

Ο Σπινόζα συνομιλεί με τον Βίτγκενσταϊν

Ο νους μου είναι η ιδέα του σώματός μου
ή πώς ο σολιψισμός ταυτίζεται με τον ρεαλισμό

ΑΝΑΧΡΟΝΙΣΜΟΙ, ΟΠΩΣ ΑΥΤΟΣ ΤΟΥ ΠΑΡΑΠΑΝΩ ΤΙΤΛΟΥ, ΔΕΝ ΑΠΑΓΟΡΕΥΟΝΤΑΙ στη φιλοσοφία. Αντίθετα, μπορεί να αποβούν εξαιρετικά γόνιμοι. Γιατί, σε αντιδιαστολή με ό,τι συμβαίνει με τη θεωρητική συγκρότηση των αποτελεσμάτων της εμπειρικής έρευνας, όπου ακόμη και οι μεγάλες και ρηξικέλευθες συνθέσεις του παρελθόντος κάποια στιγμή μένουν οριστικά και αμετάκλητα πίσω, έχοντας υποχρεωθεί να περιστείλουν, συχνά μέχρι μηδενισμού, τη γνωσιακή τους εμβέλεια και το πεδίο εφαρμογής τους, η μεγάλη φιλοσοφία του παρελθόντος έχει την περίεργη ικανότητα να διατηρείται σύγχρονη με το εκάστοτε παρόν. Τουλάχιστον δυνάμει. Είναι αυτή που συνιστά την παρακαταθήκη όπου προσφεύγουν οι σοβαροί στοχαστές κάθε εποχής για να κατανοήσουν το ριζικά νέο που αντιμετωπίζουν, είναι εκείνη που αναζωογονείται προκειμένου να συγκροτηθούν κάθε φορά οι όροι που επιτρέπουν την έλλογη πρόσληψη αυτού του νέου. Οι όροι μιας τέτοιας πρόσληψης δεν ανήκουν βέβαια μόνο στο παρελθόν της φιλοσοφίας. Το ριζικά νέο εγκαλεί την απολύτως δική του, την απολύτως προσίδια, φιλοσοφική οικειοποίηση, και άρα η προσφυγή στη φιλοσοφική παρακαταθήκη του παρελθόντος οφείλει να εμπνέεται ρητά από αυτό το νέο, ώστε να επιλέγει με άκρα προσοχή και άκρα επιμέλεια, δηλαδή με την προσήκουσα κριτική ευαισθησία και δύναμη, το συγκεκριμένο παλιό που θα αναζωογονήσει. Είναι κυρίως αυτή η κριτική επιστροφή στο παρελθόν με αφετηρία το παρόν, είναι αυτή η συνάρτηση του φιλοσοφικού παρελθόντος με το πάντοτε εξωφιλοσοφικό – επιστημονικό, κοινω-

νικό, πολιτικό — ριζικά νέο του παρόντος που κάνει την ίδια τη φιλοσοφία να αναδιατάσσεται και να προχωρεί. Γιατί κανένας νέος φιλοσοφικός σχηματισμός, καμιά νέα μεγάλη φιλοσοφία δεν μπορεί να δει το φως, αν οι όροι που τη συγκροτούν δεν της επιτρέπουν να οικειοποιηθεί γόνιμα το νέο που την εγκάλεσε στην ύπαρξη, δηλαδή αν δεν προσκομίζει η ίδια κάτι φιλοσοφικά νέο.

Έτσι, οι ριζικά καινοτόμες εξελίξεις στη φυσική και τα μαθηματικά των αρχών του 20ού αιώνα φάνηκαν ανίκανες να ενταχθούν στο καντιανό πλαίσιο που βρισκόταν εκεί για να τις υποδεχτεί. Προκειμένου να τις οικειοποιηθούν, οι φιλόσοφοι αναγκάστηκαν τότε να προσφύγουν στον αγγλικό εμπειρισμό του 17ου και του 18ου αιώνα, μολονότι η «κοπερνίκεια επανάσταση» του Καντ τον είχε ήδη «ξεπεράσει» ρητά. Αποτέλεσμα ήταν η συγκρότηση του λογικού εμπειρισμού και της αναλυτικής φιλοσοφίας γενικότερα, οι οποίες, ως μείζονες φιλοσοφικές προτάσεις, θα εξακολουθήσουν να βρίσκονται μαζί μας εσαεί. Πρέπει να υπογραμμίσουμε ωστόσο πως αυτή η σχέση παρόντος και παρελθόντος είναι πολύ πιο πολύπλοκη, γιατί μια τέτοια προσφυγή στο παρελθόν σπάνια απαντά διαμιάς σε όλες τις εκάστοτε τρέχουσες φιλοσοφικές απορίες. Για παράδειγμα, στο πλαίσιο που έχει θέσει η αναλυτική φιλοσοφία, εκδιπλώνονται σήμερα γόνιμες προσπάθειες που επιδιώκουν να επανερμηνεύσουν την καντιανή προσέγγιση για να δείξουν ότι παραμένει ικανή να οικειοποιηθεί τις καινοτομίες αυτές. Από την άλλη μεριά, στο ίδιο γενικό πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας, ο κόσμος των ιδεών του Πλάτωνα φαίνεται अपαρακάμπτos σε πολλούς φιλοσόφους των μαθηματικών, παρά τις εξελίξεις που έχουν σημαδέψει καθοριστικά την ιστορία αυτού του κλάδου. Στο ίδιο πάντα πλαίσιο, η «απομάγευση» του κόσμου, όπως επιτεύχθηκε από την *res extensa* του Καρτέσιου, εξακολουθεί να νομιμοποιεί φιλοσοφικά, έστω και αφανώς, όλα τα αναγωγιστικά προγράμματα στη φιλοσοφία της επιστήμης και στη φιλοσοφία του νου. Και τα παραδείγματα μπορούν να πολλαπλασιαστούν κατά βούληση.

Λόγω αυτής της ιδιότυπης σχέσης παρελθόντος και παρόντος, η ιστορία της φιλοσοφίας δεν ανάγεται ποτέ στην ιστορία των ιδεών, οσοδήποτε διεισδυτική και καλά συγκροτημένη κι αν είναι η τελευταία. Κι αυτό γιατί, μολονότι η φιλοσοφία έχει προφανώς να κάνει

με ιδέες, το είδος λόγου που τη συγκροτεί χαρακτηρίζεται εγγενώς από ένα αίτημα οικουμενικότητας και δι-ιστορικότητας, από τη θέληση να υπερβεί, να υπερκεράσει, να αφήσει πίσω τους ίδιους τους όρους που τον γέννησαν. Έτσι, η ιστορία της φιλοσοφίας ορίζεται από την ένταση ανάμεσα στην αναπόφευκτη αγκύρωση του φιλοσοφικού έργου στο χώρο και στο χρόνο της παραγωγής του και στο καταστατικό αίτημα του ίδιου να υπερβεί την αγκύρωση αυτή. Σίγουρα, το έργο ενός μεγάλου φιλοσόφου σφραγίζεται αναπόφευκτα από την ιστορικότητά του και άρα δεν μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητό ανεξάρτητα από τους όρους και τις συνθήκες της γραφής του. Από την άλλη μεριά όμως, το ίδιο έργο αποδεικνύεται μεγάλο όταν το οικουμενικό και δι-ιστορικό αίτημα που πρυτάνευσε στη συγκρότησή του ικανοποιείται έμπρακτα, δηλαδή όταν το ίδιο κατορθώνει να ξεπεράσει την εποχή του και να καταστεί μέσο έλλογης πραγμάτευσης θεμάτων, την ύπαρξη ή τα χαρακτηριστικά των οποίων η δική του εποχή θα αδυνατούσε ακόμη και να φανταστεί. Και αυτή η ιδιότυπη μορφή ιστορικότητας απαιτεί από το φιλοσοφικό έργο, και μάλιστα επί ποινή αυτοακυρώσεως, όχι μόνο να αντιμετωπίσει ρητά τα νέα θέματα που θέτει το παρόν του, αλλά και να ξαναδιαβάσει ολόκληρη τη φιλοσοφία του παρελθόντος του, προκειμένου να την καταστήσει αναδρομικά τη μήτρα που προετοίμαζε τη δική του έλευση. Άρα οι φιλόσοφοι οφείλουν να μη βιάζονται να απορρίψουν τον Έγελο. Όλοι ήταν και είναι υποχρεωμένοι να ακολουθήσουν εν προκειμένω το δίδαγμά του, ο καθένας προφανώς με τον δικό του τρόπο και τα δικά του προσίδια μέσα. Δηλαδή όλοι όφειλαν και οφείλουν να ξαναγράψουν την ιστορία της φιλοσοφίας ολόκληρης προκειμένου να συγκροτήσουν τη δική τους ταυτότητα, προκειμένου να δικαιολογήσουν την ύπαρξη και το περιεχόμενο του δικού τους έργου, προκειμένου να υπηρετήσουν το δικό τους αίτημα οικουμενικότητας και δι-ιστορικότητας. Και επαφίεται στους ίδιους, δηλαδή στις δεσμεύσεις που επιβάλλει η ιδιαίτερη θεματική και οι συγκροτησιακές έννοιες και μέθοδοι του έργου τους, το πώς ακριβώς θα πραγματευθούν το φιλοσοφικό παρελθόν τους: ανοιχτά και σταράτα, όπως ο Έγελος, ή έμμεσα και υπόρρητα, κάτω από τις λέξεις και μέσα από την πλέξη των επιχειρημάτων τους, όπως ο Σπινόζα και ο Βίτγκενσταϊν.

Το συμπέρασμα γίνεται έτσι αναπόφευκτο. Όλοι οι φιλόσοφοι

είναι σύγχρονοι και μπορούν να συνυπάρξουν, όλοι μπορούν να ανοίξουν τα χαρτιά τους στο τραπέζι κάθε εποχής και να συνομιλήσουν μεταξύ τους. Τίποτε λοιπόν δεν εμποδίζει τον Σπινόζα να συναντήσει τον Βίτγκενσταϊν και να αρχίσει να διαλέγεται μαζί του.

Ο Σπινόζα συναντά τον Βίτγκενσταϊν: αμοιβαίες συστάσεις

Τόσο ο Σπινόζα όσο και ο Βίτγκενσταϊν είναι, κατά μία τουλάχιστον έννοια, φιλόσοφοι των άκρων. Μέγιστη φιλοσοφική αρετή είναι και για τους δύο η άτεγκτη αυστηρότητα της σκέψης, εκείνη που δεν πιστεύει σε τίποτε ανώτερο από τις δικές της δυνάμεις, εκείνη που δεν φοβάται τίποτε και δεν ελπίζει τίποτε, εκείνη που δεν τρομοκρατείται, όπως συνήθως συμβαίνει, ούτε από τις λογής αυθεντίες ούτε από τα ίδια τα δικά της συμπεράσματα. Και για τους δύο, η φιλοσοφία δεν συγκροτεί απλώς κάποιες θεωρίες. Και για τους δύο, η φιλοσοφία συνιστά *πρακτική*,¹ πρακτική μάλιστα απολύτως καθοριστική για όλα όσα αφορούν τον ανθρώπινο βίο. Ιδιαίτερα δε τον δικό τους. Γι' αυτό η φιλοσοφία οφείλει να ασκείται απορροφώντας όλες τις διαθέσιμες δυνάμεις του νου και του σώματος, γι' αυτό οφείλει να ασκείται με ασίγαστη ένταση, χωρίς καμιά απολύτως παραχώρηση σε όσα δεν προωθούν ευθέως την ίδια.

Απαράκαμπτο πρότυπό τους υπήρξε η αυστηρότερη μορφή σκέψης της εποχής τους. Γι' αυτό είναι και οι δύο φιλόσοφοι δύσκολοι. Απαιτούν από τον αναγνώστη τους να μη βιάζεται κατά την ανάγνωσή του. Του ζητούν να πάρει χρόνο και να καταβάλει όλο το μεγάλο κόπο που απαιτείται προκειμένου να διατρέξει όλες τις πτυχές του συλλογισμού τους, όλους τους αρμούς του λόγου τους, ένα-ένα τα βήματα όλων των αποδείξεών τους. Απαιτούν δηλαδή από αυτόν να σκεφτεί. Να σκεφτεί *παραγωγικά*, να σκεφτεί *κυριολεκτικά*, να σκεφτεί *για δικό του λογαριασμό*. Και να προβάλει τις όποιες αντιρρήσεις του μόνο μετά. Γιατί, υπό αυτούς τους απαράβατους όρους, τέτοιες αντιρρήσεις είναι απολύτως καλοδεχούμενες. Αίτημα και των δύο είναι η φιλοσοφική αλήθεια στην πληρέστερη και καθαρότερη δυνατή μορφή της, όχι η δικαίωση του λόγου τους.

Τόσο ο Σπινόζα όσο και ο Βίτγκενσταϊν είναι φιλόσοφοι αμεί-

λικτοι. Αμείλικτοι ενάντια σε κάθε λόγο κενό, ενάντια σε κάθε ιδεολόγημα, ενάντια σε κάθε δόγμα που εκπορεύεται από την όποια αυθεντία, ενάντια σε κάθε διατύπωση που καμώνεται πως είναι σκέψη —ή αναγνωρίζεται πλατιά ως σκέψη— ενώ δεν είναι. Και διαθέτουν αυτή την πολυτέλεια γιατί είναι πρώτα απ' όλα αμείλικτοι απέναντι στον ίδιο τον εαυτό τους. Και οι δύο θα θεωρούσαν ότι δεν θα είχαν πετύχει τίποτε απολύτως αν το έργο τους δεν έφτανε στο υπερβολικό τέρμα που οι ίδιοι τού είχαν ορίσει, αν υπολειπόταν έστω και στο ελάχιστο από τον υπέρμετρα φιλόδοξο σκοπό που του είχαν τάξει, όντας παράλληλα απολύτως έτοιμοι να πληρώσουν μέχρι κεραίας το αναλογούν τίμημα. Έτσι, προκειμένου να υπηρετήσει απερίσπαστος το έργο του, ο Σπινόζα δεν διστάζει να αποποιηθεί κάθε τιμή και αναγνώριση, να αγνοήσει κάθε αρχή και κάθε αυθεντία της εποχής του, να διακινδυνεύσει όχι μόνο την επίγεια και την αιώνια οριστική καταδίκη, αλλά και τη μη δημοσίευση, ίσως άρα και την ανέκκλητη εξαφάνιση, ακόμη και του ίδιου του έργου αυτού. Έτσι, για τους ίδιους ακριβώς λόγους, ο Βίτγκενσταϊν δεν διστάζει να αποποιηθεί αντίστοιχα κάθε τιμή και αναγνώριση, να περιφρονήσει κάθε ακαδημαϊκή ή επαγγελματική σύμβαση και να διακινδυνεύσει την οριστική γελοιοποίησή του ισχυριζόμενος αυτολεξεί, σε μια εποχή που δεν σήκωνε καθόλου τέτοιες δηλώσεις,² ότι έλυσε οριστικά όλα ανεξαιρέτως τα φιλοσοφικά προβλήματα και πως η αλήθεια των όσων γράφει του φαίνεται πλέον απρόσβλητη.³

Ωστόσο οι δύο φιλόσοφοι δεν μοιράζονται μόνο αυτό το άτεγκτο φιλοσοφικό ήθος και αυτό τον υψηλό φιλοσοφικό τόνο. Μοιράζονται πολύ περισσότερα. Αν επιδιώκουμε να συστηθούν επαρκώς μεταξύ τους,⁴ οφείλουμε να προσπαθήσουμε κάπως να αναδείξουμε αυτά τα κοινά στοιχεία και άρα να διατρέξουμε, έστω με βάνουση σχηματικότητα και συντομία, τις βάσεις και τις κατευθυντήριες ιδέες του έργου και των δύο.

Ο Σπινόζα συστήνεται στον Βίτγκενσταϊν

Κύριος συνομιλητής του Σπινόζα, ο δάσκαλος που του άνοιξε το δρόμο αλλά και ο κεντρικός του αντίπαλος, είναι ο Καρτέσιος. Ο

Σπινόζα ξεκινάει τη φιλοσοφική του διαδρομή με την *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*,⁵ δηλαδή με τον δικό του *Λόγο περί της μεθόδου*.⁶ Όπως όμως έχει αναδείξει με ιδιαίτερη ενάργεια ο Γεράσιμος Βώκος,⁷ μολονότι το έργο του Σπινόζα φαίνεται να ακολουθεί πιστά, αν όχι να μιμείται, εκείνο του Καρτέσιου (και τα δύο είναι γραμμένα σε πρώτο πρόσωπο και εκθέτουν τόσο τις εμπειρίες του συγγραφέα που τον έστρεψαν στη συγκεκριμένη φιλοσοφική του αναζήτηση όσο και τους στόχους της αναζήτησης αυτής), ο Σπινόζα φροντίζει ευθύς εξ αρχής να διαχωρίσει τη θέση του, και μάλιστα με τρόπο καθοριστικό. Στόχος της δικής του έρευνας δεν είναι κάποια εξαϋλωμένη βεβαιότητα, αλλά το υπέρτατο αγαθό, το *summum bonum*. Υπέρτατο αγαθό που επιδιώκει κατ' αρχήν για δικό του λογαριασμό, αλλά γνωρίζει πως δεν θα μπορεί να το απολαμβάνει αν δεν το διαθέτουν και οι άλλοι. Πρόκειται για ένα στόχο που μολονότι διαρθρώνεται σε όρους γνώσης, δεν υποτιμά κατά κανέναν τρόπο το σώμα, τις δικές του ανάγκες και απολαύσεις. Ο ίδιος θα αποδείξει αργότερα στην *Ηθική* του τόσο την ουσιαστική ενότητα του και σώματος όσο και τη συνεπαγόμενη πλήρη αντιστοίχιση των επιμέρους στοιχείων τους, θα αναγάγει την επιθυμία σε κινητήρια δύναμη και θα αναλύσει το υπέρτατο αγαθό ως την πλήρη αρμονία του, σώματος και κόσμου, ως την αξεδιάλυτα ψυχική και σωματική ευδαιμονία που παρέχει η κατάκτηση του «τρίτου είδους γνώσης». Αυτός είναι τελικά ο λόγος για τον οποίο το υπέρτατο αγαθό δεν μπορεί να το απολαμβάνει μόνος ο ίδιος και μόνο ο ίδιος. Αφού οι άλλοι αποτελούν αναπόσπαστο μέρος του κόσμου με τον οποίο ο Σπινόζα επιδιώκει την πλήρη αρμονία, είναι προφανές ότι δεν μπορεί να την επιτύχει για δικό του λογαριασμό όσο οι άλλοι δεν απολαμβάνουν εξίσου το υπέρτατο αγαθό. Η πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα πρεσβεύει την ουσιαστική δημοκρατία.

Παραπέρα, η *Πραγματεία* θα διαφοροποιηθεί από την καρτεσιανή αντίληψη σε ό,τι αφορά την ίδια τη μέθοδο, υποτάσσοντας την τελευταία στο γεγονός ότι κατέχουμε ήδη μια αληθή ιδέα (§ 33, ελλ. έκδ. σ. 38). Αυτό συνεπάγεται ευθέως πως η άσκηση της μεθόδου δεν μπορεί να είναι παρά η «καθοδήγηση του πνεύματος σύμφωνα με τον γνώμονα μιας δεδομένης αληθούς ιδέας» (§ 37, σ. 41). Αυτή η φαινομενικά απλή σκέψη δεν συνιστά απλή παραλλαγή της καρτε-

σιανής προσέγγισης. Η διαφορά είναι, πιστεύω, τόσο ριζική ώστε να υποχρεώσει τον Σπινόζα να εγκαταλείψει την *Πραγματεία* του και να την αφήσει για πάντα ημιτελή. Και ιδού γιατί. Η υπαγωγή της μεθόδου στο γεγονός ότι κατέχουμε ήδη μια αληθή ιδέα συνεπάγεται ότι μια επαρκής έκθεση της μεθόδου δεν μπορεί να προηγείται του περιεχομένου αυτής της αληθούς ιδέας. Αλλά τόσο το περιεχόμενο των αληθών ιδεών εν γένει όσο και η επαρκής μεταξύ τους συνάρθρωση προκύπτει μόνο μέσα από την πλήρη ανάπτυξη μιας συνολικής φιλοσοφικής θεώρησης. Γιατί, εξ ορισμού θα έλεγα, μόνο μια πλήρως ανεπτυγμένη συνολική φιλοσοφική θεώρηση έχει την αρμοδιότητα να εκθέσει το περιεχόμενο των αληθών ιδεών, ή τουλάχιστον των κυριότερων και περισσότερο θεμελιωδών από αυτές, αλλά και να δείξει, με το ίδιο το σώμα της ύπαρξής της, το πώς αυτές οι αληθείς ιδέες συναρθρώνονται έλλογα μεταξύ τους. Κατά συνέπεια, η μέθοδος οφείλει να αναπτύσσεται μαζί με αυτή τη συνολική θεώρηση, ούτε να προηγείται ούτε να έπεται. Δηλαδή είναι τελικά αυτή η θεώρηση που θα δείξει *ex post facto* αν χρειάζεται καν κάποιος ιδιαίτερος λόγος περί μεθόδου. Με αυτά, πιστεύω, τα δεδομένα, δηλαδή ακολουθώντας με συνέπεια το δρόμο όπου τον οδηγεί αμείλικτα η συλλογιστική του, ο Σπινόζα θα εγκαταλείψει κάθε αυτόνομο λόγο περί μεθόδου προκειμένου να αρχίσει να συντάσσει τη δική του συνολική φιλοσοφική θεώρηση.

Το κατοπινό έργο του Σπινόζα θα αναδείξει μια ακόμη διάσταση της κριτικής του στον Καρτέσιο, πάντα σε ό,τι αφορά τη μέθοδο. Μεταγράφοντας τις *Αρχές της φιλοσοφίας* του τελευταίου κατά τη γεωμετρική τάξη, ο Σπινόζα δείχνει έμπρακτα πως ο Καρτέσιος υστερεί σε αυστηρότητα, αφού η έκθεση της φιλοσοφίας του από τον ίδιο δεν τόλμησε να ακολουθήσει τον μόνο συνεπή τρόπο που η ίδια η φιλοσοφία αυτή εγκαλεί. Ο ίδιος θα προχωρήσει δε απαρέγκλιτα και μέχρι τέλους στο δρόμο αυτό σε ό,τι αφορά το δικό του μείζον έργο. Το επιχείρημα είναι απολύτως δεσμευτικό. Αφού, κατά τον ίδιο τον Καρτέσιο, ουσία του κόσμου είναι η έκταση, και η γεωμετρία είναι η επιστήμη της, αφού, επιπλέον, το αν μια ιδέα είναι αληθής κρίνεται από το κατά πόσον είναι καθαρή και διακριτή, ενώ πρότυπο των καθαρών και διακριτών ιδεών είναι και πάλι οι ιδέες της γεωμετρίας, η αληθής φιλοσοφία οφείλει να διατυ-

πώνεται με την αντίστοιχη συνέπεια και αυστηρότητα, δηλαδή κατά την τάξη και κατά το ήθος της γεωμετρίας. *More geometrico*. Το επιχείρημα δε αυτό εξακολουθεί να ισχύει ακόμη και αφού ο Σπινόζα διαφοροποιήσει το περιεχόμενο κάποιων από τους συγκεκριμένους όρους που το δομούν. Το συμπέρασμα είναι πως για τη μέθοδο δεν χρειάζεται να λεχθούν περισσότερα. Κανένας ιδιαίτερος λόγος περί μεθόδου δεν απαιτείται. Η μέθοδος ασκείται έμπρακτα, κατά την έκθεση των αποτελεσμάτων της φιλοσοφικής έρευνας. Η ίδια η γραφή της *Ηθικής* συνιστά έκθεση μεθόδου.

Η διαφοροποίηση του Σπινόζα από τον Καρτέσιο ωστόσο δεν επικεντρώνεται στη στάση τους απέναντι στο ζήτημα της μεθόδου. Κι αυτό γιατί η διαφοροποίηση αυτή υπόκειται σε μια πολύ γενικότερη, η οποία αφορά τόσο τα θεμέλια όσο και τη δομή του φιλοσοφικού τους συστήματος στο σύνολό του. Δεδομένης της εποχής που γράφουν, η διαφορά αυτή μπορεί να αναδειχθεί καλύτερα αν εξετάσουμε τη θέση που επιφυλάσσει στον Θεό καθένα από τα συστήματα αυτά.

