

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ
ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

- Π.Μ.Σ. ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ -

Τάκου Ελένη

*Η έννοια του ρητορικού ήθους στην ανάλυση λόγου –
Το παράδειγμα του φιλοσοφικού κειμένου*

Διπλωματική εργασία

Επιβλέπων καθηγητής: Π. Μπασάκος

Αθήνα, 2007

Α'

Εισαγωγή

Αν θεωρήσουμε ότι η έκδοση ενός επιστημονικού λεξικού αντανakλά σε μεγάλο βαθμό τις τάσεις που επικρατούν στο εκάστοτε θεωρητικό πεδίο, τότε η τέχνη της ρητορικής μέχρι πολύ πρόσφατα δεν είχε παρά μια ιστορική σημασία στο πανόραμα των επιστημών του λόγου. Το *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (έκδοση του 1972) αφιερώνει στη ρητορική μία αναφορά δύο μόλις σελίδων, σε ένα λήμμα που επιγράφεται «Ρητορική και στυλιστική». Η αναφορά αυτή καταλήγει: «Σε κάθε περίπτωση, η ρητορική έχει εξαφανιστεί από την εκπαίδευση ως υποχρεωτική πειθαρχία και οι κατηγορίες και υποδιαιρέσεις της αρχίζουν να ξεχνιούνται. Στην εποχή μας, διαφαίνεται μία κάποια ανανέωση του ενδιαφέροντος, η οποία αφορά τον ορισμό των *σχημάτων του λόγου*. Αλλά αυτή η ανανέωση έχει το κέντρο της πολύ περισσότερο στην σύγχρονη γλωσσολογία από ότι στην αλλοτινή ρητορική: σήμερα η στυλιστική, η ανάλυση του λόγου και η ίδια η γλωσσολογία είναι οι πειθαρχίες που ασχολούνται, μέσα από μία άλλη προοπτική, με τα θέματα που αποτελούσαν το αντικείμενο της ρητορικής.»¹

Ωστόσο, εκείνη την εποχή τα πράγματα είχαν ήδη αρχίσει να αλλάζουν. Το τεύχος 16 του περιοδικού *Communications* (1970), ενός περιοδικού που εκδίδεται από την Ecole Pratique des Hautes Etudes και ως εκ τούτου αποτελεί δείκτη της θεωρητικής σκέψης στη Γαλλία και όχι μόνο, είναι αφιερωμένο στις «Ρητορικές έρευνες». Σε μεγάλο βαθμό αποτελεί το ορόσημο της «επιστροφής» της ρητορικής στις ανθρωπιστικές σπουδές, μιας επιστροφής που για κάποιους θεωρητικούς ήταν τόσο δυναμική ώστε να καταλήξει σε μία «ρητοροποίηση της γλωσσολογίας», σε μία διαδικασία δηλαδή που δεν αφορά «την απλή μεταφορά εννοιών και κατηγοριών που κληρονομήθηκαν από τη ρητορική αλλά την γλωσσολογική περιγραφή των φαινομένων που πραγματευόταν η ρητορική.»²

¹ Ducrot, O. και Schaeffer J.-M., *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, σελ. 100-101, Παρίσι 1972, Seuil

² Rastier, F., παρατίθεται στο Koren, R. και Amossy, R., *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques?*, Παρίσι 2002, L'Harmattan

Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή. Το πιο γνωστό ίσως άρθρο αυτού του τεύχους είναι το *Aide-memoire* του Roland Barthes, που αποτελεί μεταγραφή του σεμιναρίου του στην Ecole Pratique des Hautes Etudes το ακαδημαϊκό έτος 1964-65 με θέμα τη ρητορική – ένα κείμενο ιστορικής κυρίως κατεύθυνσης και σημασίας. Ο ίδιος ο Barthes παραδέχεται ότι δεν θα έμπαινε ποτέ στην διαδικασία δημοσίευσης αυτών των σημειώσεων αν υπήρχε διαθέσιμο κάποιο εγχειρίδιο ρητορικής στη γαλλική γλώσσα, γεγονός που καταδεικνύει την περιθωριοποίηση των ρητορικών σπουδών στην ηπειρωτική φιλοσοφία και αποδεικνύεται και από την αναφορά του Michel Meyer στο βιβλίο του για την ιστορία της ρητορικής που ήρθε αρκετές δεκαετίες αργότερα να αναπληρώσει αυτό το κενό: «... για πρώτη φορά στη γαλλική γλώσσα μία ιστορία τα ρητορικής από την Αρχαιότητα ως τις μέρες μας»³.

Η στάση του Barthes απέναντι στη ρητορική ανάλυση είναι εξαιρετικά αμφίσημη. Θεωρώντας ότι η ρητορική αποτελεί «τη μεταγλώσσα που δέσποζε στη Δύση από τον 5^ο έως και τον 19^ο αιώνα», την αντιμετωπίζει ως τρόπον τινά το αντίπαλο δέος, τον αντίπαλο απέναντι στον οποίο θα δομήσει τη δική του θεωρία περί γλώσσας: «Ως πηγή – ή ως ορίζοντας – αυτού του σεμιναρίου υπήρξε, όπως πάντα, το μοντέρνο κείμενο, δηλαδή το κείμενο που δεν υπάρχει ακόμα. Ένας τρόπος να προσεγγίσουμε αυτό το καινούργιο κείμενο είναι να γνωρίσουμε με ποια αφετηρία και ενάντια σε τι θα δομηθεί, συνεπώς να αντιπαραβάλλουμε την καινούργια σημειωτική της γραφής με την αρχαία πρακτική της λογοτεχνικής γλώσσας, που διαμέσου των αιώνων ονομαζόταν Ρητορική.»⁴ Η “αρχαία ρητορική” του Barthes δεν έρχεται να αντιπαρατεθεί με μία νέα ρητορική, αλλά με αυτό το νέο που δεν έχει ακόμα πραγματοποιηθεί: «...ο κόσμος είναι απίστευτα γεμάτος με αρχαία ρητορική.»

Εντούτοις, στο καταληκτικό μάθημα του σεμιναρίου του (που δεν δημοσιεύεται στο εν λόγω τεύχος), δείχνει να μην τον ενδιαφέρει μόνο το ιστορικό αλλά και το επιστημολογικό κομμάτι της ρητορικής, αυτό που ο ίδιος ονομάζει «μετα-ρητορική» και το εντάσσει στο σημειολογικό του σύστημα: «...η ρητορική μας φαίνεται πλέον ως η σκέψη που ο κλασικός πολιτισμός διαμόρφωσε για τον ίδιο του το λογοτεχνικό λόγο. Πρόκειται λοιπόν για μια πραγματική μεταγλώσσα και είναι αυτή η πτυχή που συγκρατήσαμε: όχι η ρητορική-αντικείμενο, δηλαδή η ρητορική εν ενεργεία μέσα στα έργα, αλλά ο λόγος των ρητόρων [rhétoriciens], δηλαδή η μετα-ρητορική». Και λίγο

³ Meyer, M. (επιμ.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, οπισθόφυλλο, 1999, Livre de Poche

⁴ Barthes, R., *L'ancienne rhétorique. Aide-memoire*, Communications No 16, 1970, σελ. 172

πιο κάτω: «Ασχοληθήκαμε αυτό το έτος με αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε σημειολογία του λόγου: πρόκειται για έναν λόγο γλωσσικής υπόστασης που όμως δεν αποτελεί αντικείμενο της γλωσσολογίας διότι οι ενότητες του είναι μεγαλύτερες από την φράση. Αυτός ο δεύτερος κώδικας συμπίπτει με το πλάνο των συμπαραδηλώσεων [connotations], κυρίως με αυτό της λογοτεχνικής συμπαραδήλωσης και η τελική / καταληκτική ενότητα αυτού του κώδικα είναι ο λόγος του έργου. Ονομάζουμε αυτό το δια-γλωσσικό [translinguistique] σύστημα: ρητορική.»⁵

Αν λοιπόν η γλωσσολογία αποτελεί ένα κώδικα που αναλύει τη γλωσσική δομή σε επίπεδο φράσεων, η ρητορική του Barthes αποτελεί ένα σύστημα ανάλυσης λόγου ευρύτερο της φράσης. Ο Jean-Michel Adam επισημαίνει ότι ήδη από το 1966 ο Barthes είχε αντιμετωπίσει την αναγκαιότητα μιας «δεύτερης γλωσσολογίας»: «Είναι φανερό ότι ο ίδιος ο λόγος (ως σύνολο φράσεων) είναι οργανωμένος και λόγω αυτής της οργάνωσης παρουσιάζεται ως το μήνυμα μιας άλλης γλώσσας, ευρύτερης από τη γλώσσα των γλωσσολόγων: ο λόγος έχει τις ενότητές του, τους κανόνες του, τη «γραμματική» του: πέραν από τη φράση και από οτιδήποτε απαρτίζεται αποκλειστικά από φράσεις, ο λόγος [discours] θα έπρεπε φυσιολογικά να αποτελεί το αντικείμενο μίας δεύτερης γλωσσολογίας. Αυτή η γλωσσολογία του λόγου [discours] είχε για πολύ καιρό ένα λαμπρό όνομα: Ρητορική»⁶.

Το δεύτερο άρθρο που μας ενδιαφέρει από το εν λόγω τεύχος του *Communications* είναι αυτό του Gerard Genette, που ασκεί κριτική στην ομάδα του Group μ αλλά και σε άλλους θεωρητικούς που περιόρισαν την επικράτεια της ρητορικής στην μελέτη των ρητορικών τρόπων και των σχημάτων λόγου – αυτού δηλαδή που μέσα στο σύστημα εννοιών της ρητορικής τέχνης αποτελούσε απλά και μόνο την *elocutio*: «Rhétorique-figure-métaphore: κάτω από το αρνητικό περίβλημα μίας ψευδό-επιστημονικής γενίκευσης μπορούμε να ανιχνεύσουμε τα πρώτα βήματα της ιστορικής πορείας μίας πειθαρχίας που δεν έπαψε, διαμέσου των αιώνων, να βλέπει να συρρικνώνεται σαν “μαγικό δέρμα” [comme peau de chagrin] το πεδίο της εμβέλειάς της...»⁷ Η ιστορία της ρητορικής περιγράφεται εδώ ως μία «λογοτεχνοποίηση», μία περιθωριοποίηση της φιλοσοφικής διάστασης και των στοιχείων επιχειρηματολογίας προς όφελος των λογοτεχνικών και υφολογικών

⁵ Barthes, R., *Oeuvres complètes*, Tome 1, σελ. 1561, Παρίσι 1993, Seuil

⁶ Barthes, R., παρατίθεται στο *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques?*, Παρίσι 2002, L'Harmattan

⁷ Genette, G., *La rhétorique restreinte*, *Communications* No 16, 1970, σελ. 158

στοιχείων, και συνεπακόλουθα ως η συρρίκνωση της εμβέλειας της. Ο Genette διαμαρτύρεται για αυτή τη συρρίκνωση, την συμπύκνωση της ρητορικής σε μία “ρητορική υπό περιορισμό” [rhétorique restreinte]: «Αντίθετα, αυτό που είναι αλήθεια είναι ότι μία θεωρία των μεταφορών, των τρόπων και των σχημάτων λόγου δεν μας δίνει μία γενικά ρητορική [rhétorique générale], ούτε μία «νέα ρητορική» η οποία... θα έπρεπε να είναι μία σημειωτική του λόγου. Κάθε λόγου.»⁸

Το τρίτο σημαντικό (για την δική μας υπόθεση) άρθρο του τεύχους αποτελεί μία (ακόμα) αναγγελία της επιστροφής της περιθωριοποιημένης τέχνης της ρητορικής από τον Pierre Kuentz. Σε αντίθεση με τη σχολή του Group μ, που κρατάει από την ρητορική το κομμάτι των σχημάτων λόγου και των ρητορικών τρόπων, αλλά και με την ανάλυση του Perelman που εστιάζει στον λόγο, δίνοντας μία περιθωριακή θέση στο ήθος και το πάθος, ο Kuentz προτάσσει την επιστροφή της ρητορικής ως όλον, διότι μόνο ως συνολικό σύστημα, ιδωμένο στη σχέση του με τα άλλα δύο κομμάτια του trivium, μπορούμε να την αξιολογήσουμε και να την αξιοποιήσουμε: μία αποσπασματική ρητορική δεν είναι ρητορική.

Αυτό που επίσης παρουσιάζει ενδιαφέρον στο εν λόγω άρθρο είναι η επιστημολογική του σκοπιά: υιοθετώντας μία επιστημολογία εμπνευσμένη από τον Bachelard, ο Kuentz κάνει μία ανάγνωση αυτής της περιθωριοποίησης όχι ιστορική αλλά «αναδρομική», ούτως ειπείν «μία ανάγνωση του παρελθόντος υπό το φως της προβληματικής του παρόντος». Με βάση αυτή την παραδοχή, θεωρεί ότι η επιστροφή της ρητορικής σηματοδοτεί ένα νέο πεδίο προβληματικής και όχι ένα corpus λύσεων. Συνεπώς, η ρητορική τέχνη δεν θα έπρεπε στις μέρες μας να περιορίζεται σε μία θεωρία περί επιχειρηματολογίας και πειθούς. Η αριστοτελική πραγματεία μας προσφέρει ένα οπλοστάσιο εννοιών σημαντικών για την ανάλυση μας χωρίς αυτό να σημαίνει ότι θα έπρεπε να μεταφέρουμε το αριστοτελικό σχήμα αυτούσιο στην ανάλυση μας: κάτι τέτοιο θα αποτελούσε στείρο αναχρονισμό.

Η ανάλυση των άρθρων του *Communications*, πέραν της αναμφισβήτητης ιστορικής της σημασίας, συμπυκνώνει ένα σύνολο παραδοχών που διέπουν αυτήν την εργασία και θα ήταν χρήσιμο να κωδικοποιηθούν σε αυτό το σημείο: Καταρχήν, η επιστροφή της ρητορικής ανάλυσης στο πεδίο των ανθρωπιστικών σπουδών αποτελεί σήμερα ένα γεγονός. Για να ξαναχρησιμοποιήσουμε τη συλλογή πραγματολογικών

⁸ ό.π., σελ. 171

στοιχείων από τα οποία ξεκινήσαμε, η επαυξημένη έκδοση του *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (έκδοση του 1995) αποτελεί την αντανάκλαση αυτής της αλλαγής στο πεδίο των επιστημών του λόγου. Στην εν λόγω έκδοση, η ρητορική αποτελεί ξεχωριστό λήμμα από τη στυλιστική – μία επιλογή που, αν μη τι άλλο, σηματοδοτεί τον απεγκλωβισμό της ρητορικής ανάλυσης από την απλή ταύτιση με την υφολογία, την *elocutio*. Παράλληλα, σε αντίθεση με τις 2 σελίδες της προηγούμενης έκδοσης, το λήμμα της ρητορικής καταλαμβάνει μία έκταση 15 σελίδων, καταδεικνύοντας μία αλλαγή στάσης απέναντι στη χρησιμότητα αυτού του θεωρητικού εργαλείου.

Εντούτοις, πρέπει να τονίσουμε και πάλι ότι όταν μιλάμε (τουλάχιστον στο παρόν κείμενο) για ρητορική, σε καμία περίπτωση δεν εννοούμε την εφαρμογή της αριστοτελικής πραγματείας στο σύγχρονο λόγο – ή, καλύτερα, στο σύγχρονο λόγο περί του λόγου. Η επιστροφή της ρητορικής προϋποθέτει, κατά έναν παράδοξο τρόπο, ένα «τέλος» της ρητορικής, μία ασυνέχεια με την ρητορική παράδοση. Η κατανόηση της σημασίας της ρητορικής σήμερα προϋποθέτει την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο η ρητορική είναι ασυνεχής με την παράδοσή της: «Η καινούργια ρητορική είναι ριζικά μετα-νιτσεϊκή. Δεν προσπαθεί πλέον να δομήσει έναν πρακτικό λόγο για τη δημόσια ζωή αλλά πολύ περισσότερο δείχνει τι σημαίνει να είσαι ένα ον γεννημένο μέσα στη γλώσσα / εντός του λόγου [into language].»⁹

Αν θεωρήσουμε λοιπόν τη ρητορική ως ένα χρήσιμο εργαλείο ανάλυσης λόγου, τότε θα πρέπει εξαρχής να ξεκαθαρίσουμε ποια είναι αυτή η γλώσσα για την οποία μιλάμε: «Αλλά η επιστροφή της ρητορικής στην οποία συμβάλλουμε μας υπενθυμίζει ότι προϋπόθεση για την ανακατασκευή μιας ρητορικής θεωρίας είναι η καταστροφή της νατουραλιστικής ψυχολογίας που προσπαθεί να περιγράψει μία άχρονη / απaráλλαχτη φύση του ανθρώπου καθώς και του επιστημονισμού που φέρει την ιδέα μίας ουδέτερης και αθώας γλώσσας.»¹⁰ Η ρητορική υπάρχει (αν υπάρχει) μέσα σε αυτή τη ρωγμή, σε αυτό το ενδιαμέσο που σχηματίζουν ο μύθος μίας αθώας, διάφανης γλώσσας και μίας γλώσσας που είναι ολοκληρωτικά κατασκευασμένη και, άρα, εκ νέου αθώα λόγω αυτής της κατασκευής.

Αρκετούς αιώνες μετά τον Αριστοτέλη, ο (ταυτολογικός) αφορισμός του Νίτσε «η γλώσσα είναι ρητορική» έρχεται να μας προβληματίσει πάνω στα όρια του

⁹ Kastely, J., *Re-thinking the rhetorical tradition: from Plato to Postmodernism*, σελ. 1, 1997, Yale University Press

¹⁰ Kuentz, P., *Le "rhétorique" ou la mise à l'écart*, Communications No 16, 1970, σελ. 158

διαχωρισμού ανάμεσα στη γλώσσα και τη θεωρία της γλώσσας, τη γλώσσα και τη ρητορική. Όσον αφορά τη θέση του ομιλούντος / γράφοντος υποκειμένου, αυτή η διαπίστωση διανοίγει ποικίλες προβληματικές: την εικόνα που κατασκευάζει το υποκείμενο για τον εαυτό του μέσω του λόγου του, την (ανα-)κατασκευή αυτής της εικόνας από το Υ-δέκτη του λόγου και το πώς η θέση-προοπτική του υποκειμένου που αναλύει το λόγο θεματοποιείται μέσα στην ίδια του την ανάλυση. Μέσα από αυτή τη (νιτσεϊκή) ρωγή θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε την έννοια του ρητορικού ήθους.

B'

B1. Η έννοια του ρητορικού ήθους

Κάθε εκφορά λόγου περιλαμβάνει πάντα την – ηθελημένη ή αθέλητη – κατασκευή μιας εικόνας του εαυτού. Ο εκάστοτε ομιλητής προβάλλει μια εικόνα της προσωπικότητας του που συμβάλλει στο βαθμό αποδοχής των λεγομένων του το ίδιο, αν όχι περισσότερο, από τα ίδια του τα λεγόμενα. Αυτό που σχηματικά θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «ρητορικό ήθος» - ένα χαρακτηρισμό που παραλαμβάνουμε από την τριμερή διάκριση των *έντεχνων πίστεων* κατά Αριστοτέλη σε *ήθος*, *πάθος* και *λόγο* – αποτελεί μια σημαντικότερη έννοια στην ανάλυση λόγου.

Η έννοια του ρητορικού ήθους στην αριστοτελική διδασκαλία περί ρητορικής έχει μάλλον παραγνωριστεί. Στην αναβίωση της ρητορικής τον 20^ο αιώνα – με κείμενο αναφορά το *Traité de l'argumentation* των Perelman και Olbrechts-Tyteca – το ρητορικό ήθος καταλαμβάνει ρόλο περιθωριακό και η ανάλυσή του εξαντλείται σε μερικές κοινότοπες διαπιστώσεις: «Αν το πρόσωπο του ομιλητή προσδίδει περιεχόμενο στο λόγο, αυτός ο λόγος, από την άλλη πλευρά, καθορίζει τη γνώμη που θα έχουμε για τον ομιλητή. Αυτό που οι αρχαίοι ονόμαζαν *ethos oratoire* συνοψίζεται στην εντύπωση που δίνει ο ομιλητής για τον εαυτό του μέσα από τα λεγόμενά του.»¹¹

Εντούτοις, το ήθος έχει βαρύνουσα σημασία στην ρητορική τέχνη: αποτελεί την εικόνα που κατασκευάζει κάθε ομιλητής για τον εαυτό του ούτως ώστε να γίνει πιστευτός. Πρέπει να υπογραμμίσουμε αυτήν την έννοια της κατασκευής ώστε να αποκαταστήσουμε με ακρίβεια το αριστοτελικό κείμενο: «Πάντως το αποτέλεσμα πρέπει να προέρχεται από την αγόρευση...», δηλώνει ρητά στην Ρητορική¹². Κάθε εκφορά λόγου, λοιπόν, κατασκευάζει μία εικόνα του υποκειμένου που εκφέρει τον λόγο αυτό. Το ήθος σε αυτό το πλαίσιο αποτελεί μία προβολή, μία γλωσσική κατασκευή, και ως τέτοια οφείλει να αναλυθεί εκ νέου μέσα στα σύγχρονα συγκείμενα και κυρίως με βάση τα κεκτημένα αυτού που σχηματικά αποκαλούμε «γλωσσική στροφή».

¹¹ Perelman, Chaim και Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Traité de l'argumentation*, σελ. 429, Edition de l'université de Bruxelles

¹² Αριστοτέλης, *Ρητορική, Τόμος Α*, σελ. 21, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα. Μεταφράζουμε εδώ από το αρχαίο κείμενο και επισημαίνουμε την λανθασμένη απόδοση στα νέα ελληνικά από τον Ηλιού που αλλοιώνει εντελώς το νόημα του κειμένου!

Δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ήθος χωρίς να μιλήσουμε για μια έννοια υποκειμενικότητας. Φυσικά, η αποσταθεροποίηση του καρτεσιανού cogito (και) μέσα από την παραδοχή της εξάρτησης της ανθρώπινης συνείδησης από τη γλώσσα είναι ένα θέμα για το οποίο έχουν σπαταληθεί τόνοι μελανιού στην σύγχρονη φιλοσοφία και ξεπερνά κατά πολύ τα όρια του παρόντος κειμένου. Θα προσπαθήσουμε να συνοψίσουμε παραπέμποντας: «Η λεγόμενη «γλωσσολογική στροφή» του ύστερου 20^{ου} αιώνα αφαιρεί τα προνόμια και την κυριαρχία της υποκειμενικότητας ως την αρχή της σύγχρονης φιλοσοφίας σε τρία βασικά επίπεδα. Κατά πρώτο λόγο, το πάντοτε και ήδη προϋπάρχον γλωσσικό δίκτυο, το οποίο τα υποκείμενα δεν εφευρίσκουν αλλά αντίθετα χρειάζονται ώστε να μπορούν να διαρθρώσουν τους εαυτούς τους στον κόσμο, θέτει στην θέση της στοχαστικά αντικειμενοποιημένης γνώσης... την ανακεφαλαιωτική ανασυγκρότηση της γνώσης που έχει ήδη χρησιμοποιηθεί. Κατά δεύτερο λόγο, ανατρέπει το ουσιωδώς μονολογικό μοντέλο της πράξης που προσιδιάζει στη φιλοσοφία του υποκειμένου, *διότι αντί να προχωράει από μια αντίληψη του λόγου ως αφηρημένου, ασώματου και απαλλαγμένου από κάθε κοινωνικό πλαίσιο ... τονίζει τη γλωσσική διαμεσολάβηση των επιθυμιών, των σκοπών και των στόχων*, δηλαδή τη δημιουργική δύναμη κάποιου ήδη μορφοποιημένου Λόγου. Τέλος, τονίζει την ερμηνευτική ακαθοριστία της ανθρώπινης πράξης.»¹³

Το μετα-νιτσεϊκό, διχασμένο, αποδομημένο, μη-αυτόνομο υποκείμενο, το υποκείμενο ως πολλαπλότητα, έχει σαφώς συνέπειες στην ανάλυση περί ήθους. Θα έπρεπε ωστόσο να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί σε αυτό το σημείο διότι, όπως αφήσαμε να διαφανεί και πιο πάνω, η ιδέα μιας απόλυτα κατασκευασμένης γλώσσας και, συνεπακόλουθα, ενός απόλυτα κατασκευασμένου υποκειμένου εκφοράς αυτής της γλώσσας δεν αποτελεί παρά την άλλη πλευρά του ίδιου νομίσματος. Στη διαλεκτική απόλυτη αυτονομία / απόλυτος προσδιορισμός πρέπει να αναζητήσουμε εκείνο το χώρο που προσφέρει στο (ούτως ή άλλως) προσδιορισμένο υποκείμενο μια δυνατότητα αυτονομίας.

Αυτό που προτείνουμε εδώ είναι μία έννοια ήθους που πραγματοποιεί τη σύγκλιση μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, που τοποθετεί το υποκείμενο μέσα στο λόγο ξαναφέροντας ταυτόχρονα το λόγο στο υποκείμενο. «Δεν μπορούμε πια να θέσουμε το υποκείμενο ως εξωτερικό προς το λόγο που αυτό εκφέρει, γιατί το πραγματικό ερώτημα είναι να μάθουμε, από τη στιγμή που υπάρχει λόγος, πώς το

¹³ Λίποβατς-Ρωμανός, *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*, σελ. 13-14, Νήσος. Η υπογράμμιση δική μου

υποκείμενο παρουσιάζεται / παρουσιάζει τον εαυτό του μέσα στο λόγο. Από τη σκοπιά του ήθους, ξέρουμε εκ των προτέρων ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να βγει από την ρητορική.»¹⁴

Η τάση που παρατηρείται τα τελευταία χρόνια για μία επανεξέταση της έννοιας του ήθους από διάφορους θεωρητικούς, που ξεκινούν από συναφή θεωρητικά πεδία και συνδιαλέγονται μεταξύ τους χωρίς ωστόσο να αυτοπροσδιορίζονται ως σχολές σκέψης, σχετίζεται σαφώς με την επιστροφή της ρητορικής στο πεδίο των επιστημών του λόγου. Το ρητορικό ήθος ξαναδιαβάζεται, ξαναμελετάται και προσαρμόζεται ποικιλοτρόπως – πάντα με σημείο εκκίνησης την αριστοτελική πραγματεία περί ρητορικής. Σημείο εκκίνησης για την ανάπτυξη της προβληματικής που διέπει την παρούσα εργασία αποτέλεσε η έκδοση ενός συλλογικού τόμου που επιγράφεται *Images de soi dans le discours – La construction de l'ethos*¹⁵ και επιχειρεί μία πρώτη κωδικοποίηση των σύγχρονων αναλύσεων περί ήθους. Με βάση αυτό προσπαθήσαμε να κατασκευάσουμε μία όσο το δυνατόν παραστατική και αντιπροσωπευτική διήγηση για το πώς η έννοια του ρητορικού ήθους ξαναποκτάει βαρύτητα στις επιστήμες του λόγου και ανοίγει νέους θεωρητικούς ορίζοντες.

¹⁴ Cornilliat, F., και Lockwood, R. (επιμ.), *Ethos et pathos, Le status du sujet rhétorique, Colloque International de Saint-Denis (19-21 Juin 1997)*, 2000, Honore Champion

¹⁵ Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Παρίσι 1999, Delachaux et Niestlé. Θεωρούμε απαραίτητο να αναφέρουμε εδώ ότι υπάρχει και μία άλλη σύγχρονη θεωρητική τάση που πραγματεύεται την έννοια του ρητορικού ήθους. Σε αντίθεση με την τάση που κυριαρχεί στη γαλλική βιβλιογραφία, η οποία αντλεί από πειθαρχίες όπως η πραγματολογία, η θεωρία του επιχειρήματος και η ανάλυση λόγου, ο συλλογικός αυτός τόμος που εκδίδεται στις Η.Π.Α. και πραγματεύεται την έννοια του ρητορικού ήθους έχει εντελώς διαφορετική κατεύθυνση, γεγονός που επισημαίνεται και από την ίδια την Amossy στην εισαγωγή της: «Παρόλο που αυτό το έργο δεν είναι το πρώτο που τοποθετεί την έννοια του ρητορικού ήθους στη σύγχρονη σκέψη, διαφοροποιείται από την προσπάθεια που έγινε πρόσφατα στις Η.Π.Α. στο *Ethos: New Essays* στο βαθμό που επιχειρεί να χρησιμοποιήσει εργαλεία ανάλυσης από τη θεωρία του επιχειρήματος και την πραγματολογία.» Ξεκινώντας συνεπώς από τη διαπίστωση ότι η φύση του υποκειμένου και των αναπαραστάσεων του μέσα στη γλώσσα τίθενται σε ριζική αμφισβήτηση από τις θεωρίες της ψυχανάλυσης, των μαρξιστικών σπουδών και της αποδόμησης, ο συγκεκριμένος τόμος προτείνει μία επαναδιαπραγμάτευση της ρητορικής έννοιας του ήθους με βάση αυτήν την προοπτική. Θεωρήσαμε (ελπίζουμε όχι άσκοπα) ότι το να προσπαθήσουμε να στήσουμε ένα διάλογο ανάμεσα σε πειθαρχίες που δεν συνδιαλέγονται μεταξύ τους υπερβαίνει τα όρια μίας διπλωματικής εργασίας. Επιλέξαμε ως εκ τούτου να μην επεκταθούμε καθόλου σε αυτό το έργο, καθώς τόσο οι προϋποθέσεις όσο και τα πορίσματα της ανάλυσής του, μολονότι παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον, μοιάζουν ωστόσο ριζικά ασύμβατα με αυτά που διαπραγματευόμαστε εδώ.

