών εκφράσεων παρατηρώντας τον καθετηριασμένο εγκέφαλο ενός ομιλητή; Μήπως ότι οι αναγνώσεις των ηλεκτρονικών οργάνων συνιστούν το *πραγματικό* νόημα των λεγομένων του, ή έστω ότι συνεισφέρουν στην κατανόησή τους; Θα πρέπει να κάνουμε την παράλογη σκέψη ότι ένας ομιλητής δεν ξέρει τί εννοεί πραγματικά αν δεν δει με τα μάτια του τί κάνει ο εγκέφαλός του την ώρα που λέει ότι πιστεύει, υποθέτει, συμπεραίνει, αγαπά, εξανίσταται κλπ.; Θα πρέπει να πούμε κι εμείς, μαζί με τους ενθουσιώδεις υποστηρικτές της επιστημονικής θεώρησης των λογισμών, ότι όλα εκείνα για τα οποία μιλούσαμε μέχρι σήμερα, ελευθερία, αγάπη, πίστη κλπ., δεν είναι άλλο από ηλεκτροχημικές διεργασίες – ή ό,τι άλλο ίσης επιστημονικής βαρύτητας –, οπότε μπορούμε να ελπίζουμε ότι με την πρόοδο όλων αυτών των συναφών επιστημών θα αρχίσουμε να καταλαβαίνουμε καλύτερα τους εαυτούς μας, και οι παρεξηγήσεις θα πάψουν να υφίστανται, γιατί θα μπορούμε να ελέγχουμε αποτελεσματικά το περιεχόμενο των λεγομένων μας συμβουλευόμενοι τον ενδείκτη ενός μετρητικού οργάνου;<sup>58</sup>

Αν όλ' αυτά φαίνονται γελοία και υπερβολικά, τότε τί είναι αυτό που απαλλάσσει από την κατηγορία της γελοιότητας τις δηλώσεις του Chomsky ότι «[...] οι κανόνες που καθορίζουν τη γραμματικότητα των εκφράσεων είναι *ασυνείδητοι*, αλλά, παρ' όλ' αυτά, *'cognized'* από το *βιολογικώς* οργανωμένο μυαλό,<sup>59</sup> ή ότι όλα τα ανθρώπινα πλάσματα διαθέτουν μια παγκόσμια γραμματική «[...] η οποία είναι εκπεφρασμένη στον *γενετικό κώδικα* και στον *εγκέφαλο* του ενήλικου»,<sup>60</sup> ότι «[...] το να γνωρίζεις μια γλώσσα είναι το να βρίσκεσαι σε μια *νοητική κατάσταση*»,<sup>61</sup> ότι «[...] αυτή η γνώση *παριστάται* στο πνεύμα μας, και τελικά στον εγκέφαλό μας, σε *δομές* που μπορούμε να [...] χαρακτηρίσουμε [...] με όρους *φυσικών μηχανισμών*»,<sup>62</sup> και επομένως

«μπορούμε, παίρνοντας ένα χάπι, να δημιουργήσουμε τη νοητική κατάσταση η οποία συνιστά τη γνώση [μιας γλώσσας].<sup>63</sup>

Η γνώση της γλώσσας *νοητική κατάσταση*;! Είναι η γνώση της γλώσσας σαν τις άλλες καταστάσεις; Έχει διάρκεια, μπορεί να παρατηρηθεί από άλλους, μπορεί να αυξομειώνεται σε ένταση, να διακόπτεται και να επανέρχεται, όπως όταν είμαστε σε κατάσταση αναμονής, έξαψης, κατάθλιψης κλπ.; Έχει νόημα να πούμε ότι γνωρίζουμε ελληνικά επί είκοσι λεπτά ή ότι παύουμε να γνωρίζουμε ελληνικά όταν μας παίρνει ο ύπνος και ξαναγνωρίζουμε ελληνικά μόλις ξυπνάμε, ή ότι νιώθουμε τη γνώση μας να αυξομειώνεται κατά τη διάρκεια της μέρας κλπ.; Κι ύστερα πάλι τί μπορεί να σημαίνει αυτή «η παράσταση της γνώσης στον εγκέφαλό μας»; Ποιο είναι το νευροφυσιολογικό αντίστοιχο της *πίστης* μου ότι θα βρέξει, ή της *υπόθεσης* ότι ο ήλιος θα σβήσει μετά από 40 δισεκατομμύρια χρόνια, και πώς μπορεί κανείς να μου το δείξει ή να μου δείξει τη *διαφορά* ανάμεσα σ' αυτή την υπόθεση και μιαν άλλη κατά την οποία ο ήλιος θα σβήσει σε 50 δισεκατομμύρια χρόνια; Η γνώση εκφράζεται σε σύμβολα. Δουλεύει ο εγκέφαλος με σύμβολα, ή μήπως θα πρέπει να επιστρατεύσουμε τίποτε υποθετικές οντότητες σαν τη «γλώσσα της σκέψης» του Fodor<sup>64</sup> για να γεφυρωθεί το χάσμα (sic) μεταξύ γλώσσας και πνεύματος; Το μοντέλο είναι παρμένο από τις γλώσσες των ηλεκτρονικών υπολογιστών, θα μας πληροφορήσει ο Fodor.<sup>65</sup> Αλλά ξεχνάει ότι *εμείς* είμαστε εκείνοι που παριστούμε στη γλώσσα του υπολογιστή, εμείς εισάγουμε την κωδικοποιημένη πληροφορία. Ο ίδιος ο υπολογιστής δεν «παριστά» τίποτε.<sup>66</sup>

Πάντως, σήμερα διακηρύσσεται με επιστημονική σοβαρότητα ότι η μελέτη του πνεύματος «δεν είναι πια ιδιοκτησία της φιλοσοφίας» και ότι όλες οι νεαρές επιστήμες που γαλουχήθηκαν και αναπτύχθηκαν στο κλίμα της προοδευτικής ευωχίας, όπως η γλωσσολογία, η εξελικτική ψυχολογία, η τεχνητή νοημοσύνη, η νευροφυσιολογία, η γνωστική ανθρωπολογία, η ανθρωποειδολογία κλπ., που συναπαρτίζουν τη λεγόμενη «γνωστική επιστήμη», μπορούν να συνεισφέρουν αποφασιστικά στα προβλήματα που περιβάλλουν αυτή την έννοια.

Ένας αριθμός επιστημών ανέπτυξε μια πλειάδα μεθόδων, τόσο θεωρητικών όσο και πειραματικών, για τη μελέτη του πνεύματος-εγκεφάλου [...] Και αφού είναι πια σαφές ότι η πιο λεπτομερής και αξιόπιστη πληροφορία γύρω από το πνεύμα θα προκύψει από τις συλλογικές προσπάθειες των γνωστικών επιστημών, η φιλοσοφία θα πρέπει να απευθυνθεί σ' αυτές τις επιστήμες για τις σχετικές πληροφορίες και να συνεργασθεί μαζί τους χέρι χέρι.<sup>67</sup>

Πόθεν απεκτήθη το δικαίωμα να διολισθαίνουμε από την έννοια του πνεύματος σε εκείνη του εγκεφάλου δεν συζητείται καν,<sup>68</sup> αντίθετα μάλιστα λαμβάνεται ως δεδομένη, όπως μαρτυρεί η χρήση του μικτού όρου «mind-brain».

Και μόνη η μνεία των εργασιών που έχουν παραχθεί κατά μήκος των γραμμών αυτών από τους Biederman, Chomsky, Paul & Patricia Churchland, Dennett, Dretske, Fodor, Goldman, Hofstadter, Jackendoff, D. Lewis, Lycan, Savage-Rumbaugh, κ.α., θα απαιτούσε χώρο μη διαθέσιμο, πόσο μάλλον μια εκ του σύνεγγυς κριτική τους. Αλλά, όπως τόνισα και στην αρχή, μια βιγκενσταϊνικής προελεύσεως κριτική δεν χρειάζεται καν να προχωρήσει στην υπερκατασκευή.<sup>69</sup> Τα στατικά προβλήματα οφείλονται στα σαθρά θεμέλια. Προσπάθησα να φέρω στην επιφάνεια μερικά απ' αυτά.<sup>70</sup>

### **Κείμενο και αποδόμηση**

Στην ηπειρωτική Ευρώπη, το κλίμα είναι εξ ίσου ενθουσιώδες: όχι για τα αναμενόμενα αποτελέσματα στα επιστημονικά προγράμματα και τις τεράστιες προοπτικές που ανοίγονται στην κατανόηση του μηχανισμού της γλώσσας, αλλά για την έλευση της εποχής κατά την οποία ο άνθρωπος θα απαλλαγεί από τα δεσμά του «δυτικού πολιτισμού», «αποδομώντας» τα «κείμενά» του και εξουδετερώνοντας τις παγίδες της «εξουσίας» που είναι στημένες σε κάθε φραστική τους διατύπωση, μέσα από μια «παιγνιώδη και σκωπτική διάθεση», η οποία θα συνιστά ακριβώς την απάντηση στη σοβαροφανή διακήρυξη των σαθρών της αξιών.

Η παραπάνω διατύπωση, μολοντί περιέχει μερικά από τα πιο αγαπημένα λεκτικά τερψιλαρύγγια ενός μεγάλου μέρους Ευρωπαίων διανοητών, δεν εκφράζει το σύνολο των συγχρόνων φιλοσοφικών τάσεων της ηπειρωτικής Ευρώπης: Εκφράζει όμως το γενικότερο κλίμα της *κειμενοκρατίας*<sup>71</sup> ή, πιο σωστά, της *ερμηνειοκρατίας*<sup>72</sup>, που βρίσκεται στη βάση των περισσοτέρων ευρωπαϊκών σχολών και βρίσκει την αυθεντικότερη έκφρασή της στην πιο πρόσφατη, και επικρατέστερη, σχολή της αποδόμησης. Θα εστιάσω την προσοχή μου σ' αυτήν, όχι επειδή βρίσκω λιγότερο αξιοπρόσεκτες τις σχολές, φέρ' ειπείν, της «ερμηνευτικής» ή της «κριτικής θεωρίας», αλλά επειδή η σχολή της αποδόμησης εκφράζει, τρόπον τινά, το πνεύμα των καιρών — όχι μόνο της ηπειρωτικής Ευρώπης, αλλά και ενός μεγάλου μέρους του Νέου Κόσμου.

Δεν ήταν τόσο ο φόβος του ναζισμού εκείνο που ανάγκασε τους περισσότερους από τους ευρωπαίους λογικούς θετικιστές να μεταναστεύσουν στην Αμερική: ήταν, πιστεύω, σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό, το γεγονός ότι ο λογικός θετικισμός, αν και γεννημένος στην Ευρώπη, αποτελούσε μικροσκοπική νησίδα σε μια μακραιώνη παράδοση ανθρωπισμού, η οποία έβρισκε καλύτε-

ρη έκφραση σε ιδέες που είχαν να κάνουν με την κοινωνική αδικία, την ταξική διαστρωμάτωση, την οικονομική και πολιτική αναδιάρθρωση, και εν γένει την ιστορία των κοινωνικών φαινομένων, παρά στα επιστημονικά επιτεύγματα που σαγήνευαν ανθρώπους όπως ο Carnap, ο Reichenbach, ο Hempel, ο Neurath και ο Schlick.

Επικρατεί, εξάλλου, η αντίληψη ότι η σύγχρονη κειμενολογία των Ευρωπαίων – κυρίως Γάλλων – διανοητών<sup>73</sup> έχει τις ρίζες της στην απaráμιλλη λογοτεχνική παραγωγή αυτού του χώρου. Ίσως η μεγαλύτερη επαφή του Ευρωπαίου με τη λογοτεχνία να δημιουργεί ευνοϊκότερες συνθήκες αποδοχής τάσεων όπως εκείνες της κειμενοκρατίας. Πιστεύω όμως ότι οι ρίζες βρίσκονται αλλού. Θά 'λεγα μάλιστα ότι η λογοτεχνική ευαισθησία δεν έχει «καμία δουλειά» με τις βασικές ιδέες που υδροδοτούν αυτά τα ρεύματα.

Η κειμενοκρατία έχει ερανοσθεί μοτίβα και ιδέες από ολόκληρη σχεδόν την ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση. Από τη φιλοσοφία του Πνεύματος του Hegel θα κρατήσει την ιδέα της *διαλεκτικής υπέρβασης*. Από τη φαινομενολογία του Husserl, την επιδίωξη της *άνευ προϋποθέσεων περιγραφής*. Από τον «προοπτικισμό» του Nietzsche, την πεποίθηση ότι σκοπός της σκέψης δεν είναι η αλήθεια αλλά η *δύναμη*. Από τη γλωσσολογία του Saussure, το μοντέλο της *διαφοράς*<sup>74</sup>. Από τη μαρξιστική ανάλυση του καπιταλισμού την ιδέα της *βάσης και του εποικοδομήματος και εκείνη της ιδεολογίας*. Από τη δομοκρατία των Foucault, Lacan, Lévi-Strauss, την πίστη ότι το κλειδί της κατανόησης των παρατηρουμένων φαινομένων βρίσκεται στις υποκείμενες *κοινωνικές, γλωσσολογικές κλπ., δομές*. Από την κριτική θεωρία της Φραγκφούρτης, την ιδέα ότι *όλη η αντίληψη είναι ερμηνεία*.<sup>75</sup> Από την ερμηνευτική των Dilthey, Gadamer και Apel την ιδέα της *απροσδιοριστίας της ερμηνείας*. Οι ιδέες, συνδυαζόμενες και τροποποιούμενες, φτάνουν στην εντυπωσιακή – ει μη τι άλλο – οριακή ιδέα ότι «Τα πάντα είναι κείμενο». Ας δούμε πώς:

Με τον όρο «ιδεολογία», οι μαρξιστές καταλαβαίνουν το σύστημα των πίστεων, μύθων και θρησκευτικών πεποιθήσεων οι οποίες διαμορφώνουν την τρέχουσα ηθική και το παραδεκτό πλαίσιο αναφοράς. Ο όρος, ως γνωστόν, είναι αρνητικά φορτισμένος: Η ιδεολογία δεν είναι τίποτε άλλο από ένα προπέτασμα που κρύβει το αληθινό πρόσωπο της πραγματικότητας, το οποίο – όπως μας απεκάλυψε ο Nietzsche – είναι εκείνο της εξουσίας. Χάρι στην ιδεολογία, ο κόσμος της αστικής τάξης εμφανίζεται φυσιολογικός, θεμιτός και σταθερός. Στην πραγματικότητα, είναι ένας κόσμος αδικίας και καταπίεσης, υποκείμενος σε αλλαγή. Μια τέτοια αντίληψη γεννά προφανώς την τάση – και την ελπίδα – για *απελευθέρωση*. Απελευθέρωση όμως από την ιδεολογία σημαίνει απελευθέρωση από τον «λόγο» της: τα θέσφατα της

αστικής τάξης τα οποία έχουν κρυσταλλωθεί στα γραπτά συστήματα επικοινωνίας μας. Ο τρόπος απελευθέρωσης είναι η απαλλαγή από τις «δομές της εξουσίας» ή — με μια κουβέντα — η «αποδόμηση» των κειμένων στα οποία οι δομές αυτές είναι εγγεγραμμένες. Εισηγητής και κήρυκας της αποδόμησης: ο Jacques Derrida.

Η αποδομητική μέθοδος<sup>76</sup> είναι το σημείο συνάντησης μιας διάχυτης αντιεξουσιαστικής ιδεολογίας με μίαν αντιστροφή της χουσερλικής φαινομενολογίας.<sup>77</sup> Η φαινομενολογία, όπως τη φανταζόταν ο εμπνευστής της, αποτελεί μίαν επιστροφή στην αρχέγονη πηγή, σε έναν κόσμο που έχει απεκδυθεί τις ερμηνείες που έχουμε σωρεύσει επάνω του μέσα στους αιώνες, στον κόσμο όπως παρουσιάζεται για πρώτη φορά στη συνείδηση ή, αλλιώς, η επιστροφή σε μίαν «υπερβατική υποκειμενικότητα», μέσα από την εστίαση στις νοηματικές ιδεατότητες: τα αντικείμενα όπως τα γνωρίζουμε. Δεδομένου ότι η συνείδηση για τον Husserl δρα προθετικά, είναι δηλαδή πάντοτε συνείδηση τινός, η σκέψη είναι πάντοτε σκέψη ενός αντικειμένου είτε αυτό υπάρχει είτε όχι. Η σκέψη έχει νόημα ακόμη κι όταν το αντικείμενο απουσιάζει.<sup>78</sup> Όταν, ωστόσο, το αντικείμενο είναι παρόν, η συνειδησιακή προθετικότητα εκπληρώνεται, η σκέψη «φτάνει στην εντελέχειά της», γίνεται γνώση. Ο Husserl προσπαθεί μ' αυτόν τον τρόπο να κρατήσει και την ελευθερία της σκέψης, αφού μπορεί να λειτουργεί απουσία του αντικειμένου που την εκπληρώνει, αλλά και τον τελεολογικό της προσδιορισμό, ακόμη και όταν λειτουργεί εν κενώ, ως σχέση προς ένα αντικείμενο.

Στο χουσερλικό μοντέλο, η σκέψη, και συνεπώς ο λόγος, μοιάζει να χειραφετείται από το αντικείμενο. Ταυτόχρονα όμως — παρατηρεί ο Derrida — η εξάρτηση της εκπλήρωσής του από το αντικείμενο «εξαλείφει» τη χειραφέτηση, και ο Husserl παραμένει προσκολλημένος στην παράδοση του «λογοκεντρισμού».<sup>79</sup>

Μ' άλλα λόγια, το αυθεντικό και αληθινό νόημα είναι η βούληση να πεις την αλήθεια. Αυτή η λεπτή μετάθεση ενσωματώνει το είδος στο τέλος, και τη γλώσσα στη γνώση. Ο λόγος μπορεί, ακόμη και ψευδής, να είναι συνεπής ως προς τη φύση του, την εντελέχειά του όμως τη φτάνει όταν είναι αληθής. Όταν λες «Ο κύκλος είναι τετράγωνος» μιλάς, αλλά μιλάς καλά όταν λες ότι δεν είναι. Νόημα υπάρχει ήδη στην πρώτη πρόταση, αλλά θα ήταν λάθος μας να νομίσουμε ότι το νόημα δεν αναμένει την αλήθεια, όχι υπό την έννοια ότι την περιμένει να έρθει, αλλά υπό την έννοια ότι προηγείται της αλήθειας ως προεικόνισή της. Στην αλήθεια, το τέλος που ανακινώνει την εκπλήρωση, την υπεσχόμενη για «αργότερα», έχει ήδη και εκ προοιμίου διανοίξει το νόημα ως σχέση προς ένα αντικείμενο.<sup>80</sup>



Αν το νόημα μπορεί να είναι νόημα ενός αντικειμένου ακόμη κι όταν το αντικείμενο δεν είναι εκεί, τότε κατ' ουσίαν το νόημα αποκλείει το αντικείμενο.<sup>81</sup> Στη χουσερλιανή αντίληψη του νοήματος ως παρουσίας του αντικειμένου μέσα στον λόγο, ο Derrida αντιπαραθέτει τη «γραφή» ή, αλλιώς, το μοντέλο της απουσίας — τόσο του αντικειμένου όσο και του συγγραφέα: Η γραφή δείχνει κραυγαλέα το αβάσιμο της παραδοχής μιας προτιθέμενης συνειδησης, στο μέτρο που τα σημεία, από τη στιγμή που γράφονται, ανεξαρτητοποιούνται από τον συγγραφέα και τις προθέσεις του,<sup>82</sup> χάνοντας το αρχικό τους νόημα. Αυτό το αναπότρεπτο γεγονός οδηγεί στην εξίσου αναπότρεπτη παρεμβολή της ανάγνωσης ή, αλλιώς, της ερμηνείας.<sup>83</sup>

Η αντιστροφή<sup>84</sup> αυτή οδηγεί σε μιαν άλλη αντιστροφή: εκείνη της σχέσης προφορικού και γραπτού λόγου: Ο γραπτός λόγος επί αιώνες<sup>85</sup> εθεωρείτο ένα είδος 'πτωχού συγγενούς' του προφορικού, απαραίτητου μεν για ένα μεγάλο αριθμό επικοινωνιακών αναγκών, αλλά αναπότρεπτα ελλιπούς, και αέναα υπόλογοι στον προφορικό λόγο, στον οποίο οφείλει να επιστρέφει για επικύρωση,<sup>86</sup> αφού μόνο εκεί ο εαυτός είναι παρών. Ο γραπτός λόγος — διατείνεται ο Derrida — δεν είναι υπόλογος στον προφορικό· αντίθετα, αποτελεί το πρότυπο, βάσει του οποίου πρέπει να βλέπουμε τον προφορικό· διότι είναι κι αυτός ένα είδος γραφής, υποπερίπτωση της «αρχιγραφής», η οποία συνιστά τη θεωρητική αφετηρία, τόσο του προφορικού, όσο και του γραπτού λόγου.<sup>87</sup> Η «γραφή» όμως πρέπει να ερμηνευθεί, να αναγνωσθεί. Βεβαίως, κάθε ανάγνωση πρέπει με τη σειρά της να ερμηνευθεί. Δεν υπάρχει ορθή ή τελεσιδική ανάγνωση, και ο λόγος είναι — όπως έχει διδάξει ο Saussure — ότι το νόημα ενός σημείου οφείλεται στο σύστημα των 'διαφορών', εντός του οποίου αντιπαρατίθεται με άλλα (διαφέροντα) σημεία.

Στη γλώσσα υπάρχουν μόνο διαφορές και όχι θετικοί όροι. Είτε πάρουμε το σημαίνόμενο είτε πάρουμε το σημαίνον, η γλώσσα δεν έχει ούτε ιδέες ούτε σημεία τα οποία να προϋπήρξαν του γλωσσικού συστήματος, αλλά μόνο εννοιολογικές και φωνολογικές διαφορές οι οποίες απορρέουν από το σύστημα [...] Ένα γλωσσικό σύστημα είναι μια σειρά διαφορών ήχων εν συνδυασμῷ με μια σειρά διαφορών ιδεών.<sup>88</sup>

Σχολιάζει σαρκαστικά ο Scruton:

Κάθε σημείο οφείλει το νόημά του στο σημείο το οποίο αποκλείει. Η γλώσσα [...] είναι μια ατέλειωτη αλληλουχία από αρνήσεις, των οποίων το νόημα έγκειται σ' αυτό που δεν λέγεται και σ' αυτό που δεν μπορεί να λεχθεί (διότι το να το πεις σημαίνει να «αναβάλλεις» το νόημα σε μιαν άλλη κρυμμένη άρνηση). Κανένα σημείο δεν σημαίνει μονάχο του, και το νόημα αναμένει το 'άλλο' σημείο, το σημείο που το συμπληρώνει με το να του αντιτάσσεται, που όμως εν τέλει δεν μπορεί να καταγραφεί. Μ' άλλα λόγια, το νόημα δεν είναι ποτέ παρόν, αλλά

συνεχώς αναβάλλεται, και αυτή η διαδικασία αναβολής (*différance*)<sup>89</sup> δεν ολοκληρώνεται ποτέ. Το νόημα εκδιώκεται εκτός κειμένου, από σημείο σε σημείο, και χάνεται κάθε φορά που πάμε να το φτάσουμε.<sup>90</sup>

Η αδυναμία να αναχθούμε σε κάτι διαφορετικό και πέρα από τα σημεία, κάνει τη γλώσσα *όριο* του κόσμου. Μόνο μέσω των σημείων της γλώσσας μας γνωρίζουμε την πραγματικότητα.<sup>91</sup> Αν νομίζουμε ότι είμαστε σε θέση να συγκρίνουμε τη σκέψη μας με κάποιαν απόλυτη εξωγλωσσική πραγματικότητα, απλώς αυταπατάμεθα. Και η ίδια η γλώσσα είναι έτσι φτιαγμένη ώστε να συντηρεί τις αυταπάτες μας. Η σκέψη μόνο με άλλη σκέψη μπορεί να παραβληθεί: το κείμενο με άλλο κείμενο,<sup>92</sup> ή, όπως το θέλει ο Montaigne δια στόματος Derrida: «Έχουμε περισσότερη ανάγκη να ερμηνεύουμε τις ερμηνείες παρά τα ίδια τα πράγματα».

Η ανάγνωση [...] δεν μπορεί να υπερβεί θεμικά το κείμενο για να τραβήξει προς κάτι άλλο, προς μιαν αναφορά (μεταφυσική, ιστορική, ψυχοβιογραφική πραγματικότητα κλπ.) ή προς ένα σημεινόμενο εκτός κειμένου, του οποίου το περιεχόμενο θα μπορούσε να βρίσκεται εκτός γλώσσας, δηλαδή (με την έννοια που δίνουμε εδώ σ' αυτή τη λέξη), έξω από τη γραφή εν γένει [...] *Δεν υπάρχει τίποτα εκτός κειμένου.*<sup>93</sup>

Αλλά, αν η πραγματικότητα μένει ανεξάρτητη από τη σκέψη μας γι' αυτήν (την «αρχιγραφία» ή, αλλιώς, το πλαίσιο μέσα από το οποίο τη θεωρούμε), τότε είναι στο χέρι μας να τη θεωρούμε όπως θέλουμε. Ο κόσμος «εκεί έξω» δεν μας εξαναγκάζει σε ένα συγκεκριμένο τρόπο θεώρησης. Ο εξαναγκασμός υπαγορεύεται από την ίδια τη γραφή, η οποία έχει εμπεδωμένη στα σημεία της τη βούληση της εξουσίας και, έστω κι αν ο συγγραφέας δεν είναι παρών στο κείμενο, έχει μεταβιβάσει την εξουσία του σ' αυτό, αυτονομώντας το. Είμαστε κλεισμένοι σε μιαν εικονική φυλακή, κατασκευασμένη από «γραμμές». Τι μεγαλύτερη ανακούφιση απ' το να ανακαλύπτεις ότι τα δεσμά που σε κρατούσαν σφιχτοδεμένο απέναντι σε αντικειμενικότητες και ηθικές υποχρεώσεις, ακρίβειες και επιστημονικές νομοτέλειες, είναι όλα «έπετα περσέντα», και μάλιστα έπετα καθόβουλα, επιδέξια κατειργασμένα από την καθεστηκυία τάξη. Η αποδόμηση είναι η απόλαυση της αποκάλυψης — και εξαφάνισης — του καταπιεστή με μια μαγική κίνηση του χεριού: η απόλαυση της δημιουργίας μιας άπειρης ποικιλίας εναλλακτικών πλαισίων «ανάγνωσης», τα οποία έχεις βαθιά συνείδηση ότι δεν συνιστούν «αλήθειες», αφού δεν δίνουν λόγο σε κανενός είδους πραγματικότητα, αλλά καλειδοσκοπικούς μετασχηματισμούς της ελευθερίας της σκέψης. Το ερμηνευτικό «παιχνίδι» υποκαθιστά τον πόθο της «τελικής ερμηνείας».

Η μία [αντίληψη] προσπαθεί να αποκρυπτογραφήσει, ονειρεύεται να αποκρυπτογραφήσει μιαν αλήθεια ή μια πηγή η οποία ξεφεύγει απ' το παιχνίδι και την τάξη του σημείου, και η οποία βιώνει την αναγκαιότητα της ερμηνείας σαν εξορία. Η άλλη, μη όντας πια στραμμένη στην πηγή, καταφάσκει στο παιχνίδι και προσπαθεί να περάσει πέρα από τον άνθρωπο και τον ανθρωπισμό, [...] αυτό το ον που, σε όλη την ιστορία της μεταφυσικής [...], ονειρευόταν την πλήρη παρουσία, το εφησυχαστικό θεμέλιο, την απαρχή και το τέλος του παιχνιδιού.<sup>94</sup>

Η αποδόμηση είναι μια μεταφυσική αντίδραση σε μια μεταφυσική πρόκληση. Ο Rousseau προέβαλλε ως πρότυπο μια μεταφυσική έννοια της φύσης και της ανθρώπινης εγγύτητας, από την οποία υποτίθεται ότι έχουμε απομακρυνθεί εξαιτίας μιας μεταφυσικής έννοιας της γραφής, νοουμένης ως θεματοφύλακος των θελήσεων των νομοθετών, πρωθυερέων και παντοειδών εκπροσώπων της ισχύος. Ο Derrida αντιτάσσει την εξίσου μεταφυσική έννοια της «αρχι-γραφής». Από τη μια η νοσταλγία ενός χαμένου, όσο και ουτοπικού, παραδείσου, από την άλλη η μαζοχιστική διακήρυξη μιας κόλασης, η οποία όχι απλώς δεν αποτελεί μετεξέλιξη του παραδείσου, αλλά, αντίθετα, ο δήθεν παράδεισος αποτελεί μία από τις πολλές της μεταμφιέσεις.

Γιατί όμως αυτή η κόλαση είναι πιο 'πραγματική' από εκείνον τον παράδεισο; Και γιατί να μη βλέπουμε τον κόσμο στις πραγματικές του διαστάσεις, έτσι όπως μας προσφέρεται, παρά ως μετάλλαξη ενός αρχικά 'καλού' κόσμου ή ως μεταμφίεση ενός κατά βάσιν 'κακού' κόσμου; Ποιο είναι το θεμέλιο αυτής της καχυποψίας, αν όχι η στρεβλή περιγραφή της βιούμενης πραγματικότητας, μια περιγραφή που κατευθύνει το βλέμμα μας στις αρνητικές πλευρές της, εκείνες από τις οποίες ο Rousseau και οι ομοϊδέατες του απέστρεφαν το βλέμμα, προσηλώνοντάς το στην Ουτοπία; Αν εκείνοι ήταν «αφελείς» και «ονειροπόλοι», οι θιασώτες της αποδόμησης είναι οι 'ξύπνιοι', αλλά μέσα στην εξυπνάδα τους δυστυχισμένοι, διότι στην προσπάθειά τους να γλιτώσουν από το δέλεαρ του ονείρου, προσφεύγουν στον εφιάλτη, μια και η ασχήμια του δεν μπορεί να δελεάζει, και συνεπώς να παραπλανά. Γι' αυτούς, η ασχήμια είναι συνθήκη της αλήθειας: και είναι βέβαια η αλήθεια που μπαίνει από την πίσω πόρτα, παρά τις δεδηλωμένες τους προθέσεις να παραιτηθούν από την επιδίωξή της.<sup>95</sup> Αλλιώς, ποιο είναι το νόημα όλου αυτού του σαματά για τις κρυμμένες εξουσίες που προσπαθούν να μας αποπλανήσουν; Να μας αποπλανήσουν από τί; Τί είναι αυτό που τόσο πολύ ποθούμε να αποκαλύψουμε, αν όχι ξανά το αληθινό πρόσωπο της πραγματικότητας; Η διαφορά ανάμεσα στους ονειροπόλους ρουσσωικούς και τους συνειδητοποιημένους αποδομοστές δεν είναι διαφορά ευφυίας ή στάθμης κατανόησης, ούτε η διαφορά ανάμεσα σε λήθαργο και εγρήγορση, αλλά η διαφορά ανάμεσα σε αφελή ύπνο και νευρική αϋπνία. Η πραγματική εγρήγορση συνίσταται

στο να μη λες περισσότερα απ' όσα γνωρίζεις, στο να μη φαντάζεσαι περισσότερα απ' αυτά που έχεις μπρος στα μάτια σου· κι αυτό δεν σημαίνει να μη διερευνάς εκείνα που *χρηζουν* διερεύνησης, αλλά να μη βλέπεις τα πάντα με καχυποψία, έτσι ώστε να χάνεται τελικά η διάκριση ανάμεσα στα ύποπτα και στα αξιόπιστα. Αυτό είναι το γενικό πρόβλημα κάθε αναγωγισμού: Αν τα πάντα είναι x, τότε όλες οι νοηματικές διακρίσεις, οι οποίες σου επέτρεψαν να διατυπώσεις την αναγωγική σου δήλωση, εξαλείφονται ή γίνονται επουσιώδεις. Κι αυτό στην περίπτωση μας σημαίνει: Αν πίσω από κάθε ανθρώπινη εκφορά ή εν γένει ενέργεια κρύβεται η εξουσία, τότε αυτή η εξουσία δεν είναι εκείνη που γνωρίζουμε, γιατί, απλούστατα, εκείνη δεν είναι πανταχού παρούσα. Κι αυτό είναι που μας επιτρέπει να τη φανταστούμε απύουσα. Αλλά, αν είναι κάποια άλλη έννοια εξουσίας, τότε δεν έχουμε λόγο να της συμπεριφερόμαστε όπως στη γνωστή μας εξουσία — φέρ' ειπείν, να τη φοβόμαστε, να την αποστρεφόμαστε κλπ., οπότε η αναγωγή μας πέφτει στο κενό. Δεν μπορεί κανείς να έχει επαναστατικές απόψεις για τη *λογική*, γιατί αυτό τον θέτει εκτός λογικής. «Αν χρησιμοποιείς τεχνάσματα στη λογική, ποιον άλλο θαρρείς ότι κοροϊδεύεις εκτός απ' τον εαυτό σου;», θα έλεγε εδώ ο Wittgenstein.<sup>96</sup>

Η βιτγκενσταϊνική απάντηση στην αποδόμηση είναι ίδια για οποιαδήποτε μεταφυσική θεωρία: Μεταφυσική σημαίνει να μην ξέρεις πότε πρέπει να σταματάς να φιλοσοφείς. Να μη βλέπεις ότι δεν μπορείς να θέσεις εν αμφιβόλω την ίδια την πρακτική που νοηματοδοτεί τις αμφιβολίες σου. Αν το γεγονός ότι δεν υπάρχει τελεσιδική ερμηνεία οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το νόημα δεν είναι εντοπίσιμο,<sup>97</sup> τότε η ίδια η δήλωση που εκφράζει αυτή την πεποίθηση δεν έχει εντοπίσιμο νόημα· είναι επιδεικτική απείρων ερμηνειών. Η θεωρητική *δυνατότητα* επανερμηνείας, από τη μια έρχεται να θέσει εν κινδύνω την *πρακτική βεβαιότητα* με την οποία περιβάλλουμε τις ερμηνείες που έχουμε δεχθεί ως ορθές, από την άλλη να αναγάγει αυθαίρετα την έννοια της *κατανόησης* σε εκείνην της ερμηνείας. Αλλά η κατανόηση δεν προϋποθέτει πάντοτε την ερμηνεία. «Αν κάποιος τραβήξει μαχαίρι εναντίον μου είναι κατά κανόνα ανόητο να του απαντήσω “Το ερμηνεύω ως απειλή”». <sup>98</sup> Κάποια στιγμή παύουμε να ερμηνεύουμε, διότι, απλούστατα, καταλαβαίνουμε. Κι αυτό δεν σημαίνει ότι ήρθαμε σε επαφή με κάτι εκτός γλώσσας ή ότι το σημείο στο οποίο φτάσαμε δεν είναι τελικό, επειδή *επιδέχεται* επανερμηνεία.

Τελεσιδική ερμηνεία δεν υπάρχει, μόνο για εκείνους που νομίζουν ότι η ορθότητα μιας ερμηνείας σημαίνει ανταπόκριση σε κάποιαν εξωγλωσσική πραγματικότητα. Η άρνηση του τελεσιδικού της ερμηνείας γίνεται στο ίδιο εννοιολογικό πλαίσιο με την αποδοχή της δυνατότητάς της: την ύπαρξη ή μη

μιας εξωγλωσσικής αναφοράς.<sup>99</sup> Αλλά η *πρακτική* της ερμηνείας προβαίνει σε αξιολογήσεις ερμηνειών, σε θέσπιση *ορθών* και *εσφαλμένων* ερμηνειών, ερμηνη τέτοιου είδους μεταφυσικών προϋποθέσεων. Εκεί που θα πρέπει να σταματήσουμε είναι οι προκπερόμενοι λόγοι για την αποδοχή της ερμηνείας και όχι οι υποτιθέμενες προκαταλήψεις που οδηγούν σ' αυτούς — φέρ' ειπείν η αυταπάτη ότι η συγκεκριμένη ερμηνεία ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Διοτι, είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει η εξωγλωσσική αναφορά, οι ερμηνείες κάποτε θα φτάσουν σ' ένα αποδεκτό τέλος· κι όχι επειδή κουραστήκαμε να ψάχνουμε, αλλά επειδή κάθε νοηματική δήλωση *προϋποθέτει* ότι οι υποκείμενες νοηματικές αμφιβολίες έχουν, για το συγκεκριμένο γλωσσικό παιχνίδι, διευθετηθεί. Εκείνο που κάνει μιαν ερμηνεία τελεσίδικη είναι ο *τρόπος* με τον οποίο τη χρησιμοποιούμε· όχι η παρουσία κάποιας πραγματικότητας. Χωρίς την έννοια της τελικής ερμηνείας δεν είναι διανοητή η *δυνατότητα ερμηνείας*. Και η άρνηση αυτής της γραμματικής αλήθειας, ισοδυναμεί με άρνηση του προφανούς προς χάριν του φανταστικού.

Βέβαια, στη βιγκενσταϊνική επίκληση της λογικής της γλώσσας, οι οπαδοί της αποδόμησης θα απαντήσουν σαρκαστικά ότι αυτός που επικαλείται την υφιστάμενη λογική κάνει τον θεματοφύλακα της βούλησης των ισχυρών. Ανεξάρτητα όμως από την εξωφρενικότητα της υπόθεσης,<sup>100</sup> το ερώτημα είναι σε τί είδους λογική στηρίζεται αυτή η ίδια το νόημά της. Αν στη συνηθισμένη λογική, τότε είναι κι αυτή θεματοφύλακας της βούλησης των ισχυρών, όσο κι αν προσπαθεί να αυτοαναιρεθεί.<sup>101</sup> Η αναίρεση προϋποθέτει το *νόημα*. Αν πάλι δεν στηρίζεται στη συνηθισμένη λογική, τότε πώς μπορούμε να την καταλάβουμε; Το να αρνείσαι υπακοή στην εξουσία είναι διανοητό και εν πολλοίς εφικτό, αλλά το να αρνείσαι υπακοή στη λογική — επειδή τάχα είναι παράγωγο της εξουσίας — σημαίνει ότι περνάς στον χώρο του παράλογου, όπου βεβαίως έχεις εξασφαλίσει, μαζί με το ποθούμενο, και την πλήρη ασυνεννοησία. Και αν υπάρχουν πολλοί οι οποίοι νομίζουν ότι βγάζουν νόημα από τέτοιου είδους δηλώσεις, απλώς επεκτείνουν τον αντιεξουσιαστικό τους ήμερο σε εκείνα που αποτελούν προϋποθέσεις του. Δεν καταλαβαίνουν ότι σπριονίζουν το κλαδί πάνω στο οποίο κάθονται.

### *Αμερικανικός νεοπραγματισμός και «υστεροφιλοσοφική κουλτούρα»*

Από τη σκοπιά του Richard Rorty, η κουαϊνική στροφή στην αναλυτική σκέψη και η επίθεση στην έννοια της παρουσίας από τους ύστερους δομοκράτες είναι το σημείο συμβολής των δύο φιλοσοφικών παραδόσεων, και ταυτόχρονα η αφετηρία ενός πολιτισμού από τον οποίο ο Φιλόσοφος (με κεφαλαίο 'Φ'), ως θεματοφύλακας της 'πραγματικής γνώσης', θα αποουσιάζει.

Στην ουσία, η στροφή και στις δύο παραδόσεις γίνεται γύρω από την έννοια της αλήθειας: όχι όμως προς κάποια νέα έννοια αλήθειας, αλλά προς την *κατάργηση του ενδιαφέροντος* γι' αυτήν. «Η αλήθεια δεν είναι το είδος του πράγματος για το οποίο θα περίμενε κανείς να έχει μια φιλοσοφικώς ενδιαφέρουσα θεωρία [...] “Αλήθεια” είναι απλώς το όνομα μιας ιδιότητας την οποία μοιράζονται όλες οι αληθείς δηλώσεις»,<sup>102</sup> δηλώνει ο Rorty απηχώντας τον James.<sup>103</sup> Και πράγματι, ο Αμερικανός φιλόσοφος δεν κρύβει τον ενθουσιασμό του και τη νοσταλγία του για τη χρυσή εποχή του αμερικανικού πραγματισμού, την εποχή του James, του Dewey και του Santayana, τότε που η φιλοσοφία δεν είχε ακόμη γίνει επάγγελμα, και μάλιστα στο πρότυπο των φυσικών επιστημών. Τότε που το αντεπιχείρημα δεν έπαιζε τον ελεγκτήριο ρόλο που το πείραμα παίζει στην επιστήμη. Το πραγματικό έργο της φιλοσοφίας δεν είναι το κυνήγι της αλήθειας, αλλά η «συντήρηση της συζήτησης».<sup>104</sup> Μιας συζήτησης που δεν αναλώνεται στην ανάλυση, αλλά συμβάλλει στη «μόρφωση». Τέτοιου είδους φιλόσοφοι της νέας εποχής ήταν, κατά τον Rorty, ο Dewey, ο Heidegger και ο Wittgenstein.

Πολλά μοτίβα της σκέψης του Rorty θυμίζουν εντυπωσιακά τον ύστερο Wittgenstein — εξάλλου ο ίδιος δεν παραλείπει να υπογραμμίζει την οφειλή του. Όμως η ερμηνεία του τείνει να αποδώσει στο θεωρούμενο τον χαρακτήρα του *πλαισίου* μέσα από το οποίο το θεωρεί. Έτσι, κατ' αρχάς εύστοχες διαπιστώσεις καταλήγουν σε παρωδία του Wittgenstein.<sup>105</sup>

Φέρ' ειπείν, σωστά ο Rorty δίνει έμφαση στο πνεύμα του «σατιριστή»<sup>106</sup> Wittgenstein. Αλλά ο σατιριστής του Rorty *παραπέμπει* σε κάτι διαφορετικό από εκείνο που το βιτγκενσταϊνικό σκώμμα υπαινίσσεται. Η διαφορά βρίσκεται στο ότι η σάτιρα γι' αυτόν είναι ένα *σιλ* ανάλογο με το αγγλέζικο χιούμορ, ενώ για τον Wittgenstein μέσον προς κάποιον πολύ *σοβαρό* σκοπό: τη διαφύλαξη των αξιών. Οι σατιρικές αιχμές του Wittgenstein δεν έχουν τίποτε το ευτράπελο. Τα αστεία του είναι εργαλεία της μεθόδου του και δεν έχουν σκοπό να σε κάνουν να *γελάσεις*,<sup>107</sup> αλλά απλά να δεις ότι δεν όφειλες να έχεις την άποψη που είχες. Η απόκτηση της ορθής αντίληψης των πραγμάτων είναι μια επίπονη πορεία μέσα από τις αναρίθμητες μυθολογικές εικόνες που υποστασιοποιούνται σε κάθε στροφή του λόγου· μια πορεία από την οποία δεν μπορείς να ελπίζεις ότι θα αντλήσεις *ψυχική ευφορία*. Η συγγένεια την οποία ο Rorty αισθάνεται με τον Derrida, και το γεγονός ότι από την αποδομητική του μέθοδο κρατάει κυρίως το σκώμμα, απεικονίζει καλύτερα την *απόχρωση* που θέλει να αποδώσει στον σατιριστή Wittgenstein. Ο Rorty βλέπει την αποδόμηση σαν ένα *χαρούμενο παιχνίδι*. Ο Wittgenstein βλέπει τη γλωσσολογική ανάλυση με τη διάθεση του *μηχανικού που πρέπει να καταδαφίσει μετεωρονιές κατασκευές* για να αποκαλύψει το υγιές έδαφος.

Από την άλλη, η συναρίθμηση του Wittgenstein με τον Heidegger και τον Dewey ηχεί ύποπτη: Η συνεισφορά του Heidegger θεωρείται ότι «συμπληρώνει» τη βιτγκενσταϊνική πρακτική αποδόμησης των εικόνων που μας κρατούν αιχμαλώτους, παρέχοντάς της την «ιστορική συνείδηση της πηγής» αυτής της εικονοπλασίας.<sup>108</sup> Αλλά υπό ποίαν έννοια η πρακτική του Wittgenstein χρειάζεται συμπλήρωση; Το να έχεις εποπτεία της μακραίωνης περιπέτειας της εικονοπλαστικής διάνοιας είναι κάτι που ξεφεύγει εντελώς από τις προθέσεις ενός καταστροφέα ειδώλων, ο οποίος βλέπει την πραγμάτωση των σκοπών του στην *απαλλαγή* από αυτά.<sup>109</sup> Για τον Wittgenstein, το έργο της φιλοσοφίας *τερματίζεται* στην κατάργηση του εκάστοτε φιλοσοφικού προβλήματος. Από την άλλη, η έννοια μιας 'μορφωτικής, διαπλαστικής, εξυψωτικής φιλοσοφίας' προχωράει πέρα και μακριά από τη βιτγκενσταϊνική έννοια. Οποιαδήποτε διαμορφωτική της συνείδησης δραστηριότητα είναι αναγκασμένη να δώσει σχήμα στο άμορφο, και επομένως να *κατασκευάσει* (όπως άλλωστε συμπαραδηλώνει ο όρος «edifying» που επιλέγει ο Rorty). Και αυτό για τον Wittgenstein είναι έργο της *τέχνης*, της *δημιουργίας* εν γένει, όχι της φιλοσοφίας. Έργο της φιλοσοφίας είναι να καθαρίζει το έδαφος από τις παρανοήσεις: να το *προετομάζει* για το έργο της παιδείας. Η ίδια δεν μπορεί εξ ορισμού να αναμιχθεί σ' αυτό το έργο, διότι αυτό θα σήμαινε ότι είναι *φορέας αξιών*, ενώ είναι αξιακώς ουδέτερη: ότι έχει δικό της λόγο, ενώ δεν κάνει άλλο από το να μας παραπέμπει στις γλωσσικές μας συμβάσεις: ότι οραματίζεται κάτι καλύτερο ή ανώτερο,<sup>110</sup> ενώ απλώς καταστρέφει.<sup>111</sup>

Ο 'διαμορφωτής' φιλόσοφος παίρνει μέρος στη συζήτηση «για να προσφέρει ένα νέο σύνολο όρων», όχι για να δείξει «ότι αυτοί οι όροι αποτελούν τις νεότερες ακριβείς αναπαραστάσεις των ουσιών»<sup>112</sup> ή για να «συνεισφέρει στην έρευνα, αλλά για να συμμετάσχει απλά στη συζήτηση».<sup>113</sup> Αυτή η εικόνα δεν ταιριάζει στον φιλόσοφο του Wittgenstein. Εκείνος μπαίνει στη συζήτηση με σκοπό την απομάκρυνση των παρανοήσεων, όχι την εισήγηση μιας εναλλακτικής άποψης.<sup>114</sup> Η εισαγωγή του νέου συνόλου όρων δεν είναι αυτοσκοπός. Δεν λέει απλά «Γιά δείτε τα πράγματα κι απ' αυτή τη σκοπιά», αλλά «Αν τα δείτε απ' αυτή τη σκοπιά, θα πάψετε να είστε εγκλωβισμένοι στην παλιά άποψη πραγμάτων». Μετά από την επίτευξη του σκοπού, το νέο σύνολο όρων είναι *άχρηστο* και *επικίνδυνο*, στο μέτρο που αποτελεί μια εικόνα επί του αυτού επιπέδου με εκείνες που μας κρατούσαν αιχμαλώτους. Η χρησιμότητα των εναλλακτικών μοντέλων περιγραφής της πραγματικότητας είναι αποκλειστικώς *αρηθμητική*. Ο φιλόσοφος δεν πρέπει να τα εισηγείται γι' αυτό που *είναι*, αλλά γι' αυτό που επιτυγχάνουν.