Όπως είναι γνωστό, ο Καρτέσιος, αναζητώντας τη βεβαιότητα, ξεκινάει από τη ριζική αμφιβολία. Ακολουθώντας το δρόμο της, φτάνει να αποδείξει τη βεβαιότητα του «εγώ σκέπτομαι, άρα εγώ υπάρχω» και κατά συνέπεια την ύπαρξη του «πράγματος που σκέπτεται». Αυτό είναι το θετικό θεμέλιο του συστήματός του. Κατόπιν, επειδή η αμφιβολία συνιστά ατέλεια και η αίσθηση της ατέλειας προϋποθέτει την ύπαρξη της τελειότητας, αποδεικνύει την ύπαρξη του Θεού ως του υπέρτατου τελείου όντος. Ο Θεός εγγυάται, στη συνέχεια, την αλήθεια των καθαρών και διακριτών ιδεών, δηλαδή των αληθειών που συλλαμβάνουμε με τέτοια ανάγλυφη σαφήνεια ώστε να μας είναι αδύνατο να τις συλλάβουμε διαφορετικά απ' ό,τι τις συλλαμβάνουμε, των ιδεών οι οποίες περιλαμβάνουν εν προκειμένω τόσο τις αλήθειες της γεωμετρίας όσο και τις ιδέες τις οποίες ο Καρτέσιος εκτύλιξε μέχρι αυτό το σημείο και θα συνεχίσει να εκτυλίσσει. Το επόμενο βήμα είναι η απόδειξη της ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου ως του «πράγματος με έκταση». Από κει και πέρα, η αναλυτική μελέτη τόσο του νου όσο και του κόσμου μπορεί να προχωρήσει.

Το σύστημα αυτό συστήνει τον εαυτό του ως ουσιαστικά απρο-

υπόθετο. Καθώς ξεκινά αμφιβάλλοντας για τα πάντα, ακόμη και για την ισχύ των αξιωμάτων της γεωμετρίας, αξιώνει να μην εδράζεται σε κάποια παραδοχή με περιεχόμενο, αφού κάθε περιεχόμενο μπορεί κατ' αρχήν να είναι αμφίβολο. Κατορθώνει έτσι να φτάσει αυστηρά σε μια πρώτη βεβαιότητα και αξιώνει να προχωρεί παραπέρα από βεβαιότητα σε βεβαιότητα. Το όλο σύστημα στηρίζεται κατά τρόπο απολύτως καθοριστικό σε εκείνον που τον εκφέρει (αν δεν τον προϋποθέτει ήδη κυκλικά), αφού η μόνη απροϋπόθετη βεβαιότητα που μπορεί το ίδιο να εγκαθιδρύσει είναι ακριβώς η βεβαιότητα της ύπαρξης ενός τέτοιου μεμονωμένου εκφωνητή. Μόνος εκείνος και μόνο εκείνος μπορεί να φτάσει, μετά το πέρας της ριζικής αμφιβολίας, στη βεβαιότητα της δικής του ύπαρξης ως πράγματος που σκέπτεται.

Αυτή η ανάδειξη του εκφωνητή, δηλαδή ενός εκπροσώπου του απλού ανθρώπου,⁸ στο επίκεντρο της φιλοσοφικής σκηνης συνοψίζει τον επαναστατικό χαρακτήρα της καρτεσιανής φιλοσοφίας. Το γεγονός ότι η ύπαρξη του Θεού έπεται λογικά και γνωσιοθεωρητικά από την ύπαρξη του εγώ του εκφωνητή αποσύρει τον Θεό από το προσκήνιο. Τον καθιστά αντικείμενο των λογικών και γνωσιολογικών δυνάμεων ενός τέτοιου εκφωνητή, δηλαδή Τον υποτάσσει στις δυνάμεις αυτές και Τον υποβιβάζει στο ρόλο του απλού εγγυητή της αλήθειας των καθαρών και διακριτών ιδεών, τις οποίες ο εν λόγω εκφωνητής χειρίζεται ανεξάρτητα και αυτοδύναμα. Το γεγονός ότι το επιχείρημα στηρίζεται στην τελειότητα του Θεού και το ότι ο Θεός αποδεικνύεται εκ των υστέρων οντολογικά πρότερος, ως Δημιουργός του κόσμου και του ανθρώπου, ελάχιστα μειώνει την οίηση που εκφράζει αυτή η κίνηση. Η πλήρης αυτονομία, αν όχι παντοδυναμία, της ανθρώπινης σκέψης έχει εγκαθιδρυθεί και η εποχή της νεωτερικότητας έχει ξεκινήσει.

Ο Σπινόζα εντυπωσιάζεται μεν, αλλά δεν πείθεται πλήρως. Ο ίδιος (όπως και ο Βίτγκενσταϊν άλλωστε) δεν συμπαθεί ιδιαίτερα τα σκεπτικιστικά επιχειρήματα, και ο αμφιβάλλον λόγος που εκδιπλώνεται προκειμένου να εγκαθιδρύσει την πρώτη βεβαιότητα του φαίνεται κάτι σαν ρητορικό τέχνασμα. Ήδη κατά τη μεταγραφή των *Αρχών της φιλοσοφίας* ο ίδιος έχει δείξει πως το σύστημα του Καρτέσιου στηρίζεται, ως θα όφειλε, σε ορισμούς και αξιώματα και άρα

ότι προϋποθέτει αναπόφευκτα τη δομή της γεωμετρίας. Με άλλα λόγια, το σύστημα δεν είναι, ούτε θα μπορούσε να είναι, απολύτως απροϋπόθετο, και το να ισχυρίζεται κάποιος το αντίθετο συνιστά μια μορφή λαθροχειρίας. Το μοναδικό ζήτημα που εγείρεται είναι το αν και κατά πόσον οι ορισμοί και τα αξιώματα του Καρτέσιου είναι αληθή και επαρκή. Αλλά εδώ τα πράγματα δεν πάνε καθόλου καλά. Η απόδειξη του Καρτέσιου για την ύπαρξη του Θεού και, συνακόλουθα, η θέση που ο ίδιος Του επιφυλάσσει στο σύστημά του αφήνουν τον Σπινόζα βαθιά ανικανοποίητο.

Από τη μια μεριά, η θέση του Θεού στο καρτεσιανό οικοδόμημα, όπως προκύπτει από την απόδειξη της ύπαρξής Του, εξακολουθεί να Του διατηρεί κάποια από τα «ανθρωπομορφικά», έστω ιδιαιζόντως αφηρημένα χαρακτηριστικά με τα οποία Τον είχαν προικίσει οι σχολαστικοί φιλόσοφοι και θεολόγοι. Τα χαρακτηριστικά όμως αυτά υπονομεύουν την ίδια τη ριζική καινοτομία του Καρτέσιου σχετικά με την πλήρη αυτοδυναμία της ανθρώπινης σκέψης. Συγκεκριμένα, ως εγγυητής της αλήθειας των ανθρώπινων καθαρών και διακριτών ιδεών, ο Θεός καταλαμβάνει τη θέση του πανάγαθου, πάνσοφου και απολύτως ελεύθερου έσχατου διαιτητή. Σε τελευταία ανάλυση, η θέση αυτή δεν διαφέρει και πολύ από εκείνη ενός από μηχανής θεού, ο οποίος εμφανίζεται ξαφνικά όταν οι άνθρωποι τα έχουν χαμένα. Είναι όμως προφανές ότι η ύπαρξη μιας τέτοιας θέσης υποτάσσει την ανθρώπινη σκέψη σε ένα εξωτερικό ως προς την ίδια στοιχείο, πράγμα που αντιφάσκει, ακριβώς, με την πλήρη αυτοδυναμία της, όπως την είχε αναδείξει ο ίδιος ο Καρτέσιος. Γιατί, αν ισχύει πραγματικά αυτή η πλήρης αυτοδυναμία, στις περιπτώσεις όπου οι άνθρωποι τα έχουν χαμένα απαιτείται μια δική τους ισχυρή ιδέα, ένα δικό τους καινοτόμο επιχείρημα, όχι η παρέμβαση μιας Ανώτερης Δύναμης εξωτερικής στη σκέψη. Στο βαθμό που το φιλοσοφικό σύστημα επιτρέπει μια τέτοια παρέμβαση, ξανακυλά στον Μεσαίωνα. Με μια λέξη, η κριτική του Καρτέσιου δεν είναι εν προκειμένω επαρκώς ριζική, ο ίδιος κάνει ανεπίτρεπτες παραχωρήσεις στις τρέχουσες αντιλήψεις.

Από την άλλη μεριά, ο Σπινόζα κατανοεί πως αυτό το έλλειμμα κριτικής έχει τη ρίζα του στη σχετική θέση Θεού και ανθρώπου, όπως αυτή αποκαθίσταται από τη στρατηγική της αμφιβολίας. Και

ιδού γιατί. Πρώτα απ' όλα, αν η σκέψη είναι πραγματικά πλήρως αυτοδύναμη, όπως διατείνεται κατ' ουσίαν ο Καρτέσιος και συμφωνεί ο Σπινόζα, η αλήθεια των καθαρών και διακριτών ιδεών δεν χρειάζεται καμιά εξωτερική εγγύηση. Ο Σπινόζα το έχει ήδη εμπειρώσει καλά. Από την εποχή της *Πραγματείας για τη διόρθωση του νου*, εγγύηση της αλήθειας είναι μόνο ο εαυτός της και μέτρο της μια αλήθεια που κατέχουμε ήδη. Αυτή η πλήρης αυτοδυναμία της σκέψης δεν μπορεί βέβαια να κρίνει τον άνθρωπο Θεό. Κάθε άνθρωπος δεν είναι παρά υποτελές μέρος της τάξης του κόσμου, όχι κέντρο του. Μολαταύτα, η στρατηγική της αμφιβολίας, το παράλογο αίτημα να εγκαθιδρυθεί απροϋπόθετα μια πρώτη βεβαιότητα, τείνει ακριβώς σε αυτό το συμπέρασμα. Γιατί, ενόσω το ανθρώπινο εγώ προωθείται στο φιλοσοφικό προσκήνιο, ο Θεός γίνεται έκκεντρος ως προς τον άνθρωπο και αντίστοιχα υποτιμάται, ενώ παράλληλα υποθάλλεται μια υπέρμετρη αλαζονεία του ανθρώπινου εγώ.⁹ Ο Καρτέσιος αποφεύγει τη θεοποίηση του ανθρώπου και «σώζει» τον Θεό μόνο εξασφαλίζοντάς Του τη θέση του έσχατου εγγυητή και παραχωρώντας Του την οντολογική πρωτοκαθεδρία ως Δημιουργού ανθρώπου και κόσμου. Έτσι όμως αναγκάζεται να αποδώσει στον Θεό όλα λίγο-πολύ τα ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά, και η σχολαστική παράδοση επανακάμπτει από την πίσω πόρτα. Κατά συνέπεια, το σημείο όπου όλα παίζονται είναι ο ακριβής προσδιορισμός του χαρακτήρα του Θεού. Ο Θεός οφείλει να είναι ριζικά και ανυποχώρητα μη ανθρωπομορφικός. Ως τέτοιος, δεν μπορεί να καταλαμβάνει καμιά εξωτερική θέση ως προς τα ανθρώπινα γενικώς, άρα ούτε τη θέση Δημιουργού, και δεν είναι θέση Του να εγγυάται το οτιδήποτε. Από την άλλη μεριά, αυτός ακριβώς ο μη ανθρωπομορφικός Θεός οφείλει να βρίσκεται στο κέντρο του αληθούς φιλοσοφικού συστήματος, γιατί μόνο έτσι μπορεί να αποκατασταθεί η πραγματική τάξη του κόσμου.

Με αυτά δεδομένα, ο Σπινόζα προχωρεί στην επαναστατική του κίνηση. Διαγράφει με μια μονοκοντυλιά όλες τις περίτεχνες σχολαστικές ματαιολογίες, ρίζα των οποίων υπήρξε πάντα η ανθρωπομορφική εικόνα του Θεού, και θέτει αδίστακτα, με ολόκληρη την τόλμη που απαιτεί αυτή η κίνηση, τον ίδιο τον Θεό ως αρχή και ως κέντρο του συστήματός του. Πρόκειται, βέβαια, για ένα Θεό που

δεν έχει απολύτως τίποτε να κάνει με ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά, για ένα Θεό όχι εξωτερικό στον κόσμο και τον άνθρωπο αλλά εμμενή εκεί και παντού, για ένα Θεό ο οποίος ταυτίζεται απόλυτα με τη Φύση ως έχει. *Deus sive Natura*. Ποια αρχή, ποια ιδέα, ποια «αλήθεια που ήδη κατέχουμε» μπορεί να αποτελέσει αρτιότερη βάση ενός επαρκούς φιλοσοφικού συστήματος παρά η αρχή, η ιδέα, η αλήθεια ότι η φύση ή ο κόσμος υπάρχει, ότι η φύση ή ο κόσμος είναι; Έτσι, αναλαμβάνοντας πλήρως την ευθύνη αυτής της απολύτως ρηξικέλευθης πρώτης αρχής και προκειμένου να την εντάξει στη φιλοσοφική συζήτηση της εποχής, ο Σπινόζα αφιερώνει το πρώτο μέρος της *Ηθικής* του (που τιτλοφορείται προσφυώς «Περί Θεού») στο να αποδείξει, με τους όρους και τα θεωρητικά εργαλεία που διατίθενται και ακολουθώντας πάντα την αυστηρή γεωμετρική τάξη, ότι υπάρχει μία και μοναδική υπόσταση, δηλαδή ο Θεός που στο Δ' μέρος της *Ηθικής* θα ταυτιστεί, ακριβώς, με τη Φύση.¹⁰ Το στρατηγικής σημασίας θεώρημα 14 του Α' μέρους της *Ηθικής* το διατυπώνει απολύτως ρητά: *Δεν μπορεί να υπάρξει και δεν μπορεί να νοηθεί καμιά άλλη υπόσταση πλην του Θεού.*

Η θέση ότι η Υπόσταση είναι μία και μοναδική συνιστά ευθεία κριτική στον Καρτέσιο. Υιοθετώντας ουσιαστικά τον ίδιο αφηρημένο ορισμό,¹¹ ο Σπινόζα αποδεικνύει τη δική του θέση κατά την αυστηρή τάξη της γεωμετρίας, αφήνοντας έτσι έκθετη τη θέση του Καρτέσιου, σύμφωνα με την οποία Σκέψη και Έκταση συνιστούν δύο ανεξάρτητες, πλήρως διακριτές υποστάσεις. Για τον Σπινόζα, η Σκέψη και η Έκταση συνιστούν απλώς *Κατηγορήματα*, όπου, σύμφωνα με τον ορισμό 4 του Α' μέρους της *Ηθικής*, Κατηγορημα είναι «ό,τι ο νους [ή η νόηση: *intellectus*] αντιλαμβάνεται¹² από την υπόσταση ως αποτελούν την ουσία της». Τα Κατηγορήματα αυτά, αφ' εαυτών άπειρα ως Κατηγορήματα της άπειρης Υπόστασης, είναι μόνο δύο από τα άπειρα που η Υπόσταση αυτή, ως απείρως άπειρη, εμπεριέχει, δέχεται ή εκφράζει,¹³ τα μόνα δύο που γίνονται αντιληπτά από τον πεπερασμένο νου του ανθρώπου. Ευθεία συνεπαγωγή των παραπάνω είναι ότι ο Θεός είναι τόσο πράγμα με έκταση, δηλαδή εκφράζεται κατά το Κατηγορημα της Έκτασης συνιστώντας το, όσο και πράγμα που σκέπτεται, δηλαδή εκφράζεται με ιδέες κα-

τά το Κατηγορημα της Σκέψης, συνιστώντας την Ιδέα του Θεού ή τον απολύτως άπειρο Νου (ή Νόηση).

Ο Σπινόζα έχει πλήρη συνείδηση ότι το επόμενο μεγάλο πρόβλημα που καλείται να αντιμετωπίσει είναι η σχέση ή η σύνδεση των δύο Κατηγορημάτων. Γνωρίζει καλά ότι το πρόβλημα του πώς γεφυρώνεται το χάσμα τόσο μεταξύ ιδεών και κόσμου όσο και μεταξύ ανθρώπινου νου και ανθρώπινου σώματος αποτελεί, ήδη από την εποχή του Πλάτωνα, καταστατικό πρόβλημα της φιλοσοφίας ολόκληρης. Γνωρίζει επίσης καλά ότι το εντυπωσιακό καρτεσιανό οικοδόμημα καταρρέει πλήρως σε αυτό ακριβώς το σημείο. Η Εισαγωγή στο Ε' μέρος της *Ηθικής* συνιστά μια κατεδαφιστική, γεμάτη ειρωνεία, κριτική της καρτεσιανής «θεωρίας» του κωναρίου, η οποία υποτίθεται πως «λύνει» τουλάχιστον το δεύτερο από τα προβλήματα αυτά. Η δική του αντιμετώπιση παρουσιάζεται αναλυτικά στο Β' μέρος της *Ηθικής*, που τιτλοφορείται «Για τη φύση και την καταγωγή του νου».

Η λύση που προτείνει εν προκειμένω ο Σπινόζα είναι, και εδώ, απολύτως ρηξικέλευθη. Το πρόβλημα λύνεται διά της πλήρους κατάργησής του. Πρόβλημα γέφυρας δεν τίθεται, γιατί τα δύο Κατηγορήματα, όπως άλλωστε και όλα τα φύσει άγνωστα υπόλοιπα, απλούστατα, δεν συνδέονται. Δηλαδή δεν αναμιγνύονται καθόλου μεταξύ τους, δεν επικοινωνούν, δεν αλληλεπιδρούν, αιτιακά ή αλλιώς, δεν σχετίζονται κατά κανέναν τρόπο. Απλώς εκδιπλώνονται παράλληλα. Πράγμα που σημαίνει πως κάθε γεγονός, κάθε συμβάν, κάθε κατάσταση πραγμάτων, κάθε μεμονωμένο πράγμα, ο κάθε άνθρωπος χωριστά και η κάθε ομάδα ανθρώπων, δηλαδή κάθε «πεπερασμένος τρόπος» της Υπόστασης, έχει τη δική του ιδιαίτερη έκφραση κατά κάθε Κατηγορημα χωριστά, έκφραση που διαβάζεται αποκλειστικά κατά τη γλώσσα του αντίστοιχου Κατηγορήματος. Αυτό που τα Κατηγορήματα έχουν κοινό είναι η αφηρημένη τάξη και η εσωτερική σύνδεση των στοιχείων τους. Δηλαδή κάθε στοιχείο ενός Κατηγορήματος έχει το ακριβές αντίστοιχό του στο άλλο (άλλα και στα άπειρα φύσει άγνωστα άλλα), και ο τρόπος που κάθε τέτοιο στοιχείο συνδέεται με τα υπόλοιπα του ίδιου Κατηγορήματος διατηρείται στο άλλο Κατηγορημα. Το θεώρημα 7 του Β' μέρους της *Ηθικής* το δια-

τυπώνει σαφώς: «Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων».

Με βάση αυτή τη γενική ιδέα του «παραλληλισμού», ο Σπινόζα αντιμετωπίζει και το ζήτημα της σχέσης ανθρώπινου νου και ανθρώπινου σώματος. Κάθε συγκεκριμένος άνθρωπος συνιστά έναν πεπερασμένο τρόπο της Υπόστασης. Ο νους του ανθρώπου ανήκει στο Κατηγορημα της Σκέψης και αποτελεί την έκφραση εκεί του εν λόγω πεπερασμένου τρόπου. Η γενικευμένη έννοια ιδέας που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα¹⁴ του επιτρέπει να αποδείξει ότι κάθε τέτοιος νους συνιστά μια ιδέα, δηλαδή έναν πεπερασμένο τρόπο της άπειρης Ιδέας του Θεού. Από την άλλη μεριά, το σώμα του ίδιου ανθρώπου ανήκει στο Κατηγορημα της Έκτασης και αποτελεί την έκφραση εκεί του ίδιου πεπερασμένου τρόπου. Οι δύο εκφράσεις αυτές δεν αναμιγνύονται, δεν επικοινωνούν, δεν αλληλεπιδρούν, δεν σχετίζονται μεταξύ τους. Το γεγονός όμως ότι αποτελούν εκφράσεις του ίδιου συγκεκριμένου τρόπου τις αντιστοιχίζει μεταξύ τους αυστηρά. Η συλλογιστική που ακολουθεί ο Σπινόζα τον οδηγεί στην αποσαφήνιση και τελικά στην ονομασία αυτής της αντιστοίχισης. Σύμφωνα με το θεώρημα 13 του Β' μέρους της *Ηθικής*,¹⁵ «το αντικείμενο της ιδέας που συνιστά ο ανθρώπινος νους είναι το σώμα, δηλαδή ένας συγκεκριμένος τρόπος έκτασης που υπάρχει πραγματικά και τίποτε άλλο». Δηλαδή, και με μια λέξη, νους είναι η ιδέα του σώματος.

Ειδικά στο Β' μέρος της *Ηθικής*, αλλά και με τρόπο διάχυτο στα υπόλοιπα τρία μέρη, ο Σπινόζα διευκρινίζει, αναπτύσσει και εμπλουτίζει την εκπληκτική αυτή θέση και συνάγει πλήθος από εξαιρετικά ενδιαφέροντα συμπεράσματα. Όπως είναι φυσικό, όλες οι συναφείς προτάσεις διατυπώνονται στη φιλοσοφική γλώσσα της εποχής του. Άρα ο κόπος που απαιτείται προκειμένου να μεταγραφούν αυτές σε μια γλώσσα περισσότερο οικεία, ώστε να κατανοηθούν κατά το δυνατόν πληρέστερα, είναι μεγάλος. Ο Βίτγκενσταϊν μπορεί να επιστρατευτεί για να βοηθήσει σε αυτό ακριβώς το σημείο. Συγκεκριμένα, πιστεύω ότι μια οικογένεια παρατηρήσεων από αυτές που περιέχονται στο *Tractatus Logico-Philosophicus* του τελευταίου, η οικογένεια με αριθμό 5.6, επιτρέπει, ακριβώς, την πληρέστερη κατανόηση τόσο της έννοιας του «παραλληλισμού» όσο και

της θέσης ότι νους είναι η ιδέα του σώματος. Αντίστροφα, αυτή η έννοια και αυτή η θέση του Σπινόζα μπορούν να βοηθήσουν στην αναγκαία διασάφηση των εν λόγω τουλάχιστον παρατηρήσεων του Βίτγκενσταϊν, δεδομένου μάλιστα πως το *Tractatus*, παρά τις πολλές εξαιρετικές αρετές του, απέχει πολύ από το να συνιστά πρότυπο εύληπτου φιλοσοφικού λόγου. Μπορούμε άρα να διατυπώσουμε μια υπόθεση εργασίας. Το να προσπαθήσουμε να εντάξουμε ρητά τον Σπινόζα στη δική μας εποχή και να τον αφήσουμε να συνομιλήσει με τον Βίτγκενσταϊν ίσως αποβεί πραγματικά γόνιμο, γόνιμο σε ό,τι αφορά κυρίως τα δικά μας προβλήματα σήμερα. Για να το επιτύχουμε όμως, σεβόμενοι παράλληλα και τους απαραίτητους λόγους στοιχειώδους ευγένειας, οφείλει πρώτα ο Βίτγκενσταϊν να συστηθεί με τη σειρά του στον Σπινόζα.¹⁶

Ο Βίτγκενσταϊν συστήνεται στον Σπινόζα

Καθώς τα παραπάνω δεν εξαντλούν κατά κανέναν τρόπο την ταυτότητα του Σπινόζα, ούτε ο Βίτγκενσταϊν χρειάζεται να συστηθεί πλήρως. Για τις ανάγκες του παρόντος κειμένου, αρκούν τα αντίστοιχα λίγα που αφορούν κατ' ουσίαν μόνο τον λεγόμενο «πρώιμο» εαυτό του, δηλαδή «απλώς» τον συγγραφέα του *Tractatus Logico-Philosophicus*. Και να σημειώσουμε, έτσι εισαγωγικά, πως ήδη ο τίτλος του έργου αυτού αποτελεί από μόνος του μια πρώτη σύσταση. Ο Μονκ¹⁷ αναφέρει ότι ο Μουρ ήταν εκείνος που τον πρότεινε, επειδή ακριβώς διείδε τη συνάφεια του εν λόγω έργου με εκείνο του Σπινόζα, ο οποίος, ως γνωστόν, άφησε όχι μία αλλά τέσσερις πραγματείες με τη λέξη «tractatus» στον τίτλο τους. Ο Βίτγκενσταϊν, από τη μεριά του, αποδέχτηκε σχετικά ικανοποιημένος την πρόταση.

Προφανώς ο Βίτγκενσταϊν γράφει σε εντελώς διαφορετική εποχή απ' ό,τι ο Σπινόζα. Τους δύο δεν χωρίζουν μόνο 300 περίπου χρόνια και ένα πολύ ανόμοιο φιλοσοφικό λεξιλόγιο, αλλά και μια πολύ μεγάλη αλλαγή στο περιεχόμενο εκείνων που βρίσκουν απέναντί τους και καλούνται να αντιμετωπίσουν. Ο Σπινόζα γράφει την περίοδο όπου γεννιέται η σύγχρονη φυσική επιστήμη, όταν η γεωμετρία και τα μαθηματικά αποδεικνύονται ικανά να ενοποιήσουν το

ουράνιο και το γήινο βασίλειο, να τιθασεύσουν την έννοια της κίνησης και να αναδειχθούν τα ίδια στην ενιαία «γλώσσα» που διαβάξει τον κόσμο ολόκληρο. Παρά τις λογής αντιρρήσεις που εγείρει το καρτεσιανό σύστημα, το πλήρως απομαγευμένο «εκτατό πράγμα» που το ίδιο εγκαθιδρύει δεν αμφισβητείται από κανέναν, γιατί έχει ήδη καταστεί το φιλοσοφικά ακλόνητο θεμέλιο που νομιμοποιεί φιλοσοφικά το ριζοσπαστικό εγχείρημα της νέας φυσικής επιστήμης. Πρόκειται για την περίοδο όπου φιλοσοφία και φυσική επιστήμη εξακολουθούν να αποτελούν εγχείρημα ενιαίο, δηλαδή την εποχή όπου κάθε φιλόσοφος που σέβεται τον εαυτό του οφείλει όχι μόνο να συμπεριλάβει στο σύστημά του τις νέες ιδέες που αναδεικνύει η τελευταία, αλλά και να συνδέσει ρητά τις ιδέες αυτές τόσο με τα αναγκαία μεταφυσικά θεμέλια, δηλαδή με μια επαρκή γνωσιολογία και οντολογία, όσο και με εκείνα που τεκταίνονται στο νου ή την ψυχή των ανθρώπων και τους οδηγούν να πράττουν όπως πράττουν. Μεταξύ μεταφυσικής και φιλοσοφικής ψυχολογίας οφείλει να παρεμβάλλεται η φυσική φιλοσοφία.

