

ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ

Πρακτικά της Ετήσιας Συνάντησης
του Τομέα Γλωσσολογίας του Τμήματος Φιλολογίας
της Φιλοσοφικής Σχολής
του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης
16–18 Απριλίου 2010

STUDIES IN GREEK LINGUISTICS

Proceedings of the Annual Meeting
of the Department of Linguistics, School of Philology,
Faculty of Philosophy,
Aristotle University of Thessaloniki
April 16–18, 2010

Διδασκαλία και Εκμάθηση της Ελληνικής

31

Teaching and Learning of Greek

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
[ΙΔΡΥΜΑ ΜΑΝΟΛΗ ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗ]

Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών
(Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη)
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
541 24 Θεσσαλονίκη

<http://ins.web.auth.gr>
e-mail: ins@phil.auth.gr

© 2011 Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών

ISSN 1106-9325

ISBN 978-960-231-144-8

Οργανωτική Επιτροπή του Συνεδρίου

Πρόεδρος: Δ. Κουτσογιάννης

Μέλη: Δ. Παπαδοπούλου

Α. Ρεβυθιάδου

Γραμματεία: Μ. Μαρτζούκου

Θ. Μπουχουρούδη

Φιλολογική επιμέλεια

Κ. Τσαλακανίδου

Στοιχειοθετήθηκε
στο Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών
Τυπώθηκε στη Θεσσαλονίκη
από την Πελαγία Ζήτη & Σία Ο.Ε.

Πρώτη έκδοση 2011

10, (1), (1), 15-30

Α. Καλοκρινιώτης

"Γλώσσα και ιδεολογία": ποθέσεις για μια συνθήτηση

KΕΝΤΡΙΚΗ ΟΜΙΛΙΑ

...μου". Οι περισσότεροι άνθρωποι, και ιδιαίτερα οι γυναίκες, πίνουνται μεγάλη οσείατητα. Εμείς, και ως φυσική τους γλώσσα είναι η ελληνική, στην περίπτωση των νεοελλήνων, ο κόσμος είναι συνεκτικότερος, η γλώσσα είναι κριτική γιάνες μιας συλλαγματικότητας που τη συρράττοντας αθεοποίηματα, θέντας, όχι και ανάγκη αυθεντικότητας. Τα όρα της γλώσσας μου ση...

...1974, σ. 350). Επίσης μας π... "Ο κόσμος και ο άνθρωπος πρέπει να κείται έξω από τον κόσμο" (Μπαχμάρ, 196, 36, 41). Ο κόσμος στη λογικο-φιλοσοφική πραγματικότητα του Βίττεγκεν είναι άεκτος, όμως το νόημα δεν βρίσκεται στη λέξη αλλά στη χρήση της. Ο λόγος δεν λέγεται...

...και επιχειρεί μια στοιχειώδη και ημιλογισμική γλωσσολογική προσέγγιση και γλωσσολογική, έχοντας υποθετήσει ότι ο λόγος ως τέτοιος και διακρίθουν μια άλλη αντίληψη και ως από την άλλη μια εκπαίδευση, του βίαιου "ιδεολογικού μηχανισμού" (βλ. Αλφινγκερ 1983, 69 κ.ε. Ουίλκερ 1981, κη. 3 και 4), του (επιχειρήμα) μέλλον σήμερα (ώστε το τέλος εποχής).

3. ΚΑΤΑΓΟΡΕΣ ΚΡΙΣΕΩΣ

...δύο αρνητικές κρίσεις:

...και φανταζόμαστε ένα λαό πιο υπέροχο από την πραγματικότητα, ακόμα λιγότερο τη διαμόρφωση της Θεού και της Φύσης. Φανταζόμαστε ότι στην αρχή η Φύση ήταν άσχημη και διαφανής, σαν ένα διαυγές κάτοπτρο της δημιουργίας του ανθρώπου και ότι, κατά τον ίδιο τρόπο, η θεότητα...

...του Hegel στοχεύει μια φαντασίωση των Ρομαντικών στην αναίτιση της *Überwindung* από τον γο...

“Γλώσσα και ιδεολογία”: ιστορικοθεωρητικές προϋποθέσεις για μια συζήτηση

Προοίμιο

“Τα όρια της γλώσσας μου είναι τα όρια του κόσμου μου”. Οι περισσότεροι άνθρωποι με κάποια παιδεία, και σήμερα υπάρχουν περισσότεροι, κουβαλάνε και αναπαράγουν αυτή τη φράση με την οποία αισθάνονται μεγάλη οικειότητα. Εννοούν – οι περισσότεροι – τη φυσική τους γλώσσα, και ως φυσική τους γλώσσα εννοούν την εθνική τους γλώσσα, που αν και ‘φυσική’, στην περίπτωση των νεοελλήνων, είναι δοτή “στις αμμουδιές του Ομήρου”. Αφενός, ο κόσμος είναι συνεκτάτος με τη γλώσσα που ορίζει την έκτασή του· αφετέρου, η γλώσσα είναι κιβωτός αξιών και ορίζει τα υποκείμενα με τις συντεταγμένες μιας συλλογικότητας που παραδίδεται ως ιστορική: η ιδεολογία δουλεύει συρράπτοντας αποσπάσματα.

Η ιδεολογία δουλεύει με αποσπάσματα αυθεντίας, όχι κατ’ ανάγκη αυθεντικά. Ο *Tractatus* του Wittgenstein μας παραδίδει: “Τα όρια της γλώσσας μου σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου” (Wittgenstein 1974, 68, §5.6). Επίσης μας παραδίδει: “Το νόημα του κόσμου πρέπει να κείται έξω από τον κόσμο” (Wittgenstein 1974, 86, §6.41). Ο κόσμος στη *Λογικο-φιλοσοφική πραγματεία* του Wittgenstein είναι λεκτός, όμως το νόημα δεν βρίσκεται στη λέξη αλλά στη δείξη. Συνεπώς, το νόημα δεν λέγεται.

Στο κείμενο που ακολουθεί επιχειρώ μια στοιχειώδη και ομολογουμένως χασματική ιστορική αναδίφηση του γλωσσοκεντρισμού, έχοντας (προ)υποθέσει ότι οι θεωρίες μεταγγίστηκαν και διαπότισαν μια ‘κοινή αντίληψη’ κυρίως μέσα από τα κανάλια της μαζικής εκπαίδευσης, του βασικού “ιδεολογικού μηχανισμού” του εθνικού κράτους (βλ. Althusser 1983, 69 κ.ε.· Gellner 1992, κεφ. 3 και 4), του οποίου (μηχανισμού) μάλλον σήμερα ζούμε το τέλος εποχής.

1. Εισαγωγή με αρνητικές κρίσεις

Θα ξεκινήσω με δυο αρνητικές κρίσεις:

“Τίποτε δεν επιτρέπει να φανταζόμαστε ένα λαό που υπήρξε σ’ αυτή την πρωταρχική μορφή και μια ιστορική κατάσταση αυτού του λαού, ακόμα λιγότερο τη διαμόρφωση μιας καθαρής γνώσης του Θεού και της Φύσης. Φανταζόμαστε ότι στην αρχή η Φύση παρουσιάστηκε ανοιχτή και διαφανής, σαν ένα διαυγές κάτοπτρο της δημιουργίας του Θεού μπροστά στην καθαρή ματιά του ανθρώπου και ότι, κατά τον ίδιο τρόπο, η θείκη αλήθεια του προσφέρθηκε” (Hegel 1966, 159).

Η αρνητική κρίση του Hegel στοχεύει μια φαντασίωση των Ρομαντικών που οδηγεί – ή, πάντως, επενδύει – την αναζήτηση της *Ursprache* από τον νοη

Schlegel (Δοκίμιο για την καταγωγή και τη σοφία των Ινδών, 1808). Οι μυθικοί Ινδοί θα γίνουν Ινδογερμανοί πριν καταλήξουν Ινδοευρωπαίοι, κατόπιν επιμονής του Borp. Μέχρι οι πρώτοι ιστορικοσυγκριτικοί να σαρωθούν από το κίνημα των νεογραμματικών στα τέλη του 19ου αι., εκείνη η εδεμική πρωτο-ινδοευρωπαϊκή θα παραμείνει, τουλάχιστον για τον Mueller και τον Pictet, μέντορα του Saussure, μια άμεση παρθενική γλώσσα, εικονική άρα διαφανής, στη συνάφεια των πραγμάτων· η εγγύτητα της εβραϊκής στη γλώσσα του Θεού αμφισβητήθηκε. Παραπέρα, η αντιδιαστολή ανάμεσα στον ‘δυναμισμό’ των Αρίων και την ‘αποτελμάτωση’ των Σημιτών, φαίνεται πως αθροίστηκε στις σκοτεινές ώρες του 20ού αι. σε προηγούμενες ρατσιστικές παραστάσεις, μεσαιωνικής καταγωγής.¹

Η δεύτερη αρνητική κρίση προέρχεται από τον De Man και στοχεύει τον ώριμο γαλλικό δομισμό στο πρόσωπο του Greimas.

“Είναι σαφές ότι, για τον Greimas όπως και για ολόκληρη την παράδοση στην οποία ανήκει, οι γραμματικές και οι λογικές λειτουργίες της γλώσσας αλληλοεπικαλύπτονται. Η γραμματική αποτελεί ισότοπο της λογικής [...] Η γραμματική υπηρετεί τη λογική η οποία, με τη σειρά της, επιτρέπει να περάσουμε στη γνώση του κόσμου [...] [Ο] στρατηγικός στόχος [του δομισμού είναι] να αντικατασταθούν τα ρητορικά σχήματα από γραμματικούς κώδικες [...] Μπορεί [όμως] κανείς να αναρωτηθεί αν νομιμοποιείται η αναγωγή του μεταφορικού τρόπου στη γραμματική” (De Man 1990β, 59–60· 1990α, 73).

Η κριτική του De Man στον Greimas γίνεται στο φόντο του μεσαιωνικού *trivium* των γλωσσικών μαθήσεων, όπως αυτό εγκαθίσταται από τον ιερό Αυγουστίνο (*De ordine*) και αφορά την απόπειρα οικοδόμησης του απόλυτου σημειωτικού σύμπαντος, με την οποία εκρήγνυται το μοντέλο του γαλλικού δομισμού. Οι αποδομιστές, που οδήγησαν το μοντέλο στις ακραίες λογικές συνέπειές του, θα βρεθούν περιπλανώμενοι στα συντρίμια του· μαζί και ο ίδιος ο De Man. Στη γκρεΐμασιανή θεωρία, οι γραμματικές δομές επιφορτίζονται με όλα τα βάρη της πραγματολογίας ώστε να καταστούν ισόμορφες με μια λογική που μπορεί να υποδεχθεί τον φαινόμενο κόσμο. Το αποτέλεσμα είναι ένα τυπικό (formal) σημειωτικό σύστημα με ένα (μοναδικό) επίπεδο άρθρωσης, ένα σύστημα από το οποίο εκλείπει το νόημα.²

Τα δύο παραθέματα είναι παρμένα από πολύ διαφορετικά συμφραζόμενα. Όμως, πηγάζουν από μια συμπληρωματική προσδοκία που αποδίδεται από τον Hegel και τον De Man με όρους νοσταλγίας: διαύγεια και διακριτότητα. Ο συγκερασμός των δύο αιτημάτων από τον Descartes βρίσκεται στην αφετηρία του Διαφωτισμού. Αλλά ο Descartes δεν διανοήθηκε να τον περάσει μέσα από το πρόβλημα της γλώσσας.³

Τα δύο παραθέματα είναι παρμένα από τις δύο βάρκες όπου πατώ. Μιλώ-

¹ Οι ιστορίες αυτές, πολύ καλά αφηγημένες από τον Olender (1989, 13–50)· πβ. Utaker (2002, κεφ. 1–3).

² Περισσότερα για τη σημειολογικό εγχείρημα του Greimas και την κριτική του στο Καλοκαιρινός (2010, κεφ. 8).

³ Για τον Descartes η ανθρώπινη ομιλία συνιστά, μόνο, την κυριότερη εμπειρική ένδειξη για την ύπαρξη *res cogitans* έξω από το νοούν υποκείμενο· δηλαδή, εκτός από μένα που δεν μπορώ να αμ-

ντας για ιδεολογία θα εννοήσω περισσότερο, και ειδικότερα από τη “ψευδή συνείδηση” των ανθρώπων,⁴ το απροϋπόθετο και τους εξωγενείς προσδιορισμούς των θεωριών. Η συζήτηση αφορά προϋποθέσεις, άρρητες ή υπόρρητες: Υπόρρητες όταν προέρχονται ως επιστημολογικά πρότυπα από όμορες μαθήσεις· άρρητες όταν βρίσκονται στο πολιτισμικό υπέδαφος όπου θεμελιώνονται οι θεωρίες· και τα δυο, κατά περίπτωση, όταν, υποκειμενικά ή αντικειμενικά, εξυπηρετούν στοχεύσεις που δεν εγγράφονται στη ρητή ‘επιστημονική’ διάρθρωσή τους, την υπερβαίνουν και την επικαθορίζουν.

Το ζήτημα που θέτω είναι το εξής: Οι γλωσσολόγοι έχουμε αναδεχθεί ένα αντικείμενο που ανατιμήθηκε στην περίοδο της Νεωτερικότητας, υπό την έννοια ότι του εναποτέθηκαν αξιακά βάρη και ότι καλλιεργήθηκαν προσδοκίες ότι μέσα σε αυτό το ανατιμημένο αντικείμενο, τη γλώσσα, θα βρεθεί το κλειδί σε ζητήματα ταυτότητας και ζητήματα θεμελίωσης της γνώσης. Ταυτόχρονα με την προσδοκία ήρθε και η αμφιβολία για την εκπλήρωσή της, δηλαδή μια δυσπιστία. Και τα δύο εκφράζονται παραδειγματικά στη γλωσσική στροφή (linguistic turn) της αναλυτικής φιλοσοφίας του 20ού αι.: (α) θα μας λύσει η γλώσσα τα φιλοσοφικά μας προβλήματα, αν σκύψουμε πάνω της; ή (β) προκειμένου να λύσουμε τα φιλοσοφικά μας προβλήματα, θα χρειαστεί να απαλλαγούμε από αυτή;⁵

Στη Νεωτερικότητα, η γλώσσα εγκαθίσταται ως κεντρικό πρόβλημα. Τούτο σημαίνει ότι δεν ήταν προηγουμένως. Δεν ήταν δηλαδή για τον προνεωτερικό λόγο άνθρωπο.

2. Στο κατώφλι της Νεωτερικότητας

Η γλώσσα δεν είναι πρόβλημα αν ισχύει ο ισομορφισμός των τρόπων του είναι, της νόησης και της σήμανσης (*modi essendi, intelligendi, significandi*), σύμφωνα με το κύριο ρεύμα της *grammatica speculativa* (βλ. Ashworth 2003, 74–75· Robins 1989, 110–11). Αν ισχύει ο ισομορφισμός των τρόπων, η γλώσσα είναι διάφανη, συνεπώς άορατη. Επιπλέον, αν τα πράγματα είναι εκφωνήματα του θεού, αν σημαίνουν ως σύμβολα από Εκείνον, τότε, σε μια πρώτη προσέγγιση, τα πράγματα δεν διαφέρουν ποιοτικά από τις λέξεις και, σε μια δεύτερη προσέγγιση, το τερματικό πρόβλημα βρίσκεται στο νόημα των πραγμάτων. Και με τις δυο προσεγγίσεις, η γλώσσα τίθεται έκκεντρα στο κάδρο των μεταφυσικών ανησυχιών, δεν αναγνωρίζεται δηλαδή ως τόπος της απεύθυνσής τους. Η γλώσσα γίνεται πρόβλημα όταν τα πράγματα χωρίζονται από τις λέξεις (και όχι αντιστρόφως), όταν τα πράγματα επιστρέφουν στο εαυτό τους, με αποτέλεσμα η δική τους γνώση να καθίσταται πρόβλημα.⁶

φιβάλλω ότι υπάρχω εφόσον σκέπτομαι, υπάρχουν και άλλοι σκεπτόμενοι, όπως τεκμαίρεται από την ομιλία τους που δεν θα μπορούσε να προέρχεται από μια μηχανή· βλ. Descartes (2000, 92–4).

⁴ Είναι μια έννοια της ιδεολογίας που έχει την καταγωγή της στον Marx και στον Althusser, ο οποίος επίσης συζητά για τους “ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους”· βλ. Althusser (1983).

⁵ Η παραδειγματική επιτομή της γλωσσικής στροφής στην αναλυτική φιλοσοφία: Rorty (1992).

⁶ Ο ισομορφισμός των *modi*, όπως και η ενασχόληση με αυτούς, αφορά τον λόγο προνεωτερικό

Στο μυαλό των λογίων, και πριν από τη διάχυση στην κοινή αντίληψη, η αντικειμενοποίηση του κόσμου συνεπιφέρει την υποκειμενοποίηση εκείνου που πρόκειται να τον γνωρίσει, δηλαδή του *ego* του *cogito*. Όσο στη σκέψη και στα πράγματα υπάρχει κοινή θεμελίωση σε ένα “υπερεμπειρικό Εκείθεν”,⁷ αυτό προσφέρεται ως ενιαία εγγύηση για την αλήθεια στη διπλή της μορφή, ως πραγματικότητα και ως κανονιστικότητα, ως είναι και ως πρέπει. Όσο το εδραίο υπερβατικό Εκείθεν απεικονίζεται στο ασταθές εγκόσμιο Εντεύθεν, το τελευταίο δεν συνιστά αντικείμενο της γνώσης, εφόσον μια απεικόνιση του πρώτου στο δεύτερο είναι δυνατή. Ο Αριστοτελισμός, ιδιαίτερα στη θωμιστική και στην αβερροϊκή του εκδοχή, διασφαλίζει ακριβώς αυτό, την αμφίδρομη όδευση ανάμεσα στην εμπειρία του κόσμου και στη γνώση του όντως όντος, ανάμεσα στα εμπειρικά καθέκαστα και στα υπερβατικά καθολικά. Η αμφισβήτηση αυτής της διπλής διαδρομής βρίσκεται στη ρίζα του αναγεννησιακού ανθρωπισμού⁸ και έχει ως συνέπεια την καθαίρεση του Εκείθεν, με την οποία αναδεικνύεται μεν η ιδέα της φύσης στην ουσιαστική της εμμένεια και όχι πια ως σύμβολο, όμως η κανονιστικότητα μένει, προσωρινά τουλάχιστον, ορφανή, δηλαδή αθεμελίωτη. Αλλά οι ανθρωπιστές είναι άνθρωποι των γραμμάτων μέσα στις αναδυόμενες αστικές κοινότητες, όπου η *prudentia* εγκαθίσταται ως πρόταγμα της *vita activa*. Μέσα σε αυτό το ενεργητικό, ρευστό και πρακτικό περιβάλλον, η γλωσσική χρήση αποκτά μεγάλη σημασία: συνέχει την κοινότητα και εκφράζει τις ατομικές βουλήσεις. Και είναι ανθρώπινο οι άνθρωποι των γραμμάτων, όπως διαπλάθονται και τοποθετούνται μέσα στο καινούριο περιβάλλον, να δίνουν στη γλώσσα και θεωρητική αξία. Ως πού, όμως; Θα μπορούσε άραγε η γλώσσα, που μόλις χωριζόταν από τα πράγματα, να οδηγήσει ξανά τους ανθρώπους σε αυτά, να φωτίσει τη *rerum natura*;

Ο χωρισμός των λέξεων από τα πράγματα είναι μια από τις συνθήκες της

άνθρωπο, κατεξοχήν τον σχολαστικό· η ιδέα του συμβολικού σύμπαντος, αν, μαζί με τον Foucault, πιστέψουμε τον Le Goff, βρίσκεται μέσα στη γενικότερη νοοτροπία της μεσαιωνικής κοινωνίας. Ο μεταξύ τους αρθρωτής, που επιτρέπει το απρόσκοπτο πέρασμα από τη νοοτροπία στη θεωρία, είναι ο νοητικός τελεστής της *congruentia*, της ομοιότητας, έννοιας που ο Foucault προτάσσει στο μεταθεωρητικό του αφήγημα. Ενδεικτικά παραθέματα από τους Le Goff και Foucault: “Ο συμβολισμός ήταν καθολικός και η σκέψη ήταν μια αέναη ανακάλυψη κρυμμένων σημασιών, μια διαρκής ιεροφάνεια [hiérophanie]. Γιατί ο κρυμμένος κόσμος ήταν ένας κόσμος ιερός και η συμβολική σκέψη δεν ήταν παρά η αναπτυγμένη, ξεκαθαρισμένη μορφή, στο επίπεδο των λογίων [doctes], της μαγικής σκέψης στην οποία κολυμπούσε η κοινή αντίληψη [mentalité commune]” (Le Goff 1982, 304). “[η γλώσσα] είναι κατατεθειμένη μέσα στον κόσμο και συνιστά μέρος του τόσο διότι τα ίδια τα πράγματα κρύβουν και φανερώνουν το αίνιγμά τους σαν γλώσσα, όσο και διότι οι λέξεις προτείνονται στους ανθρώπους σαν πράγματα προς αποκρυπτογράφηση” (Foucault 1966, 49–50). Ο Foucault επεκτείνει το ερμηνευτικό σχήμα του Le Goff στην Αναγέννηση· το παράθεμά του αφορά στον 16ο αι. “Τα πράγματα και οι λέξεις θα χωρίσουν” (Foucault 1966, 58) με την αυγή της “κλασικής εποχής”. Η εκτίμηση αυτή πιστεύω, και θα υποστηρίξω στη συνέχεια, είναι εσφαλμένη. Για τη διαφάνεια του οντικού λόγου σε μια χρονικά ακόμα ευρύτερη προοπτική της ιστορίας των ιδεών, βλ. Taylor (1985).

⁷ Η εντός εισαγωγικών φράση ανήκει στον Κονδύλη (1983, 14), του οποίου τη σκέψη προσπαθώ να (παρ)ακολουθήσω εδώ, με κάποιες προσαρμογές.