«Οι διαμορφωτές φιλόσοφοι δεν μπορούν ποτέ να θέσουν τέλος στη φιλοσοφία, αλλά μπορούν να τη βοηθήσουν να αποφύγει την υιοθέτηση του σίγουρου δρόμου μιας επιστήμης». <sup>115</sup> Αλλά, για τον Rorty, ο λόγος που δεν μπορούν να θέσουν τέρμα στη φιλοσοφία είναι η αγάπη της σοφίας, <sup>116</sup> ενώ για τον Wittgenstein το γεγονός ότι το φιλοσοφείν είναι μια πάθηση, από την οποία η διάνοια δεν μπορεί ποτέ να απαλλαγεί. <sup>117</sup> Εξάλλου, ο ορισμός της φιλοσοφίας ως αγάπης της σοφίας περιέχει υψηλούς αξιακούς τόνους που απουσιάζουν από τον ταπεινό ρόλο της *masseuse* της διάνοιας, τον οποίο ο Wittgenstein της επιφυλάσσει. Ακόμη και ο ορισμός της φιλοσοφίας ως προσπάθειας για κατανόηση είναι παραπλανητικός, στο μέτρο που δίνει στην κατανόηση τη θέση του τέλους και όχι του μέσου προς το πραγματικό τέλος, που είναι η απαλλαγή από τα είδωλα και η «γαλήνη της διάνοιας». <sup>118</sup>

Αυτόν τον τελικό σκοπό ο Rorty τον αρνείται, στο μέτρο που η συνέχιση της συζήτησης από τον διαμορφωτή φιλόσοφο αντιπαρατίθεται στην ανάγκη του παραδοσιακού φιλοσόφου «να κλείσει τη συζήτηση». <sup>119</sup> Αλλά ο Wittgenstein δεν αρνείται τον πόθο να κλείσει η συζήτηση. Αρνείται τον τρόπο εκπλήρωσής του, μέσα από παραπλανητικά μοντέλα. Αρνείται ότι το τέλος της συζήτησης και η γαλήνη του νου βρίσκεται προς εκείνη την κατεύθυνση. Η συζήτηση πρέπει κάπου να ελπίζει: αλλιώς ποιος ο λόγος να συνεχίζεται; Συζήτηση δίχως τελικό σκοπό είναι λογολαγνεία.

Ίσως, φοβάται ο Rorty, τέτοιου είδους τελικοί σκοποί να οδηγούν σε «πάγωμα του πολιτισμού», <sup>120</sup> ίσως το τέλος της συζήτησης να είναι συνώνυμο του απανθρωπισμού. Γιατί όμως θα πρέπει ο φιλόσοφος να συντηρήσει τη συζήτηση; Αν το έργο του φιλοσόφου δεν είναι διακριτό από εκείνο των ποιητών, επιστημόνων, τεχνοκριτών, ιστοριοδιφών κλπ., τότε δεν έχει νόημα να μιλάμε για ένα ορισμένο είδος φιλοσοφίας, αλλά για απορρόφηση της φιλοσοφίας από τις υπόλοιπες συζητητικές εκδηλώσεις, άρα εξαφάνισή της.

Αυτός ο πολιτισμός θα περιέχει αναμφίβολα ανθρώπους ειδικευμένους να βλέπουν πώς τα πράγματα σχετίζονται μεταξύ τους. Αλλ' αυτοί οι άνθρωποι δεν θα έχουν ειδικά «προβλήματα» να λύσουν, ούτε ειδικές «μεθόδους» να εφαρμόσουν [...] Μπορεί να μοιάζουν με τους σύγχρονους καθηγητές της φιλοσοφίας αν ενδιαφέρονται περισσότερο για την ευθύνη παρά για την προσοδία, ή περισσότερο για την άρθρωση των προτάσεων παρά για το ανθρώπινο σώμα, μπορεί όμως και όχι. Θα είναι διανοούμενοι για όλες τις δουλειές, έτοιμοι να προσφέρουν μιαν άποψη σχεδόν για το κάθε τι, <sup>121</sup> ελπίζοντας ότι θα το κάνουν να συσχετισθεί με οτιδήποτε άλλο. <sup>122</sup>

Ο Rorty δεν βρήκε νέα δουλειά για τη φιλοσοφία. <sup>123</sup> απλώς την έδωσε απ' το προσκήνιο. Δεν μιλάει λοιπόν για επανάσταση στη φιλοσοφία, αλλά στον πολιτισμό (συνιστάμενη στον εξοβελισμό της φιλοσοφίας — εξ ου και η υιο-



θέτηση του όρου «υπεροφιλοσοφική κουλτούρα»). Ο Wittgenstein ούτε ως άνθρωπος ούτε ως φιλόσοφος ονειρευόταν πολιτιστικές μεταβολές. Εκείνο που τον ενδιέφερε, και υπό τα δύο σχήματα, ήταν αυτός ο πολιτισμός. Η επανάστασή του ήταν στη φιλοσοφία, διότι η δραστηριότητα την οποία εκήρυσσε ξεκινάει από την παραδοσιακή φιλοσοφία και τελειώνει σ' αυτήν, η μορφολογία της είναι σχεδόν ταυτόσημη με εκείνης, και μόνο ο τελικός σκοπός διαφέρει ριζικά. Η μέθοδός του είναι πράγματι ένας από τους δυνατούς επιγόνους αυτού που κάποτε ονομάζαμε φιλοσοφία.

Η μέθοδός μου συνίσταται εξ ολοκλήρου από υποδείξεις γλωσσικών σφαλμάτων. Θα χρησιμοποιώ τον όρο «φιλοσοφία» για τη δραστηριότητα του να υποδεικνύεις τέτοιου είδους σφάλματα. Γιατί, ωστόσο, να ονομάζω αυτή τη δραστηριότητα φιλοσοφία, όταν, με τον ίδιο όρο, ονομάζουμε τη δραστηριότητα του Πλάτωνα; Ίσως λόγω κάποιας αναλογίας μεταξύ τους, ή λόγω της ιστορικής συνεχείας του θέματος. Ίσως όμως η νέα δραστηριότητα να πάρει τη θέση της παλιάς, στο μέτρο που κατευνάζει νοητικές δυσφορίες που η παλιά υποτίθεται ότι έπρεπε να κατευνάξει. (WL 1932-35: 27-28)

Ενώ η 'φιλοσοφία' της ρορτιανής κουλτούρας δεν έχει καμία ιδιαίτερη συγγένεια με τη φιλοσοφία που γνωρίζαμε, διότι, απλούστατα, είναι συγγενής με κάθε έννοια διανόησης.<sup>124</sup> Και ως μορφή διανόησης δεν περιέχει τίποτε το επαναστατικό: Ο Rorty βλέπει στο πρόσωπο του μελλοντικού φιλοσόφου έναν από τους παλιούς σοφούς παιδαγωγούς: και υπ' αυτήν την έννοια δεν οραματίζεται, αλλά *αναπολεί*. Το ερώτημα είναι κατά πόσον ο παιδαγωγός τον οποίο οραματίζεται είναι σε θέση να υπάρξει καν δίχως την παράλληλη ύπαρξη μιας ειδικής νοητικής δραστηριότητας (όχι κατ' ανάγκη εκείνης που συναντούμε στα πανεπιστήμια, αλλά εκείνης που βρίσκεται εν σπέρματι μέσα στον καθένα μας), η οποία διαφυλάσσει τον «ορθό λόγο» — υπό τη βιγκενσταϊνική έννοια: κατά πόσον μπορεί κανείς να φαντασθεί παιδεία στην οποία το επιχείρημα έχει χαθεί<sup>125</sup> και η υποταγή στους κανόνες του νοήματος έχει δώσει τη θέση της σε μια ανεξέλεγκτη παραγωγή ερμηνειών επί ερμηνειών. Θα είναι μια κοινωνία όπου η τέχνη θα έχει επικρατήσει. Αλλά — για να χρησιμοποιήσουμε ένα επιχείρημα από μια προσφιλή στον Rorty περιοχή — τί είδους τέχνη θα είναι αυτή που δεν θα ορίζεται από τη διαφορά της με τη φιλοσοφία (και με τις υπόλοιπες ανθρώπινες δραστηριότητες)<sup>126</sup>; Δεν είναι αυτό μια νέα Χίμαιρα, μια νέα Ουτοπία; Καλούμαστε να συμμετάσχουμε σε ένα όνειρο συνθετικό από έννοιες τόσο ριζικά μεταλλαγμένες, ώστε να είναι αδύνατο να απαντήσουμε κατά πόσον θα θέλαμε να συνεισφέρουμε στην πραγμάτωσή του.

## Επίμετρο

Προσπάθησα να δείξω ότι στον κυκλώνα των προγραμμάτων της σύγχρονης ανάλυσης και των επιστημοτραφών υβριδίων της, των αποδομιστικών αναγνώσεων της ύστερης δομοκρατίας και των οραμάτων της μορφωτικής φιλοσοφίας υπάρχει ένα κοινό ζήτημα: η παλιά καλή μεταφυσική, έτσι όπως την ορίζει ο Wittgenstein: η τάση να λες περισσότερα απ' αυτά που γνωρίζεις. Γνώμονάς μου ήταν η βιτγκενσταϊνική προτροπή: Αντιπαράβαλε στις εκάστοτε περιγραφές των εννοιών την επισκόπηση των εννοιών. Επανάφερε τους φιλοσοφικούς ισχυρισμούς πίσω στο γλωσσικό έδαφος από το οποίο ανεφύησαν.

Υφ' οιαδήποτε αμφίεση, η μεταφυσική είναι μια μάταιη δραστηριότητα. Και για τον λόγο αυτό καταδικαστέα. Αν είναι δυνατόν να υπάρξει φιλοσοφία, αυτή δεν μπορεί να έχει άλλο έργο από την καταστολή της μεταφυσικής τάσης. Ωστόσο, η τάση αυτή είναι εγγενής, συνηρημένη άρρηκτα με το γεγονός ότι μιλάμε μια γλώσσα η οποία δημιουργεί δελεαστικούς αντικατοπτρισμούς. Υπ' αυτήν την έννοια, η φιλοσοφία πρέπει να είναι η ισόβια θεραπεία μιας ισόβιας πάθησης. Δεν υπάρχει τέλος της φιλοσοφίας' μονάχα *αναστολή* της.<sup>127</sup> Όσοι ονειρεύονται τη διάλυση της φιλοσοφίας στον λογοτεχνικό λόγο κάνουν το λάθος να νομίζουν ότι φιλοσοφία είναι τα φιλοσοφικά κείμενα, ενώ φιλοσοφία είναι τα φιλοσοφικά ερωτήματα. Η ιδιοτυπία της φιλοσοφικής σκέψης κατοπτρίζεται σ' αυτά: ένα κείμενο είναι φιλοσοφικό στο μέτρο που προέρχεται από τέτοιου είδους απορίες και αποβλέπει στην απάντηση αυτών των αποριών. Δεν χαρακτηρίζεται απ' τη μορφή του, η οποία βεβαίως μπορεί να έχει πολλές ομοιότητες με λογοτεχνικά κείμενα.<sup>128</sup>

Θα κλείσω την ομιλία μου με μια σύντομη αναφορά σε δύο ερωτήματα που αναφέρονται κάθε φορά που προσπαθώ να προβάλω την ιδιαιτερότητα της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας έναντι των υπολοίπων:

α) Πώς η φιλοσοφία του Wittgenstein απαλλάσσεται της κατηγορίας της μεταφυσικής πλάνης και του δογματισμού όταν υποστηρίζει ότι το έσχατο σημείο αναφοράς είναι τα γλωσσικά δεδομένα ή οι μορφές ζωής; Σε τί διαφέρει αυτός ο ισχυρισμός από εκείνους της παραδοσιακής μεταφυσικής;

β) Πώς μπορεί η διδασκαλία του Wittgenstein να μεταπεισεί κάποιον ο οποίος απλώς αρέσκειται στις μεταφυσικές κατασκευές; Πώς θα κάνει τον άλλο να παραδεχθεί την υποτιθέμενη 'αρρώστια' του, όταν εκείνος δεν 'νώθει άρρωστος';

Όσον αφορά το πρώτο ερώτημα, θα απαντήσω ότι η διδασκαλία του Wittgenstein δεν είναι σώμα θεωριών, ώστε να μπορεί να εμπέσει στο πλαίσιο της παραδοσιακής μεταφυσικής και του δογματισμού, αλλά μέθοδος εντοπισμού της ανοησίας και απαλλαγής από αυτήν.<sup>129</sup> Αυτά που ηχούν ως

ισχυρισμοί στην ανάλυση της γλώσσας είναι απλώς η *ηχώ* της γλώσσας, η επανάληψη εκείνου που η γλώσσα (η ανθρώπινη κοινότητα) ορίζει. Η αναμενόμενη αντίρρηση ότι το τί ορίζει η γλώσσα εξαρτάται απ' το τί θεωρείς ότι ανήκει στη γλώσσα, άρα, εν κατακλείδι, τί γλώσσα μιλάς, αντιμετωπίζεται με την παρατήρηση ότι η συζήτηση για οτιδήποτε είναι εφικτή εφόσον μιλάμε την ίδια γλώσσα. Η γλωσσολογική ανάλυση προϋποθέτει τη νοηματική επικοινωνία: δεν προσπαθεί να τη διαπιστώσει ούτε να την επιβάλει υπερβατολογικά.<sup>130</sup> Μόνο αν γλωσσολογική και γλωσσολογική συμφωνούν στα υποκείμενα μπορούν να ελέγξουν τα υπερκείμενα.<sup>131</sup> Για να διαπιστώσει ο δεύτερος την ανοησία του πρέπει να είναι σε θέση να τη δει ως απόκλιση από το νόημα. Αν δεν τη βλέπει, η συζήτηση έφτασε στο τέλος της. Η γλωσσολογική ανάλυση δεν εξαναγκάζει. Και αυτό απαντά εμμέσως και στο δεύτερο ερώτημα. Μόνο στο μέτρο που ο γλωσσολογικός αναγνωρίζει την πλάνη του — την 'αρρώστια' του — η γλωσσολογική έχει νόημα. Ποιος μπορεί να σου απαγορεύσει να κάνεις αυτό που σου αρέσει; Πρέπει να δεις ο ίδιος πόσο άχρηστο είναι για να το εγκαταλείψεις. Αυτό οδηγεί συνήθως στον εφησυχασμό: Εγώ δεν το θεωρώ άχρηστο, άρα το συνεχίζω. Και με αυτή την πρόφαση δεν κάνεις καν τον κόπο να μπεις στη λεπτομέρεια της γλωσσολογικής ανάλυσης, μ' άλλα λόγια στην καθαντό εφαρμογή της μεθόδου, αντί να αρχειώσεις στις γενικές περιγραφές της. Νομίζεις ότι, αφού μπορείς να διαφωνείς ότι πλανάσαι, η επιχείρηση είναι ανώφελη. Κι έτσι απαλλάσσεται από την υποχρέωση να διαπιστώσεις ιδίους όμμασιν αν όντως πλανάσαι. Έχω την αίσθηση ότι οι περισσότεροι πολέμοι της γλωσσολογικής ανάλυσης, οι οποίοι παραμένουν προσκολλημένοι στα μεταφυσικά πρότυπα του παρελθόντος, απλώς δεν μπόρεσαν ποτέ στον κόπο να δουν αν θα συνεχίσουν να πιστεύουν όσα πιστεύουν μετά από μια ενδελεχή<sup>132</sup> μελέτη του έργου του Wittgenstein.

1 1994e: 446.

2 Η έκφραση είναι του Rorty (1991a: 86-87): «Πιστεύω πως όλοι μας — οπαδοί του Derrida και πραγματιστές εξίσου — θα πρέπει να προσπαθήσουμε ν' απαλλαγούμε από τις επαγγελματικές μας κατηγορίες, ευσυνείδητα θολώνοντας τη διάκριση λογοτεχνίας-φιλοσοφίας και προωθώντας την ιδέα ενός ομοιόμορφου, αδιαφοροποίητου "γενικού κειμένου"».

3 «Μια τέτοια γραφή είναι λογοτεχνία η οποία δεν αντιτίθεται πια στη φιλοσοφία: λογοτεχνία στην οποία η φιλοσοφία υπάγεται και εμπεριέχεται: λογοτεχνία, εστειμένη βασίλισσα μιας άπειρης, αδιαφοροποίητης κειμενικότητας (textuality)» (Rorty 1991a: 92).

4 Ο διαχωρισμός είναι χονδρικός, διότι στη λεγόμενη «ηπειρωτική» (continental) φιλοσοφία δεν περιλαμβάνεται η Πολωνική και Σκανδιναβική ανάλυση (Ajdukiewicz, Blaustein, Kotarbinski, Lesniewski, Lukasiewicz, Twardowski, Tarski, Hin-

- tikka, Føllesdal, Næss, Tannjö, von Wright), ενώ στη λεγόμενη «αγγλο-αμερικανική ανάλυση» περιλαμβάνονται ο Frege, ο Popper, τα μέλη του Κύκλου της Βιέννης και, υπό μίαν ορισμένη έννοια, ο Brentano.
- 5 Όπως, φέρ' ειπείν, η Borradori 1994. Εύστοχη είναι επίσης η σκαωπτική διατύπωση του χάσματος από τον Barnes (1980: 708): «Το βίτσιο των Άγγλων είναι ότι λαχταρούν την αλήθεια παραβλέποντας την ιστορία, ενώ των Γάλλων ότι αρκούνται στο παρελθόν τους ξεχνώντας τη φιλοσοφία».
- 6 Rorty 1982: xxxix.
- 7 «Die Welt richtig sehen».
- 8 Π.χ.: «[...] ακολουθώντας το παράδειγμα του Wittgenstein [των *Ερευνών*], η αναλυτική φιλοσοφία προχώρησε στην υστερο-θετικιστική φάση την οποία τώρα διανύει» (Rorty 1979: 12).
- 9 Δες παρακάτω, σελ. 370.
- 10 Σχετικά με την επάνοδο του επιστημονισμού και την αντίθετη στάση του Wittgenstein, βλ. ΟΚΓ 447 §29.
- 11 «Όταν μιλάω για τη γλώσσα (τη λέξη, την πρόταση), θα πρέπει να μιλάω τη γλώσσα της καθημερινότητας. Μήπως αυτή η γλώσσα είναι πολύ χοντροκομμένη και υλική γι' αυτά που θέλουμε να πούμε; *Αν ναι, τότε πώς κατασκευάζεται μια άλλη; Και τί παράξενο, αλήθεια, που καταφέρνουμε να κάνουμε έστω και κάτι με αυτήν που έχουμε!*» (ΦΕ §120).
- 12 «Όσους ενδοιασμούς δικαιούται να έχει ο σκαμιστής για το σκάκι, άλλους τόσους κι εμείς για τη γλώσσα. Μ' άλλα λόγια, κανέναν» (ΦΓ 121).
- 13 Επίσης: «Όπου υπάρχει νόημα υπάρχει τέλεια τάξη» (ΦΕ §98), «Η γλώσσα είναι εντάξει όπως εστί και ευρίσκεται, και η λογική ανάλυση δεν χρειάζεται να προσθέσει τίποτε στο νόημα που οι προτάσεις έχουν τώρα, για να επιτύχει την πλήρη σαφήνεια» (ΦΠ 263). Πρβλ. ΜΒ 57.
- 14 «Ο σκοπός του βιβλίου είναι ηθικός [...] Το βιβλίο μου χωρίζεται σε δύο μέρη: σε εκείνο που έχετε μπροστά σας και σε όλα εκείνα που δεν έχω γράψει. Και αυτό ακριβώς το δεύτερο μέρος είναι το σημαντικό. Διότι, το βιβλίο μου χαράσσει τα όρια της ηθικής σφαίρας, τρόπον τινά, εκ των έδων· και είμαι πεπεισμένος ότι αυτός είναι ο ΜΟΝΟΣ αυστηρός τρόπος χάραξης αυτών των ορίων. Κοιτολογίς, πιστεύω ότι εκεί που *τόσοι και τόσοι* σήμερα δεν κάνουν άλλο απ' το να *φλυαρούν*, εγώ κατάφερα, στο βιβλίο μου, να βάλω τα πάντα σταθερά στη θέση τους με το να μην πω κουβέντα γι' αυτά». (ΒΛΦ 1979: 94-95 και Rhees 1981: 96-97). Σχετικά με την ηθική διάσταση τόσο της πρώιμης όσο και της ύστερης φιλοσοφίας του Wittgenstein, βλ. Δραγώνα 1980-81, 1995<sup>a</sup> και Dragona 1990.
- 15 Engelmann 1967: 97.
- 16 Βλ. Neurath 1929, ΧΜΤΕ 48-49 [44, 48, 50] και Π&Σ 296-298.
- 17 Εκτροσωπούμενο κυρίως από τους Kripke, Putnam, Stroud και Nagel. Δες τη σχετική βιβλιογραφία.
- 18 «[...] Θα έπρεπε, αντίθετα, να καταβάλουμε σοβαρές προσπάθειες, ώστε να εγείρουμε ερωτήσεις για τα ερωτήματα που κατά κανόνα θεωρούνται γνησιώς

φιλοσοφικά. Ίσως οι σωστές απαντήσεις σε τέτοια ερωτήματα να είναι, συχνά, αν όχι πάντοτε, περατέρω ερωτήσεις» (Baker 1986: 10).

- 19 «Οι φιλόσοφοι που ακολουθούν τα ιδεώδη της επιστήμης [...] τείνουν να συμψύρουν τη μαθηματική επιτήδευση με την εξηγητική δύναμη. Δες και η επιδειξιότητα στις συμβολικές τεχνικές είναι αναπόσπαστα δεμένη με εκείνο που (υποτίθεται!) ότι συμβολίζεται. Οι φιλόσοφοι είναι επίσης εκτεθειμένοι στον κίνδυνο του ολισθηρού δρόμου της επιτυχίας. Η θεωρία της ποσοτικοποίησης (quantification theory) είναι παραδειγματική περίπτωση. Ο Frege ξεκίνησε με μια μετριοπαθή, ίσως εργαλειώδη, αντίληψη [...] Περί το τέλος της ζωής του έφτασε να πιστεύει ότι οι τύποι της εννοιολογίας (Begriffsschrift) δίνουν μιαν ακριβή εικόνα της δομής της σκέψης και του κόσμου [...] Οι επίγονοί του έκαναν ακόμη πιο σαρωτικές δηλώσεις: η θεωρία της ποσοτικοποίησης ανήκει στη βαθεία δομή κάθε φυσικής γλώσσας [...] Η μετριοπάθεια είναι το ασθενικό αποκύημα της περισκέψης, που πεθαίνει αμέσως με το παραμικρό αεράκι επιτυχίας [...] Οι φιλόσοφοι είναι έτοιμοι να μπαλώσουν τα πράγματα με χιλίες δυο ad hoc τροποποιήσεις, ακολουθώντας τη χίμαιρα ότι η σωτηρία μιας πολυορκούμενης θεωρίας βρέσκειται σε κάποιο ανήκουστο τεχνικό εφεύρημα» (Baker 1986: 10-11).

«[...] Στα μεταπτυχιακά, μαθαίναμε τί να μη μας αρέσει και τί να μη θεωρούμε φιλοσοφία. Μας εκπαίδευαν να ανασκευάζουμε συγγραφείς και κείμενα. Πιστεύω ότι αυτό είναι τρομερό, και θα έπρεπε να σταματήσει σε όλες τις σχολές, τα κινήματα, ή τα τμήματα φιλοσοφίας» (Putnam 1994h: 57).

- 20 Για μια τεκμηριωμένη υποστήριξη των προγραμμάτων τους από ένα ένθερμο απολογητή τους, βλ. Τσελεμάνης 1985, 1986. Ενδιαφέρουσες και, κατά τη γνώμη μου, δικαιολογημένες (αν και κάπως χλιαρά διατυπωμένες) είναι οι επιφυλάξεις που διατυπώνει ο Ρουσόπουλος 1986.
- 21 Dummett 1973a: 669, 1977a: 442.
- 22 Δες σχετικά Τσελεμάνης 1988, ιδιαίτερα 256-257.
- 23 «Το νόημα μιας πρότασης συνίσταται στις συνθήκες αλήθειας της; [...] Η καταφατική απάντηση σ' αυτό το ερώτημα εκφράζει την πιο δημοφιλή προσέγγιση — από φιλοσόφους που δεν θα απέρριπταν ολωσδιόλου την έννοια του νοήματος — μιας περιγραφής αυτής της έννοιας, προσέγγιση η οποία υποστηρίχθηκε σαφώς από τον Frege, τον Wittgenstein του *Tractatus* και τον Davidson. Εγώ απέχω πολύ απ' το να πιστεύω ότι μια καταφατική απάντηση είναι εσφαλμένη [...] Ένας από τους λόγους για τους οποίους η αντίληψη ότι το νόημα μιας πρότασης είναι οι συνθήκες αληθείας της είναι η ενορατική της προφάνεια» (Dummett 1976: 67, 77). «Το να δίνεις τις συνθήκες αληθείας για μια πρόταση είναι ένας τρόπος προσδιορισμού του νοήματός της» (Davidson 1967: 310, 1984: 24/190).
- 24 Dummett 1978: xxii.
- 25 Dummett 1978c: 24, Ρουσόπουλος 1986. Δες επίσης την πρόσφατη επανέκθεση της διάκρισης στο Dummett 1993Ac.
- 26 Όπως, φέρε' ειπείν, η διαμάχη μεταξύ (πρώιμου) Dummett και ρεαλιστών γύρω από την απόρριψη ή αποδοχή της αρχής της «δισθενείας» (bivalence) — της αρχής, δηλαδή, ότι κάθε δήλωση μπορεί να είναι ή αληθής ή ψευδής — και ο υστερότερος μετριασμός της αντίθεσης με την αποδοχή μιας «συγκριτικώς μέτριας»

μορφής αντιρροαλισμού (όπως, λ.χ., ο φαινομεναλισμός) για την οποία η αρχή ισχύει (δες σχετικά Τσελεμάνης 1988: 259, 267 και Passmore 1985: 85) ή η διαμάχη μεταξύ Dummett, Davidson, Kripke, Quine γύρω από το κατά πόσον μια θεωρία του νοήματος πρέπει να είναι «μετριοπαθής» (modest) ή «καθαρόαιμη» (full-blooded), κατά πόσον δηλαδή θα πρέπει να ξεκινάει με την προϋπόθεση ότι καταλαβαίνουμε μερικές βασικές έννοιες, στο νόημα των οποίων εδράζεται το νόημα των υπολοίπων, ή θα πρέπει να εξηγεί σε τί συνίσταται η κατανόηση οποιασδήποτε έκφρασης: ή η διαμάχη μεταξύ Dummett και Davidson γύρω από το αν μια θεωρία νοήματος πρέπει να είναι «ατομική» (atomic) ή «ολιστική» (holistic), αν δηλαδή για να καταλαβαίνουμε μια έκφραση αρκεί να καταλαβαίνουμε τις λέξεις που την αποτελούν ή θα πρέπει να καταλαβαίνουμε όλη τη γλώσσα: ή η διαμάχη μεταξύ Dummett και Kripke γύρω από το αν μια θεωρία του νοήματος πρέπει να είναι «πλούσια» (rich) ή «λιτή» (austere), αν δηλαδή θα αποδίδει σε οποιονδήποτε ομιλητή, που γνωρίζει τί σημαίνει ένα κύριο όνομα, κάποια γνώση των συνθηκών τις οποίες θα πρέπει να ικανοποιεί οποιοδήποτε αντικείμενο είναι φορέας αυτού του ονόματος (ή έστω μια ικανότητα αναγνώρισης του φορέα) ή κατά πόσον η ονοματοθεσία μας αρκεί να έχει συνέχεια με προηγούμενες ονοματοθεσίες.

- 27 Εύστοχα, και με κάποια δόση ειρωνίας, παρατηρεί ο Passmore (1985: 75): «[...] για να συζητήσει κανείς, φέρ' ειπείν, τη θεωρία του Dummett για τα κύρια ονόματα, θα πρέπει να λάβει υπόψη του τί λέει ο ίδιος ο Frege, τί λέει ο Dummett για τον Frege, τί λέει ο Kripke για τον Frege και τον Dummett, καθώς και τις απαντήσεις του Dummett, και την ανεξάρτητη κριτική του στον Kripke. Κι αυτό είναι σαφώς αδύνατο να επιτευχθεί εντός κάποιων λογικών ορίων». Ο Putnam (1985: 51) είναι καυσικότερος: «Η αναλυτική φιλοσοφία σήμερα καμώνεται πως είναι όχι απλώς ένα σπουδαίο κίνημα στην ιστορία της φιλοσοφίας – πράγμα που ασφαλώς ήταν – αλλά η ίδια η φιλοσοφία. Αυτή η αυτοπεριγραφική εξαναγκάζει τους αναλυτικούς φιλοσόφους [...] να εμφανίζονται κάθε τόσο με νέες «λύσεις» στο πρόβλημα της επίπλωσης του Σύμπαντος – λύσεις που γίνονται όλο και πιο παράξενες, και που δεν παρουσιάζουν κανένα ενδιαφέρον εκτός φιλοσοφικής κοινότητας. Έτσι έχουμε το εξής παράδοξο: Τη στιγμή ακριβώς που η αναλυτική φιλοσοφία αναγνωρίζεται παγκοσμίως ως το «κυρίαρχο κίνημα» στη φιλοσοφία, έχει φτάσει στο τέλος του δικού της προγράμματος – στο αδιέξοδο κι όχι στην ολοκλήρωση».
- 28 Δικαίως, φέρ' ειπείν, προειδοποιεί ο Crispin Wright (1987: 1) ότι «Αν οι διάδοχοί μας φτάσουν να απορρίψουν, όχι τις λεπτομέρειες, αλλά το ίδιο το θέμα της σύγχρονης διαμάχης σχετικά με τον ρεαλισμό, θα είναι επειδή θα έχουν απορρίψει την ίδια τη φιλοσοφία»: διότι, υπό μίαν έννοια, η φιλοσοφία του Wittgenstein, που θα έβρισκε την όλη διαμάχη γύρω από το θέμα του ρεαλισμού ως *ανόητη*, δεν είναι φιλοσοφία *έτσι όπως* ο Wright αντιλαμβάνεται τον όρο. Ωστόσο η μέθοδος του Wittgenstein έχει το δικαίωμα να διεκδικεί τον όρο «φιλοσοφία» για δύο λόγους: πρώτον, λόγω των οικογενειακών ομοιοτήτων της με την παραδοσιακή δραστηριότητα και, δεύτερον, διότι η παραδοσιακή φιλοσοφία – σύμφωνα με τη βιτγκενσταϊνική άποψη – είναι ανόητη, πράγμα που σημαίνει ότι είναι μια *δήθεν* δραστηριότητα, μια δραστηριότητα που δεν παράγει *έργο*. Δες επίσης το δεύτερο παράθεμα της σελ. 374.

- 29 Βέβαια, είναι τουλάχιστον ασύμμετρο να εξανίσταται κανείς περισσότερο για την καταδίκη της σύγχρονης ανάλυσης απ' ό,τι για την καταδίκη όλης της υπόλοιπης φιλοσοφικής παράδοσης από τον Πλάτωνα μέχρι τον Frege. Αυτό όμως είναι το αναπόδρεπτο *πρίσμα* της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας, ακόμη και για τους ανορθόδοξους ερμηνευτές της. Δεν μπορείς να δεχθείς την —υφ' οιανδήποτε έννοια— σημαντικότητα του Wittgenstein, χωρίς να αγοράσεις μαζί και την απόρριψη οποιασδήποτε φιλοσοφικής δραστηριότητας προσπαθεί να είναι κάτι περισσότερο, ή κάτι διαφορετικό, από *ενοιολογική ανάλυση*, ή απουσκοπεύει σε κάτι διαφορετικό από την *κατάργηση* των φιλοσοφικών προβλημάτων. Δεν μπορείς να έχεις και Wittgenstein και παράδοση κάτω απ' την ίδια μασχάλη. (Θεωρώ τουλάχιστον ψευδελίγραφες τις δηλώσεις όσων αναγνωρίζουν στον Wittgenstein τη *μεγαλοφυΐα*, αλλά την περιγράφουν με τόσο σκοτεινά χρώματα, ώστε κανείς να μη τη διακρίνει: όπως, φέρ' ειπείν, ο Dummett — ένας από τους βασικότερους αμυντές της φιλοσοφικής persona του Wittgenstein — ο οποίος (1977a: 452) διακηρύσσει με συγκινητική διαλλακτικότητα ότι «οποιοσδήποτε μη εμποτισμένος στην προκατάληψη δεν θα αρνηθεί ότι οι προσωπικές πνευματικές ικανότητες [του Wittgenstein] ήταν εκείνες μιας μεγαλοφυΐας», αλλά σπεύδει να συμπληρώσει ότι «αυτό επ' ουδενί δεν προσδιορίζει την αξία της προσφοράς του στη φιλοσοφία». Λες και οι «προσωπικές πνευματικές ικανότητες» είναι κάτι ξεκομμένο από το *έργο* του μεγαλοφυούς. Και ότι μπορούμε να αποκαλούμε κάποιον μεγαλοφυΐα εν όψει αυτών των ικανοτήτων, έστω κι αν πιστεύουμε ότι «το έργο του είναι συγκεχυμένο, οι ιδέες του λανθασμένες και η επιρροή του καταστροφική». Αλλά τέτοιου είδους κρίσεις συγχέουν την έννοια της μεγαλοφυΐας με εκείνη της υψηλής ευφυΐας ή, αλλιώς, μια *πολιτιστική κατηγορία* με ένα *ψυχοφισιολογικό φαινόμενο*, και ως εκ τούτου αποτυγχάνουν να απαλλάξουν τον κρίνοντα από τον ψόγο της προκατάληψης).
- 30 Αν ανακαλύψω ότι αυτό που προκαλεί την εξάτμιση του νερού είναι η θερμότητα, τότε η *μεν έννοια* της εξάτμισης μεταβλήθηκε (αφού εκείνο που *ώρα* καταλαμβάνει με τον όρο — η εξήγηση, ο ορισμός, του όρου — περιλαμβάνει ένα νέο στοιχείο), το δε *φαινόμενο* της εξάτμισης — το φυσικό γεγονός της εξάτμισης — προφανώς παρέμεινε αυτό που ήταν, μόνο που συνδέθηκε αιτιωδώς με το φαινόμενο της θερμότητας.
- 31 Πρβλ.: «Οι φιλόσοφοι συχνά μιλούν για έρευνα, για ανάλυση του νοήματος των λέξεων. Αλλ' ας μην ξεχνάμε ότι μια λέξη δεν έχει νόημα δοσμένο από κάποια δύναμη, τρόπον τινά ανεξάρτητη από μας, ούτως ώστε να υπάρχει ένα είδος επιστημονικής έρευνας ως προς το τί μια λέξη πραγματικά σημαίνει. Οι λέξεις έχουν το νόημα που τους δίνουμε» (MB 57).
- 32 «Δεν θα είχαμε την παραμικρή ιδέα για το πώς μια τέτοια θεωρία μπορεί να κατασκευασθεί, αν δεν είχαμε εξοικειωθεί με τη διάκριση που εισήγαγε ο Frege μεταξύ νοήματος (Sinn) και ισχύος (Kraft)» (Dummett 1976: 72). «Είναι δύσκολο να δούμε πώς είναι δυνατή μια συστηματική θεωρία του νοήματος για μια γλώσσα, χωρίς την αποδοχή της διάκρισης μεταξύ νοήματος (sense) και ισχύος (force)» (Dummett 1977a: 450). «Μια θεωρία του νοήματος (theory of meaning), η οποία έχει ως *κεντρική* της έννοια την έννοια της αλήθειας, θα πρέπει να αποτελείται από δύο μέρη. Ο πυρήνας της θεωρίας θα είναι μια θεωρία της αλήθειας, δηλαδή ένας επαγωγικός προσδιορισμός των συνθηκών αλήθειας των

προτάσεων της γλώσσας. Αυτός ο πυρήνας θα ήταν καλύτερο να ονομαζόταν 'θεωρία της αναφοράς' [...] Γύρω από τη θεωρία της αναφοράς θα υπάρχει ένα κέλυφος, που θα σχηματίζει τη θεωρία του νοήματος (theory of sense) [...] Το άλλο συμπληρωματικό μέρος θα είναι η θεωρία της ισχύος. Η θεωρία της ισχύος θα δίνει μια περιγραφή των ποικίλων τύπων συμβατικής σημασίας την οποία η εκφορά μιας πρότασης μπορεί να έχει, δηλαδή τα διάφορα είδη γλωσσικών ενεργημάτων τα οποία πραγματοποιούνται με αυτή την εκφορά, όπως το να διατυπώνεις έναν ισχυρισμό, να δίνεις μια εντολή, να υποβάλλεις ένα αίτημα κλπ». (Dummett 1976: 75). «Η θεωρία του νοήματος (theory of sense) πρέπει να αλληλεπιδρά με μια θεωρία της ισχύος (theory of force) για την υπό εξέταση γλώσσα [...] Η ιδέα είναι ότι μια θεωρία του νοήματος και μια θεωρία της ισχύος, εν συνδυασμό, θα μας επέτρεπαν να κινούμαστε, από μια αρκετά πλήρη περιγραφή της — ανεργήνυτης — εκφοράς του ομιλητού, προς μια περιγραφή της γλωσσικής του επίδοσης ως ορισμένου είδους προτασιακού ενεργήματος με καθορισμένο περιεχόμενο, δηλαδή, προς μια περιγραφή της μορφής "Ισχυρίζεται ότι *p*". "Ρωτάει αν *p*" κ.ο.κ.: όπου εκείνο που αντικαθιστά την *p* είναι (παραβλέποντας κάποιες συντακτικές περιπλοκότητες) η πρόταση που χρησιμοποιείται στο δεξιό σκέλος του θεωρήματος που η θεωρία του νοήματος συνεπάγεται για τη συγκεκριμένη δηλωτική πρόταση, η οποία, καθώς εγγυάται η θεωρία της ισχύος, είναι κατάλληλα συσχετισμένη με την εκφορά (ίσως με την εκφερόμενη πρόταση)» (McDowell 1976: 44). Δες επίσης Dummett 1993Bd: 179-183.

- 33 «Η θεωρία πρέπει να περιλαμβάνει μια σαφή εξήγηση της σημασίας των διαφόρων διαθέσεων (moods), δηλαδή θα πρέπει να εξηγεί τις διαφορετικές σχέσεις τις οποίες η συνθήκη αλήθειας μιας πρότασης έχει με την πράξη εκφοράς της, σύμφωνα με τη διάθεση της πρότασης» (Dummett 1976: 73). Αλλά, αν παραφράσω μian ερωτηματική πρόταση της μορφής «Ήρθε χθες ο Γιώργος;» σε ένα 'mood-setter' («Η επόμενη πρόταση είναι ερωτηματική») και σε ένα 'indicative core' («Ο Γιώργος ήρθε χθες»), αντιμετωπίζω το πρόβλημα του πώς θα πρέπει να εννοήσω τις νέες αυτές προτάσεις. Πώς μπορώ να αρνηθώ ότι η πρώτη πρόταση της παράφρασης — ως απλός 'mood-setter' — δεν έχει περιεχόμενο, τη στιγμή που έχει ένα πολύ σαφές και πλήρες περιεχόμενο; Και πώς μπορώ να αρνηθώ το αναντίρρητο γεγονός ότι η δεύτερη πρόταση δεν είναι ερωτηματική πρόταση; Δες την κριτική των θεωριών της ισχύος από τους Baker & Hacker 1984a: 80-120.
- 34 Είναι χαρακτηριστικό της απόστασης που χωρίζει την ύστερη βιτγκενσταϊνική ανάλυση από τη νέα «φιλοσοφία της γλώσσας» ότι η πληθώρα των τεχνικών όρων που κάνουν την εμφάνισή τους σε μια σύγχρονη θεωρία του νοήματος θεωρείται από τους απολογητές της ως το μεγάλο ατού απέναντι στην προκάτοχο φιλοσοφία της καθημερινής γλώσσας («ordinary language philosophy»), η οποία, κατά τον Searle, είχε «μικρό έως ανύπαρκτο τεχνικό εξοπλισμό» (βλ. Passmore 1985: 20).
- 35 Δες σχετικά Heal 1978.
- 36 «Μια θεωρία της αλήθειας είναι ένα σύνολο αξιωμάτων, που παρέχουν, για κάθε πρόταση της γλώσσας, μια δήλωση των συνθηκών υπό τις οποίες αυτή είναι αληθινή [...] Στο μέτρο που κατορθώνουμε να παράσχουμε μια τέτοια θεωρία



- για μια φυσική γλώσσα, βλέπουμε τη φυσική γλώσσα ως τυπικό σύστημα» (Davidson 1970a: 55-56).
- 37 Βλ. Τσελεμάνης 1985: 160.
- 38 Επ' αυτού, δεξ W&ΘM 258-260.
- 39 «Κατά τον Tarski, μια ικανοποιητική θεωρία της αλήθειας για μια γλώσσα *L* μας επιτρέπει να αποδείξουμε για κάθε πρόταση *s* της *L* ένα θεώρημα της μορφής (T) «*s*» είναι αληθής – στην – *L* αν και μόνο αν *p* (όπου «*s*» είναι μια δομική περιγραφή της *s* και *p* η μετάφραση της *s* στη γλώσσα της θεωρίας). Για να ελέγξουμε την επάρκεια μιας tarskιανής θεωρίας της αλήθειας, αρκεί να εξετάσουμε αν οι προτάσεις των οποίων γίνεται χρήση στο δεξιό μέρος των θεωρημάτων της είναι ορθές μεταφράσεις των προτάσεων των οποίων γίνεται μνεία στο αριστερό» (Τσελεμάνης 1985: 158, 168. Δες επίσης Tarski 1956: 187-188 και Baker & Hacker 1984a: 144, 357). Ο Tarski είχε εκφράσει σοβαρές επιφυλάξεις για το εφικτό της λογικοποίησης μιας φυσικής γλώσσας (ανάλογες επιφυλάξεις είχε και ο Frege [Dummett 1993Bd: 179]): «Όποιος επιθυμεί, παρ' όλες τις δυσκολίες, να ασχοληθεί με τη σημασιολογία της καθομιλούμενης γλώσσας, χρησιμοποιώντας ακριβείς μεθόδους, θα οδηγηθεί, πρώτ' απ' όλα, στην ανάληψη του άχαρου έργου της αναμόρφωσης αυτής της γλώσσας [...] Ωστόσο, είναι αμφισβητήσιμο κατά πόσον η καθημερινή γλώσσα, αφού 'λογικοποιηθεί' κατ' αυτόν τον τρόπο, θα εξακολουθήσει να διατηρεί τη φυσικότητά της και δεν θα έχει αποκτήσει τα χαρακτηριστικά των τυπικών γλωσσών» (Tarski 1956: 267). Πάντως, οι επιφυλάξεις του δεν φαίνεται να μετριάζουν στο ελάχιστο την αισιοδοξία των θεωρητικών του νοήματος: «Υπάρχουν, φυσικά, κάποια προβλήματα λεπτομερείας όσον αφορά την προσαρμογή σε φυσικές γλώσσες των τεχνικών που επενόησαν οι Frege και Tarski για τις τυπικές γλώσσες: αλλά έχουμε κάθε δικαίωμα να είμαστε αισιόδοξοι ότι θα βρούμε λύσεις σε προβλήματα αυτού του είδους» (Dummett 1976: 68).
- 40 «Το γεγονός ότι οποιοσδήποτε κατέχει μια γλώσσα είναι σε θέση να καταλαβαίνει μian απειρία προτάσεων αυτής της γλώσσας, μian απειρία συντιθέμενη ασφαλώς από προτάσεις τις οποίες δεν έχει ακούσει ποτέ, τονίζεται όχι μόνο από τη σύγχρονη σχολή των γλωσσολόγων, αλλά και από τον ίδιο τον Wittgenstein και αυτό το γεγονός είναι ζήτημα αν μπορεί να εξηγηθεί διαφορετικά απ' το να υποθέσει κανείς ότι κάθε ομιλητής έχει άδηλη, σωτηρή, αντιληψη (implicit grasp) ενός αριθμού γενικών αρχών, οι οποίες διέπουν τη χρήση των λέξεων στις προτάσεις της γλώσσας. Αν λοιπόν υπάρχουν τέτοιες γενικές αρχές [...], είναι δύσκολο να δούμε πού βρίσκεται το θεωρητικό εμπόδιο να κάνουμε αυτές τις αρχές έκδηλες (explicit) και μια σαφής διατύπωση αυτών των αρχών, η άδηλη αντιληψη των οποίων συνιστά γνώση μιας γλώσσας, είναι ακριβώς μια πλήρης θεωρία του νοήματος για τη γλώσσα» (Dummett 1977a: 450-451). «Η γνώση αυτών των προτάσεων που αποδίδεται σε έναν ομιλητή είναι μονάχα σωτηρή γνώση [...] Εδώ, μια σωτηρή αντιληψη ορισμένων γενικών αρχών, εκπεφρασμένων βεβαίως στα αξιώματα της θεωρίας, οδηγεί στην ικανότητα να αναγνωρίζουμε, για κάθε πρόταση – σε ένα μεγάλο, ίσως άπειρο, φάσμα, κατά πόσον είναι ή δεν είναι καλώς διατυπωμένη, μια ικανότητα, την οποία, φυσικά τω λόγω, παριστούμε ως σωτηρή παραγωγή ορισμένων θεωρημάτων της θεωρίας» (Dummett 1976: 70-71). Ας σημειωθεί ότι, στον Πρόλογο του τελευταίου Ανθο-

λογίου του, ο Dummett παραδέχεται ότι ορισμένα προβλήματα δεν λύνονται με την παραδοχή της σιωπηρής γνώσης (1993A: xii).

