



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣ Ν. ΜΠΖΙΩΤΑΣ

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ LUDWIG WITTGENSTEIN**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2021

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ LUDWIG WITTGENSTEIN**



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣ Ν. ΜΠΖΙΩΤΑΣ

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ LUDWIG WITTGENSTEIN**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2021

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Σακελλαριάδης Αθανάσιος, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
2. Δρόσος Διονύσιος, Καθηγητής, Τμήμα Πολιτικών Επιστημών, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
3. Ράντης Κωνσταντίνος, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή

1. Σακελλαριάδης Αθανάσιος, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
2. Δρόσος Διονύσιος, Καθηγητής, Τμήμα Πολιτικών Επιστημών, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
3. Ράντης Κωνσταντίνος, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
4. Λάζου Άννα, Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλοσοφίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
5. Μαρκουλάτος Ιορδάνης, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
6. Παπαγεωργίου Νίκη, Καθηγήτρια, Τμήμα Θεολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
7. Λεοντίνη Ελένη, Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

«Η έγκρισις διδακτορικῆς διατριβῆς ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴ τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως». (Ν. 5343/32, ἄρθρο 202/2)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	11
----------------	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ ΣΤΗΝ ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ L. WITTGENSTEIN

1.1 Η έννοια του αρρήτου και η σύνδεση με το θείο στο πρώιμο βιτγκενσταϊνικό έργο	19
1.2 Μορφές ζωής και θρησκευτικής πρακτικής στο ύστερο έργο: Η κριτική γραμματεία του ύστερου έργου	29
1.2.1 Ο όρος της ηθικής στο ύστερο έργο του φιλοσόφου	39

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΥ ΝΟΗΜΑΤΟΣ

2.1 Η χρήση των εννοιών του σολιψισμού και του μυστικισμού στη βιτγκενσταϊνική σκέψη	43
2.1.1 Η αρίθμηση του <i>Tractatus</i> και η απεικονιστική θεωρία	56
2.2 Ο διττός τρόπος προσέγγισης και αξιοποίησης της μουσικής στο βιτγκενσταϊνικό έργο	60
2.3 Η έννοια της βούλησης στη σκέψη του L. Wittgenstein	69
2.4 Τα αντικείμενα του <i>Tractatus</i>	74
2.4.1 Η απροσδιοριστία του τρακταριανού αντικειμένου και η σύνδεσή του με την έννοια του μυστικού	83

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ Η ΒΙΤΓΚΕΝΣΤΑΪΝΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΜΥΣΤΙΚΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΠΛΑΤΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΡΡΟΕΣ

7.1 Σχέση βιτγκενσταϊνικής σκέψης και πλατωνικής φιλοσοφίας	87
7.2 Ο θεός στον Πλάτωνα: Ομοιότητες και διαφορές με τη βιτγκενσταϊνική προσέγγιση του θείου	93

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ
ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΤΩΝ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ ΣΤΗ
ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ WITTGENSTEIN: ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ

4.1	René Descartes	103
4.2	Gottfried Wilhelm (von) Leibniz	107
4.3	Immanuel Kant	109
4.4	Bertand Russell	117
4.5	Søren Aabye Kierkegaard	120
4.6	Arthur Schopenhauer	126
4.7	William James	129
4.8	Jacques Derrida	133

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ
ΟΙ ΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΔΙΑΝΟΗΣΗΣ
ΓΙΑ ΤΟ ΒΙΤΓΚΕΝΣΤΑΪΝΙΚΟ ΕΡΓΟ

5.1	Χρήστος Γιανναράς	137
5.2	Μιχάλης Μακράκης	141
5.3	Σταύρος Πάνου	142
5.4	Χρήστος Μπούκης	145
5.5	π. Νικόλαος Λουδοβίκος	149
5.6	Κριτική αποτίμηση του έργου των σύγχρονων Ελλήνων θεολόγων στη συνάφειά του με το βιτγκενσταϊνικό corpus	150
	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	153
	ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	161

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφική θεώρηση και πιο συγκεκριμένα στο *Tractatus*, το οποίο αποτελεί έργο της πρώιμης σκέψης του Wittgenstein, αναπτύσσεται η θεωρία περί του λεχθέντος και αρρήτου¹. Ο Wittgenstein με μια συστηματικότητα που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του από το *Notebooks* ως το τελευταίο του έργο, τις *Έρευνες*, αναζήτησε λύσεις σε συγκεκριμένα ζητήματα². Στην εισαγωγή του *Tractatus* δηλώνει τον σκοπό συγγραφής του και αναπτύσσει συνολικά τη φιλοσοφία του. Θεωρεί ότι τα προβλήματα της φιλοσοφίας είναι προβλήματα λανθασμένου τρόπου κατανόησης του γλωσσικού κώδικα. Όπως επισημαίνει, το νόημα του βιβλίου μπορεί να συνοψισθεί σε μια πρόταση «ό,τι μπορεί γενικά να ειπωθεί, μπορεί να ειπωθεί με σαφήνεια και για όσα δε μπορεί να μιλάει κανείς, για αυτά πρέπει να σιωπάει»³. Η φιλοσοφική θεωρία του Wittgenstein συμπυκνώνεται, κατά την άποψη ορισμένων μελετητών στο *Tractatus*, ενώ άλλοι υποστηρίζουν ότι καλύπτει όλο το εύρος του συγγραφικού του έργου⁴, από την πρώιμη υπερβατολογική σκέψη του έως τις απόψεις του για τη χρήση της καθημερινής γλώσσας και των γλωσσικών παιγνίων.

Ο Wittgenstein αναγνωρίζοντας το έργο του ως δραστηριότητα και όχι ως φιλοσοφία διατυπώνει την άποψη ότι το τέλος του *Tractatus* αποτελεί και το «τέλος του φιλοσοφικού λόγου», διότι θεωρεί ότι δίδει οριστική λύση σε όλα τα μέχρι τότε προβλήματα της φιλοσοφίας και επιπλέον αμφισβητεί

* Πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία δίδονται μόνον κατά την πρώτη αναφορά βιβλίου ή άρθρου, καθώς και στο μέρος *Βιβλιογραφία*, στο τέλος της Εργασίας. Στα παραθέματα καθώς και στους τίτλους των ελληνόγλωσσων βιβλίων και άρθρων ακολουθείται ο τρόπος γραφής των συγγραφέων τους.

¹ Η αμφιβολία που εκφράζεται από τον Wittgenstein για τα λεχθέντα και τα άρρητα, θυμίζει την καρτεσιανή αμφιβολία, η οποία έθετε ουσιαστικά τη γνώση σε αμφισβήτηση. Βλ. σχετικά R. Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου. Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Χ. Χρηστίδης (Αθήνα: Παπαζήσης, 1976), § 22, σσ. 44-45 [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου 1637: *Discours de la Méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*]

² Βλ. Β. Ραΐσης, «Το *Tractatus Logico-Philosophicus* και ο πρώιμος Βιτγκενσταϊν», στο: Α. Μπαλτάς – Κ. Στεργιόπουλος (επιμ.), *Φιλοσοφία και επιστήμες στον εικοστό αιώνα* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 189-228.

³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ.: Θ. Κισσόπουλος και Ζ. Λορεντζάτος (Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1978), σ. 131 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου 1921: *Logisch-Philosophische Abhandlung*].

⁴ Βλ. σχετικά Ε. Λαμπρίδη, *Φανταστικός Διάλογος με τον Wittgenstein* (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2004), σ. 16.

την προσπάθεια των φιλοσόφων, καθώς απαξιώνει κάθε φιλοσοφική θεωρία ακόμη και αυτή του *Tractatus*. Παροτρύνει τους ανθρώπους, αφού κατανοήσουν ότι οι προτάσεις δεν έχουν καθολική ισχύ, να τις αγνοήσουν απομακρύνοντας από τη ζωή τους κάθε μορφή φιλοσοφικού λόγου και επισημαίνει ότι για να κατανοήσει κάποιος σωστά τον κόσμο «θα πρέπει να ξεπεράσει τις προτάσεις αυτές»⁵.

Το *Tractatus* θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένα έργο με μαθηματική δομή, αφού αποτελείται από ένα σύνολο αριθμημένων προτάσεων, τις οποίες ακολουθούν άλλες που αποτελούν επεξήγηση αυτών⁶. Το έργο της πρώιμης συγγραφικής περιόδου του Wittgenstein μολονότι θεωρείται νοητικά απροσπέλαστο, αν μελετηθεί με μαθηματικό τρόπο, θα κατανοηθεί σε μεγάλο μέρος το περιεχόμενό του, με έμφαση αρχικά στα αξιώματα (1 έως 7) και ακολούθως στις προτάσεις, οι οποίες προκύπτουν επαγωγικά από αυτά. Γι' αυτόν τον λόγο, άλλωστε, ο R. Carnap διατύπωσε την άποψη ότι το *Tractatus* άσκησε επιρροή στη φιλοσοφία του Κύκλου της Βιέννης, διότι σε αυτό αποδεικνύεται ότι μια πρόταση λογική είναι αληθής ανεξαρτήτως από τα ενδεχομενικά γεγονότα της εμπειρικής πραγματικότητας. Το *Tractatus* κατ' αυτόν τον τρόπο συνέβαλε στην αποδέσμευση της φιλοσοφικής σκέψης από ψευδοπροτάσεις μεταφυσικής, οι οποίες στερούνταν νοήματος, καθώς ήταν κενές γνωστικού περιεχομένου, άρα μη αληθείς και επομένως μη χρηστικές⁷.

Ο Wittgenstein στο *Tractatus* προβάλλει τη φιλοσοφία ως «δραστηριότητα διασάφησης της ουσίας της πρότασης» και ως λογική διάρθρωση μεταξύ σκέψης, γλώσσας και κόσμου⁸, ένα λογικό σχήμα που τροποποιείται στις *Φιλοσοφικές Έρευνες*, όπου η φιλοσοφία προσεγγίζεται με τη γλώσσα και τη λογική. Η γλώσσα, όπως ορίζεται στις *Έρευνες*, δεν αποτυπώνει τις αναπαραστάσεις της σκέψης του όντος, αλλά διαμεσολαβεί στο σύνολο των δραστηριοτήτων του⁹.

⁵ *Αυτόθι*.

⁶ Βλ. Β. Ραϊσης, «Το *Tractatus Logico-Philosophicus* και ο πρώιμος Βιτγκενστάιν», σσ. 198-199.

⁷ Βλ. R. Carnap, "Intellectual Autobiography", στο: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (London: Open Court, La Salle Ill and Cambridge University Press, 1963), 1-84, σσ. 24-26· Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, (Αθήνα: εκδ. Liberal Books, 2014), σσ. 205-207.

⁸ Σ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σσ. 389-390.

⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 390.

Κατά τον E. Stenius, το *Tractatus* θα μπορούσε να μελετάται ως ένα μουσικό σύνολο, αφού αποτελείται από κάποια μοτίβα που συνδέονται μεταξύ τους και έχουν αξία λόγω της σχέσης τους ενώ παραπέμπουν ή επαναλαμβάνουν ένα ή περισσότερα πρωταρχικά μοτίβα (π.χ. για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς για αυτά πρέπει να σωπαίνει) και επίσης δεν επιδιώκει να πείσει¹⁰, απλώς διαμορφώνει μέσω της τέχνης κάποιες προτάσεις–προτροπές. Στις *Φιλοσοφικές Έρευνες*, έργο της ύστερης συγγραφικής περιόδου του Wittgenstein, ο λόγος δεν είναι λακωνικός ή «αφοριστικός», αλλά κυριαρχούν οι ζωντανές εικόνες αν και η αρίθμηση των προτάσεων αυτού του έργου δεν είναι ευδιάκριτη¹¹.

Στο *Tractatus* επιχειρήθηκε να δοθεί απάντηση στον τρόπο που συνδέεται η γλώσσα και η σκέψη μέσω των γεγονότων ενώ οι *Έρευνες* αποτελούν την αντιθετική συνέχεια του¹². Στις *Έρευνες* αναπτύσσεται η φιλοσοφική σημασιολογία, η σύνδεση δηλαδή με γραμματικούς κανόνες, η στοχοθεσία της φιλοσοφίας και η θεωρία των νοητικών λειτουργιών μέσω των γλωσσικών παιγνίων. Αναντίρρητα υπάρχουν αρκετά κοινά στοιχεία του *Tractatus* με τις *Έρευνες* που δείχνουν τη συνέχεια, αλλά και την εξέλιξη του φιλοσοφικού στοχασμού του Wittgenstein, όπως η διαμόρφωση της έννοιας του νοήματος, που από τον χώρο της υπερβατολογικής πραγματικότητας μέσω της γραμματικής μετατοπίζεται στον χώρο της καθημερινής πρακτικής και της καθημερινής διαλέκτου.

Επιπλέον, ο Wittgenstein και στις *Έρευνες*, αλλά και στο *Tractatus*, όπως προαναφέρθηκε, εκφράζει την άποψη ότι δεν στοχεύει στη διαμόρφωση μιας θεωρίας, αλλά ενός συνόλου προτάσεων που στόχο έχουν την πνευματική εγρήγορση του ανθρώπου και αναφέρει χαρακτηριστικά στο τέλος του προλόγου των *Ερευνών* «πώς σ' αυτή την εργασία στην ανεπάρκειά της και το σκοτάδι τούτων των καιρών μπορεί να λάχει να ρίξει φως σε

¹⁰ Βλ. σχετικά E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought* (London: Blackwell, 1960), σσ. 40-52· E. Stenius, «Η Δομή του *Tractatus* του Wittgenstein», μτφρ.: Θ. Κιτσόπουλος, *Δευκαλίων*, 7-8 (1971), 299-304· H.O. Mounce, *Wittgenstein's Tractatus* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), σσ. 33-34.

¹¹ Η αρίθμηση των *Ερευνών* από το 1 έως το 693, αποτελεί το πρώτο μέρος του βιβλίου, το οποίο συνέγραψε το 1945, ενώ το δεύτερο μέρος που είναι σημειώσεις και ερμηνευτικές προσεγγίσεις του προηγούμενου κεφαλαίου δεν είναι αριθμημένο και συντάχθηκε από το 1946 έως το 1949.

¹² Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Π. Χριστοδουλίδης (Αθήνα: εκδ. Παπαζήση, 1977), σ. 8 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1953: *Philosophische Untersuchungen*].

τούτο ή σε κείνο το μυαλό, δεν είναι αδύνατο· πάντως όμως δεν είναι πιθανό»¹³.

Στην κατανόηση της φιλοσοφικής σκέψης του Wittgenstein¹⁴ συμβάλλουν οι προγενέστερες φιλοσοφικές θεωρίες του Frege και του Russell. Οι δύο αυτοί φιλόσοφοι, συνεχιστές της αριστοτελικής λογικής, ανήγαγαν τα μαθηματικά στη λογική. Σύμφωνα με τον Russell, αυτά που αξίζει να ειπωθούν θα πρέπει να είναι διατυπωμένα με σαφήνεια και να αποδεικνύονται μέσω της εμπειρίας και των απλών λογικών κανόνων. Ο Wittgenstein προσπάθησε να αποφύγει την προβληματική των θεωριών του Frege και του Russell και εισήγαγε τη λογική στον χώρο της υπερβατολογικής πραγματικότητας και επιπλέον ταύτισε τον λόγο με την εμπειρία ως προϋπόθεση αυτής¹⁵.

Η έννοια της ηθικής στο πρώιμο έργο του Wittgenstein, όπου υπάρχει και ο όρος του θείου, μπορεί να συσχετισθεί με την ιδέα του μυστικού, του αρρήτου και της δεικτικής μεθόδου. Αντιστοίχως, στις *Έρευνες* ο όρος αυτός αποτελεί μέρος των μορφών ζωής και αποτυπώνεται μέσω της θρησκευτικής ζωής στην καθημερινότητα του ανθρώπου. Μάλιστα το μυστικό αποτελεί ένα ενοποιητικό στοιχείο που αναφέρεται στην καθημερινή ζωή ως άμεσα βιωμένο γεγονός, το οποίο μπορεί να κατανοηθεί από ένα άλλο άτομο, αλλά όχι να βιωθεί σε απόλυτο βαθμό ενώ συγχρόνως ως υπερβατολογικό στοιχείο συνδέεται με τη μεταφυσική που είναι μια αναγκαία αδημιούργητη και αναλλοίωτη δύναμη¹⁶.

Συμπερασματικά, στο πρώιμο έργο του Wittgenstein η φιλοσοφία αποτελεί μια κριτική της γλώσσας ενώ στο ύστερο αποτελεί ένα είδος πορείας προς τη γνώση της ουσίας του όντος, απαλλαγμένη από λανθασμένες και άσκοπες εννοιολογικές συγχύσεις. Ο Wittgenstein θεωρείται ένας από τους

¹³ Βλ. Π. Πολυμένης, «Το ύστερο φιλοσοφικό έργο του Wittgenstein», στο: Α. Μπαλτάς – Κ. Στεργιόπουλος (επιμ.), *Φιλοσοφία και επιστήμες στον εικοστό αιώνα* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 315-347.

¹⁴ Το *Tractatus* είναι αναγκαίο να προσεγγισθεί ως μέρος ενός ευρύτερου πολιτισμικού κινήματος του 21^{ου} αιώνα και να μελετηθεί με βάση τους σημερινούς όρους, αφού η φιλοσοφία είναι χωροχρονικά οριοθετημένη και διακριτή από την τέχνη, τη θρησκεία και την επιστήμη. Βλ. σχετικά Α. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973), σ. 24.

¹⁵ Για την επίδραση των Β. Russell και G. Frege στη βιγκενσταϊνική σκέψη και τη σύνδεση της φιλοσοφικής σκέψης του Frege με την αντίστοιχη του Wittgenstein βλ. Α. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* σσ. 23-30 και *passim*.

¹⁶ Βλ. σχετικά W. Schulz, *Wittgenstein, Die Negation der Philosophie* (Pfullingen: Neske, 1967), σσ. 63-64.

σημαντικότερους στοχαστές του 20^{ού} αιώνα, μολονότι η σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία ασχολείται με ζητήματα που ο ίδιος καταδίκασε στα κείμενά του ως γλωσσικές παρανοήσεις¹⁷. Η φιλοσοφική σκέψη του L. Wittgenstein γνωρίζει άνθηση κατά τον 20^ό αιώνα, μια πρόοδο και μια δυναμική, την οποία δεν είχε ο στοχασμός του σε όλη τη διάρκεια του βίου του. Οι σχολιαστές και υπέρμαχοι της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας αποτιμούν θετικά τη συμβολή του Wittgenstein στην εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης, ενώ οι πιθανές επιφυλάξεις και παρανοήσεις που προκύπτουν από τη μελέτη των βιτγκενσταϊνικών έργων, κυρίως του *Tractatus* και των *Ερευνών*, είναι αποτέλεσμα των ερμηνευτικών δυσκολιών, οι οποίες δημιουργούνται εξαιτίας του μαθηματικού τρόπου ανάπτυξης των επιχειρημάτων του στο *Tractatus* και της συστηματικής ανάλυσης των εννοιών, όπως των σημείων του γλωσσικού κώδικα και των παιγνίων στις *Έρευνες*). Στόχος άλλωστε του Wittgenstein δεν ήταν η δημιουργία ερμηνευτικών συστημάτων, αλλά η ανάδειξη των φιλοσοφικών παρανοήσεων της γλώσσας¹⁸. Επομένως στο έργο του απεικονίζεται η διορατικότητα της σκέψης του ενώ συγχρόνως προσφέρει έναν νέο τρόπο αντίληψης των πραγμάτων, εν μέρει ψυχολογικό (επιρροή από τον W. James) με επιπλέον χαρακτηριστικά στοιχεία του αρρήτου-μυστικού που δεν μπορεί να ερμηνευθεί¹⁹.

Το θέμα της παρούσας διδακτορικής διατριβής είναι *Φιλοσοφικές προϋποθέσεις λειτουργίας του θρησκευτικού φαινομένου στο έργο του Ludwig Wittgenstein* και αρχικά θα εξετασθούν οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις²⁰ του

¹⁷ Βλ. σχετικά, A. Kenny, *Wittgenstein* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1973), σσ. 10-18· A.C. Grayling, *Βιτγκενστάιν*, μτφρ.: Γ.Ι. Παπαϊωάννου (Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1988), σσ. 165-167 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 12001: *Wittgenstein: A Very Short Introduction*].

¹⁸ Ο Wittgenstein παρουσιάζεται ως «ποιητής», καθώς τα έργα του έχουν ποιητικό ύφος και χρησιμοποιείται ο μεταφορικός λόγος ενώ τα επιχειρήματα σε κρίσιμα σημεία της σκέψης του δεν είναι ακριβή, όπως συμβαίνει στη φιλοσοφική σκέψη των αναλυτικών, διότι αγνοεί το σύστημα, ενώ στόχος του είναι η δημιουργία προτάσεων που θα βοηθήσουν τον άνθρωπο να ξεπεράσει τα λεγόμενα «φιλοσοφικά προβλήματα». Προτείνει απόψεις και δεν επιβάλλει δογματικές θέσεις. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 130, 131.

¹⁹ Βλ. A. Kenny, "The Legacy of Wittgenstein", *Metaphilosophy*, 17 (1986), 183-188, σσ. 183-184.

²⁰ Ο όρος φιλοσοφικές προϋποθέσεις παραπέμπει στον I. Kant και πιο συγκεκριμένα στις απόψεις του για τη δυνατότητα του ανθρώπου να κατακτήσει τη γνώση. Η καντιανή φιλοσοφία βασίζεται στη διάκριση της αισθητής από τη νοητή γνώση. Ο Kant περιγράφει κλιμακωτά τη δυνατότητα απόκτησης της γνώσης. Αρχικά γνωρίζουμε μέσω των αισθήσεων, έπειτα μέσω της διάνοιας και τελικώς μέσω της νοητικής διεργασίας ή πιο απλά μέσω του νου. Άμεση προϋπόθεση για να γνωρίσει ο άνθρωπος την αλήθεια είναι να υπάρξει μια άμεση σύνδεση μεταξύ της αισθητής και της νοητικής γνώσης με τα *a priori* στοιχεία τους. Πρόκειται για στοιχεία που ισχύουν εκ των προτέρων και δεν χρειάζονται περαιτέρω απόδειξη. Η

θρησκευτικού φαινομένου και ακολούθως η ύπαρξη ή μη αυτού. Στη φιλοσοφία του Wittgenstein, όταν γίνεται λόγος για προϋποθέσεις τίθεται ουσιαστικά το πλαίσιο, όπου λαμβάνει χώρα το θρησκευτικό φαινόμενο. Εξετάζοντας το πλαίσιο λειτουργίας του θρησκευτικού στοιχείου –το οποίο άλλωστε εντοπίζεται σε όλη τη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία, την πρώιμη, τη μέση, αλλά και την ύστερη– αποδεχόμαστε την ύπαρξή του και υπό αυτή την προϋπόθεση θα το μελετήσουμε.

Οι φιλοσοφικοί όροι, στους οποίους θα εστιάσουμε διερευνώντας τη σχέση τους με την έννοια του θείου, έτσι όπως κατανοείται στη φιλοσοφία του L. Wittgenstein, είναι κυρίως αυτοί της ηθικής, της μεταφυσικής, του μυστικισμού, του σολιψισμού, της αισθητικής και της λογικής. Τα δύο έργα, τα οποία θα χρησιμοποιηθούν ως ερευνητικός οδηγός για την κατανόηση της έννοιας του θρησκευτικού φαινομένου είναι κυρίως το *Tractatus* όσον αφορά την αποτύπωση της πρώιμης ηθικής φιλοσοφίας του Wittgenstein και οι *Φιλοσοφικές Έρευνες* αναφορικά με την αποτύπωση της ύστερης φιλοσοφικής του θέσης. Θα δοθεί ακόμη έμφαση στα έργα της μεταβατικής περιόδου, διότι αναλύονται ή επεξηγούνται έννοιες η διασαφήνιση των οποίων, θα συμβάλλει στην εναργέστερη κατανόηση του διερευνώμενου θέματος.

Στην εργασία μας αναπτύσσονται τρεις θεματικές ενότητες που περιλαμβάνουν πέντε επιμέρους κεφάλαια. Στην πρώτη ενότητα μελετάται ο όρος του θείου τόσο στο πρώιμο όσο και στο ύστερο συγγραφικό έργο του. Από το *Tractatus*, το οποίο αποτελεί μια κριτική της γλώσσας, δηλαδή μια δυνατότητα απεικόνισης της πραγματικότητας, ο Wittgenstein καταλήγει στις *Έρευνες*, εκεί όπου η φιλοσοφία λαμβάνει τον χαρακτήρα της δραστηριότητας. Στη πρώιμη συγγραφική περίοδο, ο πρώιμος λόγος του *Tractatus*

αισθητή και η νοητική γνώση δεν συγκρούονται μεταξύ τους, αλλά συνεργάζονται, ώστε να κατανοηθεί ο εμπειρικός και αισθητός κόσμος. Ο Kant επιπλέον προσεγγίζει την έννοια της ηθικής με έναν τρόπο διαφορετικό σε σχέση με τον τρόπο που οριζόταν από τον μέχρι τότε φιλοσοφικό κύκλο. Για τον Γερμανό φιλόσοφο, ο όρος ηθική αποτελεί μια αναγκαία προϋπόθεση, ώστε ο άνθρωπος να καταστεί άξιος να κατακτήσει την ευτυχία. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* αναφέρει ότι η γνώση ενός αντικειμένου οριοθετείται από τις αναγκαίες γνωστικές του προϋποθέσεις. Θα πρέπει, για παράδειγμα, να έχουμε γνωρίσει εμπειρικά πρώτα ένα αντικείμενο, ώστε ακολούθως μέσω της νόησης να καταλήξουμε στην ιδέα του αγαθού. Συνοψίζοντας, ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο «προϋπόθεση» στη γνωσιολογία και την ηθική φιλοσοφία του. Η έννοια αυτή τίθεται ως *sine qua non* προϋπόθεση, ώστε να μπορούμε αρχικά να κατακτήσουμε τη γνώση και ακολούθως την ηθική. Βλ. Ε. Κασσίρερ, *Kant, η ζωή και το έργο του*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Σ. Γερογιωργάκης (Αθήνα: Ίνδικτος, 2006), σσ. 345-350 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου 1918: *Kants - Leben und Lehre*].

