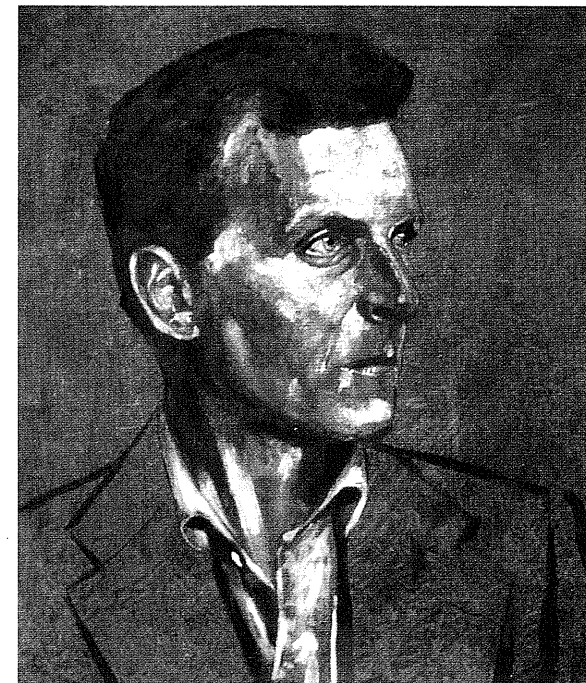


ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ

LUDWIG WITTGENSTEIN  
ΠΕΝΗΝΤΑ ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΟ ΘΑΝΑΤΟ ΤΟΥ

(Ιωάννινα , 28 Μαΐου 2001)



ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2002

LUDWIG WITTGENSTEIN

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ - ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ISBN: 960-91864-1-6

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2002

**LUDWIG WITTGENSTEIN**  
**ΠΕΝΗΝΤΑ ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΟ ΘΑΝΑΤΟ ΤΟΥ**

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ

LUDWIG WITTGENSTEIN  
ΠΕΝΗΝΤΑ ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΟ ΘΑΝΑΤΟ ΤΟΥ

(Ιωάννινα , 28 Μαΐου 2001)

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2002



Με την ευγενική χορηγία  
Της Εθνικής Τράπεζας της Ελλάδος.

© Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 2002

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Παναγιώτης Νούτσος : Προσφώνηση .....	9
Θανάσης Σακελλαριάδης : Η γλωσσική «στροφή» του Wittgenstein .....	17
.....	
Μαρία Βενιέρη : Το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας και τα qualia .....	27
.....	
Στέφανος Δημητρίου : Η έννοια του «γλωσσικού παιγνίου» στο κοσμοθεωρητικό σύμπαν της μετανεωτερικής σκέψης .....	35
.....	
Γιάννης Πρελορέντζος : Πτυχές του στοχασμού του «τρίτου Wittgenstein» : Η συμβολή του Jacques Bouveresse .....	43
.....	
Παναγιώτης Νούτσος : «Χρήση», «χρήμα» και «χρησμός» ...	109
Το Πρόγραμμα της ημερίδας.....	111
Οι εκδόσεις του Τομέα Φιλοσοφίας .....	



## ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΝΟΥΤΣΟΣ

### ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΗ

*Αγαπητοί συνάδελφοι,  
αγαπητοί φοιτητές και φοιτήτριες,  
κυρίες και κύριοι,*

*Συμπληρώθηκαν, πριν από έναν περίπου μήνα, πενήντα χρόνια από το θάνατο του Ludwig Wittgenstein (Βιέννη 1889 - Cambridge 1951). Η ημερίδα αυτή δεν έχει ως κίνητρο ένα πλέγμα επαρχιωτικού επιγονισμού απέναντι σε μια σκέψη καινοτόμο, υπαινικτική και ανανεούμενη, αν κρίνουμε τουλάχιστον από τη διάρκεια και την ένταση των συζητήσεων που προκάλεσε και ακόμη προκαλεί. Ίσως αυτή η εκδήλωση να συνιστά μια ακόμη ένδειξη ότι ο Τομέας μας, παρά την πρόσφατη διαφοροποίηση ως προς τη σύνθεση των μελών του, εξακολουθεί να ενδιαφέρεται για τη διερεύνηση σειράς προβλημάτων που θα μπορούσαν να περιληφθούν στην επωνυμία: «Φιλοσοφία των Επιστημών», όπως άλλωστε τιλοφορείται η μια από τις δύο κατευθύνσεις του Μεταπτυχιακού μας Προγράμματος.*

*Ας πιάσουμε όμως τα πράγματα από τη ρίζα. Όπως είναι γνωστό, υπήρξαν δύο τεράστια κύματα ερμηνευτικών προσπελάσεων της σκέψης του Wittgenstein. Το πρώτο, κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, είχε ως αντικείμενο το αρχικό του δημοσίευμα: Logisch-philosophische Abhandlung (1921), το οποίο έγινε πασίγνωστο με τον τίτλο της αγγλικής μετάφρασης: Tractatus Logico-philosophicus (1922). Το δεύτερο κύμα, κατά τις δεκαετίες του '50 και ιδίως του '60, αντιμετώπισε τις Philosophische Untersuchungen που δημοσιεύθηκαν μεταθανάτια, το 1953, σε δίγλωσση έκδοση. Εδώ θα πρέπει να προσθέσουμε και τις Philosophische Bemerkungen που εμφανίστηκαν το 1964 (με βάση δακτυλόγραφο του 1930) καθώς και τα υπόλοιπα «λευκώματα» αποσπασμάτων και σημειώσεων που είδαν το φως της δημοσιότητας κατά το ίδιο χρονικό διάστημα.*

*Το φθινόπωρο του 1964 ιδρύεται η Φιλοσοφική μας Σχολή, αρχικά ως παράρτημα του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, όπου ο Βασίλειος Τατάκης και στη συνέχεια ο Γιώργος Μουρέλος διαμορφώνουν ένα συγκεκριμένο πλαίσιο εγγύτητας με τα επιστημολογικά προβλήματα, όπως ιδίως τα έθετε η οικεία γαλλική φιλοσοφική παράδοση. Από διαφορετική οπτική γωνία είχε σκιαγραφη-*

θεί η διαλεκτική προσέγγιση της κβαντομηχανικής, με αφετηρία τη Φιλοσοφία της νεώτερης Φυσικής (1947) του Νίκου Κιτσίκη και με έννοια γένους τη «διαλεκτική της φύσης», τα θεωρήματα της οποίας εμβαπτίζονται στη «ρεαλιστική» παράδοση των Einstein, De Broglie και Langevin. Στην ογκώδη σύνθεση: Φυσική και Φιλοσοφία (1965) ο Κώστας Πολίτης αποσκοπεί στην «υλιστική» διερεύνηση των θεωριών της σχετικότητας και των quantum και επομένως στην αναίρεση των «ιδεαλιστικών» τους ερμηνειών. Έτσι, στο κεφάλαιο: «Θετικισμός και νεώτερη Φυσική», με την αρχική παραδοχή ότι ο «σύγχρονος θετικισμός είναι καρπός των κοινωνικών συνθηκών που επικρατούν στο δυτικό κόσμο, αλλά και της ιδιομορφίας της νεώτερης επιστήμης», παρατίθενται ορισμένα χωρία του Tractatus που εγγράφονται - ως προς τη γνωσιμότητα και την ύπαρξη της πραγματικότητας - στην «περιοχή του υποκειμενικού ιδεαλισμού» (1965: 91, 108, 110/111, 155, 335). Ο Πολίτης, από το 1965, εντάσσεται στην επιστημονική κοινότητα της γαλλικής Αριστεράς, όπου δεν είχε μειωθεί η ακτινοβολία του Λένιν, με την υπογράμμιση μάλιστα της ανάγκης να επαναληφθεί ό,τι αυτός επιτέλεσε με τον Υλισμό και Εμπειριοκριτικισμό για τη φυσική του καιρού του (η παρώθηση αυτή διατυπώνεται από τον Garaudy, στη «B' εβδομάδα σύγχρονης σκέψης» στην Αθήνα, όταν το «Θεμέλιο» εγκαινιάζει σειρά μεταφράσεων που πραγματεύονται γνωσιοθεωρητικά και επιστημολογικά θέματα).

Στη Φιλοσοφική μας Σχολή δίδαξε για λίγο ο Νικόλαος - Ισιδωρος Μπούσουλας (η περισσή αρχαιογνωσία του δεν τον εμπόδιζε να παραγγείλει για το Σπουδαστήριο Φιλοσοφίας τα φρεσκοτυπωμένα Schriften του Wittgenstein), ενώ από τον Σεπτέμβριο του 1969 αναλαμβάνει έκτακτος καθηγητής (και από το 1971 τακτικός) της έδρας της «Συστηματικής Φιλοσοφίας» ο Σπυρίδων Κυριαζόπουλος (1932-1977) που είχε μαθητεύσει - inter alia - κοντά στους Heidegger και Jaspers. Ήδη από το 1963 είχε ενδιαφερθεί για τις σχέσεις φυσικής και φιλοσοφίας και κατά το επόμενο έτος προσπάθησε να αναδείξει τη γλωσσική πραγματικότητα ως το «μεταφυσικόν τρόπον κυριαρχίας του ανθρώπου επί του κόσμου» (1964: 23). Τη θέση του αυτή για τη «γλωσσολογία της τεχνικής» πλούτισε στη συνέχεια με συγκεκριμένες κοινωνικές αναφορές, όπως μαρτυρούν οι δοκμές που ανθολογήθηκαν στα τομείδια: Ενώπιον της Τεχνικής (1971) και Παθολογία του λόγου (1974). Στο τελευταίο μάλιστα περιέχεται (21) η απόφαση: «τα γλωσσικά μου όρια σημαίνουν τα όρια του κόσμου», για να ενισχυθεί η διαπίστωση ότι η γλώσσα εμφανίζεται ως «προσδιορισμός της διαγωγής των όντων». Παρόμοια ερεθίσματα είχε εμπνεύσει ο Κυριαζόπουλος στους μαθητές του που στα πρώτα τους δη-

μοσιεύματα επικαλούνται - μαζί με την αξιοποίηση των Barthes, Sartre, Marcuse και Brecht - το Tractatus (ο «κόσμος είναι η ολότητα των γεγονότων, όχι των πραγμάτων») για να αποδώσουν τον «γλωσσικό ηρακλειτισμό» της τεχνολογικής εποχής (Νούτσος 1973: 8).

Ήδη είχε αναζωπυρωθεί το ενδιαφέρον για το έργο του Wittgenstein, με τη δημιουργία νέων εκδοτικών οίκων (ο «Καστανιώτης» στη σειρά «Θεαίτητος» προαναγγέλλει την ελληνική μετάφραση του Tractatus) και περιοδικών, όπως ο Δευκαλίων που στο 7ο/8ο τεύχος του δημοσιεύει τη μετάφραση αυτού του κειμένου, συνοδευμένη με εργασία του Stepius που συμβάλλει στην κατανόηση της «δομής» του (Ιούν. - Νοέμβρ. 1971: 183-283 και 284-304). Προς αυτήν την εστία προβληματισμού συγκλίνει ο Θεόφιλος Βέικος (1936-1995), υφηγητής στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Όταν μάλιστα απονέμεται ο ίδιος ακαδημαϊκός τίτλος στον Νίκο Αυγελή (με τη διατριβή του για την έννοια της αιτιότητας στον Λογικό θετικισμό) ο Βέικος εκλέγεται έκτακτος καθηγητής της Ιστορίας της φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, όπου κατά την πρώτη περίοδο της θητείας του (ως την εκλογή του, το 1975, σε τακτικό καθηγητή) δημοσιεύει την πραγματεία του για τις μαθηματικές αντινομίες του Kant (1974) καθώς και μικρότερες εργασίες για ειδικότερα θέματα της σκέψης του Wittgenstein (λογουχάρη για το «νόημα του κόσμου» και τον φαύλο κύκλο που συνέχει την εκφορά των «μεταφυσικών προτάσεων»), ενώ για τις διδακτικές ανάγκες πραγματεύεται εποπτικά το σύνολο των πτυχών του έργου του (1974: 30-65). Από το τελευταίο κείμενο, σε συνδυασμό με τις οικείες κατοπινές προσεγγίσεις, προέκυψε η μονογραφία του για την Αναλυτική φιλοσοφία (1990).

Μετά το θάνατο του Κυριαζόπουλου (1977) ο Βέικος εκλέγεται καθηγητής της Ιστορίας της φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1979), όπου έτεινε να κυριαρχήσει η ενασχόληση με τη «θεωρία του νοήματος» (από τις αρχές της δεκαετίας του '70 η «κίνησις της αναλύσεως» αντιμετωπίζεται ως αντίβαρο προς τους «μυθοπλάστες», όπως εκλαμβάνεται ο Marx, και καταφανώς ως «σύμφωνος προς το πνεύμα του Έλληνας», ιδίως κατά την απόπειρά του να αποκτήσει «πνευματικήν και κοινωνικήν πειθαρχίαν»· Βουδούρης 1972: 222, 223, 224) και μόλις κατά την επόμενη δεκαετία γίνονται αντικείμενο μελέτης οι «ηθικοί αφορισμοί» του Wittgenstein, με γνώμονα πάντως τη «σχετικότητα των ηθικών αξιών» που φαίνεται να ανταποκρίνεται στη θεματοποίηση των «μορφών ζωής» (Πελεγρίνης 1980: 35-37· πρβλ. Δραγώνα-Μονάχου 1980-1981: 433-481).

Το 1981 εκλέγεται τακτικός καθηγητής της έδρας της Συστη-

ματικής φιλοσοφίας ο Ευτύχης Μπιτσάκης, δηλαδή ο Κώστας Πολίτης της δεκαετίας του '60, που με τους επάλληλους κύκλους των σπουδών του στο Παρίσι είχε εμπλουτίσει τις θεωρητικές του αντιλήψεις, με τις ανανεούμενες συσχετίσεις ειδικής έρευνας και φιλοσοφικής γενίκευσης και ιδίως με την συμπαρουσία «οντολογικών» και «γνωσιοθεωρητικών» όψεων του «διαλεκτικού υλισμού». Στο κεφάλαιο: «Το είναι και η νόηση» της διδακτορικής του διατριβής περιλαμβάνει την απόφαση του Wittgenstein για τον κόσμο ως «κολότητα γεγονότων» και όχι πραγμάτων, ενώ ως προς το «σύγχρονο θετικισμό» επαναλαμβάνει όσα ήδη είχε καταμαρτυρήσει στον συγγραφέα του Tractatus (1981: 51, 74-76, 168, 214/215, 245, 362). Εξάλλου και η ίδια η σύνθεση του 1965, που τιτλοφορείται (από τη δεύτερη έκδοση και εξής): Το Είναι και το Γίνεσθαι, επαναλαμβάνει (στο κεφάλαιο: «Θετικισμός και νεότερη φυσική» που τώρα έχει αλλάξει θέση), ότι συνάγεται από το Tractatus ως «άρνηση της αντικειμενικότητας του χώρου και του χρόνου» και γενικώς ως παράδειγμα του «υποκειμενικού ιδεαλισμού», στους κόλπους του θετικισμού που αντιμετωπίζεται ως «ιδεολογική έκφραση της ραγδαίας ανάπτυξης της επιστήμης του σύγχρονου καπιταλισμού» (1975: 266/267, 403-411, 445). Ως το πανεπιστημιακό έτος 1992/1993 ο Μπιτσάκης διευθύνει τη σεμιναριακή σειρά ανακοινώσεων και ομώνυμη περιοδική έκδοση: Θεμέλια των Επιστημών καθώς και συναφείς σειρές εκδοτικών οίκων, στις οποίες δημοσιεύθηκαν και οι διδακτορικές διατριβές που ο ίδιος επέβλεψε, χωρίς να ταυτίζονται οι αντιλήψεις μαθητών και δασκάλου.

Κατά τα μέσα της δεκαετίας του '80, όταν ήδη συγκροτείται αυτοτελώς ο Τομέας Φιλοσοφίας του Τμήματός μας, ως θεσμική μετεξέλιξη των όρων συλλογικής ερευνητικής και διδακτικής εργασίας του «Σπουδαστηρίου Φιλοσοφίας», δίδεται μια ισχυρή ώθηση σε θέματα «Φιλοσοφίας των Επιστημών» με την ένταξη τεσσάρων συναδέλφων (Ευθύμης Παπαδημητρίου, από το 1984· Αιμίλιος Μεταξόπουλος, από το 1985 ως το 1989· Σωτηρία Δρακοπούλου, από το 1985 ως το 1994· Σταυρούλα Τσινόρεμα, από το 1985 ως το 1998), λίγο πριν αποχωρήσει (1986) πρόωρα και μάλλον αναίτια η μεταφράστρια του Porrege, η Ειρήνη Παπαδάκη (1944-1999). Κατά την επόμενη δεκαετία, με την αποχώρηση και την ένταξη νέων μελών του Τομέα μας (ο Γιώργος Μαραγκός από το 1990 και ο Διονύσης Δρόσος από το 1995), ολοκληρώθηκαν ειδικές εργασίες για το έργο του Wittgenstein, στις οποίες συγκαταλέγεται και διδακτορική διατριβή για τη φιλοσοφία της γλώσσας όλων των «περιόδων» της.

Το πρώτο πανελλήνιο συνέδριο για τη μελέτη του Wittgen-

stein πραγματοποιήθηκε από τον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κρήτης το 1989, εταίρο μας στην πραγματοποίηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος, όταν ήδη υπήρχε μια επιτόπια πλούσια επισώρευση συναφούς ερευνητικής συγκομιδής. Έκτοτε το ενδιαφέρον, όπως άλλωστε και διεθνώς, καταγράφεται σε όλα τα πεδία, στα οποία η φιλοσοφία αποκτά ή ανακτά μια νέα εγγύτητα: Ψυχολογία, Γνωσιοεπιστήμη, Παιδαγωγική, Κοινωνιολογία, Γλωσσολογία, Θεωρία της Λογοτεχνίας, ακόμη και η Θεολογία έλκεται από την κατακλείδα του Tractatus και τις «μορφές ζωής» των Φιλοσοφικών Ερευνών. Αν μάλιστα τώρα μας δοθεί η ευκαιρία να ψαύσουμε τα «καρούμπια», τα οποία αποκτήσαμε «προσκρούοντας στα όρια της γλώσσας», πιθανόν σ' αυτήν την ανάπαυλα περι-συλλογής να κοιτάξουμε την εργασία μας «όχι μονάχα από μέσα, αλλά κι απ' έξω» (Wittgenstein 1977:120). Μ' αυτήν την προσδοκία καλωσορίζω τους φιλοξενούμενους εισηγητές και σας ευχαριστώ όλους για τη συμμετοχή σας σ' αυτήν την ημερίδα, με αμοιβαίο χαιρετισμό που θα υιοθετούσε πρώτος ο Wittgenstein: «μη φείδου χρόνου»...

**Παναγιώτης Νούτσος**

Διευθυντής του Τομέα Φιλοσοφίας

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αυγελής, Ν., *Η έννοια της αιτιότητας στο Λογικό Θετικισμό*, διδ. διατρ., Θεσσαλονίκη 1971.
- , *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Επιστήμης*, Θεσσαλονίκη 1976.
- Βέικος, Θ., «Το πρόβλημα 'νόημα του κόσμου'. Προϋποθέσεις», *Δωδώνη*, Α (1973), 335-338.
- , *Μαθηματικές αντινομίες του Kant και σύγχρονη επιστήμη*, Ιωάννινα 1974.
- , «Τα ζηνώνεια παράδοξα και οι μαθηματικές καντιανές αντινομίες», *Δευκαλίων*, 11 (Σεπτ. 1974), 319-336.
- , *Σύγχρονη Φιλοσοφία*, Ιωάννινα 1974 (δακτυλ.).
- , «Μεταφυσικές προτάσεις του Wittgenstein και η αρχή του φαύλου κύκλου», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, ΙΔ' (1975), 21-30.
- , *Φιλοσοφία και Επιστήμη*, Αθήνα 1980.
- , *Αναλυτική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, 2000.
- Βουδούρης, Κ., *Η θεωρία του νοήματος εν τη φιλοσοφία του L. Wittgenstein*, Αθήναι 1972.
- , (επιμ.), *Ανθολόγιον Αναλυτικών Φιλοσόφων*, Αθήναι 1977.
- , *Αναλυτική Φιλοσοφία. Η εξέλιξις της αγγλικής Αναλυτικής φιλοσοφίας κατά τον παρόντα αιώνα*, Αθήναι 1984.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ., «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein», *Φιλοσοφία*, 10/ 11 (1980/1981), 433-481.
- Δρακοπούλου, Σ., «Μια επισκόπηση των κυριότερων τάσεων στη σύγχρονη αγγλοσαξωνική ηθική φιλοσοφία», *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΙΔ (1985), 113-127.
- Dracopoulou, S., "Action and Explanation", *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΙΕ (1986), 125-136.
- , "Language and Philosophy in the Later Wittgenstein", *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΙΣΤ (1986), 103-137.
- Guillaumaud, J., *Κυβερνητική και Διαλεκτικός Υλισμός* [1965], μτφρ. Κ. Φιλίνη, Αθήνα 1967.
- Κυριαζόπουλος, Σπ., *Η παρουσία της Φυσικής Επιστήμης*, Αθήναι 1963.
- , *Η σημερινή γλώσσα. Γλωσσολογία της Τεχνικής*, Αθήναι 1964.
- , *Η καταγωγή του Τεχνικού πνεύματος*, Αθήναι, 1965.
- , *Ενώπιον της Τεχνικής*, Αθήναι 1971.
- , *Παθολογία του λόγου*, Θεσσαλονίκη 1974.
- Μαραγκός, Γ., *Γνωσιολογισμοί στο μεταίχμιο της Φιλοσοφίας της Επιστήμης και της Γνωσιοεπιστήμης*, Αθήνα 1996.
- Μεταξόπουλος, Αμ., «Φυσικαλισμός και υλισμός: η εξέλιξη ορι-

- σμένων ιδεών στο πλαίσιο της νεοθετικιστικής φιλοσοφίας», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 52 (1984), 15-56.
- Μεταξόπουλος, Αμ., *Σύμβαση και αλήθεια. Περιπέτειες της σύγχρονης επιστημολογίας από τη θέση Duhem έως τη μεθοδολογία του I. Lakatos*, Αθήνα 1988 [= βκ. Π. Νούτσος, *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΙΖ (1988), 143-146].
- Μουρέλος, Γ., *Θεμελιώδεις έννοιες της σύγχρονης φιλοσοφίας και επιστημολογίας*, Θεσσαλονίκη 1976.
- Mourellos, G., *L' épistémologie positive et la critique meyerssonienne*, Paris 1962.
- Μπιτσάκης, Ε., *Το Είναι και το Γίνεσθαι*, Αθήνα 1975.
- , *Διαλεκτική και Νεώτερη Φυσική*, Αθήνα 1981.
- Νούτσος, Π., *Η γλωσσική δοκιμασία της Δύσης*, Ιωάννινα 1973.
- , «Προσφώνηση» στην επιστημ. συνάντηση στη μνήμη του Θ. Βέικου, *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΚΕ (1996), 159-160.
- , «Σπύρος Κυριαζόπουλος: βίου και έργου επίσκεψις», *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΚΕ (1996), 85-92.
- , «Επαινος στον Ευτύχη Μπιτσάκη», στο: Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Φιλοσοφία, Επιστήμες και Πολιτική*, Αθήνα 1998, 15-21.
- , *Οδηγός ερευνητικής μεθοδολογίας*, Αθήνα 1998.
- , *Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Η πρώτη δεκαετία (1985-1999)*, Ιωάννινα 2000.
- , "Discussions with L. Wittgenstein", στο: *Γλώσσα και εξουσία. Lingua et potestates*, Ιωάννινα 1998, 11-21.
- Παπαδημητρίου, Ε., «Το πρόβλημα του κριτηρίου της αλήθειας στη σύγχρονη θεωρία της επιστήμης», *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΙΕ (1986), 49-64.
- , *Θεωρία της Επιστήμης και Ιστορία της Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1989.
- Πατέλλη, Ι., *Νόημα και Πράξη. Προϋποθέσεις της ριζικής μετάφρασης και ερμηνείας*, Αθήνα 1991.
- Πελεgrίνης, Θ., *Κεφάλαια Ηθικής φιλοσοφίας*, Αθήναι 1980.
- Πολίτης, Κ. [= Μπιτσάκης, Ευτ.], *Φυσική και Φιλοσοφία*, Αθήνα 1965.
- Ρουσόπουλος, Γ., *Η κριτική των κλασικών μαθηματικών από τον Brouwer και η Σχολή του Ιντουϊσιονισμού*, διδ. διατρ., Ιωάννινα 1986 (δακτυλ.).
- , *Επιστημολογία των Μαθηματικών*, Αθήνα 1991.
- , *Αναλυτική της παράστασης. Γνωσιοθεωρία του Κύκλου της Βιέννης*, Αθήνα 1998.
- Σακελλαριάδης, Θ., *Η φιλοσοφία της γλώσσας του L. Wittgenstein*, διδ. διατρ., Ιωάννινα 1999 (δακτυλ.).

- Stenius, E., «Η δομή του *Tractatus* του L. Wittgenstein», *Δευκαλίων*, 7/8 (Ιούν.-Νοέμβρ. 1971), 284-304.
- Ταμβάκης, Ν., *Ο εμπειρικός νόμος της Επιστημολογίας και η σύγχρονη Φυσική*, διδ. διατρ., Ιωάννινα 1987 (δακτυλ.).
- Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης, *Συμπόσιο Wittgenstein*, Αθήνα-Γιάννινα 1991.
- Τσινόρεμα, Στ., «Η κρίση της φιλοσοφίας στην Αγγλία σήμερα», *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΙΓ (1984), 381-398.
- , «Είναι δυνατή μια ρεαλιστική θεωρία της αναφοράς;», *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, ΙΣΤ (1987), 35-58.
- , «Ο Wittgenstein και η συζήτηση γύρω από τη γλωσσική κανονιστικότητα», *Δευκαλίων*, 13/2-3 (Φεβρ.-Ιούν. 1995), 137-173.
- , *Γλώσσα και κριτική. Ο Wittgenstein και ο λογικός θετικισμός για τα όρια του νοήματος*, Αθήνα 1997 (δακτυλ.).
- , "Wittgenstein, Rationality and Relativism", στο: P. Nicolacopoulos (επιμ.), *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Dordrecht κ.ά. 1990, 397-414.
- Χριστοδουλίδης, Π., «Οι Έρευνες ως συνέχεια του *Tractatus*», *Δευκαλίων*, 9 (Μάρτιος 1974), 3-43.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, μτφρ. Θ. Κιτσόπουλος, *Δευκαλίων*, 7/8 (Ιούν.-Νοέμβρ. 1971), 183-283.
- , *Πολιτισμός και αξίες* (1977), μτφρ. Μ. Δραγώνα-Μοναχου και Κ.Μ. Κωβαίος, Αθήνα 1986.

## ΘΑΝΑΣΗΣ ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΑΔΗΣ

Η ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ  
L. WITTGENSTEIN

**Ε**να από τα πιο βασικά στοιχεία χαρακτηριστικά της φιλοσοφίας στον αιώνα μας είναι η ενασχόλησή της με τη γλώσσα. Αυτό το φαινόμενο δεν έγινε αυτομάτως αποδεκτό στους φιλοσοφικούς κύκλους.

Κατά πρώτο λόγο, υπήρξε η αντίληψη ότι η φιλοσοφία πρέπει να ασχολείται με κάτι σοβαρότερο από απλές λέξεις, ενδεχομένως με τα αντικείμενα που συμβολίζουν οι λέξεις, και σε τελική ανάλυση με την ουσία της πραγματικότητας ή του ανθρώπινου νου. Από την άλλη, υποστηρίχθηκε ότι η ενασχόληση με τη γλώσσα μοιάζει με την επιδίωξη ενός ασύλληπτου παράγοντα που σκοπεύει η αγγλοσαξονική αναλυτική φιλοσοφία, η οποία διακρίνεται από τη φαινομενολογική παράδοση του Husserl, και η οποία ανιχνεύεται πίσω στον Frege<sup>1</sup>. Συγκεκριμένα, οι υποστηρικτές αυτής της άποψης θεώρησαν ότι η αναλυτική φιλοσοφία βασίζεται στην ιδέα ότι η φιλοσοφική κατανόηση της σκέψης μπορεί και πρέπει να παρέχεται από μια θεωρία για τη γλώσσα. Η αντίληψη για την προτεραιότητα της ενασχόλησης με τη γλώσσα έρχεται σε αντίθεση με τη «φιλοσοφία της σκέψης», η οποία διατηρεί την ιδέα ότι η φιλοσοφία θα πρέπει να ερευνά τη σκέψη, αλλά ισχυρίζεται ότι αυτή η έρευνα είναι ανεξάρτητη και προηγείται από την κατανόηση της γλώσσας.

Ωστόσο, όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε, κοινός τόπος και των δύο φιλοσοφικών προσεγγίσεων είναι η υπόθεση ότι θεμελιώδης στόχος της φιλοσοφίας είναι, σε κάθε περίπτωση, η ανάλυση της σκέψης. Ως εκ τούτου, κρίνεται αναγκαία η επισκόπηση της ιστορικής ανάδειξης αυτής της υπόθεσης, πριν από οποιαδήποτε αναφορά στην «γλωσσική στροφή» του εικοστού αιώνα.

Ποιο ιστορικό νήμα οδηγεί στην υπόθεση ότι η φιλοσοφία μελετά τη σκέψη (ή τους νόμους της σκέψης); Και πώς αυτή η υπόθεση στη συνέχεια μετασχηματίζεται σε αίτημα για τη μελέτη της γλωσσικής έκφρασης της σκέψης;

Στον δέκατο έβδομο αιώνα, ο Descartes (1596-1650) πρώτος εξέφρασε τη στροφή της φιλοσοφικής σκέψης προς την υποκειμενι-

1. Βλ. M.Dummett, *The Origins of Analytic Philosophy*, London, Duckworth, 1993.

στική αντίληψη, θέτοντας ως κέντρο το υποκειμένο και την σκέψη του. Ο φιλοσοφικός στοχασμός του άρχισε με την αμφιβολία, αμφιβολία για την αυθεντία των αισθήσεων, των αρχαίων κειμένων και των διδασκάλων του. Η απόρριψη της αυθεντίας στο σύνολο της, οδήγησε τον Descartes στην αναζήτηση του θεμέλιου της σκέψης στον ίδιο τον εαυτό (self) και στον λόγο (reason). Έτσι, στο Regula 3 από τους Regulae, υποστήριξε ότι η γνώση καθίσταται δυνατή μόνο με την αναζήτηση αυτού, για το οποίο μπορούμε να έχουμε καθαρή ενόραση, ή αυτού που μπορούμε να συνάγουμε με βεβαιότητα<sup>2</sup>.

Το πρώτο βήμα προς τη βεβαιότητα, το αρχιμήδειο σημείο της φιλοσοφικής του σκέψης, υπήρξε η ανακάλυψη της ύπαρξης του υποκειμένου. Έτσι, το φιλοσοφικό του σύστημα αρχίζει με το περίφημο “Cogito Argument” (επιχείρημα για το σκεπτόμενο υποκειμένο), με οποίο θεμελιώνει το υποκειμένο ως αφετηρία της γνώσης<sup>3</sup>. Το επιχείρημα κατέχει θεμελιώδη θέση στο σύστημα του Descartes, επειδή, όπως ο ίδιος υποστηρίζει, είναι το πρώτο πράγμα το οποίο γνωρίζουμε όταν φιλοσοφούμε<sup>4</sup>. Ο κοινός νους (common sense) μπορεί να θεωρεί ότι ο κόσμος των φυσικών σωμάτων, ο οποίος καθίσταται αντικείμενο γνώσης μέσω της μαρτυρίας των αισθήσεων, είναι περισσότερο προσπελάσιμος σε εμάς από όσο ο νους, ακόμη και όταν έχουμε απορρίψει το ρόλο των αισθήσεων ως μέσον για την απόκτηση βέβαιης γνώσης. Ο Descartes ωστόσο, υποστήριξε ότι δεν αντιλαμβανόμαστε τα φυσικά σώματα μέσω των αισθήσεων, αλλά μέσω της ίδιας διανοητικής διεργασίας με την οποία έχουμε ενόραση ότι είμαστε σκεπτόμενα όντα. Επιπλέον, θεώρησε ότι η γνώση για τον εξωτερικό κόσμο, μας παρέχει μικρότερο βαθμό βεβαιότητας από τη γνώση για την ύπαρξη του νου, καθώς οτιδήποτε θα μπορούσε να μας οδηγήσει σε μια πιθανή πεποίθηση για την ύπαρξη των φυσικών σωμάτων, θα μας οδηγούσε σε μια βέβαιη πεποίθηση για την ύπαρξη του υποκειμένου. Η γνώση αρχίζει από τη μεταφυσική και η μεταφυσική με το υποκειμένο.

Στο δέκατο-όγδοο και δέκατο-ένατο αιώνα στο σημείο εστίασης της φιλοσοφικής σκέψης βρίσκεται η προβληματική για τους

2. (1620) *Regulae ad directionem ingenii* στο Vol. 1 του *Philosophical Writings of Descartes*, ed. J. Gottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1984-91.

3. (1673) *Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verite dans les sciences plus la diortrique, les meteoires, et la geometrie, qui sont des essais de cete methode*, και, *Principia philosophiae*, ό.π.

4. *Principia philosophiae*, τμήμα 1, παρ. 7, ό.π.

νόμους της σκέψης και τους όρους της αναπαράστασης. Η διαμάχη για τη φύση της λογικής, η οποία έλαβε χώρα κατά την ανάπτυξη της σύγχρονης λογικής από τους Frege και Russell, εξελίχθηκε σε διαμάχη για τους νόμους της σκέψης, τους νόμους του ορθού συλλογισμού.

Σύμφωνα με ψυχολογιστές λογικούς, όπως οι Boole και Erdman, οι νόμοι ορθού συλλογισμού περιγράφουν βασικές νοητικές λειτουργίες, και καθορίζονται από τη φύση του ανθρώπινου νου<sup>5</sup>. Αντιθέτως, ο Frege, ο οποίος απέδωσε στους νόμους ορθού συλλογισμού κανονιστικό και όχι ρυθμιστικό χαρακτήρα, υποστήριξε ότι οι λογικοί νόμοι περιγράφουν το πώς θα έπρεπε να σκεπτόμαστε, και όχι το πώς σκεπτόμαστε πραγματικά. Οι νόμοι ορθού συλλογισμού είναι αυστηρά αναγκαίοι και αντικειμενικοί νόμοι «αλήθειας», αφηρημένες οντότητες πέρα από το χώρο και το χρόνο, και πέρα από το νου του υποκειμένου<sup>6</sup>.

Για τον Russell, ο οποίος έχει έναν «αριστοτελικό» προσανατολισμό, οι λογικές προτάσεις είναι αλήθειες για τις πιο γενικές όψεις της πραγματικότητας, στις οποίες η φιλοσοφία έχει πρόσβαση μέσω της αφαίρεσης από μη λογικές προτάσεις<sup>7</sup>. Τα *σύμβολα* ή οι *λογικές σταθερές* (logical constants) κατονομάζουν αντικείμενα στα οποία έχουμε πρόσβαση με «λογική ενόραση». Η λογική ενόραση είναι λογική εμπειρία ανάλογη με την «άμεση γνωριμία» (acquaintance) που έχουμε με τα δεδομένα της αίσθησης.

Ο Kant έφερε ένα νέο προσανατολισμό, με την άποψη ότι η υπερβατολογική φιλοσοφία δεν ασχολείται με τα ίδια τα αντικείμενα, αλλά με τον τρόπο που γνωρίζουμε τα αντικείμενα<sup>8</sup>. Αυτό σημαίνει ότι η φιλοσοφία *αναστοχάζεται* τον τρόπο με τον οποίο γνωρίζουμε ή αποκτάμε εμπειρία των αντικειμένων του υλικού κόσμου. Η έρευνα του όντος ως ον κατανοείται ως μια έρευνα στα ουσιαστικά χαρακτηριστικά των αντικειμένων, και ως εκ τούτου στο τι σημαίνει για κάτι να είναι αντικείμενο. Τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά που καθορίζουν τι σημαίνει για κάτι να είναι αντικείμενο, καθορίζονται από τις *αναγκαίες προϋποθέσεις να έχουμε εμπειρία* των αντικειμένων. Υπάρχουν αναγκαία ή δομικά χαρα-

5. G. Boole [1854]: *An Investigation of the Laws of Thought*, Repr. New York: Dover, 1958.

6. G. Frege, [1893]: *Grundgesetze der Arithmetik*, Vol.1, Hildesheim: Olms. αγγλική μετφ., Berkeley: University of California Press, 1964.

7. B. Russell [1903]: *The Principles of Mathematics*, London: G. Allen and Unwin, σσ. v-vi, 106, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1912, κεφ.1.

8. Imm. Kant, *Critique of Pure Reason*, μετφ. N. Kemp Smith, London: Macmillan, 1933.

κτηριστικά της εμπειρίας που καθορίζουν τα αναγκαία ή ουσιαστικά χαρακτηριστικά των αντικειμένων της εμπειρίας.

Ως εκ τούτου, η καρτεσιανή αντίληψη για το υποκειμενικό στοιχείο ως αναμφίλογο δεδομένο συγκρότησης της πραγματικότητας δίνει τη θέση της στην καντιανή αντίληψη της αντικειμενικότητας με την εμφάνιση της αναγκαιότητας ορισμένων *a priori* δεδομένων, τα οποία βρίσκονται έξω από τη σφαίρα της εμπειρικής δυνατότητας του υποκειμένου. Ο Kant επιχειρεί να ανακαλύψει τις προϋποθέσεις της ανθρώπινης σκέψης με τον αναστοχασμό του ίδιου του υποκειμένου πάνω στο αντικείμενο του στοχασμού του. Καθήκον της φιλοσοφίας, ως αναστοχαστικής δραστηριότητας, είναι να δείξει ότι οι προϋποθέσεις της σκέψης και κατ' επέκταση της γνώσης που αποκτάμε μέσω της σκέψης είναι *a priori*, και αποτελούν αναγκαίες μορφές για να φθάσουμε στην εμπειρική γνώση.

Ο Kant ξεκινά τη φιλοσοφική του προσέγγιση συνδέοντας τη μεταφυσική με τις συνθετικές *a priori* κρίσεις. Ως αναγκαίες, οι μεταφυσικές θεωρήσεις πρέπει να έχουν ένα *a priori* status, λόγω του ότι δεν μπορούμε να καθορίσουμε την αναγκαιότητά τους με *a posteriori* εμπειρικά μέσα. Εκείνο που προβάλλει ιδιαίτερα ο Kant είναι τον προβληματισμό του για τις συνθήκες δυνατότητας της γνώσης. Η μεταφυσική έρευνα για την ουσία της πραγματικότητας μετατρέπεται σε δεύτερης τάξης στοχασμό πάνω στον τρόπο με τον οποίο μας παρουσιάζονται τα αντικείμενα κατά την εμπειρία. Η φιλοσοφία είναι ένας μη-εμπειρικός αναστοχασμός πάνω στον τρόπο με τον οποίο αναπαριστάμε αντικείμενα. Αυτές οι δύο κατευθύνσεις, η διαμάχη για τη φύση της λογικής και η καντιανή αντίληψη για τη φύση της φιλοσοφίας εμφανίζονται στο πρώιμο έργο του L. Wittgenstein. Το βασικό σημείο επαφής είναι η έννοια της σκέψης.

Ο Wittgenstein χαράσσει το όριο ανάμεσα στην επιστήμη, που απεικονίζει ή αναπαριστά τον κόσμο, και στη φιλοσοφία, που αναστοχάζεται πάνω στη φύση αυτής της αναπαράστασης. Η φιλοσοφία έχει ως στόχο να θέτει όρια στη σκέψη. Συνεπώς, η φιλοσοφία αφορά τη σκέψη μέσω του αναστοχασμού πάνω στη φύση και τα όρια της αναπαράστασης. Σε αντίθεση με οπαδούς του ψυχολογισμού και του πλατωνισμού, για τον συγγραφέα του *Tractatus Logico-philosophicus* (TLP) οι σκέψεις δεν είναι ούτε αφηρημένες, ούτε νοητικές οντότητες αλλά μη – βεβαιωμένες προτάσεις με νόημα. Οι σκέψεις είναι προτάσεις με νόημα και μια πρόταση δεν είναι το όνομα μιας οντότητας (όπως, επί παραδείγματι, μια αληθοτική στον Frege, ή ένα σύνθετο αντικείμενο στον Russell), αλλά απλώς μια πρόταση εν χρήσει, ένα προτασιακό σημείο που έχει

προβληθεί στον κόσμο (TLP 3.1, 3.32,4). Συνεπώς, οι σκέψεις μπορούν να εκφραστούν πλήρως στη γλώσσα, και η φιλοσοφία μπορεί να χαράξει όρια στη σκέψη καθορίζοντας τα όρια της γλωσσικής έκφρασης της σκέψης. Αυτά πρέπει να χαραχτούν στη γλώσσα και καθορίζονται από τους κανόνες της λογικής σύνταξης, οι οποίοι ορίζουν πότε ένας συνδυασμός σημείων συγκροτεί ένα σύμβολο με νόημα. Πέρα από αυτά τα όρια δεν υπάρχουν τα πράγματα καθαυτά που δεν μπορούμε να γνωρίσουμε, όπως υποστηρίζει ο Kant, αλλά μόνο *a*-νόητοι συνδυασμοί σημείων.

Στο *Tractatus* ο Wittgenstein συντάσσεται με τον Frege ως προς την απόρριψη του ψυχολογισμού, ωστόσο, απορρίπτει επιπλέον την υπόθεση που ο πλατωνισμός του Frege μοιράζεται με τον ψυχολογισμό και με τον εμπειρισμό του Russell, την υπόθεση ότι η λογική είναι επιστήμη η οποία αποφαινεται για αντικείμενα. Η υπόθεση ότι η λογική ως επιστήμη αφορά σε αντικείμενα υπονομεύεται από την ιδέα που εκφράζεται στο TLP, ότι οι λογικές σταθερές δεν είναι ονόματα οντοτήτων αλλά ότι ο ρόλος των προτασιακών συνδέσμων και ποσοδεικτών είναι η έκφραση αληθοσυναρτησιακών σχέσεων, και όχι η κατονομασία αντικειμένων κάποιου είδους.

Βασικός στόχος της κριτικής του, ωστόσο, είναι η άποψη ότι οι αναγκαίες προτάσεις είναι αποφάνσεις που αφορούν οντότητες. Σε αντίθεση με αυτήν την άποψη, ο Wittgenstein υποστηρίζει ότι οι αναγκαίες προτάσεις δεν είναι σε καμιά περίπτωση αποφάνσεις. Δεν αναπαριστούν ένα συγκεκριμένο είδος αντικειμένου αλλά αντανακλούν τους κανόνες λογικής σύνταξης. Αυτοί οι κανόνες προηγούνται από ερωτήματα για την αλήθεια ή το ψεύδος και δεν μπορούν να διαψευστούν από εμπειρικές προτάσεις, καθώς τίποτα που τους αντιβαίνει δεν θεωρείται πρόταση με νόημα.

Εισάγοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τους κανόνες της λογικής σύνταξης, το *Tractatus* μας παρέχει μια θεωρία για τις αναγκαίες προτάσεις η οποία απέχει από τον ψυχολογισμό, τον εμπειρισμό και τον πλατωνισμό. Ο ειδικός χαρακτήρας των αναγκαίων προτάσεων δεν οφείλεται στον αφηρημένο ή αναλλοίωτο χαρακτήρα των αντικειμένων στα οποία υποτίθεται ότι αναφέρονται αλλά στο γεγονός ότι συνδέονται με προ-εμπειρικούς όρους αναπαράστασης. Συνοπτικά, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι υπάρχουν τρεις πλευρές με τις οποίες ο συγγραφέας του TLP εισήγαγε τη γλωσσική στροφή στη φιλοσοφία:

1. Δημιούργησε κανόνες συμβολικής αναπαράστασης που κατέχουν κεντρικό ρόλο στη λογική, δίνοντας έτσι ένα γλωσσικό προσανατολισμό.
2. Επέμεινε ότι όλη η φιλοσοφία είναι μια κριτική της



γλώσσας (*TLP* 4.003), που πρέπει να συνεχιστεί από λογικο-γλωσσική ανάλυση, αν και η εκπλήρωση αυτού του προγράμματος παρέμεινε στο λογικό θετικισμό και στον ύστερο Wittgenstein.

3. Υποστήριξε ότι, εφόσον η λογική συγκεντρώνει τις πιο γενικές προϋποθέσεις για τη δυνατότητα της συμβολικής αναπαράστασης, δεν μπορεί να υπάρξει μια λογικώς ελαττωματική γλώσσα. Τα συστήματα των Frege και Russell δεν είναι ιδανικές γλώσσες, δεν είναι σε καλύτερη λογική τάξη από τη φυσική ομιλούμενη γλώσσα, αλλά είναι καλύτερα ως προς το ότι αναδεικνύουν αυτήν την τάξη, η οποία πρέπει να είναι παρούσα σε κάθε φυσική γλώσσα (*TLP* 4.002, 3.323 – 3.325).

