

## Απορίες της «διαιτητικής» Μεταφιλοσοφίας

*Δημήτριος Μαρκής\**

Η χρήση του όρου «διαιτητής» ίσως να μην είναι ο πρέπων όρος, προκειμένου να υποδηλώσουμε, αυτό που θέλουμε να πούμε: την κριτική επίβλεψη του φιλοσοφικού Λόγου. Ο κριτικός αναγνώστης ίσως μάλιστα θα φοβηθεί ότι προχωρούμε σε μία «ποδοσφαιροποίηση» της Φιλοσοφίας· αλλά προφανώς θέλουμε να υποδηλώσουμε ότι το μοντέλο του θεατή προϋποθέτει και στηρίζεται πάνω στο μοντέλο του διαιτητή. Εάν κάποιος δεν επιβλέψει κριτικά το φιλοσοφικό παιχνίδι, δηλαδή δεν προσπαθήσει να συγκροτήσει «τους κανόνες του παιχνιδιού» τότε δεν μπορεί να παιχθεί κανένα παιχνίδι, οπότε ο θεατής, αλλά και ο παίκτης αυτού του «παιχνιδιού» δεν έχουν κανένα ρόλο να παίξουν.

Για τον αναγνώστη που θα έβρισκε άτονη τη μεταφορά του «διαιτητή», που βέβαια δεν έχει το «περιβάλλον» του μόνο στο «ποδόσφαιρο» αλλά και σε πολλά άλλα παιχνίδια, θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «σκηνοθέτης»: εάν χρησιμοποιούσαμε τη μεταφορά του Θεάτρου και βλέπαμε τη Φιλοσοφία σαν ένα θεατρικό έργο, τότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι τη θεατρική παράσταση πρέπει να τη δούμε όχι μόνο από την σκοπιά του θεατή, που βλέπει και απολαμβάνει την «οικεία ηδονή του», αλλά και από την σκοπιά του σκηνοθέτη του Έργου αυτού. Και οι δύο μεταφορές του «διαιτητή» και του «σκηνοθέτη» έχουν κάτι κοινό: αυτού που θέλουμε τελικά να υποδηλώσουμε, ότι μία απαραίτητη προϋπόθεση του φιλοσοφικού παιχνιδιού είναι ο διαιτητικός ή σκηνοθετικός ρόλος αυτού, που τελικά ρυθμίζει

---

\* Καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

την «παραγωγή» αυτού του έργου. Ο όρος «διαιτητής», αποδίδει τον γερμανικό όρο «Schiedsrichter» του πρωτοκειμένου αυτής της μελέτης: στον γερμανικό όρο υποδηλώνεται και το νόημα του δικαστή, του «ειρηνοδίκη». Εάν ακολουθήσουμε το γερμανικό περιβάλλον του όρου, τότε απομακρυνόμαστε από τον παιγνιδιάρικο κόσμο του ποδοσφαίρου (ή του μπάσκετ) και πλησιάζουμε στο σοβαρό κόσμο του δικαστηρίου. Μέσα στη λογική αυτής της μεταφοράς ο διαιτητής γίνεται (όχι απλώς «αθλητικός δικαστής»), αλλά σωστός δικαστής. Βέβαια με τη λογική αυτής της μεταφοράς το φιλοσοφικό παιγνίδι δεν νοείται πια σαν ποδόσφαιρο ή σαν θεατρικό έργο, δράμα ή κωμωδία, ανάλογα με την εκτίμησή μας, αλλά σωστή Δίκη, όπου ο αμέτοχος θεατής μας παραμένει κι εδώ θεατής, από συμπαίκτης γίνεται εδώ «κατηγορούμενος» και κάθεται στο εδώλιο του κατηγορουμένου. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο μεγάλος *Kant*, που πρώτος εισήγαγε αυτό το κριτικιστικό Μοντέλο της Μεταφιλοσοφίας, καταφεύγει στη μεταφορά της «Δίκης» για να υποδηλώσει το δικό του κριτικό μοντέλο της Μεταφιλοσοφίας δηλαδή την Κριτική του Καθαρού Λόγου. Ο *Kant* καταφεύγει στο εξωφιλοσοφικό είδος της δικανικής ρητορικής για να στήσει το δικό του μεταφιλοσοφικό Λόγο, και γι' αυτό είναι ο ίδιος παιδί του πρώιμου Διαφωτισμού, που, μετά μέσω της Δίκης, κρίνει και καταδικάζει το δογματικό φιλόσοφο, όπως τον απόλυτο μονάρχη. Εμείς σήμερα είμαστε «παιδιά» μιας «Διαλεκτικής του Διαφωτισμού», όπου τις μεταφορές μας τις αντλούμε, είτε από την βιομηχανική κουλτούρα μας, όπως το ποδόσφαιρο και το παιγνίδι, είτε από την «Αισθητική», όπως το θεατρικό έργο. Εκείνο που μας συνδέει με τον πρόγονό μας *Kant* είναι το εξής κοινό σημείο: για να στήσουμε το δικό μας «μεταφιλοσοφικό Λόγο» χρειαζόμαστε τη βοήθεια της Μεταφοράς δηλαδή είμαστε υποχρεωμένοι να εγκαταλείψουμε την «κυριολεξία» του μεταφυσικού Λόγου. Η επιλογή της μεταφοράς γίνεται πάντα κάτω από την πραγματολογική μας εκτίμηση των δυνατοτήτων της για την έκθεση του δικού μας μεταφιλοσοφικού Λόγου.

Η δεύτερη «εκδοχή» της μεταφιλοσοφικής υπέρβασης της φιλοσοφίας θα πρέπει να εκληφθεί με τον νόημα του αυτο-αναστοχασμού και της αυτοκριτικής της ίδιας της φιλοσοφίας. Η Φιλοσοφία δεν θεωρείται τώρα πια απ' έξω, από την σκοπιά ενός αμέτοχου θεατή, ούτε και διαλύεται μέσω μιας θεραπευτικής επεξεργασίας, αλλά μεταρρυθμίζεται από μέσα και ανανεώνεται αυτοκριτικά. Το «Μετά» αυτής της αυτο-κριτικής εμπειρίας υποδηλώνει με άλλα λόγια εσωφιλοσοφική «υπέρβαση» (*Transtendenz*) της

δογματικής χρήσης της Φιλοσοφίας. Φορέας αυτής της δογματικής χρήσης είναι η ίδια η Ιστορία της Φιλοσοφίας: ο τρόπος με τον οποίο σκέφτηκαν και/ή μίλησαν οι παραδοσιακοί πρόγονοί μας. Επομένως στο στόχαστρο της Κριτικής μοιραία περιέρχονται όλοι αυτοί που καθόρισαν αυτή την παράδοση και προσδιόρισαν και τη δική μας «θέση» μέσα σ' αυτή την «Παράδοση»: αυτό το ιστορικό *a priori* της δικιάς μας φιλοσοφικής «ύπαρξης» γίνεται τώρα αντικείμενο της Κριτικής. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ διακόπτει την αυτονόητη συνέχιση της παράδοσης αυτής: υψώνεται κριτικά απέναντί της και επιλέγει να κάνει μία νέα αρχή: δεν θεωρεί αυτονόητο ότι πρέπει να συνεχίσει την «καλλιέργεια» του παραδοσιακού φιλοσοφικού Λόγου, αλλά επαναστατεί ενάντια στο παραδοσιακό «χάλι» και στη «μιζέρια» της Φιλοσοφίας. Είναι γνωστό ότι ο *Kant*, ο αρχηγέτης του κριτικιστικού αυτού μοντέλου, εγείρει την αξίωση να επιφέρει μία επανάσταση του τρόπου σκέψης της Φιλοσοφίας: επειδή θεωρεί ως «στοιχείο» της φιλοσοφίας τον «Καθαρό Λόγο» (*Vernunft*), που συστηματικά τον καθαρίζει από την «γλωσσική» διαμεσολάβησή του, επιδιώκει να κάνει αυτή την επανάσταση μέσα στα πλαίσια μιας «δικανικής Κριτικής του Καθαρού Λόγου». Θέλει με άλλα λόγια να «καθίσει στο σκαμνί» τον παραδοσιακό Φιλόσοφο. (Ας μην ξεχνάμε: ο γερμανικός ιδεαλισμός κάνει την επανάσταση στην σκέψη· την πραγματική κοινωνική επανάσταση την αφήνει στους Γάλλους). Αλλά και η σύγχρονη αναλυτική Φιλοσοφία εγείρει την αξίωση να κάνει μία τέτοια «επανάσταση» μέσα στη Φιλοσοφία. Επειδή όμως θεωρεί τη «Γλώσσα» (και όχι τον Καθαρό Λόγο) στοιχείο της Φιλοσοφίας, προσπαθεί να κάνει αυτή την επανάσταση στα πλαίσια μιας «(αισθητικής ή και γραμματικής) Κριτικής της Γλώσσας». Εάν μείνουμε στη λογική αυτής της νέας μεταφοράς της «επανάστασης» της οποίας πιο σωστό «περιβάλλον» είναι η Πολιτική, τότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι το μεταφιλοσοφικό Εγώ – «το επαναστατικό» Εγώ – με το έννομο δικαίωμα της αντίστασης δεν δέχεται να υποταγεί στο παραδοσιακό «σύνταγμα» πολιτικής κυριαρχίας και προσπαθεί να δημιουργήσει με την επαναστατική του αυτή πράξη, που δεν είναι απλό πραξικόπημα, μία νέα κατάσταση φιλοσοφικού Δικαίου, ένα νέο σύνταγμα, ούτως ειπείν, το οποίο θα ρυθμίζει από εδώ και στο εξής τις φιλοσοφικές «δοσοληψίες». Εάν θεωρήσουμε με τον *Kant*, ότι στοιχείο της Φιλοσοφίας είναι η ορθολογικότητα, τότε το φιλοσοφικό μας αυτό σύνταγμα θα ρυθμίζει από εδώ και στο εξής τους μηχανισμούς της νομιμοποίησης των αξιώσεών μας στα πεδία του Αληθινού, του Αγαθού και του Ωραίου. Εάν θεωρήσουμε με τον *Wit-*

*Igenstein* και τους οπαδούς του ως στοιχείο της Φιλοσοφίας τη «Γλώσσα», τότε το σύνταγμα αυτό θα λάβει τη μορφή «γραμματικής χαρτογράφησης» του Φιλοσοφικού Χώρου, θα ρυθμίζει δηλαδή τους κανόνες της σωστής «ορθής» χρήσης της Γλώσσας εν γένει. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με την μετακριτική αξίωση να ρυθμίσουμε από εδώ και στο εξής το φιλοσοφικό αναρχισμό (*Kampf*) ή την γλωσσική Ανωμαλία του φιλοσοφικού Λόγου, να ανοίξουμε από εδώ και στο εξής ένα νέο κεφάλαιο εκλογίκευσης και εξορθολογισμού της Φιλοσοφικής δραστηριότητας, να κάνουμε τη Φιλοσοφία επιτέλους «σωστή επιτήδευση του ορθού Λόγου».

Η «εποχή» του μεταφιλοσοφικού Εγώ, η αντίστασή του απέναντι στη Φιλοσοφική Παράδοση, η «ρήξη» της ιστορικής συνέχειας της Φιλοσοφίας, το σπάσιμο του «ρολογιού» του φιλοσοφικού χρονόμετρου, η «επανάσταση» του φιλοσοφικού Λόγου, δεν είναι επομένως ολοκληρωτική, αλλά προσωρινή: το φιλοσοφικό «λογοπαίγνιο» δεν εκμηδενίζεται μία για πάντα στα πλαίσια ενός φιλοσοφικού Αναρχισμού όπως υποδηλώνεται με την αναρχική εμπειρία του πρώτου «Μετά»: δεν διαλύεται το φιλοσοφικό λογοπαίγνιο στο «Χάος» μιας δογματικής α-φιλοσοφίας. Δεν ανατινάζεται στον αέρα το φιλοσοφικό «εποικοδόμημα» όπως δεν ανατινάζεται στον αέρα το κράτος από την πολιτική επανάσταση, αλλά ξαναστήνεται σωστά. Το φιλοσοφικό Λογοπαίγνιο, ή πιο σωστά η «φιλοσοφική κοινότητα» των φιλοσοφούντων, η «δημοκρατία των διανοητών» απλώς διακόπτεται. Αίρεται προσωρινά η «λειτουργία» της ώσπου να γίνει μέσω της επανάστασης η «δίκη» της Φιλοσοφίας. Μετά από τη συγκρότηση του νέου συντάγματος της φιλοσοφικής κοινότητας, η φιλοσοφική Ζωή θα ξαναρχίσει ομαλά και κανονικά. Μετά από τη νέα γλωσσική ρύθμιση, μετά την εισαγωγή νέων συνθηκών γλωσσικής χρήσης της Φιλοσοφίας, το φιλοσοφικό αυτό λογοπαίγνιο θα μπορέσει ίσα ίσα να ξαναρχίσει να λειτουργεί σωστά, δηλαδή κανονικά, με τις νέες αρχές της λειτουργίας του. Αυτή η νέα διάσταση της μετά-φιλοσοφικής εμπειρίας, δηλαδή της υπέρβασης των συνόρων της Φιλοσοφίας, υποδηλώνει συνεπώς τον τόπο κάθε αυτοκριτικής της Φιλοσοφίας» η οποία προσπαθεί με τα μέσα της Μεταφυσικής να ανακαλύψει το «λόγο», τη «βάση», την «αρχή» της Μεταφυσικής. Στόχος αυτής της δεύτερης μετα-φιλοσοφικής εμπειρίας δεν είναι επομένως η εγκατάλειψη της Φιλοσοφίας, η «χειραφέτηση» του διαφωτισμένου Μεταφιλόσοφου από την «ά-λογη», «εξουσιαστική», «δογματική», «σκοταδιστική» Φιλοσοφία, αλλά ο αυτο-αναστοχαστικός και αυτο-κριτικός αναπροσδιορισμός της.

Ο *Heidegger* που δεν πιστεύει στην σκηνοθεσία μιας τέτοιας «εποχής» της φιλοσοφικής παράδοσής μας με τα μέσα του αυτοαναστοχασμού και της αυτοκριτικής της φιλοσοφικής Υποκειμενικότητας, αλλά προσδιορίζει τις «εποχές» της Ιστορίας της Μεταφυσικής από τη «στάση» του ίδιου του Είναι, διατυπώνει πολλές επιφυλάξεις ενάντια στο μεταφιλοσοφικό αυτό μοντέλο του διαιτητή-σκηνοθέτη-δικαστή. Γνώστης του *Kant* και όλης της ιστορίας της επίδρασής του από τον *Dilthey* ως τον *Lask* και τον *Husserl* στρέφεται σε πολλές συναφείς σκέψεις του δικού του μετα-φιλοσοφικού μοντέλου, ενάντια στο μοντέλο του κριτικισμού, το οποίο θεωρεί καρπό της Φιλοσοφίας της Υποκειμενικότητας. Έτσι στρέφεται ενάντια σ' αυτή την αυτο-κριτική διάθεση του Κριτικισμού: μιλάει για «αναρρίχηση» της Φιλοσοφίας ή της Μεταφυσικής, η οποία αντί να «επαναστατήσει» τη φιλοσοφία από μέσα, απλώς την «αναρριχάται» παρασιτικά και τελικά πέφτει στην «άβυσσο» χωρίς ποτέ να καταλάβει ούτε την ουσία της Μεταφυσικής. Δεν είναι ακόμα καιρός να θεματοποιήσουμε τον *Heidegger*. Θα το κάνουμε κυρίως στο επόμενο κεφάλαιο. Ένα όμως μπορούμε να τονίσουμε ήδη τώρα: το διαιτητικό μοντέλο της Μεταφιλοσοφίας έχει τη δικαίωσή του μέσα στα πλαίσια μιας «υπερβατολογικής Φιλοσοφίας» που ξεκινάει από τον *Kant*, και έχει μια συνεχή επίδραση τόσο στα πλαίσια του α-γλωσσικού Νεοκαντιανισμού, όσο και της γλωσσικής αναλυτικής Φιλοσοφίας. Η προσπάθεια του μοντέλου αυτού ξεκινά φυσικά από την προϋπόθεση ότι η φιλοσοφική δραστηριότητα είναι προϊόν της υπερβατολογικής Υποκειμενικότητας ή της γλωσσικής Διυποκειμενικότητας, εν πάσει περιπτώσει προσδιορίζεται τελικά από τον ανταγωνισμό γλωσσικού Συστήματος και ομιλούντων Υποκειμένων του συστήματος αυτού. Φορέας του γλωσσικού παιγνιδιού δεν μπορεί να είναι το «ΕΙΝΑΙ» αλλά τα Υποκείμενα. Επομένως τα υποκείμενα είναι υποχρεωμένα να προσδιορίσουν ελεύθερα και έλλογα τους κανόνες αυτού του φιλοσοφικού παιγνιδιού και ενδεχομένως να τους αλλάξουν, εάν δουν, ότι δεν λειτουργούν σωστά. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο του «υποκειμενικού Λόγου» κινείται το «διαιτητικό» μοντέλο της Μεταφιλοσοφίας. Κατά πόσο ο υποκειμενικός αυτός Λόγος καλύπτει ή όχι την αξίωση του Λόγου, ή, εάν και κατά πόσον υπάρχει ένας άλλος «αντικειμενικός» Λόγος (*Horkheimer*) ή λόγος των ειδών του ΕΙΝΑΙ (*Heidegger*), είναι μία κριτική ερώτηση στην «υπερβατολογική Φιλοσοφία» εν γένει που μπορεί να τεθεί – αφού εξαντληθεί – το δυναμικό της. Αυτό θα προσπαθήσουμε να κάνουμε στη συνέχεια του κεφαλαίου αυτού. Στο επόμενο κεφάλαιο θα έχουμε όμως την ευκαι-

ρία να θεματοποιήσουμε την κριτική αυτή του *Heidegger* στα πλαίσια της ανάλυσης και της έκθεσης του μεταφιλοσοφικού μοντέλου του φιλοσοφικού παιχνιδιού. Εκεί θα έχουμε και την ευκαιρία να συζητήσουμε κατά πόσο τους κανόνες του παιχνιδιού τους ορίζει το Υποκείμενο ή το υπερκειμενικό Είναι. Οι απορίες του «διαιτητικού» μοντέλου της Μεταφιλοσοφίας ασφαλώς θα μας οδηγήσουν στην ανάγκη να ξεπεράσουμε το διαιτητικό αυτό μοντέλο. Ο ανιστόρητος αναστοχασμός του Κριτικισμού θα μας οδηγήσει σε μία ιστορική «εκδοχή» του μεταφιλοσοφικού Λόγου. Βέβαια, εάν αυτή η ιστορική θεμελίωση της Μεταφιλοσοφίας θα γίνει με στοιχεία της πραγματικής Ιστορίας του ανθρώπου (*Adorno*) ή της Ιστορίας του Είναι (*Heidegger*, αυτά είναι η κύρια απορία του μοντέλου της Μεταφιλοσοφίας.

