

Περί της φύσης της γλώσσας Βάσω Κιντή

Ποίηση 19, 2002

Τον Σεπτέμβριο του 2001 εκδόθηκε από το Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, η *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας: από τις αρχές έως την ύστερη αρχαιότητα*, με την επιστημονική επιμέλεια του Α.-Φ. Χριστίδη, γλωσσολόγου, καθηγητή του ΑΠΘ. Πρόκειται για ένα μνημειώδες έργο 1213 σελίδων στο οποίο επιχειρείται, από ένα σύνολο επιστημόνων, η πολύπλευρη μελέτη του γλωσσικού φαινομένου γενικά, και της ελληνικής γλώσσας ειδικότερα. Όσοι παρουσίασαν ή ασχολήθηκαν με το έργο αυτό στον ημερήσιο τύπο¹ επεσήμαναν ακριβώς τον μνημειακό του χαρακτήρα με εκφράσεις όπως «κιβωτός», «εκδοτικό γεγονός», «έργο-σταθμός», «κολοσσιαίο», «θεμελιακό», «ιδρυτικό» έργο, και στάθηκαν περισσότερο στη σημασία του για το διάλογο σχετικά με τη συνέχεια ή ασυνέχεια της ελληνικής γλώσσας και στην κατάρριψη των μύθων για την ιδιαιτερότητα ή την υπεροχή της έναντι άλλων γλωσσών. Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι, ενώ όλοι εξήραν την αυστηρή επιχειρηματολογία και την επιστημοσύνη των μελετητών, κανείς δεν σχολίασε επισταμένα συγκεκριμένες θέσεις και επιχειρήματα που αναπτύσσονται στα επί μέρους κείμενα. Υπό μία έννοια μια τέτοια στάση είναι δικαιολογημένη. Προνομιακός τόπος της κριτικής δεν είναι οι επιφυλλίδες και οι βιβλιοπαρουσιάσεις, αλλά εξειδικευμένα περιοδικά. Ωστόσο, δεδομένης της σημασίας του θέματος, του εύρους της μελέτης και του κόπου που καταβλήθηκε, θα περίμενε κανείς, τουλάχιστον στα μεγαλύτερα κείμενα, μια πιο επί της ουσίας συζήτηση. Άλλωστε αδικείται και το κοινό των εφημερίδων όταν θεωρείται ότι απλώς πρέπει να ενημερωθεί από μια έγκυρη πένα για το ποιο βιβλίο είναι σημαντικό χωρίς ανάλυση και πολλές επί της ουσίας συστάσεις.

Εγώ δεν θα επιχειρήσω μια συνολική αποτίμηση του έργου αυτού. Δεν το διάβασα όλο, ούτε καν το μεγαλύτερο μέρος του. Διάβασα όμως προσεκτικά τα κείμενα που έχουν φιλοσοφικό ενδιαφέρον και θα ήθελα να ασχοληθώ με ένα από αυτά: το κείμενο του Α.-Φ. Χριστίδη με τίτλο «Η φύση της γλώσσας». Όσα έχω να πω είναι κριτικά και δεν υποστηρίζω ότι αφορούν το σύνολο του έργου. Άλλωστε, γράφω για ένα (1) κείμενο από τα περίπου 130 διαφόρων συγγραφέων και δεν είναι λογικό, ούτε θα το κάνω, να χαρακτηρίσω το όλον από ένα μικρό μέρος του.

Γιατί όμως επιχειρώ να γράψω, και μάλιστα κριτικά όπως προανήγγειλα, για ένα μικρό μέρος αυτού του έργου, με όλους τους κινδύνους που επεσήμανα και ενώ δεν θέλω καθόλου να μειώσω τη βαρύτητα του εγχειρήματος; Γιατί θεωρώ σημαντικό να πω τη γνώμη μου; Με το ζήτημα της γλώσσας στην Ελλάδα ασχολούνται, από τους ειδικούς, κυρίως οι φιλόλογοι και οι γλωσσολόγοι. Και δεν γράφω για να προσθέσω απλώς τη φωνή κάποιου από το χώρο της φιλοσοφίας, χώρου που ανέκαθεν είχε πράγματα να πει για τη γλώσσα. Γράφω γιατί τα θέματα που τίγονται στο κείμενο που προανέφερα έχουν αποτελέσει αντικείμενο ευρύτατης και σοβαρής μελέτης στην ιστορία της

¹ Σημειώνω ενδεικτικά: Στέφανος Πεσμαζόγλου-*Το Βήμα* 25/11/2001, Παντελής Μπουκάλας-*Η Καθημερινή* 26/11/2001, Νάσος Βαγενάς- *Το Βήμα* 18/11/2001, Δημήτρης Μαρωνίτης-*Το Βήμα* 30/9/2001, Νίκος Μπακουνάκης - *Το Βήμα* 14/10/2001, Μάρω Κακριδή-Φερράρι, *Τα Νέα* 8/12/2001)

φιλοσοφίας και ειδικά στη διάρκεια του 20ού αιώνα σε κλάδους όπως αυτόν της φιλοσοφίας της γλώσσας. Και δεν ψέγω τον επιμελητή του τόμου γιατί αγνόησε αυτόν τον προβληματισμό που αναπτύσσεται σε εκατοντάδες, για να μην πω χιλιάδες, βιβλία, άρθρα και ανακοινώσεις. Είναι γλωσσολόγος και δεν υποχρεούται να γνωρίζει τη φιλοσοφική γραμματεία. Η βασική μου αντίρρηση έγκειται στο ότι επιλέγει να παρουσιάσει στο κείμενό του, με τον τόσο βαρυσήμαντο τίτλο, « Η φύση της γλώσσας», μια πολύ παλιά φιλοσοφική θέση η οποία από τότε που διατυπώθηκε, αλλά και έκτοτε, συνεχώς, έχει υποστεί σφοδρότατη κριτική. Στη φιλοσοφία, βέβαια, δεν αποτελεί πρόβλημα να επιστρέφει κανείς σε παλιές θέσεις. Όμως, όπως και για την υποστήριξη κάθε είδους άποψης, παλαιάς ή νέας, είναι απαραίτητο να έχει κανείς επιχειρήματα και να αντικρούει, ή έστω να λαμβάνει υπ' όψη του, τουλάχιστον την κριτική που έχει εν τω μεταξύ διατυπωθεί. Αλλά ακόμη κι αυτό θα μπορούσε να παραβλεφθεί αν, στην ίδια την ανάπτυξη των θέσεων που εκτίθενται, υπήρχε μέριμνα για τη διερεύνηση και δικαιολόγηση των επί μέρους ισχυρισμών. Μένει κανείς με την εντύπωση πως ο συγγραφέας έχει μια προειλημμένη αντίληψη για τη γλώσσα, που αντλεί από μια συγκεκριμένη προβληματική, και την οποία προβάλλει δυναμικά σε πολλούς τομείς, γλιστρώντας πάνω από δυσκολίες και προβλήματα. Δεν πρόκειται, κατά τη γνώμη μου, για ανταπόκριση σε περιορισμούς έκτασης που έθετε το είδος του κειμένου. Άλλα κείμενα στη συλλογή, και μάλιστα συντομότερα, υπερκέρασαν αυτή τη δυσκολία. Ο κ. Χριστίδης υιοθετεί μία θέση που είναι θεμελιώδης για το κείμενό του και η οποία στον αναγνώστη φαντάζει αυθαίρετη. Στη συνέχεια, στηριζόμενος σε πολλούς ετερόκλητους μεταξύ τους διανοητές, την αναπτύσσει σε πολλές παραλλαγές, όχι πάντα συνεπείς μεταξύ τους, σε πολλούς επί μέρους κλάδους, με την ίδια πάντα βεβαιότητα.