⁸ Πρόσωπα του δράματος, οι (Gianfrancesco) Pico, Sanchez, Nizolio, Ramus κ.ά.: βλ. Κονδύλη (1983, 82, 95, 127)· Menn (1998, 44–46)· πβ. Dawson (2007, κεφ. 2–4).

εισόδου στη Νεωτερικότητα. Μια δεύτερη, λιγότερο συζητημένη, συνθήκη είναι να συνειδητοποιήσει κανείς ότι δεν έχει μία αλλά δύο γλώσσες. Και αυτό θα συμβεί αν οι δύο γλώσσες που έχει (εκ των πραγμάτων) βρεθούν σε ανταγωνισμό μέσα στο ίδιο εκφραστικό πεδίο. Οι προϋποθέσεις για την ικανοποίηση των δύο αυτών συνθηκών εμφανίζονται στον όψιμο Μεσαίωνα σχεδόν ταυτόχρονα, στην πρώτη εικοσαετία του 14ου αι., αν και σε μεγάλη γεωγραφική απόσταση, αν και θα αργήσουν να συγκεραστούν.

Στην Οξφόρδη, ο Ockham παραδίδει τα πράγματα στην ατομικότητά τους αποσύροντας τα καθολικά (*universalia*) από την πραγματικότητα στη νόηση⁹ είναι η γέννηση του νομιναλισμού. Το συσχετικό αποτέλεσμα είναι μια εκδοχή της *grammatica speculativa* που κυρίως μπορεί να θεωρηθεί, αναχρονιστικά, ως νοησιακή γλώσσα (*language of thought*). Στην οντολογική οικονομία αντιστοιχεί ανισομορφικά (όχι ισομορφικά) μια γνωσιακή οικονομία: Αν, από τη μια μεριά, ο κόσμος δεν εδράζεται στα οντολογικά σύστοιχα των καθολικών εννοιών, από την άλλη μεριά, η νοησιακή του Ockham δεν έχει γένη και κλιτικά στοιχεία, απαλλάσσεται δηλαδή από τα γραμματικά εργαλεία ενός εκφραστικού μέσου (βλ. ιδιαίτερα Panaccio 1999, 71–73). Κατά συνέπεια, όμως, καθίσταται ανισόμορφη με τη γλώσσα: ο ισομορφισμός των *modi* θρυμματίζεται.

Η αλήθεια είναι πως θα πάρει καιρό για να αναληφθούν από τα κύρια ρεύματα της φιλοσοφίας οι συνέπειες του οκκαμικού διαβήματος. Ωστόσο, μια νομιναλιστική παράδοση ανιχνεύεται αδιάλειπτα στα κολλέγια που βρίσκονται κάτω από την ομπρέλα της Σορβόνης. Από ένα από αυτά, το Collège de la Flèche, θα αποφοιτήσει στα πρώτα χρόνια του 17ου αι. ο Descartes.¹⁰

Επιστρέφοντας στην εποχή του Ockham, στις αρχές του 14ου αι., διαγώνια στον χάρτη, βρίσκουμε έναν καθιερωμένο ποιητή που δεν έχει όμως ακόμα γράψει το διασημότερο έργο του, τη *Divina comedia*. Λίγο πριν αφιερωθεί στη σύνθεσή της, ο Dante Alighieri γράφει δύο έργα, το ένα στην τοσκανική του διάλεκτο (*Convivio*) και το δεύτερο, *De vulgari eloquentia*, στη “γραμματική” γλώσσα. (Η *grammatica* του Δάντη είναι η κλασική, παγιωμένη, “ανιστορική” λατινική).¹¹ Και στα δύο έργα περιέχεται το επιχείρημα της υπεράσπισης της φυσικής κοινής λαλιάς, πιο απερίφραστα αλλά συνοπτικότερα στο σωζόμενο πρώτο μέρος του λατινικού έργου: “Nobilior est vulgaris” (Dante 1996, 2, I.i.4). Μαζί έρχεται

⁹ Βλ. χαρακτηριστικά: “Dicendum est igitur, quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium” (“Πρέπει συνεπώς να πούμε ότι κάθε καθολικό είναι ένα ατομικό πράγμα και άρα δεν υπάρχει καθολικό παρά κατά τη σήμανση, ως σημείο πολλών [ατομικών πραγμάτων]”. Ockham 1990, 33)· για τη σημασιολογία και την οντολογία του Ockham, βλ. Klima (1999).

¹⁰ Για τη νομιναλιστική παράδοση του Παρισιού, βλ. Ashworth (1988, 151–52, 159–61).

¹¹ Βλ. Dante (1996, 20, 23, I.ix.11). Κατά τον Grassi, ο Δάντης “ονομάζει αυτή τη γλώσσα ‘γραμματική’ γιατί κατά την άποψή του είναι κατασκευασμένη με καθαρά ορθολογικό [rational] τρόπο κι έτσι είναι ανιστορική [ahistorical]” (Grassi 1980, 79)· κατά τον Botterill, “σημαίνει ‘λογοτεχνική γλώσσα που διέπεται από κανόνες’ και ταυτίζεται, ως επί το πλείστον, με τη λατινική τη γραμμένη από τους καλύτερους ποιητές” (Botterill 1996, 90). Για τη χρονολόγηση του (ημιτελούς) έργου, μεταξύ 1303 και 1305, βλ. Botterill (1996, xiii–xiv).

η ιδέα για το δικαίωμα του άριστου ποιητή να διαπλάθει το ρευστό ομιλούμενο ιδίωμα σε γραφόμενη γλώσσα της τέχνης. Πίσω από την ιδέα παίρνει σχήμα ένα (υπόρρητο) πολιτικό πρόγραμμα: Αυτή η ‘λαμπρή κοινή’ θα είναι *aulica* και *curialis*.¹² Ωστόσο στην κατακερματισμένη Ιταλία δεν υπάρχει ούτε αυλή, ούτε βουλευτήριο· το πρόγραμμα της ιταλικής πολιτικής ενοποίησης του Machiavelli προδιαγράφεται στον Δάντη. Όμως, η πραγματεία του θα μείνει στην αφάνεια για δύο περίπου αιώνες.

Εντωμεταξύ, η στροφή του Πετράρχη προς την κλασική λατινική ανέστειλε για έναν σχεδόν αιώνα την καλλιέργεια του ιδιώματος στην υψηλή λογοτεχνία. Βέβαια, η ‘ιδιωματική’ παραγωγή των *Tre Corone* της Φλωρεντίας (του Δάντη, του Πετράρχη και του Βοκκάκιου) είχε ήδη θέσει πρότυπα λογοτεχνικά. Αλλά χρειάστηκε να φτάσουμε στα τέλη του 15ου αι. για να γίνει παραδεκτό ότι η τοςκανική ήταν ένα φυσικό ιδίωμα και ότι τα λατινικά ήταν μια φυσική γλώσσα που άλλαξε μέσα στον χρόνο, όπως τεκμηριώθηκε ιστορικά από τις γραφές των φυσικών ομιλητών της.¹³ Η συνειδητοποίηση αυτή συνδυάστηκε με τις αξιώσεις κυριαρχίας του κράτους της Φλωρεντίας, στη διπλωματική υπηρεσία του οποίου θα έμπαινε από το πρώτα χρόνια του επόμενου αιώνα ο νεαρός Μακιαβέλλι.

Από τον Ockam και τον Δάντη μέχρι τον Καρτέσιο έχουν μεσολαβήσει τριακόσια χρόνια, δηλαδή το υπόλοιπο του όψιμου Μεσαίωνα κι ολόκληρη η Αναγέννηση. Στην εποχή που αμέσως προηγείται του Ockham σχηματίζονται προϋποθέσεις για τον επερχόμενο νομιναλισμό. Σε αυτή την προετοιμασία έχει θέση, τουλάχιστον εμβληματική – και περισσότερο από εμβληματική, κατά τον Duhem –, η πράξη της παρισινής “Καταδίκης”, στα 1277, ως αιρετικών των προτάσεων για την αναγκαιότητα του κόσμου. Κατ’ ουσία αναγνωρίζεται, από την παπική εκκλησία, ότι ο Θεός μπορεί να δημιουργήσει οτιδήποτε δεν υπόκειται σε λογική αντίφαση.¹⁴ Αυτό, όμως έχει ως συνέπειες ότι (α) ο κόσμος *συμβαίνει* να είναι όπως είναι· (β) τα πράγματα, εφόσον πια δεν είναι ο λόγος του Θεού (ίσως να είναι μόνο η ομιλία του...), μπορούν να αρχίσουν να επιστρέφουν στον εαυτό τους· και (γ) εφόσον ο κόσμος δεν είναι *a priori*, ανοίγει καταρχήν ο δρόμος για την *a posteriori*, την εμπειρική δηλαδή διερεύνησή του.

Σε κάθε περίπτωση, ο Αριστοτελισμός, παρά το σφυροκόπημα που δέχεται από τους ανθρωπιστές, παραμένει κυρίαρχος στο διάστημα που μας φέρνει στον Descartes. Όμως, πριν ακόμα από την αναγεννησιακή αμφισβήτησή του, έχει υποστεί την πρώτη από τις δύο βασικές αναθεωρήσεις του, που ξεκινούν ως αναθεωρήσεις του αριστοτελικού corpus (βλ. Ashworth 2003, 74–76· Jardine

¹² Dante (1996, 32–45, I.xvii–xix)· για μια ερμηνεία του *illustre ydioma*, που παραπέμπει (αν και όχι ρητά) στη *Lichtung* του Heidegger, βλ. Grassi (1980, 81–82)· για μια συζήτηση των – λιγότερο φιλοσοφικών – ερμηνειών, που προκρίνει την άποψη ότι το *vulgare illustre* σημαίνει την επιστροφή σε μια ιταλική ‘πρωτογλώσσα’ από την οποία υποτίθεται ότι προήλθαν τα *varia vulgaria*, δηλαδή τα ποικίλα ιταλικά ιδιώματα της εποχής του Δάντη, βλ. Mazzocco (1987).

¹³ Για την πετραρχική επιρροή στη φλωρεντινή γραμματεία του 14ου και 15ου αι., βλ. McLaughlin (2005).

¹⁴ Βλ. Dudley Sylla 2003, 182–84, όπου και παραπομπές στον Duhem.

1988, 193–95). Πύρω στα 1150, προστίθενται στο σώμα των κειμένων οι Σοφιστικοί έλεγχοι, τα Αναλυτικά (Πρότερα και Ύστερα) και τα Τοπικά, με τα αραβικά κυρίως σχόλιά τους, και συγκροτείται το *Organum*. Η προσθήκη αυτή θα δημιουργήσει εντάσεις στο trivium, οι οποίες αρχικά εμφανίζονται ως εσωτερικές στη λογική: αποδεικτικός (τυπικός) συλλογισμός σύμφωνα με τα Ύστερα αναλυτικά ή πιθανολογικός (περιεχομενικός) συλλογισμός σύμφωνα με τα Τοπικά; Η λογική κινδυνεύει με σχάση. “Οι ανθρωπιστές εκμεταλλεύονται τη μεσαιωνική-σχολαστική συνωνυμία [της λογικής και της διαλεκτικής] ακριβώς για να καταργήσουν την ουσιαστική αριστοτελική διάκριση μεταξύ τους, ανάγοντας τη λογική στη διαλεκτική ως επιστήμη του ομιλουμένου λόγου, εφόσον, λένε, και η λογική, όπως δείχνει η ετυμολογία της, από τον λόγο (ως *sermo* κι όχι ως *ratio*) προέρχεται και σ’ αυτόν αναφέρεται” (Κονδύλης 1983, 116). Η λογική, ως διαλεκτική, διεκδικείται από τη ρητορική. Και μάλιστα αυτό συμβαίνει στο έδαφος της γραμματικής. Στα μέσα του 15ου αι., ο Valla επιχειρεί την κατάλυση των προβλημάτων της σχολαστικής μεταφυσικής με τη χρήση ετυμολογικών και γραμματικοσυντακτικών εργαλείων (βλ. ιδιαίτερα Κονδύλης 1983, 69–78). Προς τα τέλη του ίδιου αιώνα, όμως, ο Agricola φαντάζεται μια “λογική της γλωσσικής χρήσης” – και μας πηγαίνει κατευθείαν στη ρητορική. Η δεύτερη μεγάλη αναθεώρηση του αριστοτελικού corpus έρχεται με τη γνωριμία και την έκδοση στα τέλη του ίδιου (15ου) αιώνα των ελληνικών πρωτοτύπων, που περιλαμβάνουν και πλατωνικά κείμενα μεταξύ των οποίων και τον Κρατύλο, που ενισχύουν το ρεύμα της νεοπλατωνικής διαλεκτικής. Σε αυτό το ρεύμα εντάσσει τον εαυτό του ο Petrus Ramus, ο οποίος αναζητεί στη ρητορική “τους κανόνες του φυσικού λόγου” (*ratio naturalis*).¹⁵

Φαίνεται πως οι ανθρωπιστές προλαμβάνουν το ρεύμα της φιλοσοφίας της κοινής γλώσσας του 20ού αι. Όμως η προσοικειώσή τους με μια τέτοια αναγωγή δεν συνιστά παρά την άλλη όψη ενός ιστορικού εξωτισμού. Νομίζω ότι για να κατανοήσουμε το γλωσσοκεντρικό διάβημα του ανθρωπισμού μέσα στα ιστορικά του συμφραζόμενα χρειάζεται να επιστρέψουμε στο κεντρικό πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στα καθέκαστα και στα καθολικά. Η όδευση από τα πρώτα προς τα δεύτερα δεν είναι ασφαλής για τους ανθρωπιστές, όπως ήταν για τον Αριστοτέλη. Αλλά η αποκοπή της όδευσης από τα καθέκαστα στα καθολικά υποθηκεύει και τον δρόμο της επιστροφής από τα τελευταία στα πρώτα, όπως ήθελε επίσης ο Αριστοτέλης. Η ανασφάλεια της επαγωγής (*inductio*) υποθηκεύει την ασφάλεια της απαγωγής (*deductio*).

Επιπλέον, η διάδοση του νομιναλισμού στον αναγεννησιακό κόσμο, αποτρέπει από την αναζήτηση μιας οντικής θεμελίωσης στα καθολικά. Το ζήτημα τίθεται στη γνωσιολογική βάση της εμπειρίας. Αν όχι απόλυτα ασφαλείς, πιθανότερα αληθείς είναι οι προκείμενες της *inductio*, και αυτές είναι τοπικές. Αλλά πώς τις βρίσκουμε; Η πρώτη πτυχή της ρητορικής είναι η *inventio*. Από αυτή

¹⁵ Ευσύνοπτη παρουσίαση των πρωταγωνιστών, στο Jardine (1988), απ’ όπου οι εντός εισαγωγικών φράσεις.

την πρώτη στιγμή, της εύρεσης, που η ίδια δεν μπορεί να είναι συλλογιστική, αφού προηγείται του συλλογισμού για να τον θεμελιώσει, η νόηση ως *ingenium* θα αναζητήσει ομοιότητες ανάμεσα στα καθέκαστα, λειτουργώντας θεμελιωδώς μεταφορικά και παραδειγματικά. Οι συλλογισμοί θα παραμείνουν τοπικοί και πιθανολογικοί, όμως τα νοήματα που θα διακινήσουν θα λάβουν υπόσταση, ακριβώς, μέσα στη γλωσσική χρήση, που είναι δημόσια, μέσα στην κοινότητα των ανθρώπων. Και επειδή η ρίζα της *inventio* στην επαφή της με το συγκεκριμένο δεν είναι λογική, η ρητορική συλλογιστική στη σύσταση και την εκφορά της θα επενδυθεί εξ αρχής με το έτερο της λογικής, δηλαδή με το πάθος.¹⁶

Η ηρωική απόπειρα των ανθρωπιστών να απορροφήσουν τη λογική στη ρητορική γνωρίζουμε ότι απέτυχε και, σύμφωνα τουλάχιστον με την κυρίαρχη πρόσληψή μας του Διαφωτισμού, απωθήθηκε σε ένα σκοτεινό περιθώριο. Οι ανθρωπιστές επιδίωξαν τόσο την επανασύνδεση των *modi intelligendi* και *significandi*, όσο και την ενοποίηση της εμπειρίας με την κανονιστικότητα. Όμως, και στα δύο σκέλη αυτής της προσπάθειας παρέμειναν αγνωστικιστές απέναντι στη φύση και δεν πίστεψαν, όπως και οι προηγούμενοι από αυτούς, στη δυνατότητα μιας φυσικής επιστήμης. Η αναγεννησιακή ρητορική έχασε τη μάχη, όχι επειδή την κέρδισε η σχολαστική λογική, αλλά επειδή τα μαθηματικά ήρθαν να δέσουν με τη νέα επιστήμη της εμπειρίας. Η *ratio* δεν σώθηκε από την αριστοτελική λογική αλλά από τα μαθηματικά.¹⁷ Επιπλέον, όταν οι ανθρωπιστές επιτέλους απαγκιστρώθηκαν από τις κλασικές γλώσσες και έφτασαν να παραδεχθούν τις ομιλούμενες, το επιχείρημα της γλωσσικής ποικιλότητας στράφηκε εναντίον στις φιλοσοφικές αξιώσεις ενός, αυστηρού πάντως, γλωσσοκεντρισμού.¹⁸

Τουλάχιστον, η απόκτηση της αίσθησης ιστορικότητας των κειμένων, που συνάντησε μια παράλληλη δραστηριότητα βιβλικής ερμηνείας, ήταν εκείνη που έδωσε γέννηση σε μια νέα τέχνη, τη φιλολογία. Η ιστορικότητα των κειμένων συνοδεύτηκε από μια νέα αίσθηση της γλώσσας, που είναι αίσθηση του παρόντος και καθορίζεται συσχετικά με την αίσθηση του παρελθόντος. Κι αυτό συνέβη στο υπόβαθρο πολιτικών εξελίξεων που κατευθύνονταν προς τη συγκρότηση των εθνικών κρατών. Στα 1539, η γαλλική καθίσταται γλώσσα του νόμου του ισχυρού γαλλικού βασιλείου· στα 1549, ο νεαρός Joachim du Bellay βγάζει τη *Defence et illustration de la langue française*.¹⁹ Ο 16ος είναι ο αιώνας των γραμματικών των ομιλουμένων γλωσσών, που θα καταστούν, στους τρεις επόμενους,

¹⁶ Αντίστοιχα, τα αρχαία πρότυπα μετακινούνται από τον Αριστοτέλη στον Κικέρωνα, τον Σενέκα και τον Κοϊντιλιανό. Η ερμηνευτική μου απόπειρα εδώ οφείλει περισσότερα στον Grassi (1980) απ' ό,τι στον Κονδύλη.

¹⁷ Η συνάντηση της λογικής με τα μαθηματικά άργησε αρκετά, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

¹⁸ Το επιχείρημα κινητοποιεί ο νεοαριστοτελικός Zabarella· βλ. Κονδύλη (1983, 146–58).

¹⁹ “Εκτιμώ ότι η κοινή μας γλώσσα [*nostre vulgaire*], όπως είναι σήμερα, δεν είναι τόσο χυδαία και ποταπή, όπως την εμφανίζουν οι φιλόδοξοι θαυμαστές της ελληνικής και της λατινικής [...] Η γαλλική μας γλώσσα δεν είναι τόσο φτωχή ώστε να μη μπορεί να αποδώσει πιστά εκείνο που δανείζεται από άλλες· [δεν είναι] τόσο άγονη που να μη μπορεί να αποφέρει καρπούς στην καλή ενόηση [...]” (παράθεμα στο, πάντα χρήσιμο, Osborn Taylor (1920, 335)).

εθνικές γλώσσες (βλ. ενδεικτικά Waswo 1999). Είχε προηγηθεί, όπως είναι εύλογο, η γραμματική της τοσκανικής.²⁰ Άλλωστε, η ακτινοβολία της λογοτεχνικής παραγωγής του ιταλικού χώρου είναι τέτοια που η ιταλική θα κυκλοφορεί στα γαλλικά σαλόνια μέχρι το πρώτο τρίτο του 17ου αι. (βλ. Fumagoli 2001, 39). Είναι ακριβώς η εποχή που ο Descartes επιλέγει να γράφει και να κυκλοφορήσει, στη γαλλική, την πρώτη του φιλοσοφική πραγματεία. Έχει βέβαια λίγο προηγηθεί με τα *Δοκίμια*, στα τέλη του 16ου αι., ο Montaigne.²¹

3. Καρτέσιος, "Θεόφιλος" και "Φιλαλήθης"

Φτάνοντας στην αυγή του Διαφωτισμού το δίλημμα του Δάντη, να έχεις δύο γλώσσες στο ίδιο εκφραστικό πεδίο, τίθεται με νέους όρους. Ο Bacon δημοσιεύει το *Advancement of Learning* (1605), στην αγγλική, και το *Novum organum* (1620), στη λατινική. Αλλά ο Bacon βρίσκεται στο μεταίχμιο της Νεωτερικότητας, στον δρόμο της επιστήμης, που από τη *philosophia naturalis* οδηγεί στη *scientia naturalis* που σύντομα θα γίνει σκέτη *science*. Ο Βάκων έχει δυο γλώσσες, αλλά δεν του φτάνουν, και θέλει μια τρίτη: τη γλώσσα των πραγμάτων, κι ως γράφεται μόνο (*notae rerum*), χωρίς να μιλιέται, όπως και η *grammatica* του Δάντη (βλ. Singer 1995, 64–67· Dawson 2007, 97–104). Ο Βάκων θέλει να γράφει την πραγματικότητα που μπορεί να τη συλλάβει επαγωγικά ένας νους που παρατηρεί και πειραματίζεται, αλλά η γλώσσα του (θεωρεί ότι) δεν μπορεί να τον υπηρετήσει. Η κοινή (*vulgar*) γλώσσα ακολουθεί τις διακρίσεις που είναι προφανείς στην κοινή αντίληψη (*vulgar understanding*), όχι "τις γραμμές που αρμόζουν στην αληθή διαίρεση της φύσης [true division of nature]" (Bacon 1869, 86–87). Τα πράγματα είναι εκεί και πρέπει να τα αναπαραστήσουμε. Πρέπει να αποκαταστήσουμε τον κλονισμένο ισομορφισμό ανάμεσα στη φύση, τη νόηση και τη γλώσσα. Το βιβλίο της Φύσης, θα πει ο Γαλιλαίος τρία χρόνια αργότερα, είναι γραμμένο στη γλώσσα των μαθηματικών (Galileo 1957, 237–38).