Θα μπορούσαμε τώρα να επαναδιατυπώσουμε γλωσσικά τη δεύτερη αυτή εμπειρία της μεταφιλοσοφικής υπέρβασης της Φιλοσοφίας. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ, προσπαθεί να ανα-συγκροτήσει από μέσα τη Γλώσσα της Μεταφυσικής. Η Γλώσσα της Μεταφυσικής συγκροτείται από τρεις αλληλοσυνδεόμενες «στιγμές». Εάν χρησιμοποιήσουμε «μεταφορικά» τη γνωστή διάκριση της Μεταψυχολογίας θα μπορούσαμε να πούμε ότι η φιλοσοφική «κοινωνικοποίηση» του φιλοσόφου δηλαδή ο τρόπος της «αφομοίωσης» της φιλοσοφικής Γλώσσας συνίσταται στην επιτυχή διαμεσολάβηση τριών ειδών: πρώτον του γλωσσικού υποσυνειδήτου, που για τον εκάστοτε φιλόσοφο είναι η καθημερινή μητρική γλώσσα, μέσα στην οποία έχει ανατραφεί και την οποία μιλάει όταν δεν φιλοσοφεί. Δεύτερον του γλωσσικού Υπερεγώ: δηλαδή της παραδοσιακής φιλοσοφικής Γλώσσας την οποία ο εκάστοτε φιλόσοφος «εσωτερικεύει» κατά τη διάρκεια της φιλοσοφικής του «εκπαίδευσης»: είναι η γλώσσα, η οποία προσδιορίζει α priori τα φιλοσοφικά εκείνα ιδανικά, τα οποία ο φιλόσοφος πρέπει να «οικειοποιηθεί» για να εισέλθει στη «φιλοσοφική» κοινότητα. Τρίτον, του γλωσσικού συνειδότη, το οποίο ο φιλόσοφος πρέπει να αναπτύξει, για να συγκροτήσει το δικό του φιλοσοφικό Λόγο. Είναι φανερό ότι το γλωσσικό αυτό συνειδός του δεν μπορεί ν' αναπτυχθεί χωρίς ν' αφομοιώσει και να εκλογικεύσει «τις ορμές» του γλωσσικού του Υπο-συνειδήτου και χωρίς να «εσωτερικεύσει» τα ιδεώδη του γλωσσικού του Υπερ-εγώ. Το γλωσσικό συνειδός του φιλοσόφου δεν συγκροτείται με την «απλή αντιγραφή ή και μετάφραση της καθομιλουμένης Γλώσσας, η οποία κινείται μέσα σε μια «φυσική ιστορία» και αποτελεί ένα μύθο της «δεύτερης» φύσης του συλλογικού Υποσυνειδήτου της γλωσσικής κοινότητας, της εκάστοτε «γλωσσικής» κοινότητας. Το γλωσ-

σικό συνειδός αναστοχάζεται, «ανασυγκροτεί» έλλογα, συνειδητοποιεί, «εξευγενίζει» (Sublimierung), «εκ-λογικεύει» τη «μυθική» «υποσυνειδήτη» γλωσσική μορφή μέσα στο δικό του συνειδητό και ελεύθερο γλωσσικό σύστημα. Από την άλλη μεριά το γλωσσικό συνειδός δεν αρχίζει την «εκ-λογίκευσή» του αυτή της καθομιλουμένης Γλώσσας χωρίς να έχει «αφομοιώσει» τα ιδανικά εκείνα της φιλοσοφικής παράδοσης, τα οποία θα του προσδιορίσουν τους στόχους και την κατεύθυνση στην οποία θα πρέπει να προχωρήσει στην εκλογίκευση της καθημερινής Γλώσσας. Το γλωσσικό συνειδός του φιλοσόφου δεν μπορεί να αυτο-συγκροτηθεί με άλλα λόγια από μόνο του και ως μία *creatio ex nihilo*, μία δημιουργία εκ του μηδενός: το γλωσσικό του συνειδός δεν εγγράφεται σε μία *tabula rasa*, έναν άσπρο πίνακα. Εάν το φιλοσοφικό γλωσσικό Εγώ αποκοπεί τελείως από τις «ρίζες» της καθομιλουμένης Γλώσσας, και από τα «ιδεώδη» της παραδοσιακής γλώσσας της Φιλοσοφίας, τότε θα περιέρχετο πράγματι στην κατάσταση αυτή της *tabula rasa*. Αλλά αυτό θα σήμαινε ότι το γλωσσικό του Συνειδός, δεν θα μπορούσε ν' αρθρώσει δικό του φιλοσοφικό λόγο, ή, εάν το επιχειρούσε, τότε θα αναπαρήγαγε έναν γλωσσικό σολοικισμό, που αντί να προχωρήσει πιο πέρα την εξέλιξη της φιλοσοφικής Γλώσσας θα την καταδίκασε τελικά σε πλήρη μαρασμό.

Τούτο θέβαια δεν σημαίνει, ότι το φιλοσοφικό γλωσσικό Συνειδός είναι καταδικασμένο, είτε σε μία δουλική αναπαραγωγή της καθομιλουμένης Γλώσσας, που θα το καταδίκασε σε μία άκριτη αναπαραγωγή της Γλώσσας αυτής, είτε σε μία μιμητική «αφομοίωση» της παραδοσιακής φιλοσοφικής Γλώσσας, η οποία θα το καταδίκασε εξίσου σε έναν σχολαστικισμό και Δογματισμό. Το φιλοσοφικό γλωσσικό Συνειδός πρέπει να ξεπεράσει και ξεπερνά, εφ' όσον είναι πρωτότυπο και παραγωγικό, την Σκύλλα του γλωσσικού Νατουραλισμού της καθομιλουμένης Γλώσσας και την Χάρυβδη του Δογματισμού της παραδοσιακής φιλοσοφικής Γλώσσας. Τούτο το επιτυγχάνει με το να προχωρεί με τις δικές του «προτάσεις», «εκδοχές» μιας «κριτικής εκ-καθάρισης» και διασαφηνιστικής «καλυτέρευσης» της φιλοσοφικής Γλώσσας. Εάν δούμε κάτω απ' αυτή, τις επιδόσεις των μεγάλων φιλοσόφων, τότε πράγματι η «επανάστασή» τους συνίσταται στην πρωτότυπη πρόταση «διαχωρισμών» που ανασυγκροτούν σε διαμεσολάβηση με την καθομιλουμένη και την παραδοσιακή γλώσσα, τη φιλοσοφική Γλώσσα. Στον Πλάτωνα έχουμε το «χωρισμό» μεταξύ κόσμου νοητού και κόσμου αισθητού. Στον Καντ έχουμε τον «χωρισμό» μεταξύ εννοιών της διάνοιας και ιδεών του Νου, στον

*Heidegger* έχουμε τη διάκριση μεταξύ της «ύπαρξης» και του «είναι». Αυτοί οι πρωτότυποι διαχωρισμοί γίνονται ο κύριος άξονας για μία ανασυγκρότηση του φιλοσοφικού Λόγου. Θα μπορούσαμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι η δεύτερη αυτή εμπειρία της «μεταφιλοσοφικής εμπειρίας» είναι στοιχείο συγκρότησης της ίδιας της αυτόστοχαστικής και αυτοκριτικής Μεταφυσικής. Δεν είναι βέβαιο στοιχείο ούτε μιας «νατουραλιστικής» Μεταφυσικής του *Kant*, ούτε μιας δογματικής Μεταφυσικής σε στυλ του Νεοαριστοτελισμού, Νεοθωμισμού κ.λπ. Η μεταφιλοσοφική αυτή εμπειρία είναι συστατικό της «ρεβισιονιστικής» Μεταφυσικής, για να μιλήσουμε σύμφωνα με το γλωσσικό Νεοκαντιανό *Straus*.

Αυτή η δεύτερη «εκδοχή» της μεταφιλοσοφικής εμπειρίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την «ιδέα» της καθολικής Γλώσσας. Ο «δαιτητής» του Φιλοσοφικού Λόγου ήταν πάντα υποχρεωμένος να παίξει και τον ισοδύναμο ρόλο του Γραμματικού μιας καθολικής Γραμματικής. Αυτή η καθολική Γραμματική θα μπορούσε ν' αποτελέσει το γλωσσικό ισοδύναμο του φιλοσοφικού εκείνου Συντάγματος, που κρίνεται αναγκαίο, προκειμένου να διασφαλισθεί θεσμικά η ομαλή λειτουργία της Φιλοσοφικής κοινότητας. Είναι προφανές, μετά από όσα είπαμε προηγουμένως για την συγκρότηση του γλωσσικού Συνειδότης του Φιλόσοφου εν γένει, ότι η ιδέα αυτή της καθολικής Γλώσσας αποτελεί «στιγμή» του φιλοσοφικού *Υπερ-εγώ* της γλωσσικής φιλοσοφικής Συνείδησης, ότι η ιδέα αυτή αποτελεί το ανεκπλήρωτο εκείνο «όνειρο», την γλωσσική εκείνη *ουτοπία*, η οποία ενέπνευσε όλους τους μεγάλους φιλόσοφους, από τον Πλάτωνα και τον *Leibn* ως τον *Kant* και τον πρώιμο *Wittgenstein*. Εάν και, ο εκάστοτε από τους προαναφερθέντες ξεκινάει από μία διαφορετική «μητρική γλώσσα», δηλαδή η γλωσσική του συνείδηση προσδιορίζεται από ένα διαφορετικό γλωσσικό υποσυνείδητο, εν τούτοις εκείνο που οι ίδιοι προσπαθούν να πραγματοποιήσουν μέσα στο δικό τους συνειδητό πια φιλοσοφικό Λόγο, είναι ακριβώς αυτή η «ιδέα» της καθολικής Γλώσσας. Ο Πλάτωνας π.χ. μιλάει και γράφει «αρχαία ελληνικά» δηλαδή μια εμπειρικά και ιστορικά δοσμένη συγκεκριμένη Γλώσσα· παρ' όλα αυτά προσπαθεί να εκθέσει στα πλαίσια της δικιάς του Θεωρίας των Ιδεών μια τέτοια «καθολική» Γλώσσα, που ξεπερνάει τις ιστορικές διαμεσολαβήσεις του Λόγου του και συγκροτεί «σύνταγμα» ρύθμισης όλων των ελλόγων όντων. Ο *Kant* π.χ. μιλάει και γράφει γερμανικά, μία διαφορετική Γλώσσα από την ελληνική· παρ' όλα αυτά προσπαθεί να εκθέσει στα πλαίσια της δικιάς του Θεωρίας των Ιδεών, η οποία είναι στην Πλατωνική Θεωρία, μία «καθολική Γραμματική», που δεν έχει



καμμία σχέση με τη «γραμματική της Γερμανικής Γλώσσας», αλλά εκθέτει το «σκελετό» που πραγματοποιούν οι ιστορικές γλώσσες, και αποτελεί την «στοιχείωση» του ίδιου του Καθαρού Λόγου όλων των έλλογων όντων. Ο *Wittgenstein* τέλος π.χ. γράφει γερμανικά ή και αγγλικά, δηλαδή μια άλλη εμπειρικά δοσμένη γλώσσα· παρ' όλα αυτά προσπαθεί και αυτός να πραγματοποιήσει στα πλαίσια μιας Κριτικής της Γλώσσας, την «ιδέα» μιας «καθολικής Σημειωτικής», την ιδέα της καθολικής Γλώσσας. Βέβαια η συγκεκριμένη μορφή που παίρνει στους προαναφερθέντες φιλόσοφους το συγκροτησιακό Τρίπτυχο – Υποσυνείδητο – Συνειδός – Υπερ-εγώ – και οι τρόποι που τελικά πραγματοποιούν αυτή την «ιδέα» της καθολικής Γλώσσας είναι διαφορετικοί, γι' αυτό και αποκλείεται μια «επιπόλαιη» σύγκρισή τους. Παρ' όλα αυτά μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η «ιδέα αυτή σαν «στιγμή» του γλωσσικού τους Υπερ-εγώ τους προσδιορίζει αποφασιστικά στη δικιά τους προσωπική ανασυγκρότηση του Φιλοσοφικού Λόγου. Δεν είναι τυχαίο, ούτε ιστορική προκατάληψη, ότι ο Φιλόσοφος γίνεται «διαχειριστής της καθολικής Γλώσσας». Η «ιδέα» αυτή της καθολικής Γλώσσας πρέπει να αποτελέσει και να εξασφαλίσει τη γλωσσική εκείνη βάση για την τελειωτική και τελεσιδίκη ρύθμιση του φιλοσοφικού Λογοπαίγνιου, για μία γραμματική χαρτογράφηση του Φιλοσοφικού Λόγου. Με την ιδέα αυτή μπορεί ο φιλόσοφος να εκλογικεύσει πρώτα το γλωσσικό του Υποσυνείδητο: όλες οι ιδιαίτερες γλωσσικές χρήσεις των επί μέρους γλωσσών πραγματοποιούν «ιδιωματικά» αυτή την ιδέα της καθολικής Γλώσσας και συνεπώς όλα αυτά τα γλωσσικά Υποσυνείδητα μπορούν να εκλογικευθούν με τα ίδια μέσα του καθολικού Λόγου· ο φιλόσοφος απελευθερώνεται από την «συμπωματική» διαμεσολάβηση μιας τυχαίας Γλώσσας μέσα στην οποία έχει «ριχθεί» για να μιλήσουμε με τον *Heidegger*. Με την ιδέα όμως αυτή μπορεί ο φιλόσοφος να εκλογικεύσει δεύτερον και το ίδιο του το γλωσσικό Υπερ-εγώ δηλαδή τη φιλοσοφική παράδοσή του: η πολλαπλότητα των επιμέρους γλωσσικών ιδιωμάτων της φιλοσοφικής παράδοσης πραγματοποιούν, χωρίς οι ίδιοι να το ξέρουν, «ιδιωματικά» αυτή την «ιδέα» της καθολικής Γλώσσας· συνεπώς όλος αυτός ο μύθος του «γλωσσικού Μπαμπέλ» και η άκριτος «πολυγλωσσία» της φιλοσοφικής κοινότητας, μπορεί τώρα ν' απομυθοποιηθεί και να εξασφαλισθεί η «αιώνιος ειρήνη» μεταξύ των φιλοσόφων. Και στις δύο περιπτώσεις του γλωσσικού Υπο-συνείδητου και του γλωσσικού Υπερ-εγώ, το αυτοστοχαστικό και αυτοκριτικό Εγώ παρεμβαίνει δημιουργικά, επιτελώντας υψηλό πολιτιστικό έργο εκλογίκευσης και διαφωτισμού γλωσσικών μύθων.

Είναι προφανές ότι ο συγγραφέας των πλατωνικών διαλόγων, ο συγγραφέας της Κριτικής του Καθαρού Λόγου και ο συγγραφέας του *Tractatus*, είναι αυτό το μετα-φιλοσοφικό Εγώ, που διαιτητεύει, σκηνοθετεί ή «κρίνει» τον καθολικό αυτό Λόγο.

Είναι όμως προφανές ότι το μεταφιλοσοφικό Εγώ αυτοπαγιδεύεται με τη δική του πραγματοποίηση της ιδέας του Καθολικού Λόγου. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι με τον τρόπο αυτό αυτοκαταδικάζεται να παραμένει για πάντα μέσα στα Τείχη ενός καθολικού γλωσσικού συνόρου, που ποτέ το ίδιο δεν θα μπορούσε να το ξεπεράσει. Η καθολική αυτή οριοθέτηση του ρητού και του άρρητου, δεν δεσμεύει μόνο τους άλλους, αλλά και το ίδιο το μεταφιλοσοφικό Εγώ. Είναι σαν να έστησε ένα καθολικό σύστημα, από το οποίο δεν μπορεί να ξεφύγει κανένας, ούτε το ίδιο, ακόμη κι αν το ήθελε. Η καθολικότητα αυτή του Λόγου κερδίζεται τελικά με υψηλό τίμημα: με τον αποκλεισμό του *ετέρου* του Λόγου. Μήπως το μεταφιλοσοφικό Εγώ θέλησε να επιτελέσει έργο διαφωτιστικό, να ξεπεράσει την πολυσημία του Μύθου και τελικά δημιούργησε μία νέα μυθική «Ανάγκη», που αντί να το απελευθερώνει, τον υποδουλώνει ξανά στη «Μήτρα» του ίδιου του Λόγου; Πράγματι το μεταφιλοσοφικό Εγώ εμπλέκεται στο δικό του δημιούργημα. Εκείνο που επιδίωξε ήταν να οριοθετήσει μια για πάντα το πεδίο μέσα στο οποίο μιλάμε σωστά, και να δείξει ότι πίσω απ' αυτά τα σύνορα δεν μπορούμε να προχωρήσουμε. Έτσι, η κριτική εμπειρία του δεν είναι συνδεδεμένη με την αμέτοχη θεώρηση, αλλά είναι πιο περιπετειώδης από την απλή θεώρηση των «ναυαγίων» της Μεταφυσικής, από τη σίγουρη σκοπιά του ιστορικού μουράγιου. Το ξεπέρασμα αυτής της εμπειρίας αφορά στα σύνορα του έλλογου, τα οποία αυτή οριοθετεί· βλέπει πίσω από τον Λόγο στην άβυσσο του Άλογου, το οποίο και κατορθώνει να κατεξουσιάσει, απωθώντας το Ά-λογο σε υλικό της εκλογίκευσής της. Η εμπειρία του μεταφιλοσοφικού Εγώ κερδίζεται από τις περιπέτειές του μέσα στον λαβύρινθο αυτό του Καθολικού Λόγου· παθαίνει ίλιγγο, όταν βλέπει μπροστά του την άβυσσο του Α-λόγου και γι' αυτό δεν εγκαταλείπει ποτέ τη λογική χώρα. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ το μόνο που μπορεί σ' αυτή την απορρητική κατάστασή του είναι να προσπαθήσει να προσδιορίσει από μέσα τα γλωσσικά του σύνορα, να προωθηθεί ως το έσχατο γλωσσικό σύνορο, σε μία πορεία της ανόδου στις επιμέρους υποστάσεις του φιλοσοφικού Λόγου: από την Ύλη, μέσω της Ψυχής, της Διάνοιας και του Νου ως το Πρωτο-έν (Πλωτίνος). Αλλά όταν φθάσει στο ύψιστο σύνορο – δηλαδή στο Αυτοέν – τότε παθαίνει «ίλιγγο», εμπλέκεται σε μία «αισθητική εμπειρία

του Υψηλού, μπροστά στο Απόλυτο. Εάν όμως το μεταφιλοσοφικό Εγώ δε σταματήσει με Δέος και τρόμο μπροστά στο Άπειρο αυτό και θελήσει να ξεπεράσει με τη λογική του το απόλυτο αυτό σύνορο, εάν δηλαδή θελήσει να εκλογικεύσει την «αισθητική» του αυτή εμπειρία, να τη μετατρέψει σε έλλογη γνώση και γλωσσική ενάρθρωσή του τότε θα επλήρωνε ασφαλώς το θάρρος του αυτό, με μία Αφασία· θα του κοβόταν με άλλα λόγια η λαλιά.