- 41 «Κάθε φορά που ένας φιλόσοφος δηλώνει ότι κάποιο πράγμα, όπως κι αν μας φαίνεται, *πρέπει να είναι έτσι*, και ιδιαίτερα όταν το περιγράφει ως “σιωπηρό”, “υπονοούμενο”, “ασυνείδωτο”, “κάτω απ’ την επιφάνεια”, θα πρέπει αμέσως να απλώνουμε κατά βούλησιν, σε όλη την περιοχή, μια μεγάλη ποσότητα κυνικού οξέος. Θα πρέπει να διερευνούμε κατά πόσον προσφέρει κανένα πειστικό λόγο για τη διάκριση που κάνει ανάμεσα σε επιφαναινόμενα και πραγματικότητα – έστω κι αν έχει νόημα να το κάνει» (Baker 1986: 13).
- 42 Και αυτό, παρά το γεγονός ότι ο Dummett τονίζει (1976: 70) ότι «η θεωρία του νοήματος δεν πρέπει να νοηθεί ως ψυχολογική υπόθεση, αλλά ως *ανάλυση* της σύνθετης δεξιότητας, η οποία συνιστά γνώση μιας γλώσσας». Όταν όμως δέχεται τη δυνατότητα «σιωπηρής γνώσης» ακόμη και στην περίπτωση ενός Αριανού ή ενός ρομπότ, «στο μέτρο που θα συμπεριφέρονταν με τους τρόπους εκείνους που είναι ουσιώδεις σε έναν ομιλητή μιας γλώσσας», κι αν έχουν «εντελώς διαφορετικούς εσωτερικούς μηχανισμούς», η προσπαθειά του να απαλλάξει την έννοια της ικανότητας του ομιλητή από υποκείμενους μηχανισμούς πέφτει στο κενό· το μόνο που καταφέρει είναι να την απαλλάξει από τους *φυσικούς* μηχανισμούς (της σωματικής διάπλασης του Αριανού ή της μηχανολογικο-ηλεκτρονικής διαρρύθμισης του ρομπότ). Η έννοια του μηχανισμού επανεισάγεται με την παραδοχή του διαμεσολαβητικού ρόλου της σιωπηρής γνώσης. Το φυσικό μοντέλο έχει διατηρηθεί, έστω και με τη μορφή του αφυλοποιημένου διπλού εκδηλη/σιωπηρή γνώση. Εκείνο που έχει σημασία είναι ότι δεν έχουμε να κάνουμε με πραγματική *ενοσιολογική ανάλυση*. Η παρεισαγωγή της έννοιας της σιωπηρής γνώσης *μεταβάλλει* την έννοια της κατανόησης αντί να την εξηγεί. Ο Τσελεμάνης (1986: 280) βρίσκει «αβάσιμο τον φόβο ότι τέτοιες εξηγήσεις είναι καθαρά ψυχολογιστικές [και ότι] διαστρεβλώνουν τη φαινομενολογία της κατανόησης, εισάγουν άσχετους παράγοντες ή χρησιμοποιούν ύποπτες έννοιες, [...] διότι δεν τίθεται καν θέμα εξήγησης της κατανόησης των εκφορών διά παραθέσεως γεγονότων που αφορούν τον ομιλητή, πάνω και πέρα από εκείνα που δικαιολογούν την απόδοση γλωσσικής ικανότητας σ’ αυτόν». Αλλά, όπως προσπάθησα να εξηγήσω παραπάνω, ο κίνδυνος δεν βρίσκεται στην *ψυχολογική* εξήγηση, αλλά στην *εξήγηση simpliciter*, όταν αυτή δεν νοείται ως *ανάλυση* της έννοιας της κατανόησης· Ήδη η παραδοχή μιας *γλωσσικής ικανότητας*, ως μέρος της *εξήγησης* της κατανόησης, αποτελεί *πρόσφρυμα* σε αυτά που συνιστούν την *έννοια* της κατανόησης. Οι ψυχολογικές, φυσιολογικές, και όλες εν γένει οι αιτιώδεις εξηγήσεις, ανήκουν στην επικράτεια της επιστήμης και, υπ’ αυτήν την έννοια, είναι όντως άσχετες με τη φιλοσοφία· αλλά όταν εμφανίζονται στους κόλπους της, παράγουν αυτό που αποκαλούμε μεταφυσική. Η ύπαρξη μιας «υποθετικής δεξαμενής» – της γλωσσικής ικανότητας –, από την οποία απορρέει η γλωσσική *επίδοση* και η κατανόηση, δεν μαρτυρείται από τη γλώσσα. Ανήκει στη *μυθολογία* της γλώσσας ή, αλλιώς, στις προκαταλήψεις μας. Δες ακόμη σημ. 49 και 63.
- 43 Δες την ενότητα «Hidden depths» στο Baker 1986: 14-22.
- 44 Όταν έγραφα αυτό το άρθρο, πίστευα ότι ήμουν μόνος στην πεποίθησή μου ότι η πιο ολέθρια επίδραση στην πορεία της σύγχρονης φιλοσοφίας ήταν εκείνη του Quine και ιδιαίτερα του ‘Ευαγγελίου’ της ύστερης ανάλυσης «Δύο δόγματα του

εμπειρισμού». Πρόσφατα ανακάλυψα ότι είχα παρέα: Ο G. Hunter (1995b) δεν διατάζει να δηλώσει ότι το ανωτέρω δοκίμιο δεν άξιζε την αποδοχή που ο φιλοσοφικός κόσμος του επεφύλαξε ούτε την επιρροή που άσκησε, και συνεχίζει να ασκεί μέχρι σήμερα και προσπαθεί να φέρει στο φως τις παράλογες συνέπειες του συμφυρμού φιλοσοφίας και επιστήμης: «Κάθε δήλωση μπορεί να θεωρηθεί αληθής ό,τι κι αν συμβαίνει!». Αλήθεια; Προσπαθήστε να θεωρήσετε αληθή την πρόταση “Μέσα σ’ αυτό το δωμάτιο υπάρχει τώρα da ένας ελέφαντας” ή την πρόταση “Το Λονδίνο δεν βομβαρδίστηκε κατά τον 2ο παγκόσμιο πόλεμο”. Ο κόσμος έχει θεωρήσει αληθή κάθε λογής ψεύδη, περιλαμβανομένου και του άρθρου του Quine (322). [...] Απ’ ό,τι φαίνεται, αυτό το θλιβερό επεισόδιο στην ιστορία της αγγλο-αμερικανικής φιλοσοφίας πλησιάζει στο τέλος του. Στην Αυστραλία, πρόσφατα, ανακάλυψα ότι ένας γηραιός συνάδελφος, του οποίου η ενθουσιαστική αποδοχή του “Δύο δόγματα του εμπειρισμού”, κατά τη δεκαετία του ’70, με είχε καταπλήξει, ήρθε επιτέλους στα σύγκαλά του, ενώ ελάχιστοι φιλόσοφοι ενδιαφέρθηκαν να υπερασπισθούν αυτό το δοκίμιο» (326).

- 45 «Η επιστήμη, στο σύνολό της, είναι σαν ένα δυναμικό πεδίο, τα εξώτατα όρια του οποίου είναι η εμπειρία. Μια σύγκρουση με την εμπειρία στην περιφέρεια επιφέρει αναπροσαρμογές στο εσωτερικό του πεδίου. Οι τιμές αληθείας θα πρέπει να ανακατενμηθούν σε ορισμένες από τις δηλώσεις μας. Επανεκτίμηση ορισμένων δηλώσεων συνεπάγεται επανεκτίμηση άλλων, εξαιτίας των λογικών τους διασυνδέσεων — οι λογικοί νόμοι είναι απλώς ορισμένες περαιτέρω δηλώσεις, ορισμένα περαιτέρω στοιχεία του πεδίου [...] Δηλώσεις [περί τουβλόσπιτων και κενταύρων] έχουν εντονότερη εμπειρική αναφορά από τις άκρως θεωρητικές δηλώσεις της λογικής ή της οντολογίας. Οι τελευταίες, θα μπορούσαμε να φανταστούμε ότι, έχουν κεντρικότερη θέση στο όλο δίκτυο. Τα φυσικά αντικείμενα, μικρά ή μεγάλα, δεν είναι τα μοναδικά [...] πολιτιστικά δεδομένα [...] Οι αφαιρετικές οντότητες που απαρτίζουν την ύλη των μαθηματικών — οι κλάσεις και οι κλάσεις των κλάσεων κ.ο.κ. — είναι άλλο ένα δεδομένο, στο ίδιο πνεύμα [...] Η περιφέρεια του συστήματος πρέπει να εναρμονίζεται με την εμπειρία: το υπόλοιπο, με όλους τους περίτεχνους μύθους και τις φαντασίες, έχει ως προορισμό την απλότητα των νόμων [...] Ερωτήματα της οντολογίας είναι, από αυτή την άποψη, επί του αιτού ελιπέδου με ερωτήματα της φυσικής επιστήμης» (Quine 1951: 42-45). Δες επίσης Quine 1981a.
- 46 Το ίδιο φρονεί και ο Dummett (1978a: 288) αλλά για διαφορετικούς λόγους.
- 47 Κλασικό παράδειγμα το συνεχές φωτεινό φάσμα: Δεν ξέρω πού τελειώνει το κόκκινο και πού αρχίζει το πορτοκαλί, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως δεν μπορώ να ξεχωρίσω το κόκκινο απ’ το πορτοκαλί. Μπορώ, λ.χ., ανά πάσα στιγμή να δείξω τις δύο περιοχές. Το ότι υπάρχουν οριακές περιπτώσεις για τις οποίες δεν μπορούμε να αποφασίσουμε, δεν καταργεί τις διακρίσεις και είναι αυτές ακριβώς οι διακρίσεις που μας επιτρέπουν να μιλάμε για οριακές περιπτώσεις.
- 48 Λ.χ., ένας μαϊάνδρος μπορεί να είναι υπόδειγμα (κανόνας) για την κατασκευή μαϊάνδρων, αλλά μπορεί κάλλιστα να είναι ο ίδιος εφαρμογή κάποιου άλλου υποδείγματος. Δεν υπάρχει τίποτε στον ίδιο τον μαϊάνδρο που να υποδηλώνει τον ρόλο του. Γι’ αυτό ακριβώς δεν θα πρέπει να σταματάμε στη μορφή των προτάσεων, αλλά να προχωρούμε στη λειτουργία που επιτελούν στα διάφορα γλωσσ-

σικά παιχνίδια: διότι εκεί μέσα η διάκριση είναι σαφής και απαρέγκλιτη. (Δες KB 139-140).

- 49 Μια θεωρία του νόηματος είναι μια *εμπειρική* θεωρία, που φιλοδοξεί να περιγράψει τη λειτουργία μιας φυσικής γλώσσας (Davidson 1967a: 190). Η παραδοσιακή διάκριση ανάμεσα σε λόγους και αίτια στον Davidson εξαλείφεται: οι λόγοι είναι αίτια: «Η συνηθισμένη έννοια της αιτίας [...] είναι *θεμελιώδης* στην κατανόηση του τί σημαίνει να ενεργείς με λόγους, να έχεις την πρόθεση να ενεργήσεις, να ενεργείς αντίθετα από την καλύτερη δική σου κρίση, ή να ενεργείς ελεύθερα» (Davidson 1980, Πρόλογος). «Η ερμηνεία μιας πράξης, και μεν δεν είναι επιστημονική εξήγηση, (δηλαδή αναγωγή σε ψυχολογικά, κοινωνιολογικά, βιολογικά ή φυσικά γεγονότα), ωστόσο δεν έχει τη μορφή ορθολογικής εξήγησης, διότι συνίσταται σε έλεγχο υποθέσεων βάσει εμπειρικών δεδομένων» (Engel 1991: 143).

Το θέμα της σχέσης ανάμεσα σε πράξεις, λόγους και αίτια είναι λίαν ακανθώδες και σίγουρα ένα από τα κρισιμότερα σημεία διαφωτισμού ανάμεσα σε βιτγκενσταϊνιστές και οπαδούς της σύγχρονης ανάλυσης. Αφτηρία της όλης συζήτησης είναι, όπως δηλώνει ο Davidson (1980: xii), η διαδεδομένη – βιτγκενσταϊνικής καταγωγής – άποψη, ότι «η εξήγηση μιας προθετικής πράξης με όρους κινήτρων και λόγων δεν μπορεί να συσχετίζει λόγο και πράξη ως αίτιο και αποτέλεσμα». Εκτός από τον Wittgenstein, την άποψη αυτή υποστήριξαν πολλοί αξιόλογοι φιλόσοφοι, όπως οι Anscombe (1957a-b, 1976a, 1983), Baker & Hacker (1985: 154-155), Bouveresse (1973, 1982, 1991a: 82-96, 1992) Dray (1957), Dummett 1993Bd: 189, Hampshire (1959), Hart & Honoré (1959), Kenny (1963), Melden (1961), Ryle (1949). Η πρώτη προσπάθεια του Davidson να ανασκευάσει την ανωτέρω άποψη, δείχνοντας ότι «η διά λόγων εξήγηση (rationalization) είναι ένα είδος αιτιώδους εξήγησης» (1963: 3, 9) και ότι, επομένως, ανάμεσα στο λογικό και στο αιτιώδες δεν υπάρχει το χάσμα που ο Wittgenstein (ή, έστω, ο βιτγκενσταϊνιστής) εντοπίζει, περιέχεται στο άρθρο του «Actions, Reasons and Causes». Η ιδέα παραμένει αναλλοίωτη και στις μεταγενέστερες σχετικές δημοσιεύσεις του (1967b, 1970b, 1971, 1976). Ο χώρος των υποσημειώσεων δεν είναι κατάλληλος για να υποστηρίξω τις αντιρρήσεις μου. Θα αρκεσθώ, λοιπόν, στο να εκθέσω μερικές απ' αυτές, δίνοντας παράλληλα και τη γενική κατεύθυνση κάποιων επιχειρημάτων, τα οποία, ελπίζω ότι, κάποια στιγμή, θα μου δοθεί η ευκαιρία να θέσω με πιο ολοκληρωμένο και πειστικό τρόπο:

Όπως σε όλες τις περιπτώσεις αντιπαράθεσης της βιτγκενσταϊνικής και της ύστερης (ή και της παραδοσιακής) ανάλυσης, οι αντιρρήσεις ξεκινούν από το ίδιο το ερώτημα: Έχει νόημα να ρωτήσω κατά πόσον μπορώ να σφάλλω ως προς τους λόγους που προσφέρω για μια πράξη μου; Ο Davidson πιστεύει ότι έχει νόημα (1963: 18): εγώ όχι: Όποιος ρωτάει κάτι τέτοιο θεωρεί ότι η πράξη είναι κάτι που γνωρίζουμε ανεξάρτητα από τους προσφερόμενους λόγους. Αλλά για ποια πράξη μιλάμε φαίνεται από τους λόγους: οι λόγοι ορίζουν την πράξη: η σχέση τους προς αυτήν είναι *εσωτερική* (Anscombe 1983: 179). Πώς μπορεί λοιπόν να σφάλλω ως προς τους λόγους που προσέφερα; Αν οι λόγοι ήταν άλλοι, τότε και η πράξη ήταν άλλη. Επιπλέον, το να διερωτώμαι για τα αίτια μιας πράξης, σημαίνει ότι δεν καταλαβαίνω ότι η πράξη δεν είναι γεγονός αλλά *λογική κατασκευή*. Το να ρωτάω για τα αίτια μιας λογικής κατασκευής είναι τόσο ανόητο

όσο το να ρωτάω ποια είναι τα αίτια του «ωραίου», ή του «Βασιλιά» στο σκάκι. Μπορώ να ρωτάω για τα αίτια ενός *συμβάντος*: αλλά δεν μπορώ να πω ότι το συγκεκριμένο σύνολο συμβάντων *συνιστά* την εν λόγω πράξη, όπως δεν μπορώ να πω ότι το σύνολο των κινήσεων της πέννας και του χεριού ενός συμβολαιογράφου *συνιστά* τη συμβολαιογραφική πράξη, ή οι φυσικοί ήχοι που βγαίνουν από τα όργανα της ορχήστρας *συνιστούν* μια συμφωνία. «Μια νοητική κατάσταση, στο μέτρο που με τον όρο εννοούμε ένα περιγράψιμο γεγονός, δεν είναι καλή ή κακή με κάποια ηθική έννοια. Αν [...] διαβάζουμε την περιγραφή ενός φόνου με όλες τις φυσικές και ψυχολογικές λεπτομέρειες, αυτή καθαυτή η περιγραφή των γεγονότων δεν περιέχει τίποτε απ' αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ηθική πρόταση. Ο φόνος θα βρίσκεται στο ίδιο ακριβώς επίπεδο με κάθε άλλο συμβάν, π.χ., την πτώση μιας πέτρας» (ΔΗ 126). Έχω να κάνω με δύο διαφορετικούς λογικούς χώρους ή λογικά συστήματα. Αυτό που στο ένα *συνιστά* μια πράξη δεν μπορεί ούτε να *αναζητηθεί* στο άλλο (πρβλ. ΦΠ §§152, 153), διότι μια πράξη δεν μεταφράζεται σε γεγονότα.

«Όταν εξηγήσουμε μια πράξη, δίνοντας τον λόγο της, αναπεριγράφουμε την πράξη» (Davidson 1963: 10). Ποια πράξη; Έχω έννοια αυτής της 'πράξης' πριν την 'περιγραφή' της; Ε, τότε ήταν άλλη πράξη; αφού, όπως είπαμε, η υποτιθέμενη 'περιγραφή' της *ορίζει την πράξη* (άρα συνδέεται με αυτήν εσωτερικά), πώς μπορεί να είναι και αιτία της (άρα ανεξάρτητη και χρονικά προηγούμενη);

Πόσο λίγο αντιλαμβάνεται ο Davidson αυτό το σημείο φαίνεται και από την αντίδρασή του στη δήλωση του Melden 1961 ότι «actions are often identical with bodily movements». Αντί να σταματήσει στην ανοησία της άποψης ότι μια πράξη είναι δυνατόν να έχει σύστοιχο (correlate) στον χώρο των κινήσεων του σώματος (αλλά πώς να σταματήσει, αφού και ο ίδιος φαίνεται να υποστηρίζει κάτι τέτοιο; βλ. Davidson 1971), προχωρεί στη διαπίστωση της αντίφασης ανάμεσα στη δήλωση αυτή και στην άρνησή του Melden ότι οι αιτίες αποτελούν αιτίες των πράξεων και, εν συνεχεία, δηλώνει έκπληκτος: «Αν δεν κάνω λάθος, αυτό το επιχείρημα, αν ήταν έγκυρο, θα έδειχνε ότι οι πράξεις *δεν μπορεί να έχουν αίτια*» (1963: 18-19). Αλλά περί αυτού ακριβώς πρόκειται: Αν αναφερόμαστε στα αίτια πράξεων, *δεν μπορεί παρά* να αναφερόμαστε στα αίτια *συμβάντων*, πράγμα που σημαίνει ότι η εμφάνιση και μόνο του όρου «πράξη» σε μια διατύπωση δεν αρκεί για τον προσδιορισμό του τρόπου με τον οποίο ο όρος νοείται: μας λείπουν, μ' άλλα λόγια, οι «υπόλοιτες κινήσεις του παιχνιδιού» (Tilghman 1984: 103-106). Το ότι μια τέτοια εκδοχή (το αδύνατο της αιτιώδους εξήγησης των πράξεων) είναι για τον Davidson εξωφρενική, συμβαδίζει με την αδυναμία του να καταλάβει ότι η αντίρρηση του βιτγκενσταϊνιστή, όσον αφορά την παρεξήγηση αιτιών στη συζήτηση των πράξεων, δεν αντιμετωπίζεται με τη διευκρίνιση ότι η προτεινόμενη αιτιότητα είναι διαφορετικού είδους από τη φυσική αιτιότητα: διότι εκείνο που ο βιτγκενσταϊνιστής προσπαθεί να κρατήσει έξω από την επικράτεια της φιλοσοφίας δεν είναι απλώς οι φυσικές επιστήμες, αλλά σιδηρότερο φέρει τη σφραγίδα τους, όπως, λ.χ., η επιστημονίζουσα μεταφυσική, που μιλάει για τους λογισμούς σαν να ήταν μηχανισμοί: «"Πώς δουλεύει αυτό;" [...] "Πώς δουλεύει ένα ανθρώπινο —ή κάποιο παρόμοιο— ζώο;"» (Anscombe 1983: 178). Ακόμη και αν τα αίτια για τα οποία μιλάει ο Davidson δεν είναι γεγονότα στον φυσικό χώρο (φέρ' ειπείν, γεγονότα στον εγκέφαλο και στο νευρικό

σύστημα), ωστόσο είναι γεγονότα σε ένα μεταφυσικό χώρο: εκείνον του πνεύματος — εξ ου και «mental events». Πώς τώρα η παραδοχή ενός *tertium quid*, το οποίο θεοπίστηκε ακριβώς για την πρόληψη των διολισθήσεων στον χώρο της φυσικής επιστήμης, επιτρέπει δηλώσεις σαν κι αυτές: «Τα νοητικά συμβάντα ταυτίζονται με τα φυσικά συμβάντα», «Ο ανώμαλος μονισμός μοιάζει με τον υλισμό, ως προς τον ισχυρισμό ότι όλα τα συμβάντα είναι φυσικά», «Συνεπώς, κάθε νοητικό συμβάν το οποίο συνδέεται αιτιωδώς με ένα φυσικό συμβάν, είναι φυσικό συμβάν» (Davidson 1970b: 219, 224, 235), ομολογώ πως δεν καταλαβαίνω. Η «θεωρία της ταυτότητας νοητικού και φυσικού» δεν αναιρεί την υποτιθέμενη ιδιομορφία της αιτιότητας των λόγων; Αφού ο νοητικός χώρος ταυτίζεται με τον φυσικό, ποιος ο λόγος να παρεμβάλουμε αυτόν τον υποθετικό χώρο;

Πολλοί θα υποστηρίξουν ότι η απάντηση βρίσκεται στην έννοια της επιγένεσης («supervenience»), του ιδιαίτερου τρόπου, δηλαδή, με τον οποίο τα νοητικά συμβάντα σχετίζονται προς τα φυσικά συμβάντα. (Ο Urmson, βλ. Hare 1984: 1, επισημαίνει ότι, στις σύγχρονες συζητήσεις, ο όρος δεν διατηρεί το νόημα που ο Αριστοτέλης του δίνει στα *Ηθικά Νικομάχεια* 1174b<sup>1</sup> αν και εγώ βλέπω σημαντική συγγένεια). Σύμφωνα με τη διατύπωση του Blackburn, «Οι ιδιότητες ενός είδους F επιγίνονται — επισυμβαίνουν, επέρχονται, «supervene» — των ιδιοτήτων ενός άλλου είδους G, αν τα πράγματα είναι F δύναμι του γεγονότος ότι είναι G». Ο ίδιος όμως είναι επιφυλακτικός ως προς το τί ακριβώς αυτή η περιαιτέρω μεταφυσική παραδοχή επιτυγχάνει: «Μια υπόσχεση που αυτή η έννοια μας προσφέρει είναι ότι, με τη βοήθειά της, θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τη σχέση διαφορετικών επιπέδων περιγραφής, χωρίς να επιχειρήσουμε την αναγωγή της μιας περιοχής στην άλλη. Αλλά η αξία αυτής της υπόσχεσης εξαρτάται απ' το πόσο καλά κατανοούμε την ίδια τη σχέση της επιγένεσης. Αν το γεγονός ότι τα F σχετίζονται, κατ' αυτόν τον τρόπο, με τα G, είναι ένα μετέωρο, ανεξιχνίαστο, μεταφυσικό γεγονός, τότε η επιγένεση μάλλον κληρονομεί, αντί να επιλύει, τα προβλήματα της κατανόησης των διαφορετικών περιοχών» (Blackburn 1994: 368). Όποια και νά 'ναι η απάντηση, το απόσταγμα είναι ότι ο υποθετικός μηχανισμός του πνεύματος και η ειδικής τάξεως αιτιότητα δεν παρεμβάλλονται ως διαχωριστικό πέτασμα μεταξύ του λογικού (εννοιολογικού) και του φυσικού, αλλά ως γέφυρα που σκοπό έχει να ενώσει το λογικό με το φυσικό και, εντέλει, τη φιλοσοφία με την επιστήμη. Κατά τη γνώμη μου, ο ανώμαλος μονισμός είναι μια ακόμη μορφή αναγωγισμού, έστω κι αν ο εισηγητής του θεωρεί ότι «δεν του αξίζει τέτοιος χαρακτηρισμός», γιατί «είναι ένας ήπιος μονισμός, στο μέτρο που επιτρέπει τη δυνατότητα να μην είναι όλα τα συμβάντα νοητικά» (Davidson 1970b: 224-225).

Τους αναγνώστες που ενδιαφέρονται να παρακολουθήσουν τη σύγχρονη ιστορία της επιγένεσης παραπέμπω στα ακόλουθα δημοσιεύματα: Davidson 1970b, Blackburn 1971, 1984: 182-187, Anscombe 1983, Hare 1984, Klagge 1984, McFetridge 1985.

- 50 «Ο ισχυρισμός του Quine, ότι η συνηθισμένη διάκριση ανάμεσα σε αναλυτικό και συνθετικό δεν ισχύει, διότι κάθε δήλωση μπορεί να εγκαταλειφθεί εν όψει αντίθετης εμπειρίας, βάζει, απ' αυτή την άποψη, όλες τις δηλώσεις στο ίδιο καλάθι, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο στους φιλοσόφους να υποστηρίξουν την άποψη ότι η φιλοσοφία είναι απλώς ένας κλάδος της επιστήμης» (Hunter 1995b: 322).

- Έτσι, λ.χ., ο πρώιμος Putnam θα δηλώσει, απηχώντας τον Quine (1951: 42-45), ότι «η φιλοσοφία της φυσικής είναι συνεχής με την ίδια τη φυσική» (Passmore 1985: 10). Δες επ' αυτού Stove 1991: 187.
- 51 «Έχοντας ισχυριστεί ότι δεν υπάρχει διαχωριστική γραμμή μεταξύ επιστήμης και φιλοσοφίας, ο Quine τείνει να υποθέσει ότι, μ' αυτόν τον τρόπο, έδειξε πως η επιστήμη μπορεί να αντικαταστήσει τη φιλοσοφία. Αλλά δεν είναι σαφές τί έργο ζητάει απ' την επιστήμη να κάνει. Ούτε γιατί η φυσική επιστήμη, και όχι οι τέχνες ή η πολιτική ή η θρησκεία, θα έπρεπε να καταλάβουν τη θέση που έμεινε κενή» (Rorty 1979: 171).
- 52 Βλ., λ.χ., Borradori 1994: 14.
- 53 Πώς η έννοια της συμπεριφοράς εμπλέκεται σε μια φιλοσοφική έρευνα της γλώσσας είναι προφανές, στο μέτρο που το νόημα μιας πρότασης εξαρτάται εν πολλοίς από τη συμπεριφορά του ομιλούντος. Αλλ' αυτό δεν σημαίνει ότι το νόημα σχετίζεται αιτιωδώς με τη συμπεριφορά, και ότι επομένως μπορούμε να το *συναγάγουμε* από τη συμπεριφορά. Το ότι σε ορισμένες περιπτώσεις χρειάζεται να καταφύγουμε στη συμπεριφορά για να προσδιορίσουμε το νόημα σημαίνει ότι η συμπεριφορά αποτελεί τόσο μέρος του συμβόλου, όσο και η γλωσσική εκφορά: και ότι, παρατηρώντας την, δεν αναζητούμε εκείνο που επιτρέπει στην πρόταση να σημαίνει με τον τρόπο που ο κρυμμένος μηχανισμός επιτρέπει στον ωροδείκτη να περιστρέφεται, αλλά με τον τρόπο που η αποκάλυψη του ελλείποντος μέρους μιας εικόνας μάς επιτρέπει να αναγνωρίσουμε το εικονιζόμενο. Ο Skinner όμως και ο Quine αντιλαμβάνονται τη συμπεριφορά ως το *υπόστρωμα* της νοηματικής επικοινωνίας. Και, έχοντας καταργήσει τα όρια μεταξύ φιλοσοφικής και επιστημονικής έρευνας, αισθάνονται ότι μπορούν από κοινού να ερευνήσουν τους κρυμμένους νόμους αυτού του υποστρώματος. Δες σχετικά ΟΚΤ 441 §28g.
- 54 Chomsky 1976: 185.
- 55 Το νόημα μιας έκφρασης μπορεί να οφείλεται σε πράγματα που έχω πει και κάνω πριν την εκφορά της ή να αντληθεί από πράγματα που θα πω και θα κάνω μετά την εκφορά της.
- 56 Ο ύστερος Putnam (1992Ab: 79) διαχωρίζει, σ' αυτό το σημείο, τη θέση του από τους περισσότερους – κυρίως Αμερικανούς – εκπροσώπους της σύγχρονης ανάλυσης, περιλαμβανομένου βεβαίως και του πρώιμου εαυτού του: «Αυτό που θέλω να πω είναι ότι η φιλοσοφία της γλώσσας έχει κολλήσει, διότι είναι πεισματικά αποφασισμένη να καταργήσει το κανονιστικό προς χάριν κάποιου άλλου πράγματος, όσο προβληματικό κι αν είναι αυτό. Στην αναλυτική φιλοσοφία, ο ύμερος του εξοβελισμού του κανονιστικού πάει χέρι χέρι με την ιδέα ότι η επιστήμη είναι απηλλαγμένη αξιών (value-free): ότι η επιστήμη, και μόνο η επιστήμη, μας λέει πώς “όντως έχουν τα πράγματα”».
- 57 Χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίον ο Dummett (1977a: 454-455) εκφράζει την αγανάκτησή του για το γεγονός ότι «η φιλοσοφία έχει αποτύχει σε τέτοιο βαθμό να γίνει συστηματική, ώστε το ερώτημα “Μπορεί να υπάρξει πρόοδος στη φιλοσοφία;” να έχει γίνει χρόνιο. Αν η φιλοσοφία θεωρείται, όπως θεωρείται από τους περισσότερους υπηρέτες της, ως ένας – πιθανόν ο πιο σημαντικός – τομέας στην ανάλυση της αλήθειας, είναι εκπληκτικό το ότι σε όλη της τη μα-

κραιώνη ιστορία δεν κατόρθωσε να καθιερώσει μια γενικώς παραδεκτή μεθοδολογία, γενικώς παραδεκτά κριτήρια επιτυχίας και, συνεπώς, ένα σώμα τελεσιδικώς κατοχυρωμένων αποτελεσμάτων [...] Υποστηρίζω ότι τώρα έχουμε φθάσει σε ένα σημείο όπου η αναζήτηση μιας θεωρίας του νοήματος μπορεί να αποκτήσει γνήσιο επιστημονικό χαρακτήρα· κι αυτό σημαίνει ότι μπορεί να διεξαχθεί κατά τέτοιο τρόπο ώστε, όχι μόνο να μην αναφύονται διαφωνίες, αλλά και να επιλύονται με τρόπο που να ικανοποιεί όλους· και, πάνω απ' όλα, ότι μπορούμε να ελπίζουμε πως, σε πεπερασμένο χρονικό διάστημα, θα φέρουμε εις αίσιον πέρασ την αναζήτηση».

- 58 Η επιστημονική ελπίδα περιβάλλεται συνήθως από την άλω της ανοιχτομυαλιάς, και ο αποκλεισμός της σιγματίζεται ως εκδήλωση κοντοφθαλμίας και δογματισμού. Η καραμέλα των ανοιχτόμυαλων είναι το γνωστό ερώτημα: Πώς μπορείς να αποκλείεις αυτή τη μελλοντική εξέλιξη; Αλλά, όπως παρατηρεί ο Baker (1986: 14, 9-10), «ο σεβασμός της επιστημονικής ανοιχτομυαλιάς στη φιλοσοφία είναι μια δεισιδαιμονία που γεννά αναριθμητές άλλες προλήψεις [...] το επιστημονικό ιδεώδες είναι προβληματικό όταν εφαρμόζεται στη φιλοσοφία, διότι [...] το να θέλεις να είσαι ελεύθερος από προκαταλήψεις προϋποθέτει ότι οι απαντήσεις στα υπό συζήτηση ερωτήματα δεν έχουν ακόμη ανακαλυφθεί. Ο πραγματικός κίνδυνος στη φιλοσοφία γεννάται, όπως παρατηρεί ο Wittgenstein (WWK 182), “από την αντίληψη ότι υπάρχουν ερωτήματα τα οποία θα απαντηθούν αργότερα: ότι, ναι μεν δεν έχουμε το αποτέλεσμα, ξέρουμε όμως τον δρόμο στον οποίο μπορούμε να το βρούμε”». Είναι όμως τα φιλοσοφικά ερωτήματα ερωτήματα των οποίων δεν έχουμε ακόμη τις απαντήσεις; Το φιλοσοφικό ερώτημα είναι μια νοητική αγκύλωση, ένα παιδιάστικο “γιατί”, και όχι εκδήλωση γνήσιας απορίας, αφού τα πάντα είναι ανοιχτά μπροστά στα μάτια μας. (Δες τις ποικίλες σχετικές διατυπώσεις από τον Wittgenstein στο Κωβαίος 1993: 33-36).
- 59 Chomsky 1980: 70-72.
- 60 έ.α., 82 και εξής.
- 61 έ.α., 48.
- 62 έ.α., 5.
- 63 έ.α., 93. Το γεγονός ότι φαίνομαι να ρίχνω τους αναλυτικούς φιλοσόφους συλλήβδην στο ‘ίδιο καζάνι’ με τους αμερικανούς επιστημονιστές θα προκαλέσει εύλογες απορίες και αντιρρήσεις σε πολλούς αναγνώστες οι οποίοι θα ήθελαν να κάνουν κάποιες εξαιρέσεις, τουλάχιστον για την περίπτωση του Dummett, εν όψει των επανειλημμένων του επιθέσεων κατά του επιστημονισμού και της ρητής του διαφοροποίησης από τις επιδιώξεις και τη μεθοδολογία των απολογητών του: «Το να κάνεις τη φιλοσοφία της σκέψης μέρος της φιλοσοφίας της γλώσσας μου φαίνεται πέρα για πέρα λάθος. Αν αυτό σημαίνει μια θεωρία σαν του Chomsky, κατά την οποία μια θεωρία του νοήματος είναι, στην πραγματικότητα, μια θεωρία για κάτι φοβερά περιττό που συμβαίνει στον εγκέφαλο, τότε, κατά τη γνώμη μου, ο συγκεκριμένος τρόπος αντιμετώπισης του θέματος είναι εντελώς αντιφιλοσοφικός. Η φιλοσοφία δεν ασχολείται με εκείνο που μας καθιστά ικανούς να μιλάμε όπως μιλάμε, αλλά με το τί σημαίνει ότι τα λόγια μας έχουν το νόημα που έχουν· κι αυτό δεν μπορεί να εξηγηθεί με ό,τι και να συμβαίνει στον εγκέφαλο [...] Συμφωνώ μαζί σας ότι ορισμένα πράγματα χάνονται, σι’ αλήθεια,



- εντελώς: όπως, λ.χ., οι λόγοι που έχουμε για τη διάκριση ανάμεσα σε κίνητρο και αίτιο». (Dummett 1993Bd: 188-189). Ο λόγος για αυτή μου τη στάση αναπτύσσεται στη σημ. 42. Δες επίσης τη σχετική σημ. 49.
- 64 «Δεν μπορεί κανείς να μάθει μια πρώτη γλώσσα, αν δεν έχει ήδη ένα σύστημα ικανό να παριστά τα κατηγορήματα αυτής της γλώσσας και τις επεκτάσεις τους. Και, αν δεν θέλουμε να καταλήξουμε σε φαύλο κύκλο, το σύστημα αυτό δεν μπορεί να είναι μια εκμαθήσιμη γλώσσα. Αλλά οι πρώτες γλώσσες είναι εκμαθήσιμες. Άρα, τουλάχιστον ορισμένες γνωστικές λειτουργίες διεξάγονται σε γλώσσες διαφορετικές από τις φυσικές γλώσσες [...] Η άποψή μου είναι ότι δεν μπορείς να μάθεις μια γλώσσα, αν δεν γνωρίζεις ήδη μια γλώσσα. Η γλώσσα της σκέψης γνωρίζεται (π.χ., είναι το μέσον διεξαγωγής των υπολογισμών που υποκείται των γνωστικών διεργασιών), αλλά δεν μαθαίνεται. [...] Υπάρχουν δύο τρόποι κατά τους οποίους μια συσκευή (περιλαμβανομένου, υποτίθεται, και ενός προσώπου) μπορεί να καταλάβει ένα κατηγορήμα. Στη μια περίπτωση, η συσκευή έχει και χρησιμοποιεί μια παράσταση της έκτασης ενός κατηγορήματος, όπου η ίδια η παράσταση δίνεται σε κάποια γλώσσα που η συσκευή καταλαβαίνει. Στη δεύτερη περίπτωση, η συσκευή είναι κατασκευασμένη με τέτοιο τρόπο ώστε η χρήση που κάνει σε ένα κατηγορήμα (λ.χ. στους υπολογισμούς) να συμμορφώνεται προς τις συνθήκες που αυτή η παράσταση ορίζει. Θέλω να πω ότι η πρώτη αληθεύει για κατηγορήματα των φυσικών γλωσσών, ενώ η δεύτερη για κατηγορήματα της εσωτερικής γλώσσας στην οποία σκεφτόμαστε» (Fodor 1975: 64-66). Δες επίσης Fodor 1987.
- 65 Fodor 1975: 65-66, 73.
- 66 Baker & Hacker 1984a: 279, Βλ. επίσης Putnam 1994e: 452-453.
- 67 Goldman 1993: xi.
- 68 «Είναι οι πνευματικές καταστάσεις εγκεφαλικές καταστάσεις; Μπορούν οι πρώτες να αναχθούν στις τελευταίες; Τί σόι πράγμα είναι αυτή η αναγωγή; Είναι οι συνειδητές εμπειρίες φυσιολογικά κατανοητές; [...] Τα ερωτήματα, τιθέμενα είτε από φιλοσόφους είτε από νευροφυσιολόγους, αποτελούν όλα μέρος της ίδιας γενικής έρευνας [...] Τίποτε πιο προφανές απ' το ότι οι φιλόσοφοι του πνεύματος θα είχαν ωφέλεια μαθαίνοντας έστω κάτι από όσα γνωρίζουμε γύρω από τη λειτουργία του εγκεφάλου» (Churchland 1986: 2, 5).
- 69 Ο Shanker έχει ωστόσο αναλάβει το έργο τής εις βάθος και εν λεπτομερεία κριτικής – από βιτγκενσταϊνική σκοπιά – ενός μεγάλου μέρους των συγχρόνων αυτών τάσεων, μέσα από πολυάριθμα δημοσιεύματα, μια επιλογή των οποίων ο αναγνώστης θα βρει στη Βιβλιογραφία.
- 70 Για αναλυτικότερες κριτικές από τη βιτγκενσταϊνική σκοπιά δες Baker & Hacker 1984a και τα διάφορα δημοσιεύματα του Shanker.
- 71 Με τον όρο «κειμενοκρατία» εννοώ τη γενική εστίαση του ενδιαφέροντος στο γραπτό κείμενο.
- 72 Της άποψης δηλαδή ότι το έσχατο δεδομένο δεν είναι η πραγματικότητα, αλλά η ερμηνείας μας γι' αυτήν.
- 73 Όπως, λ.χ., ο Barthes (1973: 10, 14, 19-20): «[...] Ο αντιήρωας είναι ο αναγνώστης του κεμένου την ώρα που απολαμβάνει. Συνεπώς, ο αρχαίος βιβλικός μύ-

θος επανέρχεται, η σύγχυση των γλωσσών δεν είναι πια τιμωρία, το υποκείμενο φτάνει στην ηδονή μέσα από τη συγκατοίκηση των γλωσσών, *οι οποίες δουλεύουν η μια κοντά στην άλλη*: το κείμενο της ηδονής είναι η ευτυχισμένη Βαβέλ [...] Το κείμενο που γράφετε πρέπει να μου δώσει μια απόδειξη ότι με επιθυμεί. Κι αυτή η απόδειξη υφίσταται: είναι η γραφή. Η γραφή είναι η επιστήμη των απολαύσεων της γλώσσας, η Κάμα-Σούτρα της [...] Ερωτικό είναι το διακοπτόμενο: το δέρμα που τρεμόλαμπει ανάμεσα σε δύο ρούχα (το παντελόνι και τη φανέλλα) ή ανάμεσα σε δύο όρια (το μισάνοιχτο πουκάμισο, το γάντι και το μανίκι). Είναι το ίδιο το τρεμόπαιγμα που σε γοητεύει, και ακόμη: η σκηνοθεσία μιας εμφάνισης-εξαφάνισης. Δεν είναι εκεί η ηδονή του σωματικού στριπτίζ ή του αφηγηματικού σασιπένς. Εδώ δεν υπάρχουν σχισίματα, δεν υπάρχουν όρια, παρά μονάχα μια σταδιακή αποκάλυψη: όλος ο ερεθισμός συμπυκνώνεται στην ελπίδα να δεις το γεννητικό όργανο (το όνειρο του μαθητή) ή να μάθεις το τέλος της ιστορίας (η μυθιστορηματική απόλαυση).

74 Saussure 1915.

75 «Το άτομο, ωστόσο, συλλαμβάνει την αισθητή πραγματικότητα [...] μέσα από έναν κόσμο ταξινομημένων εννοιών. Οι τελευταίες [...] δημιουργήθηκαν μαζί με τη βιοτική διαδικασία της κοινωνίας» (Horkheimer 1968: 151).

76 Ο Rorty (1991: 85), σε αντίθεση με τους Staten και Norris, δεν συμφωνεί με την εκδοχή της 'μεθόδου': «Ούτε αυτή η μέθοδος ούτε καμία άλλη θα έπρεπε να αποδίδεται στον Derrida — ο οποίος μοιράζεται με τον Heidegger την περιφρόνηση προς την ίδια την ιδέα της μεθόδου».

77 Η φαινομενολογία, όπως τη φανταζόταν ο εμπνευστής της, αποτελεί μια επιστροφή στην αρχέγονη πηγή, σε έναν κόσμο που έχει απεκδυθεί τις ερμηνείες που έχουμε σωρεύσει επάνω του μέσα στους αιώνες, στον κόσμο όπως παρουσιάζεται για πρώτη φορά στη συνείδηση ή, αλλιώς, η επιστροφή σε μια «υπερβατική υποκειμενικότητα», μέσα από την εστίαση στις νοηματικές ιδεατότητες: τα αντικείμενα όπως τα γνωρίζουμε. Για να γίνει στοιχειωδώς κατανοητή η ιδέα και οι προοπτικές της αποδόμησης, είναι απαραίτητη μια αναδρομή στις βασικές γραμμές της φαινομενολογίας. Η φαινομενολογία σχεδιάστηκε από τον Husserl ως λύση του «προβλήματος της υπέρβασης», όπως το ονόμαζε, ή αλλιώς του παραδόξου ότι, ενώ η γνώση, ως *adequatio intellectus et rei*, πρέπει να είναι γνώση του πράγματος καθ' εαυτό, ωστόσο, αυτό το πράγμα, που είναι ανεξάρτητο της εμπειρίας, είναι προσβατό μόνο μέσα στην εμπειρία. Για τον Husserl όμως, το «τέλος» της φιλοσοφίας είναι η *αντικειμενική* γνώση, η γνώση ενός κόσμου, και όχι των υποκειμενικών μας παραστάσεων γι' αυτόν. Η προσέγγιση του ρεαλισμού είναι καταδικασμένη, διότι ο ρεαλιστής δεν μπορεί να αρνηθεί ότι τα αντικείμενα είναι, από την ίδια τους τη φύση, αντικείμενα της γνώσης μόνο μέσα στην εμπειρία των υποκειμένων. Η πρόταση του Husserl είναι μια «απολύτως διαφανής περιγραφή», ελεύθερη από προϋποθέσεις, η οποία θα περιγράφει τη συνείδηση ακριβώς όπως είναι και τα αντικείμενα όπως αυτά παρέχονται στη συνείδηση, ενώ ταυτοχρόνως θα διατηρεί μέσα στη συνείδηση τη σχέση με το έξω: *αντικειμενικότητα μέσα στην υποκειμενικότητα*. Η λύση ήταν η γνωστή «προθετικότητα» της συνείδησης: Όπως δεν υπάρχει εμφάνιση ενός αντικειμένου χωρίς εμπειρία στην οποία αυτό να εμφανίζεται, έτσι δεν υπάρχει εμπειρία χωρίς αντικείμενο του οποίου να είναι εμπειρία (το οποίο η εμπειρία να «αρτι-

θεται»). Το υπερβατικό αντικείμενο, το πράγμα καθ' εαυτό, παρέχεται στη συνείδηση, όχι ως υλικό αντικείμενο, αλλά ως το νόημα «υλικό αντικείμενο». Η «φυσική άποψη» για τα πράγματα, η στάση της καθημερινότητας και της επιστήμης, προϋποθέτει την ύπαρξή τους. Η φαινομενολογία θέλει να περιγράψει το προφανές, εκείνο που εμφανίζεται στη συνείδηση πριν από οποιαδήποτε παρέμβαση της διάνοιας. Το ότι το τάδε αντικείμενο βρίσκεται τώρα μπρος μου είναι μια θέση της φυσικής άποψης. Από τη φαινομενολογική άποψη, η θέση δεν αναιρείται, αλλά δεν ανήκει στη φαινομενολογική κρίση· ανήκει στην εμπειρία του αντικειμένου, η οποία συνιστά το «αντικείμενο» του φαινομενολογικού στοχασμού. Η φαινομενολογία «επέχει» των υπαρκτικών κρίσεων· θεωρεί τις κρίσεις αυτές ως μέρος του υπό περιγραφήν φαινομένου της συνείδησης. Εκείνο που απομένει μετά τη φαινομενολογική εποχή είναι ο *τρόπος* με τον οποίο η συνείδηση διατυπώνει τις υπαρκτικές κρίσεις. Π.χ., όταν στοχάζομαι πάνω στην αντίληψή μου ενός δέντρου, εκείνο που 'βλέπω' δεν είναι το δέντρο, αλλά «η αντίληψη του δέντρου», ο τρόπος εμφάνισής του, η παρουσία του στη συνείδηση ή, αλλιώς, το «νόημα» του δέντρου. Τώρα, το νόημα αυτό δεν είναι καμιά χιουμανή «νοητική εικόνα», ούτε καμιά υπερβατική οντότητα πλατωνικού τύπου· είναι μη πραγματικό (*irreell*) ή, αλλιώς, «καθαρώς» ιδεατό, πράγμα που σημαίνει ότι ουσιαστικά δεν έχει ούτε τόπο ούτε χρόνο. Αλλά αυτή η μη εντοπιστότητά του του εξασφαλίζει την *απόλυτη δυνατότητα* να είναι οπουδήποτε, οποτεδήποτε· του εναρμόνιζε την απόλυτη δυνατότητα παρουσίας. Από την άλλη, μολονότι «καθαρή ιδεατότητα», το «νόημα» είναι ταυτοχρόνως το εν συνείδησει *αντικείμενο*, πράγμα που σημαίνει ότι εμπεριέχει τη σχέση προς τον εξωτερικό κόσμο. Κι έτσι, η φαινομενολογία, αν και μια μορφή ιδεαλισμού, εμφανίζεται να ικανοποιεί κατά κάποιον τρόπο και την απαίτηση του ρεαλισμού. Αυτή είναι η φαινομενολογία ως «αυστηρή επιστήμη»: η αυστηρή διατύπωση της έννοιας του φιλοσοφικού διαλογισμού ως μια ριζικής μορφής κριτική. (Βλ. Husserl 1910-11, 1913-1921, 1950-52).