B2. Η σημασιολογική πραγματολογία [pragmatique sémantique] του Oswald Ducrot

Η επιστροφή της ρητορικής με τη νέα μορφή που προαναφέραμε δε μπορεί να αποσυνδεθεί από την πραγματολογική ανάλυση της λογοτεχνίας [pragmatique littéraire]. Θεωρώντας ως σημείο σύγκλισης της ρητορικής και της πραγματολογίας το γεγονός ότι και οι δύο εξετάζουν την αποτελεσματικότητα του λόγου στην εκάστοτε περίπτωση, ο Dominique Maingueneau επισημαίνει ότι «με ένα πολύ σχηματικό τρόπο, μπορούμε να διακρίνουμε στη σκέψη της πραγματολογίας μία προσπάθεια επαναδιαπραγμάτευσης του σχίσματος ανάμεσα στη λογική και τη ρητορική ή, όταν μιλάμε για φαινόμενα καθαρά γλωσσικά, μία επαναδιαπραγμάτευση της ρήξης ανάμεσα στη γραμματική δομή και τη χρήση της.»¹⁶

Εξηγούμε: Η σχετική βιβλιογραφία συνδέει άμεσα την περιθωριοποίηση της ρητορικής με την ανάδυση του θεωρητικού ρεύματος που σχηματικά αποκαλείται «αντι-προθεσιακή ερμηνευτική» και αναφέρεται κυρίως στη σκέψη των Heidegger και Gadamer: «Έπρεπε να περιμένουμε μέχρι το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα για να δούμε την επανενεργοποίηση της προβληματικής μιας γενικής ρητορικής και ώστε, συνακολούθως, η πραγματολογική διάσταση της λογοτεχνίας να μελετηθεί και πάλι σοβαρά.»¹⁷

Αν αναλογιστούμε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, τότε δεν προκαλεί έκπληξη που μία επαναδιαπραγμάτευση της έννοιας του ρητορικού ήθους έρχεται από τον Oswald Ducrot το 1984. Ο ίδιος θεωρεί ότι η ανάλυσή του εντάσσεται στο πεδίο της σημασιολογικής πραγματολογίας, την οποία ορίζει ως εξής: «Αν θεωρήσουμε ως αντικείμενο της πραγματολογίας την ανθρώπινη πράξη γενικά, ο όρος πραγματολογία της γλώσσας μπορεί να μας βοηθήσει να ορίσουμε, από το σύνολο των ερευνών, εκείνες που αφορούν την πραγματωμένη μέσω της γλώσσας ανθρώπινη πράξη, καταδεικνύοντας τις προϋποθέσεις (πραγμάτωσης) και την εμβέλειά της. Το βασικό πρόβλημα στις σπουδές αυτής της τάξης είναι να μάθουμε γιατί κάποιες λέξεις είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθούν ώστε να ασκήσουμε επιρροή, γιατί κάποιιοι λόγοι εντός κάποιων περιστάσεων μπορούν να είναι αποτελεσματικοί»¹⁸.

¹⁶ Maingueneau, M., *Pragmatique pour le discours littéraire*, Παρίσι 2001, Nathan

¹⁷ Ducrot, O. και Schaeffer J.-M., *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, σελ. 91, Παρίσι 1995, Seuil

¹⁸ Ducrot, O., *Le dire et le dit*, σελ. 173, Παρίσι 1984, Editions de Minuit

Όπως επισημαίνει και ο Jean-Michel Adam, η έννοια του ρητορικού ήθους δεν ελήφθη υπόψη από αυτό το θεωρητικό ρεύμα παρά αρκετά αργά. Ο Ducrot ήταν ο πρώτος που έλαβε υπόψη του τις πρώτες παρατηρήσεις του M. Le Guern (1978). Βασιζόμενος στις ρητορικές των Lamy, Gibert και Crevier, ο Le Guern επιχειρεί μία ανάλυση του ρητορικού ήθους – ανάλυση η οποία θεωρεί ότι θα μπορούσε να φωτίσει κάποιες σημαντικές πτυχές που είχαν αφήσει ως τότε στο σκοτάδι εκείνοι οι κλάδοι της γλωσσολογίας που μελετούν την εκφορά του λόγου. Ξεκινώντας από τις παραδοχές ότι αφενός οι ηθικές αρετές (qualités morales) του ομιλητή συνεισφέρουν στην επιτυχία του λόγου και, αφετέρου, ότι αυτές οι ηθικές αρετές δεν συνεισφέρουν στην πειθώ παρά μόνο αν εγγράφονται μέσα στο λόγο που εκφωνείται, ο Le Guern καταλήγει στη διαπίστωση ότι «είναι απαραίτητο να διακρίνουμε ανάμεσα στα πραγματικά ήθη, που εφάπτονται της ηθικής, και στα ρητορικά ήθη, που εφάπτονται της ρητορικής.»¹⁹

Με αυτόν τον τρόπο τοποθετεί το ρητορικό ήθος εντός του συστήματος εκφοράς: «...έτσι, με το ήθος δεν μιλάμε για ήθη αλλά, για να το πούμε διαφορετικά, είναι τα ήθη που μιλάνε.»²⁰ Ειδικότερα, ο Le Guern στο εν λόγω άρθρο θεωρεί ότι μία ανάλυση που λαμβάνει υποχρεωτικά υπόψη τα πραγματικά ήθη του ομιλητή ώστε να προσαρμόσει το λόγο του ουσιαστικά διαστρεβλώνει την πραγματική έννοια του ρητορικού ήθους, και καταλήγει: «Ξέρουμε πια ... με ποια γλωσσικά ίχνη η υποκειμενικότητα εγγράφεται στο λόγο. Το ποια είναι η πραγματική υποκειμενικότητα του ομιλητή, αυτή που ανταποκρίνεται στα «πραγματικά ήθη» του, υπάρχει πάντα περιθώριο να το σκεφτούμε. Ωστόσο, η ίδια η εκλέπτυνση της ανάλυσης των στοιχείων υποκειμενικότητας εντός του λόγου επιβάλλει περισσότερο από ποτέ να λάβουμε υπόψη το [ρητορικό] ήθος.»²¹

Φυσικά, η έννοια της κατασκευής της υποκειμενικότητας εντός του λόγου έχει επισημανθεί και σε άλλα σημεία της σχετικής βιβλιογραφίας, χωρίς ωστόσο να συνδεθεί με έννοιες ρητορικές. Για παράδειγμα, ήδη από το 1973 ο Claude Chabrol επισήμανε ότι το υποκείμενο-παραγωγός ενός λόγου μπορεί να αναπαρασταθεί μόνο από τα «ίχνη» που αφήνει στο λόγο: «Το υποκείμενο παραγωγός μίας γλωσσικής πράξης (εκφοράς) ... δεν μπορεί να συλληφθεί ή να κατασκευαστεί με άμεσο τρόπο.

¹⁹ Le Guern, M., *L'éthos dans la rhétorique française de l'âge classique*, στο *Stratégies discursives - Actes du Colloque au Centre de Recherches Linguistiques et Sémiologiques de Lyon*, p. 284, 1978, Presses Universitaires de Lyon.

²⁰ ό.π. σελ. 285

²¹ ό.π. σελ. 287

[...] Μόνο μέσω των *ιχνών* που εγγράφονται στην εκφορά ή στην παραγόμενη πράξη μπορούμε να προσπαθήσουμε να το αναπαραστήσουμε»²².

Ωστόσο, ο Le Guern ήταν ο πρώτος θεωρητικός στη σύγχρονη γαλλική βιβλιογραφία που επισήμανε την ανάγκη μιας πιο συστηματικής διαπραγμάτευσης της έννοιας του ρητορικού ήθους. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η ανάλυση του Ducrot ξεκινάει από εκεί που τελειώνει αυτή του Le Guern. Η καταληκτική διαπίστωση του τελευταίου ότι «κάθε φορά είναι μια άλλη υποκειμενικότητα που εγγράφεται μέσα στο κείμενο» αποτελεί, τρόπον τινά, την προγραμματική αρχή του Ducrot: «Σκοπός αυτού του κεφαλαίου είναι να αμφισβητήσει – και ει δυνατόν να αντικαταστήσει – ένα αξίωμα που μου φαίνεται ως (γενικά άρρητο) προαπαιτούμενο για ότι αποκαλείται σήμερα «σύγχρονη γλωσσολογία», όρος που καλύπτει την συγκριτική, την στρουκτουραλιστική και την γενετική γλωσσολογία. Αυτό το προαπαιτούμενο είναι η *ενότητα του ομιλούντος υποκειμένου*.»²³

Ο σκοπός αυτός εντάσσεται στο ευρύτερο σχέδιο του Ducrot να δομήσει μία “πολυφωνική θεωρία της εκφοράς” [theorie polyphonique de l'énonciation]. Διαβάζοντας και μόνο τον τίτλο δεν μας προκαλεί έκπληξη ότι το εν λόγω πόνημα βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στην αρχή της διαλογικότητας του Μπαχτίν: «Για τον Μπαχτίν, υπάρχει μία ολόκληρη κατηγορία κειμένων, και κυρίως τα λογοτεχνικά κείμενα, για τα οποία πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι πολλές φωνές μιλούν ταυτόχρονα, δίχως μία από αυτές να είναι κυρίαρχη και να κρίνει τις άλλες.... Ο συγγραφέας εκεί φοράει μία σειρά από διαφορετικές μάσκες.»²⁴

Αυτό που είναι σημαντικό να διασαφηνίσουμε εδώ είναι ότι η διαλογική διάσταση του κειμένου δεν πρέπει να συγχέεται με το δομικά διαλογικό του κομμάτι. Σύμφωνα με τον Μπαχτίν, κάθε εκφερόμενο είναι εγγενώς διαλογικό με την έννοια ότι δεν μπορεί να αναλυθεί αν δεν λάβουμε υπόψη την απεύθυνσή του προς άλλον: «Ξέρουμε πλέον ότι κάθε λόγος είναι ένας λόγος *διαλογικός*, κατευθυνόμενος προς κάποιον που θα ήταν ικανός να τον κατανοήσει και να δώσει απάντηση, είτε σε πραγματικό είτε σε εικονικό επίπεδο.»²⁵ Η εγγενής διαλογικότητα του Μπαχτίν έγκειται συνεπώς στο ότι κάθε λόγος δομείται με βάση την απεύθυνση του, δίχως αυτή η απεύθυνση να είναι απαραίτητα πραγματικής φύσεως.

²² Chabrol, C. (επιμ.), *Sémiotique narrative et textuelle*, σελ. 23, Παρίσι 1973, Larousse

²³ Ducrot, O., *Le dire et le dit*, σελ. 171, Παρίσι 1984, Editions de Minuit. Η υπογράμμιση δική μου.

²⁴ ό.π. σελ. 171

²⁵ Todorov, T., *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, παρατίθεται στο Maingueneau, D., *Pragmatique pour le discours littéraire*, Παρίσι 2001, Nathan

Στην καθημερινή γλώσσα, ο λόγος δομείται με βάση τον μελλοντικό λόγο-απάντηση. Με άλλα λόγια, για τον Μπαχτίν, κάθε λόγος είναι ένας ζωντανός διάλογος: «Όλες οι ρητορικές, μονολογικές φόρμες, από την ίδια τους την συνθετική δομή, προσανατολίζονται σε έναν ομιλητή και την απάντησή του. Αυτό το θεωρούμε μία θεμελιώδη, καταστατική αρχή του ρητορικού λόγου. Για την ρητορική είναι δεδομένο ότι η σχέση με ένα συγκεκριμένο συνομιλητή, η θέση που του δίνουμε, έχει επίπτωση στην εξωτερική δομή του ρητορικού λόγου. Εδώ όμως ο προσανατολισμός εν σχέση με την απάντηση είναι παραδεκτός, αναγνωρισμένος και συμπαγής.»²⁶

Ο Ducrot επισημαίνει εξαρχής ότι βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στη σκέψη του Μπαχτίν για να δομήσει τη δική του θεωρία περί πολυφωνικότητας. Θεωρεί εντούτοις ότι διαφοροποιείται από τον Μπαχτίν σε ένα σημαντικό σημείο: «Αλλά αυτή η θεωρία του Μπαχτίν, από όσο γνωρίζω, εφαρμόστηκε πάντα σε κείμενα, δηλαδή σε ένα στάδιο μετά τα εκφερόμενα, και ποτέ στα εκφερόμενα από τα οποία αποτελούνται τα κείμενα. Με αυτόν τον τρόπο δεν κατέληξε ποτέ να αμφισβητήσει την παραδοχή σύμφωνα με την οποία ένα απομονωμένο εκφερόμενο εκφράζει μία και μόνο φωνή.»²⁷ Πρόκειται για μία πολύ λεπτή διαφοροποίηση η οποία μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο εντός του εννοιακού συστήματος που ο ίδιος προσπαθεί να δομήσει. Όπως έχει επισημάνει και αλλού: «Δεν αρκεί να πούμε ότι ο λόγος θέτει τη γλώσσα στην υπηρεσία δι-υποκειμενικών σκοπών. Ο ίδιος ο λόγος αποτελεί μία δι-υποκειμενική σχέση.»²⁸

Μέσα στο κεφάλαιο για την «πολυφωνική θεωρία» που εξετάζουμε κάνει διάκριση ανάμεσα σε φράση, εκφερόμενο και εκφορά. [phrase – énoncé – énonciation]. Για να μην μακρηγορήσουμε περί αυτής της διάκρισης, παραθέτουμε το αντίστοιχο λήμμα του *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* που έχει συντάξει ο ίδιος: «Είναι σύνηθες να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στη φράση – αφηρημένη γλωσσική οντότητα που μπορεί να χρησιμοποιηθεί σε μία απειρία διαφορετικών καταστάσεων – και στο εκφερόμενο (énoncé), - συγκεκριμένη πραγμάτωση μιας φράσης από ένα συγκεκριμένο ομιλών υποκειμένο, σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο. Από αυτές τις δύο έννοιες πρέπει ακόμα να

²⁶ Bakhtine, M., *Esthétique et théorie du roman*, σελ. 103, Παρίσι 1978, Gallimard

²⁷ Ducrot, O., ό.π., σελ. 171

²⁸ Ducrot, O., *Logique, structure, énonciation*, p. 159, Παρίσι 1989, Munit

διακρίνουμε την εκφορά (énonciation): είναι το ιστορικό γεγονός της παραγωγής ενός εκφερόμενου, δηλαδή της πραγματοποίησης μιας φράσης.»²⁹

Για τον Ducrot, η εκφορά είναι μία πράξη χωρίς υποκείμενο, ένα απλό ιστορικό γεγονός. Δεν τον ενδιαφέρει δηλαδή σε αυτήν την περίπτωση ότι κάποια πηγή παρήγαγε κάποιο εκφερόμενο αλλά απλά και μόνο ότι αυτό το εκφερόμενο παρήχθη: «Δεν είναι δική μου δουλειά να αποφασίσω αν υπάρχει συγγραφέας και ποιος είναι.»³⁰ Αν επιμένει σε αυτή τη διάκριση είναι διότι, για να περάσει στην αμέσως επόμενη διάκριση – ανάμεσα σε νόημα [sens] και σημασία [signification] –, έχει ανάγκη μία θεωρία της εκφοράς που να μην περιλαμβάνει εξ αρχής την έννοια του ομιλούντος υποκειμένου.

Η διάκριση νόημα – σημασία σκιαγραφείται ως εξής: Αν η σημασία μιας φράσης [signification de la phrase] εξαρτάται από την αλήθεια της σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο – και άρα έχει ανάγκη “αγκίστρωσης” σε ένα συγκεκριμένο υποκείμενο ούτως ώστε να αποκτήσει συγκεκριμένη σημασία, να “σημάνει” κάτι -, το νόημα του εκφερόμενου [sens de l'énoncé] δεν εξαρτάται από τη στιγμή της εκφοράς, το μελετάμε δηλαδή ως κλειστό γλωσσικό σύστημα και όχι σε αναφορά με την πραγματικότητα.

Αφού λοιπόν στήσει τις διακρίσεις του, προχωράει στο κυρίως θέμα της ανάλυσής του που είναι η κριτική της ενότητας του υποκειμένου της εκφοράς, δηλαδή της θέσης “ένα εκφερόμενο – ένα υποκείμενο”: «Φυσικά από τη στιγμή που όρισα την έννοια της εκφοράς όπως τη χρησιμοποιώ ως γλωσσολόγος που περιγράφει τη γλώσσα, αρνήθηκα ρητά να εισάγω την ιδέα ενός παραγωγού μέσα στο λόγο: η έννοια μου είναι ουδέτερη απέναντι σε μια τέτοια ιδέα. Τα πράγματα είναι διαφορετικά για την περιγραφή της εκφοράς που είναι καταστατική [constitutive] του νοήματος των εκφερομένων – περιγραφή που είναι καταστατική αυτού που το εκφερόμενο θέλει να πει και όχι αυτού που ο γλωσσολόγος λέει για το εκφερόμενο.»³¹

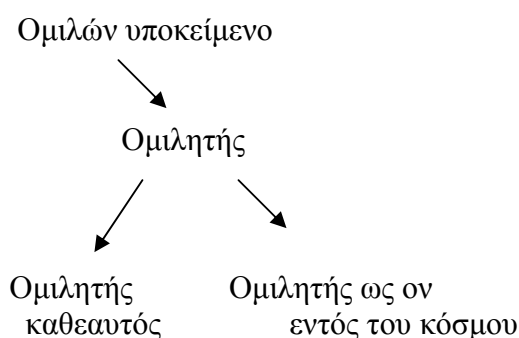
Η περιγραφή αυτή μπορεί να αποδώσει σε ένα ή περισσότερα υποκείμενα την πηγή της εκφοράς. Ως προς αυτό κάνει μία τριμερή διάκριση: Ο παραγωγός του λόγου, αυτό που ονομάζει ομιλών υποκείμενο [sujet parlant] είναι ένα εμπειρικό δεδομένο που δεν τον ενδιαφέρει στην ανάλυσή του. Αντίθετα, ως ομιλητή [locuteur]

²⁹ Ducrot, O. και Schaeffer J.-M., *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, σελ. 728, Παρίσι 1995, Seuil

³⁰ Ducrot, O., *Le dire et le dit*, σελ. 179

³¹ ό.π. σελ. 193

δεν πρέπει να εννοήσουμε το άτομο που πραγματικά παράγει το εκφερόμενο αλλά αυτό που καταδεικνύεται, εντός του εκφερόμενου, ως πηγή της εκφοράς. Και στο επίπεδο του ομιλητή κάνει μία ακόμη διάκριση: «Από τη στιγμή που ο ομιλητής (γλωσσικής υπόστασης) διαχωρίστηκε από το υποκείμενο της ομιλίας (εμπειρική οντότητα), θα πρότεινα να διακρίνουμε ακόμα, στο εσωτερικό της ίδιας της έννοιας του ομιλητή, τον ομιλητή καθεαυτόν [locuteur en tant que tel”] (L) και τον ομιλητή ως ον εντός του κόσμου



ΗΘΟΣ

Το ήθος κατά Ducrot

[locuteur en tant qu’être dans le monde] (λ). Ο L είναι ο υπεύθυνος για την εκφορά και εξετάζεται μόνο με βάση αυτή του την ιδιότητα. Ο λ είναι ένα «ολοκληρωμένο» άτομο που έχει μεταξύ άλλων την ιδιότητα να είναι η πηγή του εκφερόμενου.»³² Τη διάκριση αυτή ο Ducrot την έχει προτείνει και σε άλλα σημεία του έργου του: «Περιγράφοντας την εκφορά, το εκφερόμενο μπορεί όχι μόνο να αναδείξει τις διάφορες απόψεις που εκφράζουν τα διαφορετικά *sujets modaux* που χρησιμοποιεί το ομιλών υποκείμενο, αλλά και να καταστήσει “υπεύθυνο” για αυτές τις απόψεις κάποιον που δεν είναι ο πραγματικός παραγωγός του λόγου.»³³

Με βάση αυτή τη διάκριση ο Ducrot εισάγει την έννοια του ρητορικού ήθους στο έργο του. Χρησιμοποιεί την ανάλυση του Le Guern για να επισημάνει την παραδοξότητα αλλά και τη σημασία του όρου ρητορικά ήθη [moeurs oratoires] που χρησιμοποιείται για να περιγράψει την έννοια του ήθους: «Πρέπει να εννοήσουμε [με αυτόν τον χαρακτηρισμό] τα ήθη που ο ομιλητής αποδίδει στον εαυτό του με τον τρόπο που εξασκεί τη δραστηριότητα του ομιλητή.»³⁴ Σε αυτό το πλαίσιο ορίζει το ήθος: «Μέσα στην ορολογία μου, θα έλεγα ότι το ήθος αποδίδεται στο L, στον ομιλητή καθ’ εαυτόν. Καθώς αποτελεί την πηγή της εκφοράς, «ενδύεται»

³² ό.π. σελ. 200

³³ Ducrot, O., *Logique, structure, énonciation*, σελ.185

³⁴ Ducrot, O., *Le dire et le dit*, σελ. 201

συγκεκριμένους χαρακτήρες οι οποίοι με τη σειρά τους καθιστούν αυτήν την εκφορά αποδεκτή ή όχι.»³⁵

Έχοντας επισημάνει εξ αρχής ότι το μοντέλο που προσπαθεί να κατασκευάσει είναι ουσιαστικά μία επέκταση της αρχής της διαλογικότητας του Μπαχτίν στη λογοτεχνία, δεν μας προκαλούν έκπληξη οι συνάφειες που παρουσιάζουν οι έννοιες που χρησιμοποιεί ο Ducrot με τις έννοιες της αφηγηματολογίας (κυρίως) του Gerard Genette. Πρόκειται άλλωστε για μια συνάφεια που έχει επισημανθεί τόσο από τον ίδιο όσο και από άλλους σχολιαστές του έργου του. «Σε ότι αφορά τη σχέση του αφηγηματολογικού μοντέλου με την περιγραφή συγκεκριμένων ομιλιακών [discursifs] φαινομένων, η θεωρία της πολυφωνίας του Oswald Ducrot προσφέρει ένα ιδιαίτερα πειστικό επιχείρημα.»³⁶

Πράγματι, στο *Figures III* ο Genette κάνει διάκριση όχι μόνο ανάμεσα στον συγγραφέα και στον αφηγητή (πχ το εμπειρικό υποκείμενο που λέγεται Μπαλζάκ από τον αφηγητή του *Sarrasine*) αλλά και ανάμεσα στο “ποιος βλέπει” [qui voit?] και στο “ποιος μιλάει” [qui parle?].³⁷ Θεωρεί δηλαδή απαραίτητη τη διαφοροποίηση ανάμεσα στον αφηγητή και του υποκείμενο του οποίου η προοπτική καθορίζει την αφήγηση. Η αντιστοιχία που στήνει ο Ducrot βασιζόμενος στο μοντέλο της αφηγηματολογίας είναι η εξής: Αν ο συγγραφέας ταυτίζεται με το ομιλούν, εμπειρικό υποκείμενο και δεν μας ενδιαφέρει στην ανάλυσή μας, στο κειμενικό κομμάτι υπάρχουν δύο επίπεδα: ο καθεαυτό ομιλητής -L που ταυτίζεται με τον αφηγητή και ο ομιλητής ως ον εντός του κόσμου – λ που ταυτίζεται με το αφηγηματικό qui voit?.

Ουσιαστικά - και για να μην χάσουμε το νόημα περιπλέκοντας όλες αυτές τις τυπολογίες - αυτό που προσπαθεί να κάνει εδώ ο Ducrot είναι να αναδείξει μία μορφή υποκειμενικότητας που δεν είναι (μόνο) αυτή του αφηγητή και να δείξει ταυτόχρονα ότι η εμπειρική ύπαρξη, απαραίτητο αξίωμα για τον συγγραφέα, δεν είναι απαραίτητη και για τον αφηγητή. «Στο μέτρο που αυτός ο τελευταίος είναι φανταστικός, εσωτερικός στο έργο, ο ρόλος του πλησιάζει αυτόν που ονόμασα ομιλητή – που για μένα είναι μία γλωσσική υπόσταση που σχετίζεται με το νόημα του εκφερόμενου και σχηματίζεται από την περιγραφή που το εκφερόμενο δίνει για την εκφορά του.»³⁸

³⁵ ό.π. σελ. 201

³⁶ Amossy, R. (επιμ.), *Pragmatique et analyse des textes*, σελ. 35, 2002, Presses Universitaires de Tel-Aviv

³⁷ Σε μετέπειτα έργο του διορθώνει εκφραστικά αυτή τη διάκριση αντικαθιστώντας το qui voit? με το ou est le foyer de reception?, βλ. Genette, G., *Nouveau discours du récit*, σελ. 43, Παρίσι 1983, Seuil

³⁸ Ducrot, *Le dire et le dit*, σελ. 208

Αυτού του είδους η ανάλυση μπορεί να μας βγάλει από την αμηχανία που προκαλούν οι σύνθετες μορφές αφήγησης, που δεν ακολουθούν το αντικειμενικό, ρεαλιστικό μοτίβο του «συγγραφέα-Θεού» που κατασκευάζει τον κόσμο. Αμηχανία που δεν αποφεύγεται σε αναλύσεις όπως, επί παραδείγματι, αυτή του Peter France που, βασιζόμενος κυρίως στην αγγλοσαξονική βιβλιογραφία περί αφηγηματολογίας, δεν προχωράει πέραν της διάκρισης συγγραφέας-αφηγητής, αποδίδοντας φυσικά τον σχηματισμό του ήθους στον δεύτερο: «Ως υποκείμενο πρέπει αναγκαστικά να εννοήσουμε τον αφηγητή, αυτόν που λέει «εγώ», ή ακόμα αυτόν που μαντεύουμε πίσω από το κείμενο, τη φωνή που ακούμε την ώρα που διαβάζουμε.»³⁹

Και συνεχίζει: «Όπως έχει δείξει η αφηγηματολογία, οι σχέσεις ανάμεσα σε αυτό το (φανταστικό) υποκείμενο και στον συγγραφέα ως ιστορική προσωπικότητα μπορούν να ποικίλουν ιδιαίτερα και να είναι πολύ δύσκολο να τις καθορίσουμε.»⁴⁰ Δυσκολία που, όπως θα έλεγε ο Ducrot, δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να ξεπεραστεί με βάση αυτήν την πρωτόλεια, διμερή διάκριση. Ήδη δείξαμε σε ένα προκαταρκτικό επίπεδο ότι ο σχηματισμός του ήθους δεν αποδίδεται απαραίτητα σε ένα αφηγητή που ταυτίζεται σε δεύτερο επίπεδο με ένα εμπειρικό υποκείμενο – συγγραφέα, αλλά μπορεί να προκύπτει από την αλληλεπίδραση των διαφόρων φωνών που “αντηχούν” μέσα σε ένα κείμενο. Συνεπώς, ο καθεαυτό ομιλητής – L στον οποίο αποδίδεται το ήθος δεν είναι απαραίτητα κάποια σαφώς σχηματισμένη φιγούρα αφηγητή αλλά μπορεί να αποτελεί την αλληλεπίδραση των διαφόρων φωνών του κειμένου.