Ο Βίτγκενσταϊν γράφει την εποχή που έχουν κλονιστεί ανεπανόρθωτα οι βεβαιότητες που παρακολουθούσαν αναπόσπαστα μέχρι λίγα χρόνια πριν τα μαθηματικά και τη φυσική. Μέσα από την κρίση που δημιούργησε η έλευση των μη ευκλείδειων γεωμετριών, μέσα από τα ζητήματα που άνοιξαν οι προσπάθειες να καταστεί αυστηρή η μαθηματική ανάλυση και να αυτονομηθεί έτσι από γεωμετρικές εικόνες και την εποπτεία του χώρου, μέσα από το νέο και παράδοξο μαθηματικό σύμπαν που δημιούργησε η θεωρία συνόλων του Κάντορ, μέσα από το σοκ που επέφερε η διατύπωση της Ειδικής Θεωρίας της Σχετικότητας, μέσα από τις διαδικασίες που προετοίμαζαν παράλληλα τη συγκρότηση της Κβαντικής Μηχανικής, έχει ήδη αναδυθεί ορμητικά στο προσκήνιο η νέα Λογική του Φρέγκε και του Ράσελ. Αυτή υπόσχεται όχι μόνο να θεμελιώσει τα μαθηματικά στο σύνολό τους, αίροντας έτσι όλα τα παράδοξα και όλες τις αμφιβολίες που είχε αναδείξει η προηγούμενη κρίση τους, αλλά και να καταστήσει για πρώτη φορά απολύτως σαφές το πώς λειτουργεί τόσο η σκέψη όσο και η γλώσσα. Στόχος της, άρα, είναι η αυστηρή αποτύπωση των τρόπων του σκέπτεσθαι και αντικείμενό της οι όροι της σκέψης καθ' εαυτήν. Έτσι παρουσιάζεται ως η υπερεπιστήμη

που προΐσταται κάθε γνωσιακού εγχειρήματος γιατί το αντικείμενό της βρίσκεται στην καρδιά όλων. Επιπλέον, η ίδια διαθέτει τα μέσα να αποδείξει, με την άτεγκτη αυστηρότητα που είναι αποκλειστικά δικό της προνόμιο, πως ουσιαστικά όλα τα μεγάλα φιλοσοφικά προβλήματα στερούνται τελικά νοήματος, γιατί ανακύπτουν μέσα από την κακή χρήση της γλώσσας. Μόνος φιλοσοφικός στόχος άξιος του ονόματός γίνεται έτσι το να αναλυθεί λογικά η γλώσσα ώστε να διαλυθούν τα προβλήματα αυτά ως, ακριβώς, ψευδοπροβλήματα.

Η νέα Λογική του Φρέγκε και του Ράσελ έρχεται στον κόσμο φέροντας ένα συναρπαστικό καινούργιο όραμα και πολύ μεγάλες υποσχέσεις. Πρόκειται για ένα όραμα ανάλογης ποιότητας και για υποσχέσεις ανάλογου μεγέθους με εκείνες που συνόδευσαν την επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα. Παρά τα φαινόμενα λοιπόν, παρά το εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο των θεωρητικών σχηματισμών που βρίσκονται στο προσκήνιο, το θεωρητικό κλίμα μέσα στο οποίο καλούνται να σκεφτούν και να εργαστούν ο Σπινόζα και ο Βίτγκενσταϊν, ο τύπος των δεσμεύσεων στις οποίες υπόκεινται και η βαθύτερη ουσία των μελημάτων που μπορούν να τους απασχολήσουν δεν διαφέρουν και τόσο πολύ. Ο υψηλός τόνος της φιλοσοφίας και των δύο σχετίζεται άμεσα, πιστεύω, με το χαρακτήρα αυτού του κλίματος.

Πιο συγκεκριμένα, αν ο Σπινόζα έχει να αναμετρηθεί κυρίως με τον Καρτέσιο, δηλαδή εκείνον που άνοιξε το δρόμο τον οποίο οφείλει απαραίτητα να περπατήσει ο ίδιος, ο Βίτγκενσταϊν έχει να πράξει κάτι εντελώς ανάλογο. Φιλοσοφικοί του δάσκαλοι υπήρξαν ο Φρέγκε και ο Ράσελ και ήταν το δικό τους έργο εκείνο που άνοιξε χωρίς επιστροφή το νέο δρόμο της Λογικής και της φιλοσοφίας της γλώσσας, αλλάζοντας με την ίδια κίνηση ολόκληρο το φιλοσοφικό τοπίο. Ο Βίτγκενσταϊν μπορεί να βαδίζει πλέον αποκλειστικά και μόνο στο εσωτερικό του. Αλλά ακριβώς όπως οι περισσότερες από τις λύσεις του Καρτέσιου δεν ικανοποιούν τον Σπινόζα, έτσι και πολλές από τις λύσεις του Φρέγκε και του Ράσελ δεν ικανοποιούν τον Βίτγκενσταϊν. Στόχος του έργου και των δύο γίνεται έτσι το να οικοδομήσουν τη μόνη φιλοσοφία που θα άρει όλες τις αντίστοιχες εντάσεις και θα λύσει όλα τα αντίστοιχα προβλήματα, τη μόνη φιλοσοφία που θα μπορέσει να οργανώσει αυστηρά, κατά το ανένδοτο ήθος των αντίστοιχων νέων ιδεών, τον καινούργιο φιλοσοφικό

χώρο, δικαιώνοντας έτσι με απόλυτη αυστηρότητα, δηλαδή εξίσου ανένδοτα, το νέο δρόμο.

Με αυτή την έννοια, η Λογική παίζει για τον Βίτγκενσταϊν τον ίδιο ακριβώς ρόλο που παίζει η γεωμετρία για τον Σπινόζα. Εκεί βρίσκεται το δικό του πρότυπο αυστηρότητας, το πρότυπο που οφείλει να ακολουθήσει απαρέγκλιτα η έκθεση της φιλοσοφίας του. Δηλαδή η έκθεση αυτή δεν οφείλει καμιά παραχώρηση στον αναγνώστη, αλλά, αντίθετα, οφείλει να ασκεί διά της γραφής της το αυστηρό ήθος που πρεσβεύει, το αυστηρό ήθος που τη δομεί. Η ίδια οφείλει να αναπτύσσεται και να διατυπώνεται μόνο κατά την τάξη που αντιστοιχεί σε αυτό το ήθος. *More logico*. Γι' αυτό ο Βίτγκενσταϊν ελάχιστα ασχολείται με τη μέθοδο. Όπως και για τον Σπινόζα, ιδιαίτερος λόγος περί μεθόδου μπορεί να προκύψει μόνο μετά το ουσιαστικό πέρας της φιλοσοφικής προσέγγισης, μόνο αφού έχει διατυπωθεί και αναπτυχθεί το οικείο περιεχόμενο. Έτσι το *Tractatus* αναφέρεται μόνο μία φορά στη φιλοσοφική μέθοδο, και μάλιστα στην § 6.53, δηλαδή μόλις μία παράγραφο πριν την ακροτελεύτια, που συνιστά και την έξοδο από το έργο.

Αν για τον Σπινόζα δεν χρειάζεται ιδιαίτερος λόγος περί μεθόδου, γιατί κατέχουμε ήδη μια αληθή ιδέα και μέθοδος είναι απλώς το να ακολουθήσουμε το γνώμονα που μας παρέχει, για τον Βίτγκενσταϊν η ανάγκη ενός τέτοιου λόγου αίρεται γιατί η σωστή μέθοδος στη φιλοσοφία δεν συνιστά τίποτε περισσότερο από το «[...] κάθε φορά που κάποιος άλλος ήθελε να πει κάτι μεταφυσικό να του δείχνουμε [...] πως άφησε ορισμένα [προτασιακά] σημεία του χωρίς να τους προσδώσει νόημα».¹⁸ Για να μπορέσουμε να πετύχουμε αυτό το στόχο, χρειάζεται βέβαια να κατανοήσουμε τι είναι φιλοσοφία και τι Λογική και πώς η τελευταία συνδέεται με τα προτασιακά σημεία και το νόημά τους, δηλαδή να κατανοήσουμε το *Tractatus* που αναπτύσσει ακριβώς αυτά τα θέματα με τον δικό του ιδιαίζοντα τρόπο. Ωστόσο, αφού σύμφωνα με την § 5.5563, «[...] όλες οι προτάσεις της κοινής μας γλώσσας, έτσι όπως είναι, βρίσκονται βαλμένες σε τέλεια λογική τάξη», «κατέχουμε ήδη» ολόκληρη τη λογική και την «κατέχουμε» πλήρως. Κατά συνέπεια, δεν διατίθεται χώρος για κάποιον ιδιαίτερο λόγο περί φιλοσοφικής μεθόδου. Η ίδια η γραφή του *Tractatus* συνιστά έκθεσή της.

Ωστόσο οι ομοιότητες μεταξύ του έργου του Σπινόζα και εκείνου του Βίτγκενσταϊν δεν περιορίζονται μόνο σε αυτό το τυπικό, ούτως ειπείν, επίπεδο. Προχωρούν, νομίζω, πολύ βαθύτερα. Αλλά προχωρούν, όπως ακριβώς θα περιμέναμε, μέσω διαφορών.

Πρώτα απ' όλα, σε αντιδιαστολή με τον Σπινόζα, αντικείμενο της φιλοσοφίας του οποίου δεν είναι ό,τι δομεί λογικά το έργο του, δηλαδή η γεωμετρία, κύριο αντικείμενο της φιλοσοφίας του Βίτγκενσταϊν φαίνεται σε πρώτη ματιά να είναι η ίδια η Λογική. Για όλους σχεδόν τους αναγνώστες της εποχής, κεντρικός στόχος του *Tractatus* είναι η φιλοσοφική κατανόηση της Λογικής και του τρόπου λειτουργίας της κατά το ήθος και τον τρόπο της ίδιας της Λογικής. Αυτή ακριβώς είναι η άποψη του Ράσελ. Σύμφωνα με τον Μονκ, ο τίτλος που πρότεινε ο τελευταίος για το *Tractatus* ήταν, ακριβώς, *Φιλοσοφική Λογική*. Μολαταύτα τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Ο ίδιος ο Βίτγκενσταϊν διαφώνησε πλήρως ισχυριζόμενος πως δεν καταλαβαίνει καθόλου τον τίτλο, γιατί το πράγμα που θέλει αυτός να ονομάσει δεν υπάρχει καν. Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει η δυνατότητα να αποτελέσει η Λογική αντικείμενο φιλοσοφικής πραγμάτευσης. Από την άλλη μεριά, σύμφωνα με την § 6.111 του ίδιου του *Tractatus*, η Λογική δεν συνιστά κατά κανέναν τρόπο επιστήμη και σύμφωνα με την § 6.13 δεν αποτελεί καν θεωρία. Άρα ούτε η ίδια έχει αντικείμενο. Τι είναι λοιπόν η Λογική και τι ακριβώς πραγματεύεται το *Tractatus*; Πώς μπορεί να λυθεί ο γρίφος;

Νομίζω πως η απάντηση βρίσκεται αν δανειστούμε από τον Σπινόζα την έννοια της εμμένειας¹⁹ και διαπιστώσουμε πως, με όλες τις τροποποιήσεις που επιβάλλει η ριζική αλλαγή του θεωρητικού τοπίου αλλά και η αμείλικτη συλλογιστική του ίδιου του Βίτγκενσταϊν, αυτή όχι μόνο διατρέχει ολόκληρο το *Tractatus* και δίνει το φιλοσοφικό στίγμα του, αλλά είναι και εκείνη με την οποία προσπαθεί να αναμετρηθεί ο ίδιος προκειμένου να αποσαφηνίσει το εντελώς ιδιαίτερο καθεστώς που χαίρει η Λογική. Συγκεκριμένα, το ότι η Λογική δεν έχει αντικείμενο και δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο πραγμάτευσης οφείλεται στο ότι αυτή είναι εμμενής τόσο στη σκέψη όσο και στην έκφραση των σκέψεων που συνιστά η γλώσσα. Η Λογική βρίσκεται, με αυτή την έννοια, παντού και διέπει τα πάντα. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι τόσο η προηγούμενη πρόταση, όσο και η

ίδια η έννοια της εμμένειας, τουλάχιστον στα εδώ συμφραζόμενα, είναι στην ουσία α-νόητες γιατί προϋποθέτουν έναν εξωτερικό τόπο θέασης και τέτοιος δεν μπορεί να υπάρξει. Μπορούμε να αποφανθούμε ότι κάτι είναι εμμενές κάπου, μόνο όταν μπορούμε να δούμε αυτό το κάπου από μια εξωτερική σκοπιά και είμαστε σε θέση να κρίνουμε το αν η απόφαση που το αφορά είναι αληθής ή ψευδής, δηλαδή μόνο αν υφίσταται κατ' αρχήν η δυνατότητα να την αρνηθούμε επειδή τα πράγματα θα μπορούσαν ενδεχομένως να είναι και αλλιώς. Αλλά το ότι η Λογική βρίσκεται παντού και διέπει τα πάντα συνεπάγεται ότι αυτή η δυνατότητα, μια τέτοια εξωτερική θέση, δεν υπάρχει. Όπως και να προσπαθήσουμε να την ορίσουμε ή να την περιγράψουμε, οι ορισμοί και οι περιγραφές μας θα εξακολουθούν να διέπονται από την ίδια Λογική. Το «παντού» της Λογικής είναι απολύτως απόλυτο και δεν διατίθεται απολύτως κανένα αρχιμήδειο «παστω» για να την αδράξουμε, απολύτως κανένας τρόπος θέασής της «from sideways on», κατά την έκφραση του Μακ Ντάουελ,²⁰ για να τη δούμε και να μιλήσουμε γι' αυτήν. Μόνη λογικά συνεπής στάση απέναντι στη Λογική είναι η σιωπή. Το *Tractatus* ολοκληρώνεται με αυτήν ακριβώς τη θέση: *Για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σιωπάει.* Το δε σώμα του έργου αφιερώνεται στο να αντιμετωπίσει αυτή την απόλυτη και «ανόητη» εμμένεια της Λογικής, μια εμμένεια που δεν μπορούμε καν να ονομάσουμε, κατά τον τρόπο της ίδιας της Λογικής.

Το μόνο είδος λόγου που θα είχε την καταστατική αρμοδιότητα να μιλήσει για τη Λογική, αν το μπορούσε, είναι προφανώς ο λόγος της φιλοσοφίας. Ο λόγος όμως για τον οποίο η φιλοσοφία είναι ανίκανη να πραγματευθεί τη Λογική, δηλαδή η απόλυτη εμμένεια της Λογικής στη σκέψη και στη γλώσσα, θίγει ανεπανόρθωτα τη φιλοσοφία στο σύνολό της. Και ιδού γιατί. Πρώτα απ' όλα, την εποχή που γράφει ο Βίτγκενσταϊν οι φυσικές επιστήμες έχουν αυτονομηθεί από τη φιλοσοφία, ενώ, μετά τη θεμελιώδη διάκριση του Φρέγκε μεταξύ Λογικής και ψυχολογίας, έχει ήδη νομιμοποιηθεί πλήρως φιλοσοφικά ότι η τελευταία συνιστά εμπειρική επιστήμη. Μέρη της φιλοσοφίας παραμένουν η οντολογία, με αντικείμενο τον κόσμο, και η γνωσιολογία, με αντικείμενο τη σκέψη, ενώ έχει προστεθεί, και μάλιστα σε εξέχουσα θέση, ως δυνάμει «πρώτη φιλοσοφία», η φιλοσοφία της

γλώσσας. Εκτός από την ηθική, μόνα καθολικά αντικείμενα του φιλοσοφικού λόγου είναι λοιπόν ο κόσμος, η σκέψη και η γλώσσα. Όμως ένας τέτοιος λόγος θα είχε τη δυνατότητα να μιλήσει κατ' αρχάς για σκέψη και γλώσσα με τους όρους καθολικότητας που του αρμόζουν, μόνο αν σκέψη και γλώσσα μπορούσαν να βρεθούν στο εξωτερικό του, απέναντι του, ως πραγματικά αντι-κείμενά του, μόνο αν ο λόγος αυτός μπορούσε να τα δει και να τα αδράξει στο σύνολό τους από μια θέση εξωτερική. Ωστόσο κάτι τέτοιο είναι απολύτως ανέφικτο, γιατί κάθε λόγος ανεξαιρέτως, άρα και ο φιλοσοφικός, κινείται αναπόδραστα μέσα στη σκέψη και μέσα στη γλώσσα: είναι δηλαδή καταστατικά αδύνατον να εξέλθει από εκεί και να καταλάβει μια τέτοια πλήρως ανύπαρκτη θέση. Κατά συνέπεια, η γνωσιολογία και η φιλοσοφία της γλώσσας είναι φύσει αδύνατες. Από την άλλη μεριά, αφού σκεφτόμαστε, μιλάμε και γράφουμε πάντα μέσα στον κόσμο, αφού, κατά την έκφραση του Χάιντεγκερ, είμαστε πάντοτε ήδη «ριγμένοι στον κόσμο» και διάγουμε απαρέγκλιτα εκεί, ο ίδιος ο κόσμος είναι εμμενής στη γλώσσα και στη σκέψη. Κατά συνέπεια, και για τους ίδιους ακριβώς λόγους, δεν διατίθεται ούτε γι' αυτόν η αναγκαία εξωτερική σκοπιά που θα του επέτρεπε να εκληφθεί στο σύνολό του ως αντικείμενο σκέψης και γλώσσας. Άρα και η οντολογία είναι φύσει αδύνατη. Αποδεικνύεται έτσι ότι κάθε λόγος που θεωρεί ή υποκρίνεται ότι κατορθώνει να μιλήσει εξωτερικά και με όρους καθολικούς για κόσμο, σκέψη και γλώσσα, δηλαδή ολόκληρος ο παραδοσιακός φιλοσοφικός λόγος, είναι λόγος που ακυρώνει τον εαυτό του, λόγος που αντιφάσκει με τον εαυτό του, λόγος αθεράπευτα ανόητος.

Διαπιστώνουμε έτσι πως η «ανόητη» εμμένεια με την οποία έχει να κάνει το *Tractatus* πάει πολύ μακριά. Δεν πρόκειται απλώς για την εμμένεια της Λογικής στη σκέψη και στη γλώσσα που απαγορεύει στη φιλοσοφία να την εκλάβει ως εξωτερικό αντικείμενό της. Η ίδια η γλώσσα, η ίδια η σκέψη, ακόμη και ο ίδιος ο κόσμος, όπως όλα διέπονται με τον τρόπο τους από τη Λογική, είναι εμμενείς σε κάθε λόγο που επιδιώκει να μιλήσει εξωτερικά και με όρους καθολικότητας για κόσμο, σκέψη και γλώσσα, και άρα ο φιλοσοφικός λόγος που εκλαμβάνει κόσμο, σκέψη και γλώσσα ως εξωτερικά αντικείμενά του είναι αθεράπευτα ανόητος. Με άλλα λόγια, ο φιλο-

σοφικός λόγος δεν έχει και δεν μπορεί να έχει απολύτως κανένα αντικείμενο. Επειδή δε μια θεωρία είναι πάντοτε θεωρία κάποιου αντικειμένου, θεωρία τινός, η φιλοσοφία δεν μπορεί κατά κανένα τρόπο να συνιστά θεωρία. Πρόκειται άρα για μια εμμένεια ακραία, που διασχίζει τα πάντα, δίνοντας έτσι στο *Tractatus* το πραγματικό φιλοσοφικό στίγμα του. Πρόκειται για εμμένεια που καταργεί τη φιλοσοφία ολόκληρη.

Ωστόσο ο Βίτγκενσταϊν δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι αυτό που έκανε ο ίδιος γράφοντας το *Tractatus* δεν έχει καμιά σχέση με τη φιλοσοφία. Ούτε άλλωστε το αρνείται. Έστω και αν δεν τον ικανοποιεί απόλυτα, αποδέχεται τον τίτλο που πρότεινε ο Μουρ και διευκρινίζει στο σώμα του έργου του, συγκεκριμένα στην § 4.112, πως η «η φιλοσοφία δεν είναι θεωρία αλλά δραστηριότητα», δραστηριότητα της οποίας «σκοπός [...] είναι η διασάφηση των σκέψεων». Το *Tractatus* συστήνεται ως το απτό αποτέλεσμα μιας τέτοιας δραστηριότητας διασάφησης και ο τίτλος που τελικά αποδέχεται δεν τον ικανοποιεί πλήρως, ίσως γιατί δεν αποδίδει ρητά και σαφώς αυτόν ακριβώς, τον μόνο ορθό, χαρακτηρισμό της φιλοσοφίας.

Την εποχή που γράφει ο Βίτγκενσταϊν διακινούνται πολλές τέτοιες «δραστηριότητες διασάφησης», ενώ αρκετές, όπως οι περισσότερες από εκείνες στις οποίες έχει αποδυθεί ο Φρέγκε και κάποιες από εκείνες στις οποίες έχει αποδυθεί ο Ράσελ, έχουν ήδη «διασαφήσει» πολλά. Ένας από τους κύριους στόχους του *Tractatus* είναι να συγκεντρώσει και να οργανώσει, κατά την άτεγκτη τάξη της Λογικής, όλες αυτές τις «διασαφήσεις», να «διασαφήσει» κάποιες από αυτές περισσότερο, αίροντας τις εντάσεις ή ακόμη και τις αντιφάσεις που ενδεχομένως φιλοξενούν και, βέβαια, να δείξει ταυτόχρονα πως, παρά τα φαινόμενα, καμιά από αυτές δεν συνιστά θεωρία με διακριτό αντικείμενο και συγκεκριμένο περιεχόμενο, καμιά δεν λέει τίποτε που μπορεί να λεχθεί κατά τρόπο πραγματικά μη ανόητο για τον κόσμο, τη σκέψη ή τη γλώσσα.

Για να επιτύχει αυτό το στόχο, ο Βίτγκενσταϊν κατασκευάζει μια ανεμόσκαλα από προτάσεις. Δομεί δε τα σκαλοπάτια της έτσι ώστε να φαίνεται πως ακολουθούν με συνέπεια τα βήματα μιας πλήρους παραδοσιακής φιλοσοφικής πραγματείας, υπό τους όρους, βέβαια, που επιβάλλει η εποχή, δηλαδή υπό το πρωτείο της νέας

Λογικής και της συνεπαγόμενης φιλοσοφίας της γλώσσας. Η ανεμόσκαλα έχει επτά μεγάλα πλατύσκαλα. Τα δύο πρώτα αφορούν τον κόσμο: 1. Ο κόσμος είναι όλα όσα συμβαίνουν κάθε φορά. 2. Αυτό που κάθε φορά συμβαίνει, το γεγονός, είναι η ύπαρξη καταστάσεων πραγμάτων. Τα δύο δεύτερα αφορούν τη σκέψη και τη σχέση σκέψης και γλώσσας: 3. Κάθε σκέψη είναι λογική εικόνα των γεγονότων. 4. Μια σκέψη είναι μια πρόταση με νόημα. Τα επόμενα δύο αφορούν τη γλώσσα: 5. Η πρόταση είναι μια συνάρτηση αλήθειας των στοιχειωδών προτάσεων. (Η στοιχειώδης πρόταση είναι μια συνάρτηση αλήθειας του ίδιου του εαυτού της.) 6. Η γενική μορφή της συνάρτησης αλήθειας είναι: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. Αυτή είναι η γενική μορφή της πρότασης. Και η ακροτελεύτια, που αναφέραμε ήδη, συνιστά την έξοδο από το έργο: 7. Για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, για αυτά πρέπει να σιωπάει. Στα πλατύσκαλα αυτά, μετά προφανώς το πρώτο, οδηγούν τμήματα της ανεμόσκαλας που έχουν τα δικά τους επιμέρους πλατύσκαλα. Κάθε πλατύσκαλο και κάθε σκαλοπάτι αριθμείται με τρόπο που επισημαίνει τη «λογική βαρύτητά του», δηλαδή το ποια προηγούμενη πρόταση, ποιο σκαλοπάτι, το ίδιο διασαφεί. Για παράδειγμα, η § 4.43 αποτελεί την τρίτη κατά σειρά διασαφήση της § 4.4, η οποία, με τη σειρά της, αποτελεί την τέταρτη κατά σειρά διασαφήση της § 4. Η ροή του *Tractatus* συνιστά έτσι μια λογικά αυστηρή αλληλουχία διασαφήσεων. Σύμφωνα με την § 4.112, «ένα φιλοσοφικό έργο ουσιαστικά αποτελείται από διασαφήσεις [... και ...] το αποτέλεσμα της φιλοσοφίας δεν είναι “φιλοσοφικές προτάσεις”, αλλά η διασαφήση προτάσεων».²¹

Όσο αυτοί η κατασκευή φαίνεται να αντιφάσκει πλήρως με τον ίδιο το σκοπό της. Κάθε σκαλί της ανεμόσκαλας συνιστά, όπως είπαμε, μια πρόταση. Όμως καθώς κάθε πρόταση, ως ακριβώς πρόταση, δεν μπορεί παρά να επιδέχεται τιμή αλήθειας, η ίδια εμφανίζεται ως φιλοσοφική θέση που δεν μπορεί παρά να διεκδικεί την αλήθεια ως προς το θέμα στο οποίο αναφέρεται. Δηλαδή κάθε πρόταση του *Tractatus* δεν φαίνεται να υπόκειται σε διαφορετικό καθεστώς από τις φιλοσοφικές «προτάσεις» στις οποίες το ίδιο διατυπώνεται για να αντιπαρατεθεί και οι οποίες συνιστούν ανοησίες, ακριβώς επειδή διεκδικούν ανενδοίαστα για λογαριασμό τους την ανέφικτη φιλοσοφική αλήθεια.