Ο Descartes, που θέλει επίσης να εφαρμόσει τα μαθηματικά στη φυσική, έχει κι αυτός δυο γλώσσες. Γράφει, αντίστοιχα με τον Βάκωνα, τον (αρκετά αφηγηματικό) *Λόγο περί της μεθόδου* στη γαλλική (*Discours de la methode*· 1637) και τους (αναλυτικότερους) *Στοχασμούς* στη λατινική (*Meditationes de prima philosophia*· 1641 & 1642· έκδοση στη γαλλική 1647).²²

²⁰ Σύγγραμμα του Leon Batista Alberti, η λεγόμενη *Grammaticetta* (περίπου 1440) έχει εκδοθεί ως *Prima grammatica della lingua volgare*.

²¹ Ήδη, στα 1377 ο Nicole Oresme γράφει ένα *Livre du ciel et du monde*, "κατά παραγγελία του βασιλιά της Γαλλίας" (Menn 1988, 40). Η πρώτη εισαγωγή δημόδους λόγου σε επίσημο τελετουργικό κείμενο χρονολογείται στα 842, στους *Όρκους του Στρασβούργου*. "Η γραπτή γαλλική γλώσσα γεννήθηκε την ίδια μέρα με τη Γαλλία και με την ίδια πολιτική απόφαση που συνέδεσε τη μια με την άλλη" (Lepape 2003, 21)· για την εγκαθίδρυση της γαλλικής ως εθνικής γλώσσας στο γαλλικό κράτος, βλ. Judge (2000).

²² Γράφοντας στη γαλλική τον *Λόγο περί της Μεθόδου*, ως πρόλογο σε τρεις επιστημονικές πραγματείες του, ο Descartes, ο οποίος παρακολουθεί με αγωνία τις περιπέτειες του Γαλιλαίου με την εκκλησιαστική εξουσία (βλ. Descartes 2000, 97–98), προφασίζεται ότι, γράφοντας "en langue

Με τα έργα αυτά ο Καρτέσιος εγκαθιστά στη φιλοσοφία μια “μεταφυσική δυαρχία”: Το μηχανικό σύμπαν του κόσμου διέπεται από τους αδήριτους νόμους της αιτιότητας. Ωστόσο αυτή τη *res extensa* μπορεί να την εποπτεύσει (και να τη χειραγωγήσει) η *res cogitans*, ως θεωρητική και εργαλειακή *ratio*. Αλλά, ακριβώς, η *res cogitans* δεν πρέπει να υπαχθεί στον ντετερμινισμό. Ο Descartes θέτει το κεντρικό ζήτημα με το οποίο συγκροτείται ο Διαφωτισμός: το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στη φυσική αιτιοκρατία και τη δεοντική τελεολογία (βλ. Κονδύλη 1998, 1ος τόμ., κεφ. 3).

Στη συνέχεια της καρτεσιανής φιλοσοφίας δημοσιεύονται, μέσα σε δυο χρόνια, η *Grammaire générale et raisonnée* (1660) και η *Logique ou l'art de penser* (1662), με πρώτο όνομα (στις επόμενες, επώνυμες, εκδόσεις τους) τον Antoine Arnauld, γνωστά ως *Γραμματική και Λογική του Port-Royal*. Η *Γραμματική*, που έφερε στην προσοχή μας ο Chomsky (1966), είναι γενική κατά την επισκόπηση δεδομένων από περισσότερες γλώσσες (με έμφαση πάντως στη γαλλική και τη λατινική): είναι *raisonnée* επειδή επιχειρεί να εξηγήσει τα (γραμματικά) φαινόμενα με τον κοινό (ορθό) λόγο²³ στον οποίο υπόκεινται όλες οι γλώσσες. Ό,τι δεν εξηγείται ‘λογικά’ αποδίδεται στη χρήση, ως “σκέτο καπρίτσιο” (*usage simple*) σε αντιδιαστολή με τον λόγο (*usage sans raison*).²⁴ Πάντως, μία γλώσσα παρουσιάζεται ως περισσότερο απαλλαγμένη από τα ανώμαλα σχήματα της χρήσης και πιο πιστή στην αναλογική “φυσική έκφραση των σκέψεών μας”: η γαλλική.²⁵

vulgaire”, δεν κρίνει σκόπιμο να αποκαλύψει όλο το βάθος και την έκταση της σκέψης του σε αναγνώστες ενδεχομένως ακαλλιέργητους, που στερούνται της λατινικής *eruditio*, ενσπείροντας τον σκεπτικισμό σε “αδύναμα πνεύματα”. βλ. παράθεμα επιστολής του Descartes στο Renault (2000, 17). Αλλά είναι προφανές ότι η γλωσσική επιλογή του Descartes εξυπηρετεί την πρόθεσή του να συναντήσει ένα ήδη μεγάλο και καλλιεργημένο, ή μάλλον καλλιεργούμενο, αναγνωστικό κοινό.

²³ Η ταύτιση του ορθού με τον κοινό λόγο, έξω από την επικράτεια της αναγεννησιακής ρητορικής, είναι, βέβαια, επίτευγμα του Διαφωτισμού, και παίρνει αγωνιστική χροιά στο πρόταγμά του: Τόλμησον φρονεΐν. Και είναι το πρόταγμα που δονεί την παραδειγματική Έπιστολή στον αναγνώστη που ανοίγει το *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* του Locke.

²⁴ Βλ. Arnauld & Lancelot 2010, 55, I, IV, 57, I, V, 147, II, XXIV. Οι συγγραφείς δέχονται, πάντως, ότι “οι τρόποι του λέγειν που επιτρέπονται από μια χρήση γενική και μη αμφισβητούμενη, πρέπει να θεωρηθούν ως καλοί, ακόμα κι αν είναι αντίθετοι με τους κανόνες και την αναλογία της γλώσσας” (Arnauld & Lancelot 2010, 93–94, II, XX). πβ. Arnauld & Nicole (1992, 86, I, XIV). Αλλά η παραδοχή αυτή απεικονίζει μόνο τη μετριοπαθή στάση τους ως προς τη ρύθμιση της κοινής χρήσης και, αντίθετα με το συμπέρασμα του Miel (1995), δεν θέτει σε αμφισβήτηση τον νοησιαρχικό προσανατολισμό της *Γραμματικής*, όποιες κι αν είναι οι επιρροές ή ακόμα και η συμμετοχή του Pascal στη συγγραφή του έργου. Ασφαλώς, ο Pascal, που ανήκει στον ευρύτερο κύκλο του *Port-Royal*, είναι αντικαρτεσιανός και οι συγγραφείς του *Port-Royal*, και ιδιαίτερα ο Arnauld, δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ευθέως και απλώς ‘καρτεσιανοί’. Όμως, ως γιανσενίτες, ακολουθούσαν τον Descartes στο μέτρο που ανανέωνε την αυγουστίνεια παράδοση· βλ. Menn (1998, 69), αλλά και Miel (1995, 51) για το *cogito* στον ιερό Αυγουστίνο, βλ. Boulnois (2007, 173–75) για τις σχέσεις του Pascal με το *Port-Royal* στο πνευματικό και στο πολιτικό περιβάλλον της εποχής, βλ. Parmentier (2000, 89–93). Το επιχείρημα υπέρ του νοησιαρχικού προσανατολισμού των δύο έργων ενισχύεται πραγματολογικά από το γεγονός ότι δεν συμπληρώθηκαν με μια *Ρητορική*. Βέβαια, *De l'art de persuader* έγραψε ο ίδιος ο Pascal, αλλά το *opusculum* είναι ρητό και ξεκάθαρα στραμμένο προς την απαγωγική, αποδεικτική μέθοδο και όχι προς τη ρητορική.

²⁵ Βλ. Arnauld & Lancelot 2010, 148–49, II, XXIV. Η ιδέα της “διαύγειας” της γαλλικής που φω-

Η *Λογική του Port-Royal*, αν και επιτίθεται αγρίως στην αριστοτελική αυθεντία,²⁶ μεταφέρει ρητά και ενσωματώνει, όπως θα δούμε αργότερα, βασικές (δομικές) παραδοχές της σχολαστικής παράδοσης. Κατά τα άλλα, η *Λογική* εμβαθύνει στη σημασιολογική βάση της γραμματικής, αλλά και προειδοποιεί ότι συχνά οι άνθρωποι ανακαλούν με τις ίδιες λέξεις διαφορετικές ιδέες, με αποτέλεσμα τη σύγχυση στην επικοινωνία. Ο ορισμός του ονόματος (*definitio nominis*) χρειάζεται να διακριθεί από τον ορισμό του πράγματος (*definitio rei*: Arnauld & Nicole 1992, 79–80 I, XII). Και οι δυο αφορούν λέξεις-όρους. Αλλά οι ορισμοί των ονομάτων βρίσκονται στην κοινή χρήση, ενώ οι ορισμοί των πραγμάτων χρειάζονται αποδεικτική αναγωγή σε πρώτες έννοιες, διακριτές και διαυγείς, σε εκείνες που ο λόγος συλλαμβάνει κάτω από “το φυσικό του φως”. Έτσι, όταν η “ψυχή” πιστεύει ότι η ζέστη βρίσκεται μέσα στη φωτιά παραδίνεται σε ιδέες συγκεχυμένες και σκοτεινές, δηλαδή εσφαλμένες (Arnauld & Nicole 1992, 64–65 I, IX, 69 I, X), και συμφύρει τη *definitio nominis* με τη *definitio rei*. Όσο για την ψυχή (*âme*), η *definitio rei* είναι (συνοπτικά) “αυτό που σκέπτεται” (Arnauld & Nicole 1992, 63 I, IX, 34–5 & 38 I, I, 49–50 I, V, 54–5 I, VII). Το καρτεσιανό πρόγραμμα υπηρετείται τόσο στο θερμό φιλοσοφικό ζήτημα των ‘δευτερευουσών ποιότητων’²⁷ όσο, βέβαια, και σε ό,τι αφορά το ίδιο το *cogito*.

Γίνεται προφανές ότι βαίνουμε προς έναν ψυχολογισμό της λογικής, δηλαδή προς μια φιλοσοφία της νόησης. Ο ψυχολογισμός είναι κοινή τάση της νοησιαρχίας και του εμπειρισμού, των δύο ρευμάτων του Διαφωτισμού. Ο Locke, που είναι ο συμμετρικός προς τον Descartes πρώτος πυλώνας του εμπειρισμού, συμερίζεται την (επιστημολογική) θέση του φιλοσοφικού του αντιπάλου για τις ‘δευτερεύουσες ποιότητες’, όπως πριν από αυτόν οι επιστήμονες συμπατριώτες του Νεύτων και Boyle. Ο Locke παραλαμβάνει επίσης από τον Descartes τις διαυγείς και διακριτές ιδέες αλλά επισημαίνει ιδιαίτερα τη μεταφορά των οπτικών, και γενικότερα των άμεσα εμπειρικών, εννοιών στη νόηση. Αυτό εξυπηρετεί το φιλοσοφικό του πρόγραμμα που ξεκινάει από το ρίζωμα της νόησης στην αίσθηση.²⁸

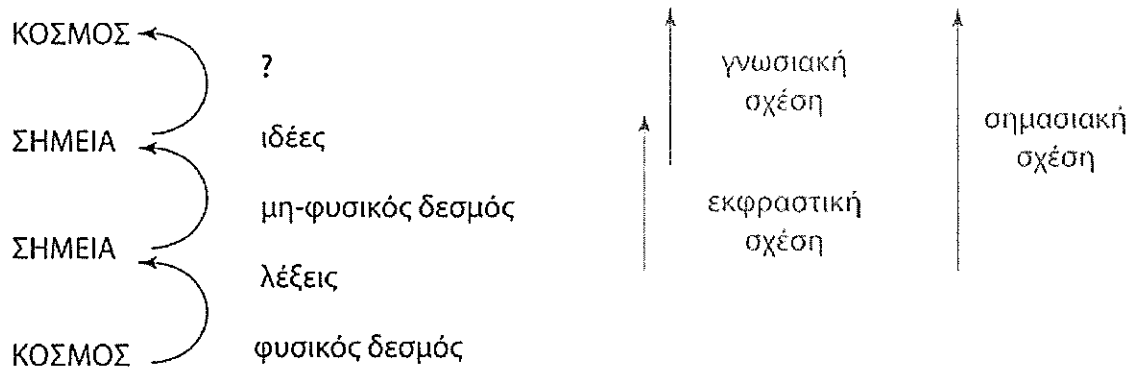
τίζεται από τον “φυσικό λόγο” διέτρεξε τον Διαφωτισμό και επιβιώνει στον σύγχρονο γαλλικό γλωσσικό σωβινισμό· βλ. ενδεικτικά Lodge (1998).

²⁶ Οι αριστοτελικές κατηγορίες αποδίδονται “στη φαντασία ενός ανθρώπου που δεν έχει καμιά αυθεντία [ή εξουσία: *autorité*] να υπαγορεύει κανόνες στους άλλους” (Arnauld & Nicole 1992, 44, I, III).

²⁷ Στην απόπειρα “μαθηματικοποίησης της φύσης” οι “δευτερογενείς ιδιότητες”, δηλαδή οι “αισθητές ποιότητες ανεπίδεκτες μαθηματικής έκφρασης”, αποχωρίζονται από τις πρωτογενείς που θεωρούνται “υπερεμπειρικές και εκφραζόμενες σε καθαρά μαθηματικές σχέσεις” (Κονδύλης 1983, 18).

²⁸ Το ακόλουθο παράθεμα δεν ανήκει στον συγκαίρινούς μας Lakoff & Johnson (1999) που απειλούν από τη Δυτική Αχτή να γκρεμίσουν τη ‘δυτική σκέψη’: “Μπορούμε κάπως να οδηγηθούμε προς την απαρχή όλων των εννοιών και της γνώσης μας, αν παρατηρήσουμε πόσο μεγάλη εξάρτηση έχουν οι λέξεις μας από τις κοινές αισθητηριακές ιδέες [*sensible ideas*]: και πόσο εκείνες [οι λέξεις] που χρησιμοποιούνται για να αναπαραστήσουν [*to stand for*] ενέργειες και έννοιες τελείως απομακρυσμένες από την αίσθηση [*sense*], έχουν την αφετηρία τους εκεί, και ότι από τις πιο αισθητές ιδέες μεταφέρονται στις πιο δυσνόητες σημασίες [*significations*] [...] για παράδειγμα, *to imagine, apprehend, comprehend, adhere, conceive, instill, disgust, disturbance, tranquility*, κτλ. είναι όλες λέξεις παρμένες από τις λειτουργίες των αισθητών πραγμάτων και εφαρμοσμένες σε ορισμένους τρόπους

Ο Locke είναι ο πρώτος μεγάλος φιλόσοφος του Διαφωτισμού που αισθάνεται την ανάγκη, όπως ομολογεί, να ασχοληθεί με τις λέξεις.²⁹ Το 3ο από τα 4 βιβλία-μέρη του *Δοκιμίου για την ανθρώπινη νόηση* (1690) είναι αφιερωμένο σε αυτές: *On Words*. Με την ενσωμάτωση του 3ου βιβλίου στο *Δοκίμιο* σχηματίζεται η αρχετυπική αναπαραστατική θεωρία της Νεωτερικότητας. Για την οικονομία της συζήτησης θα περάσουμε σε ένα πρώτο σχεδιάγραμμα:



Σχήμα 1

Στο Σχήμα 1 βλέπουμε ότι (1) οι λέξεις είναι ιδέες των ήχων (ακουστικές εικόνες) με τους οποίους συνδέονται με φυσικό δεσμό· (2) οι λέξεις και οι ιδέες είναι σημεία (signs)³⁰ (3) τα σημεία-λέξεις και τα σημεία-ιδέες συνδέονται μεταξύ τους με μη-φυσικό δεσμό (not by any natural connexion)· οι λέξεις συνδέονται με τις ιδέες κατά κυριολεξία, αυθαίρετα: με επιβολή της θέλησης (by voluntary imposition· Locke 2004, 363, III.ii.1)³¹ (4) δεν υπάρχει άμεση αναφορά των λέξεων στον κόσμο. Με σύγχρονους όρους, η σημασιακή σχέση των λέξεων με τον κόσμο (word-to-world) μεσολαβείται από και ανάγεται στην εκφραστική σχέση των λέξεων με τις ιδέες και στη γνωσιακή σχέση των ιδεών με τον κόσμο.³² Αυστηρώς ειπείν, μιλάμε μόνο για τις σκέψεις μας.³³

του σκέπτεσθαι" (Locke 2004, 362). Την έκφραση "ρίζωμα της αίσθησης στη νόηση" την έχω απομωιάσει από τον Κονδύλη (κυρίως, Κονδύλης 1998).

²⁹ Βλ. στην τελευταία παράγραφο του 2ου βιβλίου του *Δοκιμίου*: "Σε μια πιο κοντινή προσέγγιση, βρήκα ότι υπάρχει μια τόσο στενή σχέση ανάμεσα στις ιδέες και τις λέξεις [...] που είναι αδύνατο να μιλήσει κανείς με καθαρότητα και διάκριση [clearly and distinctly] για τη γνώση μας, που στο σύνολό της συνίσταται σε προτάσεις [propositions], χωρίς να εξετάσει πρώτα τη φύση, τη χρήση και τη σήμανση [signification] της γλώσσας" (Locke 2004, 360, II.xxiii.19). Τα πρώτα σχέδια του *Δοκιμίου* είχαν ελάχιστες αναφορές στο ζήτημα της γλώσσας· βλ. Losonsky (2007, 287).

³⁰ Οι πιο ξεκάθαρες και συμπυκνωμένες διατυπώσεις αυτού και του προηγούμενου σημείου, αντίστοιχα, στο Locke (2004, 608, IV.xviii.3, 371, III.iii.11).

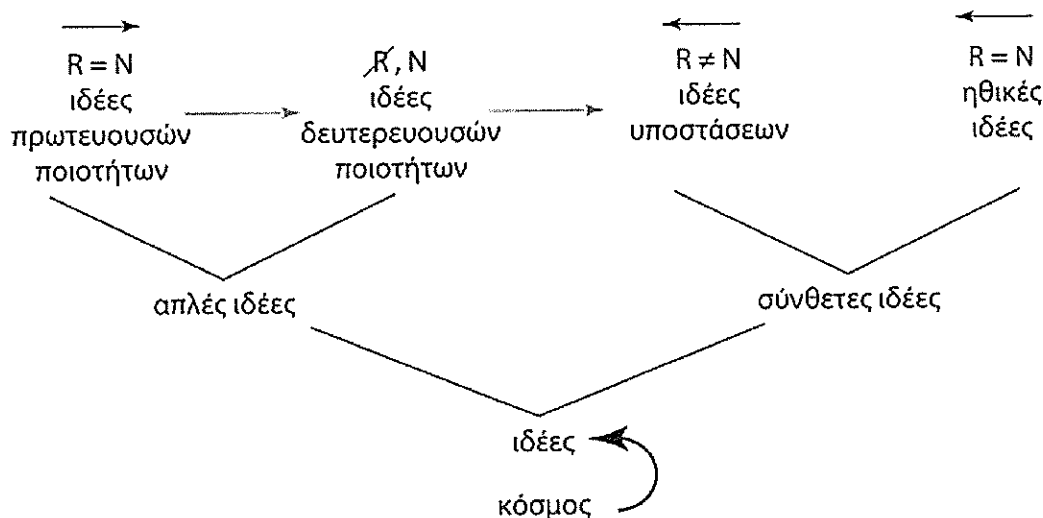
³¹ Το αυθαίρετο της σύναψης λέξεων και ιδεών, όπως είναι αναμενόμενο, δεν αμφισβητείται στις αριστοτελικές μεσαιωνικές παραδόσεις. Ο κρατυλισμός επανακάμπτει στο προσκήνιο με τις απολήξεις του νεοπλατωνισμού στην εποχή του Locke (βλ. Ashworth 1988, 155-56), ωστόσο υπέρπαι αδιάλειπτα στις επιβιώσεις της μεσαιωνικής νοοτροπίας, βαθιά μέσα στη Νεωτερικότητα· πβ. παρακάτω, σημ. 65.

³² Ακολουθώ εδώ τον Lowe (1995, 144-47· 2005, 101-2, 124).