Υπό αυτό το πρίσμα, η πραγματολογική προσέγγιση παρέχει ένα πλεονέκτημα σε σχέση με τις μελέτες της αφηγηματολογίας, διότι θεωρεί την γλωσσική δραστηριότητα ως αποτελούμενη ταυτόχρονα από ένα λέγειν (*dire*) και ένα λεχθέν (*dit*), δηλαδή τόσο από την εκφορά όσο και από το εκφερόμενο. Η προσέγγιση αυτή προσφέρεται για να διορθώσουμε τα προβληματικά σημεία της αφηγηματολογίας διότι θέτει το λέγειν και το λεχθέν σε μία στενή αλληλεπίδραση: «...όπως λέει ο Ducrot, το νόημα του εκφερόμενου δεν είναι κάτι άλλο από τον προσδιορισμό ή την περιγραφή της εκφοράς. Κάθε εκφερόμενο είναι συνεπώς το αποτέλεσμα μίας εκφοράς, της οποίας πάντα κρατάει τα ίχνη. Το να λάβουμε υπόψη αυτό το γεγονός, που είναι προφανές σε κάθε πραγματολογική μελέτη, σημαίνει ότι ένα λογοτεχνικό

³⁹ France, P., *L'ethos du conteur*, σελ. 293 στο Cornilliat, F., και Lockwood, R. (επιμ.), *Ethos et pathos, Le status du sujet rhétorique, Colloque International de Saint-Denis (19-21 Juin 1997)*, 2000, Honore Champion

⁴⁰ ό.π. σελ. 293

έργο δεν μπορεί πλέον να θεωρείται αποτελούμενο αφενός από ένα αυτοαναφορικό αφηγηματικό περιεχόμενο και, αφετέρου, από τα μέσα για να εκφράσουμε αυτό το περιεχόμενο, δεδομένου ότι κάθε εκφερόμενο συνδέεται με μία περίπτωση εκφοράς στην οποία συμμετέχουν ένας ομιλητής και ένας αποδέκτης.»⁴¹

Σε κάθε περίπτωση πρέπει να επισημάνουμε ότι ο τρόπος με τον οποίο ο συγγραφέας χειρίζεται τις συμβάσεις της αφήγησης έχει επίπτωση στον τρόπο με τον οποίο ο αναγνώστης χειρίζεται το κείμενο και διαμορφώνει τις ταυτίσεις του. Το ρητορικό ήθος στην προοπτική της πραγματολογίας δεν περιορίζεται στην αξιοπιστία ή την εξουσία του κάθε ομιλητή αλλά πολύ περισσότερο «δείχνει πώς το φανταστικό διήγημα μπορεί να αναδείξει διάφορα επίπεδα αλληλεπίδρασης που δεν επικαλύπτονται απαραίτητα. Παρουσιάζει στην πραγματικότητα αφηγητές και προσωπικότητες που κατασκευάζουν ο καθένας μία εικόνα του εαυτού τόσο απέναντι στους φανταστικούς αποδέκτες όσο απέναντι και στον υποτιθέμενο αναγνώστη.»⁴²

Οι σκέψεις αυτές του Ducrot έδωσαν μία πρώτη ώθηση στις σύγχρονες μελέτες περί ήθους. Πολλές από αυτές βέβαια δεν μπόρεσαν να καταλάβουν το λειτουργικό στοιχείο του ήθους και αναλώθηκαν στο να κατασκευάζουν εκ νέου εξαντλητικές τυπολογίες προς χρήση. Και αν το γεγονός ότι αυτή η προοπτική δεν ακολουθεί καθόλου το σκεπτικό του Ducrot μπορεί και να μην μας απασχολεί, το γεγονός ότι τείνουν σε μία εκ νέου εργαλειοποίηση ρητορικών εννοιών σίγουρα το βρίσκουμε ατελέσφορο. Το ήθος στην δική μας οπτική – ας το ξεκαθαρίσουμε εξ αρχής – δεν είναι απλά η συνειδητή σκιαγράφηση ενός χαρακτήρα μέσω του λόγου, ένα απλό μέσο πειθούς: αποτελεί μία διαδικασία που εδρεύει σε κάθε λόγο.

Επί παραδείγματι, ο Thierry Herman⁴³ επιχειρεί να αναδείξει σε ένα κείμενο του κάποιες προβληματικές πτυχές του σχήματος του Ducrot, με σημαντικότερη αυτήν που αμφισβητεί την απόδοση του ήθους αποκλειστικά στον “κειμενικό” ομιλητή χωρίς αναφορά στο εμπειρικό υποκείμενο της ομιλίας και την προκατασκευασμένη εικόνα που μπορεί να έχει ο δέκτης του λόγου για αυτόν. Αυτό είναι ένα θέμα το οποίο έχει επισημανθεί στην βιβλιογραφία και θα το εξετάσουμε σε

⁴¹ Helkkula, M., *La scène d'énonciation à "la recherche du temps perdu"*, σελ. 227-228, στο Amossy, R. και Maingueneau, D., *L'analyse du discours dans les études littéraires*, 2003, Presses Universitaires de Mirail

⁴² Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Παρίσι 1999, Delachaux et Niestlé, σελ. 25

⁴³ Herman, T., *L'analyse de l'ethos oratoire*, στο Lane, Ph. (επιμ.), *Des discours aux textes : modèles et analyses*, 2005, Publications des Universités de Rouen et du Havre

επόμενο κεφάλαιο. Ωστόσο, το εν λόγω κείμενο καταλήγει στην κατασκευή μίας τυπολογίας «ηθών» που μπορεί να χρησιμοποιήσει κανείς για να πείσει, σαν να επρόκειτο για μία έννοια την οποία μπορούμε να εργαλειοποιήσουμε και να κατασκευάσουμε τυπολογίες τις οποίες θα «φορέσουμε» σε κάθε λόγο. Αναφέρουμε ενδεικτικά: *ethos individual*, *ethos communautaire*, *ethos confronté*, *ethos a contrario*, *ethos objectiviste*, *ethos indéterminé...* και, παραφράζοντας τον Genette, ο Μπόρχες θα πρότεινε εδώ μία ακόμα κατηγορία, αυτή των διηγημάτων που γράφονται με λεπτό πενάκι!

B3. Η «σκηνή της εκφοράς» του Dominique Maingueneau

Ο Maingueneau συνεχίζει πάνω στη γραμμή του Ducrot, αναλύοντας την έννοια του ρητορικού ήθους στην κειμενική και μόνο διάστασή της, χωρίς αναφορά δηλαδή στο εμπειρικό υποκείμενο της ομιλίας. Ωστόσο, η πρωτοτυπία της ανάλυσης του Maingueneau – όπως πολύ εύστοχα έχει επισημάνει ο Jean-Michel Adam – έγκειται στο ότι προσδίδει την πρόπουσα σημασία στη ρητορική *actio*, δηλαδή τόσο στη φωνή και τον τόνο, όσο και στα εξωλεκτικά στοιχεία: «Ο τόνος της φωνής, ο ρυθμός του λόγου, οι μιμήσεις και οι χειρονομίες αναδεικνύουν το ίδιο, αν όχι περισσότερο από τις λέξεις, τη θέση του υποκειμένου εντός της εκφοράς.»⁴⁴

Βέβαια, εδώ ο Maingueneau έρχεται μοιραία αντιμέτωπος με την προφορική καταγωγή του ήθους, και της ρητορικής εν συνόλω, θεωρεί ωστόσο ότι τίποτα δεν μας υποχρεώνει να περιορίσουμε το ρητορικό ήθος σε προφορικές εκφάνσεις του λόγου: «... πρέπει να παραδεχτούμε ότι κάθε είδος γραπτού λόγου οφείλει να διαχειριστεί τη σχέση του με μία πρωταρχική προφορικότητα. Το κείμενο είναι πάντα αναφερόμενο σε κάποιον, σε μία πηγή εκφοράς, μία φωνή που επικυρώνει αυτό που

⁴⁴ Adam, J.-M., *De la grammaticalisation de la rhétorique à la rhétorisation de la linguistique*, σελ. 48, στο Koren, R. και Amossy, R., *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques?*, Παρίσι 2002, L'Harmattan

λέγεται. Το να λάβουμε υπόψη το ήθος ενός έργου δεν σημαίνει ότι θεωρούμε το γραπτό σαν ίχνος, σαν χλωμή αντανάκλαση μίας πρωταρχικής προφορικότητας.»⁴⁵

Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή: Η δουλειά του Maingueneau εντάσσεται στο πεδίο της ανάλυσης λόγου, πεδίο που κατά τον ίδιο υπερβαίνει κατά πολύ το πλαίσιο της θεωρίας του επιχειρήματος. Η επιλογή του αυτή εντάσσει εξ αρχής την έννοια του ρητορικού ήθους σε ένα πλαίσιο ευρύτερο από αυτό της πειθούς και της αξιοπιστίας του ομιλητή: «Πέραν της πειθούς που προκύπτει μέσω των επιχειρημάτων, η έννοια του ήθους μας επιτρέπει να στοχαστούμε γύρω από τη γενικότερη διαδικασία της συναίνεσης / “συν-φωνίας” [adhésion] των υποκειμένων σε μία συγκεκριμένη συνομιλιακή θέση [position discursive]».⁴⁶

Στο έργο του έχει από αρκετά νωρίς επισημάνει την αμηχανία της ανάλυσης λόγου να διαχειριστεί την έννοια της υποκειμενικότητας εντός του συστήματος εκφοράς του λόγου: «Εάν η ανάλυση λόγου αγνοεί ακόμα σε ποια θεωρία της εκφοράς θα θεμελιωθεί, υπάρχει τουλάχιστον μία σημασιολόγηση της εκφοράς την οποία πρέπει να απορρίψουμε ή τουλάχιστον να αποδυναμώσουμε τη θεωρητική της εμβέλεια: πρόκειται για την εννοιολόγηση της εκφοράς που θα επέτρεπε να επανεισάγουμε... την αυτονομία του υποκειμένου, του ελεύθερου «λόγου» - στον αντίποδα των οποίων έχει κατασκευαστεί η πραγματολογία [linguistique du discours]:. Η εκφορά δεν πρέπει να καταλήξει σε μία «κατάκτηση» του κόσμου και της γλώσσας από την υποκειμενικότητα. Για να το πούμε διαφορετικά, η εκφορά δεν πρέπει να καταλήξει να τοποθετήσει το υποκείμενο στην «πηγή του νοήματος», σαν ένα τρόπον τινά σταθερό, πρωταρχικό σημείο που κατευθύνει τα νοήματα και είναι φορέας προθέσεων και «ρητών» επιλογών.»⁴⁷

Ο Maingueneau ακολουθεί τη σκέψη του Benveniste και επισημαίνει ότι η εκφορά δεν ταυτίζεται με την “ομιλία” όπως την ορίζει ο Saussure. Πράγματι, στο *Problèmes de linguistique générale II*⁴⁸, ο Benveniste υποστηρίζει ότι η εκφορά είναι η διαδικασία με την οποία ο κάθε ομιλητής που χρησιμοποιεί τη γλώσσα την κινητοποιεί για λογαριασμό του. Συνεπώς, η διαδικασία της εκφοράς αφορά την πράξη καθεαυτή της παραγωγής ενός εκφερόμενου και όχι το «σώμα» της εκφοράς:

⁴⁵ Maingueneau, D., *Le contexte de l'oeuvre littéraire (1993)*, παρατίθεται στο Chauvin-Vileno, Andrée, *Ethos et texte littéraire: Vers une problématique de la voix*, Revue SEMEN, No 14, 2001

⁴⁶ Maingueneau, D., *Ethos, scénographie, incorporation*, σελ. 76, στο Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Παρίσι 1999, Delachaux et Niestlé

⁴⁷ Maingueneau, D., *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, σελ. 100, 1976, Hachette Université

⁴⁸ Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale II*, σελ. 80, Παρίσι 1974, Gallimard

«Η εκφορά είναι η διαδικασία με την οποία ο ομιλητής ‘κινητοποιεί τη γλώσσα για λογαριασμό του’, ‘παίρνει τη γλώσσα για εργαλείο’, μετατρέπει τη γλώσσα σε λόγο και θέτει τον εαυτό του ως ομιλητή μέσω συγκεκριμένων ενδείξεων: προσωπικές αντωνυμίες, ρηματικοί χρόνοι κλπ.»⁴⁹

Μεγάλη σημασία σε αυτήν την κατεύθυνση έχει η μελέτη του Maingueneau γύρω από τη θεωρία του Austin περί διαπιστωτικών και επιτελεστικών εκφορών. Σε αντίθεση με τις διαπιστωτικές εκφορές οι οποίες δηλώνουν, καταγράφουν ή περιγράφουν μία κατάσταση και χαρακτηρίζονται ως αληθείς ή ψευδείς, υπάρχουν και κάποιες εκφορές στις οποίες η διάσταση αλήθειας / ψεύδους είναι ανενεργή: πρόκειται για τις επιτελεστικές εκφορές. Πρόκειται δηλαδή για εκφορές που αυτές καθαυτές αποτελούν την πραγμάτωση μιας πράξης και συνεπώς δεν αξιολογούνται ως αληθείς ή ψευδείς αλλά ως εύστοχες ή άστοχες: π.χ. η εκφορά δέχομαι την X για γυναίκα μου, είναι εύστοχη όταν εκφέρεται από έναν άντρα, ανύπαντρο, ενώπιον του δημάρχου ή ιερέα και άστοχη όταν δεν πληροί κάποια από τις παραπάνω προϋποθέσεις, όταν π.χ. εκφέρεται από έναν ήδη παντρεμένο άντρα μέσα σε ένα μπαρ.

Ο Maingueneau θεωρεί ότι η έννοια των επιτελεστικών ρημάτων είναι πολύ σημαντική για την ανάλυση λόγου διότι αντιτίθεται σε κάποιες συγκεκριμένες πτυχές της αντίληψης του Saussure περί γλώσσας. Συγκεκριμένα: « 1. Στην ιδέα ότι η σημασία ενός εκφερόμενου μπορεί να περιγραφεί ανεξάρτητα από την αξία της εκφοράς του. Τα επιτελεστικά δείχνουν ότι για να καταλάβουμε κάποια εκφερόμενα είναι απαραίτητο να γνωρίζουμε το πλαίσιο εκφοράς τους. 2. Στην εξομοίωση της γλωσσικής δραστηριότητας με την ατομική δημιουργικότητα: αντίθετα, η θεωρία των επιτελεστικών επανεισάγει την κοινωνική θέσμιση στη γλωσσική δραστηριότητα. 3. Στην εξομοίωση των φυσικών γλωσσών με κώδικες που προορίζονται για δι-υποκειμενική επικοινωνία πληροφοριών και γνώσεων. Αντιθέτως, όπως γράφει ο Ducrot: “Θα πάψουμε να ορίζουμε τη γλώσσα με τον τρόπο του Saussure, δηλαδή σαν ένα κώδικα, σαν ένα εργαλείο επικοινωνίας. Θα την θεωρούμε σαν ένα παιχνίδι ή, πιο συγκεκριμένα, ως αυτό που θέτει τους κανόνες ενός παιχνιδιού που εντάσσεται σε μεγάλο βαθμό στην καθημερινή ύπαρξη.”»⁵⁰

Τα θεμέλια βέβαια αυτής της θεωρίας είναι κάπως επισφαλής: ο ίδιος ο Austin καταλήγει σε μία αμηχανία να εντοπίσει συγκεκριμένες γραμματικές δομές και να

⁴⁹ ό.π., σελ. 102

⁵⁰ ό.π. σελ. 128

φτιάξει μία σαφή τυπολογία που θα διακρίνει ανάμεσα στις διαπιστωτικές και τις επιτελεστικές εκφορές. Όπως έχει παρατηρήσει και ο επιμελητής της ελληνικής μετάφρασης Χ. Χρόνης, πρόκειται για ένα «αυτοϋπονομευόμενο κείμενο»: διαπιστώνοντας ότι οι υποθέσεις που προτείνει είναι αρκετά επισφαλείς και δεν αντέχουν σε ισχυρή πίεση, καταλήγει στη διατύπωση της θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων⁵¹ που βασίζεται στη διάκριση μεταξύ λεκτικών, ενδολεκτικών και περιλεκτικών πράξεων, δηλαδή πράξεων του να λες κάτι, πράξεων που εκτελούνται λέγοντας κάτι και πράξεων που εκτελούνται με το να λες κάτι.

Η έννοια των ομιλιακών ενεργημάτων έχει μελετηθεί αρκούντως στη σχετική βιβλιογραφία και υπερβαίνει τους σκοπούς του παρόντος κειμένου. Άλλωστε, ο ίδιος ο Maingueneau παραμένει στην πρώτη διάκριση μεταξύ διαπιστωτικού και επιτελεστικού και λύνει το πρόβλημα παρακάμπτοντας το: «Το παρόν της ενεργητικής φωνής είναι ο μόνος δυνατός χρόνος για να είναι το επιτελεστικό ένα ακριβές γλωσσικό ενέργημα που αναφέρεται στο παρόν της εκφοράς. Άλλωστε, μόνο το «εγώ» μπορεί να είναι το υποκείμενο μιας επιτελεστικής εκφοράς και μόνο η ύπαρξη του σωστού ομιλητή μπορεί να εγγυηθεί την επιτυχία του εκφερόμενου. Με αυτήν την έννοια, δεν υπάρχουν πραγματικά «επιτελεστικά ρήματα» αλλά μόνο η επιτελεστική χρήση ορισμένων ρημάτων.»⁵²

Επιτυγχάνει έτσι να συνδέσει τη θεωρία των επιτελεστικών ρημάτων με την ανάλυση του για την εκφορά, καταλήγοντας στη διαπίστωση ότι δεν πρέπει να μιλάμε για επιτελεστικά ρήματα αλλά για επιτελεστικές εκφορές ρημάτων. Δεν υπάρχουν επιτελεστικά ρήματα πέραν της συγκεκριμένης χρήσης τους: «Βλέπουμε ότι η επιτελεστική εκφορά προϋποθέτει μία ακριβή παρουσία και ένα ΕΓΩ. Αυτά τα δύο στοιχεία είναι άρρηκτα συνδεδεμένα καθόσον η επιτελεστικότητα επιβάλλει την ακριβή σύμπτωση ανάμεσα στο υποκείμενο της εκφοράς και το υποκείμενο του εκφερόμενου, αυτό του λέγειν και αυτό του λεχθέντος.»⁵³ Με αυτόν τον τρόπο, ο Maingueneau καταφέρνει να εισάγει την υποκειμενικότητα εντός του συστήματος εκφοράς που κατασκευάζει και να επιχειρήσει μία φόρμουλα που συνδέει το λόγο με τις συνθήκες εκφοράς του.

⁵¹ Ωστιν, Τζ. –Λ., *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις*, σελ. 116-131, Αθήνα 2003, Βιβλιοπωλείον της Εστίας

⁵² Maingueneau, D., ό.π. σελ. 129

⁵³ Maingueneau, D., *Pragmatique pour le discours litteraire*, σελ. 6

Έχουμε ήδη επισημάνει τη σύνδεση της έννοιας του ήθους στη θεωρία του Maingueneau με την ρητορική *actio*. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που κάποια πρώτα στοιχεία αυτής της θεωρίας βρίσκουμε στην ανάλυσή του περί θεάτρου.⁵⁴ «...η μόνη εκφορά που μπορούμε πραγματικά να αποδώσουμε στον συγγραφέα είναι η αλληλεπίδραση των γλωσσικών πράξεων των προσώπων, μία αναπόφευκτη πολυφωνία. Ο *arhiénonciateur*⁵⁵ είναι μία στιγμή διακριτή από τον συγγραφέα, παίρνει υπό την ευθύνη του ένα δίκτυο συγκρουόμενων θέσεων εκφοράς. Με άλλα λόγια, η “οπτική γωνία” του [*point de vue*] δεν είναι ούτε αυτή του *Ariste*, ούτε αυτή των *Armande* και *Belise*, αλλά η συσχετίσή τους.»⁵⁶

Εντούτοις, η συστηματική διαπραγμάτευση της έννοια του ήθους από τον Maingueneau συναντάται στο *Images de soi dans le discours*. Ο Maingueneau επιλέγει να στρατολογήσει την έννοια του ήθους για δύο βασικούς λόγους: «Δύο λόγοι με προέτρεψαν να ανατρέξω στην έννοια του ήθους: Η αποφασιστική του σχέση με την αυτοπάθεια της εκφοράς [*réflexivité énonciative*] και η σχέση που προϋποθέτει ανάμεσα στο σώμα και το λόγο.»⁵⁷ Ο μηχανισμός δηλαδή με τον οποίο ο ερμηνευτής (ακροατής ή αναγνώστης) συνδέεται με τον ήθος του ομιλητή είναι ένας μηχανισμός «ενσωμάτωσης». Η υποκειμενική στιγμή που εκδηλώνεται μέσω του λόγου δεν προσλαμβάνεται απλά σαν μία κατάσταση ή ένας ρόλος αλλά σαν μία «φωνή»: ένα εκφέρων σώμα ιστορικά προσδιορισμένο και εγγεγραμμένο μέσα στην περίσταση της εκφοράς.

Ο Maingueneau ξεκινάει από τον ορισμό του Ducrot και επισημαίνει ότι, παρόλο που το ήθος είναι κάτι που κατασκευάζεται μέσω του λόγου – μία σκέψη που, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, εγγράφεται στην αριστοτελική παράδοση⁵⁸ – δεν πρέπει ωστόσο να αγνοήσουμε ότι οι ακροατές / αναγνώστες έχουν πολλές φορές προκατασκευασμένες αναπαραστάσεις / στερεότυπα όσον αφορά το ήθος του ομιλητή πριν καν αυτός μιλήσει. Ως εκ τούτου, θεωρεί απαραίτητο το διαχωρισμό ανάμεσα σε λεκτικό [*discursive*] και προ-λεκτικό [*prédiscursif*] ήθος. Εν πάση

⁵⁴ Μεταφράζουμε εδώ ένα κομμάτι της ανάλυσής του για τις *Femmes savants* του Μολιέρου, Maingueneau, D., ό.π. σελ. 142

⁵⁵ Με τον όρο *arhiénonciateur* εννοεί εδώ το επίπεδο που στην αφηγηματολογία ονομάζουμε αφηγητή.

⁵⁶ ό.π. σελ. 142

⁵⁷ Maingueneau, D, *Ethos, scénographie, incorporation*, σελ. 76, στο Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*

⁵⁸ «Πάντως το αποτέλεσμα αυτό πρέπει να προέρχεται μέσω του λόγου και όχι από την καλή ιδέα που εκ των προτέρων υφίσταται για εκείνων που ομιλεί.» Αριστοτέλης, *Ρητορική, Τόμος Α*, σελ. 20, Ζαχαρόπουλος. Μετάφραση από το αρχαίο κείμενο, βλ. και υποσημείωση 12.

περιπτώσει, ο Maingueneau επικεντρώνει την προσοχή του σε αυτήν την πρώτη περίπτωση - το ήθος όπως κατασκευάζεται εντός του συστήματος εκφοράς.

Και λέμε εντός του συστήματος εκφοράς και όχι από τον ομιλητή, διότι ένα πολύ ενδιαφέρον στοιχείο στην ανάλυση του Maingueneau είναι ότι για να διαμορφώσει την έννοια του ρητορικού ήθους βάζει μέσα στο παιχνίδι και τον αναγνώστη / ακροατή: «Η ανάγνωση προκαλεί λοιπόν την ανάδυση μιας πηγής εκφοράς, μιας ενσαρκωμένης υποκειμενικής στιγμής που παίζει το ρόλο του εγγυητή. Πράγματι, η κλασική έννοια του ήθους ... αποκαλύπτει όχι μόνο τη φωνητική διάσταση αλλά και ένα σύνολο φυσικών και ψυχικών καθορισμών που σχετίζονται με τις συλλογικές αναπαραστάσεις για την εικόνα του ομιλητή. Ο «εγγυητής» - του οποίου την εικόνα πρέπει να κατασκευάσει ο αναγνώστης μέσα από κειμενικά ίχνη διαφόρων τάξεων – αποκτά έτσι ένα χαρακτήρα και μια σωματικότητα, των οποίων ο βαθμός ακρίβειας ποικίλει ανάλογα με τα κείμενα.»⁵⁹

Ο αναγνώστης λοιπόν δημιουργεί κάθε φορά το ήθος του συγγραφέα, τον εγγυητή του κειμένου, ανάλογα με τα στερεότυπα, τις πολιτισμικές συνιστώσες και τις κοινωνικές αναπαραστάσεις της εποχής του- όπως ο κατά Μπόρχες συγγραφέας του Δον Κιχώτη, Pierre Meynard, γράφει ένα κείμενο που είναι λέξη προς λέξη ίδιο με αυτό του Θερβάντες και, εντούτοις, είναι εντελώς διαφορετικό. Η εκδοχή του ρητορικού ήθους που προτείνεται από τον Maingueneau είναι ένας μηχανισμός “σωματοποίησης” [incorporation], που συνδέει τον εκάστοτε αναγνώστη με το ήθος του συγγραφέα. Αυτός ο μηχανισμός έχει διάφορες συνιστώσες: «Η εκφορά ενός κειμένου προσδίδει μία σωματικότητα στον εγγυητή, του δίνει ένα σώμα. Ο συν-εκφέρων [co-énonciateur]⁶⁰ εσωτερικεύει, αφομοιώνει έτσι ένα σύνολο σχημάτων που αντιστοιχούν σε ένα συγκεκριμένο τρόπο να σχετίζεται με τον κόσμο, κατοικώντας ταυτόχρονα “το δικό του σώμα”.»⁶¹

Αν λοιπόν η έννοια της χρονικότητας των γεγονότων που εκτυλίσσονται σε ένα κείμενο προβάλλεται απαραίτητα πάνω στη διαδικασία της ανάγνωσης, δεν μπορούμε να συνεχίσουμε να της αποδίδουμε ένα ρόλο δευτερεύοντα, αποκλείοντας αυτή τη συνισταμένη από το σχηματισμό του ρητορικού ήθους. Γι’ αυτό το λόγο ο Maingueneau επιλέγει εδώ να χρησιμοποιήσει την έννοια του *συν-εκφέρωντος* [co-énonciateur]: «Υπό μία έννοια, αυτός που πραγματοποιεί την εκφορά είναι ο συν-

⁵⁹ Maingueneau, D., ό.π. σελ. 79

⁶⁰ Ο όρος χρησιμοποιείται σημαίνοντας τον αναγνώστη αλλά με μία πιο ενεργητική χροιά.

⁶¹ ό.π. σελ. 80

εκφέρων, με αφετηρία το δίκτυο των ενδείξεων που σχηματίζει το σύνολο του κειμένου.»⁶² Με βάση αυτήν την κωδικοποίηση του Maingueneau, η έννοια του ρητορικού ήθους δεν επιτρέπει την κατανόηση του κειμένου ως το ίχνος μιας πρωταρχικής προφορικότητας: «Μακράν του να είναι στην «κορυφή» του κειμένου, παραγωγός που αναφέρεται στην πρόθεση μιας συνείδησης, ο συγκεκριμένος τόνος καθιστά δυνατή αυτήν την “αντήχηση” που για μας αποτελεί μία ολόκληρη διάσταση της “τοποθέτησης εντός του λόγου”.»⁶³

Αυτή η διατύπωση μας προκαλεί ποικίλους (μετα-στρουκτουραλιστικούς) συνειρμούς: Ήδη από τον «θάνατο του συγγραφέα», ο Roland Barthes διακήρυττε το θάνατο των συγγραφέων και πανηγύριζε την παραγωγικότητα των αναγνωστών, οι οποίοι ενεργοποιούσαν τη σημειωτική υφή των κειμένων. Στο *S/Z* συστηματοποιεί τους κανόνες της ανάλυσής του: «*Διαβάζω το κείμενο*. Αυτή η εκφώνηση, σύμφωνη με το «πνεύμα» της (γαλλικής) γλώσσας (υποκείμενο, ρήμα, αντικείμενο) δεν είναι πάντοτε αληθινή. Όσο πιο πληθυντικό είναι το κείμενο τόσο λιγότερο είναι γραμμένο πριν το διαβάσω. Δεν το υποβάλλω σε μια κατηγορική επεξεργασία, συνέπεια της ύπαρξής του, που ονομάζεται *ανάγνωση*, και το *εγώ* δεν είναι ένα αθώο υποκείμενο, προϋπάρχον του κειμένου και το οποίο θα χρησιμοποιήσει το κείμενο ως ένα αντικείμενο προς αποσυναρμολόγηση ή ένα τόπο επένδυσης. Αυτό το «εγώ» που προσεγγίζει το κείμενο είναι ήδη αυτό το ίδιο μια ποικιλία άλλων κειμένων, άπειρων κωδίκων ή, για την ακρίβεια: χαμένων (των οποίων η προέλευση χάνεται). Η *αντικειμενικότητα* και η *υποκειμενικότητα* είναι ασφαλώς δυνάμεις που μπορούν να ξεκινήσουν από το κείμενο, αλλά είναι δυνάμεις που δεν έχουν συγγένεια μαζί του. Η υποκειμενικότητα είναι μια εικόνα πλήρης, με την οποία υποτίθεται πως γεμίζω το κείμενο, αλλά της οποίας η πληρότητα, νοθευμένη, δεν είναι παρά το αυλάκι που έχουν ανοίξει όλοι οι κώδικες που με αποτελούν, έτσι ώστε η υποκειμενικότητά μου να έχει τελικά τη γενικότητα των στερεοτύπων.»⁶⁴

Η θεωρία της ερμηνείας εμφανίζεται εδώ ως μια θεωρία της ανάγνωσης. Η', σύμφωνα με τα λόγια του Derrida, “η περί του κειμένου ερώτηση είναι για αυτόν που το διαβάζει”. Ωστόσο, ο παραλληλισμός ανάμεσα στην μετα-στρουκτουραλιστική προβληματική για τον συγγραφέα και το ρεύμα σκέψης που μελετάμε εδώ είναι μάλλον επισφαλής: ο μετα-στρουκτουραλιστικός λόγος διακηρύττει έναν

⁶² Maingueneau, D., *Pragmatique pour le discours littéraire*, σελ. 28

⁶³ Maingueneau, D., *Ethos, scénographie, incorporation*, σελ. 80, στο Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*

⁶⁴ Barthes, R., *S/Z*, p. 15, Παρίσι 1976, Seuil

επιστημονισμό άνευ υποκειμένου, ριζικά αντι-ανθρωπιστικό, ενώ ο Maingueneau προϋποθέτει στην ανάλυσή του μία σαφή αναφορά στο υποκείμενο της συγγραφής, έστω και αν αυτό εγγράφεται ως ίχνος και όχι ως θεσμική αρχή. Συνεπώς, το πεδίο της ερμηνείας δεν είναι πλήρως ανοιχτό στην τυχαιότητα: πρόκειται μάλλον για μια υλοποίηση του νοήματος⁶⁵ – ενός νοήματος που είναι πάντα ταυτόχρονα νέο αλλά και οριζόμενο από τις συνιστώσες του κειμένου.