φθάνει σε ένα ηθικό τέλμα, διότι δεν μπορεί να περιγράψει την έννοια της ηθικής γενικότερα, αλλά και την έννοια του θείου ειδικότερα. Έτσι, η έννοια του θείου προσλαμβάνει μεταφυσικό χαρακτήρα και η περιγραφή της με λόγια καθίσταται αδύνατη, διότι πρόκειται για αξία²¹. Στο ύστερο έργο του Wittgenstein, η θρησκεία συλλαμβάνεται ως μια μορφή ζωής, η οποία πλαισιώνεται από ένα σύνολο γλωσσικών παιγνίων και χαρακτηρίζεται ως πίστη που δηλώνει τη ροπή του ανθρώπου προς τη φυσικότητά του. Ο ύστερος φιλοσοφικός λόγος του Wittgenstein χαρακτηρίζεται από την υπέρβαση των άρρητων ορίων και την αυστηρή οριοθέτηση και αποσαφήνιση των συγκεκριμένων σκέψεων ενώ εξοβελίζεται κάθε μεταφυσικός όρος.

Για την κατανόηση της σχέσης ανάμεσα στην υπερβατολογική πραγματικότητα και τον μυστικισμό, στο τέλος της ενότητας της παρούσας μελέτης εξετάζεται ο τρόπος χρήσης εννοιών, όπως είναι ο σολιψισμός, το μυστικό, η μουσική, η βούληση και το αντικείμενο.

Στη δεύτερη ενότητα μελετάται η βιτγκενσταϊνική αντίληψη περί μυστικού και θείου σε σχέση με τις πιθανές πλατωνικές επιρροές, καθώς και η επίδραση των σύγχρονων φιλοσόφων στη σκέψη του Wittgenstein. Μολονότι φαίνεται να μην είναι απόλυτα σαφής η σχέση των απόψεων του Wittgenstein με τις αρχές της πλατωνικής ηθικής και φιλοσοφίας, σύμφωνα με τον Schlagel²² ο Wittgenstein αναπτύσσει ένα σύγχρονο μοντέλο φιλοσοφικού στοχασμού που μιμείται το αντίστοιχο πλατωνικό. Η συνάφεια, εξάλλου, πλατωνικών και βιτγκενσταϊνικών αντιλήψεων τεκμηριώνεται με έμμεσο τρόπο, μέσω των φιλοσόφων που επηρέασαν τη σκέψη του Wittgenstein και οι οποίοι με τη σειρά τους αποδέχονταν την πλατωνική θεωρία²³. Διαπιστώνεται επομένως ότι οι καθολικές πλατωνικές «ιδέες» μετουσιώνονται στη βιτγκενσταϊνική σκέψη σε κανόνες, όπου η διασφάλιση του νοήματος και της πράξης καθορίζεται από το υφιστάμενο κανονιστικό πλαίσιο. Η άρρητη έννοια της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφικής ηθικής ταυτίζεται με την απόλυτη ιδέα του πλατωνικού αγαθού, το οποίο δεν μπορεί να αναλυθεί

²¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 127.

²² R.H. Schlagel, "Contra Wittgenstein", *Philosophy and Phenomenological Research*, 34/4 (1974), 539-550.

²³ Ο D. Kolak [*From Plato to Wittgenstein* (California: Wadsworth Publishing Company, 1994), σσ. 1-2], υποστηρίζει ότι όλοι οι φιλόσοφοι που εξετάζουν τον νου πρέπει να μελετήσουν διεξοδικά την πλατωνική σκέψη. Για τον συγγραφέα, η φιλοσοφία αποτελεί μια μελέτη της κοσμικής πραγματικότητας εκκινώντας από τον Πλάτωνα, φθάνοντας στον Descartes, τον Kant και τον Leibnitz και ακολουθώντας, στον 20^ο αιώνα, στον Russell και τον Wittgenstein.

περαιτέρω και επομένως το βιτγκενσταϊνικό άρρητο φαίνεται να εκκινεί από την πλατωνική καθολικότητα.

Στην τρίτη ενότητα, προκειμένου να κατανοηθεί η σχέση της φιλοσοφίας της γλώσσας με τη θεολογία, επιχειρείται μια κριτική αποτίμηση του βιτγκενσταϊνικού έργου και των επιδράσεών του σε σύγχρονους Έλληνες θεολόγους μελετητές, καθώς και μια συγκριτική αποτύπωση του θρησκευτικού συναισθήματος, όπως κατανοείται από τον Wittgenstein, και της θρησκευτικής πίστης του Χριστιανισμού, όπως παρουσιάζεται από συγκεκριμένους νεοέλληνες θεολόγους.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ ΣΤΗΝ ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ L. WITTGENSTEIN

1.1 Η έννοια του αρρήτου και η σύνδεση με το θείο στο πρώιμο βιτγκενσταϊνικό έργο

Το κυριότερο έργο του Wittgenstein, στο οποίο βασίζεται η μελέτη μας είναι το *Tractatus*, χωρίς όμως να παραβλέψουμε το *Notebook* (έργο της πρώιμης περιόδου), ούτε τα έργα της μεταβατικής, αλλά και της ύστερης συγγραφικής του περιόδου, όπως είναι οι *Φιλοσοφικές Έρευνες*. Επίσης θα εξετάσουμε, όπου κρίνεται σκόπιμο για την ορθή κατανόηση του έργου του Wittgenstein, τις αντιλήψεις προγενέστερων μελετητών σχετικά με την έννοια του Θεού²⁴, ενώ παράλληλα θα μελετήσουμε και τις απόψεις νεότερων ερευνητών.

Στη φιλοσοφία του Wittgenstein η ηθική, η αισθητική και η λογική βρίσκονται σε ένα είδος αλληλεξάρτησης. Πρόκειται για έννοιες, οι οποίες για τον Wittgenstein, αποτελούν μια ολότητα και σπάνια ή σχεδόν ποτέ μπορούν να νοηθούν η μία ανεξάρτητα από την άλλη. Η άποψη αυτή εκφράζεται στην παράγραφο 6.421 του *Tractatus*, σχεδόν στο τέλος της μελέτης, και συμπυκνώνει τη φιλοσοφική του σκέψη κατά την πρώιμη συγγραφική

²⁴ Η αναλυτική φιλοσοφία στην πρώιμη φάση της προσπαθεί να αναδιατυπώσει με σαφή και συγκεκριμένο τρόπο διάφορους συλλογισμούς, οι οποίοι χαρακτηρίζονταν από την παραδοσιακή φιλοσοφία ως οντολογικά επιχειρήματα. Τα οντολογικά επιχειρήματα αναφέρονται στην ιδέα του θείου και μέσω αυτών επιχειρείται η *a priori* απόδειξη αυτού. Σύμφωνα με την άποψη του Μ. Φιλίππου [«Αναλυτικά επιχειρήματα για την ύπαρξη του θεού», στο: Στ. Βιρβιδάκης – Μ. Φιλίππου (επιμ.), *Επιχειρήματα για την ύπαρξη του θεού και άλλα δοκίμια αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας* (Αθήνα, εκδ. Άρτος Ζωής, 2018), 90-300], φιλόσοφοι, οι οποίοι έγιναν ιδιαίτερα δημοφιλείς μετά το 1960, όπως ο Charles Hartshorne, ο N. Malcolm, ο D. Lewis, ο A. Plantinga και άλλοι, εισάγουν στην αναλυτική φιλοσοφία τη λησμονημένη προβληματική των οντολογικών επιχειρημάτων, η οποία είχε εμφανισθεί με διαφορετικές μορφές στα έργα του Leibnitz, του Kant και του Descartes. Για το θέμα αυτό, βλ. μεταξύ άλλων, N. Malcolm, “Anselm’s Ontological Arguments”, στο: J. Hick – A.C. McGill (eds.), *The Many – Faced Argument* (New York: Macmillan, 1967), 301-320· D. Lewis, “Anselm and Actuality”, *Νους*, 4 (1970), 175-188· A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1974), σσ. 24-30· Ch. Hartshorne, “What the Ontological Proof Does Not Do”, *Review of Metaphysics*, 17/4 (1964), 608-609.

του περίοδο²⁵. Μελετώντας το ζήτημα της ηθικής, έτσι όπως την οραματίζεται ο Wittgenstein, παρατηρούμε ότι τίθεται σε ένα υπερβατικό πλαίσιο, αφού δεν μπορεί να ειπωθεί, παρά μόνο να δειχθεί. Επομένως, εντάσσεται στον χώρο του αρρήτου και δεν μπορεί να περιγραφεί διαφορετικά παρά μόνο ως μια α-νοησία (nonsense). Ως ανόητη ορίζεται κάθε ηθική πρόταση για την οποία η εκφορά λόγου κρίνεται μη δυνατή²⁶. Ο προτασιακός λόγος του ανθρώπου δεν είναι το μέσο που τον οδηγεί στην κατανόηση της ηθικής²⁷ ως υπερβατικής αξίας, αλλά βοηθά, ώστε να γίνει γνωστή η άποψη κάποιου για το συγκεκριμένο ζήτημα²⁸.

Η ηθική, η αισθητική, αλλά και η λογική ενέχουν το μεταφυσικό στοιχείο²⁹. Το κριτήριο για την ένταξη των εννοιών στον υπερβατολογικό χώρο, είναι η αδυναμία περιγραφής τους με τον λόγο³⁰. Η λέξη Θεός εμφανίζεται

²⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*. πρβλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια Α.Α. Γεωργαλλίδης – Ν.Κ. Κυριακίδη (Αθήνα: εκδ. Ίαμβος, ²2016), σ. 126 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1921: *Logisch-Philosophische Abhandlung*].

²⁶ Μια κάπως διαφορετική προσέγγιση περί της θεωρίας του L. Wittgenstein για τις α-νόητες προτάσεις επιχείρησε ο E. Stenius [*Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of the Mainlines of Thought* (UK: Thoemmes Press, 1996), σ. 181], ο οποίος, grosso modo, προσπάθησε να γεφυρώσει τη μη συνεκτικότητα των απλών προτάσεων και της υπερβατολογικής ηθικής, κάνοντας λόγο για δείξη δύο σημείων, της εσωτερικής και της εξωτερικής. Η εσωτερική δείξη μελετά ένα γεγονός, το οποίο μπορεί να δειχθεί, αλλά όχι να ειπωθεί, ενώ η εξωτερική αναφέρεται σε ένα γεγονός, το οποίο μπορεί να δειχθεί, αλλά και να ειπωθεί. Επομένως, η εσωτερική δείξη περιγράφει την πρωτότυπη υπερβατολογική ηθική αξία ενώ η εξωτερική σχετίζεται με το πρότυπο αισθητό αντικείμενο που αποτελεί αποτύπωση της εσωτερικής ηθικής αξίας.

²⁷ Στην ιστορία της φιλοσοφίας παρατηρούνται διάφορα ρεύματα, τα οποία προσεγγίζουν την έννοια της ηθικής με διαφορετικό τρόπο. Ο ωφελιμισμός, για παράδειγμα, τονίζει τον σεβασμό για τα ανθρώπινα ενδιαφέροντα και την επίτευξη ωφελιμιστικών στόχων. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την έλλειψη σεβασμού σε μια καθολική έννοια και την επικράτηση της ανηθικότητας. Για τους ωφελιμιστές, αν ένα άνθρωπος είναι αθώος, αλλά θεωρείται από τον κοινωνικό περίγυρο ένοχος, θα πρέπει να τιμωρείται. Αντίθετα, για τον Kant, η ηθική πράξη είναι μια ενέργεια που πηγάζει από την αίσθηση του καθήκοντος και όχι από το συναίσθημα ή από την πιθανότητα κέρδους για το άτομο που πράττει με ηθικό τρόπο. Για τον Kant, λοιπόν, το κίνητρο μιας πράξης είναι πολύ πιο σημαντικό από την ίδια την πράξη και τις συνέπειές της. Πίστευε ότι πριν εξετάσουμε την πράξη ενός ανθρώπου πρέπει πρώτα να εξετάσουμε την πρόθεσή του. Για τις διαφορετικές απόψεις σε ό,τι αφορά τη διαμόρφωση ηθικών στάσεων και συμπεριφορών βλ. R.F. Atkinson, *Εισαγωγή στην ηθική φιλοσοφία*, μτφρ.: Ε. Καλοκαιρινού (Θεσσαλονίκη: εκδ. Σύγχρονη Παιδεία, 1995), σ. 114 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1969: *Conduct: An Introduction to Moral Philosophy*]. N. Warburton, *Φιλοσοφία, Τα βασικά ζητήματα*, μτφρ.: Δ. Ρισσάκη (Αθήνα: εκδ. Περίπλους, 2010), σσ. 71-79 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1962: *Philosophy, The Basics*].

²⁸ Βλ. σχετικά V.J. Krebs, "On the Ethical Point of Wittgenstein", *European Journal of Philosophy*, 9 (2001), 344-374, σ. 350.

²⁹ Οι μεταφυσικές προτάσεις κατά τον Wittgenstein χωρίζονται σε δύο κατηγορίες: α) σε αυτές που στερούνται νοήματος (sinnlos) και αν τροποποιηθούν και γίνουν αληθείς θα καταστούν κατανοητές και θα μπορούν να ειπωθούν με τη βοήθεια του λόγου και β) σε αυτές που ονομάζονται α-νόητες (unsinning) και δεν μπορούν να ειπωθούν, αλλά μπορούμε να τις δείξουμε μόνο μέσω της γλώσσας.

³⁰ Βλ. Ε.Π. Παπανούτσος, *Ηθική – κόσμος του πνεύματος*, τ. Β' (Αθήνα: εκδ. Δωδώνη, ⁵1993), σ. 511· βλ. επίσης L. Wittgenstein, *Περί Ηθικής*, μτφρ.: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2000), σ. 65.

για πρώτη φορά στον στίχο 6.372 του *Tractatus* και είναι αβέβαιο εάν ο Wittgenstein συμπεριλαμβάνει τη λέξη Θεός στην έννοια της ηθικής. Έτσι στον παραπάνω στίχο συγκρίνεται η αδυναμία των νεότερων και πιο μορφωμένων ανθρώπων να προσπελάσουν τους φυσικούς νόμους, οι οποίοι χαρακτηρίζονται ως απαραβίαστοι, με την αντίστοιχη αδυναμία των «γρηραιότερων» ανθρώπων να παραβούν τις θεικές προσταγές³¹.

Όπως χαρακτηριστικά περιγράφεται από τον Wittgenstein, το άτομο στην προσπάθειά του να κατανοήσει το θείο, αισθάνεται ότι βρίσκεται σε ένα ηθικό τέλμα³². Δεν μπορεί να περιγράψει το υπέρτατο ον, διότι δεν διαθέτει το ανάλογο γλωσσικό πλαίσιο κατανόησης. Η μοναδική λύση είναι να ακολουθήσει μια διαδικασία δείξης, όπως συστήνει ο Wittgenstein για την κατανόηση της ηθικής. Ο Θεός, επομένως, στη βιτγκενσταϊνική σκέψη αποτελεί μέρος της ηθικής και κατανοείται μόνο με τη δείξη. Κατά τον Wittgenstein, «η λέξη θεός βρίσκεται ανάμεσα σε εκείνες τις λέξεις που μαθαίνουμε από μικρή ηλικία... Η λέξη χρησιμοποιείται όπως μια λέξη που αναπαριστά ένα πρόσωπο»³³. Στο *Tractatus* ο Θεός ως έννοια είναι δυνητικά άγνωστη στον άνθρωπο, διότι, όπως επισημαίνεται στον στίχο 6.432 «ο θεός δεν αποκαλύπτεται μέσα στον κόσμο» και γι' αυτόν τον λόγο «το πώς είναι ο κόσμος είναι εντελώς αδιάφορο για το ανώτερο»³⁴.

³¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 127.

³² *Αυτόθι*. Ο M. Alper [Ο θεός στον εγκέφαλο, μτφρ.: Β. Τζούμα (Αθήνα: εκδ. Αβγό, 2007), σσ. 72-73 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 12001: *The "God" Part of the Brain*] υποστηρίζει ότι ο Θεός είναι δημιούργημα του ανθρώπινου εγκεφάλου. Η έννοια του Θεού δεν υπήρχε πριν από την εμφάνιση του ανθρώπου στη γη και αποτελεί μια έμφυτη γνωσιακή επεξεργασία του ανθρώπου. Όλοι οι άνθρωποι ως έμβια όντα έχουν σκεφθεί ότι υπάρχει σε ολόκληρο τον συμπαντικό κόσμο μια θεική δύναμη, η οποία καθορίζει και καθορίζεται από το ον. Ο Θεός ήταν μια έννοια που αντιπροσώπευε την ύπαρξη ως μια πνευματική οντότητα.

³³ Η σχετική άποψη διατυπώνεται στη μελέτη του L. Wittgenstein, *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, μτφρ.: Β. Αθανασόπουλος (Αθήνα: εκδ. Αστrolάβος – Ευθύνη, 2^η1993), σ. 15, η οποία δεν αποτελεί μέρος των σημειώσεων του Wittgenstein, αλλά φοιτητών του που παρακολούθησαν τις διαλέξεις του που δόθηκαν σε ιδιωτικούς χώρους του Cambridge και σε περιορισμένο ακροατήριο.

³⁴ Συναφής είναι η άποψη του Επίκουρου, ο οποίος θεωρεί ότι ο Θεός είναι ένα ον, το οποίο ζει σε μια κατάσταση υπέρτατης αδράνειας και ευδαιμονίας. Ο Επίκουρος απορρίπτει τη θεϊκή διακυβέρνηση του κόσμου με το επιχειρήμα ότι ο Θεός ως υπέρτατα αγαθός και ευδαίμων, είναι αδύνατον να λάβει μέρος στις ανθρώπινες υποθέσεις, διότι διαταράσσει την ηρεμία και την ευδαιμονία του. Ο επικούρειος θεός ως ένα ον, το οποίο δεν προκαλεί κακό σε κανέναν, δεν ορίζει την τύχη των ανθρώπων διότι ο άνθρωπος με τις πράξεις του ορίζει τη ζωή του. Την ίδια άποψη υιοθετεί και ο Wittgenstein επισημαίνοντας ότι ο Θεός αδιαφορεί για τον κόσμο των αντικειμένων και δίδει, κατ' αυτόν, τον τρόπο την ευκαιρία στον άνθρωπο να ενεργήσει αυτόβουλα. Βλ. σχετικά A.A. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ.: Στ. Δημόπουλος - Μ. Δραγώνα-Μονάχου (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1987), σ. 80 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1974: *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*]· πρβλ. Γ. Αβραμίδης, *Επίκουρος*, (Θεσσαλονίκη: εκδ. Θύραθεν, 2000), σσ. 244-245· A.J. Festugiere, *Ο Επίκουρος και οι θεοί του*, μτφρ.: Ρ. Μπέρκνερ (Θεσσαλονίκη: εκδ.

Ο Wittgenstein αναφέρεται για πρώτη φορά στην έννοια του θείου στο έργο του *Notebook*, το οποίο θεωρείται προδρομικό του *Tractatus*, διότι μολονότι η συγγραφή του χρονολογείται κατά το 1912-1914, δημοσιεύθηκε το 1961. Πρόκειται για ένα είδος ημερολογίου, όπου εκεί κατέγραφε διάφορες σκέψεις του κατά τη διάρκεια της εθελοντικής του θητείας στον αυστριακό στρατό³⁵. Συγκεκριμένα, στην 74^η παράγραφο αναφέρει ότι «το να πιστεύεις στον θεό σημαίνει να αντιλαμβάνεσαι ότι τα γεγονότα του κόσμου δεν εξαντλούν το θέμα» και συνεχίζει στην παράγραφο 79 «το πώς έχουν τα πράγματα αυτό είναι ο θεός»³⁶. Αυτές οι δύο δηλώσεις φαίνεται να είναι αντιφατικές, αντιφατικότητα η οποία όμως αίρεται εάν μελετήσουμε κριτικά τη σκέψη του φιλοσόφου και προσεγγίσουμε τις απόψεις του σταδιακά. Η φράση «το πώς έχουν τα πράγματα» δεν ταυτίζεται με τα εμπειρικά γεγονότα, αλλά θα πρέπει να αποδοθεί σε αυτά μια υπερβατική ιδιότητα. Τα γεγονότα υπό αυτή την έννοια δεν έχουν κανέναν ρόλο στη σχέση κόσμου και Θεού. Ο Θεός υπερβαίνει τον κόσμο και τις καταστάσεις του και αυτό αποτελεί ένα γεγονός αξίας ή ένα υπεργεγονός, το οποίο βρίσκεται επέκεινα των εμπειρικών καταστάσεων. Η πίστη σε αυτό το υπεργεγονός συναρτά τη δέσμευση του ανθρώπου σε αυτή την κατάσταση. Ο Θεός επομένως νοείται σε ένα υπερβατικό πλαίσιο και η πραγματικότητα είναι αποτέλεσμα δύο προκείμενων, της εμπειρικής πραγματικότητας, αλλά και της μεταβατικής νοησιάρχιας³⁷. Ο Wittgenstein επιθυμεί να προβάλλει τη θεία παρουσία σε όλον γενικά τον εμπειρικό κόσμο, εστιάζοντας επιπλέον στη σχέση του Θεού με οποιοδήποτε εμπειρικό αντικείμενο³⁸.

Θύραθεν, 1999), σσ. 103-104 [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1955: *Epicure et ses Dieux*]. N.M. Σκουτερόπουλος, *Επίκουρος* (Αθήνα: εκδ. Στιγμή, 1994), σσ. 20-21.

³⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tagebuecher 1914-1916 (Notebooks 1914-1916)*, eds.: G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, trans.: G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1979), σ. 15.

³⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Notebooks*, §§. 74, 79.

³⁷ Βλ. σχετικά Μ.Ν. Θεοδοσίου, «Οι απόψεις του Βιτγκενστάιν για τη θρησκευτική πίστη», στο: Στ. Βιρβιδάκης – Μ. Φιλίππου (επιμ.), *Επιχειρήματα για την ύπαρξη του Θεού και άλλα δοκίμια αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας* (Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής, 2018), 39-84, σσ. 39-44.

³⁸ Η ερμηνεία ότι ο Θεός για τον Wittgenstein είναι εγγενές στοιχείο των αντικειμένων, το οποίο βρίσκεται σε αυτά εκ της δημιουργίας τους, παραπέμπει στον Θεό όπως τον οραματιζόταν ο Spinoza. Ο σπινοζικός Θεός συνίσταται, όπως επισημαίνει η Κ. Γουδέλη [*Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα* (Αθήνα: εκδ. Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, 2015, σσ. 8-10)], στη «γνωσιμότητά» του και την απαλλαγή από οποιοδήποτε ανθρωπόμορφο χαρακτηριστικό. Επομένως, ο Θεός δεν είναι τιμωρός, δεν λειτουργεί ως φοβικό κίνητρο, δεν συγχωρεί και δεν έχει τον χαρακτήρα της θείας πρόνοιας. Ο Θεός στον Spinoza ταυτίζεται με την άπειρη και αιώνια φύση, η οποία δεν μπορεί να κατανοηθεί δίχως τα αντικείμενα που προσδιορίζει. Πρόκειται για έναν Θεό απρόσωπο που ταυτίζεται με τα φυσικά δημιουργήματα και δεν είναι μια ιδέα τέλεια, αλλά διαμορφώνε-

Επομένως, σ' αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, ο Wittgenstein δεν παίρνει σαφή θέση γι' αυτό που ονομάζεται θρησκευτικό στοιχείο. Το μόνο που τον ενδιαφέρει είναι να αποδείξει τη μεταφυσική σχέση που υπάρχει μεταξύ ανθρώπου, κόσμου και Θεού³⁹.

Η συμφιλίωση του L. Wittgenstein με τον Θεό, αν και είχε χαρακτηριστεί ως άτομο μη ευσεβές, δεν είχε στόχο, όπως επισημαίνει ο R. Monk, την επιστροφή του στις αρχές της καθολικής πίστης, αλλά επρόκειτο για μια κατάσταση ηθικής σοβαρότητας που τον έθετε απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό και στις αξίες του⁴⁰. Και τον θάνατο ακόμη τον αντιμετωπίζει ως ένα ανθρώπινο συμβάν και χρησιμοποιεί ως αντίδοτο στον φόβο του θανάτου, τον ευτυχισμένο βίο⁴¹, άποψη από την οποία συνάγεται ότι ο Wittgenstein είναι πλήρως εξοικειωμένος και συμφιλωμένος με την ιδέα του θανάτου⁴². Ο κόσμος ως ολότητα, η ευτυχία, η ζωή και ο θάνατος, στο πρώιμο έργο του Wittgenstein βρίσκονται στη σφαίρα του μυστικού⁴³.