Η βασική θέση του κειμένου. Κριτική

Το ερώτημα που θέτει προς απάντηση ο Α.Φ. Χριστίδης στο εν λόγω κείμενο είναι «πού έγκειται η ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης γλώσσας». Το ερώτημα αυτό μετασχηματίζεται στο «πού διαφέρει η φωνή από τον λόγο», «η κραυγή από τη λέξη». Ήδη από αυτό το αρχικό σημείο μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής:

1. Ο τίτλος του κειμένου υποβάλλει μια συγκεκριμένου τύπου έρευνα την οποία θα χαρακτηρίζαμε ουσιοκρατική. Δηλαδή, μας καλεί να απαντήσουμε στο «τι είναι το χ» - εν προκειμένω η γλώσσα-, δίνοντας τις ικανές και αναγκαίες συνθήκες που συνιστούν την ουσία του φαινομένου που μας ενδιαφέρει. Κάποια χαρακτηριστικά, όπως οι συγκεκριμένες λέξεις με την ειδική γραφή και τον ήχο τους στις επιμέρους γλώσσες, μπορεί να είναι ενδεχομενικά, ας πούμε συμβατικά, ωστόσο υπάρχουν κάποια άλλα χαρακτηριστικά τα οποία είναι αναγκαία –και τα οποία αναζητούμε-, ώστε να χαρακτηριστεί κάποια αλληλουχία ήχων γλώσσα και όχι απλώς κραυγή. Αυτά τα χαρακτηριστικά συνιστούν την ιδιαιτερότητα, και τη μοναδικότητα, όπως σημειώνει ο Α.Φ. Χριστίδης, της ανθρώπινης γλώσσας. Απαντώντας λοιπόν στο ουσιοκρατικό ερώτημα «ποια είναι η φύση της γλώσσας», το *quiditas* όπως σωστά το χαρακτηρίζει², ο Α.Φ. Χριστίδης απαντά: η αφαίρεση και η γενίκευση.

Όταν χρησιμοποιώ τη λέξη *πόνος* στην πρόταση *Αισθάνομαι έναν πόνο* δεν αναφέρομαι στο βίωμα του πόνου *άμεσα* αλλά μέσω μιας γενίκευσης. Αυτό που λέω είναι ότι αισθάνομαι μια συγκεκριμένη εκδοχή του *είδους* βιώματος που ονομάζεται *πόνος*. Αναφέρομαι στο συγκεκριμένο *αφαιρετικά*. Αυτή είναι η καταστατική

² Και το οποίο δεν ξέρω και δεν εξηγεί γιατί εξισώνει με το *ratio rerum*.

διαφορά ανάμεσα στην κραυγή -τον δείκτη- του πόνου και τη λέξη *πόνος*. Στην περίπτωση της λέξης η αναφορά στο βίωμα είναι *έμμεση*, μεσολαβημένη από τη γενίκευση και την αφαίρεση. Στην περίπτωση της κραυγής -του δείκτη- απουσιάζει η γενίκευση και η αφαίρεση.³ (23)

2. Εφ' όσον το ερώτημα είναι ουσιοκρατικό, και εφ' όσον δεν απορρίπτεται ως τέτοιο, η απάντηση δεν μπορεί παρά να είναι, όπως φαίνεται και από τα παραπάνω, εξ ίσου ουσιοκρατική. Αυτό σημαίνει ότι δηλώνεται ένα στοιχείο ή ένα σύνολο στοιχείων, ως εκείνο που χαρακτηρίζει ανιστορικά, και κατά τρόπο αναγκαίο και ικανό, όλες τις γλώσσες. Στην περίπτωση που μας απασχολεί, το στοιχείο αυτό δηλώνεται ότι είναι η γενίκευση και η αφαίρεση. Ας υποθέσουμε, προς στιγμήν, ότι η θέση αυτή ισχύει για τους γενικούς όρους της γλώσσας, όρους όπως «άνθρωπος», «σκύλος», «άλογο». Δηλαδή, από την εμπειρία μας των συγκεκριμένων ανθρώπων, σκύλων, αλόγων κ.λπ., αφαιρούμε και γενικεύουμε, ώστε να καταλήξουμε στις αντίστοιχες γενικές έννοιες, τις οποίες ονομάζουμε με τα αντίστοιχα ουσιαστικά, τους παραπάνω γενικούς όρους. Γιατί όμως να εξαιρέσουμε από τη γλώσσα, με το κριτήριο αυτό, ενικούς όρους όπως τα κύρια ονόματα και λέξεις όπως 'τώρα', 'εδώ', 'νά' που αναφέρονται πάντα συγκεκριμένα; Γιατί να εξαιρέσουμε τα ρήματα και κάθε άλλη λέξη που δεν μοιάζει με τα ουσιαστικά; Γιατί πρέπει να προηγείται πάντα η διαδικασία της αφαίρεσης και της γενίκευσης για να μπορεί μια αλληλουχία ήχων να αποτελεί μέρος της γλώσσας; Με το κριτήριο του Α.-Φ. Χριστίδη, περιπτώσεις όπως αυτές που ανέφερα, κανονικά, δεν θα έπρεπε καν να χαρακτηρίζονται λέξεις. Μάλλον καταχρηστικά περιλαμβάνονται στη γλώσσα αφού, όπως λέει, κλίνουν περισσότερο προς στην πλευρά των κραυγών.

Η απουσία μορφοποίησης που χαρακτηρίζει την κραυγή – τη φωνή ως πρωτογενή δεικτική μορφή σήμανσης – επιζεί, σε κάποιο ποσοστό, σε περιοχές του λόγου που έχουν δεικτική λειτουργία. Οι προφανέστεροι εκπρόσωποι της γλωσσικής δείξης είναι, βέβαια, οι δεικτικές εκφράσεις: το δεικτικό μόριο *νά*, προσωπικές, δεικτικές αντωνυμίες, επιρρήματα όπως *τώρα*, *εδώ*.⁴(22)

3. Προηγουμένως μιλήσαμε για τους ενικούς όρους της γλώσσας και είπαμε ότι με το κριτήριο της αφαίρεσης και γενίκευσης θα έπρεπε να αποκλειστούν από το λόγο. Υποθέσαμε ωστόσο, προς στιγμήν, ότι μπορεί αυτή η συνθήκη να ισχύει για τους γενικούς όρους. Για να δούμε όμως αν αυτό μπορεί να υποστηριχθεί. Εδώ βρισκόμαστε στην καρδιά του πανάρχαιου στη φιλοσοφία προβλήματος των *καθ'όλου* (universals) και των *καθ'εκάστων*, *επιμέρους* (particulars) όντων. Η γλωσσική εκδοχή του προβλήματος είναι κατά πόσον στους γενικούς όρους της γλώσσας αντιστοιχούν γενικές οντότητες ή όχι. Το θέμα δεν είναι στενά τεχνικό. Η επιλογή της μιας ή της άλλης θέσης έχει πολύ σοβαρές μεταφυσικές και επιστημολογικές συνέπειες. Για έναν πλατωνιστή, οι γενικές οντότητες θα ήταν οι πλατωνικές ιδέες ενώ για έναν εμπειριστή, όπως ο άγγλος φιλόσοφος J.Locke, οι αφηρημένες γενικές ιδέες που σχηματίζονται δια της αφαίρεσης από την εμπειρία⁵.

Η θέση αυτή που φαντάζει τόσο εύλογη, και υιοθετείται από τον Α.-Φ. Χριστίδη, είναι εξαιρετικά προβληματική, όπως επεσήμανε ήδη από τον 17ο αιώνα ο σύγχρονος του Locke, G. Berkeley. Ας

³ Οι παραπομπές στο κείμενο θα γίνονται κατευθείαν στη σελίδα της έκδοσης.