Επανερχόμαστε: Η δυνατότητα πειθούς που έχει ο εκάστοτε λόγος βασίζεται στο να οδηγήσει τον αποδέκτη να ταυτιστεί με την κίνηση [mise en mouvement] ενός σώματος επενδυμένου με συγκεκριμένες ιστορικές αξίες. Το ήθος δηλαδή παραπέμπει στη φιγούρα του «εγγυητή» που, μέσω του λόγου, αποκτά μία ταυτότητα – ταυτότητα η οποία ανταποκρίνεται στο πλαίσιο εντός του οποίου αναμένεται να αναδυθεί η εκφορά: «Καταστατικό παράδοξο: είναι μέσω του ίδιου του λόγου του που ο εγγυητής πρέπει να κατοχυρώσει το δικαίωμά του στο λόγο.»⁶⁶ Με βάση αυτό το παράδοξο θα πρέπει να αποστασιοποιηθούμε από μια “διαδικαστική” ή “στρατηγική” αντίληψη για το λόγο, η οποία θα θεωρούσε ότι το περιεχόμενο του λόγου είναι ανεξάρτητο από τη *σκηνή της εκφοράς* [scène d'énonciation] που το υλοποιεί. «Ο λόγος δεν προκύπτει από μια τυχαία συσχέτιση μορφής / περιεχομένου αλλά είναι ένα γεγονός εγγεγραμμένο σε μία ιστορική διάταξη και δεν μπορούμε να από-συσχετίσουμε την οργάνωση των περιεχομένων του και τον τρόπο νομιμοποίησης της σκηνής του λόγου.»⁶⁷

Αν πίσω από αυτή τη σύλληψη του Maingueneau υπάρχει μία θεωρία περί γλώσσας, δεν μπορούμε να μην επισημάνουμε - παρά το επισφαλές του παραλληλισμού που ήδη σημειώσαμε - τη συνάφεια που παρουσιάζει με την κριτική του Barthes στην κλασική αντίληψη περί κειμένου: «Στην παλιά ρητορική, η επιλογή των *exempla* και των αποδεικτικών βασικών αρχών συνιστούσε ένα ευρύ τομέα: την *inventio*: ξεκινώντας από το τέλος της απόδειξης (αυτό που ήθελαν να αποδείξουν) έπρεπε να ταξινομήσουν τα επιχειρήματα και να τα βάλουν στο σωστό

⁶⁵ Επισημαίνουμε εδώ τη συνάφεια – τουλάχιστον σε επίπεδο ορολογίας – με την θεωρία της πρόσληψης την οποία επεξεργάστηκε η, φαινομενολογικής κυρίως προέλευσης, Σχολή της Κωνσταντίας. Εντούτοις, δεν θεωρούμε σκόπιμο να επεκτείνουμε την κουβέντα προς αυτήν την κατεύθυνση μιας και ο ίδιος ο Maingueneau δεν επισημαίνει πουθενά κάποια ευθεία σύνδεση με τη θεωρία του.

⁶⁶ Maingueneau, D, *Ethos, scénographie, incorporation*, σελ. 80, στο Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*

⁶⁷ ό.π. σελ. 81

δρόμο. Μερικοί κανόνες (ιδιαίτερα η τοπική) βοηθούσαν σ' αυτό. Με τον ίδιο τρόπο, ο κλασικός συγγραφέας γεννιέται ως επιτυχημένος εκτελεστής από τη στιγμή που εκδηλώνει την εξουσία του να *καθοδηγεί* το νόημα, λέξη πολύτιμα αμφιλεγόμενη, σημασιολογική και κατευθυντήρια.»⁶⁸

Η εργαλειακή αντίληψη για το λόγο αποτελεί βασικό στόχο της κριτικής του Maingueneau. Και αυτή η κριτική δεν στοχεύει μόνο στη λογοτεχνία αλλά και στον πλέον καθημερινό λόγο: «Στην πραγματικότητα, η ιδέα ενός λόγου διάφανου προς τα πράγματα δεν αληθεύει ούτε και για τον πλέον καθημερινό λόγο καθώς η εκφορά αφήνει πάντα το ίχνος της στο εκφερόμενο: η γλώσσα δεν μπορεί να σχηματίσει παρά σχηματίζοντας τον εαυτό της.»⁶⁹ Σε αντίθεση με τη θεωρία του επιχειρήματος, το ρητορικό ήθος αναλυμένο μέσα στα πλαίσια της ανάλυσης λόγου δεν αποτελεί απλά ένα μέσο πειθούς, αλλά είναι μέρος της σκηνής εκφοράς. Κάθε λόγος, με το απλό γεγονός της εκφοράς του, οφείλει να δημιουργεί την περίσταση της εκφοράς που τον καθιστά κατάλληλο. Η', με μια πιο "θεολογική" διατύπωση, ο συγγραφέας γεννά τον αναγνώστη που γεννά τον συγγραφέα.

Το ήθος αποτελεί ένα συστατικό στοιχείο της σκηνής εκφοράς, που με τη σειρά της αποτελεί μέρος της τριπλής διάκρισης του Maingueneau. Επί τροχάδην αναφέρουμε ότι η *scène englobante* αναφέρεται στον τύπο του λόγου, η *scène générique* στο συγκεκριμένο είδος ενός τύπου λόγου, ενώ η *σκηνογραφία* δεν επιβάλλεται από το είδος αλλά κατασκευάζεται από το ίδιο το κείμενο. Θα μπορούσαμε στο σημείο αυτό να αναρωτηθούμε βέβαια πώς μία θεωρία που αξιώνει να μην εργαλειοποιήσει το λόγο θεωρεί πώς μπορούμε να κατασκευάσουμε κατηγορίες και υπο-κατηγορίες στις οποίες εμπίπτει κάθε είδος λόγου ανάλογα με προκαθορισμένες αρχές – ένσταση που ξεπερνά ωστόσο τα πλαίσια της δικής μας ανάλυσης.

Το ήθος ανταποκρίνεται σε εκείνη τη διάσταση της σκηνογραφίας που συναρθρώνει το σώμα και το κείμενο, όπου η "φωνή του ομιλούντος συνδέεται με ένα συγκεκριμένο προσδιορισμό του σώματος". Το ήθος δηλαδή για το οποίο μιλάει ο Maingueneau αναφέρεται όχι σε ένα "αντικειμενοποιησιμο" υποκείμενο της γραφής αλλά σε μία πηγή φαντασιακά ανασυγκροτούμενη κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης.

⁶⁸ Barthes, R., *S/Z*, p. 165

⁶⁹ Maingueneau, *Pragmatique pour le discours littéraire*, σελ. 14

Η Andrée Chauvin-Vileno⁷⁰ επισημαίνει ότι, έτσι θεωρημένο, το ήθος αποτελεί ένα θεμελιώδες στοιχείο της διαμεσολάβησης του εαυτού προς τον εαυτό και προς τους άλλους που θέτουν τα κείμενα σε λειτουργία.

Βέβαια, η ίδια επισημαίνει ότι, παρόλο που το εννοιακό πλαίσιο του Maingueneau είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον και δίνει μία σαφή ώθηση στην επαναδιαπραγμάτευση του ρητορικού ήθους, κάποιιοι όροι που χρησιμοποιεί δεν έχουν σαφή εξηγητική χροιά: «Όσον αφορά τον εγγυητή και τον ομιλούντα [énonciateur⁷¹], ο εγγυητής [garant] είναι η αναπαράσταση του ομιλητή ή η κατασκευασμένη από τον συν-ομιλητή [co-énonciateur] πηγή της εκφοράς, δίχως ούτε ο ένας ούτε ο άλλος να ταυτίζονται τελικά με τον συγγραφέα. Το ίδιο ισχύει και με τις έννοιες της *φωνητικότητα* [vocalité] και της *τονικότητας* [tonalité] που δεν είναι στεγανές μεταξύ τους και έχουν μία αξία κυρίως μεταφορική.»⁷²

Αυτό που σε κάθε περίπτωση είναι πολύ ενδιαφέρον στην εν λόγω ανάλυση είναι ότι ο Maingueneau εγγράφει τα κείμενα μέσα σε μία “discursivité”, ορίζοντας τον λόγο ως «ένα γεγονός εγγεγραμμένο μέσα σε έναν κοινωνικο-ιστορικό σχεδιασμό, όπου δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε την οργάνωση των περιεχομένων από τον τρόπο νομιμοποίησης της σκηνής του λόγου»⁷³. Επίσης, αυτή η έννοια της *σωματοποίησης* που χρησιμοποιεί «χωρίς να τοποθετείται ευθέως μέσα στη σφαίρα της αισθητικής, συλλαμβάνει ταυτόχρονα την πραγματολογική και την αισθητική πλευρά του κειμένου ως αισθητές εμπειρίες.»⁷⁴

Το κείμενο είναι θεμελιωδώς μια σκηνή και η γραφή μια σκηνοθεσία που ενεργοποιείται από τη συμμετοχή του παραλήπτη. Η *σκηνογραφία* [scénographie] του κειμένου δεν αποτελεί απλά το πλαίσιο εκφοράς του λόγου αλλά θεωρεί αυτήν την εκφορά ως τη σταδιακή σχηματοποίηση του ίδιου του πεδίου εκφοράς. Αυτό που αποκαλούμε ρεαλιστικό μυθιστόρημα δεν είναι ρεαλιστικό μόνο λόγω του περιεχομένου του, αλλά και επειδή κατασκευάζει μία συγκεκριμένη αφηγηματική εκφορά που το καθιστά «ρεαλιστικό». Η σκηνογραφία κατά τον Maingueneau πρέπει να νοηθεί ταυτόχρονα ως *πλαίσιο* και ως *διαδικασία*: «Η σκηνογραφία, όπως και το

⁷⁰ Chauvin-Vileno, Andrée, *Ethos et texte littéraire: Vers une problématique de la voix*, Revue SEMEN, No 14, 2001

⁷¹ Ο τρόπος με τον οποίο ο Maingueneau χρησιμοποιεί τον όρο énonciateur είναι παρόμοιος με αυτό που εννοεί ο Ducrot με τον όρο locuteur. Ως εκ τούτου, μεταφράζουμε (και) προς χάριν απλότητας και τους δύο όρους με τη λέξη «ομιλητής».

⁷² *ό.π.*

⁷³ Maingueneau, D, *Ethos, scénographie, incorporation*, σελ. 81

⁷⁴ Chauvin-Vileno, Andrée, *Ethos et texte littéraire: Vers une problématique de la voix*

ήθος που συμμετέχει σε αυτή, προϋποθέτει μία παράδοξη κυκλική διεργασία: από τη στιγμή της εμφάνισής του, ο λόγος υποθέτει μία συγκεκριμένη σκηνή εκφοράς, η οποία στην πραγματικότητα επιβεβαιώνεται σταδιακά μέσα από την ίδια την εκφορά.»⁷⁵

Το αποτελεσματικό ήθος προκύπτει συνεπώς από την αλληλεπίδραση διαφόρων παραγόντων, η βαρύτητα των οποίων ποικίλει ανάλογα με τον τύπο του λόγου και την περίσταση της εκφοράς του. Ο Maingueneau θεωρεί ότι, ανατρέχοντας στην έννοια του ρητορικού ήθους και συνδυάζοντάς την με την σκηνή της εκφοράς, αρνούμαστε να περιορίσουμε την υποκειμενικότητα της εκφοράς σε μία εμπειρική συνείδηση και σε κάποια απόχρωση της αντίθεσης μορφής - περιεχομένου: « Το ήθος διαμορφώνει σχήματα ικανά να δράσουν στο περιθώριο των περιεχομένων, τα οποία επιβάλλουν ωστόσο μία μορφή στην πηγή της Αλήθειας. Το σύμπαν του λόγου αποκτά υπόσταση μέσω μιας σκηνοθεσίας του λόγου, η οποία πρέπει να ενσαρκώσει την αλήθεια της μέσω μιας εκφοράς, που με τη σειρά της δεν πραγματοποιείται και δεν ασκεί πειθώ παρά επιτρέποντας αυτήν την ενσάρκωση.⁷⁶ »

B4. Στο «σταυροδρόμι» των πειθαρχιών

Πέραν της καθαρά κειμενικής ανάλυσης και σκιαγράφησης της έννοιας του ρητορικού ήθους, η Ruth Amossy επιχειρεί να εξετάσει αυτήν την έννοια σε ένα «σταυροδρόμι» πειθαρχιών: της ρητορική, της πραγματολογία, της κοινωνιολογία, της ανάλυση λόγου. Όπως έχει ήδη επισημάνει από τον πρόλογο του *Images de soi dans le discours*, έννοιες όπως αυτή του στερεότυπου ή του habitus του Bourdieu καταδεικνύουν την ανάγκη μελέτης (και) ενός εξω-κειμενικού [prealable] ήθους. Αντιπαραθέτει έτσι, τρόπον τινά, το ήθος της πραγματολογίας που είναι μία “καθαρά

⁷⁵ Maingueneau, D, *Ethos, scénographie, incorporation*, σελ. 85

⁷⁶ ό.π. σελ. 100

γλωσσική κατασκευή” με τον ήθος των κοινωνιολόγων που καθορίζεται από έναν “θεσμικό προσδιορισμό”.⁷⁷

Σύμφωνα με την ίδια, σκοπός της ανάλυσής της είναι να συμφιλιώσει την θεωρία του Bourdieu για την συμβολική ισχύ της γλώσσας⁷⁸ με την πραγματολογική άποψη της ενδολεκτικής πράξης [illocutionary force]. Ήδη από το *Ce que parler veut dire* (1982), ο Bourdieu αντέτασσε στην ενδολεκτική πράξη, που απορρέει από την έννοια του επιτελεστικού, και γενικότερα στην έννοια των ομιλιακών ενεργημάτων, την εξωγλωσσική επιτελεστικότητα που είναι συνυφασμένος με θεσμικά πλαίσια και κοινωνικά «τελετουργικά». Ο Bourdieu υποστηρίζει ότι η επιρροή που ασκεί ένας ομιλητής στο κοινό του δεν είναι γλωσσικής αλλά συμβολικής τάξης: «η εξουσία του δεν εξαρτάται από την εικόνα του εαυτού που κατασκευάζει μέσω του λόγου του αλλά από την κοινωνική του θέση και τις πιθανότητες πρόσβασης στον επίσημο, ορθόδοξο, νόμιμο λόγο.»⁷⁹

Σύμφωνα με την Amossy, αυτή η προσέγγιση είναι επί της αρχής αντίθετη με τις προηγούμενες που αναζητούν εντός του λόγου το μυστικό της αποτελεσματικότητάς του. Για τον Bourdieu, η εξουσία του ομιλητή εξαρτάται από τη θεσμική του υπόσταση και τη θέση του στο συμβολικό πεδίο – για θεωρητικούς όπως ο Ducrot και ο Maingueneau, η εικόνα του ομιλητή διαμορφώνεται μέσω της γλωσσικής αλληλεπίδρασης και είναι εγγενώς εσωτερική στο λόγο. Η αντίθεση αυτή καταλήγει τελικά σε μία αντιπαράθεση περί της θεωρίας της γλώσσας – αντιπαράθεση που μας ξαναφέρει πίσω στον Austin.

Η ιδέα ότι μπορούμε να κατασκευάσουμε το ήθος του εκάστοτε ομιλητή εντός του λόγου σημαίνει ότι μπορούμε “να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις”. Εντούτοις, σύμφωνα με τον Bourdieu, η δύναμη της γλώσσας και η ικανότητά της να «δρα» δεν βασίζεται στις εγγενείς δυνατότητές της ως σύστημα. Καθορίζονται αντιθέτως από τις κοινωνικές συνθήκες και τις σχέσεις εξουσίας. Συνεπώς, για τον Bourdieu, το

⁷⁷ Επισημαίνουμε σε αυτό το σημείο ότι η Amossy δεν ακολουθεί με συνέπεια τη συλλογιστική του Bourdieu, ο οποίος δεν θεωρεί ότι η πραγματολογία εξετάζει μόνο την ενδογλωσσική διάσταση των πράξεων- μάλλον το αντίθετο. Παραθέτουμε ενδεικτικά: «...ωθώντας έως τις έσχατες συνέπειες τη διάκριση ανάμεσα στο γλωσσικό και στο εξω-γλωσσικό, επάνω στην οποία [η θεωρία του Austin] υποτίθεται ότι θεμελιώνει την αυτονομία της, η πραγματολογία επιδεικνύει μέσα από τη χρήση του στοιχείου του παράλογου ότι οι ενδολεκτικές πράξεις όπως περιγράφονται από τον Austin είναι θεσμικές πράξεις [actes d’institution] , που δεν μπορούν να επικυρωθούν κοινωνικά παρά αν έχουν υπέρ τους, τρόπον τινά, όλη την κοινωνική τάξη.», *La formation de prix et l’anticipation des profits*, στο Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, σελ. 109, Παρίσι 2001, Seuil

⁷⁸ Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, Παρίσι 2001, Seuil

⁷⁹ Bourdieu, P., παρατίθεται στο Amossy, R., *L’ethos au carrefour des disciplines : rhétorique, pragmatique, sociologie des champs*, σελ. 128, στο Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos*, Παρίσι 1999, Delachaux et Niestlé

βασικότερο πρόβλημα της ανάλυσης του Austin είναι η άποψη ότι μπορούμε να ανακαλύψουμε εντός του ίδιου του λόγου – δηλαδή εντός μίας «καθαρά γλωσσικής υπόστασης»⁸⁰ - τις συνθήκες της επιτυχίας του.

Σε αυτό το πλαίσιο, η Amossy επισημαίνει ότι ο Bourdieu κάνει κάποιες σημαντικές παρατηρήσεις στο επίπεδο της φιλοσοφίας της γλώσσας: «Για τον ίδιο, το να λες κάτι σημαίνει την εκτέλεση μιας πράξης μόνο εντός μίας λογικής κοινωνικής αλληλεπίδρασης – μία μετατόπιση από τα ομιλιακά ενεργήματα σε συμβολικές ανταλλαγές ανάμεσα σε συμμετέχοντες που είναι κοινωνικοί συντελεστές. Μία αλληλεπιδραστική προοπτική υιοθετείται – επίσης μία θεσμική προοπτική υιοθετείται: η γλωσσική ανταλλαγή δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από τις θέσεις που καταλαμβάνουν οι ομιλητές στο (θρησκευτικό, πολιτικό, διανοητικό, λογοτεχνικό) πεδίο εντός του οποίου δρουν.»⁸¹

Αυτό που η Amossy προσπαθεί να αποδείξει είναι ότι αυτές οι δύο προσεγγίσεις περί ήθους θα μπορούσαν, αντί για αντιθετικές, να είναι συμπληρωματικές. Με βάση την επισήμανση του Perelman ότι το ακροατήριο είναι πάντα μια κατασκευή, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ενδογλωσσική κατασκευή ήθους επιτυγχάνεται μέσω μιας διαδικασίας αντικατοπτρισμών [mirror reflections] όπου οι αναπαραστάσεις που έχουμε για τα υποκείμενα ως εμπειρικές οντότητες είναι μια από τις συνισταμένες της ανάλυσης – ούτως ειπείν «ο ομιλητής κατασκευάζει την εικόνα του με βάση την εικόνα που σχηματίζει για το ακροατήριο, δηλαδή με βάση την αναπαράσταση του ποιος είναι ο έμπιστος και ικανός ομιλητής στα μάτια του ακροατηρίου όπως το φαντάζεται ο ομιλητής.»⁸²

Συνεπώς, πέραν την ενδογλωσσικής κατασκευής, υπάρχουν και άλλες παράμετροι που θα έπρεπε να ληφθούν υπόψη, όπως για παράδειγμα η έννοια του στερεότυπου. Ως στερεότυπο εδώ ορίζεται η πρόσληψη και κατανόηση του πραγματικού μέσα από ένα συλλογικό σχήμα προϋπαρχουσών πολιτιστικών και κοινωνικών αναπαραστάσεων. Με βάση αυτό το σκεπτικό, η έννοια του στερεότυπου είναι απαραίτητη σε επίπεδο επιχειρηματολογίας όσον αφορά τόσο την κατασκευή μιας εικόνας του κοινού όσο και την συνεπακόλουθη κατασκευή μιας εικόνας του εαυτού. «Η κατασκευή του ακροατηρίου περνάει απαραίτητα μέσα από μια διαδικασία στερεότυπου. Το ίδιο συμβαίνει και με την κατασκευή μιας εικόνας

⁸⁰ Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, σελ. 161, Παρίσι 2001, Seuil

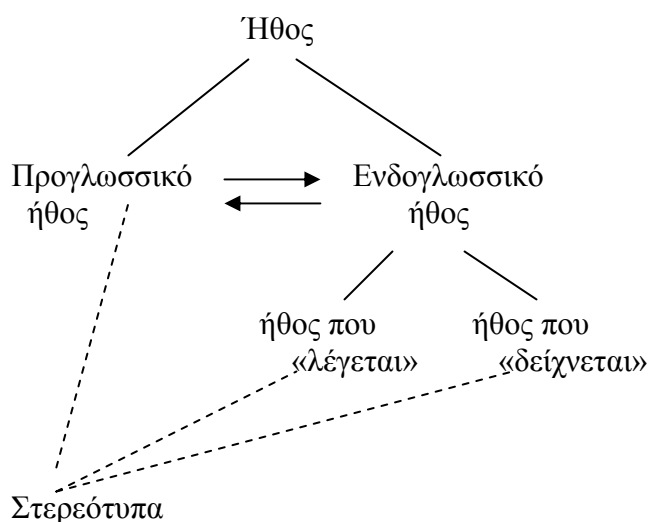
⁸¹ Amossy, R., *Ethos at the crossroad of disciplines*, στο *Poetics Today* (22:1), Άνοιξη 2001

⁸² ό.π. σελ. 6

του εαυτού που προσφέρει στο λόγο ένα σημαντικό μέρος της ισχύος του. Ο ομιλητής προσαρμόζει την παρουσίαση του εαυτού του σε συλλογικά σχήματα που πιστεύει ότι επικυρώνονται ή εκτιμώνται από το ακροατήριο στο οποίο στοχεύει. Αυτό επιτυγχάνεται όχι μόνο από το τι λέει ο ομιλητής για τον εαυτό του αλλά και από τον τρόπο που το λέει – μέσα από το στυλ της ομιλίας. Με άλλα λόγια, το ήθος χτίζεται τόσο στο επίπεδο της εκφοράς όσο και στο επίπεδο της άρθρωσης.»⁸³

Επιχειρώντας την ανάλυση συγκεκριμένων κειμένων, η Amossy προσπαθεί να καταδείξει την αλληλεπίδραση του ενδογλωσσικού και προγλωσσικού ήθους: κάθε υποκείμενο που εκφέρει ένα – γραπτό ή προφορικό – λόγο κατέχει ήδη μέσω των στερεοτύπων και των κοινωνικών αναπαραστάσεων κάποιο προγενέστερο ήθος πάνω στο οποίο έρχεται να δομηθεί το γλωσσικά κατασκευασμένο ήθος της συγκεκριμένης εκφοράς. Η κατασκευή αυτή δεν είναι απαραίτητα συμβατή με το προϋπάρχον ήθος. Όπως δείχνει για παράδειγμα μέσα από την ανάλυση ενός λόγου του γάλλου πολιτικού Le Pen⁸⁴, η κατασκευή του ήθους πολλές φορές αποβλέπει στην αντικατάσταση ή την αλλαγή της προηγούμενης εικόνας του ομιλητή, αλλαγή που εξαρτάται από το κοινό στο οποίο απευθύνεται.

Σε αυτό το πλαίσιο, η Amossy θεωρεί ότι η ρητορική ανάλυση αποτελεί το κατεξοχήν θεωρητικό εργαλείο που μπορεί να συγκεράσει αυτούς τους δύο παράγοντες, τον ενδογλωσσικό και τον προγλωσσικό: «η ρητορική ανάλυση που εξετάζει το ήθος σαν μία γλωσσική, αλληλεπιδραστική κατασκευή βασίζεται τόσο στην πραγματολογία όσο και στην κοινωνιολογία. Η πραγματολογία επιτρέπει την ανάλυση εντός του λόγου και την επεξεργασία του ήθους με όρους εκφοράς, γένους [genre] και γλωσσικών στρατηγικών. Η



κοινωνιολογία βοηθάει την ανάλυση να υπογραμμίσει όχι μόνο την κοινωνική

⁸³ ό.π. σελ. 8

⁸⁴ Βλ. Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, σελ. 136-141, Παρίσι 1999, Delachaux et Niestlé

διάσταση του ενδογλωσσικού ήθους (τη συλλογική αναπαράσταση), αλλά και τη σχέση του με εξωτερικές θεσμικές καταστάσεις.»⁸⁵

Συνοψίζουμε: η αποτελεσματικότητα ενός λόγου δεν είναι ούτε καθαρά εξωτερική (θεσμική) ούτε καθαρά εσωτερική (γλωσσική). Δρα ταυτόχρονα και στα δύο επίπεδα, τα οποία είναι αδιαχώριστα: «Με αυτή τη διασύνδεση, οι επιρροές ανάμεσα στο θεσμικό και στο γλωσσικό [discursive] ήθος είναι αμοιβαίες. Εγκαθιδρύεται μία αμοιβαιότητα, μία δυναμική που λειτουργεί και προς τις δύο κατευθύνσεις.»⁸⁶ Η Amossy υποστηρίζει ότι, για όλες τις προσεγγίσεις που αποβλέπουν στην αποτελεσματικότητα του λόγου, το ήθος δεν είναι ούτε μια γλωσσική υπόσταση ούτε μία ένδειξη συμμετοχής σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό στερεότυπο: είναι μία εικόνα του εαυτού που κατασκευάζεται εντός του λόγου και επηρεάζει τις απόψεις και στάσεις για την έως τώρα εικόνα του εαυτού.

Αυτό που από την πλευρά μας θέλουμε να επισημάνουμε είναι ότι η ερώτηση περί της ύπαρξης ενός προγενέστερου, εξωκειμενικού ήθους είναι σαφώς ενδιαφέρουσα, θα έπρεπε ωστόσο να αναρωτηθούμε τι φύσεως ακριβώς είναι αυτό το προ-λεκτικό ήθος και γιατί το διαφοροποιούμε με βάση μία υποτιθέμενη υλικότητα. Όπως έχει επισημανθεί: «Οι πολιτικοί... είναι δημόσια πρόσωπα, των οποίων η εικόνα κατασκευάζεται από το γραπτό, ραδιοφωνικό και τηλεοπτικό τύπο. Οι αυτές εικόνες παράγονται και εισδύουν πάντα σε ένα μιντιακό δίκτυο, δηλαδή σε ένα δίκτυο γλωσσικό»⁸⁷. Αν λάβουμε υπόψη μας αυτή την πλευρά των κοινωνιών μας, το προ-γλωσσικό ήθος τείνει να απορροφηθεί στο γλωσσικό ή, καλύτερα, έχουμε να κάνουμε με διαδοχικά στρώματα του γλωσσικού.»⁸⁸ Εφόσον, στην οπτική του Bourdieu κάθε κοινωνική σχέση είναι συμβολικής φύσεως, συνεπάγεται ότι είναι και γλωσσικής φύσεως και άρα κατασκευασμένη εντός ενός συστήματος λόγου. Με άλλα λόγια, μήπως το προ-γλωσσικό ήθος αποτελεί και αυτό τρόπον τινά μία γλωσσική κατασκευή; Ερώτημα που μένει να απαντηθεί...

⁸⁵ ό.π. σελ. 21

⁸⁶ ό.π. σελ. 21

⁸⁷ με την ευρεία και όχι την αυστηρή έννοια του γλωσσικού

⁸⁸ Chauvin-Vileno, Andrée, *Ethos et texte littéraire: Vers une problématique de la voix*

Γ'

Γ1. Η “*appareil formel de la non-énonciation*” του επιστημονικού λόγου

Όπως είχε ήδη επισημάνει ο Maingueneau στην ανάλυσή του, η εγγραφή του ήθους μέσα στο λόγο ισχύει για όλες τις περιπτώσεις εκφοράς, ακόμα και για εκείνες που επιχειρούν να σβήσουν κάθε ίχνος μίας τέτοιας εγγραφής. Χαρακτηριστικό παράδειγμα μίας τέτοιας απόπειρας είναι ο φιλοσοφικός λόγος: «...η σκιαγράφιση ενός προφητικού ήθους από έναν συγγραφέα όπως ο Νίτσε αποτελεί εξαίρεση σε σχέση με τις συνηθισμένες μορφές εκφοράς στο φιλοσοφία.»⁸⁹ Πράγματι, είδη λόγων όπως ο φιλοσοφικός, ο επιστημονικός ή ο νομικός από τη φύση τους προσδίδουν μικρότερη σημασία στην κατασκευή του ήθους από ότι ο πολιτικός ή ο διαφημιστικός λόγος.