- 78 Διότι το «νόημα» κατά Husserl είναι ο *τρόπος* με τον οποίο η συνείδηση διατυπώνει τις υπαρκτικές περί αντικειμένων κρίσεις, ο τρόπος εμφάνισης του αντικειμένου, η παρουσία του στη συνείδηση. Δες το προηγούμενο σχόλιο, καθώς και την πρόσφατη νταμετιανή απόπειρα ερμηνείας στα Dummett 1993b & c.
- 79 Κατά τον Derrida η παράδοση αυτή συνίσταται στο ενδιαφέρον για την αλήθεια, το έλλογο, τη λογική, εν γένει τον «λόγο» με όλες του τις συμπαράδηλώσεις. Ο λόγος αυτός είναι κατά βάση *φανωκεντρικός*, όπως θα δούμε παρακάτω.
- 80 Derrida 1973: 98. Το είδος της κριτικής που ο Derrida ασκεί στον Husserl αποτελεί δείγμα της αποδομητικής του μεθόδου. Ο Derrida δεν ανασκοπεί ούτε αρνείται την υπό κρίσιν θεωρία, αλλά παρακολουθεί κατά πόδας την πορεία της σκέψης του εισηγητού της, μέσα από αδιόρατες μεταθέσεις της έμφρασης· σκοπός του είναι να φέρει στο φως ορισμένες όψεις της άρθρωσης των εννοιών της, και να δείξει ότι στα κομβικά σημεία αυτής της πορείας, άλλες «ηθικο-θεωρητικές αποκρίσεις» θα μπορούσαν να είχαν ληφθεί. Λ.χ., θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει τη γλώσσα ανεξάρτητα από την εκτίληψή της στη γνώση και να διερευνηθεί το δικό της ιδιότυπο 'υλικό' μέσον. (Βλ. Staten 1984: 48)
- 81 Από την άλλη, όταν το αντικείμενο είναι εκεί, χάνεται η αυστηρή διάκριση ανάμεσα σε νόημα και ενόραση του αντικειμένου.

- 82 Ο Searle (1977 [1991]: 13-14) έχει αντίθετη γνώμη: «Το γεγονός ότι η γραφή μπορεί να εξακολουθεί να λειτουργεί απουσία του συγγραφέα, του αναγνώστη ή του περιβάλλοντος της παραγωγής, δείχνει ότι η γραφή δεν αποτελεί όχημα της πρόθεσης; [Κάθε άλλο] [...] Η προθετικότητα παίζει ακριβώς τον ίδιο ρόλο στην επικοινωνία, είτε αυτή είναι γραπτή είτε προφορική [...] Δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από την προθετικότητα, διότι μια νοηματική φράση δεν είναι άλλο από τη διαρκή δυνατότητα επίτευξης του αντιστοίχου ομιλιακού (προθετικού στην περίπτωση μας) ενεργήματος [...] Στο μέτρο που ο συγγραφέας λέει αυτό που θέλει να πει, το κείμενο εκφράζει τις προθέσεις του».
- 83 Θα μπορούσε κανείς να δει την κριτική του Derrida στον Husserl ως μετάβαση από μια προθετική θεωρία του νοήματος («vouloir dire») σε μια συμβασιακή θεωρία του νοήματος.
- 84 Η αποδομητική αντιστροφή αποτελεί ένα από τα πιο χαρακτηριστικά τεχνάσματα της νεοϋμαντικής μεθόδου. Ο Culler (1983: 86-88) εξεικονίζει την αντιστροφή με ένα παράδειγμα που προβάλλει ανάγλυφα τα χαρακτηριστικά του σοφίσματος: «Ας πούμε ότι κάποιος νιώθει έναν πόνο. Αναζητώντας την αιτία του βρίσκει μια καρφίτσα και συνάγει ένα δεσμό μεταξύ τους που θα τον οδηγήσει στην αντιστροφή της τάξης της αντίληψης ή του φαινομένου: *πόνος [...] καρφίτσα*, προς χάριν μιας αιτιώδους αλληλουχίας: *καρφίτσα [...] πόνος*. Το τμήμα του εξωτερικού κόσμου που συνειδητοποιούμε διαδέχεται το αποτέλεσμα το οποίο είχε πάνω μας, και προβάλλεται a posteriori ως η «αιτία» του [...] Για να αποδομήσουμε την αιτιότητα, πρέπει να χρησιμοποιήσουμε την έννοια της αιτίας και να την εφαρμόσουμε στην ίδια την αιτιότητα [...] Η αποδόμηση αντιστρέφει την ιεραρχημένη αντιθετικότητα του αιτιακού σχήματος. Η διάκριση ανάμεσα σε αιτία και αποτέλεσμα κάνει την αιτία αφητηρία, ένα λογικώς και χρονολογικώς πρότερον. Το αποτέλεσμα παράγεται, είναι δευτερεύον, εξαρτάται απ' την αιτία. Χωρίς να διερευνήσουμε τους λόγους που συνηγορούν υπέρ αυτής της ιεράρχησης, ας σημειώσουμε ότι, λειτουργώντας στην καρδιά της αντίθεσης, η αποδόμηση αντιστρέφει την ιεράρχηση ανακατανέμοντας τις ιδιότητες. Αν το αποτέλεσμα είναι η αιτία χάρη στην οποία η αιτία γίνεται αιτία, τότε είναι το αποτέλεσμα και όχι η αιτία που πρέπει να θεωρηθεί ως αφητηρία». Δες την κριτική του σοφίσματος από τον Searle (1983 [1992]: 12-13). Ειρήσθω εν παρόδω ότι ο Culler απομονώνει όλες τις νεοϋμαντικές αντιστροφές που επιτυγχάνονται επί τη βάση αυτής της 'λογικής': «η παρουσία είναι ένα είδος απουσίας (106), το περιθώριο είναι στην πραγματικότητα κεντρικό (140), το κυριολεκτικό είναι μεταφορικό (148), η αλήθεια, ένα είδος φαντασίας (181), η ανάγνωση, μια μορφή λανθασμένης ανάγνωσης (176), η κατανόηση, μια μορφή ακατανόησης (176), η υγεία, μια μορφή νευρώσης, ο άνδρας, μια μορφή γυναίκας (171)» και καταλήγει: «οι αλήθειες είναι φαντασίες των οποίων η φανταστικότητα έχει ξεχαστεί» (181).
- 85 Ξεκινώντας από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και φτάνοντας μέχρι τον Rousseau, τον Hegel και τον Lévi-Strauss.
- 86 Σ' αυτή την υποχρεωτική επιστροφή, ο Derrida εντοπίζει φροϋδικές συμπαράδηλώσεις. Δεν διατάζει να αναγάγει τον λογοκεντρισμό σε φαλλοκεντρισμό: «Πρόκειται για ένα και το αυτό σύστημα: η όρθωση/σπίση ενός πατριικού λόγου [...]

και του φαλλού ως “προνομακού σημαίνοντος”» (παρατίθεται από τον Culler 1983: 172)

- 87 Η ανάγκη εισαγωγής της έννοιας της αρχιγραφής είναι προφανής: Ο Derrida δεν μπορεί να υποστηρίξει ότι ο προφορικός λόγος είναι γραφή με τη συνηθισμένη έννοια του όρου. Είναι γραφή με μιαν *επεκτεταμένη* έννοια του όρου. Αυτή την επεκτεταμένη έννοια ονομάζει «αρχιγραφία». Αλλά εκείνο που ενδιαφέρει τον Derrida είναι να αποδώσει στον προφορικό λόγο τις κατηγορίες του γραπτού λόγου. Να δείξει ότι κι αυτός εντέλει γραφή είναι ή, αλλιώς, ότι η έννοια του προφορικού λόγου *στηρίζεται* στην έννοια της γραφής. Κοντολογίς, να αντιστρέψει το παραδοσιακό μοντέλο. Στις πρωτόγονες κοινωνίες, όπως εκείνη των Ναμπικβάρα, που μελετούσε ο Lévi-Strauss 1955, «writing was already there», μας εξηγεί ο απολογητής του Derrida Norris (1987: 130). Αλλά οι Ναμπικβάρα δεν είχαν γραφή με τη συνηθισμένη έννοια του όρου. Αυτό που ήταν «ήδη παρόν» ήταν η *αρχιγραφία*. Αλλά, αν ήταν η αρχιγραφία, τότε δεν ήταν η *γραφία*, πράγμα που σημαίνει ότι δεν μπορείς να διολισθήσεις τις κατηγορίες της γραφής στον προφορικό λόγο με τη χρήση μιας υποθετικής μεσάζουσας τρίτης έννοιας. Κι όμως, η αντιστροφή του ρουσσουικού μοντέλου επιχειρείται μέσω μιας παλινδρόμησης ανάμεσα στην έννοια της γραφής και εκείνη της αρχιγραφής. Ο Derrida κατηγορεί τον Rousseau και τον Lévi-Strauss ότι δεν αντιλαμβάνονται πως οι κατηγορίες της *γραφής* είναι ήδη παρούσες στη μυθολογική κατάσταση που φαντάζονται ως αφετηρία του πολιτισμού. Τα τεκμήρια τα οποία κομίζει είναι τεκμήρια ύπαρξης κλίπων – εγγενών ή επικτήτων – τάσεων στους πρωτογόνους, κάποιων αχρετυπικών κατηγοριών, οι οποίες συνθέτουν αυτό που ο Derrida ονομάζει αρχιγραφία. Η αρχιγραφία, μ’ άλλα λόγια, εμφανίζεται ως η *δυνητικότητα* της γραφής. Πώς γίνεται όμως η παραδοχή μιας υποθετικής έννοιας, της οποίας το περιεχόμενο είναι εξ ορισμού διάφορο από εκείνο της γραφής, όπως την γνωρίζουμε, να οδηγήει στην ελεύθερη υποκατάσταση του ενός όρου με τον άλλο, έτσι ώστε κάτι διανοητό – η ύπαρξη αχρετυπικών πολιτισμικών τάσεων – να μετατρέπεται σε κάτι αδιανόητο ή, μάλλον, ανόητο: η ύπαρξη της γραφής *όπως την γνωρίζουμε* σε ανθρώπους που δεν διαθέτουν *γραφία*. Για να περάσει ο Derrida το αντίστροφο μοντέλο ότι «εν αρχή ην η γραφή», πρέπει να ανανοηματοδοτήσει τον όρο «γραφία». Αλλ’ αυτό το μοντέλο δεν αποτελεί αντιστροφή του ρουσσουικού ή του στραουσσιικού διπόλου «απροφορικός/γραπτός λόγος», για τον απλούστατο λόγο, ότι η αρχιγραφία *δεν είναι* ο γραπτός λόγος. Το δήθεν αντίστροφο μοντέλο το οποίο υποτίθεται ότι μας απαλλάσσει από τις πλάνες του παρελθόντος, είναι ένα *νέο* μοντέλο, *ασύμβατο* με το παλιό, το οποίο κατ’ αρχήν δεν μας απαλλάσσει από *εκείνες* τις πλάνες, επιπλέον εισάγει χειρότερες πλάνες, στο μέτρο που ισχυρίζεται πάνω κάτω ότι η εμφάνιση της γραφής προϋποθέτει τη γραφή. Αν ο Rousseau ενέχεται για υιοθέτηση μιας ιδέας «επιγένεσης», ο Derrida ενέχεται για λήψη του ζητουμένου. Αν η παραδοσιακή ιδέα, ότι ο γραπτός λόγος αποτελεί απλώς μια αποκρυστάλλωση του προφορικού, θεωρείται αφελής, η ιδέα ότι η γραφή προηγείται του προφορικού λόγου είναι είτε αβλαβής για την παραδοσιακή ιδέα είτε εντελώς αυθαίρετη και εντέλει ακατανόητη.

Στη λογική δεν μπορείς να αντλείς περισσότερα από αυτά που βάζεις μέσα στο παιχνίδι. Τέτοιον είδους στοιχειώδη λογικά σφάλματα είναι δύσκολα απομώσιμα μέσα στο νεφελώδες ιδίωμα του Derrida, όπου οι οσμώσεις μεταξύ

των εννοιών θεωρούνται ως κάτι το απολύτως επιτρεπτό, ως μέρος της μεθόδου του και του προσωπικού του ύφους. Αυτό το ιδίωμα, ο Foucault το είχε κάποτε ονομάσει «τρομοκρατικό σκοταδισμό». Επεξηγεί ο Searle: «Στον Derrida, το γραπτό κείμενο είναι τόσο σκοτεινό που είναι αδύνατον να εκτιμήσεις με ακρίβεια τη θέση την οποία υποστηρίζει (εξ ου ο “σκοταδιμός”), και όταν αναλαμβάνεις να τη θέσεις υπό κρίση, ο συγγραφέας απαντάει: “Δεν με καταλάβετε: είσθε ηλίθιος” (εξ ου η “τρομοκρατία)» (Searle 1983 [1992]: 21). Να είναι τάχα μόνο το ιδίωμα του Derrida που δημιουργεί στον αναγνώστη αυτή την αίσθηση του νεφελώδους; Είναι ενδιαφέρον ότι ο Kuhn έχει ακριβώς την ίδια αίσθηση με τον κατήγορο του Derrida: «[...] ούτε Foucault έχω διαβάσει πολύ [...] Υπάρχει κάτι στον τρόπο με τον οποίο οι Γάλλοι γράφουν γι’ αυτά τα πράγματα που δυσχεραίνει πολύ την κατανόησή μου. Κάποιος που ήξερε περισσότερα περί αυτού μου είπε κάποτε: “Αυτό που πρέπει να κάνεις μ’ αυτά τα κείμενα είναι απλώς να τα διαβάξεις γρήγορα, να μην τα πολυσκέφτεσαι: άσ’ τα να κυλήσουν πάνω σου. Κι ύστερα, όταν σταματήσεις, δεξ τί επίδραση είχαν επάνω σου”. Εγώ όμως δεν μπορώ να διαβάσω μ’ αυτόν τον τρόπο» (Bogradori 1994: 160).

- 88 Saussure 1915 [1959]: 120.
- 89 Ο Derrida χρησιμοποιεί τον όρο *différance* (με ‘a’) για να υποδηλώσει τον διπλό ρόλο της διαφοράς (*différence*) και της αναβολής (*déférence*). Στην ελληνική μετάφραση του *De la grammatologie*, ο όρος αποδίδεται ως «διαφωρά» (Derrida 1967a: 47).
- 90 Scruton 1994: 496.
- 91 Αν νομίζουμε ότι είμαστε σε θέση να συγκρίνουμε τη σκέψη μας με κάποιαν απόλυτη εξωγλωσσική πραγματικότητα, απλώς αυταπατάμεθα. Η ίδια η γλώσσα είναι έτσι φτιαγμένη ώστε να συντηρεί τις αυταπάτες μας.
- 92 «Πέρα απ’ το φιλοσοφικό κείμενο δεν υπάρχει κάποιο κενό, παρθένο, αδειανό πλαίσιο, αλλά ένα ακόμη κείμενο, ένα πλέγμα διαφορών δυνάμεων, χωρίς κανένα κεντρικό σημείο αναφοράς» (Derrida 1972: 311). «Οι υστερο-δομοκράτες παίρνουν, ως πρωταρχικό αντικείμενο της ανάλυσης, άλλα κείμενα, ενώ οι αναλυτικοί φιλόσοφοι, παρά την εστίασή τους στη γλώσσα, όχι. Τα μεγαλύτερα ονόματα της πρόσφατης γαλλικής σκέψης ήταν σχεδόν κατ’ αποκλειστικότητα αναγνώστες κειμένων: Ο Claude Lévi-Strauss – των μυθολογικών κειμένων μη τεχνολογικών πολιτισμών· ο Jacques Lacan – των λεγομένων του ασθενούς κατά την ψυχανάλυση· ο Michel Foucault – των κειμένων μιας ιστορικής εποχής· ο Roland Barthes – λογοτεχνικών κειμένων και πολιτιστικών προϊόντων γενικώς· ο Jacques Derrida – κειμένων άλλων φιλοσόφων (Πλάτωνα, Rousseau, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Freud)» (Mitchell 1983: 56).
- 93 Derrida 1967a: 273-274.
- 94 Derrida 1967 [1978]: 427.
- 95 Δες Rorty 1982: xiii-xx και Engel 1994: 5-6.
- 96 ΠΑ 48.
- 97 Τα τρία αξιώματα του Foucault 1964 είναι: «(1) η ερμηνεία έχει γίνει ένα έργο δίχως τέλος, (2) αν η ερμηνεία δεν μπορεί να τεματισθεί, αυτό οφείλεται στο

- ότι δεν υπάρχει τίποτε για να ερμηνευθεί (3) η ερμηνεία πρέπει *επ' άπειρον* να αυτοερμηνεύεται».
- 98 «[...] Είναι γεγονός ότι ερμηνεύουμε τα σημεία, ότι δίνουμε στα σημεία ερμηνείες. Μόνο που αυτό δεν συμβαίνει κάθε φορά που καταλαβαίνουμε ένα σημείο! (Όταν κάποιος με ρωτάει "Τί ώρα είναι;" δεν συμβαίνει μέσα μου καμιά ερμηνευτική διεργασία. Απλώς, αντιδρώ σ' εκείνο που βλέπω ή ακούω)» (ΦΓ §9/77). Επίσης: «Άραγε ερμηνεύουμε τις λέξεις πριν υπακούσουμε στην εντολή; Σε ορισμένες περιπτώσεις θα βρείτε πως κάνετε κάτι που θα μπορούσε να ονομασθεί ερμηνεία πριν απ' την εκτέλεση, σε μερικές άλλες, όχι [...] Μπαίνουμε στον πειρασμό να σκεφτούμε ότι η δράση της γλώσσας χωρίζεται σε δύο μέρη: ένα ανόργανο – ο χειρισμός των σημείων – κι ένα οργανικό, που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε κατανόηση αυτών των σημείων, σημασιοδότησή τους, ερμηνεία τους, σκέψη. Αυτές οι τελευταίες δραστηριότητες φαίνονται να συμβαίνουν σ' ένα παράξενο μέσον, το μυαλό· και ο μηχανισμός του μυαλού, τη φύση του οποίου φαίνεται πως δεν καταλαβαίνουμε, μπορεί να κάνει πράγματα που κανένας υλικός μηχανισμός δεν θα μπορούσε (MB 28).
- 99 Δικαίως ο Searle αποκαλεί τον Derrida «κλασικό μεταφυσικό», διότι, ενώ αρνείται την ύπαρξη μεταφυσικών θεμελίων, κατά τον άλφα ή βήτα τρόπο «θεωρεί τα θεμέλια αυτά αναγκαία [...] Ο Derrida βλέπει καθαρά ότι το χουσερλικό σχέδιο να θεμελιώσει υπερβατολογικά την επιστήμη, τη γλώσσα και τον κοινό νοο είναι μια αποτυχία. Αυτό που δεν καταφέρνει να δει είναι ότι το γεγονός αυτό δεν απειλεί στο ελάχιστο τον κόσμο της επιστήμης, τη γλώσσα ή τον κοινό νοο. Όπως λέει και ο Wittgenstein, τα πάντα παρομένουν ως έχουν» (Searle 1983: 24-25).
- 100 Η οποία, σημειωτέον, δεν ηχεί διόλου εξωφρενική σε όσους πιστεύουν ότι αποκαλύπτει μιαν εξαιρετικά πανούργα σκευωρία
- 101 Ανάλογο είναι το επιχείρημα του Searle 1983: 25: «[...] για να εξασφαλίσει την ιεραρχική ανωτερότητα, την αξιολογική υπεροχή της αποδόμησης, ο αποδομιστής θα καταφύγει αναγκαστικά σε μέσα επιχειρηματολογίας και πειθούς, επικαλούμενος, κατ' αυτόν τον τρόπο, τις ίδιες τις λογοκεντρικές αξίες που φιλοδοξεί να υποτιμήσει».
- 102 Rorty 1982: xiii.
- 103 «Το όνομα οποιουδήποτε πράγματος, που αποδεικνύεται καλό να το πιστεύεις και, επίσης, καλό για πολύ συγκεκριμένους λόγους» (James 1978: 42).
- 104 Rorty 1979: 373, 377-8.
- 105 Τυπικό παράδειγμα η υποτιθέμενη «γνωσιοθεωρητική συμπεριφοροκρατία» του Wittgenstein. (Rorty 1979: 174). Δες όμως επ' αυτού ΟΚΓ 447 §28g.
- 106 Rorty 1982a: 19, 27, 29, Rorty 1979: 369.
- 107 «Ένα παράξενο φαινόμενο του οποίου υπήρξα μάρτυς αμέτρητες φορές ήταν το εξής: Όταν ο Wittgenstein, για να διευκρινίσει κάποιο σημείο, ειρηνούσε ένα παράδειγμα κατά τη διάρκεια των διαλέξεών του, χαμογελούσε ειρωνικά με την απθανότητα αυτού που φαντάστηκε. Αν όμως κάποιος από την τάξη πήγαινε να γελάσει, αμέσως η έκφρασή του γινόταν σοβαρή, και μας φώναζε με αποδοκιμαστικό ύφος: "Όχι, όχι, μιλάω σοβαρά"» (Malcolm, 1958 [1984]: 27). Περβλ.

επίσης την παρατήρηση του Schulte (1992: 41) σχετικά με το ύφος του *Tractatus*: «Οι προτάσεις του δεν έχουν εκείνη την ηθελημένη λάμψη που είναι τόσο τυπική σε αφοριστικούς συγγραφείς [...] όπως ο Nietzsche ή ο Lichtenberg [...] και ο ειρμός των σκέψεών του δεν έχει εκείνο τον περιπτώσιακά παιχνιδιάρικο και επιτηδευμένο χαρακτήρα».

- 108 Rorty 1979: 12.
- 109 «Όλο κι όλο που κάνει η φιλοσοφία είναι να καταστρέφει είδωλα. Αλλ' αυτό δεν σημαίνει ότι, 'απουσία ειδώλων', θα πρέπει να κατασκευάσει νέα» (PH §88/184).
- 110 Όπως η φιλοσοφία του Dewey (βλ. Rorty 1979: 13).
- 111 «[...] συλλογιζόμουν γύρω απ' τη δουλειά μου στη φιλοσοφία και ψιθύριζα στον εαυτό μου: "Καταστρέφω, καταστρέφω, καταστρέφω"» (ΠΑ 44).
- 112 Rorty 1979: 370.
- 113 Rorty 1979: 371.
- 114 «Το να βλέπεις τη συζήτηση να συνεχίζεται ως επαρκή σκοπό για τη φιλοσοφία [...] σημαίνει να βλέπεις τα ανθρώπινα πλάσματα ως παραγωγούς νέων περιγραφών» (Rorty 1979: 378).
- 115 Rorty 1979: 372.
- 116 Rorty 1979: 372, 378.
- 117 «[...] η γλώσσα μας παραμένει η ίδια και ολοένα μας οδηγεί στα ίδια παραπλανητικά ερωτήματα. Όσο θα υπάρχει ένα ρήμα όπως το «είμαι», που θα μοιάζει να λειτουργεί όπως το «τρώνω» και το «πίνω» όσο θα υπάρχουν τα επίθετα «ταυτός», «αληθής», «ψευδής», «δυνατός» όσο θα γίνεται λόγος για το ποτάμι του χρόνου και την έκταση του χώρου κλπ. κλπ., τόσο οι άνθρωποι θα σκοντάφουν πάνω στις ίδιες αινιγματικές δυσχέρειες. Και θα κοιτούν κατάματα κάτι που κανενός είδους εξήγηση δεν φαίνεται να μπορεί να ξεδιαλύνει» (ΠΑ 35).

Έχει δίκιο η Βενιέρη 1995 να τονίζει ότι «η μορφή ζωής επιδρά στη δημιουργία των φιλοσοφικών προβλημάτων» και ότι «σε μιαν άλλη μορφή ζωής ο υπερβατικός ζήλος των ανθρώπων θα έβρισκε άλλη διέξοδο» (19). Αυτό που σήμερα αποκαλούμε παραπλανητικά «Ινδική φιλοσοφία» έχει πολύ μακρινή συγγένεια με εκείνο που οι δυτικοί φιλόσοφοι εννοούν με τον όρο. Είναι σαφές ότι η ινδική μορφή ζωής που κατοπτρίζεται στις Βέδδες δεν μπορεί να εκθρέψει το είδος των προβλημάτων που απασχόλησαν τη Δύση του τελευταίου 25 αιώνας. Βρίσκω όμως παραπλανητικό και αναληθή τον ισχυρισμό της ότι, σε μιαν άλλη μορφή ζωής, «η μεταφυσική ορμή του ανθρώπου θα έβρισκε διέξοδο στη θρησκεία ή στην τέχνη, οπότε δεν θα υπήρχαν φιλοσοφικά προβλήματα» (20), διότι μοιάζει να υπαινίσσεται πως η φιλοσοφία ανθεί όταν ο άνθρωπος δεν θρησκευεται και δεν καλλιτεχνεί. Η μέχρι τούδε πείρα μας διδάσκει το αντίθετο: Η φιλοσοφία άνθησε σε εξαιρετικά θρησκευοκρατούμενες εποχές, όπως ο Μεσαίωνας, καθώς και σε εποχές έντονης καλλιτεχνικής δημιουργίας, όπως η περίοδος από την Αναγέννηση μέχρι τις παρυφές του 20ού αιώνα. Η *μορφή* του φιλοσοφικού προβληματισμού μπορεί βεβαίως να απηχεί τις θρησκευτικές ή καλλιτεχνικές τάσεις μιας εποχής, αλλά η ανάγκη του φιλοσοφείν δεν εκπονώνεται στην καλλιτεχνική δημιουργία ή στη θρησκευτική τελετουργία. Φιλόσοφος δεν είναι αυτός



που δεν μπορεί να πιστέψει ή να δημιουργήσει. Ας μην ξεχνάμε ότι τα περισσότερα καλλιτεχνικά κινήματα – ιδιαίτερα των δύο τελευταίων αιώνων – έχουν ως αφετηρία κάποιο φιλοσοφικό ερώτημα (φέρ' επειν αν ο καλλιτέχνης θα πρέπει να αποκαλύπτει την αλήθεια ή να την αποκρύπτει, αν η τέχνη περιέχει ηθικές παραμέτρους ή είναι α-ηθική κλπ.).

- 118 Πρβλ. ΠΑ 73, ΦΕ §133, ΡΗ §92/200. Αυτές οι διατυπώσεις οδήγησαν στην άποψη ότι η φιλοσοφία του Wittgenstein είναι ένα είδος ησυχασμού (quietism) (βλ. Zangwill 1992 και Βορβιδάκης 1996), τον οποίο ο Blackburn (1994: 315) ορίζει ως «τη διδασκαλία κατά την οποία δεν υπάρχει τρόπος να επιτευχθεί ο παραδοσιακός μεταφυσικός σκοπός της κατασκευής μιας θεωρίας περί αυτής ή εκείνης της έννοιας». Μολονότι η διατύπωση αυτή περιγράφει όντως ένα χαρακτηριστικό της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας, δεν βλέπω υπό ποίαν έννοια αυτό το χαρακτηριστικό μπορεί να ονομασθεί ησυχασμός. Τη μόνη έννοια ησυχασμού που μπορώ να αποδεχθώ, ως γνησίως βιτγκενσταϊνική, είναι εκείνη κατά την οποία απώτερος σκοπός είναι η γαλήνη του νου και η απαλλαγή του από τις φιλοσοφικές απορίες που τον τυραννούν. Αλλά, για τον Wittgenstein, η γαλήνη του νου δεν είναι ένα *πραγματοποιήσιμο* τέλος (pace Βενιέρη 1995: 20): είναι μονάχα η *κατεύθυνση* που παίρνει ο λογισμός μας όταν φιλοσοφούμε. Κι αυτό είναι κάτι που ισχύει και για την παραδοσιακή φιλοσοφία: Γιατί άραγε οι παραδοσιακοί φιλόσοφοι προσπαθούσαν να λύσουν τα φιλοσοφικά προβλήματα; Τί επεδίωκαν, αν όχι την *απαλλαγή* τους απ' αυτά; Θα ήμουν πρόθυμος να ονομάσω «ησυχαστή» μόνο εκείνον ο οποίος *ξεκινάει* με την πεποίθηση της ματαιότητας του φιλοσοφείν – οπότε, κατ' ουσίαν, δεν ξεκινάει ποτέ να φιλοσοφεί: αλλά, είναι προφανές ότι αυτή η στάση δεν μπορεί να αποδοθεί στον Wittgenstein. «Θα ήταν μια κοντόφθαλμη παρανόηση να αποδώσει κανείς στον Wittgenstein την επιθυμία να καταργηθεί η φιλοσοφία» (Schulte 1992: 44). Δες ακόμη Jolley 1993, Putnam 1992Ba και ΟΚΓ 440 §14.
- 119 Rorty 1979: 377.
- 120 Rorty 1979: 377.
- 121 μια «synoptic view», όπως την ονομάζει ο Rorty (1982a: 30).
- 122 Rorty 1982: xxxix.
- 123 Διαψεύδοντας τον Wittgenstein (των *Ερευνών*) ο οποίος, καθώς ο ίδιος ο Rorty αναγνωρίζει χωρίς όμως να έχει σαφείς ενδείξεις, «θα ήθελε ο όρος “φιλοσοφία” να είναι όνομα ενός διακριτού και εξαιρετικού πράγματος» (Rorty 1982a: 29). Ο Rorty θεωρεί ότι η τάση αυτή απηχεί τρακταριανές ιδέες, ασύμφωνες με το ύπερο έργο. Αυτό είναι αλήθεια μόνο στο μέτρο που η ιδιαιτερότητα την οποία ο Wittgenstein θέλει να διαφυλάξει για τη φιλοσοφία αποκτά τους υψηλούς αξιακούς τόνους τους οποίους επανειλημμένα – και αδικαιολόγητα – ο Rorty εννοεί να της αποδίδει. Το να θεωρείς ότι η φιλοσοφία είναι μια *διακριτή* δραστηριότητα δεν συνεπάγεται ότι τη θεωρείς καθαρότερη, ανώτερη ή σπουδαιότερη από τις άλλες. Το ότι η φιλοσοφία δεν έχει επ' ουδενί την άλω με την οποία την περιέβαλλαν παλιότερες εποχές, και ότι άλλες ανθρώπινες εκφάνσεις, όπως η τέχνη και η θρησκεία, έχουν σαφώς ανώτερη θέση στο αξιακό σύστημα του Wittgenstein, είναι κάτι τόσο πρόδηλο (δες, λ.χ., WL 1930-32: 21), ώστε η εμμονή του Rorty να κατανύει εντελώς αστήρικτη και ανεξήγητη.

- 124 «Μια κριτική σκέψη σε ένα επίπεδο γενικότητας, που διαφέρει μόνο κατά τον βαθμό από όλα τα άλλα είδη έρευνας» σύμφωνα με τον ορισμό του Dewey (Rorty 1982a: 29)
- 125 Πρβλ.: «Η υποκατάσταση των ερμητικών προτάσεων του *Tractatus* με τις ρητορικές ερωτήσεις των *Ερευνών* ήταν μια κίνηση μακριά από την ακρίβεια, μακριά από το *επιχείρημα*, μακριά από την καντιανή προσπάθεια να "τοποθετηθεί η φιλοσοφία στον ασφαλή δρόμο της επιστήμης"» (Rorty 1982a: 20). Αυτό είναι ένα άλλο σημείο όπου ο Rorty ξεπερνάει τα επιτρεπόμενα όρια της ερμηνείας: Το γεγονός ότι ο Wittgenstein δεν θεωρεί το *επιχείρημα* μοναδικό εργαλείο της φιλοσοφίας δεν σημαίνει ότι το εξοβελίζει, ούτε καν ότι το θεωρεί κατώτερο από τα υπόλοιπα εργαλεία, όπως η μεταφορά, το φανταστικό παράδειγμα, το αστέιο κλπ. Το μόνο που αρνείται είναι ότι το *επιχείρημα* έχει κάποια τυπικά διακριτικά γνωρίσματα, που το καθιστούν αναγνωρίσιμο εκτός γλωσσικού παιχνιδιού. Μέσα στο γλωσσικό παιχνίδι, μια ρητορική ερώτηση μπορεί κάλλιστα να επέχει θέση *επιχειρήματος*.
- 126 Και ένα παραδοσιακότερου τύπου *επιχείρημα*: Δεν είναι η φιλοσοφία εκείνη η «κίνηση του πνεύματος» που θα προφυλάξει την τέχνη από την καταστρατήγηση της ελευθερίας της; Δεν ήταν κάποια *φιλοσοφικά* *επιχειρήματα* εκείνα τα οποία απαγόρευσαν, λ.χ., την παρέμβαση πολιτικών σκοπιμοτήτων στην τέχνη;
- 127 Αυτή η αντίληψη, κατά τη γνώμη μου, κατοπτρίζεται στην §133 των *Ερευνών*. Όχι όμως και κατά την γνώμη ορισμένων μελετητών οι οποίοι θεωρούν ότι εκεί ο Wittgenstein μιλάει για *τερματισμό* της φιλοσοφικής δραστηριότητας. Δες παραπάνω, 118.
- 128 Δες Ε&ΤΤ 84. Αξίζει εδώ να παρατεθεί και η διευκρίνιση που είχε κάνει ο Wittgenstein στον Ludwig von Ficker, την εποχή που αναζητούσε εκδότη για το *Tractatus*: «Το έργο είναι αυστηρώς φιλοσοφικό και συνάμα λογοτεχνικό· ωστόσο, δεν φλυαρεί» (BLF §22/94).
- 129 Δες Μ&Γ και Ε&ΤΤ.
- 130 Βλ. ΟΚΓ 445 §1.
- 131 Βλ. ΟΚΓ 446 §11a.
- 132 Η δευτερεύουσα βιβλιογραφία γύρω απ' το έργο του Wittgenstein είναι πια τόσο πλούσια, ώστε ακόμη κι ο 'περαστικός' μελετητής να αποκάτ την ψευδαίσθηση ότι είναι κιάλας έτοιμος να τοποθετηθεί απέναντί του και να επιχειρηματολογήσει κατά ή υπέρ αυτού, οικειοποιούμενος ερμηνευτικές προσεγγίσεις άλλων μελετητών. Τονίζοντας τη λέξη «ενδελεχής» θέλω να υπαινιχθώ ότι μια γενική *ενημέρωση* επί των θεμάτων τα οποία ο Wittgenstein έχει πραγματευθεί είναι όχι απλώς ανεπαρκής, αλλά και παραπλανητική· διότι, με αυτόν τον τρόπο, εξαφανίζεται η δύναμη του βιτγκενσταϊνικού *επιχειρήματος* εν όψει του *συγκεκριμένου* *προβλήματος*. (Οι μυς χαλαρώνουν με το *μασάζ*· όχι με μια *περιγραφή* του *μασάζ*).



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- (c. 1205), *Das Nibelungenlied* ■ *The Nibelungenlied*, A. T. Hatto (Übt.), Penguin 1981.
- *Die Edda*, Felix Genzmer (Übt.), Kurt Schier (Einl.), Eugen Diederichs Verlag 1984.
- Aaron, Richard (1965), «Wittgenstein's Theory of Universals», *Mind* 74: 249-251.
- Ackermann, Robert John (1988), *Wittgenstein's City*, Massachusetts Press, USA.
- Adorno, Theodor Wiesengrund (1958), *Philosophie der neuen Musik*, Europäische Verlagsanstalt, Köln.
- Albritton, Rogers (1959), «On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion"», *JP* 56: 845-856 ■ Shanker 1986/2: 183-193.
- Allaire, Edwin B. (1959), «*Tractatus* 6.3751», *Analysis* 19: 100-105 ■ Copi & Beard 1966: 189-194 ■ Shanker 1986/1: 202-206.
- (1963), «The *Tractatus*: Nominalistic or Realistic?», Allaire et al: 148-165 ■ Copi & Beard 1966: 325-342.
- Allaire, Edwin B. et al (eds) (1963), *Essays in Ontology*, Nijhoff, Den Haag.
- Altham, J. E. J. (1979), «Indirect Reflexives and Indirect Speech», Diamond & Teichman: 25-38.
- Ambrose, Alice (1955), «Wittgenstein on Some Questions in Foundations of Mathematics», *JP* 52/8: 197-213 ■ Fann 1967: 265-283 ■ Shanker 1986/3: 203-216.
- (1958), «Proof and the Theorem Proved», *JP* 55.
- (1966), «Wittgenstein on Universals», Kennick & Lazerowitz ■ Fann 1967: 342.
- (1972), «Mathematical Generality», Ambrose & Lazerowitz: 287-318.
- (1982), «Wittgenstein on Mathematical Proof», *Mind* 91/362: 264-272 ■ Shanker 1986/3: 250-258.
- (1984a), «Commanding a Clear View of Philosophy», Lazerowitz & Ambrose: 63-77.
- (1984b), «Wittgenstein and Linguistic Solipsism», Lazerowitz & Ambrose: 139-149.
- (1984c), «Mathematical Generalizations and Counter-Examples», Lazerowitz & Ambrose: 167-181.
- (1984d), «Is Philosophy of Mathematics "An Idleness in Mathematics"?», Lazerowitz & Ambrose: 193-213.
- (1985a), «Invention and Discovery», Lazerowitz & Ambrose: 80-100.
- (1985b), «Factual, Mathematical and Metaphysical Inventories», Lazerowitz & Ambrose: 38-61.
- (1986), «The Changing Face of Philosophy», Shanker/4: 416-429.
- & Morris Lazerowitz (eds) (1972), *Ludwig Wittgenstein: Philosophy & Language*, Allen & Unwin, New York.
- Αναπολιτάνος, Διονύσιος (1980), «Η ενορατική σχολή στα μαθηματικά», *Θεμέλια των επιστημών*, τομ. 2, Gutenberg, Αθήνα: 189-201.
- (1985a), *Εισαγωγή στη φιλοσοφία των μαθηματικών*, Νεφέλη, Αθήνα.

- ← (1985b), «Παράδοξα και βασικές σχολές της φιλοσοφίας των μαθηματικών», *Δευκαλίων* 39: 337-353.
- Anscombe, G. E. M. (1957a), *Intention*, Blackwell, Oxford 1979.
- (1957b), «Intention», *PASS* 1957, Anscombe 1981/2: 75- 82.
- (1959a), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, UPP, Philadelphia.
- (1959b), «Mr. Copi on Objects, Properties, and Relations in the *Tractatus*», *Mind* 68: 404.
- (1974), «The First Person», Guttenplan: 45-66 ■ Anscombe 1981/2: 21-36.
- (1976a), «Memory, "Experience" and Causation», Lewis 1976 ■ Anscombe 1981/2: 120-130.
- (1976b), «The Question of Linguistic Idealism», Anscombe 1981/ 1: 112-133.
- (1981), *Collected Philosophical Papers*, 3 vols, Blackwell, Oxford.
- (1983), «The Causation of Action», Ginet & Shoemaker 1983: 174-190.
- Arrington, Robert L. (1969), «Wittgenstein on Contradiction», *TSJP* 7/1: 37-43 ■ Shanker 1986/3: 338-346.
- (1979), «Mechanism and Calculus: Wittgenstein on Augustine's Theory of Ostension», Luckhardt: 303-338.
- (1989), *Rationalism, Realism and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*, Cornell UP, Ithaca & London.
- (1990a), «The Grammar of Grammar», Haller & Brandl/1: 210-220.
- (1990b), «Making Contact in Language: The Harmony Between Thought and Reality»: 1-34 [υπό δημοσίευσιν].
- Aspray, William & Philip Kitcher (eds) (1988), *History and Philosophy of Modern Mathematics*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 11, UMP, Minneapolis.
- Αυγελής, Νικόλαος Γ. (1972), *Η έννοια της μαθηματικής αλήθειας και η απόδειξη του Gödel (Φιλοσοφικές συνέπειες)*, Θεσσαλονίκη.
- Austin, James (1980), «Wittgenstein's Solutions to the Colour Exclusion Problem», *PPR* 41: 142-149 ■ Shanker 1986/1: 207-212.
- Austin, John Langshaw (1939), «Are There Universals?», Hanfling 1972: 390-396.
- (1950), «Truth», *PASS* 24 ■ Austin 1970 ■ «Αλήθεια», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), *Δευκαλίων* 15 (1975): 286-303.
- (1956), «Ifs and Cans», Hanfling 1972: 219-230.
- (1962a), *Sense and Sensibilia*, OUP, Oxford.
- (1962b), *How to Do Things with Words*, OUP, Oxford.
- (1970), *Philosophical Papers*, J. O. Urmson & G. J. Warnock (eds), OUP, Oxford.
- (1970a), «Performative Utterances», Austin 233-252 ■ «Επιτελεστικές εκφορές», Β. Κιντή (μετ.), *Δευκαλίων* 13/2-3 (1995): 215-230.
- (1971), «Intelligent Behaviour», Rorty 1971: 45-52.
- Ayer, Alfred J. (1954), «Can There be a Private Language?» *PASS* 28: 63-76 ■ Pitcher 1966: 251-266.
- (1959), *Logical Positivism*, Glencoe/Free Press, Illinois.
- (1985), *Wittgenstein*, Weidenfeld & Nicolson, London.

- Baker, Gordon P. (1974), «Criteria: A New Foundation for Semantics», *Ratio* 16/2 ■ Shanker 1986/2: 194-225.
- (1979), «Verehrung und Verkehrung: Waismann and Wittgenstein», Luckhardt: 243-285.
- (1981), «Following Wittgenstein: Some Signposts for *Philosophical Investigations* §§143-242», Holtzmann & Leich: 31-71.
- (1986), «Φιλοσοφία: εικόν και είδος», Shanker 1986A: 213-266.
- (1988), *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*, Blackwell, Oxford.
- (1993), «*Recherches philosophiques: L' argument contre un langage privé*», Leyvraz & Mulligan: 238-280.
- & P. M. S. Hacker (1976), «Critical Notice: *Philosophical Grammar*», *Mind* 85/338 ■ ριζικά αναμορφωμένο στο Shanker 1986/1: 323-351.
- (1980), *Understanding and Meaning: vol. 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations* (§§1-184), Blackwell, Oxford.
- (1983), «Dummett's Purge: Frege without Functions», *PQ* 33/131: 115-132.
- (1984a), *Language, Sense & Nonsense: A Critical Examination into Modern Theories of Meaning*, Blackwell, Oxford.
- (1984b), *Scepticism, Rules & Language*, Blackwell, Oxford.
- (1984c), *Frege: Logical Excavations*, Blackwell, Oxford.
- (1985), *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity: vol. 2 of an Analytical Commentary of the Philosophical Investigations* (§§185-242), Blackwell, Oxford.
- (1986), «Reply to Mr. Mounce», *PI* 9/3: 187-198.
- (1987), «Dummett's Dig: Looking Glass Archaeology», *PQ* 37/146: 86-99.
- Bales, Michael D. & Kenneth Henley (eds) (1989), *Right Conduct, Theories & Applications*, 2<sup>nd</sup> edition, Random House, New York.
- Bambrough, Renford (1960-61), «Universals and Family Resemblances», *PASS* 61: 207-222 ■ Pitcher 1966: 186-204.
- (1974), «How to Read Wittgenstein», *RJPL* 7: 117-132.
- (1991), «Fools and Heretics», Griffiths: 239-257.
- Barnes, Jonathan (1980), «Aristote chez les Anglophones», *Critique* 100.
- Barthes, Roland (1973), *Le plaisir du texte*, éditions du Seuil, Paris.
- Bartley III, William Warren (1973), *Wittgenstein*, J. B. Lippincott, Philadelphia & New York ■ Quartett Books, London 1977 ■ βελτιωμένη και επηυξημένη έκδοση: Open Court, LaSalle, Illinois 1985.
- Beardsley, Monroe C. (1966), *Aesthetics from Classical Greece to the Present*, AUP ■ *Η αισθητική από την κλασική Ελλάδα μέχρι σήμερα*, Π. Χριστοδουλίδης (επιμ.), Δ. Κούρτοβικ (μετ.), Νεφέλη, Αθήνα 1983.
- Beardmore, R. W. (1995), «Art and Family Resemblances», *PI* 18/3: 199-215.
- Beauchamp, Thomas (1982, 2<sup>nd</sup> edn: 1991), *Philosophical Ethics*, McGraw Hill, New York.
- Bell, Julian (1930), «An Epistle on the Subject of the Ethical and Aesthetic Beliefs of Herr Ludwig Wittgenstein (Doctor of Philosophy) to Richard Braithwaite Esq. MA (Fellow of King's College)», *The Venture* 5 (February): 208-215 ■ Vines 1932: 21-30 ■ Copi & Beard 1966: 67-73 ■ Howarth 1978.