⁴ Στο απόσπασμα αυτό ο Α.-Φ. Χριστίδης μιλάει, για την ακρίβεια, για *επιβίωση* στοιχείων που προσιδιάζουν στην κραυγή σε μέρος του λόγου όπως είναι οι δεικτικοί όροι. Αυτό σημαίνει ότι οι δεικτικοί αυτοί όροι διαθέτουν και άλλα επιπλέον στοιχεία που προσιδιάζουν στο λόγο. Δεν έχει, ωστόσο, ο κ. Χριστίδης κανένα άλλο κριτήριο, άλλο από τη γενίκευση και την αφαίρεση, που στη συγκεκριμένη περίπτωση αποκλείονται, με βάση το οποίο να μπορεί να συμπεριλάβει αυτούς τους όρους στη γλώσσα. Στη συνέχεια πάντως θα υποστηρίξει, στο ίδιο κείμενο, ότι στοιχεία που συνδέονται με την κραυγή επιζούν σε όλο το φάσμα του λόγου και όχι μόνο στο δεικτικό μέρος του. Φαίνεται ότι χρειάζεται αποσαφήνιση ποια ακριβώς θέση υποστηρίζει.

⁵ Θα πρέπει πάντως να σημειώσουμε ότι η θέση του Locke περί αφηρημένων ιδεών δεν τον κατατάσσει υποχρεωτικά στην πλευρά όσων μιλούν για 'καθ'όλου' όντα. Ο ίδιος υποστήριζε πως ό,τι υπάρχει είναι πάντα επί μέρους. Είναι ωστόσο πρόβλημα προς λύση να συμβιβαστεί η θέση περί γενικών αφηρημένων ιδεών με τη θέση περί ύπαρξης μόνο επί μέρους όντων.

πάρουμε τη γενική ιδέα του τριγώνου. Αυτή, λέει ο Locke, δεν πρέπει να είναι ούτε οξυγώνια, ούτε αμβλυγώνια, ούτε ορθή· ούτε ισόπλευρη, ούτε ισοσκελής, ούτε σκαληνή. Θα πρέπει να είναι συγχρόνως όλα και τίποτε από αυτά. Μα αυτό είναι παράλογο, αντιλέγει ο Berkeley. Μας ζητείται, στις αφηρημένες ιδέες που υποτίθεται ότι συγκροτούμε, να συγκεράσουμε αντιφατικές ιδιότητες. Πώς μπορεί κάτι να είναι και να μην είναι συγχρόνως ισόπλευρο; Επίσης, πώς μπορούμε να κατασκευάσουμε κάτι τόσο απροσδιόριστο όπως μια τριγωνική αφηρημένη ιδέα που ούτε θα έχει ούτε δεν θα έχει μια ορθή γωνία; Ο Berkeley, περισσότερο συνεπής με τον εμπειρισμό του, τάχθηκε καθαρά με την πλευρά του νομιναλισμού. Οι γενικοί όροι σηματοδοτούν, κατά τον Berkeley, επί μέρους και όχι γενικές ιδέες, οι οποίες (επί μέρους ιδέες), όμως, μπορούν να χρησιμοποιηθούν έτσι ώστε να εκπροσωπούν και άλλες τέτοιες επί μέρους ιδέες. Με αυτόν τον τρόπο, και όχι δια αφηρημένων, γενικών ιδεών που είναι αντιφατικές και απροσδιόριστες, μπορεί π.χ. η λέξη 'άνθρωπος' να αναφέρεται τόσο σε συγκεκριμένα άτομα όσο και σε σύνολα ατόμων. Τι απ' όλα αυτά συζητεί στο κείμενό του ο Α.-Φ. Χριστίδης; Δεν ζητώ ασφαλώς να εμπλακεί κατ' ανάγκην σε μια φιλοσοφική αντιλογία. Όμως ποια επιχειρήματα έχει για να υποστηρίξει τη θέση του ότι η γλώσσα συγκροτείται και λειτουργεί δια της κατασκευής αφηρημένων ιδεών; Γιατί πρέπει να τη δεχθούμε; Τι ακριβώς είναι αυτό που συγκροτείται από τη γενίκευση και την αφαίρεση ώστε να μπορούμε να έχουμε γλώσσα; Υποθέτω ότι ο κ. Χριστίδης θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι ακολουθεί την ανάλυση που κάνει ο αμερικανός φιλόσοφος C.S. Peirce (Περς). Αυτό δεν μπορεί να γίνει και θα εξηγήσω στη συνέχεια γιατί. Προς το παρόν θα ήθελα να επισημάνω ορισμένες επιπλέον δυσκολίες που έχει η θέση ότι η γλώσσα σημαίνει δια γενικών αφηρημένων ιδεών, δυσκολίες που συνδέονται με τις προηγούμενες επισημάνσεις.

4. Αν οι λέξεις για να σημαίνουν και να μην είναι απλώς κραυγές χρειάζονται τη μεσολάβηση γενικών ιδεών που συγκροτούνται από τα εμπειρικά υποκείμενα δια της αφαίρεσης, τότε το νόημα καθίσταται ιδιωτικό και η επικοινωνία αδύνατη. Κι αυτό γιατί δεν μπορούμε να ξέρουμε τι είδους αφηρημένες ιδέες σχηματίζει το κάθε επί μέρους υποκείμενο. Το τι αφαιρώ εγώ από την εμπειρία μου για να συγκροτήσω τη γενική ιδέα του ανθρώπου μπορεί να διαφέρει σημαντικά από αυτό που αφαιρεί κάποιος άλλος από τη δική του εμπειρία. Και αν η επικοινωνία βασίζεται στην κοινότητα του νοήματος τότε, δεδομένων των διαφορετικών αφηρημένων ιδεών, η επικοινωνία η οποία θεωρούμε ότι επιτυγχάνεται και λαμβάνει χώρα καθημερινά, δεν είναι παρά μια ψευδαίσθηση ή ένα μυστήριο θαύμα. Δεν είναι όμως μόνο αυτό. Αν δεχθούμε όσα λέει ο κ. Χριστίδης, τότε υποθέτω ότι συμβαίνουν τα ακόλουθα: Έχω σχηματίσει, δια της διαδικασίας της αφαίρεσης και της γενίκευσης από την εμπειρία μου, κάποιες γενικές ιδέες τις οποίες έχω αποθηκεύσει στο νου μου, όπως περίπου τοποθετούμε τις διαφάνειες (τα slides) σε μια συσκευή προβολής. Ας πούμε ότι έχω τις γενικές ιδέες του ανθρώπου, του αλόγου, του τριγώνου και του σκύλου. Κάθε φορά, τώρα, που έρχομαι σε επαφή με ένα νέο άτομο που εμπίπτει σε μια από τις προηγούμενες κατηγορίες, δεν έχω παρά να ανακαλέσω στο νου μου την κατάλληλη γενική έννοια και να το ονομάσω. Αν πρόκειται για τον Πέτρο θα τον χαρακτηρίσω άνθρωπο, ενώ αν πρόκειται για τον Φλοξ θα τον πω σκύλο. Το ζήτημα είναι πώς ξέρω ποια γενική έννοια να ανακαλέσω. Ή αναγνωρίζω ήδη τον Πέτρο ως άνθρωπο, οπότε η ανάκληση της γενικής ιδέας περιττεύει για να τον χαρακτηρίσω, ή πρέπει να διατρέξω όλη τη γκάμα των γενικών ιδεών που

