

## Η προτασιακή γλώσσα και το να λέει κανείς «εγώ»

Φυσικά, μέσω μιας ανάλυσης της χρήσης της λέξης «εγώ» δεν μπορεί να κατανοήσει κανείς όλα όσα περιλαμβάνει η δομή του ανθρώπινου αυτοσχετισμού, μπορεί όμως να κατανοήσει πολλά πράγματα, και θεωρώ ότι έχει νόημα να ξεκινήσει κανείς από μια τέτοια ανάλυση. Θα τη συνεχίσω στο τρίτο κεφάλαιο με την ανάλυση μιας ιδιαίτερης σημασιολογικής απόχρωσης την οποία έχει η λέξη «εγώ» στην πρακτική χρήση της. Οι έρευνες σχετικά με το καλό στο δεύτερο και το τέταρτο κεφάλαιο συμπληρώνουν την κατανόηση της αυτοαναφοράς. Οι σκέψεις περί της αυτοσχυσίας στο πέμπτο κεφάλαιο υπερβαίνουν ό,τι μπορεί να εξηγήσει κανείς με βάση τη χρήση της λέξης «εγώ».

Από μια ορισμένη ηλικία και ύστερα, οι άνθρωποι λένε «εγώ». Όμως ο λόγος που μπορούν, και είναι μάλιστα αναγκασμένοι, να κάνουν κάτι τέτοιο είναι ότι μιλούν μια προτασιακή γλώσσα. Τις αναλύσεις σχετικά με την αυτοσχυσία στις οποίες προβαίνω στο πρώτο μέρος αυτού του κειμένου θα πρέπει να τις κατανοήσουμε με βάση την ιδέα ενός ανθρωπολογικού αναστοχασμού στον οποίο η δομή της προτασιακής γλώσσας θεωρείται ως εκείνο το προϊόν της βιολογικής εξέλιξης από την άποψη του οποίου μπορούν να

κατανοηθούν πολλά γνωρίσματα (όχι όλα) που θεωρούνται συνήθως χαρακτηριστικά της διαφοράς του ανθρώπου έναντι των άλλων ζώων, όπως η ορθολογικότητα, η ελευθερία, η αντικειμενοποίηση του εαυτού και του περιβάλλοντος, η συνείδηση αξιών και κανόνων, το να λέει κανείς «εγώ».<sup>1</sup>

## 1

Ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που είδε ότι μπορεί κανείς να καταστήσει κατανοητές θεμελιώδεις διαφορές μεταξύ των ανθρώπων και των άλλων ζώων στη βάση της γλωσσικής δομής, αν και μόνο σε ένα κεφάλαιο στην αρχή των *Πολιτικών* (I, 2, 1253a7 κ.ε.), το οποίο έμεινε απομονωμένο. Προς διευκρίνιση της μεθόδου είναι σκόπιμο να θυμίσω στο σημείο αυτό ότι ο Αριστοτέλης συγκρίνει στο εν λόγω κεφάλαιο τα κοινωνικά μορφώματα των ανθρώπων με εκείνα των άλλων ζώων, όπως των μελισσών, και εξηγεί τη διαφορά μέσω των διαφορετικών γλωσσικών δομών. Πρώτον, στην περίπτωση των ανθρώπων, το μέσο που καθιστά δυνατή τη σύνδεση των ατόμων σε ένα κοινωνικό μόρφωμα συνίσταται στις αντιλήψεις τους όσον αφορά το τι είναι κάθε φορά καλό για τους ίδιους, με αποτέλεσμα, στα ανθρώπινα κοινωνικά μορφώματα, να παίζει πάντα ρόλο το ερώτημα της δικαιοσύνης. Δεύτερον, το γεγονός ότι οι άνθρωποι μπορούν να αναφέρονται στο αγαθό οφείλεται στην κατηγορηματική δομή της γλώσσας τους («λόγος»). Μπορεί να έχει κανείς αντίληψη του

<sup>1</sup> Βλ. τις σελίδες 141 κ.ε. και 207 κ.ε. στο Tugendhat, *Aufsätze 1992–2000*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 2001, όπως επίσης τις σελίδες 206 κ.ε. στο κείμενό μου «Nietzsche y la antropología filosófica» στον τόμο *Problemas*, Βαρυελώνη: Gedisa, 2002.

καλού σε αντίθεση με ό,τι είναι ευχάριστο, μόνον εφόσον κατανοεί το καλό ως κατηγορήμα.

Από τη σημερινή σκοπιά, μπορούμε να συνεχίσουμε αυτή τη σκέψη με τον ακόλουθο τρόπο. Ενώ η συμπεριφορά που καθιστά δυνατή τη συνοχή σε μια κοινωνία μελισσών είναι γενετικά υπαγορευμένη και λειτουργεί μέσω χημικών σημάτων, η σύνδεση των ατόμων σε κοινωνικά μορφώματα πραγματοποιείται, στην περίπτωση των ανθρώπων, μέσω των αντιλήψεων των ατόμων σχετικά με το τι είναι καλό για τα ίδια. Τούτο μπορεί να γίνει κατανοητό, από την άποψη της θεωρίας της εξέλιξης, μέσω του πλεονεκτήματος που παρέχει η ασύγκριτα μεγαλύτερη ευελιξία στην ικανότητα προσαρμογής των κοινωνικών μορφωμάτων σε νέους περιβαλλοντικούς όρους. Αν ο τρόπος με τον οποίο τα άτομα αγκιστρώνονται το ένα στο άλλο μέσα σε ένα κοινωνικό μόρφωμα καθορίζεται από τις αντιλήψεις τους σε σχέση με το τι είναι καλό γι' αυτά, και επομένως από κανόνες, οι οποίοι (όπως οτιδήποτε μπορεί να θεωρηθεί καλό) χρήζουν θεμελίωσης (κάτι που ο Αριστοτέλης το εκφράζει μέσω της παραπομπής στο δίκαιο), τότε η κοινωνική συμπεριφορά στο εν λόγω είδος δεν είναι γενετικά υπαγορευμένη αλλά υπόκειται σε λεκτικούς και πολιτισμικούς όρους, καθώς τα κοινωνικά μορφώματα είναι δυνατόν να διαλυθούν και να ανασυγκροτηθούν ανάλογα με τις τυχαίες συνθήκες.<sup>2</sup> Η ιδέα του Αριστοτέλη ότι η συνείδηση του καλού έχει το θεμέλιό της στην προτασιακή δομή των ανθρώπινων γλωσσών μού φαίνεται μια ιδιοφυής ενόραση και θα επανέλθω σ' αυτήν στο δεύτερο κεφάλαιο.