Με αυτή την «αφασία» θα πλήρωνε την οδυσειακή περιέργεια να δει και να μιλήσει πίσω από τις στήλες του γνωστού κόσμου, πίσω από τις στήλες του Ηρακλή. Το τίμημα αυτό της αφασίας δεν θα ήταν όμως τώρα πια η «εξαφάνιση» του φιλοσοφικού Λόγου, όπως με την σκεπτικιστική αφασία, αλλά η αυτο-καταστροφή του φιλοσοφικού Λόγου. Πράγματι γνωρίζουμε βάσει της ένδοξης ιστορίας της Μεταφυσικής, του Πλατωνισμού (*Πλάτων, Πλωτίνος, Kant, Wittgenstein*), ότι ο μεταφυσικός λόγος εμπλέκεται σ' αυτή τη διαλεκτική του γλωσσικού συνόρου (*Heg*) την οποία ο ίδιος δεν μπορεί να διαμεσολαθήσει, αλλά περιέργως δοκιμάζει και διαιωνίζει ώστε ο μεταφιλοσοφικός λόγος τελικά να γίνεται αυτοκαταστροφικός. Πίσω από την σιγουριά του Καθολικού Λόγου εμφωλεύει πάντα ο κίνδυνος, η απειλή του έτερου του Λόγου. Γλώσσα με νόημα και σημασία είναι δυνατή μόνο εντός των υποστάσεων του διανοητικού παιγνιδιού των διαφορών, του πλατωνικού χωρισμού του νοητού και του αισθητού, του καντιανού χωρισμού μεταξύ του φαινομένου και του νοουμένου, του Βιγκενστιανού χωρισμού μεταξύ έννοιας και αντικειμένου. Το πρώτο σημείο εκείνο, το κατεξοχήν κύριο-όνομα, το οποίο υπερβαίνει και κάνει τις διαφορές αυτές πρώτα δυνατές, δεν μπορεί να εκφρασθεί γλωσσικά, απλώς δείχνεται όπως λέγει ο *Wittgenstein*. Βέβαια, η παραδοσιακή Μεταφυσική, που υπέκυψε στον Πειρασμό να μιλήσει γι' αυτό το Απόλυτο, αναζήτησε τη λύση στη βοήθεια της Μεταφοράς: μπροστά στον κίνδυνο να παραμείνει «παγιδευμένη» στα όρια του Λόγου, και να μπορεί να μιλήσει για την ύλη, το σώμα, την ψυχή, τη διάνοια και το νου, για δένδρα, ανθρώπους, θεσμούς, αριθμούς, πολιτείες, αλλά όχι για το κατ'εξοχήν θέμα της: στην πρωταρχή του Παντός, κατέφυγε στο ρητορικό, μεταφορικό Λόγο. Ζήτησε στο όχι κυριολεκτικό πρότυπο, τουλάχιστον ένα μεταφορικό υποκατάστατο αυτού του Απόλυτου. Έτσι μπόρεσε μ' αυτό τον «τρόπο» δηλαδή το τρόπο της μεταφοράς να γεφυρώσει τα αγεφύρωτα, να «διαμεσολαθήσει» έστω και μεταφορικά το Λόγο και το έτερο του Λόγου. Αλλά εδώ πρόκειται για «μηχανή» και «δόλο» ένα σύνολο στοιχείων του παντός, άρα και του γλωσσικού Διαφωτισμού.

Ας δούμε τώρα εμείς, το Εγώ της μεγάλης μας αυτής διήγησης για τις απορίες της Μεταφιλοσοφίας. Πως το μεταφιλοσοφικό Εγώ, ο μεταφιλοσοφικός μας ήρωας λοιπόν, το Εγώ του διηγούμενου «αφηγήματος» αντιμετωπίζει το μεγάλο θέμα, το φυσικό φιλοσοφικό Λόγο. Η φιλοσοφική «Έξις» του διηγητή του δεύτερου αυτού μετα-φιλοσοφικού Λόγου, χαρακτηρίζεται και προσδιορίζεται από την επιταγή του Κριτικού ελέγχου, της Κριτικής αστυνόμευσης θα έλεγα του φιλοσοφικού Λογοπαίγνιου. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ αναλαμβάνει, όπως ήδη είδαμε στο 3.1 το ρόλο του Διαιτητή ή του Σκηνοθέτη ή του Γραμματικού της φιλοσοφίας. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ δε μιλάει σε ορθό, ευθύ λόγο ως ομιλητής του φιλοσοφικού Λόγου, σε κριτικό διάλογο με τους συν-ομιλητές του, δεν «εμφανίζεται» ως συν-ομιλητής που θέλει αξιώσεις ισχύος στο συνομιλητή του και τον προκαλεί να τοποθετηθεί απέναντι στις αξιώσεις αυτές μέσω της διαλεκτικής, πλατωνικής αρχής «του λόγου διδόναι». Το μεταφιλοσοφικό Εγώ δε μιλάει το ίδιο τη φιλοσοφική γλώσσα, αλλά την αναλύει και την κρίνει. Ο βασικός στόχος δεν είναι να θέσει προσωρινά εκτός λειτουργίας, να αναστείλει μεθοδικά για λίγο το συμ-παίξιν, δηλαδή το συν-ομιλείν και να επαναπροσδιορίσει με τη δικιά του «στοιχείωση» (Element: *Kant*) του Λόγου τους «κανόνες» της Γλώσσας της Μεταφυσικής. Το κείμενο το οποίο συνθέτει το μεταφιλοσοφικό αυτό Εγώ, έχει σαν κύριο «ήρωά» του την ίδια τη Γλώσσα ή τον ίδιο το Λόγο. Σαν διαιτητής του φιλοσοφικού Λόγου προσπαθεί το μεταφιλοσοφικό Εγώ να συνθέσει το οριστικό σύνταγμα της φιλοσοφικής κοινότητας: η συνταγματική πραγματικότητα, ο τρόπος με τον οποίο τα επιμέρους έλλογα όντα πραγματοποιούν ή αποτυγχάνουν να πραγματοποιήσουν το σύνταγμα αυτό, δεν γίνεται θέμα αυτής της συστηματικής συγκρότησης του Λόγου. Σαν σκηνοθέτης του φιλοσοφικού Λογοπαίγνιου το μεταφιλοσοφικό Εγώ δεν ανεβάζει κανένα συγκεκριμένο έργο, όπου οι συμπαίχτες αυτού του έργου δείχνουν συγκεκριμένα πως παίζεται το φιλοσοφικό παιχνίδι· ο σκηνοθέτης αυτός με την «έκθεση» του καθολικού Λόγου αναλύει τις γενικές οδηγίες, μέσα στις οποίες κινείται και πρέπει να κινείται το σενάριο κάθε παιχνιδιού. Σαν γραμματικός του φιλοσοφικού Λογοπαίγνιου τέλος, το μεταφιλοσοφικό Εγώ «στοιχειοθετεί» την καθολική Γλώσσα, αλλά δεν προσδιορίζει κανέναν συγκεκριμένο ομιλητή, να επιτελέσει ένα συγκεκριμένο «ομιλιακό» ενέργημα, ούτε παροτρύνει κανένα συγκεκριμένο συγγραφέα να συγγράψει κάποιο εξατομικευμένο φιλοσοφικό κείμενο. Σ' αυτή τη μεγάλη αφήγηση του μεταφιλοσοφικού Εγώ επικρατεί απ' άκρη σ' άκρη

μία συνταγματική απραξία, μία θεατρική αδράνεια, μία γλωσσική αφασία, μία διακειμενική «Εποχή». Το μεταφιλοσοφικό Εγώ, έχει βγάλει τον εαυτό του έξω από την «ιστορία επίδρασης», του φιλοσοφικού κειμένου, και αποτολμά ως δημιουργικός συγγραφέας να συνθέσει πρωτότυπα ένα εντελώς νέο κείμενο που δεν προσδιορίζεται πια από την αναπόφευκτη, διακειμενικότητα της φιλοσοφικής μας παράδοσης, αλλά «παράγεται» από έναν ανιστόρητο ιδιότυπο διάλογο του συγγραφέα με τον ίδιο τον Λόγο.

Η «διάθεση» αυτής της μεταφιλοσοφικής «Έξεως» του μεταφιλοσοφικού Εγώ, του συγγραφέα του πρωτο-κειμένου αυτού, είναι μία αναζήτηση με πάθος και αποφασιστικότητα για «Συν-αίνεση», «Ομοφωνία», «Σαφήνεια», «Ειρήνη» μεταξύ των μελών της φιλοσοφικής γλωσσικής κοινότητας. Πρόκειται για ένα διαφωτιστικό πάθος, που ζητά να εξορθολογήσει το φιλοσοφικό Λόγο, να τον μετασχηματίσει από τη μυθική κατάσταση *πολέμου* στην έλλογη κατάσταση της *ειρήνης*. Βέβαια αυτή η θεσμοθέτηση της φιλοσοφικής ανομίας έχει και έναν χαρακτήρα ολοκληρωτισμού μέσα της. Όπως ο διαφωτισμός γενικά, έτσι και ο φιλοσοφικός Διαφωτισμός είναι μία «στιγμή» της πορείας του Πρώτου, είναι «ολοκληρωτικός»: η θεσμοθέτηση του φιλοσοφικού Λόγου θα επιτύχει, εφ' όσον από εδώ και στο εξής όλοι οι φιλοσοφούντες θα «διαφωτισθούν» σωστά, ώστε να «κοινωνικοποιηθούν» μέσω αυτής της μόνης και μοναδικής Γλώσσας. Ο *Kant* μιλάει έξω από τα δόντια: ο μόνος δρόμος που ακόμα μας μένει, μετά από τα αδιέξοδα, τις α-πορίες του Δογματισμού και του Σκεπτικισμού είναι ο Κριτικός δρόμος. Δεν υπάρχει όπως φαίνεται καμμία άλλη επιλογή στον Κριτικισμό. Η αναζήτηση του μεταφιλοσοφικού Εγώ για «βεβαιότητα», για «σιγουριά», γίνεται η ύψιστη «μαξίμα» δηλαδή η κατηγορική προσταγή αυτής της μετακριτικής «εκ-λογίκευσης» του φιλοσοφικού Λόγου. Ύψιστος σκοπός παραμένει η «αυτοσυντήρηση» του «Λόγου» και η προστασία του από τους κινδύνους της «εσωτερικής φύσης» της Υποκειμενικότητας και της «εξωτερικής Φύσεως» και της διύποκειμενικότητας του κοινωνικού κόσμου των άλλων. Η «ειρηνική», «σαφής» και «ομόφωνη» συναίνεση της φιλοσοφικής κοινότητας έχει σαν τίμημά της τον αποκλεισμό του ποικιλλόνομου *ετέρου* του Λόγου. Η ειρηνική συναινετική κοινότητα του φιλόσοφου αναδεικνύεται ταυτοχρόνως «παθητική» και «καταπιεστική» κοινότητα. Τα γλωσσικά λάθη, οι γλωσσικές ανωμαλίες, οι γλωσσικές «αμφιβολίες» και «αντινομίες» που είναι και αντίστοιχες για τον ίδιο τον καθαρό Λόγο, πρέπει να εκμηδενισθούν μια για πάντα οι κανόνες της επιτρεπτής αυτής Γλώσσας, πρέπει να προσδιορι-

σθούν *a priori*, ερήμην των συνομιλητών της γλωσσικής κοινότητας. Η απροσδιοριστία, η αδιαφάνεια της διϋποκειμενικής χρήσεως της Γλώσσας που είναι και το «στοιχείο» της διαλεκτικής επικοινωνίας πρέπει να εκλείψει χάριν μιας προσδιορισμένης Επικοινωνίας, όπως οι Άλλοι και ο Άλλος γίνονται «συμβεβηκόντα» της «αυτοσυντήρησης» του αντικειμενικού Λόγου. Το άνοιγμα του φιλοσοφικού Λόγου πρέπει να κλείσει η διακειμενικότητα του φιλοσοφικού κειμένου. Πρέπει να αρθεί στο «κλειστό κείμενο» μιας αυτοδύναμης Υποκειμενικότητας, που ζητάει να αυτοσυγκροτηθεί χωρίς τη βοήθεια της φιλοσοφικής παράδοσης και ενάντια σ' αυτή.

Έτσι, ο φόβος του Εγώ του Αφηγητή, μπροστά στον αναρχικό σκεπτικισμό βρίσκει τη θεραπεία του μέσα στην «αναγωγή» των τελευταίων αρχών της καθολικής γλώσσας, η οποία γίνεται το υποκείμενο εκείνο του Αφηγητή, το οποίο εγγράφει στη μορφή της έκθεσης του κειμένου του, τους επιμέρους «σταθμούς» της αυτο-κριτικής παρουσίας του. Έτσι π.χ. στην Κριτική του Καθαρού Λόγου, ο καθαρός Λόγος εμφανίζεται πρώτος ως «καθαρή εποπτεία», μετά ως «καθαρή διάνοια», μετά ως «καθαρός (θεωρητικός) Λόγος» και τέλος ως «καθαρός Πρακτικός Λόγος» και «τελεολογική» αισθητική δύναμη της κρίσεως. Με αυτή την αυτοκριτική αυτο-έκθεση του Λόγου, καταγράφονται όλες εκείνες οι αναγκαίες «λογικές» προϋποθέσεις, οι οποίες οφείλουν να εγυνηθούν για πάντα τη Συν-αίνεση της φιλοσοφικής κοινότητας. Εάν δούμε τον κριτικισμό λοιπόν «λογοτεχνικοκριτικά», τότε ο ίδιος ο *Kant* που βάζει σαν σκοπό της συγγραφικής δραστηριότητας το «*de nobis silentio*» της αποσιώπησης της προσωπικής του εμπειρίας, είναι το Υποκείμενο του αφηγητή, όπως π.χ. ο Όμηρος, ενώ ο καθαρός λόγος η «αυτοσυντηρούμενη», η «αυτονομημένη» Υποκειμενικότητα είναι το Υποκείμενο της Αφήγησης όπως π.χ. ο Οδυσσέας στον Όμηρο. Μία μοντέρνα εκδοχή της «Οδύσσειας» έχουμε και στο μεγαλειώδες εκείνο «εκπαιδευτικό» μυθιστόρημα την «Φαινομενολογία του πνεύματος» του *Hegel*. Κι εδώ έχουμε τη σύμπραξη και την αλληλοσυμπλήρωση των πολλών Εγώ της μεγάλης φιλοσοφικής Αφήγησης. Το υποκείμενο της αφήγησης είναι το παρατηρούν Εγώ του συγγραφέα, «Το καθ' αυτό και για μας»: το μεγάλο Υποκείμενο του αφηγήματος είναι το ίδιο το Πνεύμα, που όπως ο Οδυσσέα του Όμηρου διέρχεται όλους τους «σταθμούς» της περιπέτειάς του μέσω μιας «αυτοεξωτερίκευσης» και «αυτο-συντήρησης» του εαυτού, μέχρι που να φτάσει στη «πατρίδα», την «απόλυτη γνώση», που συμφιλιώνει τον κόσμο και τον εαυτό του· στους επιμέρους αυτούς

σταθμούς του «απολύτου Πνεύματος» εμφανίζεται κατά τον *Hegel* και ένα δεύτερο υποκείμενο του «αφηγήματος». Το «για τον εαυτό» του, που είναι ο ήρωας της εκάστοτε μορφής» της συνείδησης π.χ. στωϊκή αυτοσυνείδηση, σκεπτικισμός, ύλη. Οι μορφές αυτές της συνείδησης είναι όπως οι περιπέτειες του Οδυσσέα ο Κύκλωπας, η Κίρκη, οι Λωτοφάγοι, η Καλυψώ κ.λπ που συμβάλλουν στη «συνέχιση της περιπέτειας» και του «Νόστου» του Οδυσσέα. Είναι προφανές, ότι η περιπέτεια της Σκέψης είναι πρώτον, διύποκειμενική: γιατί ο «αυτο-εκπαιδευόμενος» Οδυσσέας μας, ο ομηρικός ή ο εγγελιανός ανάλογα, χρειάζεται τους άλλους, για ν' αναμετρηθεί μαζί τους και να αυτοσυγκροτηθεί σε «Υποκειμενικότητα». Και δεύτερον η περιπέτεια αυτή είναι ανοιχτή για το μέλλον διότι η «συγκρότηση» αυτής της Υποκειμενικότητας, δεν είναι «στιγμιαία», δηλαδή αν-ιστορική, αλλά εξελίσσεται μέσα στην μελλοντικά στραμμένη «χρονικότητα του ίδιου του Υποκειμένου». Ο τύπος της συγκρότησης της «Υποκειμενικότητας» της οποίας την «προϊστορία» γράφει ο Όμηρος, σύμφωνα με τον *Adorno*, είναι η συγκεκριμένη πραγματική Ιστορία της οποίας «επιφαινόμενο» είναι και η «Ιστορία των ιδεών». Αυτή όμως την ομηρική, εγγελιανή, αντορνίστικη Οδύσσεια προσπαθεί ο *Kant*, ο κατ' εξοχήν διαφωτιστής και αντίπαλος της λογοτεχνικότητας του φιλοσοφικού κειμένου, να μπλοκάρει. Πράγματι, εάν δούμε κάτω από το πρίσμα αυτό τη δικιά του «αναγωγή» της υπερβατολογικής Υποκειμενικότητας, τότε θα διαπιστώσουμε εύκολα ότι ο *Kant* υποκαθιστά τη διαλεκτική αυτή περιπέτεια της σκέψης της Υποκειμενικότητας με μία μονολογική περιπέτεια. Στοιχείο αυτής της «περιπέτειας» δεν είναι πια η ιστορική αυτοσυνείδηση του ανθρώπινου πνεύματος μέσα στις ιστορικές εκφάνσεις της διαμάχης της με τον έσω και έξω και κάτω κόσμο, αλλά η «αυτο-αντανάκλαση» και ο «αυτοστοχασμός» μιας υβριστικής Υποκειμενικότητας, η οποία τοποθετεί τον εαυτό της σε αρχή του Παντός, αντί να κατανοεί «εαυτόν» ως «στιγμή» αυτής της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπινου γένους και έτσι προσπαθεί «με τα δόντια» να διασώσει τον εαυτό της από το να πέσει στην «άβυσσο» της δικιάς της αστηριξίας. Μία ανάλογη κριτική της «υπερβατολογικής ψευδοοδύσσειας» έχουμε και στη Μετακριτική του καθαρού, θεωρητικού και πρακτικού Λόγου στο Νεοεγγελιανό *Adorno*.