Μολαταύτα η στρατηγική αυτή όχι μόνο δεν αντιφάσκει με το στόχο της, αλλά είναι η μόνη που θα μπορούσε να ακολουθήσει ο Βίτγκενσταϊν προκειμένου να παραμείνει συνεπής με τη σκέψη του. Για να το καταλάβουμε, πρέπει να δούμε τι θα σήμαινε το να προσπαθήσει κανείς να αναμετρηθεί με μια ανόητη «πρόταση».

Η ιδέα που διατρέχει εν προκειμένω το *Tractatus* είναι ότι, μέσα στη γλώσσα, κανένας δεν μπορεί να αναμετρηθεί με μια ανόητη «πρόταση» με όρους γνωσιολογίας ή λογικής. Σύμφωνα με την § 4.024, «το να καταλαβαίνουμε μια πρόταση θα πει πως ξέρουμε τι συμβαίνει [στον κόσμο] όταν η πρόταση είναι αληθής». Άρα μια ανόητη πρόταση, μια πρόταση που δεν καταλαβαίνουμε, είναι μια πρόταση που αδρανεύει πλήρως, μια πρόταση που δεν μπορεί να έχει καμιά πραγματική λαβή πάνω στον κόσμο ούτε κάποια θέση σε ένα έλλογο επιχείρημα. Δηλαδή δεν υπάρχει τρόπος από όπου θα μπορούσαν να προσκομιστούν τα αναγκαία τεκμήρια ή οι ικανοί λόγοι που θα αποδείκνυαν ότι είναι ανόητη. Με μια λέξη, το ότι μια πρόταση είναι ανόητη δεν μπορεί να αποδειχθεί. Από την άλλη όμως μεριά, σύμφωνα με την § 4.022, «η πρόταση δείχνει το νόημά της. Όταν είναι αληθής, δείχνει πώς έχουν τα πράγματα. Και λέει ότι έχουν έτσι» (υπογραμμίζει ο Βίτγκενσταϊν). Κατά συνέπεια, μια ανόητη πρόταση δεν λέει μεν απολύτως τίποτε για τον κόσμο, αλλά δείχνει η ίδια πως είναι ανόητη. Το ότι μια πρόταση είναι ανόητη δεν μπορεί μεν να αποδειχθεί αλλά μπορεί να δειχθεί.

Το να δείξεις κάτι σε κάποιον σημαίνει να τον κάνεις να δει κάτι, κάτι που δεν βλέπει, γιατί κάτι άλλο, ας πούμε μια εικόνα, τον κρατά καθηλωμένο.²² Η διαδικασία αυτή δεν είναι ποτέ πλήρως εγγυημένη, γιατί εκείνος μπορεί να μη βλέπει μέχρι τέλους εκείνο που προσπαθείς εσύ να του δείξεις.²³ Ωστόσο υπάρχουν δύο αναγκαίες συνθήκες, προκειμένου να έχει η διαδικασία κάποιες πιθανότητες επιτυχίας. Πρώτον, οφείλεις εσύ να υιοθετήσεις προσωρινά τη σκοπιά του άλλου, να μπεις στο παιχνίδι του. Η δείξη διαφέρει από την απόδειξη γιατί, εκτός των άλλων, δεν μπορεί να γίνει απ' έξω, ουδέτερα, με όρους καθολικότητας, ερήμην του συγκεκριμένου εκείνου που βλέπει τα πράγματα όπως συγκεκριμένα τα βλέπει. Δεύτερον, οφείλει ο άλλος να μην είναι απολύτως δεσμευμένος σε ό,τι βλέπει. Πρέπει να είναι κατ' αρχήν ανοιχτός να δει τα πράγματα διαφορετι-

κά, να είναι διατεθειμένος να σε συναντήσει μεσοστρατίς. Ο Πρόλογος του *Tractatus* είναι εδώ απολύτως σαφής: «Το βιβλίο αυτό θα το καταλάβει ίσως μόνο όποιος έχει κιόλας κάνει ο ίδιος τις σκέψεις που εκφράζονται σε αυτό – ή τουλάχιστον παρόμοιες σκέψεις». Έτσι η κατασκευή της ανεμόσκαλας συνιστά μια χειρονομία που κάνει ο Βίτγκενσταϊν προς τους αναγνώστες του. Προκειμένου να τους δείξει αυτά που θέλει να τους δείξει, μπαίνει στο παιχνίδι τους και τους συναντά ο ίδιος μεσοστρατίς. Η δική τους αντίστοιχη χειρονομία επαφίεται προφανώς σε εκείνους.

Για να μπορέσει ο Βίτγκενσταϊν να δείξει αυτά που θέλει να δείξει, για να μπορέσει να ακουστεί από συνομιλητές οι οποίοι, ως φιλόσοφοι, εκλαμβάνουν «προτάσεις» ανόητες ως προτάσεις αληθείς, οφείλει να παίξει κανονικά και μέχρι τέλους το παιχνίδι αυτών ειδικά των συνομιλητών. Δηλαδή να διατυπώσει ο ίδιος φιλοσοφικές «προτάσεις» που δεν μπορεί παρά να εμφανίζονται ως αληθείς. Άρα κάθε σκαλί της ανεμόσκαλας όντως κάτι «λέει». «Λέει» μια φιλοσοφική «πρόταση» που αντιπαρατίθεται σε κάποιες άλλες φιλοσοφικές «προτάσεις» ως αληθής. Αλλά το «λέει» μέσα στο φιλοσοφικό παιχνίδι, μέσα σε έναν «τόπο» όπου ό,τι «λέγεται» είναι αθεράπευτα ανόητο. Έτσι, το ίδιο σκαλοπάτι ταυτόχρονα κάτι δείχνει σε «όποιον έχει κάνει ανάλογες σκέψεις» και θέλει να παρακολουθήσει τον συγγραφέα συναντώντας τον μεσοστρατίς. Δείχνει την ανοησία των θέσεων στις οποίες η ίδια θέση αντιπαρατίθεται, άρα και την ανοησία της ίδιας, αφού αντιπαρατίθεται, ακριβώς, σε θέσεις ανόητες, την ανοησία, τελικά, που συνίσταται στο να διατυπώνονται εν γένει, άρα και να αντιπαρατίθενται, φιλοσοφικές θέσεις.

Υπό το πρώτο πρίσμα, το πρίσμα της «φιλοσοφικής αλήθειας», το *Tractatus* συνιστά μια τρομερή πολιορκητική μηχανή. Η άνοδος σε κάθε σκαλοπάτι, με μόνο μάλιστα όπλο τα επιτεύγματα της νέας Λογικής,²⁴ συνιστά μια επιμέρους μάχη κατά την οποία καταρρίπτονται όλες οι συναφείς θέσεις των αντιπάλων και τελικά καταλαμβάνεται μια απρόσβλητη θέση. Τα σκαλοπάτια συνδέονται μεταξύ τους κατά την αμείλικτη τάξη της ίδιας Λογικής, και έτσι η επίμονη, συνεπής και χωρίς καμιά παραχώρηση άνοδος στην ανεμόσκαλα μέχρι το τέλος εκπορθεί οριστικά το κάστρο της φιλοσοφίας. Το γέρας είναι η λύση όλων των φιλοσοφικών «προβλημάτων», και γι' αυτό το

Tractatus προσλαμβάνει τη δομή μιας πλήρους φιλοσοφικής πραγματείας. Υπό το δεύτερο πρίσμα, το πρίσμα της υποκειμένης αντίληψης για το χαρακτήρα της φιλοσοφίας εν γένει, δηλαδή υπό το πρίσμα της ανοησίας, το ίδιο διαλύει, μέσα από την ίδια κίνηση που το συνιστά, όλα ανεξαιρέτως αυτά τα «προβλήματα» και όλες ανεξαιρέτως αυτές τις «λύσεις», ακόμη και τις απρόσβλητες δικές του. Έτσι, στο τέλος, αφού ο αναγνώστης έχει ακολουθήσει τον συγγραφέα μέχρι εκεί και άρα τον έχει καταλάβει, ο τελευταίος ομολογεί ρητά, με μια πρόταση εξίσου ανόητη, αφού και αυτή εκφέρεται από μια εξωτερική θέση, πως όλες αυτές οι προσπάθειες, όλες αυτές οι μάχες δεν συνιστούσαν παρά δραστηριότητες κυριολεκτικά ανάξιες λόγου. Ανόητα παιδικά παιχνίδια. Αφού τη χρησιμοποίησε για να εκπορθήσει το κάστρο της φιλοσοφίας, ο Βίτγκενσταϊν, αλλά και ο αναγνώστης ο οποίος τον ακολούθησε μέχρι το τέλος, μπορεί να πετάξει την άχρηστη πλέον ανεμόσκαλα. Ο ίδιος ο Βίτγκενσταϊν, έχοντας έτσι ολοκληρώσει το έργο που ανέλαβε, δηλαδή έχοντας χαράξει μέσα από το εσωτερικό της γλώσσας και της φιλοσοφίας, όπως το θέλει ο πρόλογός του, το όριο μεταξύ εκείνου που μπορεί να λεχθεί και εκείνου που είναι ανόητο, μπορεί να εγκαταλείψει κάθε φιλοσοφική δραστηριότητα προκειμένου να ζήσει ελεύθερος από εκείνες, προκειμένου να δει πώς είναι ο κόσμος πραγματικά και πώς παίζουν τα πραγματικά παιδιά.

Αυτό καθ' εαυτό το ανέβασμα της ανεμόσκαλας είναι ιδιαίτερα κοπιαστικό. Όπως είπαμε, κάθε σκαλοπάτι της συνιστά μια ανόητη φιλοσοφική «πρόταση» που αντιπαρατίθεται σε άλλες ανόητες φιλοσοφικές «προτάσεις» με στόχο τη διασάφηση των σκέψεων που συναρτώνται με αυτές. Αλλά κάποιες προτάσεις, και ιδιαίτερα οι φιλοσοφικές, κρύβουν εξαιρετικά καλά το γεγονός ότι είναι ανόητες. Η § 4.002 μάς προειδοποιεί: «[...] Η γλώσσα μεταμφιέζει τη σκέψη. Και μάλιστα έτσι ώστε από την εξωτερική μορφή του ντυσίματος να είναι αδύνατο να συμπεράνουμε τη μορφή της ντυμένης σκέψης [...]. Οι σιωπηρές συμβάσεις για την κατανόηση της κοινής γλώσσας είναι φοβερά πολύπλοκες». Κατά συνέπεια, και σύμφωνα με την § 4.003, εμείς, όλοι εμείς, όχι μόνο κάποιοι φιλόσοφοι που δεν χρειάζεται να είναι οι ίδιοι καθόλου ανόητοι, «[...] δεν καταλαβαίνουμε τη λογική της γλώσσας μας» και μπλεκόμαστε με καταλυτικές απο-

ρίες, με προβλήματα και ερωτήματα όπου δεν βγάζουμε άκρη.²⁵ Ακόμη και εκείνοι που πρόσφεραν πολλά στη διασάφηση των σκέψεων, όπως ο Φρέγκε και ο Ράσελ, δεν συνειδητοποίησαν επαρκώς τα παραπάνω και δεν θεώρησαν ότι το ουσιαστικό μέρος της δουλειάς τους είχε να κάνει, ακριβώς, με διασαφήσεις.

Έτσι, για να μπορέσουμε να βγάλουμε άκρη, για να μπορέσει η μύγα να πετάξει από το μπουκάλι,²⁶ δεν είναι αρκετό να καταλάβουμε απλώς τι είναι η φιλοσοφία με τους παραπάνω γενικούς όρους. Είμαστε υποχρεωμένοι να καταβάλουμε ολόκληρο τον κόπο που απαιτείται προκειμένου να αντιμετωπίσουμε τα φιλοσοφικά «προβλήματα» ένα προς ένα και να προσπαθήσουμε να διασαφήσουμε συστηματικά τις σκέψεις που συναρτώνται με το καθένα από αυτά ξεχωριστά. Κάθε σκαλοπάτι δηλαδή απαιτεί τον δικό του κόπο. Μπορεί ο κάθε αναγνώστης να θέλει να πιάσει την ανεμόσκαλα από διαφορετικό σημείο γιατί του άσκησε την αναγκαία έλξη εκείνη και όχι η άλλη «πρόταση» του *Tractatus*. Αφού όμως βρεθεί εκεί, οφείλει να τη διατρέξει ολόκληρη. Πάνω και κάτω. Γιατί, για να θεραπευτεί οριστικά από την αγωνία που του γεννά η καταλυτική φιλοσοφική απορία, για να αποβάλει την αίσθηση ότι δεν βγάζει άκρη, ο αναγνώστης αυτός οφείλει να διασαφήσει τόσο τις σκέψεις που συναρτώνται με κάθε φιλοσοφικό πρόβλημα χωριστά όσο και εκείνες που τα συνδέουν όλα σε ένα σύνολο. Μόνο αφού επιδείξει μια τέτοια επίμονη και επίπονη συστηματικότητα μπορεί ο ίδιος να εξασφαλίσει την έξοδο από τη φιλοσοφία. Μόνο έτσι μπορεί να ελευθερωθεί από εκείνη συνολικά και, κατά την § 6.54, «να ιδεί τον κόσμο σωστά». Με άλλα λόγια, μόνο έτσι θα βρει την αρμονία με τον εαυτό του και τον κόσμο, που του εξασφαλίζει το γεγονός ότι βλέπει τον κόσμο όπως είναι πραγματικά.

Με αυτή την έννοια, ο στόχος του *Tractatus* είναι θεμελιωδώς ηθικός. Όπως ο Σπινόζα, έτσι και ο Βίτγκενσταϊν αναλαμβάνει την προσπάθειά του κατ' αρχήν για δικό του λογαριασμό. Ωστόσο η ακραία εμμένεια που διέπει το έργο του και το γεγονός ότι αυτή υποχρεώνει τον συγγραφέα να αντιμετωπίσει ανοησίες προκειμένου να δείξει αυτά που θέλει καθιστά τη γραφή του έργου, και κατεξοχήν τη δημοσίευσή του, χειρονομία γενναιοδωρίας. Ο Βίτγκενσταϊν γνωρίζει, με την κατανοητή πίκρα που αποκόμισε από τις πολλές

άγονες συζητήσεις του με τον Ράσελ,²⁷ πως το έργο του μπορεί να απευθύνεται μόνο στους πολύ λίγους που «έχουν κάνει ανάλογες σκέψεις». Αλλά ως προς αυτούς τουλάχιστον, ο ίδιος έπραξε το καθήκον του. Το ότι έγραψε το έργο του σημαίνει πως ο ίδιος έκανε τα αναγκαία βήματα προκειμένου να τους συναντήσει μεσοστρατίς και να τους σφίξει χαμογελώντας το χέρι. Ας κάνουν και αυτοί το ίδιο. Σύμφωνα με την εισαγωγή του, «ο σκοπός του έργου θα έχει πετύχει αν προσφέρει ευχαρίστηση σε όποιον το θα το διαβάσει και θα το καταλάβει» (υπογραμμίζω εγώ).

Έτσι, η ελευθερία που προσφέρει στον Βίτγκενσταϊν —και σε όσους «θα τον διαβάσουν και θα τον καταλάβουν»— η έξοδος από τη φιλοσοφία ελάχιστα διαφέρει από την ελευθερία που προσφέρει στον Σπινόζα —και σε όσους θα «διαβάσουν και θα καταλάβουν» εκείνον— η κατάκτηση του «τρίτου είδους γνώσης». Αυτή η έξοδος ή αυτή η κατάκτηση προϋποθέτει και για τους δύο έναν τεράστιο κόπο, ενώ η συγκεκριμένη πορεία που οδηγεί εκεί είναι, πάλι και για τους δύο, το πέρασμα από ολόκληρη τη φιλοσοφία. Με τη μορφή που μόλις είπαμε για τον Βίτγκενσταϊν, με τη μορφή της πλοκής εννοιών²⁸ και αποδείξεων που συνιστά το ακόμη ατελές «δεύτερο είδος γνώσης» για τον Σπινόζα. Υπό αυτούς τους όρους, η «ευχαρίστηση» στη περίπτωση του Βίτγκενσταϊν και η ευδαιμονία στην περίπτωση του Σπινόζα δεν είναι τίποτε άλλο από την αίσθηση της αρμονίας που δημιουργεί, πάντα και στους δύο, το γεγονός ότι, αφού καταβάλουν ολόκληρο τον εν λόγω κόπο, θα φτάσουν να δουν τον κόσμο έτσι όπως είναι πραγματικά, με ολόκληρο τον πλούτο και την ποικιλομορφία κάθε όψης του.²⁹ Με άλλα λόγια και κατά συνέπεια, ο Σπινόζα έχει ήδη κάνει τα αναγκαία βήματα προκειμένου να συναντήσει τον Βίτγκενσταϊν μεσοστρατίς και να του σφίξει χαμογελώντας το χέρι. Το μόνο που μένει να προσδιοριστεί είναι το ακριβές σημείο όπου, τουλάχιστον για τις ανάγκες του παρόντος κειμένου, θα πραγματοποιηθεί η συνάντηση.

Νους είναι η ιδέα του σώματος ή πώς ο σολιψισμός ταυτίζεται με το ρεαλισμό

Κάθε λόγος ο οποίος, ρητά ή άρρητα, αναδεικνύει την εμμένεια στο προσκήνιο θέτει αναπόφευκτα το ερώτημα από ποια θέση εκφέρεται ο ίδιος, δηλαδή το ερώτημα του φιλοσοφικού καθεστώτος που διέπει το εγώ που τον εκφέρει. Ο Σπινόζα δεν αντιμετωπίζει εδώ ιδιαίτερο πρόβλημα. Αφού ο δικός του λόγος ξεκινάει από το ακλόνητο θεμέλιο μιας δεδομένης αληθούς ιδέας, της οποίας γνώμονας ή κριτήριο αλήθειας είναι ο ίδιος της ο εαυτός,³⁰ και αφού οι συλλογισμοί που ο λόγος αυτός αναπτύσσει ακολουθούν την άτεγκτη αυστηρότητα της γεωμετρίας, η αλήθεια του σε ό,τι αφορά τα συγκεκριμένα θέματα που θίγει είναι απολύτως εγγυημένη. Άρα θέση εκφοράς του είναι η ίδια η θέση του εμμενούς Θεού. Με αυτή την έννοια, ο λόγος του φιλοσόφου ταυτίζεται απολύτως με το λόγο του Θεού. Προφανώς ο Βίγκενσταϊν δεν μπορεί να προσφύγει σε τέτοια επιχειρήματα. Η ακραία μορφή εμμένειας που αναδεικνύει ο δικός του λόγος καταργεί, όπως είπαμε, τη φιλοσοφία ολόκληρη. Έτσι, η προσφυγή σε οποιαδήποτε «ανόητη» παραδοσιακή λύση, όπως θα μπορούσε να είναι, για παράδειγμα, εκείνη του Χέγκελ, ο οποίος δεν βρίσκεται εδώ πολύ μακριά από τον Σπινόζα, ή εκείνη του Καντ, του είναι απολύτως απαγορευμένη. Ο ίδιος μπορεί να αντιμετωπίσει με συνέπεια το καθεστώς που διέπει το εγώ που εκφέρει τον δικό του λόγο μόνο από το εσωτερικό του ίδιου του λόγου αυτού, δηλαδή μόνο υπό τους ιδιότυπους όρους ανοησίας και αλήθειας που δομούν, όπως είδαμε, τον τελευταίο. Η στρατηγική σημασία της οικογένειας παρατηρήσεων 5.6 του *Tractatus* συνίσταται, ακριβώς, στο ότι δείχνουν ότι ο Βίγκενσταϊν έχει πλήρη συνείδηση του προβλήματος, ενώ ταυτόχρονα θεματοποιούν την εν λόγω θέση εκφοράς και διασαφούν το καθεστώς που διέπει το αντίστοιχο εγώ. Με αυτά δεδομένα, η οικογένεια παρατηρήσεων 5.6 αποτελεί το καταλληλότερο ίσως σημείο όπου μπορεί να διεξαχθεί λυσιτελώς, τουλάχιστον σε ένα πρώτο επίπεδο, η συνομιλία του Βίγκενσταϊν με τον Σπινόζα.

Η οικογένεια παρατηρήσεων 5.6 είναι η έκτη και τελευταία του πλατύσκαλου 5, κατά την οποία, «η πρόταση είναι μια συνάρτηση αλήθειας των στοιχειωδών προτάσεων». Οι οικογένειες παρατηρήσε-

ων 5.1-5.5 διασαφούν ζητήματα που αφορούν τις έννοιες «συνάρτηση αλήθειας» και «στοιχειώδης πρόταση», όπως και ζητήματα που αφορούν τη σχέση των εννοιών αυτών με τη δομή των προτάσεων εν γένει. Αυτό που φαίνεται να απομένει προς διασάφηση είναι η σχέση της αλήθειας των προτάσεων με την πατρότητά τους, με το εγώ ή το υποκείμενο που τις εκφέρει. Τόσο των προτάσεων εν γένει όσο και των συγκεκριμένων προτάσεων που συνιστούν το ίδιο το *Tractatus*.

Το ζήτημα του υποκειμένου της εκφοράς των προτάσεων εν γένει έχει ήδη αντιμετωπιστεί στην οικογένεια παρατηρήσεων 5.54, όπου γίνεται λόγος για ό,τι έχει ονομαστεί εκ των υστέρων «αδιαφανή πλαίσια» (*opaque contexts*), δηλαδή προτάσεις της μορφής: «Ο Α πιστεύει, σκέφτεται, λέει κ.λπ. p». Εκεί ο Βίτγκενσταϊν δείχνει ότι η ανάλυση της αδιαφανούς πρότασης την καθιστά πλήρως διαφανή. Ο λόγος είναι ότι, τουλάχιστον από τη σκοπιά της λογικής ανάλυσης και όχι προφανώς της εμπειρικής ψυχολογίας, όλες ανεξαιρέτως οι ιδιότητες του Α, ο οποίος πιστεύει, σκέφτεται, λέει κ.λπ. p, απορροφώνται μέσα στην πρόταση και εξαφανίζονται. Το μόνο που μένει είναι το «συνταίριασμα δύο γεγονότων» (§ 5.542), δηλαδή του γεγονότος ότι έχει γίνει εκφορά του σημείου «p» (ας πούμε του ήχου «p») με το γεγονός ότι το σημείο «p» σημαίνει p. «Η σημερινή επιπόλαιη ψυχολογία» (§ 5.5421) έχει κατασκευάσει εκ του μη όντος έναν «εσωτερικό κόσμο» και έχει προσδώσει στον Α και στον καθένα μας μια «σύνθετη ψυχή», δηλαδή ένα σύνολο από εσωτερικά αντικείμενα και εσωτερικές ιδιότητες που δεν στηρίζονται πουθενά και δεν λένε τίποτε.³¹ Αυτό που δεν αντιμετωπίζει αυτή η οικογένεια παρατηρήσεων, ωστόσο, είναι ειδικά το ζήτημα του υποκειμένου που εκφέρει το φιλοσοφικό λόγο της εμμένειας, δηλαδή το καθεστώς που διέπει το εγώ που εκφέρει το λόγο του ίδιου του *Tractatus*.