2 Βλ. τις σελίδες 211 κ.ε. στο άρθρο μου: «Moral in evolutionstheoretischer Sicht» (*Aufsätze 1992–2000*, ό.π., σ. 199 κ.ε.).

Το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δεν διεύρυνε αυτή την προοπτική που παρουσίασε στα *Πολιτικά* συναρτάται με το ότι η θεώρησή του σχετικά με τη δομή της ανθρώπινης γλώσσας δεν ήταν πολύ αναπτυγμένη. Πιστεύω, ωστόσο, ότι η προσέγγισή του με αφετηρία τη δομή κατηγορήσεως<sup>3</sup> συλλαμβάνει το ουσιαστικό σημείο. Ωστόσο, σήμερα, θα πρέπει να αναφερόμαστε, γενικότερα, στην προτασιακή δομή, όχι απλώς στη δομή κατηγορήσεως.

## 2 ◊

Κάνω λόγο για την ανθρώπινη γλώσσα, γιατί η δομή περί της οποίας πρόκειται είναι χαρακτηριστική για όλες τις ανθρώπινες γλώσσες. Οι ανθρώπινες γλώσσες διαφέρουν στο σύνολό τους από τις υποτυπώδεις γλώσσες άλλων ειδών — ανεξαρτήτως άλλων διαστάσεων όπως η συντακτική τους δομή και το ότι πρέπει να τις μάθει κανείς— λόγω της προτασιακής δομής της σημασιολογίας τους, ενώ οι γλώσσες όλων των άλλων ειδών είναι συνθηματικές γλώσσες, προσδεδεμένες στην εκάστοτε κατάσταση.

Χαρακτηριστικό της προτασιακότητας είναι, πρώτον, ότι οι στοιχειώδεις σημειακές ενότητες αυτής της γλώσσας είναι προτάσεις κατηγορήσεως· αποτελούνται από ένα κατηγορήμα (τη «γενική έννοια») και έναν ή περισσότερους ενικούς όρους. Δεύτερον, ότι αυτές αλλά και οι πιο

3 Η πολυσημια, κατά τα άλλα, έκφραση λόγος μπορεί να γίνει κατανοητή στο σημείο αυτό μόνο υπό την έννοια του «αποφαντικού λόγου» (*Περί ερμηνείας* 4). Οι μεταφράσεις με τις λέξεις «Sprache» και «speech» που γνωρίζω για το συγκεκριμένο χωρίο είναι παραπλανητικές. Με αυτό τον τρόπο πάει χαμένο αυτό που θέλει να πει ο Αριστοτέλης, καθώς αναγνωρίζει μια γλώσσα και στα άλλα ζώα (βλ. *φωνή, σημείον*, a10/11) αλλά όχι κατηγορηματική γλώσσα.

πολύπλοκες προτάσεις απαντούν με διάφορους τρόπους, μεταξύ άλλων με τον βεβαιωτικό και τον πρακτικό τρόπο (προστακτικές, προτάσεις επιθυμίας και προτάσεις πρόθεσης). Τρίτον, ότι μπορεί κανείς να αρνηθεί αυτές τις προτάσεις, κάτι που σημαίνει ότι οι επικοινωνούντες μπορούν να σχετιστούν με αυτές, και κατ' αυτόν τον τρόπο μεταξύ τους, μέσω των τοποθετήσεων «ναι» και «όχι».<sup>4</sup>

Οι ενικοί όροι καθιστούν δυνατή την ανεξαρτησία από την εκάστοτε κατάσταση, κάτι που είναι χαρακτηριστικό της προτασιακής γλώσσας. Θα ασχοληθώ αναλυτικότερα με αυτό στο επόμενο μέρος του παρόντος κεφαλαίου. Η πρόταση κατηγορήσης, και επομένως κάθε προτασιακή φράση ανώτερης βαθμίδας, δηλώνει μια κατάσταση πραγμάτων στην οποία ο ομιλητής και ο ακροατής μπορούν να αναφερθούν καταφατικά ή αποφατικά σε κάτι σαν μία και την αυτή κατάσταση, είτε με τον τρόπο της βεβαίωσης είτε με εκείνον της επιθυμίας ή της προστακτικής. Ο ομιλητής και ο ακροατής συνεννοούνται αμοιβαία σχετικά με ένα και το αυτό πράγμα. Στις γλώσσες των άλλων ειδών δεν υπάρχει αυτό το κοινό πράγμα. Στα εν λόγω είδη, η επικοινωνία συνίσταται σε μια μονόπλευρη διακίνηση, η οποία ακολουθεί ένα σχήμα ερεθίσματος και αντίδρασης. Στις προτασιακές γλώσσες, τη θέση αυτών των ερεθισμάτων και αντιδράσεων καταλαμβάνει η τοποθέτηση «ναι/όχι». Ακόμη και στην περίπτωση μιας προστακτικής, όπου θα μπορούσε να θεωρήσει κανείς ότι η χρήση της σκοπεύει να προκαλέσει, με τρόπο ανάλογο του ερεθίσματος, μια πράξη του συνομιλητή, υπάρχει κατά κάποιον τρόπο, πριν από αυτή την πράξη,

<sup>4</sup> Βλ. τις παραδόσεις μου *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1976, 28η παράδοση.