«Τα παραδοσιακά υποκείμενα της μεταφυσικής όπως είναι ο Θεός ή το Εγώ, η Ψυχή βρίσκονται έξω από τα όρια του νοήματος»⁴⁴. Οι παραπάνω έννοιες χαρακτηρίζονται ως α-νόητες και δεν μπορούν να εκφραστούν διότι πρόκειται για αξίες. Οι αξίες περί του κόσμου δεν είναι μέρος του κόσμου, όπως επισημαίνεται στον στίχο 6.421 του *Tractatus*⁴⁵. Επομένως τις αξίες μπορούμε μόνο να τις δείξουμε και όχι να τις ονομάσουμε, διότι αυτές έχουν φυσική υπόσταση ως πεπραγμένα και όχι ως ειρημένα γεγονότα

ται μέσω εσωτερικών σχέσεων χωρίς να έχει έναν υπερβατικό χαρακτήρα. Βλ. επίσης, Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα, Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ.: Κ. Καψαμπέλης (Αθήνα: εκδ. Νήσος, 1996), σσ. 19-24 [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1970: *Spinoza - Philosophie Pratique*]. Π. Δόικος, *Spinoza, Φαντασία, Γνώση και Προφητεία* (Αθήνα: εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 2000), σσ. 2-50· Μ. Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ.: Ε. Βανταράκης, επιμ.: Στ. Βιρβιδάκης (Αθήνα: εκδ. Εκκρεμές, 2009), σσ. 31-78 [τίτλος λατινικού πρωτοτύπου ¹1677: *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*].

³⁹ Βλ. σχετικά Μ.Ν. Θεοδοσίου, «Οι απόψεις του Βιτγκενστάιν για τη θρησκευτική πίστη», σσ. 39-84.

⁴⁰ Βλ. R. Monk, *Λ. Βιτγκενστάιν το χρέος μιας μεγαλοφυΐας*, μτφρ.: Γ. Κονδύλης (Αθήνα: εκδ. Scripta, 2002), σ. 585 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1990: *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*].

⁴¹ Σύμφωνα με τον P.C. John [“Wittgenstein’s Wonderful Life”, *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), 495-510, σ. 503], η άποψη του Wittgenstein για τον ευτυχισμένο βίο, καθώς και το γεγονός ότι αφηγά τον θάνατο είναι «ασυνήθιστα μια σημαντική δήλωση για καθένα που επιθυμεί να καταλάβει συνολικά το φιλοσοφικό και τον προσωπικό στόχο του Wittgenstein».

⁴² Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129: «ο θάνατος δεν είναι συμβάν της ζωής. Το θάνατο δεν τον ζούμε».

⁴³ Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Η φιλοσοφία της γλώσσας του L. Wittgenstein. Μια κριτική προσέγγιση*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Ιωάννινα, 1999), σ. 62.

⁴⁴ Βλ. Σ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σ. 32.

⁴⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 128.

Ο ρόλος, επομένως, της φιλοσοφίας κατά τον Wittgenstein, συνίσταται στη θέσπιση ορίων μεταξύ ενός κόσμου νοητού και ενός α-νόητου, ενός κόσμου πραγματικού και ενός κόσμου υπερβατικού⁴⁶. Η έννοια της ηθικής από την άλλη, η οποία ενέχει και την αξία του Θεού προϋποθέτει την ύπαρξη ηθικών κρίσεων, οι οποίες ορίζονται ως καθολικές επιταγές και μπορούν να εκφραστούν με λέξεις, όπως καλός, ορθός, δέων⁴⁷. Οι προτάσεις της ηθικής δεν μπορούν να χαρακτηρισθούν ως ψευδείς ή ως αληθείς στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία. Η ηθική είναι μια άρρητη αλήθεια, οι προτάσεις που προσπαθούν να την περιγράψουν χαρακτηρίζονται ως ανόητες, αλλά περιγράφουν ρεαλιστικά αντικείμενα της εμπειρικής πραγματικότητας⁴⁸. Η ηθική ως αξία δεν μπορεί να λεχθεί επομένως, ούτε να επαληθευθεί εμπειρικά με αισθητά γεγονότα⁴⁹. Όπως επισημαίνει η Στ. Τσινόρεμα, στην πρώιμη συγγραφική περίοδο του L. Wittgenstein εξετάζονται κυρίως αξιακές έννοιες και ειδικότερα η ηθική και έτσι προσδίδοντας ηθικός χαρακτήρας στις πρώιμες μελέτες του⁵⁰, δηλαδή το *Notebooks*, το *Tractatus* και το *Lecture on Ethics*⁵¹ – *Περί Ηθικής*⁵².

Η ηθική του L. Wittgenstein δεν έχει ως μοναδικό στόχο της την αναζήτηση του ύψιστου αγαθού, όπως η πλατωνική ηθική και η αρχαία φιλοσοφική ηθική εν γένει, αλλά η βιτγκενσταϊνική ηθική εξελίσσεται συγχρόνως με τη φιλοσοφία της γλώσσας. Δεν πρόκειται εξάλλου για μια ολοκληρωμένη διατύπωση μιας ηθικής φιλοσοφικής θεωρίας, αλλά για μια μη συστηματική παράθεση των ηθικών του αντιλήψεων⁵³.

Το *Tractatus* είναι έμπλεο ηθικών νοημάτων και ίσως έχει στόχο να μας οδηγήσει σε μια άρρητη αλήθεια. Σύμφωνα με την Στ. Τσινόρεμα, μεθοδο-

⁴⁶ Ο.π., σ. 129.

⁴⁷ Βλ. R.F. Atkinson, *Εισαγωγή στην ηθική φιλοσοφία*, σσ. 112-113.

⁴⁸ Βλ. A. Janik, "Philosophical Sources of Wittgenstein's Ethics", *Telos*, 44 (1980), 131-144.

⁴⁹ Βλ. P.M.S. Hacker, "Philosophy", στο: H.J. Glock (ed.), *Wittgenstein – A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 2001), 322-347, σ. 331.

⁵⁰ Ο P. Engelmann, φίλος και συμπολεμιστής του L. Wittgenstein κατά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, υπεραμύνεται αυτής της άποψης, ότι δηλαδή ειδικά το *Tractatus* θα πρέπει να μελετηθεί ως ένα έργο ηθικής και αποτελεί συμβολή στην ηθική. Βλ. σχετικά P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, ed.: B. Mc Guinness (Oxford: Blackwell, 1967), σσ. 143-144.

⁵¹ Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σ. 152.

⁵² Το *Περί Ηθικής* είναι μία μελέτη, η οποία απηχεί τις απόψεις του L. Wittgenstein, όπως τις κατέγραψαν μελετητές του. Πρόκειται για επιλογές κειμένων από το corpus και τις σημειώσεις των G.E. Moore, A. Ambrose, O.K. Bowsma και F. Waismann. Βλ. L. Wittgenstein, *Περί Ηθικής*, σσ. 28-30.

⁵³ Βλ. S. Αυρουχ, *Η Φιλοσοφία της Γλώσσας*, μτφρ.: Θ. Τραμπούλης (Αθήνα: Μεταίχμιο, 2006), σ. 26 [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου: *La Philosophie du Langage*].

λογική πλάνη «είναι να θεωρεί κανείς πως η ηθική μπορεί να παρασταθεί ως υπερβατικό πεδίο»⁵⁴. Στόχος του Wittgenstein, συνεχίζει η Στ. Τσινόρεμα, είναι να αλλάξει τον τρόπο με τον οποίο σκέφθεται και πράττει ο φιλόσοφος-αναγνώστης. Το *Tractatus* ως ηθικό έργο επιχειρεί να απελευθερώσει τον νου από απατηλές εικόνες που αποπροσανατολίζουν τις πράξεις του ανθρώπου. Η μη ορθή κατανόηση του *Tractatus* έχει οδηγήσει ορισμένους μελετητές να αποδίδουν μυστικιστικά στοιχεία σε αυτό, τα οποία για ερευνητές, όπως ο Toulmin και ο Janik, μπορούν να χαρακτηρισθούν θεμελιώδη για τη βιτγκενσταϊνική έρευνα. Αντίθετα, υπάρχουν μελετητές, οι οποίοι θεωρούν τις απόψεις του Wittgenstein για την ηθική ως το πιο αδύναμο στοιχείο του *Tractatus* και δεν ασχολούνται ιδιαίτερα με τον ηθικό χαρακτήρα του έργου⁵⁵.

Οι απόψεις του Wittgenstein περί ηθικής αποτυπώνονται εναργέστερα στη μελέτη του *Περί Ηθικής*, στην οποία, όπως αναφέρει η Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «ο φιλόσοφος που καταδίκασε την ηθική στη σιωπή και την πράξη, έσπασε τη σιωπή του»⁵⁶. Στη διάλεξη *Περί Ηθικής* επιχειρείται η κατανόηση της ηθικής εν σχέσει με τους προβληματισμούς που είχαν τεθεί σε προηγούμενες μελέτες του Wittgenstein (*Notebooks* και *Tractatus*). Βασική του θέση είναι ότι οι ηθικές επιταγές ενέχουν το αίσθημα σεβασμού⁵⁷. Η ηθική επιταγή ορίζεται στο βιτγκενσταϊνικό πρώιμο corpus ως προσωπική πράξη και όχι ως ένα είδος θεωρητικού εξηγητικού μοντέλου. Για τον άνθρωπο ό,τι είναι επιτακτικά ηθικό αφορά στη βούλησή⁵⁸ του και όχι στις συνέπειες της πράξης του⁵⁹. Το να ζει ένας άνθρωπος μια ηθική ζωή σημαίνει πως στοχάζεται πρωτίστως τα όριά του και έπειτα τα όρια του κό-

⁵⁴ Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σ. 168.

⁵⁵ Για τις διαφορετικές ερμηνευτικές τάσεις σχετικά με την ηθική και τη λογική στο *Tractatus* βλ. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, σσ. 25-27.

⁵⁶ Η Μ. Δραγώνα-Μονάχου παραδέχεται ότι ορισμός για την ηθική, κοινά αποδεκτός δεν είναι εφικτός και επικαλείται τον βιτγκενσταϊνικό λόγο στο *Περί ηθικής* ότι «εάν κανείς μπορούσε να γράψει ένα βιβλίο για την ηθική [...], θα υπερέβαλλε όλα τα βιβλία του κόσμου». Βλ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Ηθική – Βιοηθική – Μεταβιοηθική», *Ευδικία*, 2 (2009), 10-20, 11-12.

⁵⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Περί Ηθικής*, σσ. 28-30.

⁵⁸ Βλ. A. Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ.: Δ. Ρισσάκη (Αθήνα: εκδ. Νεφέλη, 2005), σ. 293 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1994: *The Oxford History of Western Philosophy*]. Η βούληση ως έννοια στον στοχασμό του Schopenhauer, έχει πεισιθανάτιο χαρακτήρα και ο θάνατος ορίζεται ως ένα συμβάν πλήρους ανυπαρξίας. Βλ. σχετικά A. Schopenhauer, *Τα Πάθη του Κόσμου, σκέψεις και χωρία*, μτφρ.: Η.Π. Νικολούδης (Αθήνα: εκδ. Printa, 2003), σσ. 124-125 [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1850: *Docteurs du monde. Pensées et fragments*].

⁵⁹ Βλ. Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σ. 172.

σμου του και πράττει με ανάλογο τρόπο⁶⁰. Ο Wittgenstein, βάσει της ανθρώπινης βούλησης και όχι των αποτελεσμάτων των ανθρωπίνων πράξεων, διαχώρισε την τιμωρία και την αμοιβή από την ηθική διότι η ηθική αποτελεί συνθήκη για τη νοηματοδότηση του κόσμου⁶¹. Η διάκριση των ηθικών αξιών (καλό-κακό) στα πρώιμα βιτγκενσταϊνικά έργα συντελείται με βάση την απεικονιστική θεωρία του περί γλώσσας⁶². Η γλώσσα είναι αυτή που θέτει τα όρια στον ανθρώπινο λόγο περιορίζοντάς τον στην περιγραφή των εμπειρικών γεγονότων. Εάν ο άνθρωπος προσπαθήσει να μιλήσει γι' αυτά, τότε θα έρθει αντιμέτωπος με την ίδια του τη γλώσσα⁶³.

Εν κατακλείδι, η βιτγκενσταϊνική ηθική, όπως παρουσιάζεται στις τρεις μελέτες του, το *Tractatus*, το *Notebooks* και τις διαλέξεις *Περί Ηθικής*, θέτει στο επίκεντρο τον άνθρωπο και τις ανάγκες του, καθώς ο Wittgenstein επιχειρεί να απαντήσει σε ζητήματα ηθικής. Ίσως, γι' αυτόν τον λόγο, επειδή δηλαδή το αντικείμενο μελέτης του είναι ο άνθρωπος, οι ανάγκες του οποίου μετεξελίσσονται και προσαρμόζονται στις κοινωνικές απαιτήσεις, δεν θα μπορούσε η φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein να παραμένει στατική, καθηλωμένη σε συγκεκριμένες βασικές αρχές, αλλά εξελίσσεται σε όλες τις φάσεις της συγγραφικής του δραστηριότητας.

Ο F. Sontag επισημαίνει ότι ο Wittgenstein ανακάλυψε ότι μολονότι τα πράγματα έχουν την αφετηρία τους σε μια θεωρητική βάση, τίποτα στη ζωή δεν μπορεί να βασισθεί σε ένα θεωρητικό μοντέλο, διότι ό,τι συμβαίνει στον ρεαλιστικό κόσμο σαφέστατα έχει εμπειρικό χαρακτήρα. Αντιθέτως, η θεωρία συμβάλλει, συνεχίζει ο Sontag, να ανακαλύψει ο άνθρωπος τον εαυτό του, να καθορίσει τους σκοπούς του και τέλος να επιτύχει τους στόχους του⁶⁴. Σε συνάφεια με αυτή την άποψη, έχουμε τη δυνατότητα το νόημα της ζωής, το νόημα του κόσμου να το ονομάσουμε και Θεό. Με άλλα λόγια, η πίστη σε έναν Θεό απρόσωπο, άκακο και μη τιμωρητικό, η εμπιστοσύνη στον εαυτό μας και στους στόχους μας, αποδεικνύει ότι η ζωή μας έχει νό-

⁶⁰ Βλ. C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1991), σσ. 228-230.

⁶¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129.

⁶² Βλ. Π.Ν. Πανταζάκος, *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006), σσ. 121-122.

⁶³ Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Η φιλοσοφία της γλώσσας του L. Wittgenstein. Μια κριτική προσέγγιση*, σ. 62.

⁶⁴ Βλ. F. Sontag, *Wittgenstein and the Mystical* (Atlanta: Scholars Press, 1995), σσ. 32-33.

ημα⁶⁵. Ο Wittgenstein είχε εξάρτηση από τον Θεό, υπό την έννοια ότι ποτέ δεν εγκατέλειπε τους στόχους της ζωής του και ένας από τους σκοπούς της φιλοσοφίας του ήταν να καταστεί ο άνθρωπος ευδαίμων⁶⁶. Η βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία επομένως φαίνεται να είναι ανθρωποκεντρική και να έχει αισιόδοξη προοπτική, καθώς στρέφεται εναντίον της μοιρολατρίας σε ό,τι αφορά το ζήτημα της θρησκείας, μιας μοιρολατρίας που είχε ως βάση της τον πόνο⁶⁷.

Η διάκριση των αξιών σε απόλυτες και σχετικές και ο προσανατολισμός του ανθρώπου προς το απόλυτο καλό και το απόλυτο αξιακό πρότυπο αποτέλεσαν τους δυο βασικούς άξονες της ηθικής φιλοσοφίας του L. Wittgenstein, κατά την πρώιμη συγγραφική του περίοδο⁶⁸. Οι σχετικές αξίες, οι οποίες ήταν συνυφασμένες με τα γεγονότα της πραγματικότητας, φυσικά και ψυχικά, είχαν ως πρότυπο τις απόλυτες αξίες. Οι απόλυτες αξίες στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία έχουν αυθύπαρκτη ύπαρξη, καθώς υπερβαίνουν την εμπειρική πραγματικότητα και δεν προσδιορίζονται από αυτή⁶⁹.

Η πίστη σε έναν Θεό άκακο και μη τιμωρητικό, όπως αυτός περιγράφεται στο *Notebooks*, υποδηλώνει πως τα ζητήματα του αισθητού κόσμου δεν περιορίζονται εκεί, αλλά οδηγούνται επέκεινα αυτού, στον υπερβατικό χώρο. Έτσι, η έννοια του θείου αποκτά ένα επιπλέον χαρακτηριστικό, την υπερβατικότητα⁷⁰. Μολονότι ο Wittgenstein επισημαίνει ότι η ηθική αξία του καλού στον απόλυτο βαθμό δεν μπορεί να αναλυθεί περαιτέρω, εντούτοις προβαίνει σε έναν μεθοδολογικό συγκερασμό, σε μια ερμηνευτική προσέγγιση, που μπορεί να συνοψισθεί ως ακολούθως: α) καλό στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία είναι ό,τι ο Θεός υπαγορεύει και β) καλό είναι κάτι επειδή το θέλει ο Θεός⁷¹. Ο Θεός όμως δεν αποκαλύπτεται μέσα στον κόσμο. Επο-

⁶⁵ Βλ. *ό.π.*, σσ. 35-36.

⁶⁶ *Αυτόθι*: πρβλ. P. Winch, *Meaning and Religious Language in Trying to Make Sense* (Oxford: Blackwell, 1987), σσ. 42-48.

⁶⁷ Για την αισιόδοξη προοπτική της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας, βλ., μεταξύ άλλων, Ι. Νεοκλέους, *Άρθρα και Μελέτες επί του Χριστιανικού Φαινομένου*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Αμερική, 2009), σ. 405· B. Bhattacharyya, "Journey from Pessimism to Optimism in Schopenhauer, Wittgenstein, and Buddha's Philosophy", στο: A. Baura (ed.), *Schopenhauer on Self, World and Morality* (Singapore: Springer, 2017), 143-151.

⁶⁸ Βλ. Θ.Ν. Πελεγρίνης, «Ο ηθικός προσανατολισμός του L. Wittgenstein», στο: Γ. Τζαβάρας (επιμ.), *Συμπόσιο Wittgenstein* (Αθήνα-Γιάννενα: Δωδώνη, 1991), 83-95 και ιδιαίτερος σ. 83.

⁶⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 83.

⁷⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Notebooks*, σσ. 23-31.

⁷¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 131· πρβλ. Θ.Ν. Πελεγρίνης, «Ο ηθικός προσανατολισμός του L. Wittgenstein», σσ. 85-90.

μένως, μιλώντας κάποιος για τον Θεό και για ό,τι αυτός υπαγορεύει, κατανοεί ότι δεν αναφέρεται σε γεγονότα του αισθητού κόσμου. Έτσι οι δύο διατυπώσεις του Wittgenstein, στο σχετικό corpus δεν είναι αντιφατικές. Συμπερασματικά, καλό είναι ό,τι ο Θεός υπαγορεύει και δεν αίρει τη βασική του θέση ότι η ουσία του καλού στον απόλυτο βαθμό της δεν αναφέρεται σε γεγονότα, αλλά ούτε μπορεί να εξηγηθεί με τη χρήση του προτασιακού λόγου και τη βοήθεια του γλωσσικού κώδικα⁷². Η απλή περιγραφή γεγονότων δεν περιλαμβάνει καμία πρόταση, η οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ηθική⁷³. Ο Wittgenstein της ύστερης περιόδου και πιο συγκεκριμένα στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* παραβλέπει ότι οι ηθικές αξίες είναι απόλυτες και τις εντάσσει στον εμπειρικό κόσμο, θεωρώντας τες μέρος της αισθητής πραγματικότητας. Η συσχέτιση των ηθικών ποιοτήτων με τις μορφές ζωής των όντων έχει ως αποτέλεσμα την αδυναμία συμπερίληψής τους σε μία. Δηλαδή δεν μπορεί, για παράδειγμα, να υπάρχει η απόλυτη ιδέα του καλού ως πρότυπο, αλλά οι ηθικοί κανόνες διαφοροποιούνται ανάλογα με τα πολιτιστικά πρότυπα και επομένως η ηθική συμπεριφορά των όντων διαφέρει σε πολιτιστικό, αλλά και σε γεωγραφικό επίπεδο⁷⁴. Ο Wittgenstein των *Ερευνών* δεν οδηγεί τον άνθρωπο σε μια μάταιη αναζήτηση των απόλυτων ηθικών αξιών, αντιθέτως στρέφει την προσοχή του στην πολυμορφία των μορφών ζωής, σεβόμενος την αυτονομία τους⁷⁵ και σχετίζοντάς τες με τα εμπειρικά γεγονότα⁷⁶.

⁷² Βλ. F. Waismann, "Notes on Talks with Wittgenstein", *The Philosophical Review*, 74 (1965), 12-16, σσ. 15-16.

⁷³ Βλ. L. Wittgenstein, *Περί Ηθικής*, σ. 6.

⁷⁴ Βλ. R. Rhees, "Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics", *The Philosophical Review*, 74 (1965), 17-26, σσ. 24-26.

⁷⁵ Την άποψη του L. Wittgenstein περί ελευθερίας του ανθρώπου αναφορικά με το ζήτημα του Θεού επιβεβαιώνουν σύγχρονες επιστημονικές μελέτες, όπως, η άποψη του M. Alper, ο οποίος, μεταξύ άλλων, υποστηρίζει ότι ο Θεός είναι δημιουργήμα του ανθρώπινου εγκεφάλου. Η έννοια του Θεού δεν υπήρχε πριν από την εμφάνιση του ανθρώπου στη γη και αποτελεί μια έμφυτη γνωσιακή επεξεργασία του ανθρώπου. Όλοι οι άνθρωποι ως έμβια όντα έχουν σκεφθεί ότι υπάρχει σε ολόκληρο τον συμπαντικό κόσμο μια θεϊκή δύναμη, η οποία καθορίζει και καθορίζεται από το ον. Ο Θεός ήταν μια έννοια που αντιπροσώπευε την ύπαρξη ως μια πνευματική οντότητα. Βλ. σχετικά M. Άλπερ, *Ο θεός στον εγκέφαλο*, σσ. 72-73.

⁷⁶ Βλ. Θ.Ν. Πελεγγρίνης, «Ο ηθικός προσανατολισμός του L. Wittgenstein», σσ. 92-94.

1.2 Μορφές ζωής και θρησκευτικής πρακτικής στο ύστερο έργο: Η κριτική γραμματεία του ύστερου έργου

Για την κατανόηση της έννοιας του θείου κρίνεται αναγκαία η εννοιολογική αποσαφήνιση του «υπερβατικού» και του «υπερβατολογικού». Η έννοια του υπερβατικού χρησιμοποιείται αποκλειστικά στην επιστημονική έρευνα για να περιγράψει ό,τι υπερβαίνει τη συνείδηση του ανθρώπου και τα όρια της εμπειρικής του πραγματικότητας, δηλαδή το «υπεραισθητό» που μπορεί να αποτυπωθεί μόνο με τη χρήση του λόγου. Αντιθέτως, ο όρος «υπερβατολογικός» αρύεται από την καντιανή φιλοσοφία και χρησιμοποιείται για να περιγράψει μια καθαρή *a priori* γνώση των όντων, η οποία αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση για να γνωρίσουμε κάθε είδος που βρίσκεται πέραν της αισθητηριακής εμπειρίας. Η έννοια της υπερβατολογικότητας⁷⁷ προηγείται της υπερβατικότητας και η σχέση των δύο όρων είναι διαλεκτική διότι η ορθή αντίληψη της μιας είναι απαραίτητη για την κατανόηση της άλλης⁷⁸.