- Bellarmey, James E. (1990), «Family Resemblances and the Problem of the Underdetermination of Extension», *PI* 13/1: 31-43.
- Benacerraf, Paul & Hilary Putnam (eds) (1983: 2<sup>nd</sup> edition), *Philosophy of Mathematics*, CUP, Cambridge ▪ (1<sup>st</sup> edition: 1964, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey).
- Βενιέρη, Μαρία (1991), «Το πρόβλημα των αντικειμένων στο *Tractatus*», Τζαβάρας: 16-26.
- (1995), «Μορφή ζωής και φιλοσοφία στον Wittgenstein», Τζαβάρας: 11-20.
- Bennett, Jonathan (1976), *Linguistic Behaviour*, CUP, Cambridge.
- Bennett, Philip W. (1982), «A Defence of Abortion: A Question for Judith Jarvis Thomson», *PI* 5/2: 142-145.
- Bergmann, Gustav (1961), «The Glory and the Misery of Ludwig Wittgenstein», A. G. Conte (tr.), *Filosofia* 52: 387-406 ▪ Klemke 1971: 25-43.
- Bernays, Paul (1935), «Sur le platonisme dans les mathématiques», *L' enseignement mathématique* 34: 52-69 ▪ «On Platonism in Mathematics», C. D. Parsons (tr.), Benacerraf & Putnam 1983: 258-271.
- (1959), «Comments on Ludwig Wittgenstein's *Remarks on the Foundations of Mathematics*», *Ratio* 2 ▪ Shanker 1986/3: 165-182.
- Bernhard, Thomas (1982), *Wittgensteins Neffe: Ein Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main ▪ *Ο ανιψιός του Βιτγκενστάιν: Μια φιλία*, Δ. Βάρσος (μετ.), Εστία 1989.
- (1984), *Ritter, Dene, Foss*, Suhrkamp, Frankfurt am Main ▪ *Πίττερ, Ντένε, Φος*, Λ. Βογιατζής (μετ.), Νέα Σκηνή 1991.
- Bernstein, Richard J. (1961), «Wittgenstein's Three Languages», *RM* 15: 278-298.
- Biederman, I. (1987), «Recognition-by-Components: A Theory of Human Understanding», *PsR* 94: 115-147.
- Binkley, R., Richard Bronaugh & Ausonio Marras (eds) (1971), *Agent, Action and Reason*, UTP, Toronto.
- Binkley, Timothy (1973), *Wittgenstein's Language*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Βορβιδάκης, Στέλιος (1991), «Η γλωσσολογική μέθοδος και το πρόβλημα της φιλοσοφικής γνώσης», Τζαβάρας: 118-138.
- (1996), «Επιστημονιστικές και άλλες σύγχρονες χίμαιρες: Οι υποτροπές της μεταφυσικής νόσου και η προτεινόμενη γλωσσολογική πανάκεια», υπό δημοσίευση στο *Δευκαλίων* 14/2 (1996).
- Black, Max (ed.) (1965a), *Philosophy in America*, Allen & Unwin, London.
- (1965b), «Verificationism and Wittgenstein's Reflections on Mathematics», *RIP* 23: 284-94 ▪ Shanker 1986/3: 68-76.
- (1979), «Wittgenstein's Language Games», *Dialectica* 33/3: 337-353.
- Blackburn, Simon (1971), «Moral Realism», Casey 1971.
- (1981), «Rule-Following and Moral Realism», Holtzman & Leich: 163-190.
- (1984), *Spreading the Word*, OUP, Oxford.
- (1990), «Wittgenstein's Irrealism», Haller & Brandl: 13-26.
- (1994), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, OUP, Oxford.
- Block, Irvin (ed.) (1981), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.

- Bloor, David (1973), «Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics» *SHPS* 2 = Shanker 1986/3: 378-394.
- (1983), *Wittgenstein; A Social Theory of Meaning*, Macmillan, London & Basingstoke.
- Bogen, James (1974), «Wittgenstein and Skepticism», *PR* 83: 364-373.
- Boghossian, Paul A. (1989), «The Rule-Following Considerations», *Mind* 98: 507-549.
- Bolton, Derek (1979), *An Approach to Wittgenstein's Philosophy*, Macmillan, London & Basingstoke.
- (1982), «Life-Form and Idealism», *Philosophy* 13: 269-284.
- Borradori, Giovanna (1994), *The American Philosopher*, UCP, Chicago.
- Borst, C. V. (ed.) (1970), *The Mind-Brain Identity Theory*, Macmillan, London.
- Βουδούρης, Κ. Ι. (1972), *Η θεωρία του νοήματος εν τη φιλοσοφία του L. Wittgenstein*, Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον, Βιβλιοθήκη Σοφίας Σαρυπόλου, Αθήνα.
- (ed.) (1977), *Ανθολόγιον αναλυτικών φιλοσόφων*, Αθήνα.
- Bourriaud, Nicolas (1970), «Ludwig Wittgenstein et l' art du XXe siècle», *Galleries* 34 (1989-90): 94-102.
- Bouveresse, Jacques (1971), *La parole malheureuse; De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Minuit, Paris.
- (1973), *La rime et la raison: Science, éthique et esthétique*, Minuit, Paris.
- (1976), *Le mythe de l'intériorité; expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, Paris.
- (1977), «Le paradis de Cantor et le purgatoire de Wittgenstein», *Critique* 33.
- (1982), «L' animal cérémoniel: Wittgenstein et l' anthropologie», περιέχεται στη γαλλική έκδοση των «Παρατηρήσεων για το Χρυσό Κλωνί του Frazer» του Wittgenstein, δεξ παρακάτω, 39-124.
- (1987), *La force de la règle: Wittgenstein et l' invention de la nécessité*, Minuit, Paris.
- (1988), *Le pays des possibles*, Minuit, Paris.
- (1991a), *Philosophie, Mythologie et Pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, éditions de l' éclat, Paris.
- (1991b), «"The Darkness of this Time": Wittgenstein and the Modern World», Griffiths 1991: 11-40.
- (1992), «Wittgenstein, Kripke et le problème de la longueur du mètre», Sebestik et Soulez: 67-99.
- Bouwsma, Oets K. (1977), «What Is Meaning?», Bouwsma 1982: 33-59.
- (1957), «Meaning Is Use», Bouwsma 1982: 89-118.
- (1950), «The Expression Theory of Art», Bouwsma 1965: 21-50.
- (1965), *Philosophical Essays*, UNP, Lincoln.
- (1965a), «The Blue Book», Bouwsma: 175-202 • Fann 1967: 148-170.
- (1966), «Poetry Becomes Truth», Bouwsma 1982: 269-277.
- (1968), «Conceptual versus Factual Investigations», Bouwsma 1982: 5-16.
- (1970), «Are Poems Statements?», Bouwsma 1982: 241-268.
- (1982), *Toward a New Sensibility*, J. L. Craft & R. E. Hustwit (eds), UNP, Lincoln and London.



- ← (1986), *Wittgenstein: Conversations 1949-1951*, J. L. Craft & R. E. Hustwit (eds), Hackett, Indianapolis.
- Boyer, David L. (1983), «J. R. Lucas, Kurt Gödel, and Fred Astaire», *PQ* 33/131: 147-159.
- Boyer, David L., P. Grim & J. T. Sanders (eds) (1979), *The Philosopher's Annual 2*, Blackwell, Oxford.
- Brandl, Johannes (1990), «Wittgenstein's Retreat from Verificationism», *Haller & Brandl* 1990/2: 187-198.
- Brearley, Michael (1991), «Psychoanalysis: A Form of Life?», *Griffiths* 1991: 151-167.
- Brink, David (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, CUP, Cambridge.
- Britton, Karl (1955), «Portrait of a Philosopher», *The Listener*, June 10.
- Brockhaus, Richard R. (1991), *Pulling Up the Ladder*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Brody, B. (1978), *Identity and Essence*, PUP, Princeton.
- Brouwer, Luitzen Egbertus Jan (1912), «Intuitionisme en Formalisme», Groningen, Noorhoff ■ «Intuitionism and Formalism», A. Dresden (tr.), *BAMS* 20 (1913): 81-96 ■ Benacerraf & Putnam 1983: 77-89.
- (1918), «Begründung der Mengenlehre unabhängig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten», 1. Teil: Allgemeine Mengenlehre, 2. Teil: Theorie der Punktmengen, *VKAA* 12/5 & 7, 1919.
- (1923), «Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Funktionstheorie», *JRAM* 154: 1-7 ■ «On the Significance of the Principle of the Excluded Middle in Mathematics, especially in Function Theory», S. Bauer-Mengelberg & J. van Heijenoort (trs), Heijenoort: 334-345 ■ «Για τη σημασία της αρχής του αποκλειόμενου τρίτου στα μαθηματικά, ιδιαίτερα στη Θεωρία των Συναρτήσεων», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), Χριστοδουλίδης 1980/8: 189-210.
- (1925), «Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik I, II & III», *MA* 93 (1925): 244-257 ■ 95 (1925): 453-472 ■ 96 (1926): 451-488.
- (1929), «Mathematik, Wissenschaft und Sprache», *MMP* 36: 153-164.
- (1948), «Consciousness, Philosophy and Mathematics», Benacerraf & Putnam 1983: 90-96.
- (1975), «Volition, Knowledge, Language», *Heyting*/1.
- Brown, Curtis (1988), «Internal Realism: Transcendental Idealism?», *MSP* 12 (*Realism and Anti-Realism*): 145-156.
- Brown, Stuart (ed.) (1975), *Reason & Religion*, Cornell UP, Ithaca.
- Brueckner, Anthony L. (1984), «The Failure of an A Priori Argument for Realism», *PQ* 34/137: 491-498.
- (1992), «The Anti-Realist's Master Argument», *MSP* 17: 214-223.
- Buchheister, Kai & Daniel Steuer (1992), *Ludwig Wittgenstein*, Metzler, Stuttgart.
- Budd, Malcolm (1985), *Music and the Emotions: The Philosophical Theories*, Routledge, London and New York 1992.
- (1989), *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London and New York.
- Burnet, John (1914), *Early Greek Philosophy*, London.

- Burke, Edmund (1790), *Reflections on the Revolution in France*, in *Works*, F. Lawrence & W. King (eds), 16 vols, London 1803-1827.
- Butler, R. (ed.) (1962), *Analytical Philosophy*, First Series, Oxford.
- Campbell, Keith (1965), «Family Resemblance Predicates», *APQ* 2/3: 238-244.
- Candlish, Stewart (1980), «The Real Private Language Argument», *Philosophy* 55: 85-94.
- Canfield, John V. (1981), «Critical Notice: Lectures on the Foundations of Mathematics», *CJP* 11: 337-56 ■ Shanker 1986/3: 77-97.
- (1990), «Wittgenstein and "I"», *Haller & Brandl* 1990/2: 74-85.
- Cantor, Georg (1932), *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, E. Zermello (hrsg.), Springer, Berlin.
- (1883), «Über unendliche, lineare Punktmannigfaltigkeiten», *MA* 21: 545 -591 ■ Cantor 1932: 165-209.
- Capitan, W. H. & D. D. Merrill (eds) (1967), *Art, Mind and Religion*, UPTP, Pittsburgh.
- Carnap, Rudolf (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin.
- (1931), «The Logicist Foundations of Mathematics», *Benacerraf & Putnam* 1983: 41-51.
- (1935), *Philosophy and Logical Syntax*, Trench, Trubner & Co., London ■ Φιλοσοφία και λογική σύνταξη, Ν. Αυγελής (εισ.), Ι. Γόρδου (μετ.), Εγνατία, Θεσσαλονίκη.
- (1963), «Intellectual Autobiography», *Schilpp* 1963: 3-84 ■ Fann 1967: 33-38.
- Carroll, Lewis (1871), *Through the Looking Glass and What Alice Found There*, Gardner 1970: 167-345.
- Carruthers, P. (1989), *Tractarian Semantics: Finding a Sense in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford.
- Casey, John (ed.) (1971), *Morality and Moral Reasoning*, Methuen, London.
- Castañeda, Hector-Neri (1971), «The Private-Language Argument», *Klemke*: 214-239.
- Cavell, Stanley (1962), «The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy», *PR* 71: 67-93 ■ Shanker 1986/2: 36-57.
- (1979), *The Claim of Reason; Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, New York.
- (1990), *Conditions, Handsome and Unhandsome; The Constitution of Emersonian Perfectionism*, UCP, Chicago ■ *Conditions, nobles et ignobles*, C. Fournier & S. Laugier (trs), éditions de l'Éclat, Paris 1993.
- (1995a), *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Blackwell, Oxford.
- (1995b), «What did Derrida want of Austin?», *Cavell*: 42-65.
- (1995c), Seminar on «What did Derrida want of Austin?», *Cavell*: 66-90.
- Chandra, Suresh (1990), «Does "I" Refer to Something Bodiless?», *Haller & Brandl* 3: 85-87.
- Chauviré, Christiane (1992), «Ce que les linguistes ont appris de Wittgenstein», *Sebestik & Soulez*: 273-284.
- Chihara, Charles S. (1960-61), «Wittgenstein and Logical Compulsion», *Analysis* 21: 136-140 ■ Pitcher 1966: 468-476.

- ⇐ (1963), «Mathematical Discovery and Concept Formation», *PR* 72: 17-34 ■ Pitcher 1966: 448-468 ■ Shanker 1986: 264-276.
- (1977), «Wittgenstein's Analysis of the Paradoxes in his *Lectures on the Foundations of Mathematics*», *PR* 86: 365-81 ■ Shanker 1986/3: 325-337.
- & Jerry A. Fodor, (1965), «Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein», *APQ* 2: 281-95 ■ Pitcher 1966: 384-419.
- Chisholm, Roderick (1979), «The Indirect Reflexive», Diamond & Teichman: 39-54.
- Chomsky, Noam (1957), *Syntactic Structures*, Mouton, Den Haag ■ *Συντακτικές δομές* Ε. Φιλιππίκη (εισ.), Φ. Καβουκόπουλος (μετ.), Νεφέλη, Αθήνα 1991.
- (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, M.I.T. Press, Cambridge Mass.
- (1968), *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- (1976), *Reflections on Language*, Fontana, London.
- (1980), *Rules and Representations*, Blackwell, Oxford.
- Churchill, John (1983), «The Coherence of the Concept "Language-Game"», *PI* 6/4: 239-258.
- Churchland, Patricia S. (1986), *Neurophilosophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1988.
- Churchland, Paul M. (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, CUP, Cambridge.
- (1981), «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes», *JP* 78: 67-90.
- (1988), *Matter and Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Cioffi, Frank (1976), «Aesthetic Explanation and Aesthetic Perplexity», *APF* 28: 417-449 ■ Shanker 1986/4: 334 -359.
- (1981), «Wittgenstein and the Fire Festivals», *Block*: 212-237.
- (1990), «Wittgenstein and Obscurantism», *PASS* 64: 1-24.
- Clark, A. J. (1984), «Evolutionary Epistemology and Ontological Realism», *PQ* 34/137: 482-490.
- (1985), «Anti-Realism and Recognitional Capacities», *PQ* 35/139: 171-178.
- Colodny, Robert G. (ed.) (1965), *Beyond the Edge of Certainty: Essays in Contemporary Science and Philosophy*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Cohen, Jonathan L. (1962), *The Diversity of Meaning*, Methuen, London ■ «Υπάρχουν προτάσεις;», [§19]: Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), *Δευκαλίων* 17 (1977): 92-105.
- Cohen, Marshall, Thomas Nagel & T. M. Scanlon (eds) (1974), *The Rights and Wrongs of Abortion*, PUP, Princeton, New Jersey.
- Collins, Arthur (1992), «On the Paradox Kripke Finds in Wittgenstein», *MSP* 17 (*The Wittgenstein Legacy*): 74-88.
- Cook, John W. (1965), «Wittgenstein on Privacy», *PR* 74: 281-314 ■ Klemke: 240-272.
- (1969), «Human Beings», Winch 1969.
- (1972), «Solipsism and Language», Ambrose & Lazerowitz: 37-72.
- (1980), «Notes on Wittgenstein's *On Certainty*» *PI* 3: 15-37.
- (1985), «The Metaphysics of Wittgenstein's *On Certainty*», *PI* 8/2: 81-119.
- Cook, Monte (1980), «Looking for What is Common to all Games», Haller & Grassl: 288-291.

- Copi, Irving M. (1958), «Objects, Properties and Relations in the *Tractatus*», *Mind* 67: 145-165 ■ Copi & Beard: 167-186.
- & R. W. Beard (1966) (eds), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge & Kegan Paul, London .
- Copleston, F. C. (1977), *A History of Medieval Philosophy*, LUP.
- Coveos, Costis M. (1990a), «Autonomy and Death of the Arts», *PI* 13/1: 1-17.
- (1990b), «Wittgenstein on Frazer's *Golden Bough*», *Philosophy* 65/254: 518-521.
- (1990c), «Wittgenstein's Later Style; Was it Linearity He was Craving for?», *Haller & Brandl*/3: 277-279.
- (1991), «Stephen Hilmy on Matters of Method and Style», *PI* 14/2: 131-142
- Creegan, Charles L. (1989), *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, Routledge, London and New York.
- Crittenden, Charles (1985), «Transcendental Arguments Revived», *PI* 8/4: 229-251.
- Culler, Jonathan (1983), *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell UP, New York, Ithaca.
- Curry, Haskell B. (1951), *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics*, Amsterdam, North Holland.
- (1954), «Remarks on the Definition and Nature of Mathematics», *Benacerraf & Putnam* 1983: 202-206.
- Dahms, Hans-Joachim (1981), «Verificationismus und Mathematik bei Wittgenstein», *Morscher & Stranzinger*/2: 443-447.
- Dancy, Jonathan & Ernest Sosa (eds) (1992), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford.
- Danford, John W. (1976), *Wittgenstein and Political Philosophy*, UCP, Chicago & London .
- Danto, Arthur (1990), «True Confessions», (βιβλιοπαρουσίαση της βιογραφίας του Monk), *TLS* October: 1115.
- Dauben, J. W. (1979), *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, HUP, Cambridge, Mass.
- Davidson, Donald (1963), «Actions, Reasons and Causes», *JP* 60: 685-700 ■ Davidson 1980: 3-19.
- (1965), «Theories of Meaning and Learnable Languages», *Proceedings of the 1964 International Congress for Logic, Methodology, and the Philosophy of Science*, Y. Bar-Hillel (ed.), Amsterdam, North Holland ■ «Θεωρίες του νοήματος και γλώσσες με δυνατότητα εκμάθησης», Ι. Πατέλη (μετ.), *Δευκαλίον* 31 (1980): 285-300.
- (1967a) «Truth & Meaning», *Synthese* 17: 304-323 ■ Davidson 1984: 17-36 ■ «Αλήθεια & νόημα», Π. Μπασάκος (μετ.), *Δευκαλίον* 27/28 (1979): 183-205.
- (1967b), «Causal Relations», *JP* 64 ■ Davidson 1980: 3-19.
- (1970a), «Semantics for Natural Languages», *Vissentini* 1970: 177-187 ■ Davidson 1984: 55-64.
- (1970b), «Mental Events», *Foster & Swanson* 1970: 79-101 ■ *Honderich & Burnyeat* 1979: 218-238 ■ «Νοητικά συμβάντα», Λ. Θεοδωράτου (μετ.), *Δευκαλίον* 10/39 (1985): 373-395.

- ⇐ (1971), «Agency», Binkley, Bronaugh & Marras 1971: 3-25 ■ Davidson 1980: 43-61.
- (1976), «Hempel on Explaining Action», *Erkenntnis* 10: 239-253.
- (1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford.
- (1980a), «Causal Relations», Davidson: 149-162.
- (1984), *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon, Oxford.
- (1992), «Jusqu'ou va le caractère public d'une langue?», Sebestik & Soulez: 241-260.
- (1993), «Method and Metaphysics» ■ «Μέθοδος και μεταφυσική», Β. Κιντή (μετ.), *Δευκαλίω* 11/3: 239-248.
- Davis, Martin (ed.) (1965), *The Undecidable: Basic Papers on Undecidable Propositions; Unsolvable Problems and Computable Functions*, Raven Press, Hewlett, New York.
- Dawson, John W. Jr. (1988a), «Kurt Gödel in Sharper Focus», Shanker 1988: 1-16.
- (1988b), «The Reception of Gödel's Incompleteness Theorems», Shanker 1988: 74-95.
- Dedekind, Richard (1888), «Was sind und was sollen die Zahlen?», *Essays on the Theory of Numbers*, Dover, New York 1963.
- Degen, J. W. (1990), «On Internal and External Relations», Haller & Brandl 1990/3: 100-105.
- Dennett, Daniel (1978), *Brainstorms*, Bradford Books, Montgomery, Vermont.
- (1991), *Consciousness Explained*, Penguin, London.
- Derrida, Jacques (1967a), *De la grammatologie*, Minuit, Paris ■ *Περί γραμματολογίας*, Κ. Παπαγιώργης (μετ.), Γνώση, Αθήνα 1990.
- (1967b), «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», *L'écriture et la différence* ■ translated as «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences» in *Writing and Difference*, 1978.
- (1972), *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris ■ A. Bass (tr.), *Margins of Philosophy*, UCP, Chicago Ill. 1982.
- (1973), *Speech & Phenomena* ■ D. B. Allison (tr.), NUP, Evanston.
- Detlefsen, Michael (1979), «On Interpreting Gödel's Second Theorem», *JPL* 8/3: 297-313 ■ Shanker 1988: 131-154.
- Diamond, Cora (1980), «What Nonsense Might Be», Diamond 1991: 95-114.
- (1981), «Critical Study: Crispin Wright's Wittgenstein», *PQ* 31: 352-366 ■ Shanker 1986/3: 360-377.
- (1982), «Realism and the Realistic Spirit», Shanker 1986/4: 214-242 ■ Diamond 1991: 39-72.
- (1988), «Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*», *Philosophy* 63 ■ Diamond 1991: 179-204.
- (1991), *The Realistic Spirit*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- & Jenny Teichman (eds) (1979), *Intention and Intentionality*, The Harvester Press, Sussex.
- Dickie, George & Richard J. Sclafani (eds) (1977), *Aesthetics: A Critical Anthology*, St Martin's Press, New York.
- Diels, H. & W. Kranz (1960-61), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols, Berlin.

- Dilman, Ilham (1995), «Art and Reality; Some Reflections on the Arts», *PI* 18/3: 264-280.
- Disraeli, Benjamin (1833), *Alroy*, London.
- (1844), *Coningsby, or the New Generation*, New York 1948.
- Donagan, Alan (1966), «Wittgenstein on Sensation», *Pitcher* 1966: 324-351.
- (1977), *The Theory of Morality*, UCP, Chicago, Illinois.
- Donnell, Franklin H., Jr (ed.) (1965), *Aspects of Contemporary American Philosophy*, Physica Verlag, Rudolf Liebing K.G., Würzburg.
- Donnellan, Keith S. (1983), «Kripke and Putnam on Natural Kind Terms», *Ginet & Shoemaker*: 84-104.
- Dorbolo, Jon (1988), «What Turns on Hinges?», *PI* 11/2: 156-161.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτώ (1980-81), «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein: Τα σύγχρονα «είς έαυτὸν» ἢ «πὺς κουβεντιάζεται ἡ σιωπή»», *Φιλοσοφία* 10-11: 433-483 ■ *Μέρη του άρθρου αυτού περιέχονται στο Δραγώνα 1995.*
- (1995), *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα.
- (1995a), «Ο Wittgenstein και η ηθική», *Δραγώνα* 1995: 153-180.
- Dragona-Monachou, Myrto (1990), «Wittgenstein, Justice and the Pactice of Rights», *Haller & Brandl* 1990/3: 322-325.
- Δρακοπούλου, Σούζυ (1990), «Το δόγμα της 'ιερότητας' της ανθρώπινης ζωής», *ΣΘ* 41: 7-11.
- Dray, William (1957), *Laws and Explanation in History*, OUP, London.
- Dretske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- (1988), *Explaining Behaviour*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Drury, Maurice O'Connor (1976), «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», *APF* 28: 22-40 ■ *Rhees* 1981: 91-111 ■ 1984: 76-96.
- (1981), «Conversations with Wittgenstein», *Rhees* 1981: 112-189 ■ 1984: 97-171.
- Duffy, Bruce (1987), *The World as I Found It*, Ticknor & Fields, New York.
- Dufrenne, Mikel (1953), *La phénoménologie de l'expérience esthétique*, Presses Universitaires de France, Paris ■ *The Phenomenology of the Aesthetic Experience*, E. S. Casey, A. A. Anderson, W. Domingo & L. Jacobson (trs), NUP, Evanston, 1973.
- Dummett, Michael (1959), «Wittgenstein's Philosophy of Mathematics», *PR* 68: 324-348 ■ *Pitcher* 1966: 420-447.
- (1963a), «Realism», *Dummett* 1978: 145-165.
- (1963b), «The Philosophical Significance of Gödel's Theorem», *Dummett* 1978: 186-201.
- (1973a), *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London.
- (1973b), «The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic», *Rose & Shepherdson* 1975: 5-40 ■ *Benacerraf & Putnam* 1983: 97-129.
- (1975), «What is a Theory of Meaning?», *Guttenplan*: 97-138 ■ «Τί είναι μια θεωρία του νοήματος;», *Ι. Πατέλη (μετ.), Δευκαλίων* 27/28 (1979): 207-231.
- (1976), «What is a Theory of Meaning? (II)», *Evans & McDowell*: 67-137.

- ⇐ (1977a), «Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to be?», *Henrich*: 305-26 ■ Dummett 1978: 437-458.
- (1977b), *Elements of Intuitionism*, OUP, Oxford.
- (1977c), «The Philosophical Foundation of Constructive Mathematics», Dummett: 360-389 ■ «Η φιλοσοφική θεμελίωση των κατασκευαστικών μαθηματικών», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), Χριστοδουλίδης 1980/9: 328-358.
- (1978), *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London.
- (1978a), «Is Logic Empirical?», Dummett: 269-289.
- (1978b), «Reckonings: Wittgenstein on Mathematics», *Encounter* 50/3: 63-68 ■ Shanker 1986/3: 111-120.
- (1978c), «Truth», Dummett: 1-24.
- (1981), «Frege and Wittgenstein», *Block*: 31-42.
- (1984), «An Unsuccessful Dig», *PQ* 34/137: 377-401.
- (1988), «Reply to "Dummett's Dig" by Baker & Hacker», *PQ* 38/150: 87-103.
- (1993A), *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford.
- (1993Aa), «What do I Know when I Know a Language?», Dummett: 94-105.
- (1993Ab), «Realism», Dummett: 230-276.
- (1993Ac), «Realism and Anti-Realism», Dummett: 462-478.
- (1993B), *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, London.
- (1993Ba), «The History of Thinkers and the History of Ideas», Dummett: 1-3.
- (1993Bb), «Husserl's View of Meaning», Dummett: 43-56.
- (1993Bc), «Husserl on Perception: The Generalization of Meaning», Dummett: 110-120.
- (1993Bd), «Appendix: An Interview [with Schulte]», Dummett: 167-195.
- (1996), «An Anti-Realist Perspective on Language, Thought, Logic and the History of Analytic Philosophy: An Interview», by Fabrice Pataut, *PI* 19/1: 1-33.
- Dworkin, Ronald (1993), *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, Alfred Knopf, New York.
- Eagleton, Terry (1987), *Saints and Scholars*, Verso, London & New York.
- Edwards, James C. (1982), *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*, UPF, Tampa, St Petersburg, Sarasota, Fort Myers.
- Elton, William (ed.) (1970), *Aesthetics and Language*, Blackwell, Oxford.
- Emmett, Kathleen (1990), «Forms of Life», *PI* 13/3: 213-231.
- Engel, Pascal (1991), «Interpretation without Hermeneutics», *Topoi* 10: 137-146.
- (1994), *Davidson et la philosophie du langage*, Presses Universitaires, Paris.
- (1994a), «The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism», *Smith*: 21-41.
- (1994b), «La causalité des raisons», *Critique* 49/567-568: 577-592.
- Engel, S. Morris (1967), «Wittgenstein's "Foundations" and its Reception», *APQ* 4: 257-268 ■ Shanker 1986/3: 146-164.
- Engelmann, Paul (1967), *Briefe von Ludwig Wittgenstein, Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, B. McGuinness (ed.), L. Furtmüller (tr.), Blackwell, Oxford.
- English, Jane (1975), «Abortion and the Concept of a Person», *CJP* 5/2: 233-243.
- Epstein, Klaus (1966), *The Genesis of German Conservatism*, PUP, Princeton, N. J.

- Ermann, Williams & Gutierrez (1990) (eds): *Computers, Ethics and Society*, OUP, Oxford.
- Evans, Donald (1982), «Reason and Action (II)», *PI* 5/4: 279-300.
- Evans, Gareth & John McDowell (1976) (eds), *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, OUP, Oxford.
- Fann, K. T. (1967) (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*, Dell Publishing Company; Humanities & Harvester Press, New Jersey, Sussex 1978.
- Feferman, Solomon (1988), «Kurt Gödel: Conviction and Caution», *Shanker* 1988: 96-114.
- Feigl, Herbert & Maxwell (eds) (1962), *MSPS* 3, UMSP, Minneapolis.
- Feinberg, Joel (1973) (ed.), *The Problem of Abortion*, Wadsworth Publ. Company.
- (1980), «Abortion», *Regan* 1986: 256-293.
- Ferrater Mora, José (1953), «Wittgenstein, A Symbol of Troubled Times», *PPR* 14/1 ■ Fann 1967: 107-115.
- Feuer, Lewis (1975), *Ideology and the Ideologists*, Blackwell, Oxford.
- Field, Hartry (1972), «Tarski's Theory of Truth», *JP* 69: 347-375.
- (1975), «Conventionalism and Instrumentalism in Semantics», *Noûs* 9: 375-405.
- Finch, Henry Le Roy (1975), «Wittgenstein's Last Word: Ordinary Certainty», *IPQ* 15: 383-395.
- (1995), *Wittgenstein*, Element, Rockport, Mass.
- Findlay, J. N. (1972), «My Encounter with Wittgenstein», *TPF* 4/2: 167-185.
- (1984), *Wittgenstein: A Critique*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Fine, Arthur (1984), «And Not Anti-Realism Either», *Noûs* 43/1: 51-65.
- Fingarette, Herbert (1972), *Confucius: The Secular as Sacred*, Harper, New York.
- Fiser, Karen B. (1986), «Privacy and Pain», *PI* 9/1: 1-17.
- Flew, Antony (1979), *A Dictionary of Philosophy*, Macmillan, London & Basingstoke.
- Fodor, Jerry A. (1975), *The Language of Thought*, Thomas Crowell, New York.
- (1981), *Representations; Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- (1987), *Psychosemantics*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Fogelin, Robert J. (1968), «Wittgenstein and Intuitionism», *APQ* 5: 267-274 ■ Shanker 1986/3: 228-241.
- (1976), *Wittgenstein (The Arguments of the Philosophers)*, Routledge and Kegan Paul, London.
- (1981), «Wittgenstein and Classical Scepticism», *IPQ* 21/1: 3-15 ■ Shanker 1986/2: 163-175.
- Foster, L. & J. W. Swanson (eds) (1970), *Experience and Theory*, UMSP and Duckworth, London.
- Fotinis, Athanassios (1973), «A Critical Evaluation of Universals in Nominalism», *Φιλοσοφία* 3: 382-400.
- Foucault, Michel (1964), «Marx, Nietzsche, Freud», *Nietzsche, Colloque de Royumont*, Minuit, Paris.
- (1979), «What Is an Author?», *Harari*: 141-160.



- Fox, Richard M. & Joseph P. DeMarco (eds) (1986), *The Challenge of Applied Ethics*, Routledge & Kegan Paul, New York & London.
- Frascolla, Pasquale (1980), «Il modello costruttivistico nella filosofia delle matematiche di Wittgenstein», *RF* 71: 297-306 ■ «The Constructivist Model in Wittgenstein's Philosophy of Mathematics», *Shanker* 1986/3: 242-249
- Fraser, A. C. (1901), *The Works of George Berkeley*, 4 volumes, London.
- Frazer, James George (1922), *The Golden Bough*, Macmillan (Papermac), London & Basingstoke 1988 ■ *Ο χρυσός κλώνος*, 2 τόμοι, Μ. Μπακάκη (μετ.), Εκάτη, Αθήνα 1990.
- Frege, Gottlob (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik; eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Marcus, Breslau. *The Foundations of Arithmetic* ■ *A Logico-mathematical Inquiry into the concept of number*, J. L. Austin (tr.), Blackwell, Oxford 1950 ■ [§§55-91, 106-109] «The Concept of Number», *Benacerraf & Putnam* 1983: 130-159 ■ [§§55-91] «Η έννοια του αριθμού», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), Χριστοδουλίδης 1980/8: 57-94 ■ *Τα θέματα της αριθμητικής*, Γ. Ρουσόπουλος (μετ.), Νεφέλη, Αθήνα 1990.
- (1892), «Über Sinn und Bedeutung», *ZPPK* 100: 25-50 ■ «Νόημα και αναφορά», Ι. Πατέλη (μετ.), *Δευκαλίων* 17: 19-40.
- (1893, 1903), *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*; Pohle, Jena ■ [Αποσπάσματα] P. E. B. Jourdain & J. Stachelroth (trs), Geach & Black 1977: 137-234.
- French, Peter A., Theodore Uehling, Jr. & Howard K. Wettstein (eds) (1987), *Realism & Anti-Realism*, (MSP 12), UNDP, Notre Dame, Indiana.
- (1992), *The Wittgenstein Legacy* (MSP 17), UNDP, Notre Dame, Indiana.
- Frey, Gerhard (1976) (ed.), *Selected Papers on Epistemology and Physics*, Reidel, Dordrecht.
- (1980), «Kunstwerk, Sprachspiel und Lebensform», *Johannessen & Nordenstam* 1981: 99-107.
- Fried, Charles (1990), «Privacy: A Rational Context», *Ermann & Gutierrez*: 51-62.
- Gahringer, Robert E. (1959), «Can Games Explain Language?», *JP* 56/16: 661-667.
- Gallie, William B. (1948), «The Function of Philosophical Aesthetics», *Mind* 57: 302-321 ■ *Elton* 13-35.
- (1956), «Art as an Essentially Contested Concept», *PQ* 6/23: 97-114.
- Gardner, Martin (1970), *The Annotated Alice*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex.
- Gargani, Aldo (1982), «Schlick and Wittgenstein: Language and Experience», *GPS* 16/17 (1982) ■ *Shanker* 1986/1: 275-286.
- Garver, Newton (1971), «Wittgenstein on Private Language», *Klemke*: 187-196.
- (1983), «Die Lebensform in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*», *GPS* 21: 33-54.
- Gasking, D. & A. C. Jackson (1951), «Wittgenstein as a Teacher» *TAJP* 29/2 ■ *Fann* 1967: 49-55.
- Geach, Peter & Max Black (1977) (eds), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Blackwell, Oxford.
- Gellner, Ernest (1959), *Words and Things; A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, Victor Gollanz, London.

- Gerrard, Steve (1990), «Is Wittgenstein a Relativist?», *Haller & Brandl*/2: 163-171.
- Γεωργίου, Θεόδωρος (1995), «Η γλωσσική στροφή στη φιλοσοφική δραστηριότητα: Η επαναστατική τομή στο στοχασμό που επέφερε το έργο του Βιτγκενστάιν», *Η Καθημερινή*, 24.9.95: 40.
- Ginet, Carl & Sydney Shoemaker (1983) (eds), *Knowledge & Mind*, OUP, Oxford.
- Glover, Jonathan (1977), *Causing Deaths and Saving Lives*, Harmondsworth, England.
- Gödel, Kurt (1931a), «Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I», *MMP* 38: 349-60 ■ «On Formally Undecidable Propositions of *Principia Mathematica* and Related Systems I», Heijenoort (tr.), Heijenoort: 596-616 ■ Shanker 1988: 17-47.
- (1931b), «Über Vollständigkeit und Widerspruchsfreiheit», *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums* 3 (1932), 12-13 ■ «On Completeness and Consistency», Heijenoort (tr.), Heijenoort: 616-617.
- (1940), *The Consistency of the Continuum Hypothesis*, PUP, Princeton, New Jersey.
- (1947), «What is Cantor's Continuum Problem?», *AMM* 54: 515-525 ■ Benacerraf & Putnam 1983: 470-485 ■ «Τί είναι το πρόβλημα του συνεχούς του Cantor;», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), Χριστοδουλίδης 1980/9: 243-266.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1786-1788), *An Italian Journey*, Penguin 1970.
- (1810), *Zur Farbenlehre*, Werke, 8. Teil, Hamburg 1961.
- Goldfarb, Warren (1992), «Wittgenstein on Understanding», *MSP* 17 (*The Wittgenstein Legacy*): 109-122.
- Goldman, Alvin I. (1989), *Liaisons: Philosophy Meets the Social and Cognitive Sciences*, Cambridge, Mass.
- (1993), *Philosophical Applications of Cognitive Science*, Westview Press, Oxford.
- Gonzalez, Wenceslao J. (1990), «Is Wittgenstein's Philosophy of Mathematics Intuitionist?», *Haller & Brandl* 1990/3: 123-128.
- Goodman, Nelson (1969), *The Languages of Art; An Approach to a Theory of Symbols*, OUP, London.
- (1970), «Some Notes on *Languages of Art*», *JP* 67: 531-539.
- Goodstein, R. L. (1973), «Wittgenstein's Philosophy of Mathematics», Ambrose & Lazerowitz: 271-286.
- Gorowitz, S. et al (eds) (1976), *Moral Problems in Medicine*, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Grandy, Richard (1979), «Universals or Family Resemblances?», *MSP* 4: 11-17.
- Grassl, W. (ed.) (1982), *Lectures on the Philosophy of Mathematics*, Rodopi, Amsterdam.
- Grattan-Guinness, Ivor, «On the Development of Logics Between the Two World Wars», *AMM* 88/7.
- Grcic, Joseph (1989), *Moral Choices; Ethical Theories and Problems*, West Publishing Company, St Paul, New York, 1989.
- (1989a), «Abortion», Grcic 1989: 275-288.
- Grice, H. P. (1957), «Meaning», *PR* 66: 377-388.

- ⇐ (1968), «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning», *FL* 4: 1-18 ■ Grice 1989: 117-137.
- (1969), «Utterer's Meaning and Intentions», *PR* 78: 147-177.
- (1989), *Studies in the Way of Words*, HUP, Cambridge, Mass.
- Grierson, H. J. C. (1932), «Edmund Burke», *The Cambridge History of English Literature*, vol. XI, ch. 1, Cambridge.
- Griffin, Nicholas (1973), «Wittgenstein, Universals and Family Resemblances», *CJP* 3: 635-651.
- Griffiths, Phillips A. (1974), «Wittgenstein, Schopenhauer and Ethics», *RIPL* 7: 96-116.
- (1976), «Wittgenstein and the Four-Fold Root of Sufficient Reason», *PASS* 50: 1-20.
- (1991) (ed.), *Wittgenstein: Centenary Essays*, CUP, Cambridge, New York, Melbourne.
- Grillparzer, Franz (1826), *Ein treuer Diener seines Herrn*, Gerhart Baumann (nw.), Reklam #4383.
- Grosholz, Emily (1981), «Wittgenstein and the Correlation of Logic and Arithmetic», *Ratio* 23 ■ Shanker 1986/3: 217-227.
- Grote, George (1875), *Plato and the Other Companions of Socrates*, 3 vols, London.
- Gründer, David (1962), «Wittgenstein on Explanation and Description», *JP* 59: 523-530.
- Gunderson, Keith (1970), «Philosophy and Computer Simulation», *Ryle: A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London: 307-340.
- Gustafson, Don (1991), «Pritchard, Davidson and Action», *PI* 14/3: 205-230.
- Guttenplan, Samuel (1975) (ed.), *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford.
- Hacker, Peter M. S. (1972), *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, OUP, London.
- (1975), «Laying the Ghost of the Tractatus», *RM* 29/1: 96-116 ■ Shanker 1986/1: 76-91.
- (1981), «The Rise and Fall of the Picture Theory», *Block* 1981: 85-109 ■ Shanker 1986/1: 116-135.
- (1986), *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein* (οριζική αναμόρφωση και μερική αναθεώρηση απόψεων της έκδοσης του 1972), Clarendon Press, Oxford.
- (1990), *Wittgenstein: Meaning and Mind*: vol. 3 of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations* (§§243-427), Blackwell, Oxford.
- (1992), «Malcolm and Searle on "Intentional Mental States"», *PI* 15/3: 245-275.
- (1995), «Thought, Language and Reality» (Review of Klagge & Nordmann 1993), *TLS*, February 17: 8-9.
- (1996), *Wittgenstein: Meaning and Will*: vol. 4 of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations* (§§428-693), Blackwell, Oxford.
- Hagberg, Garry L. (1994), *Meaning & Interpretation; Wittgenstein, Henry James & Literary Knowledge*, Cornell UP, Ithaca & London.

- Hahn, Hans (1930), «Discussion about the Foundations of Mathematics», Hahn 1980: 30-38.
- (1980), *Empiricism, Logic and Mathematics: Philosophical Papers*, B. McGuinness (ed.), Reidel, Dordrecht.
- et al (1933), *Krise und Neuaufbau in den exakten Wissenschaften*, Wien.
- Haller, Rudolf (1968), «Ludwig Wittgenstein und die österreichische Philosophie», *WW* 21: 78-87 ■ Haller 1979: 107-121 ■ «Wittgenstein and Austrian Philosophy», Nyfri (tr.), Nyfri 1981: 91-112 ■ Haller 1988: 1-26.
- (1979), *Studien zur österreichischen Philosophie*, Rodopi, Amsterdam.
- (1981), «War Wittgenstein ein Neokantianer?», Johannessen & Nordenstam: 32-42 ■ «Was Wittgenstein a Neo-Kantian?», Haller 1988: 44-56.
- (1984a) (ed.), *Ästhetik* (Akten des 8. internationalen Wittgenstein Symposiums -August 1983), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.
- (1984b), «Was Wittgenstein a Neo-Positivist?», Shanker 1986/1: 263-274 ■ Haller 1988: 27-43.
- (1988), *Questions on Wittgenstein*, Routledge, London.
- & Johannes Brandtl (eds) (1990), *Wittgenstein; eine Neubewertung*, 3 vols, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.
- & Wolfgang Grassl (eds) (1980), *Sprache, Logik und Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.
- Hallett, Garth (1977), *A Companion to Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'*, Cornell UP, New York.
- Hampshire, Stuart (1959), *Thought and Action*, Chatto & Windus, London.
- Hanfling, Oswald (ed.) (1972), *Fundamental Problems in Philosophy*, Blackwell & OUP, Oxford & London.
- (1984a), «Scientific Realism and Ordinary Usage», *PI* 7/3: 187-205.
- (1984b), «What does the Private Language Argument prove?», *PQ* 34/137: 468-481.
- (1989), *Wittgenstein's Later Philosophy*, Macmillan, London.
- Hardin, Clyde Lawrence (1971), «Wittgenstein on Private Language», Klemke: 173-186.
- Hare, R. M. (1984), «Supervenience», *PASS* 58: 1-16.
- (1989), «A Kantian Approach to Abortion», Bales & Henley: 147-157.
- Harmon, G. & D. Davidson (eds) (1972), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht; Humanities Press, New York.
- Harari, Josue V. (1979), *Textual Strategies*, Cornell UP, Ithaca, N. Y.
- Harris, N. G. E. (1980), «A Family Question», Haller & Grassl 1980: 285-287.
- Hart, H. L. A. & A. M. Honoré (1959), *Causation in the Law*, Clarendon Press, Oxford.
- Harward, Donald W. (1972), «Wittgenstein and the Character of Mathematical Propositions», *ILR* 3: 246-251 ■ Shanker 1986/3: 259-263.
- Hayek, F. A. von (1977), «Remembering my Cousin Ludwig Wittgenstein», *Encounter* 49: 20-22.
- Heal, Jane (1978), «On the Phrase "Theory of Meaning"», *Mind* 87: 395-415 ■ Boyer & Sanders: 111-127.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1927), *Sämtliche Werke*, H. Glockner (hrsg.), Stuttgart.
- (1929), *Selections*, Jacob Loewenberg (ed.). London & New York.
- Heijenoort, Jean van (ed.) (1967), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, HUP, Cambridge & London.
- Heller, Erich (1959), «Unphilosophical Notes», *Encounter* 13/3 ■ Fann 1967: 89-106.
- Henrich, D. (ed.) (1977), *Ist systematische Philosophie möglich?*, HS 17, Grundmann, Bonn.
- Hertzberg, Lars (1990), «Wittgenstein and the Sharing of Language», Haller & Brandl 1990/ 2: 47-56.
- Hervy, Helen (1957), «The Private Language Problem», *PQ* 7: 63-79.
- Heyting, Arend (1931), «Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik», *Erkenntnis* 2 ■ «The Intuitionist Foundations of Mathematics», E. Putnam & G. J. Massey (trs), Benacerraf & Putnam 1983: 52-60.
- (1974), «Intuitionistic Views on the Nature of Mathematics», *Synthese* 27: 79-91 ■ «Οι απόψεις των εποπτικών για τη φύση των μαθηματικών», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), Χριστοδουλίδης 1980/9: 312-327.
- (1975), *L. E. J. Brouwer: Collected Works*, North-Holland, Amsterdam.
- Hilbert, David (1905), «Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik», *Verhandlungen des dritten internationalen Mathematiker-Kongresses in Heidelberg 1904*. Teubner, Leipzig ■ «On the Foundations of Logic and Arithmetic», B. Woodward (tr.), Heijenoort: 128-138.
- (1925), «Über das Unendliche», *MA* 95 (1926), «On the Infinite», S. Bauer-Mengelberg (tr.), Heijenoort: 367-392 ■ «Για το άπειρο», [πρώτο μέρος] Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), Χριστοδουλίδης 1980/8: 211-238.
- (1927), «Die Grundlagen der Mathematik», *AMSHU* 6 (1928): 65-85; «The Foundations of Mathematics», S. Bauer-Mengelberg (tr.), Heijenoort: 464-479.
- Hilmy, S. Stephen (1987), *The Later Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Hintikka, Jaakko (1958), «On Wittgenstein's 'Solipsism'», *Mind* 67/265: 88-91 ■ Copi & Beard 1966: 157-162.
- (1977), «Language Games», *Dialectica* 31/3: 225-245.
- (1981), «Wittgenstein's Semantical Kantianism», Morscher & Stranzinger/2: 375-390.
- (1990), «Wittgenstein as a Philosopher of Immediate Experience», Haller & Brandl, vol. 1: 155-167.
- (1991), «An Impatient Man and His Papers», *Synthese* 87/2: 183-201.
- Hintikka, Jaakko & Merrill (1986), *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*, London; edited with an Introduction by C. B. Macpherson, Pelican 1968 ■ *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής πολιτικής Κοινότητας*, 2 τόμοι, Α. Μεταξόπουλος (εισ.), Γ. Δημητριάδου & Α. Μεταξόπουλος (μετ.), Γνώση, Αθήνα 1989.
- Hochberg, Herbert (1969), «Arithmetic and Propositional Form in Wittgenstein's *Tractatus*», *Noûs* 3: 325-343 ■ Klemke: 534-542.