η δυνατότητα να απαντήσει κανείς με ένα «όχι», και αυτό το «όχι», όπως και το άρρητο «ναι» της πράξης, αναφέρεται στο ίδιο πράγμα στο οποίο αναφέρεται και ο ομιλητής. Και οι δύο συνομιλητές κατανοούν το ίδιο και το αυτό πράγμα, και ειδικά στην περίπτωση της βεβαιωτικής πρότασης, το πράγμα αυτό μπορεί να είναι το οτιδήποτε, ακόμη και να μην έχει την παραμικρή συνάρτηση με την κατάσταση της ομιλίας.

Εδώ μπορούν να συνδεθούν μια σειρά περαιτέρω διαστάσεις του θέματος. *Πρώτον*, μπορεί κανείς να τοποθετηθεί όχι μόνο με ένα «ναι» ή ένα «όχι», αλλά και μέσω αποχής ή ερώτησης, και σ' αυτή τη βάση με αμφιβολία ή στοχασμό (*Überlegung*). *Δεύτερον*, επειδή έτσι έχουν τα πράγματα, το σημείο αποκτά μια λειτουργία και εκτός της επικοινωνίας· θα έλεγε κανείς μια λειτουργία για τη σκέψη του μεμονωμένου ατόμου. Όμως αυτός ακριβώς είναι ο τρόπος με τον οποίο προκύπτει αυτό που λέμε σκέψη εν γένει. (Σήμερα τονίζεται συχνά ο επικοινωνιακός χαρακτήρας της ανθρώπινης γλώσσας, κάτι που κάλλιστα μπορεί να έχει νόημα σε ορισμένα πλαίσια. Ωστόσο, με αυτό τον τρόπο, η κατάσταση παρουσιάζεται ανάποδα. Επικοινωνιακές είναι οι γλώσσες όλων των άλλων ζώων, ενώ το ιδιαίτερο επίτευγμα της προτασιακής γλώσσας είναι ότι έχει εκτός της επικοινωνιακής και μια μη επικοινωνιακή λειτουργία.) *Τρίτον*, στον στοχασμό, είτε αυτός είναι θεωρητικός είτε πρακτικός, ερωτάται τι συνηγορεί και τι όχι σ' αυτό που λέει μια πρόταση· ζητούνται επομένως λόγοι.<sup>5</sup> Το ότι είναι δυνατόν να ζητηθούν λόγοι ανήκει στη σημασιολογική δομή των βεβαιωτικών προτάσεων.

5 Γι' αυτή την έννοια των «λόγων», βλ. T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Καίμπριτζ, Μασσ.: Harvard University Press, 1988, Κεφ. 1.

Η γνωστή ρήση του Βίττγκενσταϊν ότι κατανοεί κανείς μια βεβαιωτική πρόταση όταν γνωρίζει τι συμβαίνει αν η πρόταση είναι αληθής (*Tractatus* 4.024) μπορεί να συμπληρωθεί λέγοντας ότι αυτό το γνωρίζει κανείς όταν γνωρίζει τι μπορεί να θεωρηθεί ως λόγος υπέρ της και ως λόγος εναντίον της. Όταν μαθαίνουμε τη σημασιολογία μας γλώσσας δεν μαθαίνουμε απλώς τον συσχετισμό με αντικείμενα αλλά τους κανόνες ταύτισης και δικαιολόγησης που βρίσκονται στο θεμέλιο ενός παρόμοιου συσχετισμού. Το γεγονός ότι οι καταστάσεις πραγμάτων που δίνονται με την κατανόηση των φράσεων αποτελούν αντικείμενο στοχασμού, το ότι μπορούν να ζητηθούν λόγοι, ανήκει στη δομή αυτής της γλώσσας.

Με αυτή την αφετηρία μπορούν να γίνουν κατανοητές, ήδη σ' αυτό το γενικό επίπεδο, κάποιες κεντρικές διαστάσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η ικανότητα του στοχασμού, της αναζήτησης λόγων και αντι-λόγων (λατ. *rationes*, αγγλ. *reasons*) είναι αυτό που καλούμε *ορθολογικότητα*. Ο θεωρητικός στοχασμός είναι προσανατολισμένος στο ερώτημα τι είναι *αληθές*, ενώ ο πρακτικός στοχασμός στο ερώτημα τι είναι *καλό* ή και *καλύτερο*. (Ο πρακτικός στοχασμός προκύπτει μέσω του μετασχηματισμού των στοιχειωδών πρακτικών προτάσεων —των προτάσεων πρόθεσης— σε βεβαιωτικές προτάσεις με το κατηγορήμα «καλό».) Στη σημασία που αναλογεί στη λέξη «καλό» στο πλαίσιο της αυτοσχασίας θα υπεισέλθω στο τρίτο κεφάλαιο.

Στον στοχασμό και στην υιοθέτηση μιας θέσης αντι-στοιχεί η συνείδηση της ύπαρξης *επιλογών*, και τούτο βρίσκεται στο θεμέλιο αυτού που ονομάζουμε *ανθρώπινη ελευθερία*. Με αυτή την προβληματική θα ασχοληθώ στο τέταρτο κεφάλαιο.