Η μέθοδος, την οποία εφαρμόζει το μεταφιλοσοφικό Εγώ για να ρυθμίσει αυτή τη δεύτερη εμπειρία της μεταφιλοσοφικής υπέρβασης της φιλοσοφίας και να θεμελιώσει μία τέτοια αυτοστοχαστική Μετα-φιλοσοφία είναι η έλλογος ανασυγκρότηση. Σκοπός της με-

θόδου αυτής είναι ο διαφωτισμός, ο εξορθολογισμός, η εκλογίκευση, η «απο-μυθοποίηση» του φιλοσοφικού Λόγου. Απ' αυτόν το σκοπό προκύπτει η συνεχής αντι-διαστολή του από «μυθικές», «διηγηματικές», «ιστοριογραφίες», ή μετα-κριτικές «απο-δομήσεις», «γενεαλογίες», «αρχαιολογίες» ή «αποκρυπτογραφήσεις» του φιλοσοφικού Λόγου. Σκοπός της «έλλογης ανασυγκρότησης» δεν είναι με άλλα λόγια να μας διηγηθεί ένα μεγάλο μύθο, δηλαδή ένα φιλοσοφικό μυθιστόρημα, το οποίο θα δείχνει πως από το Μύθο έγινε ο Λόγος, ή πως από το Άλογο έγινε το Λογικό. Ούτε πάλι ο μεταφιλοσοφικός Λόγος στην πορεία της εξέλιξής του έθαψε κάτω από τα θεμέλιά του – δίκην Θυσίας! – την αληθινή Ορθολογικότητα, την οποία εμείς σαν «αρχαιολόγοι» θα πρέπει να ξεσκεπάσουμε με τη φιλοσοφική αρχαιολογική σκαπάνη μας. Η έλλογη ανασυγκρότηση αντιδιαστέλλεται ορθολογικά από το μεγάλο Μύθο της Ιστορικής Γενέσεως του Λόγου καθώς και από το μεγάλο Αντι-μυθιστόρημα μιας «φαινομενολογίας» του Αντι-πνεύματος. Στοιχείο της «έλλογης ανασυγκρότησης», παραμένει μία ορθολογικότητα, που δεν «διηγείται», ούτε την ιστορική γένεσή της, ούτε την ιστορική «διαστροφή» της μέσα στον χρόνο. Μία ορθολογικότητα, που αυτοαναλύεται και αυτο-κρίνεται με απώτερο σκοπό, όχι να διασώσει τα «θεμέλια του Λόγου», και να εκμηδενίσει την δεσμευτικότητά του αλλ' αντιθέτως να προετοιμάσει κριτικά το έδαφος, με το να απομακρύνει ιστορικές διαστρεβλώσεις του Λόγου, για την παντοδυναμία και την κυριαρχία του Λόγου. Γι' αυτό ισχύει σαν ο πραγματοποιήσιμος σκοπός της, όχι να εκμηδενίσουμε δι' ελλόγου ανασυγκροτήσεως τη φιλοσοφία αλλά να «πιστοποιήσουμε» επιχειρηματολογικά πια και όχι μυθικά, διηγηματικά, την ισχύ του Λόγου, και έτσι να αποκαλύψουμε το κρυμμένο «Βάθρο» του Λόγου, πάνω στο οποίο η Μεταφυσική πάντα στεκόταν, χωρίς να το γνωρίζει. Η έλλογη ανασυγκρότηση ξεκινά από την προϋπόθεση ότι ο Λόγος έχει ήδη εκφανθεί και παρουσιασθεί ως μία «φυσικοϊστορική» μορφή, ως «δεύτερη φύση» και ως Μύθος, ως «φυσική» ορθολογικότητα, στον τρόπο που οι άνθρωποι μιλούν, σκέπτονται και αιτιολογούν τις αξιώσεις, δεσμεύσεις κι εκτιμήσεις τους μέσα στον Κόσμο που ζουν. Οι άνθρωποι βρίσκονται πάντα σε μία «ενδογενή συνάφεια» με το Λόγο. Σκοπός της έλλογης ανασυγκρότησης δεν είναι και δεν μπορεί να είναι γι' αυτό η εφεύρεση κάποιου φαντασιακού Λόγου, στον οποίο θα κληθούν οι άνθρωποι εκ των υστέρων να υπακούσουν. Εκείνο που πρέπει η φιλοσοφία να προσπαθήσει να επιτύχει με την έλλογη ανασυγκρότησή της είναι ακριβώς να βοηθήσει στην «αυτοσυνείδηση» αυτού του «κρυμμένου», «α-συνείδητου» Λόγου, με το να τον κάνει σκοπό της «επιτήδευσής»



της. Ο *Kant* μιλάει πολύ σωστά ότι η κριτική του καθαρού Λόγου απλώς συνειδητοποιεί ορισμένες «προ-καταλήψεις» του κοινού Νου. Εκείνο λοιπόν που προέχει είναι η προσπάθεια του Φιλόσοφου να μεταφράσει τη συνηθισμένη χρήση του Λόγου (ή και της Γλώσσας) της Φιλοσοφίας στην «κανονισμένη» χρήση μιας «ξεκαθαρισμένης εποπτικής» Γλώσσας. Η μετάφραση αυτή δεν «νομιμοποιείται» από την «απλή απεικόνιση» της καθομιλουμένης Γλώσσας και Λογικότητας, ούτε και την «πλασματική» υποκατάστασή της από ένα τεχνητό «ιδίωμα», μια πλασματική Μορφή Γλώσσας και Λόγου. Ούτε ο αφελής ρεαλισμός της Απεικόνισης, ούτε καν η ιδιοφυής πλασματικότητα της Υποκατάστασης της Γλώσσας και του Λόγου είναι συνεπώς το στοιχείο της έλλογης ανασυγκρότησης. Σκοπός της παραμένει η έλλογη ανασυγκρότηση μιας «ιδεατής Γλώσσας» η οποία δεσμεύει «α-συνειδήτα» τους πάντες, αλλά η φιλοσοφία θα συνειδητοποιήσει και θα καταδείξει τη δεσμευτικότητά της αυτή όχι χάριν της παράδοσης ή της συνήθειας ή του εθίμου, αλλά χάριν του ίδιου Λόγου.

Αυτή τη συνάφεια μεταξύ της αυτοστοχαστικής Μεταφιλοσοφίας και καθολικής Γλώσσας, διέκρινε καθαρά και ο όψιμος *Wittgenstein* στα πλαίσια της αυτοκριτικής της «υπερβατολογικής» πρώιμης φάσης του. Εάν υπήρχε ένας καθολικός «λογισμός» όλων των «λογισμών», τότε θα ήταν μία Μεταφιλοσοφία δυνατή. Δηλαδή, όλες οι συγκεκριμένες φιλοσοφίες θα ήταν μεταφράσιμες σ' αυτό το Λογισμό· αυτός θα ήταν η κατάλληλη μεταγλώσσα για να μιλήσουμε για όλες τις Φιλοσοφίες. Μόνο που, όπως ομολογεί με παραίτηση αλλά και ανακούφιση ο εχθρός της μεγάλης «αφηγηματικότητας» της φιλοσοφίας, αυτή η καθολική Γλώσσα δεν υπάρχει και γι' αυτό θα πρέπει και η ιδέα της Μεταφιλοσοφίας ως έλλογης ανασυγκρότησης της φιλοσοφικής Γλώσσας, να θεωρηθεί ως μία φιλοσοφική αυταπάτη είναι προφανές, ότι η ιδέα της καθολικής γλώσσας συνδέεται με μία άλλη ερμηνευτική τώρα αυταπάτη, την ιδέα δηλαδή του «τέλειου κειμένου». Η κριτική του καθαρού Λόγου (ή της καθολικής Γλώσσας) «εγγράφεται» πράγματι μέσα σ' ένα τέτοιο «τέλειο κείμενο» που δεν χρειάζεται πια ερμηνεία, υπομνηματισμό από τον αναγνώστη του, ούτε και εμπλέκεται χωρίς τη θέλησή του στην «Ιστορία επίδρασής του», αλλά αξιώνει να κρατήσει την καθαρότητά του αυτή στον αιώνα τον άπαντα. Τα λογοτεχνικά και τα φιλοσοφικά κείμενα, στη δικιά τους λογοτεχνικότητα, εγγράφονται σε μια τέτοια «ιστορία της επίδρασής τους», όταν ο πανίσχυρος και ανεξέλεγκτος αναγνώστης τους μπορεί να τα ξαναγράψει μέσα στη δικιά του «ερμηνευτική συγκυρία». Επειδή τα κείμενα αυτά δεν εκθέτουν «το βασικό κείμενο» του καθαρού Λόγου,

αλλά τους σκοπούς και τα νοήματα «εμπειρικών» Υποκειμένων, τα οποία δεν ελέγχουν απόλυτα το «υπερβατολογικό» νόημά του και εκτός αυτού εγγράφονται μέσα σε μια λογοτεχνικότητα την οποία οι συγγραφείς τους δεν ελέγχουν απόλυτα. Εμπλέκονται τα κείμενα αυτά στην ανοιχτή διαλεκτική μεταξύ συγγραφέα και αναγνώστη: το κείμενο συγκροτείται από τη διαλεκτική μεταξύ «πρωταρχικής» και «μεταγενέστερης» σημασίας, μεταξύ συνειδητού και υποσυνείδητου «Νοήματος». Έτσι τα κείμενα αυτά εμπλέκονται σε μία διαλεκτική πορεία «διακειμενικότητας», όπου δεν έχει πλέον καμία θέση τόσο το υπερβατολογικό νόημα του συγγραφέα, ούτε και η Παντοδυναμία του Συγγραφέα και ο ευνουχισμός του Αναγνώστη σε παθητικό δέκτη του Νοήματος αυτού. Βέβαια το «τέλειο» αυτό «κείμενο» απευθύνεται στον αναγνώστη του: η αξίωσή του είναι να κατανοηθεί και να κριθεί από τον Άλλο. Αλλά σ' αυτή τη «διακειμενική» πρόκληση, ο συγγραφέας του «τέλειου κειμένου» πιστεύει ότι δεν μπορεί παρά να βγαίνει πάντα κερδισμένο. Από τη στιγμή, που αυτό πιστεύω ότι δηλαδή το κείμενο αυτό «αναλύει» και «δικαιολογεί» τις βασικές προϋποθέσεις της Ορθολογικότητας, είναι «επόμενο» ότι όλοι οι αναγνώστες του θα τ' αποδεχθούν και θα πράξουν σύμφωνα μ' αυτό. Μία μεταγενέστερη «μεταλλαγή» του φιλοσοφικού αυτού συντάγματος μέσω υπομνηματισμού αποκλείεται, αντίθετα με τη θεωρία και πράξη της «δικανικής» ερμηνευτικής. Το «τέλειο κείμενο» δημιουργεί μέσω της καθολικής Γλώσσας του κι ένα «καθολικό κοινό» όλων των έλλογων όντων, πέραν των γλωσσικών συνόρων και των ιστορικών προκαταλήψεων των επί μέρους φάσεων της ιστορικότητας του φιλοσοφικού Λόγου.

Η δυτικοευρωπαϊκή «Φιλοσοφία της Γλώσσας» είχε πάντοτε δυσκολίες με τον «τυπικό» προσδιορισμό της καθολικής Γλώσσας. Οι απορίες της καλούμενης Αναλυτικής Φιλοσοφίας να εξασφαλίσει κριτήρια της καθολικότητας μιας τέτοιας γλώσσας ήταν ανέκαθεν στο προσκήνιο: «φυσιοκρατική» καθημερινή Γλώσσα και θεσμοθετημένη, εξορθολογισμένη ιδεατή Γλώσσα, αναδεικνύονται από τον Πλάτωνα και μετά, ως ανεπιτήδεια «Βάση» ενός μεταφιλοσοφικού Λόγου, ο οποίος εστιάζεται πάνω στην Καθολικότητά του. Η καθομιλουμένη Γλώσσα είναι στην ιστορικότητά της, όχι «Βάση», αλλά «άβυσσος» του Μύθου (*Adorno*) και η εξορθολογισμένη ιδεατή Γλώσσα είναι ένα κατασκεύασμα, που έχει τις αρχές της κατασκευής του έξω από τη Γλώσσα και τα ενδιαφέροντα του κατασκευαστή. Το ίδιο το Εγώ, η Ψυχή, ο Λόγος ήταν πάντα ανεπαρκής αφετηρία για να εξασφαλίσουν την καθολικότητα του Λόγου. Αυτές οι «προσβάσεις» στη Γλώσσα μαρτυρούν αντιθέτως μάλλον για

την «υβριστική στάση» της φιλοσοφίας της Υποκειμενικότητας, η οποία μεταβάλλει τη Γλώσσα σε ένα όργανο της έκφρασης της Υποκειμενικότητας ή και προσπαθεί να αναγάγει την πολυμορφία της Γλώσσας πάνω σε ένα και μοναδικό, μέσω της σύνθεσης του «Εγώ», κανονισμένο λογοπαίγνιο. Η γραμματική χαρτογράφηση ξέρει μία λεωφόρο: τη σύνθεση του Λόγου. Τα άπειρα μονοπάτια που αποκλίνουν από τη λεωφόρο αυτή δεν τα χαρτογραφεί. Η εικόνα της Γλώσσας που μας δίνει είναι απλοϊκή. Έτσι τονίζει και ο όψιμος *Wittgenstein* της φιλοσοφικής Γραμματικής. Η ιδέα της καθολικής Γλώσσας, όνειρο της Λογικής, έχει για μας μόνο ένα «νόημα» εφ' όσον ξεχνούμε ή απωθούμε από λογική «προκατάληψη» την πραγματολογική διάσταση της «ομιλίας» δηλαδή τη «διϋποκειμενική» πραγματικότητα, όπως αυτή «συγκροτείται» στον εξω-λογικό κόσμο της Ρητορικής και της Πολιτικής. Εφ' όσον πρόκειται για τη φιλοσοφική Γλώσσα, συστηματικά παραβλέπουμε την ιστορικότητα του φιλοσοφικού Σημείου. Μόλις όμως αντιληφθούμε ότι η διϋποκειμενική γλωσσική χρήση είναι η «κινητήριος δύναμις» του καθολικού Λόγου δεν μπορούμε πια να «μπλοκάρουμε» την ιστορικότητα της Γλώσσας. (Πρλβ. την κριτική του ίδιου του *De Saussure* στην ανιστόρητη κατασκευασμένη καθολική γλώσσα, που συνήθως εκλαμβάνεται και υποστηρίζεται πέραν της χρηστικής της αξίας). Εάν όμως έχουν έτσι τα πράγματα, εάν η καθολική Γλώσσα προκειμένου να λειτουργήσει εμπλέκεται σε μια διαλεκτική με την, σε τελευταία ανάλυση «μητρική» μας Γλώσσα, ο καθολικός της Διαφωτισμός πρέπει να διαθλασθεί μέσα από τον επαρχιωτικό Ρομαντισμό της «Μητρικής» Γλώσσας μας, κι η αφηρημένη «ηθικότητα» της καθολικής Γλώσσας πρέπει πάντα να διαμεσολαβηθεί με τη συγκεκριμένη Ηθική (*Hegel*) μιας πολιτικής Κοινότητας· τότε το ιδανικό της έλλογης ανασυγκρότησης σύμφωνα με την Καθολική Γλώσσα αναδεικνύεται μετά από αυτά ως μία «γλωσσοφιλοσοφική και μεταφιλοσοφική» «πραγματικότητα», ως ένας *μύθος*. Αυτή την αυταπάτη της έλλογης ανασυγκρότησης βάσει ενός δήθεν καθολικού Λόγου την διέκρινε ο μεταγενέστερος *Wittgenstein*, όπως και ο *Quine*.

Ο ρητορικός «τρόπος» με τον οποίο μπορούμε να χαρακτηρίσουμε «λογοτεχνικά, κριτικά» το μεταφιλοσοφικό κείμενο σ' αυτή τη δεύτερη μεταφιλοσοφική εμπειρία του Συγγραφέα του, του Εγώ του Αφηγητή, όσο και του μεταφιλοσοφικού Εγώ, του Εγώ του Αφηγητή, είναι η «φιγούρα» της υπερβολής. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ μηχανεύεται, κάτω από την καθοδήγηση του Εγώ του συγγραφέα, έναν αντανakλαστικό διπλασιασμό και έναν αντικατοπτρισμό της φιλοσοφίας. Αυτή η «φιγούρα» της υπερβολής γίνεται φανερή,

από τις διατυπώσεις πολλών φιλοσοφικών συγγραφέων, οι οποίοι προσπάθησαν να συντάξουν ένα μετα-φιλοσοφικό Λόγο. Έτσι, ο *Kant*, ο οποίος σαν Υποκείμενο της αφήγησης σκηνοθετεί σαν υποκείμενο του αφηγήματός του ένα υπερβατολογικό Υποκείμενο έξω από την Ιστορία, τη Γλώσσα, την Κοινωνία και την Επικοινωνία, οραματίζεται μια «Μεταφυσική της Μεταφυσικής». Η κριτική του καθαρού Λόγου (καθώς και του Πρακτικού καθαρού Λόγου και της αισθητικής και τελεολογικής δύναμης της Κρίσεως), συγκροτεί μία μορφή αυτοκριτικής Μεταφυσικής και έχει ως αντικείμενό της την ίδια τη Μεταφυσική. Έτσι, το κείμενο που συνθέτει είναι ένα παλίμψηστο, μία *Duhlet* πάνω από το κείμενο της φιλοσοφίας, όπου αναγράφεται ένα δεύτερο κείμενο. Ο *Kant* δε γράφει απλώς κριτικές παρατηρήσεις στο περιθώριο του φιλοσοφικού κειμένου, αλλά το ξαναγράφει μετακριτικά, αλλοιώνοντας συστηματικά το νόημα και τη σημασία της παραδοσιακής φιλοσοφικής Γλώσσας. Ο *Dilthey*, ο οποίος σαν υποκείμενο της μεγάλης Αφήγησης της «Θεωρίας των Κοσμοθεωριών» σκηνοθετεί ένα υποκείμενο του Αφηγήματος που το ονομάζει «ζωή», προσπαθεί να συντάξει ένα μετα-φιλοσοφικό κείμενο, μέσα στο οποίο η παραδοσιακή, γι' αυτόν κυρίως εγγελιανή φιλοσοφία του Πνεύματος, αναδιπλώνεται και ζητά να «ξεσκεπάσει» τον κρυμμένο «Πάτο» του εαυτού της, δηλαδή την αρχή, όλων των συστημάτων, την προεξάρχουσα μεταφυσική δύναμη της ζωής. Βέβαια, όπως τονίζει και ο *Heidegger*, τελικά ο *Dilthey* δεν κατορθώνει να θεμελιώσει φιλοσοφικά με την αρχή της ζωής την παραδοσιακή Μεταφυσική, αλλά εκείνο που τελικά επιτυχαίνει είναι μία ανθρωπολογική κατάργηση της Μεταφυσικής. Αλλά αυτό δεν έχει εδώ και τόση σημασία: εκείνο που προέχει είναι ότι και ο *Dilthey* καταφεύγει στο απορρητικό σχήμα της αναδίπλωσης της Φιλοσοφίας για να βρει την αληθινή «βάση» της. Ο Νεοκαντιανός *Lask*, ο οποίος ενάντια στο ερμηνευτικό όραμα του *Kant*, τον εντάσσει στην Ιστορία της επίδρασης του κειμένου του και τον διαβάζει μετακριτικά, συνθέτει ένα μετα-φιλοσοφικό κείμενο μέσα στο οποίο, Υποκείμενο του Αφηγήματος δεν είναι πια η υπερβατολογική Ενότητα της Συνείδησης, αλλά μία «οδυσειακή» Υποκειμενικότητα, που παλεύει γενναία να ξεπεράσει τα σύνορα της καθαρής Υποκειμενικότητας και ν' ανακαλύψει την ιστορική και ματεριαλιστική Γένεσή της· στη μετακριτική του αυτή προσπάθεια, που ο *Adorno* εκτιμά ως τη πιο συνεπή αυτοκριτική του ιδεαλισμού, που τον οδηγεί ως την «άβυσσο», του Ματεριαλισμού, ο *Lask* εντάσσει και άλλα υποκείμενα του αφηγήματός του, όπως τον *Fichte* τον *Hegel* και τον Πλωτίνο. Μέσα σ' αυτήν την πολύ αντι-καντιανή Διακειμενικότητα του δικού του «μετα-λογικού» και «μετα-φιλοσοφικού» κειμένου ο