- Hofstadter, Douglas R. (1986), *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid. A Metaphorical Fugue on Minds and Machines in the Spirit of Lewis Carroll*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England.
- (1987), *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*, Penguin Books, London & Harmondsworth, Middlesex.
- & Daniel C. Dennett (eds) (1981), *The Mind's «I»*, Basic Books ■ Bantam Books, Toronto, New York, London, Sydney ■ Το «Εγώ» της Νόησης. Μ. Αντωνοπούλου (μετ.), Σ. Μανουσέλης (επιμ.), Κάτοπτρο, Αθήνα 1981.
- Holborow, L. C. (1967), «Wittgenstein's Kind of Behaviourism?», *PQ* 17: 345-357.
- Holtzmann, Steven & Christopher Leich (eds) (1981), *Wittgenstein: To Follow a Rule*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Honderich, Ted & Myles Burnyeat (eds) (1984), *Philosophy as it is*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex.
- Horkheimer, Max (1968), «Traditionale und kritische Theorie», *Kritische Theorie* 2.
- Howarth, T. E. B. (1978), *Cambridge between Two Wars*, Collins, London.
- Huby, Pamela (1968), «Family resemblance», *PQ* 18/70: 66-67.
- Huff, Douglas (1980), «Wittgenstein and Universals», Haller & Grassl: 281-284.
- & Omer Pruette (eds) (1979), *The Nature of the Physical Universe: 1976 Nobel Conference*, John Wiley & Sons, New York.
- Hugly, P. & C. Sayward (1990), «Tractatus 6.2-6.22», *PI* 13/2: 126-136.
- Hume, David (1888), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon, Oxford 1975.
- Hunnings, Gordon (1988), *The World and Language in Wittgenstein's Philosophy*, Macmillan, London & Basingstoke.
- Hunter, Geoffrey (1995a), «The Churchlands' Eliminative Materialism», *PI* 18/1: 13-31.
- (1995b), «Quine's "Two Dogmas of Empiricism" or The Power of Bad Logic», *PI* 18/4: 305-328.
- Hunter, J. F. M. (1968), «"Forms of Life" in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», *APQ* 5: 233-243.
- (ed.) (1973), *Essays after Wittgenstein*, George Allen & Unwin, London.
- (1973a), «The Concept of Pain», Hunter 1973: 115-146.
- (1980), «Wittgenstein on Language and Games» *Philosophy*: 293-302.
- (1985), *Understanding Wittgenstein: Studies of Philosophical Investigations*, EUP, Edinburgh.
- (1985a), «Depth Grammar», Hunter: 204-210.
- (1985b), «Getting Rid of the Idea of the Private Object», Hunter: 223-230.
- (1985c), «How to Sound Deceptively like a Behaviourist», Hunter: 129-137.
- (1985d), «The Beetle Box», Hunter: 98-105.
- (1985e), «The Connection Between Pain and Living Human Beings», Hunter: 90-97.
- (1985f), «The Harried Mathematics Instructor», Hunter: 77-83.
- (1985g), «The Picture and the Image of Pain», Hunter: 113-118.
- (1985h), «The Scope of the Idea of Family Resemblances», Hunter: 61-68.

- ⇐ (1990), *Wittgenstein on Words as Instruments: Lessons in the Philosophical Psychology*, EUP, Edinburgh.
- Hursthouse, Rosalind (1987), *Beginning Lives*, Blackwell & OU, Oxford & New York.
- Husserl, Edmund (1910-11), «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos* 1: 289-341  
 • Husserl 1965: 69-147 • *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, Ν. Σκουτερόπουλος (εισ. μετ. σημ.), Ροές, Αθήνα 1988.
- (1913-21), *Logische Untersuchungen*, vol. 1: *Prolegomena zur reinen Logik* 2<sup>nd</sup> rev. edn (1913), vol. 2/1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1913) [περιλαμβάνει τις 5 από τις 6 έρευνες], vol. 2/2: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* (1921) [περιλαμβάνει την 6η έρευνα], Max Niemeyer, Halle • *Δεύτερη λογική έρευνα: Η ιδεατή ενότητα του Είδους και οι νεότερες θεωρίες για την απαίρεση [Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstractionstheorien]* Ν. Σκουτερόπουλος (εισ. μετ. σημ.), Γνώση, Αθήνα 1986.
- (1950-52), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, vol. 1: W. Biemel (ed.), vols 2 & 3: M. Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag • *Idees directrices pour une phénoménologie*, P. Ricoeur (tr.), Gallimard, Paris 1950.
- (1965), *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Q. Lauer (ed. & tr.), Harper & Row, New York.
- Indiana, Gary (1985), «Ludwig Wittgenstein, Architect», *AA*, January: 112-133.
- Intisar-ul-Haque (1978), «Wittgenstein on Number», *IPQ* 18 • Shanker 1986/3: 45-59.
- Ishiguro, Hidé (1969), «Use and Reference of Names», *Winch* 1969: 20-50.
- (1990), «Can the World Impose a Structure on Language?», *Haller & Brandl*, vol. 1: 21-34.
- Jackendoff, R. (1987), *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, Mass.
- James, William (1890), *The Principles of Psychology*, New York.
- (1907), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, James 1978.
- (1909), *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, New York, James 1978.
- (1978), *Pragmatism & the Meaning of Truth*, New York; HUP, Cambridge, Mass.
- Janik, Allan (1966), «Schopenhauer and the Early Wittgenstein», *PS* • Janik 1985: 26-47.
- (ed.) (1985), *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Rodopi, Amsterdam.
- (1985a), «Wittgenstein and Weininger», *Janik*: 64-73.
- (1985b), «Writing about Weininger», *Janik*: 96-115.
- (1985c), «Nyíri on the Conservatism of Wittgenstein's Later Philosophy», *Janik*: 116-135.
- & Stephen Toulmin (1973), *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone, Simon & Schuster, New York.
- Jennings, Richard (1984), «Conjectural Realism», *PQ* 34/134: 53-55.
- Johannessen, Kjell & Tore Nordenstam (eds) (1981), *Wittgenstein: Aesthetics & Transcendental Philosophy*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.

- ≡ (eds) (1995), *Wittgenstein: Culture & Value*, (Akten des 18. internationalen Wittgenstein Symposiums), Wien.
- Johnston, Paul (1989), *Wittgenstein and Moral Philosophy*, Routledge, London.
- (1993), *Wittgenstein: Rethinking the Inner*, Routledge, London.
- Jolley, Kelly Dean (1993), «PU §133: Wittgenstein and the End of Philosophy?», *PI* 16/4: 327-332.
- Jones, K. (1986), «Is Wittgenstein a Conservative Philosopher?», *PI* 9/4: 274-287.
- Kahn, Charles H. (1979), *The Art and Thought of Heraklitus*, CUP, Cambridge 1981.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (1972), *Rekonstruktion des Konservatismus*, Rombach, Freiburg.
- Kandinsky, Wassily (1912), *Über das geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei* ■ *Du spirituel dans l' art et dans la peinture en particulier*, Pierre Volboudt (tr.), Denoël/Gonthier, Paris 1969.
- (1923), *Punkt und Linie zu Fläche*, Weimar ■ *Point, Ligne, Plan: pour une grammaire des formes*, Suzanne et Jean Leppien (tr.), Denoël/ Gonthier, Paris 1969 ■ *Σημείο, γραμμή, επίπεδο, συμβολή στην ανάλυση των ζωγραφικών στοιχείων*, Ε. Μαλάκη-Σταθάκη (μετ.), Δωδώνη 1980.
- Kant, Immanuel (1781: 1<sup>st</sup> edn, 1787: 2<sup>nd</sup> edn) *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Verlag, Stuttgart ■ *Critique of Pure Reason*, N. Kemp-Smith (tr.), Macmillan, London 1929 ■ *Κριτική του καθαρού λόγου*, Α. Γιανναράς (εισ. μετ. σημ.), Παπαζήσης, Αθήνα, vol. A1: 1977, vol. A2: 1979.
- (1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ■ *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική*. Γ. Τζαβάρας (εισ. μετ. σημ.), Δωδώνη, Αθήνα 1982.
- Καραστάθη, Αναστασία (1991), «Βιογραφία Λούντβιχ Βίτγκενστάιν», *Bernhard* 1984: 165-175.
- Katz, Jerrold J. (1966), *The Philosophy of Language*, Harper & Row, New York.
- (1981), *Language and Other Abstract Objects*, Rowman & Littlefield, Totowa, New Jersey.
- Kelly, John C. (1995), «Wittgenstein, the Self, and Ethics», *RM* 48: 567-590.
- Kennick, W. E. & Morris Lazerowitz (eds) (1996), *Metaphysics: Readings and Reappraisals*, Prentice-Hall.
- Kenny, Anthony (1963), *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul.
- (1966), «Cartesian Privacy», *Pitcher* 1966: 352-370.
- (1973), *Wittgenstein*, Penguin, Harmondsworth & Middlesex.
- (1974), «The Ghost of the Tractatus», *RIPL* 7: 1-13 ■ Kenny 1984: 10-23.
- (1979a), «Wittgenstein on the Nature of Philosophy», πρώτη εμφάνιση στα γερμανικά, στο ανθολόγιο *Wittgensteins geistige Erscheinung*, Suhrkamp, Frankfurt ■ McGuinness: 1-26 ■ Kenny 1984: 38-60.
- (1979b), «The First Person», *Diamond & Teichman*: 3-14 ■ Kenny 1984: 77-87.
- (1984), *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- (1989), *The Metaphysics of Mind*, OUP, Oxford, New York 1992.
- Kerr, Philip (1992), *A Philosophical Investigation: The Mind of a Killer —The Heart of Murder*, Arrow, London.



- Keyt, David (1963), «Wittgenstein's Notion of an Object», *PQ* 13/50: 3-15 ■ Copi & Beard 1966: 289-304.
- Khatchadourian, Haig (1957-1958), «Common Names and Family Resemblances», *PPR* 18: 341-358 ■ Pitcher 1966 205-230.
- Kielkopf, Charles F. (1970), *Strict Finitism: An Examination of Ludwig Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics*, Mouton, The Hague.
- King, John (1981), «Recollections of Wittgenstein», *Rhees* 1981: 83-90 ■ 1984: 68-75.
- Κιντή, Βάσω (1991a), *Ludwig Wittgenstein: Γλώσσα, μαγεία, τελετουργία*, Κωστής Μ. Κωβαίος (ed.), *Ο πολίτης* 110: 58-59.
- (1991b), «Ο Wittgenstein στο θέατρο: από αφορομή μια παράσταση», *Ο πολίτης* 112: 52-55.
- (1993), «Το ύφος του, καθρέφτης της φιλοσοφίας του» (παρουσίαση της ελληνικής μετάφρασης των *Φιλοσοφικών παρατηρήσεων*), *Μεσημβρινή* 16/9/93: 16.
- (1995), *Kuhn & Wittgenstein: Φιλοσοφική Έρευνα της "Δομής των Επιστημονικών Επαναστάσεων"*, Σμίλη, Αθήνα.
- Kirk, G. S. (1960), «Popper on Science and the Presocratics», *Mind* 69: 318-339.
- J. E. Raven & M. Schofield (2<sup>nd</sup> edn: 1983), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, CUP, Cambridge ■ *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, Δ. Κούρτοβικ (μετ.), Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1990.
- Klagge, J. C. (1984), «An Alleged Difficulty concerning Moral Properties», *Mind* 93: 70-80.
- & A. Nordmann (eds) (1993), *Philosophical Occasions: 1912-1951*, Hackett, Indianapolis.
- Kleene, Stephen C. (1988), «The Work of Kurt Gödel», *Shanker* 1988: 48-73.
- Klemke, E. D. (ed.) (1971), *Essays on Wittgenstein*, UIP, Urbana.
- Klibansky, Raymond (1968), *La philosophie contemporaine*, La nuova Italia, Firenze.
- Köhler, Eckehart (1992), «Le raisonnement inductif dans le platonisme de Gödel», *Sebestik, & Soulez*: 195-208.
- Κούσουλας, Λουκάς (ed.) (1988), *Σεφέρη-Τσάτσου: Ένας διάλογος για την ποίηση*, Ερμής, Αθήνα.
- Kraft, Victor (1968), *Der Wiener Kreis: Der Ursprung des Neopositivismus*, Springer, Wien ■ *The Vienna Circle, the Origin of Neopositivism; A Chapter in the History of Recent Philosophy*, Greenwood Press, New York 1969 ■ *Ο Κύκλος της Βιέννης και η γέννηση του νεοθετικισμού*, Γ. Μανιάκος (μετ.), Γνώση, Αθήνα 1986.
- Kraus, Karl (1909), *Sprüche und Widersprüche*.
- (1912), *Pro domo et mundo*.
- (1918), *Nachts*.
- (1992), *Ρήσεις και αντιρρήσεις*, επιλογή αφορισμών από τα ανωτέρω έργα, Α. Παφθένης (μετ.), Opera, Αθήνα.
- Krebs, Victor J. (1986), «Objectivity and Meaning: Wittgenstein on Following Rules», *PI* 9/3: 177-186.

- Kreisel, Georg (1958-59), «Wittgenstein's *Remarks on the Foundations of Mathematics*», *BJPS* 9: 147-158.
- (1969), «Critical Notice: Lectures on the Foundations of Mathematics», *BAMS* 1: 79-90 ■ Shanker 1986/3: 98-110.
- (1976), «What have we Learnt from Hilbert's Second Problem?», *PSPM* 28: 93-130 ■ «Τί μάθαμε από το δεύτερο πρόβλημα του Hilbert;» Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), Χριστοδουλίδης 1980/9: 359-410.
- Kripke, Saul A. (1972), *Naming and Necessity*, Harman & Davidson ■ HUP, Cambridge, Mass. 1980 ■ Blackwell, Oxford 1982.
- (1979), «A Puzzle about Belief», Margalit 1979: 239-283.
- (1982), *Wittgenstein: On Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford ■ Μια πρωιμότερη μορφή με λιγότερες υποσημειώσεις δημοσιεύτηκε στο ανθολόγιο του Block 1981: 238-312.
- Κωβαίος, Κωστής Μ. (1984), *Η γραμματική του αισθητικού λόγου. Πέρα από την αισθητική και τη μεταισθητική πλάνη*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, Βιβλιοθήκη Σοφίας Σαριτόλου αρ.57, Αθήνα 1987.
- (1986), παρουσίαση της ελληνικής μετάφρασης των *Διαλέξεων για τη θερησκευτική πίστη του Wittgenstein* (βλ. λήμμα), *ΕΦΕ* 3/8: 197-202.
- (1988), *Φιλοσοφικές περιηγήσεις*, Δωδώνη, Αθήνα.
- (επιμ.) (1990), *Ludwig Wittgenstein: Γλώσσα, μαγεία, τελετουργία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- (ed.) (1993), *Wittgenstein: Αφορισμοί και εξομολογήσεις*, Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- Ladd, John (ed.) (1979), *Ethical Issues Related to Life and Death*, OUP, Oxford.
- Laplante Raffman, Rita (1976), «Ludwig Wittgenstein's Concept of Family Resemblances and Contemporary Music», *MM* 2/1-2: 117-123 ■ Shanker 1986/4: 392-397.
- Lapointe, François (1980), *Ludwig Wittgenstein: A Comprehensive Bibliography*, Greenwood Press, London.
- Lawrence, Nathaniel (1951), «Heterology and Hierarchy», *Analysis* 10/4 ■ Macdonald: 37-44.
- Lazerowitz, Morris (1967), «Wittgenstein on the Nature of Philosophy», *Fann*: 131-147.
- (1977), «Freud and Wittgenstein», *The Language of Philosophy*, Reidel, Shanker 1986/4: 430-450.
- & Alice Ambrose (eds) (1984), *Essays in the Unknown Wittgenstein*, Prometheus Books, New York.
- (1984a), «Wittgenstein's Iconoclastic Breakthrough», Lazerowitz & Ambrose: 11-14.
- (1984b), «Wittgenstein's Philosophical Odyssey», Lazerowitz & Ambrose: 15-29.
- (1984c), «Necessity and Philosophy», Lazerowitz & Ambrose: 30-62.
- (1984d), «The Fly-bottle», Lazerowitz & Ambrose: 95-108.
- (1985), *Necessity and Language*, S. G. Shanker (ed.), Croom Helm, London & Sydney.
- Leah, Jonathan (1982), «Leaving the World Alone», *JP* 79: 382-403.

- ← (1984), «The Disappearing We», *PASS* 58: 219-242.
- Leavis, F. R. (1973), «Memories of Wittgenstein», *THW* 10: 66-79 ■ Rhees 1981: 63-81 ■ 1984: 50-67
- Lee, Myung-Hyun (1984), «Two Aspects of Form of Life», Haller 1984a: 254-257.
- Leich, Christopher M. (1983), «Creation and Discovery: Wittgenstein on Conceptual Change», Mitchell & Rosen: 33-53.
- & S. H. Holtzman (1981), «Communal Agreement and Objectivity», Holtzman & Leich: 1-27.
- Leinfellner, Werner (1981), «The Development of Transcendentalism: Kant, Schopenhauer and Wittgenstein», Johannessen & Nordenstam: 54-69.
- Leitner, Bernhard (1976), *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, NYUP, New York.
- Levi, Albert William (1964), «Wittgenstein as Dialectician», *JP* 61/4.
- (1979a), «The Biographical Sources of Wittgenstein's Ethics», *Telos* 38: 63-76.
- (1979b), «Wittgenstein once more; A Response to Criticism», *Telos* 40: 165-173.
- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes Tropiques*, Librairie Plon, Paris 1968.
- Levinson, Ronald B. (1960), *In Defense of Plato*, London.
- Levison, A. B. (1964a), «Wittgenstein and Logical Laws», *PQ* 14: 345-354 ■ Fann 1967: 297-314.
- (1964b), «Wittgenstein and Logical Necessity», *Inquiry* 7/4: 367-373
- Lewis, Andrew (1988), «Wittgenstein and Rule Scepticism», *PQ* 38/152: 280-304.
- Lewis, H. D. (ed.) (1976), *Contemporary British Philosophy*, 4<sup>th</sup> series, Allen & Unwin, London.
- Leyvraz, J-P. & K. Mulligan (eds) (1993): *Wittgenstein analysé*, Jacqueline Chambon, Paris.
- Llewelyn, John E. (1968), «Family Resemblance», *PQ* 18/70: 344-346.
- Locke, John (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, A. D. Woozley (ed.), Collins, Glasgow 1977.
- Lockwood, Michael (1989), *Mind, Brain and the Quantum*, Blackwell, Oxford.
- Lokhorst, Gert-Jan C. (1991), «Wittgenstein on the Structure of the Soul: a New Interpretation of *Tractatus* 5. 5421», *PI* 14/4: 324-341.
- Luckhardt, C. G. (1978), «Beyond Knowledge: Paradigms in Wittgenstein's Later Philosophy», *PPR* 39/2 : 240-252 ■ Shanker 1986/3: 277-288.
- (ed.) (1979), *Wittgenstein: Sources & Perspectives*, Harvester Press, Hassocks, Sussex.
- Lugg, Andrew (1990), «The Private Language Argument and Its Importance», Haller & Brandl/3: 202-204.
- Macdonald, Margaret (ed.) (1966), *Philosophy and Analysis*, Blackwell, Oxford.
- Malcolm, Norman (1958), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* ■ new edition with Wittgenstein's letters to Malcolm, OUP, Oxford, New York 1984.
- (1959), *Dreaming*, Routledge & Kegan Paul, London.
- (1960), «A Symposium» (by Heller, Drury, Malcolm, Rhees), *The Listener* 28/1 & 4/2 ■ Fann 1967: 71-74.
- (1964), «Behaviorism as a Philosophy of Psychology», Wann 1964 ■ Malcolm 1977: 85-103.

- ⇐ (1966), «Knowledge of Other Minds», Pitcher: 371-383.
- (1967a), «Wittgenstein's *Philosophische Bemerkungen*», *PR* 76: 220-229 ■ Shanker 1986/1: 213-221.
- (1967b), «The Privacy of Experience», Stroll 1967 ■ Malcolm 1977: 104-132.
- (1970), «Wittgenstein on the Nature of Mind», *APQ* 4: 9-29 ■ Shanker 1986/2: 261-278.
- (1971), «The Myth of Cognitive Processes and Structures», *Cognitive Development & Epistemology*, Academic Press, New York ■ Malcolm 1977: 159-169.
- (1975), «The Groundlessness of Belief», Brown ■ Malcolm 1977: 199-216.
- (1976), «Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know"», *APF* 28 ■ Malcolm 1977: 170-198.
- (1977), *Thought and Knowledge*, Cornell UP, Ithaca & London.
- (1979), «Whether 'I' is a Referring Expression», Diamond & Teichman 1979: 15-24.
- (1982), «Wittgenstein: The Relation of Language to Instinctive Behaviour», *PI* 5/1: 3-22.
- (1984), «Introduction», Rhees: xiii-xix.
- (1986), *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*, Blackwell, Oxford.
- (1989a), «Wittgenstein on Language and Rules», *Philosophy* 64/247: 5-28.
- (1989b), «Language Game 2», Phillips & Winch: 35-44.
- Mandelbaum, Maurice (1965), «Family Resemblances and Generalization Concerning the Arts» *APQ* 2/3: 219-228 ■ Dickie & Sclafani 1977: 500-514.
- Mannheim, Karl (1927), «Das Konservative Denken», *ASS* 57.
- Manns, James W. (1971), «Representation, Relativism and Resemblance» *BJA* 11: 281-287.
- Manser, Anthony (1967), «Games and Family Resemblances», *Philosophy* 42/161: 210-225.
- Marcuse, Herbert (1964), *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Routledge & Kegan Paul.
- Margalit, Avishai (ed.) (1979), *Meaning and Use*, D. Reidel & Blackwell, Jerusalem, Oxford.
- Margolis, Joseph (1980), *Art & Philosophy*, Harvester Press, Sussex.
- Maury, André (1990), «The Structure of the Visual Field: Wittgenstein's Discussion in the *Philosophical Remarks*», Haller & Brandl/3: 93-96.
- Mays, Wolfe (1967), «Recollections of Wittgenstein», Fann 1967: 79-88.
- McDowell, John (1976), «Truth Conditions, Bivalence, and Verificationism», Evans & McDowell 1976: 42-66.
- (1982), «Reason and Action (III)», *PI* 5/4: 301-305.
- (1984), «Wittgenstein on Following a Rule», *Synthese* 58: 325-363 ■ «O Wittgenstein περί του να ακολουθεί κανείς έναν κανόνα», Β. Κιντή (μετ.). *Δευκαλίων* 13/2-3 (1995): 175-214.
- McFetridge, Ian G. (1984), «Recent Work on Wittgenstein», *PQ* 34/134: 69-73.
- (1985), «Supervenience, Realism, Necessity», *PQ* 35/140: 245-258.

- McGinn, Colin (1984), *Wittgenstein on Meaning (An Interpretation and Evaluation)*, Blackwell, Oxford.
- (1993), «In and Out of the Mind» (Review of H. Putnam's *Renewing Philosophy*), *LRB*, December 2: 30-31.
- McGuinness, Brian (1966), «The Mysticism of the *Tractatus*», *PR* 75: 305-328.
- (1977), «Freud and Wittgenstein», McGuinness 1982: 27-43.
- (1981), «The So-called Realism of Wittgenstein's *Tractatus*», Block: 60-73
- (ed.) (1982), *Wittgenstein and His Times*, Blackwell, Oxford.
- (1988), *Wittgenstein: A Life, Young Ludwig (1889-1921)*, Duckworth, London.
- (1992), «Les relations de Wittgenstein avec le cercle de Schlick», *Sebestik & Soulez*: 337-356.
- Melden, A. I. (1961), *Free Action*, Routledge & Kegan Paul.
- Meyer, Michel (1982), «From Truth Tables to Ordinary Language: The Implications of Generalized Analyticity», *Logique, langage et argumentation*, Hachette, Paris ■ Shanker 1986/1: 296-322.
- Midgley, Mary (1992), *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, Routledge, London & New York.
- Mitchell, Sollace (1983), «Post-Structuralism, Empiricism and Interpretation», Mitchell & Rosen: 54-89.
- & Michael Rosen (eds) (1983), *The Need for Interpretation*, The Athlone Press, London.
- Monk, Ray (1990), *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Jonathan Cape, London.
- Montague, Richard (1968), «Pragmatics», *Klibansky/1*: 102-122 ■ «Πραγματολογία», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), *Δευκαλίων* 17 (1977): 50-72.
- Moore, A. W. (1985), «Transcendental Idealism in Wittgenstein and Theories of Meaning», *PQ* 35/139: 134-155.
- Moore, G. E. (1925), «A Defense of Common Sense», Muirhead 1976: 193-223 ■ «Μια υπεράσπιση του κοινού νου», Μυρτώ Δραγάνα-Μονάχου (μετ.), *Δευκαλίων* 15: 241-267.
- (1942) «Autobiography», Schilpp ■ Fann 1967: 39-40.
- (1954-55), «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», (I) *Mind* 63/249: 1-15, (II) *Mind* 63/251: 289-316, (III) *Mind* 64/253: 1-27 ■ Τα ανωτέρω αναδημοσιεύθηκαν ως ενιαίο κείμενο στο Klage & Nordmann 1993: 46-114.
- Morawetz, Thomas (1980), *Wittgenstein & Knowledge: The Importance of On Certainty*, Harvester Press, United States.
- Morscher, Edgar & Rudolf Stranzinger (eds) (1981), *Ethik: Grundlagen, Probleme und Anwendungen*, Akten des fünften internationalen Wittgenstein-Symposiums, 25-31 August 1980, 2 vols, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.
- Mounce, H. O. (1986), «Following a Rule», *PI* 9/3: 187-198.
- (1982), «Reason and Action (I)», *PI* 5/4: 267-278.
- Μπαμπασάκης, Γιώργος-Ίκαρος (1991): «Λούντβιχ Βιτγκενστάιν: Ο καταραμένος καλλιτέχνης», *Επτάμοι* 21, 4.10.91: 25.
- Μπασάκος, Παντελής (1987), «Η μεταφυσική του Λ. Βιτγκενστάιν», *Ο πολίτης* 83/11: 40-51.

- Μπενάκης, Λίνος (1978-79), «Ο εννοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών», *Φιλοσοφία* 8-9: 311-337.
- Muirhead, J. H. (ed.) (1976), *Contemporary British Philosophy*, Allen & Unwin, London.
- Mundle, C. W. K. (1966), «"Private Language" and Wittgenstein's Kind of Behaviourism», *PQ* 16: 35-46.
- Munz, Peter (1985), *Our Knowledge of the Growth of Knowledge (Popper or Wittgenstein?)*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne & Henley.
- Nagel, Ernst & James R. Newman (1958), *Gödel's Proof*, NYUP ■ *Το θεώρημα του Gödel*, Ν. Γιαννακόπουλος (μετ.), Τροχαλία, Αθήνα 1991.
- P. Suppes & A. Tarski (eds) (1962), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, SUP, Stanford, California.
- Nedo, Michael & Michele Ranchetti (eds) (1983), *Wittgenstein: Sein Leben in Bildern und Texten*, B. McGuinness (einf.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Nehamas, Alexander (1986), «What an Author Is», *JP* 83/11: 685-691.
- Neumann, Johann von (1931), «The Formalist Foundation of Mathematics», Benacerraf & Putnam 1983: 61-65.
- Neurath, Otto (1928), «Rudolf Carnap: *Der Logische Aufbau der Welt*», *Der Kampf* 21.
- (1929), *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, Wien, Neurath 1973 ■ Neurath 1981/1: 299-315.
- (1973), *Empiricism and Sociology*, M. Neurath & R. S. Cohen (eds), Reidel, Dordrecht.
- (1981), *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Wien.
- Newman, James R. (1956), *The World of Mathematics*, Simon and Schuster, New York.
- Noonan, Harold (1979), «Identity and the First Person», *Diamond & Teichman* 1979: 55-70.
- Noonan, John T. Jr (ed.) (1970), *The Morality of Abortion*, Cambridge Mass.
- (1970a), «An almost Absolute Value in History», *Noonan*: 1-59.
- Norris, Christopher (1987), *Derrida*, Fontana, London.
- Nyíri, J. C. (1976), «Wittgenstein's New Traditionalism», *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, *APF* 28/1-2: 501-512.
- (ed.) (1981), *Austrian Philosophy: Text and Studies*, Philosophia, München.
- (1982), «Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism», *McGuinness*: 44-68.
- (1984), «Ludwig Wittgenstein as a Conservative Philosopher», *CJH* 8: 1-23.
- O'Brien, Dennis (1978), «The Unity of Wittgenstein's Thought», *Fann* 1967: 380-404.
- O'Brien, Lucy (1996), «Solipsism and Self-Reference», υπό δημοσίευση στο *EJP*.
- Oakeshott, Michael Joseph (1956), «On Being Conservative», *Oakeshott* 1962: 407-437.
- (1962), *Rationalism in Politics and Other Essays*, T. Fuller (ed.), Liberty Press, Indianapolis 1991.
- Orr, Deborah Jane (1989), «Did Wittgenstein Have a Theory of Hinge Propositions?», *PI* 12/2: 134-153.

- Palmer, Anthony (1995), «Direct Reference, Mental Causation and Consciousness: Old Wine in New Bottles», *PI* 18/1: 65-73.
- Παπαγιαννίδου, Μαίρη (1994), «Μ' έναν Μοντεσκιέ ξεχνιέμαι: Βιτγκενστάιν ή Ντεριντά θα διαβάσουμε το καλοκαίρι», *Το Βήμα*, 10/7/94: Β8/38.
- Parfit, Derek (1976), «Rights, Interests and Possible People», Gorovitz et al 1976.
- Parkin, Charles W. (1956), *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge.
- (1966), «Burke and the Conservative Tradition», Thomson 1966: 118-129.
- Pascal, Fania (1973), «Wittgenstein: A Personal Memoir», *Encounter* 41/2: 23-39 ■ Αναθεωρημένη παραλλαγή: Luckhardt 1979: 23-60 ■ Rhees 1981: 26-62 ■ 1984: 12-49.
- Passmore, John (1985), *Recent Philosophers*, Duckworth, London.
- Pataut, Fabrice (1996), «An Anti-Realist Perspective on Language, Thought, Logic and the History of Analytic Philosophy: An Interview with Michael Dummett», *PI* 19/1: 1-33.
- Πατέλη, Ιόλη (1991), *Νόημα και πράξη: Προϋποθέσεις της ριζικής μετάφρασης και ερμηνείας*, Εξάντας, Αθήνα.
- Pavel, Thomas (1988), *Le mirage linguistique; Essai sur la modernisation intellectuelle*, Minuit, Paris.
- Peano, Giuseppe (1890), «Démonstration de l'intégrabilité des équations différentielles ordinaires», *MA* 37: 182-288.
- Pears, David (1971), *Wittgenstein*, Fontana/Collins, Glasgow.
- (1972), «Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the *Tractatus*», *Critica* 6/16-17: 57-84 ■ Shanker 1986: 170-184.
- (1981), «The Logical Independence of Elementary Propositions», *Block*: 74-84.
- (1987-88), *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol.1 (1987), vol.2 (1988), Clarendon Press, Oxford.
- (1995), «The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism», (υπό έκδοσιν) ανακοίνωση κατά το Διεθνές Συνέδριο που διοργάνωσε, τον Οκτώβριο του 1995, ο Φιλοσοφικός τομέας του Πανεπιστημίου Κρήτης, με θέμα «Solipsism: Models and Options».
- Perkins, Robert L. (ed.) (1974), *Abortion: Pro and Con*, Schenkman, Cambridge, Mass.
- Pettit, Phillip & John McDowell (eds) (1986), *Subject, Context and Thought*, Clarendon Press, Oxford.
- Peursen, C. A. van (1969), *Ludwig Wittgenstein: An Introduction to his Philosophy*, translated by Rex Ambler, Faber & Faber, London.
- Phillips, D. Z. (1970), «Religious Beliefs and Language-Games», *Ratio* 12/1: 26-46 ■ Shanker 1986/4: 149-166.
- (1981), «Wittgenstein's Full Stop», *Block*: 179-200.
- (1986), *Belief, Change and Forms of Life*, Library of Philosophy and Religion, J. Hick (ed.), Macmillan, London.
- & Peter Winch (eds) (1989), *Wittgenstein: Attention to Particulars*, Macmillan, London.
- (1995), «The World and I», *PI* 18/3: 235-249.

- ← (ed.) (1993), *Wittgenstein and Religion*, Macmillan-St Martin's Press, London-New York.
- Pinsent, David Hume (1990), *A Portrait of Wittgenstein as a Young Man — From the Diary of David Hume Pinsent 1912-1914*, Blackwell, Oxford ■ *Reise mit Wittgenstein in den Norden*, W. S. Baur (übs), Folio, Wien 1994.
- Pitcher, George (ed.) (1964), *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- (ed.) (1966), *Wittgenstein*, Macmillan, London & Basingstoke.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1972), *Wittgenstein and Justice*, UCAP, Los Angeles.
- Pitman, Joanna (1994), «Η μάχη για τον Wittgenstein: Άγγλοι, Γερμανοί και Νορβηγοί διεκδικούν το κληροδότημα του μεγάλου αυστριακού φιλοσόφου», *Το Βήμα*, 20/11/94: Β2/32.
- Πλίνιος ο πρεσβύτερος (77), *Historia Naturalis* ■ *Περί της αρχαίας ελληνικής ζωγραφικής. 35ο βιβλίο της «Φυσικής ιστορίας»*, Α. Β. Λεβίδης (επιμ., εισ., σημ.), Τ. Ρούσσος & Α. Β. Λεβίδης (μετ.), Άγρα, Αθήνα 1994.
- Pole, David (1958), *The Later Philosophy of Wittgenstein*, London.
- Pompa, L. (1967), «Family Resemblance», *PQ* 17/66: 63-69.
- (1968), «Family Resemblance: A Reply», *PQ* 18/70: 347-353.
- Popper, Karl R. (1934), *Logik der Forschung*, Wien ■ *The Logic of Scientific Discovery*, K. R. Popper, J. Freed & L. Freed (trs), Hutchinson, London 1977.
- (1940), «What is Dialectic?» ανακοίνωση στο Canterbury University College, Christchurch, της Νέας Ζηλανδίας, το 1937, *Mind* 49 ■ Popper 1963: 312-335.
- (1945), *The Open Society and its Enemies*, 2 vols, Routledge & Kegan Paul, London ■ PUP, Princeton 1971 ■ *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, Ε. Παπαδόκη (εισ., μετ.), Δωδώνη, 1ος τόμος: 1980, 2ος τόμος: 1982.
- (1957), *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London.
- (1958-59), «Back to the Presocratics», *PASS* 59 ■ Popper 1963: 136-152.
- (1963), *Conjectures & Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London-Melbourne & Henley, 1984.
- (1963a), «Historical Conjectures and Heraklitus on Change», *Mind* 72: 386-392 ■ Popper 1963: 153-165.
- (1980), «Der richtige Beitrag seit Aristoteles», *WA* 4/80.
- Price, Huw (1992), «Metaphysical Pluralism», *JP* 89/8: 387-409.
- Purdy, Laura & Michael Tooley (1974), «Is Abortion Murder?», Perkins 1974: 129-148 ■ Bales & Henley 1989: 157-166.
- Putnam, Hilary (1962a), «What Theories are not», Nagel, Suppes & Tarski 1962 ■ Putnam 1979: 215-227.
- (1962b), «The Analytic and the Synthetic», Feigl & Maxwell (*MSPS* 3) ■ Putnam 1975: 33-69.
- (1962c), «Dreaming and "Depth Grammar"», Butler 1962 ■ Putnam 1975: 304-324.
- (1965a), «Philosophy of Physics», Donnell, Jr 1965 ■ Putnam 1979: 79-92.
- (1965b), «A Philosopher Looks at Quantum Mechanics», Colodny 1965 ■ Putnam 1979: 130-158.



- ⇐ (1967a), «Mathematics without Foundations», *JP* 64: 5-22 ■ Putnam 1979: 43-59 ■ Benacerraf & Putnam 1983: 295-311.
- (1967b), «The Nature of Mental States», first published as «Psychological Predicates», Capitan 1967 ■ Putnam 1975: 429-440.
- (1975), *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers, vol. 2, CUP, Cambridge.
- (1976), «The Place of Facts in a World of Values», Huff & Pruette 1979: 113-140 ■ Putnam 1990: 142 -162.
- (1979: 2<sup>nd</sup> edition), *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers*, vol. 1, CUP, Cambridge (1<sup>st</sup> edition: 1975).
- (1980), «Models and Reality», *JSL* 45/3: 464-482 ■ Benacerraf & Putnam 1983: 421-444.
- (1981), *Reason, Truth and History*, CUP, Cambridge.
- (1982a), «Three Kinds of Scientific Realism», Putnam 1995: 492-498.
- (1982b), «Beyond the Fact/Value Dichotomy», *Critica* 14: 3-12 ■ Putnam 1990: 135-141.
- (1983), *Realism and Reason*, Philosophical Papers, vol. 3, CUP, Cambridge.
- (1983a), «How not to Solve Ethical Problems», Putnam 1990: 179-192.
- (1984), «The 'Corroboration' of Theories», Honderich & Burnyeat: 349-380.
- (1985), «After Empiricism», Rajchman & West: 20-30.
- (1987a), *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, Illinois.
- (1987b), «Realism with a Human Face», Putnam 1990: 3-17.
- (1988), *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge Mass.
- (1990), *Realism with a Human Face*, J. Conant (ed.), HUP, Cambridge Mass.
- (1990a [1982]), «A Defence of Internal Realism», Putnam 1990: 30-42.
- (1990b), «Beyond the Fact/Value Dichotomy», Putnam 1990: 135 -141.
- (1990c), «Objectivity and the Science/Ethics Distinction», Putnam 1990: 163 -178.
- (1992A), *Renewing Philosophy*, HUP, Cambridge Mass.
- (1992Aa), «The Project of Artificial Intelligence», Putnam: 1-18.
- (1992Ab), «Materialism and Relativism», Putnam: 60-79.
- (1992Ac), «Wittgenstein on Religious Belief», Putnam: 134-157.
- (1992Ad), «Wittgenstein on Reference and Relativism», Putnam: 158-179.
- (1992B), *Il Pragmatismo: una questione aperta*, Gius, Laterza & Figli, Spa, Roma-Bari ■ *Pragmatism: An Open Question*, Blackwell, Oxford 1995.
- (1992Ba), «Was Wittgenstein a Pragmatist?», Putnam 1992: 27-56.
- (1993), «Ο Αριστοτέλης μετά τον Wittgenstein», Β. Κυπρί (μετ.), *Δευκαλίων* 11/3: 315-334.
- (1994), *Words and Life*, J. Conant (ed.), HUP, Cambridge, Mass. 1995.
- (1994a), «Rethinking Mathematical Necessity», Putnam: 245-263.
- (1994b), «Does the Disquotational Theory Solve All Philosophical Problems?», Putnam: 264-278.
- (1994c), «Realism Without Absolutes», Putnam: 279-294.
- (1994d), «The Question of Realism», Putnam: 295-312.

- ← (1994e), «Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind», *JP* 91/9: 445-465.
- (1994f), «The Importance of Being Austin: The Need for a Second Naïveté», *JP* 91/9: 466-487.
- (1994g), «The Face of Cognition», *JP* 91/9: 488-517.
- (1994h), «Between the New Left and Judaism», *Borradori*: 55-69.
- Quine, Willard van Orman (1951), «Two Dogmas of Empiricism», *PR*, January • Quine 1953: 20-46.
- (1953), *From a Logical Point of View*, Harvard University
- (1965), «Smart's Philosophy and Scientific Realism», *Quine* 1981: 92-95.
- (1978), «Use and its Place in Meaning», *Erkenntnis* 13: 1-8 • Margalit 1979: 1-8 • Quine 1981: 43-54 • «Η χρήση και η θέση της στο νόημα», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), *Δευκαλίων* 17 (1977): 106-115.
- (1981), *Theories and Things*, HUP, Cambridge, Mass.
- (1981a), «Empirical Content», *Quine*: 24-30.
- Ramsey, Frank Plumpton (1925), «The Foundations of Mathematics», *Ramsey* 1990: 164-224.
- (1990), *Philosophical Papers*, D. H. Mellor (ed.), CUP, Cambridge.
- Rasmussen, Alstrup Stig (1985), «Quasi-Realism and Mind-Dependence», *PQ* 35/139: 185-190.
- Redner, Harry (1986), *The Ends of Philosophy*, Croom Helm, London & Sydney.
- Redpath, Theodore (1990), *Ludwig Wittgenstein: A Student's Memoir*, Duckworth, London.
- Regan, Tom (ed.) (1986), *Matters of Life and Death*, Random House, New York.
- Rajchman, John & Cornel West (eds) (1985), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia UP, New York.
- Reinhardt, Karl (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn • Klostermann, Frankfurt am Main 1959.
- Resnik, Michael D. (1988), «On the Philosophical Significance of Consistency Proofs», *Shanker* 1988: 115-130.
- Rhees, Rush (1954), «Can there be a Private Language?», *PASS* 28: 63-76 • Pitcher 1966: 267-285 • Rhees 1972: 55-70 • Shanker 1986/2: 249-260.
- (1965), «Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics», *PR* 74 (January) • Rhees 1972: 94-103.
- (1966), «The Philosophy of Wittgenstein», *Ratio* 8 • Rhees 1972: 37-54.
- (ed.) (1972), *Discussions of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London.
- (1972a), «On Continuity: Wittgenstein's Ideas 1938», *Rhees*: 104-158.
- (1977), «Wittgenstein on Language and Ritual», *McGuinness*: 69-107 • «O Wittgenstein περί γλώσσας και τελετουργίας», Κ. Κωβαίος (μετ.), *Κωβαίος* 1990: 53-98.
- (ed.) (1981), *Personal Recollections*, Blackwell, Oxford.
- (1981a), «Postscript», *Rhees* 1981: 190-231 • 1984: 172-209.
- (ed.) (1984), *Recollections of Wittgenstein* (αναθεωρημένη και επηξημένη επανέκδοση του Rhees 1981), OUP, Oxford • *Porträts & Gespräche*, J. Schulte (übs), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

- Richardson, John T. E. (1976), *The Grammar of Justification: An Interpretation of Wittgenstein's Philosophy of Language*, Sussex UP, London.
- Richman, Robert J. (1962), «Something Common», *JP* 59/26: 821-830.
- Röd, Wolfgang (1981), «Enthält Wittgensteins *Tractatus* transzendente philosophische Ansätze?», *Johannessen & Nordenstam*: 43-53.
- Rorty, Amelie (ed.) (1971), *Ryle: A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London & Basingstoke.
- Rorty, Richard (1974), «Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability», *Shanker* 1986/2: 279-302.
- (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, PUP, Princeton, New Jersey.
- (1982), *Consequences of Pragmatism*, UMP.
- (1982a), «Keeping Philosophy Pure», *Rorty*: 19-36.
- (1982b), «Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida», *Rorty*: 90-109.
- (ed.) (1991), *Philosophical Papers*, 3 vols, CUP, Cambridge.
- (1991a), «Deconstruction and Circumvention», *Rorty/2*: 85-106.
- Rose, H. E & J. C. Shepherdson (eds) (1975), *Proceedings of the Logic Colloquium, Bristol, July 1973*, North-Holland.
- Rossvaer, Viggo (1981), «Wittgenstein, Kant and Perspicuous Representation», *Mor-scher & Stranzinger/2*: 414-417.
- Ρουσόπουλος, Γιώργος (1986), «Η θεωρία του νόηματος και η διαμάχη μεταξύ ρεαλισμού και αντιρεαλισμού», *ΕΦΕ* 3/9: 267-276.
- (1991a), *Επιστημολογία των μαθηματικών*, Gutenberg, Αθήνα.
- (1991b), «Ο νόμος του αποκλεισμένου τρίτου στον Brouwer και τον Wittgenstein», *Τζαβάρας*: 69-82.
- Rudebush, Thomas & William M. Berg (1979), «On Wittgenstein and Ethics; A Reply to Levi», *Telos* 40: 150-160.
- Russell, Bertrand (1902), «Letter to Frege», *Heijenoort*: 124-125.
- (1903), *The Principles of Mathematics*, CUP, Cambridge.
- (1905), «On Some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and order Types», *PLMS* (2<sup>nd</sup> series) 4 (1907): 29-53.
- (1908), «Mathematical Logic as Based on the Theory of Types», *Heijenoort* 150-82.
- (1910), *Principia Mathematica*, Βλ. Whitehead.
- (1951), «Ludwig Wittgenstein», *Mind* 60/239.
- (1955), «Philosophers and Idiots», *The Listener*, February 10.
- (1959), *My Philosophical Development*, Routledge, London & New York 1995.
- (1961), *The Autobiography of Bertrand Russell*, 2 vols, George Allen and Unwin, London • Paperback edition: Bantam, New York 1969.
- (1973), *An Inquiry into Meaning and Truth*, Penguin, Middlesex.
- (1974), *The Problems of Philosophy*, OUP, Oxford.
- Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York.
- Salmon, N. (1981), *Reference and Essence*, PUP, Princeton.

- Saussure, Ferdinand de (1915), *Cours de linguistique générale* ■ *Course in General Linguistics*, W. Baskin (tr.), C. Bally et al (eds), New York 1959.
- Savage-Rumbaugh, E. S. (1986), *Ape Language*, Columbia UP, New York.
- (1990), «Language as a Cause-Effect Communication System», *PPs* 3: 55-76.
- Savitt, Steven (1979), «Wittgenstein's Early Philosophy of Mathematics», *PRA* 5 ■ Shanker 1986/3: 26-36.
- Schiffer, Stephen (1972), *Meaning*, OUP, Oxford.
- Schilpp, Paul (ed.) (1942), *The Philosophy of G. E. Moore*, Open Court, La Salle, Illinois.
- (ed.) (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Schlick, Moritz (1932-33), «Positivismus und Realismus», *Erkenntnis* 3: 1-31.
- Schopenhauer, Arthur (1883), *Die Welt als Wille und Vorstellung* ■ *The World as Will and Representation*, R. B. Haldane & J. Kemp (tr.), Routledge & Kegan Paul, 3 vols, 9<sup>th</sup> imp., 1950.
- Schulte, Joachim (1983), «Wittgenstein and Conservatism», *Ratio* 25: 69-80.
- (1990), *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1990a), «Chor und Gesetz. Zur "morphologischen Methode" bei Goethe und Wittgenstein», Schulte 1990: 11-42.
- (1992), *Wittgenstein: An Introduction*, W. H. Brenner & J. F. Holley (trs), State UNYP.
- Schwarzschild, Steven S. (1979), «Wittgenstein as Alienated Jew», *Telos* 40: 160-165.
- Scruton, Roger (1979), *The Aesthetics of Architecture*, PUP, Princeton, New Jersey.
- (1994), «Upon Nothing», *PI* 17/3: 481-506.
- Searle, John R. (1965), «What is a Speech Act?», Black 1965: 221-239 ■ Searle 1971: 39-53 ■ «Τί είναι ένα ομιλιακό ενέργημα;» Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), *Δευκαλίων* 17 (1977): 73-91.
- (1969), *Speech Acts*, CUP, Cambridge.
- (1971), *The Philosophy of Language*, OUP, Oxford.
- (1977), «Reiterating the Differences» ■ *Pour réitérer les différences*, J. Proust (tr.), éditions de L' éclat, Combas 1991.
- (1979), *Intention, Expression and Meaning*, CUP, Cambridge.
- (1983), «The Word Turned Upside Down», *NYRB*, 27 ■ *Déconstruction; le langage dans tous ses états*, Jean-Pierre Cometti (tr.), éditions de L' éclat, Combas 1992.
- Sebestik, Jan & Antonia Soulez (eds) (1992), *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Méridiens Klincksieck, Paris.
- Seneca, Clara (1980), «Family Resemblance and Partial Interpretation», *Haller & Grassl* 1980: 277-280.
- Senschuk, Dennis M. (1986), «Privacy Regained», *PI* 9/1: 18-35.
- Shanker, Stuart G. (1984), «Sceptical Confusions about Rule-Following», *Mind* 93: 423-429 ■ Shanker 1986/2: 176-182.
- (ed.) (1986A), *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, 5 vols, Croom Helm, London & Sydney. (Ο 5ος τόμος περιέχει μια βιβλιογραφία 5868 τίτλων).