υποτίθεται σχημάτισα από την εμπειρία μου. Και στη μεν περίπτωση που εξετάζουμε δεν έχουμε παρά να ελέγξουμε τέσσερις. Τι γίνεται όμως με το πλήθος των γενικών ιδεών που αντιστοιχούν στο τεράστιο πλήθος των γενικών όρων της γλώσσας; Σκεφτείτε ότι έρχομαι αναπάντεχα αντιμέτωπη με κάποιον που με απειλεί με κάποιο αντικείμενο. Τι κάνω μέσα στην ταραχή και στη σαστισμάρα μου; Κατεβάζω τους εικονικούς καταλόγους των γενικών μου ιδεών, ώστε μετά από ενδελεχή έρευνα να συναγάγω ότι πρόκειται για μαχαίρι; «Α, μάλιστα πρόκειται για χασαπομάχαιρο! Άρα η ζωή μου κινδυνεύει! Πρέπει γρήγορα να το βάλω στα πόδια». Αν έτσι δούλευαν τα πράγματα, ο τύπος θα με είχε προ πολλού καθαρίσει! Το κακό είναι ότι το πρόβλημα δεν είναι απλώς πρακτικό. Αυτή η αντίληψη για το πώς δουλεύει η γλώσσα προϋποθέτει ότι μπορώ να επισημάνω στην εμπειρία μου κάτι (απροσδιόριστο), χωρίς καμιά χρήση ιδεών που το κατατάσσουν σε κάποιο είδος. Επισημαίνω κάτι το οποίο στη συνέχεια συγκρίνω με τη γκάμα των αφηρημένων ιδεών μου για να το κατατάξω και να πω πως πρόκειται για ζώο, σκύλο, ή άνθρωπο. Μπορώ όμως να κάνω κάτι τέτοιο; Να επισημαίνω κάτι εν γένει; Αν δεν μπορώ, όπως υποστηρίζω⁶, τότε δεν μπορώ καν να σχηματίσω αφηρημένες γενικές ιδέες από το πλήθος των μερικών της εμπειρίας μου. Διότι, αν δεχθούμε οπωσδήποτε τη μεσολάβηση αφηρημένων ιδεών, θα πρέπει να πούμε ότι όταν σχηματίζω επί μέρους (particular) ιδέες δεν μπορέι παρά να κάνω ήδη χρήση γενικών ιδεών. Οπότε πώς γίνεται να σχηματίζονται οι γενικές ιδέες δια της αφαίρεσης από τις μερικές; Εκτός εάν οι αφηρημένες, γενικές ιδέες είναι έμφυτες ή πλατωνικού τύπου, πράγμα που υποθέτω δεν θα ήθελε και δεν φαίνεται να υποστηρίζει ο κ. Χριστίδης.

Επιπλέον, ακόμη κι αν δεχθώ ότι η σύγκριση μεταξύ επί μέρους και γενικών ιδεών μπορεί να γίνει, τι μου εξασφαλίζει ότι οι συγκρίσεις αυτές είναι ακριβείς, ότι σωστά ταυτοποιώ και ονομάζω όσα φέρνει μπροστά μου η εμπειρία; Ο μόνος κριτής αυτής της σύγκρισης είμαι εγώ, χωρίς άλλη ανεξάρτητη πηγή κρίσης. Ό,τι μου φαίνεται ορθό, θα αναγορεύεται ως τέτοιο. Όλα τα παραπάνω είναι πολύ βασικά προβλήματα που οδήγησαν τη φιλοσοφία μακριά από αντιλήψεις που θέλουν τη γλώσσα να προσδέεται σε μαγικά μπαλόνια αφηρημένων γενικών ιδεών που μας οδηγούν σαν αερόστατα, ψηλά στον απόκοσμο χώρο όπου κατοικούν τα πλατωνικά είδη. Συνδέονται με την κριτική που άσκησαν φιλόσοφοι όπως ο Frege, ο Wittgenstein, ο Austin και πολλοί άλλοι μετά από αυτούς.

Ο Peirce

Ας δούμε όμως την περίπτωση του Peirce στον οποίο φαίνεται να βασίζεται σοβαρά ο Α.-Φ. Χριστίδης. Ο Peirce εισάγεται στη συζήτηση επειδή η κραυγή, ως φυσικό σημάδι του πόνου, χαρακτηρίζεται *δείκτης*. Οι δείκτες, μαζί με τις εικόνες και τα σύμβολα, αποτελούν, κατά τον Peirce, τα τρία είδη σημείων με τα οποία, όπως γράφει ο Α.-Φ. Χριστίδης, υλοποιείται η διαδικασία της σημείωσης. Η εικόνα είναι ένα σημείο το οποίο συνδέεται με αυτό στο οποίο αναφέρεται μέσω της φυσικής ομοιότητας, ο δείκτης είναι ένα σημείο που συνδέεται με το αντικείμενο ή το συμβάν στο οποίο αναφέρεται μέσω της φυσικής συμμετοχής του σε αυτό, ενώ η λέξη είναι σύμβολο (21- 22). Το σύμβολο

δεν αποτελεί αντίδραση σε ένα ερέθισμα, αλλά μια ελεύθερη από τα δεσμά της άμεσης εμπειρίας *παράσταση* ή *έννοια*. Στη «θερμή» δεικτική σήμανση της εμπειρίας με τα ολιστικά άμορφα, διάχυτα μορφώματά της αντιπαρατίθεται η «ψυχρή», *συμβολική*

⁶ Δεν αναφέρομαι εδώ στις καντιανού τύπου συνθήκες που καθιστούν δυνατή την εμπειρία.

σήμανση που σημαίνει μέσω παραστάσεων ή εννοιών. Και αυτή ακριβώς η αντίστιξη συνιστά το «άλμα» από τον χώρο της πρωτογενούς, δεικτικής αναγκαιότητας στον χώρο της δευτερογενούς, παραστατικής/συμβολικής ελευθερίας, από την πρωτογενή θέρμη του δείκτη στο δευτερογενές φως του συμβόλου, για να θυμηθούμε δυο παλιές μεταφορές που σχετίζονται με την προβληματική της γλωσσικής σήμανσης (κατά τον Schopenhauer, ..., η βούληση είναι θέρμη το πνεύμα, η νόηση είναι φως...) και, γενικότερα, της ανθρώπινης υποκειμενικότητας.⁷ (22-23)

Η μεταφορά της θέρμης του δείκτη και της ψυχρότητας του συμβόλου, ψυχρότητα που, όπως φαίνεται από το παράθεμα, μετά γίνεται φως, ίσως ψυχρό(ς), είναι μια μεταφορά που κυριαρχεί στο κείμενο.⁸ Επανέρχεται με κάθε ευκαιρία και αποτελεί, κατά τρόπο αυθαίρετο, εξηγητικό νήμα για το έργο πλήθους διανοητών. Αλλά ας αντιπαρέλθουμε προς το παρόν αυτή τη μεταφορά για να επανέλθουμε στον Peirce.