Το θέμα αυτό αναλύεται στη σχετική βιβλιογραφία με έναν τρόπο αμφίσημο: Σε μία ανάλυση που αντλεί από την θεωρία του επιχειρήματος και βασίζεται πάνω στο έργο του Perelman, η Roselyne Koren υποστηρίζει ότι ένα από τα σημαντικότερα αξιώματα της Νέας Ρητορικής είναι ότι δεν υπάρχει επιχειρηματολογία δίχως αντι-επιχειρηματολογία. Έχοντας αυτό το αξίωμα ως αφετηρία, προσπαθεί να επεκτείνει αυτή την ρητορική οπτική με τη διαπραγμάτευση του ήθους του ερευνητή. Το εν λόγω άρθρο δημοσιεύεται σε έναν συλλογικό τόμο⁹⁰ και ήδη από την εισαγωγή η επιμελήτρια Ruth Amossy κάνει αναφορά σε αυτό το ζήτημα: «Η αλλαγή της κατάστασης του ήθους και η εξέταση της αξιολογικής διάστασης που είναι έμφυτη στη γλώσσα, στο λόγο και στο κείμενο βοηθούν να σκεφτούμε το ερώτημα της ευθύνης του ερευνητή με άλλους όρους.»⁹¹

Στο εν λόγω άρθρο λοιπόν, η Koren θέτει το αντικείμενό της ως εξής: «Θα προσπαθήσω να αποδείξω εδώ την εξής θέση: η γνώση που έχουμε κατακτήσει πάνω στην αξιολογική υποκειμενικότητα της γλώσσας [*subjectivité evaluative dans le langage*] και πάνω στις επιχειρηματολογικές τροπικότητες [*modalités argumentatives*] των γλωσσικών αλληλεπιδράσεων μπορούν να χρησιμεύσουν ως σημείο εκκίνησης

⁸⁹ Maingueneau, D, *Ethos, scénographie, incorporation*, σελ. 82

⁹⁰ Koren, R. και Amossy, R., *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques?*, Παρίσι 2002, L'Harmattan

⁹¹ ό.π., σελ. 15

για την επανεξέταση της αποστολής του ερευνητή.»⁹² Εάν τόσο η υποκειμενικότητα όσο και η επιχειρηματολογία είναι έμφυτα στοιχεία στη γλώσσα και στο λόγο καθενός, τότε ακόμα και οι ερευνητικές εργασίες είναι δομημένες με βάση αυτά τα στοιχεία. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να ελέγχουμε ως ένα σημείο τον βαθμό αντικειμενικότητας ή υποκειμενικότητας του λόγου μας: η αξίωση ωστόσο πλήρους αμεροληψίας του ερευνητή καταλήγει σε διατυπώσεις ψευτο-αντικειμενικές, καθόσον το γεγονός και μόνο ότι μιλάμε σημαίνει ότι βρισκόμαστε σε ένα πεδίο όπου «η λογική και το συναίσθημα... είναι στενά συνδεδεμένα.»⁹³

Σε αυτό το πλαίσιο, η Νέα Ρητορική μπορεί, κατά την Koren, να συνδέσει την ανάλυση του λόγου και των αναπαραστάσεων που αυτός δημιουργεί στο βαθμό που εντάσσεται στην κοινωνική ζωή με τον ερευνητικό λόγο – και να δημιουργήσει έτσι μία άλλη δυνατότητα: «το δικαίωμα στην ηθική αξιολόγηση των εκφερομένων ή των υπό ανάλυση κειμένων.» Χωρίς να αγνοούμε το ενδιαφέρον του επιχειρήματος, οφείλουμε ωστόσο να επισημάνουμε ότι πρόκειται για μια στάση αρκετά επισφαλής που θα μπορούσε αρκετά εύκολα να καταλήξει στην ηθικολογία και την “δίκη προθέσεων”. Η επισήμανση ότι κάθε εκφορά λόγου περικλείει εγγενώς μία κάποια έννοια υποκειμενικότητας είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από την αξιολόγηση του εκάστοτε λόγου με βάση την υποκειμενικότητα αυτή.

Η Koren από την πλευρά της φαίνεται να έχει επίγνωση αυτής της δυσκολίας και γι’ αυτό προσπαθεί να θέσει κάποιες διαβαθμίσεις: «Η διάκριση ανάμεσα στο επίπεδο του λόγου που αναλύει ο γλωσσολόγος και σε εκείνο του λόγου του ερευνητή αποτελεί μία αναμφίβολη αναγκαιότητα, αλλά αυτό δεν σημαίνει, κατά τα γνώμη μου, ότι ο ερευνητής είναι καταδικασμένος σε μία πρακτική που δεν έχει αποχρώσεις όσον αφορά την περιγραφική αντικειμενικότητα.»⁹⁴ Σε κάθε περίπτωση απορρίπτει στάσεις όπως “η επιστημονική ηθική της μη-παρέμβασης” και “μη-νομιμότητα της αξιολογικής εμπλοκής του ερευνητή”, θεωρώντας ότι αποτελούν λογικές συνυφασμένες με τον λογικό θετικισμό που ίδιος ο Perelman αντιμαχόταν – τη λογική που επιβάλλει το δίπολο «αντικειμενικότητα χωρίς υποκείμενο» ή «υποκειμενικότητα χωρίς αντικείμενο».⁹⁵

⁹² Koren, R., *La “Nouvelle Rhétorique”, “technique” et/ou “éthique” du discours: Le cas de l’ “engagement” du chercheur*, σελ. 214 στο Koren, R. και Amossy, R., *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques?*, Παρίσι 2002, L’Harmattan

⁹³ ό.π. σελ. 214

⁹⁴ ό.π. σελ. 214

⁹⁵ βλ. ό.π. σελ 219

Στηριζόμενη πάνω στην ανάλυση του Maingueneau, η Koren υποστηρίζει ότι η ρητορική του “ça parle” και της απουσίας του υποκειμένου εκφοράς από το ίδιο του το κείμενο είναι ένας μύθος επίμονος αλλά και γλωσσολογικά καταρριπτέος από τη στιγμή που αναλύουμε το λόγο μέσα στα πλαίσια της σημασιολογίας της εκφοράς και της πραγματολογίας. Προς επίρρωση του επιχειρήματός της, χρησιμοποιεί τα ίδια τα λόγια του Maingueneau: «Κάθε γραπτός λόγος, ακόμα και αν το αρνείται, κατέχει μία συγκεκριμένη φωνητικότητα [vocalité] που του επιτρέπει να αναφέρεται σε μία πηγή εκφοράς, διαμέσου ενός τόνου που επιβεβαιώνει αυτό που λέγεται.»⁹⁶

Για την Koren, η αποδοχή της επιχειρηματολογικής φύσης του επιστημονικού λόγου, όπως τη διαμορφώνει η Νέα Ρητορική, δεν αποτελεί μία κίνηση στράτευσης αλλά «έχει κυρίως ως σκοπό την αντίσταση σε έναν μύθο αντικειμενικότητας που χρησιμεύει ακόμα και τώρα στην απόρριψη των γλωσσικών ιχνών του ήθους, στην απαξίωση της λογικής των αξιών που διέπουν το λόγο σε σχέση με τη δράση και στην ουδετεροποίηση της ελευθερίας και / ή του καθήκοντος να διατυπώνονται οι ηθικές συγκρούσεις με αξιολογικούς όρους.»⁹⁷

Όπως επισημάναμε και πιο πάνω, πρόκειται για μια ανάλυση που έρχεται εκτός της «αλήθειας» του κειμένου, από μία ηθική περισσότερο σκοπιά, και κρύβει τους αντίστοιχους κινδύνους. Μέσα από μία εντελώς διαφορετική οπτική, ο Gilles Philippe υποστηρίζει ότι υπάρχουν κάποιοι τύποι κειμένων που παρουσιάζουν ένα συγκεκριμένο “συμβόλαιο ανάγνωσης” [contrat de lecture], το οποίο καθιστά θεμιτή την ανάγνωση και ερμηνεία μόνο εφόσον έχει «σβηστεί» κάθε αναφορά στο υποκείμενο της εκφοράς. Παραφράζοντας την έννοια του Benveniste «appareil formel de l'énonciation»⁹⁸ προτείνει για την περιγραφή αυτού του φαινομένου την έννοια «appareil formel de la non-énonciation.»

Σύμφωνα με τον Benveniste, η *appareil formel de l'énonciation* είναι το χαρακτηριστικό που έχει κάθε λόγος να θέτει ως σημείο αναφοράς και αξιολόγησης των εκφερομένων του την πηγή εκφοράς του. Συνεπώς στο δίδαγμα του Ducrot ότι η εκφορά πρέπει να ορίζεται ως το ιστορικό γεγονός της εμφάνισης ενός εκφερόμενου και όχι ως η διαδικασία της εκφοράς, ο Phillippe επισημαίνει ότι η οπτική του

⁹⁶ Maingueneau, D, *Ethos, scénographie, incorporation*, παρατίθεται στο Koren, R., *La “Nouvelle Rhétorique”, “technique” et/ou “éthique” du discours: Le cas de l’ “engagement” du chercheur*, σελ. 220, οι υπογραμμίσεις είναι της συγγραφέως

⁹⁷ ό.π. σελ. 226

⁹⁸ δες το ομώνυμο κεφάλαιο στο Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale II*, σελ. 79-88, Παρίσι 1974, Gallimard

Benveniste αγνόησε όλες αυτές τις «παράλληλες» δυνατότητες που προσφέρει η γλώσσα στον ομιλητή να εξαλείψει τα ίχνη υποκειμενικότητας από το λόγο του. «Αντιθέτως, υπάρχει δυνατότητα να φτάσουμε στα όρια του πρώτου συλλογισμού του Benveniste και να θεωρήσουμε ότι η εξαίρεση του ομιλητή δεν ορίζεται μόνο αρνητικά, με την έλλειψη κάθε δεικτικής αναφοράς ή κάθε ίχνους υποκειμενικότητας, αλλά μπορεί επίσης να εξεταστεί από μία σκοπιά θετική, σαν μία ανοιχτή πιθανότητα που υπάρχει στην ίδια τη δομή της γλώσσας.»⁹⁹

Σκοπός του Phillippe είναι να δείξει ότι συνθήκη δυνατότητας της ανάγνωσης και ερμηνείας κάποιων κειμένων είναι αυτό που αποκαλεί “απ-εγγραφή της εκφοράς” [desinscription énonciative] – δηλαδή η μη κατασκευή ήθους ή, καλύτερα, η κατασκευή μη-ήθους. Χρησιμοποιεί ως παράδειγμα κάποια φιλοσοφικά κείμενα των Sartre και Merleau-Ponty για να δείξει ότι η χρήση της προσωπικής αντωνυμίας «εγώ» σε αυτά τα κείμενα δεν είναι γραμματικά ακριβής. Αναφέρεται βέβαια σε μία συγκεκριμένη υποκειμενικότητα αλλά αυτή η υποκειμενικότητα παραμένει «ιδεατή»: κάθε υποκείμενο μπορεί να ταυτίζεται με αυτήν και κάθε ομιλητής μπορεί να εκφέρει αυτό το εκφερόμενο, ακριβώς επειδή κανένας ομιλητής δεν έχει χρεωθεί a priori την εκφορά του.

Εν ολίγοις, επειδή αυτό το «εγώ» δεν αναφέρεται σε κανένα συγκεκριμένο εμπειρικό υποκείμενο, μπορεί να ταυτιστεί με το οποιοδήποτε «εγώ»: «...σε αυτά τα δύο χωρία, το εγώ δεν παραπέμπει σε κανέναν ομιλητή, ούτε καν σε μία συγκεκριμένη ψυχική διαδικασία (δεν πρόκειται για αυτό που η κλασσική ρητορική αποκαλούσε «προσωποποιία»), αλλά ανοίγει ένα πεδίο πιθανών ομιλητών: αυτό το εγώ είναι την ίδια στιγμή ο συγγραφέας, ο αναγνώστης, ο οποιοσδήποτε. Το παρόν είναι την ίδια στιγμή ο χρόνος της εκφοράς αλλά και οποιαδήποτε στιγμή. Η *deixis* παραπέμπει εδώ σε μία στιγμή εκφοράς αποτελεσματική για το φιλοσοφικό κείμενο ακριβώς επειδή θα μπορούσε να συνδέσει τον οποιοδήποτε με την κατάσταση της εκφοράς.»¹⁰⁰

Πέραν του φιλοσοφικού κειμένου – για το οποίο θα μιλήσουμε εκτενέστερα πιο κάτω - υπάρχουν είδη κειμένων, με σημαντικότερο ίσως παράδειγμα αυτό των κανόνων δικαίου, που δεν μπορούν να επιτελέσουν τη λειτουργία τους παρά μέσα σε

⁹⁹ Philippe, G., *L'appareil formel de l'effacement énonciatif et la pragmatique des textes sans locuteur*, σελ.18, στο Amossy, R. (επιμ.), *Pragmatique et analyse des textes*, σελ. 35, 2002, Presses Universitaires de Tel-Aviv

¹⁰⁰ ό.π. σελ. 23

ένα πλαίσιο που τα αποσυνδέει από κάθε πηγή εκφοράς, από κάθε αναφορά στο υποκείμενο παραγωγής τους. Σε αυτά τα κείμενα αντιστοιχεί ένα συγκεκριμένο “συμβόλαιο ανάγνωσης”: ο αναγνώστης αντιμετωπίζει το κείμενο σαν να μην έχει παραχθεί από κανέναν και σαν να μην απευθύνεται σε κανέναν.

Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Phillippe, έχει μεγάλη σημασία να παρουσιάζονται τα νομικά κείμενα σαν σύστημα κανόνων και όχι σαν κοινοποίηση κάποιας απόφασης, να μπλοκάρουν δηλαδή κάθε αναπαράσταση που θα μπορούσε να δημιουργηθεί για την πηγή εκφοράς τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα κείμενα αυτά δεν έχουν δικό τους τόνο αλλά ότι αυτός ο τόνος αποδίδεται στο ίδιο το κείμενο και όχι στον παραγωγό του. Γι’ αυτόν το λόγο μπορούμε, σύμφωνα με τον Phillippe, να μιλήσουμε και σε αυτήν την περίπτωση για κειμενικό ήθος: επειδή (και) αυτά τα κείμενα κατασκευάζουν μία συγκεκριμένη εικόνα του εαυτού τους. «Εάν το σβήσιμο κάθε ίχνους επικοινωνίας μέσω της *appareil formel de la non-énonciation* μπλοκάρει κάθε αναπαράσταση μίας στιγμής εκφοράς, δεν εμποδίζει ωστόσο την δημιουργία ήθους.»¹⁰¹

Κατά έναν παράδοξο τρόπο, ο Phillippe χρησιμοποιεί προς επίρρωση του επιχειρήματός του την ίδια διατύπωση του Maingueneau που χρησιμοποίησε και η Koren για να συνδέσει το εκφερόμενο με το εμπειρικό υποκείμενο της εκφοράς: ««Κάθε γραπτός λόγος, ακόμα και αν το αρνείται, κατέχει μία συγκεκριμένη *φωνητικότητα* [vocalité] που του επιτρέπει να αναφέρεται σε μία πηγή εκφοράς, διαμέσου ενός τόνου που επιβεβαιώνει αυτό που λέγεται.»¹⁰²

Κατά έναν ακόμα πιο παράδοξο τρόπο, αν και αντλεί από το πεδίο της πραγματολογίας και της ανάλυσης λόγου, παρουσιάζεται εντέλει “βασιλικότερος του βασιλέως”, ριζοσπαστικοποιώντας ακόμη περισσότερο τη σκέψη του Barthes σύμφωνα με τον οποίο: «το είναι της γραφής ... είναι να εμποδίζει πάντα την απάντηση σ’ αυτή την ερώτηση: *Ποιος μιλάει;*»¹⁰³ Ο ίδιος υποστηρίζει ότι σκοπός της γραφής είναι πολλές φορές να εμποδίζει ακόμη και να θέσουμε την ερώτηση: «*Ποιος μιλάει;*»

Καταλήγοντας θεωρεί, πάντως, ότι μακράν του να προτείνει μία ακραία θέση, η ανάλυση του σκοπεύει στην από-ριζοσπαστικοποίηση της ανάλυσης της εκφοράς των

¹⁰¹ ό.π. σελ. 28

¹⁰² Maingueneau, D, *Ethos, scénographie, incorporation*, παρατίθεται στο Koren, R., *La “Nouvelle Rhétorique”, “technique” et/ou “éthique” du discours: Le cas de l’ “engagement” du chercheur*, σελ. 220

¹⁰³ Barthes, R., *S/Z*, p. 134

κειμένων: «Μου φαίνεται πλέον απαραίτητο να προσδώσουμε κάποιες αποχρώσεις στην – ούτως ή άλλως αναμφισβήτητη – παραδοχή ότι η ερμηνεία ενός κειμένου στηρίζεται στην σημαντική [signifiante] πρόθεση του υποκειμένου που το παράγει: από τη στιγμή που το κείμενο μπλοκάρει κάθε αναφορά στο υποκείμενο της εκφοράς, υπάρχει κάποιο άλλο επίπεδο από αυτό του ομιλητή (ή, μάλλον, κάποιος άλλος τρόπος) όπου τίθεται η ερώτηση για την “πρόθεση” ή την “ορθότητά” του.»¹⁰⁴

Το κομμάτι της εργασίας που ακολουθεί επιχειρεί κάτι μάλλον παράτολμο: να συνδέσει όλη αυτήν την προβληματική του ρητορικού ήθους με τον φιλοσοφικό λόγο του Καρτέσιου. Παράτολμο όχι μόνο της ιστορικής σχέσης (ή μη σχέσης...) που θεωρείται ότι έχει ο καρτεσιανός λόγος με οποιαδήποτε ρητορική θεωρία αλλά και επειδή η ερώτηση του ρητορικού ήθους μέσα στο φιλοσοφικό κείμενο προϋποθέτει μία αποκρυσταλλωμένη άποψη περί των εννοιών του ήθους, του υποκειμένου, του ήθους ως υποκειμενική εκφορά λόγου, του κειμένου, του φιλοσοφικού κειμένου και, εντέλει, της φιλοσοφίας. Και, εντούτοις, κάθε τέτοια απόπειρα ορισμού θα ήταν καταδικασμένη στην εργαλειοποίηση και την κανονιστικότητα – κάτι που προσπαθούμε σε κάθε περίπτωση να αποφύγουμε.

Ας προσπαθήσουμε τουλάχιστον να δώσουμε μία σκιαγράφηση της πορείας που ακολουθούμε: Ο φιλοσοφικός λόγος χαρακτηρίζεται από τους Cossutta και Maingueneau¹⁰⁵ ως “αυτό-θεσμικός” [auto-constituant], ως λόγος δηλαδή που οφείλει να κάνει ρητές τις συνθήκες δυνατότητας κάθε θέσμησης λόγου, συμπεριλαμβανομένης και της δικής του. Με βάση αυτό το πλαίσιο, προσπαθεί πάντα – με τον ένα ή τον άλλο τρόπο – να “απορροφήσει” την εκφορά μέσα στο εκφερόμενο, διατηρώντας ταυτόχρονα το δικαίωμα να αποδώσει τα αξιώματα που θέτει στην εκφορά του¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Philippe, G., *L'appareil formel de l'effacement énonciatif et la pragmatique des textes sans locuteur*, σελ. 32

¹⁰⁵ βλ. Cossutta, Fr. και Maingueneau, D., *L'analyse des discours constitutants*, Langages No 117, Παρίσι 1995, Larousse

¹⁰⁶ Οι συγγραφείς έχουν συνείδηση των αντιρρήσεων που μπορεί να εγείρει αυτή η εννοιολόγηση. Διασαφηνίζουν: «Αλλά δεν πρόκειται για μία κατηγορία αρκετά γενικευτική [fourre-tout]; Θα μπορούσε [ωστόσο] να επιτρέψει να αναγνωρίσουμε εκείνους τους λόγους που ενσωματώνουν μέσα στη λειτουργική τους μορφή την ίδια τους τη θεμελίωση, πχ. περιλαμβάνουν την άμεση ή έμμεση θεματοποίηση της γλωσσικής τους κατάστασης ως μία από τις εγγενείς τους ιδιότητες, γεγονός που νομιμοποιεί στην δική τους οπτική την αξίωση για ηγεμονία στο πεδίο.», Cossutta, F., *Discours philosophique, discours littéraire: le même et l'autre?*; σελ. 6, στο *Revue Rue Descartes*, No. 50 (2005), PUF

Ποιο θα μπορούσε ωστόσο να είναι το ήθος ενός εκφερόμενου που δεν καταδεικνύει την παρουσία ενός ομιλητή; Με έναν τρόπο ανάλογο με αυτόν του G. Philippe, οι εν λόγω συγγραφείς θεωρούν ότι η “εξάλειψη” του υποκειμένου εκφοράς δεν μας εμποδίζει στο να χαρακτηρίσουμε την πηγή της εκφοράς με όρους ήθους. Δεδομένου ότι σε μία κοινωνία ένας λόγος είναι πάντα κοινωνικά ενσαρκωμένος και αξιολογήσιμος, ο φιλοσοφικός λόγος προκαλεί και αυτός την ανάδυση ενός κειμενικού ήθους, το οποίο βέβαια μπορεί να ενσαρκώνεται σε κάποια ανώτερη, αφηρημένη πηγή, όπως η Αλήθεια. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Maingueneau: «Μπορούμε να δολιευόμαστε με το ήθος, δεν μπορούμε να το καταργήσουμε.»¹⁰⁷

Αυτό είναι το χαρακτηριστικό που ο Cossutta, χρησιμοποιώντας και αυτός τη σκέψη του Benveniste με λίγο διαφορετικό τρόπο, ονομάζει “*appareil formel de l'énonciation philosophique*”: «Στην πραγματικότητα, σε αντίθεση με τη γενική εντύπωση που δίνουν τα φιλοσοφικά κείμενα ότι είναι γραμμένα με έναν τρόπο “απενσαρκωμένο”, λες και οι έννοιες, οι θέσεις και οι συλλογισμοί γεννούν ο ένας τον άλλο σύμφωνα με έναν νόμο πλήρους εμμένειας, παρατηρούμε ένα πλέγμα και μία πολυπλοκότητα στην διαδικασία εκφοράς – πολυπλοκότητα η οποία βεβαιώνεται από τα ποικίλα, διαφορετικά ίχνη που αφήνει πάνω στο κείμενο.»¹⁰⁸

Γ2. Φιλοσοφικό κείμενο - Η ρητορική του Καρτεσιανού λόγου

Ο τίτλος μπορεί εξ αρχής να φανεί παράδοξος: μία ευρέως διαδεδομένη άποψη θέλει το καρτεσιανό έργο να κλείνει την εποχή της ρητορικής και να εγκαινιάζει αυτήν της επιστήμης: «Υπάρχει η πεποίθηση ότι με τον Καρτέσιο η γνώση απελευθερώνεται από τη γλώσσα [parole] και τις χωρίς σκοπό λεπτολογίες για να αποκτήσει τα πιο αποτελεσματικά όπλα της μαθηματικής απόδειξης και της

¹⁰⁷ Maingueneau, D., *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, σελ. 217, Παρίσι 2004, Armand Colin

¹⁰⁸ Cossutta, Fr., *Catégories discursives et analyse du discours philosophique*, σελ 353, στο Bouacha, A. κ.ά. (επιμ.), *Parcours linguistiques de discours spécialisés. Colloque en Sorbonne les 23-24-25 septembre 1992*, 1994, Peter Lang

υπαρκτής / χειροπιαστής εμπειρίας. Εάν ο Καρτέσιος εμπλούτισε την επιστήμη, περιόρισε την ρητορική σε μία αξιολύπητη κατάσταση.»¹⁰⁹

Ο ανανεωτής της σύγχρονης ρητορικής Chaim Perelman θεωρεί τον *Λόγο περί της Μεθόδου* ως μία πρώτη ένδειξη της μετέπειτα περιθωριοποίησης της επιχειρηματολογίας – γεγονός που οφείλεται στο ότι ο Καρτέσιος υπερασπίζεται την «βέβαιη και εναργή γνώση» έναντι σε κάθε τι που είναι απλά πιθανό. Σύμφωνα με τον J.D. Lyons ωστόσο, μπορεί η έννοια της ενάργειας να είναι κεντρική στο καρτεσιανό έργο, όμως η συμπύκνωση της φιλοσοφίας του Καρτέσιου γύρω από αυτήν την έννοια αποτελεί ένα θεωρητικό ατόπημα. Σε ένα άρθρο του – στο οποίο βασίζεται όλη η μετέπειτα βιβλιογραφία που θα χρησιμοποιήσουμε – υποστηρίζει την ανάγκη μίας επανανάγνωσης του καρτεσιανού έργου ούτως ώστε να αναδειχθούν τόσο οι τεχνικές πειθούς που χρησιμοποιεί όσο και τα αδιέξοδα στα οποία προσπίπτουν κάποιες από αυτές τις τεχνικές.

Ο συγγραφέας θέτει το κείμενό του στον αντίποδα της *ρητορικής υπό περιορισμό* [rhetorique restreinte], ενάντια στην οποία διαμαρτυρόταν και ο Genette. Εντούτοις, πριν ξεκινήσουμε μία επαναπροσέγγιση του Καρτεσιανού έργου (ακόμη μία!) υπό το πρίσμα πειθαρχιών όπως η πραγματολογία, η ρητορική και η ανάλυση λόγου, θεωρούμε απαραίτητο να κάνουμε κάποιες μεθοδολογικές παρατηρήσεις, ελπίζοντας να διαφανεί η σύνδεση με το θεωρητικό κομμάτι της παρούσας εργασίας.

Καταρχήν, η ανάλυση λόγου και η ανάλυση των στρατηγικών επιχειρηματολογίας ενός φιλοσοφικού κειμένου δεν περιορίζονται σε μία περιγραφική διαδικασία αλλά έχουν ένα ρόλο «ευριστικό», στο βαθμό που ανοίγουν νέους τρόπους κατανόησης του κειμένου και προωθούν νέες αναγνώσεις. Η δουλειά μας εδώ συνεπώς δεν αποβλέπει απλά σε διαπιστώσεις πραγματολογικής φύσεως αλλά κυρίως σε επανερμηνείες που αφορούν το καθεαυτό περιεχόμενο του κειμένου. Η ανάλυση που ακολουθεί βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στο συλλογικό έργο *Descartes et l'argumentation philosophique*, ο επιμελητής του οποίου συνοψίζει το επιχείρημα ως εξής: «Δεν αξιώνουμε την υποκατάσταση της ιστορίας της φιλοσοφίας με μία αφελή προσέγγιση που θα αγνοεί τις μεθόδους και τα κεκτημένα της. Η μελέτη του φιλοσοφικού λόγου και η ιστορία της φιλοσοφίας μπορούν να είναι συμπληρωματικές στο βαθμό που καθεμία από αυτές αποτελεί το μεθοδολογικό όριο της άλλης.»¹¹⁰

¹⁰⁹ Lyons, J.-D., *Rhétorique du discours cartésien*, σελ. 125, στο Cahiers de la littérature du XVIIème siècle, No 8, 1986

¹¹⁰ Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, σελ. 2, Παρίσι 1996, PUF

Συνεπώς, η μελέτη της γλώσσας και της γραφής των φιλοσόφων προϋποθέτει αναγκαστικά μία ενδελεχή μελέτη των αξιωμάτων τους – αλλά, αντίστροφα, δεν μπορούμε να φανταστούμε πώς η μελέτη αυτών των αξιωμάτων μέσα από συγκεκριμένα κείμενα μπορεί να αγνοήσει τις σύγχρονες τάσεις της θεωρίας σε ότι αφορά την μέθοδο της ανάγνωσης: «Μπορούμε να κατανοήσουμε αυτά τα αξιώματα μέσα από μία μελέτη των κειμενικών τόπων δίχως να ορίσουμε τη σχέση που εγκαθιδρύουμε ανάμεσα στο έργο ιδωμένο μέσα από τη γλωσσική του υλικότητα και στο αξίωμα που αναλύεται βάσει της ίδιας του της λογικής;»¹¹¹

Κατά ένα παράδοξο τρόπο, τα σύγχρονα θεωρητικά ρεύματα της γλωσσολογίας, της ρητορικής, της ανάλυσης λόγου κλπ έφεραν μία σημαντική ανανέωση στην προσέγγιση και κατανόηση μίας πλειάδας τύπων λόγου – λογοτεχνία, ιστορία, πολιτικός λόγος – αφήνοντας ωστόσο ανέγγιχτο το πεδίο της επιχειρηματολογίας στο φιλοσοφικό κείμενο. Επιλογή μας είναι να προσπαθήσουμε να αναπληρώσουμε αυτό το κενό, ερμηνεύοντας ταυτόχρονα την «αντίσταση» (ψυχαναλυτικού τύπου?...) του φιλοσοφικού λόγου να αποτελέσει αντικείμενο ανάλυσης. Η επιλογή του καρτεσιανού λόγου φαίνεται ακόμα πιο ενδιαφέρουσα αν αναλογιστούμε ότι ο ίδιος θεωρείται να εγκαινιάζει αυτή τη σαφή ρήξη με τη ρητορική πρακτική και, πιο συγκεκριμένα, «με μορφές έκθεσης όπως η μεσαιωνική *quaestio* και *disputatio*.»¹¹²

Δεν πρόκειται λοιπόν για μία «ρητορική ερμηνεία» του καρτεσιανισμού ούτε σε για μία προσπάθεια να απομονώσουμε κάτι σαν καρτεσιανή ρητορική. Ο καρτεσιανός λόγος – όπως και κάθε *θεσμιζών λόγος*¹¹³ – βασίζεται στο χαρακτηριστικό της αυτοθέσμησης ώστε να απορρίψει τη δυνατότητα οποιασδήποτε εξωτερικής αρχής να διασαφηνίσει τη φύση της επιχειρηματολογίας του. «Εξ' ορισμού, φαίνεται ότι κάθε φιλοσοφικό έργο... επεξεργάζεται ή αξιώνει να επεξεργάζεται τις συνθήκες της ίδιας του της εγκυρότητας, και συνεπώς εκφέρει τους ίδιους τους κανόνες με βάση τους οποίους μπορούμε να το διαβάσουμε.»¹¹⁴

Και, αντίστροφα, έχοντας την αξίωση να παράγει τα θεμέλια για την ύπαρξη κάθε άλλου είδους λόγου, απορρίπτει την αξίωσή τους τόσο στη φιλοσοφική ουδετερότητα όσο και στην επιστημονική αντικειμενικότητα. Ιδωμένος έτσι από ένα εσωτερικό σημείο εμφανίζεται σαν ένα αντικείμενο αδύνατο να αναλυθεί. Αλλά και ιδωμένος από ένα εξωτερικό σημείο ως θεσμισμένος λόγος «μας διαφεύγει εξίσου,

¹¹¹ ό.π. σελ. 2

¹¹² ό.π. σελ. 3

¹¹³ βλ. παραπάνω ανάλυση

¹¹⁴ Cossutta, Fr., *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, σελ. 3, Παρίσι 1989, Bordas

δεδομένης της επιστημολογικής ευθραυστότητας πειθαρχιών των οποίων η επιστημονική αξίωση είναι κάθε άλλο παρά εγγυημένη.»¹¹⁵

Συνεπώς, όταν αναλύουμε υπό ένα τέτοιο πρίσμα έναν «μεταφυσικό» λόγο, ερχόμαστε πάντα αντιμέτωποι με αυτό το κυκλικό παράδοξο: «Η μεταφυσική ως λόγος που έχει σαν λειτουργία να θεμελιώσει την ίδια τη δυνατότητα ενός αληθινού λόγου δεν μπορεί να ξεφύγει από το ίδιο της το πεδίο εφαρμογής, με κίνδυνο να φανεί αντιφατική. Ταυτόχρονα, ωστόσο, οφείλει να ξεφύγει αυτό - καθώς είναι προαπαιτούμενο αυτής της θεμελιωτικής κίνησης – με κίνδυνο να προκαλέσει μία *retitio principii*.»¹¹⁶

Πώς μπορούμε να αποφύγουμε αυτό το παράδοξο; Σύμφωνα με τον Cossutta, θέτοντας κάποιες μεθοδολογικές αρχές στην ανάλυση μας. Καταρχήν, οφείλουμε να αποφύγουμε την αναγωγή και την κανονιστικότητα: «δεν πρόκειται για την μετάφραση των φιλοσοφικών επιχειρημάτων σε ένα σύστημα αναπαραστάσεων που θα τα υποκαταστήσει και θα επιβάλλει μία μοντελοποίηση με τον τρόπο μίας μεταγλώσσας.»¹¹⁷ Η φιλοσοφική επιχειρηματολογία πρέπει να εξεταστεί όπως παρουσιάζεται στο κείμενο όπου εγγράφεται. Κατά συνέπεια, πρέπει να αποφύγουμε εξίσου την αξίωση μίας απόσπασης από τα συγκείμενα, τακτική που θα οδηγούσε στο να περιορίσουμε την εν λόγω θεωρία σε μία τυπολογία, ένα «ρεπερτόριο τρόπων».