*Lask* συλλαμβάνει την αναστοχαστική ιδέα μιας «Γνωσεοθεωρίας». Ενώ η γνωσεοθεωρία αναπαράγει απορίες της αυτοσυγκρότησής της, η νεώτερη γνωσεοθεωρία, η Μεταθεωρία της πρώτης, καλείται να θεματοποιήσει τις απορίες αυτές όχι με τα μέσα μιας «ψυχολογίζουσας», αλλά μιας μετε-υπερβατολογικής Γνωσεοθεωρίας. Από εδώ δεν υπάρχει πια και μεγάλη απόσταση από τη «Μετακριτική της Γνωσεοθεωρίας» του *Adorno*, ο οποίος προσπαθεί βέβαια να άρει την καντιανή και νεοκαντιανή Γνωσιοθεωρία μέσα σε μία Κριτική Θεωρία της Κοινωνίας. Τέλος, ο *Heidegger*, ο οποίος σαν συγγραφέας του μεταφιλοσοφικού κειμένου του, σκηνοθετεί και ανεβάζει στη σκηνή της μεγάλης «Οδυσσειακής» αφήγησης μία σωρία από Υποκείμενα του Αφηγήματός του, από τους Προσωκρατικούς, Ηράκλειτο και Παρμενίδα, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, τον *Kant*, τον *Hegel* και το *Nietzsche*. Προχωρεί γενναία στην πραγμάτωση της ιδέας μιας και θεμελιώδους οντολογίας, η οποία αναλαμβάνει να εκθέσει πρώτα οπτικά με την Ερμηνευτική της Πραγματικότητας και μετά οντολογικά με τη «χρονική» ερμηνεία της Αυθεντικότητας τον κύριο μεταφιλοσοφικό, τον Αφηγητή, την «ύπαρξη», η οποία αναλαμβάνει το ρόλο του θεμελιωτή του φιλοσοφικού Λόγου. Βέβαια η «ύπαρξη» αυτή είναι προϊόν ριζικής «αποδόμησης» της υπερβατολογικής Υποκειμενικότητας και «ριζική» Μοναξιά μιας ύπαρξης που από τη μια διαμεσολαβείται αρνητικά με τον μη αυθεντικό βιόκοσμο της «μαζικής» Κοινωνίας και Κουλτούρας και από την άλλη επιδιώκει να διαμεσολαβηθεί «αυθεντικά» με μία γνήσια, λαϊκή κοινότητα, ταυτιζόμενη απόλυτα με τη «μάζα» της και την αυθεντική ιστορία της. Βέβαια, το Υποκείμενο αυτό της μεγάλης του αφήγησης η «ύπαρξη» δεν παραμένει για πάντα ο ήρωας του Χαιντεγγεριανού φιλοσοφικού Μυθιστορήματος. Αργότερα την «ύπαρξη» θ' αντικαταστήσει το *είναι* και το μεταφιλοσοφικό κείμενο, που δε θα εστιασθεί πια γύρω από τη μη αυθεντική ή αυθεντική ύπαρξη που παρ' όλη την απο-υπερβατολογικοποίησή της (*Habermas*) διατηρεί «ίχνη» μιας Φιλοσοφίας της Υποκειμενικότητας αλλά θα συνθέσει την ιδιότυπη «Οδύσεια» αυτού του απρόσιτου πια στην «Ύπαρξη» *Είναι*, και θα προχωρήσει με συνέπεια σε μία φιλοσοφικοϊστορική «αποδόμηση» της παράδοσης που συγκροτείται ως «Λησμονιά του *Είναι*» ή ως «Μηδενισμός» του ίδιου του μεταφυσικού Λόγου. Εν πάσει περιπτώσει, στη φάση της «Θεμελιώδους Οντολογίας» του «*Είναι και Χρόνος*» γίνεται οπωσδήποτε η απαιτητική προσπάθεια να αναρριχηθεί το μεταφιλοσοφικό Εγώ τη γλώσσα της Μεταφυσικής με τα μέσα της ίδιας Γλώσσας, να δημιουργήσει μια «φιλοσοφία δεύτερης τάξης» για να μπορέσει με τη βοήθειά της να διασαφηνίσει κριτικά τη φιλοσοφία Πρώτης Τάξεως.

Ερωτάται όμως τώρα ποια είναι η κλίμακα την οποία θα χρησιμοποιήσει το συγγραφικό Εγώ προκειμένου να εξασφαλίσει στο μεταφιλοσοφικό Εγώ το μέσο εκείνο που θα του επιτρέψει πράγματι να «αναρριχηθεί» τη φιλοσοφία και ν' αντλήσει τις ανάλογες εμπειρίες του απ' αυτήν την «αναρρίχηση». Μια πολύ απλή, αλλά και τόσο δύσκολα ν' απαντηθεί ερώτηση. Για να δώσουμε μια κατάλληλη απάντηση πρέπει στο σημείο αυτό να σταθούμε κάπως και να εμβαθύνουμε στο «κέντρο» αυτού του προβληματισμού. Αλλά θα το κάνουμε αυτό, γιατί, όπως θα πούμε στο σημείο αυτό, αφορά και τα άλλα κεφάλαια της μελέτης μας αυτής και το status της ίδιας μας της μελέτης ως τέτοιας. Ο αναγνώστης ας μη θεωρήσει γι' αυτό τις υπόλοιπες αναλύσεις της συγγραφής αυτής ως «παρ-έκκλιση», αλλά ως την «καρδιά» του όλου εγχειρήματός μας. Είναι προφανές ότι η κλίμακα αυτή της αναρρίχησης δεν παραμένει πάντα η ίδια, αλλά ποικίλει ανάλογα με το «στοιχείο» της ίδιας της φιλοσοφίας. Η κλίμακα αυτή είναι με άλλα λόγια ιστορική κατηγορία. Στο γερμανικό π.χ. ιδεαλισμό και τα νεοκαντιανά παρακλάδια του, δηλαδή σε φιλόσοφους όπως αυτούς που αναφέραμε προηγουμένως, όπως ο *Kant*, *Dilthey*, *Lask*, αλλά και *Husserl*, έχουμε να κάνουμε με παραστάσεις της Ψυχής (ή με «σκέψεις της Ψυχής»), επομένως το στοιχείο αυτής της αναρρίχησης θα γίνει με τη φόρμουλα «Παράσταση της Παράστασης» ή «αντανάκλαση της αντανάκλασης». Στο κέντρο της απεικόνισης δια της αντανάκλασεως στέκεται το κυρίαρχο Εγώ, που ελέγχει αυτές τις παραστάσεις. Σκοπός της «αντανάκλαστικής Γνωσεοθεωρίας» από τους Στωϊκούς ως τον *Kant* είναι να προσδιορίσουμε την αλήθεια ή και το ψεύδος αυτών και να τις ξεχωρίσουμε από τις παραστάσεις του ονείρου και της μανίας, της τρέλλας. Σκοπός της «Γνωσεοθεωρίας» είναι με άλλα λόγια να ενθρονίσει το κυρίαρχο Υποκείμενο στο «κέντρο» της γνωστικής θεωρητικής διαδικασίας. Στο ξύπνιο του το Υποκείμενο ελέγχει τις παραστάσεις του, δίνει την «συγκατάθεσή» του γι' αυτές, δεν υπόκειται σε κανέναν εξαναγκασμό της τρέλλας ή την αυθαιρεσία του ονείρου. Η παραδοσιακή «Γνωσεοθεωρία» ήταν μια μεγάλη «φάμπρικα» επεξεργασίας «παραστάσεων» με γενικό της διευθυντή το Υποκείμενο. Όπως τονίζει ο *Forly*, κυρίαρχη στο μοντέλο αυτό είναι ο «καθρέφτης»: η ψυχή καθρεφτίζει τον κόσμο και η γνώση είναι μία τέτοια απεικόνιση του κόσμου. Το Υποκείμενο κάνει την εμπειρία του κόσμου με το να «καταγράφει», να ταξινομεί και να συστηματοποιεί αυτές τις «παραστάσεις» του κόσμου στην ψυχή. Εκείνο που ενδιαφέρει το Υποκείμενο είναι να γνωρίζει ποιες απ' αυτές τις παραστάσεις έχουν ένα *Referent*, μία αντικειμενική αναφορά και ποιες όχι. Με αυτό τον τρόπο το Υποκείμενο είναι έτοιμο

να προχωρήσει σε ευρύτερες ταξινομήσεις που αφορούν στη θεωρητική πρακτική, και στην ποιητική δραστηριότητα του ανθρώπου. Δηλαδή να οργανώσει όλο το φιλοσοφικό Λόγο πάνω στη «στοιχείωση» αυτή των παραστάσεων της ψυχής. Είναι προφανές ότι το Υποκείμενο αυτό δεν κατέχει απλώς τις «παραστάσεις» αυτές, αλλά τις «ταξινομεί», τις «χειρίζεται», τις εγγράφει σε κάποιο ιδιότυπο κείμενο της Ψυχής, σε κάποιο «ιστό» (υφάδι της «αράχνης» της ψυχής: Χρύσιππος). Μόνο που το στοιχείο αυτού του κειμένου δεν είναι «γράμματα» της Γλώσσας, αλλά «εικόνες» των πραγμάτων στην Ψυχή. Πρόκειται με άλλα λόγια για μία Γραφή στον πίνακα του μεγάλου συγγραφέα της «Οδύσσειας» της Ψυχής. Υπάρχει με άλλα λόγια μία «ανα-στοχαστικότητα» της Ψυχής, στον κατάλληλο χειρισμό αυτών των «παραστάσεων». Αλλ' αυτό δε σημαίνει ότι η Ψυχή ενδιαφέρεται και επιτηδεύεται σε μία «επαναληπτική» απεικόνιση της απεικόνισης των παραστάσεων της. Εκείνο δηλαδή που επιζητεί να επιτύχει, είναι μία σωστή εικόνα του κόσμου και όχι μια αλληπάλληλη απεικόνιση της «σε πολλαπλούς καθρέφτες», που ο καθένας απεικόνιζε το προηγούμενό του και τελικά χάνεται η πρωταρχική «εικόνα» του πράγματος από τις πολλαπλές αυτές ανα-αντανακλάσεις του σε πολλαπλούς καθρέφτες. Είναι προφανές ότι η απλή απεικόνιση του κόσμου από το κυρίαρχο Υποκείμενο είναι προϊόν Διαφωτισμού, που προϋποθέτει τη συγκρότηση ενός κυρίαρχου Υποκειμένου, που ελέγχει και «κουμαντάρει» τις παραστάσεις του για το κόσμο. Τις παραστάσεις αυτές δεν τις εκπέμπουν πια δαίμονες ή θεοί, αλλά ένας εκλογικευμένος Κόσμος. Αλλ' ακόμη και όταν οι παραστάσεις αυτές προέρχονται από Υποσυνείδητο του Ονείρου ή της μανίας και εκεί το κυρίαρχο Εγώ είναι σε θέση να τις «κυβερνήσει», να τις ελέγξει να τις «εξουσιάσει». Ερωτάται όμως τότε προς τι η πολλαπλή απεικόνιση του κόσμου μέσα από πολλαπλούς καθρέφτες: εάν το Υποκείμενο εμπλακεί σε μία τέτοια κατάσταση, «πολλαπλή» και σε μία αλληπάλληλη απεικόνιση του κόσμου, τότε ασφαλώς θα περιέλθει σε «τρόμο» και «ίλιγγο» γιατί τελικά χάνει αυτή τη μονοσημαντότητα της απεικόνισης, που του είναι τόσο απαραίτητη προκειμένου να επιβιώσει στον κόσμο αυτό. Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα είναι ότι άλλο είναι ο Βιόκοσμος, μέσα στον οποίο το Εγώ επιδιώκει την «αυτοσυντήρησή» του και άλλο είναι η Γνωσεοθεωρία, όταν το Υποκείμενο αυτό ανα-στοχάζεται τη σχέση του αυτή με τον κόσμο. Από τη στιγμή που η διαδικασία αυτή της απεικόνισης αρχίσει, κανείς δεν μπορεί πια να την περιορίσει στο πρώτο αυτό σκαλοπάτι της αντανakλαστικής κλίμακας. Η περιέργεια του οδυσσειακού Υποκειμένου να ζητήσει να ξεπεράσει τα σύνορα της απλής απεικόνισης και να τολμήσει την «πε-

ριπέτεια» αυτής της «αναρρίχησης» στη σκάλα της απεικόνισης του Κόσμου από την Ψυχή. Είναι κι αυτή η περιπέτεια της Ψυχής «κομμάτι» της Πορείας του Διαφωτισμού. Επομένως και η μεταφιλοσοφική απεικόνιση της φιλοσοφικής απεικόνισης του κόσμου έχει νόημα και δεν μπορεί να εκληφθεί απλά, «διπλασιασμός» του φιλοσοφικού «στοχασμού» χωρίς καμμία «διαφωτιστική» Δύναμη. Με το μέσον της πολλαπλής απεικόνισης μπορεί π.χ. μία Μετακριτική της Γνωσεοθεωρίας να «εκθρονίσει» το κυρίαρχο Υποκείμενο από το κέντρο του «Θρόνου» της Γνωσεοθεωρίας και να το απεικονίσει «σαν μέλος μιας ευρύτερης» ολότητας συν-απεικονιστών του κόσμου, να την «απεικονίσει» σε μία «ευρύτερη εικόνα» διϋποκειμενικότητας όπου το Εγώ «χάνει» τον εγωκεντρισμό του. Μπορεί επίσης ν' απεικονίσει την «αντικειμενική» αναφορά της «παράστασης» της Ψυχής, ως «στιγμή μιας ολότητας» του κόσμου, η οποία προηγείται της ατομικής απεικόνισής της και την κάνει πρώτα δυνατή. Η μετα-φιλοσοφική απεικόνιση της φιλοσοφίας γενικά δε νοείται ως απλός αναδιπλασιασμός της «φιλοσοφικής» εικόνας του κόσμου, αλλά ως «απεικόνιση» της εικόνας αυτής, ως «στιγμή» μιας ευρύτερης «εικόνας» του Κόσμου. Στην έννοια του «αυτο-καθρεφτισμού», της φιλοσοφίας εμπεριέχεται επομένως η δυνατότητα διευρύνσεως της ιδέας της φιλοσοφίας και όχι ο «ναρκιστικός» δηλαδή στείρος αναδιπλασιασμός. Τη λογική της πολλαπλής, πολυδιάστατης «απεικόνισης», δε θα τη μάθουμε από τον Σκεπτικιστή που είναι κολλημένος στο πρώτο σκαλί της κλίμακας της απεικόνισης με το βιοτικό του κριτήριο, αλλά μάλλον στην Τέχνη της Ζωγραφικής που με το ίδιο πνεύμα της αντανakλαστικής Μεταφιλοσοφίας προχωρεί σε μία τέτοια διεύρυνση των διαστάσεων της Λογικής της απεικόνισης. Είναι γνωστή για να την επαναλάβω εδώ, η ερμηνεία του *Foucault* στην εικόνα του *Velasquez*, όπου ο σχεδιαστής της εικόνας ο ζωγράφος, ζωγραφίζει το έργο του μέσα στην ίδια την εικόνα, καθώς επίσης η άλλη πολυδιάστατη εικόνα του *Escher*, την οποία ερμηνεύει θαυμάσια ο *Hofstadter*: ένας βλέπει τον παρατηρητή μιας εικόνας, που απεικονίζει την πόλη μέσα στην οποία βρίσκεται το Μουσείο, μέσα στην οποία εκτίθεται αυτή η εικόνα. Εδώ δεν πρόκειται για αντιδιαφωτιστικό «ξεχαρβάλωμα» της απλής απεικόνισης, αλλά για απεικόνιση με τα ίδια μέσα της εικόνας των ευρύτερων διαμεσολαβήσεων, που έτσι μόνο την καθιστούν δυνατή ως εικόνα. Βέβαια η Ζωγραφική σαν Τέχνη έχει την «εικόνα» ως «στοιχείο» της παραγωγής της, αλλά η Μεταφιλοσοφία σε ποιό στοιχείο θα «απεικονίσει» με την πολυδιάστατη και πολλαπλή απεικόνιση τον κόσμο και τον «εαυτό» της ως κομμάτι αυτής της «απεικόνισης»; Φτάνει η μεταφορική χρήση της εικόνας



ως εικόνας της «φαιρότητας» και παράστασης της Ψυχής; Μήπως αυτός ο «Μενταλισμός» της παραδοσιακής Φιλοσοφίας δε θα πρέπει να συνεχισθεί «έστω και μεταφιλοσοφικά» αλλά θα πρέπει να βρούμε ένα άλλο στοιχείο της «κλίμακας» για τη μετα-φιλοσοφική αναρρίχηση της Φιλοσοφίας; Γίνεται με άλλα λόγια επιτακτική η ανάγκη για «αλλαγή παραδείγματος» προκειμένου ν' απαγκιστρωθεί η Φιλοσοφία και μαζί της και η Μεταφιλοσοφία από τη φιλοσοφία της απλής συνείδησης, και να βρει ένα νέο «στοιχείο» αυτοσυγκρότησής της: καλούμεθα μνε άλλα λόγια να «εγκαταλείψουμε» έστω και προσωρινά τις «εικόνες» της ψυχής και να καταφύγουμε στις «λέξεις» και τη Γλώσσα ως τα συστήματα για ν' ανασυγκροτήσουμε έλλογα, δηλαδή γλωσσικά την ίδια τη φιλοσοφία, άρα και τον μεταφιλοσοφικό αναστοχασμό της. Είναι προφανές ότι με αυτό το «linguistic tar» ανοίγονται και για τη Μεταφιλοσοφία, το κατεξοχήν θέμα μας, νέες προοπτικές.