Γι' αυτό το λόγο το *Tractatus*, αν όχι το έργο του Frege, είναι η πηγή του σημαντικού προγράμματος για την κατασκευή μιας θεωρίας νοήματος για τις φυσικές γλώσσες. Και τα τρία στοιχεία έχουν ως αφετηρία την καντιανή ιδέα ότι η φιλοσοφία αναστοχάζεται τους όρους αναπαράστασης της πραγματικότητας, μια ιδέα οικεία στην καντιανή παράδοση αλλά άγνωστη στον πλατωνισμό του Frege και στον εμπειρισμό του Russell. Ως εκτούτου, η μετατροπή της αναστοχαστικής στροφής του Kant από τον Wittgenstein είναι η πηγή της γλωσσικής στροφής στον εικοστό αιώνα.

Σε αντίθεση με τον Kant, οι προϋποθέσεις για την αναπαράσταση της πραγματικότητας δεν διαμένουν στο νου ο οποίος κατασκευάζει τον κόσμο από ενοράσεις αλλά σε ένα σύστημα κανόνων για τη χρήση των σημείων. Επιπλέον, μόνον οι εμπειρικές προτάσεις έχουν νόημα, και η μόνη αναγκαιότητα είναι η λογική αναγκαιότητα, που είναι ταυτολογική και ως εκτούτου αναλυτική (*TLP* 6.1, 6.12). Αυτό αποκλείει τις συνθετικές a priori κρίσεις, που ήταν κατεξοχήν αποτέλεσμα της «υπερβατολογικής φιλοσοφίας» του Kant. Απορρίπτοντας την υπερβατολογική θεμελίωση της γνώσης και ένα σύστημα συνθετικών a priori κατηγοριών, ο Wittgenstein στρέφει την προσοχή του στην αναλυτική συνιστώσα, επιχειρώντας να τη συλλάβει ενδογλωσσικά.

Η τροποποίηση από τον Wittgenstein της καντιανής ιδέας, θα έλεγα ότι επιτυγχάνεται κατά δύο τρόπους. Κατά πρώτο λόγο, η σχέση των σκέψεων με τη γλωσσική τους έκφραση είναι εσωτερική, η αναπαράσταση είναι *συμβολική αναπαράσταση*, και οι προϋποθέσεις της είναι οι γλωσσικοί κανόνες, οι κανόνες της *λογικής σύνταξης*. Δεύτερον, τα όρια του νοήματος που καθορίζει η φιλοσοφία δεν διαχωρίζουν τη δυνατή γνώση από τη μάταιη θεωρησιακή έρευνα, αλλά τους ανόητους συνδυασμούς σημείων από αυτούς που έχουν νόημα. Αυτή η άποψη έχει σημαντικές μεθοδολογι-

κές συνέπειες. Πριν γράψει το *Tractatus* ο Wittgenstein ισχυριζόταν ότι η φιλοσοφία συνίσταται από λογική και μεταφυσική, καθώς και ότι διαφέρει από την επιστήμη ως προς το ότι είναι το «δόγμα της λογικής μορφής των επιστημονικών προτάσεων» (*NB* 106). Στο *TLP* ως «μεταφυσική» θεωρείται η μη – νομιμοποιημένη φιλοσοφία του παρελθόντος. Νομιμοποιημένη φιλοσοφία είναι η κριτική της γλώσσας: «οι περισσότερες από τις προτάσεις και τα ερωτήματα των φιλοσοφικών έργων δεν είναι ψευδή, αλλά α-νόητα» (*TLP* 4.003). Τα ερωτήματα αυτά αποτυγχάνουν να κατανοήσουν τη λογική της γλώσσας, αποτυχία η οποία έχει ως αποτέλεσμα τη διατύπωση ψευδοερωτημάτων στα οποία δεν δυνάμεθα να απαντήσουμε. Στόχος της φιλοσοφίας δεν είναι να επιχειρήσει να απαντήσει αυτά τα ερωτήματα αλλά να δείξει ότι παραβιάζουν τα όρια του νοήματος. Αργότερα ο Wittgenstein κατήυθνε τη γλωσσική στροφή προς ένα διαφορετικό προσανατολισμό. Πυρήνας της μεθόδου του παρέμεινε η μετάβαση από το ερώτημα για την αλήθεια στο ερώτημα για το νόημα. Υπάρχει μια εσωτερική σχέση ανάμεσα στη σκέψη και γλωσσική της έκφραση: η φιλοσοφία ενδιαφέρεται για τη γλώσσα εξαιτίας του υπέρτατου ρόλου της στην ανθρώπινη ζωή. Η δεύτερη σχέση, η οποία ενέπνευσε τον λογικό θετικισμό είναι ότι η a priori φύση των φιλοσοφικών προβλημάτων και προτάσεων είναι ριζωμένη στους γλωσσικούς κανόνες. Η φιλοσοφία δεν είναι ένας γνωστικός κλάδος αλλά μια δραστηριότητα που σκοπεύει στη διαφάνεια. Όλα αυτά παραμένουν και στο ύστερο έργο εκεί, όμως, η φιλοσοφία λύνει τις εννοιολογικές συγχύσεις στις οποίες τα φιλοσοφικά προβλήματα οφείλουν την ύπαρξή τους.

Το χαρακτηριστικό στο ώριμο έργο του Wittgenstein είναι ότι το γλωσσικό νόημα δεν συνδέεται με τη δυνατότητα της αναπαράστασης. Αντιθέτως, συνδέεται αφενός με την έννοια της χρήσης, αφετέρου με την επιστημολογία της κατανόησης. Μ' άλλα λόγια το γλωσσικό νόημα εκδηλώνεται στη χρήση της πρότασης και είναι αυτό το οποίο ερμηνεύουμε όταν δίνουμε εξηγήσεις για το νόημα. Αυτή η παρατήρηση δείχνει ότι το νόημα είναι μια εσωτερική υπόθεση της γλώσσας και δεν είναι εξωγλωσσική αναφορά. Δεν συγκροτείται μέσω αναφοράς σε «καθαρές» προενομιολογικές και προγλωσσικές οντότητες. Στη γλώσσα, το νόημα των λέξεων και των προτάσεων συγκροτείται μέσω της χρήσης. Η έννοια της χρήσης που αναπτύσσει ο Wittgenstein στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* είναι ο βασικός ιστός για την ανάπτυξη των νέων εννοιών που είναι τα γλωσσικά παίγνια και οι μορφές ζωής στο πλαίσιο της ύστερης θεώρησής του για τη γλώσσα. Αφετηρία των *Έρευνών* του αποτελεί η χρήση μιας λέξης ή έκφρασης. Ο ώριμος Wittgenstein αντικα-



θιστά τη θετικιστική έννοια της επαλήθευσης με την έννοια της χρήσης, θεωρώντας ότι το νόημα μιας λέξης είναι η χρήση της στη γλώσσα. Η έννοια της χρήσης εμφανίζεται και στο πρώτο έργο του Wittgenstein μόνο που στο *TLP* ο χαρακτήρας είναι στατικός – λογικοσυντακτικός, ενώ στο ύστερο έργο λαμβάνει χαρακτήρα πραξεολογικό. Δηλαδή στο *Tractatus* η χρήση ενός σημείου απλώς επιδεικνύει τις συνδυαστικές δυνατότητες του αντικειμένου που απεικονίζει. Από την άλλη στο ύστερο έργο η χρήση της λέξης στα γλωσσικά παίγνια προσδιορίζει και το νόημά της. Το νόημα της πρότασης, η οποία εκφράζει μια ολότητα, εξαρτάται από το πώς χρησιμοποιείται στην πράξη. Η συγκεκριμένη σημασία της εξαρτάται από τη συγκεκριμένη χρήση της. Η χρήση της γλώσσας είναι μια πρακτική, είναι όπως η άσκηση μιας τεχνικής με τη χρησιμοποίηση των διάφορων εργαλείων. Η πράξη δίνει στις λέξεις το νόημά τους. Εδώ διαφαίνεται το ολιστικό στοιχείο στη θεώρηση του Wittgenstein, καθώς οι προτάσεις έχουν νόημα μόνο μέσα στο πλαίσιο μιας μορφής ζωής, και ως εκ τούτου, η κατανόηση μιας πρότασης, η κατανόηση μιας πρότασης είναι τμήμα της κατοχής μιας τεχνικής. Επιπλέον, η χρήση της γλώσσας δεν είναι ιδιωτική, δηλαδή δεν είναι υπόθεση επιλογής ενός, αποκλειστικά κάθε φορά, ομιλητή. Ο τρόπος που χρησιμοποιείται η γλώσσα στην κοινότητα διαμορφώνει τη γλωσσική χρήση των όρων. Κατά τον Wittgenstein η γλώσσα έχει μια ποικιλία χρήσεων και όχι μόνο τη χρήση του ονομάζειν. Αλλά ακόμα και η ονοματοθεσία δεν αποτελεί απλώς μια σύνδεση του ονόματος με τον φορέα του, αλλά προϋποθέτει ένα δίκτυο δραστηριοτήτων που δίνουν σε κάθε περίπτωση συγκεκριμένο νόημα στις λέξεις.

Η πρακτική της χρήσης της γλώσσας που έχει σκοπό να μας δείξει ο Wittgenstein είναι να μας καταστήσει σαφή τον τρόπο που μια έννοια πραγματικά λειτουργεί, και να μας ξεκαθαρίσει τις αποχρώσεις της χρήσης των εννοιών στα διάφορα επίπεδα της γλώσσας. Όταν αναφέρεται στην αποσαφήνιση της χρήσης της γλώσσας έχει κατά νου τις συγχύσεις που δημιουργεί η κατασκευή φιλοσοφικών θεωριών αλλά και το γεγονός ότι η καθημερινή χρήση της γλώσσας παραπλανεί συχνά, εφόσον η φαινομενική της μορφή δεν ταυτίζεται με τη λογική. Θεωρεί, επομένως, ότι μόνο η περιγραφή των λεπτομερειών της καθημερινής γλωσσικής πρακτικής είναι δυνατόν να καταστήσει σαφείς τις γραμματικές διαφορές των εννοιών, ώστε να δούμε πώς λειτουργεί πραγματικά η γλώσσα. Ο Wittgenstein μας καλεί να δώσουμε προσοχή στις παραμελημένες λεπτομέρειες που αφορούν τη χρήση της γλώσσας και χρησιμοποιώντας τη μέθοδο της αναλογίας ή σύγκρισης μας δίνει τη δυνατότητα να δούμε υπό το φως μιας νέας οπτικής την πρακτική

της γλωσσικής λειτουργίας. Οι κριτικές διαπιστώσεις του συνδέουν το νόημα με την έννοια της κατανόησης. Η κατανόηση του νοήματος εκδηλώνεται στη γλώσσα, στη συγκεκριμένη χρήση που κάνει ο ομιλητής και στις εξηγήσεις που δίνει σχετικά με τι εννοεί. Όπως σχετικά με το νόημα, έτσι και στην περίπτωση της κατανόησης η χρήση αποτελεί το κριτήριό της. Η ερμηνεία μιας έκφρασης αποτελεί το κριτήριο για το πώς κατανοείται η έκφραση από αυτόν που την ερμηνεύει. Η χρήση δεν είναι αυθαίρετη υπόθεση του ομιλούντος υποκειμένου. Κατ' αυτόν τον τρόπο η έννοια της χρήσης παραπέμπει στην κανονιστική διάσταση της γλώσσας, δηλαδή στην αντίληψη ότι η γλώσσα διέπεται από κανόνες. Η κατανόηση ενός κανόνα ο οποίος αναδεικνύεται από τη φιλοσοφική δραστηριότητα συσχετίζεται με την πρακτική του και η πρακτική αποτελεί το κριτήριο για την κατανόηση του κανόνα. Οι κανόνες υπάρχουν για να ρυθμίζουν την επικοινωνία των ανθρώπων που αρθρώνουν την κοινή γλώσσα.

### WITTGENSTEIN'S LINGUISTIC TURN SUMMARY

Wittgenstein's philosophical approach to language was of great importance in the twentieth century philosophy. In his major works, *Tractatus* and *Philosophical Investigations*, the *linguistic turn* has been revealed by the transformation of the kantian conception for the terms representing the reality to a system for the use of signs. According to Wittgenstein's tractarian period, the pictorial relation of reality is being symbolic and the terms of representation becoming the rules of logical syntax. This transformation shows that everything happens in the language itself without any reduction to an extra-linguistic point.

Wittgenstein draws a line between the science picturing the world and the philosophy rethinking on the representation's nature. Philosopher's task is to set limits on the thought. Our thoughts are genuine (significant) propositions and can be fully expressed in the language giving the authority to philosophy to determine the limits of the linguistic expression of thoughts. In the *TLP* Wittgenstein provides us with a theory for necessary propositions far from psychologism, empiricism and platonism.

In his later work Wittgenstein doesn't link the linguistic meaning with the possibility of representation. The linguistic meaning is being expressed in the use of proposition designating that meaning is an internal case of language without any extra-linguistic reference. Understanding the meaning of an expression is not any arbitrary account for the language speaker. Language consists of rules and philosophical activity is a practice that provides us with the criterion for understanding the rules of language. Following rules is a commonplace for people speaking the same language, being member of the same language game, sharing the common form of life.

ΜΑΡΙΑ ΒΕΝΙΕΡΗ

### ΤΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΙΔΙΩΤΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ ΚΑΙ ΤΑ QUALIA\*

**Τ**α προβλήματα που αφορούν στην υποκειμενικότητα της συνείδησης κατέχουν κομβική θέση στις σύγχρονες διαμάχες στη φιλοσοφία του νου. Στην εργασία αυτή ερευνάται κατά πόσον τα προβλήματα αυτά μπορούν να αντιμετωπισθούν από τη σκοπιά της φιλοσοφίας του Βιτγκενστάιν.

Ο όρος 'qualia' ('quale' στον ενικό) χρησιμοποιείται για να δηλώσει τις υποκειμενικές ποιότητες των νοητικών καταστάσεων, όπως είναι το αίσθημα του πόνου αλλά και η εμπειρία ενός χρώματος ή ενός ήχου. Πρόκειται για το τι αισθάνεται κανείς ή το «πώς είναι» (what it is like), κατά την έκφραση του Νέηγκελ, να έχει κανείς την αίσθηση του πόνου ή του κόκκινου χρώματος<sup>1</sup>. Το ερώτημα αν υπάρχουν qualia και, αν υπάρχουν, ποια είναι η φύση τους σχετίζεται άμεσα με το πρόβλημα της συνείδησης και της υποκειμενικότητας και βρίσκεται στην καρδιά του προβλήματος της σχέσης νου και σώματος.

Στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα μια πολύ διαδεδομένη θεωρία που επεχείρησε να δώσει λύση στο πρόβλημα της φύσης του νου ήταν ο μιχεβιορισμός. Από φιλοσοφική άποψη, η θεωρία αυτή πολύ γενικά προεβνεί πως όταν μιλάμε για νοητικά φαινόμενα εννοούμε τελικά την τάση μας να συμπεριφερθούμε κατά έναν ορισμένο τρόπο η την ίδια τη αντίδρασή μας σε ερεθίσματα του περιβάλλοντός μας ή σε ερεθίσματα που προέρχονται από το ίδιο το σώμα μας, όπως στην περίπτωση ενός σπασμού που λέμε ότι προκαλεί πόνο. Πρόκειται για μια υλιστική ή κατά τη σύγχρονη ορολογία φυσικαλιστική θεωρία, της οποίας εξέλιξη είναι οι πιο πρόσφατες θεωρίες της ταυτότητας νοητικών και φυσικών καταστάσεων και του λειτουργισμού.

Η θεωρία της ταυτότητας νοητικών και φυσικών καταστάσεων ή διαδικασιών δεν ταυτίζει τις νοητικές καταστάσεις με τη συμπεριφορά όπως ο μιχεβιορισμός, αλλά με νευροφυσιολογικές

\* Ευχαριστώ τον καθηγητή Γιώργο Μαραγκό για τις χρήσιμες συζητήσεις σχετικά με το θέμα της ανακοίνωσης.

1. T. Nagel, "What it is Like to be a Bat?", *Philosophical Review* 83 (1974), 435-450

καταστάσεις ή καταστάσεις του εγκεφάλου. Η θεωρία του λειτουργισμού παρουσιάστηκε τη δεκαετία του 1960 και επικρατεί μέχρι τις μέρες μας. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, οι νοητικές καταστάσεις ορίζονται μέσω των σχέσεών τους με τις αιτίες που τις προκαλούν και τα αποτελέσματα που έχουν σε άλλες εσωτερικές καταστάσεις και στη συμπεριφορά μας. Στον λειτουργισμό δεν μας ενδιαφέρει η φυσική σύσταση των νοητικών καταστάσεων, αλλά ο ρόλος τους, η λειτουργία τους μέσα στο σύστημα. Οι νοητικές καταστάσεις μπορούν να πραγματώνονται όχι μόνο στον εγκέφαλο των ανθρώπων και άλλων έμβιων όντων, αλλά και στο υλικό με το οποίο κατασκευάζονται τα ρομπότ ή και σε πνεύματα, δηλ. μη υλικά όντα. Πάντως οι οπαδοί του λειτουργισμού είναι στη συντριπτική πλειοψηφία τους φυσικαλιστές.

Στο πλαίσιο των σύγχρονων θεωριών για το νου, είναι φυσικό να υπάρχει δυσκολία στην εξήγηση των qualia, ή αλλιώς της φαινομενικής συνείδησης (phenomenal consciousness). Τα qualia ως υποκειμενικές, φαινομενικές ποιότητες, στις οποίες έχουμε πρόσβαση μέσω της ενδοσκοπησης δεν χαρακτηρίζονται εύκολα με λειτουργικούς ή φυσικαλιστικούς όρους. Μια ακραία θέση στο φυσικαλιστικό στρατόπεδο καταλαμβάνει ο Dennett αρνούμενος τελείως την ύπαρξη των qualia, τα οποία εννοεί ως εγγενείς, ιδιωτικές, μη εκφράσιμες ιδιότητες των νοητικών καταστάσεων, στις οποίες έχουμε άμεση πρόσβαση<sup>2</sup>. Οι φιλόσοφοι που δέχονται τα qualia χωρίζονται σε δύο κατηγορίες, στους φυσικαλιστές που τα ταυτίζουν ή τα ανάγουν σε φυσικές ιδιότητες και σε εκείνους που τα θεωρούν μη φυσικές ποιότητες ή οντότητες και είναι συνήθως οπαδοί των δεδομένων των αισθήσεων (sense-data).

Όσοι θεωρούν τα qualia μη φυσικές οντότητες και επομένως αποδέχονται κάποιο είδος δυϊσμού προσκρούουν στα γνωστά από την εποχή του Καρτέσιου προβλήματα που αφορούν στην αλληλεπίδραση των οντοτήτων αυτών με τον φυσικό κόσμο. Όσοι πάλι ασπάζονται φυσικαλιστικές θέσεις αντιμετωπίζουν τη δυσκολία να εξηγήσουν πως από τις νευροφυσιολογικές διαδικασίες προέρχονται υποκειμενικά αισθήματα ή qualia. Οι νευροφυσιολογικές διαδικασίες θα μπορούσαν να αντιστοιχούν σε κάποια άλλα αισθήματα ή qualia ή να μην υπήρχαν καθόλου αισθήματα. Πρόκειται για το περίφημο «εξηγητικό χάσμα» (explanatory gap) δηλ. την αδυναμία των φυσικαλιστών να δείξουν με ποιον τρόπο η φαινο-

2. Βλ. κυρίως D. Dennett, "Quining Qualia", N. Block et al. (eds) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge, Ma. 1997, 619-642.

μενική συνείδηση εξαρτάται από τον εγκέφαλο<sup>3</sup>. Το χάσμα αυτό παραμένει αγεφύρωτο και παρά τις προσπάθειες των φυσικαλιστών δεν υπάρχουν ακόμη σημεία προόδου.

Κατά την ενασχόληση με τα qualia, βλέπουμε ότι παρουσιάζεται σε όλη του την οξύτητα το πρόβλημα της σχέσης νου και σώματος, όπως αυτό έχει διαμορφωθεί στις ημέρες μας. Οι φυσικαλιστές, οι οποίοι εκπροσωπούν την επικρατούσα τάση δεν μπορούν να εξηγήσουν την υποκειμενικότητα του νου που παρουσιάζεται εδώ ως φαινομενική συνείδηση, αλλά εμμένουν στις θέσεις τους και ελπίζουν ότι θα ξεφύγουν κάποτε από το αδιέξοδο.

Στο σημείο αυτό μια πρόταση θα ήταν να ξεφύγουμε όσο μπορούμε από τις προϋποθέσεις του προβλήματος, που στη νεότερη εποχή ξεκίνησε, όπως γνωρίζουμε, με τον ριζικό διαχωρισμό του Καρτέσιου ανάμεσα στο νου και στο σώμα, έτσι ώστε να μη είναι δυνατόν να εξηγηθεί η αλληλεπίδρασή τους. Μια εξέταση του θέματος των αισθημάτων η qualia από Βιτγκενσταϊνική σκοπιά μπορεί να φανεί χρήσιμη.

Ο Βιτγκενστάιν στο ύστερο έργο του, δεν επιχειρεί να κατασκευάσει μια φιλοσοφική θεωρία για το νου, τη γλώσσα και τον κόσμο. Σκοπός του είναι η διάλυση των φιλοσοφικών προβλημάτων, τα οποία οφείλονται, κατ' αυτόν σε παρανόηση του τρόπου λειτουργίας της γλώσσας μας. Η έρευνά του έχει άμεση σχέση και με τα προβλήματα της φιλοσοφίας του νου. Σημείο εκκίνησής του δεν είναι το υποκείμενο, όπως στον Καρτέσιο, και τα ιδιωτικά αισθήματά του αλλά ούτε πάλι και η αντικειμενική προοπτική της νευροφυσιολογίας. Ο Βιτγκενστάιν εξετάζει τα προβλήματα από την σκοπιά του ανθρώπου ως μέλους μιας κοινότητας και μιας μορφής ζωής<sup>4</sup>. Στην καθημερινή μας ζωή μιλάμε χωρίς να έχουμε δυσκολίες συνεννόησης για τον πόνο ή τη λύπη που αισθανόμαστε ή για την αίσθηση του κόκκινου ή τη γεύση ενός φρούτου. Θα εξετάσουμε λοιπόν τη γλώσσα, ή κατά την Βιτγκενσταϊνική ορολογία, τα γλωσσικά παιχνίδια που χρησιμοποιούμε όταν μιλάμε για αισθήματα, για να δούμε κατά πόσον η παρανόησή της από τους φιλοσόφους έχει οδηγήσει σε αδιέξοδα.

Το πολυσυζητημένο επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας μπορεί να θεωρηθεί ως μια προσπάθεια να διερευνηθεί πώς λει-

3. Ο χαρακτηρισμός αυτός πρωτοεμφανίζεται στο: J. Levine "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354-361

4. Πρόκειται για μια προοπτική του β' προσώπου, όπως παρατηρεί προσφυσώς ο A. Rudd, "What it's Like and What's Really Wrong with Physicalism: A Wittgensteinian Perspective", *Journal of Consciousness Studies* 5 (1998), 454-463

τουργεί η γλώσσα που αναφέρεται σε αισθήματα<sup>5</sup>. Η ιδιωτική γλώσσα είναι σύμφωνα με τον Βιτγκενστάιν εκείνη η γλώσσα της οποίας οι λέξεις αναφέρονται στα άμεσα, ιδιωτικά αισθήματα αυτού που την ομιλεί. Τα αισθήματα αυτά είναι ιδιωτικά με την έννοια ότι τα κατέχει μόνο ένας και ότι μόνο ο κάτοχος τους μπορεί να τα γνωρίζει. Έτσι μια ιδιωτική γλώσσα εξ ορισμού δεν μπορεί να γίνει κατανοητή από κάποιον άλλο. Βλέπουμε ότι τα αισθήματα, όπως νοούνται εδώ μπορούν να χαρακτηρισθούν και ως qualia με την έννοια ιδιωτικών οντοτήτων, καταστάσεων ή ποιοτήτων που είναι προσιτές μόνο στον κάτοχο τους.

Πώς συνδέεται η επιχειρηματολογία κατά της ύπαρξης μιας τέτοιας γλώσσας με τη φιλοσοφική παράδοση; Στη νεότερη φιλοσοφία από τον Καρτέσιο και εξής η ιδιωτική γλώσσα προϋποτίθεται σιωπηλά ή φανερά σε πολλά, διαφορετικά μεταξύ τους, φιλοσοφικά συστήματα. Ο Καρτέσιος, αλλά και οι εμπειριστές, από τον Λοκ μέχρι τον Ράσελ (και ο Βιτγκενστάιν κατά την περίοδο που πρόσκειται στην επαληθευσιοκρατία) θεωρούν ότι τα ιδιωτικά αντικείμενα ή συμβάντα στο νου (δηλ. οι ιδέες, οι εντυπώσεις ή τα δεδομένα των αισθήσεων) αποτελούν το θεμέλιο της γλώσσας μας. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη η σημασία μιας λέξης όπως «πόνος» ή «κίτρινο» είναι η ιδιωτική εμπειρία του πόνου ή του κίτρινου και επομένως κάποιος δεν γνωρίζει τι εννοεί ο άλλος με τις ίδιες λέξεις παρά μόνο κατ' αναλογία με τη δική του εμπειρία. Έτσι μπορεί να διδάξει τη σημασία μόνο έμμεσα γιατί στην περίπτωση του κίτρινου ακόμη αν χρησιμοποιήσει κάποιο δείγμα, η σημασία της λέξης είναι τελικά ή εμπειρία του κίτρινου ή το αισθητηριακό δεδομένο που δημιουργείται.

Αυτή η άποψη για τη γλώσσα που κυριαρχεί στη νεότερη φιλοσοφία συνδυάζεται με τον οντολογικό δυϊσμό δηλ. την αντίληψη για την ύπαρξη ενός μη φυσικού, νοητικού κόσμου, ο οποίος είναι άμεσα προσιτός στο υποκείμενο και μεσολαβεί ανάμεσα σε αυτό και στο φυσικό κόσμο. Ο δυϊσμός αυτός έχει οδηγήσει, ως γνωστόν, σε μεγάλα φιλοσοφικά προβλήματα, όπως στον σκεπτικισμό για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου, στο σολιψισμό και βέβαια, στο πρόβλημα της σχέσης του νοητικού αυτού κόσμου με το σώμα του ανθρώπου.

Ο Βιτγκενστάιν αναλύει τη γλώσσα μας, για να δείξει πως οι λέξεις που αφορούν αισθήματα παίρνουν τελικά το νόημα τους. Χωρίς να επιχειρήσουμε εδώ μια λεπτομερή ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου, επισημαίνουμε ότι για αυτόν το νό-

5. Ο Βιτγκενστάιν εισάγει την έννοια της ιδιωτικής γλώσσας στις *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μετ. Π. Χριστοδουλίδη, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1977, [στο εξής ΦΕ], § 243 κ.ε.

ημα των λέξεων, όπως «πόνος» ή των λέξεων για χρώματα δίνεται από τη χρήση των λέξεων αυτών στα διάφορα γλωσσικά παιχνίδια σύμφωνα με δημόσιους κανόνες, δηλ. κανόνες που είναι προσιτοί σε όλους και συνδέονται με τη συμπεριφορά των ανθρώπων. Το αίσθημα του πόνου συνδέεται εσωτερικά με ορισμένους φυσικούς τρόπους συμπεριφοράς που το εκφράζουν, όπως κραυγές, μορφασμούς. Το μικρό παιδί εκφράζει τον πόνο του με κλάματα και μαθαίνει να αντικαθιστά την φυσική έκφραση του πόνου με λέξεις και προτάσεις, μαθαίνει δηλ. μια νέα συμπεριφορά, έναν νέο τρόπο έκφρασης. Επομένως το γλωσσικό παιχνίδι με μια λέξη για αισθήματα όπως «πόνος» έχει τους εξής κανόνες: Όταν χρησιμοποιώ το ρήμα «πονώ» στο α' ενικό πρόσωπο, δεν αναζητώ κριτήρια για την ορθή χρήση της λέξης, εφόσον αυτή αποτελεί έκφραση και όχι περιγραφή της κατάστασής μου. Όταν όμως αποδίδουμε πόνο σε κάποιον χρησιμοποιούμε ένα πλέγμα κριτηρίων που είναι εξωτερικά και συνδέονται με τη μορφή ζωής μας.

Η γλώσσα μας αποτελεί μέρος μιας κοινής μορφής ζωής, οι κανόνες της είναι δημόσιοι, έχουν δε ως έσχατο θεμέλιό τους την συμφωνία των ανθρώπων στις κρίσεις. Μια ιδιωτική γλώσσα έχει εξ ορισμού κανόνες ιδιωτικούς, τους οποίους μόνο ο ομιλητής της γνωρίζει, επομένως δεν υπάρχει ανεξάρτητο κριτήριο, εάν ακολουθεί πράγματι τον κανόνα ή νομίζει ότι τον ακολουθεί. Οι λέξεις και εκφράσεις που αναφέρονται σε αισθήματα δεν αποκτούν τη σημασία τους από τη σύνδεσή τους με ιδιωτικές εμπειρίες ή qualia, άρα η γλώσσα μας δεν έχει ιδιωτικά νοήματα.

Όπως και ο ίδιος ο Βιτγκενστάιν αντιλαμβάνεται, αυτή η έμφασή του σε δημόσιους κανόνες και κριτήρια χρήσης των λέξεων για αισθήματα και γενικά νοητικές καταστάσεις μπορεί να εκληφθεί ως μια προσχώρηση στο στρατόπεδο του μιχιεβιορισμού. Αλλά είναι δυνατόν να αγνοεί τη διαφορά μεταξύ της συμπεριφοράς που συνοδεύεται από πόνο και της ίδιας συμπεριφοράς χωρίς πόνο, π.χ. όταν υποκρινόμαστε; Η απάντησή του είναι:

Και ποια διαφορά θα μπορούσε να είναι μεγαλύτερη!:- «Και όμως όλο και φτάνεις στο αποτέλεσμα πως το αίσθημα καθαυτό είναι ένα τίποτα».-Καθόλου. Δεν είναι κάτι, ούτε όμως και ένα τίποτα! Το αποτέλεσμα ήταν μονάχα, πως ένα τίποτα θα εξυπηρετούσε το ίδιο όσο κι ένα κάτι, που δεν επιτρέπει να πούμε τίποτα γι' αυτό. Το μόνο που κάναμε ήταν να απορρίψουμε τη γραμματική που, εδώ, προσπαθεί να μας φορτωθεί (ΦΕ §304).

Σε αυτό το απόσπασμα φαίνεται καθαρά ότι ο Βιτγκενστάιν δεν έχει σκοπό να ταυτίσει τον πόνο με την έκφραση του πόνου και να αρνηθεί ότι έχουμε αισθήματα. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι να εξετάσει πώς λειτουργεί το γλωσσικό παιχνίδι με τη λέξη

«πόνος» και να εντοπίσει πού υπάρχει παρανόηση της λειτουργίας του από τους φιλοσόφους, η οποία οδηγεί σε προβλήματα. Η διαπίστωσή του είναι ότι επηρεαζόμαστε από την αναφορική αντίληψη για το νόημα και νομίζουμε ότι η σημασία της λέξης «πόνος» πρέπει να είναι το αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται, το οποίο στην περίπτωση αυτή είναι ιδιωτικό.

Ο Βιτγκενστάιν εξετάζει τον ρόλο ενός τέτοιου ιδιωτικού αντικειμένου στο γλωσσικό παιχνίδι με τη λέξη «πόνος» χρησιμοποιώντας την περίφημη μεταφορά του σκαθαριού στο κουτί (beetle in the box):

Τώρα ένας μου λέει πως ξέρει τι είναι ο πόνος, αλλά μόνο από τη δική του περίπτωση! -Ας υποθέσουμε πως καθενας έχει από ένα κουτί μέσα στο οποίο βρίσκεται κάτι που θα το ονομάσουμε «σκαθάρι». Κανείς δεν μπορεί να δει μέσα στο κουτί του άλλου και καθενας λέει πως ξέρει τι είναι ένα σκαθάρι μονάχα βλέποντας το δικό του σκαθάρι. -Εδώ θα ήταν βέβαια δυνατό καθενας να έχει στο κουτί του κάτι διαφορετικό. Μάλιστα θα μπορούσαμε να φανταστούμε πως αυτό το πράγμα αλλάζει συνέχεια. -Αλλά τι θα γινόταν αν η λέξη «σκαθάρι» είχε μια χρήση στη γλώσσα αυτών των ανθρώπων. -Αν συνέβαινε αυτό, τότε η χρήση αυτή δεν θα ήταν για την υποσημανση ενός πράγματος. Το πράγμα μέσα στο κουτί δεν έχει καμιά θέση στο γλωσσικό παιχνίδι, ούτε ως *κατίτι*, γιατί το κουτί θα μπορούσε και να είναι άδειο. -Όχι, μπορεί κανείς να «απλοποιήσει» τους όρους «δια» του πράγματος που βρίσκεται στο κουτί. Ο,τιδήποτε και αν είναι, αυτό απαλείφεται.

Παναπεί: Αν ερμηνεύσουμε τη γραμματική της έκφρασης του αισθήματος σύμφωνα με το υπόδειγμα 'αντικείμενο και υποσημανση', τότε το αντικείμενο αποκλείεται από τη θεώρηση, ως ξένο προς το θέμα (ΦΕ § 293).

Αν δεχθούμε ότι το γλωσσικό παιχνίδι για τις νοητικές καταστάσεις λειτουργεί σύμφωνα με το πρότυπο «αντικείμενο- υποσημανση», δηλ την αναφορική θεωρία, τότε καταλήγουμε σε ένα ιδιωτικό αντικείμενο που αποτελεί τη σημασία μιας λέξης όπως «πόνος», το οποίο όμως τελικά δεν παίζει κανένα ρόλο στο γλωσσικό παιχνίδι. Έτσι ο Βιτγκενστάιν δεν καταπολεμά την ύπαρξη αισθημάτων αλλά ένα «γραμματικό μύθο»(ΦΕ §307), που συνίσταται στην άποψη ότι πίσω από τη λέξη «πόνος» και την αντίστοιχη συμπεριφορά βρίσκεται ένα ιδιωτικό, μη φυσικό αντικείμενο, ένα «κάτι», που δίνει νόημα στη λέξη και το οποίο μόνο εγώ μπορώ να δείξω με ένα είδος ιδιωτικού καταδεικτικού ορισμού<sup>6</sup>.

6. Η κριτική αυτή κατά της σημασίας ως ιδιωτικού αντικειμένου συνδέεται με την επιχειρηματολογία του κατά της αναφορικής θεωρίας του νοήμα-

Η αντίληψη αυτή για την ύπαρξη εσωτερικών, ιδιωτικών αντικειμένων και ποιότητων αλλά και καταστάσεων, συμβάντων και διαδικασιών που αντιστοιχούν στις λέξεις μιας ιδιωτικής γλώσσας κατά το πρότυπο της λειτουργίας της γλώσσας για το φυσικό κόσμο έχει συνέπειες για το πρόβλημα της σχέσης νου και σώματος: Υποστηρίζεται ότι υπάρχει ένα εσωτερικός, νοητικός κόσμος, σε αναλογία με τον φυσικό κόσμο, που περιλαμβάνει όλα αυτά τα νοητικά φαινόμενα. Έτσι δημιουργείται το πρόβλημα της σχέσης του νοητικού αυτού κόσμου με τον υλικό, με τον εγκέφαλο, το οποίο αντιμετωπίζεται με τις διάφορες φυσικαλιστικές ή δυϊστικές θεωρίες.

Αν όμως η ύπαρξη των ιδιωτικών αντικειμένων δεν είναι παρά ένας μύθος, τότε παραμένει το ερώτημα: Τι είναι τελικά τα αισθήματα; Ένα αίσθημα δεν είναι ένα «κάτι» δηλ. ένα ιδιωτικό αντικείμενο, για το οποίο δεν μπορούμε τελικά να μιλήσουμε, εφόσον είναι άγνωστο σε όλους τους άλλους, ούτε όμως ένα «τίποτα», όπως θα έλεγαν οι μπιχεβιοριστές. Ο Βιτγκενστάιν αρνείται ωστόσο να προσδιορίσει τη φύση των αισθημάτων ανεξάρτητα από τη γλώσσα. Το μόνο που μπορεί να πούμε γι' αυτά είναι ότι έχουν μια εσωτερική σχέση με τη φυσική έκφραση τους και συνδέονται με τις υπόλοιπες αντιδράσεις μας και τη γλώσσα μας στο πλαίσιο της μορφής ζωής μας<sup>7</sup>.

Το σημείο εκκίνησης του Βιτγκενστάιν είναι λοιπόν η καθημερινή μας γλώσσα και η παρανόησή της από τους φιλοσόφους. Θεωρεί ότι η ύπαρξη ενός ιδιωτικού νοητικού κόσμου που δίνει στη γλώσσα των αισθημάτων το νόημά της αποτελεί έναν γραμματικό μύθο. Αυτή η άποψή του βέβαια δεν τον κάνει οπαδό του μπιχεβιορισμού και του φυσικαλισμού. Αρνείται να πάρει μέρος στη διαμάχη μεταξύ δυϊστών και φυσικαλιστών, όπως και σε κάθε άλλη μεταφυσική διαμάχη, διότι κατ' αυτόν δεν μπορούμε να βρούμε έξω από τη γλώσσα και τη μορφή ζωής μας και να βρούμε ένα ανεξάρτητο θεμέλιο για τη χρήση της γλώσσας.

Αν ωστόσο επιμένουμε να ζητούμε στο έργο του στοιχεία σχετικά με το πρόβλημα της φαινομενικής συνείδησης και της θέσης της σε μια φυσικαλιστική θεώρηση του νου, μπορούμε να στρα-

τος γενικά. Όσον αφορά στη γλώσσα για φυσικά αντικείμενα, η σύνδεση με ένα αντικείμενο μέσω ενός καταδεικτικού ορισμού δίνει ένα μόνο από τους κανόνες για τη χρήση της λέξης, ο οποίος δεν οδηγεί στην πραγματικότητα ανεξάρτητα από τη γλώσσα, αλλά γίνεται κατανοητός μόνο μέσα στο πλαίσιο ενός γλωσσικού παιχνιδιού.

7. Prof. J. Ossar, "Wittgenstein and McDowell on Sensations: a Reply to 'One Strand in the Private Language Argument'", *Grazer Philosophische Studien* 48 (1994), 229-242

φούμε στο ακόλουθο χωρίο<sup>8</sup>:

«Πιστεύω πως υποφέρει».-Μήπως επίσης πιστεύω πως αυτός δεν είναι μηχανή; (...) Φαντάσου πως, μιλώντας για ένα φίλο, λέω: «Δεν είναι μια μηχανή».-Τι πληροφορία δίνω, και για ποιον θα ήταν πληροφορία; Για ένα *ανθρώπινο ον* που συναντάει τον άλλο σε ομαλές περιστάσεις; Τι θα μπορούσε να τον πληροφορήσει; (Το πολύ να τον πληροφορούσε ότι ο φίλος μου συμπεριφέρεται σαν ανθρώπινο ον και όχι, αριά και που, σαν μηχανή.) «Πιστεύω πως δεν είναι μια μηχανή». Αυτό από μόνο του, δεν έχει κανένα νόημα. Η στάση μου απέναντι του είναι μια στάση απέναντι σε μια ψυχή. Δεν έχω τη γνώμη πως έχει μια ψυχή. (ΦΕ σελ. 225).

Σύμφωνα με τον Βιτγκενστάιν, κάποιος δεν πιστεύει βάσει μιας θεωρίας ότι οι άνθρωποι έχουν ψυχή δηλ. ότι έχουν συνείδηση και δεν είναι ρομπότ. *Βλέπουμε* τους άλλους ανθρώπους *ως* έμψυχα όντα και όχι ως αυτόματα και εδώ δεν πρόκειται για μια άποψη ή μια πεποίθηση, αλλά για μια βαθύτερη στάση άμεσα συνδεδεμένη με τη μορφή ζωής μας, η οποία αποτελεί το υπόβαθρο όλων των πεποιθήσεών μας και της συμπεριφοράς μας προς τους άλλους ανθρώπους.

Τα *qualia* και η φαινομενική συνείδηση αποτελούν ένα πρόβλημα που εξακολουθεί να δημιουργεί δυσκολίες, όπως είδαμε, τόσο στους φυσικαλιστές, όσο και στους δυϊστές. Με το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας ο Βιτγκενστάιν μας δίνει έναν άλλο τρόπο θεώρησης του προβλήματος των νοητικών καταστάσεων και γενικότερα της σχέσης νου και σώματος. Τι είναι οι νοητικές καταστάσεις όπως ο πόνος φαίνεται από τον τρόπο που συμπεριφερόμαστε, μιλάμε και αντιδρούμε στους άλλους ανθρώπους. Ο Βιτγκενστάιν μας ωθεί να δούμε τον κόσμο και τους εαυτούς μας μέσα από τη γλώσσα και τη μορφή ζωής μας, *sub specie humanitatis*. Η γλώσσα μας όμως και η μορφή ζωής μας μεταβάλλονται. Σύμφωνα με τον Βιτγκενστάιν ακόμη και βασικές συνιστώσες της μορφής ζωής μας ή του κοσμοειδώλου μας, οι οποίες τώρα μας φαίνονται αυτονόητες, είναι δυνατόν να αλλάξουν. Και εδώ τίθεται το ερώτημα: Τι μας εμποδίζει να δούμε κάποτε τους άλλους ως αυτόματα;

8. Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση του αποσπάσματος αυτού βλ. και Χ. Σιδηροπούλου «Δυϊσμός και το πρόβλημα της ψυχής: Μια Βιτγκενσταϊνική προσέγγιση», *Δευκαλίων* 16 (1998), 229-249, κεφ. II.

## ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

### Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ «ΓΛΩΣΣΙΚΟΥ ΠΑΙΓΝΙΟΥ» ΣΤΟ ΚΟΣΜΟΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΣΥΜΠΑΝ ΤΗΣ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ

#### I

Οι παραδοχές του Wittgenstein για το νόημα και τη γλώσσα όπως εμφανίζονται στο ύστερο έργο του, δεν αποβλέπουν στη συγκρότηση μίας νέας θεωρίας νοήματος, όπως συνέβη με το *Tractatus*, διότι πλέον, αμφισβητείται η αναγκαιότητα συγκρότησης μίας συνεκτικής και καθολικής θεωρίας για το νόημα. Το γεγονός αυτό οφείλεται στο ότι ο Wittgenstein δεν αντιμετωπίζει τη γλώσσα ως πολύπλοκο σύστημα σημασιολογικών κανόνων, η γνώση των οποίων θα καταδείκνυε ότι είναι δυνατή η κατανόηση της γλώσσας. Στην περίπτωση αυτή, η φιλοσοφία θα είχε ως σκοπό την αποκωδικοποίηση και συστηματοποίηση αυτών των κανόνων.

Έτσι, στο ύστερο έργο του, ο Wittgenstein αρνείται την παραδοχή ότι το νόημα τυποποιείται μέσω της ανάδειξης ενός συστήματος σημασιολογικών κανόνων. Η διατύπωση μίας συστηματικής σημασιολογικής θεωρίας για τη θεμελίωση της φιλοσοφικής κριτικής της γλώσσας είναι τόσο πεπλανημένη, κατά τις παραδοχές του Wittgenstein, όσο και η παραδοσιακή θεωρία που ευρίσκεται στο επίκεντρο της κριτικής των *Φιλοσοφικών Ερευνών*. Η θέση του Wittgenstein, όπως σχηματίζεται στο ύστερο κριτικό του έργο συνίσταται στο ότι οι λογικές αναλύσεις του *Tractatus*, όπως και η εικονική θεωρία του νοήματος και της αναπαράστασης του κόσμου στη γλώσσα, δεν επαρκούν για την απόδοση του περιεχομένου και της πολυμορφίας της φυσικής γλώσσας, ιδίως όταν αυτή συνδέεται με πολυσχιδείς συνθήκες εκφοράς και διαμόρφωσης αυτού του περιεχομένου. Ο Wittgenstein στηρίζει αυτήν του τη θέση στον έλεγχο των προτάσεων και των συνθηκών εκφοράς της φυσικής γλώσσας. Έτσι, από τον έλεγχο αυτών των περιστάσεων καταδεικνύεται ότι το νόημα δεν είναι μονοσήμαντα καθορισμένο, με συνέπεια να αμφισβητείται ο θεμελιώδης ρόλος



της αναπαραστατικής λειτουργίας της γλώσσας<sup>1</sup>. Το νόημα προκύπτει μέσα από τη χρήση της γλώσσας στο επίπεδο της ανθρώπινης πράξης. Η ανθρώπινη πράξη αποτελεί τον άξονα επί του οποίου εδράζεται η χρήση της γλώσσας και επειδή η ανθρώπινη πράξη δεν τυγχάνει τυπικής συστηματοποίησης αλλά ούτε και αποδίδεται μέσω ενός ακριβούς, λογικού συστήματος κανόνων, η γλώσσα, συνυφαινόμενη με την πράξη, δεν μπορεί να αποδοθεί με τους όρους ενός τυπικού, συμβολικού συστήματος.