Ούτως ειπείν, δεν κατασκευάζουμε ένα *a priori* σύστημα ιδανικής επιχειρηματολογίας που «εφαρμόζουμε» στο κείμενο: «Το κείμενο δεν είναι ένα απλό υλικό που επιτρέπει να ενισχύσουμε, με έναν τρόπο ταυτολογικό, μοντέλα τα οποία εισάγουμε τεχνητά στο πεδίο της φιλοσοφίας. Επιτρέπει, όπως κάνουμε εδώ με τον καρτεσιανισμό, να θέσουμε μοντέλα προς εξέταση ενός έργου, του οποίου τα ιδιαίτερα αξιώματα, εκφράσεις και ιστορικότητες μπορεί να οδηγήσουν τελικά στην αναθεώρησή τους»¹¹⁸.

¹¹⁵ ό.π. σελ. 32

¹¹⁶ ό.π. σελ. 25

¹¹⁷ ό.π. σελ. 34

¹¹⁸ ό.π. σελ. 35

Γ2. Το καρτεσιανό ήθος στον *Λόγο Περί της Μεθόδου*

Η μελέτη του καρτεσιανού λόγου υπό το πρίσμα της κατασκευής του νοήματός του δεν περιλαμβάνει καμία εξωτερικότητα σε σχέση με τον ίδιο το λόγο – και αυτό πιστεύουμε ότι είναι το βασικό σημείο που διαφοροποιεί την εν λόγω ανάλυση από οποιαδήποτε τυπική «ρητορική ανάλυση». Αναφερόμαστε εν μέρει και στο έργο του Perelman που, παρά τις όποιες αγαθές προθέσεις να αντιπαρατεθεί στην *analyticité demonstrative*, δεν καταφέρνει τελικά να ξανα-ορίσει με ουσιαστικό τρόπο το φιλοσοφικό επιχείρημα. Αυτό είναι ένα σημείο που υπογραμμίζει και ο βασικός θεωρητικός του «απόγονος» M. Meyer: «Ξεχνάμε συχνά ότι ο Perelman επιτίθεται στον λογικισμό χωρίς να αλλάξει τις προϋποθέσεις του. Θέλει απλά ένα χώρο για τη ρητορική. Δεν της αλλάζει περαιτέρω τον ορισμό: παραμένει η αντιφατικότητα στο εσωτερικό του προτασιακού πεδίου.»¹¹⁹

Είναι χαρακτηριστικό, σύμφωνα με τον Cossutta, ότι οι δουλειές που έγιναν από και γύρω από τον Perelman με θέμα την απόδειξη στη φιλοσοφία ταλαντεύονται ανάμεσα σε μία απόπειρα ταξινόμησης και σε μία πολύ γενική θεώρηση της απόδειξης, χωρίς να καταπιάνονται πραγματικά με την μελέτη κάποιου κειμένου. Ο ίδιος ο Perelman γράφει για τον *Λόγο Περί της Μεθόδου*: «η αντίληψη που εκφράζεται ρητά από τον Καρτέσιο στο πρώτο μέρος του *Λόγου Περί της Μεθόδου* είναι να θεωρεί “σχεδόν ως ψέμα ότι είναι απλά αληθοφανές”. Είναι αυτός που, κάνοντας την προφάνεια σύμβολο του Λόγου, δεν ήθελε να θεωρεί ως λογικές παρά τις αποδείξεις που, ξεκινώντας από ιδέες καθαρές και διαυγείς, αποδείκνυαν με την βοήθεια των αποδεικτικών συλλογισμών, την προφάνεια των αξιωμάτων σε όλα τα θεωρήματα.»¹²⁰

Ωστόσο, οι ιστορικοί της ρητορικής του 17^{ου} αιώνα υπογραμμίζουν ότι ο Καρτέσιος όχι απλά έλαβε μέρος στην σύγχρονή του πολεμική περί ρητορικής¹²¹ αλλά και ότι χρησιμοποίησε πολλά από τα εργαλεία της, στο βαθμό που μπορούμε να μιλάμε για μία καρτεσιανή ρητορική. Έτσι, για να ξαναγυρίσουμε στο άρθρο του J. Lyons, το θέμα της προφάνειας που έθεσε ο Perelman «μπορεί να χρησιμεύσει ως

¹¹⁹ Meyer, M., παρατίθεται στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, σελ. 12, Παρίσι 1996, PUF

¹²⁰ Perelman, Chaim και Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Traité de l'argumentation*, σελ. 1-2, Edition de l'université de Bruxelles

¹²¹ σχετικά με αυτό το σημείο δες Fumaroli, M., *Ego scriptor: Rhétorique et Philosophie dans Le Discours de la Méthode*, σελ. 31-46, στο Méchoulan, H. (επιμ.), *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, Παρίσι 1988, Vrin

σημείο εκκίνησης για να δούμε τον ρόλο δύο σχημάτων σκέψης (του προφανούς και του παραδείγματος) μέσα στο *Λόγο Περί της Μεθόδου* καθώς και ενός απαραίτητου μηχανισμού σε κάθε ρητορική: του ήθους, ή της παρουσίασης του χαρακτήρα αυτού που μιλάει.¹²²

Σύμφωνα πάντα με τον συγγραφέα, οι εισαγωγικές φράσεις του *Λόγου Περί της Μεθόδου* τοποθετούνται εμφανώς μέσα στην ηθική παράδοση καθώς ο φιλόσοφος¹²³ ασχολείται κυρίως με το να εδραιώσει το δικαίωμα του να μιλήσει. Παρουσιάζει τον εαυτό του ως ένα κοινό άνθρωπο που ωστόσο κατέχει μία γνώση που οι άλλοι άνθρωποι δεν έχουν - τακτική που έχει διπλό σκοπό: αφενός να κινήσει την περιέργεια των αναγνωστών να μετάσχουν της γνώσης που αυτό κατέχει και, αφετέρου, να δομήσει ένα ήθος μετριοφροσύνης. Εντούτοις, η «ηθική πορεία» του συγγραφέα δεν σταματά εκεί: «Η επιλογή που κάνει να παρουσιάσει στον αναγνώστη τη διήγηση που πολλές φορές αποκαλούμε αυτοβιογραφική διήγηση του *Λόγου Περί της Μεθόδου* στηρίζεται εν μέρει στην ανάγκη να δημιουργήσει μία συγκεκριμένη εικόνα του συγγραφέα, μία εικόνα (ή χαρακτήρα) που προκαλεί την εμπιστοσύνη του κοινού. Αλλά αυτή η διήγηση δεν είναι μόνο μία βιογραφική διήγηση. Είναι επίσης μία γνωστή ρητορική και λογοτεχνική μορφή: το παράδειγμα.»

Ο Καρτέσιος εκθέτει όπως λέει στη μέθοδό του όχι το δρόμο που πρέπει ο καθένας να ακολουθήσει για να καθοδηγήσει το πνεύμα του αλλά το δρόμο που ο ίδιος αποφάσισε να ακολουθήσει: «αλλά, προτείνοντας όσα γράφω, σαν μία ιστορία ή, αν προτιμάτε, σαν παραμύθι, στο οποίο μεταξύ κάποιων παραδειγμάτων που θα μπορούσαμε να μιμηθούμε θα βρούμε ίσως και πολλά άλλα που θα είχαμε δίκιο να μην ακολουθήσουμε, ελπίζω ότι θα είναι χρήσιμα σε κάποιους χωρίς να είναι δυσάρεστα σε κανέναν.»¹²⁴

Η παραγωγή ήθους¹²⁵ και το παράδειγμα συναντιόνται και αναμειγνύονται: «Η διήγηση είναι η μόνη πηγή άμεσων πληροφοριών για αυτόν που μιλάει (εάν παίξουμε το παιχνίδι της ανωνυμίας) και αυτός που μιλάει είναι ο μόνος εγγυητής του

¹²² Lyons, J.-D., *Rhétorique du discours cartésien*, σελ. 127. Φυσικά αυτή η εννοιολόγηση του ρητορικού ήθους είναι πολύ περιοριστική σε σχέση με την ανάλυση που προηγήθηκε στο θεωρητικό κομμάτι της εργασίας. Θα αναβάλουμε για λίγο την κριτική ώστε να παρουσιάσουμε με μία συνοχή τη συλλογιστική του Lyons, που παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον σε ό,τι αφορά την καρτεσιανή επιχειρηματολογία.

¹²³ Ο «φιλόσοφος» έχει την έννοια που εμείς θα καλούσαμε στην δική μας ορολογία locuteur-λ.

¹²⁴ Descartes, R., *Discours de la méthode*, σελ. 571, στο *Oeuvres Philosophiques*, éd. F. Alquié, Classiques Garnier

¹²⁵ Βασιζόμενος στην βιβλιογραφία της εποχής ο Lyons ταυτίζει τη διαδικασία παραγωγής ρητορικού ήθους με μία έννοια ηθικής.

περιεχομένου της διήγησης.»¹²⁶ Ωστόσο, ο συγγραφέας αφήνει στον αναγνώστη την κατηγοριοποίηση της εν λόγω διήγησης: πρόκειται για μία ιστορία ή για ένα μύθο; Αποτελεί η απάντηση σε αυτήν την ερώτηση βασική μεθοδολογική προϋπόθεση της ανάγνωσης του κειμένου;

(Πα)ρέκβαση: Κατά την αριστοτελική θεωρία (την οποία πάντα θέλουμε να ξεπεράσουμε αλλά στην οποία πάντα επιστρέφουμε), υπάρχουν δύο τύποι παραδειγμάτων: αυτά στα οποία διηγούμαστε κάτι που συνέβη παλαιότερα και αυτά τα οποία δημιουργούμε εμείς οι ίδιοι¹²⁷. Ο Lyons φαίνεται να έχει επίγνωση της αμφισημίας του όρου *παράδειγμα* στο θέμα της αναφοράς σε μία εξωτερική πραγματικότητα, γεγονός που του επιτρέπει να παρακάμψει το δίλημμα και να επικεντρωθεί στη μεθοδολογική χρήση του *exemplum* στο λόγο – σε ό,τι δηλαδή ο ίδιος αποκαλεί «διαδικασία παραδειγματοποίησης»¹²⁸.

Ορίζοντας ο ίδιος το παράδειγμα ως «μία διηγητική εκφορά που πλαισιώνεται από μη-διηγητικές εκφορές, των οποίων ένα τουλάχιστον νόημα πραγματώνεται μέσα στο πλαίσιο της διηγητικής εκφοράς»¹²⁹, δείχνει ότι σκοπεύει να αναλύσει το παράδειγμα εντός του πλαισίου εκφοράς στο οποίο αυτό πραγματώνεται. Με άλλα λόγια, αυτό στο οποίο πρέπει να επικεντρωθούμε στο καρτεσιανό *exemplum* δεν είναι τόσο η αναφορά σε κάποια εξωτερική πραγματικότητα όσο η μεθοδολογική του χρήση μέσα στο *corpus* του καρτεσιανού λόγου, κυρίως σε ότι αφορά την ιδιαιτερότητα της υποκειμενικότητας που αυτός εκφράζει, την ιδιαιτερότητα του καρτεσιανού *εγώ*.

Για να μην μακρηγορήσουμε άλλο, ο Lyons υποστηρίζει ότι το πρώτο μέρος του *Λόγου* εγκαθιδρύει την διάκριση ανάμεσα σε μία εσωτερικότητα του εαυτού και σε μία εξωτερικότητα του κόσμου (τα σχολεία στα οποία φοίτησε, το “μεγάλο βιβλίο του κόσμου”), ενώ ο Καρτέσιος δίνει όλο και περισσότερη ένταση σε αυτήν την εσωτερικότητα. «Το κομμάτι που ανοίγει αυτό το πρώτο μέρος φαίνεται καταρχήν σαν ένα “effet de reel”, απροσδόκητο και ανεξήγητο.¹³⁰ [...] Στην πραγματικότητα, η

¹²⁶ Lyons, J.-D., *Rhétorique du discours cartésien*, σελ. 128

¹²⁷ Αριστοτέλης, *Ρητορική, Τόμος Β, Ζαχαρόπουλος*, 1393α-β

¹²⁸ Lyons, J.-D., *Rhétorique du discours cartésien*, σελ. 129

¹²⁹ ό.π. σελ. 128-129

¹³⁰ «Ήμουν τότε στη Γερμανία, όπου με είχε καλέσει η ευκαιρία των πολέμων που δεν έχουν ακόμα τελειώσει εκεί πέρα, και καθώς γυρνούσα στον στρατό από τη στέψη του αυτοκράτορα, η αρχή του χειμώνα με σταμάτησε σε ένα χειμαδιό όπου, μη βρίσκοντας καμία συντροφιά που να με διασκεδάζει, και μη έχοντας εξάλλου ευτυχώς ούτε φροντίδες, ούτε πάθη που να με ταράζουν, έμενα όλη τη μέρα μονάχος, κλεισμένος σ' ένα δωμάτιο με θερμάστρα...», Descartes, R., *Λόγος Περί της Μεθόδου*, σελ. 13, Αθήνα, 1976, Παπαζήσης

είσοδος στο δωμάτιο με τη θερμάστρα σηματοδοτεί την είσοδο του κειμένου σε ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο»: ¹³¹ την αρχή μίας κειμενικής εξέλιξης που καταλήγει στη δημιουργία του καρτεσιανού Cogito.

Η σταδιακή εξέλιξη / μεταβολή του υποκειμένου *εγώ* διαμέσου του κειμένου είναι ένα σημείο που έχει επισημανθεί από τη σχετική βιβλιογραφία. Ο Fumaroli επί παραδείγματι θεωρεί ότι «εάν πράγματι το καρτεσιανό «εγώ» ξεκινά την διήγηση με μία σταδιακή απομάκρυνση από το «εμείς» που, μαζί με αυτόν, αποτελούσε θύμα των παραδοσιακών προκαταλήψεων, εάν αυτός ο διαχωρισμός φτάνει στο απόγειό του στο 6^ο μέρος όπου περιγράφεται η αποκάλυψη του υπερβατολογικού «εγώ», αυτό συμβαίνει περισσότερο για να ξαναβρεθεί το «εμείς» σε ένα ανώτερο επίπεδο και να πειστεί το «κοινό» να μοιραστεί με τον φιλόσοφο το φως της μεθόδου του.»¹³²

Το «εγώ» που μιλάει εδώ, σύμφωνα με τον Fumaroli, δεν είναι το υποκείμενο που αναζητάει την αλήθεια μέσα από δισταγμούς, περιπλανήσεις και δυσκολίες, αλλά αυτό που την έχει ήδη βρει και την θέτει την πορεία του ως μεθοδολογική πρόταση προς του αναγνώστες: «μέθοδος, δηλαδή πορεία»¹³³. Αυτή η ανάγνωση είναι αρκετά δεδομένη στη δευτερογενή βιβλιογραφία για το *Λόγο Περί της Μεθόδου*. Ο Alquié, ένας από τους κλασικότερους σχολιαστές του καρτεσιανού έργου, γράφει στην εισαγωγή της έκδοσης του κειμένου: «Ο *Λόγος Περί της Μεθόδου* είναι, πάνω από όλα μια ιστορία. Είναι η ιστορία των σκέψεων του Καρτέσιου. Και η συνοχή που μπορούμε να βρούμε σε αυτόν είναι αυτή μίας διήγησης και όχι ενός συστήματος.»¹³⁴ Ο Alquié υποστηρίζει, όπως και Jean-Luc Marion αλλού¹³⁵, ότι ο *Λόγος* αγνοεί τις κυριότερες μεταφυσικές θέσεις που θα αναπτυχθούν αργότερα στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς* και – το σημαντικό σε ότι αφορά τη δική μας ανάλυση – ότι ο συνεκτικός ιστός που διαπερνάει το *Λόγο περί της Μεθόδου* είναι η ιστορία του υποκειμένου που διαμορφώνει τις σκέψεις: «Ο Καρτέσιος... επικαλείται ένα ιστορικό cogito, ένα

¹³¹ Lyons, J.-D., *Rhétorique du discours cartésien*, σελ 131

¹³² δες Fumaroli, M., *Ego scriptor: Rhétorique et Philosophie dans Le Discours de la Méthode*, σελ. 44, στο Méchoulan, H. (επιμ.), *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, Παρίσι 1988, Vrin. Ο Fumaroli αναφέρεται κυρίως στο εξής χωρίο: «...έκρινα πως δεν υπήρχε καλύτερο γιατρικό για αυτά τα δύο εμπόδια από το να μεταδώσω πιστά στο κοινό όλο, το λίγο έστω, που θα έβρισκα, και να καλέσω τα άξια πνεύματα να προσπαθήσουν να προχωρήσουν παραπέρα. Συμβάλλοντας, ο καθένας κατά την κλίση και τη δύναμή του, στα πειράματα που θα έπρεπε να γίνουν, και μεταδίδοντας επίσης στο κοινό όλα όσα θα μάθαιναν. Σε τρόπο που, αρχίζοντας οι τελευταίοι από εκεί που θα έχουν τελειώσει οι προηγούμενοι, κι ενώνοντας έτσι τις ζωές και τις εργασίες πολλών, να τραβήξουμε όλοι μαζί πολύ μακρύτερα από όσο θα μπορούσε να τραβήξει ο καθένας ξεχωριστά.», Descartes, R., *Λόγος Περί της Μεθόδου*, σελ. 57, Αθήνα, 1976, Παπαζήσης

¹³³ ό.π. σελ. 41

¹³⁴ Alquié, F., σελ. 571, στο Descartes, R., *Oeuvres Philosophiques*, éd. F. Alquié, Classiques Garnier

¹³⁵ Marion, J.-L., σελ. 12, στο στο Méchoulan, H. (επιμ.), *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, Παρίσι 1988, Vrin

cogito που δεν έχει συνείδηση του εαυτού του. Το μεταφυσικό cogito θα είναι αργότερα η αναστοχαστική συνείδησή του. Το πρώτο του έργο είναι η ιστορία του σκεπτόμενου εγώ. Το δεύτερο θα αποκαλύψει ότι η κατάφαση του σκεπτόμενου εγώ αποτελεί προϋπόθεση για κάθε άλλη κατάφαση. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση, ο Καρτέσιος είναι ο φιλόσοφος που λέει “εγώ”.»¹³⁶

Ωστόσο, υπό το πρίσμα της δικής μας προβληματικής – τη δόμηση μίας υποκειμενικότητας διαμέσου του λόγου – τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά, γεγονός που οφείλεται στην ιδιαιτερότητα αυτού του «εγώ» που εξελίσσεται σε cogito. Ο Lyons είναι ιδιαίτερα σαφής ως προς αυτό το σημείο: «Το Cogito είναι κάτι άλλο από απλές λέξεις. Οφείλει να είναι όχι απλά μία πρόταση ή μία φράση αλλά η παρουσία ενός υποκειμένου.»¹³⁷ Βλέπουμε ότι η εκφορά αυτού του εγώ δεν είναι μία απλή πρόταση την οποία μπορούμε να ακολουθήσουμε ως exemplum: «Το εγώ που αποτελεί το υποκείμενο του Cogito πρέπει να είναι πλήρως παρόν στον εαυτό του. Ένα εγώ που δεν μπορεί να επικυρώσει ούτε το παρελθόν ούτε την παρουσία οποιουδήποτε πράγματος άλλου από την σκέψη του, δεν μπορεί να είναι εναργές παρά σε συνθήκες απόλυτης αφάνειας. Δεν μπορεί να λαμβάνει υπόψη άλλα όντα κατά τη στιγμή αυτής της ενάργειας. Ένα τέτοιο εγώ αποτελεί παράδειγμα μίας γνώσης που δεν μπορεί να αποτελέσει παράδειγμα, διότι το παράδειγμα βασίζεται σε μία παρατήρηση (των άλλων) που ανοίγει τη δυνατότητα μιας μίμησης.»¹³⁸

Θα μπορούσαμε δηλαδή να υποστηρίξουμε ότι το Cogito δεν έχει περιγραφική χροιά- δεν μπορεί δηλαδή να εκτεθεί και να περιγραφεί ως διαδικασία με τέτοιον τρόπο ώστε να αποτελέσει exemplum – έχει ωστόσο μία χροιά επιτελεστική και, ως εκ τούτου, υπόκειται σε όλες τις χρονικούς, τοπικούς και μεθοδολογικούς περιορισμούς που έχουμε ήδη αναφέρει.¹³⁹ Κάθε αλλαγή χρόνου, προσώπου ή διάθεσης στη διατύπωση «σκέφτομαι άρα υπάρχω» ακυρώνει την εγκυρότητα του στοχασμού.

¹³⁶ Alquié, ό.π., σελ. 553

¹³⁷ Lyons, J.-D., *Rhétorique du discours cartésien*, σελ.139, η υπογράμμιση δική μου

¹³⁸ ό.π. σελ. 138-9

¹³⁹ «Το παρόν της ενεργητικής φωνής είναι ο μόνος δυνατός χρόνος για να είναι το επιτελεστικό ένα ακριβές γλωσσικό ενέργημα που αναφέρεται στο παρόν της εκφοράς. Άλλωστε, μόνο το «εγώ» μπορεί να είναι το υποκείμενο μιας επιτελεστικής εκφοράς και μόνο η ύπαρξη του σωστού ομιλητή μπορεί να εγγυηθεί την επιτυχία του εκφερόμενου. Με αυτήν την έννοια, δεν υπάρχουν πραγματικά «επιτελεστικά ρήματα» αλλά μόνο η επιτελεστική χρήση ορισμένων ρημάτων.» βλ. B1, σελ. 23 του παρόντος

«Το παράδειγμα του Cogito είναι ουσιαστικώς διαφορετικό από τα περισσότερα παραδείγματα που μπορούν να συλληφθούν θεωρητικά. Διότι, αν κατά κανόνα η παρατήρηση προηγείται της μίμησης, το Cogito αποτελεί ένα παράδειγμα που πρέπει να μιμηθούμε πριν μπορέσουμε να το παρατηρήσουμε σε όλη του τη ρητορική ισχύ.»¹⁴⁰ Συνεπώς, αυτό στο οποίο διαφοροποιείται η καρτεσιανή διήγηση από ένα οποιοδήποτε *exemplum* είναι ότι δεν αποτελεί – για να επανέλθουμε στην διάκριση του Austin – μία διαπιστωτική αλλά μία επιτελεστική εκφορά: παρά τις όποιες προθέσεις του Καρτέσιου να διδάξει τη μέθοδό του αναπτύσσοντάς την σε ανθρώπους που θα τη μιμηθούν, «το Cogito δεν έχει ισχύ όταν το παρατηρούμε από ένα εξωτερικό σημείο αλλά μόνο όταν παράγεται καθεαυτό.»¹⁴¹

Η έννοια της επιτελεστικότητας του καρτεσιανού Cogito μας οδηγεί σε μία κουβέντα που έχει ήδη διεξαχθεί, κυρίως με αναφορά στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς*. Θα την αναβάλλουμε προς το παρόν, για να ολοκληρώσουμε την ανάλυση του *Λόγου Περί της Μεθόδου*. Μία επεξεργασία του άρθρου του Lyons προς την κατεύθυνση του ρητορικού ήθους έρχεται μία δεκαετία αργότερα από τον Maingueneau. Όπως θα περίμενε κανείς, με βάση τη θεωρητική του σύλληψη για το ρητορικό ήθος¹⁴², ο Maingueneau βρίσκει την εννοιολόγηση του Lyons για το καρτεσιανό ήθος πολύ περιοριστική: «Η ρητορική αποτελεσματικότητα του ήθους βασίζεται στο γεγονός ότι περικλείει μία έναν τύπο εκφοράς χωρίς αυτό να γίνεται ρητό στο εκφερόμενο. Αυτό είναι το σημείο που δεν αναδεικνύει αρκετά η απλός ορισμός του ήθους ως “η παρουσίαση του χαρακτήρα αυτού που μιλάει”»¹⁴³

Αυτό που προσάπτει ο Maingueneau στην ανάλυση του Lyons για τη ρητορική στο *Λόγο περί της Μεθόδου* είναι ότι συνδέει το ρητορικό ήθος με την ηθική παράδοση της εποχής και ότι το παρουσιάζει σαν μία τυχαία διαδικασία, η παρουσία της οποίας αποδεικνύει την ισχυρή ρητορικότητα του καρτεσιανού λόγου. «Πιστεύουμε αντίθετα ότι δεν είναι ανάγκη να περιορίσουμε το ήθος σε κάποια ρητή *captatio*, αλλά να το διατηρήσουμε ως μία αναγκαία διάσταση κάθε εκφοράς – στοιχείο που η φιλοσοφία, λόγω της αυτό-θεσμικής της φύσης, ωθεί έως τον παροξυσμό [*porte a son paroxysme*].»¹⁴⁴ Ο Maingueneau επισημαίνει εδώ τον κίνδυνο να “βραχυκυκλώσει” το σύστημα που ο ίδιος αποκαλεί «διπρόσωπη» εκφορά

¹⁴⁰ Lyons, J.-D., *Rhétorique du discours cartésien*, σελ. 140

¹⁴¹ ό.π. σελ. 140

¹⁴² βλ. Β3 του παρόντος

¹⁴³ Maingueneau, D., *Ethos et argumentation philosophique*, σελ. 87. στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF

¹⁴⁴ ό.π. σελ. 88

[*duplicité énonciative*], εννοώντας αυτόν το συνδυασμό ανάμεσα στο λέγειν και το λεχθέν, το ήθος που λέγεται και το ήθος που δείχνεται: σε ό,τι αφορά το *Λόγο Περί της Μεθόδου*, αυτή η εκφορά δεν μπορεί να περιοριστεί σε μία “εμπειρική συνείδηση”.