Πρώτα απ' όλα θα πρέπει να σημειώσουμε ότι στο κείμενο, αλλά και στο συγκεκριμένο παράθεμα, χρησιμοποιούνται αδιακρίτως όροι όπως λέξη, λόγος, σύμβολο, παράσταση, έννοια. Γράφει π.χ. ο κ. Χριστίδης: «...η λέξη πόνος -ο λόγος- ...είναι ένα σύμβολο, κατά την ορολογία του Peirce. (...) Δεν αποτελεί αντίδραση σε ένα ερέθισμα αλλά μια ελεύθερη από τα δεσμά της άμεσης εμπειρίας παράσταση ή έννοια.» (22) «Αλλά τι σημαίνει σύμβολο, παράσταση, έννοια; Σημαίνει αφαίρεση και γενίκευση, επιλεκτική, αφαιρετική επεξεργασία της εμπειρίας που οδηγεί σε γενικεύσεις, σε κατηγορίες.» (23) Ούτε όμως στον Peirce, ούτε γενικά ταυτίζεται το σύμβολο με την παράσταση ή την έννοια. Το σύμβολο, όπως π.χ. μια λέξη, είναι ένα υλικό σημείο (π.χ. σημάδια μελάνης στο χαρτί ή μια διαταραχή ηχητικών κυμάτων) με νόημα. Σε ορισμένες τώρα θεωρίες, όπως αυτές που φαίνεται να υποστηρίζει ο κ. Χριστίδης, **αλλά όχι ο Peirce**, τα σημεία μπορεί να σημαίνουν μέσω μιας παράστασης. Γιατί όμως δεν υποστηρίζει ο Peirce μια τέτοια θεωρία; Διότι ο Peirce είναι πραγματιστής. Αυτό σημαίνει ότι το νόημα των λέξεων και των προτάσεων δεν μπορεί να αναζητείται σε κάποιες παραστάσεις του νου, ιδιωτικές, ψυχολογικές ή και λογικές ακόμα. Το νόημα των λέξεων βρίσκεται στις συνέπειες που αυτές έχουν στον κόσμο. Το τι είναι *σκληρό* π.χ., δεν δίνεται από μια παράσταση που συγκεντρώνει επιλεκτικά αυτό που έχουν κοινό όλα τα επί μέρους σκληρά σώματα. Σκληρό, κατά τον Peirce, σημαίνει ότι αν πιέσω κάτι θα αντισταθεί, αν το χτυπήσω θα πονέσω, κ.λπ. Το νόημα μιας λέξης ή μιας πρότασης δεν είναι παρά το άθροισμα των πρακτικών συνεπειών της, οι οποίες μπορεί να εκφραστούν με υποθετικές προτάσεις σαν τις παραπάνω.

Στη φαινομενολογία της σημείωσης την οποία αναπτύσσει ο Peirce, η ερμηνεία των συμβόλων συνδέεται πάντα με την πρακτική. Τα σημεία μετέχουν μιας τριαδικής σχέσης. Έχουμε το σημείο, το αντικείμενο και τον ερμηνευτή (interpretant)⁹. Ο ερμηνευτής δεν είναι ένα πρόσωπο ή ένας νους. Είναι ένα άλλο σημείο, ενώ ο έσχατος λογικός ερμηνευτής ενός σημείου δεν είναι άλλος από τη συνήθεια της προσδοκίας ορισμένων συνεπειών που μπορούν πλήρως να περιγραφούν σύμφωνα με την αρχή του

⁷ Η έμφαση στις λέξεις του παραθέματος είναι από το πρωτότυπο.

⁸ Μάλιστα, η αντιδιαστολή αυτή παραβάλλεται ανεξήγητα με τη θέρμη της βούλησης στον Schopenhauer και το φως του πνεύματος, ίσως στον von Humboldt!

⁹ Ο Α.-Φ. Χρηστίδης αποδίδει τον όρο interpretant με τον όρο «ερμηνευτής» (25). Δεδομένης της σημασίας του όρου, θεωρώ λιγότερο παραπλανητική, την απόδοση «διερμηνεύον» της Μ. Κονδύλη στο «Σημειωτική διαδικασία και ανθρώπινη πρακτική» στο Κατή, Δ., Κονδύλη, Μ., Νικηφορίδου, Κ. (επιμέλεια), (1999), *Γλώσσας και Νόηση: Επιστημονικές και Φιλοσοφικές*

πραγματισμού. Η αρχή του πραγματισμού, όπως διατυπώνεται στο κείμενο του Peirce “How to Make our Ideas Clear”, λέει τα εξής: «Σκεφτείτε ποια αποτελέσματα, που μπορεί να έχουν πρακτικές συνέπειες, μπορούμε να συλλάβουμε ότι έχει το αντικείμενο που εξετάζουμε: τότε η αντίληψη που έχουμε αυτών των αποτελεσμάτων είναι το σύνολο της αντίληψης που έχουμε του αντικειμένου.» Και στο κείμενό του με τίτλο “What Pragmatism Is” γράφει: “Για να πούμε ποιο είναι το νόημα μιας διανοητικής σύλληψης θα πρέπει να σκεφτούμε ποιες πρακτικές συνέπειες μπορεί να συλλάβουμε ότι συνάγονται κατ’ αναγκαιότητα από την αλήθεια αυτής της σύλληψης: και το σύνολο αυτών των συνεπειών θα συνιστά το συνολικό νόημα αυτής της σύλληψης.”. Πώς μπορεί λοιπόν ο Α.-Φ. Χριστίδης, χωρίς τουλάχιστον εξηγήσεις, να επικαλείται τον Peirce για να υποστηρίξει μια θεωρία γλώσσας και νοήματος που μιλάει για αφηρημένες παραστάσεις; Ακόμη κι αν θεωρήσουμε ότι οι αφηρημένες παραστάσεις για τις οποίες μιλάει ο κ. Χριστίδης δεν αφορούν το νόημα αλλά το σύμβολο γενικά, πάλι δεν θα μπορούσαμε να συμβιβάσουμε μια τέτοια θέση με τη φιλοσοφία του Peirce. Το σύμβολο χαρακτηρίζεται από γενικότητα, αλλά η γενικότητα δεν είναι κάποια οντότητα στο επίπεδο της νόησης, επίπεδο που θέλει ο Α.-Φ. Χριστίδης να χαρακτηρίζεται από ελευθερία. Η γενικότητα είναι πραγματική (με τον ιδιότυπο τρόπο που εννοεί το πραγματικό ο Peirce) και μάλιστα προϋποτίθεται στην αντίληψη του ειδικού και του επί μέρους. Η γενικότητα συνδέεται με τη συνέχεια και αφορά συνήθειες και προδιαθέσεις.

Ο Α.-Φ. Χριστίδης σημειώνει σωστά ότι η σκέψη, κατά τον Peirce, είναι σημείο, όπως και ο ερμηνευτής. Όμως στη συνέχεια γράφει: “Η έννοια του interpretant [ερμηνευτή] είναι ουσιαστικά η διατύπωση της έμμεσης, διαμεσολαβημένης από τη γενίκευση και την αφαίρεση, σχέσης του ανθρώπου με τον κόσμο.” Η φράση αυτή είναι προβληματική. Ο άνθρωπος, κατά τον Peirce, είναι σημείο, όπως και ο ερμηνευτής. Οπότε η φράση αυτή λέει ότι ένα σημείο, ο ερμηνευτής, είναι μια αφαίρεση που διαμεσολαβεί ανάμεσα σε ένα άλλο σημείο, τον άνθρωπο, και στον κόσμο. Γιατί ειδικά το σημείο που είναι ο ερμηνευτής να αποτελεί αφαίρεση; Και τι σχέση μπορεί να έχει η αφαίρεση που έχει κατά νου ο κ. Χριστίδης με αυτό που συνιστά ερμηνεία κατά τον Peirce;

Όπως είπαμε, κατά τον Peirce, κάθε σημείο είναι τριαδικό, ακόμη και οι εικόνες ή οι δείκτες. Αυτό σημαίνει ότι χρειάζονται ερμηνευτή για να λειτουργήσουν ως σημεία. Αλλά ο ερμηνευτής είναι και ο ίδιος σημείο, δεν είναι αφαίρεση! Το νόημα για τον Peirce δεν είναι μια οντότητα, αλλά μια ικανότητα. Η ικανότητα να αναπτύσσει και να στηρίζεται σε συνήθειες και προδιαθέσεις ώστε να ανταποκρίνεται στις συνήθειες και τις προδιαθέσεις άλλων όντων. Αυτό σημαίνει να κατανοείς τον κόσμο.