³³ Μεταξύ των ερμηνευτών συνεχίζεται μια συζήτηση γύρω από την έννοια της σήμανσης (signification) στον Locke. Με δυο λόγια, το ζήτημα είναι αν, κατά τον Locke, οι λέξεις αναφέρονται ή όχι και στα πράγματα. Η παλαιότερη θετική απάντηση των Ashworth και Kretzmann υποστηρίζεται και αναπτύσσεται περαιτέρω στο Ott (2004). Αρνητική απάντηση δίνεται στα Guyer (1995), Lowe

Τι θα συνέβαινε αν οι μεταβάσεις δεν λειτουργούσαν για την έξοδο από τις λέξεις στον κόσμο; Αν οι ιδέες δεν έχουν πρόσβαση στον κόσμο και αρχίσουν να κάνουν λούπες μεταξύ τους, τότε ο κόσμος είτε γίνεται αδιάγνωστος είτε δεν υφίσταται και, τότε, ο εμπειρισμός οδηγείται σε ιδεαλισμό, με τον επόμενο μεγάλο εκπρόσωπο του εμπειριοκρατικού ρεύματος, τον Berkeley (βλ. Lowe 2005, 50–51): αν οι λέξεις χάσουν την πρόσβαση στις ιδέες και αρχίσουν να λουπάρουν μεταξύ τους, τότε χάνουμε το νόημα και πραγματώνεται η πιο ακραία εκδοχή του σκεπτικισμού που εξαρχής υποφώσκει στον εμπειρισμό. Το πάθος του Διαφωτισμού για τους ορισμούς υπονομεύεται από την απαισιόδοξη σκέψη ότι οι λέξεις παραπέμπουν σε λέξεις που παραπέμπουν σε λέξεις *in infinitum*. Τη σκοτεινή αυτή σκέψη τη συναντάμε στον εμπειριστή Gassendi, αλλά και στον Βάκωνα, στον ίδιο τον Locke και, πολύ πριν, στον Σέξτο Εμπειρικό (βλ. ενδεικτικά Dawson 2007, 113–15, 118–23),³⁴ και αρκετά αργότερα, στον Derrida.³⁵

Το Σχήμα 1 έχει ερωτηματικό σε ό,τι αφορά την υφή του δεσμού των ιδεών με τον κόσμο. Το επόμενο αυτοσχέδιο σκαρίφημα μπαίνει σε λίγο μεγαλύτερη ανάλυση – χωρίς να διεκδικεί πληρότητα:³⁶



R: Real Essence (πραγματική ουσία), N: Nominal Essence (ονοματική ουσία), $\alpha \rightarrow \beta$: "το α προσδιορίζει το β "

Σχήμα 2

Πολύ συνοπτικά, οι απλές ιδέες είναι ιδέες πρωτευουσών και δευτερευουσών

(1995: 2005), Dawson (2007), Losonsky (2007, όπου και πλήθος παραθεμάτων από το *Δοκίμιο τα οποία στηρίζουν την ερμηνεία που υιοθετώ*).

³⁴ Ειδικότερα για τον Locke: "τα σχόλια γεννούν σχόλια και οι ερμηνείες δίνουν νέο υλικό για ερμηνείες [...] Αυτές οι [ηθικές] ιδέες που κατασκευάζουν οι άνθρωποι [...] πολλαπλασιάζονται επ' άπειρον" (Locke 2004, 428, III.ix.9).

³⁵ Αυτή είναι μια πτυχή του "απαράγραπτα πολύσημου" ντερρινταϊκού όρου *différance*: "Το σημείο δεν είναι παρά αναβαλλόμενη παρουσία [...] η κυκλοφορία των σημείων αναβάλλει τη στιγμή που θα μπορούσαμε να συναντήσουμε το ίδιο το πράγμα [...]" (Derrida 1968, 46, 47).

³⁶ Επιπλέον, δεν απεικονίζει τη διάκριση ανάμεσα σε ιδέες (ideas) και τρόπους (modes: "τροποποιήσεις της ίδιας ιδέας": Locke 2004, 162, II.xiii), παράκαμψη που έκρινα ανώδυνη για την παρούσα συζήτηση.

ποιότητων· οι ποιότητες είναι “δυνάμεις που παράγουν κάθε ιδέα στο μυαλό μας” (Locke 2004, 134, II.viii.7). Οι πρωτεύουσες ποιότητες (όγκος, μάζα, σχήμα, κίνηση κτλ.) υπάρχουν μέσα στα πράγματα, είναι πραγματικές (real), μη αισθητές (insensible) ποιότητες (Locke 2004, 135, 137, II.viii.9 & 17, 334, II.xxx.2, 139, II.viii.23, αντίστοιχα) και προκαλούν στη νόηση τις ιδέες τους, οι οποίες φέρουν “ακριβείς ομοιότητες από κάτι που βρίσκεται στα ίδια τα πράγματα” (Locke 2004, 337, II.xxx.2).³⁷ Εδώ, πραγματική ουσία (real essence: στον κόσμο) και ονοματική ουσία (nominal essence: στην ιδέα) εναρμονίζονται επαρκώς· οι απλές ιδέες είναι “έκτυπα”³⁸ των πραγμάτων (Locke 2004, 343, II.cxxxi.12).

Οι ιδέες των δευτερευουσών ποιότητων (το άσπρο και το μαύρο, το τραχύ και το μαλακό, το ξινό και το γλυκό, το οξύ και το βαρύ κτλ.) δεν έχουν πραγματική ουσία αλλά η ονοματική ουσία των ιδεών τους εξαρτάται από τις πρωτεύουσες ποιότητες του κόσμου· οι δευτερεύουσες ποιότητες “είναι δυνάμεις προς παραγωγή διαφόρων αισθήσεων εκ των πρωτευουσών ποιότητων τους” (Locke 2004, 135, II.viii.10).

Οι σύνθετες ιδέες είναι σύνθετες από απλές. Οι ιδέες των υποστάσεων είναι έννοιες των πραγμάτων. Ας πάρουμε για παράδειγμα τις ιδέες που αρθρώνονται με τους όρους ειδών (*sortal terms*). Η πραγματική ουσία και η ονοματική ουσία είναι ασύμπτωτες. Τι είναι τα πράγματα του κόσμου; Ο Locke ακολουθεί τη σωματιδιακή θεωρία, επιστημονική θεωρία της ύλης, που την παίρνει κυρίως από τον Boyle. Το ιδεώδες θα ήταν να γνωρίσουμε τα πράγματα στην ατομικότητά τους – κυριολεκτικά. Όμως, ο αισθητικός μας οπλισμός δεν το εγγυάται γιατί, πιθανότατα, είναι ελλιπής. Αν γνωρίζαμε τα πράγματα, θα μπορούσαμε να τα ονομάσουμε. Αλλά δεν μπορούμε να ονομάσουμε όλους τους κόκκους της άμμου – και τους κόκκους των κόκκων της· και να κρατήσουμε τα ονόματά τους στη μνήμη μας (Locke 2004, 367, III.ii.2). Τα πράγματα στην ατομικότητά τους υπερβαίνουν και τη γνωσιακή και την επικοινωνιακή μας ικανότητα. Για τούτο αγκυρώνουμε τη γενικότητα και την καθολικότητα στις λέξεις μας. Με τη ματιά του νομιναλισμού, τα καθολικά δεν υπάρχουν στον κόσμο αλλά στη σκέψη και στη γλώσσα. Αφαιρώντας ορισμένες από τις ποιότητες των συγκεκριμένων αισθητών πραγμάτων, οργανώνουμε τις ποιότητές τους σε γενικές τάξεις που εμφανίζονται πια ως “δέσμες” ποιότητων (Locke 2004, 376, III.iii.20).³⁹ Αυτή είναι η εγγενής αρετή των λέξεων και για τη νόηση και για την επικοινωνία.⁴⁰ Επιπλέ-

³⁷ Η ομοιότητα είναι μια σοβαρή παραχώρηση του Locke στη νοησιαρχία του Descartes, την οποία θα άρει στη συνέχεια ο Hume καθώς ριζοσπαστικοποιεί τον εμπειρισμό.

³⁸ Ελληνικά στο πρωτότυπο. Ωστόσο, η εναρμόνιση, αν είναι επαρκής για τις ανθρώπινες υπάρξεις μας, δεν είναι πλήρης, δεν αφορά δηλαδή το σύνολο των πραγματικών ποιότητων· “διαφορετικά ευφυή όντα” θα μπορούσαν να προσλάβουν καλύτερα τη φύση των πραγμάτων, που για μας παραμένει (μερικώς) αδιάγνωστη· βλ. Locke (2004, 122, II.ii.3).

³⁹ Στοιχειώδες παράδειγμα, ξεφεύγοντας λίγο από το γράμμα του Locke: Αφαιρούμε το εκάστοτε μέγεθος και το εκάστοτε χρώμα από τα ατομικά κουνέλια για να αναχθούμε στη (σύνθετη, πάντα) έννοια που ανακαλεί η λέξη κουνέλι· η έννοια συνίσταται σε μια δέσμη που περιλαμβάνει πρωτεύουσες και δευτερεύουσες ποιότητες των οποίων οι τιμές έχουν τον χαρακτήρα μεταβλητών.

⁴⁰ “Το γενικό και το καθολικό δεν ανήκουν στην πραγματική ύπαρξη των πραγμάτων, αλλά εί-

ον, καθώς μιλάμε συνδέοντας τις λέξεις, εκείνες μπορεί να παραπέμπουν απλώς στις ιδέες τους, χωρίς να χρειάζεται να ανακαλούμε την ίδια στιγμή τη δέσμη που τις αποτελεί στην ολότητά της. Αυτή είναι αρετή και κίνδυνος μαζί: Αρετή, γιατί συνθέτοντας τις λέξεις σε προτάσεις και τις προτάσεις σε κείμενα επιτυγχάνουμε έναν συμβολικό λογισμό.⁴¹ κίνδυνος, γιατί μπορεί να καταλήξουμε να μη ξέρουμε για τι μιλάμε. Η γλώσσα μπορεί να ξεφύγει, και συχνά ξεφεύγει, από τον έλλογο έλεγχο του χρήστη της, ιδιαίτερα όταν εκείνος ενδίδει στην κενή ρητορική.

Όπως κι αν έχει, η ανάλυση και η σύνθεση με τις οποίες σχηματίζουμε τις αγκυρωμένες στις λέξεις σύνθετες έννοιες των αισθητών πραγμάτων είναι δουλειά της νόησής μας, του *understanding*, και διαφορετικοί άνθρωποι, ή ομάδες και κοινότητες ανθρώπων μπορεί να το κάνουν με διαφορετικό τρόπο. Το αποτέλεσμα μπορεί να προκαλέσει σύγχυση στην επικοινωνία, αφού δεν έχουμε πρόσβαση σε νόηση άλλη από τη δική μας. Αυτός είναι ένας εγγενής κίνδυνος των λέξεων. Ωστόσο, οι συναθροίσεις των ιδεών ποιότητων που συνεχονται στις λέξεις των σύνθετων ιδεών δεν είναι τελείως αυθαίρετες, γιατί οι ατομικές υποστάσεις, μέσα στη Φύση, χαρακτηρίζονται από πραγματικές ομοιότητες. Αλλά η ομολογία μεταξύ των πραγματικών ομοιοτήτων και των νοητικών αφαιρέσεων παραμένει αδιάγνωστη, όπως, κατά συνέπεια και η “ουσία των πραγμάτων” (βλ. Locke 2004, 429–30, III.ix.11 & 12).⁴²

Εκεί όπου η πραγματική και η ονοματική ουσία συμπίπτουν ξανά, είναι στις ηθικές ιδέες. Αλλά εδώ η ομολογία είναι ταυτολογική. Οι ιδέες που ανακαλούν οι λέξεις *δικαιοσύνη, ελευθερία, τιμή, δόξα, πίστη, θρησκεία* κτλ. δεν έχουν άλλη ουσία από αυτό που εννοούμε ονομάζοντάς τις. Το νόημα των όρων είναι θετικό. Αν οι σύνθετες ιδέες παραπέμπουν κατ’ ανάγκη στην “άγνωστη συγκρότηση των πραγμάτων”, τις ηθικές ιδέες (οι οποίες εκφράζονται με τους “μεικτούς τρόπους”) “οι άνθρωποι μπορούν, αν θέλουν, να [τις] γνωρίζουν ακριβώς”, αφού τις θέτουν οι ίδιοι (Locke 2004, 374, III.iii.15, 459, III.xi.15 αντίστοιχα). Αλλά εδώ ερχόμαστε αντιμέτωποι με ένα μεγαλύτερο πρόβλημα, ακριβώς λόγω της απαγκίστρωσης από μια άμεση ή έμμεση φυσική αιτιακότητα που, έστω κι αν δεν αντιστοιχεί σε πλήρη γνώση, ωστόσο ρυθμίζει και, έστω εν μέρει, λειτουργεί ως ορίζοντας εναρμόνισης των εννοιών στα μυαλά των ανθρώπων που εμπλέκονται “σε καθημερινές συζητήσεις” (Locke 2004, 431, III.ix.15). Τι εννοεί ο καθένας ως *δικαιοσύνη, ελευθερία* κτλ.; Πώς μπορούν τα νοήματα να σταθεροποιηθούν και να υπάρξει επικοινωνία;

Φαίνεται ότι η θεωρία της ιδιωτικής γλώσσας αντιμετωπίζει ανυπέρβλητα

και επινοήσεις και δημιουργήματα της νόησης, φτιαγμένα από αυτή για δική της χρήση, και αφορούν μόνο σημεία: λέξεις ή ιδέες” (Locke 2004, 371, III.iii.11).

⁴¹ Η ιδέα ανήκει στον Hobbes, που τη συνδέει επίσης με την ανθρώπινη μνημονική ικανότητα: βλ. Hobbes (1989, 1ος τόμ. 102–11, IV). Την ιδέα θα συγγραφήσει στη συνέχεια ο Leibniz: βλ. Rutherford (1995, 243–44).

⁴² “Η αληθινή εσωτερική, αλλά γενικά για τις υποστάσεις, άγνωστη συγκρότηση των πραγμάτων, από την οποία εξαρτώνται οι ανακαλύψιμες ποιότητές τους, μπορεί να ονομαστεί ως η ουσία τους” (Locke 2004, 374, III.iii.15).

προβλήματα – και προδρομικά δικαιώνει τον (ύστερο) Wittgenstein για την καταδίκη της.⁴³ Όμως, ο Locke έχει κάποιες γραμμές άμυνας: “Να λαμβάνουμε μέριμνα να χρησιμοποιούμε τις λέξεις μας όσο γίνεται πιο κοντά σε εκείνες τις ιδέες που τους προσάρτησε η κοινή χρήση” (Locke 2004, 457, III.xi.ii). Άραγε, το υπόλειμμα της καρτεσιανής θεωρίας για τη γλώσσα, η χαοτική χρήση στην οποία ο κανόνας του ορθού λόγου είναι τυφλός, μπορεί να επιστρέψει ως ορίζοντας της κανονιστικότητας;

Πριν επιστρέψω στον Locke γυρεύοντας απάντηση, υποσημειώνω ότι σε αυτή τη συζήτηση η χρήση φαίνεται να έχει δυο όψεις. Είναι μια πραγματικότητα που χάνεται από την εποπτεία μας στα καθέκαστα, χαοτική και ρευστή, όπως οι κόκκοι της άμμου που γλιστράνε, ανώνυμοι, από τα δάχτυλα του φιλοσόφου. Όμως, ως κοινή χρήση, μπαίνει συγκροτησιακά στο πεδίο της κανονιστικότητας. Ποιος κανονίζει τη γλωσσική χρήση; Κατά τον Vaugelas, η βάση του κανόνα πρέπει να αναζητηθεί στην “κοινή γνώμη” (*opinion commune*)· αλλά εκεί που η κοινή γνώμη στέκεται αμήχανη, χρειάζεται να στραφούμε στην έκφραση “του πιο υγιούς μέρους της Αυλής και στους συγγραφείς του καιρού”. Όσοι ενδιαφέρονται για κοινωνική άνοδο χρειάζεται να ρυθμίσουν τη γλώσσα τους ανάλογα.⁴⁴ Η κανονιστικότητα μπορεί να εμφανίζεται ως συνταγή, αλλά στην ουσία της είναι επιταγή. Γιατί, στον θεσμισμένο δημόσιο χώρο, συναντιέται με τον νόμο. Ποιος κυβερνά; Ποιος εξουσιάζει την έκφραση και το νόημα; Οι νόμοι γεννιούνται από την ισχύ ή το έθος, λέει ο Montaigne.⁴⁵ Για τον Montaigne, η ομιλούμενη (και γραφόμενη από τον ίδιο) γλώσσα βασίζεται στο έθος. Και ποια να είναι η σχέση του έθους με τη φύση; “Πολύ φοβούμαι ότι η ίδια η φύση είναι απλά ένα πρώτο έθος, όπως το έθος είναι μια δεύτερη φύση”, σκέφτεται ο Pascal (1869, 156, IV.X).

Ας γυρίσουμε πίσω στον Locke (2004, 112, II.i.10): “I confess myself, to have one of those dull souls [...]”. Η “νωθρή ψυχή” του Locke δεν σκέφτεται συνεχώς. Δεν τη συλλαμβάνει “να ατενίζει πάντοτε ιδέες”. Δεν είναι η *âme* του Descartes.⁴⁶ Άλλωστε υπάρχει, ακόμα και όταν ο Locke κοιμάται.

⁴³ Τα επιχειρήματα ενάντια στην ιδιωτική γλώσσα είναι διάσπαρτα στις Φιλοσοφικές έρευνες. Το συμπέρασμα φαίνεται να στρέφεται κατά μέτωπο ενάντια στον Locke και την αναπαραστατική θεωρία του: Για να ξεφύγουμε από τα παράδοξα χρειάζεται “να ξεκόψουμε ριζικά από την ιδέα ότι η γλώσσα λειτουργεί πάντοτε με έναν τρόπο, πάντοτε εξυπηρετεί έναν σκοπό: να ανακαλεί σκέψεις” (Wittgenstein 2001, 87, §304). Βέβαια, η συζήτηση του Wittgenstein αφορά την αφετηρία του προβλήματος του Locke, δηλαδή τον λόγο για τις αισθήσεις· βλ. Ayers (1991, κεφ. 23), Lowe (1995, 170–75· 2005, 113–23).

⁴⁴ Βλ. Ayres-Bennett (1987), όπου και τα σχετικά παραθέματα. Οι *Remarques sur la langue française, utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire* (1647) έγιναν μπεστ σέλερ, κυρίως μεταξύ των ανερχόμενων *nouveaux riches*· βλ. Ayres-Bennett (1987, 240–41, 243–44).

⁴⁵ “[Δ]εν υπάρχει τίποτα δίκαιο καθαυτό, οι συνήθειες και οι νόμοι σχηματίζουν τη δικαιοσύνη [...] οι νόμοι διατηρούν την εγκυρότητά τους, όχι γιατί είναι δίκαιοι, αλλά γιατί είναι νόμοι. Αυτό είναι το θεμέλιο της εξουσίας τους· δεν έχουν κανένα άλλο” (Montaigne 1985, 356–7, III, 13).

⁴⁶ Η ένσταση του Locke προφανώς αφορά στην επαναδιατύπωση του *cogito* από τον Descartes, στη δεύτερη *Meditatio*: “Είμαι, υπάρχω· είναι βέβαιο [*Ego sum, ego existo; certum est*]. Αλλά για πόσο (χρόνο); Για όσο (χρόνο) σκέφτομαι. Διότι αν ίσως συνέβαινε να πάψω να σκέφτομαι, την ίδια στιγμή θα έπαυα να είμαι (και να υπάρχω). Δεν δέχομαι λοιπόν τίποτε που να μην είναι αναγκαία αληθές. Άρα είμαι, επακριβώς, ένα πράγμα που σκέφτεται [*res cogitans*], δηλαδή νους [*mens*], ή πνεύμα

Ο Locke έχει τρεις εκδοχές του εαυτού.⁴⁷ Η ψυχή δεν ταυτίζεται με τη συνείδηση. Κατά μια έννοια, η ψυχή περιέχει τη συνείδηση. Η συνείδηση του Locke, χαρακτηρίζεται από τη χρονική συνέχεια της αυτοαντίληψής της, από τη μνήμη της αυτής της ίδιας (Locke 2004, 307, II.xxvii.16). Αν οι λέξεις έχουν χρηστικό ρόλο στη σκέψη, όπως έχουν για τον Locke, έχουν ρόλο και στη συγκρότηση της μνήμης, μια ιδέα που ο Locke δανείστηκε από τον Hobbes (βλ. παραπάνω, σημ. 42). Ανοίγει, έτσι, ένα παράθυρο για να γίνει δεκτό ότι η γλώσσα συμμετέχει στη συγκρότηση της συνείδησης.

Αλλά αυτή η συνείδηση δεν κινείται μόνο στον ιδιωτικό της χώρο. Εδώ φτάνουμε στην τρίτη έννοια του εαυτού, την έννοια του προσώπου (person): “Είναι δικαιοῦχος ὅρος [a forensic term], που αποδίδει ενέργειες και την αξία τους. Έτσι, ανήκει μόνο σε ευφυείς δράστες ικανούς για νόμο. Αυτή η προσωπικότητα [personality] εκτείνεται [extends itself] πέρα από την παρούσα ύπαρξη στο παρελθόν, μόνο με τη συνείδηση, με την οποία καθίσταται ενδιαφερόμενη και υπόλογη [concerned and accountable], κατέχει και αποδίδει στον εαυτό της παρελθούσες ενέργειες, ακριβώς πάνω στην ίδια βάση και για τον ίδιο λόγο [reason] [...] Να δέχεται κανείς ευχαρίστηση και πόνο, τουτέστιν αμοιβή και τιμωρία λόγω [on the account] μια τέτοιας ενέργειας, είναι όλα ένα”.⁴⁸

Η κοινή χρήση του λόγου βρίσκεται στα χέρια των προσώπων που υπόκεινται σε νόμο. Αλλά ποιος κάνει τον νόμο; Σχεδόν σαράντα χρόνια πριν από τον Locke, ο Hobbes, στον *Λεβιάθαν*, έχει δώσει την απάντηση: *the sovereign* – ο ηγεμών. Ο ηγεμών, αν είναι τέτοιος, πρέπει να έχει (και) την εξουσία του λόγου. Πρέπει να εξουσιάζει τα νοήματα· και να τα επιβάλλει (Locke 2004, 312, II.xxvii.26).⁴⁹ Το κοινωνικό συμβόλαιο του Hobbes δεσμεύει τα υποκείμενα στον ηγεμόνα, όχι τον

[animus], ή νόηση [intellectus], ή λόγος [ratio] – ὅροι [voces] των οποίων τη σημασία προηγουμένως αγνοούσα” (Descartes 1979, 70· τα εντός παρενθέσεων ελληνικά αποδίδουν προσθήκες της γαλλικής έκδοσης στο λατινικό κείμενο). Η πρώτη καρτεσιανή διατύπωση (*Je pense, donc je suis*) βρίσκεται στο 4ο μέρος του *Λόγου περί της Μεθόδου* (Descartes 2000, 66–68).