Συνεπώς, δεν είναι ιδιαίτερα εύλογο να θεωρείται ο λόγος μια ικανότητα την οποία απλώς έχουν οι άνθρωποι, καθώς μοιάζει πρόδηλο ότι οι άνθρωποι μπορούν και πρέπει να ζητούν λόγους, διότι ζουν μέσα στις δομές της προτασιακής γλώσσας. Μπορεί επίσης να θεωρηθεί παράξενο ότι στον 20ό αιώνα υπήρξαν φιλοσοφικά ρεύματα τα οποία έθεσαν την ανθρώπινη ελευθερία ή την αντικειμενοποίηση του εαυτού και του περιβάλλοντος του ανθρώπου ως έσχατα σημεία αναφοράς του ανθρωπολογικού αναστοχασμού (η υπαρξιστική φιλοσοφία, η φιλοσοφική ανθρωπολογία). Οπωσδήποτε θα πρέπει να αφήσουμε ανοιχτό το κατά πόσον τα νοητικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους μπορούν να ιδωθούν με αφετηρία ένα κεντρικό φαινόμενο, όμως στον βαθμό που κάτι τέτοιο είναι εφικτό, ο ρόλος αυτός μοιάζει να αναλογεί στην προτασιακότητα της γλώσσας περισσότερο απ' ό,τι σε οτιδήποτε άλλο. Πρόσφατα, ο Ρότζερ Σκράτον κατέθεσε ισχυρούς λόγους υπέρ της άποψης ότι το πώς ο άνθρωπος κατανοεί τη μουσική θα πρέπει να το κατανοήσουμε με αφετηρία τη γλωσσική δομή.<sup>6</sup> Στο έκτο κεφάλαιο θα προσπαθήσω να δείξω ότι τα φαινόμενα της θρησκείας και του μυστικισμού μπορούν να θεωρηθούν με αυτή την αφετηρία. Φυσικά, υπάρχουν ειδικά ανθρώπινα φαινόμενα — αρκεί να αναλογιστεί κανείς το χαμόγελο —, τα οποία επιδεικνύουν οι άνθρωποι ως παιδιά προτού μάθουν κάποια γλώσσα, μεταξύ άλλων η ίδια η ικανότητα εκμάθησης μιας τέτοιας γλώσσας, όμως από αυτό το παράδειγμα μπορεί να καταλάβει κανείς ότι θα πρέπει να υπάρχουν φαινόμενα που δεν εξαρ-

6 R. Scruton, *The Aesthetics of Music*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1997, Κεφ. 3 & 5.



τώνται από τη γλώσσα αλλά βρίσκονται σε γενετική συνάρτηση μαζί της.

Στις μέρες μας δεν επιτρέπεται να εκκινεί κανείς από ένα φαινόμενο το οποίο δεν μπορεί να συνδεθεί με μια κατανοητή εξελικτοθεωρητική υπόθεση.<sup>7</sup> Π.χ., αν το φαινόμενο της ελευθερίας δεν αναγόταν στο ορθολογικό-γλωσσικό στοιχείο, θα ήταν μόνο κάτι το αρνητικό και δεν θα διέθετε κατανοητή βιολογική λειτουργία, ανεξαρτήτως του ότι δεν θα μπορούσε καν να γίνει περιγραφικά κατανοητό (Κεφάλαιο 4).

Δεν γνωρίζουμε τίποτε σχετικά με τη γένεση των ανθρώπινων γλωσσών. Ανάμεσα στις 6.000 περίπου γλώσσες που έχουν επιζήσει δεν υπάρχει μάλλον καμία που να είναι πιο πρωτόγονη από την άλλη. Δεν γνωρίζουμε, επομένως, πρόδρομες μορφές. Δεν γνωρίζουμε και μάλλον δεν θα μάθουμε ποτέ πώς διασχίστηκε το χάσμα μεταξύ των γλωσσών των άλλων ειδών και της προτασιακής γλώσσας σε μια διαδικασία που διήρκεσε κατά πάσα πιθανότητα εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια. Ξεκινώντας, ωστόσο, από το έτοιμο προϊόν, η αξία της επιβιώσής του μοιάζει φανερή. Χάρη στην ορθολογικότητα που κατέστη δυνατή βάσει της προτασιακής γλώσσας —την ικανότητα να ζητά κανείς λόγους—, το ανθρώπινο είδος έφτασε σε ασύγκριτα υψηλότερο γνωσιακό επίπεδο.

### 3 ◊

Ένα ιδιαίτερα σημαντικό επίτευγμα της προτασιακής γλώσσας είναι οι ενικοί όροι. Οι ενικοί όροι καθιστούν εφικτή την ανεξαρτησία της προτασιακής γλώσσας από τις

7 Βλ. «Nietzsche y la antropología filosófica», σ. 207.

εκάστοτε καταστάσεις, ενώ χωρίς αυτούς θα ήταν αδύνατον ο ομιλητής και ο ακροατής να εννοούν το ίδιο πράγμα. Ενώ τα σημεία στις άλλες γλώσσες μπορούν να χαρακτηριστούν οιονεί κατηγορήματα που εξαρτώνται από την εκάστοτε κατάσταση,<sup>8</sup> τα στοιχειώδη σημεία εντός της προτασιακής γλώσσας (οι ενικές προτάσεις κατηγορήσεως) γίνονται, μέσω του ενικού όρου, μια πρόταση ανεξάρτητη των επιμέρους καταστάσεων, καθώς τη θέση της κατάστασης την καταλαμβάνει κατά κάποιον τρόπο το αντικείμενο που υποδηλώνεται<sup>9</sup> από τον ενικό όρο. Οι άνθρωποι δεν αντιδρούν πλέον, όπως τα άλλα ζώα, στο περιβάλλον τους (και στα γλωσσικά σημεία που ανήκουν σ' αυτό), αλλά «αναφέρονται» σε μεμονωμένα αντικείμενα, τα οποία ταυτοποιούμε αντικειμενικά στον χώρο και τον χρόνο, προκειμένου να πούμε κάτι γι' αυτά με κατηγορήματα. Κάθε αντικείμενο μπορεί, ως το συγκεκριμένο μεμονωμένο αντικείμενο, να διακριθεί από όλα τα άλλα, γι' αυτό και η αναφορά σε ένα αντικείμενο προϋποθέτει τη συνείδηση ενός σύμπαντος, ενός κόσμου αντικειμένων. Με τούτο συναρτάται η σημασία του σημείου της ταυτότητας, η οποία είναι συστατική της αναφοράς (για όλους τους ενικούς όρους «α», «β», «γ») κ.ο.κ. πρέπει να μπορούμε να αναγνωρίσουμε αν  $\alpha = \beta$  κ.ο.κ. ή όχι), όπως επίσης το ενιαίο σύστημα αναφοράς του χώρου και του χρόνου, καθώς δεν θα μπορούσαμε να αναφερθούμε σε αντικείμενα αν δεν μπορούσαμε να αναφερθούμε σ' αυτά αναφερόμενοι σε χωροχρονικές θέσεις.