Το ήθος στην δική μας οπτική δεν αποτελεί απλά μία συνειδητή σκιαγράφιση ενός χαρακτήρα, χρησιμοποιούμενη ως μέσον για να πείσουμε. Δεν αρνούμαστε φυσικά ότι στον λόγο του Καρτέσιου ενυπάρχει μία τέτοια στρατηγική, όπως άλλωστε επισημαίνει και ο Fr. Cossutta σε ένα κείμενο του για την επιχειρηματολογία στο καρτεσιανό έργο: «Στην πραγματικότητα είναι περήφανος που ανακάλυψε μία καινούργια γνωστική διαδικασία: “Δεν θα φοβηθώ όμως να το πω ότι πιστεύω ότι είχα μεγάλη τύχη να βρεθώ, ήδη από τα νιάτα μου, σε κάποιους δρόμους που με οδήγησαν σε απόψεις και κανόνες, από τους οποίους σχημάτισα μια μέθοδο, που με αυτήν έχω, μου φαίνεται, το μέσο να αυξήσω βαθμιαία τη μάθησή μου”. Εντούτοις, αρνείται να διδάξει αυτή τη “μέθοδο που πρέπει να ακολουθεί ο καθένας για να οδηγήσει καλά το λογικό του”, και επιλέγει ένα σκοπό που φαίνεται πιο σεμνός: “να δείξω με τι τρόπο προσπάθησα εγώ να οδηγήσω το δικό μου”. Οι λόγοι που επικαλείται ο Καρτέσιος, χαρακτηρίζονται από μετριοφροσύνη (“όποιοι καταπιάνονται να δίνουν παραγγέλματα πρέπει να θεωρούν τον εαυτό του ικανότερο από εκείνους στους οποίους τα δίνουν, κι είναι αξιοκατάκριτοι αν λαθέψουν στο παραμικρότερο”), ταπεινότητα (“...για να μπορέσει να την κρίνει ο καθένας. Και τότε, μαθαίνοντας από την κοινή φήμη τις γνώμες που θα μορφώσει ο κόσμος, θα έχω ένα νέο μέσο να διδαχτώ, που θα το προσθέσω σε εκείνα που συνηθίζω να χρησιμοποιώ”) και υπακοή στις αρχές (“μέσα σε μερικά παραδείγματα που μπορούν οι άλλοι να τα μιμηθούν, θα βρουν ίσως και πολλά άλλα που θα έχουν δίκιο να μην τα ακολουθήσουν, ελπίζω πως θα είναι χρήσιμο σε μερικούς, δίχως να είναι βλαβερό σε κανέναν, και πως όλοι θα μου χρωστούν χάρη για την ειλικρίνειά μου”) – συνάδουν δηλαδή με στρατηγικές θέσμησης τις οποίες χρησιμοποίησε σε πρώτο επίπεδο για να εξασφαλίσει τη νομιμοποίηση της φυσικής και της φιλοσοφίας του.»¹⁴⁵

Ωστόσο, το θέμα του ρητορικού ήθους στον καρτεσιανό λόγο δεν σταματάει εκεί: «Σε αντίθεση με αυτήν τη ρητορική προβληματική που θέλει το ήθος ένα εργαλείο στην υπηρεσία ενός σκοπού, ένα μέσο πειθούς, οδηγούμαστε στο να συλλογίζομαστε με τους όρους ενός *μηχανισμού εκφοράς*: το ήθος είναι συστατικό

¹⁴⁵ Cossutta, Fr., *Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne*, σελ. 138-139 στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF

στοιχείο αυτού του μηχανισμού, με τον ίδιο τρόπο που είναι το λεξιλόγιο ή οι τρόποι διάχυσης [modes de diffusion] που περιλαμβάνει ένα εκφερόμενο με τον τρόπο ύπαρξής του. Είναι λοιπόν αδιαχώριστο από τη σκηνογραφία του λόγου, δηλαδή την σκηνή της ομιλίας που αυτός ο λόγος προϋποθέτει για να μπορεί να συγκροτηθεί ως εκφερόμενο και που αντίστοιχα πρέπει να επικυρώσει μέσω της εκφοράς του.»¹⁴⁶

Ας γίνουμε όμως πιο συγκεκριμένοι: Ο ίδιος ο Maingueneau παραδέχεται ότι το να αναλύουμε την προβληματική του ρητορικού ήθους επικαλούμενοι ένα κείμενο του Καρτέσιου κρύβει μία κάποια “υστεροβουλία”: το καρτεσιανό έργο δεν είναι καθόλου “αθώο” και “αμέτοχο” σε ότι αφορά τη συζήτηση περί ρητορικής.¹⁴⁷ «Το καρτεσιανό έργο είναι από αυτά που συχνά θεωρούμε ότι στοχεύουν να απορροφήσουν τη φιλοσοφική επικύρωση [validation] μέσα στην επίδειξη [demonstration] σύμφωνα με την “τάξη των συλλογισμών” [ordre des raisons]. Από αυτά επίσης που επιτρέπουν να προσυπογράψουμε έναν τύπο ανάλυσης του φιλοσοφικού λόγου που συνεχίζει να επωφελείται μιας μεγάλης αυθεντίας, η οποία σκιαγραφείται με παραδειγματικό τρόπο από τις δουλειές του M. Gueroult και δείχνει να αποκλείει από τη φιλοσοφία κάθε έννοια ήθους. Μία τέτοια πορεία αξιώνει στην πραγματικότητα να “εσωκλείσει” τον φιλοσοφικό λόγο σε μία μοναδική συστηματική αλληλουχία εννοιών.»¹⁴⁸

Η ανάλυση του έργου του Gueroult πάνω στην καρτεσιανή φιλοσοφία ξεπερνάει κατά πολύ τα όρια του παρόντος κειμένου¹⁴⁹. Αυτό που εν συντομία του προσάπτει ο Maingueneau είναι ότι μία τέτοια προσέγγιση καθιστά το φιλοσοφικό κείμενο “μνημείο περιορισμένο σε ένα καθαρό / εξαγνισμένο είδος”, ένα είδος άχρονου αρχιτεκτονήματος μέσα σε ένα “φανταστικό μουσείο”. Με αυτόν τον τρόπο, το γεγονός ότι ένα φιλοσοφικό κείμενο αποτελεί προϊόν μιας εκφοράς παραμένει εξωτερικό στην αρχιτεκτονική του. Ξαναβρίσκουμε έτσι την κλασσική εννοιολόγηση μιας ρητορικής που υπάρχει ως μέσο, ως τεχνική στην υπηρεσία μιας αλήθειας – της φιλοσοφικής αλήθειας.

Εντούτοις, αυτό το σύμπαν των εννοιών που η φιλοσοφία επιδιώκει να θεμελιώσει δεν σχηματοποιείται παρά μέσα από τους τρόπους και τις συνθήκες

¹⁴⁶ Maingueneau, D., *Ethos et argumentation philosophique*, σελ. 88-89. στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF

¹⁴⁷ Παραπέμπουμε στην εισαγωγή του παρόντος κεφαλαίου

¹⁴⁸ σελ. 91

¹⁴⁹ Παραπέμπουμε στο Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Editions Moutaigne, και στην εισαγωγή του Fr. Cossutta, σελ. 27-31 στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique* για μια σκιαγράφιση της σχετικής κουβέντας

εκφοράς της. Αυτή η “χειρονομία” της εκφοράς είναι και αυτή που προσδίδει στο ρητορικό ήθος μία τέτοια αμφισημία: «...περιθωριακό σε σχέση με την αρχιτεκτονική, περνάει σε πρώτο πλάνο από τη στιγμή που βλέπουμε στην εκφορά την εστία του λόγου. Το να δώσουμε βαρύτητα στο ήθος, δεν σημαίνει απλά να προσθέσουμε μία παράμετρο που είχε για πολύ καιρό αγνοηθεί – σημαίνει να τροποποιήσουμε την έννοια της διαλογικότητας, να καταστήσουμε το γεγονός της εκφοράς το κεντρικό σημείο γύρω από το οποίο οργανώνεται η φιλοσοφική πράξη της εκφοράς, και όλο αυτό με τρόπο γεωμετρικό [*more geometrico*].»¹⁵⁰

Φυσικά, η άποψη του Gueroult για το φιλοσοφικό κείμενο παραμένει σήμερα κυρίαρχη: η διάκριση ανάμεσα σε κείμενα καθαρά φιλοσοφικά και σε άλλα τα οποία επιστρατεύουν μεθόδου επιχειρηματολογίας (μεταξύ αυτών και το ήθος) που δεν άπτονται της φιλοσοφίας αποτελεί ένα τρόπο διαιώνισης της παλιάς διάκρισης ανάμεσα σε λογική και ρητορική. Η επιμονή του Maingueneau στην σημασία του ρητορικού ήθους για να αναλύσουμε την καρτεσιανή επιχειρηματολογία δεν συνεπάγεται την ανατροπή της σχέσης ήθος – τάξη των συλλογισμών [*ordre des raisons*] προς όφελος του πρώτου αλλά οδηγεί στο να αμφισβητήσει μία εννοιολόγηση της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας που δεν προσδίδει την πρέπουσα προσοχή στην δραστηριότητα της εκφοράς.

Ο Maingueneau θεωρεί ότι η άποψη για τη φιλοσοφική επιχειρηματολογία που εκπροσωπεί ο Gueroult καταλήγει ως εξής: «Για να απευθυνθεί σε ένα πιο ευρύ ακροατήριο, ο φιλόσοφος αναγκάζεται να κάνει παραχωρήσεις, να στηριχτεί τη δόξα, να κινητοποιήσει τη ρητορική για να κάνει αποδεκτή τη λογική. Με αυτόν τον τρόπο, έχει καλώς ή κακώς απελευθερώσει δυνάμεις που παρασιτούν την καθαρά εννοιακή συγκρότηση των σκοπών του. Το ήθος λοιπόν [σε αυτήν την οπτική] δεν έχει θέση παρά στο περιθώριο της φιλοσοφίας, εκεί όπου αυτή αναμιγνύεται με τη λογοτεχνία και τον μύθο.»

Το ρητορικό ήθος στην δική μας οπτική δεν είναι ένα τυχαίο ή κατ’ επιλογήν στοιχείο της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας αλλά αποτελεί απαραίτητη διάστασή της καθόσον αυτή εκφέρεται σε μία φυσική γλώσσα. Βέβαια, όπως είδαμε και στο θεωρητικό κομμάτι του παρόντος κειμένου, του ήθους του φιλοσοφικού λόγου είναι κατά κανόνα αυτό που προσπαθεί να σβήσει τα ίχνη της ίδιας του της υποκειμενικότητας. Η διαδικασία αυτή έχει διαβαθμίσεις ανάλογα με το πώς ο κάθε

¹⁵⁰ Maingueneau, D., *Ethos et argumentation philosophique*, σελ. 94, στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l’argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF

συγγραφέας χειρίζεται την ηθική διάσταση του λόγου του – γεγονός που σημαίνει ότι δεν πρέπει να εξετάζουμε το ρητορικό ήθος καθεαυτό αλλά να το συσχετίζουμε με τη σκηνή εκφοράς και τα εκάστοτε συγκείμενα.

Το “λευκό” ήθος της Ηθικής του Spinoza δεν είναι το ίδιο με το “προφητικό” ήθος του Νίτσε. Η’, ακόμα πιο συγκεκριμένα, η οπτική του ήθους στον *Λόγο Περί της Μεθόδου* δεν έχει την ίδια βαρύτητα με αυτό των *Μεταφυσικών Στοχασμών*. Τι συμβαίνει, εντέλει, με το ήθος όταν προσεγγίζουμε το *Λόγο περί της Μεθόδου*; Όπως επισημαίνει ο Maingueneau¹⁵¹, οι όροι *λόγος* και *μέθοδος* σε μεγάλο βαθμό αλληλεπικαλύπτονται: η μέθοδος, ως λόγος, βάζει την πορεία σε ένα μονοπάτι – μία πορεία που είναι ταυτόχρονα “η πορεία της πορείας” και “η πορεία που μελετάει την πορεία.”

Ο ίδιος ο Καρτέσιος άλλωστε έχει μία ιδιάζουσα σχέση με τον τίτλο του έργου του: «...δεν το ονομάζω “πραγματεία περί της μεθόδου” αλλά “λόγο περί της μεθόδου”, πράγμα που είναι το ίδιο με το “προλεγόμενα” [preface] ή το “γνώμη σχετικά με τη μέθοδο” [avis touchant la methode], για να δείξω ότι δεν έχω σχέδιο να το διδάξω αλλά μονάχα να μιλήσω σχετικά με αυτό. Διότι, όπως μπορείτε να δείτε από αυτά που έχω πει, συνιστά περισσότερο πρακτική παρά θεωρία.»¹⁵²

Ο Maingueneau υποστηρίζει ότι η επιλογή αυτού του τίτλου από τον φιλόσοφο οφείλεται στο ότι το σύνολο της καρτεσιανής εκφοράς συνδέεται με το στοιχείο του λόγου: ακολουθώντας μία διαρκή κυκλική κίνηση, το υποκείμενο που φέρει την ευθύνη της εκφοράς αυτής της πορείας πρέπει ταυτόχρονα να την ακολουθεί και το ίδιο, ούτως ώστε να μπορεί να την εκφέρει. «Πιο συγκεκριμένα, το βιβλίο του Καρτέσιου περιπλέκει τέσσερις πορείες: 1. αυτή της *μεθόδου*, αντικείμενο αναζήτησης του φιλοσόφου και του αναγνώστη, 2. αυτή της *περιπλάνησης*, των βιογραφικών δρόμων που ακολούθησε ο συγγραφέας για να βρει αυτή τη μέθοδο, 3. αυτή της *διηγούμενης ιστορίας*, του “μύθου” (για να χρησιμοποιήσουμε τον χαρακτηρισμό του Καρτέσιου) που διηγείται την περιπλάνηση, 4. αυτή της *πορείας εκφοράς* του έργου, που αυτό-παρουσιάζεται ως λόγος και περικλείει τις άλλες τρεις πορείες οργανώνοντας σιωπηρά τη διαδικασία της ανάγνωσης, τη *μύηση* του αναγνώστη: διαβάζοντας αυτός ο αναγνώστης μπορεί να κάνει το ταξίδι που,

¹⁵¹ και αλλού ο Derrida

¹⁵² Γράμμα στον P. Mersenne, σελ. 521-522, Descartes, R., *Oeuvres Philosophiques*, éd. F. Alquié, Classiques Garnier

διαμέσου της αμφιβολίας, θα οδηγήσει την αιχμάλωτη στις προκαταλήψεις συνείδησής του προς την αλήθεια. Ακριβώς μέσα σε αυτή τη γενικευμένη “περιπλάνηση” επενδύεται η *φωνητικότητα* [vocalité] του ήθους στο λόγο περί της μεθόδου.»¹⁵³

Η τελευταία αυτή λειτουργία αποτελεί τρόπον τινά τον συνδετικό κρίκο των επιπέδων / πορειών του κειμένου. Ας εστιάσουμε λίγο πιο συγκεκριμένα στις διάφορες τακτικές που επιστρατεύει το κείμενο για αυτόν τον σκοπό: Είδαμε πιο πάνω ότι ο Lyons απορρίπτει την ερμηνεία της πορείας που σκιαγραφείται μέσα στον καρτεσιανό λόγο ως *exemplum*. Ο Maingueneau από την πλευρά του το χρησιμοποιεί ως μεταφορά και ως τέτοιο το συνδέει με την έννοια του ήθους.

Βέβαια, για την έννοια της μεταφοράς στο φιλοσοφικό κείμενο έχουν χυθεί τόνοι μελανιού¹⁵⁴, εντούτοις ο ίδιος αποφεύγει να μπει στη σχετική κουβέντα αλλάζοντας λίγο τον τρόπο προσέγγισης: «Η σύνδεση της μελέτης της μεταφοράς με την προβληματική του ήθους προϋποθέτει ότι παίρνουμε αποστάσεις από την παραδοσιακή σύλληψη της φιλοσοφικής μεταφοράς, που βλέπει σε αυτήν ένα στολίδι ή μία παιδαγωγική τεχνική, δηλαδή, σε μία διαφορετική οπτική, μία τροχιά σε έναν φανταστικό αστερισμό ταυτόχρονα προσωπικό και δια-κειμενικό. Δεν θα αρκεστούμε να μελετήσουμε τη λειτουργία αυτής της «μεταφοράς» της πορείας ούτε το πώς αυτή αναπτύσσεται μέσα στο κείμενο, αλλά θα υπογραμμίσουμε τη σχέση που *διανοίγεται ανάμεσα σε αυτές τις πορείες και την αφανή πορεία εκφοράς που τις πραγματοποιεί*, τη σχέση ανάμεσα σε αυτό το υποκείμενο του οποίου ο λόγος ακολουθεί μία σταθερή πορεία για να πει την αλήθεια και αυτόν τον αναγνώστη που με κάποιον τρόπο πρέπει να την ακολουθήσει για να διαβάσει.»¹⁵⁵

Το ήθος αυτής της πορείας συνδέεται με μία σταδιακή, ρυθμική κίνηση, ένα σίγουρο σταθερό βήμα που αρνείται «τους τσαπατσούληδες κι ανήσυχους εκείνους χαρακτήρες»: «Κι εκείνοι που περπατούν πάρα πολύ σιγά μπορούν, αν ακολουθούν πάντα τον ίδιο δρόμο, να προχωρήσουν πολύ περισσότερο από εκείνους που τρέχουν, μα που απομακρύνονται από αυτόν.»¹⁵⁶ - «Όμως σαν ένας άνθρωπος που περπατάει μόνος και μέσα στο τρισκόταδο, αποφάσισα να πηγαίνω τόσο αργά και να

¹⁵³ Maingueneau, D., *Ethos et argumentation philosophique*, σελ. 97-98, στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF

¹⁵⁴ παραπέμπουμε ενδεικτικά στο Derrida, J., *Η λευκή μυθολογία*, Αθήνα 2004, Εστία

¹⁵⁵ ό.π. σελ. 98-99

¹⁵⁶ Descartes, R., *Λόγος Περί της Μεθόδου*, σελ. 5, Αθήνα, 1976, Παπαζήσης

χρησιμοποιώ σε όλα τόση περίσκεψη ώστε, κι αν ακόμα προχωρούσα πολύ λίγο, τουλάχιστον θα φυλαγόμουν καλά από τα πεσίματα.»¹⁵⁷

Έτσι, η αναγνώριση της διάνοιας του Καρτέσιου βασίζεται, σύμφωνα πάντα με τον Maingueneau, στην ταύτιση του με αυτόν τον επίμονο περιπλανώμενο ταξιδιώτη: «Μέσα στον *Λόγο*, η μεταφορά προκαλεί την ανάδυση στο *σχηματικό επίπεδο* [au niveau figurative] μίας «σωματοποιημένης» διαδικασίας εντός της εκφοράς που την πραγματοποιεί. Η εκφορά ως περιπλάνηση εκδηλώνεται μέσα από τον «τόνο» αυτού του «εγγυητή» του οποίου τόσο η εκφορά όσο και το σώμα «προχωρούν με βεβαιότητα». Άσχετα με το αν το κείμενο κάνει ρητές ή όχι τις «μεταμορφώσεις» που σχετίζονται με αυτήν την περιπλάνηση, η εκφορά του προσδίδει επίσης σωματικότητα σε μία διαδικασία που αποτελεί περιπλάνηση στην πράξη.»¹⁵⁸

Σύμφωνα με την οπτική του Maingueneau, ο αναγνώστης έρχεται αντιμέτωπος με αυτό το παράδοξο που αναλύσαμε στο θεωρητικό κομμάτι του παρόντος. Ο αναγνώστης προσανατολίζεται από την αρχή μέσα στο κείμενο με βάση τον «τόνο» ενός «εγγυητή» που θεμελιώνει το λόγο αλλά ταυτόχρονα αποβλέπει στην αυτό-θεμελίωση μέσα από τα ίδια τα λεγόμενά του: τη στιγμή που το καρτεσιανό «εγώ» ξεκινάει την κειμενική του πορεία προς την αλήθεια, συμμετέχει ακόμα σε έναν κόσμο όπου αυτή η αλήθεια αποτελεί ζητούμενο.

Βέβαια, όχι μόνο η γραφή αλλά και η ίδια η γλώσσα του καρτεσιανού λόγου συμβάλλει σε μία παραγωγή ήθους. Στη σχετική βιβλιογραφία έχει επισημανθεί ότι η πρόζα του Καρτέσιου βασίζεται στη διαδικασία λατινοποίησης της γαλλικής γλώσσας που διεξήχθη τον 14^ο και 15^ο αιώνα¹⁵⁹. Ωστόσο, ο Maingueneau επισημαίνει και ένα ακόμα στοιχείο: πέραν του οποιουδήποτε στυλ γλώσσας, ο καρτεσιανός λόγος εκφέρεται μέσα σε αυτήν τη μετατόπιση από μία φυσική, μη-αναστοχαστική χρήση της γλώσσας προς την ουτοπία μίας ευκλείδειας αποδεικτικότητας: «Η εκφορά πραγματοποιείται σε αυτήν την ασταθή σύγκλιση των δύο «μεθόδων», των δύο περιπλανήσεων: στο κατώτερο όριο της φυσικής γλώσσας η πορεία του ταξιδιώτη... που διασχίζει το σκοτεινό δάσος και, στο ανώτατο όριο, η κρυστάλλινη καθαρότητα της γεωμετρικής deductio. Ο φιλοσοφικός λόγος ξεδιπλώνεται ανάμεσα σε αυτούς τους δύο πόλους. Η γεωμετρία νομιμοποιεί εμμέσως την εκφορά ης περιπλάνησης

¹⁵⁷ ό.π. σελ. 18

¹⁵⁸ Maingueneau, D., *Ethos et argumentation philosophique*, σελ. 100, στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF

¹⁵⁹ για περαιτέρω πληροφορίες ως προς αυτό δεξ το άρθρο του ίδιου του Maingueneau, ό.π.

και, αντίστροφα, το ήθος της περιπλάνησης συνεισφέρει στο να προσδώσει στη γεωμετρία την εξουσία της αποπλάνησης.»¹⁶⁰

Η καρτεσιανή εκφορά δεν ξεδιπλώνεται μέσα στην πληρότητα κάποιας φυσικής γλώσσας. Ο ίδιος βέβαια υποστηρίζει ότι βασίζεται στην “ορθοφροσύνη” αυτών που χρησιμοποιούν τη φυσική γλώσσα: «Κι αν γράφω γαλλικά, που είναι η γλώσσα του τόπου μου, κι όχι λατινικά, που είναι η γλώσσα των δασκάλων μου, το κάνω επειδή ελπίζω πως όσοι χρησιμοποιούν αποκλειστικά το φυσικό λογικό τους εντελώς άδοξα, θα κρίνουν τις γνώμες μου καλύτερα από εκείνους που πιστεύουν μονάχα στα αρχαία βιβλία.»¹⁶¹ Ωστόσο το να πούμε απλά ότι ο *Λόγος Περί της Μεθόδου* γράφεται στα γαλλικά δεν είναι αρκετά διαφωτιστικό διότι υπάρχουν χιλιάδες τρόποι για να γράψει κανείς στα γαλλικά: Ο Maingueneau υποστηρίζει ότι η επιλογή του Καρτέσιου να γράψει στα γαλλικά βασίζεται σε μία έκφραση ορθολογικότητας καθώς, στον 17^ο αιώνα, τα γαλλικά φαίνονται τόσο ως ένα ουδέτερο “όχημα” έκφρασης όσο και ως ένας φορέας ήδη επενδυμένος με νόημα, που συμμετέχει στο “περιεχόμενο” που υποτίθεται ότι μεταφέρει.

Και, ακόμη παραπέρα, ο ίδιος θεωρεί ότι, από μία “καρτεσιανή οπτική”, ο *Λόγος* δεν γράφεται ούτε στα λατινικά ούτε στα γαλλικά αλλά σε μία “μεθοδική υπόταξη της σκέψης” [hypotaxe méthodique de la pensée]: η εκφορά του προϋποθέτει μία προνομιακή σχέση με τη σύνταξη που για τον Καρτέσιο δεν είναι απλά μία διάσταση της γλώσσας αλλά η μέθοδος στην πράξη¹⁶². «Φυσικά, ο Καρτέσιος γράφει στα γαλλικά αλλά αυτά τα “γαλλικά” δεν αντιτίθενται σε όλα τα επίπεδα στα λατινικά. Πιο συγκεκριμένα, δεν απορρίπτει την υποτακτική [hypotaxique] «αρματωσιά» που είναι χαρακτηριστική στα λατινικά. Θα ταίριαζε εδώ περισσότερο να μιλάμε με όρους *γλωσσικού κώδικα* και όχι με όρους «γαλλικής γλώσσας». Ο φιλόσοφος στην πραγματικότητα δεν αντιμετωπίζει τη γλώσσα αλλά μία αλληλεπίδραση γλωσσικών παραλλαγών: «εσωτερικές» παραλλαγές (διάλεκτοι, επίπεδα της γλώσσας, τύποι λόγου...) ή «εξωτερικές» παραλλαγές (τα άλλα ιδιώματα). Κάθε φιλοσοφική θέση καθορίζει με βάση αυτά τα όρια τον γλωσσικό κώδικα που της ταιριάζει.»¹⁶³

¹⁶⁰ ό.π. σελ. 102

¹⁶¹ Descartes, R., *Λόγος Περί της Μεθόδου*, σελ. 69, Αθήνα, 1976, Παπαζήσης

¹⁶² για το εν λόγω επιχείρημα δεξ Maingueneau, D., *Code langagier et scène d'énonciation philosophique*, σελ. 24-25, στο *Revue Rue Descartes*, No. 50 (2005), PUF

¹⁶³ Maingueneau, D., *Ethos et argumentation philosophique*, σελ. 103, στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF.

Ξαναβρίσκουμε εδώ τον Μπαχτίν και την ιδέα του για την εγγενή διαλογικότητα κάθε λόγου: «Ο λόγος γεννιέται από το διάλογο σαν το ζωντανό αντίγραφο του και διαμορφώνεται με μία πράξη αμοιβαίας διαλογικότητας με την λέξη του άλλου, μέσα στο εσωτερικό του αντικειμένου. Ο λόγος συλλαμβάνει το αντικείμενό του χάρη στο διάλογο.»¹⁶⁴ Κάπως έτσι διαμορφώνεται η σκηνή της εκφοράς του *Λόγου Περί της Μεθόδου* – διαπίστωση αρκετά προκλητική αν αναλογιστούμε ότι μιλάμε για εγγενή διαλογικότητα στο φιλοσοφικό λόγο και δη σε ένα λόγο όπως ο καρτεσιανός που αξιώνει να είναι στιβαρά μονολογικός και αυτό-αναφορικός.

Ο Maingueneau καταλήγει ως εξής: «Αν το να μελετήσουμε τον φιλοσοφικό λόγο προϋποθέτει να πάρουμε αποστάσεις από μία οργανική στυλιστική, δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να συμπεράνουμε ότι πρέπει να ξαναγυρίσουμε στο παλαιό καθεστώς: αυτό του ρομαντισμού, της παραδοσιακής ρητορικής και των αντιθέσεων όλων των εκφάνσεων ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο που την προϋποθέτει. Μέσα από αυτή τη διπλή άρνηση, η προβληματική του *ήθους* δεν πρέπει να οδηγηθεί ούτε σε μία μελέτη του φαντασιακού του Καρτέσιου ούτε σε ένα ευρετήριο τεχνικών πειθούς. Πρέπει αντίθετα να το εγγράψουμε σε μία θέσμιση του λόγου [institution de discours], ξανασυνδέοντάς το έτσι με κάτι που ο Πλάτωνας θεματοποιεί ως την δυνατότητα μετασχηματισμού της ψυχής του ακροατή μέσω του φιλοσοφικού λόγου. Με τον ίδιο τον τρόπο που εκτυλίσσεται, ο φιλοσοφικός λόγος άρρητα πιστοποιεί μία ευφορική διαμόρφωση των υποκειμένων που πιστοποιούν την εκφορά του. Το ήθος διαμορφώνει σχήματα τα οποία ενώ υποτίθεται ότι δρουν στο περιθώριο των περιεχομένων, ωστόσο επιβάλλουν, μέσω της σωματοποίησης που πραγματοποιούν, ένα σχήμα στην πηγή και τη ροή της Αλήθειας: το αξίωμα παίρνει σάρκα και οστά μέσω της σκηνοθεσίας του λόγου.

Η σχέση ανάμεσα στο ήθος και τη φιλοσοφική επιχειρηματολογία μοιάζει έτσι αρκετά περίπλοκη. Από τη μία πλευρά, είναι στη φύση της φιλοσοφίας (σε αντίθεση με τη λογοτεχνία) να μπορεί να συνοψίζεται σε μεταβιβάσιμα αξιώματα που γίνονται αντικείμενα συζητήσεων και παρατίθενται μέσα σε εγχειρίδια. Αλλά, από την άλλη πλευρά, μία φιλοσοφική επιχειρηματολογία δεν είναι αναγνωρίσιμη, δεν πείθει, δεν αποτελεί ένα γεγονός της σκέψης που μεταφέρεται μέσω του ρητορικού ήθους. Ο

¹⁶⁴ Bakhtine, M., *Esthétique et théorie du roman*, σελ. 103, Παρίσι 1978, Gallimard

καρτεσιανός λόγος, σε πείσμα των προϋποθέσεων του, είναι αναγκασμένος να ενσαρκώνει την Αλήθεια μέσα από την εκφορά του.»¹⁶⁵

Γ3. Μεταφυσικοί στοχασμοί – Κάποιες πρώτες παρατηρήσεις

Μία επεξεργασία του καρτεσιανού ήθους στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς* δεν έχει επιχειρηθεί ακόμα στη σχετική βιβλιογραφία και θεωρούμε παράτολμο να το επιχειρήσουμε στα πλαίσια αυτής της εργασίας. Αυτό που θεωρούμε σκόπιμο είναι να προσπαθήσουμε να θεματοποιήσουμε κάποια πρώτα στοιχεία που αφορούν την έκφραση της υποκειμενικότητας στους *Στοχασμούς* καθώς και τις στρατηγικές επιχειρηματολογίας που προσπαθεί να επιστρατεύσει το εν λόγω κείμενο. Προσπαθώντας να καταδείξουμε τη σύνδεση αυτών των προσεγγίσεων με το θεωρητικό κομμάτι του παρόντος κειμένου, θεωρούμε ότι κωδικοποιούμε ερωτήματα που μένουν να απαντηθούν και επισημαίνουμε δρόμους που, αν προσπελαστούν, θα συνεισφέρουν στην κατανόηση του καρτεσιανού έργου.