Το εγχείρημα της κριτικής της γλώσσας διερευνά τις δυνατές χρήσεις της γλώσσας, οι οποίες επιφέρουν συλλογική δέσμευση. Με αυτόν τον έλεγχο, ο Wittgenstein καταδεικνύει το εύρος των ορίων της αξίωσης για θεμελίωση του νοήματος, ενώ, παραλλήλως, αναφέρεται στη μη υπέρβαση των ορίων της κατανοησιμότητας. Ως κεντρικό πρόβλημα αυτού του εγχειρήματος αναδεικνύεται η μονοσημαντότητα του νοήματος, η οποία αποτελεί και την κεντρική θέση του *Tractatus*.

Ο Wittgenstein, αμφισβητώντας τη θέση περί μονοσημαντότητας του νοήματος, προκρίνει μία διαλογική τακτική εν είδει γλωσσικού αγώνισματος, θέση η οποία, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη στρατηγική του φιλοσοφικού, μεταμοντερνιστικού σχετικισμού, και ιδιαίτερα του J. F. Lyotard. Αυτή η διαλογική τακτική προσλαμβάνει τα χαρακτηριστικά φιλοσοφικής συζήτησης για τη γλώσσα, τη σκέψη, το νόημα και την αναγκαιότητα. Ο υποτιθέμενος συζητητής και αντίμαχος διατυπώνει θέσεις της παραδοσιακής φιλοσοφίας, ενώ η προκρινόμενη διαλογική μέθοδος αποβλέπει στην αποκάλυψη των αιτιών της φιλοσοφικής απορίας, μέσω ανταλλαγής επιχειρημάτων, ώστε να ελέγχονται οι παραδοχές που εκφαινόνται αυτονόητες, αν και είναι απότοκες πλάνης<sup>2</sup>. Η άρνηση της πρωταρχικής λειτουργίας του «ονομάζειν» αντιστρατεύεται την εικονική θεωρία νοήματος και αναδεικνύει την πολυτυπία των γλωσσικών χρήσεων, ενώ η άρνηση του καταδεικτικού ορισμού, ως τρόπου απόδοσης νοήματος, οδηγεί στην παραδοχή ότι το νόημα δεν είναι μονοσήμαντο, αλλά κερματίζεται μέσω της ιδιαίτερης χρήσης των όρων στα επιμέρους «γλωσσικά παίγνια»<sup>3</sup>.

Συνεπώς, το νόημα δεν είναι διαχωρισμένο από τις λέξεις ως εσωτερική οντότητα η οποία προσαρτάται στις λέξεις μέσω μίας εσωτερικής πράξης κατανόησης. Το νόημα δεν εδρεύει στη σκέψη

1. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια Π. Χριστοδουλίδης, Παπαζήσης, Αθήνα, 1977, 133

2. L. Wittgenstein, *ό.π.*, σσ. 1-143 και 432.

3. L. Wittgenstein, *ό.π.*, σ. 276.

του ομιλούντος υποκειμένου, το οποίο, εν συνεχεία, συνδέει και εξαρτά το νόημα αυτό με το υλικό σημείο μέσω μιας συνειδησιακής πράξης και ενός συναφούς προς αυτήν νοητικού ενεργήματος. Αντιθέτως, το νόημα είναι σύστοιχο προς τις περιστάσεις οι οποίες πλαισιώνουν τη χρήση του, επειδή είναι αρραγώς συνδεδεμένο με αυτές.

Υπ' αυτήν την έννοια, ο Wittgenstein θεωρεί πλάνη τη γενική παραδοχή της παραδοσιακής φιλοσοφίας για τη γλώσσα και το νόημα, ότι δηλαδή ο συνδυασμός λέξεων και πραγμάτων αποτελεί τον κεντρικό όρο για την έννοια του νοήματος *καθόλου*, καθώς υποτίθεται ότι καθιστά σαφή την ουσιώδη φύση της κατανόησης του νοήματος. Η κατανόηση εκδηλώνεται στο μερικό, στη συγκεκριμένη χρήση που επιλέγει ο ομιλών σε μία έκφραση, καθώς και στις εξηγήσεις που παρέχει εν σχέση με το τι εννοεί. Η ανάδειξη του στοιχείου της χρήσης αναπροσανατολίζει όλον τον μέχρι τότε προσανατολισμό της φιλοσοφικής έρευνας σε σχέση με το νόημα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η χρήση αποτελεί ένα ορθοκανονιστικό κριτήριο κατανόησης όπως και η εξήγηση. Η εξήγηση ως κριτήριο σημαίνει ότι το πώς εξηγείται μία έκφραση, από ένα συγκεκριμένο ομιλητή αποτελεί κριτήριο και για το πώς κατανοείται από αυτό. Το γεγονός αυτό υποδηλοί το ότι η δυνατότητα του ομιλούντος να κατανοεί δεν υπερβαίνει την ικανότητά του ως προς το να παρέχει εξηγήσεις σχετικά με αυτά που κατανοεί<sup>4</sup>.

Έτσι, τίθεται εν αμφιβόλω η παραδοσιακή φιλοσοφική θέση, σύμφωνα με την οποία η κατανόηση είναι μία ιδιωτική πράξη η οποία επιφέρει σύνδεση μεταξύ μίας λέξης και της σημασιολογικής οντότητας.

Η διερεύνηση της κοινής πρακτικής καταδεικνύει το γεγονός ότι δεν υφίσταται κανένα χάσμα μεταξύ εσωτερικής, υπόρρητης κατανόησης και ρητών, κοινών εξηγήσεων των όρων. Βάσει λοιπόν της θεωρίας περί νοήματος και χρήσης, η κατανοησιμότητα, το εννόητο προϋποθέτουν τη χρήση σε συμφωνία με πρότυπα ορθότητας, δηλαδή με κανόνες. Οι κανόνες αυτοί ανιχνεύονται μέσω των εξηγήσεων του νοήματος<sup>5</sup>. Δηλαδή, η συγκρότηση και παραγωγή κανονιστικών προτύπων είναι ολιστική μέσα στο πλαίσιο ενός συστήματος χρήσης των γλωσσικών σημείων. Σε αυτήν την περίπτωση, η κατανόηση μίας πρότασης συνιστά κατανόηση μίας γλώσσας, στο βαθμό που πρόταση αποκτά τη σημασία της εντός της γλώσσας. Αποτελεί λοιπόν περιεχόμενο του σημείου η χρήση

4. L. Wittgenstein, *Μπλε και Καφέ βιβλίο*, Μετάφραση Κ. Κωβαίος, Καρδαμίτσας, 1984, σ. 30.

5. L. Wittgenstein, *ό.π.* σ. 44.

του στο πλαίσιο ενός συστημικού όλου. Βεβαίως, η χρήση καθ' εαυτήν δε συνιστά νόημα ούτε στο ύστερο έργο του Wittgenstein. Η κατανόηση της θέσης ότι το νόημα ενός όρου είναι η χρήση του προϋποθέτει ένα φιλοσοφικό πλαίσιο, δηλαδή μία καθολική σύλληψη των εννοιών της κατανόησης, της εξήγησης και της αλήθειας, με τις οποίες συνδέεται η έννοια της χρήσης.

Όμως, η σημαντική τομή έγκειται στο ότι, ενώ στο *Tractatus* το νόημα αποτελεί ιδιότητα την οποία μία πρόταση αποκτά βάσει της ικανότητάς της να διατυπώνει κάτι, ώστε να απεικάζει την πραγματικότητα, στο ύστερο έργο του Wittgenstein το νόημα είναι ιδιότητα και δυνατότητα που χαρακτηρίζει την πρόταση, η οποία λειτουργεί ως μέρος ενός πλέγματος συλλογικών, πρακτικών δραστηριοτήτων, οι οποίες καλούνται «γλωσσικά παίγνια»<sup>6</sup>.

Αυτό το τελευταίο σημείο ενδιαφέρει ιδιαίτερα ως προς τον τρόπο πρόσληψης της σκέψης του Wittgenstein από το μεταμοντερνιστικό, φιλοσοφικό σχετικισμό, ιδίως του Lyotard, και του τρόπου με τον οποίο η έννοια του «γλωσσικού παιγνίου» συνδέεται με έννοιες, όπως η διαφωνία, η συναίνεση και η επικοινωνία, και εντάσσεται στο μεθοδολογικό στρατήγημα του σχετικισμού.

Αυτό, όμως, το μεθοδολογικό στρατήγημα προϋποθέτει, εκ μέρους του φιλοσοφικού σχετικισμού, τον αναπροσδιορισμό και την ανακατασκευή του περιεχομένου των εννοιών της νοηματικής και γλωσσικής κανονιστικότητας, ώστε να είναι ευκολότερα οικειοποιήσιμη οι βιτγκενσταϊνικές αυτές έννοιες από το φιλοσοφικό σχετικισμό και προκειμένου να καταστεί αποτελεσματικότερη η στρατηγική τους ανάπτυξη.

Έτσι, η άρνηση της θέσης ότι η εκφορά μίας πρότασης προϋποθέτει ένα άρτιο σύστημα λογικοσυντακτικών κανόνων αποτελεί υπονόμηση της πλατωνιστικής αντίληψης περί της χρήσης των κανόνων κατ' εξάρτηση από την ύπαρξη μίας αντικειμενικής δομής. Σε αυτήν την περίπτωση, η λειτουργία του κανόνα είναι ανεξάρτητη από την πρακτική του χρήστη – ομιλητή και η εφαρμογή του εξαρτάται από την αναπαραστασιμότητα η οποία απεικονίζει το αρχέτυπο μίας γλωσσικώς προδιαρθρωμένης πραγματικότητας μέσα στη γλωσσική πρακτική. Κατά συνέπεια, η κριτική του Wittgenstein στρέφεται προς τη θέση ότι η εξήγηση της κανονιστικότητας προϋποθέτει τη γλωσσική προδιάθρωση ενός υποδείγματος της πραγματικότητας, το οποίο αντανάκλαται στο νου και τα γλωσσικά ενεργήματα του ομιλούντος υποκειμένου.

Αυτή η κριτική μεταθέτει το κέντρο βάρους από το εξωγλωσσικό νοητικό αρχέτυπο στον παράγοντα της κοινής πρακτικής ως

6. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σσ. 37 και 429.

στοιχείου συγκροτούντος το κανονιστικό πεδίο ανάδειξης του νοήματος. Το πρόβλημα, λοιπόν, που αναφέρεται αφορά το αν θα συνδεθεί η κανονιστικότητα του νοήματος με ένα ατομιστικό ή με ένα ολιστικό πλαίσιο. Δηλαδή, εάν συνδέσουμε, όπως θα δούμε ότι κάνει ο φιλοσοφικός σχετικισμός, την έννοια της κοινής πρακτικής με την κατανόηση του νοήματος, βάσει ενός ιδιολεκτικού συστήματος εγκωδίκευσης των εννοιών, τότε η ατομική εμπειρία αποδιορθώνει τη συνοχή, αλλά και υπονομεύει τη δυνατότητα για τη συγκρότηση του νοήματος καθ' εαυτήν.

Η πρόσληψη, λοιπόν, της βιτγκενσταϊνικής κριτικής και της θέσης περί κανονιστικότητας του νοήματος, αποτελεί για το σχετικιστικό επιχείρημα μέσο για την καταφυγή στο ατομιστικό υπόδειγμα της νοηματικής συγκρότησης αλλά και της κανονιστικότητας των ανθρωπίνων πρακτικών ενεργημάτων. Με αυτόν τον τρόπο, διανοίγεται η ασφαλής ατραπός για τη διόδευση από το μεταφυσικό ρεαλισμό προς το συμβατισμό και τον αντιρεαλιστικό ατομισμό. Δηλαδή, η κανονιστική συνθήκη συγκρότησης του νοήματος θα αντιστοιχεί στο ατομιστικό υπόδειγμα το οποίο αναδεικνύεται από τις επιμέρους γλωσσικές κοινότητες (τα «κοινωνικά γλωσσικά παίγνια» κατά τον Lyotard, στα οποία εκτυλίσσεται και η «γλωσσική αγωνιστική»), ώστε κάθε κανονιστική εγγύηση του νοήματος να θεωρείται σχετική.

Αυτή η σχετικότητα είναι υπαρκτή και στη θέση περί προεννοιολογικής συγκρότησης του νοήματος, σε απόσταση από τον καθοριστικό ρόλο της ανθρωπίνης πρακτικής μόνο που ο φιλοσοφικός σχετικισμός αναφέρεται σε αυτήν τη θέση, για να εξακοντίσει την κριτική προς κάθε κανονιστικότητα ικανή να εγγυηθεί την ορθοπραξία.

Έτσι, στο σχετικιστικό επιχείρημα αναπτύσσεται μία υπερβολική αδολεσχία, όταν περιγράφει την κριτική του Wittgenstein προς το μεταφυσικό ρεαλισμό, αλλά παραμένει σιωπηλό σε ό,τι αφορά το γεγονός ότι αυτή η κριτική βάλλει και κατά του συμβατισμού. Ο Wittgenstein θέτει σε δοκιμασία και αμφισβήτηση το συμβατισμό, αντιμετωπίζοντας τις ατομιστικές ή και τις ντεσιζιονιστικές συνέπειες που μπορεί να επιφέρει ως τον έτερο όρο μιας διάζευξης την οποία αρνείται, ό,τι, δηλαδή, ή δεν υπάρχει γλωσσική προδιάθρωση της πραγματικότητας ως αντικειμενική δομή, ώστε να έχει ασφαλή προέλευση η κανονιστικότητα, ή η κανονιστικότητα θα είναι αδύνατη. Όμως, μία τέτοια συνέπεια συνιστά και συνθήκη άρσης του νοήματος καθ' εαυτό.

Με αυτόν τον τρόπο, ο φιλοσοφικός σχετικισμός οντολογικοποιεί την έννοια του «γλωσσικού παιγνίου», ως πλαισίου ανάδειξης του νοήματος και υποτροπής του γλωσσικού ανταγωνισμού,



διότι μετατρέπει το γλωσσικό παίγνιο από τρόπο ο οποίος υποδεικνύει τη σχέση ανθρωπίνων ενεργημάτων και κόσμου, μέσα από την πολυσχιδία των «μορφών ζωής», σε μία αυτοδύναμη μονάδα κατατρυχόμενη από τη διηνεκή γλωσσική έριδα. Έτσι, υποβαθμίζεται το περιεχόμενο της βιτγκενσταϊνικής κριτικής προς το μεταφυσικό ρεαλισμό, το οποίο συνδέει τη γλωσσική και νοηματική κανονιστικότητα με την κανονιστικότητα της πράξης, όπως αυτή τελείται στο δημόσιο χώρο του κοινωνικού, δηλαδή σε ολιστικό πλαίσιο.

Εάν, λοιπόν, η ανθρώπινη πρακτική συντελεί στη διαμόρφωση του νόηματος, τότε η υπονόμηση του κανονιστικού της περιεχομένου, μέσω της αξιοποίησης της κριτικής του Wittgenstein προς το μεταφυσικό ρεαλισμό και τη μονοσημαντικότητα του νόηματος, αποτελεί στρατηγικό στόχο του σχετικιστικού επιχειρήματος. Αυτή η απόβλεψη σκοπεύει στο διαχωρισμό επιγένεσης και εγκυρότητας των κανόνων, ώστε να αρθρωθεί ένα επιχείρημα το οποίο, εκμεταλλευόμενο τα ανωτέρω, θα αποκόπτει τους κανόνες από το πρακτικό τους θεμέλιο, διαχωρίζοντας το νόημα του πράττειν από την κανονιστικότητα της πράξης και τη δυνατότητα του νόηματος από τη δυνατότητα της κανονιστικότητας εν γένει.

Έτσι, ο συγκεκριμένος τρόπος ανάπτυξης των βιτγκενσταϊνικών εννοιών αποβλέπει στην κατασφάλιση του ατομιστικού πλαισίου ως πεδίου του νόηματος, ώστε να χαραχθεί η αναπόδραστη διόδευση προς το μεθοδολογικό ατομισμό και τον επιγενόμενο αξιολογικό σχετικισμό.

## II

Στον κοσμοθεωρητικό ορίζοντα του μεταμοντερνισμού, η πραγματικότητα διαμορφώνεται μέσω της γλωσσικής της σύλληψης και κατά συνέπεια επέχουν σημαντική θέση τα «γλωσσικά παίγνια», χωρίς όμως οι συλλήψεις αυτές να είναι υπαγόμενες σε ένα γλωσσικό κανόνα ανεξάρτητο από το λόγο. Έτσι, η αδυναμία απόδειξης αλλά και η στέρηση των επιχειρηματολογικών μέσων, κατά τη διεξαγωγή μιας διαλογικής αντιπαράθεσης, αναδεικνύει τη «διαφορά». Η πραγματικότητα δεν αποτελεί υπόδειγμα για την ποικιλία των λόγων, οι οποίοι ενεργοποιούνται σε ένα «γλωσσικό παίγνιο», αλλά είναι αποτέλεσμα αυτών των λόγων. Η «διαφορά» προκύπτει ως αποτέλεσμα των γλωσσικών δραστηριοτήτων και ενεργημάτων στο πεδίο του λόγου και των «γλωσσικών παιγνίων», δηλαδή της μη αναγωγιμότητάς τους σε ένα υπέρτερο «γλωσσικό παίγνιο» το οποίο θα περιελάμβανε αυτές τις δρα-

στηριότητες ως υποσύνολά του<sup>7</sup>.

Στην περίπτωση αυτή, η έλλειψη κάποιας ρυθμιστικής αρχής επιτείνει την ένταση των συγκρούσεων, όπως αυτές προκύπτουν λόγω της έλλειψης όρων με κανονιστική δικαιοδοσία. Η καταφυγή του Lyotard στον ύστερο Wittgenstein αποβλέπει στην αξιοποίηση της έννοιας της «μορφής ζωής», την οποία συνδέει με τα «γλωσσικά παίγνια» κατά τρόπο ώστε να αφαιρεί τις έννοιες αυτές από το ολιστικό πλαίσιο εντός του οποίου συνεχόνται και είναι υποστατές<sup>8</sup>. Άλλωστε ο Wittgenstein ήμισα ενδιαφέρεται για τη θεμελίωση της εγκυρότητας ή την έννοια ενός ανώτερου κανόνα, ο οποίος θα υπέτασσε στις δικές του δεσμεύσεις τους επιμέρους κανόνες των «γλωσσικών παιγνίων», όπως επίσης δεν συνδέει την έννοια του κανόνα με την ισχύ η οποία θα μπορούσε να τον επιβάλλει. Αντιθέτως, ο Lyotard γενικεύει τον παράγοντα της ισχύος και μάλιστα του αποδίδει και ανθρωπολογικό περιεχόμενο, χωρίς όμως να μπορεί να διαχωρίσει την έννοια του κανόνα από το περιεχόμενο της ισχύος, επιμένοντας απλώς στο ρυθμιστικό χαρακτήρα του κανόνα<sup>9</sup>.

Μπορεί η ιδέα μιας γενικής έννοιας της γλώσσας να στερείται θεμελίωσης, είναι όμως δύσκολο να ισχύσει κάτι τέτοιο και για τη γενική έννοια του κανόνα, διότι, εάν ο κανόνας απολέσει τη θεμελίωσή του, θα καταστεί απλώς ένας λειτουργικός όρος, περισσότερο ή λιγότερο αποτελεσματικός και με εργαλειώδη χαρακτήρα και περιεχόμενο. Η αποδιδόμενη, από πλευράς μεταμοντερνιστικού φιλοσοφικού σχετικισμού, έμφαση στην πολύμορφη των «γλωσσικών παιγνίων» και της ασυμμετρίας τους προς τα είδη λόγου αποτελεί το σημείο από το οποίο εξικνείται ο σχετικισμός του Lyotard, για να απολήξει στην άρνηση του κοινωνικού ως ολότητας, αφού η απειρία και η ασυμμετρία των «γλωσσικών παιγνίων» χαρακτηρίζουν τη φύση του κοινωνικού δεσμού. Η έννοια της «διαφοράς», η οποία καθιστά αδύνατη κάθε μορφή συναίνεσης, αποτελεί το έκτυπο γνώρισμα της απαξίωσης του καθολικού είτε αυτό περιλαμβάνει την κοινωνία είτε το διάλογο<sup>10</sup>. Άλλωστε, εάν η ιδέα της καθολικότητας δεν περιλαμβάνει την κοινωνία θα ήταν παράδοξο να περιλαμβάνει ειδικά και μόνο το διάλογο.

Ο σχετικισμός του Lyotard, ελαυνόμενος από μία τέτοια ερμη-

7. Z. F. Lyotard, *Le different*, les Editions de Minuit, Paris, 1983, σ. 56.

8. Z. F. Lyotard, *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, Μετάφραση Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα, 1982, σ. 43.

9. Z. F. Lyotard, *ό.π.*, σ. 41.

10. Z. F. Lyotard, *Le different*, σ. 24.

νευτική του ύστερου, κριτικού έργου του Wittgenstein, προς την παραδοσιακή φιλοσοφία, και με βάση την «αγωνιστική της γλώσσας» ως «μορφή ζωής», αποδομεί το φιλοσοφικό πλαίσιο εντός του οποίου είναι δυνατή μία τέτοια κριτική.

Με τον τρόπο αυτόν, υποβαθμίζει το κανονιστικό περιεχόμενο των ανθρώπινων ενεργημάτων, τα οποία, όταν αποτελούν μορφές ένσκόπης και λελογισμένης δράσης, προσδιορίζουν το περιεχόμενο της ανθρώπινης πρακτικής και επιτρέπουν την αναστοχαστική σύλληψη των αποτελεσμάτων της μέσω των κριτικών, χειραφετητικών διαβημάτων της σκέψης.

## ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

### ΠΤΥΧΕΣ ΤΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ ΤΟΥ «ΤΡΙΤΟΥ WITTGENSTEIN» : Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ JACQUES BOUVERESSE<sup>1</sup>

#### 1. Εισαγωγή

Ο Jacques Bouveresse (γενν. 1940), πρώην καθηγητής των Πανεπιστημίων των Παρισίων (Paris I) και της Γενεύης και νυν (από το 1995) καθηγητής στο Collège de France, στην έδρα της φιλοσοφίας της γλώσσας και της γνωσιολογίας, είναι αναμφίλεκτα ο σημαντικότερος γάλλος μελετητής του έργου του Wittgenstein.<sup>2</sup> Έχει αφιερώσει στο στοχασμό του αυστριακού φιλοσόφου μια σειρά κειμένων: *La rime et la raison. Science, éthique et esthétique chez Wittgenstein* (1973), *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein* (1976, 2<sup>η</sup> έκδ. 1987), *La force de la règle, Wittgenstein et l'invention de la nécessité* (1987), *Les pays des possibles, Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel* (1988),<sup>3</sup> *Philosophie, mythologie et pseudoscience, Wittgenstein lecteur de Freud* (1991) και *Herméneutique et linguistique. Wittgenstein et la philosophie du langage* (1991).<sup>4</sup> Όπως είναι ευνόητο, πτυχές του στοχασμού του Wittgenstein αποτελούν βασικό, αν και όχι αποκλειστικό, αντικείμενο και άλλων έργων του J. Bouveresse, αρχίζοντας από την πρώτη του αυτόνομη δημοσίευση *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique* (Παρίσι, Editions de Minuit, 1971).

1. Ευχαριστώ τον συνάδελφο καθηγητή Παναγιώτη Νούτσο για τα σχόλιά του στην πρώτη εκδοχή αυτού του κειμένου και για τις γόνιμες υποδείξεις του.

2. Τρεις άλλοι σημαντικοί μελετητές του Wittgenstein στη Γαλλία είναι η Christiane Chauviré (βλ. κυρίως *Ludwig Wittgenstein*, Παρίσι, Seuil, συλλογή «Les contemporains», 1989), ο François Schmitz (βλ. *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophie d'aujourd'hui», 1988 και *Wittgenstein*, Παρίσι, Les Belles Lettres, 1999) και ο Jean-Pierre Cometti (βλ. *Philosopher avec Wittgenstein*, 1η έκδοση Παρίσι, P.U.F., 1995, 2η αναθεωρημένη έκδοση Farrago, 2001 και *La maison de Wittgenstein ou Les voies de l'ordinaire*, Παρίσι, P.U.F., 1998). Σημειωτέον ότι η πρώτη γαλλική μελέτη για το σύνολο της φιλοσοφίας του Wittgenstein δημοσιεύθηκε το 1969 από τον G.-G. Granger, *Wittgenstein*, Παρίσι, Seghers. Βλ. τέλος τις μελέτες του J.-C. Dumoncel, *Le jeu de Wittgenstein*, Παρίσι, P.U.F., 1991 και του R. Pouivet, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Παρίσι, P.U.F., 1997.

3. Οι τέσσερις αυτές μελέτες δημοσιεύθηκαν από τον παρισινό εκδοτικό οίκο Editions de Minuit.

4. Οι δύο αυτές μελέτες δημοσιεύθηκαν από τον εκδοτικό οίκο Editions de l'Éclat. Η πρώτη έχει μεταφραστεί στα αγγλικά: *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*, μετάφραση Carol Cosman, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Πριν από δύο χρόνια, ο εκδοτικός οίκος της Μασσαλίας Agone, σε συνεργασία με τον εκδοτικό οίκο του Μόντρεαλ Comeau & Nadeau, ανέλαβε το εγχείρημα της έκδοσης μιας πεντάτομης συλλογής άρθρων και δοκιμίων του J. Bouveresse, ορισμένα από τα οποία φωτίζουν πτυχές της ζωής, της προσωπικότητας και του έργου του Wittgenstein, ενώ άλλα αναφέρονται σε σημαντικές πλευρές του ιστορικού και κοινωνικού πλαισίου και του πολιτισμικού περιβάλλοντος εντός του οποίου αναδύθηκαν και εκδιπλώθηκαν τόσο ο στοχασμός του Wittgenstein, όσο και τα επιστημονικά, καλλιτεχνικά και άλλα του ενδιαφέροντα.

**Σ**το ανά χείρας κείμενο, θα παρουσιάσουμε ορισμένα βασικά στοιχεία πτυχών του στοχασμού του Wittgenstein, όπως τις πραγματεύεται ο J. Bouveresse κυρίως στον πρώτο τόμο του προαναφερθέντος εκδοτικού εγχειρήματος, αντικείμενο του οποίου είναι οι έννοιες της νεωτερικότητας, της προόδου και της παρακμής του σύγχρονου πολιτισμού στο συνολικό έργο του Wittgenstein,<sup>5</sup> και συμπληρωματικά στον δεύτερο τόμο, ο οποίος επικεντρώνεται στις ίδιες έννοιες και σε ορισμένες παρεμφερείς, όπως τις επεξεργάστηκαν πρωτίστως σημαντικοί αυστριακοί και γερμανοί συγγραφείς τόσο της γενιάς του Wittgenstein όσο και του παρελθόντος, οι περισσότεροι από τους οποίους επηρέασαν τον στοχασμό του.<sup>6</sup>

Στα άρθρα του πρώτου τόμου, τα οποία καλύπτουν χρονικά μια περίοδο ενός περίπου τετάρτου του αιώνα –το πρώτο δημοσιεύθηκε το 1975 και το τελευταίο είναι αδημοσίευτο κείμενο μιας εισήγησης σε συνέδριο του 1998– ο J. Bouveresse εστιάζει το ενδιαφέρον του σε πτυχές του στοχασμού του Wittgenstein, οι οποίες απουσιάζουν κατ' ουσίαν από τα φιλοσοφικά του κείμενα που δημοσίευσε ή που προόριζε για δημοσίευση και οι οποίες είχαν θεωρηθεί επί μακρόν ως σχετικά περιθωριακές. Πρόκειται πρωτίστως για τη στάση του φιλοσόφου έναντι του σύγχρονου κόσμου, για τον τρόπο με τον οποίο αντελήφθη και βίωσε σημαντικά γεγονότα της ευρωπαϊκής αλλά και παγκόσμιας ιστορίας, κυρίως όμως για τις θέσεις του επί ζητημάτων που αφορούν την πρόοδο και τη νεωτερικότητα, τη λογοτεχνία και την τέχνη τόσο της εποχής του όσο και προηγούμενων περιόδων (κυρίως του 19<sup>ου</sup> αι.) και, τέλος, την ηθική, την πολιτική, τη θρησκεία και τη φιλοσοφία της ιστορίας. Στον πρόλογο του εν λόγω τόμου ο Bouveresse διαπιστώνει με ικανοποίηση ότι, εδώ και κάμποσα χρόνια, τα ζητήματα αυτά όχι

5. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I: Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Agone/Comeau & Nadeau, συλλογή «Banc d'essais», 2000.

6. Βλ. J. Bouveresse, *Essais II: L'époque, la mode, la morale, la satire*, Agone/Comeau & Nadeau, συλλογή «Banc d'essais», 2001. Σημειωτέον ότι οι τρεις επόμενοι τόμοι επιγράφονται: *Essais III: Wittgenstein, la philosophie et le langage*, *Essais IV: Pourquoi pas des philosophes?* και *Essais V: Wittgenstein et la nécessité*.

μόνο απασχολούν ολοένα και περισσότερο τους μελετητές του έργου του Wittgenstein αλλά και θεωρούνται πολύ σημαντικά, από μία τουλάχιστον κατηγορία αναγνωστών.<sup>7</sup> Η συμβολή του γάλλου μελετητή στη στροφή της έρευνας προς αυτή την κατεύθυνση είναι ούτως ή άλλως αναμφίβολη και ο ίδιος ευελπιστεί ότι τα κείμενά του αυτά, παρά την πρόοδο που έχει συντελεσθεί στην οικεία έρευνα κατά την περίοδο που μεσολάβησε από τη συγγραφή τους, «μπορούν ακόμη σήμερα να έχουν κάποια χρησιμότητα για την κατανόηση της πνευματικής φυσιογνωμίας και του έργου του Wittgenstein»<sup>8</sup>.

Όπως φαίνεται από τα θέματα που επέλεξε να πραγματευθεί, ο Bouveresse δεν ενδιαφέρεται εδώ τόσο για τον Wittgenstein του *Tractatus* (1921) ή των *Φιλοσοφικών ερευνών* (1953), αλλά για τον «τρίτο Wittgenstein», όπως αποκαλείται, ο οποίος «δεν αντιστοιχεί σε μια διάκριση μεταξύ πολλών φιλοσοφιών, αλλά σε μια αντίθεση ανάμεσα στη φιλοσοφία εν γένει [εννοεί τόσο την πρώτη όσο και την ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein] και σε ένα σύμπαν ερωτημάτων και απαντήσεων που την υπερβαίνουν και των οποίων το έργο συντίθεται ουσιαστικά από πράγματα που δεν είτε, είτε διότι, σύμφωνα με τη διάκριση που εισήγαγε στο *Tractatus*, δεν τα θεωρούσε ως επιδεχόμενα έκφρασης, είτε διότι φρονούσε ότι δεν όφειλε να τα πραγματευθεί στο πλαίσιο της φιλοσοφικής έρευνας, όπως την αντιλαμβανόταν, και δεν επιθυμούσε να εκφράσει την προσωπική του γνώμη γι' αυτά δημοσίως». Υπογραμμίζει μάλιστα ότι οι αντιλήψεις του Wittgenstein σχετικά μ' αυτά τα ζητήματα θεωρούνται ενίοτε ότι αντιπροσωπεύουν τον «αληθινό» και, εν πάση περιπτώσει, τον πιο ενδιαφέροντα Wittgenstein και ότι, παρόλο που ο Wittgenstein είχε δηλώσει κάποτε ότι δεν έχει γνώμες στο πεδίο της φιλοσοφίας, πολλοί θεωρούν σημαντικότερο σήμερα να γνωρίσουν τις γνώμες που διατύπωσε για διάφορα ζητήματα παρά να κατανοήσουν ό,τι θεωρούσε ο ίδιος ως αληθινό φιλοσοφικό πρόβλημα και ό,τι επεδίωκε να κάνει στη φιλοσοφία.<sup>9</sup>

Σε ποια κείμενα όμως μπορούμε να αναζητήσουμε τον «τρίτο Wittgenstein»; Τον ανακαλύπτουμε σε σημειώσεις εγκατεσπαρμένες στα χειρόγραφα του, ορισμένες από τις οποίες έχουν αυτοβιο-

7. Υπογραμμίζουμε τη διευκρίνιση αυτή, διότι θεωρούμε ότι δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι ο ακριβολόγος Jacques Bouveresse δεν αναφέρεται ρητά στο ενδιαφέρον των φιλοσοφούντων ή των φιλοσόφων γι' αυτές τις πτυχές του στοχασμού του Wittgenstein.

8. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σσ. V-VIII.

9. Ο. π., σ. V. Θεωρούμε το γεγονός ότι ο Bouveresse δεν αναφέρεται στην «τρίτη φιλοσοφία του Wittgenstein», αλλά στον «τρίτο Wittgenstein», ενδεικτικό του ενδιαφέροντός του για το σύνολο του στοχασμού του Wittgenstein και όχι μόνο για τον αμιγώς φιλοσοφικό του στοχασμό.

γραφικό χαρακτήρα, στα σημειωματάριά του, στα μαθήματα και σε κείμενα διαλέξεών του, σε μαρτυρίες ανθρώπων που τον γνώρισαν, αλλά και στις βιογραφίες του.<sup>10</sup> Ο Bouveresse μάλιστα επισημαίνει ότι η ανακάλυψη του «τρίτου Wittgenstein» -ιδέα την οποία ο ίδιος θεωρεί, από πολλές απόψεις, αμφισβητήσιμη, ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε στην κατακλείδα του κειμένου μας- δεν είναι πρόσφατη και ότι, στην πραγματικότητα, δεν αποτελεί καν ανακάλυψη, εφόσον το μόνο που χρειαζόταν ήταν να αναδειχθούν ήδη γνωστά πορίσματα της έρευνας, όπως τα ακόλουθα: α) Ο Wittgenstein προσέδιδε θεμελιώδη σημασία στην ηθική. β) Η γλώσσα και η λογική δεν αποτέλεσαν το αποκλειστικό αντικείμενο του στοχασμού του. γ) Ασφαλώς δεν ήταν οπαδός της «επιστημονικής αντίληψης» του κόσμου, όπως ήταν για παράδειγμα οι φιλόσοφοι του Κύκλου της Βιέννης, προεξάρχοντος του Rudolf Carnap. δ) Τέλος, δεν αδιαφόρησε για τα σημαντικότερα προβλήματα που έθετε στον φιλόσοφο η εποχή του.<sup>11</sup> Μάλιστα ο Bouveresse δικαιούται να επαίρεται ότι η ενασχόλησή του με τέτοιου είδους ζητήματα στο στοχασμό του Wittgenstein είχε αρχίσει προ μιας τριακονταετίας, όπως φαίνεται από το θέμα του πρώτου έργου που αφιέρωσε εξ ολοκλήρου στον αυστριακό φιλόσοφο το 1973: *La rime et la raison. Science, éthique et esthétique chez Wittgenstein*.<sup>12</sup>

Εάν όμως έχουν έτσι τα πράγματα, ποια είναι η συμβολή των

10. Ο. π., σ. VI.

11. *Αυτόθι*. Ας σχολιάσουμε συνοπτικά τα δύο πρώτα πορίσματα της έρευνας τα οποία επικαλείται ο Bouveresse:

α) *Ο Wittgenstein προσέδιδε θεμελιώδη σημασία στην ηθική*. Τούτο είναι εμφανές, πρώτον, στη δήλωση του Wittgenstein στον Ludwig von Ficker, εκδότη της επιθεώρησης *Der Brenner* (Ο Εμπρηστής), ότι το πραγματικό διακύβευμα του *Tractatus* είναι ηθικό (για το ζήτημα αυτό βλ. ενδεικτικά Κωστή Μ. Κωβαίου, *Όλα κυφορούνται μες στη γλώσσα. Δοκιμές στη φιλοσοφία του Wittgenstein*, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1996, σσ. 40-41), κυρίως όμως στο σύνολο των κειμένων και δηλώσεων του Βιεννέζου φιλοσόφου για την ηθική. Βλ. Wittgenstein, *Περί ηθικής*, πρόλογος-εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια-επιμέλεια Κ. Κωβαίου, επίμετρο Στέλιου Βιρβιδάκη, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2000.

β) *Η γλώσσα και η λογική δεν αποτέλεσαν το αποκλειστικό αντικείμενο του στοχασμού του*. Βλ. Βάσω Κιντή, *Kuhn & Wittgenstein. Φιλοσοφική έρευνα της Δομής των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, Αθήνα, Εκδόσεις Σμίλη, 1995, σσ. 167-168, η οποία, βασιζόμενη σε θέσεις του Moore και του S.E. Toulmin, καταγγέλλει την « παρανόηση [...] που θεωρεί τη γλώσσα αντικείμενο της φιλοσοφίας του Wittgenstein [...] Τον ενδιέφεραν μόνο εκείνα τα στοιχεία της γλώσσας που αφορούσαν τις φιλοσοφικές παρανοήσεις [...] Το πρόβλημα που έχει να επιλύσει η φιλοσοφία δεν είναι η γλώσσα αλλά τα πάγια προβλήματα της φιλοσοφίας τα οποία πρέπει να διαλυθούν».

12. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. VII. Για τον ρόλο της ηθικής και της αισθητικής στο *Tractatus*, βλ. ό. π., σσ. 12-13.

εν λόγω κειμένων του Bouveresse στην έρευνα για το έργο του Wittgenstein, εκτός φυσικά από το γεγονός ότι επικεντρώνονται στις συγκεκριμένες πτυχές του στοχασμού του; Σύμφωνα με τον γάλλο μελετητή, τα νέα στοιχεία για τα ζητήματα αυτά είναι δύο. Πρώτον, το γεγονός ότι διαθέτουμε σήμερα πολύ μεγαλύτερο αριθμό παντοειδών τεκμηρίων απ' όσα διαθέταμε την δεκαετία του 1970, τα οποία μας επιτρέπουν να γνωρίσουμε καλύτερα τι είδους άνθρωπος ήταν ο Wittgenstein και ποιες ήταν οι θέσεις του για ορισμένα ζητήματα ή έστω ποιες θα ήταν εάν δεν είχε επιλέξει να μην τα πραγματευθεί στα φιλοσοφικά του έργα. Δεύτερον, είναι πλέον δυνατόν να σχηματίσουμε ακριβέστερη ιδέα τόσο αυτού που αποκαλούσε ο ίδιος «πνεύμα» που διέπει τα γραπτά του, όσο, και κυρίως, της μεγάλης διαφοροποίησης του «πνεύματος» αυτού από το δεσπόζον ρεύμα του σύγχρονου επιστημονικού και τεχνολογικού πολιτισμού αλλά και από την κυρίαρχη ερμηνεία του φιλοσοφικού του στοχασμού, παρόλο που η ερμηνεία αυτή δεν προδίδει το ρητά εκπεφρασμένο περιεχόμενο του έργου του.<sup>13</sup>

Καθώς κατά τον Wittgenstein η απόπειρα έκφρασης του ίδιου του πνεύματος αποτελεί όχι μόνο «κατηγοριακό λάθος» αλλά και ηθικό σφάλμα, ο ίδιος δεν επεδίωξε να εκφράσει το πνεύμα της φιλοσοφίας του. Είναι όμως βέβαιο, κατά τον Bouveresse, ότι σφάλλουν, αφενός, όσοι θεωρούν τον Wittgenstein ως ένα λάτρη της επιστήμης ή ως έναν απλώς οξυδερκέστερο από τους υπόλοιπους θετικιστή και, αφετέρου, όσοι υποστηρίζουν ότι η λεπτή ειρωνεία που χαρακτηρίζει το στοχασμό του Wittgenstein τον ώθησε να επιζητεί την κατάργηση της φιλοσοφίας προς όφελος της λογοτεχνίας, καθώς έβρισκε τάχα τις απαντήσεις της τελευταίας πιο ενδιαφέρουσες. Στην πραγματικότητα, ο Wittgenstein είχε αληθινό πάθος για τα φιλοσοφικά προβλήματα και ήταν πεπεισμένος για την ιδιαίτερη σημασία και βαρύτητά τους.<sup>14</sup>

Τα κείμενα τα οποία αξιοποιεί κυρίως ο Bouveresse στον πρώτο τόμο των *Δοκιμών* του προκειμένου να ανασυγκροτήσει, στο βαθμό που τούτο είναι δυνατόν, τη «θεωρία» του Wittgenstein για τα προαναφερθέντα ζητήματα μπορούν να διακριθούν στις ακόλουθες κατηγορίες:

— Μια πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει τα γραπτά του ίδιου του Wittgenstein πέραν των «κανονικών βιβλίων» του, δηλαδή πέραν του *Tractatus* και των *Φιλοσοφικών ερευνών*. Παραπέμπει φυσι-

13. Ο. π., σσ. VI-VIII.

14. Ο. π., σ. VII. Παρόμοια θέση φαίνεται να υποστηρίζει και ο Κ. Κωβαίος στο άρθρο του «Το λυκόφως των χμαιρών» στο *Όλα κυφορούνται μες στη γλώσσα*, ό. π., σσ. 349 κ. ε.. Βλ. ενδεικτικά σ. 350: ο Wittgenstein «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».

κά σ' αυτά, όπως παραπέμπει και στο *Περί της βεβαιότητας*<sup>15</sup> ή στη *Φιλοσοφική γραμματική*,<sup>16</sup> αλλά αξιοποιεί κυρίως τα σημειωματάρια,<sup>17</sup> τα δελτάρια,<sup>18</sup> τα περίφημα τετράδια του Wittgenstein,<sup>19</sup> την καταγραφή απόψεων που διατύπωσε σε συζητήσεις,<sup>20</sup> ιδίως στις συζητήσεις του με εκπροσώπους του Κύκλου της Βιέννης,<sup>21</sup> τα μαθήματα και τις διαλέξεις του στο Πανεπιστήμιο του Cambridge<sup>22</sup> και, τέλος, τις επιστολές του Wittgenstein στον En-

15. Βλ. L. Wittgenstein, *De la certitude*, μετάφραση από τα γερμανικά Jacques Fauve, Παρίσι, Gallimard, σειρά «Tel», 1965. Ελληνική έκδοση: *Περί της βεβαιότητας*, εισαγωγή-μετάφραση Κ. Βουδούρη, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1989. Τόσο στη σημείωση αυτή όσο και σ' αυτές που ακολουθούν παραθέτω τη γαλλική μετάφραση των κειμένων του Wittgenstein που χρησιμοποίησε ο Bouveresse και, στις περιπτώσεις που υπάρχει, την ελληνική μετάφρασή τους.

16. Βλ. L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, μετάφραση από τα γερμανικά Marie-Anne Lescourret, Παρίσι, Gallimard, 1980. Ελληνική έκδοση: *Φιλοσοφική γραμματική*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Κ. Κωβαίου, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1994.

17. Ο Bouveresse αξιοποιεί κυρίως τα σημειωματάρια της περιόδου 1914-1916. Βλ. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, εισαγωγή, γαλλική μετάφραση και σημειώσεις G. G. Granger, Παρίσι, Gallimard, 1971.

18. Βλ. L. Wittgenstein, *Fiches*, μετάφραση από τα γερμανικά Jacques Fauve, Παρίσι, Gallimard, 1970. Πρόκειται για μετάφραση των *Zettel*, τα οποία εκδόθηκαν για πρώτη φορά το 1967 (Οξφόρδη, Blackwell), σε δίγλωσση έκδοση, με επιμέλεια των G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright και αγγλική μετάφραση του G.E.M. Anscombe. Για την περίοδο συγγραφής και το αντικείμενο αυτών των δελτίων, βλ. τη 2η έκδοση των *Zettel* στον ίδιο εκδοτικό οίκο, το 1981, που περιέχει μόνο την αγγλική μετάφραση, σσ. iii-iv.

19. Βλ. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, μετάφραση από τα αγγλικά Marc Goldberg και Jérôme Sackur, Παρίσι, Gallimard, 1996. Βλ. και την ελληνική έκδοση: *Το μπλε και το καφέ βιβλίο*, εισαγωγικό σημείωμα, μετάφραση και σχόλια Κωστή Μ. Κωβαίου, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1984. Πρόκειται για *τετράδια* ή για *βιβλία*; Σύμφωνα με τον Κ. Κωβαίο (βλ. σχόλιό του στο Ludwig Wittgenstein, *Γλώσσα, μαγεία, τελετουργία*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κωστή Κωβαίου, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1990, σ. 100), «Ο Wittgenstein έγραφε τις παρατηρήσεις του σε μεγάλα δεμένα τετράδια που έμοιαζαν με βιβλία, γι' αυτό οι Άγγλοι συνηθίζουν να αναφέρονται σ' αυτά με τον όρο "manuscript book"».