Η αναλυτική Φιλοσοφία επιτελεί αυτή τη «γλωσσική στροφή» και αίρει διαλεκτικά τη «Φιλοσοφία της Συνείδησης» σε μία φιλοσοφία της διϋποκειμενικής Γλώσσας. Όχι οι παραστάσεις, «ιδέες» της Ψυχής, αλλά οι δημόσιες λέξεις είναι το «στοιχείο» της αναλυτικής Φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία γίνεται ανάλυση της Γλώσσας: της καθομιλουμένης Γλώσσας ή της ιδέας της Γλώσσας, απ' όπου και η διάκρισή της σε δύο «πτέρυγες». Κοινός στόχος και των δύο «πτερυγών» της είναι να εξασφαλίσουν στη Φιλοσοφία ένα νέο στοιχείο αυτο-δυναμίας: η επιμέρους επιστήμη ασχολείται με τον «ουσιαστικό» (= περιεχόμενο) τρόπο του ομιλείν, ενώ η Φιλοσοφία ασχολείται με τον «τυπικό» (δηλαδή άνευ περιεχομένου) τρόπο του ομιλείν. Ο Carnap μιλάει για «συντακτικό» (και αργότερα και σημειολογικό) τρόπο ομιλίας, ο όψιμος Wittgenstein για «γραμματική» ανάλυση ως «στοιχείο» της Φιλοσοφίας. Βασικός άξονας αυτού του «γλωσσικού προσδιορισμού» της Φιλοσοφίας είναι η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ Γλώσσας που μιλάει για την πραγματικότητα και Γλώσσας που μιλάει για τη Γλώσσα. Εάν κοιτάξουμε πιο προσεκτικά πρόκειται για μία διάκριση μεταξύ ορθού και Πλάγιου Λόγου ή Λόγου, χωρίς και με «εισαγωγικά». Η διάκριση αυτή δεν είναι νέα, είναι τόσο παλιά όσο και η ιστορία του φιλοσοφικού Λόγου. Καινούργια όμως είναι η μετα-φιλοσοφική χρήση της διάκρισης αυτής: η επιστήμη έχει ως «στοιχείο» της τον ορθό, ευθύ Λόγο, η φιλοσοφία έχει αντιθέτως ως στοιχείο της τον «Πλάγιο Λόγο». Αυτή η νέα συγκρότηση του φιλοσοφικού Λόγου ως μετα-λόγου αφαιρεί από τη Φιλοσοφία τη δυνατότητα να μιλήσει κατ' ευθείαν για τα πράγματα και την καταδικάζει σε ένα λόγο πλάγιο, δηλαδή την «εγκλωβίζει» στα «σύνορα» μιας μετα-γλωσσικής κριτικής δραστηριότητας, χω-

ρίς η Φιλοσοφία να έχει τη δυνατότητα να έλθει σε επαφή πια με τον έξω κόσμο. Μπορούμε να μιλήσουμε και για «Φιλολογική» οπισθοδρόμηση του φιλοσοφικού Λόγου. Βέβαια αυτή η οπισθοδρόμηση είναι καρπός της «διαλεκτικής του διαφωτισμού» που υψώνει την επιμέρους επιστήμη σε ερμηνευτή του «απόλυτου Πνεύματος» και καταγγέλλει τη Φιλοσοφία ως ιστορική προκατάληψη που πρέπει να ξεπερασθεί ιδεολογικοκριτικά. Η αναλυτική Φιλοσοφία ψάχνει κάποια λύση για το αδιέξοδο στο οποίο περιήλθε από την «ιστορική μοίρα της» (*Adorno*) η Φιλοσοφία: αντί να αρθεί σε επιστήμη, όπως ζητείται από τον Επιστημονισμό, η φιλοσοφία ξαναγίνεται «επιτηδευσιαστική της ορθότητας του Λόγου» (Στωϊκισμός). Μόνο που ο Λόγος αυτός, που «καλλιεργεί» και επιτηδεύεται η αναλυτική Φιλοσοφία δεν είναι πια ο στωϊκός «αντικειμενικός Λόγος», αλλά ο «υποκειμενικός» λόγος. Κι αυτός ο υποκειμενικός Λόγος δεν επαφίεται εξ ολοκλήρου στη Φιλοσοφία, αλλά κατανέμεται σε δύο πτυχές: αυτή που μιλάει για τα πράγματα και αυτή που μιλάει για τον ίδιο τον υποκειμενικό Λόγο. Μόνο το «μεταγλωσσικό» κομμάτι της πίττας παίρνει η φιλοσοφία. Το «ουσιαστικό» κομμάτι της πίττας το κληρονομεί η επιστήμη. Έχουμε να κάνουμε με όλη αυτή τη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» που ξεκινάει με τη Φιλοσοφία ως διαχειριστή του καθολικού, αντικειμενικού και υποκειμενικού καθώς και του «ουσιαστικού» και του «μεταγλωσσικού τρόπου» του ομιλείν και καταλήγει με τη Φιλοσοφία ως «διαχειριστή» ενός υποκειμενικού και μετα-γλωσσικού τρόπου του ομιλείν. Έτσι φαίνεται, ότι η Φιλοσοφία μπορεί σήμερα να βρει την ειρήνη της με τον κόσμο, τον οποίο τελικά προσδιορίζει η επιστήμη. Η φιλοσοφία πρέπει να υπακούσει κι αυτή στον αδυσώπητο νόμο αυτής της «Διαλεκτικής του Διαφωτισμού». Προκειμένου να «αυτοσυντηρηθεί» και να επιβιώσει μέσα στη νέα πολιτιστική συγκυρία της νεότερικότητας, πρέπει να παραιτηθεί από τις παλιές «μεταγλωσσικές αξιώσεις», να μιλήσει για το Λόγο του Παντός – των «θείων και ανθρώπινων πραγμάτων» και ν' ασχοληθεί με τη «μεταγλωσσική» δραστηριότητα της ανάλυσης της Γλώσσας της Επιστήμης (ή και της καθομιλουμένης). Έτσι στην αναλυτική Φιλοσοφία, η παραδοσιακή Φιλοσοφία επιτελεί το θάνατό της και αναλαμβάνει έναν πιο ταπεινό ρόλο, που τελικά την υποβιβάζει σε «μεταγλωσσικό» υποχείριο της καθημερινής ή της επιστημονικής Γλώσσας. Είναι πράγματι τραγική αυτή η «Διαλεκτική του Διαφωτισμού»: το φιλοσοφικό Εγώ αυτοκαταδικάζεται σε μια φοβερή αφασία, την οποία προσπαθεί να κρύψει κάτω από τα θαυμαστά κατασκευάσματα της μετα-γλωσσικής δραστηριότητάς της. Με το ν' ανακόπτεται από τον «ουσιαστικό τρόπο του ομιλείν» που τον παραχωρεί στον επιστήμονα συνάδελφό του

και να κρατάει για τον εαυτό του τον «τυπικό τρόπο του ομιλείν» το φιλοσοφικό Εγώ αυτοπαγιδεύεται σε μια «μεταγλωσσική» επιτήδευση του Λόγου, που δεν του επιτρέπει πια να πει κάτι για τα πράγματα: το φιλοσοφικό Εγώ «αυτοαποκλείεται» μέσα στα τείχη της μετα-γλωσσικής φυλακής του. Παρ' όλα αυτά έχουμε να κάνουμε με μία «μεταφιλοσοφική» στάση και έξη του αναλυτικού φιλόσοφου: ο «ψευδο-ουσιαστικός» τρόπος ομιλίας του παραδοσιακού φιλοσοφικού Λόγου «ανασυγκροτείται», «απεικονίζεται», «μεταφράζεται» στο μοντέρνο φιλοσοφικό Λόγο, που είναι φυσικά ένας «τυπικός τρόπος του ομιλείν». Η κλίμακα λοιπόν πάνω στην οποία «πορεύεται» ο αναλυτικός Μεταφιλόσοφος για ν' «αναρριχηθεί» τον παραδοσιακό λόγο, είναι η Γλώσσα και η αναρρίχηση αυτή συνίσταται στο ότι ο αναλυτικός μεταφιλόσοφος κάνει το βήμα από τον «ουσιαστικό» στον «τυπικό» τρόπο του ομιλείν. Ο *Quine* μιλάει για «σημασιακή άνοδο» (*sematic ascent*): εννοεί ακριβώς αυτή την άνοδο που περιγράψαμε, έχοντας υπ' όψη μας φυσικά, όπως και ο ίδιος, το δάσκαλό τους *Carnap*. Είναι προφανές ότι το μετα-φιλοσοφικό Εγώ του γλωσσο-αναλυτικού Αφηγητή δεν υποκύπτει στον κίνδυνο του στείρου ανα-διπλασιασμού του φιλοσοφικού λόγου: διότι στη μετα-φιλοσοφική του αυτή αναρρίχηση «μεταλλιώνει» τον ίδιο το φιλοσοφικό Λόγο. Ενώ ο φιλοσοφικός Λόγος μιλάει στον ευθύ, ορθό Λόγο της πραγματικότητας, ο μεταφιλοσοφικός Λόγος τον «μετατρέπει» σε «τυπικό» πλάγιο Λόγο. Στην αναρρίχηση του αυτή το μεταφιλοσοφικό Εγώ ξεκαθαρίζει μια για πάντα τη «Διαλεκτική της γλωσσικής Φαινομενικότητας του παραδοσιακού φιλοσοφικού κειμένου»: ο συγγραφέας του κειμένου αυτού έβαλε τον αφηγητή του να μας διηγηθεί το μεγάλο Μύθο για τη «Φύση του Παντός», ενώ τώρα αυτός ο μύθος εκλογικεύεται σε επίσημη, οντολογική ομιλία του «τυπικού Λόγου». Ο συγγραφέας του κειμένου της παράδοσης, είχε πέσει θύμα αυτής της συστηματικής δισημίας: νόμιζε ότι μιλούσε για τη Γλώσσα. Μπέρδευε δηλαδή τον «ουσιαστικό» με τον «τυπικό» τρόπο του ομιλείν. Εμείς όμως σήμερα, παιδιά του «γλωσσικού Διαφωτισμού» θα ξεκαθαρίσουμε τη «Διαλεκτική αυτή κατάχρηση» του Λόγου και θα συμβάλουμε στο «διαφωτισμό» αυτού του Εγώ, μετά θα μεταφράσουμε αυτό τον ωϊωνεί-quas «ουσιαστικό τρόπο» ομιλίας σε έναν «τυπικό τρόπο» ομιλίας. Μ' αυτή τη «σημασιακή άνοδο» που είναι και μία έλλογος ανάταση του φιλοσοφικού Εγώ από το γλωσσικό σκοταδισμό του παραδοσιακού φιλοσοφικού κειμένου, επιτελούμε διαφωτιστικό, ιδεολογικό κριτικό έργο. Δεν παθαίνουμε «ίλιγγο» απ' αυτήν την αναρρίχηση, αλλά κάνουμε τη θετική εμπειρία του διαφωτισμού της γλωσσικής ανωμαλίας του παραδοσιακού φιλοσοφικού

κειμένου. Αλλά ούτε και πρόκειται για μία «κλίμακα» με άπειρα σκαλιά, ούτως ώστε το μετα-φιλοσοφικό Εγώ να εμπλακεί σε μία επικίνδυνη και ανεξέλεγκτη ανοδική πορεία της οποίας την τελική έκβαση να μην μπορεί να προβλέψει. Ο σκεπτικός τρόπος του «εις άπειρον ιέναι» δεν αγγίζει καν την «σημασιακή» αυτή «άνοδο». Δεν πρόκειται για μια αλλεπάλληλη μετα-γλωσσική «εισαγωγικοποίηση» του φιλοσοφικού Λόγου, αλλά για μία εφ' άπαξ συντελούμενη «αναρρίχηση»: ο χωρισμός μεταξύ «ουσιαστικού» και «τυπικού» τρόπου ομιλίας είναι απόλυτος. Συνεπώς και η απειλή του *Heidegger* δεν αφορά το μεταφιλοσοφικό Εγώ, ότι η αναρρίχησης του αυτή θα οδηγήσει σε μία πτώση «χωρίς να ξέρει», που θα πέσει: μπορεί απλώς όπως ανέβηκε έτσι και να ξανακατεβεί την κλίμακα αυτή: μόνο που ούτε θα ξαναεμπλακεί στον –quasi– ουσιαστικό τρόπο ομιλείν, δηλαδή θα ξαναεμπλακεί στην «ανωμαλία» του παραδοσιακού φιλοσοφικού Λόγου. Βέβαια, το ερώτημα εξακολουθεί να αιωρείται, κατά πόσο η εμπειρία της Μεταφυσικής «διασώζεται» απ' αυτήν την έλλογη ανασυγκρότηση ή κατά πόσο απωθείται συστηματικά. Ο *Heidegger* εννοεί και αυτό. Ενώ η *retitio principii* του *Carnap* π.χ. είναι ότι η φιλοσοφία μιλά – χωρίς να έχει το δικαίωμα – πολύ τον «ουσιαστικό» Λόγο, ο *Heidegger* ξεκινάει από τη δικιά του *retitio principii*, ότι η Μεταφυσική δε μίλησε πολύ «τον ουσιαστικό Λόγο», μίλησε πολύ για τα όντα και «ξέχασε» τελείως να μιλήσει για το «είναι». Η δύναμη αυτή μας οδηγεί στη θεματοποίηση του *Heidegger*, που θα την επιτελέσουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Εκείνο που πρέπει να κρατήσουμε όμως συμπερασματικά είναι ότι η αναλυτική Φιλοσοφία εμπεριέχει όλα τα στοιχεία μιας «διαιτητικής», «σκηνοθετικής», «γραμματικής» Μεταφιλοσοφίας. Πολύ πιο επικίνδυνη είναι αντιθέτως για τη «διαιτητική» αυτή μορφή Μεταφιλοσοφίας η Μετακριτική του *Quine*, που οδηγεί κατευθείαν στο τρίτο μοντέλο Μεταφιλοσοφίας, δηλαδή του συμ-παίκτη του φιλοσοφικού Λόγου. Σύμφωνα με τη Μετακριτική αυτή του *Quine* ο μεταγλωσσικός εγκλωβισμός της Φιλοσοφίας είναι αστήρικτος και προφανώς ένας *μύθος*. Ο διαχωρισμός «ορθού» και «πλαγίου», «ουσιαστικού» και «τυπικού» Λόγου ισχύει κατά τον *Quine* για όλα τα επίπεδα της Γλώσσας: την καθομιλουμένη, την επιστημονική και τη φιλοσοφική Γλώσσα. Συνεπώς ο διαχωρισμός αυτός δε μπορεί να στοιχειοθετήσει έναν απόλυτο χωρισμό μεταξύ επιστήμης, που μιλάει τον «ουσιαστικό Λόγο» και Φιλοσοφίας, που μιλάει τον «τυπικό Λόγο». Πίσω από τον διαχωρισμό αυτό διαβλέπει ο *Quine* μετακριτικά τα δύο «δόγματα» του Λογικού Εμπειρισμού: την απόλυτη διάκριση εμπειρικής και αναλυτικής (γλωσσικής) Αλήθειας, τον απόλυτο χωρισμό μεταξύ των δεδομένων των αισθήσεων και του

εννοιολογικού «σχηματισμού». Εάν καταδείξουμε, και αυτό το καταδειχνει πράγματι ο *Quine*, ότι και στις δύο αυτές «σιωπηρές προϋποθέσεις» πρόκειται για δόγματα, τότε πρέπει ο ρόλος της Φιλοσοφίας και η σχέση της με την παράδοση να ξαναδιατυπωθούν. Η μετα-γλωσσική «ανασυγκρότηση» του παραδοσιακού φιλοσοφικού κειμένου παρουσιάζεται τότε να είναι «ερμηνευτικό παιγνίδι», χωρίς σοβαρή συνέπεια για το «περιεχόμενο» αλήθεια της παραδοσιακής Μεταφυσικής. Και το ίδιο το «γραμματικό» μοντέλο Μεταφιλοσοφίας, φαίνεται να είναι τώρα αστήρικτο. Ο φιλόσοφος καλείται να λάβει μέρος ως «συμ-παίκτης» του φιλοσοφικού Λόγου, μέσα στο νέο εξορθολογισμένο πλαίσιο και να πάψει να «σκηνοθετεί» το λογοπαίγνιο αυτό, αρνούμενος να παίξει ο ίδιος συγκεκριμένα το ρόλο του αυτό. Ειδικά η μέθοδος του «γραμματικού» Μεταφιλόσοφου, η «έλλογος ανασυγκρότηση» καταδειχνεται σύμφωνα με τον *Quine* ως άλογος πραγματικότητα, που στην ουσία της διατηρεί μέσα της ακόμη ίχνη μιας «ορθολογικής» φιλοσοφίας που ζήτησε να ανασυγκροτήσει το φιλοσοφικό Λόγο, χωρίς τη διαμεσολάβησή του με την Εμπειρία, τη Γλώσσα και την Ιστορία. Με αυτή του τη Μετακριτική της αναλυτικής Μεταφιλοσοφίας συνηγορεί ο *Quine* για ένα μοντέλο του Συμπαίκτη του Φιλοσοφικού Λόγου, μία συνηγορία που τον φέρνει ενάντια στη θέλησή του – στην παρέα των διαλεκτικών φιλοσόφων.

Ο ανταγωνισμός μεταξύ ορθού και πλαγίου Λόγου συζητήθηκε στην αναλυτική Φιλοσοφία, και ειδικότερα στον *Quine* ως ένα πρόβλημα της «Λογικής της Γλώσσας». Στην καθομιλουμένη Γλώσσα ο λόγος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τον ομιλητή: ο λόγος της καθημερινότητας είναι «εγωκεντρικός», «συναισθηματικός», «διαθλασμένος», δηλαδή πλάγιος Λόγος. Με την πλαγιότητα αυτή του Λόγου το ομιλούν Εγώ εκφράζει την προσωπική του θεωρητική στάση και βουλευτική έξη απέναντι στα πράγματα και τους άλλους: με τον πλάγιο λόγο το ομιλούν Εγώ εκφράζει την πίστη, τη δοξασία, την άποψή του και διατυπώνει το φόβο, την ελπίδα και την αγωνία του για τα πράγματα και τους άλλους. Ο *Quine* μιλάει για «λεκτικές έξεις» (*propositional attitudes*). Η λογική μορφή των προτάσεων αυτών είναι «Εγώ νομίζω ότι...», «Εγώ φοβάμαι ότι...», κ.λπ. Το πρόβλημα με τις προτάσεις αυτές είναι ότι δεν ενδείκνυνται ως μέσον έκθεσης του επιστημονικού Λόγου. Οι προτάσεις της επιστήμης εγείρονται με την αξίωση να είναι αληθινές και να μπορούν να κριθούν από τους άλλους, εάν πράγματι είναι αληθινές. Ο λόγος της επιστήμης πρέπει να είναι με άλλα λόγια, ορθός, ευθύς, «αποφαντικός» της αλήθειας των όντων: για να το επιτύχουν αυτό οι επιστημονικές προτάσεις πρέπει να απαλλαγούν τελείως από τη θεωρη-

τική και βουλευτική «διάθλασή» τους μέσω του ομιλούντος Εγώ. Πρέπει δηλαδή να μιλήσουν για τα πράγματα, όπως έχουν και όχι για το πώς τα νομίζει ή τα επιθυμεί το ομιλούν Εγώ. Ο επιστημονικός λόγος πρέπει ν' απαλλαγεί από την εγωκεντρικότητα του πλάγιου Λόγου της καθημερινότητας. Ο επιστημονικός λόγος πρέπει να γίνει ένα σύστημα λόγων αποφαντικών, για να μπορεί να πει κανείς, όπως και ο Πλάτωνας, ότι θα καταφύγω στους λόγους για να βρω «την αλήθεια των όντων». Εάν προσέξουμε λίγο τη «λογική μορφή, τη σύνταξη και τη λογική σύνθεση» των λόγων αποφαντικών της επιστήμης, τότε θα δούμε, ότι η «μορφή» αυτή εκθέτει μία «αποφαντική» διαφανή σχέση μεταξύ της πρότασης και των όντων. Κάθε κριτής της αποφαντικής πρότασης μπορεί να την κατανοήσει και να την κρίνει, χωρίς να χρειάζεται να κινητοποιήσει τη δική του προσωπική εμπειρία. Μέσα στο επιστημονικό, ορθό Λόγο, ξεχνούμε τις δικές μας προσωπικές εμπειρίες, τις προσωπικές μας «Ιστορίες της Ζωής» και αιρόμεθα στο διϋποκειμενικό επίπεδο ενός λόγου καινού, μιας διαφανούς επικοινωνίας ελλόγων όντων, εάν δεν μπορούμε να «θυσιάσουμε» τις προσωπικές μας εμπειρίες και την ατομική «Ιστορία της Ζωής» μας, στο «βωμό» της επιστήμης. Ποτέ δεν θα επιτύχουμε την «επιστημονική» κοινωνικοποίησή μας, ποτέ δε θα συμμετάσχουμε ενεργά στο πολιτιστικό επίτευγμα, που λέγεται «Επιστήμη». Φυσικά, αυτό δε σημαίνει ότι θα εξαφανισθούμε από προσώπου Γης. Σαν ενεργά μέλη της καθημερινότητας και του Βιόκοσμου της θα εξακολουθούμε να μιλούμε για τον εαυτό μας στους άλλους και θα διαμορφώνουμε το ατομικό μας «κοσμοείδωλο» που θα μας επιτρέψει να επιβιώσουμε όχι σαν μέλη της επιστημονικής, αλλά της «βιοκοσμικής» μας κοινότητας. Αυτό σημαίνει, ότι θα αποκοπούμε από τον ορθό Λόγο της επιστήμης, αλλά θα εξακολουθήσουμε να ζούμε μέσα στον πλάγιο Λόγο της καθημερινότητας. Η πορεία του Διαφωτισμού χαρακτηρίζεται ως μία βαθμιαία και ανταγωνιστική μετάβαση από το *Μύθο* στο *Λόγο*. Εάν δούμε την πορεία αυτή κάτω από το πρίσμα του ανταγωνισμού μεταξύ επιστημονικού ορθού Λόγου και καθημερινού πλάγιου Λόγου, τότε μπορούμε να πούμε, ότι ο πλάγιος λόγος της καθημερινότητας έχει όλα τα συστατικά στοιχεία του Μύθου: εάν δούμε το «Μύθο» ως «περιεχόμενο αλήθειας» τότε πράγματι μπορούμε να πούμε ότι το εγώ στην καθημερινότητά του βιώνεται τον κόσμο ως μία τέτοια «Μοίρα της μυθολογικής συνάφειας». Η ύπαρξη στη «μη αυθεντική της μορφή» βιώνεται τον κόσμο στην κοινωνική του κυρίως διαμεσολάβηση, ως κάτι μοιραίο, που πρέπει να το αποδεχθεί γιατί δεν μπορεί να το αλλάξει, σα μία «δεύτερη Φύση» δηλαδή σαν *Μύθο*, μέσα στον οποίο «εμπλέκεται» χωρίς τη θέλησή του. Εάν

δούμε το «Μύθο» ως μία «Μορφή Έκθεσης» τότε πάλι μπορούμε να πούμε, ότι το Εγώ της καθημερινής ομιλίας μπλέκεται συνεχώς σε μία τέτοια μη αυθεντική ομιλία, μπλέκεται σε «ιστοριούλες», «διηγήματα». Ο *Heidegger* μιλά για κουτσομπολιό (*Gerede*), που σαν κύριο ήρωα της αφήγησης έχουν το ομιλούν Εγώ: ο πλάγιος Λόγος της καθημερινότητας είναι κατ' εξοχήν μυθικός, δηλαδή διηγηματικός Λόγος.