Προς αυτή την κατεύθυνση, η πρόταση 5.5563, δύο μόλις προτάσεις πριν την § 5.6, προετοιμάζει το έδαφος. «Στην πραγματικότητα, όλες οι προτάσεις της κοινής μας γλώσσας, έτσι όπως είναι, βρίσκονται βαλμένες σε τέλεια λογική τάξη [...] (Τα προβλήματά μας δεν είναι αφηρημένα, αλλά ίσως τα πιο συγκεκριμένα που υπάρχουν)». Τα «προβλήματά μας», δηλαδή τα πολύ συγκεκριμένα προβλήματα που έχουν από κοινού ο συγγραφέας του *Tractatus* και ο αναγνώστης που τον έχει ακολουθήσει μέχρι εδώ, δεν έχουν να κά-

νουν με αφηρημένες προτάσεις που διακινούνται, ούτως ειπείν, από μόνες τους σε κάποιον υπερούσιο αιθέρα, αλλά με προτάσεις, ακριβώς, της «κοινής μας γλώσσας, έτσι όπως είναι». Όμως οι «προτάσεις της κοινής μας γλώσσας», ανάμεσα στις οποίες και οι προτάσεις του ίδιου του *Tractatus*, εκφέρονται πάντοτε σε συγκεκριμένες περιστάσεις και εκφέρονται πάντοτε από κάποιον. Στο βαθμό που στο επίκεντρο εδώ βρίσκεται η αλήθεια των προτάσεων, οι περιστάσεις εκφοράς στη γενικότητά τους δεν ενδιαφέρουν. Ενδιαφέρει όμως το καθεστώς που διέπει το εγώ που τις εκφέρει. Όπως είπαμε, ο λόγος της εμμένειας καθιστά το ζήτημα απολύτως απαράκαμπτο. Έτσι, προκειμένου να το αντιμετωπίσει με τους όρους που είναι δικοί του, η πρόταση 5.6, πλατύσκαλο ή επικεφαλίδα της οικογένειας που μας απασχολεί, διατυπώνεται πλέον ρητά σε πρώτο πρόσωπο: «Τα όρια της γλώσσας μου σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου» (υπογραμμίζει ο Βίγκενσταϊν).

Στο σώμα της οικογένειας παρατηρήσεων 5.6 ο Βίγκενσταϊν αντιμετωπίζει τρία θέματα: την αλήθεια του σολιψισμού, το καθεστώς που διέπει το εγώ που εκφέρει το φιλοσοφικό λόγο της εμμένειας και την ταύτιση σολιψισμού και ρεαλισμού. Όπως είπαμε, τα πρώτα δύο από αυτά τα θέματα δεν αφορούν άμεσα τον Σπινόζα. Ή, για να το πούμε πληρέστερα, θα τον αφορούσαν μόνο αν ο ίδιος απέδιδε κάποια, τουλάχιστον, ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά στον Θεό, οπότε ο Θεός θα αναγόταν προφανώς στον απόλυτο σολιψιστή. Ωστόσο τα ίδια αυτά θέματα μπορούν να μας χρησιμεύσουν στο να αποκαταστήσουμε ρητά μια κοινή γλώσσα ανάμεσα στον Βίγκενσταϊν και τον Σπινόζα και να διαπιστώσουμε, υπό αυτούς τους όρους, αν και κατά πόσον κάποιες, τουλάχιστον, από τις βασικές θέσεις τους ταυτίζονται.

Η πρόταση 5.6 διακρίνει τον κόσμο και τη γλώσσα από τη σκοπιά του εγώ που εκφέρει τον λόγο του *Tractatus* και ταυτίζει τα όρια των δύο. Αφού όμως, κατά την πρόταση 4, η σκέψη είναι μια πρόταση με νόημα, ενώ η § 4.01 διευκρινίζει παραπέρα ότι «η πρόταση είναι μια εικόνα της πραγματικότητας. Η πρόταση είναι ένα πρότυπο της πραγματικότητας, όπως σκεφτόμαστε την τελευταία»,³² ο Βίγκενσταϊν μπορεί να κάνει εδώ μια παραχώρηση στον Σπινόζα — τουλάχιστον για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας, δηλαδή αν

αφήσουμε ανοιχτό το σύνθετο ζήτημα που αφορά τις σχέσεις γλώσσας και σκέψης στον τελευταίο —³³ και να αποδεχθεί πως η παραπάνω παρατήρηση 5.6 αφορά εξίσου τα όρια της σκέψης: τα όρια της σκέψης μου σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου.³⁴

Αν ο Σπινόζα ανταποδώσει με τη σειρά του το φιλοφρόνημα και δεχτεί ότι η δική του ιδέα³⁵ μπορεί να ταυτιστεί με ό,τι περιλαμβάνουν ταυτόχρονα η σκέψη και η γλωσσική έκφρασή της κατά Βίτγκενσταϊν, τότε αποκαθίστανται οι βασικοί όροι του διαλόγου ανάμεσα στους δύο. Συγκεκριμένα, η σκέψη-γλώσσα του Βίτγκενσταϊν μπορεί να μεταφραστεί στο Κατηγορημα της Σκέψης του Σπινόζα και ο κόσμος του Βίτγκενσταϊν στο Κατηγορημα της Έκτασης του Σπινόζα.³⁶ Υπό αυτούς τους όρους, μια κατάσταση πραγμάτων ή ένα γεγονός, κατά Βίτγκενσταϊν, συνιστά, κατά Σπινόζα, έναν πεπερασμένο τρόπο της Υπόστασης, όπως εκφράζεται κατά το Κατηγορημα της Έκτασης, ενώ ταυτόχρονα η πρόταση που εκφράζει αυτή την κατάσταση πραγμάτων ή αυτό το γεγονός (και η σκέψη που της αντιστοιχεί) είναι ο ίδιος πεπερασμένος τρόπος, όπως εκφράζεται κατά το Κατηγορημα της Σκέψης συνιστώντας εκεί την αντίστοιχη ιδέα.

Βέβαια, οι πεπερασμένοι τρόποι της Έκτασης κατά Σπινόζα είναι πράγματα, ενώ, κατά την πρόταση 1.1, ο κόσμος του Βίτγκενσταϊν αποτελείται από γεγονότα, όχι από πράγματα. Ωστόσο τα γεγονότα του Βίτγκενσταϊν αναλύονται σε απλά αντικείμενα (§ 2.021) και τα πράγματα του Σπινόζα είναι κατά κανόνα εξαιρετικά σύνθετες συσσωματώσεις αντικειμένων. Άρα η μετάφρασή μας δεν φαίνεται να καταρρέει, τουλάχιστον σε αυτό το πρώτο επίπεδο.

Οφείλουμε μολαταύτα να σημειώσουμε πως το κείμενο του *Tractatus* επιδέχεται και μια δεύτερη μετάφραση. Συγκεκριμένα, ο κόσμος του Βίτγκενσταϊν μπορεί να ταυτιστεί όχι μόνο με το Κατηγορημα της Έκτασης αλλά και με την ίδια την Υπόσταση. Τα βασικά τεκμήρια παρέχονται από την πρόταση 5.552: «Η “εμπειρία” που χρειαζόμαστε για να καταλάβουμε τη λογική δεν είναι πως κάτι είναι έτσι ή έτσι, αλλά πώς κάτι είναι. Αυτό όμως δεν είναι εμπειρία. Η λογική είναι πριν από κάθε εμπειρία — πώς κάτι είναι έτσι. Είναι πριν από το πώς, όχι πριν από το τι» (υπογραμμίζει ο Βίτγκενσταϊν). Σύμφωνα με όσα έχουμε πει μέχρι εδώ, αυτό το τι που απλώς είναι και υπάρχει πριν ακόμη και από τη Λογική, αντιστοιχεί

αυστηρά στην Υπόσταση, η οποία, εξ ορισμού, υπάρχει πριν των πάντων ανεξαιρέτως. Επιπλέον, όπως έχουμε επίσης πει, την Υπόσταση ο «νους αντιλαμβάνεται» κατά τα Κατηγορήματα. Έτσι, το ότι «η Λογική είναι πριν από κάθε εμπειρία», αλλά όχι πριν από το «τι» της Υπόστασης, την αντιστοιχεί εξίσου αυστηρά με το Κατηγορημα της Σκέψης.

Η δυνατότητα αυτής της διπλής μετάφρασης επιβάλλει να είμαστε προσεκτικοί. Μολονότι μπορούμε να δείξουμε πως ο «κόσμος» ταυτίζεται κατά κανόνα με το Κατηγορημα της Έκτασης, οφείλουμε να διακρίνουμε με σαφήνεια πότε ο Βίτγκενσταϊν χρησιμοποιεί τον όρο και τα συνώνυμά του κατά την άλλη εκδοχή. Έτσι ή αλλιώς πάντως, διευκρινίζεται τώρα περισσότερο γιατί ο Βίτγκενσταϊν ξεκινά τη «φιλοσοφική πραγματεία» του από τον κόσμο και όχι από πουθενά αλλού, ακολουθώντας εν προκειμένω τον Σπινόζα σχεδόν κατά γράμμα.³⁷

Με αυτά δεδομένα, παρατηρούμε πως αμέσως μετά την § 5.6 η πρόταση 5.61 διευκρινίζει σε τρίτο πρόσωπο πως: «Η Λογική γεμίζει τον κόσμο. Τα όρια του κόσμου είναι και τα δικά της όρια. Έτσι στη λογική δεν μπορούμε να πούμε αυτό και αυτό υπάρχει στον κόσμο, εκείνο δεν υπάρχει [...]. Αυτό που δεν μπορούμε να σκεφτούμε είναι αυτό που δεν μπορούμε να σκεφτούμε. Και δεν μπορούμε να πούμε αυτό που δεν μπορούμε να σκεφτούμε». Με άλλα λόγια, η Λογική γεμίζει τον κόσμο γιατί τίποτε από όσα συμβαίνουν και όσα υπάρχουν, αλλά και τίποτε από όσα θα μπορούσαν να συμβαίνουν και θα μπορούσαν να υπάρχουν (αν κάποιες άλλες προτάσεις τύχαινε να είναι αληθείς και κάποιες άλλες ψευδείς) δεν διαφεύγει της Λογικής. Τίποτε του κόσμου τούτου δεν περισσεύει της Λογικής. Κατά συνέπεια, αφού υπόκεινται με αυτό τον τρόπο στη Λογική, όλα όσα συμβαίνουν και όλα όσα θα μπορούσαν να συμβούν, τα πάντα του κόσμου τούτου, όλοι ανεξαιρέτως οι πεπερασμένοι τρόποι της Υπόστασης, είναι νοήσιμοι μέσα στη σκέψη και άρα εκφράσιμοι μέσα στη γλώσσα.

Αντίστροφα, ούτε η γλώσσα μπορεί να βγει έξω από τα όρια του κόσμου και να τον υπερακοντίσει. Αφού, σύμφωνα με την πρόταση 4.2: «Το νόημα μιας πρότασης είναι η συμφωνία και η ασυμφωνία της με τις δυνατότητες ύπαρξης και μη ύπαρξης καταστάσεων πραγμά-

των»,³⁸ οι προτάσεις της γλώσσας έχουν νόημα αν και μόνο αν «εικονίζουν» (§ 4.021) κάποιο δυνατό γεγονός, κάτι από εκείνα που συμβαίνουν ή θα μπορούσαν να συμβαίνουν στον κόσμο. Έξω από αυτά τα όρια υπάρχει μόνο η καθαρή ανοησία. Από την άλλη μεριά, το θεώρημα 24 του Α' μέρους της *Ηθικής* ισχυρίζεται πως «η ουσία των πραγμάτων που παράγει ο Θεός δεν ενέχει ύπαρξη», ενώ η ίδια σκέψη επεξηγείται παραπέρα στο θεώρημα 8 του Β' μέρους: «Οι ιδέες μη υπαρκτών μεμονωμένων πραγμάτων ή τρόπων πρέπει να συλλαμβάνονται στην άπειρη ιδέα του Θεού με τον ίδιο τρόπο που οι μορφικές ουσίες^[39] των μεμονωμένων πραγμάτων ή τρόπων περιέχονται στα Κατηγορήματα του Θεού». Άρα η ύπαρξη ενός πεπερασμένου τρόπου της Υπόστασης δεν είναι αναγκαία προκειμένου να υπάρχει η αντίστοιχη ιδέα. Ένας δεδομένος υπαρκτός κύκλος —το ανάλογο εδώ της Υπόστασης— ενέχει άπειρες διαμέτρους, και μπορώ να σχεδιάσω, δηλαδή να καταστήσω υπαρκτή, οποιαδήποτε από αυτές χωρίς να διακυβεύεται η δυνατότητα ύπαρξης των άλλων. Κατά συνέπεια, το Κατηγορημα της Σκέψης μπορεί να περιλαμβάνει ιδέες των οποίων το σύστοιχο πράγμα δεν υπάρχει ενώ είναι δυνατόν να υπάρξει.⁴⁰ Έπεται έτσι πως η γλώσσα-σκέψη του Βίγκενσταϊν αντιστοιχεί με τον κόσμο του ίδιου με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που το Κατηγορημα της Σκέψης του Σπινόζα αντιστοιχεί με το δικό του Κατηγορημα της Έκτασης. Σκέψη και Έκταση από τη μια μεριά, κόσμος και γλώσσα από την άλλη, κείνται παράλληλα με τον ίδιο ακριβώς τρόπο.

Μόνο που ακόμη δεν τελειώσαμε. Προκειμένου να διαπιστώσουμε αν ο Βίγκενσταϊν όντως υιοθετεί τη θέση περί «παράλληλισμού» του Σπινόζα, δεν αρκεί να δείξουμε ότι κόσμος και γλώσσα «κείνται παράλληλα». Οφείλουμε επιπλέον να δούμε αν και υπό ποιους ενδεχομένως όρους η τάξη και η σύνδεση των γεγονότων είναι για εκείνον ταυτόσημη με την τάξη και τη σύνδεση των προτάσεων.

Όπως είναι γνωστό, την εποχή που γράφει ο Σπινόζα είναι ακόμη επιτρεπτό να ταυτίζεται η λογική συνεπαγωγή με την αιτιακή σχέση, δηλαδή η λογική, ή μάλλον γεωμετρική, αναγκαιότητα με την αιτιακή αναγκαιότητα. Η ταύτιση της τάξης και της σύνδεσης των ιδεών με εκείνη των πραγμάτων στηρίζεται κατά βάση σε αυτήν ακριβώς τη δυνατότητα. Από την άλλη μεριά, η πρόταση 6.37 του *Tractatus* αποκλείει ρητά και κατηγορηματικά κάθε άλλη αναγκαιό-

τήτα πλην της λογικής. Σε πρώτη ματιά λοιπόν φαίνεται αδύνατον να χωρέσει μια μετάφραση της θέσης περί «παραλληλισμού» στο σώμα του *Tractatus*.

Μολαταύτα, ο Βίτγκενσταϊν ισχυρίζεται πως η λογική αναγκαιότητα συνδέει τα γεγονότα του κόσμου. Σύμφωνα με την πρόταση 1.13, «τα γεγονότα στο λογικό χώρο είναι ο κόσμος», ή, με κάπως πιο αναλυτική διατύπωση, ο κόσμος συνίσταται από τα γεγονότα, όπως αυτά αρθρώνονται στο λογικό χώρο. Καθώς δε «λογικός χώρος» δεν μπορεί εν προκειμένω να είναι τίποτε άλλο από τις λογικές σχέσεις που συσχετίζουν, κατά τη μόνη δυνατή αναγκαιότητα, τα γεγονότα του κόσμου, η «τάξη και η σύνδεση» των γεγονότων είναι η «τάξη και η σύνδεση» που τα διέπει εντός του λογικού χώρου. Από την άλλη μεριά, η πρόταση 3.42 ισχυρίζεται ότι: «[...] δίδεται ολόκληρος ο λογικός χώρος όταν δίδεται μια πρόταση [...] η πρόταση απλώνεται σε ολόκληρο το λογικό χώρο».⁴¹ Πράγμα που σημαίνει πως ο ίδιος ακριβώς λογικός χώρος, ο ένας και μοναδικός λογικός χώρος, αρθρώνει τις προτάσεις, όπως ακριβώς αρθρώνει και τα γεγονότα που τους αντιστοιχούν. Ο ένας και μοναδικός λογικός χώρος συνιστά την «τάξη και τη σύνδεση» των προτάσεων.

Κατά συνέπεια, ο λογικός χώρος δεν είναι παρά αυτή καθ' εαυτή η «τάξη και σύνδεση» που διατρέχει όλα τα Κατηγορήματα της Υπόστασης. Ο λογικός χώρος, ακριβώς όπως και αυτή καθ' εαυτή η «τάξη και σύνδεση», υπόκειται έτσι ευθέως και αδιαμεσολάβητα στην Υπόσταση, συνιστώντας ένα από τα κύρια αναλλοίωτα στοιχεία της που χαρακτηρίζουν από κοινού όλα τα Κατηγορήματα.⁴² Τελικά, αφού ο ίδιος ακριβώς λογικός χώρος διέπει τόσο τον κόσμο όσο και τη γλώσσα, ο Βίτγκενσταϊν δεν θα είχε καμιά απολύτως αντίρρηση να διατυπώσει τη φράση «η τάξη και η σύνδεση των προτάσεων είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των γεγονότων», εφόσον ο όρος «τάξη και σύνδεση» μεταφράζει επακριβώς τον όρο «λογικός χώρος». Επιπλέον, καθώς για τον Βίτγκενσταϊν δεν υπάρχει παρά λογική αναγκαιότητα, τα γεγονότα και οι προτάσεις δεν συνδέονται αιτιακά ενώ η μόνη σχέση μεταξύ τους είναι μια σχέση απεικόνισης. Άρα κόσμος και γλώσσα δεν «επικοινωνούν» παρά μόνο κατά τον τρόπο του Σπινόζα, όπου η «ιδέα» συνιστά πάντοτε παράσταση ή αναπαράσταση του αντικειμένου της.⁴³ Με μια λέξη, ο

Βίτγκενσταϊν συμφωνεί απολύτως με τον Σπινόζα, παρά το ότι φαίνεται πως αυτός μεν υποστηρίζει μια ακραία ενδεχομενικότητα ενώ ο άλλος μια εξίσου ακραία αιτιοκρατία. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε πως ο Βίτγκενσταϊν αποδεικνύεται εδώ σπινοζικότερος του Σπινόζα. Η δική του εκδοχή του «παραλληλισμού» είναι περισσότερο διαυγής, αν όχι περισσότερο υπερβολική, γιατί δεν απαιτεί την προσφυγή στην ούτως ή άλλως επισφαλή ταύτιση της λογικής με την αιτιακή αναγκαιότητα.

Για να διαπιστώσουμε τώρα αν ο Βίτγκενσταϊν μπορεί, προχωρώντας ένα βήμα παραπέρα, να αποδεχθεί τη θέση του Σπινόζα ότι νους είναι η ιδέα του σώματος, οφείλουμε να διατρέξουμε την οικογένεια παρατηρήσεων 5.6 για να καταλάβουμε πώς αποκαθίσταται η ταύτιση σολιψισμού και ρεαλισμού, αφού δειχθεί προηγουμένως η «αλήθεια του σολιψισμού» και αντιμετωπιστεί το θέμα του εγώ που εκφέρει το φιλοσοφικό λόγο της εμμένειας.

Η σκέψη του Βίτγκενσταϊν μπορεί, νομίζω, να ανασυγκροτηθεί εν προκειμένω ως εξής: Καθώς η γλώσσα μπορεί να εκφράσει κάθε σκέψη (§ 4.002), η δική μου γλώσσα — δηλαδή η γλώσσα της πρότασης 5.6 — μπορεί να εκφράσει κάθε δική μου σκέψη. Και καθώς η γλώσσα, που αποτελείται από το σύνολο των προτάσεων (§ 4.001), μπορεί να εκφράσει ολόκληρη την πραγματικότητα (§ 4.12), η δική μου γλώσσα μπορεί να εκφράσει ολόκληρη τη δική μου πραγματικότητα, τον δικό μου κόσμο, την πραγματικότητα με την οποία εγώ σχετίζομαι και μπορώ να σχετιστώ. Από τη σκοπιά μου, από τη σκοπιά της δικής μου γλώσσας και της δικής μου σκέψης, το πραγματικό, δηλαδή ο κόσμος όπως τον βλέπω εγώ, ο δικός μου κόσμος, είναι απολύτως συνεκτατός με το εκφράσιμο από μένα και άρα με το νοήσιμο από μένα. Αλλά αυτός ο κόσμος είναι ο κόσμος όλος. Έχουμε ήδη δει γιατί μέσω της πρότασης 5.6: αφού η λογική γεμίζει ολόκληρο τον κόσμο, όχι μόνο τον δικό μου, ενώ τα όρια αυτού του κόσμου είναι και τα δικά της όρια, δηλαδή αφού το πραγματικό εν γένει είναι συνεκτατό με το νοήσιμο και το εκφράσιμο εν γένει, έπεται πως τα πάντα του κόσμου τούτου είναι ή μπορούν να γίνουν αντικείμενα της δικής μου σκέψης και της δικής μου γλώσσας, αντικείμενα δικά μου, εφόσον είμαι εγώ που τα νοώ. Άλλωστε, σύμφωνα με την οικογένεια παρατηρήσεων 5.4, σε κάθε σκέψη μου και

κάθε έκφρασή της μπορώ να προσθέσω το «εγώ σκέφτομαι ότι...» ή το «εγώ λέω ότι...» χωρίς να αλλάζει απολύτως τίποτε. Κατά συνέπεια, τα πάντα του κόσμου τούτου ανήκουν, με αυτή την απλή έννοια, στο νου μου. Από τη σκοπιά του δικού μου εγώ, ο νους μου περιλαμβάνει ολόκληρο τον κόσμο. Αυτή ακριβώς είναι η «αλήθεια του σολιψισμού». Η δική μου ζωή ταυτίζεται με τον κόσμο, είναι ο κόσμος, δηλαδή *κόσμος και ζωή είναι ένα* (§ 5.621). Αντίστροφα, *εγώ είμαι ο κόσμος μου* (§ 5.63), ο μικρός δικός μου κόσμος, ο *μικρόκοσμος* (§ 5.63). Αφού δε εγώ ταυτίζομαι απολύτως με τον κόσμο ολόκληρο, δεν διατίθεται θέση απ' όπου θα μπορούσε να αποδειχθεί ή καν να λεχθεί η «αλήθεια του σολιψισμού». Αυτή μόνο δείχνεται (§ 5.62).

Πού υπάρχει όμως το υποκείμενο του σολιψισμού; Από ποια θέση εκφέρεται ο αληθής λόγος αυτής της απολύτως ακραίας εμμείνειας; Ο Βίτγκενσταϊν απαντά με την αμέσως επόμενη πρόταση: Αφού ο δικός μου κόσμος είναι ο κόσμος όλος, αφού τα πάντα του κόσμου τούτου τα σκέφτομαι εγώ και τα παριστώ εγώ στη δική μου γλώσσα, εγώ, με αυτές τις παραστάσεις και αυτές τις σκέψεις, έχω γεμίσει τον κόσμο ολόκληρο. Εγώ είμαι πλήρως ταυτισμένος με τον κόσμο, εγώ είμαι ο κόσμος όλος. Κατά συνέπεια, δεν διατίθεται καμιά θέση μέσα στον κόσμο την οποία θα μπορούσε να καταλάβει το δικό μου εγώ, το εγώ που σκέφτεται και παριστά, το εγώ που εκφέρει τον λόγο μου. Αν, ακολουθώντας την προτροπή της πρότασης 5.631, έγραφα ένα βιβλίο με θέμα *Ο κόσμος όπως τον βρήκα*, θα μπορούσα να μιλήσω για τα πάντα ανεξαιρέτως, ακόμη και για το σώμα μου και όλες τις ιδιότητές του, εκτός από ένα: το υποκείμενο που έγραψε το βιβλίο. Το εγώ που εκφέρει το λόγο μου δεν μπορεί να έχει καμιά απολύτως θέση μέσα σε αυτό. Άρα το υποκείμενο που έχει γράψει το βιβλίο σκεπτόμενο και παριστώντας, το υποκείμενο που παριστά και σκέφτεται, *το παραστατικό, σκεπτόμενο υποκείμενο[,] δεν υπάρχει.*

Από την άλλη μεριά όμως, κάπως πρέπει να αντιμετωπιστεί το γεγονός που συνιστά η δυνατή ύπαρξη του βιβλίου αυτού, το γεγονός ότι, από *λογική* άποψη, τη μόνη που ενδιαφέρει εδώ, το βιβλίο αυτό θα μπορούσε να είχε γραφεί. Η απάντηση έρχεται με την επόμενη πρόταση (§ 5.632), απευθείας και χωρίς περιστροφές: «Το

υποκείμενο δεν ανήκει στον κόσμο, [αλλά είναι μολαταύτα «κάτι»] είναι όριο του κόσμου».