Και αν η ανάλυση του *Λόγου Περί της Μεθόδου* με όρους ρητορικού ήθους περιέχει κάποιο βαθμό επικινδυνότητας, η προσέγγιση ενός κειμένου όπως οι *Μεταφυσικοί Στοχασμοί*, κείμενο στο οποίο δομείται ολόκληρο το μεταφυσικό σύστημα του Καρτέσιου, δείχνει τουλάχιστον παράδοξο. Ωστόσο, η ίδια η δομή και η μέθοδος παραγωγής του εν λόγω έργου τοποθετείται παρά(-τη)-δόξα, όπως φαίνεται και από έναν συλλογικό τόμο που εκδόθηκε πρόσφατα υπό την επιμέλεια του J.-L. Marion και του J.-M. Beyssade και επιχειρεί για πρώτη φορά να εξετάσει ως σύνολο το corpus που σχηματίζουν οι *Μεταφυσικοί Στοχασμοί*, οι *Αντιρρήσεις* και οι *Απαντήσεις*. Όπως επισημαίνει ο J.-M. Beyssade: «Ο Καρτέσιος πήρε μία μοναδική πρωτοβουλία. Άνοιξε το πιο κλειστό εν γένει κείμενο, τον μεταφυσικό στοχασμό που εξαρτάται αυστηρά από την τάξη των συλλογισμών, σε μία ευρεία ανταλλαγή

¹⁶⁵ Cossutta, Fr., *Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne*, σελ. 108-109 στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF.

αντιρρήσεων και απαντήσεων, που υπόκειται στους κωδικοποιημένους κανόνες της *disputatio*.»¹⁶⁶

Σύμφωνα με τον A. Bouvier, η επίκληση της μεσαιωνικής *disputatio* δείχνει ότι η ρήξη με τη σχολαστική παράδοση στο έργο του Καρτέσιου δεν είναι τόσο ριζοσπαστική όσο έχει θεωρηθεί. Ο ίδιος επισημαίνει ότι πολλά από τα κείμενα του εν λόγω τόμου «αποκαθιστούν το “πεδίο της επιχειρηματολογίας”, μαρτυρώντας μία “ανανέωση του ενδιαφέροντος για τη ρητορική”. Στην πραγματικότητα, ο Καρτέσιος απορρίπτει τη διαλεκτική και τη ρητορική περισσότερο ως πειθαρχίες παρά ως πρακτικές, από τη στιγμή που δεν αποκλείει τη χρησιμοποίησή τους για την αναζήτηση της αλήθειας όπου αυτό είναι δυνατό. Η καρτεσιανή επιχειρηματολογία μπορεί λοιπόν να θεωρηθεί ως ένα τέλειο παράδειγμα φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας, που επιτρέπει να καταδείξουμε την καταλληλότητα μίας «επιχειρηματολογικής» προσέγγισης σε έναν συγγραφέα που εκ πρώτης όψεως φαίνεται να έχει εξοβελίσει εντελώς τη ρητορική.»¹⁶⁷

Ένα πρώτο στοιχείο που πρέπει να επισημάνουμε λοιπόν είναι η “πρωταρχικά απαντητική φύση των *Μεταφυσικών Στοχασμών*”. Στην ανάλυση του, ο J.-L. Marion προωθεί την ιδέα της “διαλογικότητας” στους Μεταφυσικούς Στοχασμούς αλλά και στο καρτεσιανό έργο εν συνόλω: «...αντίθετα από ένα ευρέως διαδεδομένο μύθο, ο Καρτέσιος δεν παρουσιάζεται εδώ (ούτε και αλλού) ένας μοναχικός, μονολογικός, ίσως αυτιστικός στοχαστής κατά τον τρόπο ίσως του Σπινόζα. Αντίθετα, καθένα από τα έργα του επιχειρεί να πείσει τους αναγνώστες για τα αποτελέσματα που παρουσιάζει: διότι η επίδειξη κρατάει εδώ την διπλή λειτουργία του να κάνει κάτι φανερό και ταυτόχρονα να παρέχει την απόδειξή του σε κάποιον άλλο. Ο καρτεσιανός λόγος είναι επικοινωνιακός ακριβώς επειδή η αλήθεια εκδηλώνεται με το να γίνεται φανερή, και τα πράγματα φανερώνονται με αδιαχώριστο τρόπο στον ίδιο το λόγο αλλά και σε αυτούς που τον παρακολουθούν.»¹⁶⁸

Σύμφωνα με τον Marion, το στοιχείο της διαλογικότητας θεμελιώνεται διπλά όσον αφορά τους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς*. Αφενός, οι *Στοχασμοί* αποτελούν, με μερικά χρόνια καθυστέρηση, την απάντηση στις αντιρρήσεις που είχαν διατυπωθεί

¹⁶⁶ J.-M. Beyssade και Marion, J.-L., *Descartes. Objecter et répondre*, σελ. IX, Παρίσι 1994, PUF.

¹⁶⁷ Bouvier, A., *La cohérence de l'argumentation philosophique et les normes de la communication*, σελ.49-50, Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF.

¹⁶⁸ Marion, J.-L., *Statut originellement responsorial des “meditationes”*, σελ. 7, στο J.-M. Beyssade και Marion, J.-L., *Descartes. Objecter et répondre*, Παρίσι 1994, PUF.

για “κάποια στοιχεία μεταφυσικής” που περιείχε ο *Λόγος Περί της Μεθόδου*¹⁶⁹. Και, αφετέρου, ο Καρτέσιος από την αρχή της σύνταξης των *Στοχασμών* σκοπεύει να τους θέσει υπό ερώτηση και να συλλέξει αντιρρήσεις, γεγονός που εγγράφει εκ νέου το κείμενο σε ένα απαντητικό σχήμα. «Έτσι, η σχέση των Στοχασμών με τις απαντήσεις και τις ερωτήσεις αναδιπλασιάζει την προγενέστερη σχέση των Στοχασμών ως απαντήσεων στις αντιρρήσεις που δημιουργήθηκαν για τη μεταφυσική του Λόγου και που έως τότε είχαν μείνει αναπάντητες.»¹⁷⁰

Όπως επισημαίνει και αλλού ο Beyssade: «Η συστηματική ερώτηση αφορά το έργο που εκδίδεται στην τριμερή μορφή του, με τις ποικίλες φωνές που αφήνει να ακουστούν. Διότι ο Καρτέσιος, όπως όλοι ξέρουμε και όλοι ξεχνάμε πάντα, δεν είναι ο συγγραφέας της έκδοσης για τη μεταφυσική του 1641 ή 1642. Είναι μονάχα ένας από τους συγγραφείς της. Φυσικά, είναι ο κύριος και βασικός συγγραφέας αυτής της συλλογικής έκδοσης, όπως επίσης και ο “εκδότης” της (με την αγγλοσαξωνική έννοια του όρου). Κατέχει την μερίδα του λέοντος έχοντας ταυτόχρονα τον πρώτο και τον τελευταίο λόγο: τον πρώτο λόγο με τους έξι Στοχασμούς... τον τελευταίο με τις Απαντήσεις.»¹⁷¹ Σε αντίθεση λοιπόν με ότι έχει διαμορφωθεί ως κοινή άποψη περί των καρτεσιανών Στοχασμών, ένας προσεκτικός αναγνώστης μπορεί να διαπιστώσει ένα μεγάλο αριθμό αλλαγών και διορθώσεων (βλ. για παράδειγμα την έννοια του *causa sui*) ανάμεσα στο κείμενο των Στοχασμών και τις Απαντήσεις στις Αντιρρήσεις που το εν λόγω κείμενο δημιούργησε.

Με βάση όλα αυτά και *παρά* την κοινή *δόξα*, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Καρτέσιος λαμβάνει υπόψη του την πολλαπλότητα των ακροατηρίων στα οποία απευθύνεται, διαμορφώνοντας και τις αντίστοιχες στρατηγικές επιχειρηματολογίας. Σε μία πρώτη ανάγνωση, αυτό το σκεπτικό συνάδει με την θεωρία του Perelman: ο τελευταίος θεωρεί ότι η προσαρμογή με το ακροατήριο αποτελεί ένα από τα βασικότερα συστατικά της επιχειρηματολογίας¹⁷². Ωστόσο, το σχήμα του Perelman διαμορφώνεται ασύμμετρα, με έναν ενεργό πομπό απέναντι σε ένα παθητικό ακροατήριο. Αντιθέτως, το σχήμα το οποίο εμείς προσπαθούμε να σκιαγραφήσουμε

¹⁶⁹ βλ. ό.π. σελ. 14

¹⁷⁰ ό.π. σελ. 15

¹⁷¹ Beyssade, J.-M., *Méditer, objecter, répondre*, σελ. 23 στο J.-M. Beyssade και Marion, J.-L., *Descartes. Objecter et répondre*, Παρίσι 1994, PUF.

¹⁷² βλ. Perelman, Chaim και Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Traité de l'argumentation*, Edition de l'université de Bruxelles

ομοιάζει πολύ περισσότερο με το “πολυφωνικό” σχήμα του Ducrot, όπως το αναλύσαμε πιο πάνω.

Με βάση αυτό το σχήμα, ο ομιλητής εντάσσει στο λόγο του τις πιθανές αντιρρήσεις / αντιδράσεις των αποδεκτών του λόγου, εκφράζοντας ταυτόχρονα ποικίλες “φωνές”, χωρίς απαραίτητα να “αναλαμβάνει την ευθύνη για όλες”. Ο Α. Bouvier θεωρεί ότι μια πρώτη ένδειξη της συνάφειας του πολυφωνικού μοντέλου με την καρτεσιανή επιχειρηματολογία σκιαγραφείται στην πασίγνωστη πλέον θεωρητική διαμάχη Foucault – Derrida για το cogito¹⁷³. Σχηματικά, ο Foucault υποστηρίζει ότι η ορθολογικότητα της νεωτερικότητας δεν μπορεί να θεμελιωθεί παρά με τον εξορισμό της τρέλας από το πεδίο της, παραπέμποντας μεταξύ άλλων στο χωρίο: «Αλλά εκείνοι είναι άφρονες και δεν θα φαινόμεν λιγότερο παράφρων αν ακολουθούσα το παράδειγμά τους.»¹⁷⁴

Απαντώντας ο Derrida δείχνει, με πειστικό τρόπο σύμφωνα με τον Bouvier, ότι τα λόγια που επικαλείται ο Foucault μπορεί βέβαια να γράφτηκαν από τον ίδιο τον Καρτέσιο, δεν αποτελούν όμως τη δική του άποψη. Τόσο στο κείμενο του Derrida όσο και στην απάντηση του Foucault στην κριτική του τίθεται μία σειρά σημαντικών ζητημάτων: «Έτσι ο Foucault, ακολουθούμενος από τον Beyssade¹⁷⁵, θέτει το ερώτημα του *τρόπου εμπλοκής* του συγγραφέα στο λόγο του, κάτι που ομοιάζει πολύ με την έννοια του Grize περί *ανάληψης της ευθύνης*. Ομοίως, με τη διάκριση που κάνει επί τη ευκαιρία ο Beyssade ανάμεσα στις διαφορετικές “φωνές” που ακούγονται στους Στοχασμούς αναδεικνύονται οι συνάφειες με τις αναλύσεις του Ducrot, ή ακόμη και του Μπαχτίν, στο βαθμό που, επί παραδείγματι, είναι η κοινή γνώμη που εκφράζεται στην εκφορά: «Αλλά εκείνοι είναι άφρονες», γνώμη στην οποία ο Καρτέσιος δανείζει την φωνή του αλλά δεν αναλαμβάνει την ευθύνη της.»¹⁷⁶

Αυτή η “πολυφωνική” προσέγγιση του κειμένου θέτει υπό ερώτηση μία βασική έννοια του καρτεσιανού έργου: σε ποιο βαθμό ο Καρτέσιος “αναλαμβάνει την ευθύνη” του cogito, όπως αυτό διαμορφώνεται διαμέσου των Στοχασμών; Σε ποιο βαθμό εμπλέκεται ως υποκείμενο στη θεμελίωσή του;

¹⁷³ Στα ελληνικά τα εν λόγω κείμενα συγκεντρώνονται στο Ντεριντά, Ζ., και Φουκώ, Μ., *Τρέλα και Φιλοσοφία*, Αθήνα 1998, Ολκός / Μικρή Άρκτος

¹⁷⁴ Ντεκάρτ, Ρ., *Στοχασμοί Περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, Αθήνα 2003, Εκκρεμές

¹⁷⁵ Ο J.-M. Beyssade θεωρεί ότι η απάντηση του Foucault στον Derrida ανοίγει πολύ μεγάλα μεθοδολογικά ζητήματα σε ότι αφορά το καρτεσιανό έργο [σημείωση του Bouvier]

¹⁷⁶ Bouvier, A., *La cohérence de l'argumentation philosophique et les normes de la communication*, σελ. 75, Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF.

Όπως επισημαίνει ο Cossutta, η αξιωματική θεμελίωση των Στοχασμών βασίζεται σε ένα εκφερόμενο – δηλαδή το cogito – το οποίο, ακόμη κι αν έχει τη μορφή διήγησης όπως στο *Λόγο Περί της Μεθόδου*, δεν μπορεί να έχει εγκυρότητα παρά μόνο όταν εκφέρεται στο πρώτο πρόσωπο του ενεστώτα: «Αυτό δείχνει ότι το πρώτο πρόσωπο του cogito δεν είναι τυχαίο αλλά βασίζεται σε μία ταύτιση ανάμεσα στη στιγμή της εκφοράς και στο χρόνο του εκφερόμενου, ανάμεσα στο υποκείμενο της εκφοράς και αυτό του εκφερόμενου. [...] Το πρώτο πρόσωπο, στο βαθμό που έχει έναν κεντρικό ρόλο στην θεμελίωση του λόγου [instauratio discursiva] ... μπορεί να αποτελέσει τη συνθήκη εγκυρότητας της θεμελίωσης του καρτεσιανισμού ως αληθινή φιλοσοφία.»¹⁷⁷

Τίθεται λοιπόν πάλι (και) εδώ το θέμα της επιτελεστικότητας της εκφοράς. Βέβαια, το ίδιο θέμα έχει τεθεί στη σχετική βιβλιογραφία κάποιες δεκαετίες πριν: Ήδη από το 1962, ο Φιλανδός φιλόσοφος Jaakko Hintikka έχει επισημάνει δύο θεμελιώδεις ιδιότητες της πασίγνωστης πλέον εκφοράς “cogito ergo sum”, την αυτό-αποδεικτικότητα και την επιτελεστικότητα. «Ο Καρτέσιος συνειδητοποίησε ότι το επιχείρημα του cogito είχε να κάνει με μία συγκεκριμένη περίπτωση και, πιο συγκεκριμένα, τη δική του. Αυτό είναι στην πραγματικότητα χαρακτηριστικό της όλης διαδικασίας – είναι χαρακτηριστικό για έναν άνθρωπο που διερωτήθηκε “Τι μπορώ να γνωρίζω;” και όχι “Τι μπορούν οι άνθρωποι να γνωρίζουν;” Ο Καρτέσιος αρνιόταν ότι το επιχείρημά του είναι ένα ενθύμημα που προκύπτει από τη μείζονα προκείμενη “Καθένας που σκέφτεται, υπάρχει”. Φαίνεται ότι είχε σκεφτεί ωστόσο ότι αυτή η γενική πρόταση είναι μία γνήσια γενίκευση της ενόρασης που εκφράζεται με την ατομική του πρόταση.»¹⁷⁸

Λίγο πιο κάτω όμως ο Hintikka επισημαίνει: «Κατά μία έννοια λοιπόν η ενόραση του Καρτέσιου δεν είναι γενικεύσιμη. Αυτό οφείλεται φυσικά στον επιτελεστικό της χαρακτήρα. Ο καθένας μπορεί να σχηματίσει “για τον εαυτό του” μία πρόταση στο πρώτο πρόσωπο του ενικού που να είναι αληθινή και αδιαμφισβήτητη, ήτοι την καρτεσιανή πρόταση ego sum, ego existo... Η ενόραση του cogito είναι πολύ πιο δεμένη με την προσωπική σκέψη του καθενός από ότι φανταζόταν ο Καρτέσιος.»¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cossutta, Fr., *Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne*, σελ. 148-149 στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF.

¹⁷⁸ Hintikka, J., *Cogito, ergo sum: Inference or Performance*, σελ. 126 στο Doney, W., *Descartes – A collection of critical essays*, 1968, University of Notre Dame Press

¹⁷⁹ ό.π. σελ. 127

Ο Hintikka δείχνει στο εν λόγω άρθρο – άρθρο το οποίο προκάλεσε μεγάλη περαιτέρω φιλολογία – ότι υπάρχουν εκφορές οι οποίες είναι “υπαρξιακά ανακόλουθες”. Ούτως ειπείν, οι προϋποθέσεις που συνδέονται με τις συνθήκες εκφοράς τους («σκέφτομαι») απαγορεύουν τη διατύπωση του ισχυρισμού που περιέχουν («δεν υπάρχουν»). Το παράδοξο αυτό συνδέεται, σύμφωνα με τον Cossutta, με τη χρήση του α’ προσώπου που, ενώ αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο υποκείμενο (αυτό του Καρτέσιου), επιτρέπει ταυτόχρονα μία διαδικασία γενίκευσης: «Εάν αληθεύει ότι το cogito δεν είναι μία οικουμενική πρόταση με τη λογική έννοια του όρου, έχει ωστόσο το ρόλο μίας πρότασης που εμπεριέχει μία δυνητική, οικουμενική γενίκευση, που δεν μπορεί να θεωρηθεί δίχως να επαν-ενεργοποιηθεί σε μία ενδολεκτική πράξη. Ο επιτελεστικός χαρακτήρας αποτελεί συνεπώς το θεμέλιο της γενίκευσης και όχι το όριο της.»¹⁸⁰

Το cogito δεν αποτελεί, σύμφωνα πάντα με τον Cossutta, ένα οικουμενική εκφορά αλλά το πρότυπο, το “καλούπι” μίας οικουμενικής εκφοράς. Βέβαια, αυτή η γενίκευση συμβαίνει υπό όρους: «Η γενικευτική ιδιότητα του “εγώ” στο cogito ergo sum δεν επιτελείται παρά στο βαθμό που το “εγώ” εμπεριέχει μία δυνατότητα αναφορικής διεύρυνσης που χρησιμοποιεί την παρακάτω σειρά: “εγώ”= εγώ, ο Καρτέσιος = εγώ, ο συγγραφέας – αφηγητής αυτού του κειμένου = εσύ, το συγκεκριμένο υποκείμενο που διαβάζεις το κείμενο = εσύ, ως ο συγκεκριμένος αναγνώστης του κειμένου = εσείς, εμείς, αυτοί, το δυνητικό σύνολο των πιθανών αναγνωστών = εμείς [οι], ο γενικευμένος αναγνώστης.»¹⁸¹

Βλέπουμε λοιπόν ότι και εδώ ο αναγνώστης ακολουθεί ένα μονοπάτι που του ανοίγει το κείμενο, “ξεδιπλώνοντας” ταυτόχρονα το ήθος του ομιλούντος που θα επικυρώσει αυτήν την πορεία. «Οι παράμετροι της εκφοράς δεν συμβάλλουν μόνο στην νομιμοποίηση μίας πρότασης που τίθεται ως θεμελιώδης και θεσμίζουσα του περιεχομένου της φιλοσοφίας (η στιγμή της θεμελίωσης: “cogito”), αλλά παίζουν επίσης ένα καθοριστικό ρόλο στην κίνηση του συνόλου της θεμελίωσης, καθώς συναρθρώνουν την εννοιακή χρονικότητα με τον ίδιο το χρόνο της σκέψης, κατασκευάζοντας μία δομή της χρονικότητας του στοχασμού.»¹⁸² Το κείμενο δηλαδή δεν “μυεί” τον αναγνώστη μόνο επειδή χρησιμοποιεί μία έμμεση διαδικασία πειθούς

¹⁸⁰ Cossutta, Fr., *Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne*, σελ. 160 στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF.

¹⁸¹ Ο.π. σελ. 163

¹⁸² ό.π. σελ. 163

αλλά κυρίως επειδή του δίνει μία θέση μέσα στη “χρονική και αναφορική πορεία”, ώστε να επιβεβαιώσει ο ίδιος τις φιλοσοφικές θέσεις του κειμένου.

Θεωρούμε πώς όσα προηγήθηκαν καταδεικνύουν μία πρώτη συνάφεια της θεωρητικής μας ανάλυσης με τις δομές του καρτεσιανού λόγου. Φυσικά, τα περισσότερα ερωτήματα παραμένουν ανοιχτά. Η προσέγγιση αυτή μας επιτρέπει να στοχαστούμε πάνω στην επιχειρηματολογική φύση της φιλοσοφίας, αποφεύγοντας ταυτόχρονα διάφορους κινδύνους, τους οποίους θα έπρεπε ίσως, εν κατακλείδι, να συνοψίσουμε: Αυτή η κυκλική πορεία ανάμεσα στη χρήση συγκεκριμένων μορφών λόγου και τη μεταγλωσσική της κατανόηση κάνει ακόμα πιο δύσκολη μία ερευνητική δουλειά που αρνείται δύο επιλογές: αφενός, αυτή που, επιχειρώντας να επικυρώσει ένα *a priori* γενικό μοντέλο για τη φιλοσοφία, δεν μπορεί να κατανοήσει πλήρως τις επιχειρηματολογικές δομές ενός κειμένου και δεν μπορεί να έχει παρά περιγραφικό χαρακτήρα. Αφετέρου, αυτή που, εκκινώντας από μία εμπειρική ιχνηλάτηση ενός συγκεκριμένου κειμένου, αρνείται τη συγκρισιμότητα, δεν δέχεται να υπαχθεί σε οποιοδήποτε μοντέλο και δεν έχει παρά ερμηνευτική χροιά.

Για να έχει αυτή η προσέγγιση ένα χαρακτήρα *ευριστικό*, πρέπει να κατασκευάσουμε μία μέθοδο που να επιτρέπει τη σύγκλιση ανάμεσα σε μία αυστηρή περιγραφή των δομών του έργου και σε μία γόνιμη ερμηνεία των αξιωμάτων του. Με μία προσέγγιση που έχει ακόμα χαρακτήρα προγραμματικό προσπαθήσαμε να συνδέσουμε μία τέτοια μέθοδο με το καρτεσιανό κείμενο, θέλοντας ταυτόχρονα να καταλάβουμε τι αξία έχει η επιχειρηματολογία για τον Καρτέσιο και, γενικότερα, για τη φιλοσοφία. Και αν κάτι μπορούμε να υποστηρίξουμε ως κατακλείδα, είναι ότι: «...μακράν του να είναι μοναχική και σολιμιστική, η καρτεσιανή σκέψη υπακούει σε μία λογική επιχειρηματολογία, εγγραφόμενη με αυτόν τον τρόπο στο πρωταρχικά απαντητικό πεδίο του διαλόγου.»¹⁸³

¹⁸³ J.-L. Marion, p. 19

Βιβλιογραφία

- Amossy, R. (επιμ.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Παρίσι 1999, Delachaux et Niestlé
- Amossy, R., *Ethos at the crossroad of disciplines*, στο Poetics Today (22:1), Άνοιξη 2001
- Amossy, R. (επιμ.), *Pragmatique et analyse des textes*, 2002, Presses Universitaires de Tel-Aviv
- Amossy, R. και Maingueneau, D., *L'analyse du discours dans les études littéraires*, 2003, Presses Universitaires de Mirail
- Αριστοτέλης, *Ρητορική, Τόμος Α+Β*, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα
- Ali Bouacha, M., *De l'ego à la classe de locuteurs: lecture linguistique des meditations*, στο Cossutta, Fr. (επιμ.), *Analyse du discours philosophique*, Revue Langages, Paris, Larousse
- Bakhtine, M., *Esthétique et théorie du roman*, Παρίσι 1978, Gallimard
- Barthes, R., *L'ancienne rhétorique. Aide-memoire*, Communications No 16, 1970
- Barthes, R., *S/Z*, Παρίσι 1976, Seuil
- Barthes, R., *Oeuvres complètes*, Tome 1, Παρίσι 1993, Seuil
- Baumlin, J. και Baumlin, T.-F., *Ethos: New Essays in Rhetorical and Critical Theory*, 1994, Southern Methodist University Press
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale II*, Παρίσι 1974, Gallimard
- Beyssade J.-M. και Marion, J.-L., *Descartes. Objecter et répondre*, Παρίσι 1994, PUF.
- Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, Παρίσι 2001, Seuil
- Chabrol, C. (επιμ.), *Sémiotique narrative et textuelle*, Παρίσι 1973, Larousse
- Chauvin-Vileno, Andrée, *Ethos et texte littéraire: Vers une problématique de la voix*, Revue SEMEN, No 14, 2001
- Cornilliat, F., και Lockwood, R. (επιμ.), *Ethos et pathos, Le status du sujet rhétorique*, Colloque International de Saint-Denis (19-21 Juin 1997), 2000, Honore Champion
- Cossutta, Fr., *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, Παρίσι 1989, Bordas

- Cossutta, Fr., *Catégories discursives et analyse du discours philosophique*, στο Ali Bouacha, M. κ.ά. (επιμ.), *Parcours linguistiques de discours spécialisés. Colloque en Sorbonne les 23-24-25 septembre 1992*, 1994, Peter Lang
- Cossutta, Fr. και Maingueneau, D., *L'analyse des discours constituants*, Langages No 117, Παρίσι 1995, Larousse
- Cossutta, Fr. (επιμ.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Παρίσι 1996, PUF
- Cossutta, F., *Discours philosophique, discours littéraire: le même et l'autre ?* στο Revue Rue Descartes, No. 50 (2005), PUF
- Descartes, R., *Λόγος Περί της Μεθόδου*, Αθήνα, 1976, Παπαζήσης
- Descartes, R., *Στοχασμοί Περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, Αθήνα 2003, Εκκρεμές
- Descartes, R., *Oeuvres Philosophiques*, éd. F. Alquié, Παρίσι 1963-73, Classiques Garnier
- Ducrot, O. και Schaeffer J.-M., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Παρίσι 1972, Seuil
- Ducrot, O., *Le dire et le dit*, Παρίσι 1984, Editions de Minuit
- Ducrot, O., *Logique, structure, énonciation*, Παρίσι 1989, Munuit
- Ducrot, O. και Schaeffer J.-M., *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Παρίσι 1995, Seuil
- Genette, G., *La rhétorique restreinte*, Communications No 16, 1970
- Genette, G., *Figures III*, Παρίσι, 1972, Seuil
- Genette, G., *Nouveau discours du récit*, Παρίσι 1983, Seuil
- Herman, T., *L'analyse de l'ethos oratoire*, στο Lane, Ph. (επιμ.), *Des discours aux textes : modèles et analyses*, 2005, Publications des Universités de Rouen et du Havre
- Hintikka, J., *Cogito, ergo sum: Inference or Performance* στο Doney, W., *Descartes – A collection of critical essays*, 1968, University of Notre Dame Press
- Kastely, J., *Re-thinking the rhetorical tradition: from Plato to Postmodernism*, 1997, Yale University Press

- Koren, R. και Amossy, R., *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques?*, Παρίσι 2002, L'Harmattan
- Kuentz, P., *Le "rhétorique" ou la mise à l'écart*, Communications No 16, 1970
- Λίποβατς-Ρωμανός, *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*, Αθήνα 2002
Descartes, R. , Νήσος.
- Le Guern, M., *L'éthos dans la rhétorique française de l'âge classique*, στο *Stratégies discursives - Actes du Colloque au Centre de Recherches Linguistiques et Sémiologiques de Lyon*, 1978, Presses Universitaires de Lyon.
- Lyons, J.-D., *Rhétorique du discours cartésien*, στο *Cahiers de la littérature du XVIIeme siècle*, No 8, 1986
- Maingueneau, D., *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, 1976, Hachette Université
- Maingueneau, M., *Pragmatique pour le discours littéraire*, Παρίσι 2001, Nathan
- Maingueneau, D., *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Παρίσι 2004, Armand Colin
- Maingueneau, D., *Code langagier et scène d'énonciation philosophique* στο *Revue Rue Descartes*, No. 50 (2005), PUF
- Méchoulan, H. (επιμ.), *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, Παρίσι 1988, Vrin
- Meyer, M. (επιμ.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Παρίσι 1999, Livre de Poche
- Meyer, M., *La rhétorique (collection Que sais-je?)*, Παρίσι 2004, PUF
- Ντεριντά, Ζ., και Φουκώ, Μ., *Τρέλα και Φιλοσοφία*, Αθήνα 1998, Ολκός / Μικρή Άρκτος
- Perelman, Chaim και Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Traité de l'argumentation*, Edition de l'université de Bruxelles
- Ωστιν, Τζ. -Λ., *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις*, Αθήνα 2003, Βιβλιοπωλείον της Εστίας