8 Για την έννοια των οιονεί κατηγορημάτων, βλ. *Vorlesungen*, 12η παράδοση.

9 Στο ίδιο, ιδιαίτερα τις παραδόσεις 21–25.

Αυτό το σύστημα αναφοράς οφείλει την ύπαρξή του στο γεγονός ότι υπάρχει ένα κατώτατο στρώμα ενικών όρων, οι οποίοι έχουν τη λειτουργία να αναφέρονται σε σχέση με την εκάστοτε κατάσταση και, σε τελική ανάλυση, σε σχέση με τον ομιλητή: οι («δεικτικές» ή «ευρετηριακές») εκφράσεις. Οι ενικοί όροι δεν θα μπορούσαν να εκπληρώσουν τη λειτουργία τους, να κάνουν την αναφορά σε χωρικές και χρονικές θέσεις ανεξάρτητη από την εκάστοτε κατάσταση, αν δεν στηρίζονταν σε εκφράσεις οι οποίες αναφέρονται σε χωρικές και χρονικές θέσεις και σε πράγματα με τρόπο τέτοιο ώστε να τα χαρακτηρίζουν σε σχέση με την κατάσταση του ομιλητή. Το γεγονός ότι με αυτό τον τρόπο προκύπτει μια ανεξαρτησία από την εκάστοτε κατάσταση εδράζεται στο ότι κάθε δεικτική έκφραση ανήκει σε ένα σύστημα υποκατάστασης. Στην ημέρα την οποία χαρακτηρίζουμε σήμερα ως «αύριο» πρέπει να αναφερθούμε αύριο με το «σήμερα»· και οι δύο εκφράσεις πρέπει να μπορούν να υποκατασταθούν από «αντικειμενικά εντοπιστικές» εκφράσεις. Ας υποθέσουμε ότι η χαρακτηριζόμενη ημέρα είναι η 3/5/1936. Με αυτό τον τρόπο η ημέρα εντάσσεται σε ένα σύστημα που έχει ένα ορισμένο σημείο μηδέν των συντεταγμένων, το οποίο όμως δεν διαθέτει απόλυτη αξία, καθώς μπορεί να ταυτοποιηθεί από τους ομιλητές χάρη στο ότι βρίσκεται σε μια —κάθε φορά μεταβαλλόμενη— σχέση με το τώρα και το σήμερα (όπως και με το εδώ). Αυτή η αμοιβαία σχέση μεταξύ δεικτικών και αντικειμενικά εντοπιστικών εκφράσεων είναι εκείνη που καθιστά ικανούς τους ομιλητές μιας κατηγορηματικής γλώσσας να αναφέρονται σε ένα αντικειμενικό σύμπαν μεμονωμένων πραγμάτων, δηλαδή σε έναν κόσμο χωρικών και χρονικών σχέσεων και πραγμάτων, στα οποία, ως αυτά τα ίδια και ανεξάρτητα από την κατάσταση του ομιλητή, μπορεί να

επανέρχεται κανείς πάντα, από την εκάστοτε μεταβληθείσα κατάσταση του ομιλητή.<sup>10</sup> Τέλος, η αναφορά ενός κυρίου ονόματος μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο μέσω της αναδρομής στο σύστημα υποκατάστασης που αναφέρθηκε. Μπορεί λοιπόν κανείς να αναφερθεί σε κάτι το μεμονωμένο μόνον εφόσον αναφέρεται ταυτόχρονα σε έναν κόσμο.

Η αναφορά σε μεμονωμένα αντικείμενα που υπάρχουν ανεξάρτητα από την εκάστοτε κατάσταση πραγματοποιείται φυσικά με σκοπό τη συνεννόηση εντός μιας κοινότητας ομιλητών. Οι ομιλητές μπορούν να εννοούν (όπως και να αρνούνται) ένα και το αυτό πράγμα σ' αυτό που λένε για ένα αντικείμενο, μόνο διότι μια κοινότητα μπορεί να συνεννοηθεί, εντός του κόσμου των αντικειμένων, για το ποιο αντικείμενο εννοείται την κάθε φορά. Η κοινότητα των ομιλητών αποτελεί η ίδια μέρος του κόσμου των αντικειμένων (ακόμη και τα πρόσωπα είναι αντικείμενα με την ευρεία έννοια). Μπορεί κανείς να φανταστεί το σύμπαν των αντικειμένων μεγαλύτερο ή μικρότερο, το ίδιο και την υποκατηγορία των ομιλητών. Λέω μόνο το εξής, για να το κάνω πιο απτό. Η κοινότητα των ομιλητών θα μπορούσε να είναι μια οικογένεια και το σύμπαν των αντικειμένων ένα δωμάτιο. Τα μέλη της οικογένειας μπορούν να ταυτοποιήσουν και να διακρίνουν τα αντικείμενα αυτού του δωματίου, ενώ αποτελούν τα ίδια υποσύνολο των αντικειμένων αυτών. Πρέπει επομένως να μπορούν να ταυτοποιούνται και να διακρίνονται αμοιβαία. Ως σημείο μηδέν των συντεταγμένων θα μπορούσε να χρησιμεύσει μια γωνία του δωματίου. Και έπειτα μπορούμε να άρουμε τα όρια αυτού του μικροσύμπαντος και να κάνουμε λόγο για αντικείμενα στον χώρο και τον χρόνο, όπως

<sup>10</sup> Στο ίδιο, παραδόσεις 25 και 26.