20. Βλ. L. Wittgenstein, *Leçons et conversations*, μετάφραση από τα αγγλικά Jacques Fauve, Παρίσι, Gallimard, 1971. Σημειωτέον ότι η εν λόγω γαλλική μετάφραση την οποία χρησιμοποίησε ο Bouveresse στη συλλογή άρθρων του που μελετούμε κυκλοφορεί και σε νέα έκδοση με εκτενή παρουσίαση της Christiane Chauviré, Παρίσι, Gallimard, συλλογή «Folio/Essais», 1992. Ο Bouveresse παραπέμπει επίσης στο R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Λονδίνο, Routledge & Kegan Paul, 1970.

21. Βλ. L. Wittgenstein, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, δίγλωσση έκδοση (γερμανικό κείμενο και γαλλική μετάφραση από τον Gérard Granel), Mauvezin, T.E.R., 1991.

22. Ο Bouveresse αξιοποιεί κυρίως τις ακόλουθες δημοσιεύσεις: α) *Les Cours de Cambridge 1930-1932* και β) *Les Cours de Cambridge 1932-1935*,

gelmann<sup>23</sup> στον Ficker<sup>24</sup> ή στον Russell, στον Keynes και στον G. E. Moore.<sup>25</sup> Ο Bouveresse βασίζεται αρκετά στις σημειώσεις του Wittgenstein επί διαφόρων ζητημάτων: στις *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις*, στις *Παρατηρήσεις για τα θεμέλια των μαθηματικών*, στις *Παρατηρήσεις για τα χρώματα*, στις *Παρατηρήσεις για το «Χρυσό κλωνί» του Frazer*,<sup>26</sup> σε άλλες φιλοσοφικές σημειώσεις του,<sup>27</sup> πρωτίστως όμως στις *Vermischte Bemerkungen (Ανάμικτες*

αγγλικό κείμενο και γαλλική μετάφραση Elisabeth Rigal, Mauvezin, T.E.R., 1988 και 1992 αντιστοίχως. γ) *Philosophica I: Philosophie (TS 213, 86-93)* & George E. Moore: *Les cours de Wittgenstein en 1930-1933*, γερμανικό και αγγλικό κείμενο αντιστοίχως και γαλλική μετάφραση Jean-Pierre Cometti, Mauvezin, T.E.R., 1997. Το τελευταίο αυτό κείμενο αποτελεί μετάφραση τμήματος του L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions, 1912-1951*, επιμέλεια J. Kluge & A. Nordmann, Indianapolis και Cambridge, Hackett, 1993.

Στα ελληνικά έχουν εκδοθεί οι ακόλουθες διαλέξεις του Wittgenstein: *Διάλεξη για την ηθική* (μτφρ. και σχόλια Αναστασίας Καραστάθη) και *Διαλέξεις περί της αισθητικής* (μτφρ. και σχόλια Κωστή Κωβαίου) στο Κωνσταντίνου Βουδούρη, *Ανθολόγιον αναλυτικών φιλοσόφων*, Αθήνα 1980, σσ. 123-133 και σσ. 135-194 αντιστοίχως. *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Βαγγέλη Αθανασόπουλου, Αθήνα, Αστρολάβος/Ευθύνη, 2η έκδοση, 1993. Η *Διάλεξη περί ηθικής* - η οποία εξεδόθη στα ελληνικά, σε σχολιασμένη μετάφραση, και από τον Κ. Κωβαίο στο Wittgenstein, *Περί ηθικής, ό. π.*, σσ. 65-78 (κείμενο) και σσ. 204-209 (επισημειώσεις) - δόθηκε το Νοέμβριο του 1929 στη «Λέσχη των Αιρετικών» («The Heretics»), ενώ οι υπόλοιπες διαλέξεις δόθηκαν το καλοκαίρι του 1938 σε ιδιωτικούς χώρους στο Cambridge.

23. Βλ. Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, Οξφόρδη, Basil Blackwell, 1967. Για τον ειδικευμένο στη διαμόρφωση εσωτερικών χώρων αρχιτέκτονα Paul Engelmann (1891-1965) και για τις σχέσεις του και την αλληλογραφία του με τον Wittgenstein βλ. το πραγματολογικό σχόλιο του Κωστή Κωβαίου στο Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, μτφρ. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου και Κωστή Κωβαίου, σχόλια, επιμέλεια Κ. Κωβαίου, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, δεύτερη έκδοση, 2000, σσ. 135-136.

24. Βλ. L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1969.

25. Βλ. L. Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Οξφόρδη, Basil Blackwell, 1974.

26. Όσον αφορά τις διαθέσιμες σε ελληνική μετάφραση εκδόσεις αυτών των έργων, βλ. Λούντβιχ Βιτγκενστάιν, *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κωστή Κωβαίου, Αθήνα, Εκδόσεις «Γνώση», σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», 1993. *Παρατηρήσεις πάνω στα χρώματα*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Παύλου Χριστοδουλίδη, Αθήνα, Εκδόσεις Γ. Πνευματικού, 1981. «Παρατηρήσεις πάνω στο Χρυσό κλωνί του Frazer» στο Ludwig Wittgenstein, *Γλώσσα, μαγεία, τελετουργία, ό. π.*, σσ. 23-51 (κείμενο) και σσ. 101-107 (επισημειώσεις).

27. Βλ. L. Wittgenstein, *Philosophica II: notes sur l'expérience privée et les «sense data»; le langage des «sense data» et de l'expérience privée; Notes pour la «conférence philosophique»*, αγγλικό κείμενο και γαλλική μετάφραση Elisabeth Rigal, Mauvezin, T.E.R., 1999.

παρατηρήσεις) του.<sup>28</sup>

- Ιδιαίτερα σημαντικό τεκμήριο, για τον τρόπο προσέγγισης του Wittgenstein από τον Bouveresse στα υπό μελέτη κείμενα, αποτελεί η αξιοποίηση μιας μεγάλης σειράς επιστολών προς τον Βιεννέζο φιλόσοφο, που ανακαλύφθηκαν το 1988, εφόσον σ' αυτές συμπεριλαμβάνονται, μεταξύ άλλων, 21 επιστολές του Frege, 12 του Russell, 28 του Engelmann και 20 του Ficker.<sup>29</sup>
- Μια τρίτη κατηγορία αποτελούν οι μαρτυρίες ανθρώπων που γνώρισαν τον Wittgenstein αλλά και άλλους μεζόνες στοχαστές και δημιουργούς της εποχής του σε διάφορες περιόδους της ζωής του.<sup>30</sup>
- Μια τέταρτη κατηγορία αποτελούν βιογραφικές μελέτες για τον Wittgenstein.<sup>31</sup>

28. Βλ. L. Wittgenstein, *Remarques méléées*, μετάφραση από τα γερμανικά Gérard Granell, Mauvezin, T.E.R., 1983. Σημειώτεον ότι η εν λόγω γαλλική μετάφραση αυτών των σημειώσεων που βρέθηκαν σε χειρόγραφα του Wittgenstein κυκλοφορεί πλέον σε νέα έκδοση με εισαγωγή και σημειώσεις του Jean-Pierre Cometti, Παρίσι, GF Flammarion, 2002. Οι *Vermischte Bemerkungen* του Wittgenstein, που εκδόθηκαν για πρώτη φορά το 1977 και κυκλοφόρησαν την επόμενη χρονιά σε δεύτερη επηυξημένη έκδοση, δημοσιεύθηκαν στα ελληνικά με τον εμπορικότερο τίτλο που επελέγη για την αγγλική μετάφραση του Peter Winch: *Culture and Value* (Λονδίνο, Blackwell, 1980). Πρόκειται για την προαναφερθέν βιβλίο *Πολιτισμός και αξίες*.

29. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 117.

30. Ο Bouveresse αξιοποιεί κυρίως το ανθολόγιο του Rush Rhees, μαθητή και φίλου του Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (Οξφόρδη, Basil Blackwell, 1981), το προαναφερθέν βιβλίο του Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir* αλλά και χωρία κειμένων άλλων στοχαστών οι οποίοι αναφέρονται στον Wittgenstein, όπως της αυτοβιογραφίας του Rudolf Carnap (βλ. «Intellectual Autobiography» στο *The Philosophy of Rudolf Carnap*, υπεύθυνος έκδοσης P.A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1963) ή των σημειωματαρίων του φίλου του Wittgenstein, μαθηματικού David Pinsent.

31. Οι κύριες βιογραφίες του Wittgenstein τις οποίες συμβουλευθήκε ο Bouveresse είναι οι εξής: α) William W. Bartley III, *Wittgenstein, une vie*, γαλλική μετάφραση Paul-Louis van Berg, Βρυξέλλες, Complexe, 1978. β) Brian McGuinness, *Wittgenstein. Les années de jeunesse. 1889-1921*, μετάφραση από τα αγγλικά Yvonne Tenenbaum, Παρίσι, Seuil, 1991. γ) Georg Henrik von Wright, *A Biographical Sketch* στο Norman Malcolm, *Wittgenstein. A Memoir*, Λονδίνο, Oxford University Press, 1958, αναθεωρημένη έκδοση 1966, σσ. 1-22. Ο γάλλος μελετητής παραπέμπει, δευτερευόντως, και στη γερμανική μελέτη που επιμελήθηκαν οι Michael Nedo και Michele Ranchetti, *Wittgenstein, Sein Leben in Bildern und Texten*, Suhrkamp, 1983, καθώς και στην περίφημη βιογραφία του Wittgenstein από τον Ray Monk που έχει μεταφραστεί και στα ελληνικά: *Λούντβιχ Βιτγκενστάιν. Το χρέος της μεγαλοφυΐας*, μτφρ. Γρηγόρης Κονδύλης, επιμέλεια Κ. Κωβαίος, Αθήνα, Scripta, Β' έκδοση 1999. Βεβαίως η τελευταία αυτή βιογραφία κυκλοφόρησε το 1990, ενώ τα περισσότερα άρθρα που συμπεριλαμβάνονται στον πρώτο τόμο των *Δοκιμίων* του Bouveresse είχαν γραφτεί πρωτύτερα. Η παραπομπή σ' αυτήν εξηγείται, διότι τα άρθρα δεν επανεκδίδονται στα *Δοκίμια* του

- Μια πέμπτη κατηγορία αποτελούν μελέτες για τις σχέσεις του Wittgenstein με ανθρώπους που υπήρξαν σημαντικοί γι' αυτόν, όπως ο David Pinsent ή ο Ludwig Hänsel.<sup>32</sup>
- Μια έκτη κατηγορία αποτελούν κείμενα σημαντικών αυστριακών και γερμανών φιλοσόφων, στοχαστών και λογοτεχνών, οι περισσότεροι εκ των οποίων ήταν σύγχρονοι του Wittgenstein, κυρίως του Oswald Spengler, του Karl Kraus, του Robert Musil, μελών του Κύκλου της Βιέννης και δευτερευόντως του Goethe, του Nietzsche, του Otto Weininger, του Freud, του Stefan Zweig, του Joseph Roth, καθώς και του Georg Christoph Lichtenberg και του Franz Grillparzer, οι οποίοι είτε επηρέασαν, άλλος σε μικρότερο και άλλος σε μεγαλύτερο βαθμό, τον Wittgenstein, είτε οι αντιλήψεις τους αποτελούν τμήμα της περιρρέουσας ατμόσφαιρας του στοχασμού του Wittgenstein.<sup>33</sup>
- Τέλος, ξεχωριστή μνεία οφείλουμε σε μια πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη για τον πολιτισμικό περίγυρο του Wittgenstein, η *κριτική* παρουσίαση της οποίας αποτελεί τμήμα του πρώτου από τα υπό μελέτη κείμενα του J. Bouveresse<sup>34</sup>. Αναφέρομαι στη μελέτη των

Bouveresse στην αρχική τους μορφή, αλλά με ορισμένες αλλαγές (επουσιώδεις, όσον αφορά το περιεχόμενο): βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 252.

32. Βλ. Justus Noll, *Ludwig Wittgenstein und David Pinsent, Die andere Liebe der Philosophen*, Βερολίνο, Rowohlt, 1998 και Walter Methlagl & Allan Janik (επιμ.), *Ludwig Hänsel, Ludwig Wittgenstein, Eine Freundschaft, Briefe. Aufsätze*, Innsbruck, Haymon Verlag, 1994.

33. Ο Bouveresse αναφέρεται συστηματικά, στη συλλογή άρθρων του που μελετούμε, στο έργο του Oswald Spengler (1880-1936), *Η παρακμή της Δύσης* (παραπέμπει στη γαλλική μετάφραση *Le déclin de l'Occident*, 2 τόμοι, μετάφραση από τα γερμανικά M. Tazerout, Παρίσι, Gallimard, 1948), στα κείμενα του Karl Kraus (1874-1936), αποφθεγματογράφου, σατιρικού συγγραφέα και διευθυντή της επιθεώρησης *Die Fackel* (Ο Πυρσός), και στα κείμενα του Robert Musil (1880-1942) *Δοκίμια* και *Ο άνθρωπος χωρίς ιδιότητες* (παραπέμπει στις ακόλουθες γαλλικές μεταφράσεις: *Essais*, μετάφραση Philippe Jacottet, Παρίσι, Seuil, 1984 και *L'homme sans qualités*, 2 τόμοι, μετάφραση Philippe Jacottet, Παρίσι, Seuil, 1956). Επίσης αναφέρεται, δευτερευόντως, στη μεγάλη εκτίμηση που έτρεφε ο Wittgenstein για τους αφορισμούς του Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) και για το έργο του δραματικού και λυρικού αυστριακού ποιητή Franz Grillparzer (1791-1872).

34. Βλ. *Essais I*, σσ. 25-41. Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η κριτική που ασκεί ο Bouveresse στη μελέτη των Janik και Toulmin, αναδεικνύοντας τα όρια και τις αδυναμίες της (ό. π., σ. 26, σσ. 28-30 και ιδ. σσ. 38-40). Το πρώτο άρθρο του πρώτου τόμου των *Essais* του Bouveresse, το οποίο επιγράφεται «Les derniers jours de l'humanité» (Οι τελευταίες μέρες της ανθρωπότητας) είναι στην ουσία η σύνθεση της κριτικής παρουσίασης πέντε κειμένων που αφορούν τη ζωή και το έργο του Wittgenstein. Εκτός από τη μελέτη των Janik και Toulmin, ο Bouveresse παρουσιάζει εδώ τις κάτωθι προαναφερθείσες μελέτες: α) Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*. β) Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, γ) Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore* και δ) William Warren Bartley III, *Wittgenstein*.



Allan Janik και Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*,<sup>35</sup> «ένα πραγματικά πρωτοποριακό βιβλίο, στην προσπάθειά του να φέρει στην επιφάνεια την κάπως παραμελημένη και ως εκ τούτου ασαφή σχέση του Wittgenstein με τη φιλοσοφική και εν γένει πνευματική παράδοση της γενέτειράς του και της Γερμανίας».<sup>36</sup>

## 2. Η ενσωμάτωση του Wittgenstein στην ηπειρωτική φιλοσοφική παράδοση

Η θέση στην οποία καταλήγει ο Bouveresse, βάσει της ενδελεχούς μελέτης τόσο του συνόλου του έργου του Wittgenstein<sup>37</sup> όσο και της δευτερεύουσας (κυρίως αγγλόφωνης και γερμανόφωνης) βιβλιογραφίας που χρησιμοποίησε, είναι ότι *το φιλοσοφικό εγχείρημα του Wittgenstein διαφέρει αισθητά τόσο από τη φιλοσοφία της καθημερινής γλώσσας όσο και από τη φιλοσοφία του λογικού θετικισμού και γενικότερα από την αναλυτική φιλοσοφία*. Ο γάλλος μελετητής επικροτεί την *απόπειρα σταδιακής ενσωμάτωσης του βιεννέζου φιλόσοφου στη μεγάλη ηπειρωτική φιλοσοφική παράδοση* και υιοθετεί την «ολοένα και εντονότερη τάση να αξιοποιήσουμε την κριτική δυναμική του έργου του Wittgenstein προς μια κατεύθυνση που αντιστοιχεί περισσότερο στην ιδέα που έχουν σήμερα οι κληρονόμοι της ηπειρωτικής φιλοσοφικής παράδοσης για τη φιλοσοφική κριτική και για τους στόχους της, κυρίως στο κοινωνικό, πολιτικό, θεσμικό και πολιτισμικό πεδίο».<sup>38</sup>

35. Λονδίνο, Weidenfeld and Nicolson, και Νέα Υόρκη, Touchstone, Simon & Schuster, 1973. Μια συντεταγμένη γαλλική μετάφραση κυκλοφόρησε από τον παρισινό εκδοτικό οίκο P.U.F. το 1978: *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, μτφρ. Jacqueline Bernard.

36. Βλ. το σχόλιο του Κ. Κωβαίου στο Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, ό. π., σ. 149.

37. Ο Bouveresse ανήκει ασφαλώς στην κατηγορία των εκλεκτών μελετητών του έργου του Wittgenstein που έχουν *ενδιατρίψει* σ' αυτό και δεν έχουν απλώς «μια γενική ενημέρωση επί των θεμάτων τα οποία ο Wittgenstein έχει πραγματευθεί», η οποία «είναι όχι απλώς ανεπαρκής, αλλά και παραπλανητική». Για τη διάκριση αυτή που προτείνει ο Κ. Κωβαίος εκκινώντας από το γεγονός ότι «η δευτερεύουσα βιβλιογραφία γύρω απ' το έργο του Wittgenstein είναι πια τόσο πλούσια, ώστε ακόμη κι ο 'περαστικός' μελετητής να αποκτά την ψευδαίσθηση ότι είναι κιόλας έτοιμος να τοποθετηθεί απέναντί του και να επιχειρηματολογήσει κατά ή υπέρ αυτού, οικειοποιούμενος ερμηνευτικές προσεγγίσεις άλλων μελετητών», βλ. τη μελέτη του *Όλα κυφορούνται μες στη γλώσσα*, ό. π., σ. 376, επισημ. 132. Για το πλήθος και το ρυθμό των μελετών σχετικά με το έργο του Wittgenstein (5868 τίτλοι μέχρι το 1986), βλ. ό. π., σ. 5, επισημ. 1.

38. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, σ. 148, ιδ. υποσημ. II: «Αφού θεωρήθηκε επί μακρόν μια τελείως ξεχωριστή και ιδιότυπη περίπτωση, ο Wittgenstein ξανάγινε σήμερα ένας συγγραφέας όπως οι άλλοι, το έργο του οποίου μελε-

Με ποια έννοια όμως ο Wittgenstein ανήκει πρωτίστως στην ηπειρωτική (και όχι στην αγγλοσαξονική) φιλοσοφική παράδοση και σε ποιο ακριβώς τμήμα της ανήκει; Κατά τον Bouveresse ο Wittgenstein αποτελεί μέρος της *αυστριακής* φιλοσοφικής παράδοσης, την ιδιοτυπία και την αυτονομία της οποίας, τόσο έναντι της *γερμανικής* όσο και έναντι της *αγγλικής και αμερικανικής* φιλοσοφικής παράδοσης, υπερασπίζεται με ζέση σε δύο άρθρα του δεύτερου τόμου των *Δοκμίων* του.<sup>39</sup> Υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι δεν πρέπει να μελετούμε την αυστριακή φιλοσοφία υπό το πρίσμα του ζεύγματος: ηπειρωτική φιλοσοφία – αναλυτική φιλοσοφία, καθώς η αντίθεση αυτή δεν υφίστατο στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι. και έγινε πραγματικά αισθητή μόνο μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.<sup>40</sup> Εξάλλου απορρίπτει την αντίληψη ότι η αναλυτική φιλοσοφία είναι αποκλειστικά αγγλοσαξονική και τούτο, όχι μόνο όσον αφορά τις καταβολές της, αλλά και όσον αφορά τη θέση της στο σημερινό φιλοσοφικό σύμπαν.<sup>41</sup>

Πώς ορίζει όμως την *αυστριακή* φιλοσοφική παράδοση; Πρώτον, τη διαχωρίζει από τη «φιλοσοφική παράδοση στην Αυστρία», δεδομένου ότι πολλοί και σημαντικοί εκπρόσωποι της *αυστριακής* φιλοσοφικής παράδοσης (ο πρώτος Husserl, ο Wittgenstein, ο Popper, ο Gödel, ο Tarski κ. ά.) σταδιοδρόμησαν στη φιλοσοφία και παρήγαγαν το έργο τους, άλλος σε μικρότερο και άλλος σε μεγαλύτερο βαθμό, εκτός Αυστρίας. Δεύτερον, καθώς η Αυστρία μέχρι το 1918 ήταν ένα πολυεθνικό (multinational) –για ορισμένους μάλιστα ένα υπερεθνικό (supranational)– κράτος και όχι το εθνικό κράτος που γνωρίζουμε σήμερα, η αυστριακή φιλοσοφική παράδοση δεν περιλαμβάνει μόνο τα φιλοσοφικά τεκταινόμενα στη Βιέννη ή στο Γκρατς, αλλά και σε πόλεις όπως η Πράγα, η Βουδαπέστη, ακόμη όμως και η Βαρσοβία και το Λέμπουργκ (Lwow)· υπό αυτή την έννοια ο Bouveresse υποστηρίζει, αφενός, ότι ο όρος «αυστριακή» σ' αυτή τη φράση δεν έχει καμία εθνικιστική συνδήλωση, δεδομένου μάλιστα ότι οι σπουδαιότεροι εκπρόσωποι αυτής της παράδοσης δεν είναι κατ' ανάγκην αυστριακοί, και, αφετέρου,

τάτα ολοένα και περισσότερο υπό ιστορικό και γενετικό πρίσμα, επανερμηνεύεται βάσει ενός πλήθους πηγών και πραγματικών ή υποτιθέμενων επιρροών που δέχθηκε και φωτίζεται (ή θολώνει) από τους πλέον διαφορετικούς, ενίοτε μάλιστα και απροσδόκητους, παραλληλισμούς».

Για τη διαφορά του Wittgenstein από τους λογικούς θετικιστές βλ. και Βάσω Κιντή, *Kuhn & Wittgenstein*, ό. π., σσ. 175-176 και σ. 181.

39. Βλ. «Infelix Austria. L'Autriche ou Les infortunes de la vertu philosophique» και «Comment peut-on comprendre une autre tradition ?» στα *Essais II*, σσ. 115-132 και σσ. 133-151 αντιστοίχως.

40. Βλ. ό. π., σσ. 120-121.

41. Βλ. ό. π., σσ. 121-122.

ότι δεν θα είχε αντίρρηση να μιλήσει, όπως το κάνει ο Peter Simons, για φιλοσοφική παράδοση της Κεντρικής Ευρώπης. Τρίτον, κατά τον Bouveresse, η αυστριακή φιλοσοφική παράδοση αρχίζει, συμβατικά, το 1874 (διορισμός του Brentano ως καθηγητή φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης), ίσως μάλιστα και πρωτύτερα με τον Bolzano -τον αντι-Καντ και αντι-Χέγκελ της εποχής του- και τελειώνει είτε το 1936 (δολοφονία του Moritz Schlick, ιδρυτή του Κύκλου της Βιέννης) είτε το 1938 (προσάρτηση της Αυστρίας από τη ναζιστική Γερμανία).<sup>42</sup> Εκτός από τους προαναφερθέντες και τα υπόλοιπα μέλη του Κύκλου της Βιέννης, ο Bouveresse αναφέρεται σε φιλοσόφους όπως ο Meinong και ο Ehrenfels, των οποίων έχουν αρχίσει να εκδίδονται τόσο τα πρωτότυπα έργα τους στα γερμανικά όσο και αγγλικές μεταφράσεις τους,<sup>43</sup> αλλά και ο Mach και ο Mauthner. Τέταρτον, προσδιορίζει ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά της αυστριακής φιλοσοφικής παράδοσης, εστιάζοντας κυρίως στη σαφώς μεγαλύτερη κριτική απόσταση και σαφώς πιο αισθητή ειρωνεία της αυστριακής φιλοσοφίας, αφενός, έναντι της μεγάλης γερμανικής φιλοσοφικής παράδοσης και ειδικότερα έναντι του γερμανικού ιδεαλισμού και, αφετέρου, έναντι των παραδοσιακών αξιώσεων της φιλοσοφίας. Κάποια μάλιστα γνωρίσματα της αυστριακής φιλοσοφίας, κυρίως στο έργο του Mauthner, του Wittgenstein και των μελών του Κύκλου της Βιέννης, έδωσαν σε ορισμένους μελετητές την εντύπωση ότι η εν λόγω φιλοσοφική παράδοση αποτελεί μια απόπειρα ριζικής αμφισβήτησης, ίσως μάλιστα και απόρριψης της ίδιας της φιλοσοφίας.<sup>44</sup>

Ωστόσο, καθώς ο Bouveresse επιδιώκει τη σαφήνεια και την

42. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* II, *ό. π.*, σσ. 118-119 και σσ. 134-137. Ειδικότερα για τις επαφές του Κύκλου της Βιέννης με τη μεγάλη πολωνική σχολή λογικής (κυριότεροι εκπρόσωποί της: Twardowski, Lesniewski, Lukasiewicz και Tarski), βλ. *ό. π.*, σ. 136 και Βίκτωρ Κραφτ, *Ο Κύκλος της Βιέννης και η γένεση του νεοθετικισμού*, μτφρ. Γιάννη Μανάκου, Αθήνα, Εκδόσεις «Γνώση», σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», 1986, σ. 18 και υποσημ. 3 και σ. 22.

Όσον αφορά την ένταξη του Husserl στην αυστριακή φιλοσοφική παράδοση, ο Bouveresse διευκρινίζει ότι ανήκε μόνο αρχικά σ' αυτήν, θεωρώντας ότι δεν είναι τυχαίο πως, χάρη στις *Λογικές έρευνες* του Husserl, αρχίσαμε να ανακαλύπτουμε εκ νέου τον Bolzano: «Μόνο ένας στοχαστής που είχε αποκτήσει τη φιλοσοφική του παιδεία στο πλαίσιο της αυστριακής φιλοσοφικής παράδοσης ήταν δυνατόν να έχει μια πραγματική γνώση του έργου του Bolzano και να του αποδίδει τόσο μεγάλη σημασία, όπως το κάνει ο Husserl» (βλ. *Essais* II, *ό. π.*, σ. 137).

43. Βλ. *ό. π.*, σ. 123.

44. Βλ. *ό. π.*, σσ. 116-117. Για μια εκτενέστερη παρουσίαση των ιδιαίτερων γνωρισμάτων της αυστριακής φιλοσοφικής παράδοσης, βλ. *ό. π.*, σσ. 140-43.

ακρίβεια στη διατύπωση των διανοημάτων του και είναι, πάνω από όλα, έντιμος στοχαστής, διαπιστώνει ότι τα ιδιάζοντα γνωρίσματα της αυστριακής φιλοσοφικής παράδοσης τα οποία εκθέτει και αναλύει εγείρουν μια σειρά προβλημάτων: «Είναι ασφαλώς δύσκολο να διαβεβαιώσουμε ότι αφορούν εξίσου όλους τους στοχαστές της εν λόγω παράδοσης και μόνον αυτούς. Ο πιο “αυστριακός” ανάμεσά τους, με τη συγκεκριμένη έννοια του όρου, είναι μάλλον ο Brentano και ο λιγότερο “αυστριακός” είναι παραδόξως ο Wittgenstein. Πράγματι, δεν αντιμετωπίζει με συμπάθεια το σημαντικό (sémantique) ρεαλισμό, είτε του τύπου του Bolzano είτε του τύπου του Frege, και υποστηρίζει, όπως και ο Heidegger, ότι η μέθοδος της φιλοσοφίας είναι και οφείλει να παραμείνει εντελώς διαφορετική από τη μέθοδο των επιστημών».<sup>45</sup>

Μολονότι ο γάλλος μελετητής διαπιστώνει ότι η αυστριακή φιλοσοφική παράδοση, με την οποία ο ίδιος ασχολείται από τα μέσα της δεκαετίας του 1960,<sup>46</sup> αγνοήθηκε σχεδόν τελείως τόσο από την επικρατούσα γερμανική φιλοσοφία όσο και από τα κύρια ρεύματα της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας, ακριβώς επειδή εμπνέονται πρωτίστως από τη γερμανική φιλοσοφία,<sup>47</sup> και παρόλο που έχει επίγνωση του γεγονότος ότι παλεύει σχεδόν μόνος του,<sup>48</sup> στη Γαλλία, να αναγνωριστεί τόσο η ύπαρξη όσο και η σημασία της αυστριακής φιλοσοφίας, νιώθει ικανοποίηση γιατί βρίσκει ισχυρούς συμμάχους σε μια σειρά κυρίως αγγλοσαξόνων και δευτερευόντως αυστριακών φιλοσόφων, οι περισσότεροι από τους οποίους προέρχονται από τους κόλπους της αναλυτικής φιλοσοφίας. Αναφέρεται κυρίως στους Barry Smith, Kevin Mulligan, Peter

45. Βλ. *ό. π.*, σ. 142.

46. Βλ. *ό. π.*, σ. 126 και σ. 136.

47. Βλ. *ό. π.*, σσ. 119-120 και σ. 133. Σημειωτέον ότι κατά τον Bouveresse η παράβλεψη της αυστριακής φιλοσοφικής παράδοσης από τη σύγχρονη γερμανική και γαλλική φιλοσοφία οφείλεται στο γεγονός ότι, «όπως συμβαίνει γενικά με την ιστορία, η ιστορία της φιλοσοφίας της εποχής μας στην ουσία γράφτηκε και συνεχίζει να γράφεται υπό το πρίσμα των νικητών» (*ό. π.*, σ. 120).

Ειδικότερα για την άρνηση στην οποία προσέκρουσαν το έργο και οι βασικές αντιλήψεις του Κύκλου της Βιέννης πρωτίστως στον γερμανικό πολιτισμικό χώρο και δευτερευόντως στον γαλλικό, βλ. Βίκτωρ Κραφτ, *Ο Κύκλος της Βιέννης και η γένεση του νεοθετικισμού*, *ό. π.*, σ. 11, σ. 13, σσ. 22-24 και σσ. 196-198.

48. Γιατί σχεδόν; Διότι έχει την εντιμότητα να αναγνωρίσει ότι, εδώ και μερικά χρόνια, ορισμένοι γάλλοι φαινομενολόγοι αρχίζουν να δέχονται το γεγονός ότι «οι σημαντικότερες αντιλήψεις της φαινομενολογίας δεν είναι κατ' ανάγκην γερμανικές ούτε αντιστοιχούν σε ό,τι μπορεί να διαβαστεί κατ' ουσίαν βάσει της εξέλιξης της φαινομενολογίας όπως την επηρέασε ο Heidegger» (βλ. J. Bouveresse, *Essais* II, *ό. π.*, σ. 123).



Simons, Kurt Rudolf Fischer και στον Roderick Chisholm, τον πιο άμεσο και πιο σημαντικό συνεχιστή της αυστριακής παράδοσης στην Αμερική.<sup>49</sup> Μάλιστα η εναντίωσή του Bouveresse στις δεσπόμενες αντιλήψεις και αξίες της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας, οι οποίες απαγορεύουν στην ουσία τη δημοσιοποίηση των ιδεών μιας σειράς στοχαστών του 19<sup>ου</sup> και του 20ου αι.,<sup>50</sup> φτάνει μέχρι του σημείου να νιώθει την ανάγκη να εξηγήσει «γιατί είναι τόσο ελάχιστα Γάλλος»<sup>51</sup> και να ζητά να γραφτεί επιτέλους μια *πραγματική* ιστορία της φιλοσοφίας του 20ου αι.<sup>52</sup>

Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα σημεία των αναλύσεων του Bouveresse σχετικά με την αυτονομία και την ιδιοτυπία της αυστριακής φιλοσοφικής παράδοσης αποτελεί η απόπειρα εξήγησης εκ μέρους του της απαξιωτικής στάσης της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας (αναφέρεται κυρίως στους διανοητές που κυριαρχούσαν στη φιλοσοφική σκηνή της Γαλλίας στις δεκαετίες 1960 και 1970) έναντι της. Το επιχείρημά του είναι, σε αδρές γραμμές, το ακόλουθο: Οι μείζονες σύγχρονοι γάλλοι στοχαστές αγνοούν την αυστριακή φιλοσοφική παράδοση ή, ακόμη χειρότερα, έχουν μόνο μια επιφανειακή γνώση της. Καθώς η κυρίαρχη αγγλική και αμερικανική εκδοχή της αναλυτικής φιλοσοφίας, που έχει τις καταβολές της στην αυστριακή φιλοσοφία, όχι μόνο απονεκρώνει τη φιλοσοφία από κάθε πολιτική και ιδεολογική διάσταση, αλλά την υποτάσσει στις επιταγές της τεχνοκρατίας και του καπιταλισμού, καθιστώντας την αντικειμενικό σύμμαχο του πολιτικού συντηρητισμού και κομφορμισμού, οι γάλλοι στοχαστές εικάζουν ότι αυτή πρέπει να ήταν η στάση και της αυστριακής φιλοσοφίας.<sup>53</sup> Ο Bouveresse τάσσεται υπέρ του εγχειρήματος των προαναφερθέντων Barry Smith, Kevin Mulligan, Peter Simons κλπ. να ανακαλύψουν εκ νέου την αυστριακή φιλοσοφία, το οποίο χαρακτηρίζεται από μια σημαντική αλλαγή προσανατολισμού, εφόσον, ενώ η στάση

49. Βλ. *ό. π.*, σσ. 122-123.

50. Βλ. *ό. π.*, σσ. 120-122.

51. Βλ. το άρθρο του με αυτό τον τίτλο στα *Essais II*, σσ. 185-216, το οποίο είχε δημοσιευθεί για πρώτη φορά στα αγγλικά με τον τίτλο «Why I am so very unFrench».

52. Βλ. J. Bouveresse, *Essais II*, σ. 149. Βλ. και σ. 123, όπου αντιλαμβάνεται το εγχείρημα της εκ νέου ανακάλυψης της αυστριακής φιλοσοφίας, το οποίο υποστηρίζει, ως εκ νέου ανακάλυψη της πραγματικής ιστορίας της φιλοσοφίας μετά τον Kant.

53. Βλ. *ό. π.*, σσ. 122-124 και σσ. 139-140. Βλ. επίσης *ό. π.*, σσ. 143-146, όπου ο Bouveresse αναφέρεται εκτενέστερα στο ειδικότερο ζήτημα της ιστορίας της πρόσληψης του βιεννέζικου νεοθετικισμού ή εμπειρισμού στη Γαλλία και στη σθεναρή αντίσταση που συνάντησε τόσο εκ μέρους του γαλλικού ορθολογισμού (με κύριο εκπρόσωπο τον Léon Brunschvicg) όσο και από τους γάλλους φιλοσόφους των επιστημών, κυρίως από τον Bachelard.

της αναλυτικής φιλοσοφίας ήταν στην αρχή και παρέμεινε επί μακρόν σχεδόν πλήρως ανιστορική, οι ίδιοι την ωθούν να ενδιαφέρεται ολοένα και περισσότερο για την ιστορία της φιλοσοφίας εν γένει και ειδικότερα για το ζήτημα των καταβολών της και της ίδιας της ιστορίας της.<sup>54</sup> Για παράδειγμα, ο Bouveresse υπογραμμίζει την πολιτική διάσταση και τους ιδεολογικούς και πολιτικούς προσανατολισμούς ορισμένων τουλάχιστον εκπροσώπων του Κύκλου της Βιέννης (του Carnap, του Neurath και του Hahn, όχι όμως και του Schlick ή του Gödel) που εναντιώνονταν στη μεταφυσική και στη θεολογία, πίστευαν στην πρόοδο μέσω της εκπαίδευσης, όχι μόνο σε θεωρητικό αλλά και σε πρακτικό επίπεδο (υποστήριξαν τη σχολική μεταρρύθμιση του 1919 στην Αυστρία), διαπνέονταν από σοσιαλιστικά ιδεώδη και διατηρούσαν στενές σχέσεις με τη σοσιαλ-δημοκρατία και με τον αυστριακό μαρξισμό.<sup>55</sup>

Η προσέγγιση του Wittgenstein από τον Bouveresse στον πρώτο τόμο των *Δοκιμίων* του –αλλά και στον δεύτερο, στις λίγες περιπτώσεις όπου αναφέρεται σ' αυτόν– μπορεί να παραλληλιστεί με τη στάση του Kurt Rudolf Fischer στη μελέτη του *Philosophie aus Wien*,<sup>56</sup> στην οποία παραπέμπει ο γάλλος μελετητής. Μετά από τριάντα χρόνια θητείας στην αναλυτική φιλοσοφία στην Αμερική, ο αυστριακός συγγραφέας βρίσκει καταφύγιο στην αυστριακή φιλοσοφία για τους εξής λόγους: «Η αναλυτική φιλοσοφία δεν αντιστοιχούσε στις προσδοκίες μου. Η φιλοσοφία, αναλογιζόμενοι, παρέχει έναν προσανατολισμό και μια αρωγή στις αποφάσεις μας στη ζωή και στη γνώση, στην ηθική, στην πολιτική και στην επιστήμη. Ωστόσο η αναλυτική φιλοσοφία, στην αγγλο-αμερικανική της τουλάχιστον εκδοχή, δεν προσέφερε αυτή την καθοδήγηση και αυτή τη βοήθεια. Στην Ευρώπη, η φιλοσοφική ανάλυση της γλώσσας και η θεωρία της επιστήμης ήταν μάλλον προσανατολισμένες στην κατεύθυνση της παραγωγής μιας κοσμοθεωρίας ή τουλάχιστον εμπλέκονταν στις πνευματικές, ακόμη και στις πολιτικές τάσεις που έλκουν την καταγωγή τους από το Διαφωτισμό».<sup>57</sup>

54. Βλ. *ό. π.*, σ. 123.

55. Βλ. *ό. π.*, σσ. 124-131 και σ. 138. Για τις δύο κατευθύνσεις του Κύκλου της Βιέννης, τη ριζοσπαστική (κύριοι εκπρόσωποι: Neurath, Hahn και Carnap) και τη συντηρητική (κύριος εκπρόσωπος: Schlick), βλ. επίσης Βίκτωρ Κραφτ, *Ο Κύκλος της Βιέννης και η γένεση του νεοθετικισμού*, *ό. π.*, σ. 18 και υποσημ. 1 και σ. 25.

56. Geyer-Edition, 1991. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο υπότιτλος αυτής της μελέτης: «Aufsätze zur analytischen und österreichischen Philosophie, zu den Weltanschauungen des Wiener Fin-de-Siècle und Biographisches aus Berkeley, Schangai und Wien».

57. Παράθεμα στο J. Bouveresse, *Essais II*, σσ. 123-124.

### 3. Διασάφηση πτυχών του βίου και της προσωπικότητας του Wittgenstein βάσει του πολιτισμικού του περιγύρου

Η επιμελής κριτική μελέτη τόσων πολλών πηγών και μελετών για τον Wittgenstein, καθώς και για την αυστριακή φιλοσοφία και γενικότερα για την αυστριακή γραμματεία, επιτρέπει στον Bouveresse να καταδείξει ότι μια σειρά σημαντικών πτυχών της ζωής και της προσωπικότητας του Wittgenstein, που φάνταζαν εκ πρώτης όψεως ασυνήθιστες και ιδιότυπες, χάνουν τον εξαιρετικό χαρακτήρα τους, εάν τις εξετάσουμε λαμβάνοντας υπόψη μας το ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο και τον πολιτισμικό περιγύρο του Wittgenstein. Αναφέρομαι ενδεικτικά:

- Στις τάσεις αυτοκτονίας στα χρόνια της νιότης του. οι εν λόγω τάσεις του Wittgenstein μας ξενίζουν λιγότερο, εάν λάβουμε υπόψη μας την περιορούσα ατμόσφαιρα και ειδικότερα το κύμα αυτοκτονιών, στις δύο πρώτες δεκαετίες του περασμένου αιώνα, που παρέσυρε μέλη της οικογένειάς του αλλά και στοχαστές, επιστήμονες και καλλιτέχνες τους οποίους θαύμαζε. Αναφέρομαι στις αυτοκτονίες, μεταξύ άλλων, τριών αδελφών του σε διάστημα δεκαέξι χρόνων,<sup>58</sup> του σπουδαίου φυσικού και καθηγητή της φιλοσοφίας των επαγωγικών επιστημών στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης Ludwig Boltzmann, με τον οποίο ο Wittgenstein σκεπτόταν να σπουδάσει φυσική, καθώς και του Otto Weininger, συγγραφέα του περίφημου στην εποχή του βιβλίου *Φυλή και χαρακτήρας* (1903), που επηρέασε τις αντιλήψεις του Wittgenstein για την ιουδαϊκή φύση και τον ιουδαϊκό πολιτισμό.<sup>59</sup> Όσον αφορά το τελευταίο αυτό ζήτημα, ο Bouveresse αφιερώνει ορισμένες ενδιαφέρουσες σελίδες στην πραγμάτευσή του, βασιζόμενος κυρίως στο φιλοσοφικό σχολιασμό των σχετικών αποσπασμάτων των *Vermischte Bemerkungen* του Wittgenstein.<sup>60</sup>

58. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* I, σ. 18.

59. Για τον Weininger, βλ. το σχόλιο του Κ. Κωβαίου στο Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, ό. π., σσ. 144-145 και J. Bouveresse, *Essais* I, σσ. 140-142. Ο γάλλος μελετητής υπογραμμίζει επίσης (ό. π., σσ. 45-46) τη συγγένεια των ιδεών του Wittgenstein και του Weininger όσον αφορά τη σεξουαλικότητα, το γυναικείο φύλο, το πρόβλημα του εγώ και τη φύση της μεγαλοφυΐας, φροντίζοντας συνάμα να επιστήσει την προσοχή μας στην κριτική που ασκεί ο Wittgenstein στον Weininger.

60. Βλ. ό. π., σσ. 139-146. Για την ευρεία έννοια του όρου «ιουδαϊσμός» στον Wittgenstein, βλ. χαρακτηριστικά την ακόλουθη παρατήρησή του το 1931: «Ο Rousseau έχει κάτι το ιουδαϊκό στη φύση του» (*Πολιτισμός και αξίες*).

- Στο γεγονός ότι μετά τον Α' Παγκόσμιο πόλεμο ο Wittgenstein επέλεξε να γίνει δημοδιδάσκαλος σε χωριουδάκια της Αυστρίας. Όπως κατέδειξε ο Wünsche, γιατροί, ζωγράφοι, χορευτές, θεολόγοι, τεχνίτες και τεχνολόγοι διαφόρων ειδικοτήτων και πολλοί άλλοι, ορισμένοι μάλιστα εκ των οποίων ήταν μεσήλικοι, επέλεξαν με ζέση την ίδια οδό κατά τη μεταπολεμική περίοδο, τόσο στην προσπάθειά τους να ξεπεράσουν μια προσωπική κρίση όσο και διαπνεόμενοι από την ουτοπική προσδοκία να συμβάλουν στην ανακοπή της πορείας της ανθρωπότητας προς την παρακμή.<sup>61</sup>
- Κυρίως όμως στο γεγονός ότι ο Wittgenstein κατόρθωσε να συνδυάσει γνώσεις σε (και ενδιαφέροντα για) πολλούς διαφορετικούς τομείς (φυσική –και ειδικότερα μηχανική– αεροναυπηγική, μαθηματικά, λογική, φιλοσοφία, πειραματική ψυχολογία, αρχιτεκτονική, αισθητική κλπ.) αλλά και πολλές διαφορετικές ιδιότητες (φιλόσοφος, δημοδιδάσκαλος, αρχιτέκτων,<sup>62</sup> γλύπτης<sup>63</sup> κλπ.) και μάλιστα όχι κατά τρόπο ερασιτεχνικό ή επιπόλαιο<sup>64</sup>: σύμφωνα με τη θεμελιώδη μεθοδολογική αρχή της προαναφερθείσας μελέτης των Janik και Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, «η προσωπικότητα και το έργο των

ες, ό. π., σ. 42). Αξίζει ωστόσο να σημειωθεί ότι, ακόμη και σ' αυτό το σημείο, ο Wittgenstein δεν πρωτοτυπεί: όπως παρατηρεί ο J. Bouveresse, «για τον κληρικο-φασιστικό τύπο, τα μέλη του Κύκλου της Βιέννης, ακόμη και όσοι δεν ήταν εβραίοι, θεωρούνταν εβραίοι τουλάχιστον όσον αφορά το πνεύμα τους και το είδος της φιλοσοφίας το οποίο υπερασπιζόνταν, ιδίως λόγω του μαχητικού ορθολογισμού τους και της λατρείας τους για τα μαθηματικά και τη λογική». Έτσι, παρόλο που ο Schlick και ο Gödel δεν ήταν εβραίοι και ήταν απολιτικοί, κατηγορήθηκαν ότι η στάση τους και οι πνευματικές, ηθικές και πολιτικές πεποιθήσεις τους ήταν εβραϊκές (βλ. *Essais* II, σσ. 125-126 και σσ. 137-138).

61. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* I, σ. 114.

62. Για τη μελέτη και επίβλεψη του τριώροφου αρχοντικού της αδελφής του Gretl, σε συνεργασία, τουλάχιστον στην αρχική φάση, με τον φίλο του αρχιτέκτονα Paul Engelmann, την περίοδο 1926-1928, καθώς και για τη σχέση του Wittgenstein με το μεγάλο βιεννέζο αρχιτέκτονα Adolf Loos, κυρίως όμως για τις αντιλήψεις του για την αρχιτεκτονική, βλ. το άρθρο του Bouveresse, «Wittgenstein et l'architecture» στα *Essais* I, ό. π., σσ. 125-137. Βλ. επίσης τη μνημονευθείσα μελέτη του J.-P. Cometti, *La maison de Wittgenstein ou Les voies de l'ordinaire* καθώς και τη μελέτη του *Art modes d'emploi: esquisse d'une philosophie de l'usage* La Lettre volée, 2001.

63. Αναφέρομαι στην προτομή κοριτσιού που φιλοτέχνησε ο Wittgenstein στο εργαστήριο του φίλου του γλύπτη Drobil, φωτογραφία της οποίας αναδημοσιεύεται στο Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, ό. π., σ. 179.

64. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* I, ό. π., σ. 21.

πιο αντιπροσωπευτικών Βιεννέζων διανοούμενων και καλλιτεχνών της εποχής του Wittgenstein παραμένουν ακατανόητα και παράδοξα, ενόσω δεν θέτουμε υπό αμφισβήτηση τον επικρατούντα στη δική μας εποχή συμβατικό ακαδημαϊκό καταμερισμό του πολιτισμικού πεδίου σε ορισμένο αριθμό ειδικοτήτων, οι οποίες χωρίζονται μεταξύ τους, κατά το μάλλον ή ήττον, με στεγανά. Η αυστηρή καλλιτεχνική και πνευματική ειδικεύση και ο επαγγελματισμός με τη στενή έννοια του όρου, που συνιστούν σήμερα τον κανόνα, ήταν σε μεγάλο βαθμό άγνωστοι στη Βιέννη εκείνης της περιόδου. Τούτο είναι προφανέστατο στην περίπτωση συγγραφέων και καλλιτεχνών όπως ο Musil, ο Broch, ο Loos, ο Schoenberg ή ο Kokoschka. Αλλά [...] ακόμη και επιστήμονες όπως ο Mach και ο Boltzmann ενδιαφέρονταν με πολύ πιο άμεσο τρόπο απ' όσο υποθέτουμε για ηθικά και πολιτισμικά προβλήματα με την ευρύτερη σημασία του όρου».<sup>65</sup>

#### 4. Για τη φιλοσοφία

Προτού περάσουμε στη συνοπτική παρουσίαση των αντιλήψεων του Wittgenstein για την πρόοδο και τη νεωτερικότητα, όπως τουλάχιστον τις εκθέτει ο Bouveresse στον πρώτο τόμο των *Δοκιμίων* του, αξίζει να επισημάνουμε ότι ο τόμος αυτός είναι επίσης πολύτιμος – μολονότι δεν είναι εμφανές στον τίτλο του – για τον πολύ ενδιαφέροντα τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Wittgenstein τη φιλοσοφική δραστηριότητα: για την αξία που αποδίδει στη φιλοσοφία,<sup>66</sup> για τον τρόπο που την ορίζει,<sup>67</sup> για τη σχέση της φιλοσοφίας με (και κυρίως τη διαφορά της από) την επιστήμη,<sup>68</sup> τη μυθολογία<sup>69</sup> ή τη δημοσιογραφία,<sup>70</sup> για τη φιλοσοφική μέθοδο,<sup>71</sup> για τη σχέση του φιλοσόφου με τη γλώσσα εν γένει και ειδικότερα με την ίδια του τη γλώσσα,<sup>72</sup> για τη σχέση της φιλοσοφίας με τις υποθέσεις και την περιγραφή,<sup>73</sup> για το ρόλο της αναλο-

65. Βλ. *ό. π.*, σ. 25.

66. *Ο. π.*, σ. 4.

67. *Ο. π.*, σ. 147 και σ. 225.

68. *Ο. π.*, σσ. 85, 87, 170-171, 177, 183 και σ. 226.

69. *Ο. π.*, σσ. 173-174 και σσ. 189-190.

70. *Ο. π.*, σσ. 14-15.

71. *Ο. π.*, σσ. 82, 147, 163-164, 227 και σ. 229.

72. *Ο. π.*, σ. 179.

73. *Ο. π.*, σ. 230.

γίας και της παρομοίωσης στη φιλοσοφία<sup>74</sup> και για το χρέος της φιλοσοφίας.<sup>75</sup> Ενδιαφέρον επίσης παρουσιάζουν ένα σύνολο στοιχείων που παραθέτει και αναλύει ο Bouveresse για τη φιλοσοφική κατάρτιση του Wittgenstein,<sup>76</sup> για βασικά στοιχεία και για τη βασική τάση της φιλοσοφίας του,<sup>77</sup> για τον τρόπο που αντιλαμβάνεται την πρωτοτυπία και ιδιαίτερος τη δική του πρωτοτυπία στη φιλοσοφία,<sup>78</sup> για τη χρήση των αφορισμών ή επιμέρους παρατηρήσεων ως φιλοσοφικού τρόπου έκφρασης,<sup>79</sup> για τις επιρροές (τις περισσότερες φορές μη φιλοσοφικές) που δέχθηκε<sup>80</sup> ή για τη φιλοσοφική του στάση έναντι όλων όσων τον ενέπνευσαν.<sup>81</sup> Τέλος, ενδιαφέρον παρουσιάζει και η πραγμάτευση ερωτημάτων όπως γιατί ο Wittgenstein θεωρεί ότι οι αστοί στοχαστές, όπως ο Ramsay και ο Frazer, αδυνατούν να φιλοσοφήσουν αυθεντικά,<sup>82</sup> ή πόσο ικανή είναι η φιλοσοφία να αλλάξει και να βελτιώσει τον κόσμο<sup>83</sup> ή γιατί ορισμένα φιλοσοφικά προβλήματα που απασχόλησαν τόσο έντονα ανθρώπους μιας γενιάς φαίνονται ασήμαντα και αδιάφορα στους ανθρώπους επόμενων γενεών, χωρίς να έχουν επιλυθεί φιλοσοφικά· επομένως, για τον Wittgenstein δεν υφίσταται *philosophia perennis*.<sup>84</sup>

74. *Ο. π.*, σσ. 230-231.

75. *Ο. π.*, σ. 158 και σ. 230.

76. *Ο. π.*, σσ. 17-18 και σ. 21.

77. *Ο. π.*, σ. 136 και σ. 133 αντιστοίχως.

78. *Ο. π.*, σσ. 139-146, ιδ. σσ. 142-143, όπου παραλληλίζει την πρωτοτυπία του στη φιλοσοφία με την πρωτοτυπία του Freud στην ψυχανάλυση (δεδομένου ότι θεωρούσε αληθινό θεμελιωτή της ψυχανάλυσης τον Breuer) και θεωρεί τον Frege ως τον πιο πρωτότυπο στοχαστή.

79. *Ο. π.*, σσ. 105-106.

80. *Ο. π.*, σ. 139.

81. *Ο. π.*, σ. 167.

82. *Ο. π.*, σσ. 146-147.

83. *Ο. π.*, σσ. 146-149 και σ. 152.

84. *Ο. π.*, σ. 86. Για το πολύ σπουδαίο ζήτημα του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Wittgenstein τη φιλοσοφία, τα φιλοσοφικά προβλήματα, τη φιλοσοφική μέθοδο, καθώς και για τις θέσεις του σχετικά με διάφορους μείζονες φιλοσόφους, βλ. τους σημαντικότερους αφορισμούς του, τους οποίους έχει ομαδοποιήσει ο Κωστής Κωβαίος στο Wittgenstein, *Αφορισμοί και εξομολογήσεις*, επιλογή – εισαγωγή – μετάφραση – σημειώσεις – επιμέλεια Κ. Κωβαίου, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1993, σσ. 33-67. Για μια ευσύνοπτη συνθετική παρουσίαση των οικείων αντιλήψεων του Wittgenstein, βλ. ενδεικτικά α) Anthony Kenny, *The Legacy of Wittgenstein*, Οξφόρδη, Basil Blackwell, 1984, 4<sup>ο</sup> κεφάλαιο: «Wittgenstein on the Nature of Philosophy». β) P.M.S. Hacker, *Wittgenstein*, γαλλική μετάφραση Jean-Luc Fidel, Παρίσι, Editions du Seuil, συλλογή «Les grands philosophes», 2000, σσ. 11-22. γ) Βάσω Κιντή, *Kuhn & Wittgenstein*, *ό. π.*, κεφ. 7: «Περί φιλοσοφίας», σσ. 153-180.

### 5. Για το σύγχρονο κόσμο, τον πολιτισμό, την πρόοδο, την ιστορία και την πολιτική

Ας περάσουμε τώρα στη διάγνωση του Wittgenstein για το σύγχρονο πολιτισμό και γενικότερα για το σύγχρονο κόσμο και στη μελέτη των λιγοστών αλλά σημαντικών παρατηρήσεών του για την πρόοδο της ανθρωπότητας και γενικότερα για τη φιλοσοφία της ιστορίας.

Όσον αφορά τον όρο «πολιτισμός», οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας το ζεύγμα Zivilisation-Kultur, το οποίο απαντά τόσο σε κείμενα του Wittgenstein, όσο και στο έργο σημαντικών συγγραφέων της εποχής του (Spengler, Kraus, Musil κ. ά.), από τους περισσότερους από τους οποίους επηρεάστηκε κυρίως όσον αφορά τις αντιλήψεις του για το σύγχρονο πολιτισμό και το σύγχρονο κόσμο. Όπως επισημαίνει ο Κ. Κωβαίος, «ο Wittgenstein κάνει διάκριση ανάμεσα στον πολιτισμό ως το σύνολο των ανθρωπίνων επιτευγμάτων (τεχνολογικών και μη) και τη μορφή ζωής μιας ορισμένης εποχής (Zivilisation) από τη μια, και στον πολιτισμό ως το αξιακό σύστημα μιας εποχής, που της δίνει το χαρακτήρα της, που συνιστά τη φυσιογνωμία της (Kultur) από την άλλη. Η έννοια της Kultur εμπεριέχεται στη γενικότερη έννοια της Zivilisation: Κάθε εποχή έχει τη δική της Zivilisation, αλλά δεν έχουν όλες τους Kultur, πολύ λιγότερο "eine grosse Kultur". Η διάκριση αυτή είναι αρκετά τεχνική, και κατά κανόνα δεν κάνει την εμφάνισή της είτε στις καθημερινές είτε στις φιλοσοφικές συζητήσεις. Συνήθως ο όρος Zivilisation χρησιμοποιείται και για την ευρεία και για τη στενή έννοια, κι αυτό δεν συμβαίνει μονάχα με την ελληνική γλώσσα που δε διαθέτει κάτι αντίστοιχο προς τον όρο Kultur (εκτός από την κακόηχη μεταφορά του ως "κουλτούρα"). Εξ άλλου και στον ίδιο τον Wittgenstein η χρήση των δύο όρων δε συμφωνεί πάντοτε με την παραπάνω διάκριση: Σε πολλά σημεία οι δύο όροι μοιάζουν να χρησιμοποιούνται σχεδόν αδιακρίτως για τη στενή έννοια [...] Σε άλλες πάλι περιπτώσεις η διάκριση είναι ακόμη πιο τονισμένη».<sup>85</sup> Μολονότι η υφολογικού περιεχόμενου επιφύλαξη του Κ. Κωβαίου για τη μετάφραση του όρου Kultur με τη λέξη «κουλτούρα» είναι σεβαστή<sup>86</sup> και επειδή δεν είναι σαφές ότι ο

85. Βλ. το σχόλιό του στο Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, ό. π., σσ. 138-139.

86. Βλ. ό. π., σ. 139: «Η πιο εύκολη (αλλά όχι η καλύτερη) λύση θα ήταν να δεχτούμε τον ούτως ή άλλως πολιτογραφημένο όρο "κουλτούρα", αποφεύγοντας κατ' αυτό τον τρόπο περαιτέρω εξηγήσεις [...] Αλλά ένας τέτοιος όρος συνιστά υφολογικό στοιχείο ξένο προς τη μετάφρασή μας».

Wittgenstein αντιλαμβάνεται τη διάκριση μεταξύ Zivilisation και Kultur ως διάκριση μεταξύ επιστημονικοτεχνολογικού και πνευματικού πολιτισμού, μεταφράζουμε στη συνέχεια τους όρους Zivilisation και Kultur με τους όρους «πολιτισμός» και «κουλτούρα» αντιστοίχως.

Σημειωτέον επίσης ότι, όταν ο Wittgenstein μιλά για το «σύγχρονο πολιτισμό» αναφέρεται στο σύγχρονο *δυτικό* πολιτισμό, στον «προοδευτικό πολιτισμό της Ευρώπης και της Αμερικής».<sup>87</sup>

Οφείλουμε να ξεκινήσουμε από τη διαπίστωση ότι ο Wittgenstein προτιμά να μη διατυπώνει *φιλοσοφικές* θέσεις επί ερωτημάτων που αφορούν την επικαιρότητα. Σε αντίθεση με τους περισσότερους σύγχρονους φιλοσόφους, κατ' ουσίαν απείχε, τουλάχιστον στα κείμενά του τα οποία θεωρούσε αμιγώς φιλοσοφικά, να συζητά ερωτήματα αναφορικά με την επικαιρότητα και να εκθέτει τη διάγνωση του για το σύγχρονο κόσμο.<sup>88</sup> Ωστόσο, η εκούσια και σχεδόν επιθετική σιωπή του Wittgenstein για τέτοιου είδους ζητήματα δεν σημαίνει επ' ουδενί ότι αδιαφορούσε για τα προβλήματα και τα δράματα του σύγχρονου κόσμου,<sup>89</sup> όπως φαίνεται τόσο από μαρτυρίες φίλων, μαθητών του και άλλων προσώπων που τον γνώρισαν, όσο, και κυρίως, από τις σημειώσεις του, ιδίως στις *Ανάμικτες παρατηρήσεις*. Γιατί όμως κατέφυγε στη σιωπή γι' αυτά τα ζητήματα στα καθαυτό φιλοσοφικά του κείμενα; Κυρίως λόγω της υψηλής αίσθησης της ευθύνης που είχε ως φιλόσοφος, καθώς επίσης επειδή δεν ήθελε επ' ουδενί να φανεί ότι μιλά γι' αυτά τα ζητήματα ως καθηγητής.<sup>90</sup>

Στη συνέχεια θα παρουσιάσουμε τις θέσεις του Wittgenstein για διάφορες πτυχές του συνόλου των ζητημάτων που μας απασχολούν σ' αυτή την ενότητα, έτσι όπως τις εκθέτει και τις σχολιάζει ο J. Bouveresse στους δύο πρώτους τόμους των *Δοκιμίων* του, ιδιαιτέρως στον πρώτο. Θα αφήσουμε για την επόμενη ενότητα τη σύγκριση των θέσεων του Wittgenstein με τις αντίστοιχες θέσεις ορισμένων μειζόνων στοχαστών της εποχής του, όχι μόνο της αυστριακής φιλοσοφικής παράδοσης, και τη συζήτηση της επιρροής που άσκησαν στο στοχασμό του. Καθώς οι αναλύσεις του Bouveresse γι' αυτά τα ζητήματα βασίζονται κυρίως στις *Vermischte Bemerkungen* του Wittgenstein, θα καταφύγουμε κι εμείς σε παραθέματα από αυτό το κείμενο, τα περισσότερα από τα οποία αξιοποιεί και ο ίδιος ο Bouveresse, προκειμένου να φωτίσουμε τις υπό εξέ-

87. Βλ. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, ό. π., σσ. 25-26.

88. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, σ. 153.

89. *Ο. π.*, σ. 154.

90. *Αυτόθι*.

ταση αντιλήψεις του Wittgenstein.<sup>91</sup>

*Χαρακτηριστικά του σύγχρονου κόσμου.* Βασικό χαρακτηριστικό του σύγχρονου κόσμου αποτελεί ο θρίαμβος της επιστήμης και της τεχνολογίας. Η πιθανότερη συνέπεια αυτού του φαινομένου είναι η στροφή του σύγχρονου κόσμου προς τον πόλεμο.<sup>92</sup> Επίσης ο Wittgenstein θεωρεί ως ιδιαίζον γνώρισμα του σύγχρονου πολιτισμού την παραγωγή ολοένα και πιο πολύπλοκων κοινωνικών δομών, που έχουν ως αποτέλεσμα οι συνθήκες ζωής και ο τρόπος ζωής των ανθρώπων να γίνεται ολοένα και περισσότερο σύνθετος και πολύπλοκος.<sup>93</sup>

*Διαφορά του πνεύματος που διέπει τα γραπτά του Wittgenstein από το πνεύμα του σύγχρονου πολιτισμού.* Κατά τον Wittgenstein η διαφορά αυτή είναι αντίστοιχη με τη διαφορά μεταξύ της θέλησης κατανόησης των πραγμάτων όσο γίνεται καλύτερα (πνεύμα του Wittgenstein) και της επιθυμίας παραγωγής διαρκώς διαφορετικών πραγμάτων (πνεύμα του σύγχρονου κόσμου).<sup>94</sup>

*Στάση του Wittgenstein έναντι του σύγχρονου κόσμου.* Ο σύγχρονος κόσμος του προκαλεί απέχθεια. Δεν τρέφει γι' αυτόν καμία συμπάθεια, δε νιώθει παιδί της εποχής του, ίσως μάλιστα να νιώθει και εχθρός της.<sup>95</sup> Μάλιστα, ο Wittgenstein δε νιώθει ξένος στην εποχή του μόνο υπό το πρίσμα των περιεχομένων που αυτή παράγει, αλλά, βαθύτερα, υπό το πρίσμα της ίδιας της μορφής της, εφόσον αυτή προσδιορίζεται από την επιστημονική και

91. Καθώς στη συνέχεια αυτής της ενότητας, αλλά και στην επόμενη, θα παραπέμψουμε συχνά στην ελληνική μετάφραση των *Vermischte Bemerkungen*, η οποία δημοσιεύθηκε, όπως προαναφέραμε, με τον τίτλο *Πολιτισμός και αξίες*, θα χρησιμοποιήσουμε τη συντομογραφία ΠΑ, ακολουθούμενη από τον αριθμό των σελίδων στις οποίες παραπέμπουμε.

92. Βλ. ΠΑ, 98-99: «Η επιστήμη και η βιομηχανία, κι η πρόδοός τους, μπορεί νάβει το ανθεκτικότερο πράγμα αυτού του κόσμου [...] Ίσως η επιστήμη κι η βιομηχανία, μετά και μέσα από ατέλειωτες συμφορές, να ενώσουν ξανά τον κόσμο, να τον συνοψίσουν, μ' άλλα λόγια, σε ένα ενιαίο όλον, στο οποίο βέβαια η ειρήνη θάβει το τελευταίο πράγμα που θα μπορεί να βρει μια στέγη. Γιατί είναι η επιστήμη και η βιομηχανία που αποφασίζουν τους πολέμους: έτσι τουλάχιστον φαίνεται».

93. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 124. Βλ. και ΠΑ, 50-51: «μπορεί κανείς να πει για τους σημερινούς νέους, πως βρέθηκαν σε μια κατάσταση, όπου το συνηθισμένο καλό μυαλό δεν επαρκεί πια για τις παράξενες απαιτήσεις της ζωής. Τα πάντα έχουν γίνει τόσο περίπλοκα, που για να τα βγάλεις πέρα χρειάζεσαι ένα εξαιρετικά ικανό μυαλό». Βλ. επίσης ΠΑ, 25: «Ο πολιτισμός μας είναι τυπικά κατασκευαστικός: καταγίνεται με το να οικοδομεί ολοένα πιο περίπλοκες κατασκευές».

94. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 159.

95. Ο. π., σ. 154.

τεχνολογική πρόοδο.<sup>96</sup> Κατά τον Bouveresse η αντιπάθεια του Wittgenstein για την εποχή του αποτελεί πλεονέκτημα, εφόσον του επιτρέπει να την κρίνει με οξυδέρκεια.<sup>97</sup>

*Κριτική του Wittgenstein ειδικότερα στην επιστήμη και, συνακόλουθα, στην «επιστημονική φιλοσοφία»:* Ο Βιεννέζος φιλόσοφος θεωρεί την επιστήμη υπεύθυνη για ορισμένες από τις πιο χαρακτηριστικές προλήψεις της εποχής μας, ιδίως για την πρόληψη ότι τα πάντα έχουν εξηγηθεί ή θα εξηγηθούν πολύ σύντομα.<sup>98</sup> Μάλιστα, με την ίδια αυστηρότητα με την οποία κρίνει τις αξιώσεις της σύγχρονης επιστήμης κρίνει και τις αξιώσεις της «επιστημονικής φιλοσοφίας» που ευαγγελιζόταν ο Κύκλος της Βιέννης.<sup>99</sup> Αξίζει ωστόσο να σημειωθεί ότι, σε ορισμένα ζητήματα, η αντίδραση του Wittgenstein υπήρξε πιο ορθολογική και πιο θετικιστική από αυτήν στοχαστών σαν τον Carnap, ιδίως όσον αφορά τη σημασία που οφείλουμε να αποδίδουμε σε ψευδο-επιστημονικές θεωρίες όπως η παραψυχολογία. Ο Wittgenstein θεωρούσε αδιανόητο να λαμβάνει κανείς σοβαρά υπόψη του τέτοιου είδους «γνώσεις» ή «επιστήμες».<sup>100</sup>

Όσον αφορά τις σχέσεις του Wittgenstein με τον Κύκλο της Βιέννης, παρόλο που στην αρχή οι εκπρόσωποι του Κύκλου, βασιζόμενοι στο *Tractatus*, τον αντιμετώπισαν ως αντικειμενικό σύμμαχό τους, υπέρμαχο του ορθολογισμού, της προόδου και γενικότερα των διαφωτιστικών αντιλήψεων, κατανόησαν με έκπληξη, στις συζητήσεις τους μαζί του, ότι το σύμπαν του στοχασμού του ήταν πολύ διαφορετικό από το δικό τους. Πράγματι, ο Wittgenstein απεχθάνεται την ενσυνείδητα ορθολογική και απαθή στάση του επιστήμονα και κυρίως κάθε ιδέα που θυμίζει Διαφωτισμό. Μάλιστα, το γραμμένο το 1930 απόσπασμα προλόγου στις *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις*, το οποίο αναπαράγεται στις *Vermischte Bemerkungen*, όπου ο Wittgenstein εξηγεί ότι το πνεύμα του μεγάλου ρεύματος του σύγχρονου ευρωπαϊκού και αμερικανικού πολιτισμού του είναι ξένο και αντιπαθητικό, αποτελεί μια έμμεση απάντηση στον πρόλογο του πρώτου σημαντικού έργου του Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), όπου ο τελευταίος υπερασπί-

96. Ο. π., σ. 93 και J. Bouveresse, *Essais II*, ό. π., σ. 16. Βλ. και ΠΑ, 25: «Ο πολιτισμός μας χαρακτηρίζεται από τη λέξη «πρόοδος». Η πρόοδος αυτή συνιστά τη μορφή του, χωρίς αυτό να σημαίνει πως το να προοδεύεις συνιστά χαρακτηριστικό του».

97. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 161.

98. Βλ. ό. π., σ. 87. Βλ. και ΠΑ, 68: «Τι παράξενη η στάση του επιστήμονα: «Αυτό ακόμη δεν το ξέρουμε, αλλά μπορούμε νά το μάθουμε, κι είναι μονάχα θέμα χρόνου το να το μάθουμε!» Λες κι αυτό είναι κάτι αυτονόητο».

99. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 94.

100. Ο. π., σσ. 95-96.

ζεται τα ιδεώδη του ορθολογισμού, του κοσμοπολιτισμού και της προόδου.<sup>101</sup>

*Η αντιπάθεια του Wittgenstein για το σύγχρονο κόσμο αφορά όλες του τις εκφάνσεις.* Πράγματι, η αντιπάθειά του για το σύγχρονο πολιτισμό δεν αφορά μόνο την επιστήμη και την τεχνολογία, αλλά και την τέχνη και την πολιτική που αναπτύσσονται στους κόλπους του: «Αυτό το βιβλίο γράφτηκε για όσους συμπιέθουν το πνεύμα με το οποίο είναι γραμμένο. Το πνεύμα αυτό δεν είναι, πιστεύω, εκείνο που διέπει το κύριο ρεύμα του ευρωπαϊκού και αμερικανικού πολιτισμού. Το πνεύμα αυτού του πολιτισμού εκδηλώνεται στη βιομηχανία, στην αρχιτεκτονική και στη μουσική του καιρού μας, στο φασισμό και στο σοσιαλισμό του και είναι ξένο και αποκρουστικό για το συγγραφέα [...] Δε νοιώθω καμιά συμπάθεια για το ρεύμα του ευρωπαϊκού πολιτισμού, και δεν καταλαβαίνω τους σκοπούς του, αν τυχόν έχει καν σκοπούς».<sup>102</sup>

*Η στάση του Wittgenstein έναντι επιμέρους πτυχών της σύγχρονης ευρωπαϊκής κουλτούρας.* Θεωρεί ως αποκαλυπτικά συμπτώματα της ασθένειας της σύγχρονης κουλτούρας και του σύγχρονου πνεύματος το κύρος που έχουν και τη γοητεία που ασκούν οι δύο «επαναστατικές» θεωρίες της σύγχρονης εποχής: η ψυχανάλυση και η θεωρία των συνόλων. Μάλιστα, παρομοιάζει την τελευταία με καρκίνωμα βαθιά ριζωμένο στο σώμα της κουλτούρας μας, ενώ αντιθέτως θεωρεί ως υγιές της τμήμα τα μαθηματικά (εφόσον δεν έχουν μολυνθεί από τη θεωρία των συνόλων).<sup>103</sup> Επίσης, το 1946, υποστήριξε ότι μια επαναστατική ανακάλυψη, όπως η ψυχαναλυτική θεωρία, είναι πολύ πιθανό να έχει αρνητικές επιπτώσεις, εάν δεν κατανοηθεί καλά.<sup>104</sup>

*Πώς αντιμετωπίζει ειδικότερα τη σύγχρονη τέχνη και λογοτεχνία;* Ο Bouveresse ξεκινά τις αναλύσεις του σχετικά μ' αυτό το ζήτημα από το παράδοξο ότι, ενώ ο Wittgenstein θεωρείται συχνά, κυρίως από λογοτεχνικούς και καλλιτεχνικούς κύκλους, ως τυπικός εκπρόσωπος του βιεννέζικου μοντερνισμού, ο ίδιος αναφερόταν με απαξιωτικούς όρους στις σύγχρονή του τέχνη. Πράγματι, δεν είχε κατ' ουσίαν καμιά άμεση σχέση με τους πνευματικούς και

101. *Ο. π.*, σσ. 89-92. Όσον αφορά το προσχέδιο προλόγου στις *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις* στο οποίο αναφέρεται εδώ ο Bouveresse, βλ. *ΠΑ*, 24-25.

102. Βλ. *ΠΑ*, 24-25· το παρατεθέν χωρίο είναι η αρχή του προαναφερθέντος προσχεδίου προλόγου στις *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις*. Βλ. και το σχολιασμό του J. Bouveresse, *Essais I, ό. π.*, σσ. 91-92 και σσ. 131-132.

103. *Ο. π.*, σ. 151.

104. *Ο. π.*, σ. 152. Βλ. και *ΠΑ*, 88: «ο Freud με τις φανταστικές ψευδοεξηγήσεις του (επειδή ακριβώς ήταν πνευματώδεις) πρόσφερε μια κακή υπηρεσία. (Διότι τώρα ο οποιοσδήποτε ηλίθιος έχει στη διάθεσή του τούτα τα μοντέλα, για να "εξηγή" μέσ' απ' αυτά τα συμπτώματα κάθε αρρώστιας)»

καλλιτεχνικούς κύκλους με τους οποίους είθισται να τον συνδέουν. Δεν τον ενδιέφερε ιδιαίτερω η σύγχρονη λογοτεχνία και, κατά πάσα πιθανότητα, ουδέποτε διάβασε κείμενα του Musil, μολονότι ο τελευταίος είναι ένας συγγραφέας με τον οποίον τον συγκρίνουν συχνά. Ο Wittgenstein γοητευόταν κάπως από την ιδέα της επιστροφής στο μπαρόκ ως καταφύγιο ενάντια στην παρακμή της κουλτούρας της εποχής του. Βασική εξαίρεση στον κανόνα αποτελούσε ο Karl Kraus, για το έργο και την προσωπικότητα του οποίου έτρεφε σεβασμό και την επιρροή του οποίου στο στοχασμό του αναγνωρίζει ρητά το 1930.<sup>105</sup>

Όσον αφορά τις λογοτεχνικές προτιμήσεις του Wittgenstein, ήταν γενικά κλασικές και, σε ορισμένες περιπτώσεις, ανοιχτά αντιδραστικές. Η στάση του έναντι των πιο αντιπροσωπευτικών τάσεων και των πιο χαρακτηριστικών προϊόντων της λογοτεχνικής παραγωγής της εποχής του ήταν αρνητική.<sup>106</sup> Πρώτύτεά του ήταν οι μεγάλοι κλασικοί, ο Lessing, ο Goethe και ο Schiller, αλλά εκτιμούσε επίσης το Μολιέρο, τον Tolstoi και τον Sterne, καθώς επίσης και τον Lichtenberg, τον Mörike και τον Gottfried Keller. Τέλος έτρεφε εκτίμηση για συγγραφείς στο έργο των οποίων ήταν έντονο το σατιρικό στοιχείο, όπως ο Kraus, ο Nestroy, ο Wilhelm Busch αλλά και ο προαναφερθείς Lichtenberg.<sup>107</sup> Δεν θαύμαζε τον Rilke και εξέφραζε τις επιφυλάξεις του για το έργο του νομπελίστα Rabindranath Tagore, επειδή ένιωθε ότι η γραφή και των δύο ήταν περισσότερο εγκεφαλική και ελάχιστα βιωματική. Αντιθέτως, εκτιμούσε ιδιαίτερω τον Trakl και τον Ibsen.<sup>108</sup> Ενδιαφέρον παρουσιάζουν και οι αναλύσεις του Bouveresse σχετικά με τον τρόπο που χρησιμοποιούσε ο Wittgenstein αποσπάσματα συγγραφέων που εκτιμούσε –συνήθως αγνώστων εκτός Αυστρίας ή θεωρουμένων ως δευτεροκλασάτων– ως motto των βιβλίων του ή ως υποστηρικτικό υλικό στις παρατηρήσεις του.<sup>109</sup>

Όσον αφορά τις αντιλήψεις του για τη σύγχρονη τέχνη και τις προτιμήσεις του, οι *Vermischte Bemerkungen* και οι επιστολές του περιέχουν αρκετές παρατηρήσεις (για την αρχιτεκτονική, τον κινηματογράφο,<sup>110</sup> τη ζωγραφική κλπ.). Εμείς θα περιοριστούμε εδώ σε μια λίαν ευσύνοπτη παρουσίαση των προτιμήσεών του στη μουσική. Ο Wittgenstein καταδικάζει ό,τι έχει σχέση με τη μουσική

105. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I, ό. π.*, σ. 96.

106. *Ο. π.*, σ. 122.

107. *Ο. π.*, σσ. 96-101.

108. *Ο. π.*, σ. 120.

109. *Ο. π.*, σ. 99.

110. Βλ. για παράδειγμα τη σύγκριση των παλαιών ταινιών με τις σημερινές (*ΠΑ*, 20) και των αμερικανικών με τις αγγλικές (*ΠΑ*, 92).



της εποχής του· γι' αυτόν η αληθινή μουσική ήταν η μουσική της Βιέννης, από τον Haydn έως και τον Brahms. Λάτρευε τον Schubert, καταδίκαιζε τη σύγχρονή του μουσική όπως την εξέφραζαν ο Richard Strauss και ο Gustav Mahler, αφιέρωσε αρκετά σχόλια στη μουσική, μεταξύ άλλων, του Beethoven, του Mozart, του Mendelssohn, του Bruckner, του Wagner και του Labor και θεωρούσε τον Brahms ως τον τελευταίο εκπρόσωπο της αληθινής μουσικής, σπεύδοντας όμως να επισημάνει (σε μια συζήτησή του με τον Drury, το 1930) ότι, ακόμη και στη μουσική του Brahms, αρχίζει να ακούγεται «ο ήχος του μηχανοστασίου».<sup>111</sup>

Από τα προαναφερθέντα, ο Bouveresse συνάγει ότι, σε λογοτεχνικά και καλλιτεχνικά ζητήματα, ο Wittgenstein βασιζόταν μόνο στα προσωπικά του κριτήρια, θεωρούσε μάταιο να καταβάλει προσπάθεια για να κατανοήσει οτιδήποτε δεν τον είλκυε καθόλου ή δεν τον άγγιζε και δεν ένιωθε υποχρεωμένος να συμμεριζείται τον ενθουσιασμό και το θαυμασμό των άλλων για καθιερωμένους καλλιτέχνες και λογοτέχνες.<sup>112</sup> Χαρακτηριστικό δείγμα της εκ μέρους του υπεράσπισης με πάθος των προσωπικών του αισθητικών αντιλήψεων σε τέτοιας υφής ζητήματα αποτελούν οι παρατηρήσεις του για τον Shakespeare· εκτιμούσε ότι ο θαυμασμός μας για το έργο του είναι μάλλον προϊόν ιστορικής σύμβασης παρά κάτι θεμελιωμένο.<sup>113</sup>

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο ο Wittgenstein αντιμετώπισε την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, που εφαρμόστηκε στην Αυστρία αμέσως μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, δεδομένου ότι η πρώτη περίοδος εφαρμογής της συμπίπτει με την περίοδο κατά την οποία ο ίδιος επέλεξε να ασκήσει το λειτούργημα του δασκάλου. Μολονότι συμμεριζόταν μία τουλάχιστον από τις βασικές προπαραδοχές της μεταρρύθμισης, ήτοι την πίστη στη δυνατότητα αισθητής ανύψωσης του πνευματικού και ηθικού επιπέδου των παιδιών των κατώτερων κοινωνικών τάξεων, μέσω της κατάλληλης παιδείας, και, μολονότι προσέδιδε μεγάλη σημασία στην άμεση μάθηση σε επαφή με τη φύση και την πραγματικότητα (κατέφευγε συχνά στη μέθοδο των περιπάτων και των εκπαιδευτικών εκδρομών), η στάση του έναντι της μαθητοκεντρικής νέας παιδαγωγικής ήταν συνολικά αρνητική, όπως φαίνεται από το σύνολο των μαρτυριών για τις παιδαγωγικές πρακτικές του. Όχι μόνο δεν ενδιαφερόταν να κατανοήσει τις ανάγκες, τις προσδοκίες και τις πραγματικές δυνατότητες των παιδιών, όντας

111. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σσ. 97-98 και σσ. 101-102.

112. *Ο. π.*, σ. 102.

113. *Ο. π.*, σσ. 102-103. Βλ. και *ΠΑ*, 79 (χωρίς το οποίο παραθέτει ο Bouveresse) και *ΠΑ*, 80-81, 125, 126, 127, 128-129.

πολύ αυστηρός, έως αυταρχικός, και έχοντας συχνά παράλογες απαιτήσεις από αυτά, αλλά δεν υιοθέτησε τις βασικές έννοιες και επιταγές της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης και μάλιστα υπερασπιζόταν την προσευχή στο σχολείο. Για τις παιδαγωγικές αντιλήψεις του Wittgenstein, η βασική παιδοκεντρική αρχή της νέας παιδαγωγικής στερείτο νοήματος.<sup>114</sup>

Συνοψίζοντας, αξίζει να σημειωθεί ότι οι αντιδράσεις του Wittgenstein στις διάφορες πτυχές του σύγχρονου πολιτισμού χαρακτηρίζονται στο σύνολό τους από αξιοσημείωτη ενόττητα και συνοχή, ανεξαρτήτως του πεδίου εφαρμογής τους, είτε αυτό είναι το επιστημονικό και τεχνολογικό, είτε τα λογοτεχνικά και καλλιτεχνικά κινήματα είτε, τέλος, το τυπικά νεωτερικό πρόγραμμα ενός φιλοσοφικού κινήματος όπως ο Κύκλος της Βιέννης.<sup>115</sup>

Πώς αντιμετώπιζε ο Wittgenstein το μέλλον της ευρωπαϊκής κουλτούρας; Το αντιμετώπιζε πολύ αρνητικά, εκτιμώντας ότι ελπίδες για ανάδυση μιας αληθινά νέας κουλτούρας παρουσίαζε μόνο η Σοβιετική Ρωσία. Ωστόσο, τόσο η αντίληψη περί της παρακμής του ευρωπαϊκού πολιτισμού, όσο και το ενδιαφέρον για τη Ρωσία, δεν αποτελούν ιδιοτυπία του στοχασμού του Wittgenstein, αλλά είναι μάλλον ένα κοινό γνώρισμα του «πνεύματος της εποχής» (Zeitgeist). Ο Bouveresse εικάζει ότι οι προσδοκίες του Wittgenstein από τη Ρωσία δεν βασιζόνταν τόσο στο πολιτικό σύστημα που επικράτησε μετά την επανάσταση του 1917, αλλά στις αντιλήψεις του για τη ρωσική ψυχή – τις δυνατότητες της οποίας δεν κατόρθωσε να καταπνίξει η επιρροή του διεπόμενου από το πνεύμα του Faust πολιτισμού – τις οποίες αντλούσε από την ανάγνωση του Tolstoï και του Dostoïevski.<sup>116</sup>

Μήπως η εναντίωση του Wittgenstein στον πολιτισμό της εποχής του ερείδεται κατ' ουσίαν στην προσκόλλησή του σε αντιπροσωπευτικές «αυστριακές» αξίες στη σύγκρουσή τους με θεμελιώ-

114. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σσ. 111-113. Οι αναλύσεις του γάλλου μελετητή για τις παιδαγωγικές αντιλήψεις και πρακτικές του Wittgenstein βασίζονται κυρίως στη μελέτη του Konrad Wünsche, *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, 1985. Βλ. χαρακτηριστικά την ακόλουθη παρατήρηση του Wittgenstein: «Θαρώ πως η σημερινή αγωγή των ανθρώπων τείνει να μειώσει την αντοχή τους στον πόνο. Ένα σχολείο θεωρείται σήμερα καλό, αν “τα παιδιά περνάνε καλά”. Τα παλιά χρόνια κάτι τέτοιο δεν μπορούσε να θεωρηθεί κριτήριο. Οι γονείς θέλουν επίσης να γίνουν τα παιδιά τους σαν κι αυτούς (μόνο κάτι περισσότερο), κι όμως τα υποβάλλουν σε μιάν εκπαίδευση τελείως διαφορετική απ' τη δική τους. Για την αντοχή στον πόνο δυάρα δε δίνουνε, γιατί υποτίθεται πως πόνος πια δεν πρέπει να υπάρχει, δεν είναι πια της μόδας» (*ΠΑ*, 109-110).

115. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 123.

116. *Ο. π.*, σσ. 71-72.

δεις «γερμανικές» αξίες: Ο Bouveresse εξετάζει την υπόθεση εργασίας σύμφωνα με την οποία η αντίδραση του Wittgenstein στον επιστημονικο-τεχνολογικό πολιτισμό της εποχής του οφειλόταν εν πολλοίς στην υπεράσπιση βασικών γνωρισμάτων της αυστριακής νοοτροπίας της εποχής του (εξύμνηση της αυστριακής κουλτούρας, με τη χαρακτηριστική λεπταισθησία της, θεμέλιο της οποίας ήταν η λατρεία πιο παραδοσιακών και πιο ανθρώπινων αξιών, οι αργοί ρυθμοί ζωής κλπ.) ενάντια στις δεσπόζουσες αξίες του «γερμανικού» ή μάλλον «πρωσικού» πολιτισμού (πειθαρχία, αποτελεσματικότητα, οργάνωση, κλπ.), δεδομένου ότι οι Αυστριακοί της εποχής του δεν κατόρθωναν να συνδυάζουν τις απαιτήσεις της κουλτούρας με τις αναγκαιότητες της πρακτικής ζωής. Ο γάλλος μελετητής όμως σπεύδει να υπογραμμίσει ότι ο Wittgenstein εκτιμούσε πολύ ορισμένες τυπικά πρωσικές αρετές και δεν ήταν καθόλου επιεικής απέναντι σε ορισμένα τυπικά αυστριακά ελαττώματα, τα οποία οι ίδιοι οι Αυστριακοί είχαν την τάση να παρουσιάζουν ως αρετές τους: επίσης δεν φαίνεται να θεωρούσε την αυστριακή *Gemütlichkeit* ως επαρκές αντιστάθμισμα των δύσκολων υλικών συνθηκών ζωής, της ανοργανωσιάς και της αναποτελεσματικότητας.<sup>117</sup>

*Πώς θεμελιώνεται η αντιπάθειά του Wittgenstein για το σύγχρονο πολιτισμό σε όλες του τις πτυχές;* Όταν ο βιεννέζος φιλόσοφος αναφέρεται στην παρακμή του σύγχρονου κόσμου, ποια αντικειμενικότητα αποδίδει σ' αυτή την ιδέα; Υποστηρίζει ότι πρέπει να χρησιμοποιούμε το πρίσμα της παρακμής, όχι σαν κάτι που βρίσκεται στο βάθος των πραγμάτων, αλλά όπως ο ίδιος χρησιμοποιεί την έννοια του ιδεώδους: ως τρόπο δηλαδή με τον οποίο θεωρούμε ή αποτιμούμε τα πράγματα, τρόπο που *επιλέξαμε* ή μας *γοήτευσε* για διάφορους λόγους, ο οποίος μπορεί να χρησιμεύσει να αναδείξουμε μια νέα και ενδιαφέρουσα πλευρά των πραγμάτων, αλλά που πρέπει να τον παρουσιάζουμε έντιμα όπως είναι και όχι σαν κάτι καλύτερο ή ανώτερο.<sup>118</sup> Ο Bouveresse παραθέτει την ακόλουθη παρατήρηση του Wittgenstein: «Ο μόνος τρόπος για ν' αποκαθάρουμε τους ισχυρισμούς μας από τις πλάνες, ή ν' αποφύγουμε την κενότητα των ισχυρισμών μας, είναι να βλέπουμε το ιδεώδες ως εκείνο που πράγματι *είναι*, συγκεκριμένα σαν ένα αντικείμενο σύγκρισης, ένα μέτρο σα να λέμε: αντί να το μετατρέπουμε σε μια προκατάληψη, με την οποία τα πάντα *οφείλουν* να συμφωνούν».

117. *Ο. π.*, σσ. 59-60. Όσον αφορά την αυστριακή λεπταισθησία, βλ. *ΠΑ*, 19: «Πιστεύω πως το καλό αυστριακό [έργο] (του Grillparzer, του Lenau, του Bruckner, του Labor) είναι ιδιαίτερα δύσκολο να γίνει κατανοητό. Κατά μίαν έννοια είναι πολύ πιο λεπταίσθητο απ' οτιδήποτε άλλο· και η αλήθεια που εκφράζει δε βρίσκεται προς τη μεριά του ευλογοφανούς».

118. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, *ό. π.*, σ. 166.