Ο ανταγωνισμός αυτός μεταξύ ορθού και πλαγίου Λόγου μπορεί όμως να συζητηθεί στα πλαίσια της δικιάς μας μεταφιλοσοφικής ανίχνευσης ως πρόβλημα της ρητορικής σύνθεσης και έκθεσης (*Darstellungen*) του φιλοσοφικού κειμένου. Είναι προφανές ότι ο φιλόσοφος αναζητεί να θεμελιώσει μία συνοπτική θεωρία για την αλήθεια των όντων. Ζητάει κι αυτός, όπως και ο επιστήμονας, ο οποίος ξεκόβεται βαθμιαία από το Φιλόσοφο, να μιλήσει με λόγους αποφαντικούς για την αλήθεια των όντων. Ο φιλόσοφος μάχεται ενάντια στην καθημερινή Γλώσσα του Βιόκοσμου, όπως και ο επιστήμονας και προσπαθεί να απαλλαγεί από την υποκειμενική διάθλαση του «πλαγίου» Λόγου της καθημερινότητας. Θέλει και ο φιλόσοφος ν' αρθεί στον εξευγενισμένο κόσμο της «φιλοσοφικής κοινότητας» ν' απαλλαγεί από την ιδιαιτερότητα της προσωπικής Ιστορίας της και να μιλήσει για τα πράγματα ως έλλογο ον. Ας μην ξεχνάμε, Λογική, Γνωσεοθεωρία, Επιστημολογία είναι καρποί της φιλοσοφικής προσπάθειας να «στηθεί» ένας διϋποκειμενικός κοινός Λόγος, μέσα στον οποίο καλούνται να συμμετάσχουν όλοι οι άνθρωποι. Ο φιλόσοφος εγείρει επίσης, όπως και ο επιστήμων την αξίωση, αυτά που λέγει να μπορούν να κατανοηθούν και να κριθούν από τους άλλους. Κάτω από αυτή τη λογική αξίωση, ο φιλόσοφος εμφανίζεται πάντοτε ως ο «αληθινός επιτηδευτής της «ορθότητας» του Λόγου». Από τον Πλάτωνα ως το *Hegel* έγερσε η φιλοσοφία την αξίωση του «λόγον διδόναι» της επιχειρηματολογίας. Η φιλοσοφική δραστηριότητα εγείρει πάντα την αξίωση της μεθοδικότητας, της «γλωσσολογικής» διαφάνειας και της επιχειρηματολογικής Νομιμοποίησης. Υπάρχουν βέβαια και μυστικιστικές εξάρσεις και ανορθολογικές επιλογές μέσα στην Ιστορία της Φιλοσοφίας αλλά αυτές πρέπει πάντα να ιδωθούν ως μορφές αντίστασης απέναντι στο δυνατό Λόγο της Φιλοσοφίας. Ποτέ δεν επέτυχαν αυτές οι ανορθολογικές προσπάθειες να διακόψουν τη συγέχιση της ορθολογικής παράδοσης της Φιλοσοφίας. Απ' αυτή την αρχή προχωρεί ο *Hegel* σε μία έλλογη ανασυγκρότηση της Ιστορίας της Φιλοσοφίας. Από την άλλη μεριά ο φιλόσοφος πρέπει να συνθέσει ένα κείμενο, για να εκθέσει τη συνολική του αυτή θεωρία για την αλήθεια των όντων. Το κείμενο αυτό είναι ένα δικό του, προσωπικό δη-

μιούργημα. Φέρνει τη δικιά του ατομική σφραγίδα, το δικό του ύφος γραφής. Μπορεί να αφαιρέσει από τη δικιά του «προσωπική Ιστορία της Ζωής» για να αρθεί στο επίπεδο της διϋποκειμενικής καλλιέργειας του ορθού Λόγου, αλλά από τη στιγμή που αποφασίζει να καταγράψει το κείμενό του εγκλωβίζεται ως συγγραφέας πια του κειμένου αυτού στην «παγίδα» του πλάγιου Λόγου: ό,τι θα πει – θα το πει – κάτω από τη διάθλαση του προσωπικού του Εγώ. Ως έλλογος φιλόσοφος θα αφαιρέσει από την προσωπική του εμπειρία, ως συγγραφέας του κειμένου του θα αναπτύξει αντιθέτως το δικό του προσωπικό «στυλ», ύφος Γραφής. Βέβαια, τα μεγάλα φιλοσοφικά κείμενα δεν είναι απλές εξασκήσεις τέτοιων προσωπικών στυλ: έχουν να εκθέσουν, όπως είδαμε, ένα «περιεχόμενο αλήθειας» το οποίο θα κληθεί ο αναγνώστης του κειμένου να κρίνει. Για να πετύχει συνεπώς στην «ανακοίνωση» αυτού του «περιεχομένου αλήθειας» πρέπει ο συγγραφέας να το εκθέσει στην κατάλληλη, γι' αυτό το περιεχόμενο, «μορφή έκθεσης». Μ' αυτή την «έκθεση» πετυχαίνει ο συγγραφέας να άρει το προσωπικό του ιδίωμα σε – έναν ανεξάρτητα από την ατομική του σφραγίδα – καθολικό τύπο «σύνθεσης» του κειμένου, το οποίο θα μπορέσει ο αναγνώστης να συλλάβει σωστά και να μπορεί να κρίνει «το περιεχόμενο της αλήθειας» του. Βλέπουμε λοιπόν ότι ο συγγραφέας εμπλέκεται στη διαλεκτική «περιεχομένου αλήθειας» και «μορφής έκθεσης» του κειμένου του. Εάν δεν κατορθώσει να διαμεσολαθήσει μεταξύ της λογικής διάστασης του περιεχομένου και της ρητορικής διάστασης της έκθεσής του δε θα γράψει ένα σωστό και επιτυχημένο κείμενο. Είναι φανερό ότι οι δύο αυτοί ανταγωνιστικοί πόλοι της Λογικότητας και της Ρητορικότητας του κειμένου του, εμπλέκουν το φιλόσοφο σε μία ιδιότυπη διαλεκτική μεταξύ Λογικής και Ρητορικής, μεταξύ Φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας. Η παραδοσιακή φιλοσοφία προσπάθησε να αναπτύξει μία τέτοια Ρητορική, Αισθητική ή Λογοτεχνία ως «συγκροτησιακό» στοιχείο του δικού της φιλοσοφικού Λόγου. Εάν όμως δούμε από κοντά τις συνθήκες «παραγωγής» και όχι απλώς τις συνθήκες «πρόσληψης» του κειμένου από τον κριτικό αναγνώστη του, τότε θα δούμε, ότι υπάρχει μία εγγενής Λογοτεχνικότητα του ίδιου του φιλοσοφικού κειμένου. Τούτο δε σημαίνει βέβαια, ότι το φιλοσοφικό κείμενο είναι ένα απλό έργο τέχνης που την σύνθεσή του αποτελεί μία παρόμοια ανταγωνιστική σχέση μεταξύ «Περιεχομένου αλήθειας» και «Μορφής έκθεσης». Το έργο τέχνης δεν εγείρει αξιώσεις ισχύος, αλλ' απλώς ενδογενούς νοήματος· δεν μπορεί γι' αυτό να κριθεί με φιλοσοφικά κριτήρια της αλήθειας του. Αντιθέτως το φιλοσοφικό κείμενο εγείρει την αξίωση αυτής της ισχύος του νοήματός του. Η αισθητική Κρι-



τική επικεντρώνεται όπως λέγει σωστά ο *Habermas* «πάνω στο κείμενο», ενώ η φιλοσοφική Κριτική εστιάζεται «μέσα» στο κείμενο. Η λογοτεχνικότητα του φιλοσοφικού κειμένου δεν είναι με άλλα λόγια αυτοσκοπός, αλλά απλό μέσο για την επίτευξη του φιλοσοφικού Σκοπού, που δεν είναι τίποτε άλλο από την έκθεση του «Περιεχόμενου της αλήθειας» του. Παρ' όλα αυτά, η λογοτεχνικότητα είναι ένα «συγκροτησιακό» στοιχείο του φιλοσοφικού κειμένου. Μόνο αν καταλάβουμε σωστά τη «Μορφή έκθεσης» του κειμένου θα μπορέσουμε να διεισδύσουμε στην σύλληψη και στην κριτική του «Περιεχομένου της αλήθειας» της. Αντίθετα από τη Λογοτεχνία, που έχει διαμορφώσει ορισμένα «λογοτεχνικά» είδη του Λόγου, η Φιλοσοφία δε διαμόρφωσε – ίσως επειδή δεν αναστοχάστηκε όπως θα έπρεπε τη «λογοτεχνικότητά» της – ορισμένα «λογοτεχνικά είδη» έκθεσης του φιλοσοφικού Λόγου. Φαίνεται, ότι ο εκάστοτε φιλοσοφικός συγγραφέας έπρεπε να εφεύρει *ad hoc* και το ανάλογο «είδος» του Λόγου του. Αυτός είναι και ο λόγος που κανένα φιλοσοφικό κείμενο δεν είναι απολύτως ίδιο με ένα άλλο. Ας συγκρίνουμε τους πλατωνικούς Διαλόγους, την πεζή πρόζα του Αριστοτέλη, τις πραγματείες του *Kant*, το εκπαιδευτικό μυθιστόρημα της φαινομενολογίας του *Hegel* και τα Δοκίμια του *Adorno*, για να δούμε ότι τα κείμενα αυτά δεν παρουσιάζουν καμμία «ειδολογική» ομοιότητα ανάμεσά τους. Όχι μόνο το προσωπικό «στυλ γραφής» αλλά και το ιδιότυπο «λογοτεχνικό είδος» είναι τελείως ασύμβλητα. Ο συγγραφέας του φιλοσοφικού κειμένου επιλέγει, σύμφωνα με το «περιεχόμενο αλήθειας» που έχει να εκθέσει, τη δικιά του «Μορφή έκθεσης». Ο συγγραφέας είναι πάντοτε ο σκηνοθέτης της «έκθεσης» αυτής, μπορεί σε κάθε φάση της λογοτεχνικής σύνθεσης να παρεμβαίνει, σχολιάζοντας και κρίνοντας τη «σύνθεση» του έργου του, αλλά τον κύριο λόγο τον αφήνει στους «πρωταγωνιστές» του, που μιλούν πάντοτε εν ονόματί του, αλλά με τη δικιά τους αυτονομία. Στον πλατωνικό Διάλογο, έχουμε π.χ. τους συνομιλητές του Διάλογου, που εν ονόματι του Πλάτωνα, οδηγούν τον αναγνώστη από την καθημερινότητα στον κόσμο των Ιδεών. Αλλά ποτέ δεν είναι σίγουρος ο αναγνώστης, εάν τις απόψεις ενός συνομιλητή τις συνυπογράφει ο ίδιος ο Πλάτωνας. Είναι επομένως δύσκολο να κρίνουμε τελικά το «περιεχόμενο της αλήθειας» του πλατωνικού κειμένου, εάν προηγουμένως δεν ξεκαθαρίσουμε μέσα από την πολυπροσωπία των συνομιλητών, ποιος τελικά εκπροσωπεί τον Πλάτωνα. Να λοιπόν γιατί, εάν δεν ξεκαθαρίσουμε τη λογοτεχνικότητα του διαλόγου – δεν ξεκαθαρίσουμε τη «Μορφή έκθεσής» της – δε θα μπορέσουμε να προχωρήσουμε στη φιλοσοφικά σπουδαία φάση της Κριτικής του «Περιεχόμενου αλή-

θειας» του. Τελικά εάν δεν το επιτύχουμε αυτό, τότε θα διαβάσουμε τον Πλάτωνα σαν ένα λογοτεχνικό έργο και η Κριτική μας θα παραμείνει μία αισθητική Κριτική του Διάλογου. Τα κείμενα του Αριστοτέλη είναι «πεζή πρόζα» (*Hegel*), χωρίς καμμία λογοτεχνική σύνθεση του Λόγου. Πρόκειται για μία θεματική παράταξη, η οποία στερείται οποιασδήποτε διαλογικότητας (Πλάτων), δραματικότητας (*Kant*), Αφηγηματικότητας (*Hegel*), ή δοκιμακικής πυκνότητας (*Adorno*). Πρόκειται για συγγραφική πράξη αντίστασης στη «λογοτεχνικότητα» του κειμένου και συνειδητή πράξη αντιδιαστολής μεταξύ φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας: η λογοτεχνικότητα του φιλοσοφικού κειμένου εξοβελίζεται και αντικειμενικοποιείται, «απολιθώνεται» σε ιδιαίτερη Τέχνη του Λόγου, όπως Αισθητική, Ρητορική και Ποιητική. Το κείμενο του *Kant* έχει μία δικανική δραματικότητα, που προκύπτει από τη διαμάχη μεταξύ του Καθαρού Λόγου και του *ετέρου* του Λόγου. Ο συγγραφέας *Kant* προσδίδει στους «πρωταγωνιστές» του δικανικού αυτού δράματος, την Κριτική του Καθαρού Λόγου, μια ρητορικότητα η οποία δημιουργεί μία ένταση στη διεξαγωγή της μάχης αυτής. Αλλά και στον *Kant* είναι δύσκολο να προσδιορίσουμε τελικά ποιο είναι το «περιεχόμενο της αλήθειας» του μπροστά σ' αυτά τα υποκείμενα της δραματικής αυτής έκθεσης. Στο *Hegel* έχουμε να κάνουμε με μία ομηρική αφηγηματικότητα του κειμένου του, κυρίως στη Φαινομενολογία του Πνεύματος: το κύριο βάρος της διηγηματικότητας αυτής, αναλαμβάνουν οι επί μέρους «μορφές» της συνείδησης, αλλά το βασικό υποκείμενο του αφηγήματος αναλαμβάνει το ίδιο το πνεύμα, που αναστοχάζεται την πορεία της αυτογνωσίας του. Είναι επομένως αδύνατο να κατανοήσουμε και να κρίνουμε σωστά το «Περιεχόμενο αλήθειας» του κειμένου αυτού, εάν απομονώσουμε τις επιμέρους μορφές της συνείδησης και θελήσουμε να τις κρίνουμε από μόνες τους. Να κρίνουμε π.χ. τη μορφή συνείδησης του σκεπτικισμού ή του στωϊκισμού βάσει της δικιάς μας γνώσης για τα συστήματα αυτά και να θελήσουμε να «αναιρέσουμε» τη μορφή αυτή εμπειρικά δηλαδή ιστορικά. Η εκάστοτε «μορφή συνείδησης» είναι ένα σημείο της ολότητας της έκθεσης του περιεχομένου ολόκληρης της Φαινομενολογίας. Εάν δεν την δούμε λοιπόν ως «φάση» μιας ενιαίας αφηγηματικότητας, αλλά σαν μία νουβέλλα μέσα στο μεγάλο μυθιστόρημα, τότε δεν θα την κατανοήσουμε και προπαντός δεν θα κατανοήσουμε τη «μορφή έκθεσης» του έργου, που είναι βασικός όρος για το «περιεχόμενο της αλήθειας» αυτής. Εάν όμως, από την άλλη μεριά, δεν μπορέσουμε μέσα απ' αυτή την εκτίμηση της λογοτεχνικότητάς του να καταλάβουμε και να κρίνουμε το «περιεχόμενο αλήθειας» του κειμένου τότε θα το διαμορφώσουμε

βάση της εκτίμησής μας και θα το δούμε σαν την Ομηρική Οδύσσεια. Θα το θαυμάσουμε, θα το απολαύσουμε, αλλά ποτέ δε θα καταλάβουμε, ότι έχουμε να κάνουμε με Φιλοσοφία. Απλώς θα διαπιστώσουμε «μεταφιλοσοφικά», ότι εδώ ο *Hegel* ξεπέρασε τα σύνορα της «γνήσιας» Φιλοσοφίας και το «έριξε» στη Λογοτεχνία. Το κείμενο τέλος του *Adorno* επιλέγει συνειδητά και αναστοχαστικά τη «μορφή έκθεσης» του Δοκιμίου, το οποίο βλέπει σαν «είδος» στην παράδοση της αισθητικής, ρητορικής, για να εκφράσει ένα νέο «περιεχόμενο αλήθειας», που διατυπώνεται ως μετα-κριτική της παραδοσιακής «πρώτης» φιλοσοφίας. Το κείμενο αυτό επιλέγει το «δοκίμιο ως μορφή», γιατί αυτό το «εφήμερο» «συμβεβηκός», «τυχαίο», «απωθημένο», περιεχόμενο που καλείται να εκφράσει, στερείται οποιασδήποτε «συστηματικής τάξης». Είναι το «κατάλοιπο», το «ρετάλι», που μένει έξω από την κυριαρχία του ολοκληρωτικού Λόγου. Το δοκίμιο ως μορφή είναι το κατάλληλο μέσο και κατάλληλη «μορφή». Τελικά, το φιλοσοφικό κείμενο του *Adorno* γίνεται μία εικόνα, ένα «μοντέλο» απεικόνισης μιας αποσπασματικής και διεστραμμένης πραγματικότητας. Η εικόνα αυτή δεν έχει καμμία «διεξοδικότητα», «αφηγηματικότητα» του Λόγου, ούτε μία διαλογική ή δικανική δραματικότητα μέσα του, αλλά παρουσιάζει μία «πυκνότητα» της συνάφειάς της, την οποία πρέπει κανείς να δει, όχι από πάνω προς τα κάτω ή από τα αριστερά προς στα δεξιά, να τη «διαβάσει» δηλαδή κινέζικα ή γερμανικά, αλλά να τη δει ως «σύγχρονο» Σύνολο, του οποίου «όλα τα μέρη» απέχουν εξίσου από το κέντρο. Βέβαια, και για το κείμενο του *Adorno* τίθεται το επιτακτικό ερώτημα, πως θα κρίνουμε το «περιεχόμενο της αλήθειας» του. Παρ' όλη την «αισθητικότητα» δηλαδή λογοτεχνικότητα του κειμένου αυτού, που στον *Adorno* παίρνει άλλες φορές συνειδητή λογοτεχνική «σύνθεση» – και ο *Adorno*, συνεχιστής της ορθολογικής φιλοσοφικής παράδοσης – επιμένει στη «λογικότητα» του κειμένου αυτού. Μπορεί Τέχνη και Φιλοσοφία να έχουν κοινό σημείο «υποκειμενικής» συμπεριφοράς, αλλά το «περιεχόμενο της αλήθειας» και η «μορφή έκθεσης» τελικά διαφέρουν. Αισθητική Θεωρία και Αρνητική Διαλεκτική καταδείχνουν αυτή την συμπληρωματικότητα, αλλά και ταυτόχρονα την αντιπαράθεση μεταξύ Φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας μεταξύ Λογικής και Αισθητικής.