⁴⁷ Οι εκδοχές που προτείνονται εδώ δεν συμπίπτουν με τα επίσης τριμερή, αλλά διαφορετικά (και) μεταξύ τους, σχήματα που προτείνονται από τον Thiel (1998, 889, 898) και τον Siegel (2005, 103). Ελπίζω να μπορέσω να δικαιολογήσω την επιλογή μου σε πιο κατάλληλο τόπο.

⁴⁸ Η ιδέα του προσώπου ως υπεύθυνου δράστη ανασχηματίζεται στον *Λεβιάθαν* με έμμεση παραπομπή στην έννοια της *persona* του ρωμαϊκού δικαίου· βλ. Hobbes (1989, 229–34, XVI). Η έννοια αυτή, την οποία αναβιώνει ο Valla στην *Αναγέννηση*, είχε υποχωρήσει μπροστά στη χριστιανική-σχολαστική ‘έλλογη υπόσταση’, ιδέα που ουσιαστικά εξελίσσει ο Descartes (βλ. Thiel 1998, 868–81). Στο φως των παραπάνω, σχετικοποιείται η – επιφυλακτική πάντως – κρίση του Siegel ότι ο Locke ήταν “ο πρώτος συγγραφέας που ανέπτυξε την ιδέα της προσωπικής ταυτότητας με ὄρους των ευθύνων του ατόμου, για το οποίο [άτομο] βρίσκονται στο κέντρο της” (Siegel 2005, 108). Αλλά, όπως σημειώνει ο Taylor, “αυτό που μάλλον κατέστησε τον Locke τον μεγάλο δάσκαλο του Διαφωτισμού ήταν ο συνδυασμός του δύο παραγόντων: ότι προσέφερε μια εύλογη αφήγηση [account] της νέας επιστήμης ως έγκυρης γνώσης, συνυφασμένη με μια θεωρία του ορθολογικού ελέγχου του εαυτού· και ότι έφερε αυτά τα δυο σε συγκερασμό υπό το ιδεώδες της ορθολογικής ευθύνης του εαυτού [rational self-responsibility]” (Taylor 1989, 174).

⁴⁹ “[Α]νήκει στον κυρίαρχο να κρίνει ποιες απόψεις και θεωρίες υποβοηθούν την ειρήνη και ποιες την υπονομεύουν [...] Διότι οι πράξεις των ανθρώπων πηγάζουν από τις απόψεις τους [...]” (Hobbes 1989, 247, XVIII)· βλ. επίσης στη δευτερογενή βιβλιογραφία Martinich (2005, 129)· Dawson (2007, 141–42).

ηγεμόνα στα υποκείμενα. Ο “επιφανής Ουίγος”⁵⁰ Locke βρίσκεται στην αντίπερα όχθη από τον Hobbes, τον θεωρητικό της απολυταρχίας. Η απάντησή του για τον νόμο είναι εντελώς διαφορετική: ο θεμελιώδης νόμος είναι το κοινωνικό συμβόλαιο αμοιβαίων δεσμεύσεων, δικαιωμάτων και υποχρεώσεων μεταξύ όλων. Συνεπώς, δεν υπάρχει συμβολαιακή εξουσία του ηγεμόνα που να περιστέλλει τις θεμελιώδεις ελευθερίες των προσώπων (βλ. Locke 2010, 153–61, VII, §87–94),⁵¹ μεταξύ των οποίων είναι για τον Locke όχι μόνο η ελεύθερη έκφραση, αλλά πιο ριζικά η διαμόρφωση και δημόσια πρόταση νοημάτων από τις συνειδήσεις και τα πρόσωπα (αντίστοιχα). Και, ακόμα βαθύτερα, “κάθε άνθρωπος έχει μια απόλυτως απαραβίαστη ελευθερία να κάνει τις λέξεις να εκφράζουν (stand for) τις ιδέες που θέλει” (Locke 2004, 366, III.iii.8).⁵² Η επικοινωνία ρυθμίζεται από την αμοιβαιότητα των προσώπων που ανταλλάσσουν λόγους, αναλαμβάνουν δεσμεύσεις και υπόκεινται σε κοινή κρίση (και, πάντως, οφείλουν να καθιστούν σαφείς, δηλαδή καθαρές και διακριτές, τις ιδέες τους στους εαυτούς τους και στους άλλους).⁵³ Στον δημόσιο χώρο, όπου η ‘διαλογική ορθολογικότητα’⁵⁴ προδιαγράφεται ως ηθικοπολιτικό αίτημα, είναι δυνατή η διαπραγμάτευση και η εγκατάσταση κοινών νοημάτων που δεν παραγράφουν τις ατομικές διαφορές των ιδεών στις ελεύθερες προσωπικές συνειδήσεις.

Από την άλλη πλευρά του δημόσιου εαυτού, ο Locke δημιουργεί στην ψυχή έναν χώρο που δεν καταλαμβάνεται από τη συνείδηση. Ο Locke φέρνει το ασυνείδητο στο προσκήνιο της Νεωτερικότητας. Τι συμβαίνει σε αυτή τη σκοτεινή πλευρά του εαυτού; Οπωσδήποτε, δεν είναι τόπος καθαρών και διακριτών ιδεών αλλά, μάλλον, των παθών. Ας θυμηθούμε ότι το πάθος το διεκδικούσε ανέκαθεν η ρητορική. Βέβαια, ο Locke ήταν δηλωμένος εχθρός της ρητορικής και της χρέωνε την αγυρτεία των λέξεων, όταν η έλλογη σκέψη του ομιλούντος χάνει τον έλεγχο της ομιλίας του. Όμως, λίγο μετά τα μέσα του 18ου αι., ο Burke, που παρακολουθεί τη σκέψη του Locke, αλλά αντιστρέφει το επιχείρημά του, θεωρεί ότι η ρητορική και η ποίηση, κινητοποιώντας τη “συμπάθεια” (sympathy) αναλαμβάνουν να επιτελέσουν μια “μετάδοση των παθών μας” (contagion of our passions· βλ. Burke 2008, V, ιδιαίτερα 170–71, 174–75). Και, για τον Burke, αυτή είναι μια εγγενής ιδιότητα της γλώσσας, διότι από τη φύση της στερείται της αναπαραστατικής εικονικότητας με την οποία θεωρεί ότι ήθελαν να την επιφορτίσουν οι οπαδοί των καθαρών και διακριτών ιδεών.

⁵⁰ Αναχρονιστική προβολή, θησαυρίζεται από τον Κιτρομηλίδη (2010, 26). Η πολιτική σκηνή της θεωρητικής αντιπαράθεσης μεταξύ Hobbes και Locke είναι η μακρά περίοδος εντάσεων και ανατροπών που κορυφώνεται με την “Ένδοξη Επανάσταση” (1688).

⁵¹ Οι βολές στον Hobbes είναι ευθείες· μεταξύ πολλών: “είναι προφανές ότι η απόλυτη μοναρχία, που από ορισμένους θεωρείται ως η μόνη μορφή κυβερνήσεως στον κόσμο, είναι στην πραγματικότητα ασυμβίβαστη με την πολιτική κοινωνία και έτσι δεν μπορεί να αποτελεί οποιασδήποτε μορφής πολιτική κυβέρνηση” (Locke 2010, 156).

⁵² Ο Guyer (1995) εύστοχα αναδεικνύει στη σκέψη του Locke την ηθική διάσταση της ελεύθερης επιλογής μέσα στην ιδέα της ‘αυθαιρέτης επιβολής’ ιδεών στις λέξεις.

⁵³ Αυτός είναι “ο δρόμος για τη γνώση και, ίσως επίσης, για την ειρήνη” (Locke 2004, 435, III.ix.21).

⁵⁴ Αναφέρομαι στον Habermas· βλ. ενδεικτικά Habermas (1998).

Όμως, εδώ, μας ενδιαφέρει περισσότερο η προβληματική της “συμπάθειας”. Διότι σε αυτήν προσχωρεί, έντεκα χρόνια πριν τον Burke, ένας φιλόσοφος που εμφανίζεται (στο αγγλικό κοινό) ως συνεχιστής του Locke, ο Condillac.⁵⁵ Στην πραγματικότητα, αντιστρέφοντας τη σειρά της πραγμάτευσης από τον Locke των ιδεών και των λέξεων, ο Condillac σχηματίζει την πρώτη αμιγώς γλωσσοκεντρική φιλοσοφία: Οι ιδέες συναλυσώνονται σε σκέψεις και συλλογισμούς μέσω των σημείων τους (βλ. Condillac 1803, 1ος τόμ., 70, §32), μια ιδέα που συναντήσαμε ήδη στον Hobbes και τον Locke. Οι νοητικές αυτές κατασκευές προϋποθέτουν τη μνήμη. Αλλά, πριν από τη γλώσσα δεν υπάρχει μνήμη· και χωρίς μνήμη δεν υπάρχει συνείδηση. Η μνήμη συγκροτείται με την πρόσδεση ιδεών σε θεσμισμένα, γλωσσικά δηλαδή, σημεία (*signes d’ institution*), με την οποία παύουμε να είμαστε έρμαιοι της φαντασίας μας, που προηγουμένως την εξουσίαζε η τυχαιότητα των πραγμάτων που συναντούσαμε, καθώς η προσοχή μας ήταν εντελώς παθητική, την όριζαν δηλαδή οι περιστάσεις. Με τη μνήμη που συνίσταται με τα γλωσσικά σημεία, η φαντασία τίθεται υπό τον έλεγχο του στοχασμού (*réflexion*) ο οποίος δεν προϋπάρχει της μνήμης. Η προσοχή μας καθίσταται ενεργητική, δηλαδή κατευθύνεται από τον στοχασμό μέσω της βούλησης, που είναι βούλησή μας. Έτσι, κατά τη διάσημη (αλλά συνήθως πολύ αποκομμένη) φράση του Condillac, ο άνθρωπος αποκτά “*empire sur son imagination*” (βλ. Condillac 1803, 66–95, §27–54· το παράθεμα, από τη σ. 86, §46).

Από τη συλλογιστική του Condillac μάς ενδιαφέρουν εδώ δύο ζητήματα που, όπως θα δούμε, διασυνδέονται – και, για την ακρίβεια, εγκιβωτίζονται: Το πρώτο είναι πώς με τη γλώσσα περνάμε από το ένστικτο στον λόγο (*ratio*) – και θα αναβάλλουμε για λίγο τη συζήτησή του, όπως άλλωστε έκανε και ο Condillac.⁵⁶ Το δεύτερο σχετίζεται ειδικότερα με την προβληματική της συμπάθειας. Η βάση της επικοινωνίας, κατά τον Condillac, δηλαδή η βάση της κοινωνικότητας και της γλώσσας, είναι προ-στοχαστική (πρότερη δηλαδή της *réflexion*)· βρίσκεται στην άμεση βίωση των αισθημάτων και στη δυνατότητα του ανθρώπου να καταλαμβάνεται ενστικτωδώς από τα αισθήματα των άλλων, σε ένα μοίρασμα δηλαδή αδιαμεσολάβητο από τον στοχασμό (βλ. Condillac 1803, 2ος τόμ., 6, §2). Αυτό γίνεται σημαντικό, αν το συσχετίσουμε με την προβληματική του ελέους (*pitié*) που συναντάμε στον Rousseau, τον τρίτο, μετά τον Hobbes και τον Locke, θεωρητικό του κοινωνικού συμβολαίου, με δεδομένο ότι στον Rousseau τα αξιακά πρόσημα της φυσικής κατάστασης και της κατάστασης του κοινωνικού συμβολαίου είναι αντίθετα με εκείνα του Hobbes και του Locke.

Στον Rousseau η συμπάθεια, ως συμμετοχή στο πάθος του άλλου (*commisération*), είναι το αποτέλεσμα του ζωικού ενστίκτου του ελέους (που ως ένστικτό

⁵⁵ Για την ένταξη του Condillac σε αυτή την προβληματική, στο ευρύτερο πλαίσιο της ανατίμησης της *eloquence* στη Γαλλία του 18ου αι.· βλ. Aarsleff (2001)· πβ. Formigari (1995), που τον εντάσσει στην παράδοση του ‘εργαλειακού’ ορθολογισμού.

⁵⁶ Ο Condillac θέτει το πρόβλημα στην §49 (σ. 90–91) του πρώτου βιβλίου του *Δοκιμίου για την καταγωγή των ανθρώπινων γνώσεων και παραπέμπει για την απάντησή του στην αρχή του δεύτερου.*

είναι “έμφυτο” και “πρότερο κάθε στοχασμού”) και επιτελείται με μια “άμεση ταύτιση” που “πρέπει να ήταν πολύ πιο στενή, άμεση δηλαδή και απόλυτη, στην κατάσταση της φύσης παρά στην κατάσταση του συλλογισμού (raisonnement· Rousseau 1972, 213–14). Στο μέτρο που μπορεί να ταυτιστεί με το έλεος του Rousseau, η “συμπάθεια” του Condillac δείχνει ένα δρόμο για την – κατά κυριολεξία, εμπραθή – ανάπτυξη της κοινωνικότητας, πέρα από τη λογική και πριν από τον αναστοχασμό, έξω δηλαδή από τις λογικές του κοινωνικού συμβολαίου.⁵⁷ Κι αν ο δρόμος αυτός περνάει από τη γλώσσα, τότε η γλώσσα αναβαθμίζεται ως αυθύπαρκτος τελεστής της κοινωνικότητας που δρα πριν από κάθε λογική.⁵⁸ Αν η γλώσσα ριζώνει στα πάθη, όπως ήθελε και ο ίδιος ο Rousseau στο μικρό του *Δοκίμιο περί της καταγωγής των γλωσσών*, τίθεται το ερώτημα πώς η γλώσσα συνδέεται, όχι πια με το ατομικό ασυνείδητο του Locke, αλλά με ένα ασυνείδητο εξαρχής υπερ-ατομικό. Αλλά γι’ αυτήν την αφήγηση χρειάζεται (δηλαδή, χρειάζομαι ...) να γυρίσουμε πάλι μισό αιώνα πίσω, στην εποχή του Locke.

Ο Locke, ήδη στην εποχή του, ήταν μεγάλο αστέρι. Ο Leibniz μάταια προσπαθούσε να αλληλογραφήσει μαζί του. Όταν απέιδε, και λίγο προτού πεθάνει ο Locke, έγραψε τα *Νέα δοκίμια για την ανθρώπινη νόηση* (1703/1765), σε μορφή διαλόγου, όπου παράγραφοι από το *Δοκίμιο* του Locke αποδίδονται σε έναν “Φιλαλήθη” και εναλλάσσονται με τις απαντήσεις και τα σχόλια του “Θεόφιλου”, της περσόνας του Leibniz. Από τους κεντρικούς στόχους του Leibniz στα *Νέα δοκίμια* είναι να διασώσει, τη θέση του έμφυτου, που πολεμά ο Locke από τον πρώτο βιβλίο του δικού του *Essay*: Αν η ψυχή δεν είναι πάντοτε παρούσα στον εαυτό της, δηλαδή συνειδητή, ωστόσο είναι πάντα ενεργή. Συστατικές δυνάμεις της πρέπει να βρίσκονται διαρκώς σε εγρήγορση. Είναι οι *petites perceptions*, από τις οποίες προέρχονται “ακόμα και τα ήθη [coutumes] και τα πάθη μας, που τόσο επηρεάζουν τους στοχασμούς μας [nos délibérations] (Leibniz 1990, 92, Π.1.15)”. Έτσι, όμως, η *vis representativa*, η έμφυτη ενεργητικότητα αποχωρίζεται από την έννοια της συνείδησης. Και, η παραδοχή του ασυνειδήτου, μιας αθέατης από τη συνείδηση πλευράς της ψυχής που ριζώνει στα πάθη, γενικεύεται στα ρεύματα του Διαφωτισμού (στον εμπειρισμό και τη νοησιарχία).⁵⁹

⁵⁷ Αυτή δεν είναι, βέβαια, η επιλογή του Rousseau αλλά του Condillac. Σε κάθε περίπτωση, η φυσική αυθυπέμβαση της φύσης είναι μια καλή λεία στα χέρια ενός θηρευτή παραδόξων, όπως ο Derrida· βλ. Derrida (1967, κεφ. 3).

⁵⁸ Από την άποψη αυτή η Formigari (1995) έχει μόνο κατά το ήμισυ δίκιο: Ναι μεν ο Condillac είναι νατουραλιστής, όμως η βάση της κοινωνικότητας που προτείνει δεν είναι ορθολογική.

⁵⁹ Αυτή την περιπλοκή στην ιστορία των ιδεών έχει αναδείξει ο Κονδύλης (1998, 2ος τόμ., 295), που καταλήγει σημειώνοντας ότι “ο Leibniz σώζει τις έμφυτες ιδέες απεμπολώντας ουσιαστικά τη νοησιарχική του τοποθέτηση”. Ο Leibniz ίσως διευκολύνεται σε αυτή την παραδοχή από τον νεοπλατωνικό Cudworth, που έχει επίσης, αλλά στο εσωτερικό του νοησιарχικού ρεύματος, έναν αντίλογο στον Descartes, και μάλιστα δυο χρόνια πριν από την κυκλοφορία του *Δοκιμίου* του Locke: πλάι στη σκεπτόμενη ψυχή, τοποθετεί, όπως σημειώνει ο Thiel, “μια ‘πλαστική’ ψυχική δύναμη που είναι ασυνείδητη και είναι υπεύθυνη για τις οργανικές λειτουργίες, τις αντανακλαστικές ενέργειες, τις συνήθειες και τα όνειρα” (Thiel 1998, 878). Στον δυϊσμό του Cudworth ο Leibniz αντιπαραθέτει πάντως τον νόμο της συνέχειας (*lex continui*) και από κει θα εμπνευστεί αργότερα τη φυσική του φιλοσοφία ο Schelling, στην αυγή της εποχής που κατ’ εξοχήν προβληματοποιεί το υποκείμενο – της

Καθώς δικτυώνεται στην ευρωπαϊκή διανόηση, ο Leibniz, έχει πολλαπλασιασμένο το δίλημμα του Δάντη: διαθέτει τρεις γλώσσες (γερμανική, γαλλική και λατινική) αλλά, όπως θα δούμε, επιθυμεί μια τέταρτη. Ο Leibniz, που διεκδικούσε από τον Νεύτωνα την πατρότητα του απειροστικού λογισμού,⁶⁰ προσπαθεί για μια *characteristica universalis*, καθολική γλώσσα των χαρακτήρων, γραφόμενη μόνο, όπως ήθελε και ο Βάκων, που θα απέδιδε με διαύγεια τη σκέψη και θα μας οδηγούσε με διαφάνεια στα πράγματα. Γράφοντας φιλοσοφία στη λατινική και στη γαλλική, ώστε να βρει αναγνώστες, ο Leibniz καταπιέζει τα γερμανικά του. Στη μητρική του γερμανική θα ξεδιπλώσει το ενδιαφέρον του για τη φυσική γλώσσα και για την κοινή καταγωγή των γλωσσών, πέρα από τις βιβλικές ιστορίες της Αδαμικής γλώσσας. Από την άποψη αυτή βρίσκεται στην αφετηρία της ιστορικοσυγκριτικής γλωσσολογίας. Αλλά, κυρίως, ο Leibniz έχει μια έγνοια για τη γερμανική που τίθεται ξεκάθαρα στα συμφραζόμενα του πολιτικού προγράμματος της γερμανικής ενοποίησης και της αποκατάστασης μιας εθνικής κυριαρχίας απέναντι στον γαλλικό 'ιμπεριαλισμό': Απώλεια (ή έκπτωση) της γλώσσας σημαίνει απώλεια της ελευθερίας (βλ. Leibniz 2000, 52–55, 129–36).⁶¹ Με αφορμή τις *Remarques* του Vaugelas που προτείνουν 'αυλικά' πρότυπα για τη χρήση της γαλλικής, ο Leibniz, όπως ο Δάντης για την Ιταλία σχεδόν τέσσερις αιώνες πριν, ζητά μιαν αντίστοιχα ισχυρή αυλή στο κέντρο της Γερμανίας (βλ. Leibniz 2000, 107) – όπως επίσης και ένα κοινό νόμισμα που θα μετατρέψει την κατακερματισμένη επικράτεια σε ενιαίο οικονομικό χώρο (βλ. Leibniz 2000, 124).

Η έγνοια του για τη γερμανική είναι μια έγνοια ήπιας ρύθμισης, λελογισμένου καθαρισμού και ομογενοποίησης, ώστε, αφενός, να αποκτήσει τις εκφραστικές δυνατότητες της γαλλικής και της ιταλικής και το αντίστοιχο με αυτές διεθνές στάτους και, αφετέρου, να καθιερωθεί ως γλώσσα της διανόησης, του έντυπου λόγου, της διοίκησης και του νόμου στις γερμανικές επικράτειες, ξεφεύγοντας από τις συμπληγάδες της γαλλικής και της λατινικής. Ο Leibniz εκφράζει μάλιστα την πεποίθηση ότι η γερμανική είναι προορισμένη για να γραφτεί σε αυτή η υψηλότερη φιλοσοφία (βλ. Céréron 2000, 33). Πιστεύει, επίσης, (φέρει τον εαυτό του να πιστεύει) ότι η "αρχαϊκή" γερμανική είναι πιο κοντά στην ευρωπαϊκή πρωτογλώσσα από την ελληνική και τη λατινική.⁶² Επιπλέον, ο Leibniz είναι κρατυλιστής: και στους ήχους των γερμανικών λέξεων βρίσκει τις αμεσότερες αντιστοιχίες με τα πράγματα.⁶³

ρομαντικής εποχής. (Περισσότερα γι' αυτή την τελευταία ιστορία στο Καλοκαιρινός (2010, κεφ. 2) για τον αντικαρτεσιανισμό του Leibniz, βλ. Mercer (2005).

⁶⁰ Για την περιπέτεια αυτή και την ατυχή της, για τον Leibniz, κατάληξη, βλ. Jolley (2005, 17, 30–31).

⁶¹ Ο Leibniz αναφέρεται συχνά στην τραυματική εμπειρία του Τριακονταετούς Πολέμου.