Το ότι το παραστατικό, σκεπτόμενο υποκείμενο δεν υπάρχει μέσα στον κόσμο συνεπάγεται ότι δεν υπάρχουν οι παραστάσεις και οι σκέψεις του. Τίποτε του κόσμου τούτου δεν μπορεί να το χαρακτηρίζει. Άρα το ότι το ίδιο οφείλει ταυτόχρονα να υπάρχει ως όριο του κόσμου δεν μπορεί να το προικίσει με τίποτε συγκεκριμένο που ανήκει στον κόσμο. Με άλλα λόγια, το εν λόγω εγώ δεν συγκροτείται από επιδράσεις των πραγμάτων του κόσμου σε αυτό και άρα δεν μπορεί να έχει εμπειρίες, αφού οι εμπειρίες προέρχονται όλες ανεξαιρέτως από τον κόσμο. Η πρόταση 5.634 δεν αφήνει κανένα περιθώριο αμφιβολίας: «[...] κανένα μέρος της εμπειρίας μας δεν είναι *a priori*. Όλα όσα βλέπουμε θα μπορούσαν να είναι και διαφορετικά. Όλα όσα γενικά μπορούμε να περιγράψουμε θα μπορούσαν να είναι και διαφορετικά. Δεν υπάρχει καμιά *a priori* τάξη στα πράγματα».

Κατά συνέπεια, το εγώ που εκφέρει τον λόγο της εμμένειας συνιστά απλώς μια αδιάστατη θέση εκφοράς που απλώς παρέχει τη δυνατότητα σε αυτό το λόγο να εκδιπλωθεί. Κατά την πρόταση 5.641: «[...] με το ότι το ο κόσμος είναι ο κόσμος μου, μπαίνει το εγώ στη φιλοσοφία. [Γιατί] το φιλοσοφικό εγώ δεν είναι ο άνθρωπος, δεν είναι το ανθρώπινο σώμα ή η ανθρώπινη ψυχή, που πραγματεύεται η ψυχολογία, αλλά το μεταφυσικό υποκείμενο, το όριο, όχι ένα μέρος του κόσμου». Με μια επιγραμματική φράση της πρότασης 5.641, «το εγώ [...] συρρικνώνεται σε ένα μη εκτατό σημείο και απομένει η πραγματικότητα που συν-τάσσεται μαζί του».⁴⁴ Η πραγματικότητα δε αυτή είναι προφανώς η πραγματικότητα όπως υπάρχει αφού έχει «αφαιρεθεί» το εγώ που συνιστά το όριό της. Δηλαδή είναι η πραγματικότητα έτσι όπως είναι, έτσι όπως είναι ανεξάρτητα από το εν λόγω εγώ. Αλλά αυτή ακριβώς είναι η πραγματικότητα που θέλει ο ρεαλισμός. Άρα όντως «βλέπουμε εδώ ότι ο σολιψισμός, αν τον τηρήσουμε αυστηρά, ταυτίζεται με τον καθαρό ρεαλισμό» (§ 5.64).

Η «πραγματικότητα» που εμφανίζεται κατά την ταύτιση σολιψισμού και ρεαλισμού επιτρέπει στον Σπινόζα να συνεχίσει τη συνομιλία του με τον Βίτγκενσταϊν. Τα αμέσως προηγούμενα ουσιαστικά δεν τον αφορούσαν. Ακόμη και αν παραχωρούσε στο συνομιλητή του τη χρήση του όρου «σολιψισμός», θα υποστήριζε δικαίως πως

όλα αυτά τα περίπλοκα ζητήματα τον αφήνουν τελείως αδιάφορο, αφού, όπως είπαμε, ο δικός του Θεός, ως ο απόλυτος σολιψιστής, τα έχει ήδη εξαντλήσει.⁴⁵

Η συνομιλία λοιπόν μπορεί να ανανεωθεί με αφετηρία την παρατήρηση ότι η πραγματικότητα που συν-τάσσεται μαζί με το εγώ που εκφέρει το λόγο της εμμένειας είναι η πραγματικότητα ολόκληρη. Αν είμαι εγώ εκείνος που εκφέρει το φιλοσοφικό λόγο, τότε αυτή η πραγματικότητα περιλαμβάνει, κατά τα παραπάνω, το σώμα μου. Το σώμα μου αποτελεί μέρος του «κόσμου όπως τον βρήκα», συνιστά αποτέλεσμα της φυσικής ιστορίας του. Περισσότερο συγκεκριμένα, αυτό σημαίνει πως τα πράγματα του κόσμου δρουν στο σώμα μου. Ο Βίγκενσταϊν, ο οποίος δεν θεματοποιεί το σώμα πέρα από το να το τοποθετεί ολόκληρο στην επικράτεια της Έκτασης, είναι υποχρεωμένος να δεχθεί ότι έτσι και μόνο έτσι αποκτώ εμπειρίες. Αφού, όπως είδαμε, «καμιά εμπειρία δεν είναι a priori», οι εμπειρίες μου δεν μπορεί να αποκτώνται πάρα από αλληλεπιδράσεις του σώματός μου με τα πράγματα του κόσμου, αλληλεπιδράσεις που συγκροτούν τα αντίστοιχα γεγονότα. Άρα θα μπορούσε να συμφωνήσει με τον Σπινόζα ότι το σύστοιχο κάθε τέτοιας αλληλεπίδρασης, δηλαδή η συναφής εμπειρία, ανήκει στο νου μου ως ιδέα,⁴⁶ ιδέα, βέβαια, που είναι συχνά ανεπαρκής και συγκεχυμένη. Θα μπορούσε δηλαδή να συμφωνήσει με τη βασική επιταγή του «παραλληλισμού»: οι ιδέες που ανήκουν στο νου μου και αντιστοιχούν σε πράγματα του κόσμου (γιατί στο νου μου κατοικούν επίσης και ιδέες ιδεών, πράγμα που δεν θα μας απασχολήσει) βρίσκονται κατ' αναγκαιότητα εκεί ως «εμπειρίες», δηλαδή ως ιδέες των οποίων το αντικείμενο είναι οι εν λόγω αλληλεπιδράσεις των πραγμάτων του κόσμου με το σώμα μου.

Για τον Σπινόζα όμως ισχύει και το αντίστροφο. Σύμφωνα με το θεώρημα 12 του Β' μέρους της *Ηθικής*, «Οτιδήποτε συμβαίνει στο αντικείμενο της ιδέας που συνιστά τον ανθρώπινο νου οφείλει να γίνεται αντιληπτό [παθητικά: percipere] από τον ανθρώπινο νου, δηλαδή η ιδέα αυτού του πράγματος ανήκει κατ' αναγκαιότητα στον ανθρώπινο νου. Με άλλα λόγια, αν το αντικείμενο της ιδέας που συνιστά τον ανθρώπινο νου είναι κάποιο σώμα, τίποτε δεν μπορεί να συμβεί στο σώμα εκείνο χωρίς να γίνεται αντιληπτό από το νου»

(υπογραμμίζω εγώ). Έτσι, για τον Σπινόζα, η συνθήκη είναι και αναγκαία και ικανή. Όλες οι ιδέες αντικειμένων που έχω στο νου μου αντιστοιχούν κατ' αναγκαιότητα σε πράγματα του κόσμου που *δρουν ή έχουν δράσει πάνω στο σώμα μου και, αντίστροφα, για όλα τα πράγματα του κόσμου που δρουν ή έχουν δράσει πάνω στο σώμα μου έχω κατ' αναγκαιότητα την αντίστοιχη ιδέα στο νου μου.*

Αφού δεν έχει θεματοποιήσει περισσότερο το σώμα και τις συναφείς εμπειρίες, ο Βίτγκενσταϊν μπορεί να συμφωνήσει με την πρώτη από αυτές τις προτάσεις, αλλά δεν είναι καθόλου υποχρεωμένος να συμφωνήσει απευθείας και με τη δεύτερη. Μολαταύτα, η «αλήθεια του σολιψισμού» που υποστηρίζει είναι ισοδύναμη με το ότι εγώ, εγώ χωρίς το σώμα μου, δηλαδή εγώ ως αποκλειστικά ο νους μου, ταυτίζεται πλήρως με τον κόσμο ολόκληρο, συμπεριλαμβανομένου του σώματός μου. Άρα στον δικό μου νου ανήκουν *όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα του κόσμου.* Ο Σπινόζα δεν έχει ακόμη μιλήσει για όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα του κόσμου και άρα δεν είναι δεδομένο ότι συμφωνεί με αυτή την «αλήθεια του σολιψισμού». Οπότε, για να εξακολουθήσουν οι δύο να συμφωνούν, οφείλει ο καθένας να κάνει ένα βήμα προς τον άλλο, βήμα που θα τους οδηγήσει στο να δεχθούν ή να μη δεχθούν μία μοναδική πλέον πρόταση, την πρόταση ότι *«όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα του κόσμου δρουν ή μπορούν να δράσουν πάνω στο σώμα μου».* Εκ πρώτης όψεως, η πρόταση αυτή φαίνεται και στους δύο ακραία και απαράδεκτη. Καθώς όμως η τάση να συμφωνήσουν έχει ενταθεί ενόσω ακολουθούσαν το δρόμο που τους έφτασε μέχρι εδώ και καθώς, επιπλέον, είναι και οι δύο φιλόσοφοι των άκρων, θα μπορούσαν ενδεχομένως να συμφωνήσουν ακόμη και σε αυτό το σημείο.

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν με τον Σπινόζα. Είναι γνωστό πως ο Σπινόζα θεωρείται γενικά οπαδός μιας ακραίας αιτιοκρατίας. Το θεώρημα 29 του Α' μέρους της *Ηθικής* υποστηρίζει πως «τίποτε στη φύση δεν είναι ενδεχομενικό, αλλά όλα τα πράγματα καθορίζονται να υπάρχουν και να δρουν με συγκεκριμένο τρόπο από την αναγκαιότητα της θείας φύσης». Επιπλέον, με το θεώρημα 44 του Β' μέρους, διευκρινίζει ότι «δεν είναι στη φύση του Λόγου να θεωρεί τα πράγματα ως ενδεχομενικά, αλλά ως αναγκαία». Αυτή η μορφή αιτιοκρατίας επιβάλλει στα πράγματα να συνδέονται μεταξύ τους μέ-

σω αιτιακών αλυσίδων που μπορεί να περιέχουν άπειρους κρίκους. Σύμφωνα με το θεώρημα 28 του Α' μέρους της *Ηθικής*, «κάθε συγκεκριμένο πράγμα, δηλαδή οτιδήποτε είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη, δεν μπορεί να υπάρχει ή να καθορίζεται ως προς τη δράση του, εκτός εάν καθορίζεται να υπάρχει και να δρα από μια άλλη αιτία, η οποία είναι επίσης πεπερασμένη και έχει καθορισμένη ύπαρξη, ενώ και αυτή η αιτία με τη σειρά της δεν μπορεί να υπάρχει και να καθορίζεται ως προς τη δράση της, εκτός εάν καθορίζεται να υπάρχει και να δρα από μια άλλη αιτία, η οποία και πάλι είναι πεπερασμένη και έχει καθορισμένη ύπαρξη, και ούτω καθεξής μέχρι το άπειρο».

Η εικόνα που παρέχει αυτή η μορφή αιτιακών σχέσεων παρουσιάζει τον κόσμο του Κατηγορήματος της Έκτασης ως ένα ουσιαδώς ενιαίο όλον του οποίου τα μέρη συνδέονται μεταξύ τους και αλληλεπιδρούν ακατάπαυστα. Αφού οι δυνατές συνδέσεις είναι άπειρες, τίποτε δεν απαγορεύει *a priori* στο τυχόν πράγμα του κόσμου να συνδεθεί αιτιακά με οποιοδήποτε άλλο πράγμα, μέσω μιας αλυσίδας με πεπερασμένο αριθμό κρίκων, και να το επηρεάσει αντίστοιχα. Ο Σπινόζα αποδέχεται ρητά τον ενιαίο χαρακτήρα αυτού του όλου: κατά το θεώρημα 2 του Β' μέρους της *Ηθικής*, «η Έκταση είναι ένα Κατηγορημα του Θεού, δηλαδή ο Θεός είναι πράγμα εκτατό», δηλαδή *πράγμα ενιαίο*, ως ακριβώς εκτατό. Κατά συνέπεια, μπορούμε να πούμε ότι κάθε στιγμή ο κόσμος είναι το αποτέλεσμα της ενιαίας φυσικής ιστορίας του,⁴⁷ ενώ το σώμα μου ανήκει σε αυτόν ως ένα επιμέρους πράγμα που έχει τη δυνατότητα να συνδεθεί αιτιακά με κάθε άλλο πράγμα μέσω μιας αλυσίδας με πεπερασμένο αριθμό κρίκων. Από την άλλη μεριά, σύμφωνα με αυτά που είπαμε μόλις παραπάνω, το να έχω την ιδέα ενός πράγματος σημαίνει πως το πράγμα αυτό έχει επιδράσει αιτιακά στο σώμα μου. Μόνο που τώρα η επίδραση αυτή δεν χρειάζεται να είναι άμεση. Το αξίωμα 4 του Α' μέρους της *Ηθικής*, σύμφωνα με το οποίο «η γνώση ενός αποτελέσματος ενέχει τη γνώση του αιτίου του και εξαρτάται από αυτήν», συνεπάγεται ευθέως ότι η ιδέα ενός πράγματος ενέχει, έστω κατά τρόπο ανεπαρκή και συγκεχυμένο, την ιδέα του αιτίου αυτού του πράγματος. Και αυτό με τη σειρά του συνεπάγεται ότι *όλοι οι επιμέρους κρίκοι* της αιτιακής αλυσίδας που συνδέουν το

σώμα μου με κάποιο πράγμα του κόσμου έχουν το σύστοιχό τους σε κάποια ιδέα του νου μου. Από την άλλη μεριά, το ότι νοώ κάποιο πράγμα συνεπάγεται ότι το σώμα μου συνδέεται αιτιακά με αυτό. Το σώμα μου μπορεί να συνδεθεί αιτιακά με κάθε πράγμα του κόσμου και συνδέεται πραγματικά εφόσον το νοώ. Κατά συνέπεια, όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα του κόσμου των οποίων οι ιδέες ανήκουν στο σολιψιστικό νου του Βίτγκενσταϊν επιδρούν ή μπορούν να επιδράσουν αιτιακά με το σώμα του Σπινόζα. Με μια λέξη, ο τελευταίος κάνει το απαιτούμενο βήμα και αποδέχεται την υπερβολική πρόταση του συνομιλητή του.⁴⁸

Για να συνοψίσουμε το πού ακριβώς έφτασε ο Σπινόζα αποδεχόμενος την «αλήθεια του σολιψισμού», μπορούμε να πούμε τα εξής. Κάθε πράγμα που επιδρά αιτιακά με το σώμα μου (είτε άμεσα είτε με τη μεσολάβηση μιας πεπερασμένης αιτιακής αλυσίδας) του προξενεί μια αλλαγή. Το σώμα μου δηλαδή μεταβαίνει από μια κατάσταση του σε μια άλλη.⁴⁹ Η αλλαγή αυτή αντιστοιχεί σε μια εμπειρία μου, δηλαδή σε μια ιδέα, κατά κανόνα ανεπαρκή και συγκεχυμένη, που ανήκει στο νου μου. Πιο συγκεκριμένα, επειδή, κατά το θεώρημα 16 του Β' μέρους της *Ηθικής*, «η ιδέα ενός τρόπου κατά τον οποίο το ανθρώπινο σώμα επηρεάζεται από εξωτερικά σώματα οφείλει να ενέχει τη φύση του ανθρώπινου σώματος και συγχρόνως τη φύση του εξωτερικού σώματος», η αλλαγή του σώματός μου αντιστοιχίζει τη νέα κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει το σώμα μου με μια ιδέα που ενέχει τη φύση του εξωτερικού σώματος. Αυτή η αυτόματη αντιστοιχίση εντάσσει στο νου μου τις ιδέες των πραγμάτων του κόσμου, ενώ ταυτόχρονα ο νους μου αποτελεί τη μία ιδέα που περιλαμβάνει το σύνολο όλων αυτών των ιδεών, όλων των εμπειριών μου, όλων όσα σκέφτομαι και μπορώ να σκεφτώ. Το θεώρημα 15 του Β' μέρους της *Ηθικής* διατυπώνει κατηγορηματικά ότι όντως ολόκληρος ο νους μου συνιστά μια ιδέα: «*Η ιδέα που συνιστά το μορφικό είναι*⁵⁰ του ανθρώπινου νου δεν είναι απλή αλλά συντιθέμενη από πάρα πολλές ιδέες» (υπογραμμίζω εγώ).

Αντίστροφα, το ότι έχω κάποια συγκεκριμένη ιδέα σημαίνει ότι το σώμα μου βρίσκεται σε μια συγκεκριμένη κατάσταση. Αν είχα μια διαφορετική ιδέα, η κατάσταση του σώματός μου θα ήταν διαφορετική. Με μια λέξη, το ότι σκέπτομαι κάτι συγκεκριμένο, δηλα-

δή το ότι έχω στο νου μου την ιδέα ενός πράγματος, αντιστοιχεί σε μια απολύτως διακριτή κατάσταση του σώματός μου. Αφού, λόγω της «αλήθειας του σολιψισμού», την οποία έχει αποδεχθεί πλέον ο Σπινόζα, είμαι σε θέση να σκέπτομαι όλα τα πράγματα του κόσμου, δηλαδή ο νους μου είναι σε θέση να περιέχει την ιδέα (κατά κανόνα ανεπαρκή και συγκεχυμένη) που αντιστοιχεί στο καθένα από όλα τα πράγματα αυτά, το σώμα μου διατρέχει αντίστοιχα όλες τις δικές του καταστάσεις, δηλαδή όλες τις δυνατές καταστάσεις του. Ο νους μου συνιστά την ιδέα όλων των δυνατών αλληλεπιδράσεων του σώματός μου με τον κόσμο. Άρα το σώμα μου είναι ο πλήρης χάρτης τόσο των ιδεών μου όσο και ολόκληρου του κόσμου.⁵¹ Η αποδοχή της αλήθειας του σολιψισμού οδήγησε τον Σπινόζα σε αυτή τη διευκρίνιση, αν όχι διεύρυνση, της θέσης του ότι νους είναι η ιδέα του σώματος.

Δεδομένου ότι ο Βίτγκενσταϊν ελάχιστα έχει απασχοληθεί με το ανθρώπινο σώμα και τις δυνατές καταστάσεις του, μάλλον δεν θα είχε να προβάλλει ριζικές αντιρρήσεις σε αυτά τα επιχειρήματα του Σπινόζα, αν δεν είχε ακούσει τον τελευταίο να επιμένει τόσο πολύ στις αιτιακές σχέσεις, δηλαδή, κατά τα φαινόμενα, σε μια ακραία εκδοχή φυσικής αναγκαιότητας. Άρα υποχρεώνεται να επισημάνει ότι η πρόταση στην οποία καλείται να συμφωνήσει έχει αλλάξει, γιατί έχει πλέον προστεθεί ρητά ο αντίστοιχος επιρρηματικός προσδιορισμός: «όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα του κόσμου δρουν ή μπορούν να δράσουν *αιτιακά* πάνω στο σώμα μου». Πριν διαφωνήσει κατηγορηματικά, αφού, όπως είπαμε, ο ίδιος αποκλείει ρητά κάθε άλλη αναγκαιότητα πλην της λογικής, η κοινή πορεία που ακολουθήσαν μέχρι εδώ τον υποχρεώνει να ζητήσει από το συνομιλητή του διευκρινίσεις για το πώς ακριβώς εννοεί την αιτιοκρατία. Από τη μεριά του, ο Σπινόζα ανταποκρίνεται αμέσως στην πρόσκληση.

Πρώτα απ' όλα, ο Σπινόζα διευκρινίζει πως το γεγονός ότι οι αιτιακές αλυσίδες του μπορούν να αποτελούνται από κρίκους με άπειρα μέλη σημαίνει ότι οι πεπερασμένοι τρόποι που συνιστούν τα πράγματα του κόσμου δεν μπορούν από μόνοι τους να φτάσουν να αγγίξουν την Υπόσταση καθ' εαυτήν. Το θεώρημα 9 του Β' μέρους της *Ηθικής* το διατυπώνει με απόλυτη σαφήνεια. «Η ιδέα ενός συγκεκριμένου πράγματος που υπάρχει πραγματικά έχει τον Θεό ως

αιτία όχι στο μέτρο που Αυτός είναι άπειρος, αλλά μόνο στο μέτρο που Αυτός θεωρείται ως επηρεασμένος από μια άλλη ιδέα ενός πράγματος που υπάρχει πραγματικά. Και αυτής της [δεύτερης] ιδέας ο Θεός είναι η αίτια μόνο ως επηρεασμένος από μια τρίτη [ιδέα] και ούτω καθεξής μέχρι το άπειρο» (υπογραμμίζω εγώ). Με δυο λόγια, υπάρχει ένα είδος αιτιακού χάσματος ανάμεσα στους πεπερασμένους τρόπους και την ίδια την Υπόσταση.

Το ίδιο ακριβώς χάσμα διαπιστώνεται και από την άλλη μεριά. Η *Ηθική* ξεκινά από την Υπόσταση και τα Κατηγορήματα, αλλά δεν συνάγει παραγωγικά, κατά την αυστηρή τάξη της γεωμετρίας, το ποι-οι συγκεκριμένοι πεπερασμένοι τρόποι υπάρχουν πραγματικά κάθε στιγμή και ποιες συγκεκριμένες αλυσίδες τούς συνδέουν αιτιακά μεταξύ τους. Το λογικό αυτό χάσμα, που αντιστοιχεί πλήρως στο παραπάνω αιτιακό, δεν γεφυρώνεται ακόμη και αν μεσολαβήσουν οι δύο άπειροι τρόποι, ο άμεσος (που συνίσταται από την κίνηση και τη στάση) και ο έμμεσος (που συνίσταται στη μορφή ολόκληρου του σύμπαντος).⁵² Το άπειρο της Υπόστασης και των Κατηγορημάτων διαχωρίζεται έτσι από το πεπερασμένο των τρόπων, ενώ το μόνο που συνδέει τα δύο είναι το γεγονός ότι οι αιτιακές αλυσίδες που συνδέουν τους πεπερασμένους τρόπους μπορεί να έχουν άπειρους κρίκους. Κατά συνέπεια, η θεωρία του Σπινόζα για τον κόσμο δεν είναι και δεν φιλοδοξεί καθόλου να είναι μια παραγωγικά συγκροτημένη θεωρία παντός του πραγματικά υπαρκτού και παντός του εξατομικευμένου. Μολονότι ο Σπινόζα εγγράφεται στη μεγάλη προοπτική της Επιστημονικής Επανάστασης και θέλει να εξηγήσει όλα όσα ανήκουν στην Έκταση κατά τον τρόπο της μηχανικής, δηλαδή μέσω της κίνησης και της αρχής της αδράνειας, το γεγονός ότι δεν διαθέτει τα μέσα να το κάνει, όπως θα το κάνει αργότερα ο Νεύτων, καθιστά την αιτιοκρατία που προεσβεύει πολύ ηπιότερη από εκείνη στην οποία οδηγήθηκε τελικά ο Λαπλάς. Γιατί, με μια λέξη, το σύστημα του Σπινόζα δεν διαθέτει εκείνους τους μηχανισμούς πρόβλεψης που θα καθιστούσαν την αιτιοκρατία του αντίστοιχα άτεγκτη.

Ο Βίτγκενσταϊν, από τη μεριά του, αντιμετωπίζει το ζήτημα της αιτιότητας στην οικογένεια παρατηρήσεων 6.3, το πλατύσκαλο ή η επικεφαλίδα των οποίων διατυπώνει ευθέως τη δική του θέση: «Λογική έρευνα σημαίνει έρευνα κάθε νομοτέλειας. Και έξω από τη λο-

γική όλα είναι τυχαία».⁵³ Η πραγμάτευση των συναφών ζητημάτων ουσιαστικά ολοκληρώνεται με την πρόταση 6.37, η οποία, όπως ήδη αναφέραμε, υποστηρίζει ότι «Δεν είναι αναγκαίο να συμβεί κάτι επειδή κάτι άλλο έχει συμβεί. Υπάρχει μόνο λογική αναγκαιότητα».⁵⁴ Σημαντικό μέρος αυτής της οικογένειας παρατηρήσεων αφιερώνεται στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η μηχανική και η φυσική γενικότερα και στο ρόλο που διαδραματίζει η αιτιότητα στο δικό της πλαίσιο. Δηλαδή ακριβώς στα θέματα που συναρτώνται με τις παραπάνω διευκρινίσεις του Σπινόζα.