Εδώ φωλιάζει ο δογματισμός, στον οποίο τόσο εύκολα η φιλοσοφία ξεπέφτει [...] Το ιδεώδες δε χάνει διόλου απ' την αξία του, αν προβάλλεται ως η αρχή, επί τη βάση της οποίας θεωρούμε τα πράγματα. Ένα σωστό μέτρο».<sup>119</sup>

Ο Wittgenstein αντιλαμβάνεται επομένως το ιδεώδες ως έναν *τρόπο θεώρησης των πραγμάτων* (Betrachtungsweise), ο οποίος δεν εμπίπτει στις κατηγορίες της αλήθειας ή της πλάνης, εφόσον οι Betrachtungsweise αντλούν τη σημασία τους από τα φαινόμενα που φωτίζουν και τη δικαιολόγησή τους από τη συμβολή τους στην κατανόηση της ιστορίας εκ μέρους μας. Ειδικότερα, για να εφαρμόσουμε τη γενική αυτή αρχή σε μια ιδιαίτερη περίπτωση, ο Wittgenstein δέχεται ότι η Betrachtungsweise που συνίσταται στη θεώρηση της πρόσφατης εξέλιξης του πολιτισμού μας υπό το πρίσμα της παρακμής είναι για πολλούς ακατανόητη, για άλλους αυθαίρετη ή υπερβολική και, τέλος, για κάποιους όπως ο ίδιος εντελώς φυσική. Στην ουσία η γοητεία που ασκεί ο συγκεκριμένος τρόπος θεώρησης του σύγχρονου πολιτισμού σε ανθρώπους όπως ο Wittgenstein εξαρτάται εν μέρει από γνωρίσματα του χαρακτήρα τους και της ιδιοσυγκρασίας τους, εν μέρει από τον πολιτισμικό περίγυρο και από τις παραδόσεις της εποχής τους και εν μέρει από κάποια εμπειρία ζωής.<sup>120</sup> Σύμφωνα με τον Bouveresse, πράγματι, οι λόγοι που ώθησαν τον Wittgenstein να θεωρεί ως φυσικό και γοητευτικό τον τρόπο θεώρησης του σύγχρονου πολιτισμού υπό το πρίσμα της παρακμής είναι κοινωνιολογικοί, πολιτισμικοί αλλά και προσωπικοί.<sup>121</sup> Ο Wittgenstein συλλαμβάνει συστηματικά την προαναφερθείσα Betrachtungsweise, όχι ως το αντικειμενικό πρίσμα υπό το οποίο οφείλουμε να θεωρήσουμε την εξέλιξη του σύγχρονου πολιτισμού, αλλά μόνο ως *ένα* πρίσμα το οποίο δεν σημαίνει τίποτε για κάποιον άλλο και δεν επιτρέπει, επ' ουδενί, να διατυπώσουμε καμία απόλυτη αξιολογική κρίση.<sup>122</sup>

Η κριτική που ασκεί ο Wittgenstein στο σύγχρονο κόσμο είναι στην πραγματικότητα έκφραση μιας προσωπικής, κατά το μάλλον ή ήττον *ενστικτώδους*, αντίδρασης, που παρουσιάζεται ευθέως ως τέτοια και όχι ως *αντικειμενική* κρίση, σε αντίθεση τόσο με τον Spengler όσο και με τον Heidegger,<sup>123</sup> όπως θα φανεί παρα-

119. Βλ. *ΠΑ*, 50.

120. Πρόκειται για θέσεις του Georg Henrik von Wright τις οποίες υιοθετεί ο Bouveresse (βλ. *Essais I*, *ό. π.*, σσ. 166-167).

121. *Ο. π.*, σ. 167.

122. *Αυτόθι*.

123. *Ο. π.*, σ. 64 και σ. 67 και J. Bouveresse, *Essais II*, *ό. π.*, σσ. 15-16. Βλ. και *ΠΑ*, 19, όπου ο Wittgenstein υποστηρίζει ότι το πολιτισμικό του ιδεώδες αποτελεί συνέχεια του ιδεώδους της εποχής του Schumann, σπεύδοντας να προσθέσει: «πράγμα που έγινε, πρέπει να πω εντελώς *από ένστικτο* δεν ήταν



κάτω. Γι' αυτό, στο περίφημο απόσπασμα του προσχεδίου προλόγου των *Φιλοσοφικών παρατηρήσεων*, όπου ο Wittgenstein αναφέρει ότι το πνεύμα του κύριου ρεύματος του ευρωπαϊκού και αμερικανικού πολιτισμού είναι ξένο και αποκρουστικό γι' αυτόν, σπεύδει να προσθέσει: «Αυτή η δήλωση δεν έχει χαρακτήρα αξιολογικής κρίσης. Βέβαια αυτό δε σημαίνει πως ο συγγραφέας θα δεχόταν ως αρχιτεκτονική αυτό που σήμερα περνάει για αρχιτεκτονική ή πως δε θα πλησίαζε με τη μεγαλύτερη επιφύλαξη αυτό που σήμερα ονομάζεται σύγχρονη μουσική [...]. Ωστόσο, η εξαφάνιση των τεχνών δεν παρέχει το δικαίωμα σε κανέναν να κρίνει υποτιμητικά μίαν ανθρωπότητα».<sup>124</sup>

*Σε ποιες αξίες βασίζεται η επίθεση του Wittgenstein στο σύγχρονο πολιτισμό;* Μια από τις βασικές του αξίες (όπως και του Kraus και του Loos) είναι η *αυθεντικότητα*, κυρίως η αυθεντικότητα αυτού που εκφράζεται στην καλλιτεχνική δημιουργία.<sup>125</sup> Πράγματι, το πρίσμα υπό το οποίο αντιτίθεται στις κυρίαρχες αξίες της εποχής μας είναι αυτό μιας αυθεντικής και δυνατής φύσης.<sup>126</sup>

Δεδομένης της στάσης του Wittgenstein έναντι του σύγχρονου κόσμου, *πώς αντιλαμβάνεται και πώς αποτιμά την παράδοση;* Υποστηρίζει ότι δεν πρέπει να την συλλαμβάνουμε απλώς ως τροχοπέδη στην πρόοδο του ανθρωπίνου γένους ή έστω στις προσδοκίες των επιμέρους ατόμων, αλλά επίσης ως τον όρο δυνατότητας κάθε ανθρώπινα αποδεκτής μορφής ζωής και, επιπλέον, κάθε καινοτομίας ικανής να επιβληθεί και να διαρκέσει.<sup>127</sup> Το βασικό πρόβλημα αναφορικά με την παράδοση, κατά τον Wittgenstein, συνίσταται στο γεγονός ότι μια παράδοση είναι κάτι που έχουμε ή δεν έχουμε και όχι κάτι που μπορούμε να *αποφασίσουμε* να αποκτήσουμε ή να μάθουμε. Δεν εξαρτάται από τη θέλησή μας να ξανα-

αποτέλεσμα στοχασμού» (εμείς υπογραμμίζουμε). Για το θεμελιώδη ρόλο του ενστικτού ακόμη και στο φιλοσοφικό στοχασμό, βλ. *ΠΑ*, 112: «Δε θα πρέπει να ξεχνάμε τούτο: ακόμη και οι πιο εκλεπτυσμένες, οι πιο φιλοσοφημένες μας σκέψεις εδράζονται πάνω στο ένστικτο [...] Θα θεωρούσαμε πνευματικά κατώτερους όσους δεν μπορούσαν να μάθουν αυτό το πράγμα. Ανίκανους ακόμη να σχηματίσουν μια έννοια».

124. Βλ. *ΠΑ*, 24. Το χωρίο αυτό σχολιάζει ο J. Bouveresse, *Essais I*, *ό.π.*, σσ. 131-132.

125. Βλ. *ό.π.*, σσ. 132-133.

126. *Ο.π.*, σ. 92. Ο Bouveresse αναφέρεται στο ακόλουθο χωρίο του *ΠΑ*, 24, το οποίο ο Κωβαίος μεταφράζει ως εξής: «Σε καιρούς σαν και τούτους, οι αληθινά ισχυροί χαρακτήρες αφήνουν απλούστατα τις τέχνες κατά μέρος και στρέφονται προς άλλα πράγματα· κι έτσι με κάποιον τρόπο η αξία του ατόμου βρίσκει την έκφρασή της» (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

127. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, *ό.π.*, σ. 155.

πιάσουμε το νήμα της.<sup>128</sup> «Η διαλεκτική της παράδοσης και της ρήξης, που ήταν στο επίκεντρο της συζήτησης στο βιεννέζικο διανοητικό και καλλιτεχνικό περίγυρο του Wittgenstein, στα χρόνια της νεότητάς του, αποτελεί επίσης ένα από τα κύρια θέματα της φιλοσοφίας της γλώσσας και του πολιτισμού του. Ολόκληρη η δεύτερη φιλοσοφία του στηρίζεται, κατά μία έννοια, στο πρόβλημα των πολύπλοκων σχέσεων ανάμεσα στο αναπόδραστο τμήμα καταναγκασμού και αποδοχής και στο απροσδιόριστο τμήμα δυνατής πρωτοβουλίας και επινόησης που χαρακτηρίζουν τα γλωσσικά μας παίγνια και τις μορφές ζωής μας και, συνάμα, τα καθιστούν τόσο δύσκολα αναγνωρίσιμα και περιγράψιμα έτσι όπως είναι στην πραγματικότητα».<sup>129</sup>

Πώς θα αντιδρούσε ο Wittgenstein στην απόπειρα πολλών ανθρώπων στην εποχή μας (αλλά και στην εποχή του και, κατά πάσα πιθανότητα, σε κάθε εποχή) να ανακαλύψουν εκ νέου και να καλλιεργήσουν την παράδοση και τη θρησκεία; Το μόνο που θα καταλόγιζε στον τρόπο με τον οποίο προσπαθούμε σήμερα να ξαναανακαλύψουμε τη θρησκεία και την παράδοση είναι ότι ενεργούμε ακριβώς ως άνθρωποι χωρίς παράδοση, που φαντάζονται ότι μπορούν να υιοθετήσουν μια παράδοση.<sup>130</sup>

*Ποιο ήταν το πολιτισμικό ιδεώδες του Wittgenstein;* Πολλές σημειώσεις στα κατάλοιπά του καταδεικνύουν ότι ο κόσμος στον οποίο θα ήθελε να ζήσει (ή μάλλον να είχε ζήσει) δεν ήταν ασφαλώς η εποχή του, αλλά ο πνευματικός πολιτισμός που ολοκλήρωσε τον κύκλο του στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αι. Το πολιτισμικό του ιδεώδες θα ήταν η συνέχιση του ιδεώδους της εποχής του Schumann.<sup>131</sup>

*Πώς αντιλαμβάνεται ο Wittgenstein την έννοια της προόδου;* Αρνείται να θεωρήσει τα πράγματα κατ' ουσίαν υπό την κατηγο-

128. *Αυτόθι*. Ο Bouveresse αναφέρεται στο ακόλουθο χωρίο του *ΠΑ*, 116: «Η παράδοση δεν είναι κάτι που μαθαίνεται. Δεν είναι ένας δρόμος που μπορείς να παίρνεις όποτε σ' αρέσει. Τουλάχιστο στο μέτρο που δεν μπορείς να διαλέξεις τους προγόνους σου. Όποιος θάθελε νάχει παράδοση, και δεν έχει, είναι σαν ένας άτυχος ερωτευμένος».

129. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, *ό.π.*, σ. 155.

130. *Ο.π.*, σ. 162.

131. *Ο.π.*, σ. 67 και σ. 98. Ο Bouveresse παραθέτει και σχολιάζει το ακόλουθο χωρίο του *ΠΑ*, 19: «Συχνά αναρωτιέμαι κατά πόσον το πολιτισμικό μου ιδεώδες είναι καινούργιο, δηλαδή σύγχρονο, ή απ' τον καιρό του Schumann. Τουλάχιστον μου φαίνεται πως αποτελεί συνέχεια εκείνου του ιδεώδους, αν και όχι με τη μορφή της ιστορικής του συνέχειας. Μ' άλλα λόγια, το δικό μου ιδεώδες αφήνει απ' έξω το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα· πράγμα που έγινε, πρέπει να πω εντελώς από ένστικτο· δεν ήταν αποτέλεσμα στοχασμού».

ρία της προόδου.<sup>132</sup> ο Bouveresse υποστηρίζει αυτή τη θέση επικαλούμενος το ακόλουθο χωρίο των *Vermischte Bemerkungen*: «Ο πολιτισμός μας χαρακτηρίζεται από τη λέξη “πρόοδος”. Η πρόοδος αυτή συνιστά τη μορφή του, χωρίς αυτό να σημαίνει πως το να προοδεύεις συνιστά χαρακτηριστικό του. Ο πολιτισμός μας είναι τυπικά κατασκευαστικός: καταγίνεται με το να οικοδομεί ολοένα πιο περίπλοκες κατασκευές. Κι αυτή ακόμη η σαφήνεια επιδιώκεται μονάχα σα μέσο προς την επίτευξη αυτού του σκοπού, κι όχι σαν αυτοσκοπός. Για μένα, αντίθετα, η σαφήνεια και η εποπτικότητα έχουν από μόνες τους αξία».<sup>133</sup>

Σύμφωνα με τον Wittgenstein, η εποχή μας διαπράττει δύο σφάλματα: αφενός, αντιμετωπίζει την πρόοδο αποκλειστικά βάσει του προτύπου της επιστημονικής και τεχνολογικής προόδου και, αφετέρου, φαντάζεται πως η λατρεία αυτής της μονοδιάστατης προόδου μπορεί να παίξει το ρόλο που έπαιζε κάποτε η παράδοση.<sup>134</sup> Εξάλλου, «δεν είναι [...] παράλογο το να πιστεύει κανείς πως ο αιώνας της επιστήμης και της τεχνολογίας είναι η αρχή του τέλους της ανθρωπότητας· πως η ιδέα της μεγάλης προόδου είναι μια εθελοτυφλία»<sup>135</sup> και «γενικά η πρόοδος έχει την ιδιαιτερότητα να φαίνεται πολύ μεγαλύτερη απ’ όσο είναι».<sup>136</sup>

Αλλωστε ο Wittgenstein είναι πεπεισμένος ότι κάθε βήμα προόδου που συντελείται έχει κατ’ ανάγκην το τίμημά του, συνεπάγεται δηλαδή κάποιου είδους απώλεια, τέτοια ώστε είναι αδύνατο να είμαστε βέβαιοι αν το ολοκλήρωμα είναι θετικό ή αρνητικό.<sup>137</sup> Υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι κάθε αλλαγή στις συνθήκες της ζωής μας είναι υπό μία έννοια πρόοδος αλλά υπό μία άλλη παρακμή. Μια ιστορική αλλαγή μπορεί να σηματοδοτεί συνάμα βήματα προόδου αλλά και καταστροφής. Η αντίληψη του Wittgenstein ότι δεν υπάρχει καμία μέθοδος συγκριτικής αποτίμησης, που να μας επι-

132. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 159.

133. *ΠΑ*, 25.

134. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 161.

135. *ΠΑ*, 89-90.

136. Ο Wittgenstein χρησιμοποιεί τη φράση αυτή του Nestroy ως motto στις *Φιλοσοφικές έρευνες*. Για το σχολιασμό αυτού του motto από τον Bouveresse, βλ. *Essais I*, ό. π., σσ. 93-94. Για τον Johann Nepomuk Nestroy (1801-1862), μεγάλη φυσιογνωμία των αυστριακών γραμμάτων, στον οποίο ο Wittgenstein αναφέρεται και στις *Vermischte Bemerkungen* (βλ. *ΠΑ*, 44), βλ. το σχόλιο του Κ. Κωβαίου στο *ΠΑ*, 156-157.

137. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 93. Βλ. και *ΠΑ*, 96: «Η Επιστήμη: Εμπλουτισμός και πτώχευση συνάμα. Μία συγκεκριμένη μέθοδος παραγωγώνει όλες τις άλλες. Σε σύγκριση μ’ αυτήν όλες τους φαίνονται φτωχές, στην καλύτερη περίπτωση προβαθμίδες της. Πρέπει να κατέβεις στις πηγές, για να τις δεις όλες τη μια δίπλα στην άλλη, τις παραπεταμένες κοντά στις ευνοούμενες».

τρέπει να δικαιολογήσουμε ότι μιλούμε για συνολική πρόοδο,<sup>138</sup> πρέπει οπωσδήποτε να ληφθεί σοβαρά υπόψη από τους μελετητές που ενδιαφέρονται για τον σχετικισμό ή μη του Wittgenstein.

Επίσης ο Wittgenstein, όχι μόνο δεν πίστευε στην ηθική πρόοδο της ανθρωπότητας, αλλά αντιμετώπιζε περιφρονητικά μια τέτοια ιδέα.<sup>139</sup>

Δεδομένων των αντιλήψεών του για την πρόοδο και της εκτίμησης που τρέφει για την παράδοση, *πώς θεωρεί ο Wittgenstein ότι πρέπει να αντιμετωπίζουμε το μέλλον*; Είναι αξιοσημείωτο ότι δεν συναντούμε στο έργο του το παραμικρό ίχνος νοσταλγίας του παρελθόντος ή προφητικού μεσσιανισμού, που χαρακτηρίζουν ορισμένες από τις πιο αντιπροσωπευτικές σύγχρονες φιλοσοφικές θεωρίες.<sup>140</sup> Όσον αφορά τη νοσταλγία του παρελθόντος, θα ήταν ακριβέστερο να πούμε ότι το έργο του είναι διαποτισμένο από κάποια νοσταλγία, χωρίς ωστόσο να υιοθετεί κανένα πρόγραμμα προσανατολισμού των πραγμάτων προς την οποιαδήποτε κατεύθυνση, διότι θεωρεί ότι κάθε τέτοιο πρόγραμμα είναι της τάξεως του ονείρου ή των επιθυμιών και μόνο κατά τύχη θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί. Από την άλλη πλευρά, ο Wittgenstein υποστηρίζει ότι *το μέλλον είναι θεμελιωδώς απρόβλεπτο*,<sup>141</sup> θεωρεί ανόητη τη χρήση της κατηγορίας της αιτιότητας στην ιστοριογραφία<sup>142</sup> – και γενικότερα παραπλανητική την αιτιώδη θεώρηση των πραγμάτων<sup>143</sup> – και εκφράζει αμφιβολίες για τη δυνατότητα συγκρότησης οποιασδήποτε φιλοσοφίας της ιστορίας.<sup>144</sup> Ακόμη και αν υπάρχουν νόμοι σύμφωνα με τους οποίους εξελίσσεται η κοινωνία, ο Wittgenstein είναι «πέρα για πέρα σίγουρος πως κι ο εξυ-

138. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 93, ο οποίος παραπέμπει σε μαρτυρία του Rhees.

139. *Ο. π.*, σ. 93 και σ. 123.

140. *Ο. π.*, σ. 8.

141. *Ο. π.*, σ. 153 και J. Bouveresse, *Essais II*, ό. π., σ. 15. Βλ. και *ΠΑ*, 90-91: «Μόνο κατά σύμπτωση θα μπορούσαν ν’ αληθεύσουν τα όνειρα ενός ανθρώπου για το μέλλον της φιλοσοφίας, της τέχνης, της επιστήμης. Αυτό που βλέπει είναι μια προέκταση του κόσμου του μέσα στ’ όνειρο· ΊΣΩΣ νάναι η επιθυμία του (ίσως και όχι), πάντως όχι η πραγματικότητα».

142. *ΠΑ*, 97-98: «Τίποτε πιο ανόητο από τη φλυαρία, λ.χ., γύρω από το αίτιο και το αποτέλεσμα στα βιβλία της ιστορίας· τίποτε πιο στραβό, τίποτε πιο αβασάνιστο. Ποιος όμως θα μπορούσε να σταματήσει αυτό το πράγμα απλά με το να το λέει;».

143. Βλ. *ΠΑ*, 65: «Εκείνο που μας παραπλανά στην αιτιώδη θεώρηση των πραγμάτων είναι ότι μας κάνει να λέμε: “Φυσικά, έτσι έπρεπε να συμβεί”. Ενώ θα οφείλαμε να σκεφτούμε: Θα μπορούσε να συμβεί κι έτσι, και με χίλιους άλλους τρόπους».

144. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 153.

πνότερος άνθρωπος ούτε που τους υποψιάζεται». <sup>145</sup> Επίσης υποστηρίζει ότι η πορεία του κόσμου δεν είναι ευθύγραμμη, αλλά καμπυλόγραμμη, και ότι η κατεύθυνσή του τροποποιείται ακατάπαυστα. <sup>146</sup> Με αφετηριακό σημείο αυτές τις προπαραδοχές, κατανοούμε εύκολα ότι κάθε είδος προφητισμού είναι ξένο στην κοσμοθεώρησή του. <sup>147</sup>

Το γεγονός ωστόσο ότι κάθε πρόβλεψη για το μέλλον του κόσμου είναι της τάξεως του ονείρου ή των επιθυμιών δεν σημαίνει ότι μπορούμε να πάψουμε να ονειρευόμαστε και γι' αυτό είναι αδύνατο να μη διατυπώνουμε προβλέψεις για το μέλλον. Σύμφωνα με τον Wittgenstein όμως είναι παράλογο να πιστεύουμε σοβαρά ότι θα πραγματοποιηθούν. <sup>148</sup>

*Ποια ήταν η πολιτική στάση του Wittgenstein;* Δεν πίστευε ποτέ σοβαρά ούτε στις πολιτικές λύσεις που προτάθηκαν στην εποχή του για να λυθούν τα προβλήματα της σύγχρονης ανθρωπότητας ούτε στα πολιτικά συστήματα που επικράτησαν. Κατά τον Bouveresse, φαίνεται ότι ο Wittgenstein ήταν τελείως απολιτικός ή τουλάχιστον ότι δεν είχε συγκεκριμένη και παγιωμένη πολιτική τοποθέτηση· αφενός, εναντιώνεται στον φασισμό και στον κομμουνισμό, επειδή τους εκλαμβάνει ως μορφές του ολοκληρωτισμού, αφετέρου, δεν μνημονεύει καν τη φιλελεύθερη δημοκρατία μεταξύ των χαρακτηριστικών πολιτικών εκφράσεων του πνεύματος της εποχής του· δεν φαίνεται όμως η τελευταία να του προκαλούσε ιδιαίτερο ενθουσιασμό. <sup>149</sup> Σημειωτέον ότι η αδιαφορία του για την πολιτική ήταν μια στάση την οποία μοιραζόταν με πολλούς Βιεννέζους διανοούμενους και καλλιτέχνες της εποχής του και την οποία αντλεί εν μέρει από την οικογενειακή του παράδοση. Ο Bouveresse μιλά για «απολιτικό ηθικισμό και ατομικισμό» του Wittgenstein, που του επέτρεπαν, υπό μία έννοια, να έχει ανεξαρτησία πνεύματος και ελευθερία κρίσης. <sup>150</sup> Ωστόσο, ο ίδιος ο Wittgenstein θεωρούσε τον θρίαμβο του ατομικισμού ως χαρακτηριστικό περιόδου χωρίς κουλτούρα. <sup>151</sup>

145. ΠΑ, 95-96.

146. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 153. Ο γάλλος μελετητής παραθέτει και σχολιάζει το ακόλουθο χωρίο του ΠΑ, 19: «Όταν σκεφτόμαστε το μέλλον του κόσμου, πάντοτε εννοούμε το σημείο που θα φτάσει, αν συνεχίσει την πορεία που εμείς τώρα τον βλέπουμε ν' ακολουθεί· δε μας περνάει απ' το μυαλό πως η πορεία του δεν είναι μια ευθεία γραμμή, αλλά μια καμπύλη που συνεχώς αλλάζει κατεύθυνση».

147. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 153.

148. *Αυτόθι*.

149. Ο. π., σ. 92 και υποσημ. 1.

150. Ο. π., σσ. 160-161.

151. Ο. π., σ. 74.

Προκειμένου να έχουμε μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα της πολιτικής στάσης του Wittgenstein, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας δύο δεδομένα: αφενός, ότι οι παντοειδείς μορφές αδικίας, ανισότητας και αθλιότητας, που γεννούν ακόμη και οι πιο προηγμένες κοινωνίες, τον αηδίαζαν, αφετέρου όμως ότι βασικές ανθρωπολογικές αντιλήψεις του δεν του επέτρεπαν να πιστεύει ότι η ηθική και το δίκαιο των καταπιεσμένων θα θριαμβεύσουν. Πράγματι, ήταν ιδιαίτερα απαισιόδοξος για την ανθρώπινη φύση εν γένει και θεωρούσε ότι η αθλιότητα δεν χαρακτηρίζει αποκλειστικά τη στάση των κυβερνώντων αλλά επίσης και των κυβερνωμένων. Γενικότερα, ο τρόπος που αντιμετώπιζε την ανθρώπινη φύση και τα ανθρώπινα πράγματα στερείτο συναισθηματισμού. <sup>152</sup>

*Μ' αυτά τα δεδομένα, πώς μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τον Wittgenstein; Συντηρητικό ή προοδευτικό;* Ο Bouveresse υποστηρίζει ότι είναι πολύ δύσκολο να κατατάξουμε στα στενά πλαίσια αυτών των κατηγοριών μια προσωπικότητα τέτοιου διαμετρήματος. Από τη μια τον θεωρεί αντιδραστικό έναντι της εποχής του, στην οποία καταλογίζει ότι κατέστησε θρησκεία της την πρόοδο (η οποία όμως ταυτίζεται μόνο με την επιστημονική και τεχνολογική πτυχή της), από την άλλη όμως υποστηρίζει ότι συμπεριφέρθηκε ως αυθεντικός επαναστάτης, εφόσον αρνήθηκε να ακολουθήσει την επιβεβλημένη πορεία των πραγμάτων. <sup>153</sup> Ο συντηρητισμός του Wittgenstein στο επίπεδο του πολιτισμού και της κουλτούρας δεν είναι εγγενώς ασύμβατοι με την καλώς εννοούμενη προοδευτική στάση. <sup>154</sup> Εν συντομία, κατά τον Bouveresse ο Wittgenstein υπήρξε συντηρητικός από κάποιες πλευρές και προοδευτικός από άλλες. Υποστηρίζει μάλιστα ότι ο Wittgenstein και ο Kraus ανήκουν στην κατηγορία εκείνη των στοχαστών για τους οποίους ισχύει η διατύπωση του Nietzsche για τον Schopenhauer: «η αντίδραση ως πρόοδος», έστω ως παράγοντας προόδου. <sup>155</sup> Αντιστρέφοντας την ακόλουθη παρατήρηση του Wittgenstein: «Αν κάποιος προηγείται απλώς του καιρού του, κάποια μέρα ο καιρός θα τον προλάβει», <sup>156</sup> ο Bouveresse υποστηρίζει ότι «θα μπορούσαμε να πούμε ότι άνθρωποι όπως ο Kraus και ο Wittgenstein επέλεξαν να είναι καθυστερημένοι σε σχέση με την εποχή τους (τουλάχιστον σύμφωνα με τα δικά της κριτήρια), έτσι ώστε, ακόμη και σήμερα, ίσως να μην τους έχει προλάβει». <sup>157</sup>

152. Ο. π., σσ. 109-110.

153. Ο. π., σ. 160 και σ. 161.

154. Ο. π., σ. 161.

155. Ο. π., σ. 84.

156. ΠΑ, 27.

157. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 84.

Πώς αντιμετώπιζε ο Wittgenstein την ιδέα της επανάστασης; Ούτως ή άλλως, θεωρεί απαραίτητο όρο οποιασδήποτε επανάστασης την εσωτερική επανάσταση.<sup>158</sup> Στην ουσία επεδίωκε μια επανάσταση, όχι τόσο θεσμική, αλλά στο στοχασμό και στην ευαισθησία· επιζητούσε μια ηθική μεταρρύθμιση, χωρίς απόπειρα τροποποίησης των συνθηκών της ζωής.<sup>159</sup>

Ο Wittgenstein αποδεχόταν, σε τελική ανάλυση, τον σύγχρονο πολιτισμό, αν και χωρίς ενθουσιασμό. Μολονότι ο Wittgenstein είναι συντηρητικός και ασκεί δριμύτατη κριτική στον παρηκμασμένο σύγχρονο πολιτισμό, ωστόσο δεν επιδιώκει επ' ουδενί επιστροφή στο παρελθόν. Αποδέχεται την παρούσα κατάσταση ως έχει, έστω και αν δεν είναι αυτή που θα επιθυμούσε και έστω και αν δεν είναι αισιόδοξος ως προς τις προοπτικές. Ο Bouveresse επιμένει σε αρκετά χωρία του υπό μελέτη τόμου ότι ο Wittgenstein υιοθετεί στο σημείο αυτό τη στάση του Nietzsche που μας ωθεί να μην προσπαθήσουμε να σώσουμε ό,τι καταρρέει, αλλά να συμβάλουμε στην ταχύτερη κατάρρευσή του. Όχι μόνο αποδέχεται την κατάσταση ως έχει (όπως τουλάχιστον ο ίδιος την αντιλαμβάνεται), αλλά συντάσσεται με τις δυνάμεις του μέλλοντος, έστω και αν το μέλλον αυτό δεν του φαίνεται ικανό να προκαλέσει ιδιαίτερο ενθουσιασμό (τουλάχιστον στον ίδιο που θεωρούσε τον εαυτό του τυπικό εκπρόσωπο της παλαιάς τάξης).<sup>160</sup>

## 6. Wittgenstein, Spengler, Kraus, Heidegger

Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα σημεία των *Δοκιμίων* του Bouveresse είναι η συγκριτική μελέτη των αντιλήψεων του Wittgenstein για την πρόοδο και τη νεωτερικότητα με τις αντίστοιχες αντιλήψεις μεϊζόνων φιλοσόφων και στοχαστών της εποχής του αλλά και του παρελθόντος, κυρίως με όσους ασκούσαν κριτική στο σύγχρονο πολιτισμό και γενικότερα στο σύγχρονο κόσμο. Πιστεύουμε ότι αξίζει να παρουσιάσουμε συνοπτικά, σε χωριστή ενότητα, ορισμένα βασικά πορίσματα της συγκριτικής αυτής εξέτασης, καθώς ο Bouveresse αφιερώνει μεγάλο μέρος των αναλύσεών του σ' αυτήν, συμβάλλοντας έτσι ουσιαστικά στην οικεία έρευνα. Από τους συγγραφείς με τους οποίους ο Bouveresse συγκρίνει τον Wittgenstein θα αναφερθούμε μόνο στον Spengler, στον Kraus και στον Heidegger: στους δύο πρώτους, διότι αφιερώνει εκτενείς ανα-

158. Ο. π., σ. 116. Ο Bouveresse παραθέτει και σχολιάζει το ακόλουθο χωρίο: ΠΑ, 74: ««Επαναστάτης είναι εκείνος που μπορεί και επαναστατεί ενάντια στον ίδιο του τον εαυτό».

159. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 115.

160. Ο. π., σ. 110 και σσ. 123-124.

λύσεις στην παρουσίαση και στο σχολιασμό των αντιλήψεων τους και στους δύο τόμους των *Δοκιμίων* του· στον τρίτο, διότι οι θέσεις του για το σύγχρονο κόσμο είναι πολύ σημαντικές. Δεν θα αναφερθούμε, στο παρόν κείμενό μας, στη σύγκριση των απόψεων του Wittgenstein με αυτές του Nietzsche, του Carnap, του Freud ή του Frazer, παρά το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν, τόσο οι ίδιες οι συγκρίσεις, όσο και τα σχετικά πορίσματα του Bouveresse. Άλλωστε, η σύγκριση του Wittgenstein, για παράδειγμα, με τον Freud έχει γίνει αντικείμενο διεξοδικού σχολιασμού τόσο από τον ίδιο το γάλλο μελετητή<sup>161</sup> όσο και από άλλους.<sup>162</sup>

- *Oswald Spengler*: Σε τι συνίσταται η ομολογημένη ρητά οφειλή του Wittgenstein στον Spengler; Αντλεί από το συγγραφέα της *Παρακμής της Δύσης* -ο Κωβαίος προτιμά την απόδοση *Η δύση της Δύσης*- το γενικό τόνο των παρατηρήσεών του για το σύγχρονο πολιτισμό. Ειδικότερα υποστηρίζει ότι η εποχή μας πλανάζεται όταν αυτοθεωρείται μεγάλη εποχή και ανώτερη από τις προηγούμενες και της καταλογίζει αδυναμία να κατανοήσει τις μεγάλες εποχές που προηγήθηκαν.<sup>163</sup> Ο Wittgenstein αντλεί από τον Spengler ορισμένες βασικές αντιλήψεις και εννοιολογικές διακρίσεις αναφορικά με τη φιλοσοφία της ιστορίας και ειδικότερα με το ζήτημα του μέλλοντος της ανθρωπότητας:

*Πρώτον*, αντιμετώπιζει με συμπάθεια τη διάκριση που προτείνει ο Spengler μεταξύ δύο διαφορετικών εννοιών του πολιτισμού: *Zivilisation* και *Kultur*.<sup>164</sup>

*Δεύτερον*, δέχεται ότι δεν είναι φιλοσοφικά νόμιμο να μιλάμε για την ανθρωπότητα ή για τον πολιτισμό, εφόσον στην πραγματικότητα υπάρχουν πολλές διαφορετικές μεταξύ τους ανθρωπότητες και πολλοί διαφορετικοί πολιτισμοί. Πράγματι, ο Spengler απορ-

161. Η προαναφερθείσα μελέτη του Bouveresse, *La rime et la raison. Science, éthique et esthétique chez Wittgenstein*, του 1973, είναι το πρώτο βιβλίο που πραγματεύεται αυτή τη σύγκριση στα γαλλικά. Βλ. επίσης του ιδίου, «Wittgenstein face à la psychanalyse», στο αφιέρωμα του περιοδικού *Austriaca* (τχ. 21, Νοέμβριος 1985): «Vienne et la psychanalyse» και *Philosophie, mythologie et pseudoscience, Wittgenstein lecteur de Freud* (1991), το οποίο, όπως προαναφέραμε, έχει μεταφραστεί στα αγγλικά.

162. Εκτός από τα κείμενα του Bouveresse, μόνο στα γαλλικά -στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση- κυκλοφορούν οι ακόλουθες μελέτες: α) Brian McGuinness, *Wittgenstein et Freud*, γαλλ. μτφρ., SUD, 1986. β) Aldo G. Gargani, «Wittgenstein et Freud» στο *L'étonnement et le hasard*, γαλλ. μτφρ. J.-P. Cometti και J. Hansen, L'Éclat, 1988. γ) Paul-Laurent Assoun, *Freud et Wittgenstein*, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Philosophie d'aujourd'hui», 1988. Βλ. επίσης του ιδίου, «Wittgenstein séduit par Freud, Freud saisi par Wittgenstein», *Le Temps de la réflexion* (Παρίσι, Gallimard), τχ. 2, 1981.

163. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σ. 162.

164. Ο. π., σ. 71 και σσ. 73-74.

ρίπτει την αντίληψη περί ευθύγραμμης πορείας της ιστορίας της ανθρωπότητας και υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει η ανθρωπότητα (ούτε όμως και το κράτος, η σκέψη, η τραγωδία κλπ.) αλλά διαφορετικές ανθρωπότητες (κράτη, σκέψεις, τραγωδίες κλπ.).<sup>165</sup> Ο Wittgenstein, από την πλευρά του, ενδιαφέρεται μάλλον για τους επιμέρους ανθρώπους και για τις διαφορετικές μορφές ζωής και τρόπους ζωής παρά για την ανθρωπότητα εν γένει ή για την πρόοδο της ανθρωπότητας.<sup>166</sup> Η επιρροή που άσκησε ο Spengler στον Wittgenstein είναι εμφανής στην έντονη αίσθηση του τελευταίου για την ιστορική και πολιτισμική σχετικότητα των εννοιών –την οποία, υπογραμμίζει ο Bouveresse, δεν πρέπει να σπεύσουμε να ταυτίσουμε, όπως το κάνουν αρκετοί μελετητές, με το σχετικισμό.<sup>167</sup>

Τρίτον, η αντίληψη του Wittgenstein ότι ο παρακμάζων δυτικός πολιτισμός είναι στα τελευταία του και η υποστήριξη εκ μέρους του των δυνάμεων του μέλλοντος, μολονότι δεν νιώθει ιδιαίτερη συμπάθεια γι' αυτό το μέλλον, είναι χαρακτηριστικές της τάσης του Spengler να δεχθεί ως αναπόδραστη αναγκαιότητα την εξαφάνιση ενός πολιτισμού, ο οποίος έχει εξαντλήσει εμφανώς τις δυνατότητές του.<sup>168</sup>

Τέταρτον, ο Wittgenstein αντιμετωπίζει με συμπάθεια την αντίληψη περί κυκλικού γίγνεσθαι κάθε πολιτισμού, συμπεριλαμβανομένου του δυτικού πολιτισμού.<sup>169</sup>

Ωστόσο υπάρχουν και σημαντικές διαφορές μεταξύ του Wittgenstein και του Spengler όσον αφορά τις αντιλήψεις τους για το μέλλον της ανθρωπότητας. Είδαμε ότι κατά τον Wittgenstein είναι πολύ πιθανόν η ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας να οδηγήσει τον κόσμο στην καταστροφή. Ωστόσο, θεωρεί εξίσου πιθανόν η επιστήμη και η τεχνολογία να αποτελούν το διαρκέστερο στοιχείο του σύγχρονου κόσμου και εικάζει ότι «ίσως μια μέρα τούτος ο πολιτισμός γεννήσει έναν Πολιτισμό»,<sup>170</sup> πιθανότητα την

165. Ο. π., σ. 163.

166. *Αυτόθι*.

167. Ο. π., σσ. 163-164. Δυστυχώς ο Bouveresse, ο οποίος ασκεί δριμύτατη κριτική σε όλο του το έργο στον ανορθολογισμό, στο σχετικισμό και στον ιστορισμό οι οποίοι, διαπιστώνει με θλίψη, χαρακτηρίζουν μεγάλα ρεύματα της σύγχρονης φιλοσοφίας, κυρίως στη Γαλλία (βλ. χαρακτηριστικά τον πρόλογο του δεύτερου τόμου των *Δοκιμών* του: *Essais* II, σσ. vii-xiv), δεν πραγματεύεται σε βάθος, στους δύο υπό μελέτη τόμους, το σημαντικό ερώτημα εάν, κατά ποια έννοια και σε ποιο βαθμό ο Wittgenstein ήταν σχετικιστής.

168. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* I, ό. π., σ. 162.

169. Ο. π., σ. 71.

170. ΠΑ, 101.

οποία ο Spengler αρνείται να λάβει υπόψη του.<sup>171</sup> Γιατί όμως, παρά την ενστικτώδη συμπάθεια που έτρεφε ο Wittgenstein για την ιδέα της παρακμής του σύγχρονου κόσμου που διαπερνά το έργο του Spengler, δεν ήταν δυνατόν γι' αυτόν να την αξιοποιήσει όπως ο τελευταίος; Διότι, πολύ απλά, δεν υιοθετούσε την αντίληψη του Spengler περί αυστηρής αιτιοκρατίας στο πεδίο της ιστορίας. Όπως έχουμε προαναφέρει, ο ίδιος υποστήριζε ότι είναι αδύνατο να προβλέψουμε, όχι μόνο τις λεπτομέρειες, αλλά ακόμη και τη γενική μορφή του μέλλοντος της ανθρωπότητας.<sup>172</sup> Επομένως, η (θεμελιώδης) ασυμφωνία του Wittgenstein με τον Spengler στο εν λόγω ζήτημα δεν αφορά την ίδια την έννοια της παρακμής, αλλά τις φιλοσοφικά νόμιμες χρήσεις της, πιο συγκεκριμένα τις προϋποθέσεις και τα όρια της νόμιμης χρήσης της. Καταλογίζει στον Spengler δογματισμό.<sup>173</sup>

Για να αποτιμήσουμε την οφειλή του Wittgenstein στον Spengler, όχι μόνο όσον αφορά την αντίληψή του για την ιστορία, αλλά και όσον αφορά τον τρόπο που αντιλαμβανόταν τη φιλοσοφία, οφείλουμε να συγκρίνουμε την έννοια των *οικογενειακών ομοιοτήτων* στο έργο του Wittgenstein με την έννοια του *πρωτοσυμβόλου* στο έργο του Spengler. Σύμφωνα με τον von Wright, ο πρώτος φαίνεται ότι βρήκε στο θεμελιώδες έργο του δεύτερου *Η παρακμή της Δύσης* «το σπέρμα μιας από τις σημαντικότερες έννοιες-κλειδιά της φιλοσοφίας του: την έννοια των οικογενειακών ομοιοτήτων [...], που συνδέεται στενά με την έννοια του *Πρωτοσυμβόλου* (*Ursymbol*) της φιλοσοφίας του Spengler. Το πρωτοσύμβολο είναι για τον Spengler εκείνο που χαρακτηρίζει κάθε μεγάλο πολιτισμό, μια οικογενειακού τύπου ομοιότητα που διέπει όλες τις εκδηλώσεις του ανθρωπίνου πνεύματος μιάς ορισμένης εποχής: την αρχιτεκτονική της, τη μουσική της, τη θρησκεία της, την κοινωνική και πολιτική της οργάνωση, τα μαθηματικά της κλπ.»<sup>174</sup> Ο Bouveresse, συγκρίνοντας το κείμενο του Spengler με ένα απόσπασμα των *Ver-mischte Bemerkungen* του Wittgenstein,<sup>175</sup> υποστηρίζει ότι ο τελευταίος καταλογίζει στον πρώτο ότι, μέσω της έννοιας του πρωτοσυμβόλου, αναζητεί μια υπολανθάνουσα ενοποιητική αρχή των διαφόρων φαινομένων τα οποία συνδέει μεταξύ τους, αντί να περιοριστεί απλώς να αναδείξει τις οικογενειακές ομοιότητές τους

171. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* I, ό. π., σ. 78.

172. Ο. π., σ. 67.

173. Ο. π., σσ. 70-71.

174. Βλ. το σχόλιο του Κ. Κωβαίου στο Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, ό. π., σσ. 140-141.

175. Βλ. ΠΑ, 34-35, την εκτενή παρατήρηση που αρχίζει ως εξής: «Ο Spengler θα γινόταν πιο κατανοητός, αν έλεγε: Συγκρίνω διαφορετικές πολιτισμικές περιόδους με τη ζωή των οικογενειών».

αλλά και τις διαφορές τους. Έτσι όμως ο Spengler προϋποθέτει ότι το πρότυπο που χρησιμοποιεί θεμελιώνεται στη φύση και ερμηνεύει τα χαρακτηριστικά αυτού του προτύπου ως εγγενείς ιδιότητες του αντικειμένου. Σύμφωνα με τον Wittgenstein, οι υπερβολικές και δογματίζουσες αποφάνσεις του Spengler προκύπτουν από το γεγονός ότι ο τελευταίος ξεχνά πως το παράδειγμα που χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε και να κρίνουμε τα πράγματα είναι κάτι που επιλέξαμε –θα μπορούσαμε κάλλιστα να είχαμε κάνει διαφορετική επιλογή– και πως θεωρεί ότι αντλεί το παράδειγμα αυτό από το βάθος της πραγματικότητας αυτής καθεαυτήν. Αυτό που προσάπτει ο Wittgenstein στον Spengler είναι ότι έπεσε θύμα της ουσιοκρατίας, του δογματισμού και της εντύπωσης ότι συνέλαβε την πραγματικότητα σε βάθος, στοιχείων που είναι προϊόντα της ίδιας θεμελιώδους συγχύσεως. Αντιθέτως, κατά τον Wittgenstein, ο μοναδικός τρόπος να αποφύγουμε την κενολογία είναι να θεωρήσουμε το ιδεώδες όπως ακριβώς είναι, δηλαδή ως αντικείμενο συγκρίσεως κατά τη θεώρηση των πραγμάτων και όχι ως μια a priori κρίση προς την οποία οφείλουν να συμμορφωθούν τα πάντα.<sup>176</sup>

- *Karl Kraus*: Ο Wittgenstein αναγνώριζε ρητά την οφειλή του στο στοχασμό του Karl Kraus,<sup>177</sup> τον οποίο θεωρούσε εξέχουσα προσωπικότητα της εποχής του, τόσο από διανοητική όσο και από ηθική σκοπιά.<sup>178</sup> Οι παρατηρήσεις του Wittgenstein για το μέλλον του επιστημονικού και τεχνολογικού πολιτισμού θυμίζουν σε πολλά σημεία την «αποκαλυπτική άποψη του κόσμου» του Kraus, όπως αυτή εκφράστηκε στο σημαντικότερο βιβλίο του, το εκτενέστατο θεατρικό έργο *Οι τελευταίες μέρες της ανθρωπότητας* (1918-1919), στις σάτιρές του αλλά και στο περιοδικό *Die Fackel* που διηύθυνε και το οποίο, από κάποιο σημείο και μετά, έγραφε εξ ολοκλήρου ο ίδιος. Ο Kraus θεωρούσε τον θρίαμβο του επιστημονικού και τεχνολογικού πολιτισμού ως την πιθανή αρχή του τέλους της ανθρωπότητας, διότι η φύση της σύγχρονης τεχνικής είναι πολεμική, εφόσον είναι μια μορφή πολέμου ενάντια στη φύση.<sup>179</sup>

176. Βλ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σσ. 164-166.

177. Ο. π., σσ. 96, 97 και σσ. 103-105. Ωστόσο ο Bouveresse (ό. π., σσ. 105-106) φαίνεται να συμμαρτυρεί την εκτίμηση του McGuinness ότι η επίδραση του Kraus στον Wittgenstein ήταν έμμεση και μάλλον όχι και τόσο σημαντική.

178. Ο. π., σ. 106.