επίσης μπορούμε να διευρύνουμε την κοινότητα των ομιλητών και να μην είναι η οικογένεια, αλλά οι πάντες με τους οποίους μπορεί κανείς να συνεννοηθεί.

Μπορεί λοιπόν να κάνει κανείς απτό αυτό που περιγράφω παίρνοντας ως παράδειγμα την οικογένεια και το δωμάτιο. Οι δομές που προκύπτουν μένουν οι ίδιες ακόμη και όταν πρόκειται για όλους τους νοητούς ομιλητές και όλα τα νοητά αντικείμενα. Οι ομιλητές μπορούν φυσικά να συνεννοηθούν για κάτι το αντικειμενικά μεμονωμένο μόνον εφόσον οι ίδιοι από την πλευρά τους μπορούν να ταυτοποιηθούν αμοιβαία. Για παράδειγμα, ο Α κατανοεί ποιο αντικείμενο ταυτοποιεί ο Β όταν λέει «αυτός ο σκαραβαίος» μόνον εφόσον μπορεί να ταυτοποιήσει τον Β. Πώς συμβαίνει όμως αυτή η αμοιβαία ταυτοποίηση των ομιλητών;

Ο Α μπορεί να ταυτοποιήσει τον Β μόνον όταν γνωρίζει ποιο πρόσωπο μιλάει ανάμεσα στα διάφορα πρόσωπα. Ακριβώς όπως ο Β μπορεί να μιλάει για τον συγκεκριμένο σκαραβαίο ως αυτόν τον οποίο δείχνει, ο Α μπορεί να γνωρίζει ποιον σκαραβαίο τού δείχνουν μόνον εφόσον ταυτοποιεί τον Β ως τον συγκεκριμένο άνθρωπο (και σε μια ορισμένη θέση). Για κάθε ομιλητή, λοιπόν, το όλο σύστημα ταυτοποίησης είναι κατανοητό μόνον όταν ο ίδιος μπορεί να αναφερθεί στον εαυτό του. Σε ορισμένες περιπτώσεις αναφέρεται στον εαυτό του με τρόπο ανάλογο εκείνου με τον οποίο αναφέρεται κάποιος άλλος σε αυτόν, δείχνοντας, π.χ., με το δάχτυλό του το στήθος του και λέγοντας «ο άνθρωπος αυτός». Πώς όμως γνωρίζει ο ομιλητής ότι το συγκεκριμένο στήθος είναι το δικό του και όχι το στήθος κάποιου άλλου; Τι σημαίνει «το δικό του»; Κάθε χρήση τού «αυτό» περιέχει μια αναφορά στην πρόθεση του ομιλητή, διότι παραπέμπει σε ένα αντικείμενο στο περιβάλλον του, και τούτο ισχύει ανεξάρτητα από το

αν ο ομιλητής είναι ένας άλλος ή αν ο ομιλητής είμαι εγώ ο ίδιος. Όταν λοιπόν ο Β λέει «αυτός ο σκαραβαίος», ο Α γνωρίζει ποιον σκαραβαίο εννοεί όταν μπορεί να ταυτοποιήσει τον Β, δεν μπορεί όμως να αναφερθεί στον εαυτό του ως κάτι το οποίο μπορεί να δείξει στο περιβάλλον του (όπως το στήθος του). Ο ομιλητής δεν είναι κάτι στο περιβάλλον του. Πιστεύω πως εύκολα μπορεί κανείς να καταλάβει ότι, όταν (1) για μια κοινότητα ομιλητών, κι αυτό σημαίνει για κάθε ομιλητή, υπάρχει ένα αντικειμενικό σύμπαν χωροχρονικά μεμονωμένων αντικειμένων και (2) όταν, όπως δείξαμε, αυτό είναι δυνατόν μόνο μέσω της αναφοράς του ομιλητή στη χωροχρονική σχέση στην οποία τελούν τα αντικείμενα προς τον ίδιο και (3) όταν αυτός ο ίδιος είναι ένα χωροχρονικό αντικείμενο, τότε ο ομιλητής πρέπει να μπορεί να αναφερθεί στον εαυτό του με τρόπο τέτοιο που να μη λέει «αυτός», διότι με τον συγκεκριμένο τρόπο μπορεί μόνο να αναφερθεί σε κάτι το οποίο μπορεί να δείξει στο δικό του περιβάλλον. Πώς μπορεί λοιπόν να αναφερθεί στον εαυτό του; Λέγοντας «εγώ». Με το «εγώ» δεν αναφέρεται στον εαυτό του «από έξω» (στο αντιληπτικό του πεδίο), όπως με το «αυτός», αλλά «από μέσα». Τι σημαίνει όμως αυτό;