⁶² Πρόκειται για τη λεγόμενη 'σχυθοκελική' υπόθεση· βλ. Leibniz (2000, 68–77).

⁶³ Βλ. Leibniz 1990, 216–23, III.ii. Για μια ανάγνωση του κρατυλισμού του Leibniz που τον καθιστά συμβατό με τη νοησιαρχία του, βλ. Genette (1976, 59–70). Ωστόσο, δεν μπορεί να μη ληφθεί υπόψη η έλξη που άσκησε στον Leibniz ο σκοτεινός προνεωτερικός 'ρεαλιστής' Böhme (βλ. Pektas 2005), ακόμα κι αν αυτό δυσκολεύει τη θεωρητική ενοποίηση του φιλοσοφικού του έργου· για το ίδιο ζήτημα, βλ. επίσης Rutherford (1995, 240–43).

Στην περίπτωση του Leibniz ισχύει η αρχή του Wundt, για την ετερογονία των σκοπών: Αν το ασυνείδητο πάρει τη θέση του δίπλα, ή μάλιστα κάτω από τον λόγο, αν η νόηση δεν είναι απόλυτα έλλογη και αν η γλώσσα καθρεφτίζει τη νόηση ενός λαού, τότε δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για μια ιρασιοναλιστική αντίληψη της γλώσσας, με την τοποθέτησή της σε ένα συλλογικό ασυνείδητο. Ωστόσο, ο ρασιοναλιστής Leibniz είναι ένας μετριοπαθής πολίτης της ευρωπαϊκής *reipublicae litterarum*. Στα κείμενά του, ως επί το πλείστον, οι λέξεις Nation και Volk, αν και ανατιμημένες αξιακά, δεν έχουν ιδιαίτερη εθνικιστική φόρτιση – αν και κάπου δεν αποφεύγει την εκτίμηση ότι “το γερμανικό έθνος είναι ανώτερο από όλα τα χριστιανικά έθνη” (Leibniz 2000, 38, 39).⁶⁴ Ο Locke, όταν μιλούσε για την κοινή χρήση, δεν αναφερόταν σε έθνος ή λαό αλλά σε μια χώρα (country). Στην επερχόμενη γαλλική επανάσταση, η έννοια του έθνους θα λάβει συμβολαϊκή, αμιγώς πολιτική, σημασία, συμβατή με τις σχετικές απόψεις του Locke. Αλλά στην πολιτικά υστερούσα και κρατικά ανύπαρκτη Γερμανία, η έννοια Nation αποκτά, με την απολύτως καθοριστική συμβολή των ‘διανοουμένων’, μια δυναμική που οδηγεί στην έξοδο από τον Διαφωτισμό. Μπαίνουμε στη ρομαντική εποχή (αν και είναι σφάλμα να χαρακτηρίζουμε τον Ρομαντισμό συλλήβδην αντιορθολογικό).⁶⁵ Πάντως, ο Ρομαντισμός, περισσότερο από καθετί, θα είναι γερμανικός.

4. Ο Kant πολιορκημένος

Τα ρομαντικά προμηνύματα βρίσκονται στο κίνημα Sturm und Drang (Θύελλα και Ορμή), στους πρωτοπόρους του οποίου συγκαταλέγεται ο Herder. Ο Herder ήταν μαθητής του ιδιοφυούς και ενίοτε παραληρηματικού “αντιδιαφωτιστή” Hamann⁶⁶ και, ταυτοχρόνως, ήταν εμπειριστής, οπαδός του Hume. Σε αυτόν θα χρεώνεται (ή, θα πιστώνεται) η πατρότητα της ιδέας του (γλωσσοκεντρικού) εθνικισμού και της λαογραφίας. Στην πραγματικότητα, ο Herder ήταν ένας σχετικιστής, πρωτοπόρος του ιστορικισμού και αμφίθυμος ανάμεσα στην άποψη της διαβάθμισης και της “ασυμμετρισιμότητας” των πολιτισμών (βλ. Olender 1989, κ.ε.: Dekens 2003, κεφ. 4). Αλλά αν αθροίσετε τη θέση του Hamann ότι δεν υπάρχουν προγλωσσικές λογικές αρχές στη θέση του Herder ότι δεν υπάρχει κοινή λογική δομή μεταξύ των γλωσσών θα πάρετε τη θέση ότι το ‘πνεύμα’ ενός λαού (Volksgeist) και το ‘πνεύμα’ της γλώσσας του (Sprachgeist) είναι σύμφυτα.

Νέος, ακόμα, ο Herder βραβεύτηκε για το *Δοκίμιο για την καταγωγή της γλώσσας* (1772), γραμμένο στη γερμανική, από την Ακαδημία του Βερολίνου (που

⁶⁴ Όπως σημειώνει ο Hobsbawm, με βάση το λεξικό του Zedler (1740), η λέξη Nation σημαίνει ένα σύνολο “Bürger [όρος πολύσημος στη Γερμανία της εποχής] που μοιράζονται ένα σώμα εθίμων, ηθών και νόμων” και είναι συχνά εναλλάξιμη με το Volk· βλ. Hobsbawm (1990, 17).

⁶⁵ Βλ. Frank (2004). Για το γλωσσοκεντρικό ιδεολόγημα της γερμανικής *Kulturnation*, βλ. Barbour (2000, 159–61).

⁶⁶ Ο χαρακτηρισμός προέρχεται από τον Berlin στη μελέτη αναφοράς για τον Hamann· βλ. Berlin (2000, 249 κ.ε.).

επέμενε ακόμα να διατυπώνει τα ερωτήματα των διαγωνισμών της στη ‘διεθνή’ γαλλική). Από την αρχή της *Abhandlung*, ο Herder τα βάζει με τον Condillac. Εκείνος, στο δικό του Δοκίμιο για την καταγωγή των ανθρώπινων γνώσεων είχε υποστηρίξει ότι οι άνθρωποι, ξεκινούν με τη “γλώσσα της δράσης” που προέρχεται “με φυσικό τρόπο” από τις “κραυγές των παθών”. Για να υπάρξει γλώσσα χρειάζονται (τουλάχιστον) δύο – στο φιλοσοφικό πείραμα του Condillac είναι δυο απομονωμένα παιδιά. Έχοντας ήδη το (προ-στοχαστικό) ένστικτο, που “περνάει συναισθήματα στην ψυχή” τους, μέσα από τις “αμοιβαίες συναλλαγές τους” και μέσα από τη συνήθεια της επανάληψης, τρέπουν τα “φυσικά σημεία” σε “θεσμισμένα”. Η συνήθεια συγκροτεί τη μνήμη, μέσα από τη γλώσσα που αναδύεται σταδιακά (“ανεπαίσθητα”) και την ασκεί ώστε να ελεγχθεί η φαντασία: Στο τέλος “φτάνουν να κάνουν με στοχασμό εκείνο που δεν έκαναν παρά από ένστικτο” (Condillac 1803, 2ος τόμ., 7, §3).

Δικαιολογημένα, ο Herder δεν μένει καθόλου ικανοποιημένος από τη λύση του Condillac και επανέρχεται στη βασική απορία του Rousseau για την αλληλοπροϋπόθεση σκέψης και γλώσσας (βλ. Rousseau 1972, 204). Η λύση του Herder είναι η κατάλυση του προβλήματος: Η γλώσσα δεν έχει ζωική καταγωγή. Η γλώσσα δεν σχετίζεται με την ενεργοποίηση ενστίκτων αλλά οφείλεται στην έλλειψή τους στον άνθρωπο. Όμως, αν αρνηθούμε επίσης, μαζί με τον Herder, τη θεϊκή προέλευσή της, τότε η γλώσσα γίνεται το μη αναγώγιμο προσδιοριστικό της ανθρωπότητας και πρωτοεγκαθίσταται σε μια υπερβατικότητα που ο Διαφωτισμός ήθελε να εγκαταλείψει. Παρ’ όλα αυτά, ο Herder ξεκινάει από εμπειριστικές προκειμένες, που στην πραγματικότητα αναπαράγουν το πρόβλημα του Condillac: η προσοχή της ακοής του (προ-στοχαστικού) ανθρώπου εντυπώνει στην ψυχή του σημάδια (Merkmale) των πραγμάτων και με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος πρωτοαισθάνεται την ψυχή του: “η γλώσσα είναι για τον άνθρωπο η αίσθηση της ψυχής του” (Herder 1966, 105). Οι λέξεις (Merkwörter) γίνονται σημάδια της συνείδησης (Merkzeichen der Besinnung). “Η πρώτη στιγμή της συνείδησης υπήρξε εκείνη της εσωτερικής ανάδυσης της γλώσσας” (Herder 1966, 81). Ο Herder βρίσκεται στην αφετηρία μιας ‘εκφραστικής’ αντίληψης για τη γλώσσα, που δεν διαχωρίζει έκφραση και περιεχόμενο, υπό την έννοια ότι η έκφραση δεν αναπαριστά απλώς, αλλά συνιστά τα περιεχόμενά της.⁶⁷ Η αντίληψη αυτή θα κυριαρχήσει στον Ρομαντισμό – και πέραν αυτού. Θα διαποτίσει επίσης την (κοινή) αντίληψη των ασχολουμένων με τα γράμματα μέχρι και σήμερα.

Σύμφωνα με τον Condillac, “όλα επιβεβαιώνουν [...] ότι κάθε γλώσσα εκφράζει τον χαρακτήρα του λαού που τη μιλά” (Condillac 1803, 2ος τόμ., 170, §142). Ο Condillac πιστεύει ότι οι πολιτικές και υλικές συνθήκες στις οποίες ζουν οι λαοί, τα ενδιαφέροντα που αναπτύσσουν, εντυπώνονται στη γλώσσα τους που αναδραστικά επηρεάζει τον “χαρακτήρα” τους. Έτσι, υπάρχει μια αλληλοτρο-

⁶⁷ Τη σημασία του Δοκιμίου του Herder για τη στροφή του γλωσσικού στοχασμού από την αναπαράσταση στην έκφραση επισημαίνει επανειλημμένα ο Taylor· βλ. Taylor 1985, 227–34· 1995, κεφ. 5· 2005, 433–41.

φοδότηση γλώσσας και “χαρακτήρα”. Αλλά η σκέψη παραμένει διακριτή, ακριβώς για να μπορεί να επηρεάσει τη γλώσσα. Επίσης, οι αναφορές του Condillac στην ανωτερότητα της γαλλικής της εποχής του (της εποχής δηλαδή του Λουδοβίκου ΙΔ΄) είναι εξαιρετικά μετριοπαθείς και όχι ανεπιφύλακτες ή γενικευτικές.⁶⁸ Κατά τον Condillac, το “πνεύμα των εθνών” διαφορίστηκε στο μέτρο που “περιορίστηκαν οι συναλλαγές μεταξύ τους” (Condillac 1803, 2ος τόμ. 199, §162). Για τον Herder, οι λαοί μιλούν και σκέφτονται διαφορετικά, όχι κυρίως γιατί ζουν σε διαφορετικά περιβάλλοντα, αλλά γιατί η γλώσσα συνιστά, αφενός, κοινοτικό δεσμό και, αφετέρου, παράγοντα διάκρισης: “αυτό το αίσθημα οικογένειας που σχημάτισε μια ενιαία γλώσσα, δημιούργησε συχνά, με την εμφάνιση του εθνικού μίσους (Nationalhaß), την ποικιλότητα, ολόκληρη την ποικιλομορφία της γλώσσας” (Herder 1966, 110). Ο Herder έχει μια πολιτική ατζέντα, πιο πολεμική από εκείνη του κοσμοπολίτη Leibniz, και που κάποτε αποτυπώνεται σε στίχους: “Φτύσ’ την από το στόμα σου τη γλίτσα του Σηκουάνα [...] Μίλα επιτέλους Γερμανέ γερμανικά” (Herder, *Προς Γερμανούς*: παράθεμα στο Kedourie (1999, 97).

Ο εκρηκτικός Herder είχε μια θυελλώδη συνάντηση με τον Kant. Βέβαια, ο Kant προσπαθούσε να διασώσει τον ορθό λόγο από τον σκεπτικισμό και τον σχετικισμό. Αλλά το καντιανό σύστημα συγκροτήθηκε με δίπολα που προκάλεσαν τεράστια αναστάτωση στους πρωτορομαντικούς και κατόπιν στους ιδεαλιστές αναγνώστες του που ήταν κι αυτοί, όπως και οι επίγονοι του Descartes, προγραμματικοί μονιστές. Επιπλέον, οι επίγονοι ήταν προγραμματικοί θεμελιωτιστές (foundationalists), γιατί πώς μπορεί κανείς να παραιτηθεί από κάθε θεμέλιο στον κόσμο, την οντική θεμελίωση, και να κατοχυρώσει τον εαυτό του ως υποκείμενο που δρα, να επιτύχει δηλαδή με ασφάλεια τη δεοντική θεμελίωση, όταν δεν έχει ασφαλή γνωστική πρόσβαση στον κόσμο, όπως θεωρούσε (ότι έχει) ο Descartes; Τέτοιο ήταν όμως το πρόγραμμα της καντιανής κριτικής: (α) γνωσιολογικό: ένα εσωτερικό στη νόηση (γνωσιακό) σύστημα στο οποίο η διάνοια θα συνεργάζεται με την εποπτεία, καθώς η νόηση προσλαμβάνει και αυτενεργεί: μια γνωσιολογία χωρίς οντολογία· (β) κανονιστικό: πέρα από τα φαινόμενα, στην περιοχή των νοουμένων, ανευρίσκεται η ανθρώπινη ελευθερία, εφόσον αυτή ορίζεται (κανονιστικά) με την αυτοθεμελίωσή της στην κατηγορική επιταγή.⁶⁹

Πολλοί από τους ανήσυχους νεαρούς αναγνώστες του Kant ήταν δεινοί στοχαστές και λογοτέχνες (άλλωστε σήμερα ανήκουν στον κανόνα της παγκόσμιας λογοτεχνίας), σε μια εποχή, όμως, που η Romantische Poesie, όπως την όριζε ο Schlegel, περιλαμβάνει την ποίηση και τη φιλοσοφία.⁷⁰ Μέσα σε αυτό το διανοητικό πλαίσιο και μέσα σε ένα πολιτικοκοινωνικό περιβάλλον αξιακής ανατίμησης της γλώσσας (τουλάχιστον, εκ μέρους των ‘διανοουμένων’), τόσο για το

⁶⁸ Βλ. Condillac 1803, 2ος τόμ., 16, §12, 192, §155, 195, §157.

⁶⁹ Για κάθε ενδεχόμενο, ως τη θυμηθούμε: “Θεμελιώδης νόμος του καθαρού πρακτικού Λόγου: Πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας της θέλησής σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως μια αρχή καθολικής νομοθεσίας” (Kant 2004, 52 [54]).

⁷⁰ Για την έννοια της ‘Ρομαντικής ποίησης’, βλ. Beiser (2003, κεφ. 1).

άτομο που συνίσταται με την 'έκφραση', όσο και για το έθνος που (οι διανοούμενοι θεωρούν ότι) συνέχεται με τη γλώσσα, επίγονοι του Kant συγκλίνουν στον εκ-γλωσσισμό της φιλοσοφίας του. Θα αναζητήσουν τη γλώσσα ως ενοποιητικό αρθρωτή σε όλες τις διαιρετικές αρθρώσεις του καντιανού συστήματος.

Ο Fichte, στη μελέτη του *Για την ικανότητα της ομιλίας και την καταγωγή της γλώσσας* (1795) οικειοποιείται και αναδιατάσσει ιδέες του Kant: "Υπάρχει μέσα μας μια ένωση αισθητών και νοητικών συλλήψεων στα σχήματα που παράγει η φαντασία" (βλ. O'Brien 1994, 94). Επιπλέον, τροφοδοτώντας την αγωνιστική φιλοσοφία του (Strebenphilosophie) με την παλιά βολονταριστική ιδέα του Locke, αποδίδει την αυθαίρετη σύναψη του "σημείου" με το "σημαινόμενο" στην ελεύθερη δράση του υποκειμένου. (Εξάλλου, ο Fichte επρόκειτο, στους *Λόγους προς το έθνος*, να χρησιμοποιήσει κατά κόρον επιχειρήματα του γερμανικού γλωσσοκεντρικού εθνικισμού, των οποίων την καταγωγή ανιχνεύσαμε στον Leibniz).

Βέβαια, αυτό το μελέτημα του Fichte είναι περιθωριακό στη φιλοσοφική του παραγωγή. Παίρνει όμως σημασία για την ιστορία των ιδεών που ιχνηλατούμε από την πρόσληψή του από ένα νεαρό αναγνώστη που η ιστορία αυτή τον βρίσκει στο κατώφλι του Ρομαντισμού. Στα χρόνια 1795 και 1796 ο Hardenberg, γνωστότερος ως Novalis, γεμίζει ένα τετράδιο με σημειώσεις για τον Fichte. "Τι είναι η σκέψη; Ελεύθερη διαδοχική απομόνωση εκτός χώρου. Η ομιλία και η γραφή; Το ίδιο, μόνο με έναν ορισμένο τρόπο εντός χώρου" (Novalis 2003, 7). Το αισθητό "σημείο" και το νοητικό "σημαινόμενο" συνάπτονται σε μια "σχηματική σχέση" (βλ. Novalis 2003, 11).

Η ιδέα του *σχηματισμού* ανήκει στον Kant και αφορά στην κρίσιμη όσο και προβληματική (και, εντέλει ασύλληπτη) διαμεσολάβηση ανάμεσα στην εποπτεία και τη διάνοια. Τα "σχήματα", ως υποψήφιας μεσολαβητικές αναπαραστάσεις της φαντασίας (Einbildungskraft) "πρέπει να είναι καθαρές (χωρίς τίποτε εμπειρικό) κι ωστόσο διανοητικές αφενός και αισθητές αφετέρου" (Kant 1998, 272, A138/B177). Η απόπειρα του Kant να γεφυρώσει τη διάνοια και την εποπτεία με το μεταίχμιο (interface, το λέμε οι γλωσσολόγοι) των 'σχημάτων' είναι αινιγματική για τους μελετητές του, ορισμένοι από τους οποίους βλέπουν εκεί μια απόπειρα παράκαμψης της 'υπερβατολογικής απαγωγής' (βλ. σχετικά Gardner 1999, 165-71). Αλλά, σε κάθε περίπτωση, στον Kant, τα 'σχήματα' δεν έχουν καθόλου γλωσσική υφή.

Όμως, ο Novalis, προεκτείνοντας την ιδέα του Fichte, γυρεύει στη γλώσσα τη συνάντηση της ελευθερίας του πρακτικού λόγου με την αναγκαιότητα των φαινομένων: Η ελευθερία του "υποκειμένου που σημαίνει" μέσα στην επικοινωνία με ένα άλλο ελεύθερο υποκείμενο εγκαθιστά την αναγκαιότητα στη σχέση μεταξύ "σημείου" και "σημαινόμενου". Η ελευθερία πρωτοεκδηλώνεται στο αυθαίρετο της σημείωσης. Αλλά μέσα από αυτή την "ελεύθερη αναγκαιότητα" το υποκείμενο αυτοπροσδιορίζεται, με τρόπο που παραπέμπει στον Herder και ανοίγει την πόρτα στον Ρομαντισμό: "Χωρίς να το αντιληφθεί, θα έχει ζωγραφίσει την εικόνα του στον καθρέφτη του στοχασμού" (Novalis 2003, 8-10).

Επίσης, στον θεμελιωτή της ερμηνευτικής, τον Schleiermacher, για τον οποίο “η σκέψη είναι εσωτερική ομιλία” (Schleiermacher 1998, 9), η γλώσσα γίνεται ο κόμβος της προσληπτικότητας της εποπτείας με την αυτενέργεια της διάνοιας. Ακόμα, στη γλώσσα συναντώνται η αιτιότητα που χαρακτηρίζει τα καντιανά φαινόμενα της πρώτης Κριτικής με την τελεολογική αυτοκαθοριζόμενη βούληση της δεύτερης: η γλώσσα διέπεται από ντετερμινιστικούς νόμους, αλλά η δραστηριότητα της ομιλίας είναι ελεύθερη.

Από όλους, όμως, περισσότερο μας ενδιαφέρει ο Humboldt. Ναι μεν προσχωρεί και ενισχύει τους κοινούς πλέον τόπους: η γλώσσα είναι το “πνευματικό απαύγασμα” της ζωής κάθε έθνους και μάλιστα “η έννοια ενός έθνους πρέπει να θεμελιωθεί κυρίως πάνω σε αυτήν” (Humboldt 1836, 44, §8, 198, §20· 1999, 51, 153)· επίσης, “υφίσταται ταυτότητα της δύναμης που παράγει τη σκέψη και της δύναμης που παράγει τη γλώσσα” και μάλιστα “η διανοητική ικανότητα [intellectuelle Thätigkeit] και η γλώσσα είναι αδιαχώριστες η μία από την άλλη” (Humboldt 1836, 106, §13, 50, §9· 1999, 91, 55).⁷¹ Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Hamann και τον Herder, ο Humboldt θεωρεί ότι “η μορφή όλων των γλωσσών πρέπει να είναι κατ’ ουσίαν η ίδια” και αυτό οφείλεται σε μια “φυσική” και “καθολική” ανθρώπινη προδιάθεση (Humboldt 1836, 298, §22· 1999, 215). Η γλώσσα χαρακτηρίζει την ανθρώπινη υπόσταση· και οι γλώσσες χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη κατάσταση.