- ← (1986Aa), «Approaching the *Investigations*», *Shanker*/2: 1-23.
- (1986Ab), «The Appel-Haken Solution of the Four Colour Problem», *Shanker*/3: 395-412.
- (1986Ac), «The Portals of Discovery», *Shanker*/3: 1-25.
- (1986Ad), «The Foundations of the Foundations of Mathematics», *Shanker*/3: 193-202.
- (1986Ae), «The Nature of Philosophy», *Shanker*/4: 1-28.
- (ed.) (1986B), *Philosophy in Britain Today*, Croom Helm, London & Sydney.
- (1986Ba), «Computer Vision or Mechanist Myopia?», *Shanker*: 213-266.
- (1987a), *Wittgenstein and the Turning Point in the Philosophy of Mathematics*, Croom Helm, London & Sydney.
- (1987b), «Wittgenstein versus Turing on the Nature of Church's Thesis», *NDJFL* 28/4: 615-649.
- (ed.) (1988), *Gödel's Theorem in Focus*, Croom Helm & Methuen, England-USA.
- (1988a), «Wittgenstein's Remarks on the Significance of Gödel's Theorem», *Shanker* 1988: 155-256.
- (1992), «In Search of Bruner», *L&C* 12/1: 53-74.
- (1993), «Locating Bruner», *L&C* 13/4: 239-263.
- (1994), «Ape Language in a New Light», *L&C* 14/1: 59-85.
- Shusterman, Richard (1986), «Convention: Variations on a Theme», *PI* 9/1: 36-55.
- Shwayder, David S. (1969), «Wittgenstein on Mathematics», *Winch* 1969: 66-116.
- Sidiropoulou, Chryssi (1995), *Wittgenstein, the Self and Religious Life*, (ἀνέκδοτη διδακτορική διατριβή), Wales.
- Simon, Michael (1969), «When is a Resemblance a Family Resemblance?», *Mind* 78: 408-416.
- Singer, Peter (1993), *Practical Ethics*, CUP, Cambridge.
- Skinner, B. F. (1972), *Beyond Freedom and Dignity*, Alfred A. Knopf, New York.
- Skolem, Thoralf (1923), «Begründung der elementaren Arithmetik durch die rekurrierende Denkweise ohne Anwendung scheinbarer Veränderlichen mit unendlichen Ausdehnungsbereich», *VS, I. Mathematisk-naturvidenskabelig klasse, 6* ■ «The Foundations of Elementary Arithmetic established by Means of the Recursive Mode of Thought, without the Use of Apparent Variables ranging over Infinite Domains», S. Bauer-Mengelberg (tr.), Heijenoort: 302-333.
- Sleinis, E. E. (1983), «Does Mathematics Need Foundations?», *PI* 6/2: 103-15.
- Sloman, Aaron (1978), *The Computer Revolution in Philosophy, Science and Models of Mind*, Harvester Press, Hassocks, Sussex.
- Slote, Michael (1980), *Metaphysics and Essence*.
- Smart, J. J. C. (1970), «Materialism», *Borst* 1970: 159-170.
- Smith, Barry (ed.) (1994), *European Philosophy and the American Academy*, The Monist Library of Philosophy, La Salle Illinois.
- Sorell, Tom (1991), *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, Routledge, London & New York, 1994.
- Soulez, Antonia (1990), «Necessity and Contingency in Wittgenstein's Thought», *Halper & Brandl* 1990/1: 176-184.

- Specht, Ernst Konrad (1963), *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, D. E. Walford (tr.), MUP, New York 1969.
- Spengler, Oswald (1918), *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck, München 1973.
- Spiegelberg, Herbert (1968), «The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's Phänomenologie», *APQ* 5: 244-256 ■ Shanker 1986/1: 222-240.
- Squires, Roger (1974), «Silent Soliloquy», *RIPPL* 7: 208-225.
- Staten, Henry (1984), *Wittgenstein and Derrida*, UNP, Lincoln and London.
- Stegmüller, Wolfgang (1956-57), *Das Universalien Problem einst und jetzt*, *Archiv für Philosophie* 6 ■ ανατύπωση στη σειρά *Libelli*, XCIV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965, 1974.
- (1969), *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy*, Reidel, Holland.
- Stein, Howard (1980), «Logos, Logic and Logistiké: Some Philosophical Remarks on Nineteenth-Century Transformation of Mathematics», *Aspray & Kitcher*: 238-259.
- Steinberg, D. & L. A. Jakobovits (eds) (1971), *Semantics*, CUP, Cambridge.
- Steiner, George (1988), «Whereof one cannot speak», *LRB* 23, June: 15.
- Stenius, Erik (1981), «The Picture Theory and Wittgenstein's Later Attitude to it», *Block* 1981: 110-139.
- Stern, David G. (1991), «The "Middle Wittgenstein"; From Logical Atomism to Practical Holism», *Synthese* 87/2: 203-226.
- (1994), «A new Exposition of the "Private Language Argument": Wittgenstein's "Notes for the 'Philosophical Lecture'"», *PI* 17/3: 552-565.
- (1995), *Wittgenstein on Mind and Language*, OUP, Oxford.
- Stocker, Michael A. G. (1966), «Memory and the Private Language Argument», *PQ* 16: 47-53.
- Stove, David (1991), *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Blackwell, Oxford.
- Strawson, Peter F. (1979), «Universals», *MSP* 4: *Studies in Metaphysics*, UMP, Minnesota: 3-10.
- Stroll, Avrum (ed.) (1967), *Epistemology; New Essays in the Theory of Knowledge*, Harper & Row, New York.
- (1987), «Foundationalism and Common Sense», *PI* 10/4: 279-298.
- Stroud, Barry (1965), «Wittgenstein and Logical Necessity», *PR* 74: 504-18 ■ Pitcher 1966: 476-496 ■ Klemke: 447-65 ■ Shanker 1986/3: 289-301.
- (1984), «The Disappearing 'We': The Allure of Idealism», *PASS* 58: 243-258.
- Stueber, Karsten R. (1994), «Practice, Indeterminacy and Private Language: Wittgenstein's Dissolution of Scepticism», *PI* 17/1: 14-36.
- Σχινά, Κατερίνα (1995), «Ο 'δυστυχισμένος άγγελος' της σκέψης», *Η Καθημερινή* 24.7.95: 40.
- Tarca, Luigi (1990), «Silence in Wittgenstein's Later Philosophy: An Enigma», *Haller & Brandl* 1990/1: 303-312.

- Tarski, Alfred (1936), «O ugruntowaniu naukowej semantyki», *PF* 39: 50-57 ■ «Η θεμελίωση της επιστημονικής σημασιολογίας», Π. Χριστοδουλίδης (μετ.), *Δευκαλίων* 17: 41-49.
- (1956), *Logic, Semantics, Metamathematics*, Clarendon Press, Oxford.
- (1956a), «The Concept of Truth in Formalized Languages», Tarski: 152-278.
- Taylor, Paul (1993), «Λούντβιχ Βιτγκενστάιν: Ένας 'δύσβατος' φιλόσοφος στην οδόνη: Ο σκηνοθέτης Ντέρεκ Τζάρμαν ετοιμάζει ταινία για τον μεγάλο — και ιδιόρρυθμο — Αυστριακό διανοητή», *Το Βήμα (The Independent)*, 11/4/93: B12.
- Ter Hark, Michel R. M. (1990), «The Eye and the Ego», Haller & Brandl 1990/3: 89-92.
- (1991), «The Development of Wittgenstein's Views about the "Other Minds Problem"», *Synthese* 87/2: 227-254.
- Thomson, David (ed.) (1966), *Political Ideas*, C. A. Watts & Co. Ltd ■ Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1984.
- Thomson, Judith Jarvis (1971), «A Defense of Abortion», *PPA* 1/1: 47-66.
- Thorp, J. W. (1972), «Whether the Theory of Family Resemblances Solves the Problem of Universals», *Mind* 81: 567-570.
- Τζαβάρας, Γιάννης (ed.) (1991), *Συμπόσιο Wittgenstein*, Φιλοσοφικός Τομέας Πανεπιστημίου Κρήτης, Δωδώνη.
- (ed.) (1995), *Παρόν και μέλλον της φιλοσοφίας*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα.
- Tilghman, Benjamin R. (1973), «Wittgenstein, Games and Art», *JAAC* 31: 517-524.
- (1984), *But is it Art?*, Blackwell, Oxford.
- Todd, William (1971), «Wittgenstein and Private Languages», Klemke: 197-213.
- Tooley, Michael (1983), «Abortion and Infanticide», *PPA* 2/1.
- Travis, Charles (1989), *The Uses of Sense*, Clarendon Press, Oxford.
- (1983), *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford.
- Τριανταφύλλου, Σώτης (1993), «Η μανία με τον Λούντβιχ», *Μηδέν Ένα*, Δεκέμβριος 1993: 99-103.
- Trigg, Roger (1973), *Reason & Commitment*, CUP, Cambridge.
- Tscha, Hung (1981), «Wittgenstein und Schlick», Morscher & Stranzinger/2: 437 -442.
- Τσελεμάνης, Πανταζής (1985), «Η μέθοδος της αλήθειας στη μεταφυσική: Το πρόγραμμα Davidson», *Η φιλοσοφία σήμερα*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα: 155-172.
- (1986), «Θεωρίες του νόηματος και φιλοσοφία της γλώσσας», *ΕΦΕ* 3/9: 277-289.
- (1988), «Προοπτικές του ρεαλισμού: Διαλεκτική γνωσιοθεωρία και αναλυτική φιλοσοφία της γλώσσας», *Διαλεκτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα: 255-269.
- Τσινόρεμα, Βούλα (1985), «Το δίλημμα μεταξύ ηθικού μονισμού και ηθικού πλουραλισμού και η σημασία της υπέρβασής του», *Δευκαλίων* 10/39: 315-335.
- (1995), «Ο Wittgenstein και η συζήτηση γύρω από τη γλωσσική κανονιστικότητα», *Δευκαλίων* 13/2-3: 137-173.
- Updike, John (1989), «Studies in Post-Hitlerian Self-Condensation in Austria and Germany», *The New Yorker*, October 9.

- Urmson, J. O. (1966), «Austin, John Langshaw», *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), Macmillan & Free Press, New York & London: 211-215.
- Veit, Elisabeth (1992), «La maison de Margarete, une alternative à l'architecture des 'modernes'», *Sebestik & Soulez* 1992: 427-434.
- Venieri, Maria (1989), *Wittgenstein über philosophische Erklärung*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris.
- (1990), «Über die Natur der Gegenstände im *Tractatus*», *Haller & Brandl* 3: 76-79.
- (1995), «Sprachspiele und Religion», *Johanessen & Nordenstam*: 432-438.
- (1996a), «Die Kritik Wittgensteins an dem Szientismus des Wiener Kreises», *Vossenkuhl* (πρὸ δημοσέουσιν).
- (1996b), «Das Weltbild Wittgensteins», *Vossenkuhl* (πρὸ δημοσέουσιν).
- Vesey, G. (ed.) (1982), *Idealism, Past and Present*, Cambridge.
- Villon-Fechner, Alice (1989), «Es brauchte Mut mit Wittgenstein auszugehen: Der Philosoph Wittgenstein und seine Freundin Marguerite — neue Zugänge zu einem Denker», *Die Weltwoche* 24 (15 Juni 1989): 59.
- Vines, Sherard (ed.) (1932), *Whips and Scorpions: Specimens of Modern Satiric Verse, 1914-31*, Wishart, London.
- Virvidakis, Stylianos (1984), *Transcendental Arguments, Transcendental Idealism and Scepticism*, (ανέκδοτη διδακτορική διατριβή), Princeton.
- (1990), «Wittgenstein and the Development of Transcendental Philosophy», *Haller & Brandl* 1990/3: 144-146.
- (1996), *Le réalisme moral*, Jacqueline Chambon, Nîmes.
- Vissentini, B. (ed.) (1970), *Linguaggi nella Società e nella Tecnica*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Visser, Henk (1981), «Wittgenstein as a Neo-Kantian Philosopher», *Morscher & Stranzinger* 2: 399-405.
- Vohra, Ashok (1986), *Wittgenstein's Philosophy of Mind*, Croom Helm, London & Sydney.
- Vossenkuhl, Wilhelm (1995), *Ludwig Wittgenstein*, Beck, München.
- (ed.) (1996), *Individualismus und Weltbild*, Akademie Verlag, Berlin.
- Waismann, Friedrich (1930), «Über das Wesen der Mathematik: Der Standpunkt Wittgensteins», *Grassl* 1982: 157-167 ■ «The Nature of Mathematics: Wittgenstein's Standpoint», S. G. Shanker (tr.), Shanker 1986/3: 60-67.
- (1931), «A Logical Analysis of the Concept of Probability», *Erkenntnis* 1.
- (1939), «Was ist logische Analyse?», *Erkenntnis* 8: 265-289.
- (1967), *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis: Shorthand Notes recorded by F. Waismann*, B. McGuinness (ed.), Blackwell, Oxford ■ *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, J. Schulte & B. McGuinness (tr.), Blackwell, Oxford 1979.
- Walker, Ralph C. S. (1981), «Transcendental Idealism: Kant's Reply to Wittgenstein», *Morscher & Stranzinger* 2: 391-398.
- Wann, T. W. (ed.) (1964), *Behaviorism and Phenomenology*, Chicago Press, Chicago.
- Warren, Mary Anne (1973), «On the Moral and Legal Status of Abortion», *Monist* 57/1: 43-61.



- Wedin, Michael V. (1990), «What Objects Could not Be», *Haller & Brandl*/1: 51-63.
- Weinert, Friedel (1981), «Wittgenstein on Kant», *Morscher & Stranzinger*/2: 418-421.
- Weininger, Otto (1903), *Geschlecht und Character*, Wien ■ Matthes & Seitz, München 1980.
- Weitz, Morris (1956), «The Role of Theory in Aesthetics», *JAAC* 15: 25-37.
- Weston, Anthony (1984), «Drawing Lines: The Abortion Perplex and the Presuppositions of Applied Ethics», *Monist* 67: 589-604.
- Weyl, Hermann (1910), *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, PUP, Princeton, New Jersey 1949.
- (1918), *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, Veit, Leipzig.
- Whitehead, A. N. & Bertrand Russell (1910), *Principia Mathematica*, CUP, Cambridge 1964.
- Whittaker, John H. (1988), Review of *Belief, Change and Forms of Life* by D. Z. Phillips, *PI* 11/2: 167-172.
- Wiesenthal, Liselotte (1981), «Tractarian Elementary Propositions and Colour Incompatibility. A Formal Treatment», *Morscher & Stranzinger*/2: 468-470.
- Wiggins, David (1971), «On Sentence-sense, Word-sense and Difference in Word-sense. Towards a Philosophical Theory of Dictionaries», Steinberg & Jakobovits ■ «Προτασιακή σημασία, λεκτική σημασία, και διαφορά στη λεκτική σημασία. Προς μια φιλοσοφική θεώρηση των λεξικών», *Ι. Αρζόγλου (μετ.), Δευκαλίων* 31 (1980): 247-284.
- Williams, Bernard (1972), «Wittgenstein and Idealism», *RiPL* 7: 76-95.
- Winch, Peter (1964), «Understanding a Primitive Society», *APQ* 1 ■ Winch 1972: 8-49.
- (1972), *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, London.
- (1975), «Meaning and Religious Language», Winch 1987: 107-131.
- (1976), «Language, Belief and Relativism», Lewis 1976 ■ Winch 1987: 194-207.
- (1982), «Ethical Relativism», Winch 1987: 181-193.
- (1983), «Facts and Super-facts (Saul Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language*)», *PQ* 33/133: 398-404.
- (1987), *Trying to Make Sense*, Blackwell, Oxford.
- (ed.) (1969), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Wisdom, John (1952a), «Ludwig Wittgenstein 1934-37», *Mind* 61/242 ■ Fann 1967: 46-48.
- (1952b), *Other Minds*, Blackwell, Oxford.
- (1969), *Philosophy and Psychoanalysis*, Blackwell, Oxford.
- (1969a), «Philosophy, Metaphysics and Psychoanalysis», Wisdom: 248-282 ■ «Φιλοσοφία, μεταφυσική και ψυχανάλυση», *Κ. Μ. Κωβαίος (μετ., σημ.)*, Βουδούρης: 219-261.
- (1973), «Wittgenstein on "Private Language"», *Ambrose & Lazerowitz*: 26-36.
- (1978), «A Feature of Wittgenstein's Technique», *Fann* 1967: 353-365.

- Wittgenstein, Hermine (1976), «Mein Bruder Ludwig» (Auszüge aus den Kapiteln V und VI der Familienerinnerungen), Leitner: 25-32 ■ Rhees 1981: 14-25 ■ «My Brother Ludwig», B. Leitner (tr.), Leitner 1976: 17-23 ■ Rhees 1981: 1-13 ■ M. Clark (tr.), Rhees 1984: 1-11.
- Wittgenstein, Ludwig (1921), *Logisch-philosophische Abhandlung*, AN 14: 185-262 ■ *Tractatus Logico-philosophicus*, C. K. Ogden & F. P. Ramsey (tr.), Trench. Trubner & Co, London 1922 ■ D. F. Pears, & Brian F. McGuinness (tr.), Routledge & Kegan Paul, London 1961 ■ rev.: 1972 ■ Pierre Klossowski (tr.), Gallimard, Paris 1961 ■ Ζ. Λορεντζάτος (εισ.), Θ. Κιτσόπουλος (μετ.), Παπαζήσης, Αθήνα 1978.
- (1929), «Some Remarks on Logical Form», *PASS* 9: 162-171 ■ Copi & Beard 1966: 31-37 ■ Klagge & Nordmann 1993: 28-35.
- (1933), «Letter to the Editor of *Mind* [G. E. Moore]», Klagge & Nordmann: 156-157.
- (1963), «Some Letters of Ludwig Wittgenstein (by Ludwig Wittgenstein and William Eccles)», *Hermathena* 97: 57-65 ■ Klagge & Nordmann: 4-11.
- (1964), *Philosophische Bemerkungen*, R. Rhees (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main ■ *Philosophical Remarks*, Raymond Hargreaves and Roger White (tr.), Blackwell, Oxford 1975 ■ *Remarques philosophiques*, J. Fauve (tr.), Gallimard NRF, Paris 1975 ■ *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις*, Κ. Μ. Κωβαίος (εισ., μετ., σημ.), Γνώση, Αθήνα 1993.
- (1965), «Lecture on Ethics», *PR* 74/1: 3-12 ■ *PT* 1/1 (1968): 4-14 ■ «Conférence sur l'éthique», J. Fauve (tr.), *Wittgenstein: Leçons et conversations*, Gallimard, Paris 1971 ■ 1992: 141-155 ■ «Διάλεξη για την ηθική», Α. Καρασάθη (μετ.), Βουδούρης 1977: 123-133 ■ Klagge & Nordmann 1993: 36-44.
- (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, compiled from notes taken by Yorick Smythies, R. Rhees and J. Taylor, C. Barrett (ed.), Blackwell, Oxford ■ *Leçons et conversations sur l'éthique, la psychologie et la croyance religieuse*, J. Fauve (tr.), Gallimard, Paris 1971 ■ 1992 ■ «Διαλέξεις περί της αισθητικής», Κ. Μ. Κωβαίος (μετ. σημ.), Βουδούρης 1977: 135-194 ■ *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, Β. Αθανασόπουλος (εισ., μετ., σημ.), Αστρολάβος/Ευθύνη, Αθήνα 1985.
- (1967), *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*, *Synthese* 17: 233-253 ■ «Remarks on Frazer's *Golden Bough*», J. Beversluis (tr.), Luckhardt 1979: 61-81 ■ A. C. Miles (tr.), Rush Rhees (rev.), Brynmill Humanities, Swansea, England 1979 ■ *Remarques sur Le Rameau d' or de Frazer*, Jean Lacoste (tr.), L'age d'Homme, Paris 1982 ■ «Παρατηρήσεις πάνω στο *Χρυσό κλωνί του Frazer*», Κ. Μ. Κωβαίος (εισ. μετ., σημ.), Κωβαίος 1990: 23-51 ■ [bilingual]. J. Beversluis (tr.), Klagge & Nordmann 1993: 118-155.
- (1967), *Zettel* [bilingual], G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds), G. E. M. Anscombe (tr.), Blackwell, Oxford ■ *Fiches*, J. Fauve (tr.), Gallimard, Paris 1970.
- (1968), «Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense -Data"», R. Rhees (ed.), *PR* 77: 275-320 ■ (με διορθώσεις και προσθήκες) Klagge & Nordmann 1993: 202-288.

- ⇐ (1968), *Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations)*, [bilingual], G. E. M. Anscombe (tr.), Blackwell, Oxford 1968 ■ *Φιλοσοφικές έρευνες*, Π. Χριστοδουλίδης (εισ., μετ.), Παπαζήσης, Αθήνα 1977.
- (1969), «Special Supplement: The Wittgenstein Papers», *PR* 78/4: 483-503 ■ von Wright 1982: 35-62 ■ Klagge & Nordmann 1993: 480-510.
- (1970), *The Blue & Brown Books; Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations»*, R. Rhees (ed.), Blackwell, Oxford ■ *Το μπλε και το καφέ βιβλίο*, Κ. Μ. Κωβαίος (μετ., σημ.), Αθηναϊκή Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1984.
- (1973), *Letters to C. K. Ogden*, with Comments on the English Translation of the *Tractatus Logico-philosophicus*, Blackwell, Oxford.
- (1973), *Philosophische Grammatik*, R. Rhees (ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main ■ *Philosophical Grammar*, Anthony Kenny (tr.), Blackwell, Oxford 1974 ■ *Φιλοσοφική γραμματική*, Κ. Μ. Κωβαίος (εισ., μετ., σημ.), Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1994.
- (1974), *Briefe an Russell, Keynes und Moore (Letters to Russell, Keynes and Moore)* [bilingual], G. H. von Wright, & B. McGuinness (eds), Blackwell, Oxford 1977 ■ *Cambridge letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa* (επανεκδόση με τροποποιήσεις και προσθήκες), Blackwell, Oxford 1995.
- (1976), *Lectures on the Foundations of Mathematics; Cambridge 1939* (from the notes of R. G. Bosanquet, N. Malcolm, R. Rhees and Y. Smythies), C. Diamond (ed.), Harvester Press, Hassocks, Sussex.
- (1976), «Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen» («Cause and Effect: Intuitive Awareness»), R. Rhees (ed., ann., ln.), P. Winch (tr.), *Philosophia* 6/3-4: 391-445 ■ (με διορθώσεις και προσθήκες) Klagge & Nordmann 1993: 368-426.
- (1977), *Über Gewißheit (On Certainty)*, [bilingual], G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds), D. Paul & G. E. M. Anscombe (trs), Blackwell, Oxford ■ *De la certitude*, J. Fauve (tr.), Gallimard, Paris 1965 ■ *Περί της βεβαιότητας*, Κ. Ι. Βουδούρης (εισ., μετ.), Αθηναϊκή Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1989.
- (1977), *Bemerkungen über die Farben (Remarks on Colour)*, [bilingual], G. E. M. Anscombe (ed.), L. L. McAlister & M. Schättle (trs), Blackwell, Oxford 1978 ■ *Παρατηρήσεις πάνω στα χρώματα*, Π. Χριστοδουλίδης (εισ., μετ., σημ.), Γ. Πνευματικός, Αθήνα 1981.
- (1977), *Vermischte Bemerkungen*, G. H. von Wright & H. Nyman (eds), Blackwell, Oxford ■ *Culture and Value*, [bilingual], P. Winch (tr.), Blackwell, Oxford 1980 ■ *Πολιτισμός και αξίες*, Μ. Δραγώνα-Μονάχου & Κ. Μ. Κωβαίος (μετ.), Κ. Μ. Κωβαίος (σημ.), Αθηναϊκή Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1986.
- (1977), *Wörterbuch für Volksschulen*, A. Hübner (Einf.), «Geleitwort», E. Leinfellner (Übs.), Hölder-Pichler-Tempsky ■ Klagge & Nordmann 1993: 14-27.
- (1978), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, G. E. M. Anscombe, R. Rhees & G. H. von Wright (eds), Suhrkamp, Frankfurt am Main

- 1984 ■ *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G. E. M. Anscombe (tr.), Blackwell, Oxford.
- (1979), «Briefe an Ludwig von Ficker» («Letters to Ludwig von Ficker»), B. Gillette (tr.), Luckhardt 1979: 82-98 ■ [Επιστολή #23] Θ. Λιναράς (μετ., σημ.), *Δέντρο* 11/86-87 (1995): 84-86.
- (1979), *Early Investigations* [αδημοσίευτο δακτυλόγραφο], G. H. von Wright & H. Nyman (eds). Ένα φωτοαντίγραφο υπάρχει κατατεθειμένο στο πανεπιστήμιο του Helsinki.
- (1979), *Lectures: Cambridge 1932-1935* (from the notes of A. Ambrose and M. Macdonald), A. Ambrose (ed.), Blackwell, Oxford.
- (1979), *Tagebücher 1914-1916* (*Notebooks 1914-1916*), G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe (eds), G. E. M. Anscombe (tr.), Blackwell, Oxford.
- (1980), *Lectures: Cambridge 1930-1932* (from the notes of J. King and D. Lee), D. Lee (ed.), Blackwell, Oxford.
- (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Remarks on the Philosophy of Psychology*) [bilingual], vol. 1, G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds), G. E. M. Anscombe (tr.), Blackwell, Oxford.
- (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Remarks on the Philosophy of Psychology*) [bilingual], vol. 2, G. H. von Wright & Heikki Nyman (eds), C. G. Luckhardt & M. A. E. Aue (trs), Blackwell, Oxford.
- (1982), *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie: Vorstudien zum zweiten Teil der 'Philosophischen Untersuchungen'* (*Last Writings on the Philosophy of Psychology: Preliminary Studies for Part II of 'Philosophical Investigations'*) [bilingual], vol. 1, G. H. von Wright & H. Nyman (eds), C. G. Luckhardt & M. A. E. (trs), Blackwell, Oxford.
- (1983), «Some Hitherto Unpublished Letters from Ludwig Wittgenstein to G. H. von Wright», *CR* 104: 56-64 ■ «Letters to G. H. von Wright», E. Leinfellner (tr.), Klagge & Nordmann 1993: 459-479.
- (1984), «The Language of Sense-Data and Private Experience», R. Rhees (In.) *PI* 7/1: 2-45 & 7/2: 101-140 ■ Klagge & Nordmann 1993:
- (1988), *Lectures on Philosophical Psychology: 1946-47*, Notes by P. T. Geach, K. J. Shah and A. C. Jackson, P. T. Geach (ed.), Harvester, New York. London.
- (1989), «Lecture on Freedom of the Will», *PI* 12/2: 85-100 ■ Klagge & Nordmann 1993: 427-446.
- (1989), «Philosophie» aus dem sogenannten 'Big Typescript' TS 213, §§86-93 (S. 405-435), *Revue Internationale de la Philosophie* 43/169: 175-203, H. Nyman (ed.), ■ «Philosophy», C. G. Luckhardt, & M. A. E. Aue (tr.) *Synthese* 87/1 (1991): 3-22 ■ [bilingual], C. G. Luckhardt, & M. A. E. Aue (tr.). Klagge & Nordmann 1993: 160-199.
- (1992), *Geheime Tagebücher 1914-1916*, W. Baum (ed.), H. Albert (int.), Turia & Kant, Wien 1992 ■ «Σελίδες Μυστικού Ημερολογίου» [αποσπάσματα], Π. Δοξιάδης (μετ.), *Ευθύνη* 169 (1986): 28-29.
- (1993), «Notes for the "Philosophical Lecture"», D. Stern (ed.), Klagge & Nordmann: 447-458.

- ⇐ (1993), *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie: Das Innere und das Äußere (Last Writings on the Philosophy of Psychology: The Inner and the Outer) 1949-1951*, [bilingual], vol. 2, G. H. von Wright & H. Nyman (eds), C. G. Luckhardt & M. A. E. Aue (trs), Blackwell, Oxford.
- *Schriften (Πολύτομη συλλογή των κυριότερων πρωτοτύπων έργων)*: 1: *Tractatus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen*; 2: *Philosophische Bemerkungen*; 3: *Wittgenstein und der Wiener Kreis*; 4: *Philosophische Grammatik*; 5: *Das blaue Buch, Eine philosophische Betrachtung (Das braune Buch)*, Zettel; 6: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*; 7: *Wittgenstein's Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik*; 8: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Wollheim, Richard (1968), *Art and Its Objects*; An Introduction, Harper, London.
- Worthington, B. A. (1981), «Ethics and the Limits of Language in Wittgenstein's *Tractatus*», *JHP* 19: 481-496.
- Wright, Crispin (1980), *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, London.
- (1981), «Rule-Following, Objectivity and the Theory of Meaning», Holtzmann & Leich: 99-117.
- (1987), *Realism, Meaning and Truth*, Blackwell, Oxford.
- (1991), «Wittgenstein on Mathematical Proof», Griffiths 79-99.
- Wright, Georg Henrik von (1942), «Georg Christoph Lichtenberg als Philosoph», *Theoria* 8.
- (1954), «A Biographical Sketch», πρώτη δημοσίευση στα σουηδικά, στην Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Εταιρείας της Φιλανδίας ■ Πρώτη αγγλική παραλλαγή: *PR* 64/4 1955 ■ Malcolm 1958: 1-22 ■ Αναθεωρημένη αγγλική παραλλαγή: Malcolm 1984: 3-20 ■ Fann: 1967: 13-29.
- (1982), *Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- (1982a), «The Wittgenstein Papers», Wright: 35-62.
- (1982b), «Wittgenstein on Probability», Wright: 137-162.
- Wrigley, Michael (1977), «Wittgenstein's Philosophy of Mathematics», *PQ* 27/106: 50-9 ■ Shanker 1986/3: 183-192.
- (1980), «Wittgenstein on Inconsistency», *Philosophy* 55: 471-484 ■ Shanker 1986/3: 347-359.
- Wuchterl, Kurt & Adolf Hübner (1979), *Wittgenstein*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Wünsche, Konrad (1985), *Der Volksschullehrer Wittgenstein*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Xenakis, Jason (1969), *Epictetus: Philosopher-Therapist*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Χριστοδουλίδης, Παύλος (1974), «Οι Έρηνες ως συνέχεια του *Tractatus*», *Δευκαλίων* 9: 3-44.
- (1975), «Η φιλοσοφία ως ανάλυση της γλώσσας», *Δευκαλίων* 15: 209-223.
- (1977a), «Σημασιολογία», *Δευκαλίων* 17: 3-18.
- (1977b), Εισαγωγικό σημείωμα στις *Φιλοσοφικές Έρηνες*: 7-15.
- (ed.) (1980), *Η φιλοσοφία των μαθηματικών από τον Frege ως τον Kriesel: 1884-1979*, 2 τόμοι (αρ. 8 & 9), Εγνατία, Θεσσαλονίκη.

- ⇐ (1981), «Ένα νέφος φιλοσοφίας σε μια σταγόνα χρώματος ή *de coloribus disputandum est*» (εισαγωγικό σημείωμα στις ΠΧ): 11-57.
- (1983), *Εισαγωγή στην αισθητική και τη θεωρία της τέχνης*: Αθήνα.
- (1991), «Ο Wittgenstein και η φιλοσοφία των μαθηματικών», Τζαβάρας: 51-68.
- Zabeeh, Farhang (1971), «On Language Games and Forms of Life», Klemke: 328-376.
- Zangwill, Nick (1992), «Quietism», *MSP* 17: 160-176.
- Zeller, Eduard (1920), *Die Philosophie der Griechen*, W. Nestle (Hrsg.), Leipzig.
- Zemach, Eddy (1990), «The *Tractatus* Theory of Objects», Haller & Brandl 1990/1: 35-50.



## ΘΕΜΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΠΙΝΑΚΑΣ

Εκτός από το κύριο θέμα που κάθε άρθρο αυτής της Συλλογής αναλαμβάνει να διερευνήσει, υπάρχει μια πλειάδα θεμάτων (αμέσως ή εμμέσως συνδεδεμένων με τη βιτγκενσταϊνική διδασκαλία) τα οποία θίγονται – από διαφορετική σκοπιά και σε διαφορετικό νοηματικό περίγυρο – από δοκίμια με διαφορετικό κύριο θέμα. Η θεματολογία που ακολουθεί τέμνει, τρόπον τινά, εγκαρσίως τη θεματολογία στην οποία παραπέμπουν οι τίτλοι των δοκιμών. Με έντονους χαρακτήρες σημαίνεται το δοκίμιο στο οποίο το εκάστοτε θέμα αναλύεται διεξοδικότερα. Οι εντός αγκυλών αριθμοί αναφέρονται στους αύξοντες αριθμούς των σχολίων του εκάστοτε άρθρου.

1. Ιδεαλιστικές παράμετροι του *Tractatus*. Οι επιδράσεις του Schopenhauer και του Kant. Η υπερβατολογική ερμηνεία: ΧΜΤΕ 39, 46 [25, 27], ΠΣ 52, 60 [11, 12, 13], Ε&ΤΓ 102-104 [19], Ο&Α 329-330, 344-345 [61], ΛΧ 376.
2. Σολιψισμός, ιδιωτικότητα και «φαινομενολογική γλώσσα»: ΧΜΤΕ 39, ΠΣ, Ο&Α 330.
3. Ρεαλιστικές παράμετροι του *Tractatus*. Το πρόβλημα των «αντικειμένων» («existieren» και «bestehen»): ΧΜΤΕ 39, 44-47 [17, 30].
4. Ηθικές και μυστικιστικές διαστάσεις του *Tractatus*: ΧΜΤΕ 40-41, 48-50 [38, 40, 51], ΛΧ 352, 377 [14].
5. Απεικονιστικότητα, «αρμονία γλώσσας – ή σκέψης – και πραγματικότητας», «εσωτερικές σχέσεις»: ΧΜΤΕ 39, 42, 44 [14], Μ&Γ 70 [3], W&ΘΜ 264, 283 [29], Ο&Α 328-329, 344 [55].
6. Η πλάνη του 'βάθους', λογικός ατομισμός και 'βαθεία ανάλυση': ΧΜΤΕ 41-45 [16, 19, 21], Ε&ΤΓ 97, ΠΚ 115, 122 [31], Ο&Α 326, ΛΧ 357, 383 [43].
7. Μεταφυσική 'φλυαρία', φιλοσοφική 'σιγή', και το «μη εκφράσιμο»: ΧΜΤΕ 37-39, 46-48 [24, 32, 34, 35], ΠΣ 52, 60 [9], ΠΚ 118, ΛΧ 399 [128].
8. Συνέχεια μεταξύ πρώιμης και όψιμης διδασκαλίας: ΧΜΤΕ.
  - a) Η ανεξαρτησία των στοιχειωδών προτάσεων και ο αποκλεισμός των χρωμάτων: ΧΜΤΕ 32-35, 42 [5].
9. Φιλοσοφική αμηχανία, φιλοσοφικό πρόβλημα. Το 'πάγωμα' της γλώσσας: Μ&Γ 65-66, 71 [13, 14, 18], Ε&ΤΓ 74-77, 84, 87, 98-99 [3, 7, 8], ΠΚ 119, Ο&Α 321, 334-335 [13], ΛΧ 354-355, 377-378, 397-398 [18, 117].
10. Φιλοσοφική 'τρέλλα'. Η φιλοσοφία ως διανοητική 'ασθένεια' και ως 'θεραπεία' του εαυτού της: Μ&Γ 67, Ε&ΤΓ 74-79, 82, 87, 99, 104-106 [13, 14, 23], ΠΚ 118-119, W&ΘΜ 252-253, ΣΥW 316 [3], Ο&Α 321, 324, 331, 345-347 [63, 65], ΛΧ 373, 375, 397-399 [117, 131].
11. Η αποκάλυψη της μεταφυσικής 'ανοησίας' και η 'διάλυση' των φιλοσοφικών προβλημάτων. Η «ορθή» φιλοσοφική μέθοδος: η φιλοσοφία ως εννοιολογική ανάλυση (γλωσσολογική): ΧΜΤΕ 42-43, 46-48 [9, 24, 35], Μ&Γ, Ε&ΤΓ, ΠΚ



- 115-116, 119, 123 [46], ΑΑ 127-128, 132-136 [11, 20], ΑΣΑΚ 143, 156 [27], W&ΘM 272, ΣΥW, Ο&Α 329-330, 335, 338 [14, 34], ΛΧ 354, 375-376, 380, 383 [29, 42].
- α) Η συγκατάθεση του συνομιλητή ως προϋπόθεση της γλωσσικής ανάλυσης: Ε&ΤΤ 82-84, 104-106 [23], Ο&Α 331, ΛΧ 376.
12. Εργαλεία και τεχνικές της γλωσσικής ανάλυσης: Επιχείρημα, αναλογία, μεταφορά, παρομοίωση, παραβολή, φανταστικό παράδειγμα κλπ.: Μ&Γ 70-71 [9], Ε&ΤΤ, ΛΧ 399 [125].
13. Το είδος του βιγνεσταϊνικού 'χισούμορ': Ε&ΤΤ 98, 109 [37], ΛΧ 371, 396-397 [107].
14. Το 'τέλος' της φιλοσοφίας και η «γαλήνη του νου»: Μ&Γ 66-67, ΠΚ 119, 123 [45], ΣΥW 316-317 [4], Ο&Α 335 [14], ΛΧ 372-373, 396-399 [118, 127].
15. Οτιδήποτε προστίθεται ['ανακαλύπτεται'] σε μια έννοια μεταβάλλει την έννοια. «Αφήνουμε τα πάντα ως έχουν»: Μ&Γ 64-66, 71 [10, 12], ΠΚ 116-117, ΑΑ 127, 130, ΑΣΑΚ 143, 149, Ι&ΝΑ 168, Α&ΘΤ 200 [13], W&ΘM 250, 257, 281-282, 285 [24, 46], Ο&Α 323, ΛΧ 355, 369, 377, 380, 383, 394-395 [13, 30, 42, 87].
16. Λογικοί χώροι, λογικά συστήματα, λογισμοί, γραμματικές δομές, γλωσσικά παιχνίδια, κοινωνικές πρακτικές, μορφές ζωής κλπ. Σύγκριση, οριοθέτηση και δικαιολόγησή τους. Εξήγηση του νόηματος. Το νόημα ως χρήση: Μ&Γ 63-64, 70-71, Ε& ΤΤ 78, 82-85, 88, 99-102 [16, 17, 18], ΑΑ 129-134 [7, 14, 19], ΠΚ 116, ΑΣΑΚ 142, 145-146, 149-150, 155 [19, 21], ΑΚΑ 160-164, 166 [6, 7], Ι&ΝΑ 169, 174-177 [6, 7], Α&ΘΤ 187-188, ΠWF 201-205, W&ΘM 257-258, 259-264, 275, 281, 285, 288-290 [22, 36, 78], ΣΥW 310-311, Ο&Α 323, 326, 336-337, 339, 344 [27, 28, 39, 57], ΛΧ 360-361, 375, 397-398 [117].
17. Η 'ψυχή' των λέξεων και η «βίωση του νόηματος». Το νόημα ως φυσιογνωμία και η τελετουργική («μαγική») διάσταση της γλώσσας. Τέχνη, θρησκεία, μαγεία: ΧΜΤΕ 48 [39], Ι&ΝΑ 171, 177 [12], ΠWF, Σ&ΣΗ 220, Ο&Α 324.
18. Νόημα και ερμηνεία. Όρια της ερμηνείας: Ι&ΝΑ 170, Ε&ΤΤ 97, ΠWF 204, ΛΧ 363-370, 374, 385, 391-392, 396, 399 [49, 72, 77, 97, 98, 125].
19. Αξίες και αξιακά συστήματα: ΑΣΑΚ 155-156 [24], ΑΚΑ 162, 166 [11], ΛΧ 372-373.
20. Κανόνες, κοινωνία, συμβάσεις, αντικειμενικότητα, βεβαιότητα: Μ&Γ 64, Ε&ΤΤ 86, ΑΣΑΚ 142-145, 147, ΑΚΑ 160-163, 166 [9], Ι&ΝΑ 170, Σ&ΣΗ 221-223, W&ΘM 253-254, 283 [29], Ο&Α 323, 328-330, 338-339, 342-343 [34, 39, 53, 54], ΛΧ 358-359, 369-370, 372, 375-376, 384-385 [48].
21. Γραμματική και «επισκόπηση». Η γλωσσική ανάλυση ως «υπόμνηση» της γραμματικής: ΧΜΤΕ 40, 42, 45 [21], Μ&Γ 63, Ε&ΤΤ 95, 106 [8, 18, 32], ΠΚ 118, ΑΑ 127-128, 132-134 [9, 20], ΑΣΑΚ 143, 149, 155 [15], Ι&ΝΑ 170, 173, 177 [9],

- ΠWF 204, Σ&ΣΗ 226 [12], W&ΘM 254-255, 283 [29], ΣΥW 305, O&A 323, 330, 336, 344 [23, 57].
22. Περιγραφή λογισμών & περιγραφή φυσικών αντικειμένων και γεγονότων. Κατασκευή, ανάλυση, ανακάλυψη: M&Γ 64-65, ΑΚΑ 160, ΑΑ 132-133 [10, 14], Α&ΘΤ 187, W&ΘM 254-257, 260-261, 265, 282, 285-287 [26, 44, 48, 68], ΣΥW 307-308, 315 [2], O&A 330-331, 336 [21, 24], ΛΧ 355.
23. Λόγοι και αίτια. Πράξη, αιτιότητα, «επιγένεση»: ΑΑ 131-132 [6], ΑΣΑΚ 139-142, ΑΚΑ 162, ΠWF 203, W&ΘM 256-257, ΛΧ 383-387 [42, 49].
24. Εμπειρία, υπόθεση, λογική. Φυσική και λογική δυνατότητα και αναγκαιότητα: Πρόλογος 18-19 [41], ΑΚΑ 164-165, I& NA 170, ΠWF 203-205, ΛΧ 359.
25. Θεμέλιο & θεμελιωτισμός: ΧΜΤΕ 45 [20], Ε&ΤΤ 87, ΑΣΑΚ 145, ΑΚΑ 160-164, W&ΘM.
26. Οι απόψεις του Wittgenstein για τη θεμελίωση των μαθηματικών: O&A 341-342 [50], W&ΘM.
- a) Οι μαθηματικές προτάσεις ως κανόνες μετάβασης από προτάσεις της εμπειρίας σε άλλες προτάσεις της εμπειρίας: ΧΜΤΕ 47 [31], W&ΘM 254-255, 263-264, 290 [81].
- b) Εφαρμογή ενός λογισμού στην πραγματικότητα: W&ΘM 264-265.
27. Επίδραση του Wittgenstein στη σύγχρονη φιλοσοφία: Πρόλογος 19-20 [43], O&A 330-332.
28. Παρερμηνείες της βιτγκενσταϊνικής διδασκαλίας. Οι υποτιθέμενες 'θέσεις' του Wittgenstein και το πραγματικό τους status: ΧΜΤΕ 45-46 [23], M&Γ 63-65, 69-70, 73 [6, 40], W&ΘM 247-253, 283-284 [29, 30], O&A.
- a) Αντιρρεαλισμός: O&A 341-342 [50], ΛΧ 354, 378-379 [26]
- b) Δομισμός, ενορασιοκρατία: ΧΜΤΕ 39, 47 [31], O&A 341-342 [50]
- c) Επαληθευσιοκρατία: W&ΘM 252, O&A 328.
- d) Ιδεαλισμός: ΧΜΤΕ 39, O&A 330, 344-345 [61].
- e) Σκεπτικισμός: O&A 320, 327-330, 340-341, 345-346 [45, 63].
- f) Συμβασιοκρατία: O&A 341-342 [50], W&ΘM 283 [29].
- g) Συμπεριφοροκρατία [μπαχαβερισμός]: M&Γ 68, 73 [36], Σ&ΣΗ 215, O&A 325, 338-339 [36], ΛΧ 388, 396 [53, 105].
- h) Συντηρητισμός: Π&Σ 300-301 [1].
- i) Σχετικισμός: O&A 324-325, 337-338 [29].
29. Η υστεροαναλυτική κατάργηση των διχοτομιών «εμπειρικό/λογικό», «ενδεχόμενο/αναγκαίο», «συνθετικό/αναλυτικό», «αίτιο/λόγος» και η επάνοδος του επισημονισμού. Ο αντιεπισημονισμός του Wittgenstein: Πρόλογος 8-13, 20-21 [46, 50], ΧΜΤΕ 48-49 [39, 48, 49, 50], M&Γ 67, 69, 71, 73 [22], Σ&ΣΗ 223, 226-227 [5, 17, 24], Π&Σ 296-298, O&A 331-332, 348 [67], ΛΧ 349-363, 378, 383-390 [19, 44, 45, 49, 50, 57, 58, 64]

30. Κατασκευαστική μανία των σπαδών της ύστερης ανάλυσης: Ρεαλιστικές θεωρίες, θεωρίες του νοήματος, γλωσσολογικές θεωρίες, ηθικές και μεταηθικές θεωρίες: ΧΜΤΕ 45 [23], Μ&Γ 68-69, 72-73 [30, 31, 32, 33, 35], Ε&ΤΓ 99, 106 [14, 23], Σ&ΣΗ 225-226 [12], Ο&Α 319, 333, 341 [4, 49], ΛΧ 349-363, 378-383 [26, 27, 31, 32, 33, 39, 40, 42].
31. Το μοντέλο του μηχανισμού: Ε&ΤΓ 95, ΑΚΑ 166 [7], Ο&Α 329, ΛΧ 383, 385-387, 396 [42, 49, 98].
32. Καρτεσιανά κατάλοιπα στη σκέψη μας: Ε&ΤΓ 97, 107-108 [35], ΠΚ 118.
33. Ουσιοκρατία, ονοματοκρατία, οικογενειακές ομοιότητες: ΠΚ, Α&ΘΤ 179-183, 198 [5], Σ&ΣΗ 223-224 [5], Ο&Α 322-323, 336 [18].
34. Τρόποι θεώρησης του κόσμου, μορφές αναπαράστασης. Ηθική και αισθητική ως «συνθήκες του κόσμου». Το «πρίσμα της αιωνιότητας»: Μ&Γ 77, Ε&ΤΓ 104 [20], Α&ΘΤ 184, 186, 199 [14], ΠWF 204, Σ&ΣΗ 216, ΗΗ&Δ 237-238, 240, Π&Σ 299, ΛΧ 372-373.
35. «Λόγος» και «εξώλογο» στην τέχνη: ΑΑ.
36. Η αισθητική ως γραμματική: ΑΑ 127-128, 133 [14].
37. Καλλιτεχνική ελευθερία και καλλιτεχνικές επαναστάσεις: ΑΑ 134-136 [20], ΑΣΑΚ 142-143, 148 -149, 153, Α&ΘΤ 180.
38. Αισθήματα και συναισθήματα. Αισθητικές κρίσεις, κατηγορίες, εξηγήσεις: ΑΑ 130, 132 [7], ΑΣΑΚ, ΑΚΑ 159-161, Ι&ΝΑ 169-170, 176, Α&ΘΤ 188, ΠWF 202, ΣΠWF 212.
39. Τέχνη και πολιτισμός. Νόημα, κατανόηση, αξία, αυτονομία ενός έργου τέχνης. Η τέχνη ως γλώσσα και ως νοηματική μορφή: ΑΑ 129, ΑΣΑΚ 150-152, 156 [25], ΑΚΑ 166 [7], Ι&ΝΑ 167-177 [13], Α&ΘΤ, ΣΥW 310.
40. Η έννοια του αριστουργήματος ως θεμελίου ενός αξιακού συστήματος: ΑΚΑ.
41. Ψυχολογισμός στην αισθητική: ΑΑ 125-126, 129-133 [6, 12], ΑΣΑΚ, Ι&ΝΑ 176 [3].
42. Αιτιοκρατική και μορφοκρατική αντίληψη της Ιστορίας [Spengler]: Ι&ΝΑ, ΑΚΑ 164, ΠWF 203-205.
43. Ιστορία και θρησκευτικές αφηγήσεις. Επιστημονικές αποδείξεις και θρησκευτική πίστη. Ι&ΝΑ 171, 177 [12], ΠWF 202-205, Σ&ΣΗ 200, 228 [24].
44. Η σημασία της μουσικής στη ζωή και τη σκέψη του Wittgenstein: ΧΜΤΕ 40, 48-49 [43, 44, 45, 47].
45. Ομοφυλοφιλία του Wittgenstein: Πρόλογος 16-17 [18].
46. Ο ηρακλείτειος «λόγος» και η «λογική της γλώσσας». Ένας παραλληλισμός: ΗΗ&Δ.