#### 4 ◊

Ποιος κανόνας χρήσης υπάρχει για το «εγώ»; Ένα παιδί έχει μάθει τη χρήση του «εγώ» όταν έχει καταλάβει ότι κάθε ομιλητής που λέει «εγώ» αναφέρεται στον εαυτό του και, αντιστρόφως, όταν ένας ομιλητής δεν θέλει να χαρακτηρίσει τον εαυτό του ως τον τάδε που μπορεί να ταυτοποιηθεί από έξω, κάτι που πάντοτε είναι δυνατό (π.χ. ως εκείνον που έχει αυτό το συγκεκριμένο κύριο όνομα ή ως

εκείνον που δείχνει τώρα τον εαυτό του), αλλά θέλει μόνο να αναφερθεί στον εαυτό του, τότε πρέπει να χρησιμοποιήσει το «εγώ». Η δυσκολία για ένα παιδί συνίσταται στο να μάθει τη διαφορά μεταξύ της χρήσης του «εγώ» και της χρήσης των κύριων ονομάτων. Ο καθένας στην οικογένειά του, κι έτσι και το ίδιο παιδί, έχει ένα κύριο όνομα μέσω του οποίου ο καθένας μπορεί να αναφερθεί στον καθένα. Αυτό σημαίνει όμως ότι ο καθένας που αναφέρεται στον εαυτό του μέσω του κύριου ονόματος αναφέρεται στον εαυτό του έτσι όπως όλοι μπορούν να αναφερθούν σε αυτόν και επομένως από έξω. Τα κύρια ονόματα παραπέμπουν σε δεικτικές και εντοπιστικές εκφράσεις (βλ. πιο πάνω, σ. 26). Τι σημαίνει όμως να αναφέρεται κανείς στον εαυτό του;

Στο σημείο αυτό είναι χρήσιμο να διακρίνουμε διάφορες κατηγορίες κατηγορημάτων, τα οποία συμπληρώνουν τους ενικούς όρους, σχηματίζοντας ολοκληρωμένες φράσεις. Μπορούμε να διακρίνουμε τις κατηγορίες των κατηγορημάτων ανάλογα με το είδος του τρόπου με τον οποίο δίδεται το αντικείμενο και με βάση τον οποίο μπορεί να αναγνωρίσει κανείς αν το κατηγορήμα αρμόζει στο αντικείμενο ή όχι. Υπάρχουν, πρώτον, κατηγορήματα στα οποία αναγνωρίζεται μέσω της αντίληψης το αν ισχύουν για ένα αντικείμενο. Π.χ., το ότι ο Πέτρος είναι κοκκινομάλλης το κρίνουμε όταν ο Πέτρος μάς δίδεται με τρόπο τέτοιο που μπορούμε να πούμε: αυτό το πρόσωπο (ένα αντικείμενο στο αντιληπτικό μας πεδίο). Αντίθετα, το αν στον Πέτρο αρμόζει ένα κατηγορήμα το οποίο του αρμόζει βάσει αιτιακών ή συμβατικών σχέσεων είναι κάτι που δεν μπορεί να διαπιστωθεί μέσω της αντίληψης. Το αν ο Πέτρος είναι ο πατέρας του Γιώργου ή αν είναι ο πρόεδρος της εταιρείας δεν μπορεί να κριθεί στο πλαίσιο της

αντίληψης. Μπορεί, λοιπόν, να διακρίνει κανείς διάφορες προοπτικές υπό τις οποίες ένα κατηγορήμα αρμόζει σε ένα αντικείμενο. Αν διαπιστώσει κανείς ότι ο Πέτρος είναι ο πρόεδρος, τότε μπορεί φυσικά να αποδώσει αυτό το κατηγορήμα στο αντικείμενο, ακόμη και αν χρησιμοποιεί έναν ενικό όρο ο οποίος δεν ανήκει σ' αυτή την προοπτική («Αυτό το πρόσωπο είναι ο πρόεδρος»), καθώς όλα τα κατηγορήματα που αρμόζουν σε ένα αντικείμενο τού αρμόζουν ανεξάρτητα από το ποιον ενικό όρο χρησιμοποιεί κανείς. Υπάρχει όμως, εκτός από τα αντιληπτικά κατηγορήματα και τα κατηγορήματα που αρμόζουν σε ένα αντικείμενο βάσει αιτιακών ή συμβατικών σχέσεων, και μία τρίτη κατηγορία, για την οποία δεν ισχύει ούτε το ένα ούτε το άλλο, και συγκεκριμένα κατηγορήματα που αντιπροσωπεύουν συνειδησιακές καταστάσεις, όπως επίσης σωματικές καταστάσεις και πράξεις, στον βαθμό που το ίδιο το πρόσωπο έχει συνείδησή τους. Κάπως παραπλανητικά, μπορεί να ονομάσει κανείς αυτά τα κατηγορήματα εσωτερικά. Για τα κατηγορήματα αυτά ισχύει μια ιδιαίτερη ασυμμετρία ανάμεσα στον τρόπο που μπορεί να τα διαπιστώσει το ίδιο το πρόσωπο στο οποίο αρμόζουν και στον τρόπο με τον οποίο μπορεί να τα διαπιστώσουν άλλα πρόσωπα. Τα άλλα πρόσωπα αναγνωρίζουν ότι ένα πρόσωπο τελεί σε μια «εσωτερική» κατάσταση μέσω της συμπεριφοράς του· είναι κατηγορήματα που δεν μπορούν μεν να διαπιστωθούν από έξω κατά την παρατήρηση, μπορούν όμως να διαπιστωθούν βάσει παρατήρησης, ενώ από το ίδιο το πρόσωπο δεν διαπιστώνονται καθόλου μέσω παρατήρησης, αλλά άμεσα. Τι θα πει αυτό το «άμεσα»;

Στην κλασική νεωτερική παράδοση από τον Ντεκάρτ μέχρι τον Χούσσερλ, στο ερώτημα αυτό έδιναν την απάντηση ότι ο καθένας αντιλαμβάνεται εσωτερικά ότι