⁷⁷ Η Στ. Τσινόρεμα (*Γλώσσα και Κριτική*, σ. 49) εντοπίζοντας τα προβλήματα που υπάρχουν στη χρήση των όρων «υπερβατικός» και «υπερβατολογικός» προκρίνει την αξιοποίηση και των δύο όρων που έχουν δύο διακριτές σημασίες, άποψη με την οποία συμφωνούμε στην παρούσα διατριβή. Ο όρος “transcendental” («υπερβατολογικός») χαρακτηρίζει την υπερβατική οντότητα με την έννοια του προεμπειρικού χαρακτήρα, αποτελεί όμως συγχρόνως τον όρο δυνατότητας της εμπειρίας. Ο όρος “transcendent” («υπερβατικός») οριοθετεί το υπερβατικό ον ή το γεγονός, το οποίο βρίσκεται επέκεινα της εμπειρίας και χαρακτηρίζεται ως μετεμπειρικό. Για τη μετάφραση των όρων βλ. I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Α. Γιανναράς, τ. Α’ (Αθήνα: Παπαζήση, 1979), σ. 49 (1) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου 1781: *Kritik der Reinen Vernunft*], όπως παρατίθεται σε υποσημείωση από την Στ. Τσινόρεμα (*Γλώσσα και Κριτική*, σ. 49, υποσημ. 36), η οποία διευκρινίζει ότι τόσο ο Α. Γιανναράς όσο και ο Μ.Φ. Δημητρακόπουλος αργότερα, ως μεταφραστές του συγκεκριμένου καντιανού έργου, χρησιμοποιούν τον όρο «υπερβατικός» και για τις δύο σημασίες του Kant. Κατά την άποψή μας, οι όροι υπερβατικός και υπερβατολογικός θα πρέπει να χρησιμοποιούνται με την εξής διαφορά: ο όρος υπερβατολογικός θα πρέπει να χαρακτηρίζει κυρίως τις έννοιες του πρώιμου βιτγκενσταϊνικού συγγραφικού έργου, όπως είναι η ηθική, η αισθητική και η λογική, διότι επρόκειτο για προεμπειρικές έννοιες που όμως διαμορφώνουν και την εμπειρική πραγματικότητα. Για παράδειγμα, η λογική αποτελεί μια έννοια η οποία δεν μπορεί να αναλυθεί περαιτέρω, όμως χάρη σε αυτήν, σύμφωνα με τον Wittgenstein, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσει τον προτασιακό λόγο και τη χρήση των γλωσσικών παιγνίων. Αντιθέτως, ο όρος υπερβατικός θα πρέπει να αποδίδεται στους κανόνες που ορίζουν τη γλώσσα. Έτσι ένας γλωσσικός κανόνας μπορεί να βρίσκεται επέκεινα του γλωσσικού κώδικα, αλλά να χαρακτηρίζει και να οριοθετεί αυτόν ως κανόνας, βάσει της αρχής της επαληθευσιμότητας. Βλ. εκτενώς και G.P. Baker – P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, vol. 2 (Oxford: Blackwell, 1985), σ. 38.

⁷⁸ Βλ. σχετικά I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, σσ. 20-49· πρβλ. I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Μ.Φ. Δημητρακόπουλος (Αθήνα, 1999), σσ. 5-8 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου 1781: *Kritik der reinen Vernunft*] · S. Korner, *Kant* (London: Penguin Books, 1977), σσ. 15-27.

Στον ύστερο Wittgenstein η θρησκεία εκλαμβάνεται ως μια μορφή ζωής σε συνάρτηση με τη χρήση των γλωσσικών παιγνίων. Τα γλωσσικά παίγνια θεμελιώνουν τη γλώσσα σε ένα φυσικό πλαίσιο, που είναι η καθημερινότητα του ανθρώπου, και καθορίζονται από τους γλωσσικούς κανόνες⁷⁹, τους οποίους επιβάλλει η ίδια η γλώσσα. Τα γλωσσικά παίγνια είναι μια άλλη μορφή ζωής και αναλύοντας τη σκέψη του Wittgenstein παρατηρούμε ότι όλες οι παραδοσιακές πρακτικές σχετίζονται με τη γλώσσα γενικότερα και με τα γλωσσικά παίγνια ειδικότερα. Στις παραδοσιακές πρακτικές ανάγονται τα ήθη, τα έθιμα, οι δοξασίες κ.ά. Η θρησκευτική πίστη⁸⁰ επομένως και η γλώσσα ως μέρος αποτελούν ένα είδος γλωσσικού παιγνίου. Πρόκειται για δυο βασικά χαρακτηριστικά, που μπορεί να είναι διακριτά, αλλά συγχρόνως αποτελούν τον συνεκτικό δεσμό ανάμεσα στον άνθρωπο ως είδος και τη ζωή ως γενικευμένη έννοια.

Έτσι η θρησκευτική γλώσσα θα πρέπει να κατανοείται ως ένα μέρος της θρησκευτικής πίστης, όπου το θρησκευτικό γλωσσικό πλαίσιο θα εκλαμβάνεται ως ένα είδος μύησης του ανθρώπου σε μια θρησκευτική τελε-

⁷⁹ Σύμφωνα με τον C. Wright [“Debates About Realism Transposed to a New Key Truth and Objectivity”, *Mind*, 103 (1994), 59-72, σ. 64], η χρήση ενός κανόνα δίνει νόημα σε μια λέξη, σε ένα γλωσσικό και υφολογικό πλαίσιο, αφού η σύνδεση αυτών βασίζεται σε μια λογική σχέση και όχι σε έναν αιτιώδη εξαναγκασμό (*causal compulsion*). Η κατανόηση του κανόνα και η γνώση αυτού αποτελούν τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την ερμηνεία ενός γλωσσικού κώδικα.

⁸⁰ Η έννοια της θρησκευτικής πίστης συνδέεται με τη σχέση ιστορικής απόδειξης και ιστορικού γεγονότος. Ο Wittgenstein δεν αποκλείει την ιστορικότητα της αφήγησης των κειμένων θρησκευτικού περιεχομένου, καθώς τα κείμενα αυτά μπορούν να ιδωθούν και από τη σκοπιά της ιστορικής ανάλυσης, αφού αφηγούνται διάφορα ιστορικά συμβάντα. Δεν θα πρέπει δηλαδή να αποκλείεται η ιστορική ανάλυση από τη θρησκευτική εμπειρική πραγματικότητα του πιστού. Η έννοια πρέπει να τεκμηριώνεται ιστορικά και αυτό δεν συμβαίνει. Ο Wittgenstein δεν διαχωρίζει αυστηρά τη θρησκεία από την ιστορική αφήγηση ή, κατά άλλους, από την ιστορική πραγματικότητα. Ο κάθε πιστός δεν θεωρείται γνώστης της ιστορίας, διότι η έννοια της πίστεως δεν ενέχει, ως προϋπόθεση, την ιδέα της επιστημονικής τεκμηρίωσης. Ο Wittgenstein φαίνεται ότι υποβαθμίζει το θρησκευτικό βίωμα έναντι της ιστορικής αφήγησης και της επιστήμης. Η άποψη αυτή συναντάται στο σύνολο της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας, του πρώιμου, αλλά και ύστερου συγγραφικού του έργου. Από την άλλη πλευρά, είναι απαραίτητη η διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο η θρησκεία κατόρθωσε να διατηρήσει την αυτονομία της έναντι της επιστήμης. Όπως αναφέρεται στη *Διάλεξη περί Ηθικής*, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει τη δυνατότητα της θρησκείας να υπάρχει ως αξιακό σύνολο. Και τούτο διότι μολονότι οι θρησκευτικές εκφράσεις χαρακτηρίζονται ως α-νόητες, εντούτοις η ίδια η ανοησία –η άρρητη κατάστασή τους αποτέλεσε την ήδη υπάρχουσα ουσία τους. Οι προτάσεις θρησκευτικού περιεχομένου υπάρχουν, έχουν ουσία, ασχέτως αν είναι άμεσα κατανοητές ή όχι. Στο ερώτημα πώς μια α-νόητη πράξη θα οδηγηθεί από το άρρητο στο ρητό, από το ανούσιο στοιχείο στο ουσιώδες, η απάντηση του Wittgenstein έρχεται μέσω της γλώσσας –του κώδικα επικοινωνίας και των κανόνων αυτής, ιδωμένων υπό τη μορφή γλωσσικών παιγνίων. Πρόκειται και πάλι για δύο αντιφατικές έννοιες που ενώ φαίνεται να μην συνδέονται, τείνουν εν τέλει να γίνουν σχετικές. Εδώ η ιστορική αφήγηση δίδει ουσία στη θρησκευτική πίστη, η οποία εν συνεχεία αυτονομείται και παύει πλέον να εξαρτάται από οποιοδήποτε επιστημονικό στοιχείο, αλλά και γεγονός. Βλ. σχετικά M.N. Θεοδοσίου, «Οι απόψεις του Βιτγκενσταϊν για τη θρησκευτική πίστη», σσ. 39-84.

τουργία. Για παράδειγμα, ένας Χριστιανός Ορθόδοξος δεν μπορεί να κατανοήσει την πίστη ενός Μουσουλμάνου, αφού ο ίδιος δεν γνωρίζει τον γλωσσικό κώδικα που θα του επιτρέψει τη μύησή του σ' αυτή τη θρησκεία. Η ίδια όμως η θρησκευτική πίστη θα πρέπει να κατανοηθεί ως ένα είδος παιγνίου της γλώσσας, η οποία διέπεται και καθορίζεται από συγκεκριμένους κανόνες⁸¹.

Ο Wittgenstein δεν πιστεύει ότι στην περιγραφή ενός θρησκευτικού γεγονότος χρησιμοποιείται ένα άλλο είδος γραμματικής, η οποία είναι εντελώς ξένη από τη γραμματική που αποτελεί μέρος της βασικής μας γλώσσας. Στο πλαίσιο της γραμματικής αναζήτησης μπορούμε να παρατηρήσουμε διάφορα γεγονότα και να αποτυπωθούν σε σκέψεις και απόψεις με διαφορετικό περιεχόμενο, όπως είναι η θρησκευτική πίστη, η επιστήμη ακόμη και η πειραματική μέθοδος.

Ο Wittgenstein εισάγει στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* μια γλώσσα, η οποία είναι συνυφασμένη με τα γλωσσικά παίγνια και λειτουργεί κυρίως με βάση την κανονιστικότητά της και την κανονιστικότητα των παιγνίων. Το γλωσσικό παίγνιο φαίνεται να αντικατέστησε «την αντίληψη της γλώσσας ως λογισμού»⁸² που είχε κατά τη μεταβατική περίοδο⁸³. Αυτό συνέβη διότι η γλωσσική εκφορά αποτελεί ένα είδος δραστηριότητας, όπως ακριβώς είναι και ο λογισμός και επειδή η απόδοση νοήματος σε μια λέξη ορίζεται πλέον με βάση τη θέση της στη συμβολική αναπαράσταση και τους κανόνες της γραμματικής που καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να χρησιμοποιηθεί στον γλωσσικό κώδικα επικοινωνίας⁸⁴.

Η αναφορά στη συμβολική αναπαράσταση σχετίζεται με τη μεταφορά και τη χρήση της γλώσσας ως λογισμού (*calculus*). Ως τέτοια εκλαμβάνεται κάθε ιδιότυπη χρήση της, η οποία όμως είναι θεμελιωμένη πάνω σε γραμματικούς κανόνες. Τα στοιχεία της δεικτικής μεθόδου της πρώιμης φιλοσο-

⁸¹ Βλ. M. Lacewing, *Philosophy for AS: Epistemology and Philosophy of Religion* (London: Routledge, 2014), σσ. 264-269.

⁸² Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 225.

⁸³ Στη μεταβατική περίοδο η λογική περνάει στο επίπεδο του στοιχείου που συγκροτεί τα γεγονότα της πραγματικότητας, τα οποία εκφράζονται μέσω του προτασιακού λόγου που διέπεται από κανόνες. Αυτοί απαρτίζουν τη γραμματική και από εδώ και πέρα στη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein διαφαίνεται ο τρόπος νοηματοδότησης του κόσμου (*stage setting*). Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Η φιλοσοφία της γλώσσας του L. Wittgenstein, μια κριτική προσέγγιση*, σ. 193.

⁸⁴ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφική Γραμματική*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1993), σσ. 193-194 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου: *Philosophische Grammatik*].

φικής σκέψης μετατρέπονται σε κανόνες οργάνωσης του προτασιακού συστήματος σε συνδυασμό με το πλαίσιο των εσωτερικών σκέψεων, τα οποία αποτυπώνονται εν συνεχεία στη γλώσσα. Επομένως, η χρήση του μεταφορικού λόγου κρίνεται αναγκαία στην αποτύπωση των εσωτερικών σκέψεων του ανθρώπου που βιώνει μια μεταβαλλόμενη εμπειρική πραγματικότητα.

Ο Wittgenstein της ύστερης περιόδου εν συγκρίσει με τον φιλόσοφο της μεταβατικής περιόδου προσπαθεί να θεμελιώσει τον φιλοσοφικό του στοχασμό στην καθημερινή χρήση του λόγου, όπου μεν υπάρχει ο κανόνας, αλλά λειτουργεί επικουρικά και να απαλλαγεί από τον λογισμό, όπου όλες οι εσωτερικές λειτουργίες του ανθρώπου θα έπρεπε να μεταφρασθούν ή να επεξηγηθούν στη βάση ενός γλωσσικού κανόνα. Παρατηρείται δηλαδή μια μεταστροφή στη σκέψη του Wittgenstein, όπου ο γλωσσικός-γραμματικός κανόνας⁸⁵ δεν καθορίζει την έκφραση, αλλά λειτουργεί ως στοιχείο της⁸⁶.

Η χρήση των παιγνίων, τα οποία περιγράφουν το θρησκευτικό φαινόμενο δεν μπορεί ούτε να επιβεβαιωθεί, αλλά ούτε και να διαψευσθεί. Πρόκειται για μια συνθήκη, όπου μια λέξη μετατρέπεται σε ένα θρησκευτικό σύμβολο. Για τον Wittgenstein η ύπαρξη ή η μη ύπαρξη του Θεού δεν είναι το ζητούμενο⁸⁷. Η ύπαρξη του Θεού δεν αποτελεί μια δήλωση της πραγματικότητας και δεν υπάρχει στον εμπειρικό κόσμο. Δεν είναι ένα γεγονός που

⁸⁵ Σύμφωνα με τον Θ.Γ. Σακελλαριάδη, η χρήση του μεταφορικού λόγου λειτουργεί με τρόπο θεραπευτικό τόσο για τον ίδιο τον φιλόσοφο όσο και για κάθε άνθρωπο, αφού αποτελεί ένα είδος αυτοεπιβεβαίωσης. Αυτό συμβαίνει διότι ο άνθρωπος μέσω της γλωσσικής μεταφοράς μπορεί και αποτυπώνει τη βιωμένη του εμπειρία, η οποία έχει στοιχεία πνευματικά και εμπειρικά. Κατά τον Wittgenstein, η χρήση του μεταφορικού λόγου δεν αποκαλύπτει μόνο την έννοια κάποιου όρου που υπονοείται, αλλά αποτελεί και μια οντολογική προσέγγιση, που έχει και μια θεραπευτική προοπτική, καθώς ο άνθρωπος μαθαίνει να χρησιμοποιεί την αφαιρετική μέθοδο και να διατηρεί στη μνήμη του μόνο τα ενεργήματα, τα οποία έχουν αξία γι' αυτόν. Βλ. Α. Sakellariadis, "A Chance of Searching New Methods in Philosophy: The Role of Metaphor in the "Crisis" of Concepts", στο: G. Maggini, V. Solomou-Papanikolaou et al (eds.), *Philosophy and Crisis Responding to Challenges to Ways of Life in the Contemporary World*, Vol. II, Council for Research in Values and Philosophy – University of Ioannina – Department of Philosophy (Washington D.C., 2019), 163-168, σσ. 164-165· πρβλ. Α. Stroll, "Wittgenstein's Foundational Metaphors", στο: D. Moyal-Sharrock (ed.), *The Third Wittgenstein*, Hampshire (England: Ashgate, 2004), 13-24.

⁸⁶ Βλ. Α. Μπαλτάς, «Ο Wittgenstein και το a priori της γλώσσας», στο: Γ. Κατή (επιμ.), *Γλώσσα και νόηση* (Αλεξάνδρεια, 1999), 121-144.

⁸⁷ Οι Κ. Nielsen και D.Z. Phillips et al. (eds.) [*Wittgensteinian Fideism?*] (London: Hymns Ancient and Modern Ltd, 2005), σσ. 319-320] θεωρούν ότι η άποψη του Wittgenstein έχει παρερμηνευθεί και επισημαίνουν ότι η εκδήλωση μιας εξωτερικής θρησκευτικής συμπεριφοράς όπως είναι η προσευχή δεν δηλώνει κάποια παραδοχή. Αντιθέτως, φαίνεται η αδυναμία των ανθρώπων να κατανοήσουν τη φύση της θρησκείας και η πίστη τους μετατρέπεται σε δεισιδαιμονία.

συντελείται χωροχρονικά ή ένα αντικείμενο το οποίο αποτελεί μέρος της φυσικής πραγματικότητας. Αντιθέτως, αφού δεν είναι ένα εμπειρικό γεγονός, τότε η ύπαρξη του θείου όντος δεν αποτελεί μια εμπειρική πίστη⁸⁸ και επομένως ο Θεός αποτελεί τη βασική προϋπόθεση της ανθρώπινης ύπαρξης⁸⁹.

Ο τρόπος με τον οποίο μπορούμε να κατανοήσουμε την ιδέα του Θεού είναι η διερεύνηση των ζητημάτων που σχετίζονται κυρίως με τις υπαρξιακές ανάγκες του ανθρώπου, όπως τι είναι ο Θεός ή γιατί οι άνθρωποι πιστεύουν⁹⁰. Η θρησκεία, κατά αυτόν τον τρόπο, δεν περιορίζεται στην περιγραφή, αλλά θέτει στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος τον ίδιο τον άνθρωπο, ο οποίος δεν ζει με βάση τη θεία πρόνοια, αλλά διαμορφώνει τη ζωή του σύμφωνα με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα⁹¹.

Στη διαμόρφωση της βιτγκενσταϊνικής θεωρίας περί γλωσσικών παιγνίων άσκησε επίδραση ο Αυγουστίνος, από τον οποίο ο Wittgenstein υιοθέτησε τις προ-θεωρητικές και προ-φιλοσοφικές εικόνες του γλωσσικού κώδικα και δανείσθηκε την αρχή του καταδεικτικού ορισμού (*ostensive definition*) ως εξηγητικό θεμέλιο της γλώσσας, σύμφωνα με την οποία η γλώσσα της σκέψης αποτελεί μέρος της καθομιλουμένης⁹². Ο Wittgenstein άσκησε, ωστόσο, δριμύτατη κριτική στην αυγουστίνεια φιλοσοφία για τις απόψεις του περί εικόνας. Στη συγκεκριμένη θεωρία, ως εικόνα ορίζεται ένα σύνολο προτάσεων, οι οποίες προέρχονται από συνδυασμούς λέξεων και επομένως, κατά τον Αυγουστίνο, η κατανόηση των προτάσεων είναι

⁸⁸ Βλ. M. Lacewing, *Philosophy for AS: Epistemology and Philosophy of Religion*, σσ. 190-192, 265.

⁸⁹ Οι απόψεις του Wittgenstein για ζητήματα της θρησκείας και του θείου απασχολούν τους μελετητές της φιλοσοφίας του. Βλ. ενδεικτικά A. Keightley, *The Grammar of God* (Birmingham: University of Birmingham, 1974)· C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*· D.Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion* (London and Basingstoke: Macmillan, 1993)· B.R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999). Ορισμένοι θεωρούν ότι ο Wittgenstein παρέμεινε σε μια γλωσσική ανάλυση της πίστης και των παιγνίων που αξιοποιήθηκαν για να περιγραφούν οι έννοιες «θεός» και «πίστη», χωρίς να υπεισέρχεται σε βασικά ζητήματα πίστης. Βλ. σχετικά D.Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, σσ. 10-23.

⁹⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, μτφρ.: Μ. Δραγώνα-Μονάχου και Κ.Μ. Κωβαίος, σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986), σ. 64 [έκδοση γερμ. πρωτοτύπου 1970: *Vermischte Bemerkungen*].

⁹¹ Βλ. M. Lacewing, *Philosophy for AS: Epistemology and Philosophy of Religion*, σσ. 265-268.

⁹² Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 22.

αποτέλεσμα εκμάθησης των αντικειμένων που αντιστοιχούν στη συγκεκριμένη λέξη μέσω της δείξης⁹³.

Ο Wittgenstein εναντιώνεται επίσης στην αυγουστίνεια άποψη περί του δεδομένου της γενικής δομής του γλωσσικού κώδικα, άποψη που και ο ίδιος αποδεχόταν στο πρώιμο έργο του και κυρίως στο *Tractatus* ενώ στις *Έρευνες* απορρίπτει τη γλώσσα ως μια ενιαία οντότητα. Αυτό που έχει σημασία για τον Wittgenstein της ύστερης περιόδου είναι το νόημα μιας έκφρασης σε συνάρτηση με την πολυσημία των γλωσσικών παιγνίων. Η χρήση των παιγνίων αμβλύνει την απόδοση ενιαίας εξήγησης για κάθε όρο που χρησιμοποιείται⁹⁴.

Ο Wittgenstein στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* απορρίπτει τη θεωρία του ισομορφισμού, σύμφωνα με την οποία η λέξη βρίσκεται σε αντιστοιχία με ένα αντικείμενο. Το παίγνιο αντιπροσωπεύει κάθε φορά ένα διαφορετικό αντικείμενο ή μια διαφορετική ομάδα αντικειμένων, πάντοτε όμως υπό την προϋπόθεση μιας συμφωνίας. Για παράδειγμα, η έννοια του Θεού ή της πίστης περιγράφεται κάθε φορά σε διαφορετικό πλαίσιο αναφοράς (Χριστός, Αλλάχ, Μωάμεθ, Δίας, Ερμής), είναι όμως αποτέλεσμα μιας συμφωνίας μεταξύ των ανθρώπων ενός κοινωνικού συνόλου που την υιοθετούν και τη χρησιμοποιούν⁹⁵.

Η έννοια του θείου παρουσιάζεται και στο *Περί Ηθικής*, έργο της μεταβατικής συγγραφικής περιόδου του Wittgenstein⁹⁶, όπου υποστηρίζει ότι η γλώσσα αποτελεί μέρος όλων των θρησκευτικών ερμηνειών, οι οποίες χρησιμοποιούνται με κυριολεκτικό ή αλληγορικό τρόπο για να περιγράψουν τον δημιουργό του κόσμου διότι η αναφορά και μόνο σε θεϊκό ον δημιουργεί στον άνθρωπο ασφάλεια. Στο *Tractatus* ο φιλόσοφος αναγκάστηκε να

⁹³ Ο.π., σσ. 25-27.

⁹⁴ Ο Wittgenstein περιγράφει ένα πρωτόγονο είδος γλώσσας, ένα είδος που το χαρακτηρίζει η αμεσότητα και η απλότητα. Υπάρχουν δυο συνομιλητές ο Α και ο Β και η επικοινωνία τους βασίζεται σε ένα συγκεκριμένο γλωσσικό και υφολογικό πλαίσιο, όπου τα γλωσσικά παίγνια –οι γλωσσικοί αρμοί είναι γνωστοί στον πομπό, αλλά και στον δέκτη και αυτή η επικοινωνία είναι αμφίδρομη. Ο Wittgenstein δεν απορρίπτει την επικοινωνία περισσοτέρων από δύο ατόμων, επισημαίνει όμως ότι η γνώση των παιγνίων είναι σημαντική για την επικοινωνία τουλάχιστον δύο ή περισσοτέρων ανθρώπων. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 22.

⁹⁵ Βλ. M. McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (London: Routledge, 1997), σσ. 42-44. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η χρήση της ομιλουμένης (φυσικής) γλώσσας λειτουργεί διαδραστικά σε σχέση με τη συμπεριφορά των ανθρώπων που τη χρησιμοποιούν ως μέσο επικοινωνίας. Βλ. R. Fogelin, *Wittgenstein* (London: Routledge, 1996), σ. 116.

⁹⁶ L. Wittgenstein, *Περί Ηθικής*, σσ. 10-12.

περιγράψει τις υπερφυσικές δυνάμεις, οι οποίες στην ουσία φαντάζουν μη ρεαλιστικές. Στο μόνο που μένει πιστός ο Wittgenstein σε όλες τις συγγραφικές του περιόδους είναι η ύπαρξη του Θεού είτε ως μεταφυσικό ον –γιατί όπου δεν υπάρχουν τα μεθοδολογικά εργαλεία για να περιγραφεί εντάσσεται στον χώρο του α-ρρήτου– είτε ως ον, το οποίο μπορεί να περιγραφεί με τη βοήθεια της γλώσσας και των γλωσσικών παιγνίων⁹⁷. Στο *Περί Ηθικής* ο Wittgenstein παραδέχεται ότι μιλώντας για τον Θεό υπερβαίνουμε τους όρους της γλώσσας, το οποίο είναι μάταιο, αλλά είναι αδύνατον να μιλήσουμε για ηθική, χωρίς να κάνουμε αναφορά στην έννοια της θρησκείας.

Η φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein εξελίσσεται συνεχώς αναφορικά με το ζήτημα της θρησκείας⁹⁸. Στην πρώιμη συγγραφική περίοδο και κυρίως στο *Tractatus* εντάσσει την ηθική και τον Θεό στην περιοχή του αρρήτου. Δεν μπορούμε δηλαδή να πούμε τίποτα γι' αυτές τις έννοιες, παρά μόνο να τις δείξουμε. Στη μεσαία συγγραφική περίοδο στρέφει την προσοχή του στη γλώσσα, η οποία αδυνατεί να συλλάβει την υπερφυσικότητα της θείκης οντότητας, αλλά μπορεί να την περιγράψει. Στην ύστερη συγγραφική περίοδο χρησιμοποιεί τον όρο Θεός ως μια έννοια, η οποία μπορεί να περιγραφεί από τη γλώσσα, χρησιμοποιώντας ως μεθοδολογικό εργαλείο τα γλωσσικά παίγνια.