Ο Α.-Φ. Χριστίδης αξιοποιεί τον Peirce και προς μια άλλη κατεύθυνση. Θεωρεί πως στο έργο του υπάρχει «συστατική διαπλοκή –[αλλά] και ένταση- ανάμεσα στην *εικονική/δεικτική* και στη *συμβολική*, δηλαδή γενικευτική/αφαιρετική, διάσταση της γλώσσας: ανάμεσα στη «θέρμη» και στο «φως». (29) Αυτή την ιδέα, που θεωρεί ότι αντλεί από τον Peirce, θα χρησιμοποιήσει για να υποστηρίξει ότι η γλώσσα, ο λόγος, ποτέ δεν μπορεί να απαλλαγεί από τα θερμά σωματικά του στοιχεία. [Η καταστολή

Προσεγγίσεις, Αθήνα: Αλεξάνδρεια. Ωστόσο, για λόγους συνέπειας προς το σχολιαζόμενο κείμενο, θα ακολουθήσω εδώ την

της πρωτογενούς φωνής που συνδέεται με την ανάδυση της συμβολικής γλώσσας] «δεν ισοδυναμεί με την εξαφάνιση της φωνής. Η δεικτική φωνή εξακολουθεί να δρα, καθώς αποτελεί το αισθηματικό «στημόνι» της συμβολικής ύφανσης.» (42) Δεν έχω γνώμη για το κατά πόσον η θέση αυτή είναι σωστή¹⁰. Δυσκολεύομαι όμως να καταλάβω τι ακριβώς δανείζεται ο Α.-Φ. Χριστίδης από τον Peirce. Έχω την εντύπωση πως δανείζεται μόνο τους όρους χωρίς τη σημασία που αυτοί έχουν στο έργο του Peirce. Όπως είπαμε, κατά τον Peirce, οι εικόνες, τα σύμβολα και οι δείκτες είναι σημεία. Οι προτάσεις, τώρα, και τα επιχειρήματα περιέχουν όλων των ειδών τα σημεία: και σύμβολα, και εικόνες και δείκτες. Τα ονόματα, ας πούμε, είναι δείκτες και εφ' όσον περιέχονται σε μια πρόταση συνδέουν αυτή την πρόταση με τον κόσμο. Την κάνουν να ομιλεί δια της υποδήλωσης για ένα συγκεκριμένο άτομο του κόσμου, με συγκεκριμένους προσδιορισμούς. Αυτό εννοεί ο κ. Χριστίδης με τη διαπλοκή συμβόλου και δείκτη; Δέχεται ότι το όνομα αποτελεί μέρος του λόγου, της γλώσσας, ότι είναι κι αυτό σημείο; Κατανοώ ότι όροι που εισάγονται από έναν διανοητή μπορούν να τύχουν μιας άλλης χρήσης. Η διαφωνία μου έγκειται στο ότι αυτό θα πρέπει να γίνεται σαφές, κι αν όχι, τότε δεν πρέπει να χρησιμοποιείται νομιμοποιητικά το όνομα του αρχικού διανοητή - στην περίπτωση μας του Peirce - για μια θέση που έχει αμφίβολη, τουλάχιστον, σχέση με τις δικές του.

Η μεταφορά.

Οι παραπάνω θέσεις περί διαπλοκής, αλλά και έντασης, ανάμεσα στην εικονική/δεικτική και συμβολική/αφαιρετική διάσταση της γλώσσας, οι οποίες αποδίδονται από τον Α.-Φ. Χριστίδη στον Peirce, χρησιμοποιούνται για να αναλυθεί τι είναι η μεταφορά. Ο κ. Χριστίδης, αξιοποιώντας τη μεταφορά περί θερμής της δεικτικής διάστασης και ψυχρού φωτός της συμβολικής, ισχυρίζεται ότι η θερμή της δεικτικής διάστασης διατηρείται στα «σκοτεινά», δεικτικά συστατικά του γλωσσικού σημείου», δηλαδή στη μεταφορά.

Η μεταφορά είναι το κατεξοχήν τεκμήριο του απογίς, της *θέρμης* -της *δεικτικής* θερμής- που διαπερνά τις φαινομενικά «ψυχρές» γενικεύσεις και αφαιρέσεις που συγκροτούν το *σύμβολο*-την ανθρώπινη γλώσσα. Πώς συνδέεται λ.χ. η μεταφορική έκφραση *φωτεινό μυαλό* με την κυριολεκτική έκφραση *φωτεινή επιγραφή*; Αυτό που αναδεικνύεται στη μεταφορική έκφραση –και την παράγει- είναι ο απογίς, η δεικτική *αισθηματική θερμή* μέσα στην οποία είναι εμβαπτισμένη η *έννοια* «φως» - η γενικευτική και αφαιρετική ανάκλαση της βίωσης του φωτός. Και η δεικτική αυτή θερμή είναι η «ανάμνηση» –μέσα στη συμβολική γλώσσα που μας «απομακρύνει από την πραγματικότητα»- της πρωτογενούς θερμής με την οποία συνδέεται η εμπειρία, η βίωση του φωτός: το ευχάριστο συναίσθημα που γεννά η εμπειρία του φωτός σε αντίστιξη με το δυσάρεστο συναίσθημα-φόβος-που γεννά η βίωση του σκοταδιού. Εξού και οι μεταφορές όπως *σκοτεινές, μαύρες σκέψεις*.

Ομολογώ πως δεν κατανοώ το παράδειγμα με τη βίωση του φωτός και του σκότους. Υποτίθεται ότι η δεικτική θερμή αφορά όλες τις μεταφορές και όχι μόνο όσες ανακαλούν θερμές αναμνήσεις. Είναι δηλαδή δομικό στοιχείο και δεν αφορά το περιεχόμενο. Ωστόσο, στο παραπάνω παράθεμα, φαίνεται σαν ο Α.-Φ. Χριστίδης να υποστηρίζει ότι στην περίπτωση της μεταφοράς *σκοτεινές σκέψεις*, αντί της

απόδοση του συγγραφέα.

¹⁰ Δεν μπορώ όμως να μην παρατηρήσω ότι η θέση περί διαπλοκής (της εικονικής/δεικτικής με τη συμβολική/αφαιρετική διάσταση της γλώσσας), αλλά συγχρόνως η άρση της ίδιας θέσης, δια της επισήμανσης της έντασης μεταξύ των δύο παραπάνω διαστάσεων, διευκολύνει σημαντικά να έχει κανείς και την πίτα ακέραη και τον σκύλο χορτάτο. Και να διακρίνει μεταξύ των δύο (ή περισσοτέρων;) διαστάσεων και να τις έχει μαζί.

πρωτογενούς θέρμης που χαρακτηρίζει το *φωτεινό μυαλό*, έχουμε μάλλον μια πρωτογενή ψυχρότητα, το δυσάρεστο συναίσθημα του φόβου.