Το έργο του Humboldt είναι απόλυτα εξαρτημένο στη θεωρητική και μεθοδολογική του έμπνευση από τον καντιανό και μετακαντιανό στοχασμό. Οι δομές της γλώσσας πρέπει να είναι καθολικές, όπως και οι “καθολικές δομές της εποπτείας και της λογικής διάταξης των εννοιών”.⁷² Από αυτή την κοινή αφετηρία οι γλώσσες αποκτούν “εθνική ατομικότητα” με τους ποικίλους συνδυασμούς της εποπτείας με τη διάνοια.⁷³ Από τα αποτελέσματα αυτών των συνδυασμών, μπορούμε να αναδιφήσουμε τους “εθνικούς χαρακτήρες” (βλ. Humboldt 1836, 200, §20· 1999, 154).⁷⁴

Ο Humboldt, πρωτοπόρος στη συλλογή (πραγματικών) δεδομένων από τις γλώσσες του κόσμου και στην έρευνα των ήχων τους, είναι και ο πρώτος που παίρνει στάσεις που θα υιοθετήσουν οι σύγχρονοι γλωσσολόγοι: αγαπάει όλες τις γλώσσες· δεν μένει στον αφρό των λέξεων αλλά βλέπει τη γλώσσα και σαν σύνταξη· σε όλες τις γλώσσες βρίσκει φανερές ή υποκείμενες δομές, αξίες να μελετηθούν. Άλλωστε, πιστεύει ότι η “εσώτερη γλωσσική μορφή” (innere Sprachform) είναι λιγότερο ποικίλη, ανάμεσα στους ανθρώπους και στους λαούς, δηλαδή περισσότερο κοινή σε όλους, απ’ ότι οι αποκλίνουσες επί μέρους εξωτερι-

⁷¹ Στο πρώτο παράθεμα αποκαθίσταται το σφάλμα στην αγγλική μετάφραση του πρωτοτύπου που επισημαίνεται από τον Losonsky· βλ. Losonsky (2006, 92).

⁷² Humboldt 1836, 96, §11· 1999, 84· πβ. Humboldt 2000, 98, 99.

⁷³ Humboldt 1836, 96–97, §11, 203, §20· 1999, 84–85, 155.

⁷⁴ Από τη στιγμή της διαμόρφωσης της εθνικής γλώσσας ξεκινάει μια διαδικασία αλληλοπροδιορισμού της γλώσσας με τον “εθνικό χαρακτήρα” (πβ. Humboldt 2000· 56, 57, 76, 77), όπως είχε προηγουμένως υποθέσει και ο Condillac.

κές γλωσσικές μορφές (βλ. Humboldt (1836, 86, §10, 92, §11· 1999, 77, 81). Βέβαια, θεωρεί ότι οι κλιτικές γλώσσες πλεονεκτούν ως προς τα αποτελέσματα της γλωσσικής νοητικής ενέργειας και ότι μέσα σε αυτές το πνεύμα βρίσκει την πιο λειτουργική του υλοποίηση.⁷⁵

Στον Humboldt, το αντικείμενο γλώσσα συγκροτείται με τον οπλισμό του Kant αλλά και του Fichte: Η γλώσσα είναι ενέργεια (Thätigkeit: Energeia) και η ενέργεια “εκπορεύεται από την εσωτερική ελευθερία”.⁷⁶ Στη γλωσσική παραγωγή, στη γλωσσική ενέργεια δηλαδή, η αυτενέργεια του νου σχηματίζει έννοιες από τις εποπτείες που της παραδίδει η προσληπτικότητα (Humboldt 1836, 96–98, §11· 1999, 84–85). Η ενέργεια της γλώσσας μορφοποιεί το αντικείμενο μέσα στη σκέψη (Humboldt 1836, 52, §9· 1999, 56)· εφόσον “καμιά έννοια δεν είναι δυνατή χωρίς τη γλώσσα, ομοίως δεν μπορεί να υπάρξει αντικείμενο για τη νόηση, καθώς μόνο μέσω της έννοιας, βέβαια, καθετί αποκτά πλήρη υπόσταση για τη συνείδηση” (Humboldt 1836, 58, §9· 1999, 59).⁷⁷ Η γλώσσα συνδυάζει την “ενέργεια των αισθήσεων” με την “εσωτερική δράση της νόησης” και αντικειμενοποιεί την ιδέα καθώς ο λόγος ακούγεται μέσα μας, και κυρίως καθώς ακούγεται “αντηχώντας” από το στόμα του άλλου (Humboldt 1836, 53, §9· 1999, 56). Έτσι, η γλώσσα είναι ταυτόχρονα ενεργητική και παθητική, επιτελεί θέση για το εγώ και του επιστρέφει καθορισμό.⁷⁸ Η γλώσσα συγκροτεί τα υποκείμενα μέσα στην κοινότητα.

Ως ενέργεια, είναι μια “απειρότητα” που ξεδιπλώνεται μέσα στον χρόνο και κατακτά τον δυνάμενο να νοηθεί κόσμος για λογαριασμό της νόησης. Επιπλέον, η γλώσσα ως δίκτυο αλληλεξαρτήσεων, δεν μπορεί παρά να υπάρχει συνολικά· κι έτσι, εξ αρχής: προσδιορίζει τον άνθρωπο από την πρώτη στιγμή, σε ρήγμα με την υπόλοιπη ζωική φύση (βλ. Humboldt 1836, 85, §10· 1999, 77· 2000, 84, 85). Εδώ ο Humboldt συναντάει τον Herder. Αλλά, επίσης, ο Humboldt εγγράφεται ξεκάθαρα στην εκφραστική παράδοση του Herder: Η γλώσσα δεν προσφέρει απλώς κοσμοθέαση (Weltansicht)⁷⁹ σε μια προδιαμορφωμένη συνείδηση. Δεν εί-

⁷⁵ Ωστόσο, η θέση του για την αναλυτική κινεζική, δείχνει ότι η “εσωτερική γλωσσική μορφή” μπορεί να δουλέψει αποτελεσματικά και χωρίς την εξωτερική κλιτική μορφοποίηση· βλ. Humboldt (1836, 322–24, §24· 1999, 230–31).

⁷⁶ Humboldt (1836, 41, §8, 55, §9, 204, §20· 1999, 49, 58, 156).

⁷⁷ Υπάρχουν διατυπώσεις στον Humboldt που υποβάλλουν την ιδέα ότι η νόηση και η γλώσσα ξεχωρίζονται, και μάλιστα ότι η γλώσσα περιορίζει τη νόηση. Κατά τον Losonsky “ο Humboldt διακρίνει επιμελώς την ποιότητα μιας γλώσσας από την ποιότητα της νόησης των ομιλητών της” (Losonsky 2006, 100). Αν είναι έτσι, στο έργο του Humboldt υφέρπει μια κρίσιμη αντίφαση. Και ίσως αυτό κάποτε να συμβαίνει. Όμως, η αντίφαση καθίσταται περιθωριακή, αν προσέξουμε ότι ο Humboldt εννοεί τη γλώσσα άλλοτε ως ενέργεια και άλλοτε ως το αποτέλεσμά της, ως έργο δηλαδή, και τότε την περιορίζει στην “εξωτερική μορφή”· η γλώσσα στον Humboldt έχει την ‘αποφική’ (aspectual) δομή μιας ‘εκπλήρωσης’ (accomplishment). Αλλά αυτή η εκπλήρωση θεωρείται στο αποτέλεσμα της μόνο από συγκεκριμένα σημεία μέσα στον χρόνο· γιατί η γλώσσα εξακολουθεί να ενεργεί. Έτσι, η γλώσσα ως ενέργεια σε κάθε (ιστορική) στιγμή υπερβαίνει τη γλώσσα ως έργο. Αυτή είναι η ουσία της: ενέργεια κατεξοχήν.

⁷⁸ Αυτές είναι οι δυο βασικές απαιτήσεις του Fichte, βλ. Zoller (1998, κεφ. 3).

⁷⁹ Βλ. Humboldt (1836, 58, §9, 201, §20· 1999, 60, 154· 2000, 108, 109· 2000, 130).

ναι απλώς “το μορφοποιό όργανο της σκέψης” (Humboldt 1836, 50, §9· 1999, 54). Είναι η συνθετική ενέργεια του υποκειμένου. Αν και αποδίδεται “σε ένα όν προικισμένο με συνείδηση και ελευθερία”, η γλώσσα “δεν είναι ένα ενέργημα της άμεσης συνείδησης” (Humboldt 1836, 297, §22· 1999, 214). Η γλώσσα μπορεί να ονομάζεται “διανοητικό ένστικτο του λόγου” (Naturinstinkt der Vernunft· Humboldt 2000, 84, 85). Η συνειδητότητα είναι γλωσσική, αλλά η γλώσσα υπερβαίνει τη συνειδητότητα. Επομένως, η γλώσσα συνιστά υποδομή της συνειδητότητας.

Αλλά με αυτούς τους όρους, που ανευρίσκονται ήδη στον Humboldt, η πρωτογενής κανονιστικότητα που ορίζει την (καντιανή) ανθρώπινη ελευθερία είναι προορισμένη να χαθεί, αν τυχόν η γλώσσα ταυτιστεί με την απρόσωπη αυτοεκδιπλούμενη βούληση, τη Wille του Schopenhauer. Και πριν φτάσουμε εκεί, αρκεί να εμμείνουμε στην απορία του Rousseau, που δεν μπόρεσαν να λύσουν ούτε ο Condillac, ούτε ο Herder. Ποια είναι η βούληση που κατευθύνει την προσοχή (attention) όταν χωρίς ένστικτα είμαστε ακόμα έρμαιοι του κόσμου, χωρίς στοχασμό και χωρίς έννοια; Αν η προσοχή είναι προεννοιακή το ίδιο πρέπει να ισχύει για τη βούληση, που είναι αστόχαστη. Αλλά η βούληση δεν μπορεί να ανήκει στα πράγματα από τα οποία θα αποκοπούμε για να τα αναπαραστήσουμε ως έννοιες. Κι ωστόσο αυτή η βούληση χρειάζεται πριν από το cogito και συνεπώς πριν από το ego. Είναι δηλαδή μια βούληση χωρίς εαυτό, μια απρόσωπη θετική βούληση. Στη συνάντηση αυτού του ‘άγριου τιθέναι’ με τον δομισμό που οδηγήθηκε στις πιο ακραίες λογικές του συνέπειες, βρίσκεται το δράμα της αποδόμησης.⁸⁰

Ο Humboldt δεν φτάνει, βέβαια, και ίσως ούτε καν πλησιάζει να προβάλει τη γλώσσα στο καντιανό “υπεραισθητό υπόστρωμα των φαινομένων”, στον μυστηριώδη δηλαδή ενοποιητικό ορίζοντα στον οποίο ο Kant απωθεί την επιθυμία του μονισμού. Αλλά, στην πορεία του χρόνου, το δίκτυο της γλώσσας (Gewebe) που ενεργοποιείται ολόκληρο για να καταστήσει δυνατή την πιο απλή ανθρώπινη σκέψη στον Humboldt, έγινε πλέγμα στον Hjelmlev (1984, 75) και κατέληξε ιστός στον οποίο βρέθηκαν πιασμένοι οι επίγονοι του δομισμού.

Ήδη, ο Nietzsche, ή για την ακρίβεια, η persona του Nietzsche στην οποία αναζητεί την καταγωγή της η αποδόμηση, είχε αποδώσει το εγώ του σκέφτομαι, του καρτεσιανού ego cogito, και του καντιανού ich denke, ως “συνθετική έννοια”, στην ασυνείδητη δυναστεία των “γραμματικών λειτουργιών”. Το εγώ δεν είναι αυτό που σκέφτεται, αλλά συνίσταται ως μια “κανονιστική φαντασίωση” (Nietzsche 1999, 29–35, §16–20).

Ο Saussure δεν είναι καθόλου νιτσεϊκός, είναι όμως αρκετά χουμπολντιανός. Ο μηχανισμός της νόησης, κατά τη σωσσυριανή φαινομενολογία, παρουσιάζει στη συνείδηση ταυτότητες (identités) οι οποίες όμως δεν είναι πρωτογενείς αλλά παράγωγες. Οι γλωσσικές οντότητες εμφανίζονται στη συνείδηση αφού συγκρο-

⁸⁰ Βλ. χαρακτηριστικά De Man (1979, 123): “Καθώς η γλώσσα της ταυτότητας και της λογικής αναγγέλλει τον εαυτό της [asserts itself] σε κελευστικό [imperative] τρόπο [...] αναγνωρίζει την ίδια της τη δραστηριότητα να θέτει οντότητες”· βλ. και τη σχετική συζήτηση στο Καλοκαιρινός (2010, κεφ. 11).

τηθούν από τον ασυνείδητο αναλυτικό μηχανισμό. Μέχρι εδώ η υπόθεση είναι εύλογη. Αλλά, για τον Saussure ο ίδιος αυτός μηχανισμός συγκροτεί σε σκέψη το προνοηματικό “νεφέλωμα όπου τίποτε δεν έχει αναγκαία οριοθετηθεί”.⁸¹ Για να αρχίσει να βλέπει η συνείδηση, πρέπει να εμφανιστεί ενώπιόν της το γλωσσικό σημείο. Αυτή είναι η θετική της στιγμή. Η γλώσσα συνιστά, πλέον, την υποδομή της συνειδητότητας.

5. Επίνοια της ratio

Στην απαρχή της περιπέτειας με το γλωσσικό ασυνείδητο βρίσκεται όπως είδαμε ο Leibniz, συνομιλητής του Locke: Από την ενεργητικότητα του Leibniz, οδηγηθήκαμε, από μακριά διαδρομή στην ενέργεια του Humboldt. Επίσης από τις ρωγμές της καρτεσιανής θεωρίας που ήθελε μια καθολική ratio στο υπόβαθρο των γλωσσών, φτάσαμε στην πλήρη ανατροπή της, με την παραδοχή ενός συλλογικού γλωσσικού ασυνειδήτου. Στον Leibniz μπορεί να γενεαλογηθούν και οι θεωρητικές προϋποθέσεις του γλωσσικού εθνικισμού. Η γλώσσα κατέληξε να αρθρώνει την εθνική συνείδηση. Στον Leibniz, όμως, αναζητεί και την καταγωγή της μοντέρνας (τυπικής) λογικής ο Russell, που περνώντας από τον Boole, συγκροτήθηκε από τον Frege και τον ίδιο (βλ. Russell 2009, 117): προηγουμένως, ο Frege αναγνωρίζει στη δική του Begriffsschrift τη συνέχεια της “λαϊβνιτιανής σύλληψης” της *characteristica universalis*.⁸²

Η νέα μαθηματική τυπική λογική σάρωσε την αριστοτελική σχολαστική λογική, στην οποία υπάκουε η καρτεσιανή γραμματική ανάλυση του ρήματος, πανομοιότυπη στη *Γραμματική και στη Λογική του Port Royal*. Μαστορεύοντας την *characteristica universalis* επί πενήντα σχεδόν χρόνια σε διάφορες εκδοχές, ο μαθηματικός Leibniz ήθελε ένα αλγοριθμικό εργαλείο (*ars combinatoria*), έναν μηχανισμό συνθετικότητας, που θα παραλάμβανε στα αλγεβρικά του γρανάζια τα σύμβολα των πρώτων εννοιών. Φαίνεται πώς ονειρεύτηκε ότι ανάμεσα στις πρώτες έννοιες που ορίζουν την ουσία των πραγμάτων και στα σύμβολά τους θα μπορούσε να υπάρχει ένας φυσικός δεσμός. Όταν απελευθερώθηκε από αυτή την ολοκληρωτική αξίωση και εξέλαβε τα σύμβολα που συνιστούσαν το λεξιλόγιο της *ars combinatoria* ως ανεξάρτητα από το νόημα (και, πόσω μάλλον, ως αυθαίρετα), μπόρεσε να σχηματίσει την πρώτη προτασική λογική (*propositional logic*), θέτοντας απλά σύμβολα αντί για προτάσεις, και, παραπέρα, μπαίνοντας στο έδαφος εκείνου που επρόκειτο αργότερα να ονομαστεί τροπική λογική (*modal logic*), να συλλάβει την αμοιβαία μετατρεψιμότητα ανάμεσα σε μια εκτατική (*extensional*) και μια εντατική (*intensional*) ερμηνεία των σχέσεων μεταξύ

⁸¹ Saussure (1972, 155): στο θεωρητικό πλαίσιο του Saussure είναι αφιερωμένο το 1ο κεφ. του Καλοκαιρινός (2010).

⁸² Βλ. Losonsky (2006, 185): ο Losonsky γενεαλογεί την επίδραση του Leibniz στον Frege διαμέσου του Lotze (2006, 185–89).

ατόμων και κατηγορημάτων.⁸³ Έτσι, ο Leibniz βρίσκεται στη ρίζα της λογικής των κατηγορημάτων (predicate logic). Ακόμα κι αν δεν έφτασε στην ιδέα της δέσμευσης μεταβλητών από ποσοδείκτες, ο Leibniz εισήγαγε στον λογισμό την έννοια της σχέσης, που, ως συνάρτηση (function), έμελλε να γίνει η σημαία του Frege και του Russell.

Ο Chomsky (1966, 43) πίστευε στη Γραμματική του Port-Royal τη διάκριση ανάμεσα στην πράξη που επιτελεί ο ομιλητής και το (προτασικό) περιεχόμενο του εκφωνήματός του: Κατά τους συγγραφείς της Γραμματικής, “το ρήμα *affirmo* σημαίνει δύο αποφάνσεις” και “το ρήμα *nego* περιέχει, αντιθέτως, μια απόφαση και μια άρνηση”.⁸⁴ Αλλά, ακριβώς, η ανάλυση του ρήματος είναι δέσμια της σχολαστικής παράδοσης, δηλαδή της ανάλυσής του κατηγορήματος σε συνδετικό και κατηγορούμενο: *sum affirmans*, *sum negans* και επιπλέον, το ελλεκτικό καθεστώς, που ενσωματώνεται στο ρήμα, είναι ασταθές, ανάλογα με τη θέση της πρότασης στον συλλογισμό, (προκείμενη ή συμπέρασμα;).

Αυτά και άλλα θεραπεύονται με τη νέα λογική. Σχηματικά, η κατάσταση έχει ως εξής:

S is P vs. $\vdash P(S)$

Στη αριστοτελική λογική των όρων (term logic), το υποκείμενο συνδέεται με την ιδιότητα. Στη νέα λογική των κατηγορημάτων το όρισμα τίθεται εν σχέσει, σε συνάρτηση, με το κατηγορήμα· και η σχέση μπορεί να αποτελέσει ή όχι αντικείμενο απόφασης.

Το σχήμα της Κριτικής Δύναμης (*Urteilkraft*) του Kant είναι ακόμα το πρώτο αρθρώνει την εποπτεία με την έννοια, τη φαντασία με τη διάνοια, και διατρέχεται στις δυο κατευθύνσεις του από τις αναστοχαστικές και τις καθοριστικές κρίσεις, αντίστοιχα (βλ. Wicks 2007, 7, 38–39, 41–42, 73, 88). Το δεύτερο σχήμα απομακρύνει από τον αριστοτελικό αναγωγισμό στην ιδέα μιας απλής γλωσσικής δομής και θα ενισχύσει την ιδέα του ανισομορφισμού ανάμεσα στη γλώσσα και στη σκέψη. Εντέλει, θα βοηθήσει να ξεφύγουμε από τη διελκυστίνδα της καρτεσιανής με τη χερντεριανή παράδοση, από το δίλημμα ποια καθορίζει ποια. Και εφόσον βγούμε από αυτό το σχήμα, θα συγκροτήσουμε διαφορετικά το αντικείμενο γλώσσα. Επίσης, όμως, το ίδιο μοντέλο, με τον αποφαντικό τελεστή, θα δώσει μια βασική καλή ιδέα στην επερχόμενη θεωρία των γλωσσικών πράξεων.

Η τεράστια δύναμη πυρός της νέας τυπικής λογικής σηματοδότησε την ανάκαμψη των αναπαραστατικών θεωριών και οριστικοποίησε το ρήγμα ανάμεσα στην αναλυτική και την ηπειρωτική φιλοσοφία που συνεχίζει την εκφραστική παράδοση που σχηματίστηκε στο μεταίχμιο του Διαφωτισμού με τον Ρομαντισμό. Πράγματι, τα ευρήματα των Frege και Russell τροφοδότησαν μια νέα δυ-

⁸³ Για τη φιλοδοξία του καθολικού συμβολισμού, βλ. Rutherford (1995, 236)· για την προτασική λογική του Leibniz, βλ. Drapeau Contim (2005)· για την τροπική λογική του, βλ. Lenzen (2005).

⁸⁴ Arnould & Lancelot (2010, 106, XIII)· το κεφ. “Για το ρήμα” της Γραμματικής μεταφέρεται αυτούσιο και με ρητή μνεία στη Λογική (Arnould & Nicole 1992, II.ii).

σπιστία για τη γλώσσα, στις συζητήσεις της αναλυτικής φιλοσοφίας. Αλλά η δυσπιστία αφορά σε αυτό που εκλαμβάνεται ως γλώσσα, οδήγησε δηλαδή σε εκ νέου ορισμούς του αντικειμένου.

Ωστόσο, η ρομαντική κληρονομιά, όπως σχηματίστηκε από την επαναδιαπραγμάτευση των επιτεύξεων και των αποριών του Διαφωτισμού, διαχύθηκε και εδραιώθηκε στην κοινή αντίληψη με τον μοχλό της γενικευόμενης εκπαίδευσης, που έγινε, στη διαδρομή του 19ου αι., υπόθεση των εθνικών κρατών. Ο γλωσσικός ολισμός τέθηκε στην υπηρεσία των εθνικισμών, ακόμα κι αν ισχύει η παρατήρηση του Hobsbawm (1992, 59) ότι “[η] γλώσσα στη χερντεριανή έννοιά της ξεκάθαρα δεν ήταν κεντρικό στοιχείο της διαμόρφωσης του πρωτοεθνικισμού, αν και δεν ήταν άσχετη με αυτόν. Ωστόσο έμμεσα επρόκειτο να γίνει κεντρική στον μοντέρνο ορισμό της εθνικότητας, και συνεπώς επίσης στη δημώδη πρόσληψή της”.