Στο ερώτημα, εξάλλου, πώς μπορούμε να γνωρίζουμε εάν ένας πιστός πράγματι πιστεύει σε κάτι, ο Wittgenstein θεωρεί ότι αυτό δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε διότι η πίστη δεν βασίζεται σε καμιά επιστημονική δύναμη, στην πραγματικότητα όμως καθοδηγεί τη ζωή του ανθρώπου⁹⁹. Ο άνθρωπος επομένως έχει ανάγκη να πιστεύει σε μια θρησκεία, σε ένα δόγμα δηλαδή που θεωρείται ανώτερης ποιότητας σε σχέση με την άποψη του οποιουδήποτε ανθρώπου. Η αναζήτηση όμως της εγκυρότητας δεν σημαίνει ότι θα μπορούσε να συσχετισθεί η επιστήμη με τη θρησκεία διότι εάν προ-

⁹⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 128.

⁹⁸ Ο Wittgenstein αναπτύσσει διαφορετικές απόψεις για την έννοια του Θεού, στο πλαίσιο της φιλοσοφικής σκέψης του που εξελίσσεται στον χρόνο. Το *Tractatus* είναι ένα έργο που συνέγραψε κατά τη νεανική ηλικία του, το *Περί Ηθικής* ολοκληρώθηκε δέκα χρόνια αργότερα (1929-1930) ενώ η ολοκλήρωση των *Ερευνών* έγινε το 1949, όταν ο Wittgenstein ήταν ώριμος πνευματικά και θεωρούσε ότι η σκέψη του αποτελεί μια καθημερινή δραστηριότητα που έχει ως στόχο την ευτυχία του ανθρώπου. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 22-23· L. Wittgenstein, *Περί Ηθικής*, σσ. 10-12· L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 21.

⁹⁹ Βλ. L. Wittgenstein, «Διαλέξεις περί Αισθητικής», στο: L. Wittgenstein, *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, πρόλ.-εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Λευκωσία: εκδ. Χ. Ανδρέου, 2002), 74-137.

σπαθήσουμε να εξηγήσουμε τη θρησκεία με βάση την επιστημονική μέθοδο, η προσπάθειά μας θα ήταν άστοχη διότι η επιστήμη βασίζεται στην εμπειρία ενώ η θρησκεία έχει ως σημείο αναφοράς την πίστη και επομένως το κριτήριο νοηματοδότησης τους είναι τελείως διαφορετικό¹⁰⁰.

Ο Θεός στη βιτγκενσταϊνική σκέψη δεν φανερώνεται στον κόσμο, αλλά βρίσκεται επέκεινα της εμπειρικής γνώσης. Το μόνο που υπάρχει από την υποτιθέμενη ουσία του είναι μόνο εικόνες, οι οποίες είναι δημιουργήματα των ανθρώπων και απεικονίζουν τη θεία παρουσία, όχι όπως είναι στην πραγματικότητα, αλλά όπως εμείς νομίζουμε πως είναι. Ο άνθρωπος μπορεί να πιστέψει μόνο στην ύπαρξη του Θεού ως οντότητας. Η εικόνα του Θεού, όπως και άλλα βιβλικά ζητήματα δεν αποτυπώνονται στην καθημερινότητά μας. Η γνώση διαφόρων θρησκευτικών ιδεών αποτυπώνει τη γνώση των εικόνων αυτών, πρόκειται δηλαδή για ένα είδος γνώσης, η οποία βασίζεται στην υπόθεση και όχι στη βεβαιότητα.

Η θρησκεία στην ύστερη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία ως μια ανθρώπινη δραστηριότητα δημιουργεί τα δικά της κριτήρια. Η θρησκευτική δραστηριότητα χωρίς τα κριτήρια μιας αιτιώδους επιστημονικής συνάφειας και με τη βοήθεια της γλώσσας δημιουργεί τον δικό της κώδικα επικοινωνίας. Στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία, οι έννοιες της ηθικής και της θρησκείας αλληλοσυνδέονται¹⁰¹. Ο κόσμος ως ολότητα και ο εαυτός ως ατομικότητα οδη-

¹⁰⁰ Η θρησκεία φαίνεται να καθόρισε τη σκέψη και τον τρόπο ζωής του Wittgenstein. Προσπάθησε βέβαια στα έργα του να διαχωρίσει την επιστήμη από τη θρησκεία, έστω και εάν αυτό δεν ήταν πάντοτε εφικτό [βλ. J.W. Hengstmengel, 'Philosophy to the Glory of God': Wittgenstein on God, Religion and Theology' (2010), <https://hengstmengel.wordpress.com/2010/02/22/philosophy-to-the-glory-of-god-wittgenstein-on-god-religion-and-theology/>]. Δεν γνωρίζουμε εάν πίστευε ή ήταν άθεος. Ο ίδιος παραδέχεται ότι μολονότι δεν υπήρξε θρήσκος, δεν μπορούσε να απαγορεύσει στους ανθρώπους να αντιμετωπίζουν τα προβλήματά τους μέσω μιας θεολογικής προσέγγισης. Βλ. R. Rhees, *Discussion of Wittgenstein* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), σ. 94. Οι απόψεις του για τη φύση της θρησκείας έρχονται πολλές φορές σε αντίθεση με τις αντιλήψεις των πιστών. Ο W.D. Hudson ["The Light Wittgenstein Sheds on Religion", *Midwest Studies in Philosophy*, 6 (1981), 275-292] θεωρεί ότι ο Wittgenstein μπορεί να χαρακτηριστεί ως πιστός, ως ντεϊστής, ως πανθειστής ή αγνωστικιστής, αλλά όχι ως άθεος. Μπορεί κάποιος στη φιλοσοφία του Wittgenstein να αναζητήσει διάφορες ιδιότητες του Θεού, μα η πιο σημαντική και η πιο ολοκληρωμένη είναι η ίδια του η ύπαρξη.

¹⁰¹ Σύμφωνα με τον N. Malcolm [*Wittgenstein, A Religious Point of View* (London: Routledge, 2002), σσ. 84-92], υπάρχουν τέσσερα κοινά στοιχεία μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας στη βιτγκενσταϊνική σκέψη: α) Η εξήγηση (explanation). Όπως ένας πιστός δεν επιζητά αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού, αλλά την αποδέχεται με τη θέλησή του, έτσι και στη φιλοσοφία μια εξήγηση ενός γεγονότος έχει ένα όριο, το οποίο είναι το γλωσσικό παίγνιο και η σχέση του με τη μορφή ζωής. β) Θαυμασμός (wonder). Υπάρχει μια στενή σχέση στην αντίληψη του κόσμου ως κάτι θαυμαστό και στον θαυμασμό για την ύπαρξη των παιγνίων εντός του πλαισίου των μορφών ζωής. γ) Ασθένεια (illness). Αναλογία σε σχέση με την ασθένεια του πνεύματος που γιατρεύει η θρησκεία και στην ασθένεια της νόησης που θεραπεύει η φι-

γούν στην ανεξαρτησία και ευδαιμονία του ανθρώπου. Ήδη από το *Tractatus*, η ευτυχία ήταν σημείο αναφοράς της θρησκευτικής ζωής¹⁰².

Ο βιτγκενσταϊνικός «φιντεϊσμός» είναι ένας συνδυασμός θρησκευτικής και φιλοσοφικής σκέψης¹⁰³. Ο όρος δεν ανήκει στον ίδιο τον Wittgenstein, αλλά διατυπώθηκε μεταγενέστερα από τους ερμηνευτές των βιτγκενσταϊνικών έργων¹⁰⁴. Βασικά σημεία του φιντεϊσμού είναι: α) Οι μορφές της γλώσσας είναι συγχρόνως και μορφές ζωής. β) Αυτό που δίνεται στα άτομα είναι οι μορφές ζωής. γ) Η κοινή γλώσσα πρέπει να υπάρχει άμεσα, χωρίς παρεμβάσεις. δ) Αποστολή του φιλοσόφου δεν είναι η αξιολόγηση ή η κριτική του γλωσσικό κώδικα, αλλά η περιγραφή του, όπου και όταν καταστεί αναγκαίο για την ορθή λειτουργία. ε) Οι διαφορετικοί τρόποι ομιλίας αποτελούν ξεχωριστές μορφές ζωής και έχουν τη δική τους λογική. στ) Οι μορφές ζωής ως συνολικές οντότητες δεν επιδέχονται περαιτέρω κριτική. Κάθε τρόπος ομιλίας είναι αποδεκτός έτσι όπως είναι, διότι από την αρχή τίθενται τα κριτήρια και οι κανόνες του που βασίζονται στην πραγματικότητα και τη λογική. η) Οι έννοιες της αντιληπτικότητας, της πραγματικότητας και της λογικής θεωρούνται συστηματικά ασαφείς. Το νόημά τους καθορίζεται μόνο

λοσοφία. δ) Πράξη (action). Οι όροι της θρησκείας οδηγούν τον άνθρωπο σε ένα συγκεκριμένο είδος συμπεριφοράς και πράξεων, το ίδιο και η φιλοσοφία, καθώς μας κατευθύνουν σε συγκεκριμένες ηθικές πράξεις και σε ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής με τη μορφή των γλωσσικών παιγνίων. Η φιλοσοφία, όπως και η θρησκευτική πίστη, έχουν ως στόχο την ευδαιμονία του ανθρώπου. Πρβλ. R. Monk, *Λ. Βιτγκενστάιν το χρέος μιας μεγαλοφυΐας*, σσ. 576-585.

¹⁰² Βλ. K.C. Pandey, *Ludwig Wittgenstein: Ethics and Religion* (Jaipur: Rawat Publications, 2008), σ. 299· πρβλ. S. Ahsen, "Review of Ludwig Wittgenstein: Ethics and Religion", *Philosophy East and West*, 60 (2010), 422-424. Φαίνεται ότι υπάρχει σύνδεση της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας με τη βουδιστική θρησκεία, αφού αμφότερες επιδιώκουν την αναζήτηση της πραγματικής ευτυχίας για όλους.

¹⁰³ Οι θιασώτες του βιτγκενσταϊνικού φιντεϊσμού υποστηρίζουν ότι η θρησκεία αποτελεί μια ιδιαίτερη αρχέγονη μορφή ζωής με τα δικά της χαρακτηριστικά και κριτήρια. Για να κατανοήσει κάποιος τον βιτγκενσταϊνικό θρησκευτικό λόγο θα πρέπει να μετέχει σε αυτόν. Ο G. Hughes ["Martin's Religious Belief", *Australasian Journal of Philosophy*, 40 (1962), 211-219] θεωρεί ότι εάν η θρησκεία αποτελεί μια αποτύπωση των μορφών ζωής του ατόμου, τότε τα φιλοσοφικά επιχειρήματα για το ζήτημα αυτό μπορούν να διατυπωθούν με διαφορετικό τρόπο και να ερμηνεύσουν τις ιδιαιτερότητες του λόγου, ο οποίος εκφράζεται με τη γλώσσα και τα παίγνια. Για τους βιτγκενσταϊνικούς φιντεϊστές η χρήση των θρησκευτικών όρων μέσω της θρησκευτικής γλώσσας εκλαμβάνεται ως «κανονιστική σε σχέση με τον λογικό τύπο της». Βλ. K. Nielsen, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της θρησκείας*, μτφρ.: Β. Αδραχτάς (Αθήνα: εκδ. Ψυχογιός, 2002), σσ. 132-135 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1982: *An Introduction to the Philosophy of Religion*]. R.H. Holland, "Religious Discourse and Philosophical Discourse", *Australasian Journal of Philosophy*, 34 (1956), 203-207· R. Coburn, "A Neglected Use of Theological Language", *Mind*, 72 (1963), 369-385.

¹⁰⁴ Ο όρος φιντεϊσμός πρωτοεμφανίστηκε το 1967 σε μια μελέτη του K. Nielsen στο περιοδικό *Philosophy*. Την περίοδο εκείνη δεν είχαν δημοσιευθεί οι διαλέξεις του Wittgenstein για τη θρησκευτική πίστη. Ο Nielsen στηρίχθηκε στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* για να δημιουργήσει μια νέα θεωρία για τη φιλοσοφία της θρησκείας. Βλ. K. Nielsen, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της θρησκείας*, σσ. 107-108.

μέσα στο πλαίσιο ενός καθορισμένου τρόπου ζωής. θ) Δεν υπάρχει ένας συγκεκριμένος τρόπος ερμηνείας ή κριτικής ενός τρόπου ομιλίας ή μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς. Αυτό σημαίνει ότι κάθε τρόπος έχει τα δικά του συγκεκριμένα κριτήρια αντιληπτικότητας, λογικής, πραγματικότητας ή μη¹⁰⁵.

Ο Nielsen θεωρώντας ότι ο Phillips δεν κατανόησε ορθά τις βασικές αρχές του φιντεϊσμού, τις αναδιατύπωσε ως εξής: α) Οι φιντεϊστές δεν αρνούνται τη σχέση θρησκείας και μορφών κοινωνικής ζωής, αλλά πιστεύουν ότι το νόημα της πίστης συνδέεται με μια μόνο μορφή ζωής. Έτσι η γλώσσα του θρησκευτικού λόγου φαίνεται ότι καθορίζει τι έχει σημασία και νόημα και τι όχι. β) Το σύνολο των θρησκευτικών πεποιθήσεων δεν θεωρείται λανθασμένο όταν βρίσκεται σε συμφωνία με μια μορφή ζωής και δεν χρειάζεται καμία απόδειξη ούτε και θεμελίωση, διότι στην αληθινή θρησκευτική πίστη δεν απαιτούνται όροι και προϋποθέσεις προστασίας της. γ) Όσες λανθασμένες ερμηνείες προκύπτουν για τον βιτγκενσταϊνικό φιντεϊσμό οφείλονται στην παρερμηνεία της πίστης ως μορφής ζωής¹⁰⁶.

Κατά τη θεώρηση του Nielsen, η φιλοσοφία οφείλει να ασκεί κριτική στο σύνολο της θρησκείας και γι' αυτόν τον λόγο επικρίνει τους φιντεϊστές¹⁰⁷, οι οποίοι έχουν την πρόθεση να εσωτερικεύσουν το θρησκευτικό νόημα ή να προστατεύσουν από τη φιλοσοφική κριτική τη θρησκεία ως βίωμα και ως διαδικασία¹⁰⁸. Ο Phillips από την άλλη, θεωρεί ότι η φιλοσοφία του Wittgenstein όσον αφορά το ζήτημα της θρησκείας αντιμετωπίστηκε εχθρικά, σε αντίθεση με άλλες απόψεις του φιλοσόφου για άλλα ζητήματα. Ακόμη

¹⁰⁵ Βλ. K. Nielsen, D.Z. Phillips et al. (eds.), *Wittgenstein Fideism?* (London: Hymns Ancient and Modern Ltd, 2005), σσ. 348-352· πρβλ. X. Κολτσιδασ, *Η φιλοσοφία της θρησκείας μετά τον Wittgenstein*, αδημ. μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία (Θεσσαλονίκη, 2015), σσ. 53-58.

¹⁰⁶ Βλ. D.Z. Phillips, "Wittgenstein Contemplation and Cultural Criticism", στο: K. Nielsen, D.Z. Phillips et al. (eds.), *Wittgenstein Fideism?* (London: Hymns Ancient and Modern Ltd, 2005), 348-373· πρβλ. X. Κολτσιδασ, *Η φιλοσοφία της θρησκείας μετά τον Wittgenstein*, σσ. 54-55· K.C. Pandey, *Religious Beliefs, Superstitions and Wittgenstein* (N. Delhi: Fine Art Press, 2009), 5-15.

¹⁰⁷ Η κριτική που ασκεί ο K. Nielsen στους φιντεϊστές αναφορικά με το ζήτημα της εσωτερικεύσης της θρησκείας φαίνεται αντιφατική διότι υπήρξε ένας από τους εισηγητές του όρου «βιτγκενσταϊνικός φιντεϊσμός». Ωστόσο, ο Nielsen εισήγαγε τη συγκεκριμένη θεωρία το 1967, ενώ εξέφρασε την αντίθεσή του το 2005 [D.Z. Phillips, Βλ. K. Nielsen – D.Z. Phillips (eds.), *Wittgenstein Fideism?*, σ. 370], όταν διαπίστωσε ότι ο φιντεϊσμός παρεκκλίνει από τις βασικές αρχές που ο ίδιος είχε διατυπώσει.

¹⁰⁸ Βλ. D.Z. Phillips, "On the Foolishness of Wittgensteinian Fideism", στο: K. Nielsen, D.Z. Phillips et al. (eds.), *Wittgenstein Fideism?* (London: Hymns Ancient and Modern Ltd, 2005), 53-64· K. Nielsen, "Wittgensteinian Fideism Revisited", στο: K. Nielsen, D.Z. Phillips et al. (eds.), *Wittgenstein Fideism?*, (London: Hymns Ancient and Modern Ltd, 2005), 97-131.

και οι μελετητές του Wittgenstein, οι οποίοι θέλησαν να διερευνήσουν τη φύση της θρησκευτικής πίστης, κατηγορήθηκαν άδικα, με το πρόσχημα ότι θέλησαν να προασπίσουν την πίστη έναντι της φιλοσοφικής κριτικής¹⁰⁹.

Ο Wittgenstein, ωστόσο, δεν ασχολήθηκε διεξοδικά με τη φύση της θρησκευτικής πίστης. Στον πρώιμο λόγο του (*Tractatus*) εκλαμβάνει την πίστη ως ά-ρρητη, ενώ στο ύστερο έργο του (*Φιλοσοφικές Έρευνες*) συσχετίζει τον θρησκευτικό λόγο με τα γλωσσικά παίγνια¹¹⁰. Ο Χριστιανισμός γι' αυτόν αποτέλεσε πεδίο γόνιμης αντιπαράθεσης μεταξύ των δικών του ντισεικών¹¹¹ πεπιοθήσεων και της ευτυχίας του ανθρώπου που πρέσβευε ο Χριστιανισμός. Ο Wittgenstein δεν ενδιαφέρεται εάν ο Χριστιανισμός ως θρησκεία είναι αληθής, αλλά εάν αυτή η θρησκεία βοηθά τον άνθρωπο που ζει σε έναν α-νόητο υπερβατικό κόσμο. Με άλλα λόγια, ο Wittgenstein ενδιαφερόταν όχι για την πίστη, αλλά για το πράττειν της χριστιανικής θρησκείας, βάσει του οποίου ο άνθρωπος φθάνει στο επιθυμητό αποτέλεσμα, που είναι η κατάκτηση ενός ευδαίμονος βίου¹¹².

1.2.1 Ο όρος της ηθικής στο ύστερο έργο του φιλοσόφου

Ο Wittgenstein είχε κατανοήσει τις παρερμηνείες του μέχρι τότε φιλοσοφικού κόσμου σε θέματα ηθικής και επιχείρησε να διαχωρίσει πλήρως την ηθική του σκέψη από πραγματιστικές μεθόδους, γι' αυτό και οι αντιλήψεις του περί ηθικής παρέμειναν σε περιγραφικό πλαίσιο¹¹³. Για τον Wittgenstein, από την προσπάθεια επίλυσης ενός ηθικού ζητήματος αναδύεται ένα

¹⁰⁹ Βλ. D.Z. Phillips, "On the Foolishness of Wittgensteinian Fideism", σ. 61.

¹¹⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 131.

¹¹¹ Ο F. Nietzsche φαίνεται ότι επηρέασε τον Wittgenstein στις θρησκευτικές του απόψεις περί Θεού. Ο Nietzsche άσκησε δριμύτατη κριτική στον Χριστιανισμό, καθώς έμεινε σε μια επιφανειακή ανάλυση της χριστιανικής πίστης. Στη λανθασμένη αντίληψη περί Χριστιανισμού συνέβαλαν όλα εκείνα τα γεγονότα που συνέβησαν στον ευρωπαϊκό χώρο ως το 1900, καθώς και τα αρνητικά συναισθήματα που είχαν δημιουργηθεί εξαιτίας των θρησκευτικών πολέμων. Για τον Γερμανό φιλόσοφο, ο Θεός των Χριστιανών, είναι αυτός που αναιρεί και καταστρέφει τη χαρά της ζωής, καθώς βασικές έννοιες του Χριστιανισμού, όπως η αμαρτία και η ελευθερία αφαιρούν από τον άνθρωπο την υπερηφάνεια της ανθρώπινης ζωής. Η ελευθερία του ανθρώπου προϋποθέτει τον θάνατο του Θεού ως δημιουργού. Βλ. F. Nietzsche, *Η χαρούμενη επιστήμη*, μτφρ.: Μ. Ζωγράφου (Αθήνα: εκδ. Δαρέμα, 1961), σ. 10 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου 1882: *Die fröhliche Wissenschaft*].

¹¹² Βλ. R. Monk, *Λ. Βιγκενστάιν το χρέος μιας μεγαλοφυΐας*, σσ. 124-125.

¹¹³ Βλ. Π.Ν. Πανταζάκος, *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*, σ. 122.

νέο. Η έκφραση δηλαδή ηθικών κρίσεων αποτελεί προϊόν συμφωνίας δύο ανθρώπων που επιχειρούν να αντιμετωπίσουν ζητήματα της εμπειρικής πραγματικότητας. Από την επίλυση όμως ενός ζητήματος προκύπτουν νέα ζητήματα που προσλαμβάνουν τη μορφή ενός νέου συμβιβασμού.

Στην ύστερη συγγραφική του περίοδο ο Wittgenstein εγκαταλείπει την αρχική του θέση ότι οι ηθικές αξίες δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν στην εμπειρική πραγματικότητα και θεωρεί ότι αυτές θα πρέπει να συμβαδίζουν με το πολιτισμικό και αξιακό πρότυπο της περιόδου, δηλαδή με τις καθημερινές ανάγκες του ανθρώπου. Ο Wittgenstein θεωρώντας ότι η απεικονιστική θεωρία του νοήματος δεν ήταν ενδεχομένως επαρκής για την κατανόηση των ηθικών ή αισθητικών εννοιών –αφού περιοριζόταν μόνο σε ένα περιγραφικό πλαίσιο– κατά την ύστερη, αλλά και μεταβατική συγγραφική του περίοδο, έστρεψε το ενδιαφέρον του στην ηθική.

Η επικοινωνία των ανθρώπων μέσω της χρήσης της γλώσσας ως μεθοδολογικό εργαλείο ανταλλαγής μηνυμάτων δεν περιορίζεται μόνο σε περιγραφικές νοηματοδοτήσεις¹¹⁴. Αυτή η πολυμορφία οφείλεται στο γεγονός ότι οι λέξεις και οι προτάσεις αποτελούν μια μορφή ζωής ενός συγκεκριμένου πολιτισμού. Οι λέξεις δηλαδή, αλλά και οι ηθικοί όροι¹¹⁵ είναι πάντοτε προσδιορισμένοι ιστορικά σε ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό πλαίσιο. Για τον Wittgenstein, η εξέλιξη ενός πολιτισμού εξαρτάται από την ηθική του διότι ο πολιτισμός προκύπτει από την καθιέρωση μιας ομοιότητας γένους που διαπνέει όλες τις πολιτισμικές εκδηλώσεις και παύει να υφίσταται λόγω της υπάρχουσας ηθικής παρακμής¹¹⁶.

Ο ηθικός σχετικισμός του ύστερου Wittgenstein, ο οποίος συνδέθηκε άρρηκτα με την ηθική και το πολιτισμικό μοντέλο¹¹⁷, αμφισβητήθηκε έντονα από τη Σχολή του Λογικού Θετικισμού. Ο Wittgenstein των *Ερευνών* θεωρεί ότι η γλώσσα αποτελεί φορέα των ηθικών ποιοτήτων. Συγκεκριμένα, στο πρώτο μέρος των *Ερευνών* ασκεί κριτική στον τρόπο με τον οποίο ο

¹¹⁴ Βλ. *ό.π.*, σσ. 129-130.

¹¹⁵ Σύμφωνα με τον Θ.Ν. Πελεgrίνη («Ο ηθικός προσανατολισμός του L. Wittgenstein», σσ. 83-95), ο όρος ηθική χρησιμοποιείται καταχρηστικά στη φιλοσοφία για να δηλώσει μια ποικιλία συστημάτων που δεν έχουν τίποτε κοινό μεταξύ τους διότι οι άνθρωποι εξέλαβαν διαφορετικά το νόημα της ζωής.

¹¹⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σ. 125.

¹¹⁷ Κατά τον Θ.Ν. Πελεgrίνη (*Η θεμελίωση του ηθικού βίου*, σσ. 63-64), στη μακράιωνη ιστορία διαφόρων πολιτισμών αναδύονται «κάποιες ηθικές αξίες καθολικής εμβέλειας, όπως ο σεβασμός και η προστασία» του ανθρώπου.

Αυγουστίνος χρησιμοποιεί τον κώδικα της γλώσσας¹¹⁸. Ο Αυγουστίνος χρησιμοποιεί τα γλωσσικά παίγνια, τα οποία θεωρεί ως επινοημένες μορφές επικοινωνίας στην πρωτογενή τους μορφή. Εμμένει στην απλοποιημένη χρηστική αναφορά των λέξεων, οι οποίες είναι απαραίτητες για την επικοινωνία των ανθρώπων¹¹⁹. Ο Wittgenstein διαφωνεί με την αυγουστίνεια αντίληψη ότι η δομή του γλωσσικού κώδικα είναι δεδομένη και αναντίρρητα αποδέχεται ότι η γλώσσα αποτελεί ένα καθολικό σύνολο λέξεων, το οποίο λειτουργεί ως ένα πλήρες μέσο αναπαράστασης¹²⁰.