Ας επανέλθουμε όμως στην ανάλυση της μεταφοράς από τον Α.-Φ. Χριστίδη, προσπερνώντας την ευστοχία ή όχι του παραδείγματος που δίνεται. Πρώτα απ' όλα, δεν είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικό να αναλύεται η μεταφορά δια μεταφοράς. Κι αν δεν μπορεί να γίνει αλλιώς, αν π.χ. υποστηρίζεται ότι κάθε χρήση της γλώσσας είναι μεταφορική, θα έπρεπε γι' αυτό να υπάρχουν επιχειρήματα¹¹. Δεύτερον, δεδομένης της τεράστιας βιβλιογραφίας που υπάρχει για το θέμα, είναι τουλάχιστον παραπλανητικό να επιλέγεται προς παρουσίαση μία μόνο άποψη, η οποία μάλιστα στηρίζεται σε μια αμφιλεγόμενη ερμηνεία των θέσεων του Peirce και η οποία λειτουργεί ως προκρούστεια κλίνη για τις θέσεις πλείστων άλλων διανοητών. Ας πάρουμε τον αμερικανό φιλόσοφο Donald Davidson. Από το κείμενό του "What Metaphors Mean?" παρατίθενται οι φράσεις «επιστροφή από το λόγο στην όραση» και «ονειρικότητα της γλώσσας» οι οποίες υποτίθεται, και χωρίς άλλες εξηγήσεις, «επιχειρούν –με ανάλογο τρόπο- να ονομάσουν τη φύση της μεταφοράς» (31) Ο Α.-Φ. Χριστίδης βρίσκει ότι «η προσέγγιση αυτή» [πώς μπορεί βέβαια να στοιχειοθετηθεί προσέγγιση με δύο μόνο αποσπάσματα φράσεων από κείμενο 17 περίπου σελίδων είναι απορίας άξιον!] μπορεί να μεταφραστεί «με όρους της ανάλυσης που έχουμε ήδη προτείνει: η μεταφορά αναδεικνύει την *εικονική* και *δεικτική* διάσταση της αφαιρετικής/γενικευτικής -συμβολικής - σήμανσης, τον *δείκτη* (και την εικόνα) που διαποτίζουν το σύμβολο. Στη βάση αυτή γίνεται η «μεταβίβαση/μετάγγιση αισθημάτων.» (31) Αν παραβλέψουμε των συμφορμό των εικόνων και των δεικτών που είχαν προηγουμένως διακριθεί, θα άξιζε τον κόπο πραγματικά να μας δείξει ο κ. Χριστίδης πώς μπορεί να γίνει η μετάφραση της ανάλυσης του Davidson στους δικούς του όρους. Η ανάλυση του Davidson περί μεταφοράς δεν έχει καμία απολύτως σχέση με όσα γράφει ο κ. Χριστίδης. Πώς συνδέεται η υποτιθέμενη «ονειρικότητα της γλώσσας» με όσα περί θέρμης, ψυχρότητας και αισθημάτων γράφει ο επιμελητής της έκδοσης που εξετάζουμε; Πρώτα απ' όλα, η φράση στην οποία αναφέρεται ο κ. Χριστίδης υποθέτω πως συνάγεται από την πρώτη παράγραφο του άρθρου του Davidson η οποία είναι η εξής:

Οι μεταφορές είναι οι ονειρικές κατασκευές (τα όνειρα) της γλώσσας και όπως σε όλες τις ονειρικές κατασκευές η ερμηνεία τους αντανακλά τόσο στον ερμηνευτή όσο και στον κατασκευαστή. Η ερμηνεία των ονείρων απαιτεί τη συνεργασία ανάμεσα σ' έναν που ονειρεύεται και σ' έναν που είναι ξύπνιος, ακόμα κι αν πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο· και η πράξη της ερμηνείας αποτελεί και η ίδια κατασκευή της φαντασίας. Έτσι και η κατανόηση της μεταφοράς είναι τόσο δημιουργική διαδικασία όσο είναι και η κατασκευή μιας μεταφοράς, και καθοδηγείται το ίδιο λίγο [όσο και η κατασκευή της μεταφοράς] από κανόνες.

Όπως γίνεται φανερό από το παράθεμα ο Davidson δεν μιλάει για καμία ονειρικότητα της γλώσσας. Ξεκινάει με μια μεταφορά, οι μεταφορές ως όνειρα, για να υποστηρίξει ότι οι μεταφορές στη γλώσσα χρειάζονται ερμηνεία, όπως ακριβώς και τα όνειρα. Μάλιστα στην αμέσως επόμενη παράγραφο θα υποστηρίξει πως κάθε επικοινωνία δια του λόγου, μεταφορική ή όχι, προϋποθέτει επινοητική

¹¹ Μια τέτοια θέση αποδίδεται στον Nietzsche ο οποίος, βεβαίως, έχει τους λόγους του να το υποστηρίξει. Δεν νομίζω ότι συμερίζεται κάτι τέτοιο ο Α.-Φ. Χριστίδης, δεδομένου ότι περιορίζει τη μεταφορά σε ένα μέρος της γλώσσας, σ' αυτό που χαρακτηρίζει σκοτεινό. Στη συνέχεια βέβαια ισχυρίζεται ότι η κυριολεξία δεν είναι παρά νεκρή μεταφορά (30). Η δεικτική θέρμη, σ' αυτή την περίπτωση, γράφει, «είναι αφανής», «εν υπνώσει». Αν απουσίαζε δεν θα ήταν δυνατή η μεταφορική «αφύπνισή» της. Κι άλλες μεταφορές!

κατασκευή και επινοητική ερμηνεία. Η διαφορά μεταξύ μεταφοράς και της πιο συνηθισμένης χρήσης της γλώσσας δεν είναι παρά ζήτημα βαθμού. Όλα αυτά βεβαίως είναι συνεπή με τη βασική θέση του Davidson ότι οι μεταφορές δεν διαθέτουν κανένα ειδικό νόημα πέραν του κυριολεκτικού. Τι σχέση έχουν όλα αυτά με τα περί δεικτικής θέρμης, Κι αν μπορεί πράγματι να γίνει η μετάφραση που θεωρεί δεδομένη ο κ. Χριστίδης, δεν θα έπρεπε να διαφωτίσει κι εμάς; Όσο για την άλλη φράση που υποτίθεται ότι προέρχεται από τον Davidson, «επιστροφή από το λόγο στην όραση», εγώ δεν μπόρεσα να τη βρω στο κείμενο και δεν μπορώ να καταλάβω τι σημαίνει, είτε για όσα λέει ο Davidson, είτε για όσα λέει ο κ. Χριστίδης.

Η περίπτωση του Davidson δεν είναι η μοναδική όπου από μία αποσπασματική φράση ενός διανοητή επιχειρείται να υποστηριχθεί ότι ο διανοητής αυτός συντάσσεται με την ανάλυση της γλώσσας που γίνεται στο κείμενο που εξετάζουμε. Άλλη περίπτωση είναι ο Spinoza. “Το πνεύμα είναι η ιδέα των ‘παθών’ του σώματος” παραθέτει ο Α.-Φ. Χριστίδης τον Spinoza, μέσω του Anjieu (51). Τι καταλαβαίνει κάποιος από αυτή την πρόταση για τον Spinoza ή για τη σχέση του Spinoza με όσα ισχυρίζεται ο κ. Χριστίδης; Όποιος στοιχειωδώς έχει υπόψη του το σπινοζικό έργο δεν μπορεί παρά να υποψιάζεται έναν βίαιο ακρωτηριασμό.

Γενικές παρατηρήσεις.

Όσα έγραψα στην προηγούμενη παράγραφο με φέρνουν σε κάποιες γενικές παρατηρήσεις γιατί δεν μπορώ να ασχοληθώ με όλα τα επί μέρους θέματα που γείρονται.