179. Ο. π., σ. 78. Για μια αναλυτική παρουσίαση της «αποκαλυπτικής άποψης του κόσμου» του Kraus, βλ. κυρίως τα άρθρα του Bouveresse, «La «conception apocalyptique du monde» ou Le pire est-il tout à fait sûr ?» και «Kraus, Spengler et le déclin de l'Occident» στο *Essais II*, σσ. 1-24 και 25-35 αντιστοίχως. Σημειωτέον ότι ο Bouveresse προλόγισε τη γαλλική μετάφραση

Ο Wittgenstein υποστηρίζει το 1947 ότι η «αποκαλυπτική άποψη του κόσμου» δεν είναι δυνατόν να αποκλειστεί ως πιθανότητα, δηλαδή ότι δεν είναι παράλογη η πεποίθηση ότι «ο αιώνας της επιστήμης και της τεχνολογίας είναι η αρχή του τέλους της ανθρωπότητας».<sup>180</sup> Ωστόσο, όπως έχουμε προαναφέρει, σε άλλη παρατήρηση της ίδιας χρονιάς θεωρεί ως εξίσου πιθανό η επιστήμη και η τεχνολογία να αποδειχθούν τα διαρκέστερα στοιχεία του σύγχρονου κόσμου.<sup>181</sup> Σημειωτέον όμως ότι, σύμφωνα τουλάχιστον με τον Kraus, οι δύο αυτές πιθανότητες δεν διαφέρουν μεταξύ τους ουσιαστικά.<sup>182</sup>

Η κριτική που ασκεί ο Kraus στην πρόοδο, έτσι όπως αυτή συντελείται και νοείται στο σύγχρονο κόσμο, είναι αμείλικτη. Υποστηρίζει ότι αυτό που αποκαλείται κοινώς πρόοδος είναι στην πραγματικότητα αληθινή παρακμή, καθώς τη θέση της κουλτούρας (Kultur) έχει καταλάβει ο επιστημονικός και τεχνολογικός πολιτισμός (Zivilisation). Κατ' αυτόν ζούμε σε μια εποχή πλήρους ανατροπής των αξιών, απώλειας ή λήθης του ουσιώδους και θριάμβου του επουσιώδους. Το μέσο έχει γίνει σκοπός και ο σκοπός μέσο.<sup>183</sup> Η κρατούσα αντίληψη για την πρόοδο αποτελεί, σύμφωνα με τον Kraus, μια πλήρως παρανοϊκή και υπερβολική κατάφαση της βούλησης της ανθρωπότητας για δύναμη, ενάντια σε ό,τι ο ίδιος αποκαλεί βούληση για ουσία (Wille zum Wesen), δηλαδή την επιδίωξη του ουσιώδους.<sup>184</sup>

Ο Wittgenstein συμμαρτυρεί τη λατρεία του Kraus, αφενός, για τη φύση, η οποία υφίσταται επίθεση από την πρόοδο της τεχνολογίας και, αφετέρου, για τη γλώσσα, η οποία υφίσταται επίθεση από τη δημοσιογραφία.<sup>185</sup> Μάλιστα, η κριτική του Kraus ενάντια στη δημοσιογραφία είναι τόσο ριζική, ώστε δίνει την εντύπωση ότι φτάνει στο άλλο άκρο: υπερασπίζεται τη λογοκρισία, απορρίπτοντας την άρρηκτη σύνδεση της ελευθερίας και της αξιοπρέπειας του ανθρώπου με την ελευθεροτυπία, την οποία αποκαλεί

του θεατρικού έργου του Kraus, *Οι τελευταίες μέρες της ανθρωπότητας*. Βλ. Karl Kraus, *Les derniers jours de l'humanité* επίμετρο Gerald Stieg, Μασσαλία, Agone.

180. ΠΑ, 89-90.

181. Βλ. ΠΑ, 98-99, την εκτενή παρατήρηση που αρχίζει ως εξής: «Η επιστήμη και η βιομηχανία, κι η πρόδοός τους, μπορεί νάναι το ανθεκτικότερο πράγμα αυτού του κόσμου. Οποιαδήποτε εικασία για μια επερχόμενη κατάρρευση της επιστήμης και της βιομηχανίας είναι για την ώρα, και για πολλά χρόνια ακόμη, ένα σκέτο όνειρο». Πβ. J. Bouveresse, *Essais I*, ό. π., σσ. 77-78.

182. Ο. π., σσ. 78-79.

183. Ο. π., σσ. 79-80.

184. Ο. π., σσ. 80-81.

185. Ο. π., σ. 80.



«σύγχρονη θρησκεία της πληροφόρησης». Αποσυνδέει πλήρως την υπεράσπιση της δημοσιογραφίας από την υπεράσπιση του πνεύματος και της κουλτούρας και υποστηρίζει ότι η αληθινή δράση υπέρ της ζωής και του πνεύματος συνεπάγεται την εναντίωση στον τύπο. Ο Kraus θεωρεί άκρως επικίνδυνη τη δημοσιογραφία (όχι μόνο την κακή χρήση της), επειδή έχει ένα κοινό χαρακτηριστικό με τον επιστημονικό και τεχνολογικό πολιτισμό: το μέσο, από εργαλείο, έγινε κύριός μας. Μ' αυτή την έννοια, θεωρεί τη δημοσιογραφία τέλει σύμβολο του σύγχρονου κόσμου. Μάλιστα φτάνει μέχρι του σημείου να θεωρεί καταστροφική την ίδια την ανακάλυψη της τυπογραφίας. Για να αποφύγει τις παρεξηγήσεις, διατείνεται ότι η πρότασή του κινείται στο πεδίο της λογικής και όχι της πολιτικής. Όταν κατηγορήθηκε ανοιχτά ότι οι επιδιώξεις του συνέπιπταν αντικειμενικά με αυτές του εθνικοσοσιαλισμού, η απάντησή του ήταν ότι ο εθνικοσοσιαλισμός αποτελούσε ακριβώς προέκταση του τύπου, προϊόν κακής δημοσιογραφικής εποχής.<sup>186</sup> Χωρίς να φτάνει σ' αυτά τα άκρα, ο Wittgenstein «θεωρούσε σαφώς τη δημοσιογραφία και ιδιαιτέρως τη φιλοσοφική δημοσιογραφία ως την κατ' εξοχήν σύγχρονη μορφή της πνευματικής ανευθυνότητας. Μάλιστα, κατά μία έννοια θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο όρος "δημοσιογραφία" συνοψίζει αρκετά καλά όλα όσα δεν έπαυε να πολεμά σε όλη του τη ζωή, εφόσον του φαίνονταν ότι καθιστούσαν αδύνατο το προσωπικό του εγχείρημα [...] κυρίως ό,τι θεωρούσε σημαντικότερο στη φιλοσοφία από οποιοδήποτε είδος θεωρίας ή άποψης: την αίσθηση της δυσκολίας και της πολυπλοκότητας των προβλημάτων».<sup>187</sup>

Στο ποίημά του *Δύο δρομείς* ο Kraus διακρίνει τους «αισιόδοξους», οι οποίοι πιστεύουν στην απεριόριστη πρόοδο και περιφρονούν την παράδοση, οι οποίοι έρχονται από το πουθενά και επιδιώκουν ένα στόχο ο οποίος απομακρύνεται ακατάπαυστα από μπροστά τους, από αυτούς που προέρχονται από το καταγωγικό, το πρωταρχικό, και αποβλέπουν σ' αυτό, αυτούς δηλαδή που, κατά κάποιον τρόπο, έχουν ήδη φτάσει εκεί που επεδίωκαν να καταλήξουν. Ο Bouveresse υποστηρίζει ότι η θεμελιώδης παρεξήγηση μεταξύ του Wittgenstein και του Russell και, λίγο αργότερα, μεταξύ του Wittgenstein και του Κύκλου της Βιέννης οφείλεται σε με-

186. Βλ. το ενδιαφέρον άρθρο του Bouveresse, «C'est la guerre - c'est le journal» στο *Essais* II, σσ. 37-44.

187. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* I, σ. π., σσ. 14-15· βλ. κυρίως την πολύ ενδιαφέρουσα απαρίθμηση των ελαττωμάτων της δημοσιογραφίας σε σύγκριση με τη φιλοσοφία. Για την κριτική που ασκεί ο Wittgenstein στους «δημοσιογράφους της φιλοσοφίας», βλ. χαρακτηριστικά το προσχέδιο προλόγου των *Φιλοσοφικών ερευνών* στο ΠΑ, 103.

γάλο βαθμό στο γεγονός ότι ο βιεννέζος φιλόσοφος υπήρξε ανέκαθεν δρομέας της δεύτερης κατηγορίας σύμφωνα με τη διάκριση του Kraus. Πράγματι, μια φιλοσοφία σύμφωνη με το πνεύμα της σύγχρονης εποχής, όπως το αντιλαμβανόταν ο Wittgenstein, δηλαδή μια φιλοσοφία ορθολογική και αισιόδοξη, θεωρούσε ως ιδεώδες της την υποθετική μέθοδο. Αντιθέτως, κατά τον Wittgenstein η μέθοδος της φιλοσοφίας είναι θεμελιωδώς διαφορετική από την επιστημονική μέθοδο και δε συνίσταται στη διατύπωση υποθέσεων και εξηγήσεων που ελπίζουμε ότι θα βελτιώνονται σταδιακά, αλλά στην απεριόριστη εμπάθυνση στα ήδη γνωστά πράγματα.<sup>188</sup>

Τέλος, κατά τον Bouveresse, παρόλο που ο Wittgenstein είχε την τάση να υπερτονίζει την εκ πρώτης όψεως καταστροφική πλευρά της φιλοσοφίας του,<sup>189</sup> θα μπορούσε ωστόσο να χαρακτηρίσει το φιλοσοφικό του εγχείρημα με τον τρόπο που χαρακτήριζε ο Kraus το πολιτικό πρόγραμμα της επιθεώρησής του *Die Fackel*, όταν κυκλοφόρησε το πρώτο τεύχος της το 1899: «Δεν επιλέξαμε ως σύνθημά μας ένα ηχηρό "αυτό που προσφέρουμε" (Was wir bringen), αλλά ένα έντιμο "αυτό που σκοτώνουμε" (Was wir umbringen)».<sup>190</sup>

- *Martin Heidegger*: Μπορούμε ασφαλώς να παραλληλίσουμε τη στάση του Wittgenstein έναντι του σύγχρονου επιστημονικού και τεχνολογικού πολιτισμού με την αντίστοιχη στάση του Heidegger, εφόσον ο πρώτος θεωρεί τόσο πειστική όσο και διαφωτιστική την ιδέα ότι ο δυτικός πνευματικός πολιτισμός βρισκόταν από μακρού σε διαδικασία αμετάκλητης παρακμής.<sup>191</sup>

Μια βασική διαφορά μεταξύ των δύο μείζονων φιλοσόφων του 20<sup>ου</sup> αι. έγκειται στο γεγονός ότι η αντιπάθεια του Heidegger για το σύγχρονο επιστημονικό και τεχνολογικό πολιτισμό είναι ρητή και κατηγορηματική, κάτι που δεν ισχύει στην περίπτωση του Wittgenstein, τουλάχιστον στα μείζονα φιλοσοφικά του κείμενα, όπου, όπως έχουμε ήδη δει, φαίνεται εντελώς αδιάφορος για τα προβλήματα της εποχής του και για τις διάφορες απόπειρες επίλυσής τους.<sup>192</sup> Είδαμε βεβαίως επίσης ότι η στάση του Wittgenstein ήταν διαφορετική στα κείμενά του τα οποία δεν προόριζε για δημοσίευση.

Οι δύο βασικές διαφορές του Wittgenstein -όπως προκύπτουν

188. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* I, σ. π., σ. 82.

189. Βλ. ΠΑ, 44: «συλλογίζομαι γύρω απ' τη δουλειά μου στη φιλοσοφία και ψιθύριζα στον εαυτό μου "καταστρέφω, καταστρέφω, καταστρέφω..."».

190. Βλ. J. Bouveresse, *Essais* I, σ. π., σ. 83.

191. *Ο. π.*, σ. 67.

192. *Ο. π.*, σ. 63.



από τα μη αμιγώς φιλοσοφικά του έργα- από τον Heidegger και τον Spengler όσον αφορά τις αντιλήψεις τους για το σύγχρονο κόσμο είναι οι ακόλουθες. *Πρώτον*, όπως προαναφέρθη, η αντιπάθεια του Wittgenstein για το σύγχρονο κόσμο είναι ενστικτώδης και παρουσιάζεται ως τέτοια, ενώ ο Heidegger και ο Spengler την παρουσιάζουν ως φιλοσοφικά θεμελιωμένα, ως αντιστοιχούσα στην αντικειμενική πραγματικότητα. *Δεύτερον*, σε κάποια φάση, τόσο ο Heidegger όσο και ο Spengler επεδίωξαν, καθείς με τον τρόπο του, να παίξουν το ρόλο του πνευματικού ηγέτη, της πνευματικής και ηθικής αυθεντίας που θα καθοδηγούσε τον πολιτικό ηγέτη. Αντιθέτως, ο Wittgenstein πάσχιζε παντοιοτρόπως να αποσυνδέσει τη φιλοσοφική δραστηριότητα από κάθε πρόθεση ή αξίωση αυτού του είδους. Μάλιστα, θεωρούσε τον πειρασμό ανάληψης ρόλου προφήτη ή σωτήρα σε μια εποχή σαν τη δική του ως αισθητικό σφάλμα και απάτη. Ωστόσο κατανοεί ότι σε περιόδους παρακμής ενός πνευματικού πολιτισμού είναι αναπόφευκτο οι φιλόσοφοι να καταφεύγουν σε μάταιες και περιέργες χειρονομίες, οι οποίες μοιάζουν με τελετές εξορκισμού.<sup>193</sup>

Ίσως το γεγονός ότι ο Wittgenstein δεν εξέφρασε ρητά και κατηγορηματικά την αντιπάθειά του για τον σύγχρονο επιστημονικό και τεχνολογικό πολιτισμό στα μείζονα φιλοσοφικά του έργα να οφείλεται στο ότι θεωρούσε αδύνατο ή παράλογο να προσπαθήσει να πει στην εποχή του ότι οδηγείται στην καταστροφή.<sup>194</sup>

## 7. Συμπεράσματα

Οι αρετές, τόσο του πρώτου τόμου των *Δοκιμών* του Bouveresse, που επικεντρώνεται στο στοχασμό του Wittgenstein, όσο και του δεύτερου, είναι αναμφισβήτητες. Η συμβολή του στην οικεία έρευνα έγκειται στα ακόλουθα σημεία:

α) Μεταφέρει πρώτος, εξ όσων τουλάχιστον γνωρίζω, σε μια μείζονα ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση, όπως είναι η γαλλική, τη συζήτηση για τις πολύ ενδιαφέρουσες προαναφερθείσες πτυχές του στοχασμού του Wittgenstein. Μάλιστα, προκειμένου να καταστήσει κατανοητή τη συζήτηση αυτή σε όλες τις διαστάσεις (συμπεριλαμβανομένων των προϋποθέσεων και των απολήξεών της), αλλά και να αναδείξει το ενδιαφέρον της, τη μπολιάζει με μια άλλη, εξίσου ίσως ενδιαφέρουσα, συζήτηση για τα ίδια και παρεμφερή ζητήματα που έλαβε χώρα, πρωτίστως, στην αυστριακή γραμματεία και ιδιαιτέρως στην αυστριακή φιλοσοφία των πρώτων δεκαετιών του περασμένου αιώνα και, δευτερευόντως στη

193. Ο. π., σ. 64.

194. Ο. π., σ. 64.

γερμανική γραμματεία και ειδικότερα στη γερμανική φιλοσοφία της ίδιας περιόδου. Δεδομένου δε του ρόλου που έπαιξε και εξακολουθεί να παίζει η φιλοσοφία του Wittgenstein στην αγγλική και αμερικανική φιλοσοφία, ο Bouveresse συμβάλλει, στο μέτρο των δυνατοτήτων του, «στη διαμόρφωση ενός καινούργιου, περισσότερο πανευρωπαϊκού [και παγκόσμιου, θα προσθέταμε], φιλοσοφικού τοπίου».<sup>195</sup> Ο ρόλος του εν λόγω εγχειρήματος του Bouveresse στα γαλλικά φιλοσοφικά πράγματα δεν έχει μόνο τοπικό ενδιαφέρον, όπως θα μπορούσε να φανεί σε ορισμένους. Είναι ασφαλώς σημαντικός για τη Γαλλία, δεδομένης, αφενός, της εξαιρετικά σημαντικής επιρροής του γερμανικού φιλοσοφικού στοχασμού στα κυριότερα ρεύματα της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας και στο έργο των κυριότερων εκπροσώπων της και, αφετέρου, της ύπαρξης ελάχιστων διαύλων ουσιαστικού διαλόγου με την αγγλική και την αμερικανική φιλοσοφική παράδοση.<sup>196</sup> Είναι όμως εξίσου και ίσως περισσότερο σημαντικός ως παράδειγμα απόπειρας εγκαθίδρυσης γόνιμου διαλόγου μεταξύ διαφορετικών φιλοσοφικών παραδόσεων αλλά και μεταξύ διαφορετικών παραδόσεων εν γένει.<sup>197</sup>

β) Καθώς ο Bouveresse είναι ένας από τους βαθύτερους γνώστες παγκοσμίως του συνόλου του έργου του Wittgenstein και γνωρίζει επίσης σε βάθος ένα σημαντικό τμήμα της αυστριακής γραμματείας των πρώτων δεκαετιών του αιώνα, και ειδικότερα

195. Βλ. Παναγιώτης Πούλος, παρουσίαση (στο «Άλλο Βήμα» της Κυριακάτικης εφημερίδας «Το Βήμα» της 24ης Νοεμβρίου 2002, σ. 28) της συλλογής άρθρων του Jacques Bouveresse για τον Musil: *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Παρίσι, Seuil, σειρά «Liber», 2001. Για το ενδιαφέρον του Bouveresse να συμβάλει στην «πραγματοποίηση (ή στην ανασυγκρότηση) μιας αυθεντικής φιλοσοφικής Ευρώπης», εγχείρημα το οποίο πιστεύει ότι λειτουργεί συμπληρωματικά ως προς αυτό της συγκρότησης μιας πραγματικής Ευρωπαϊκής Ένωσης, σε πολιτικό επίπεδο, βλ. *Essais* II, σσ. 148-149.

196. Για το πολυσυζητημένο αυτό ζήτημα, βλ. δύο πρόσφατες εκδόσεις: α) Το *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (96/3, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2002, 35 σελίδες) που περιέχει το κείμενο της διάλεξης του Dominique Janicaud, «La philosophie française et l'inspiration germanique hier et aujourd'hui» και της συζήτησης που ακολούθησε στη συνεδρίαση της 16ης Μαρτίου 2002 της Γαλλικής Φιλοσοφικής Εταιρείας. β) Όσον αφορά ειδικότερα την αισθητική, βλ. το αφιέρωμα της *Revue de Métaphysique et de Morale*, Ιούνιος 2002, τχ. 2: «Esthétique. Histoire d'un transfert franco-allemand», που φιλοδοξεί να φωτίσει την ιστορία της πρόσληψης της γερμανικής αισθητικής στη Γαλλία.

197. Για τις αντιλήψεις του Bouveresse σχετικά με τη δυνατότητα και τους όρους πραγματοποίησης ενός τέτοιου διαλόγου, βλ. το άρθρο του «Comment peut-on comprendre une autre tradition?» στο *Essais* II, ό. π., σσ. 133-151.

της αυστριακής φιλοσοφικής παράδοσης, τα πορίσματά του είναι πολύτιμα για την έρευνα, είτε αυτή αφορά πτυχές της φιλοσοφίας και γενικότερα του στοχασμού του Wittgenstein, είτε αφορά πτυχές του στοχασμού των υπόλοιπων διανοητών που μελετά, είτε, τέλος, αφορά τις συγκρίσεις σε επιμέρους ζητήματα στις οποίες προβαίνει.

Εκτιμώ επίσης το εξής γνώρισμα της γραφής του Bouveresse: μέσω μακρών παραθεμάτων, τα οποία συχνά καλύπτουν μισή πυκνογραμμένη σελίδα, ενίοτε μάλιστα και παραπάνω, παρέχει άπλετο χώρο στους συγγραφείς που μελετά να εκφραστούν. Με τον τρόπο αυτό δίνει στον αναγνώστη τη δυνατότητα να γνωρίσει αρκετά καλά τους υπό μελέτη συγγραφείς, καθώς του επιτρέπει, αφενός, να κατανοήσει τα επιχειρήματά τους, αφετέρου, να γνωρίσει το ύφος τους, κάτι πολύ χρήσιμο, δεδομένου ότι στους περισσότερους στοχαστές με τους οποίους καταπιάνεται το ύφος αποτελεί οργανικό τμήμα του έργου τους. Άλλωστε και ο ίδιος ο Wittgenstein προσέδιδε μεγάλη σημασία στο ύφος της γραφής του. Τούτο μάλιστα είναι ακόμη σημαντικότερο, εάν λάβουμε υπόψη μας ότι δίνει δημοσιότητα σε βασικές αντιλήψεις εκπροσώπων μιας μείζονος παράδοσης, της αυστριακής, με την οποία σπάνια έχουμε την ευκαιρία να έρθουμε σε επαφή και τούτο δεν ισχύει μόνο για εμάς, τους Έλληνες. Όπως μάλιστα προαναφέραμε, πρόκειται για συγγραφείς στο έργο των οποίων έχει ενδιαφέρει, προσόν το οποίο του παρέχει τη δυνατότητα να επιλέγει τα πιο ενδιαφέροντα και εύγλωττα αποσπάσματα για το θέμα που μελετά εκάστοτε. Και όλα αυτά δεν αποβαίνουν εις βάρος της αναλυτικής ικανότητας του ίδιου του Bouveresse, που είναι εμφανής τόσο στην εισαγωγική στο παράθεμα του συγγραφέα που μελετά σύνοψη του επιχειρηματός του όσο και, στη συνέχεια, στο φιλοσοφικό σχολιασμό του και, τέλος, στην κριτική που του ασκεί, όπου φυσικά πιστεύει ότι τούτο απαιτείται.

Βεβαίως, τμήματα ορισμένων άρθρων του Bouveresse φέρουν τα σημάδια του χρόνου, όσον αφορά τουλάχιστον το μέρος τους στο οποίο αφηγείται γεγονότα της ζωής και της συγγραφικής, καλλιτεχνικής και επαγγελματικής δραστηριότητας του Wittgenstein ή παρουσιάζει σημειώσεις και παρατηρήσεις του Βιεννέζου φιλόσοφου ή αποσπάσματα από την αλληλογραφία του ή μαρτυρίες γι' αυτόν που είχαν εκδοθεί πρόσφατα όταν έγραφε τα άρθρα αυτά, αλλά τώρα πλέον αποτελούν κοινό τόπο της βιτγκενσταϊνικής έρευνας, ακόμη και για τον αναγνώστη που συμβουλευτείται μόνο την ελληνόγλωσση οικεία βιβλιογραφία. Πράγματι, μεγάλο μέρος των εν λόγω κειμένων του Wittgenstein έχει, εν τω μεταξύ, δημοσι-

ευθεί σε άρτιες μεταφράσεις στα ελληνικά, χάρη κυρίως στο μόχθο και την αφοσίωση του Κωστή Κωβαίου –αλλά και άλλων αξιόλογων μελετητών– και μπορεί κανείς να ανακαλύψει πλήθος πληροφοριών σχετικά με τις επιρροές που δέχθηκε από αυστριακούς και γερμανούς στοχαστές, φιλοσόφους και επιστήμονες, τόσο στον πλούσιο και καλά τεκμηριωμένο υπομνηματισμό των ελληνικών μεταφράσεων των βιτγκενσταϊνικών αυτών κειμένων, όσο και σε διατριβές και άλλες μελέτες στα ελληνικά.<sup>198</sup> Όσον αφορά τη ζωή και τις παντοειδείς δραστηριότητες του Wittgenstein, κυρίως όμως τον τρόπο με τον οποίο αυτές συνδέονται με το έργο του, διαθέτουμε επίσης στα ελληνικά τη μετάφραση της προαναφερθείσας εκτενούς βιογραφίας του από τον Ray Monk, η οποία μάλιστα «αποτελεί ένα υψηλής ποιότητας εισαγωγικό κείμενο στο έργο του Wittgenstein».<sup>199</sup> Δεν παύουμε όμως να οφείλουμε τιμή στον Bouveresse, διότι ήταν από τους πρώτους που εστίασαν την έρευνά τους σ' αυτές τις πτυχές του στοχασμού του Wittgenstein, κυρίως όμως για το φιλοσοφικό σχολιασμό αυτών των κειμένων. Πράγματι, ο φιλοσοφικός αυτός σχολιασμός απουσιάζει από τις σχολιασμένες μεταφράσεις των εν λόγω κειμένων του Wittgenstein στα ελληνικά, βάσει όμως τεκμηριωμένης απόφασης του κύριου μεταφραστή τους, του Κωστή Κωβαίου,<sup>200</sup> ο οποίος μας προσφέρει πλουσιοπάροχα τον φιλοσοφικό του σχολιασμό αλλού.<sup>201</sup>

Η πρόθεση του Bouveresse να εντάξει τον Wittgenstein στην ηπειρωτική και ειδικότερα στην αυστριακή φιλοσοφική παράδοση, η οποία τον ωθεί να αφιερώσει μεγάλο τμήμα των αναλύσεών του σε αυστριακούς συγγραφείς, έχει ως αποτέλεσμα να αναφέρεται διά μακρών σε ζητήματα ιστορίας των ιδεών της περιόδου. Για

198. Βλ. για παράδειγμα τις αναλύσεις της Βάσως Κιντή για την επιρροή που άσκησαν ο Goethe, ο Boltzmann, ο Hertz και ο Spengler στον Wittgenstein: *Kuhn & Wittgenstein*, ό. π., σσ. 162-166.

199. Βλ. τον πρόλογο του Γρηγόρη Κονδύλη και του Κωστή Κωβαίου στην ελληνική έκδοση του Ray Monk, *Λούντβιχ Βιτγκενστάιν. Το χρέος της μεγαλοφυΐας*, ό. π., σ. xii.

200. Βλ. ενδεικτικά το ακόλουθο χωρίο του «πρόλογου του μεταφραστή», με τη βιτγκενσταϊνικής έμπνευσης κατακλείδα, στο Ludwig Wittgenstein, *Γλώσσα, μαγεία, τελετουργία*, ό. π., σ. 19: «Τα σχόλιά μου στο μεταφραζόμενο κείμενο αναφέρονται αποκλειστικώς σε πραγματολογικά και μεταφραστικά ζητήματα. Προσπαθώ πάντοτε να αποφεύγω τον περιπτωσιακό σχολιασμό φιλοσοφικών ζητημάτων, για να μη δίνω στον αναγνώστη την εσφαλμένη εντύπωση ότι αυτό που κρατάει στα χέρια του είναι κάτι διαφορετικό ή κάτι περισσότερο από μια σχολιασμένη μετάφραση». Πβ. τον «πρόλογο για την ελληνική έκδοση» στο Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, ό. π., σσ. 10-11.

201. Βλ. την ογκώδη προαναφερθείσα μελέτη του Όλα νιοφορούνται μες στη γλώσσα.

όσους ενδιαφέρονται για φιλοσοφικές μελέτες επικεντρωμένες αυστηρά στην παρουσίαση και ανάλυση επιχειρημάτων, τούτο θα μπορούσε να εκληφθεί ως αδυναμία των εν λόγω κειμένων του Bouveresse. Ωστόσο, ακόμη και υπό αυτό το πρίσμα, ο γάλλος μελετητής αιτιολογεί την αναγκαιότητα αυτών των «παρεκβάσεων»: «Σήμερα, περισσότερο από ποτέ άλλοτε, έχουμε ανάγκη από μια άλλη ιστορία, μια ιστορία που να μας μιλά για όσα συνέβησαν πραγματικά και η οποία να αρχίζει υπενθυμίζοντας ορισμένα σημαντικά γεγονότα τα οποία σήμερα αγνοούμε παντελώς σχεδόν [...] Το ερώτημα που μου τέθηκε ήταν γιατί είναι τόσο δύσκολο, σε ορισμένες περιπτώσεις, να δεχθούμε και να κατανοήσουμε μια άλλη παράδοση [εννοεί την αυστριακή φιλοσοφική παράδοση], η οποία είναι πολύ κοντά μας τόσο από την άποψη του χρόνου όσο και από την άποψη του χώρου [...] Νιώθω τον πειρασμό να απαντήσω ότι τούτο οφείλεται, σε μεγάλο βαθμό, στο γεγονός ότι οι ιστορικοί της φιλοσοφίας δεν κάνουν αυτό που υποτίθεται πως οφείλουν να κάνουν και υποχρεώνουν ανθρώπους σαν κι εμένα, οι προδιαθέσεις και τα ενδιαφέροντα των οποίων δεν είναι αυτά ενός ιστορικού, να προσπαθήσουν να το κάνουν αντί γι' αυτούς».<sup>202</sup>

Θα μπορούσε να καταλογίσει κανείς στον Bouveresse ότι οι αναλύσεις του βασίζονται σε πολύ μεγάλο βαθμό –σε υπερβολικό ίσως– στις *Vermischte Bemerkungen* του Wittgenstein. Πράγματι, το κυρίως φιλοσοφικό τμήμα των περισσότερων υπό μελέτη κειμένων του Bouveresse είναι στην ουσία φιλοσοφικός σχολιασμός συγκεκριμένων θεματικών των *Vermischte Bemerkungen*, τις οποίες φωτίζει, αφενός, βάσει άλλων σημειώσεων του Wittgenstein ή μαρτυριών γι' αυτόν, και, αφετέρου και κυρίως, βάσει της σύγκρισης των οικείων θέσεων του Wittgenstein με τις θέσεις αυστριακών και γερμανών συγγραφέων κυρίως της εποχής του. Ωστόσο, οι *Vermischte Bemerkungen* αποτελεί ένα πολύ ενδιαφέρον κείμενο, όπως πιστεύουμε ότι φαίνεται από την έκθεση και σχολιασμό ορισμένων τμημάτων τους, το οποίο ορθά, κατά τη γνώμη μας, κίνησε το ενδιαφέρον του Bouveresse, μεταξύ άλλων,<sup>203</sup> και αξίζει ασφαλώς να γίνει αντικείμενο και νέων μελετών.

Σημαντικότερη είναι μια άλλη ένσταση: Θα μπορούσε κανείς να καταλογίσει στον Bouveresse ότι προσπαθεί να «βγάλει από τη μύγα ξίγκι», δεδομένου, όχι μόνο του αμφιλεγόμενου φιλοσοφικού status των σημειώσεων του Wittgenstein, ιδίως των *Vermischte Be-*

202. Βλ. J. Bouveresse, *Essais II*, σσ. 150-151.

203. Βλ. για παράδειγμα Paul-Laurent Assoun, «Que voulait Ludwig Wittgenstein ?» στο αφιέρωμα της *Revue Internationale de Philosophie* στον Wittgenstein, τόμος 43, τχ. 169, 1989, σσ. 204-216.

*merkungen*, αλλά κυρίως του γεγονότος ότι, ακόμη και σ' αυτές, οι σημειώσεις του για τον πολιτισμό και την ιστορία είναι ελάχιστες συγκρινόμενες με τις σημειώσεις του για άλλα ζητήματα.<sup>204</sup> Την ένσταση αυτή διατυπώνει, ενδεικτικά, έστω και χωρίς να αναφέρεται ρητά στον Bouveresse, ο J.-P. Cometti.<sup>205</sup> Ωστόσο, φρονούμε ότι η πραγμάτευση αυτών των ζητημάτων από τον Bouveresse είναι η ενδεδειγμένη: ούτε τα υπερτιμά, ούτε όμως τα υποτιμά. Προσπαθεί απλώς να φωτίσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, στο βαθμό που του το επιτρέπουν τα διαθέσιμα κείμενα και οι σχετικές μαρτυρίες, ζητήματα που θεωρούμε σημαντικά και των οποίων η πραγμάτευση μας δίνει μια σαφώς πιο ολοκληρωμένη εικόνα του συνόλου του στοχασμού του Wittgenstein.

Κυρίως όμως θα περιμέναμε να εστιάσει ο Bouveresse περισσότερο στην ταυτότητα του «τρίτου Wittgenstein» και στη σχέση του με τον «πρώτο» (τον πρώιμο) και τον «δεύτερο» (τον ύστερο), δηλαδή γενικότερα στο ζήτημα της συνέχειας ή μη του συνόλου του στοχασμού του Wittgenstein. Πρώτα απ' όλα, προϋπόθεση της νομιμότητας της ιδέας του «τρίτου Wittgenstein» αποτελεί η νομιμότητα της διάκρισης μεταξύ του «πρώτου» και του «δεύτερου» Wittgenstein. Ωστόσο, η διάκριση αυτή έχει αμφισβητηθεί εδώ και δεκαετίες –τουλάχιστον όποτε εκλαμβάνεται ως ρήξη μεταξύ της «πρώτης» και της «δεύτερης» φιλοσοφίας του Wittgenstein– και οι περισσότεροι και σοβαρότεροι μελετητές δέχονται ότι, παρά τις σημαντικές διαφορές μεταξύ του *Tractatus* και του στοχασμού του Wittgenstein μετά το 1929, όπως αυτές θα αποτυπωθούν κυρίως στις *Φιλοσοφικές έρευνες*, δεν υφίσταται μετάβαση από μια φιλοσοφία σε μια άλλη, αλλά βαθμιαία μεταστοιχείωση, και ότι, ο Wittgenstein δεν μετέβαλε ουσιαστικά τις προθέσεις του αλλά μό-

204. Τούτο είναι καταφανές στη θεματολογικού χαρακτήρα οργάνωση των αφορισμών του Wittgenstein από τον Κ. Κωβαίο στο Wittgenstein, *Αφορισμοί και εξομολογήσεις*, επιλογή-εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις-επιμέλεια Κωστή Μ. Κωβαίου, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1993. Πράγματι οι αφορισμοί που ομαδοποιεί κάτω από την έννοια «Πολιτισμός» καταλαμβάνουν μόλις δύο σελίδες (σσ. 190-191) και δεν έκρινε σκόπιμο να αφιερώσει χώρο στους αφορισμούς σχετικά με την έννοια της ιστορίας, ενώ, για παράδειγμα, οι αφορισμοί που αφορούν τη φιλοσοφία και τους φιλοσόφους καταλαμβάνουν τριάντα πέντε σελίδες (σσ. 33-67).

205. Βλ. το σχολιασμό του στην πρόσφατη επανέκδοση της μετάφρασης των *Vermischte Bemerkungen* από τον G. Granel: Wittgenstein, *Remarques mêlées*, ό. π., σ. 169: «Ο Wittgenstein εξέφρασε σε ελάχιστες περιπτώσεις τις σκέψεις του για την ιστορία. Παρά τους υπαινιγμούς ορισμένων μελετητών, τα προβλήματα που θέτει η Ιστορία ή η πορεία της Ιστορίας παρέμειναν ξένα για το έργο του και για τα μείζονα φιλοσοφικά ενδιαφέροντά του».

νο τη μέθοδό του.<sup>206</sup> Παρ' όλα αυτά, ακόμη και όσοι πραγματεύονται αυτό το ζήτημα και υπερασπίζονται με ζέση τη συνέχεια του στοχασμού του Βιεννέζου φιλόσοφου, εξακολουθούν να αναφέρονται στον πρώιμο και στον ύστερο Wittgenstein, προφανώς επειδή, «αν αυτός ο τρόπος διαχωρισμού εξυπηρετεί απλώς συντομογραφικές ανάγκες, δεν έχει νόημα να εγείρουμε αντιρρήσεις».<sup>207</sup> Υπό αυτή και μόνο την προϋπόθεση, μπορούμε επομένως να δεχθούμε τη χρήση εκ μέρους του Bouveresse της φράσης «τρίτος Wittgenstein», δεδομένου, πρώτον, ότι τη χρησιμοποιεί μόνο στον πρόλογο του στην υπό μελέτη συλλογή άρθρων του, δεύτερον, ότι την προσδιορίζει με ακρίβεια (βλ. την εισαγωγή του κειμένου μας), και, τρίτον, ότι, όπως προείπαμε, δέχεται πως η ιδέα αυτή είναι αμφισβητήσιμη από πολλές απόψεις, αν και δεν δίνει καμία επιπλέον διευκρίνιση ως προς αυτό το σημείο στους δύο πρώτους τόμους των *Δοκιμίων* του. Εμείς θα μπορούσαμε να προσθέσουμε τις ακόλουθες επισημάνσεις. Πρώτον, εφόσον συνεχίσουμε να αναφερόμαστε, έστω για αμιγώς συντομογραφικούς λόγους, στον «τρίτο Wittgenstein», οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι έχει σαφώς Περισσότερες συγγένειες με τον «δεύτερο», δηλαδή τον ύστερο, παρά με το συγγραφέα του *Tractatus*, καθώς τα περισσότερα κείμενα και μαρτυρίες βάσει των οποίων συγκροτείται ο «τρίτος Wittgenstein» αφορούν την περίοδο μετά το 1929, χρονιά που σηματοδοτεί την περίφημη «στροφή» του Βιεννέζου φιλόσοφου· τούτο, για

206. Βλ. ενδεικτικά Anthony Kenny, *Wittgenstein*, The Pelican Books, 1975 (1η έκδοση Allen Lane The Penguin Press, 1973), 12ο κεφ. : «The Continuity of Wittgenstein's Philosophy», σσ. 219-232. Ο Kenny παραπέμπει (ό. π., σ. 233) για το υπό εξέταση ζήτημα στη μελέτη του David Pears, *Wittgenstein*, Fontana/Collins, σειρά «Fontana Modern Masters», 1971. Από την ελληνόγλωσση βιβλιογραφία, βλ. κυρίως το κείμενο του Κ. Κωβαίου, «Ο χαρακτήρας της μετάβασης από το *Tractatus* στις *Φιλοσοφικές ερευνες*» στο *Όλα κυοφορούνται μες στη γλώσσα*, ό. π., σσ. 31-50, ο οποίος συζητά και την οικεία βιβλιογραφία. Βλ. επίσης το άρθρο του Π. Νούτσου, «"Χρήση", "χρήμα" και "χρησμός"» στον ανά χείρας τόμο (ιδ. σσ. 95-99), ο οποίος αποτυπώνει τα δεδομένα της «ασυνεχούς συνέχειας» μεταξύ του *Tractatus* και των *Φιλοσοφικών ερευνών*, φροντίζοντας παράλληλα να εντοπίσει και να αναδείξει τους «πυρήνες εμβάθυνσης» στους οποίους αφορούν οι «καίριες επεξεργασίες» των *Φιλοσοφικών ερευνών* και των κειμένων που τις προαναγγέλλουν. Αλλά και οι σημαντικότεροι γάλλοι μελετητές συμφωνούν ότι ο ύστερος Wittgenstein δεν διαφέρει θεμελιωδώς από τον συγγραφέα του *Tractatus*. Βλ. ενδεικτικά Christiane Chauviré, «Wittgenstein» στο Laurent Jaffro και Monique Labruno (επιμελ.), *Gradus philosophique*, Παρίσι, GF-Flammarion, 4η αναθεωρημένη έκδοση, 1996, σσ. 784-805, ιδ. σ. 784 και σ. 788. Βλ. επίσης Jean-Pierre Cometti, «Introduction» στο Wittgenstein, *Remarques mêlées*, Παρίσι, GF-Flammarion, 2002, σσ. 35-37.

207. Βλ. Κ. Κωβαίος, *Όλα κυοφορούνται μες στη γλώσσα*, ό. π., σ. 31.

παράδειγμα ισχύει στην περίπτωση των *Vermischte Bemerkungen* και των *Παρατηρήσεων πάνω στο «Χρυσό κλωνί» του Frazer* στις οποίες βασίζεται τόσο πολύ, όπως προαναφέρθη, το επιχείρημα του Bouveresse για τον «τρίτο Wittgenstein». Μάλιστα, «σχεδόν οι μισές απ' τις παρατηρήσεις [που περιλαμβάνονται στις *Vermischte Bemerkungen*] προέρχονται απ' την περίοδο μετά τη συμπλήρωση (το 1945) του πρώτου μέρους των *Φιλοσοφικών ερευνών*».<sup>208</sup> Δεύτερον, η αναφορά στον «τρίτο Wittgenstein» δεν μπορεί επ' ουδενί να δηλώνει μια εξέλιξη στο στοχασμό του Wittgenstein αντίστοιχη ή παρόμοια με αυτήν που χαρακτηρίζει την πορεία από τον πρώιμο στον ύστερο Wittgenstein, δεδομένου ότι οι στοχασμοί το σύνολο των οποίων συγκροτεί τον «τρίτο Wittgenstein» γράφτηκαν παράλληλα προς τη συγκρότηση της ύστερης φιλοσοφίας του Wittgenstein και ότι «οι σημειώσεις αυτές μπορούν να κατανηθούν και να εκτιμηθούν σωστά μονάχα πάνω στο φόντο της φιλοσοφίας του Wittgenstein, στην κατανόηση μάλιστα της οποίας μπορούν με τη σειρά τους να συντελέσουν».<sup>209</sup>

208. Βλ. τον πρόλογο του εκδότη Georg Henrik von Wright στις *Vermischte Bemerkungen* (ΠΑ, 14 στην ελληνική μετάφραση).

209. ΠΑ, 15. Ο von Wright αναφέρεται εδώ μόνο στις *Vermischte Bemerkungen*, αλλά η παρατήρησή του ισχύει για το σύνολο των κειμένων του Wittgenstein και των μαρτυριών γι' αυτόν βάσει των οποίων συγκροτείται ο «τρίτος Wittgenstein».

«ΧΡΗΣΗ», «ΧΡΗΜΑ» ΚΑΙ «ΧΡΗΣΜΟΣ»

**Α**πό πού αντλούν οι λεξικογράφοι τη φόρμουλα: «η σημασία ως χρήση» (Μπαμπινιώτης 1977: 8 και 1998: 27, 2039· πρβλ. Itkonen 1983: 246), από τη «σχολή» λογουχάρη της Οξφόρδης που καθαγιαζει τα «ξφόρτια» της καθημερινής γλώσσας, με την αναγωγή τους σε έγκυρη (προ)παίδευση για τη φιλοσοφική αναζήτηση; Όπως είναι γνωστό η πλήρης §. 43 του Α' μέρους, ως ένα ακόμη «σχεδιάσμα τοπίου» στο λεύκωμα που τιτλοφορείται: *Philosophische Untersuchungen* (1953: 311), έχει ως εξής: «Μπορεί κανείς για *μεγάλη* κατηγορία περιπτώσεων στη χρησιμοποίηση του όρου 'σημασία' - αν και όχι για *όλες* τις περιπτώσεις - να εξηγήσει τη λέξη με τον ακόλουθο τρόπο: η σημασία μιας λέξης είναι η χρήση της μέσα στη γλώσσα. Και τη σημασία ενός ονόματος την εξηγεί κανείς κάποτε δείχνοντας το *φορέα* του». "Bedeutung"/ "meaning" και "Gebrauch"/"use", στην όλη συνάφεια του κειμένου και ιδίως στη συσχέτισή του προς τον *Tractatus*, έδωσαν ως ενιαίο δίπολο ερμηνευτικής προσπέλασης την ευκαιρία να διαφοροποιηθεί ο «πρώτος» από τον «ύστερο» Wittgenstein, κι ας απαιτούσε ο ίδιος τα δύο βιβλία του - η *Logisch - philosophische Abhandlung* (1921) κι αυτό που είχε έτοιμο προς δημοσίευση - να τυπωθούν «μαζί»: οι «νέες σκέψεις» «μόνον μέσω της αντίθεσης και στο υπόβαθρο του παλαιού μου τρόπου σκέψης θα μπορούσαν να διαλευκανθούν ορθά» (1953: I, §. 296· πρβλ. §. 340).

Ίσως η αποτύπωση των δεδομένων της «ασυνεχούς συνέχειας», στο βαθμό που έτσι μπορεί ευκρινέστερα να ανασυγκροτηθεί η "intentio auctoris", ο οποίος διευκρίνιζε ότι «όλες» του οι προτάσεις αποτελούν «απόψεις του ίδιου πράγματος από διαφορετικές γωνίες» (1977: 25· πρβλ. 18, 51), να άρει ορισμένες από τις «παρανοήσεις» που έχουν προκύψει ιδίως από τη μελέτη των *Φιλοσοφικών Ερευνών* και τη θεματοποίηση του υποτιθέμενου «συμβατισμού» και «σχετικισμού» τους. Ειδικότερα, ως προς το ζήτημα της "Bedeutung" χρήσιμο είναι να υπομνησθούν κάποιες καίριες θέσεις του *Tractatus* για να κατανοηθεί η «βαθμιαία μεταστοιχείωσή» τους (Κωβαίος 1993: 16):

α. ο «κόσμος» ταυτίζεται με «όλα όσα συμβαίνουν» - εντός

του «όλα είναι όπως είναι και συμβαίνουν όπως συμβαίνουν», συνθέτοντας την «ολότητα των γεγονότων και όχι των πραγμάτων» (§.§. 1, 6. 41, 1.1).