Ο Wittgenstein, ωστόσο, της ύστερης περιόδου αντικαθιστά την έννοια της καθολικής μορφής της γλώσσας με τα γλωσσικά παίγνια, όχι με την αρχική τους αυγουστίνεια μορφή, αλλά ως γλωσσικά σύνολα, τα οποία χαρακτηρίζονται από πολυσημία και πολυπλοκότητα¹²¹. Οι εκφραστές του ρεύματος του Λογικού Θετικισμού, το οποίο επηρεάστηκε από την τρακταριανή φιλοσοφία μέσω μιας λανθασμένης ερμηνείας, προσπάθησαν να διατυπώσουν μια συγκινησιακή μεταηθική θεωρία που, όπως επισημαίνει η Στ. Τσινόρεμα, θα είχε ως κύριο άξονά της τον «εκφραστικό και μη γνωσιακό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων»¹²². Ωστόσο, στο βιτγκενσταϊνικό corpus, τόσο στο πρώιμο όσο και στο ύστερο, δεν υπάρχει καμία ηθική θεωρία, η οποία να περιέχει ένα συγκινησιακό φορτίο¹²³.

Η φιλοσοφία του Wittgenstein δεν έχει στόχο τη διατύπωση μιας συγκεκριμένης θεωρητικής μεθόδου, αλλά την απαλλαγή του ανθρώπου από φιλοσοφικές συγχύσεις και αγκυλώσεις. Έχει με άλλα λόγια έναν θεραπευτικό και διαφωτιστικό σκοπό. Όπως υποστηρίζει ο S. Cavell, ο φιλόσοφος των *Ερευνών* είχε στόχο να αλλάξει την ποιότητα της ζωής του και γι' αυτό η σχέση του νου ως εσωτερική οντότητα και του κόσμου ως εξωτερική, αποτελεί το βασικό χαρακτηριστικό της σκέψης του¹²⁴.

¹¹⁸ Ο Wittgenstein στο πρώιμο έργο του, και κυρίως στο *Tractatus*, «δανείζεται» στοιχεία της αυγουστίνειας φιλοσοφίας, όπως είναι οι αντιλήψεις για τις προθεωρητικές και τις προφιλοσοφικές εικόνες της γλώσσας, ο καταδεικτικός ορισμός, αλλά και η σχέση μεταξύ της γλώσσας της σκέψης με αυτή που χρησιμοποιούμε στον κοινό λόγο. Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σσ. 91-92.

¹¹⁹ Βλ. V. Das, "Wittgenstein and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 27 (1998), 171-195.

¹²⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 52.

¹²¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σσ. 56-57.

¹²² Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σ. 361.

¹²³ Βλ. *ό.π.*, σ. 361.

¹²⁴ Βλ. S. Cavell, *The Claim of Reason* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1979), σσ. 329-330.

Ο Wittgenstein αναγνώριζε, όπως φαίνεται και στο έργο του *Περί Ηθικής*, την αυτονομία της ηθικής έννοιας, απορρίπτοντας εν τη γενέσει της οποιαδήποτε κοινωνιολογική ή ψυχολογική προσέγγιση¹²⁵. Η ηθική έτσι δεν μεταφράζεται σε ορθή ή εσφαλμένη πράξη, αλλά κατανοείται μόνο με τη δείξη ως μεταφυσική οντότητα στο *Tractatus*, και στις *Έρευνες* ως πρακτική του ανθρώπου αναφορικά με τις πολυποίκιλες μορφές ζωής. Η χρήση μιας γλώσσας στη βιτγκενσταϊνική σκέψη προϋποθέτει χρήση και γνώση των συγκεκριμένων εννοιών, οι οποίες προσδιορίζουν μια πρακτική συμπεριφορά¹²⁶. Η ορθή σύλληψη της βιτγκενσταϊνικής ηθικής προσδιορίζεται επομένως από την ορθή περιγραφή της ηθικής γλώσσας και όσον αφορά το περιεχόμενό της θα πρέπει να έχει έναν σαφή κοινωνικό και πολιτισμικό προσδιορισμό¹²⁷.

¹²⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Περί Ηθικής*, σ. 125-137.

¹²⁶ Βλ. Σ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σ. 365.

¹²⁷ Βλ. H.O. Mounce-D.Z. Phillips, *Moral Practices* (Oxford: Blackwell, 1969), σσ. 8-9.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΥ ΝΟΗΜΑΤΟΣ

2.1 Η χρήση των εννοιών του σολιψισμού και του μυστικισμού στη βιτγκενσταϊνική σκέψη

Για την κατανόηση της έννοιας του Θεού στη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein, τόσο στην πρώιμη όσο και στην ύστερη συγγραφική του περίοδο, κρίνεται σκόπιμη η ανάλυση των εννοιών του σολιψισμού και του μυστικισμού, η χρήση των οποίων συμβάλλει στη διασάφηση της έννοιας του Θεού. Η έννοια σολιψισμός ή εγωμονισμός προέρχεται από το λατινικό *solus ipse* (= ο ίδιος μόνο) και αποτελεί μια ιδεαλιστική υποκειμενική θεωρία, σύμφωνα με την οποία τίποτα δεν υπάρχει στον κόσμο εκτός από το υποκείμενο και τη συνείδησή του. Οι άνθρωποι είναι δημιουργήματα της ατομικής τους συνείδησης. Ο σολιψισμός θεωρείται η πιο ακραία μορφή του γνωσιολογικού ιδεαλισμού που υποστηρίζει ότι η κάθε παράσταση γεγονότων στερείται νοήματος, αφού είναι κενή περιεχομένου ενώ πρωταρχική θέση έχει ο άνθρωπος, ο οποίος νοείται στο σώμα του και το περιβάλλον στο οποίο ενεργεί¹²⁸. Ως φιλοσοφική θεωρία ο σολιψισμός προσιδιάζει με τον υποκειμενικό ιδεαλισμό¹²⁹.

¹²⁸ Βλ. R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (USA: Cambridge University Press, 1995), σ. 751.

¹²⁹ Κατά τη θεωρία του υποκειμενικού ιδεαλισμού, που θεωρείται μια μονιστική θεωρία, τίποτα δεν υπάρχει στον κόσμο εκτός από τα αισθήματα και τη συνείδηση του όντος. Κύριος εκπρόσωπος αυτού του φιλοσοφικού ρεύματος είναι ο G. Berkeley, ο οποίος, μεταξύ άλλων, υποστηρίζει ότι τίποτα δεν υπάρχει στον κόσμο εκτός από τον άνθρωπο, τα συναισθήματα και τη συνείδηση. Ο άνθρωπος παρατηρεί τον κόσμο όχι ως σύνολο που έχει διάρκεια, αλλά ως περιορισμένο όλο, όπου τα αντικείμενα εξετάζονται με μεμονωμένο τρόπο. Ο Berkeley εν τέλει ταύτισε την ύπαρξη με την αντίληψη (*esse est percipi*). Βλ. G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed.: D.R. Wilkins (Dublin, 2002), σ. 13 και την ελληνική μετάφραση G. Berkeley, *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*, μτφρ.: Δ. Σφενδόνη (Θεσσαλονίκη: εκδ. Κωνσταντινίδη, χ.χ.), σ. 68. Πρβλ. R. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge* (London: Routledge, 2001), σσ. 27-28· E. Chaney, "George Berkeley's Grand Tours: The Immaterialist as Connoisseur of Art and Architecture", στο: E. Chaney, *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance* (London: Routledge, 2002), 324-328.

Αναφορικά με τον σολιψισμό, ο Wittgenstein δεν διατυπώνει μια σαφή θέση, αφού αμφισβητεί την ορθότητα του όρου, αλλά ούτε τον απορρίπτει ως λανθασμένη ερμηνεία της πραγματικότητας¹³⁰. Ήδη από την πρώιμη συγγραφική του περίοδο προσεγγίζει κριτικά το ζήτημα αυτό¹³¹. Συγκεκριμένα στον στίχο 5.62 του *Tractatus* αναφέρει: «αυτό δηλαδή που ο σολιψισμός εννοεί είναι ολότελα σωστό μόνο που δεν λέγεται αλλά φανερώνεται. Πως ο κόσμος είναι ο κόσμος μου αυτό φανερώνεται στο πώς είναι τα όρια της γλώσσας (της γλώσσας που μόνος εγώ καταλαβαίνω) σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου»¹³².

Η γλώσσα επομένως λειτουργεί ως το μέσο που απεικονίζει τον κόσμο λεκτικά, αλλά ως τέτοιο μέσο δεν έχει τη δυνατότητα πλήρους αναπαράστασής του. Επομένως ο κόσμος είναι ένα σύνολο, για την κατανόηση του οποίου δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ένα συγκεκριμένο σημείο αναφοράς. Επιπλέον, δεν μπορούμε να μιλάμε για το όριο ανάμεσα στην αισθητή πραγματικότητα και την υπερβατικότητα της λογικής, αφού έτσι βρισκόμαστε στο μεταίχμιο των δύο διαστάσεων. Επομένως τα όρια της γλώσσας «μου» συμπίπτουν με τα όρια του κόσμου «μου»¹³³. Ο Wittgenstein θεωρεί ότι υπάρχουν αντικείμενα στον κόσμο, τα οποία όμως δεν βρίσκονται πάντοτε υπό την εποπτεία μας. Οι συγκεκριμένες αντιλήψεις συνδέονται με τις αρχές του ρεαλισμού, σε τέτοιον βαθμό που θα μπορούσαν να αμφισβητηθούν βασικές αντιλήψεις του Wittgenstein, διότι αν το σολιψιστικό υποκείμενο είναι αδύνατον να ορίσει το δικό του εγώ, τότε το εγώ ή αλλιώς η εσωτερική συνείδηση ίσως είναι κάποιου άλλου όντος ή όλων των ενσυνείδητων αντικειμένων¹³⁴. Ο Wittgenstein υπερβαίνει αυτό

¹³⁰ Βλ. D. Pears, *The False Prison* (Oxford: Clarendon Press, 1988), σ. 155.

¹³¹ Ο σολιψισμός στον Wittgenstein δεν έχει την παραδοσιακή σημασία του όρου. Ο Wittgenstein διαφωνεί με την άποψη περί διττής υπόστασης υποκειμένου-κόσμου, διότι στην παραδοσιακή φιλοσοφία αυτές οι δύο έννοιες νοούνται ως διαφορετικές οντότητες και επομένως το υποκείμενο με τις παραστάσεις του είναι αυθύπαρκτο. Για τον σολιψισμό στη βιτγκενσταϊνική σκέψη βλ. ενδεικτικά J. Hintikka, "On Wittgenstein's 'Solipsism'", *Mind*, 67 (1958), 88-91· H.O. Mounce, "Philosophy, Solipsism and Thought", *The Philosophical Quarterly*, 47 (1997), 1-18· E.M. Lange, "Wittgenstein on Solipsism", στο: H.-J. Glock and J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein* (UK: John Wiley and Sons, Ltd., 2017), 159-174.

¹³² Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 111.

¹³³ Βλ. *ό.π.*, στίχος 5.641. Η χρήση της κτητικής αντωνυμίας στη συγκεκριμένη φιλοσοφική πρόταση δηλώνει την ανοχή, αν όχι την παραδοχή του φιλοσόφου όσον αφορά την έννοια του σολιψισμού.

¹³⁴ Η σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο μπορεί να περιγραφεί με την έννοια του κύκλου στα μαθηματικά και πιο συγκεκριμένα στη γεωμετρία. Το υποκείμενο είναι αυτό το οποίο θέτει τα όρια του κόσμου, όπως η γραμμή ορίζει τον ίδιο τον κύκλο θέτοντας τα όρια στην έκταση αυτού. Η γραμμή επομένως είναι το όριο που λειτουργεί μόνο ως σημείο προσδιορισμού

το εμπόδιο εισάγοντας στη φιλοσοφία του την έννοια της δείξης (*ostension*). Το ον συρρικνώνεται σε ένα μη εκτατό σημείο της πραγματικότητας και το μόνο που μπορεί να πράξει είναι να προβεί στη δείξη των αντικειμένων της εμπειρικής του πραγματικότητας¹³⁵.

Ο κόσμος αποτελείται από γεγονότα και για κάθε γεγονός υπάρχει και μια εικόνα, η οποία το αναπαριστά. Ως εικόνα ορίζεται το γεγονός που περιγράφει μια εν δυνάμει κατάσταση που μπορεί να ερμηνευθεί με λογικούς όρους. Για την περιγραφή των εικόνων και των γεγονότων από τον γλωσσικό κώδικα προϋποτίθεται η μεταξύ τους σύνδεση, την οποία ο Wittgenstein ονομάζει λογική μορφή¹³⁶. Επειδή η γλώσσα και ο κόσμος έχουν κοινή λογική δομή, η γλώσσα, μπορεί να περιγράψει τα κοσμικά γεγονότα, κυρίως με την απεικόνιση. Η απεικονιστική θεωρία του Wittgenstein εισάγεται για πρώτη φορά στο *Tractatus* προκειμένου να προσδώσει εγκυρότητα στη σχέση μεταξύ γλώσσας και κόσμου.

Ο Wittgenstein διατυπώνει την απεικονιστική θεωρία του νοήματος (*picture theory of meaning*), σύμφωνα με την οποία το νόημα μιας λέξης καθορίζεται από το αντικείμενο που απεικονίζει. Η πραγματικότητα αποτυπώνεται μέσω εικόνων και η γλώσσα συμβάλλει στην αναπαράστασή της, λειτουργώντας συγχρόνως ως μέσο σκέψης. Η δυνατότητα των αντικειμένων της εμπειρικής πραγματικότητας να συσχετίζονται μεταξύ τους μέσω μιας γενικής εικόνας συνιστά μια μορφή απεικόνισης¹³⁷. Μέσω της απεικόνισης επιχειρείται η διάκριση των έγκυρων αναπαραστάσεων, η αξιοπιστία της γλώσσας της τυπικής λογικής και η οριοθέτηση της γλώσσας μεταξύ νοητού και α-νόητου, μεταξύ αυτού που μπορεί να δειχθεί και να ειπωθεί. Επομένως η γλώσσα και η σκέψη στον φιλοσοφικό στοχασμό του Wittgenstein έχουν καθορισμένα όρια και μπορούν να διακρίνουν μια εικόνα αληθή από μια λανθασμένη λόγω αυτών των ορίων¹³⁸.

του εμβადού του κύκλου. Κατά ανάλογο τρόπο, το υποκείμενο είναι εκείνο το οποίο θέτει τα όρια στον κόσμο. Το υποκείμενο επομένως δεν νοείται ούτε εκτός του κόσμου, αλλά ούτε και εντός. Χρησιμοποιώντας έναν μαθηματικό όρο, η θέση του νοείται ως «εντός – εκτός – και επί τα αυτά» του κόσμου της πραγματικότητας. Βλ. S. Shanker, *Critical Assessments* (London: Croom Helm, 1986), σσ. 77-79· πρβλ. Δ. Αναστασίου, *Γλώσσα και Πραγματικότητα στον Wittgenstein*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Θεσσαλονίκη, 2011), σσ. 37-40.

¹³⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 111-112.

¹³⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 72.

¹³⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 70.

¹³⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 128.

Ο Wittgenstein με αφορμή τη διαφορά νοητού και α-νόητου και ό,τι μπορεί να ειπωθεί και να δειχθεί κάνει λόγο για δύο είδη λογικής, την τυπική που χαρακτηρίζει οτιδήποτε νοητό και αυταπόδεικτο, και την υπερβατολογική που αντιπροσωπεύει το σύνολο του α-νόητου κόσμου, ο οποίος υπάρχει με έναν μυστηριακό τρόπο και μπορεί μόνο να δειχθεί. Το πρόβλημα της απεικονιστικής θεωρίας είναι ότι αδυνατεί να περιγράψει λέξεις που δεν υφίστανται στον εμπειρικό κόσμο, όπως, για παράδειγμα, η λέξη «τίποτα». Γι' αυτόν τον λόγο, ο Wittgenstein προκρίνει την καταδεικτική μέθοδο περιγραφής των αντικειμένων, τα οποία δεν μπορούμε να τα περιγράψουμε γλωσσικά¹³⁹.

Σύμφωνα με την Σ. Τσινόρεμα, τα όρια της γνώσης του Wittgenstein βρίσκονται εντός του πλαισίου της γλώσσας και καθορίζονται από την παράσταση. Ό,τι βρίσκεται εκτός των ορίων της γλώσσας δεν μπορεί ούτε να ειπωθεί, ούτε να νοηθεί, αλλά ούτε και να περιγραφεί. Όπως διευκρινίζει ο Wittgenstein, το πρόβλημα στο να ειπωθούν κάποια πράγματα βρίσκεται στη στενή σχέση προτάσεων και πραγματικότητας. Αν ένα ον δεν υπάρχει εμπειρικά, δεν μπορεί να περιγραφεί γλωσσικά¹⁴⁰.

Η γλώσσα μπορεί να περιγράψει τις τυπικές ιδιότητες των αντικειμένων και των καταστάσεων των όντων, όχι όμως την «εσωτερική δομή των γεγονότων». Γι' αυτόν τον λόγο, ο Wittgenstein προσπάθησε να επιλύσει το πρόβλημα εισάγοντας δύο είδη σχέσεων, τις εσωτερικές και τις εξωτερικές. Οι εσωτερικές, όπως προαναφέρθηκε, έχουν σχέση με την εσωτερική δομή των γεγονότων και δεν μπορούν να περιγραφούν, αλλά όμως υπάρχουν στις προτάσεις και αναφέρονται στα αντικείμενα του προτασιακού λόγου. Οι εξωτερικές αφορούν την τυπική σχέση των αντικειμένων και περιγράφονται με τον λόγο¹⁴¹.

Στην πρώιμη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία ένα γεγονός έχει αξία εάν μαζί με άλλα αναπαριστά τη δομή ενός συνόλου πραγμάτων ή και γεγονότων. Ένα γεγονός, επειδή θεωρείται απλής μορφής, δεν περιγράφεται και το ίδιο συμβαίνει και με την εσωτερική δομή μιας στοιχειώδους πρότασης. Τα αντικείμενα από την άλλη, διαμορφώνουν το νόημα του κόσμου και αποκα-

¹³⁹ Βλ. Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σσ. 138-140.

¹⁴⁰ Ο.π., σ. 138· πρβλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 72-73.

¹⁴¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 73.

λύπτονται σε εμάς, μόνον εφόσον κατανοήσουμε το νόημά τους¹⁴². Οι προτάσεις λογικής είναι επίσης άρρητες, υπό την μορφή των ταυτολογιών, όπως άρρητο είναι και το μυστικιστικό στοιχείο¹⁴³.

Στο *Tractatus* ο σολιψισμός φαίνεται να συνδέεται με την πρόταση που αντανakλά την πραγματικότητα και αυτή η σύνδεση προκύπτει όταν το εγώ (το υποκείμενο) αντικαθίσταται από την ίδια την πρόταση. Ομοίως, η σχέση μεταξύ εγώ και πραγματικότητας προκύπτει από τη σχέση πρότασης και πραγματικότητας. Το εγώ ως ένα είδος μεταφυσικής βούλησης εκτελεί τις πράξεις στον χώρο του πραγματικού. Έτσι η γλώσσα του *Tractatus* είναι η γλώσσα του εγώ (του υποκειμένου), επειδή τα απλά σημεία αυτής της γλώσσας μετατρέπονται σε σύμβολα με τη βοήθεια της πρότασης. Επίσης η χρήση της προβολής ως μεθόδου συμβάλλει στη σύνδεση των ονομάτων με τα αντικείμενα χρησιμοποιώντας ως μέσο τον καταδεικτικό ορισμό¹⁴⁴.

Ο σολιψισμός, όπως παρουσιάζεται στην πρώιμη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein, δηλαδή στο *Tractatus*, φαίνεται να ταυτίζεται με τον ρεαλισμό και συνδέεται άμεσα με τα οντολογικά και τα μεταφυσικά ζητήματα¹⁴⁵. Ο συγκεκριμένος τύπος σολιψισμού, όπως προαναφέρθηκε, μπορεί να ταυτισθεί με τον ρεαλισμό, αφού περιγράφει στην ουσία την ύπαρξη του κόσμου, επομένως και την ύπαρξη των αντικειμένων, τα οποία υπάρχουν σ' αυτόν¹⁴⁶. Αυτή η άποψη παρουσιάζεται στον στίχο 5.64 του *Tractatus*, όπου ο Wittgenstein επισημαίνει ότι «το εγώ του solipsismus συρρικνώνεται σε ένα μη εκτατό σημείο και απομένει η πραγματικότητα που είναι συντεταγμένη στο σημείο αυτό. Βλέπουμε εδώ πως ο solipsismus, αν τον τηρήσουμε αυστηρά συμπίπτει με τον καθαρό realismus»¹⁴⁷. Στο *Tractatus* περιγράφεται μια ρεαλιστική κατάσταση του κόσμου, όπου ο κόσμος ως

¹⁴² Ο.π., σ. 47· πρβλ. Δ. Αναστασίου, *Γλώσσα και Πραγματικότητα στον Wittgenstein*, σσ. 45-47.

¹⁴³ Ο.π., σσ. 114-115.

¹⁴⁴ Βλ. L. Wittgenstein, *Notebook*, σ. 23.

¹⁴⁵ Για τον υπερβατολογικό σολιψισμό του L. Wittgenstein βλ. Ε.Β. Περάκης, *Η μεταφυσική του πρώιμου Wittgenstein, Το πρόβλημα των αντικειμένων* (Αθήνα: εκδ. Ν.Δ. Παναγόπουλου, 2018), σσ. 211-220.

¹⁴⁶ Ο.π., σσ. 219-236. Ο σολιψισμός με τη συγκεκριμένη μορφή είχε χρησιμοποιηθεί προγενέστερα από τον I. Kant και τον A. Schopenhauer, οι οποίοι άμεσα ή έμμεσα επηρέασαν τη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein.

¹⁴⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 112.

ολότητα δεν μπορεί να ορισθεί στο πλαίσιο ενός ιδιωτικού κόσμου που είναι περιορισμένος¹⁴⁸.

Κατά τη μέση συγγραφική του περίοδο, ο Wittgenstein θεωρεί ότι η σολιψιστική πλάνη είναι αποτέλεσμα της γραμματικής σύγχυσης του όρου «εγώ», άλλοτε ως υποκειμένου και άλλοτε ως αντικειμένου. Όπως σχολιάζει ο Κωβαίος, ο σολιψιστής οφείλει να κατανοήσει ότι όταν εκφράζεται η άμεση εμπειρία, η αντωνυμία «εγώ» δεν υποδηλώνει το πρόσωπο που ενεργεί. Η σύγχυση του «εγώ», βιωμένο άλλοτε ως υποκείμενο και άλλοτε ως αντικείμενο είναι και αποτέλεσμα της δικής μας εγωκεντρικής γλώσσας. Στις *Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις* ο Wittgenstein αναρωτιέται «κατά πόσον τα αντικείμενα της εποπτείας μπορούν να αποκοπούν από τον κοινό κόσμο χωρίς τα ονόματά τους να χάσουν την ανεξάρτητη αναφορά τους, όπως συνέβη στην περίπτωση του εγώ»¹⁴⁹. Η απάντηση δίνεται κυρίως με την άμεση εποπτεία που έχει ο άνθρωπος όχι μόνο στον κόσμο που ο ίδιος ανήκει, αλλά και με τον εσωτερικό έλεγχο των βιωμάτων του¹⁵⁰.

Στο ύστερο έργο του Wittgenstein η κριτική στον σολιψισμό διαμορφώνεται με διαφορετικό τρόπο. Ο σολιψισμός παύει να υφίσταται ως υπερβατολογικό γεγονός (*Tractatus*) και ως ένα είδος μεθοδολογικής επαληθευσιμότητας του νοούμενου εγώ που άλλοτε λειτουργεί ως υποκείμενο και άλλοτε ως αντικείμενο της γνώσης. Ο σολιψισμός χρησιμοποιεί μια επαρκή γλώσσα με τα αντίστοιχά της γλωσσικά παίγνια και η έμφαση δίδεται στο νοούμενο εγώ¹⁵¹. Ο Wittgenstein στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* οδηγεί το εγώ από την ατομικότητα στη συλλογικότητα, αφού το εγώ αντιπροσωπεύει το σύνολο των ανθρώπων. Οι προτάσεις που αναφέρονται σε ψυχολογικά

¹⁴⁸ Βλ. D. Pears, *The False Prison*, σσ. 186-188.

¹⁴⁹ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος, (Αθήνα: εκδ. Γνώση, 1993), σσ. 39-40 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου: *Philosophische Bemerkungen*].

¹⁵⁰ *Ο.π.*, σ. 40.