Είναι προφανές, ότι ο ανταγωνισμός μεταξύ ορθού και πλαγίου λόγου καθορίζει και τη δικιά μας «μετα-φιλοσοφική» ανίχνευση. Δε μιλούμε τον ορθό λόγο της Φιλοσοφίας αλλά ανιχνεύουμε πολλαπλές διαθλάσεις, «πλαγιότητες», του ορθού Λόγου της Φιλοσοφίας. Εάν κάνουμε χρήση των κατηγοριών της «λογοτεχνικότητας» του Φιλοσοφικού Λόγου, τότε μπορούμε να πούμε, ότι το δικό

μας κείμενο κάνει χρήση της αφηγηματικότητας. Είναι σα να συνθέτουμε κι εμείς, ένα φιλοσοφικό Μυθιστόρημα. Διηγούμαστε δεξιοδικά μία ιστορία, έναν «μύθο» για τη Μετα-φιλοσοφία. Κατασκευάζουμε έναν «ήρωα» της διήγησής μας, που τον βαφτίζουμε, το «μεταφιλοσοφικό Εγώ», και διηγούμαστε την οδύσσειά του, την «εμπειρία» που γνωρίζει στις επιμέρους «φάσεις» της αυτοεξέλιξης και αυτογνωσίας του, από το ένα «μοντέλο» Μεταφιλοσοφίας στο άλλο. Θα μπορούσαμε να ονομάσουμε σύμφωνα και με τον *Hegel* αυτά τα «Μοντέλα» και «μορφές συνείδησης» της Μεταφιλοσοφίας. Το «μεταφιλοσοφικό Εγώ» είναι το ενιαίο Υποκείμενο της μεγάλης μας αυτής αφήγησης. Καταρχήν κάνει την εμπειρία του απλού και αμέτοχου παρατηρητή του φιλοσοφικού Λόγου: μετά από διεξαγωγική «ανάλυση» αυτής της μορφής της «μεταφιλοσοφικής συνείδησης» συνειδητοποιεί το μεταφιλοσοφικό Εγώ ότι δεν μπορεί να παραμείνει για πάντα σ' αυτή τη «βαθμίδα» της φιλοσοφικής συνείδησης. Πρέπει να την «ξεπεράσει», να προχωρήσει σε μία νέα βαθμίδα «μετα-φιλοσοφικής Συνείδησης». Εάν χρησιμοποιήσουμε πάλι έναν όρο του *Hegel*, τότε μπορούμε να πούμε ότι αυτή η «πρώτη βαθμίδα» πρέπει να «βουλιάξει», να εξαφανισθεί, για να εμφανισθεί η δεύτερη, του διαιτητικού μοντέλου Μεταφιλοσοφίας. Μετά από διεξοδική περιήγηση και «παραμονή» στη βαθμίδα αυτή, κάνει το μεταφιλοσοφικό Εγώ επίσης την εμπειρία, ότι δεν μπορεί να μείνει για πάντα και σ' αυτή τη βαθμίδα της «μεταφιλοσοφικής συνείδησης»: ενώ ο πρώτος σταθμός της Περιπλάνησής του θα το καταδίκασε σε μία σκεπτικιστική αφασία, ο δεύτερος σταθμός θα το καταδίκασε σε μία διαιτητική γραμματική αφασία. Έτσι το μεταφιλοσοφικό Εγώ αναγκάζεται να εγκαταλείψει και αυτόν το δεύτερο σταθμό της μετα-φιλοσοφικής του Περιπέτειας και να μεταβεί στον τρίτο σταθμό, ο οποίος επίκειται και έτσι θα τον «διηγηθούμε» στο επόμενο κεφάλαιο της μελέτης μας αυτής. Εκεί το μετα-φιλοσοφικό Εγώ θα βρει την οριστική του «μεταφιλοσοφική» πατρίδα, όπου θα μπορέσει να λάβει έτσι μέρος στη διεξαγωγή, το «παίξιμο» του φιλοσοφικού Παιγνιδιού. Για να πετύχει τη μετάβαση αυτή το μεταφιλοσοφικό Εγώ, πρέπει εκ νέου να «βυθισθεί» η προηγούμενη «βαθμίδα» της μετα-φιλοσοφικής Συνείδησης. Είναι προφανές ότι αυτά τα «τρία» μοντέλα της Μεταφιλοσοφίας δεν είναι εξ ίσου «πρωταρχικά» και ισοδύναμα, αλλά βρίσκονται σε μία αλληλουχία της μεταφιλοσοφικής εμπειρίας. Εάν δεν εγκαταλείψει το μεταφιλοσοφικό Εγώ το πρώτο μοντέλο, ποτέ δεν θα φθάσει στο δεύτερο και εάν δεν εγκαταλείψει το δεύτερο, δεν θα φθάσει στο τρίτο μοντέλο. Τα μοντέλα αυτά δεν είναι απλά κατασκευάσματα της «εξωτερικής αντανάκλασης», η οποία τα αφήνει να

ισχύουν όπως έχουν και η οποία επιλέγει κατά το δοκούν το ένα ή το άλλο, αλλά είναι «σταθμοί» στη μεταφιλοσοφική εμπειρία ενός ενιαίου Εγώ. Εάν μιλήσουμε πάλι με τον *Hegel*, το μεταφιλοσοφικό Εγώ κάνει τις αλληπάλληλες και αλληλοδιαδεχόμενες εμπειρίες με τον παρατηρησιακό, αυτοκριτικό και αυτοσυνείδητο φιλοσοφικό Λόγο. Κάτω από την προοπτική αυτή η αφήγησή μας αυτή έχει και έναν «εκπαιδευτικό σκοπό»: το μυθιστόρημά μας αυτό έχει σαν στόχο του την «Παιδεία» του μεταφιλοσοφικού Εγώ, είναι δηλαδή και αυτό, όπως το μεγάλο μυθιστόρημα του *Hegel* ένα «Bildung». Βέβαια σε μικρογραφία και σε μια υποτυπώδη και εμβρυώδη μορφή: αλλά στο λογοτεχνικό «είδος» της αφήγησής μας, μπορούμε πράγματι χωρίς υπερβολή, να κάνουμε μία τέτοια αναφορά στο μεγάλο μας μαέστρο τον *Hegel*. Όταν μίλησα στο Tübingen για πρώτη φορά για το θέμα αυτό της Μεταφιλοσοφίας και ανέπτυξα τα τρία μοντέλα, της Μεταφιλοσοφίας, ο συνάδελφος και φίλος *Joseph Simon* με ρώτησε: Με ποιο από τα τρία «μοντέλα» είσθε εσείς; Μία πράγματι πολύ έξυπνη ερώτηση. Σήμερα θα μπορούσα να του δώσω εκ των υστέρων μία σωστή απάντηση. Σήμερα μπορώ να δώσω την απάντηση αυτή ακριβώς, γιατί εντωμεταξύ έχω προβληματισθεί για τη «λογοτεχνικότητα» του ίδιου του κειμένου μου. Τότε επικέντρωσα στη διάλεξή μου αυτή το ενδιαφέρον μόνο στο «περιεχόμενο της αλήθειας» του· τότε ήμουν πιο νέος και δεν είχα ακόμη προβληματισθεί όσο θα έπρεπε πάνω στην ανταγωνιστική σχέση της Λογικότητας και της Λογοτεχνικότητας του φιλοσοφικού κειμένου, άρα ούτε και του δικού μου μεταφιλοσοφικού κειμένου. Στην ερώτηση λοιπόν του *Simon* απαντώ τώρα. Εγώ είμαι ο συγγραφέας αυτού του «μυθιστορήματος» (τότε ήμουν ο ομιλητής της διάλεξης). Εγώ σαν συγγραφέας του μυθιστορήματος αυτού είμαι το «Εγώ του Διηγητή». Από την αρχή έως το τέλος είμαι παρών στο κείμενο αυτό: άλλοτε παρεμβαίνω άμεσα και άλλοτε αφήνω να μιλήσει για μένα, το «μεταφιλοσοφικό Εγώ», ο μεταφιλοσοφικός μου ήρωας, το Εγώ του ίδιου του αφηγήματος. Η ερώτηση του *Simon*, εσύ τελικά Μαρκή με ποιον είσαι, είναι σαν να ρωτούμε το συγγραφέα ενός μυθιστορήματος, με ποιον «ήρωά» του ταυτίζεται. Είναι γνωστή η απάντηση του *Balzac*: η μαντάμ Μπωβαρύ, αυτός είμαι Εγώ. Βέβαια, εάν αναδιατυπώσουμε τα «μοντέλα σε βαθμίδες» της μεταφιλοσοφικής συνείδησης, δηλαδή δεν τα αραδιάσουμε απλώς παρατακτικά το ένα μετά το άλλο, όπως το έκανα τότε στο Tübingen, αλλά τα κλιμακώσουμε διαλεκτικά στην «κλίμακα» της φαινομενολογικής εξέλιξης του μεταφιλοσοφικού Εγώ, τότε η ερώτηση του *Simon* δεν θα έχει βάση: τότε δεν θα μπορέσει κανείς να ρωτήσει, εσύ σε ποια «βαθμίδα» της κλίμακας ανήκεις. Η απάντηση θα

ήταν: μα εγώ κατασκευάζω αυτήν την κλίμακα, κι αυτό σημαίνει, ότι είμαι παντού και ταυτόχρονα πουθενά. Είναι σαν να ήθελε κάποιος να ρωτήσει τον Όμηρο, τον ποιητή: τελικά, εσύ σε ποιο σταθμό της Οδύσσειας ανήκεις, με ποια φάση της «περιπέτειας» θα ήθελες να ταυτισθείς; Η απάντηση του Ομήρου θα ήταν, μα εγώ δεν μιλάω για τον εαυτό μου, αλλά για τον ήρωά μου τον Οδυσσέα, κι αυτός δεν μπορεί να μείνει, αν και πολύ θα το ήθελε κοντά στην Κίρκη ή την Καλυψώ, γιατί τελικά σκοπός του ταξιδιού του είναι ο Νόστος. Ή για να μιλήσουμε με τον *Hegel*: εάν τον ρωτούσε κανείς, τελικά εσύ με ποια «βαθμίδα» της συνείδησης θα ήθελες να ταυτισθείς; Τότε ασφαλώς θα απαντούσε: σαν πρόσωπο θα προτιμούσα ασφαλώς την αρχαία ελληνική «ηθικότητα», αλλά Φιλόσοφος και συγγραφέας της Φαινομενολογίας του Πνεύματος, δεν έχω καμμία άλλη επιλογή – το «Δέον» του Οδυσσέα – παρά να ανατρέξω σε όλες τις φάσεις της οδύσσειας του ανθρώπινου Πνεύματος. Βέβαια, την ερώτηση του *Simon* θα μπορούσαμε να την εκλάβουμε ως ερώτηση που αφορά την ισχύ και την επιχειρηματολογική θεμελίωση του «περιεχόμενου της αλήθειας» των επιμέρους αυτών «μοντέλων» ή των «βαθμίδων» της μεταφιλοσοφικής συνείδησης. Η ερώτηση τότε θα σήμαινε: ποια βαθμίδα και με βάση ποια επιχειρήματα θα την υποστήριζες τελικά εσύ Μαρκή; Και έτσι διατυπωμένη η ερώτηση αυτή, είναι πολύ δύσκολο ν' απαντηθεί, για τον λόγο ότι υποδηλώνει την όλη απορρητικότητα της μυθιστορηματικής μας γραφής. Η ερώτηση μας υπενθυμίζει, ότι κάνοντας «μετα-φιλοσοφία», φιλοσοφούμε, γι' αυτό ακριβώς πρέπει να δίνουμε «λόγον διδόναι» με επιχειρήματα για τους λόγους μας. Μας υπενθυμίζει ότι, παρ' όλες τις μεταφιλοσοφικές διαθλάσεις του Λόγου μας, παρ' όλην την πλαγιότητα του Λόγου μας, κάποτε πρέπει να ξαναεπιστρέψουμε στη βάση του ορθού Λόγου και να φιλοσοφήσουμε με επιχειρήματα και αντεπιχειρήματα. Η ερώτηση του *Simon* μας υπενθυμίζει με άλλα λόγια, ότι δεν κάνουμε λογοτεχνία, αλλά Φιλοσοφία, όταν «μετα-φιλοσοφούμε». Πράγματι η ερώτηση του *Simon* θα μπορούσε να διατυπωθεί και έτσι: Μήπως είσαι Μαρκή ένας παραμυθάς, που τελικά «μυθοποιείς» το φιλοσοφικό λόγο; Μήπως εμπλέκεσαι κι εσύ και ο αναγνώστης (ακροατής) σου σε μία μεγάλη αφήγηση, όπου τελικά η λογοτεχνικότητα του κειμένου σου, απορροφεί την αναγκαία λογικότητα κάθε φιλοσοφικού, άρα και του δικού σου κειμένου. Πράγματι, εάν δούμε υπό το πρίσμα της υποθετικής πια αυτής ερώτησης, τη «μορφή έκθεσης» του ίδιου του κειμένου μας, τότε πρέπει να ομολογήσουμε, ότι ο κίνδυνος αυτός της «μυθοποίησης» του φιλοσοφικού Λόγου είναι μεγάλος. Το κείμενό μας φαίνεται πράγματι να εκθέτει πολλαπλά «επίπεδα της

πραγματικότητας» στη φιλοσοφία, για να μιλήσουμε για τον *Habermas* που αναφέρεται κατ' αρχήν στη Λογοτεχνία. Για να δείξει ο *Calvino* αυτή την πολλότητα των «επιπέδων της πραγματικότητας» στη Λογοτεχνία αναφέρεται –που αλλού;–, στην πολυσυζητημένη Οδύσσειά μας. Αναφέρει λοιπόν ο *Calvino/Habermas*: «Εγώ γράφω, ότι ο Όμηρος διηγείται, ότι ο Οδυσσεάς λέγει «Άκουσα το τραγούδι των σειρήνων»». Σκοπός του *Calvino* είναι ασφαλώς να «αποδομήσει» τον αφελή ρεαλισμό της παραδοσιακής λογοτεχνικής θεωρίας και να εμπλέξει τη λογοτεχνική κριτική στην πολυδιάστατη πραγματικότητα της Λογοτεχνίας και στην πολλαπλή πλαγιότητα του λογοτεχνικού Λόγου. Ο λογικός της Γλώσσας *Quine*, όπως είδαμε, θα τραβούσε ο άνθρωπος τα μαλλιά του απ' αυτή την πολλαπλή διεύρυνση του πλαγίου λόγου στη Λογοτεχνία. Βέβαια, ο *Quine*, σαν καλός φίλος του *Richards*, γνωρίζει ότι πίσω από τη διάκριση, ευθύς και πλάγιος λόγος, τελικά κρύβεται η διάκριση μεταξύ Φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας. Αλλά τότε δεν θα φανταζόταν, ότι η λογοτεχνία θα προχωρούσε τόσο πολύ στην αξιοποίηση των δυνατοτήτων του πλαγίου Λόγου. Εν πάσει περιπτώσει, εάν συνειδητοποιήσουμε τη «λογική μορφή» της δικιάς μας πρότασης στο επίπεδο της «Λογικής της Γλώσσας», ή τη «μορφή της έκθεσης» της δικιάς μας αφηγηματικότητας στο επίπεδο της «Λογικής της Έκθεσης» τότε θα πρέπει να ομολογήσουμε ότι και το δικό μας «εκπαιδευτικό μυθιστόρημα» δουλεύει με ένα ανάλογο σχήμα: «Γράφω ότι ο μεταφιλοσοφικός μου ήρωας λέγει, ότι ο *Kant* (ή *Heidegger* ή *Adorno* λέγει, ότι ο ήρωάς του – ο καθαρός Λόγος (ή το *είναι* ή το *μη ταύτον*) λέγει». Είναι προφανές ότι κι εδώ έχουμε να κάνουμε με μία πολλαπλή φιλοσοφική πραγματικότητα, που διαθλάται μέσα από την πολυδιάστατη αναδίπλωση, δηλαδή πλαγιότητα του ορθού φιλοσοφικού Λόγου. Πράγματι, έτσι είναι: αλλά μετά από όσα είπαμε προηγουμένως, δεν θα δίναμε σε απάντηση στο ένα πραγματικό και στο άλλο υποθετικό ερώτημα του *Simon*, ότι είμαστε κατάλληλα προετοιμασμένοι, ώστε παρ' όλη αυτή την προφανή απώλεια του «υπερβατολογικού νοήματος», να μην αφεθούμε σε μία αισθητικοποίηση του φιλοσοφικού Λόγου, αλλά ότι είμαστε πλέον έτοιμοι να προχωρήσουμε και σε μία λογική αξιολόγηση της «ισχύος» των επιμέρους «βαθμίδων» της μεταφιλοσοφικής εμπειρίας μας. Αυτό όμως συνεπάγεται, ότι και τα φιλοσοφικά επιχειρήματα θα πρέπει να ιδωθούν σχετικά με την εκάστοτε «βαθμίδα» της μεταφιλοσοφικής «βαθμίδας» και να μην απολυτοποιηθούν με την έννοια της Τυπικής Λογικής. Με άλλα λόγια, το μεταφιλοσοφικό Εγώ, έχει ήδη κάνει την εμπειρία μέχρι τώρα και θα το κάνει και στην επόμενη «φάση» της Οδύσσειάς του, ότι κάθε βαθ-

μίδα χρησιμοποιεί και τα δικά της επιχειρήματα. Άλλα είναι τα επιχειρήματα του Σκεπτικισμού ή τα paradigm case επιχειρήματα της «πρώτης» βαθμίδας, αλλά είναι τα «υπερβατολογικά επιχειρήματα» της δεύτερης «φάσης» και άλλα θα είναι τα επιχειρήματα στην τρίτη «φάση» της Οδύσσειάς του. Είναι κι αυτή η εμπειρία του με το πολυδιάστατο του ίδιου επιχειρήματος, η συνάφειά του με μια «βαθμίδα» της συνείδησης, ένα κέρδος που φέρνει μαζί του το μεταφιλοσοφικό Εγώ κατά τον Νόστο του αυτόν.