**β.** το «μεταφυσικό υποκείμενο», ως «φιλοσοφικό εγώ», αναδεικνύεται σε «όριο του κόσμου» (§.§. 5.632, 5.633, 5.641).

**γ.** τα «όρια της γλώσσας μου» αντιμετωπίζονται ως «όρια του κόσμου μου», αν βέβαια ως γλώσσα εκληφθεί η «ολότητα των προτάσεων» (§.§. 5.6, 4.001).

**δ.** η πρόταση συνιστά «εικόνα» ή «μοντέλο της πραγματικότητας, so wie wir sie uns denken» και ό,τι τη συγκροτεί αποκτά τη «σημασία» του εντός του «ειρμού» της (§.§. 4.01, 4.021, 3.3).

**ε.** αν η πρόταση «δείχνει τη λογική μορφή της πραγματικότητας», παριστάνοντας την «ύπαρξη και τη μη ύπαρξη της κατάστασης των πραγμάτων» ("Sachverhalte"), η «ολότητα» των «αληθών προτάσεων» είναι στο σύνολό της η φυσική επιστήμη (§.§. 4. 121, 4.1, 4.11).

**στ.** η φιλοσοφία όμως δεν περιλαμβάνεται στις πτυχές της φυσικής επιστήμης και – εφόσον αποσκοπεί στη «λογική διασάφηση των σκέψεων» – ανάγεται σε «κριτική της γλώσσας» ("Sprachkritik") (§. §. 4.111, 4.112, 4.0031).

**ζ.** αν η λογική εμφανίζεται πριν από το «πώς» της εμπειρίας ("nicht vor dem Was"), υποχρεώνεται να μεριμνά η «ίδια για τον εαυτό της», ιδίως όταν η φιλοσοφία θέτει όρια στο «διαφιλονικούμενο πεδίο της φυσικής επιστήμης» (§.§. 5.552, 5.473, 4.113).

**η.** η φιλοσοφική ενασχόληση, ως «λογική διασάφηση των σκέψεων» που συνίσταται στην οριοθέτηση όσων μπορούν να γίνουν αντικείμενα σκέψης και όσων αντίστοιχα δεν μπορούν ("Undenkbare"), εκλαμβάνεται ως «δραστηριότητα» και όχι ως «διδασκαλία» (§. §. 4.114, 4.112).

**θ.** αν, τέλος, η σκέψη «είναι η πρόταση που έχει νόημα» ("sinnvolle"), με δυνατότητα να «μεταφραστούν» τα «συστατικά στοιχεία» της (γι' αυτό και τα λεξικά περιέχουν όλα τα «μέρη του λόγου»), το ανθρώπινο ον διαθέτει την ικανότητα δημιουργίας γλωσσών, με τις οποίες μπορεί να «εκφρασθεί κάθε νόημα» ("Sinn"): η καθομιλούμενη γλώσσα είναι «ένα μέρος του ανθρώπινου οργανισμού και καθόλου λιγότερο περίπλοκη απ' αυτόν», γεγονός που καθιστά «ανθρωπίνως αδύνατο να συναχθεί η λογική της γλώσσας κατευθείαν απ' αυτήν» (§.§. 4, 4. 025, 4.002).

Αν εγκαταλείψουμε τη «σκάλα», με την οποία σκαρφαλώσαμε στις «προτάσεις» του *Tractatus*, σύμφωνα άλλωστε με την πρόθεση του συντάκτη του να τις «υπερβούμε για να δούμε τον κόσμο ορθά» (§. 6.54), δεν υπονοείται ότι αυτές έχουν επίσης απαλειφθεί από τον ορίζοντα των *Φιλοσοφικών Ερευνών*. Αν μάλιστα έχουμε

επιμένει στους «ορισμούς», ως «κανόνες της μετάφρασης» από τη μια γλώσσα στην άλλη ή από το ένα κείμενο στο άλλο, τούτο μάλλον οφείλεται στη διαβεβαίωση ότι «κάθε ορθή γλώσσα σημείων επιβάλλεται να μεταφράζεται σε κάθε άλλη σύμφωνα μ' αυτούς τους κανόνες» (§. 3. 343). Ως προς το ζήτημα ειδικότερα της «σημασίας» εντελώς ρητά υπογραμμίζεται ό,τι συνδέει το πρώτο με το δεύτερο βιβλίο του Wittgenstein. Έτσι «εκείνο που δεν εκφράζεται μέσω του σημείου, το δείχνει η εφαρμογή του (Anwendung). Ό,τι αποσιωπούν τα σημεία, το λέει η εφαρμογή τους» (§. 3. 262). Επιπλέον, για να «αναγνωρισθεί το σύμβολο στο σημείο, πρέπει να προσέξουμε τη νοηματική του χρήση» ("sinnvollen Gebrauch"). Αν το «σημείο» γίνεται αντιληπτό μέσω των αισθήσεων που οικειώνονται το «σύμβολο» ("Symbol"), η «λογική του μορφή» συναρτάται με τη «λογικο-συντακτική του χρησιμοποίηση». Απλούστερα και με τη μνεία του Ockham: «σημείο που δεν χρησιμοποιείται (nicht gebraucht) είναι και χωρίς σημασία» (§.§. 3.326, 3.32, 3.327, 3.328· πρβλ. 1937-1944: VII, §. 40).

Προφανώς τώρα, στο κείμενο των *Φιλοσοφικών Ερευνών* και σε ό,τι το προαναγγέλλει, συνυπολογίζονται οι καιρίες επεξεργασίες που αφορούν στους εξής πυρήνες εμβάθυνσης:

**α.** αν οι έννοιες: «πρόταση, γλώσσα, σκέψη, κόσμος διαδοχικά στέκουν στη σειρά, ισότιμα η μια προς την άλλη», όμως για να χρησιμοποιηθούν επιβάλλεται να προσκομίσουμε το «γλωσσικό παιχνίδι» ("Sprachspiel") στο οποίο «εφαρμόζονται» (1953: I, §. 96· 1931-1933: I, §. 26· 1937-1944: 181, 184).

**β.** στην «πρακτική χρήση» της γλώσσας τα οικεία «παιχνίδια» αποτελούν ό,τι συνυφαίνεται μ' αυτήν, από τήν εκμάθηση της μητρικής ως την κατανόηση «μορφών ζωής» ("Lebensform") (1953: I, §.§. 7, 19, 23-24).

**γ.** το ενιαίο δίπολο: «σημασία» και «χρήση» έχει ως ζωτικό χώρο τα «αντικείμενα σύγκρισης» ("Vergleichsobjekte"), ώστε μέσα από την «ομοιότητα» και την «ανομοιότητα» των «γλωσσικών παιχνιδιών» να διασαφηνίζεται η λειτουργία της γλώσσας, χωρίς αυτό να υπονοεί ότι συνθέτουμε «προμελέτες για μια μέλλουσα τακτοποίησή» της (1953: I, §. 130).

**δ.** οι «κανόνες» του «γλωσσικού παιχνιδιού» – ως «συμμετοχή σε μια κανονιστική διαδικασία» (1931-1933: 133) – ταυτίζονται με το σύνολο των «ρόλων» του, δηλαδή με τη λειτουργία του ως «θεσμού» που μπορεί να καταστήσει ("im Gebrauch") το «μπαστούνι μοχλό» (1953: I, §.§. 53, 199· 1930: §.§. 14, 54, 152· 1931-1934: §.§. 27, 30, 36).

**ε.** αν, τέλος, η συμμόρφωση προς τους «κανόνες» του «γλωσσικού παιχνιδιού» συνιστά μια «πρακτική» ("Praxis"), δεν υπάρ-

χουν περιθώρια σε «μονολογικά» υποκείμενα για την επιτέλεση κάποιας «ιδιωτικής» γλώσσας, έστω για «δική τους χρήση» ("für eigenen Gebrauch") (1953: I, §. 202, 243).

Αυτή τη φορά η διακρίβωση ότι στη λογική, ως παρουσίαση της «α priori τάξης του κόσμου», δηλαδή της «τάξης των δυνατοτήτων που πρέπει να είναι κοινές στον κόσμο και τη σκέψη», δεν επικολλάται «τίποτε από την εμπειρική θολούρα ή αβεβαιότητα». Μάλλον αυτή προβάλλει ως «καθαρώτατο κρύσταλλο», το οποίο ωστόσο δεν επιβάλλεται ως «αφαίρεση», αφού είναι το «πιο συγκεκριμένο» και συνάμα το «πιο στερεό» (1953: I, §. 97). Στο πλαίσιο της «καθημερινής πρακτικής» ενός «γλωσσικού παιγνιδιού» όλες οι «μορφές του λόγου» ανταποκρίνονται στην «κανονική φυσική γλώσσα», με μέτρο σύγκρισης τη «χρήση»: αν «θέσουμε κατά μέρος τη χρήση, όλες οι γλώσσες είναι ισάξιες» (1953: I, §. 197-1930: §. 57, 58). Αυτό βέβαια που αποτελεί τη φιλοσοφική πρακτική συμπυκνώνεται στην εξής οδηγία πλεύσης: «φέρνουμε πίσω τις λέξεις, από τη μεταφυσική τους, ξανά στην καθημερινή τους χρήση» και επομένως επιδιώκουμε να θέσουμε μια «τάξη στη γνώση μας για τη χρήση της γλώσσας» (1953: I, §. 132, 133) και όχι να επινοήσουμε κάποια «ιδεώδη γλώσσα σε αντιπαράθεση προς την καθημερινή» (1933/ 1934: 52· 1931-1934: §. 72). Αυτή λοιπόν η θέση, ως κατάφαση της **οντο-λογικής** παραγωγής του «νοήματος» (στο χώρο και τον χρόνο εκδηλώνεται η «κοινή ανθρώπινη συμπεριφορά» ως «σύστημα αναφοράς»), συνάγεται ως διπλή άρνηση: τόσο της τυπικής λογικής και του σύστοιχου «λογικισμού» (1953: I, §. 81, 89, 108, 377· 1977<sup>a</sup>: §. 204) όσο και του εμπειρισμού και ειδικότερα του μιχεβιορισμού (1953: I, §. 307, 308, II, §. V, XIV· 1930: §. 138· 1956: II, §. 61· 1929-1948: §. 567· 1937-1944: II, §. 61). Ή με μια φράση: "Nicht Empirie und doch Realismus in der Philosophie, das ist das schwerste" (1937-1944: VI, §. 23· πρβλ. Noutsos 1998: 15).

Κρατώντας αντικριστά τα δύο κείμενα – και ό,τι παρεμβάλλεται ανάμεσά τους για την ευστάθεια των σπονδύλων – δεν καταφεύγω σε κάποια σύναξη συναδέλφων, όπου όταν λογομαχούμε μοιάζουμε με τους «πρωτόγονους» που ακούνε τις εκφράσεις των «πολιτισμένων» και τις παρερμηνεύουν «συνάγοντας τα πιο ασυνήθιστα συμπεράσματα» (1953: I, §. 194· πρβλ. Νούτσος 1996: 384). Ίσως μάλιστα δεν είχε άδικο ο Wittgenstein, με επίκεντρο το δίπολο: «σημασία» και «χρήση», να διαπιστώνει ότι τα φιλοσοφικά προβλήματα ανακύπτουν όταν η γλώσσα «εορτάζει» ("feiert") (1953: I, §. 38): "In der Sprache wird alles ausgetragen" (1931-1934: §. 95).

Με τα δυο λοιπόν κιάπια παραμάσκαλα επιστρέφω στα κα-

φενεία της πλατείας του Περίπατου, κατά τις μακρές θερινές διακοπές των πανεπιστημιακών, σύμφωνα με το παράδειγμα των αποσύρσεων από το Cambridge του ίδιου του Ludwig: «Τώρα πέρα στα παιγνιόχαρτα» (1953: I, §. 66)! Με τρεις άλλους συμπαίκτες συναπαρτίζουμε το σημειογραφικό «τετράγωνο» της «Αβησσυνίας» ή της «Αγωνίας». Συνήθως με τον Αποστόλη την «Παλάβα» (η ιδιότητα αυτή φοριέται κυκλικά, ανάλογα με τα απρόοπτα και την έκβαση του παιγνιδιού) και πάντα με τον θείο Mike (κατεβαίνει στο «γήπεδο» με ποσοστό επιτυχίας 75%) και τον «Μάστορα» που επιβλέπει την τήρηση του οικείου «νόμου», δηλαδή να μην διανοηθεί κανείς να «πουτανίσει» τα χαρτιά. Δύο τουλάχιστον δακτύλιοι θεατών ολοκληρώνουν αυτή τη «μορφή ζωής», συμμετέχοντας στη συγκεκριμένη κουλτούρα αναψυχής με ιαχές, επιφωνήματα και στοιχήματα, κάποτε με την ένταξη ευάριθμων «αστείων», δηλαδή κατοίκων των άστεων, του «εσωτερικού» και του «εξωτερικού». Συχνότατα με τις «κοκοριές» ή την ηχομιμητική πράξη του κόκορα (1953: I, §. 493) που αποδίδει με το αζημίωτο ο νεαρός Αυγουστίνος, ο χτυπημένος από την αρρώστια στο πόδι του που ξέρει καλύτερα απ' όλους μας γιατί ο Wittgenstein προτάσσει (I, §. 1) στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* το παράθεμα για τη «φυσική γλώσσα όλων των λαών, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis». Τί είναι λοιπόν ένα «πιόνι»/«λέξη» (1953: I, §. 108); Τα «στοιχεία» αντιστοιχούν στα πενήνταδύο τραπουλόχαρτα και η «γλωσσική δομή»/ «προτάσεις» στους κανόνες του παιγνιδιού, ενώ η «χρήση» παραλληλίζεται προς τις εκάστοτε διαδοχικές φάσεις εκδίπλωσης του παιγνιδιού, κατά τις οποίες μπορούν να συντελεσθούν όσοι συνδυασμοί είναι δυνατοί (χωρίς να αποκλείονται οι «μπλόφες») με γνώμονα τους «κανόνες». Ως προς τα πακέτα/έπαθλο, ισχύει κι εδώ ότι ο κόσμος του «κερδισμένου» είναι διαφορετικός απ' αυτόν του «χαμένου» (πρβλ. 1921: §. 6.43).

Ένα απόγευμα παρακολουθούσαν την παρτίδα δυο-τρεις Παοκτζήδες ποντιακής καταγωγής, πρόδηλα πολέμοι του *Λεξικού της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, που φρόντισαν να επιστρατεύσουν τον Δημητράκη Καταρτζή, αφού εδώ και αιώνες απέρριπτε την αρχή ότι η «χρήσις είν' η νομοθέτρια» ή ο «τύραννος των γλωσσών» (1783: 12), ακολουθώντας επακριβώς το λήμμα "Langue" της *Encyclopédie* (1765: 249). Οι «καρντάσηδες» ξεχνούσαν ότι η στρατηγική της «κουλτούρας», δηλαδή της «καλλιέργειας» της γλώσσας μέσω της «ολικής αγωγής του έθνους», ενίσχυε το αίσημα αυθυπαρξίας του «Ρωμιού» που πίστευε ότι τα «ελληνικά και τα ρωμαίικα είναι δύο γλώσσαις και όχι μία» (1783: 6, 21, 23· 1788: 217). Την αμήχανη υπενθύμιση διέκοψε ένα πειραχτήρι,



«προμάζεμα» ή «αττικός πάροικος», που σιγοψιθυρίζει κάποιο γλωσσικό παίγνιο δοσμένο σε στίχους (Νούτσος 1998: 75):

«Αβδηρίτης πρώτης γενιάς  
 ήταν αυτός που κορόιδευε  
 τους Αθηναίους στη γλώσσα τους:  
*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος,*  
*τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν,*  
*τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν».*

Ο Ludwig, που δεν είχε αντίρρηση η φιλοσοφία να ασκείται και ως ποίηση (1977: 53), με παρακάλεσε – μια και δεν «διάβασε ποτέ του μια λέξη Αριστοτέλη» (Νούτσος 1996: 345/346) – να συσχετίσω το "Gebrauch" με το «χρήμα». Εξάλλου, αυτός που φαίνεται να απόκάλυψε «θεῖον τι χρήμα» το φιλοσοφείν (*Περὶ κόσμου* 391 a 1/2) ήταν ο ίδιος που ως «χρήματα» ὅρισε «πάντα ὄσων ἢ ἄξια νομίσασι μετρεῖται» (*Ἠθικά Νικομάχεια* 1119 b 26/27). Αν ο αποκλειστικός πληροφορητής του «αττικού παροιόκου» υπήρξε ο Πλάτων, θα ανέμενε κανείς να αποφανθεί: «Με τη φράση αυτή ήθελε να πει ότι η αλήθεια του κάθε πράγματος εξαρτάται από το πώς ο καθένας το αντιλαμβάνεται» (Πελεγρίνης 1999: 21). Ο Πρωταγόρας ή ο Wittgenstein κινούνται όμως σ' ένα διαφορετικό πεδίο ανθρωπογνωσίας (αποφεύγω τον πειρασμό να υπενθυμίζω την καταγωγή του «ἄνθρωπος» κι ας προσφεύγει ο Πλάτων στο «ἀναθρῶν ἃ ὅπωπε»· *Κρατύλος*, 399 c) και δεν αντιμετωπίζουν το επιχείρημα των αντιπάλων τους ως αυτοαναιρούμενο υποκειμενισμό («Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτοῖ σοί· ἄνθρωπος δὲ οὐ τε κἀγώ»· Πλάτων, *Θεαίτητος* 152 a) για να αναχθούν στο ύπατο κανονιστικό κριτήριο: «ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος» (Πλάτων, *Νόμοι* 716 c).

Ένας μαθητής μας, ο Ιορδάνης, που έκανε τις μεταπτυχιακές του σπουδές κοντά στον Joseph Margolis, βάσιμα επιμένει (Margoulatos 1999) να συσχετισθούν οι «μορφές ζωής» με το "habitus" του Bourdieu. Ο τελευταίος βέβαια, διευκρινίζοντας την «πρακτική αίσθηση» των «τάσεων και των κανονικοτήτων», μίλησε για την «τέχνη του προλαμβάνειν την έκβαση του παιγνιδιού». Από την πλευρά πάντως του παίκτη, η «πρακτική αίσθηση» δεν ολισθαίνει προς το «σχετικισμό», εφόσον υπόκειται μια «οικουμενική ανθρωπολογία» που συνεκτιμά την «ιστορικότητα» των «νοητικών δομών», όταν τα δρώντα υποκείμενα «ενεργοποιούν σε οικουμενικό επίπεδο τις ιστορικές δομές» (1994: 42, 156).

Στο σημείο αυτό ο Bourdieu προσάγει τον Marx για το «άγραφο δίκαιο» ως «κωδικοποίηση των πρακτικών» που βέβαια

μαζί με τον Engels είχε ήδη υποδείξει ότι «για τους φιλοσόφους, μια από τις δυσκολότερες υποθέσεις είναι να κατέλθουν από τον κόσμο της σκέψης στον πραγματικό κόσμο. Η άμεση πραγματικότητα της σκέψης είναι η *γλώσσα*. Όπως ακριβώς οι φιλόσοφοι έδωσαν στη σκέψη αυτοδύναμη υπόσταση, με παρόμοιο τρόπο χρειάστηκε να καταστήσουν τη γλώσσα ένα ιδιαίτερο ανεξάρτητο βασίλειο. Αυτό είναι το μυστικό της φιλοσοφικής γλώσσας, όπου οι σκέψεις ως λέξεις διαθέτουν ένα δικό τους περιεχόμενο [...] Οι φιλόσοφοι δεν θα είχαν παρά μόνο να διαλύσουν τη γλώσσα τους μέσα στην κοινή γλώσσα, από την οποία έχει προκύψει ως αφαιρεση, για να την αναγνωρίσουν ως διαστραμμένη γλώσσα του πραγματικού κόσμου και να μάθουν ότι ούτε οι σκέψεις ούτε η γλώσσα καθεαυτή συγκροτούν ένα δικό τους βασίλειο, ότι δεν είναι παρά οι εκφράσεις της πραγματικής ζωής» (1845: 432/433).

Το κείμενο αυτό – μετά την αρχική ώθηση της «αυτογνωσίας» των συντακτών του είχε παραδοθεί στην «τροχτική κριτική των ποντικών» (1859: 10) – δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1932, όταν δηλαδή ο Wittgenstein μιαν ανάλογη αντιμετώπιση επιφύλασσε στο *Tractatus*. Ο Λουδοβίκος των κατωγίων του Cambridge μπόρεσε να διεκπεραιώσει (Νούτσος 1996: 346) ό,τι καταλόγιζε στον Marx: «περιέγραψε το είδος της κοινωνίας που ήθελε να δει αυτό είναι όλο»; Και με ποιόν τρόπο; Ίσως αφοπλιστικά, με μια φράση: «Η πολιτική θέση της αντίφασης ή η θέση της στον πολιτικό κόσμο: αυτό είναι το φιλοσοφικό πρόβλημα» (1953: I, §. 125). Επιπλέον, κάθε μορφή κράτους συνιστά ένα αυτοτελές «γλωσσικό παιγνίδι», με τους δικούς του «κανόνες» για τη δράση των παικτών του; Παρά τη ροπή των συσχετίσεων με τη «μηχανή» («στο βαθμό που τη γνωρίζουμε, όλα τα υπόλοιπα, δηλαδή οι κινήσεις που θα κάνει, φαίνονται να είναι κιάλας εντελώς καθορισμένα»· 1953: I, §. 193· πρβλ. §.§. 359, 360· 1930: §. 69· 1921: §. 6.343· 1937-1944: I, §.§. 122, 125, 127), εκείνο που προέχει αφορά στην πρακτική του «ολισμού» κατά τη θεματοποίηση του «νοήματος» εντός ενός «γλωσσικού παιγνιδιού», με τη διευκρίνιση μάλιστα ότι η εφαρμογή των «κανόνων» του τελείται σε συμφωνία μ' αυτό και όχι ερήμην του «συστήματος» ή της «δομής» του (1953: I, §.§. 201, 202, 241, 242· 1930: §.§. 154, 155· 1931-1934: §. 122). Αν όμως οι κινήσεις του παιγνιδιού εκλαμβάνονται ως «στοιχεία» ή «μονάδες» δομικά καθορισμένες, τότε η «συγκεκριμενικότητα» ως μορφή αναγκαιότητας ποιά «εναλλακτικότητα» προεξοφλεί ή απλώς διασφαλίζει στο πεδίο της γλωσσικής επικοινωνίας, όπου δεν είναι εφικτή η λειτουργία κάποιας «ιδιωτικής» γλώσσας; Με ποιό τρόπο αντικαθίσταται ένα «γλωσσικό παιγνίδι» από ένα άλλο, η φόρμουλα: «η σημασία ως χρήση» μπορεί να εξηγήσει ή

έστω να «δείξει» (1953: I, §. 32) το γεγονός της διαδοχής, αφού σε κάθε περίπτωση η πράξη νοηματοδοτεί τις λέξεις (1977: 127/128). Πώς όμως από τους κόλπους του ίδιου «γλωσσικού παιγνιδιού», αυτοποιητικού ή όχι, αναδύεται – με τα πρώτα «ανοίγματα» ή τις «εναρκτήριες θέσεις» και με κίνητρο την ελπίδα ως φαινόμενο της «περίπλοκης μορφής ζωής» (1930: 318· 1953: II, §. I) – ό,τι θα το αντικαταστήσει, με τη διαφορετική κατανομή των «ρόλων» στην άρθρωση των μηχανισμών εξουσίας που το συνεχούν ως «κανόνες» ενός «νέου συστήματος» (1930: §. 155); Κι ακόμη πιο αιχμηρά: αν αυτοί οι «κανόνες» είναι «νέοι» για μας, τότε δεν πρόκειται για την «παλαιά μορφή» (1930: §. 154); Αν, τέλος, η αντιμετώπιση ενός τέτοιου ζητήματος υπονοεί την «υπέρβαση» (“überwinden”) μιας δυσκολίας της βούλησης και όχι της νόησης, είναι κατανοητό γιατί η βία (και η σύστοιχη μ’ αυτήν «πειθώ της ρητορείας») αποτελεί τη «μόνη δυνατότητα επικοινωνίας ανάμεσα στα μη αμοιβαία μεταφράσιμα γλωσσικά παιγνίδια» (1930: §. 13, 42· 1953: I, §. 491· 1977<sup>a</sup>: §. 612, 613).

Ό,τι όμως «περι-γράφεται» (το “beschreiben” ως έργο του φιλοσοφείν· 1953: I, §. 124· 1937-1944: V, §. 52) ουδέτερο στο πεδίο της γλώσσας εξυπονεί μια ομότροπη στάση της κοινωνικής πραγματικότητας και όσων – παρατακτικά – «γλωσσικών παιγνιδιών»/«μορφών ζωής» φαίνεται ότι τη συνθέτουν. Πρόσφατα μάλιστα έγινε ξανά αντιληπτό πώς οι «τοπικότητες» και οι συναφείς «ιθαγένειες» προσαρμόζονται σε πρακτικές νεορατσισμού που το φόβο της «εξομίσωσης» μεταβολίζουν σε έπαινο της «διαφοράς». Ο άνωθεν κατευθυνόμενος ρατσισμός έχει υποστεί κατά τις τελευταίες δεκαετίες, μετά τη γενικευμένη αντίθεση προς τις ναζιστικές θρηωδίες, και παρά τις θνησιγενείς απόπειρες αποενοχοποίησης και απώθησης του Ολοκαυτώματος, μια ορισμένη μεταλλαγή: έθεσε σε δεύτερη μοίρα ή αγνόησε τη «φυλή» για να προτάξει τις πολιτιστικές διαφορές των εθνικών ή εθνοτικών ομάδων που από ιστορικό δημιουργήμα αντιμετωπίζονται ως η δεύτερη «φύση» τους. Διαφορές δηλαδή γλωσσών, εθίμων, θρησκείων αποτελούν το εφελτήριο εκρατισμού του «δικαιώματος στη διαφορά»: πριν απ’ όλα τίθεται το «δικαίωμα» προστασίας, σε ένα πλέγμα «επιθετικής ετοιμότητας», της «ταυτότητάς» «μας» ως Αυστριακών, Άγγλων, Γάλλων κλπ., με αδιατίμητη παρακαταθήκη στο σημερινό χρηματιστήριο των ιδεών-δυνάμεων τα «χρωμοσώματα» του «Γένους» και τα «αρχέτυπα» των «πολιτισμών» τους ως «μορφών ζωής». Απέναντι στις παρατιθέμενες μονωτικές γυάλες των νοοτροπιών διασκεδάζει ο αρχαίος κυνικός τον «πολιτισμόν εκτοπίζων». Δηλαδή μέσα από το ευτελές βαρέλι του υποδεικνύει την ανάγκη σχεδιασμού και ανάδυσης μιας «αντι-κοινωνίας», σφήνα στην

πλάτη αυτής που τον περιβάλλει. Σ’ αυτήν ακριβώς την εναλλακτική δυνατότητα υπέρβασης της μονοδιάστατης σκέψης και της ομογενοποιημένης συμπεριφοράς επανακάμπτει η κανονιστική αρχή στον «καθένα ανάλογα με τον κώδικά του» (Νούτσος 1998: 81):

« Ο κόσμος του φασίστα είναι άλλος

από τον δικό μου» (τα διάστιχα στο πρωτότυπο).

Αυτού του είδους η κανονιστικότητα δεν συνάδει προς την απόφαση του *Tractatus* (§. 6.421) ότι το «νόημα του κόσμου (Der Sinn der Welt) πρέπει να βρίσκεται έξω απ’ αυτόν», αν βέβαια ο κόσμος δεν εκληφθεί ως το σύνολο των δυνατών κόσμων, αυτών που υπάρχουν και εκείνων που δύνανται να υπάρξουν, και επομένως «αν υπάρχει μια αξία, που να διαθέτει αξία, πρέπει να τοποθετείται έξω από όλα τα συμβαίνοντα και ούτως υπάρχοντα» (“So-Seins”). Η αλλαγή των «ορίων του κόσμου» (§. 6.43) που θέτει κάθε «γλωσσικό παιγνίδι» ως «μορφή ζωής» συνιστά είτε εκδοχή «υπερβατικότητας» (η «ηθική» εμφανίζεται γι’ αυτό ως “transcendental”· §. 6.421) είτε ως στοιχειοθέτηση της «κριτικής γνώσης της ιστορικής κίνησης που παράγει από μόνη της τους υλικούς όρους της χειραφέτησης» (Marx 24-1-1865: 28). Η κριτική προσέγγιση του κοινωνικού πεδίου των «γλωσσικών παιγνιδιών» δεν συγκροτεί μόνον ένα «αντικείμενο» για το «υποκείμενο», αλλά και το αντίστροφο, ένα «υποκείμενο» για το «αντικείμενο» (πρβλ. Marx 1857: 14). Τα «γλωσσικά παιγνίδια» προφανώς δεν υπάρχουν πρώτα καθεαυτά για να εισέλθουν κατόπιν σε μια κατάσταση αντιπαλότητας μεταξύ τους, γεγονός που αν συνέβαινε θα μας ωθούσε να υποθέτουμε ότι γεννιούνται «γλωσσικά παιγνίδια» χωρίς γλωσσική πάλη. Αν το «πεδίο των ανθρώπινων κινήσεων είναι άπειρο όπως ο χρόνος» (1930: §. 140), η ιστορική διαλεκτική κοινωνίας και «αντι-κοινωνίας» καθιστά συγκρουσίμα μεγέθη «τόπο» και «ου-τοπία», δηλαδή ό,τι παρεμποδίζεται να κυοφορηθεί από την εξουσία των κατεστημένων κοινωνικών «παιγνίων» (Νούτσος 1979: 39, 13).

Ό,τι και να συμβαίνει είναι εύκολα διαγνώσιμος ο φολκλορισμός των μεθοδεύσεων του «πολιτικώς ορθού» (Νούτσος 2001: 25), η άλλη δηλαδή όψη της «διαπολιτισμικότητας» που απειλεί την αξιοπρέπεια του φιλοσοφικού «θεραπευτηρίου» (πρβλ. 1953: I, §. 133· 1937-1944: V, §. 53), το οποίο εκπαιδεύει τους «καχύ-

ποπτους» τροφίμους του, χωρίς να παραβιάζει την «καθημερινότητά» τους και με γνώμονα την αρχή ότι κατανοώ ένα «ομιλιακό ενέργημα» όταν συλλαμβάνω «τί το κάνει αποδεκτό». Αν μάλιστα το φιλοσοφείν μπορεί να εκληφθεί ως «αγώνας» για την καταπολέμηση της «μαγείας που ασκείται με τα μέσα της γλώσσας μας πάνω στο νου μας», τότε δεν είναι λίγα τα «καρούμπαλα» ("Beulen") που αυτός απέκτησε «προσκρούοντας στα όρια της γλώσσας» (1953: I, §.§. 109, 119· πρβλ. 118, 124· 1933-1934: 51). Η δυσπιστία πάντως προς τη γραμματική, δηλαδή προς την καθιερωμένη «τάξη» της γλώσσας, δίδει την πρώτη ώθηση προς το φιλοσοφείν (Σεπτ. 1913: 186) και την επίτευξη της «απλότητάς» του (1930: §. 2).

Πώς όμως θα δραστηριοποιηθεί ένας εναλλακτικός φιλοσοφικός πυρήνας αντίστασης στη θεσμοποιημένη διαδικασία διάχυσης του αγοραφοβικού λόγου και της οικείας πρακτικής; Δεν θα καταφύγουμε στον άμβωνα, μέσα ή έξω από τους ναούς, για να λάβουμε τον «χρησμό» ή το «χρίσμα» σε ό,τι αφορά την «αγορά» ως σύμφυση του οικονομικού, πολιτικού και ιδεολογικού πεδίου κατά την (ανα)παραγωγή των κοινωνικών ανισοτήτων και των σύστοιχων «γλωσσικών παιγνίων». Ό,τι δεν αφήνει τον «κόσμο όπως είναι» συγκροτεί με τη σειρά του τις δικές του «οικογενειακές ομοιότητες» και δεν βρίσκεται πέρα από το δίπολο: «σημασία» και «χρήση», παρά το γεγονός ότι η τελευταία προδίδει συχνά την πρώτη. Πάντως «έχει πολλούς ορίζοντες, πολλές πυξίδες, και μια μοίρα που καίει ακούραστη κάθε φορά και τα πενήντα δύο χαρτιά της...» (Ελύτης 1940: 102).

## ΠΗΓΕΣ

- Encyclopédie*, 9 (M.DCC.LXV), "Langue (Gramm.)", 249-271.  
 Καταρτζής, Δ., *Τα Ευρισκόμενα*, επιμ. Κ.Θ. Δημαρά, Αθήνα 1970, όπου:  
 «Σχέδιο ότι' η ρωμαίικια γλώσσα...» [1783],  
 «Λόγος προτρεπτικός στο γνώθι σαυτόν...» [1787],  
 «Γραμματική της Ρωμαίικιας γλώσσας» [1788].  
 Marx, K., - Engels, Fr., *Die deutsche Ideologie* [1845], MEW, 3.  
 Marx, K. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* [1857], Berlin 1974.  
 —, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [1859], MEW, 13.  
 —, "An J.B.v. Schweitzer" [24-1-1865], MEW, 16.  
 Wittgenstein, L., *Schriften*, τόμοι 1-6, "Suhrkamp Verlag", Frankfurt a.M. 1964, όπου:  
 "Aufzeichnungen über Logik" [Σεπτ. 1913], 1.  
*Logisch-philosophische Abhandlung* ή *Tractatus logico-philosophicus* [1921], 1.  
*Philosophische Untersuchungen* [1953, επιμ. G.E.M. Anscombe - R. Rhees], 1.  
*Philosophische Bemerkungen* [1930, επιμ. R. Rhees], 2.  
*Philosophische Grammatik* [1931-1933, επιμ. R. Rhees], 4.  
*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* [1937-1944, επιμ. G.E.M. Anscombe - R. Rhees - G.H.v. Wright], 6.  
*Das Blaue Buch* [1933-1934, επιμ. R. Rhees], 5.  
*Eine philosophische Betrachtung* [1934-1935, επιμ. R. Rhees], 5.  
*Zettel* [1929-1948, επιμ. G.E.M. Anscombe - G.H.v. Wright], 5.  
 —, *Über Gewissheit*, επιμ. G.E.M. Anscombe - G.H.v. Wright, Oxford 1977<sup>a</sup>.  
 —, *Vermischte Bemerkungen*, επιμ. G.H.v. Wright, Frankfurt a.M. 1977.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bourdieu, P., *Πρακτικοί λόγοι* [1994], μτφρ. Ρ. Τουτουντζή, Αθήνα 2000.
- Conant, J., "Wittgenstein on Meaning and Use", *Philosophical Investigations*, 21 (1998), 222-250.
- Ελύτης, Ο., *Προσανατολισμοί* [1940], Αθήνα 1974.
- Itkonen, E., *Causality in Linguistic Theory*, Indiana, Bloomington 1983.
- Κεντρωτής, Γ., *Θεωρία και πράξη της μετάφρασης*, Αθήνα 1996.
- Κωβαίος, Κ., «Εισαγωγή», στο: Λ. Βιτγκενστάιν, *Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις*, Εισ.-μτφρ.-σχόλια Κ.Μ. Κωβαίου, Αθήνα 1993.
- Μπαμπινιώτης, Γ.Δ., *Εισαγωγή στην Σημασιολογία*, Αθήνα 1977.
- , *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα 1998.
- Μπασάκος, Π., «Η μετακριτική του Λ. Βιτγκενστάιν», *Ο Πολίτης*, 83 (Σεπτ. 1987), 40-51.
- , *Επιχείρημα και κρίση*, Αθήνα 1999.
- Markoulatos, I., *Intentionality and Social Ontology*, Temple University 1999.
- McGinn, C., *Wittgenstein on Meaning*, Oxford 1984.
- McGinn, M., "Between Metaphysics and Nonsense", *The Philosophical Quarterly*, 49 (1999), 491-513.
- Νούτσος, Π., *Ουτοπία και ιστορία*, Αθήνα 1979.
- , «Γλώσσα και ιστορία», *Κείμενα του Βόλου*, 5 (άνοιξη 1979), 430-434.
- , *Ελληνοαυστραλία. Πολυπολιτισμός, Μετανεωτεरिकότητα και (Αυτο)βιογραφία*, Αθήνα 1996.
- , *Οδηγός ερευνητικής μεθοδολογίας*, Αθήνα 1998.
- , *Αγχιβασίη. Γυμνάσματα ποιητικής νοημοσύνης*, Αθήνα 1998<sup>b</sup>.
- , *Φιλοσοφείον. Ένας θεσμός χειραφέτησης*, Αθήνα 2001.
- , "Discussions with L. Wittgenstein", στο: *Γλώσσα και εξουσίες. Lingua et potestates*. Ιωάννινα 1998, 11-21.
- Πελεργίνης, Θ. Ν., *Αρχές Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1999.
- Pinto, S., *Wittgenstein, Meaning and Mathematics*, Ph.D., University of London 1998.
- Pleasants, N., "The Epistemological Argument against Socialism: A Wittgensteinian Critique of Hayek and Giddens", *Inquiry*, 40 (1997), 23-46.
- Σακελλαριάδης, Θ., *Η φιλοσοφία της γλώσσας του L. Wittgenstein*, διδ. διατρ., Ιωάννινα 1999.
- Τσινόρεμα, Στ., «Ο Wittgenstein και η συζήτηση γύρω από τη γλωσσική κανονιστικότητα», *Δευκαλίον*, 13/2-3 (Φεβρ. -

- Ιούν. 1995), 137-173.
- Τσινόρεμα, Στ., *Γλώσσα και κριτική. Ο Wittgenstein και ο λογικός θετικισμός για τα όρια του νοήματος*, Αθήνα 1997 (δακτ.).
- , "Wittgenstein, Rationality and Relativism", στο: P. Nicolacopoulos (επιμ.), *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Dordrecht κ.ά. 1990, 397-414.
- Wilhelmi, J., *Sprak och mänsklig förstaelse*, Lund 1995.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
*Επιστημονική Ημερίδα*



**LUDWIG WITTEGENSTEIN**

ΠΕΝΗΝΤΑ ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΟ ΘΑΝΑΤΟ ΤΟΥ

**Αμφιθέατρο** του Τμήματος Φ.Π.Ψ. (1ος όροφος)

**Δευτέρα, 28 Μαΐου 2001**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ**

- 17.00 *Έναρξη της ημερίδας*  
Προσφώνηση:  
Παναγιώτης Νούτσος, Διευθυντής του Τομέα Φιλοσοφίας,
- 17.10 Θανάσης Σακελλαριάδης, διδάκτωρ Φιλοσοφίας Παν/μίου Ιωαννίνων: *Η γλωσσική «στροφή» του Wittgenstein..*
- 17.30 Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, καθηγήτρια Παν/μίου Αθηνών: *Ο Wittgenstein και η ηθική.*

- 17.50 Σταυρούλα Τσινόρεμα, αν. καθηγήτρια Παν/μίου Κρήτης: *Wittgenstein: «Πολιτισμός και αξίες».*
- 18.10 Μαρία-Ζωή Βενιέρη, επ. καθηγήτρια Παν/μίου Κρήτης: *Το επιχείρημα κατά της «ιδιωτικής γλώσσας» και τα «qualia».*
- 18.30–18.50 *Διάλειμμα*
- 18.50 Στέφανος Δημητρίου, ειδικός επιστήμων Παν/μίου Πατρών: *Η έννοια του «γλωσσικού παιγνίου» στο κοσμοθεωρητικό σύμπαν της μετανεωτερικής σκέψης.*
- 19.10 Γεωργία Αποστολοπούλου, καθηγήτρια Παν/μίου Ιωαννίνων: *Η γλώσσα μεταξύ Λογικής και Σιγητικής στον Wittgenstein και στον Heidegger.*
- 19.30 Γιώργος Κεντρωτής, καθηγητής Ιονίου Πανεπιστημίου: *Η μετάφραση ως γλωσσοπαίγνιο.*
- 19.50 Παναγιώτης Νούτσος, καθηγητής Παν/μίου Ιωαννίνων: *«Χρήση», «χρήμα» και «χρησμός».*
- 20.10-21.30: *Συζήτηση*

## ΟΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΟΥ ΤΟΜΕΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

1. *Δημήτρης Γληνός, παιδαγωγός και φιλόσοφος*, Αθήνα, “Gutenberg” 1983, σσ. 96.
2. *Ο Karl Marx και η φιλοσοφία*, Αθήνα, “Gutenberg” 1987, σσ. 354.
3. *Antonio Gramsci. Πενήντα χρόνια από το θάνατο του*, Ιωάννινα 1988 (παράρτημα αρ. 35 της *Δωδώνης*), σσ. 53.
4. *Η Ελληνική Κοινότητα*, Ιωάννινα 1992 (παράρτημα αρ. 50 της *Δωδώνης*), σσ. 198.
5. *Η ιδέα της Ευρώπης*, Ιωάννινα 1994 (ενιαίο ανάτυπο από τη *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, τ. 23, 1994), σσ. 8-63.
6. *Η Φιλοσοφία στα Γιάννινα. 250 χρόνια από την έλευση του Ευγενίου Βούλγαρη στην πόλη μας*, Ιωάννινα 1996 (ενιαίο ανάτυπο από τη *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, τ. 25, 1996), σσ. 9-78.
7. *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Σπύρου Κυριακόπουλου*, Ιωάννινα 1996 (ενιαίο ανάτυπο από τη *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, τ. 25, 1996), σσ. 79-156.
8. *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Θεόφιλου Βέικου*, Ιωάννινα 1996 (ενιαίο ανάτυπο από τη *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, τ. 25, 1996), σσ. 157-180.
9. *Για τον Μιχάλη Ράπτη (1911-1996). Η προγραμματισμένη αναγόρευση του σε διδάκτορα φιλοσοφίας*, Ιωάννινα 1996, σσ. 31.
10. *Επίκτητος. Η ζωή και το έργο του*, Πρέβεζα, «Δήμος Πρέβεζας και Δημοτική Βιβλιοθήκη Πρέβεζας» 1997, σσ. 157.
11. *Ο Ελληνισμός της Διασποράς*, Αθήνα, «Νέα Σύνορα» 1998, σσ. 221.
12. *Φιλοσοφία, Επιστήμες και Πολιτική. Συγκομιδή προς τιμήν του ομότιμου καθηγητή Ευτύχη Μπιτσάκη*, Αθήνα,

- «Τυπωθήτω» 1998, σσ. 527.
13. *Ανατέμνοντας την εκπαιδευτική πραγματικότητα: από τη μαιευτική στη διαλεκτική. Επιστημονική συνάντηση προς τιμήν του ομότιμου καθηγητή Χρήστου Φράγκου*, Ιωάννινα 1998 (ενιαίο ανάτυπο από τη Δωδώνη, μέρος τρίτο, τ. 27, 1998), σσ. 45-71.
  14. *Οδηγός Μεταπτυχιακών Σπουδών 1998-1999*, Ιωάννινα 1998.
  15. *Το Πανεπιστήμιο στην κοινωνία που αναδύεται*, Αθήνα, «Ελληνικά Γράμματα» 1999, σσ. 142.
  16. *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21ο αιώνα*, Αθήνα, «Εναλλακτικές Εκδόσεις» 1999, σσ. 342.
  17. *Ρήγας. Για μια νέα ερευνητική συγκομιδή*, Ιωάννινα 1999 (ενιαίο ανάτυπο από τη Δωδώνη, μέρος τρίτο, τ. 28, 1999), σσ. 17-64.
  18. *Οδηγός Μεταπτυχιακών Σπουδών 1999-2000*, Ιωάννινα 1999.
  19. *Περί έρωτος*, Ιωάννινα 1999 (ενιαίο ανάτυπο από τη Δωδώνη, μέρος τρίτο, τ. 28, 1999), σσ. 97-198.
  20. *Οδηγός Μεταπτυχιακών Σπουδών 2000-2001*, Ιωάννινα 2000.
  21. *Η πρώτη εικοσαετία (1985-1999)*, Ιωάννινα 2000, σσ. 157.
  22. *Οδηγός Μεταπτυχιακών Σπουδών 2001 -2002*, Ιωάννινα 2001.
  23. *Εξουσία και κοινωνίες στη «μεταδιπολική» εποχή*, Ιωάννινα 2001, σσ. 237.
  24. *Ο Ελληνισμός της Διασποράς*, Ιωάννινα 2001, σσ. 139.
  25. *Παναγιώτης Κονδύλης: για την «κοινωνική οντολογία»*, Αθήνα, «Ελληνικά Γράμματα» 2001, σσ. 158.

26. *Πολιτιστική Οικολογία*, Ιωάννινα 2002, σσ. 148.
27. *Η λογιосύνη του Ανατολικού Ζαγορίου*, Ιωάννινα 2002, σσ. 206.
28. *Οδηγός Μεταπτυχιακών Σπουδών 2002-2003*, Ιωάννινα 2002.