¹⁵¹ Ο Wittgenstein (*Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 68), από τη μεταβατική συγγραφική του περίοδο και έπειτα, επικρίνει το συμπεριφοριστικό μοντέλο αναφορικά με την εκμάθηση της γλώσσας. Στη φιλοσοφική σκέψη υπάρχουν τρεις θεωρίες για το ζήτημα της μάθησης της γλώσσας: α) η συμπεριφοριστική ή μιχιεβιοριστική, σύμφωνα με την οποία το μεγαλύτερο μέρος της γλώσσας αποτελεί προϊόν μάθησης και ο κύριος τρόπος της είναι η μέθοδος της εξαρτήσεως, β) η προοπτική δοκιμής υποθέσεων (*hypothesis testing perspective*), η οποία θεωρεί ότι η εκμάθηση είναι αποτέλεσμα της χρήσης και των συντακτικών κανόνων και των σημασιών που χρησιμοποιούνται στη δοκιμή υποθέσεων μέσω της χρήσης της ευφυΐας του όντος και γ) η έμφυτη προοπτική (*innatist*), κατά την οποία ορισμένα χαρακτηριστικά του ανθρώπου είναι έμφυτα, καθορισμένα από πριν και ελέγχονται από συγκεκριμένα τμήματα του εγκεφάλου. Βλ. J.A. Fodor, "The Modularity of Mind", *An Essay in Faculty Psychology*, 1 (1983), 24-36.

κατηγορήματα, όπως ο Α πονάει, αναλύονται σε εμένα ως ο Α συμπεριφέρεται, όπως όταν εγώ πονώ. Έτσι υπάρχει μια διαφορά μεταξύ της συμπεριφοράς του Α και της βιωμένης κατάστασης αυτού. Τα άμεσα ιδιωτικά βιώματα επαληθεύουν τη δεύτερη πρόταση, αλλά όχι την πρώτη. Εξαιτίας αυτής της διαφοράς κατά την επαλήθευση, το νόημα της πρότασης αποδίδεται με διαφορετικό τρόπο, άλλοτε σε πρώτο και άλλοτε σε τρίτο πρόσωπο. Το συμπέρασμα των προτάσεων προκύπτει από τη διάκριση μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού βιώματος. Οι προτάσεις που αναφέρονται σε εσωτερικά γεγονότα είναι αληθείς, χωρίς πιθανότητα σφάλματος, καθώς σχετίζονται με τις εμπειρίες του όντος. Ο διαχωρισμός επομένως σε γνήσιες και σε προτάσεις με ψυχολογικά κριτήρια είναι αναγκαίος, ώστε να δικαιολογηθεί η χρήση του εγώ στο πρώτο και στο τρίτο πρόσωπο¹⁵². Ως γνήσιες προτάσεις ορίζονται εκείνες, οι οποίες επαληθεύονται με άμεση αναφορά στα ανθρώπινα βιώματα, ενώ ως υποθέσεις ορίζονται αυτές που περιέχουν στο σύνολό τους ψυχολογικούς όρους και διατυπώνονται πάντοτε με τη χρήση του τρίτου ενικού προσώπου. Η απόδοση μιας ιδιωτικής εμπειρικής πραγματικότητας βιωμένη από ένα άλλο υποκείμενο, διάφορο του σολιψιστή, δεν υπάρχει εξ ορισμού ή εάν υπάρχει, στερείται νοήματος.

Συμπερασματικά, παρατηρούμε ότι στην ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein και κυρίως στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* ο σολιψισμός εκλαμβάνεται ως περιγραφή του κόσμου, ο οποίος ταυτίζεται με τις εμπειρίες του σολιψιστικού προτύπου.

Ο επαναπροσδιορισμός της επιστήμης ως μια αρχή με κοινωνική ανθρωπολογική βάση, η οποία είναι βασισμένη στην υπόθεση, και η παρακμή του λογικού θετικισμού¹⁵³ οδήγησαν τον Wittgenstein να διατυπώσει μια διαφορετική άποψη για την έννοια του μυστικού, το οποίο ορίζεται ως μια

¹⁵² Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σσ. 84-85.

¹⁵³ Οι δυο βασικοί στόχοι του λογικού θετικισμού ήταν η λογική θεμελίωση της επιστήμης και ο περιορισμός της μεταφυσικής ως μεθόδου. Η θεμελίωση της επιστήμης στη λογική και στην εμπειρία είχαν ως στόχο να καταδείξουν ότι υπάρχει μια και μοναδική πλήρης περιγραφή της πρότασης που έχει ως όριο της την πραγματικότητα. Ο λογικός θετικισμός, δεν δέχεται την επ' άπειρον αναγωγή των ονομάτων μιας πρότασης με νόημα. Επιπλέον, για να υπάρχει αναπαράσταση ενός όντος πρέπει να υπάρχει και η αντιστοιχία των στοιχείων του. Αυτή η αδυναμία εμπειρικής προσέγγισης των αντικειμένων, ίσως είναι και η αιτία που ο λογικός θετικισμός ως φιλοσοφικό ρεύμα παραγκωνίστηκε αρχικά και έπειτα κατέρρευσε. Ο Wittgenstein ήδη από το *Tractatus*, το οποίο έχει κυρίως μεταφυσικό χαρακτήρα, εξετάζει διάφορα φιλοσοφικά ζητήματα, όχι εμπειρικά, αλλά λογικά και κατ' αυτόν τρόπο οδηγείται σε λογικά συμπεράσματα. Βλ. Ε. Παπαδημητρίου, *Η Μεταφυσική στο πρώιμο έργο του Ludwig Wittgenstein*, σσ. 26-27· πρβλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 130.

αίσθηση που δεν μπορεί να εκφρασθεί και όσοι την έχουν αισθάνονται ότι γνωρίζουν κάτι, αλλά δεν μπορούν να το εκφράσουν λεκτικά (*Tractatus*, 6.522). Ο μυστικισμός περιγράφεται δηλαδή σαν να βλέπει ή να αισθάνεται κάποιος τον κόσμο ως ένα περιορισμένο σύνολο (*Tractatus*, 6.45). Επιπλέον, παύει να συνδέεται απόλυτα με το θρησκευτικό βίωμα και αποκτά μια ανθρωπολογική βάση όμοια με αυτή της επιστήμης¹⁵⁴.

Βασικά χαρακτηριστικά του μυστικισμού είναι η ενόραση, η ενότητα και η αχρονικότητα. Το μυστικό θεωρείται πως είναι ένα αίσθημα, το οποίο δεν μπορεί να περιγραφεί, αλλά κατανοείται μέσω της δείξης διότι δεν υπάρχει ως οντότητα στον εμπειρικό κόσμο¹⁵⁵. Η έννοια του μυστικού δηλώνει ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε την ουσία του κόσμου, αλλά κατανοούμε με ορθό τρόπο την ύπαρξή του. Η κατανόηση της κοσμικής ύπαρξης αποτελεί τη βασική και άμεση προϋπόθεση για να κατανοήσουμε την έννοια της λογικής. Επομένως, λόγος και μυστικό βρίσκονται σε στενή σχέση στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία. Κατά τον Wittgenstein, «το μυστικό στοιχείο δεν είναι πως είναι ο κόσμος αλλά πώς είναι. Η θεώρηση του κόσμου *sub specie aeterni* είναι η θεώρησή του ως περιορισμένου συνόλου»¹⁵⁶.

Σύμφωνα με τον H. Krings¹⁵⁷, κανένας φιλόσοφος δεν μπορεί να προσεγγίσει την ουσία του *Tractatus*, το οποίο είναι γραμμένο υπό τη μορφή άρρητων προτάσεων. Οι άρρητες προτάσεις δεν μπορούν να εκφράσουν κάτι σημαντικότερο διότι είναι δέσμιες της γλώσσας, η οποία περιγράφει απλώς κάποια γεγονότα. Η βιτγκενσταϊνική στοχοθεσία υπερβαίνει τα όρια της γλώσσας, καθώς οι στόχοι δεν μπορούν ούτε να προσδιορισθούν ούτε να εκφραστούν διότι ανήκουν στον χώρο του α-ρρήτου¹⁵⁸ και αναφέρονται,

¹⁵⁴ Για τον βιτγκενσταϊνικό μυστικισμό βλ. B.F. McGuiness, "The Mysticism of the Tractatus", *The Philosophical Review*, 75 (1966), 305-328, σ. 306.

¹⁵⁵ Βλ. I. Verhac, "From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical: Wittgenstein's Critical Rejection of Metaphysics in the 'Tractatus'", στο: E.W. Leinfellner, H. Berghel and A. Hübner (eds.), *Wittgenstein und sein Einfluß auf die gegenwärtige Philosophie / Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the 2nd International Wittgenstein-Symposium, Kirchberg am Wechsel 1977* (Wien, 1978), 242-244.

¹⁵⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 130· πρβλ. L. Wittgenstein, *Notebooks*, στίχος 6.45· P.C. John, "Wittgenstein's 'Wonderful Life'", σσ. 502-504.

¹⁵⁷ H. Krings, "Berichte und Diskussionen, Ästhetik des Mystischen", *Philosophisches Jahrbuch*, 101 (1994), 139-164.

¹⁵⁸ Ενδεικτικές είναι δύο προσεγγίσεις για την έννοια του α-ρρήτου: α) της παραδοσιακής φιλοσοφίας, κατά την οποία το α-νόητο ταυτίζεται με το μυστικό, με κάτι δηλαδή ανώτερο, για το οποίο κανείς δεν μπορεί να απαντήσει με σαφήνεια, β) της νέας ερμηνευτικής τάσης, κατά την οποία οτιδήποτε υπάρχει, μπορεί να περιγραφεί με τη χρήση των εργαλείων που παρέχονται. Οποιαδήποτε προσπάθεια εναλλακτικής ερμηνείας του α-ρρήτου, στην πραγματικό-

κατά την άποψή μας, στο μεταφυσικό τρίπτυχο της ηθικής, της αισθητικής και της λογικής.

Η δείξη και όχι η λεκτική περιγραφή των αντικειμένων απασχόλησε τον Wittgenstein, ο οποίος θεωρεί ότι η φιλοσοφία πρέπει να παύσει να αμφισβητεί τις φυσικές επιστήμες και να άρει το απίθανο μέσω του πιθανού. Γι' αυτόν τον λόγο, κατά την ύστερη συγγραφική του περίοδο και πιο συγκεκριμένα στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* μετατοπίζει το ενδιαφέρον του από τον μυστικισμό στον άνθρωπο, τις ανάγκες και την ευδαιμονία του και εγκαταλείπει οτιδήποτε σολιψιστικό και μυστικό, όπως, για παράδειγμα, το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας¹⁵⁹.

Συνοψίζοντας, η υπονοούμενη αισθητική του μυστικισμού, κατά τον Wittgenstein, διακρίνει τα γεγονότα από τις αξίες. Οι αξίες δεν μπορούν να εξηγηθούν μέσω της αναλυτικής λογικής, αλλά απαιτείται η πίστη, ένα θρησκευτικό ερέθισμα. Αυτού του είδους η πεποίθηση έχει, κατά τον Krings, θρησκευτικό χαρακτήρα, διότι η ιδιαιτερότητα της θρησκευτικής αλήθειας έγκειται στη σχέση αυτής με τις αξίες της ύπαρξης. Ο μυστικισμός οδήγησε τον άνθρωπο στην ερμηνεία των αντικειμένων βάσει της δικής του υπαρξιακής αποβλεπτικότητας και συγχρόνως εξέλιξε τη φιλοσοφική του σκέψη¹⁶⁰.

Ο Wittgenstein διαμόρφωσε τη φιλοσοφική του θεωρία όσον αφορά την έννοια του μυστικού, άμεσα επηρεασμένος κυρίως από τον L. Tolstoy, τον Dostoyevsky, τον Schopenhauer και τον Schiller. Σύμφωνα με τον N. Malcolm, ο τρόπος, κατά τον οποίο ο Wittgenstein προσεγγίζει την έννοια του μυστικισμού, καθόρισε και τις αντιλήψεις του για την έννοια της θρησκείας, μετακινούμενος από τον Καθολικισμό, στην «αθρησκεία» και ακολούθως στην υπό όρους άκριτη πίστη¹⁶¹. Για τον Wittgenstein, η θρησκευ-

τητα δεν υφίσταται. Για την έννοια του α-ρρήτου βλ. εκτενώς Ε.Β. Περάκης, «Η μεταφυσική του πρώιμου Wittgenstein», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 105 (2018), 225-240.

¹⁵⁹ Βλ. Μ. Βενιέρη, «Το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας και τα qualia» στο: *Ludwig Wittgenstein*, Επιστημονική Ημερίδα Πανεπιστημίου Ιωαννίνων-Τομέας Φιλοσοφίας (Ιωάννινα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 2002), 27-34, σ. 34.

¹⁶⁰ Βλ. Η. Krings, "Berichte und Diskussionen, Ästhetik des Mystischen", σσ.139-164. πρβλ. Μ. Βενιέρη, «Το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας και τα qualia», σ. 34.

¹⁶¹ Βλ. Ν. Malcolm, *Wittgenstein, A Religious Point of View?*, σσ. 7-10, ο οποίος αναφέρει ότι παρά την καθολική ανατροφή που είχε λάβει ο νεαρός Wittgenstein, σε συζήτηση που είχε με τον αδερφό του αδιαφόρησε για τη θρησκεία του, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι η θρησκεία είναι μια πλήρης α-νοησία. Αργότερα, ωστόσο, παρακολουθώντας μια θεατρική παράσταση του F. Schiller, αναθεώρησε τις απόψεις του, δεχόμενος άκριτα την πίστη, υπό τον όρο ότι αυτή συνδέει τον άνθρωπο με τον κόσμο.

τική ζωή έχει προοπτική μόνο όταν βρίσκεται υπό την «καθαρή της μορφή», δηλαδή μόνο όταν είναι απαλλαγμένη από προσευχές, δόγματα και τελετουργικές δοξασίες. Ισχυρίζεται επίσης ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να πιστεύει σε συμβολισμούς και να τηρεί μια τυπική ένδειξη σεβασμού έναντι των άλλων, επειδή αυτό προτάσσει η θρησκεία του. Ο Χριστιανισμός εκλαμβάνεται από τον Wittgenstein όχι ως δόγμα, αλλά ως περιγραφή μιας πραγματικής ανθρώπινης ζωής που έχει ως στόχο την αγάπη για τη δικαιοσύνη και την ισότητα των ανθρώπων¹⁶². Θέτει επομένως τον Χριστιανισμό πέρα από τα πλαίσια μιας δογματικής αίρεσης ανάγοντας τον από θεωρητική σε πραγματική θρησκεία.

Ο όρος Θεός αναφέρεται τέσσερις φορές στο *Tractatus*, στους στίχους 3.031, 5.123, 6.372 και 6.432. Στον στίχο 3.031 παρατηρούμε πως ο Θεός είναι δύναμη δημιουργός των πάντων¹⁶³, όμως ποτέ δεν έρχεται σε σύγκρουση το θέλημά του με τους νόμους της λογικής. Θεός και λόγος ταυτίζονται, με την επικράτηση του λόγου επί του θείου. Ακολούθως, στον στίχο 5.123 ο Wittgenstein υποθέτει ότι εάν ο Θεός δημιουργεί έναν κόσμο, μέσα στον οποίο ορισμένες προτάσεις είναι αληθείς, τότε όλες οι προτάσεις που δημιουργούνται εντός του κόσμου είναι αληθείς. Εδώ ο φιλόσοφος προβαίνει σε μια γενίκευση του όλου και του μέρους, ωστόσο αυτή η γενίκευση είναι σκόπιμη και όχι αποτέλεσμα άγνοιας ή παράλειψης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δίδει αξία στην ίδια την πρόταση ως περιγραφή του κόσμου και επισημαίνει ότι τα επιμέρους αντικείμενα στον στοχασμό του δεν έχουν καμιά γνωστική αξία ως μεμονωμένα όντα, αντιθέτως ως ένα πεπερασμένο σύνολο συμβάλλουν, ώστε και η πρόταση να αποκτήσει νόημα, αλλά και η ύπαρξή τους να αποκτήσει νόημα και κύρος¹⁶⁴. Είναι σαφές από την ανάλυση της έννοιας του θείου στους συγκεκριμένους στίχους, ότι ο Θεός ως μυστικιστική και οντολογική αρχή θέτει τον κόσμο σε τάξη.

¹⁶² Οι ουμανιστικές απόψεις του Wittgenstein συνδέονται με τον φιλοσοφικό ρομαντισμό του F. Schiller, ο οποίος διακήρυξε την αγάπη για τη δικαιοσύνη και την ελευθερία και επιχείρησε να δώσει ελπίδα στον άνθρωπο. Βλ. F. Schiller, *Περί της αισθητικής αγωγής των ανθρώπων σε μια σειρά επιστολών*, μτφρ.: Κ. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: εκδ. Ιδεόγραμμα, 2006), σσ. 7-10 [έκδοση γερμ. πρωτοτύπου 1794: *Über die Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*].

¹⁶³ Ο προορισμός του ανώτερου είδους (Θεός), δεν πρέπει να συγχέεται με τον προορισμό του κατώτερου είδους (ον), αλλά να εκλαμβάνεται ως μια βάση επί της οποίας ένα άλλο ανώτερο είδος θα μπορέσει να ανυψωθεί. Βλ. Φ. Νίτσε, *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, μτφρ.: Ι. Ζερβός (Αθήνα: εκδ. Γ. Παπαδημητρίου, 1931), σσ. 37-39

¹⁶⁴ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 87.

Στον στίχο 6.372 ο Wittgenstein συγκρίνει την παλαιότερη φιλοσοφία με τη φιλοσοφία που διαμορφώθηκε στο πλαίσιο του λογικού θετικισμού. Η φιλοσοφία που περιγράφει, υπακούει στους φυσικούς νόμους, οι οποίοι αντικατέστησαν τον Θεό και τη μοίρα, έννοιες που καθόριζαν και διαμόρφωναν το μέλλον του ανθρώπου. Ο Wittgenstein βλέπει τον άνθρωπο υπό ένα διαφορετικό φιλοσοφικό πρίσμα, όπου η ατομικότητά του διέπεται από βασικές θεμελιώδεις αξίες, όπως είναι η ελευθερία της βούλησης¹⁶⁵.

Τέλος, στον στίχο 6.423, ο Θεός δεν εμφανίζεται στον κόσμο και ούτε ενδιαφέρεται για το πώς είναι αυτός. Δεν λειτουργεί τιμωρητικά και ζει στην υπέρτατη ευδαιμονία. Δημιουργεί αρχικά τον κόσμο και έπειτα δεν συμμετέχει ούτε στην πορεία, αλλά ούτε και στην εξέλιξή του¹⁶⁶.

Ο Θεός, κατά τη βιτγκενσταϊνική θεώρηση, δεν κατέχει κυρίαρχη θέση και επιπλέον δεν έχει καμιά σχέση με την έννοια του Θεού, όπως αυτή προσδιορίζεται από κάποιο θρησκευτικό δόγμα. Ο Θεός στο πρώιμο έργο του Wittgenstein, όπως ήδη προαναφέρθηκε, αδιαφορεί για την εξέλιξη του εμπειρικού κόσμου και εξ ορισμού ανήκει στον χώρο των αρρήτων¹⁶⁷, ενώ στην ύστερη φιλοσοφία του και δη στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* η έννοια του Θεού κατανοείται εμπειρικά, με την αξιοποίηση ενός συνόλου γλωσσικών παιγνίων.

Ο Wittgenstein επιχείρησε να προσπελάσει τα φιλοσοφικά προβλήματα με μεταφυσικό τρόπο και οδηγήθηκε σε αδιέξοδο. Έτσι, από τη μεταβατική κιόλας συγγραφική του περίοδο, αλλά κυρίως στην ύστερη, έστρεψε το ενδιαφέρον του στον άνθρωπο και στην καθημερινότητά του, αφαίρεσε από τον φιλοσοφικό του λόγο οτιδήποτε μυστικό, άρρητο και ιδιωτικό και αποδέχθηκε την εμπειρική πραγματικότητα στην κάθε της μορφή, η οποία βασίζεται τουλάχιστον σε δύο πρόσωπα και επομένως αποτελεί μια βιωμένη εμπειρία που μπορεί να περιγραφεί με τον λόγο.

¹⁶⁵ Ο.π., σ. 127.

¹⁶⁶ Βλ. ό.π., σ. 130. Ο Θεός στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία μπορεί να συσχετισθεί με την αριστοτελική έννοια του Θεού που έχει μεταφυσικό χαρακτήρα, όπως και στον Wittgenstein. Ο Αριστοτέλης δέχεται ως Θεό μια ύπαρξη, η οποία είναι απαλλαγμένη από κάθε είδους κίνηση και ύλη, που άλλοτε την ονομάζει Θεό και άλλοτε την αποκαλεί *πρώτο κινούν ακίνητο*, το οποίο είναι αιώνιο, άφθαρτο και μη αναγκαίο για την εξέλιξη της κίνησης εν γένει. Ο Θεός επομένως είναι η πρώτη αιτία της κίνησης των όντων, αποτελεί με άλλα λόγια το πρώτο κινούν, βάσει του οποίου τα λοιπά όντα του εμπειρικού κόσμου αποκτούν κίνηση (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, 259 b32-260 a1). Ο αριστοτελικός Θεός δεν είναι ο δημιουργός του σύμπαντος ούτε προβάλλει την ύπαρξή του εντός του. Βλ. Β. Κάλφας – Γ. Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι* (Θεσσαλονίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2006), σσ. 153-154.

¹⁶⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 130.

Ο Wittgenstein αναρωτιέται «πώς θα φαινόταν ένας μη λογικός κόσμος»¹⁶⁸, γι' αυτό και δεν διαχωρίζει τον λόγο από τη λογική διότι η λογική παράγεται ως αποτέλεσμα του λόγου και συνδέεται άρρηκτα με τον μυστικισμό¹⁶⁹. Οι σχέσεις επομένως του υποκειμένου με τον κόσμο είναι βαθύτατα λογικές, αφού δίδονται στον άνθρωπο όπως είναι, απλές, και δεν απαιτούν περαιτέρω αναγωγή. Πρόκειται για μια «αυτοσύλληψη του κόσμου», η οποία εκφράζεται εικονικά και δεν περιέχει τίποτα περισσότερο ή τίποτε λιγότερο εκτός από αυτά που εκφράζει¹⁷⁰. Δεν υπάρχει επομένως αναγωγή από το μέρος στο όλο, από το ειδικό στο γενικό ούτε και το αντίστροφο. Ο Wittgenstein «απογυμνώνει» κατ' αυτόν τον τρόπο «την εμπειρία από φανταστικές επιδράσεις», χωρίς αυτό να σημαίνει ότι απορρίπτει τη μεταφυσική¹⁷¹. Όπως επισημαίνει στο *Tractatus*, «ό,τι βρίσκει την αντανάκλασή του στη γλώσσα, η γλώσσα δε μπορεί να το αντιπροσωπεύσει. Ό,τι εκφράζεται με τη γλώσσα, δε μπορούμε να το εκφράσουμε με εκφραστικούς τρόπους»¹⁷². Ωστόσο, η λογική προηγείται της εμπειρίας, αφού έχει υπερβατικό χαρακτήρα. Προκύπτει έτσι το πρόβλημα των σχέσεων υποκειμένου και κόσμου, το οποίο αμβλύνεται με την ερμηνεία του γλωσσικού κώδικα. Παρατηρείται, λοιπόν, στο σημείο αυτό μια μυστική σύλληψη της πραγματικότητας, η οποία αγνοεί προσωρινά το προτασιακό σύνολο της λογικής, το οποίο δεν αναφέρεται σε κάτι, αφού οι αναλυτικές προτάσεις νοούνται ως ταυτολογίες¹⁷³.

Ο Wittgenstein φαίνεται ότι χρησιμοποιεί εργαλειακά τον όρο «μυστικός» στη φιλοσοφία του διότι η αυτοσύλληψη του κόσμου και η θέασή του ως περιορισμένο όλο οδηγεί στην αυτοθέαση της μυστικής του ιδιότητας. Κατανοούμε ότι η πραγματικότητα του μυστικού δεν μπορεί να δειχθεί λογικά, αλλά είναι δυνατόν να ειπωθεί¹⁷⁴. Στις τελευταίες παραγράφους του *Tractatus* υποδεικνύεται ο τρόπος που οδηγεί τον άνθρωπο σε ένα είδος πνευματικής ανάτασης. Η αιώνια ζωή ανήκει σε εκείνα τα όντα, τα οποία ζουν με απόλυτο τρόπο την παροντική πραγματικότητα. Το μυστήριο της

¹⁶⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 53.

¹⁶⁹ Βλ. Ν. Μακρή, *Ο κρύφιος λόγος* (Αθήνα-Ιωάννινα: εκδ. Δωδώνη, 1990), σσ. 107-109.

¹⁷⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 109.

¹⁷¹ Βλ. *ό.π.*, σσ. 111-112.

¹⁷² Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 72.

¹⁷³ Βλ. Ν. Μακρή, *Ο κρύφιος λόγος* σσ. 114-115.

¹⁷⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 115.

ζωής βρίσκεται πέρα από τον χώρο και τον χρόνο. Ο θάνατος για τον Wittgenstein δεν είναι συμβάν της ζωής, αλλά ένα γεγονός αντιστρόφως ανάλογο της ζωής, καθώς η παρουσία της ζωής εξοβελίζει την έννοια του θανάτου¹⁷⁵. Ο φιλόσοφος οδηγείται κατ' αυτόν τον τρόπο σε μια υπερ-εμπειρική πραγματικότητα, την οποία αποδέχεται κυρίως ως μυστική¹⁷⁶.