Στην πρόταση 6.32 ο Βίγκενσταϊν επεξηγεί παραπέρα ότι «ο νόμος της αιτιότητας δεν είναι νόμος, αλλά μορφή νόμου», με την έννοια ότι «[...] στη φυσική υπάρχουν πολλοί αιτιακοί νόμοι, νόμοι με τη μορφή της αιτιότητας». Με αυτά δεδομένα, η πρόταση 6.341 ξεκινάει με τη διαπίστωση ότι «η μηχανική του Νεύτωνα, για παράδειγμα, υποβάλλει την περιγραφή του σύμπαντος σε μια ενιαία μορφή»⁵⁵ και συνεχίζει παρομοιάζοντας το δικό της εννοιολογικό σύστημα με ένα δίχτυ που απλώνεται πάνω σε μια επιφάνεια. Ο κόσμος εμφανίζεται τότε με τη μορφή του πλαισίου που συνιστά το δίχτυ. Η περιγραφή του κόσμου μπορεί να γίνει πιο λεπτομερής, αν οι βρόχοι του δικτύου είναι λεπτότεροι, ενώ η περιγραφή του κόσμου μπορεί να αλλάξει, αν οι βρόχοι του δικτύου ήταν, ας πούμε, τριγωνικοί αντί να είναι τετράγωνοι, ενώ, κατά την πρόταση 6.342, το δίχτυ θα μπορούσε να είναι σύνθετο, περιλαμβάνοντας βρόχους πολλών σχημάτων ταυτόχρονα. Έτσι, συνεχίζει η ίδια παρατήρηση, «το ότι μπορούμε να περιγράψουμε τον κόσμο με τη μηχανική του Νεύτωνα δεν μας λέει τίποτε για τον κόσμο. Μας λέει όμως κάτι για τον κόσμο το ότι μπορούμε να τον περιγράψουμε έτσι όπως ακριβώς τον περιγράψουμε. Και ακόμη τούτο μας λέει κάτι για τον κόσμο: το ότι μπορούμε με μια μηχανική να τον περιγράψουμε απλούστερα από ό,τι με μια άλλη» (υπογραμμίζει ο Βίγκενσταϊν). Η πρόταση 6.343 συνοψίζει: «η μηχανική είναι μια προσπάθεια να κατασκευάσουμε σύμφωνα με ένα σχέδιο όλες τις αληθείς προτάσεις που χρειαζόμαστε για μια περιγραφή του κόσμου» (υπογραμμίζει ο Βίγκενσταϊν).

Έτσι, αφού η αιτιότητα είναι «μορφή νόμου», δηλαδή μορφή δικτύου, έπεται η πρόταση 6.36, κατά την οποία, αν υπήρχε ο ένας και μοναδικός νόμος της αιτιότητας, αυτός απλώς θα έλεγε ότι

«υπάρχουν φυσικοί νόμοι», πράγμα το οποίο, βέβαια, «δεν λέγεται, αλλά δείχνεται». Επιπλέον, αφού κατά την § 6.361, «[...] μόνο νομοτελείς συσχετίσεις είναι νοητές»⁵⁶ (υπογραμμίζει ο Βίτγκενσταϊν), συνάγεται πως ο συνομιλητής του Σπινόζα κατά κανέναν τρόπο δεν αρνείται γενικώς και απολύτως την αιτιότητα. Αντίθετα, τη νομιμοποιεί πλήρως υπό τον όρο ότι αυτή συναρτάται συγκεκριμένα με τη μορφή του δικτύου που απλώνεται κάθε φορά πάνω στον κόσμο, δηλαδή υπό τον όρο ότι *υπόκειται* στη δυνατότητα ύπαρξης των πολλών και διαφορετικών δικτύων που επιτρέπει η Λογική. Οι προτάσεις 6.371 και 6.372 καθιστούν απολύτως διαυγή τη σκέψη του Βίτγκενσταϊν σχετικά με όλα τα ζητήματα αυτά. § 6.371: «Ολόκληρο το σύγχρονο κοσμοείδωλο βασίζεται στη πλάνη πως οι λεγόμενοι φυσικοί νόμοι αποτελούν εξηγήσεις των φυσικών φαινομένων». § 6.372: «Έτσι, οι άνθρωποι σταματούν μπροστά στους φυσικούς νόμους σαν μπροστά σε κάτι απαραβίαστο, όπως οι παλαιότεροι μπροστά στον Θεό και στη Μοίρα. Και οι δύο έχουν πραγματικά και δίκιο και άδικο. Οι παλαιοί είναι ωστόσο σαφέστεροι στο βαθμό που αναγνωρίζουν με σαφήνεια ένα τέρμα, ενώ στο νέο σύστημα είναι σαν να φαίνεται πως όλα έχουν εξηγηθεί».

Τούτη η κριτική δεν θίγει καθόλου τον Σπινόζα. Ο δικός του Θεός δεν είναι καθόλου «απαρβίαστος» γιατί απλούστατα ταυτίζεται απολύτως, όπως είδαμε, με τον εξ ορισμού οικείο σε όλους μας κόσμο του Βίτγκενσταϊν, ενώ δεν έχει τίποτε να κάνει με το «σύγχρονο κοσμοείδωλο» που αρνείται ο συνομιλητής του. Οπότε, αν λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι ο Βίτγκενσταϊν μιλάει μετά την έλευση της Θεωρίας της Σχετικότητας, δηλαδή αφού είχε ήδη πλεχτεί ένα δίχτυ διαφορετικό από εκείνο που ολοκληρώθηκε με το πέρας της Επιστημονικής Επανάστασης, ενώ ο Σπινόζα μιλάει πριν ακόμη αποκατασταθεί οριστικά το τελευταίο, συνάγεται πως η σκληρή αιτιοκρατία του δεύτερου συμβιβάζεται απολύτως με την σκληρή ενδεχομενικότητα του πρώτου. Για να μη μείνει δε καμιά αμφιβολία, ο Βίτγκενσταϊν διευκρινίζει ρητά και κατηγορηματικά ότι η μηχανική δεν έχει τελικά τίποτε να κάνει με το εξατομικευμένο και το πραγματικά υπαρκτό. Σύμφωνα με την πρόταση 6.3432, «δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η περιγραφή του κόσμου από τη μηχανική είναι πάντα ολότελα γενική. Σε αυτή δεν γίνεται ποτέ λόγος για ορισμένα υλικά

σημεία αλλά πάντα μόνο για *οποιαδήποτε* σημεία» (υπογραμμίζει ο Βίτγκενσταϊν).⁵⁷

Με άλλα λόγια, η μηχανική, από την ίδια τη σύστασή της, δεν είναι σε θέση να πραγματευτεί το εξατομικευμένο και το πραγματικά υπαρκτό. Δεν είναι σε θέση να πραγματευτεί την ενικότητα, τα καθ' ἑκάστα και τις σχέσεις μεταξύ τους. Πράγμα που σημαίνει πως η μηχανική δεν έχει κατά κανέναν τρόπο ως αντικείμενό της τους εξατομικευμένους και πραγματικά υπαρκτούς πεπερασμένους τρόπους του Σπινόζα και τις αιτιακές αλυσίδες που τους συνδέουν κατά την εκδίπλωση της φυσικής ιστορίας του κόσμου. Η μηχανική, εκ κατασκευής, δεν έχει τίποτε να κάνει με τη φυσική ιστορία του κόσμου, γιατί το δίκτυ που η ίδια απλώνει έχει εντελώς διαφορετικούς βρόχους από αυτούς που θα απαιτούσε η αιτιοκρατία του Σπινόζα. Κατά συνέπεια, η πρόταση του τελευταίου ότι το σώμα μου αλληλεπιδρά *αιτιακά* με τα πράγματα του κόσμου είναι μια πρόταση την οποία ο Βίτγκενσταϊν μπορεί κάλλιστα να αποδεχθεί, αφού μάλιστα έχει ήδη ομολογήσει πως «μόνο νομοτελείς συσχετίσεις είναι νοητές».

Συνοψίζουμε. Αφού *μόνο νομοτελείς συσχετίσεις είναι νοητές*, το σώμα του Βίτγκενσταϊν, ως μέρος του κόσμου, επιδρά *αιτιακά* με άλλα πράγματα του κόσμου. Από την άλλη μεριά, λόγω της «αλήθειας του σολιψισμού», ο νους του Βίτγκενσταϊν, περιλαμβάνει τα πάντα. Κατά συνέπεια, περιλαμβάνει και την «ιδέα» του σώματος του ίδιου και τις «ιδέες» όλων των νομοτελών συσχετίσεων εν γένει. Άρα και τις «ιδέες» των αιτιακών αλληλεπιδράσεων του σώματος του ίδιου με άλλα πράγματα του κόσμου. Αλλά, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει, ο ίδιος διευκρινίζει στην παρατήρηση 5.64 ότι «ο σολιψισμός, αν τον τηρήσουμε αυστηρά, ταυτίζεται με τον καθαρό ρεαλισμό». Αυτή η ταύτιση σημαίνει πως *κάθε* γεγονός του κόσμου και *κάθε* νομοτελής, δηλαδή αιτιακή, συσχέτιση εκεί δεν μπορεί παρά να έχει το σύστοιχό της στο νου του Βίτγκενσταϊν, λόγω και πάλι της «αλήθειας του σολιψισμού». Άρα στο νου του Βίτγκενσταϊν εκπροσωπούνται *όλες* οι αιτιακές αλληλεπιδράσεις του σώματός του με τα πράγματα του κόσμου. Αλλά ο Βίτγκενσταϊν μόλις δέχτηκε πως το σώμα του μπορεί να αλληλεπιδρά *αιτιακά*, με *οποιοδήποτε* πράγμα, ενώ, πάντα λόγω της «αλήθειας του σολιψισμού», *όλες* οι δυνατές αυτές αλληλεπιδράσεις εκπροσωπούνται υποχρεωτικά στο νου του. Κατά συνέπεια,

επειδή ο νους του Βίτγκενσταϊν περιλαμβάνει τις «ιδέες» όλων των πραγμάτων του κόσμου και όλων των νομοτελών συσχετίσεων, το σώμα του ίδιου αλληλεπιδρά και μπορεί να αλληλεπιδράσει αιτιακά με όλα τα πράγματα του κόσμου. Και το δικό του σώμα καθίσταται έτσι χάρτης όλων των «ιδεών» του νου του και, από κει, χάρτης ολόκληρου του κόσμου. Το ότι νους είναι η ιδέα του σώματος ισχύει απολύτως και για εκείνον.

Για να μη μένει δε καμιά αμφιβολία ότι ο Βίτγκενσταϊν όντως ομολογεί εν προκειμένω με τον Σπινόζα, αρκεί η πρόταση 4.002, κατά την οποία «η κοινή γλώσσα είναι μέρος του ανθρώπινου οργανισμού και όχι λιγότερο πολύπλοκη από αυτόν» (υπογραμμίζω εγώ). Αφού δε, σύμφωνα με την ίδια παρατήρηση, «ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να κατασκευάζει γλώσσες με τις οποίες μπορεί να εκφράζει κάθε νόημα» (υπογραμμίζω εγώ), έπεται πως το μέρος του ανθρώπινου οργανισμού που συνιστά η κοινή μας γλώσσα, δηλαδή ένα μέρος του σώματος, είναι σε θέση να εκφράσει κάθε νόημα. Δεν είναι άρα παράλογο να υποθέσουμε πως, αν ο Βίτγκενσταϊν είχε θεματοποιήσει περισσότερο το σώμα, θα κατέληγε ρητά στη θέση ότι κάθε νόημα που εκφράζεται από το σώμα αντιστοιχεί σε μια διαφορετική κατάσταση του σώματος που το εκφράζει. Η ομόνοιά του με τον Σπινόζα θα αναδεικνυόταν τότε εξαρχής περισσότερο ανάγλυφα.⁵⁸

Εδώ η συνομιλία ουσιαστικά ολοκληρώθηκε. Παρά τα πολλά σημεία που οπωσδήποτε μένουν ακόμη αδιευκρίνιστα, οι συνομιλητές συμφώνησαν τελικά στο αιτούμενο. Η αποδοχή και από τους δύο της πρότασης στην οποία κατέληξε ο εκ του σύνεγγυς διάλογός τους ανάγεται τελικά στην διαπίστωση ότι ουσιαστικά ομολοούν σε ό,τι αφορά το απολύτως καίριο και για τους δύο ζήτημα της εμμέλειας, μολονότι ο καθένας το διατυπώνει και το πραγματεύεται με τον δικό του τρόπο και τους δικούς του όρους. Σίγουρα υπάρχουν πολλά ερωτήματα που παραμένουν ακόμη αναπάντητα σε ό,τι αφορά τη συζήτηση που προηγήθηκε. Ερωτήματα, ακόμη, που συνδέονται τόσο με το γενικό πλαίσιο της συνομιλίας των δύο, όσο και ερωτήματα που συνδέονται με άλλες όψεις του έργου του καθενός, ερωτήματα όλα που επιβάλλουν να εξακολουθήσει η συζήτηση. Ωστόσο η κοινή γλώσσα και οι βασικοί όροι του διαλόγου φαίνεται

να έχουν πλέον αποκατασταθεί. Οι δύο συνομιλητές μπορούν έτσι να αποχαιρετιστούν με γνήσια εγκαρδιότητα προκειμένου να συνεχίσουν τη συνομιλία τους κάποια άλλη στιγμή και σε περιστάσεις ίσως διαφορετικές. Το γεγονός όμως ότι οι δύο κατόρθωσαν να συνομιλήσουν δεν πρέπει να εκληφθεί από μας ως αυτοσκοπός. Δικός μας στόχος οφείλει να είναι το να κατανοήσουμε εμείς καλύτερα κάποια από τα προβλήματα που αντιμετωπίζουμε σήμερα, το να βοηθηθούμε εμείς από την παραπάνω συνομιλία προκειμένου να λύσουμε κάποιες από τις δικές μας σημερινές απορίες. Μερικές από τις υποσημειώσεις του παραπάνω κειμένου θέλουν να νεύσουν, εντελώς υπαινικτικά, προς μια τέτοια κατεύθυνση.⁵⁹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Deleuze ονομάζει τη φιλοσοφία του Σπινόζα «πρακτική», ακριβώς, φιλοσοφία (βλ. G. Deleuze, *Spinoza: Philosophie pratique*, Editions de Minuit, Παρίσι 1981, ελλ. μτφρ. Κική Καψαμπέλη, επιμ. Γεράσιμος Βώκος, Παναγιώτης Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1993). Ο Wittgenstein από τη μεριά του ταυτίζει ρητά τη φιλοσοφία με δραστηριότητα στην πρόταση 4.112 του *Tractatus Logico-Philosophicus*. Μολονότι οι χαρακτηρισμοί αυτοί εντάσσονται σε ριζικά διαφορετικά πλαίσια συμφραζομένων, η βαθύτερη συνάφεια των αντιλήψεων των δύο για τη φιλοσοφία είναι, όπως θα διαπιστώσουμε, όντως εντυπωσιακή.

2. Στην εισαγωγή της πρώτης αγγλικής έκδοσης του *Tractatus*, ο Russell, παρότι μέντορας και στενός φίλος εκείνη την περίοδο του Wittgenstein, δεν διστάζει να προσφύγει σε μια γνησίως οξφορδιανού, ή μάλλον κείμπριτζιανού, τύπου ειρωνεία ενάντια στο κεντρικότερο ίσως σημείο που θέλει να αναδείξει ο τελευταίος: «[...] ο κ. Wittgenstein κατορθώνει μολαταύτα να πει πολλά από εκείνα που δεν λέγονται». Σε ανάλογο ύφος, ο Ramsey ισχυρίζεται για το ίδιο θέμα: «Ό,τι δεν μπορούμε να πούμε δεν μπορούμε να το πούμε. Και δεν μπορούμε ούτε να το σφυρίξουμε». Βλέπε F. P. Ramsey, «Philosophy», στο R. B. Braithwaite (επιμ.), *The Foundations of Mathematics*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, Λονδίνο 1931.

3. Όπως ο ίδιος γράφει στον Πρόλογο του *Tractatus*.

4. Από όσα τουλάχιστον γνωρίζω, πολύ λίγα έχουν γραφεί με στοιχειωδώς συστηματικό τρόπο για τη σχέση Wittgenstein και Σπινόζα, μολονότι κάποια καινά θέματα και κάποιοι κοινοί τόνοι έχουν αναγνωριστεί από αρκετούς. Το Grahame Lock, *Wittgenstein: Philosophie, Logique, Thérapeutique*, PUF, 1992, προχωρεί κάπως

περισσότερο και αφιερώνει λίγες σελίδες στη σχέση αυτή προς μια κατεύθυνση που θα μπορούσε να συγκλίνει με την παρούσα. Ευχαριστώ τον Τάσο Μπέτζελο που μου επισήμανε την ύπαρξη του βιβλίου αυτού, όπως και για τις άλλες πολύ χρήσιμες παρατηρήσεις του. Αφού είχε ολοκληρωθεί η σύνταξη του παρόντος κειμένου, «ανακάλυψα» πως για τη «σύγκριση» που ενδιαφέρει εδώ εξαιρετικά χρήσιμα είναι και τα E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, 1969, και Newton Garver, *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Open Court, 1994.

5. Ελλην. μτφρ. Bernard Jacquemart και Βασιλική Γρηγοροπούλου, επιμ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Πόλις, 2000.

6. Ελλην. μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης, Εκδόσεις Παπαζήση, 1976.

7. Βλέπε το κείμενό του στον παρόντα τόμο, σ. 15.

8. Ο λόγος περί μεθόδου αρχίζει με τη φράση «Η ορθοφροσύνη είναι στον κόσμο το πράμα το καλύτερα μοιρασμένο». Κάθε άνθρωπος μπορεί να βρεθεί στη θέση αυτού του εκφωνητή.

9. Η εικόνα του ανθρώπου ως κυρίαρχου της φύσης εδώ βρίσκει την καταγωγή της. Η σύγχρονη οικολογική σκέψη θα έπραττε άριστα αν μελετούσε σε βάθος τον Descartes και κατανοούσε το περιεχόμενο της κριτικής που θα του ασκήσει ο Σπινόζα...

10. Οφείλουμε ωστόσο να σημειώσουμε πως ο Σπινόζα διευκρινίζει με απόλυτη καθαρότητα στην *Επιστολή 50* (1674) πως, αν μιλούμε αυστηρά, δεν μπορούμε να αποκαλέσουμε τον Θεό «ένα και μοναδικό». Κι αυτό γιατί ο οποιοσδήποτε αριθμητικός προσδιορισμός προϋποθέτει την ύπαρξη, τουλάχιστον δυνάμει, κάποιου άλλου πράγματος ίδιας φύσης. Άρα, αποκαλώντας κάτι «ένα και μοναδικό», υπονοούμε ότι υπάρχει, τουλάχιστον δυνάμει, και κάποιο άλλο πράγμα από το οποίο το εν λόγω «ένα και μοναδικό» κάτι διαφοροποιείται προκειμένου να καταστεί, ακριβώς, ένα και μοναδικό. Αυτή η παρατήρηση ισχύει για όλα όσα αναφέρονται παρακάτω στον Θεό. Για λόγους ευκολίας ωστόσο οι διατυπώσεις μας δεν θα τηρούν πάντοτε αυστηρά τα όσα επιτάσσει. Οφείλω ολόκληρη την παρατήρηση αυτή στον Τάσο Μπέτζελο.

11. Βλ. Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, 1988, το πρώτο κεφάλαιο.

12. [Στη Διευκρίνιση που παραθέτει ο Σπινόζα στον ορισμό 3 του Β' μέρους της *Ηθικής* εξηγεί ότι νοεί το «αντιλαμβάνεσθαι» (*percipere*) ως παθητικό σε αντιδιαστολή με το «συλλαμβάνειν» (*conspicere*), το οποίο νοεί ως ενεργητικό. Η «παθητικότητα της εμπειρίας» του MacDowell, κυρίως όπως διατυπώνεται στο *Mind and World*, Harvard University Press, 1996, δεν βρίσκεται πολύ μακριά...]

13. Το ακριβές οντολογικό καθεστώς που διέπει τα Κατηγορήματα και τη σχέση τους με την Υπόσταση εξακολουθεί να αποτελεί κεντρικό πεδίο αντιπαράθεσης μεταξύ των μελετητών του Σπινόζα. Εδώ δεν μπορώ να υπεισέλθω στις λεπτομέρειες της διαμάχης αυτής. Ας δηλώσω απλώς ότι θεωρώ τα Κατηγορήματα ως

αντικειμενικές, και όχι υποκειμενικές, προοπτικές επί της Υπόστασης, προοπτικές μέσω των οποίων η μία και μοναδική Υπόσταση εκφράζεται. Με αυτή την έννοια ο Σπινόζα είναι απαρτάκαμπτα μονιστής. Ακολουθώ έτσι εν προκειμένω μια γενική γραμμή ερμηνείας που περιλαμβάνει, παρά τις σημαντικές διαφορές τους, τους Martial Gueroult (*Spinoza I* και *Spinoza II*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968 και 1974), Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, Παρίσι 1968), Edwin Curley (ό.π.), Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, Παρίσι 1988). Ιδιαίτερα βοηθητικό βρήκα το Michael Della Rocca, *Representation and the Mind Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1996.

14. Όπως διευκρινίζει σαφώς στο σχόλιο του θεωρήματος 43 του Β' μέρους της *Ηθικής*, η «ιδέα» δεν είναι απλώς «βωβό πράγμα σαν ζωγραφιά», αλλά το «ίδιο το ενέργημα της κατανόησης». Για τον Σπινόζα, όλα ανεξαιρέτως τα νοητικά ενεργήματα και όλες οι προτασιακές στάσεις, μαζί με τις συνεπαγωγές και τα νοητικά αποτελέσματά τους, συνιστούν «ιδέες». Αντίστροφα, μια «ιδέα» μπορεί να περιέχει περισσότερα τέτοια ενεργήματα ή προτασιακές στάσεις, τις συνεπαγωγές και τα νοητικά αποτελέσματά τους.

15. Μεταφράζω εγώ όλα τα αποσπάσματα της *Ηθικής* που εκθέτω. Χρησιμοποιώ τη μετάφραση του Samuel Shirley, *The Ethics and Selected Letters*, Hackett Publishing Company, 1982, όπως και τη μετάφραση του Edwin Curley, *The Collected Works of Spinoza*, Princeton University Press, 1985.

16. Ίσως γίνεται τώρα σαφέστερο πώς οι φαινομενικές ομοιότητες μεταξύ του *Λόγου περί της μεθόδου και της Πραγματείας για τη διόρθωση του νου* εντάσσονται σε ριζικά διαφορετικές φιλοσοφικές στρατηγικές.

Η γραφή του *Λόγου* σε πρώτο πρόσωπο και η παρουσίαση των εμπειριών που οδήγησαν τον συγγραφέα στη στιγμή που αρχίζει να γράφει είναι *αναγκαία*, γιατί στόχος του εγχειρήματος είναι η βεβαιότητα και η βεβαιότητα είναι αξία που αφορά κατ' αρχήν και πρωτίστως το πρώτο πρόσωπο. Έτσι, η αφηγηρική βεβαιότητα έχει να κάνει, ως θα όφειλε, αποκλειστικά με το πρώτο πρόσωπο και, συνακόλουθα, το πρώτο πρόσωπο αναδεικνύεται ως πλήρως μεμονωμένος και απολύτως εξαυλωμένος νους αλλά και ως αφηρημένος εκπρόσωπος του μέσου ανθρώπου, αφού ο καθένας μπορεί να επαναλάβει το ίδιο ακριβώς επιχείρημα για δικό του λογαριασμό. Δηλαδή το εγώ του οποίου η ύπαρξη αποδεικνύεται συνιστά ό,τι ονομάζεται αγγλικά place holder. Καθώς το εν λόγω εγώ, λειτουργώντας ως place holder, είναι στην ουσία ξένο προς την υλικότητα του φορέα του και την απορρέουσα από εκεί ενικότητά του, η όλη προσέγγιση παραμένει εσώκλειστη στο νου αυτού του μεμονωμένου και εξαυλωμένου εγώ. Στο ίδιο αποτέλεσμα συντείνει και το γεγονός ότι η πρώτη βεβαιότητα, που συνιστά τη βάση της όλης προσέγγισης, δεν δίδεται από κάποιο εξωτερικά αγκυρωμένο αξίωμα, αλλά απορρέει από την αυτοαναφορική συστροφή του ίδιου εγώ στον εαυτό του. Κατά συνέπεια, η ύπαρξη του σώματος, η σχέση νου και σώματος, η ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου και η ύπαρξη άλλων νοών συνιστούν μεγάλα προβλήματα για την

προσέγγιση αυτή. Άρα, στο γνωσιολογικό επίπεδο που εκτυλίσσεται, είναι όχι μόνο νοοκρατική αλλά και συστατικά εγωκεντρική, με την έννοια ότι κύριο πρόβλημά της είναι η έξοδος, ακριβώς, από αυτό το μεμονωμένο και εξαϋλωμένο εγώ.