Στη γλωσσολογική παράδοση που ακολούθησε τα μονοπάτια του δομισμού, όμως, εκφράστηκε περισσότερο η άλλη συνιστώσα της σκέψης του Herder, εκείνη που ευνοούσε την ιδέα της “ασυμμετρισιμότητας” των πολιτισμών. Πάλι, ο γλωσσικός ολισμός, με όχημα τις πρώιμες κατακτήσεις της φωνολογίας, που ο Lévi-Strauss (1958, 45) χαρακτήριζε ως την “πυρηνική φυσική των κοινωνικών επιστημών” γενικεύθηκε ως επιστημολογικό παράδειγμα σε περιοχές των σπουδών του ανθρώπου που διεκδικούσαν τον τίτλο της επιστήμης.⁸⁵ Οι απολήξεις αυτού του εγχειρήματος στον μεταμοντερνισμό έχουν σφραγίσει ιδεολογικά ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης διάνοησης, όπως φαίνεται στη σχετικιστική ρητορική που υποστηρίζει την ‘αυτοκριτική’ της δυτικής σκέψης.

Όμως, και στο εσωτερικό της αναλυτικής παράδοσης συνεχίζονται οι διαιρέσεις και οι αντιμαχίες του Διαφωτισμού. Αφενός, η νατουραλιστική συνιστώσα της αναλυτικής παράδοσης, οι μακρινοί απόγονοι του Holbach και του *La mettrie*, αναγωγικοί ή εξαλειπτικοί υλιστές, θέτουν σε αμφισβήτηση τις αναπαραστατικές θεωρίες, που είχαν τον χαρακτήρα του αυτονόητου, ακόμα στον *Tractatus* του Wittgenstein. Αφετέρου, και ειδικότερα μέσα στην αναλυτική γλωσσολογική παράδοση, οι επίγονοι του εμπειρισμού εξακολουθούν να διεκδικούν τα πρωτεία της χρήσης απέναντι στο έμφυτο. Οι μακρινοί απόγονοι του Montaigne και του Locke, εξακολουθούν να μάχονται με την καρτεσιανή νοησιαρχία του Chomsky,⁸⁶ που αν και καρτεσιανός, οφείλει τον μονισμό του σε μια υπαρπαγή του νατουραλισμού την οποία επιτυγχάνει χάρις στον ιστορικό επιστημολογικό του προσανατολισμό: “Ο δυϊσμός νου-σώματος δεν είναι υποστηρίξιμος πια, διότι δεν υπάρχει έννοια του σώματος [...] Ο Νεύτωνας εξόρκισε τη μηχανή· άφησε το φάντασμα ανέπαφο. Η πρώτη ουσία [first substance], η ύλη εν extάσει [extended matter], ήταν εκείνη που διαλύθηκε μέσα στο μυστήριο [...] Ο Νεύτων υπονόμευσε την έννοια της ύλης” (Chomsky 2002, 53, 56).

Στο κύριο ρεύμα της αναλυτικής παράδοσης ο μονισμός είναι δαρβινικός –

⁸⁵ Την ιστορία αυτή προσπάθησα να αφηγηθώ στο Καλοκαιρινός (2010).

⁸⁶ Έκρινα ανώφελο σε τόσο περιληπτικές αναφορές να παραθέσω εδώ στοιχεία βιβλιογραφίας.

ο Chomsky εξαιρείται (και) από αυτό.⁸⁷ Πάντως, ο δαρβινισμός ήταν εκείνος με τον οποίο έγινε γενικά δυνατή η αναγωγή της τελεολογίας στην αιτιότητα και την έξωσή της από τη φύση. Αν η γλώσσα είναι 'φυσικό αντικείμενο', τότε δεν έχει καμιά πρωτογενή τελεολογία. Η γλώσσα έχασε την τελεολογία της, μαζί με την υπόλοιπη φύση στην οποία ανήκει μετά τα μέσα του 20ού αι.

Αν η τελεολογία μπορούσε, αν μπορεί, να σωθεί, αυτό θα συμβεί σε μια ανθρώπινη υπόσταση που υπερβαίνει τη γλώσσα και δεν υπερβαίνεται από αυτή. Υπό αυτή την έννοια το νόημα πρέπει να υπερβαίνει τη γλώσσα ως γραμματικό μηχανισμό, ακόμα κι αν το νόημα δεν υπερβαίνει τη γλωσσική χρήση, εφόσον η χρήση υπερβαίνει τη γραμματική – και εφόσον αφήσουμε στη μεταξύ τους απόσταση να συγκροτηθούν τα ανθρώπινα πρόσωπα (persons) του Locke.

Γιατί, κάθε συζήτηση για τη χρήση μάς φέρνει στη συζήτηση για την κανονιστικότητα. Η διαπλοκή του στοχασμού για την ιδιωτική γλώσσα με τον στοχασμό για το τι σημαίνει να ακολουθείς ένα κανόνα, ακόμα κι αν δεν κυβερνάται από κανένα ρητό ηθικό πρόταγμα, ωστόσο δείχνει ότι η έγνοια των θεμελιών της κανονιστικότητας ήταν εκείνη που οδηγούσε τη σκέψη του Wittgenstein στις Φιλοσοφικές έρευνες. Αλλά το ζήτημα της μη αναγώγιμης κανονιστικότητας το έθεσε ο Kant (ο μόνος φιλόσοφος του Διαφωτισμού που φαίνεται πως διάβασε ο Wittgenstein· βλ. Monk 2005, 14). Και το ζήτημα της κανονιστικότητας ετίθετο ήδη στον Locke, που έθεσε επίσης το ζήτημα των πηγών της· και τις αναζήτησε στον δημόσιο χώρο των δεσμεύσεων, των πρακτικών, της ευθύνης, της θέσμησης. Το θέτει ξανά και ο Searle, με τη 'δεοντολογία της γλώσσας' (Searle 2007, 37–41). Από την άποψη αυτή, η 'αδελφική διαμάχη' ανάμεσα στα πνευματικά παιδιά του Sellars, του καντιανού Brandom (2000) με τη δαρβινίστρια Millikan (2005, ιδιαίτερα κεφ. 4) είναι πιο κρίσιμη, αφού αφορά τη νατουραλιστική αναγωγή του λόγου. Ήταν το κεντρικό πρόβλημα του Διαφωτισμού και σήμερα παίζεται ξανά στο γήπεδο της γλώσσας.

Έξω από τα αμφιθέατρα και τα γραφεία μας, οι περισσότεροι άνθρωποι συνεχίζουν να φέρουν την ιστορικά σχηματισμένη ιδεολογία της γλώσσας, να βρίσκονται δηλαδή σε διάσταση με τη γλώσσα τους όταν πρόκειται να μιλήσουν γι' αυτήν. Ευτυχώς, δεν τους συμβαίνει συχνά.

Βιβλιογραφία

Α. Πηγές πριν τον 20ό αι.

- Arnauld, A. & C. Lancelot. 2010 [1660]. *Grammaire générale et raisonnée*. Παρίσι: Allia.
 Arnauld, A. & P. Nicole. 1992 [1662]. *La logique ou l'art de penser*. Παρίσι: Gallimard.
 Bacon, F. 1869 [1620]. *The Works of Francis Bacon*, 8ος τόμ. Νέα Υόρκη: Hurd & Houghton.
 Burke, E. 2008 [1757]. *A Philosophical Inquiry into the Sublime and Beautiful*. Abington: Routledge.

⁸⁷ Βλ. τη σχετική συζήτηση στο Καλοκαιρινός (2008), όπου και (σχετική) βιβλιογραφία.

- Condillac, E. Bonnot de. 1803 [1746]. *Oeuvres complètes de Condillac*, 1ος & 2ος τόμ.: *Connoissances humaines*. Παρίσι: Dufart.
- Dante. 1996 [1303-5?]. *De vulgari eloquentia*. Μτφρ. S. Botterill. Κέμπριτζ: CUP.
- Descartes, R. 2000 [1637]. *Discours de la méthode*. Παρίσι: Flammarion.
- . 1979 [1641/1647]. *Méditations métaphysiques*. Παρίσι: Flammarion.
- Galileo, G. 1957 [1623]. "The Assayer", *Discoveries and Opinions of Galileo*. Μτφρ. S. Drake. Νέα Υόρκη: Doubleday.
- Hegel, G. W. F. 1966 [1837]. *Die Vernunft in der Geschichte*. Αμβούργο: Akademie Verlag.
- Herder, J. G. 1966 [1772]. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Στουτγκάρδη: Reclam.
- Hobbes, T. 1989 [1651]. *Λεβιάθαν*. Μτφρ. Γ. Πασχαλίδης & Α. Μεταξόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
- Humboldt, W. von. 1836. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Βερολίνο: Königliche Akademie der Wissenschaften.
- . 1999. [On Language]. *On the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Επιμ. M. Losonsky, μτφρ. P. Heath. Κέμπριτζ: CUP.
- . 2000 [1772 & 1820]. *Sur le caractère national des langues*. Μτφρ. D. Thouard. Παρίσι: Seuil.
- Kant, I. 1998 [1781/1787]. *Critique of Pure Reason*. Μτφρ. P. Guyer & A. W. Wood. Κέμπριτζ: CUP.
- . 2004 [1788]. *Κριτική του πρακτικού λόγου*. Μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Εστία.
- Leibniz, G. W. 2000 [1679 & 1697]. *L'harmonie des langues*. Μτφρ. M. Crépon. Παρίσι: Seuil.
- . 1990 [1703/1765]. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Επιμ. J. Brunschwig. Παρίσι: Flammarion.
- Locke, J. 2004 [1706]. *An Essay Concerning Human Understanding*. Λονδίνο: Penguin.
- . 2010 [1690]. *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*. Μτφρ. Π. Κιτρομηλίδης. Αθήνα: Πόλις.
- Montaigne, M. de. 1985 [1580]. *Δοκίμια*. 3ος τόμ. Μτφρ. Φ. Δρακονταειδής. Αθήνα: Εστία.
- Nietzsche, F. 1999 [1886]. *Jenseits von Gut und Böse*. Κριτ. έκδ. G. Colli & M. Montinari. Μόναχο: de Gruyter.
- Novalis. 2003 [1795-6]. *Fichte Studies*. Επιμ. J. Kneller. Κέμπριτζ: CUP.
- Ockham, W. 1990. *Philosophical Writings*. Μτφρ. P. Boehner. Ινδιανάπολη: Hackett.
- Pascal, B. 1869 [1670]. *Les pensées*. Παρίσι: Charpentier et Cie.
- Rousseau, J. J. 1972 [1745]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes: Discours sur les sciences et les arts*. Παρίσι: Flammarion.
- Schleiermacher, F. 1998 [1838]. *Hermeneutics and Criticism*. Επιμ. A. Bowie. Κέμπριτζ: CUP.
- Β. Πηγές μετά το 1900 και δευτερογενής βιβλιογραφία
- Aarsleff, H. 2001. "Introduction", στο E. B. Condillac, *Essay on the Origin of Human Knowledge*. Κέμπριτζ: CUP, xi-xxxviii.
- Aarsleff, H., L. G. Kelly & H.-J. Niederehe (επιμ.). 1987. *Papers in the History of Linguistics*. Άμστερνταμ: Benjamins.
- Althusser, L. 1983. *Θέσεις*. Μτφρ. Ξ. Παταγάνας. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Ashworth, E. J. 1998. "Traditional Logic", στο Schmitt & Skinner (1998), 143-72.
- . 2003. "Language and Logic", στο Macgrade (2003).
- Ayers, M. 1991. *Locke: Epistemology and Ontology*. Λονδίνο: Routledge.
- Ayres-Bennett, W. 1987. "Usage and Reason in Seventeenth-Century French Grammar: A Fresh Look at Vaugelas", στο Aarsleff, Kelly & Niederehe (1987), 233-46.

- Barbour, S. 2000. "Germany, Austria, Switzerland, Luxembourg: The Total Coincidence of Nations and Speech Communities?", στο Barbour & Carmichael (2000), 151–67.
- Barbour, S. & C. Carmichael (επιμ.). 2000. *Language and Nationalism in Europe*. Οξφόρδη: OUP.
- Beiser, F. 2003. *The Romantic Imperative*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Berlin, I. 2000. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Επιμ. Η. Hardy. Λονδίνο: Pimlico.
- Berlioz, D. & F. Nef (επιμ.). 2005. *Leibniz et les puissances du langage*. Παρίσι: Vrin.
- Botterill, S. 1996. "Introduction" & "Explanatory notes", στο Dante (1996).
- Boulnois, O. (επιμ.). 2007. *Généalogies du sujet: De Saint Anselme à Malebranche*. Παρίσι: Vrin.
- Brandt, R. B. 2004. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Chomsky, N. 1966. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. Lanham: University Press of America.
- . 2002. *On Nature and Language*. Κέμπριτζ: CUP.
- Crépon, M. 2000. "Présentation", στο Leibniz (2000), 32.
- Drapeau Contim, F. 2005. "Des propositions aux termes: Logique et réduction dans les *Recherches Générales*", στο Berlioz & Nef (2005), 95–124.
- Dudley Sylla, E. 2003. "Creation and Nature", στο Macgrade (2003) 178–79.
- Dawson, H. 2007. *Locke, Language and Early-Modern Philosophy*. Κέμπριτζ: CUP
- De Man, P. 1979. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- . 1990. "Σημειολογία και ρητορική", *Λόγου χάριν* 1. Μτφρ. Ν. Καλταμπάνος.
- . 1990. "Η αντίσταση στη θεωρία", *Λόγου χάριν* 1. Μτφρ. Δ. Καφάλης.
- Dekens, O. 2003. *Herder*. Παρίσι: Les Belles Lettres.
- Derrida, J. 1967. *De la grammatologie*. Παρίσι: Les Editions de Minuit.
- . 1968. "La différence", στο P. Sollers (επιμ.), *Théorie d'ensemble* (Tel quel). Παρίσι: Seuil.
- Formigari, L. 1995. "Language and Society in the Late Eighteenth Century", στο Struever (1995), 153–70.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*. Παρίσι: Gallimard.
- Frank, M. 2004. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Μτφρ. E. Millán-Zaibert. Νέα Υόρκη: State University of New York Press.
- Fumaroli, M. 2001. "Les abeilles et les araignées", στο A.-M. Lecoq (επιμ.), *La Querelle des anciens et des modernes*. Παρίσι: Gallimard, 13–17.
- Garber, D. & M. Ayers (επιμ.). 1998. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 1ος τόμ. Κέμπριτζ: CUP.
- Gardner, S. 1999. *Kant and the Critique of Pure Reason*. Λονδίνο: Routledge.
- Gellner, E. 1992. *Έθνη και εθνικισμός*. Μτφρ. Δ. Λαφαζάνη. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gennette, G. 1976. *Mimologiques: Voyage en Cratylic*. Παρίσι: Seuil.
- Grassi, E. 1980. *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Guyer, P. 1995. "Locke's Philosophy of Language", στο V. Chappell (επιμ.), *The Cambridge Companion to Locke*. Κέμπριτζ: CUP, 115–45.
- Habermas, J. 1998. *On the Pragmatics of Communication*. Επιμ. M. Cooke. Cambridge, Ma.: MIT Press.
- Hjelmslev, L. 1984. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Μτφρ. U. Canger. Παρίσι: Minuit.
- Hobsbawm, E. J. 1992. *Nations and Nationalism since 1780*. Κέμπριτζ: CUP.

ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

- Jardine, L. 1988. "Humanistic Logic", στο Q. Skinner, E. Kessler & J. Krayer (επιμ.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Κέμπριτζ: CUP, 173-98.
- Jolley, N. 2005. *Leibniz*. Abingdon: Routledge.
- Judge, A. 2000. "France: 'One State, One Nation, One Language'?", στο Barbour & Carmichael (2000), 44-82.
- Καλοκαιρινός, Α. 2008. "Από την οργανική γλώσσα στο γλωσσικό όργανο", στο Κ. Πόταγας & Ι. Ευδοκίμης (επιμ.), *Συζητήσεις για το Λόγο στο Αιγινήτειο*. Αθήνα: Συναψεις.
- . 2010. *Γλωσσολογία και ποιητική*. Αθήνα: Νήσος.
- Kedourie, E. 1999. *Ο εθνικισμός*. Μτφρ. Σ. Μαρκέτος. Αθήνα.
- Κιτρομηλίδης, Π. 2010. "Η πολιτική σκέψη του John Locke ως ερμηνευτικό πρόβλημα", στο Locke (2010).
- Klima, G. 1999. "Ockham's Semantics and Ontology of Categories", στο Spade (1999), 118-42.
- Κονδύλης, Π. 1983. *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*. Αθήνα: Γνώση.
- . 1998. *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, 2 τόμ. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Lakoff, G. & M. Johnson 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- Le Goff, J. 1982. *La civilization de l' Occident medieval*. Παρίσι: Flammarion.
- Lenzen, W. 2005. "Leibniz on Alethic and Deontic Modal Logic", στο Berlioz & Nef (2005), 341-62.
- Lepape, P. 2003. *Le pays de la littérature*. Παρίσι: Minuit.
- Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale*. Παρίσι: Plon.
- Lodge, A. 1998. "Myth 4: French is a Logical Language", στο L. Bauer & P. Trudgill (επιμ.), *Language Myths*. Λονδίνο: Penguin, 23-31.
- Losonsky, M. 2006. *Linguistic Turns in Modern Philosophy*. Κέμπριτζ: CUP.
- . 2007. "Language, Meaning and Mind in Locke's Essay", στο L. Newman (επιμ.), *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. Κέμπριτζ: CUP.
- Lowe, E. J. 1995. *Locke on Human Understanding*. Abington: Routledge.
- . 2005. *Locke*. Abington: Routledge.
- Macgrade, A. S. (επιμ.). 2003. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Κέμπριτζ: CUP.
- Martinich, A. P. 2005. *Hobbes*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Mazzocco, A. 1987. "Dante's Notion of the *vulgare illustre*: A Reappraisal", στο Aarsleff, Kelly & Niederehe (1987), 129-42.
- McLaughlin, M. 2005. "Latin and Vernacular from Dante to the Age of Lorenzo (1321-c.1500)", στο A. Minnis & I. Johnson (επιμ.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, 2ος τόμ.: *The Middle Ages*. Κέμπριτζ: CUP, 612-25.
- Menn, S. 1998. "The Intellectual Setting", στο Garber & Ayers (1998), 1ος τόμ., 33-86.
- Mercer, C. 2005. "Leibniz and the German Tradition of the Power of Language", στο Berlioz & Nef (2005), 30-42.
- Miel, J. 1995. "Pascal, Port-Royal, and the Cartesian Linguistics", στο Struever (1995).
- Millikan, R. G. 2005. *Language: A Biological Model*. Οξφόρδη: OUP.
- O'Brien, W. A. 1994. *Novalis: Signs of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Olender, M. 1989. *Les langues du Paradis*. Παρίσι: Seuil.
- Osborn Taylor, H. 1920. *Thought and Experience in the Sixteenth Century*. Νέα Υόρκη: The Macmillan Company.
- Ott, W. 2004. *Locke's Philosophy of Language*. Κέμπριτζ: CUP.
- Panaccio, C. 1999. "Semantics and Mental Language", στο Spade (1999), 53-75.

- Parmentier, B. 2000. *Le siècle des moralistes: De Montaigne à La Bruyère*. Παρίσι: Seuil.
- Pektas, V. 2005. "Langue naturelle – langue universelle: La Natur-sprache böhmienne et la réflexion leibnizienne sur le langage", στο Berlioz & Nef (2005), 52–53.
- Renault, L. 2000. "Présentation", στο Descartes (2000).
- Robins, R. H. 1989. *Σύντομη ιστορία της γλωσσολογίας*. Μτφρ. Α. Μουδοπούλου. Αθήνα: Νεφέλη.
- Rorty, R. (επιμ.). 1992. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Σικάγο: The University of Chicago Press.
- Russell, B. 2009. *The Basic Writings of Bertrand Russell*. Abington: Routledge.
- Rutherford, D. 1995. "Philosophy and Language in Leibniz", στο N. Jolley (επιμ.), *The Cambridge Companion to Leibniz*. Κέμπριτζ: CUP, 22–69.
- Saussure, F. de. 1972. *Cours de linguistique générale*. Επιμ. C. Bally & A. Séchehaye & A. Riedlinger, κριτ. έκδ. T. de Mauro. Παρίσι: Payot.
- Schmitt, C. B. & Q. Skinner (επιμ.). 1998. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Κέμπριτζ: CUP.
- Searle, J. P. 2007. "What Is Language: Some Preliminary Remarks", στο S. L. Tsohatzidis (επιμ.), *John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning and Mind*. Κέμπριτζ: CUP, 15–48.
- Siegel, J. 2005. *The Idea of the Self: Thought and Experience in the Western Europe since the Seventeenth Century*. Κέμπριτζ: CUP.
- Singer, T. C. 1995. "Hieroglyphs, Real Characters, and the Idea of Natural Language in English Seventeenth-Century Thought", στο Struever (1995), 49–70.
- Spade, P. V. (επιμ.). 1999. *The Cambridge Companion to Ockham*. Κέμπριτζ: CUP.
- Struever, N. (επιμ.). 1995. *Language and the History of Thought*. Νέα Υόρκη: University of Rochester Press.
- Taylor, C. 1985. *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, 1ος τόμ. Κέμπριτζ: CUP.
- . 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Κέμπριτζ: CUP.
- . 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- . 2005. "Heidegger on Language", στο H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (επιμ.), *A Companion to Heidegger*. Malden: Blackwell, 433–55.
- Thiel, U. 1998. "Personal Identity", στο Garber & Ayers (1998), 868–912.
- Utaker, A. 2002. *La philosophie du langage: Une archéologie saussurienne*. Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- Waswo, R. 1999. "Theories of Language", στο G. P. Norton (επιμ.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, 3ος τόμ.: *The Renaissance*. Κέμπριτζ: CUP, 25–35.
- Wicks, R. 2007. *Kant on Judgment*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Wittgenstein, L. 1974. *Tractatus logico-philosophicus*. Μτφρ. D. F. Pears & B. F. McGuinness. Λονδίνο: Routledge.
- . 2001. *Philosophical Investigations*. Μτφρ. G. E. M. Anscombe. Malden: Blackwell.
- Zöller, G. 1998. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Κέμπριτζ: CUP.