Θα ήταν θεμιτό, αν και κάπως παράδοξο για εισαγωγικό κείμενο σε συλλογικό τόμο τέτοιας μάλιστα έκτασης και βαρύτητας, να ανέπτυξε ο κ. Χριστίδης τη δική του άποψη, όσο ιδιοσυγκρασιακή ή μερική κι αν ήταν, για το ποια είναι η φύση της γλώσσας¹². Αυτό βεβαίως θα απαιτούσε να διατυπώσει επιχειρήματα και να ανασκευάσει την κριτική. Στο συγκεκριμένο κείμενο που εξετάζουμε, αντίθετα, ο Α.-Φ. Χριστίδης αναπτύσσει μια μεταφορά σε ένα πολύ ευρύ πεδίο, χρησιμοποιώντας ένα απάνθισμα αποσπασματικών φράσεων και αναφορών από τα έργα πλήθους συγγραφέων. Ο αναγνώστης όμως βρίσκεται όμηρος των ισχυρισμών του κ. Χριστίδη, αφού δεν μπορεί να κρίνει μόνος του, επί τη βάση επιχειρημάτων που έπρεπε να είχαν διατυπωθεί, τη βασιμότητα των θέσεων που αναπτύσσονται. Αφήνεται να παρακολουθεί, γοητευμένος, την όλο και πιο εκτεταμένη ανέλιξη της μεταφοράς στην οποία αναφερθήκαμε. Αναρωτιέται κανείς για τι είδους κοινό γράφηκε το εν λόγω κείμενο. Ένας απλός αναγνώστης σίγουρα δεν μπορεί να καταλάβει και δεν μπορεί να εκτιμήσει την παραπομπή, π.χ., στον Nelson Goodman με την εξής μορφή: «Η μεταφορά είναι η “πυκνή” διάσταση της “αναλυτικής” συμβολικής σήμανσης (για τη διάκριση του Goodman μεταξύ dense και discrete σημείων βλ. Ricœur 1978, 157).» Δεν υποτιμώ τον αναγνώστη. Κάθε άλλο· θεωρώ ότι τον υποτιμά ο κ.Χριστίδης όταν δεν του εξηγεί και τον παραπέμπει απλώς σε κάποιον άλλον χωρίς να του επιτρέπει να κρίνει αν η παραπομπή αυτή είναι σχετική ή/και εύστοχη. Αλλά ακόμη και ο εξειδικευμένος αναγνώστης δυσκολεύεται να κρίνει. Εγώ π.χ. που έχω διαβάσει τόσο το κείμενο του Ricœur όσο και το κείμενο

του Goodman στο οποίο ο Ricœur παραπέμπει, δεν καταλαβαίνω τι σχέση έχουν τα συντακτικά ή σημασιολογικά πυκνά (dense) ή αρθρωμένα (articulate) συστήματα (και όχι σημεία) για τα οποία ομιλεί ο Goodman, με όσα λέει περί μεταφοράς ο κ. Χριστίδης. Μάλιστα, στη συγκεκριμένη παραπομπή του Ricœur στον Goodman, γίνεται λόγος για το ζήτημα της αναφοράς (reference) στην περίπτωση της μεταφορικής χρήσης της γλώσσας και υποστηρίζεται ότι όλα τα συμβολικά συστήματα αναφέρονται στον κόσμο, υπό την έννοια ότι “κατασκευάζουν” και “επανακατασκευάζουν” την πραγματικότητα. Δεν βλέπω τι σχέση έχει αυτό με τα περί δεικτικής θέρμης και πυκνής σήμανσης της μεταφοράς. Μένει κανείς με την εντύπωση ότι θέσεις και θεωρίες βιάζονται για να ανταποκριθούν στην ανάλυση που επέλεξε ο κ. Χριστίδης. Υπ’ αυτήν την έννοια δεν βλέπω και ποια είναι η χρησιμότητα των τόσων πολλών αναφορών, πλην ίσως του εντυπωσιοθηρικού name dropping!

Ίσως να παραπλανούν τον κ. Χριστίδη οι πολλές δευτερεύουσες και τριτεύουσες πηγές τις οποίες χρησιμοποιεί για να αναφερθεί σε πολύ σημαντικούς φιλοσόφους. Οι παραπομπές στον Peirce γίνονται σε γαλλική έκδοση και μέσω Bates και Tiercelin. Στον Spinoza μέσω Anjieu, στον Schopenhauer μέσω Vaysse, στον Hamann μέσω Berlin, στον Kierkegaard μέσω Wurth (και μάλιστα σε βιβλίο με τίτλο *Knowledge as Desire. An Essay on Freud and Piaget*), στον Κικέρωνα και τον Αυγουστίνο μέσω Agamben. Όμως σε ένα τόσο σημαντικό κείμενο και για ένα τόσο σημαντικό θέμα θα ανέμενε κανείς μια απευθείας αναφορά στις πηγές, τουλάχιστον για όσα από τα ζητήματα αποδεικνύονται καίρια.

Συνολικά θα έλεγα ότι το ίδιο το θέμα του κειμένου παγιδεύει τον συγγραφέα του σε μια λογική ανάπτυξης που αποβλέπει στη διατύπωση μιας ουσίας για τη γλώσσα. Αυτού του τύπου τα ερωτήματα δεν μπορούν ποτέ να απαντηθούν ικανοποιητικά. Είναι ερωτήματα μεταφυσικά και αξιώνουν να δώσουμε έναν ορισμό που θα ισχύει σε κάθε περίπτωση και για κάθε περίπτωση. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι τα ερωτήματα αυτά είναι γοητευτικά, ακριβώς γιατί ανταποκρίνονται στις μεταφυσικές μας ανησυχίες. Θέλουμε να μάθουμε, άπαξ δια παντός, με τρόπο οριστικό, τι είναι η γλώσσα, η δικαιοσύνη, το αγαθό. Όμως, δυστυχώς ίσως για την ανθρώπινη μοίρα, η ίδια η γλώσσα, το ίδιο το μέσον που διαθέτουμε για να τα απαντήσουμε, δεν μας βοηθά. Οι λέξεις είναι πλασμένες από μας για σκοπούς δικούς μας, πρακτικούς, και δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να πουν αυτό που κείται πέραν του κόσμου. Για τη γλώσσα, όπως και για τη δικαιοσύνη, τη γνώση, το αγαθό, κ.λπ., δεν μπορούν να κατασκευασθούν τα στεγανά σχήματα που θα τις περιέχουν. Πάντα κάτι θα περισσεύει που δεν θα ανταποκρίνεται στον ορισμό που δώσαμε, και εν τούτοις θα θέλαμε να το συμπεριλάβουμε στη γλώσσα, να το ονομάσουμε δίκαιο ή αγαθό. Είναι σαν να προσπαθούμε να κατασκευάσουμε την αφηρημένη γενική έννοια από τις συγκεκριμένες επί μέρους εκδοχές της, πράγμα που συζητήσαμε ήδη πόσον είναι προβληματικό. Στις επιστήμες μπορούμε να ορίσουμε συγκεκριμένες οντότητες και μεγέθη, π.χ. το ηλεκτρόνιο ή τη μάζα ακριβώς διότι οι ορισμοί εκεί παίζουν συγκεκριμένο ρόλο στο εννοιολογικό σύστημα που συγκροτείται κάθε φορά γύρω από ορισμένες θεωρίες. Ένας μεταφυσικός ορισμός, όμως, έχει εξ υπαρχής αποστερηθεί κάθε συγκεκριμένου ρόλου. Βρίσκεται από πάνω, κριτής για να μετρήσει κάθε παραλλαγή και κάθε απόκλιση. Ωστόσο, ειδικά για πολιτισμικά, ιστορικά, μορφώματα όπως η γλώσσα, είναι ιδιαίτερα προβληματικό να αναζητείται η φύση τους εκτός τόπου

¹² Θα περίμενε κανείς σε ένα τέτοιο κείμενο, αντί μιας προσωπικής θέσης, και εφόσον δεχόταν ένα ερώτημα του τύπου «η φύση

και χρόνου. Θα ήταν προτιμότερο να γράφεται η ιστορία τους και να μελετάται η συγκεκριμένη μορφή τους. Ο ίδιος ο Α.-Φ. Χριστίδης μάλιστα στη εισαγωγή του τόμου που επιμελήθηκε πάει ακόμη πιο μακριά: μιλάει για *ιστορίες* της ελληνικής γλώσσας αρνούμενος μια διαχρονική ταυτότητα. Πώς συμβιβάζεται η στάση αυτή με την αναζήτηση μιας υπερχρονικής ουσίας;