Η γραφή της *Πραγματείας* σε πρώτο πρόσωπο και η παρουσίαση των εμπειριών που οδήγησαν τον συγγραφέα στη στιγμή που αρχίζει να γράφει είναι επίσης αναγκαία, γιατί ο συγγραφέας αποζητά το υπέρτατο αγαθό κατ' αρχήν για δικό του λογαριασμό. Δηλαδή η προσέγγιση είναι εγωκεντρική με αυτή την ηθική, κατά κάποιον τρόπο, έννοια. Το υπέρτατο αυτό αγαθό δεν είναι κάποια αξία που αφορά αποκλειστικά το νου, όπως η βεβαιότητα, αλλά αγαθό που ταυτίζεται τόσο με την αρμονία ανάμεσα στο νου και στο σώμα του εγώ που εκφέρει την προσέγγιση, όσο και με την αρμονία των δύο με τον κόσμο εν γένει. Η προσέγγιση αυτή, καθώς εκκινεί με την αναμφισβήτητη ύπαρξη Θεού ή Φύσης, αποφεύγει, κατ' αρχήν τουλάχιστον, τα μεγάλα προβλήματα σε ό,τι αφορά την ύπαρξη του σώματος, τη σχέση νου και σώματος, την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου και την ύπαρξη άλλων νουών. Το εγώ που αποζητά το υπέρτατο αγαθό δεν είναι καθόλου ξένο προς τη δική του υλικότητα και ενικότητα και δεν συνιστά *place holder*. Για να πάρει ένα άλλο εγώ τη θέση εκφοράς, οφείλει να έχει προηγουμένως πειστεί για δικό του λογαριασμό από την ισχύ των επιχειρημάτων της προσέγγισης. Άρα το έργο που επιδιώκει να επιτελέσει η προσέγγιση είναι πρωτίστως έργο διδαχής. Είναι δε έργο διδαχής γιατί η εν λόγω προσέγγιση οδηγείται, πάντα εγωκεντρικά, στη θέση ότι η απόλαυση του υπέρτατου αγαθού εξαρτάται από το κατά πόσον το κατέχουν και οι άλλοι, αφού και οι άλλοι αποτελούν αναπόσπαστο μέρος του κόσμου με το οποίο το εγώ που εκφέρει την προσέγγιση επιδιώκει εν γένει την αρμονία. Με άλλα λόγια, η διδαχή των άλλων υπηρετεί τον εγωκεντρικό στόχο. Στο βαθμό που η διδαχή είναι αποτελεσματική, επιτυγχάνεται ουσιαστική δημοκρατία. Η εξυπηρέτηση του ίδιου του εγωκεντρικού στόχου οδηγεί σε αυτήν.

17. Στο Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein, the Duty of Genius*, Penguin Books, 1990, σ. 206 (ελλ. μτφρ. Γρηγόρης Ν. Κονδύλης, επιμ. Κωστής Κωβαίος, Scripta, Αθήνα 1999).

18. Πρόκειται πάντα για την § 6.53. Τροποποιώ ελαφρώς τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου.

19. Θεώρημα 18 του Α' μέρους της *Ηθικής*: «Ο Θεός είναι η εμμενής όχι η μεταβατική αιτία όλων των πραγμάτων». Η αιτία νοείται από τον Σπινόζα όχι μόνο κατά την επικρατούσα αποκλειστικά σήμερα χωροχρονική έννοια, αλλά και κατά την έννοια της λογικής συνεπαγωγής.

20. Στο *Mind and World*, ό.π.

21. Τροποποιώ ελαφρά τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου.

22. Παράβαλε την § 115 των *Φιλοσοφικών ερευνών*: «Μια εικόνα μάς κρατούσε αιχμαλώτους. Και δεν μπορούσαμε να βγούμε έξω από αυτήν, γιατί βρισκόμαστε μέσα στη γλώσσα μας και η γλώσσα έμοιαζε να την επαναλαμβάνει αδυσώπητα». Ακολουθώ τη μετάφραση του Παύλου Χριστοδουλίδη, Εκδόσεις Παπαζήση, 1977.

23. Όπως ο μαθητής που παρουσιάζεται να έχει καταλάβει λανθασμένα τον κανόνα της πρόσθεσης, στις *Φιλοσοφικές έρευνες*, § 143 κ.ε.

24. Ο MacDonough, στο Richard M. MacDonough, *The Argument of the Tractatus*, State University of New York Press, 1986, υποστηρίζει ότι το *Tractatus* είναι έργο ουσιαστικά απροϋπόθετο. Δεν στηρίζεται σε τίποτε άλλο πέραν της Λογικής, η οποία δεν λείπει απολύτως τίποτε για τον κόσμο.

25. Υπαινίσσομαι την § 123 των *Φιλοσοφικών ερευνών*.

26. Υπαινίσσομαι την § 309 των *Φιλοσοφικών ερευνών*.

27. Βλέπε Monk, *ό.π.*, *passim*.

28. *Notiones communis*. Πρόκειται για τις «κοινές έννοιες» οι οποίες, σύμφωνα με το θεώρημα 40 του Β' μέρους της *Ηθικής*, «αποτελούν τα θεμέλια των τρόπων συλλογισμού μας».

29. Οφείλω εδώ να σημειώσω πως, εκτός από το βιβλίο του MacDonough (*ό.π.*), που αποτέλεσε τη δική μου «ανεμόσκαλα» για να προσεγγίσω το ίδιο το *Tractatus*, και εκτός από το *Mind and World* του MacDowell, βρήκα ιδιαίτερα βοηθητικά τα εξής κείμενα: James Conant, «The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege and the *Tractatus*», *Philosophical Topics*, τ. 20, 1991· James Conant, «Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein», στο Alice Crary & Rupert Read (επιμ.), *The New Wittgenstein*, Routledge, 2000· Cora Diamond, «Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*», στο της ίδιας, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, 1991· Cora Diamond, «Ethics, Imagination and the Method in Wittgenstein's *Tractatus*», στο Crary & Read, *ό.π.*· και Thomas Ricketts, «Pictures, Logic and the Limits of Sense in the *Tractatus*», στο H. Sluga & D. Stern (επιμ.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996.

30. Το θεώρημα 43 του Β' μέρους της *Ηθικής* το διατυπώνει με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια: «Εκείνος που κατέχει μια αληθή ιδέα γνωρίζει ταυτόχρονα ότι κατέχει μια αληθή ιδέα και δεν μπορεί να αμφισβάλλει για την αλήθεια της». Το δε σχετικά μεγάλο σχόλιο στο θεώρημα αυτό διευκρινίζει τη θέση ακόμη περισσότερο: «[...] Και πάλι, ποιος γνώμονας αλήθειας μπορεί να υπάρξει που να είναι καθαρότερος και περισσότερο βέβαιος από μια αληθή ιδέα; Ακριβώς όπως το φως καθιστά έκδηλο τόσο τον εαυτό του όσο και το σκοτάδι, έτσι και η αλήθεια είναι γνώμονας τόσο του εαυτού της όσο και του ψεύδους». Παράβαλε την πρόταση 6.1265 του *Tractatus*: «Μπορούμε πάντα να συλλάβουμε τη Λογική με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε πρότασή της να συνιστά απόδειξη του ίδιου της του εαυτού». Τροποποιώ εδώ τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου.

31. Το περίφημο «επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας» στις *Φιλοσοφικές έρευνες* θα πραγματευτεί αναλυτικά αυτό το ζήτημα.

32. Υπογραμμίζω εγώ και τροποποιώ ελαφρά τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου.

33. Επ' αυτού βλέπε τη συζήτηση μεταξύ David Savan, «Spinoza and

Language», στο Marjorie Greene (επιμ.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, 1973, σ. 60-72, και G. H. R. Parkinson, «Language and Knowledge in Spinoza», στο ίδιο, σ. 73-100. Βλέπε επίσης Pierre-François Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, PUF, 1994, σ. 308 κ. εξ.

34. Ο Wittgenstein έχει ήδη εξηγήσει από τον Πρόλογο του *Tractatus* γιατί δεν μπορεί να δεχθεί μια τέτοια αναγωγή: τα όρια της σκέψης δεν μπορούν καν να χαραχθούν, γιατί, για να τα χαράξουμε, θα έπρεπε να μπορούμε να σκεφτόμαστε και τις δύο πλευρές αυτού του ορίου (θα έπρεπε δηλαδή να μπορούμε να σκεφτόμαστε αυτό που δεν μπορεί να σκεφτεί κανείς). Από την άλλη μεριά όμως, τα όρια της γλώσσας μπορούν να χαραχθούν μέσα στη γλώσσα, γιατί από την άλλη μεριά του αντίστοιχου εκεί ορίου υπάρχει η «καθαρή ανοησία», η οποία μπορεί να δειχθεί. Τροποποιώ ελαφρά τη μετάφραση του Θ. Κισσόπουλου.

35. Πρόκειται και εδώ για παραχώρηση, γιατί, όπως είδαμε στη σημ. 14, η «ιδέα» του Σπινόζα περιλαμβάνει πολύ περισσότερα πράγματα, και μάλιστα διαφορετικών ειδών, από αυτά που περιλαμβάνει η σκέψη ή η πρόταση του Wittgenstein. Όπως είδαμε σε εκείνο το σημείο, το εξαιρετικά σύνθετο σύνολο νοητικών ενεργημάτων, προτασιακών στάσεων, συνεπαγωγών και αποτελεσμάτων τους που συνιστά ο ανθρώπινος νους αποτελεί μολαταύτα μια «ιδέα». Επιπλέον, ο Σπινόζα δεν φαίνεται να αναλύει τις ιδέες με τον τρόπο που αναλύει τις προτάσεις ο Wittgenstein, οπότε απαιτείται ιδιαίτερη επεξεργασία προκειμένου να διευκρινιστεί το τι θα μπορούσε να είναι για τον Σπινόζα το ανάλογο της στοιχειώδους πρότασης του Wittgenstein. Αυτή η επεξεργασία δεν μπορεί να αναληφθεί εδώ.

36. Σε ένα διαφορετικό λεξιλόγιο, εκείνο που χρησιμοποιούν όσοι ακολουθούν τη γραμμή του Wilfrid Sellars και του MacDowell, μπορούμε να ταυτίσουμε το Κατηγορημα της Έκτασης με το βασίλειο της Νόμου ή της αιτίας (space of causes) και το Κατηγορημα της Σκέψης με το βασίλειο του Λόγου ή της δικαιολόγησης (space of reasons). Οφείλω την παρατήρηση στον Ανδρέα Καρίτζη.

37. Με αυτά δεδομένα, θα μπορούσαμε ίσως να διακινδυνεύσουμε την εξής ιδέα: το γεγονός ότι ο Wittgenstein ταυτίζει τον κόσμο για τον οποίο μιλά τότε με το Κατηγορημα της Έκτασης και τότε με την Υπόσταση οφείλεται στο ότι ο ίδιος δεν αναπτύσσει τα εννοιολογικά μέσα που θα του επέτρεπαν να προβεί ρητά στην αντίστοιχη διάκριση. Αν το είχε κάνει, δηλαδή αν είχε επεξεργαστεί έναν όρο διαφορετικό από τον όρο «κόσμος» που μπορούσε να αντιστοιχηθεί στον Θεό ή Φύση του Σπινόζα, δηλαδή έναν όρο που θα «ονόμαζε» (προφανώς σε εισαγωγικά, λόγω εμμένειας) το όλως όλον εντός του οποίου βρίσκονται από κοινού όχι μόνο όλα ανεξαιρέτως τα αντικείμενα του κόσμου άλλα και τα σώματά μας, οι νόες μας και τα γεγονότα που συνιστούν οι προτάσεις που εκφέρουμε, δηλαδή το όλως όλον για το οποίο, λόγω εμμένειας, δεν μπορούμε να πούμε απολύτως τίποτε περισσότερο παρά το ότι είναι, ίσως θα ευκολυνόταν, όχι απλώς η δική μας μετάφραση, αλλά και ολόκληρη η διατύπωση της «μεταφυσικής» του *Tractatus*. Το ίδιο ίσως θα μπορούσε να λεχθεί και για τα συναφή θέματα που αντιμετωπίζει ο MacDowell στο *Mind and World*. Προς αυτή την κα-

τεύθυνση βλέπε το δικό μου «Constraints and Resistance: Stating a Case for Negative Realism», στο Evandro Agazzi (επιμ.), *Realism and Quantum Physics*, Rodopi, 1997.

38. Τροποποιώ ελαφρά τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου.

39. [Essentia formalis. Προσεγγιστικά μιλώντας, η μορφική ουσία ενός πράγματος ταυτίζεται με την ύπαρξή του. Βλ. την Εισαγωγή του μεταφραστή στο Samuel Shirley, *ό.π.* Βλ. επίσης συναφώς τις παρατηρήσεις της Βασιλικής Γρηγοροπούλου στην ελληνική έκδοση της *Πραγματείας για τη διόρθωση του νου*, *ό.π.*, σ. 89, σημ. 22.]

40. Βλ. Gueroult, *Spinoza II*, *ό.π.*, σ. 101-102, και Della Rocca, *ό.π.*, σ. 94-106.

41. Τροποποιώ τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου.

42. Βλ. Della Rocca, *ό.π.*, για κάποιες από αυτές τις αμετάβλητες σταθερές.

43. Ο Della Rocca, *ό.π.*, δείχνει με κάθε λεπτομέρεια πως η αντιστοίχιση που εκφράζει ο «παραλληλισμός» ταυτίζεται πάντοτε και αυστηρά με σχέση παράστασης ή αναπαράστασης, δηλαδή παριστώσας ιδέας με παριστώμενο πράγμα.

44. Τροποποιώ τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου.

45. Πάντως, αν θεωρήσουμε, όπως οφείλουμε, πως η ίδια η εκφορά του ακραίου φιλοσοφικού λόγου της εμμένειας συνιστά πράξη υπερβολική, η οποία, προκειμένου να αναληφθεί και να έρθει σε πέρας, απαιτεί ένα ανίκητο κίνητρο, δηλαδή μια δύναμη ικανή να υπερνικά κάθε αντίσταση, παραμένοντας αταλάντευτα προσηλωμένη στον υπέρμετρο στόχο της, το «μη εκτατό σημείο» που καταλαμβάνει το «μεταφυσικό υποκείμενο» του Wittgenstein οφείλει να είναι εξαιρετικά προικισμένο. Το σπινοζικό conatus, που διέπει εν προκειμένω το ίδιο το φιλοσοφικό εγώ, δεν βρίσκεται μακριά. Για τον ορισμό και τα κύρια χαρακτηριστικά του conatus βλέπε κατά βάση τα θεωρήματα 6-9 του Γ' μέρους της *Ηθικής*. Ειδικά το θεώρημα 7 ταυτίζει το conatus με την ουσία του αντίστοιχου πράγματος. Η ουσία προφανώς δεν έχει έκταση και αποτελεί ένα από εκείνα τα αναλλοίωτα χαρακτηριστικά της Υπόστασης που ενοικούν σε όλα τα Κατηγορήματα. Τίποτε λοιπόν δεν απαγορεύει στο «αδιάστατο σημείο» που συνιστά το εγώ του φιλοσόφου να είναι προικισμένο με το πρότερον conatus...

46. Ο MacDowell υποστηρίζει στο *Mind and World*, και αλλού, ακριβώς ότι οι εμπειρίες, μέσω των οποίων προσλαμβάνεται παθητικά ο κόσμος, είναι πάντοτε εννοιακά αρθρωμένες, δηλαδή συνιστούν, υπό αυτόν τουλάχιστον τον προσδιορισμό τους, σπινοζικές «ιδέες».

47. Αν ξεχάσουμε προς στιγμήν τον τρόπο διάκρισης και αποκοπής των φαινομένων που ακολουθεί η επιστήμη της φυσικής από τον Νεύτωνα και πέρα (όπως αναπτύσσω στο «Physics as Self Historiography in Actu: Identity Conditions for the Discipline», αδημοσίευτο), η εικόνα αυτή δεν είναι καθόλου παράλογη. Άλλωστε οι σχετικά πρόσφατες θεωρίες περί «χάους» μια τέτοια εικόνα τείνουν να αποκαταστήσουν.

48. Η όλη αυτή προβληματική είναι πολύ λιγότερο εξωτική απ' όσο ίσως φαίνεται σε πρώτη ματιά. Τουλάχιστον κάποιες από τις βασικές προκείμενες της αιτιακής θεωρίας αναφοράς των Saul Kripke και Hilary Putnam δεν βρίσκονται καθόλου μακριά.

49. Αυτή η κατάσταση του σώματός μου μπορεί να είναι συγκεκριμένα μια ηλεκτρο-χημικο-νευρο-φυσιολογική κατάσταση, όπως θα μπορούσε ενδεχομένως να περιγραφεί κάποτε από τους αντίστοιχους επιστημονικούς κλάδους. Ο μη νομολογικός μονισμός του Davidson δεν είναι μακριά, και ο Della Rocca, *ό.π.*, αποκαθιστά ρητά τη σύνδεση.

50. *Esse formale*. Βλ. συναφώς τη σημ. 39.

51. Αυτή είναι ακριβώς η ιδέα που διατρέχει το βιβλίο του Antonio R. Damasio, *Descartes's Error*, G. P. Putnam's Sons, Νέα Υόρκη 1994. Μολονότι ο τίτλος είναι ακριβής και άρα ενδεικτικός του ότι η σύγχρονη νευροφυσιολογία ίσως έχει να διδαχθεί πράγματα από τον Σπινόζα, ο συγγραφέας δεν τον αναφέρει καθόλου.

52. Βλέπε Curley, *ό.π.*, το πρώτο κεφάλαιο γενικά. Το ότι ο Σπινόζα δεν ανέπτυξε καθόλου αυτές τις ιδέες ίσως συνδέεται με το γεγονός ότι ήθελε να οικοδομήσει μια πλήρη φυσική, αλλά δεν το κατόρθωσε. Έτσι αναγκάστηκε να περιοριστεί σε όσα ο ίδιος προτείνει συναφώς στην «παράκαμψη» που εισάγει στο Β' μέρος της *Ηθικής*. Σε μια τέτοια κατεύθυνση, ο άπειρος άμεσος τρόπος, δηλαδή η στάση και η κίνηση, θα μπορούσε ίσως να προοιωνίζεται τους νόμους της μηχανικής οι οποίοι οφείλουν να κυβερνούν όλα όσα εντάσσονται στο Κατηγορημα της Έκτασης και οι οποίοι, βέβαια, δεν είναι ακόμη γνωστοί στη νευτώνεια μορφή τους. Αντίστοιχα, ο έμμεσος άπειρος τρόπος, δηλαδή «η μορφή ολόκληρου του σύμπαντος» (*facies totius universi*), θα μπορούσε ίσως να προοιωνίζεται τις αρχικές συνθήκες του σύμπαντος, η γνώση των οποίων είναι απαραίτητη για να μπορούν να αναφέρονται οι φυσικοί νόμοι στο πραγματικά υπαρκτό, δηλαδή στους πεπερασμένους τρόπους. Πολύ αργότερα ο Laplace θα φτάσει να ισχυριστεί πως είναι απλώς και μόνο η άγνοια αυτών των αρχικών συνθηκών που δεν επιτρέπει την πλήρη γνώση ολόκληρου του σύμπαντος και της πορείας που αυτό έχει ακολουθήσει και μέλλει να ακολουθήσει.

53. Υπογραμμίζει ο Wittgenstein (τροποποιώ τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου).

54. Υπογραμμίζει ο Wittgenstein (τροποποιώ τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου).

55. Τροποποιώ τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου.

56. Πρβλ. το θεώρημα 44 του Β' μέρους της *Ηθικής*, που αναφέραμε παραπάνω: «Δεν είναι στη φύση του Λόγου να θεωρεί τα πράγματα ως ενδεχομενικά, αλλά ως αναγκαία».

57. Υπονοείται εδώ ότι, προκειμένου να προβεί η μηχανική σε γνήσια εξατομίκευση, απαιτείται πάντοτε ένα σύνολο από αρχικές και οριακές συνθήκες. Τόσο οι συνθήκες αυτές όσο και οι συγκεκριμένες τιμές τους δεν δίδονται από τη θεωρία αλλά, κατά τη διάλεκτο των φυσικών, «με το χέρι». Βλέπε και πάλι το δικό μου «*Physics as Self Historiography in Acta: Identity Conditions for the Discipline*».

58. Το γεγονός ότι ο Wittgenstein έφτασε μέχρι εδώ μας βοηθάει να καταλά-

βουμε καλύτερα την αντιμετώπιση που ο ίδιος επιφυλάσσει στην α-νοησία. Συγκεκριμένα εννοώ το εξής: αφού, όπως μόλις διαπιστώσαμε, η κοινή γλώσσα αποτελεί μέρος του σώματος, η έμπρακτη χρήση της σε περιστάσεις πραγματικής επικοινωνίας συνιστά λειτουργία του σώματος. Αν τώρα, σε κάποιες τέτοιες πραγματικές περιστάσεις, ο συνομιλητής τυχαίνει να είναι φιλόσοφος, ο Wittgenstein θεωρεί ότι ο τελευταίος διατυπώνει κάποιες ανοησίες, δηλαδή, κατά την πρόταση 6.53, ότι, «σε ορισμένες προτάσεις του, άφησε τα σημεία χωρίς να τους προσδώσει νόημα» (υπογραμμίζω εγώ). Σύμφωνα με όσα γράφουν ο Connant και η Diamond στα άρθρα που αναφέραμε ήδη, αυτό και μόνο αυτό εννοεί ο Wittgenstein με τον όρο ανοησία, δηλαδή αυτό είναι το ένα και μοναδικό είδος ανοησίας που τον απασχολεί. Σε ό,τι με αφορά, δεν βρίσκω εδώ τίποτε να διαφωνήσω. Ωστόσο ο Wittgenstein προσέχει να αναφέρεται σε ορισμένες μόνο προτάσεις του φιλόσοφου συνομιλητή του. Δηλαδή ο συνομιλητής αυτός δεν λέει μόνο ανοησίες. Αν το έκανε, δεν θα ασκούσε την κοινή γλώσσα και δεν θα επικοινωνούσε καθόλου και με κανέναν.

Από την άλλη μεριά, το ότι μια πρόταση είναι ανόητη μπορεί να μη φαίνεται αμέσως. Πάντα κατά την § 4.002, «η κοινή γλώσσα μεταμφιέζει τη σκέψη», ενώ στόχος της δεν είναι καθόλου το να καθιστά απευθείας αναγνωρίσιμη τη σκέψη που η πρόταση θέλει να εκφράσει. Ως μέρος του ανθρώπινου οργανισμού, η κοινή γλώσσα φτιάχτηκε «για εντελώς άλλους σκοπούς», ας πούμε για να επικοινωνούμε γενικώς και να εξηγούμαστε (§ 4.026). Έτσι, η ανοησία κατά κανόνα φωλιάζει και κρύβεται μέσα στις πτυχές της μεταμφίεσης που συνιστά η καθημερινή γλώσσα, μεταμφίεσης που αποτελεί αναπόφευκτη και κατά κανόνα αποτελεσματική λειτουργία του σώματος. Είναι γι' αυτούς ακριβώς τους λόγους που ο εν λόγω συνομιλητής δεν αναγνωρίζει απευθείας ότι ο ίδιος είπε κάτι ανόητο, και είναι γι' αυτούς ακριβώς τους λόγους που ο Wittgenstein υποχρεώνεται να αναλάβει την προσπάθεια να του το δείξει. Βέβαια, μόνο να του το δείξει και όχι να του το αποδείξει, όπως διευκρινίσαμε πριν από αρκετές σελίδες. Ο δε συνομιλητής αυτός οφείλει, από τη μεριά του, να κάνει το δικό του αναγκαίο βήμα προκειμένου να συναντήσει τον Wittgenstein μεσοστρατίς.

Κατά τα παραπάνω, το βήμα που απαιτείται από τον εν λόγω συνομιλητή δεν είναι παρά μια ξερή διαπίστωση. Αυτός απλώς οφείλει να διαπιστώσει ότι άφησε κάποια σημεία χωρίς να τους προσδώσει νόημα. Είναι προφανές ότι η διαπίστωση αυτή δεν αφορά ούτε τον κόσμο γενικά ούτε τη σχέση της σκέψης ή της γλώσσας με τον κόσμο εν γένει. Αφορά αποκλειστικά και μόνο τον ίδιο τον συνομιλητή αυτόν, και μάλιστα, αφού η κοινή γλώσσα είναι μέρος του σώματος, τον αφορά ως προς το ίδιο του το σώμα. Αυτό συγκεκριμένα που του απαιτείται είναι να δει κάτι, να προσέξει κάτι, δηλαδή να κάνει κάτι. Σύμφωνα με την πρόταση 3.326, «για να αναγνωρίσουμε το σύμβολο μέσα στο γλωσσικό σημείο πρέπει να προσέξουμε τη χρήση που έχει νόημα» (υπογραμμίζω εγώ και τροποποιώ τη μετάφραση του Θ. Κιτσόπουλου). Άρα εκείνο που απαιτείται από τον εν λόγω συνομιλητή είναι να δει ότι άσκησε εν προκειμένω εντελώς άσκοπα το όργανο του σώματός του, που είναι η

κοινή γλώσσα, να δει, και έτσι να καταλάβει, ότι άσκησε εν κενώ, δηλαδή χωρίς να παραγάγει κανένα έργο, μια σωματική λειτουργία του (βλ. συναφώς και την § 132 των *Φιλοσοφικών ερευνών*). Το να δει αυτός ο συνομιλητής εκείνο που ο Wittgenstein θέλει να του δείξει σημαίνει λοιπόν να το δει στο σώμα του και να το δει με το σώμα του. Παρά τα φαινόμενα, η επικοινωνία γενικώς και, κατά συνέπεια, η κατανόηση της ανοησίας είναι τελικά λειτουργία σωματική. Είμαστε υποχρεωμένοι να παραδεχτούμε ότι, μπορεί μεν ο Wittgenstein να μη θεματοποιεί ιδιαίτερα το σώμα, αλλά το θεματοποιεί μολταταύτα τόσο όσο του χρειάζεται.

59. Οφείλω να ευχαριστήσω τη Λάρα Σκουρλά για την πολύτιμη συμβολή της στη συγγραφή του παρόντος.