βρίσκεται σε μια τέτοια κατάσταση (και περιοριζόταν κανείς σε νοητικές καταστάσεις). Ωστόσο, στο μεταξύ επικράτησε δικαίως η άποψη ότι η εν λόγω ερμηνεία είναι λανθασμένη. Πρώτον, μια τέτοια σύλληψη θα ήταν λανθασμένη από φαινομενολογική άποψη, καθώς δεν διαπιστώνεται μια παρόμοια εσωτερική αντίληψη. Δεύτερον, ποτέ δεν θα μπορούσε να διαπιστωθεί κάτι τέτοιο από έξω. Και τρίτον, αυτή η σύλληψη θα οδηγούσε σε μια εις άπειρον αναδρομή. Αυτό μπορεί να το καταλάβει κανείς με τον εξής τρόπο. Αν πω «Μπροστά μου είναι ένα δέντρο», και με ρωτήσουν «Πού το ξέρεις;», θα απαντήσω «Επειδή το βλέπω, άρα μέσω παρατήρησης». Μπορούν όμως παρομοίως να με ρωτήσουν «Πού ξέρεις ότι το βλέπεις;». Αν υποθέσουμε ότι απαντώ «Επειδή βλέπω εσωτερικά ότι το βλέπω», τότε θα προέκυπτε η περαιτέρω ερώτηση «Και πώς ξέρεις ότι το βλέπεις εσωτερικά;» κ.ο.κ. Η ορθή απάντηση φαίνεται να είναι, αντιθέτως, ότι, όταν βρίσκομαι σε μια εσωτερική κατάσταση, τότε γνωρίζω επίσης ότι βρίσκομαι σ' αυτή την κατάσταση. Από γλωσσική άποψη αυτό μπορεί να εξηγηθεί ως εξής: έχει μάθει κανείς να λείει την αντίστοιχη φράση όταν βρίσκεται σ' αυτή την κατάσταση (και όχι όταν αντιλαμβάνεται ότι βρίσκεται σ' αυτή την κατάσταση).<sup>11</sup>

Ενώ γνωρίζω ευθέως ότι ένα δέντρο βρίσκεται μπροστά μου, όταν αντιλαμβάνομαι ένα δέντρο —και θα μπορούσα να το γνωρίζω και πλαγίως, π.χ., αν έχω δεμένα τα μάτια και το γνωρίζω, π.χ., γιατί μου το είπε κάποιος άλλος—, γνωρίζω ότι αντιλαμβάνομαι το δέντρο ή ότι έχω πονοκέφαλο ή ότι έχω την πρόθεση να πάω στο ταχυδρομείο ή

<sup>11</sup> Βλ. S. Schoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, 10ααα, Ν.Υ.: Cornell University Press, 1963, Κεφ. 6, ιδίως § 7.

ότι πηγαίνω στο ταχυδρομείο όχι ευθέως (μέσω παρατήρησης) αλλά (άμεσα). Αν μπορώ να εκφράσω ότι έχω τη συγκεκριμένη κατάσταση, τότε την έχω και γνωρίζω επίσης ότι την έχω.

Σημαντικό είναι εν προκειμένω ότι, όπως είναι προφανές, η άμεση γνώση των καταστάσεών μου και η χρήση εκείνου του ενικού όρου με τον οποίο αναφέρομαι στον εαυτό μου —του «εγώ»— συμπορεύονται. Όπως μπορεί να πει κανείς ότι οι ευθέως αντιληπτές ιδιότητες είναι εκείνες που αρμόζουν σε ένα αντικείμενο υπό την προοπτική του «αυτό», έτσι μπορεί προφανώς να πει κανείς ότι οι ιδιότητες που δεν γνωρίζονται μέσω παρατήρησης από εκείνον που τις έχει γνωρίζονται υπό την προοπτική του «εγώ».<sup>12</sup>

12 Μπορεί να καταλάβει κανείς τον λόγο περί προοπτικής του «εγώ» και με έναν διαφορετικό τρόπο, κατανοώντας όλα εκείνα για τα οποία θεωρεί κανείς ότι ισχύουν για τον εαυτό του ως τμήμα του αρχείου του «εγώ» του («I-file»), όπως λέει ο Πέρρυ. Δεν πρόκειται μόνο για τους προσδιορισμούς τους οποίους αναγνωρίζει κανείς για τον εαυτό του με διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι οι άλλοι για εκείνον, αλλά για το σύνολο των προσδιορισμών για τους οποίους θεωρεί κανείς ότι αρμόζουν στον εαυτό του. Αν κατανοήσουμε την προοπτική του «εγώ» με αυτό τον τρόπο, τότε δεν αποκλείεται φυσικά να ταυτοποιεί κανείς εσφαλμένα το υποκείμενο αυτών των κατηγορήσεων. Αυτή η δεύτερη έννοια της προοπτικής του «εγώ» είναι σημαντική, διότι οι γνώμες κάποιου για τον εαυτό του μπορούν να είναι πρακτικά αποτελεσματικές μόνον εφόσον ανήκουν στο αρχείο του «εγώ» του. Αυτό που γνωρίζει κανείς από την προοπτική του «εγώ» με τη δική μου έννοια σχηματίζει εντός του αρχείου του «εγώ» ενός ανθρώπου έναν επιμέρους τομέα, χωρίς τον οποίο θα ήταν εντελώς αδύνατο να σχηματιστεί η παράσταση του «εαυτού μου». Βλ. J. Perry, *The Problem of the Essential Indexical*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1993, και του ίδιου, «Myself and I», στο M. Stamm, *Philosophie in synthetischer Absicht*, Στουτγάρδη: Klett-Cotta, 1998, σ. 83–103, ιδίως σ. 94–96 και 100–102.