47. Εμβρυοκτονία και το πρόβλημα της ανθρώπινης (ή της προσωπικής) ταυτότητας: **Σ&ΣΗ**.
48. Η χουσερλική «εποχή»: ΛΧ 391-392 [77, 78].
49. Κειμενοκρατία και αποδόμηση: ΛΧ **363-370**, 390-396 [73, 80, 84, 87, 89, 91, 97].
- a) Η ντερρινταϊκή «αρχιγραφία»: ΛΧ 394-395 [87].
50. Νεοπραγματισμός και «υστεροφιλοσοφική κουλτούρα»: ΛΧ **370-374**.



## ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

Χάριν οικονομίας, ονόματα (συγγραφέων ή επιμελητών συγγραμμάτων) τα οποία εμφανίζονται στη Βιβλιογραφία ως αλφαβητικώς διατεταγμένα λήμματα δεν επαναλαμβάνονται εδώ. Στον πίνακα αυτό δεν περιλαμβάνονται επίσης ονόματα εκδοτών. Μυθολογικά πρόσωπα, καθώς και χαρακτηρισές θεατρικών, λογοτεχνικών κλπ. έργων αναγράφονται με πλάγιο τύπο.

- Aaron, Richard 120-121, 334-336  
 Ackerman, Bruce 337-339  
 Ajdukiewicz, Kazimierz 376  
 Albritton, Rogers 344  
 Allaire, Edwin B. 42, 45, 47  
 Allison, D. B. 410  
 Altham, J. E. J. 61  
 Ambler, Rex 423  
 Ambrose, Alice 62, 107, 122, 247, 251,  
 279, 282, 286, 333, 342, 345, 409, 416,  
 424, 439, 442  
 Anderson, Albert A. 412  
 Andrea, John de 131  
 Anscombe, G. E. M. 14, 22, 45, 333, 344,  
 385-387  
 Apel, Karl-Otto 364  
 Aragon, Louis 181  
 Arrington, Robert L. 22, 279, 333, 339,  
 342, 344-345, 348  
 Aspray, William 278, 436  
 Astaire, Fred 401  
 Aue, M. A. E. 442-443  
 Augustine (βλ. Αυγουστίνος)  
 Austin, James 42  
 Austin, John Langshaw 20, 335, 407,  
 414, 431, 437  
 Ayer, Sir Alfred Jules 62, 334, 339
- Bach, Johann Sebastian 157, 173-175,  
 413  
 Baker, Gordon P. 14, 42, 45, 62, 71-72,  
 79, 103, 120, 122, 166, 209, 280, 283,  
 288, 319, 332-334, 336-337, 339-340,  
 342-345, 378, 381, 383-385, 389-390  
 Bales, Michael D. 418, 430
- Bally, Charles 433  
 Balzac, Honoré de 199  
 Bambrough, Renford 70, 120, 334, 336  
 Barnes, Jonathan 377, 427  
 Barrett, Cyril 132, 440  
 Barry, Norman 429-430  
 Barthes, Roland 390, 395  
 Bartley, William Warren 15-18, 50  
 Baskin, Wade 428  
 Bass, Alan 410  
 Baum, Wilhelm 442  
 Baur, Wolfgang Sebastian 429  
 Beard, R. W. 401, 404, 409, 419, 422,  
 440  
 Beardsley, Monroe C. 131  
 Beardsmore, R. W. 122  
 Beauchamp, Thomas 226  
 Beethoven, Ludwig van 41, 155-156,  
 162-163, 171, 173-174  
 Bell, Julian 15  
 Bellaimey, James E. 336  
 Benacerraf, Paul 278, 282, 404, 406-407,  
 409, 412, 414-415, 418, 427, 430  
 Bennett, Jonathan 72  
 Berg, William M. 17, 433  
 Bergmann, Gustav 338  
 Berkeley, Bishop George 111, 113, 414  
 Bernard, Anthony 15  
 Bernays, Paul 249, 281-282, 341  
 Bernhard, Thomas 14-15, 421  
 Bernstein, Richard J. 45  
 Berry, G. G. 283  
 Beversluis, John 440  
 Biederman, Irving 348, 363  
 Biemel, Walter & Marly 420

- Binkley, Timothy** 316-317  
**Black, Max** 278, 333, 336, 342  
**Blackburn, Simon** 19, 72, 166, 387, 398  
**Blaustein, Leopold** 376  
**Block, Irvin** 408, 412, 417, 423, 426, 429, 436  
**Bloor, David** 338, 341  
**Boccherini, Luigi** 173  
**Bogen, James** 341  
**Boghossian, Paul, A.** 166  
**Bolton, Derek** 45, 59, 62, 344  
**Boole, George** 351  
**Borradori, Giovanna** 20, 377, 395, 431  
**Borst, C. V.** 435  
**Bosanquet, R. G.** 247, 333, 441  
**Bosch, Hieronymus** 185  
**Boucher, François** 169-170  
**Bourbaki [σχολή των]** 279  
**Bourriaud, Nicolas** 15  
**Bouveresse, Jacques** 18, 49, 62, 120, 134, 278-279, 282, 338-339, 342, 344, 385  
**Bouwsma, Oets K.** 14, 21, 68, 72, 107, 333-334, 336, 338  
**Boyer, David L.** 291  
**Boyle, Robert** 291  
**Brahms, Johannes** 175  
**Brandl, Johannes** 25, 397, 402, 404, 406-411, 415, 418-419, 421, 425-426, 435-438, 444  
**Braque, Georges** 68  
**Brearley, Michael** 103  
**Brenner, William H.** 434  
**Brentano, Franz** 377  
**Breton, André** 130  
**Brink, David** 226  
**Britton, Karl** 14  
**Broad, C. D.** 18  
**Brockhaus, Richard R.** 59-60  
**Brody, B.** 72  
**Bronaugh, Richard** 404, 410  
**Brouwer, Luitzen Egbertus Jan** 248, 252, 264-267, 286-290, 418, 433  
**Brown, Stuart** 425  
**Brueckner, Anthony L.** 72  
**Bruner, Jerome** 435  
**Brunhild, Brünhilde (Wagner)** 210-211, 213  
**Buchheister, Kai** 176  
**Budd, Malcolm** 155-156, 209, 339  
**Buffon, Georges Louis Leclerc, Comte de** 155  
**Bukowski, Charles** 175  
**Burali-Forti, Cesare** 282  
**Burke, Edmund** 301, 416, 428  
**Burnet, John** 232, 243  
**Burnyeat, Myles** 419, 431  
**Butler, R.** 430  
  
**Cage, John** 80, 130, 197  
**Campbell, John** 120, 336  
**Candlish, Stewart** 62  
**Canfield, John V.** 61  
**Cantor, Georg** 248, 273-274, 279-283, 289, 292, 404, 410  
**Capitan, W. H.** 430  
**Caravaggio** 10  
**Carnap, Rudolf** 14, 18, 49-50, 60, 286, 291, 296-297, 364, 427, 433  
**Carroll, Lewis** 419  
**Carruthers, P.** 45  
**Casey, Edward S.** 407, 412  
**Casey, John** 399  
**Castañeda, Hector-Neri** 62, 334  
**Cavell, Stanley** 334, 335, 341  
**Cézanne, Paul** 68, 72  
**Chandra, Suresh** 61  
**Chauviré, Christiane** 72-73  
**Chihara, Charles S.** 249, 279, 281, 334, 338, 341  
**Chisholm, Roderick** 61  
**Chomsky, Noam** 45, 73, 348, 361, 363, 388-389  
**Chopin, Frédéric** 173  
**Church, Alonzo** 434  
**Churchill, John** 337

- Churchland, Patricia 18, 348, 363, 390, 414  
 Churchland, Paul M. 348, 363, 414  
 Cioffi, Frank 209  
 Clark, A. J. 72  
 Clark, Michael 439  
 Close, Chuck 131  
 Cohen, Jonathan L. 72  
 Cohen, Marshall 223  
 Cohen, R. S. 428  
 Collins, Arthur 414, 419, 425, 429  
 Cometti, Jean-Pierre 434  
 Conant, James 431  
 Confucius 413  
 Conte, A. G. 399  
 Cook, John W. 59, 62, 334, 339  
 Copi, Irving M., 45, 401-402, 404, 419, 422, 440  
 Copleston, Frederick C. 121  
 Coppola, Francis Ford 195  
 Coveos, Costis M. (δες και Κωβαίος) 99, 166  
 Craft, J. L., 406  
 Creegan Charles L. 330, 334-337, 345  
 Crespin, Régine 212  
 Crittenden, Charles 103, 345  
 Culler, Jonathan 393  
 Culshaw, John 212  
 Curry, Haskell B. 287  
 \*  
 Dahms, Hans-Joachim 342  
 Dalí, Salvador 122, 196  
 Dancy, Jonathan 333  
 Danto, Arthur C. 16  
 Dauben, J. W. 292  
 Davidson, Donald 62, 72, 122, 333, 350, 378, 382, 385-387, 410, 413, 416, 418, 423  
 Davis, Martin 278  
 Dawson, John W. Jr. 291  
 Debussy, Claude 197  
 Dedekind, Richard 273, 275, 286, 292  
 Degen, J. W. 45, 286  
 Dennett, Daniel C. 73, 348, 363, 419  
 Derrida, Jacques 13, 84, 104, 365-368, 371, 376, 391, 407, 410, 428, 432, 435  
 Descartes, René 57  
 Detlefsen, Michael 291  
 Dewey, John 20, 371-372, 397, 399  
 Diamond, Cora 14, 31, 42-44, 46, 70, 73, 230, 248, 279, 282, 333, 342, 401, 408, 410, 422, 425, 428  
 Dickie, George 419  
 Diels, Hans 244  
 Dilthey, Wilhelm 364  
 Disraeli, Benjamin 301  
 Donagan, Alan 62, 223  
 Donnell, Franklin H. Jr 430  
 Donnellan, Keith S. 73  
 Donno, Henrik Otto 15  
 Dorbolo, Jon 334  
 Dostoevsky, Fiodor 199, 301, 308  
 Dragona-Monachou, Myrto (βλ. και Δραγώνα) 48, 377  
 Dresden, Arnold 406  
 Dretske, F. 348, 363  
 Dreyden, John 15  
 Drury, Maurice O'Connor 14, 18, 20, 49, 73, 123, 131, 333, 425  
 Duffy, Bruce 15  
 Dufrenne, Mikel 200  
 Dummett, Michael 72-73, 103, 122, 249, 279, 280-283, 286-288, 291, 332-333, 335, 341-342, 350, 353, 357, 378, 380-382, 384, 388, 403, 428  
 Dworkin, Ronald 223, 225, 227  
 \*  
 Eagleton, Terry 14  
 Edwards, James C. 337  
 Edwards, Paul 437  
 Einstein, Albert 5, 351  
 Eliot, T. S. 182, 184  
 Elton, William 415  
 Eluard, Paul 181  
 Emerson, Ralph Waldo 407  
 Emmett, Kathleen 103



- Engel, Pascal** 385, 395  
**Engel, S. Morris** 342  
**Engelmann, Paul** 6, 15, 42, 48, 60, 333, 352, 377  
**English, Jane** 223-224  
**Epstein, Klaus** 301  
**Ermann, Williams** 414  
**Escher, Maurits Cornelis** 419  
**Estes, Richard** 131  
**Evans, Gareth** 406, 413, 426  
**Evans-Pritchard, Sir E. E.** 411  
  
**Fann, K. T.** 123, 333, 401, 405, 407, 413, 415, 418, 424-428, 439, 443  
**Farinelli (Carlo Broschi)** 177  
**Farrington, Benjamin** 10  
**Fauve, Jacques** 440-441  
**Feferman, Solomon** 291  
**Feigl, Herbert** 265, 290, 430  
**Feinberg, Joel** 223  
**Fellini, Federico** 159  
**Ferrater Mora, José** 47, 98, 120, 123, 345  
**Feuer, Lewis** 301  
**Ficker, Ludwig von** 15, 45, 352, 399, 442  
**Field, Harry** 73, 426  
**Finch, Henry Le Roy** 120, 123  
**Findlay, J. N.** 18, 334  
**Fine, Arthur** 73  
**Fingarette, Herbert** 209  
**Fiser, Karen B.** 61-62  
**Fodor, Jerry A.** 279, 334, 338, 348, 362-363, 390, 408  
**Fogelin, Robert J.** 279, 281, 282, 340-342, 347  
**Føllesdal, Dagfinn** 377  
**Foster, L.** 410  
**Foucault, Michel** 13, 84, 104, 364, 390-395  
**Fournier, Christian** 407  
**Frascolla, Pasquale** 281, 341  
**Fraser, A. C.** 121  
**Frazer, James George** 24, 72, 202-205, 208, 210, 405, 409, 440  
  
**Freed, Julius & Lan** 423  
**Frege, Gottlob** 43, 46, 68, 72, 248, 252-253, 255-256, 258, 283, 288, 319, 350-351, 377-378, 380-382, 403, 412, 415, 418, 433, 443  
**French, Peter A.** 407  
**Freud, Sigmund** 5, 249, 345-346, 389-395, 400, 408, 417, 420  
**Frey, Gerhard** 103  
**Frick, Gottlob** 212  
**Fried, Charles** 62  
**Fuller, Timothy** 428  
**Furtmüller, L.** 407  
  
**Gadamer, Hans G.** 364  
**Gallie, William B.** 120, 336  
**Gallup, George Horace** 162  
**Gardner, Martin** 407  
**Garver, Newton** 62, 103  
**Gasking, D.** 14, 72, 317, 333, 341  
**Gauguin, Paul** 318  
**Geach, Peter T.** 16, 278, 333, 414, 442  
**Gellner, Ernest** 300  
**Genzmer, Felix** 401  
**Gerrard, Steve** 337  
**Gesualdo, Carlo** 175  
**Gilbert, William Schwenck** 147  
**Gillette, Bruce** 442  
**Ginet, Carl** 397, 402, 411  
**Glockner, Hans** 412  
**Glover, Jonathan** 223  
**Gödel, Kurt** 248-249, 267-272, 279-280, 291-292, 402, 406, 410, 412-413, 418, 419, 423, 427, 435  
**Goethe, Johann Wolfgang von** 176  
**Goings, Ralph** 131  
**Goldbach, Christian** 255  
**Goldfarb, Warren** 21  
**Goldman, Alvin I.** 348, 363, 390  
**Gonzalez, Wenceslao J.** 281, 291  
**Goodman, Nelson** 156  
**Goodstein, R. L.** 279, 342  
**Grandy, Richard** 120, 336

- Grassl, Wolfgang 409, 417-419, 434, 438  
 Grattan-Guinness, Ivor 271  
 Grcić, Joseph 225  
 Green, T. H. 417  
 Grelling, Kurt 283  
 Grice, H. P. 72  
 Grierson, H. J. C. 301  
 Griffin, Nicholas 120, 334-336  
 Griffiths, Phillips A. 47, 60, 403, 406, 443  
 Grillparzer, Franz 301  
 Grim, P. 401  
 Grosholz, Emily 341  
 Grote, George 243  
 Gründer, David 347  
 Gunderson, Keith 334, 348  
*Gunther* (Wagner) 210-211  
 Gutierrez, ? 413, 414  
*Gutrune* (Wagner) 211  
 Guttenplan, Samuel 402, 412  
  
 Hacker, Peter M. S. 14, 22, 35, 42-46, 59-62, 71-72, 79, 103, 120, 122, 166, 209, 251, 282, 288, 319, 332-334, 336-337, 339-345, 382, 385, 390, 403, 412  
 Hagberg, Garry L. 103  
*Hagen* (Wagner)  
 Hahn, Hans 248, 282, 296  
 Haken, W. 434  
 Haldane, R. B. 433  
 Haller, Rudolf 25, 44, 50, 103, 332, 345, 402, 404, 406-411, 415, 418-419, 421, 424-426, 434, 436-438, 444  
 Hallett, Garth 305, 315-317, 334, 336, 345  
*Hamlet* (Shakespeare) 151  
 Hampshire, Stuart 385  
 Händel, Georg Friedrich 175  
 Hanfling, Oswald 46, 62, 73, 334, 337, 339, 402  
 Hanson, Duanne 131  
 Harari, Josue V. 414  
 Hardin, Clyde Lawrence 62  
 Hardy, G. H. 269  
 Hare, R. M. 224, 228, 387  
 Harmon, G. 423  
 Hart, H. L. A. 385  
 Harward, Donald W. 279, 282, 342  
 Hatto, A. T. 401  
 Haydn, Josef 173  
 Hayek, Friedrich A. von 15  
 Heal, Jane 381  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 24, 118, 176, 199, 232, 240-244, 246, 364, 393-395  
 Heidegger, Martin 371-372, 391, 395  
 Heifetz, Jascha 80  
 Heijenoort, Jean van 278, 406, 415, 419, 433, 435  
 Heller, Erich 123, 425  
 Hempel, Carl G. 364, 410  
 Henley, Kenneth 403, 427, 430  
 Heraclitus (βλ. Ἡράκλειτος)  
 Hertzberg, Lars 62  
 Hervey, Helen 62  
 Heyting, Arend 288, 406  
 Hick, John 429  
 Hietanen, Pedro 15  
 Hilbert, David 248, 252, 260-261, 269-272, 279, 283, 287-289, 423  
 Hilmy, S. Stephen 25, 50, 302-304, 306-307, 309-310, 312-317, 337-339, 409  
 Hintikka, Jaakko 45, 62, 336-337, 345, 376-377  
 Hintikka, Merrill 419  
 Hobbes, Thomas 112, 114, 121  
 Hochberg, Herbert 279  
 Hofstadter, Douglas R. 73, 291, 348, 363  
 Holborow, L. C. 339  
 Holley, John F. 434  
 Holtzman, Steven H. 166, 344  
 Honderich, Ted 431  
 Honoré, A. M. 385, 418  
 Horkheimer, Max 391  
 Hotter, Hans 212  
 Howarth, T. E. B. 404

- Hübner, Adolf 15, 17, 441, 443  
 Huff, Douglas 430  
 Hugly, P. 279, 282-283  
 Hugo, Victor 199  
 Humboldt, Wilhelm von 337  
 Hume, David 110, 113-114, 121, 340  
*Hunding* (Wagner) 212  
 Hunnings, Gordon 337-339, 345  
 Hunter, Geoffrey 384, 387  
 Hunter, J. F. M. 45, 61-62, 107, 330, 332-336, 339, 342  
 Hursthouse, Rosalind 223-227  
 Husserl, Edmund 364-365, 391-392, 395, 412  
 Hustwit, Ronald E. 406
- Intisar-Ul-Haque, 286  
 Ishiguro, Hidé 44-45
- Jackendoff, Ray 348, 363  
 Jackson, A. C. 14, 72, 317, 333, 341, 415, 442  
 Jakobovits, L. A. 436, 439  
 James, Henry 417  
 James, William 208, 371  
 Janik, Allan 45-47, 60, 301  
 Jarman, Derek 15  
 Jennings, Richard 73  
 Johannessen, Kjell 414, 417, 424, 432  
 Johnston, Paul 214, 223, 228-231, 337  
 Jolley, Kelly Dean 398  
 Jones, K. 301  
 Jourdain, P. E. B. 414  
 Joyce, James 199
- Kafka, Franz 150, 173  
 Kahn, Charles H. 246  
 Kaltenbrunner, Gerd-Klaus 295, 301  
 Kandinsky, Wasily 144, 155, 159  
 Kant, Immanuel 7, 103-104, 342, 344, 424, 433, 438, 442  
 Katz, Jerrold J. 73, 348  
 Kelly, John C. 50, 59-60, 166, 214, 222
- Kemp, John 433  
 Kennick, W. E. 401  
 Kenny, Anthony 14, 18, 42-46, 60, 62, 71, 123, 333-334, 345, 348, 385, 441  
 Kerr, Philip 14  
 Keynes, John Maynard 15, 441  
 Keyt, David 45  
 Khatchadourian, Haig 336  
 Kielkopf, Charles F. 282  
 Kierkegaard, Søren 409  
 King, James 212  
 King, John 14, 247, 442  
 King, W. 407  
 Kirk, G. S. 243, 245  
 Kitcher, Philip 278, 402, 436  
 Klage, J. C. 387, 417, 427, 440-441, 442  
 Kleene, Stephen C. 291  
 Klemke, E. D. 407, 409, 415, 418-419, 436-437, 444  
 Klibansky, Raymond 427  
 Klossowski, Pierre 440  
 Köhler, Eckehart 291  
 König, J. 283  
 Kotarbinski, Tadeusz 376  
 Kranz, W. 244, 411  
 Kraus, Karl 313-314, 318  
 Krebs, Victor J. 344  
 Kreisel, Georg 249, 279, 281, 341, 443  
*Kriemhild* (Wagner) 211-212  
 Kripke, Saul A. 62, 72-73, 121, 200, 327-329, 333-335, 338, 340-344, 350, 377, 379, 405, 408, 411, 439  
 Kronecker, Leopold 274  
 Kubrick, Stanley 151  
 Kuhn, Thomas 395, 422  
 Kundera, Milan 199  
 Kurosawa, Akira 151, 159, 192, 195, 201
- Lacan, Jacques 364, 395  
 Lacoste, Jean 440  
 Ladd, John 223

- Lamour, Louis 199  
 Lapointe, François 14  
 Laugier, Sandra 407  
 Lauer, Quentin 420  
 Laveran, Alphonse 105  
 Lawrence, F. 407  
 Lazerowitz, Morris 107, 342, 345, 401, 409, 422, 439  
 Lear, Jonathan 103, 345  
 Leavis, F. R. 14, 17  
 Lee, Desmond 247, 442  
 Lee, Myung-Hyun 103  
 Leich, Christopher M. 283, 286, 336, 342, 344, 403-404, 419, 443  
 Leinfellner, Elisabeth 435  
 Leinfellner, Werner 47, 60, 103, 344  
 Leitner, Bernhard 17, 42, 439  
 Leppien, Jean et Suzanne 421  
 Lesniewski, Stanislaw 376  
 Levi, Albert William 16-17, 433  
 Lévi-Strauss, Claude 364, 393-395  
 Levinson, Ronald B. 243  
 Levison, A. B. 279  
 Lewis, Andrew 333, 339  
 Lewis, David 363  
 Lewis, H. D. 402, 439  
 Lewy, Casimir 131  
 Lichtenberg, Georg Christoph 443  
 Liszt, Franz 174  
 Locke, John 111, 113, 121-122  
 Lockwood, Michael 348  
 Lokhorst, Gert-Jan C. 59  
 Loos, Adoif 6  
 Lucas, J. R. 406  
 Luckhardt, C. G. 45, 402-403, 428, 440, 442-443  
 Ludlum, Robert 199  
 Lugg, Andrew 62  
 Lukasiewicz, Jan 376  
 Lutyens, Elisabeth 15  
 Lycan, W. 363  
 Maar, Dora 172  
*Macbeth* (Shakespeare) 99, 151  
 Macdonald, Margaret 247, 424  
 Macpherson, C. B. 419  
 Madonna 138  
 Malcolm, Norman 14-18, 21, 43, 45, 47, 59, 61-62, 68, 72, 100, 247, 280, 330, 333, 337-339, 407, 417, 441, 443  
 Mandelbaum, Maurice 120, 334  
 Mannheim, Karl 295, 301, 405  
 Manns, James W. 337  
 Manser, Anthony 336  
 Marcuse, Herbert 300  
 Margalit, Avishai 423, 431  
 Margolis, Joseph 122  
 Marras, Ausonio 404, 410  
 Marx, Karl 5, 414  
 Maury, André 61  
 Mays, Wolfe 14  
 McAlister, Linda L. 441  
 McDowell, John 123, 166, 341, 344-345, 381, 413, 429  
 McFetridge, Ian G. 72-73, 387  
 McGuinness, Brian 15, 44-49, 98, 333, 345, 413, 422, 427, 432, 438-439, 441  
 Melden, A. I. 385-386  
 Mellor, D. H. 432  
 Merrill, D. D. 407  
 Michelangelo, Buonarroti 165  
 Midgley, Mary 21  
 Miles, A. C. 440  
 Mitchell, Sollace 395  
*Mona Lisa* (Leonardo da Vinci) 141  
 Monk, Ray 15-18, 42, 50, 176, 277-278, 281, 404  
 Monroe, Marilyn 5  
 Montague, Richard 72  
 Montaigne, Michel Eyquem, Seigneur de 367  
*Monterone* (Verdi) 206  
 Monteverdi, Claudio 197  
 Moore, A. W. 103, 344  
 Moore, G. E. 12, 14-15, 61, 99, 280, 315, 425, 433, 440-441

- Morawetz, Thomas** 336  
**Morscher, Edgar** 409, 419, 433, 437-439  
**Mounce, H. O.** 344, 403  
**Mozart, Wolfgang Amadeus** 130, 173, 193, 198  
**Mulligan, K.** 403, 425  
**Munch, Edvard** 174  
**Mundle, C. W. K.** 62, 334, 338-339  
**Munz, Peter** 337  
  
**Nagel, Ernst** 277, 291, 430  
**Nagel, Thomas** 72, 377, 408  
**Næss, Arne** 377  
**Nedo, Michael** 15, 17, 280, 286, 290-291  
**Nehamas, Alexander** 104  
**Nestle, W.** 444  
**Neumann, Johann von** 286-287  
**Neurath, M.** 428  
**Neurath, Otto** 50, 281, 297, 301, 364, 377  
**Newman, James R.** 291, 428  
**Nietzsche, Friedrich Wilhelm** 170, 364, 395-397  
**Nilsson, Birgit** 212  
**Noonan, Harold** 61  
**Noonan, John T. Jr.** 227  
**Nordenstam, Tore** 414, 417, 421, 424, 432, 437  
**Nordmann, A.** 417, 423, 427, 440-442  
**Norman, Richard** 425  
**Norris, Christopher** 391, 394  
**Numminen, M. A.** 15  
**Nyíri, J. C.** 300, 415  
**Nyman, Heikki** 436-437  
  
**O'Connor, D. J.** 406  
**Oakeshott, Michael Joseph** 295, 301  
**Ockham, William of** 121  
**Ogden, C. K.** 15  
**Orr, Deborah Jane** 334  
  
**Parfit, Derek** 225  
**Parkin, Charles W.** 301  
  
**Parsons, C. D.** 404  
**Pascal, Fania** 14, 17, 318  
**Passmore, John A.** 19, 379, 381, 388  
**Pataut, Fabrice** 282, 412  
**Peacocke, Christopher** 166  
**Peano, Giuseppe** 291  
**Pears, David** 14, 42, 44-47, 59, 62, 334, 339, 344, 439  
**Penderecki, Krzysztoff** 144  
**Perkins, Robert L.** 430  
**Pettit, Philip** 329  
**Peursen, C. A. van** 339  
**Phillips, D. Z.** 103, 333, 336, 416, 426, 439  
**Picasso, Pablo** 68, 159, 172  
**Pinsent, David Hume** 14, 49  
**Pitcher, George** 45, 402, 403, 408, 411-412, 422, 425, 432, 436  
**Pitkin, Hanna Fenichel** 337  
**Pitman, Joanna** 16  
**Place, U. T.** 73  
**Pole, David** 334  
**Pompa, L.** 120, 336  
**Popper, Karl R.** 24, 231-234, 238-240, 242-246, 291, 377, 422, 427  
**Price, Huw** 226  
**Proust, Joëll** 434  
**Purdy, Laura** 223, 226  
**Putnam, E.** 418  
**Putnam, Hilary** 19-20, 73, 100-102, 121, 166, 200, 231, 277, 284, 335, 336-339, 343, 345, 349, 350, 378, 388, 390, 404, 406-407, 409, 411-412, 414-415, 418, 426-427, 430-431  
  
**Quine, Willard van Orman** 73, 100, 343, 358-359, 383-384, 387, 420  
  
**Raimo, Ilka** 15  
**Ramsey, Frank Plumpton** 12, 281, 286, 439, 441  
**Ranchetti, Michele** 14-15, 17, 280, 286, 290-291, 427

- Rasmussen, Alstrup Stig 73, 432  
 Raven, J. E. 246  
 Redner, Harry 337  
 Redpath, Theodore 14, 16, 123, 131  
 Regan, Tom 413  
 Reichenbach, Hans 364  
 Reinhardt, Karl 243  
 Resnik, Michael D. 291  
 Rhees, Rush 14, 18, 24, 42, 45, 49, 62,  
 122, 209, 247, 251, 277-279, 284, 333,  
 333-334, 338, 342, 345, 377, 411, 422,  
 424-425, 428, 439-442  
 Richard, Jules 283  
 Richardson, John T. E. 120, 334, 345  
 Richman, Robert J. 336  
 Ricoeur, Paul 420  
*Rigoletto* (Verdi) 206  
 Röd, Wolfgang 103, 345  
 Rohmer, Eric 195  
 Rorty, Richard 62, 73, 84, 100, 104, 123,  
 349, 370-371, 373-374, 376-377, 388,  
 391, 395, 402, 433  
 Roscelin de Compiègne 112, 121  
 Rose, H. E. 412  
 Rosen, Michael 424, 426, 427  
 Rossini, Gioacchino 195  
 Rossvaer, Viggo 345  
 Roubliev, Andrei 172  
 Rousseau, Jean-Jacques 363-368, 393-  
 395  
 Rudebush, Thomas 17  
 Russell, *Sir* Bertrand 12, 14-15, 17, 46,  
 60, 68, 113-114, 121, 248, 252, 258,  
 267, 274, 280, 284-283, 287-288, 319,  
 350-351, 439, 441  
 Russell, Ken 15  
 Ryle, Gilbert 385, 416, 432  
  
 Salmon, N. 72  
 Sanders, J. T. 406, 418  
 Santayana, George 371  
 Sapir, Edward 337  
  
 Saussure, Ferdinand de 355-360, 364,  
 366, 391, 395  
 Savage-Rumbaugh, E. S. 348, 363  
 Savitt, Steven 341  
 Sayward, C. 279, 284-283, 419  
 Schättle, Margarete 441  
 Schiele, Egon 175  
 Schier, Kurt 401  
 Schiffer, Stephen 72  
 Schilpp, Paul A. 407, 427  
 Schlick, Moritz 42, 49, 278, 281, 291,  
 332, 364, 415, 426, 437  
 Schönberg, Arnold 164, 197  
 Schofield, M. 246  
 Schopenhauer, Arthur 52, 60, 344, 416,  
 421  
 Schubert, Franz 17, 41, 49  
 Schulte, Joachim 15, 72, 176, 300, 412,  
 432-433, 438  
 Schumann, Robert 40  
 Schwarzschild, Steven S. 17  
 Sclafani, Richard J. 411, 426  
 Scott, Geoffrey 178  
 Scruton, Roger 156, 177, 366, 395  
 Searle, John R. 72, 381, 393, 417  
 Sebestik, Jan 405, 410, 423, 426, 437  
 Senschuk, Dennis M. 62  
 Sextus, Empiricus 340  
 Shah, K. J. 333, 442  
 Shakespeare, William 72, 151, 153  
 Shanker, Stuart G. 14, 22, 46, 100, 213,  
 251, 273, 277-284, 292, 332-334, 339,  
 341-342, 344, 390, 401-405, 407-408,  
 410-417, 420, 423-424, 426, 429, 432-  
 436, 438, 443  
 Shaw, George Bernard 175  
 Shepherdson, J. C. 412  
 Shoemaker, Sydney 402, 415  
 Shwayder, David S. 341  
 Sidiropoulou, Chryssi 21, 123, 228, 339  
*Siegfried, Sieglinde, Siegmund* (Wagner)  
 210-213  
 Simon, Michael 120, 336

- Singer, Peter 223, 225-228  
 Skinner, B. F. 73, 359  
 Skolem, Thoralf 279  
 Sleinis, E. E. 279, 284, 342  
 Sloman, Aaron 348  
 Slotte, Michael 72  
 Smart, J. J. C. 334, 338, 431  
 Smith, Barry 413, 421  
 Smythies, Yorick 131, 247, 440  
 Solti, Georg 212  
 Sorell, Tom 21  
 Sosa, Ernest 333  
 Soulez, Antonia 286, 405, 408, 410, 423, 426, 434, 437  
 Specht, Ernst Konrad 120, 334  
 Spengler, Oswald 18, 176, 301, 337  
 Spiegelberg, Herbert 62  
 Spielberg, Steven 195  
 Squires, Roger 62  
 Sraffa, Piero, 441  
 Stachelroth, J. 414  
 Staten, Henry 22, 391-392  
 Stegmüller, Wolfgang 121, 339  
 Stein, Howard 286  
 Steinberg, D. 439  
 Steiner, George 16  
 Stenius, Erik 44  
 Stern, David G. 59-62, 103, 107, 442  
 Steuer, Daniel 176, 406  
 Stocker, Michael A. G. 62  
 Stolze, Gerhard 212  
 Stove, David 383  
 Stranzinger, Rudolf 409, 419, 427, 433, 437-439  
 Strawson, Peter F. 120  
 Stroll, Avrum 45, 425  
 Stroud, Barry 103, 251, 279, 284, 342, 345, 377  
 Stueber, Karsten R. 62  
 Sullivan, Arthur Seymour 147  
 Suppes, Patrick 278, 427, 430  
 Swanson, J. W. 410, 414  
 Tannjö, Torbjorn 377  
 Tarca, Luigi 47  
 Tarkovski, Andrei 195  
 Tarski, Alfred 68, 72, 278, 377, 382, 413  
 Taviani, Paolo e Vittorio 195  
 Taylor, James 131, 440  
 Taylor, Paul 16  
 Tebaldi, Renata 138  
 Teichman, Jenny 401, 408, 411, 422, 425, 428  
 Ter Hark, Michel R. M. 59  
 Thomson, David 428  
 Thomson, Judith Jarvis 223-225, 399  
 Thorp, J. W. 120, 336  
 Tilghman, Benjamin R. 100, 122, 209, 336, 386  
 Todd, William 62  
 Tolstoi, Leo 199, 308  
 Tomae, J. 287  
 Tooley, Michael 223-226, 430  
 Toulmin, Stephen 46, 333, 421  
 Travis, Charles 330  
 Trigg, Roger 337  
 Tscha, Hung 332  
 Turing, Alan M. 19, 251, 283, 434  
 Turner, Joseph Mallord William 208  
 Twardowski, Kasimierz 377  
 Uehling, Theodore Jr. 414  
 Updike, John 16  
 Urmson, J. O. 335, 387, 402  
 Van Gogh, Vincent 174  
 Veit, Elisabeth 17  
 Venieri, Maria (βλ. και Βενιέρη) 301  
 Verdi, Giuseppe 195  
 Vermeer, Johannes 158  
 Villon-Fechner, Alice 16  
 Vines, Sherard 404  
 Virvidakis, Stylianos (βλ. και Βιρβιδάκης) 21, 73, 103, 341, 344-345  
 Vissentini, B. 410  
 Visser, Henk 345

- Vohra, Ashok 339  
 Volboudt, Pierre 421  
 Vossenkühl, Wilhelm 59, 279
- Wagner, Richard 210-213  
 Waismann, Friedrich 42, 44, 247-248, 279-284, 286, 332-333, 342, 403  
 Walford, D. E. 435  
 Walker, Ralph C. S. 334, 344  
 Wang, Hao 281  
 Wann, T. W. 425  
 Warnock, G. J. 402  
 Warren, Mary Anne 223, 403, 415  
 Watts, G. Stuart 437  
 Wedin, Michael V. 45  
 Weinert, Friedel 345  
 Weininger, Otto 301, 421  
 Weitz, Morris 120, 336  
 Welles, Orson 151  
 Weston, Anthony 228  
 Wettstein, Howard K. 414  
 Weyl, Herman 267  
 Whitehead, Alfred North 433  
 Whittaker, John H. 103  
 Whorf, Benjamin Lee 337  
 Wiesenthal, Liselotte 42  
 Wiggins, David 72  
 Wilde, Oscar 187, 189-190  
 William of Ockham 121  
 Williams, Bernard 337, 344-345  
 Winch, Peter 62, 333, 337, 344, 409, 420, 426, 429, 435, 441  
 Windgassen, Wolfgang 212  
 Wisdom, John 14, 62, 68, 72, 123, 247, 333, 336  
 Wittgenstein, Hermine 14, 17  
 Wittgenstein, Ludwig *passim*  
 Wittgenstein-Stonborough, Margarete 6, 42, 347  
 Wollheim, Richard 131  
 Wozzley, A. D. 425  
 Worthington, B. A. 59-60  
*Wotan* (Wagner) 211
- Wright, Crispin 73, 166, 279, 342, 379, 411  
 Wright, Georg Henrik von 15, 333, 341, 377, 428, 440-443  
 Wrigley, Michael 251, 279, 281-284, 286, 342  
 Wuchterl, Kurt 15, 17  
 Wünsche, Konrad 15, 42
- Xenakis, Jason 346
- Zabeeh, Farhang 336  
 Zangwill, Nick 72, 99  
 Zeller, Eduard 243  
 Zemach, Eddy 45  
 Zermelo, Ernst 283
- Αγγελόπουλος, Θόδωρος 195  
*Αδάμ* (Michelangelo) 172  
 Αθανασόπουλος, Βαγγέλης  
*Αινείας* 208  
 Ανακρέων 181  
 Αναπολιτάνος, Διονύσιος 22, 246, 278, 283-288, 291  
 Άνσελμος 121  
 Αντωνοπούλου, Μυρτώ 420  
 Αριστοτέλης 7, 111, 121-122, 244, 387, 389  
 Αριστοφάνης 156  
 Αρζόγλου, Ιορδάνης 439  
*Άρτεμις* (Turner) 208  
 Αυγελής, Νικόλαος Γ. 291  
 Αυγουστίνος 43, 205, 326, 339
- Βάρσος, Δημήτρης 399  
 Βενιέρη, Μαρία (βλ. και Venieri) 21, 45, 103, 123, 397-393, 404  
 Βιρβιδάκης, Στέλιος (βλ. και Virvidakis) 21-22, 99, 340, 343, 345, 393  
 Βογιατζής, Λευτέρης 15  
 Βουδούρης, Κωνσταντίνος Ι. 21, 132, 334



- Γεωργίου, Θεόδωρος 16, 415  
 Γιαννακόπουλος, Ν. 428  
 Γιατρομανωλάκης, Γιώργης 131, 135  
 Γόρδου, Ιωάννα 407
- Δανιὴ (Michelangelo) 165  
 Δημητρακόπουλος, Γιώργος 420  
 Δοξιάδης, Πάνος 444  
 Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτώ (βλ. και  
 Драгона) 22, 48, 334, 346, 377, 411,  
 427, 441  
 Δρακοπούλου, Σούζυ 223, 411
- Εγγονόπουλος, Νίκος 181, 185  
 Εκαταίος 246  
 Εμπειρίκος, Ανδρέας 181, 184-185  
 Επίκτητος 346
- Ηράκλειτος 24, 231-246  
 Ησίοδος 246
- Θεαίτητος (Πλάτων) 245  
 Θεοδωράτου, Λιάνα 410
- Ιάγος (Shakespeare) 153  
 Ιουδήθ (& Ολοφέρνης) 169  
 Ιωάννης ο Βαπτιστής 172  
 Ιωσήφ II, αυτοκράτωρ της Αυστρίας 165
- Καβουκάπουλος, Φώτης 408  
 Καραβούζης, Σαράντης 197  
 Καρασιτάη, Αναστασία 15  
 Καρδαμίτσα (εκδοτικὸς οἶκος) 14, 22  
 Κάσδαγλης, Εμμανουήλ 22  
 Κιντή, Βάσω 16, 21-22, 47-48, 402, 410,  
 422, 426, 431  
 Κισσόπουλος, Θανάσης 440  
 Κολοκοτρώνης, Θεόδωρος 168  
 Κονδύλης, Παναγιώτης 22  
 Κονιόρδου, Λυδία 15  
 Κορρές, Μανώλης 22, 167  
 Κουασιμάδος (Hugo) 311  
 Κουν, Κάρολος 192
- Κουροσάβα, Άκιρα (βλ. Kurosawa)  
 Κούροτσικ, Δημοσθένης 403, 423  
 Κουτούγκος, Άρης 22  
 Κρατύλος (Πλάτων) 234, 245  
 Κρομπάς, Κώστας 131  
 Κυρτζάκη, Μαρία 22  
 Κωβαίος, Κωστής Μ. (βλ. και Coveos)  
 21, 68, 70-72, 131-133, 155, 177, 200,  
 209, 334, 336, 338, 345, 384
- Λαζαρίδου, Όλια 15  
 Λάζου, Άννα 15  
 Λεβίδης, Αλέκος Βλ. 430  
 Λιναράς, Θωμάς 442  
 Λορεντζάτος, Ζήσιμος 440
- Μαλάκη-Σταθάκη, Έφη 271  
 Μανάκος, Γιάννης 423  
 Μάρκος Αντώνιος 9-10  
 Μεταξόπουλος, Αμύλιος 419  
 Μικρούτσικος, Θάνος 155-156  
 Μπαλτάς, Αριστείδης 22  
 Μπαμπασάκης, Γιώργος-Ίκαρος 16  
 Μπασάκος, Παντελής 334, 345-346, 410  
 Μπέγζος, Μάριος 22  
 Μπενάκης, Λίνος 122  
 Μπικιάκη, Μπονίτα 414
- Ξενοφάνης 246
- Ολοφέρνης (& Ιουδήθ) 169  
 Όμηρος 152, 181-182, 184
- Παναγία 236  
 Παπαγιαννίδου, Μαίρη 16  
 Παπαγιώργης, Κωστής 390, 405  
 Παπαδάκη, Ειρήνη 430  
 Παρθένης, Άγγελος 423  
 Πατέλη, Ιόλη 72, 123, 410, 412, 414  
 Πανσανίας 208  
 Πενθεύς (Ευριπίδης) 120  
 Πλάτων 7, 111, 121-122, 234, 244, 374,  
 380, 389-390

ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Πάλιος ο πρεσβύτερος 122  
 Πυθαγόρας 246  
 Πύρρων («Πυρρώνειος σκεπτικισμός») 340, 347  
 Ροσελίνος (βλ. Roscelin)  
 Ροΐδης, Εμμανουήλ 175  
 Ρουσόπουλος, Γιώργος 72-73, 123, 278, 281, 288-290, 341, 378  
 Ρούσσο, Γιάννης 22  
 Ρούσσο, Τάσος 430  
*Ρωμαίος (και Ιουλιέτα)* 9  
 Ρώτας, Βασίλης 99  
 Σαπφώ 181  
 Σεφέρης, Γιώργος 134-136, 423  
*Σίβυλλα* 208  
 Σκουτερόπουλος, Νίκος 22, 420  
 Σόρογκας, Σωτήρης 197  
 Σχινά, Κατερίνα 16, 436  
 Τακόπουλος, Πάρις 192  
 Τζαβάρας, Γιάννης 22, 25  
 Τριανταφύλλου, Σώτης 16, 437  
 Τσάτσος, Κωνσταντίνος 134-136, 417  
 Τσελεμάνης, Πανταζής 22, 72-73, 104, 123, 333, 378-379, 382-383  
 Τιμίδη, Μπέλλα 22  
 Τσινόρεμα, Βούλα 101, 226, 334, 342-344  
 Φιλιππάκη, Ειρήνη 408  
 Χατζημωυσής, Αντώνης 134  
 Χριστοδουλίδης, Παύλος 24, 42, 44, 72, 101, 120, 122, 131, 165, 176, 278, 281-283, 287-289, 334, 337, 341, 345-347, 402, 403, 406, 408, 412, 414-415, 418, 423, 427, 432, 434, 436, 440-441  
 Χριστός, Ιησούς 5, 7, 101, 171