Φαίνεται επομένως, όπως υποστηρίζει και ο H. Krings¹⁷⁷, ότι η λογική του *Tractatus* οδηγεί με συνέπεια στον μυστικισμό, έναν όρο που αποτελείται κυρίως από προτάσεις της λογικής και της φιλοσοφικής θεωρίας, οι οποίες τίθενται από τη φυσική επιστήμη προκειμένου να κατανοηθεί ο ανόητος κόσμος, ο κόσμος δηλαδή που δεν μπορεί να κατανοηθεί με διαφορετικό τρόπο. Ο κύριος σκοπός της λογικής ως έννοιας είναι η εξήγηση του γλωσσικού κώδικα και η διασαφήνιση των προτάσεων. Ο Wittgenstein δεν στοχεύει μόνο στη διατύπωση προτάσεων, αλλά και στη διάδοση και γνωστοποίησή τους και συνεπώς η φιλοσοφία για τον θιασώτη του λογικού θετικισμού δεν συνιστά μια διδασκαλία, αλλά μια δραστηριότητα¹⁷⁸. Η αυστηρή και με αυτή την έννοια σωστή μέθοδος της φιλοσοφίας θα ήταν να μην λέγεται τίποτα, εκτός από αυτό που μπορεί να ειπωθεί, δηλαδή προτάσεις της φυσικής επιστήμης, οι οποίες δεν έχουν καμιά σχέση με τη φιλοσοφία. Αντιθέτως, ο Wittgenstein αναγνωρίζει τις λογικές φιλοσοφικές προτάσεις ως εργαλείο κατανόησης μιας υπερβατολογικής έννοιας που οδηγεί στον μυστικισμό¹⁷⁹.

Η πανθειστική ερμηνεία του μυστικισμού από τον Wittgenstein¹⁸⁰ αποτυπώνεται κυρίως στο *Notebook*, όπου ο φιλόσοφος ταυτίζει τον Θεό με τη φύση. Το μυστικό, όπως η ηθική και η αισθητική, συνιστούν υπερβατολογικές έννοιες στον χώρο της μεταφυσικής. Η ηθική ως όρος δεν πραγματεύεται τον κόσμο και την ύπαρξή του. Το χάσμα μεταξύ γεγονότος και αξίας, μεταξύ κόσμου και ανθρώπινης συμπεριφοράς γεφυρώνεται, σύμφωνα με

¹⁷⁵ Σχολιαστές του *Tractatus* επισημαίνουν την ομοιότητα των βιτγκενσταϊνικών απόψεων περί θανάτου με τις αντίστοιχες του Επίκουρου, ο οποίος με την ηθική του διδασκαλία προσπάθησε να βοηθήσει τους ανθρώπους να απαλλαγούν από τον φόβο του θανάτου. Βλ. σχετικά 'Επίκουρος, *Επιστολή προς Μενοικέα*, § 125: «τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν.».

¹⁷⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129.

¹⁷⁷ H. Krings, "Berichte und Diskussionen, Ästhetik des Mystischen", σ. 146.

¹⁷⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 71.

¹⁷⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 131.

¹⁸⁰ Βλ. H. Hellerer, *Tolstois Kurze Auslegung des Evangeliums und Wittgensteins Tractatus* (München: Suhrkamp, 1984), σ. 163.

τον Mc Guinness, από μια πανθεϊστική ερμηνεία του μυστικού. Το ατομικό συναίσθημα εκλαμβάνεται ως περιορισμένο σύνολο, το οποίο στη μεταφυσική του μορφή μπορεί να ταυτισθεί με την έννοια του μυστικού¹⁸¹.

Ο Wittgenstein γνώριζε ότι είναι δύσκολο να καθορισθεί με σαφήνεια και ακρίβεια η σημασία μιας τόσο βασικής θρησκευτικής έννοιας, όπως αυτή του Θεού. Πιο εύκολα, όπως επισημαίνει ο P.J. Etges, ο Wittgenstein θα μπορούσε να αναλύσει τι δε σημαίνει Θεός παρά να δώσει έναν ακριβή ορισμό, διότι προφανώς είχε κατά νου την παραδοσιακή έννοια του θεολογικού ορισμού. Μολονότι δε, εξέφραζε μια αποστροφή έναντι της θρησκείας, δεν μπορεί να παραβλεφθεί ότι κατανοώντας την ως μορφή ζωής, έθεσε το θεμέλιο για τη γλωσσική νομιμοποίηση κάθε θρησκευτικού δόγματος¹⁸², καθώς με τη βοήθεια του ιδεολογικού στοχασμού του και τη χρήση διαφόρων παιγνίων θρησκευτικού χαρακτήρα, συνέβαλε στη νομιμοποίηση της ιδιαιτερότητας του θρησκευτικού κώδικα¹⁸³.

2.1.1 Η αρίθμηση του *Tractatus* και η απεικονιστική θεωρία

Οι σύγχρονοι ερευνητές συνεχίζουν να μελετούν τη δομή και το περιεχόμενο του *Tractatus*. Ενδεικτικό είναι το ενδιαφέρον των L. Bazzocchi και P.M.S. Hacker, οι οποίοι σε ένα σεμινάριο που πραγματοποιήθηκε το 2014 στο Πανεπιστήμιο της Siena¹⁸⁴ ασχολήθηκαν με τη σύνθεση του *Tractatus*,

¹⁸¹ Βλ. B. McGuinness, "Die Mystik des Tractatus", *Texte zum Tractatus*, 2 (1989), 157-165.

¹⁸² Ο Wittgenstein περιόρισε τη θρησκευτική γλώσσα στη φιλοσοφία του και την ενέταξε στην καθημερινότητα και τα παίγνια. Αντίστοιχος υπήρξε ο περιορισμός της θρησκευτικής γλώσσας από τον Αυγουστίνο και αυτό, κατά τον P. Kuzmann, αποτελεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της έννοιας του μυστικού. Για τη σχέση του Wittgenstein με τον Αυγουστίνο, βλ. P. Kuzmann, "Mystik als Selbstbegrenzung der Sprache, Wittgenstein und Dionysios Areopagita", *Philosophisches Jahrbuch*, 101 (1994), 157-165, σσ. 157-158.

¹⁸³ Για τη σχέση θεολογίας και φιλοσοφίας στη βιτγκενσταϊνική ηθική, η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί είτε ως κριτική είτε ως συνεργατική βλ. P.J. Etges, *Kritik der analytischen Theologie. Die Sprache als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache (= Standpunkt)* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1973), σσ. 54-61.

¹⁸⁴ Το σεμινάριο διοργανώθηκε από τον καθηγητή Gabriele Usberti, διευθυντή του προγράμματος θερινών μαθημάτων με θέμα "Mind and Language". Ο τίτλος του σεμιναρίου ήταν "The Tree and the Net: Reading the *Tractatus* Two-Dimensionally". Οι L. Bazzocchi και P.M.S. Hacker έδωσαν διάλεξη σε κοινό μεταπτυχιακών φοιτητών που προέρχονταν από διάφορα Πανεπιστήμια της Ιταλίας και εξειδικεύονταν στο *Tractatus*. Βλ. P.M.S. Hacker, "How the *Tractatus* Was Meant to Be Read", *The Philosophical Quarterly*, 65/261 (2015), 648-668, σ. 648.

αλλά και τη σημασία του συστήματος αρίθμησής του¹⁸⁵. Το *Tractatus*, σύμφωνα με τους μελετητές, όσον αφορά τη δομή του δεν θα πρέπει να συγχέεται με το *Prototractatus*, δηλαδή με το *Notebooks*¹⁸⁶. Το *Tractatus* δημιουργήθηκε ως ένα λογικό δέντρο με βασικές θεμελιώδεις προτάσεις¹⁸⁷, οι οποίες αποτέλεσαν τον κύριο κορμό της σκέψης του φιλοσόφου, πάνω στις οποίες στηρίχθηκαν ως «κλώνοι» άλλες φιλοσοφικές έννοιες.

Στην πρόταση 6.4 του *Tractatus*, για παράδειγμα, αναφέρεται ότι «όλες οι προτάσεις είναι ισότιμες». Οι προτάσεις 6.41 και 6.42 αντίστοιχα επεξηγούν την πρόταση 6.4. Στην 6.41 επισημαίνεται ότι «το νόημα του κόσμου πρέπει να βρίσκεται έξω από τον κόσμο», ενώ στην 6.42 διευκρινίζεται ότι «γι' αυτό οι προτάσεις της ηθικής δεν μπορούν να υπάρξουν». Αυτό συμβαίνει διότι αποτελούν ένα είδος ερμηνείας της θεματικής πρότασης 6.4.

Για τον Bazzocchi, το *Tractatus* δεν θα πρέπει να μελετάται με τρόπο γραμμικό, αλλά διαδοχικά, δίδοντας σημασία στην πρόταση κλειδί, αλλά και στις προτάσεις που επεξηγούν τη συγκεκριμένη προτασιακή ενότητα. Έτσι στο παραπάνω παράδειγμα αν θεωρήσουμε ότι όλες οι προτάσεις είναι ισάξιες, τότε οι εμπειρικές αλλά και οι α-νόητες προτάσεις έχουν το ίδιο αξιακό φορτίο¹⁸⁸. Η θέση αυτή δείχνει ότι η μελέτη του *Tractatus* όπως την εισηγήθηκαν στην Αμερική οι νεοβιτγκενσταϊνικοί είναι λανθασμένη¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Το σύστημα αρίθμησης του *Tractatus* έχει μια δένδροειδή και όχι γραμμική διάταξη και κατ' αυτόν τον τρόπο οι αναφορές στις θέσεις του Wittgenstein είναι σαφείς, εύληπτες και δεν προκύπτουν παρερμηνείες από τη μη ορθή κατανόηση της τρακταριανής ορολογίας. Το *Tractatus* θα πρέπει να μελετάται ως ένα υπερκείμενο, το οποίο είναι δομημένο με αριθμητικές παρατηρήσεις. Ο Bazzocchi διατυπώνει εξαρχής επτά βασικές προτάσεις του *Tractatus* και ακολουθεί η εξήγηση και ερμηνεία τους. Βλ. O. Krusela, "The Tree and the Net: Reading the *Tractatus* Two Dimensionally", *Rivista di storia della filosofia*, 1 (2015), 229-232· L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 131· C. Diamond, *The Realistic Spirit* (Cambridge: M.I.T. Press, 1991), σσ. 48-51· C. Diamond, "Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*", στο: A. Crary – R. Read (eds.), *The New Wittgenstein* (London: Routledge, 2000), 149-173.

¹⁸⁶ Βλ. L. Bazzocchi, "The Prototractatus Manuscript and its Corrections", στο: N. Venturinha (ed.), *Wittgenstein After his Nachlass* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 11-29· L. Bazzocchi, "Trees, Levels and Ladders", στο: V. Munz, C. Puhl – J. Wang (eds.), *Language and World. Part One: Essays on the Philosophy of Wittgenstein* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2010), 329-341· M. Kremer, "To What Extent is Solipsism a Truth", στο: B. Stocker (ed.), *Post – Analytic Tractatus* (Hants: Ashgate Publishing, 2004), 59-82· P.M. Hodges, *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), σσ. 31-38.

¹⁸⁷ Ο Wittgenstein δημοσίευσε το *Notebooks* το 1916, πριν από το *Tractatus*, και το περιεχόμενό του είναι κυρίως ηθικό. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 9.

¹⁸⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 128-129.

¹⁸⁹ Ο O. Krusela θεωρεί ότι η «τολμηρή ερμηνεία» του *Tractatus* από την νεο-βιτγκενσταϊνιανή C. Diamond είναι λανθασμένη και υπάρχουν λόγοι επαναπροσδιορισμού της διάκρισης του πλαισίου και του σώματος. Όσον αφορά όμως την αρίθμηση του *Tractatus*, οι σχέσεις μεταξύ των προτάσεων – παρατηρήσεων δεν μπορούν να αλλοιωθούν ούτε να «εξασθενίσουν» ο

Οι όροι, στους οποίους εστίασε ο Bazzocchi στη μελέτη περίπτωσης¹⁹⁰, ήταν το οντολογικό πλαίσιο, η απεικονιστική θεωρία του νοήματος, η έννοια του σολιψισμού, η έννοια του λέγειν και δεικνύειν και οι προτάσεις 6.53 – 6.54 και 7, οι οποίες αποτελούν και τον επίλογο του *Tractatus*, όπου συμπυκνώνεται ο βιτγκενσταϊνικός φιλοσοφικός στοχασμός, χωρίς όμως να συνιστά μια ολοκληρωμένη φιλοσοφική θεωρία¹⁹¹.

Κατά τον P.M.S. Hacker¹⁹², μελετώντας με ορθό τρόπο το *Tractatus* παρατηρούμε ότι πρόκειται για ένα άρτιο φιλοσοφικό έργο, ένα τέλειο έργο τέχνης. Μολονότι φαίνεται δυσνόητο, εάν μελετηθεί σωστά, φαίνεται ότι τα επιχειρήματα έχουν μεγάλη αποδεικτική αξία, ενώ οι αναφορές που γίνονται με έναν διαδοχικό και επαναλαμβανόμενο τρόπο είναι σαφείς και έτσι η ερμηνεία του κειμένου καθίσταται πιο εύκολη.

Το σύστημα αρίθμησης ακολουθεί τη νοηματική γραμμή του κειμένου λειτουργώντας ως ένα δέντρο λογικών προτάσεων, δηλωτικό της μεθόδου

μεταξύ τους δεσμός και στο σημείο αυτό συμφωνεί και η Diamond. Έτσι η αντικατάσταση της σειράς των αριθμών με τοποθέτηση πρώτα των ακεραίων (1 έως 7) και ύστερα των δεκαδικών δεν διαστρεβλώνει τις θέσεις του *Tractatus*, αντιθέτως, σύμφωνα με τον Krusela, αυτός ο τρόπος ερμηνεύει και διασαφηνίζει τα μέρη εκείνα του *Tractatus*, τα οποία θεωρούνται δυσνόητα. Για τον Ιταλό καθηγητή φιλοσοφίας ο τρόπος προσέγγισης του *Tractatus* από τον Bazzocchi βρίσκεται πιο κοντά στην παραδοσιακή ερμηνεία του Hacker και θα πρέπει να θεωρείται ως ένα βιβλίο, το οποίο συμβάλλει στη γνώση της λογικής, ασκώντας κριτική στον τρόπο που αντιλαμβάνονται τη λογική οι B. Russell και ο G. Frege. Βλ. E. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London: Hutchinson University Library, 1959), 12-48· R. Read – R. Deans, "The Possibility of a Resolutely Resolute Reading of the Tractatus", στο: M. Lavery – R. Read (eds.), *Beyond the Tractatus Wars* (New York: Routledge, 2011), 149-170· L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 71-72.

¹⁹⁰ Βλ. D. Pears, *Paradox and Platitude in Wittgenstein's Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2006), σσ. 12-21· J. Medina, *The Unit of Wittgenstein's Philosophy* (New York: State University of New York Press, 2002), σσ. 32-36.

¹⁹¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 130-131.

¹⁹² Ο P.M.S. Hacker, ως εκπρόσωπος της παραδοσιακής ερμηνείας του τρακταριανού corpus, θεωρεί ότι το συγκεκριμένο έργο αποτελείται από ένα σύνολο θεραπευτικών α-νοησιών. Κατά την ανάγνωση του Hacker, το *Tractatus* επιδιώκει την εισαγωγή λογικών αρχών και εννοιών που στοχεύουν στην αποσαφήνιση της προθεωρητικής κατανόησης των λογικών σκέψεων που έχουν οι αναγνώστες ως κοινωνοί και χρήστες της γλώσσας. Έμμεσος επομένως στόχος του έργου είναι να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις, ώστε η φιλοσοφία να μελετάται υπό το πρίσμα της λογικής ανάλυσης. Ο Hacker θεωρεί την προκαταρκτική κατανόηση της λογικής ως βασικό στάδιο για τον αναγνώστη, ώστε στη συνέχεια να έρθει σε επαφή με άλλες επιπλέον έννοιες, οι οποίες βοηθούν τον ίδιο να κατανοήσει τις λέξεις «κλειδιά» στη σκέψη του Wittgenstein. Επιπλέον, ο Wittgenstein χρησιμοποιώντας αυτή τη μέθοδο έχει ως στόχο να γεφυρώσει το υπερβατικό *Tractatus* και τα μεταβατικά του έργα (κυρίως τις *Φιλοσοφικές Έρευνες*), στα οποία αναπτύσσεται η γλωσσολογική μέθοδος. Η θέση αυτή έχει κάποια βάση, εάν αναλογισθούμε ότι το *Tractatus* γράφτηκε το 1919, αλλά δημοσιεύτηκε το 1921, δύο χρόνια μετά, γεγονός που ενισχύει την άποψη ότι ο Wittgenstein είχε προχωρήσει στη συγγραφή των άλλων έργων του, αυτών της μεταβατικής περιόδου, όπου η σκέψη του και ο στοχασμός του όσον αφορά τη φύση της φιλοσοφίας μεταβάλλεται ριζικά. Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σ. 57· O. Krusela, "The Tree and the Net: Reading the Tractatus Two Dimensionally", 229-232· L. Bazzocchi, *The Tractatus According to its Own Form. Supplements and Other Shavings* (USA: Raleigh-Lulu, 2014), σσ. 30-45.

συγγραφής του *Tractatus*¹⁹³. Στην εκτύπωση του *Tractatus* η αρίθμηση αρχίζει από το 1 έως το 7¹⁹⁴, και όπως ορθά επισημαίνουν οι Bazzocchi και Hacker, οι δεκαδικοί αριθμοί των προτάσεων δείχνουν τη «λογική βαρύτητα» τους. Οι προτάσεις n.1, n. 2, n. 3 είναι παρατηρήσεις, οι οποίες σχετίζονται με αυτές τις προτάσεις και ακολούθως οι προτάσεις n. m1, n. m2 επεξηγούν τις προτάσεις n. 1 και n. 2 αντίστοιχα¹⁹⁵.

Επομένως, για παράδειγμα, στην πρόταση 1 του *Tractatus* η 1.1 και η 1.2 αποτελούν παρατηρήσεις της 1 ενώ η 1.11, η 1.12 και η 1.13 αφορούν σε παρατηρήσεις για την 1.1, που αποτελεί παρατήρηση της 1. Το ίδιο και η 1.21 αποτελεί παρατήρηση της 1.2 και αυτή με τη σειρά της παρατήρηση της 1 αντιστοιχώς¹⁹⁶. Τα δεκαδικά ψηφία υποδηλώνουν τα διαφορετικά επίπεδα παρατήρησης και όπως επισημαίνει ο L. Bazzocchi, εάν μελετήσουμε το *Tractatus* με τον μαθηματικό αυτόν τρόπο, ίσως κατανοήσουμε περισσότερο τα όρια του εαυτού, της γλώσσας και του κόσμου¹⁹⁷.

Η πρόταση 5.64 ακολουθεί την πρόταση 5.63. Επομένως το «είμαι ο κόσμος μου» σχετίζεται με το «εγώ» του σολιψισμού, το οποίο συρρικνώνεται σε ένα μη εκτατό σημείο και αυτό που απομένει είναι η πραγματικότητα, όπου και αυτή με τη σειρά της βρίσκεται στην ίδια συντεταγμένη γραμμή με το εγώ. Έτσι, εάν τηρήσουμε αυστηρά αυτή τη συνθήκη, ο σολιψισμός συμπίπτει με τον ρεαλισμό στην πιο καθαρή του μορφή¹⁹⁸. Το οπτικό πεδίο, κατά τον Bazzocchi, μπορεί να συσχετισθεί με την πραγματικότητα και

¹⁹³ Βλ. P.M.S. Hacker, "How the *Tractatus* Was Meant to be Read", σσ. 648-649.

¹⁹⁴ Το σύμβολο «*» στον αριθμό 1 δεν υπήρχε εξ αρχής στο *Tractatus*, αλλά προστέθηκε στο τυπογραφείο, όταν το κείμενο επεστράφη από τον G. Frege στον Wittgenstein ως διόρθωση με επεξήγηση για την ορθή μελέτη και κατανόηση του έργου.

¹⁹⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 45-46.

¹⁹⁶ Η ανάλυση του *Tractatus* με τη χρήση αριθμητικών συμβόλων παραπέμπει στη μαθηματική θεωρία των συνόλων και των υποσυνόλων, όπου το σύνολο χ αποτελείται από τα υποσύνολα χ_1 και χ_2 , και αυτά αποτελούνται με τη σειρά τους από τα υποσύνολα $\chi_{1.1}$ – $\chi_{1.2}$ και $\chi_{2.1}$ – $\chi_{2.2}$ αντίστοιχα. Η αξιοποίηση των μαθηματικών συμβόλων συναρτάται με την ιδιαίτερη αγάπη του Wittgenstein για τα μαθηματικά, αλλά και τις σπουδές του στην αεροναυπηγική επιστήμη. Βλ. D. Edmonds – J. Eidinow, *Η οργή του Βιτγκενστάϊν*, μτφρ.: Μ. Μηλιώρη (Αθήνα: εκδ. Πατάκη, 2002), σσ. 38-44 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 12001: *Wittgenstein's Poker: The Story of a Ten-Minute Argument Between Two Great Philosophers*].

¹⁹⁷ Βλ. L. Bazzocchi, "On Butterfly Feelers. Some Examples of Surfing on Wittgenstein's *Tractatus*", στο: A. Pichler, H. Hrachovec (eds.), *Philosophy of the Information Society* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2008), 125-140.

¹⁹⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 111-112.

δεν έχει όρια, αφού εξαρτάται από ένα μη εκτατό αντικείμενο το «υποκειμενικό εγώ»¹⁹⁹.

Συγκεφαλαιωτικά, μολονότι το *Tractatus* έχει θεωρηθεί από αρκετούς μελετητές ως ένα έργο χωρίς συγκεκριμένη δομή και χωρίς συνεκτικό λόγο από πρόταση σε πρόταση, η άποψη αυτή δεν σχετίζεται με το περιεχόμενο του *Tractatus*. Πράγματι τα ζητήματα που πραγματεύεται ο Wittgenstein αναλύονται σε μικρές προτάσεις, που κάποιες φορές έχουν περιορισμένη έκταση, αλλά η δομή σύμφωνα με τους νεότερους μελετητές του βιτγκενσταϊνικού corpus, όπως τον Hacker και τον Bazzocchi, είναι σαφής και συγκεκριμένη και εφαρμόζεται η μαθηματική μέθοδος $\alpha+\beta=\gamma$. Δεν αμφισβητείται ότι η μορφή του *Tractatus* δεν είναι όμοια με ένα συνηθισμένο φιλοσοφικό έργο, αλλά αυτό είναι αποτέλεσμα του ιδιαίτερου χαρακτήρα του συγγραφέα, της παιδείας του και των πολύπλευρων ενδιαφερόντων του, όπως η μουσική, τα μαθηματικά, η γεωμετρία και η αεροναυπηγική. Το *Tractatus*, επομένως, ως φιλοσοφικό έργο, εισήγαγε έναν νέο τρόπο σκέψης, τη μαθηματικοποιημένη σκέψη²⁰⁰ και ο τρόπος γραφής του θεωρείται καινοτόμος για εκείνη την εποχή.

2.2 Ο διττός τρόπος προσέγγισης και αξιοποίησης της μουσικής στο βιτγκενσταϊνικό έργο

Η σκοπιμότητα της μελέτης της μουσικής στον Wittgenstein έγκειται στον τρόπο που την εντάσσει στο φιλοσοφικό του έργο. Συγκεκριμένα, στο *Tractatus* συμπεριλαμβάνει τη μουσική στον χώρο του αρρήτου, θεωρώντας ότι είναι μέρος της αισθητικής τέχνης, η οποία είναι υπερβατολογική. Με την τελευταία φράση του *Tractatus* «για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς για

¹⁹⁹ Βλ. L. Bazzocchi, "A Significant False Perception of Wittgenstein's Draft on Mind's Eye", *Acta Analytica*, 29 (2013), 255-266· L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 112· M. Morris, *Wittgenstein and the Tractatus* (New York: Routledge, 2008), σσ. 18-24.

²⁰⁰ Ο Bazzocchi θεωρεί ότι το *Tractatus* δεν θα πρέπει να μελετάται ως μια «φιλοσοφική σκάλα» «με 526 προτάσεις – σκαλιά», αλλά ως ένα λογικό δέντρο, που έχει έναν κορμό με επτά κεντρικές διακλαδώσεις και η καθεμία από αυτές απαρτίζεται από μικρότερες, αλλά συνολικά συγκροτούν το δέντρο του *Tractatus*. Η μελέτη του ως λογικό δέντρο μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε τον τρόπο σύνθεσής του με έμφαση στην ερμηνεία και αιτιολόγηση καθεμιάς από τις επτά βασικές προτάσεις του. Βλ. L. Bazzocchi, "A Significant False Perception of Wittgenstein's Draft on Mind's Eye", σσ. 256-258.

αυτά πρέπει να σωπαίνει», αναφέρεται εμμέσως και στον όρο της μουσικής²⁰¹, η οποία ως υπερβατολογική αρχή δεν μπορεί να προσδιορισθεί λεκτικά, αλλά μόνο δεικτικά. Δεν έχουμε τη δυνατότητα να μιλήσουμε με μουσικούς όρους, αλλά αποδεχόμαστε την ύπαρξη της μουσικής μέσω της σωματικής μας μουσικότητας (ήχοι, χειρονομίες κ.ά.).

Ο Wittgenstein επιχειρώντας να προσπελάσει ερμηνευτικά την έννοια της μουσικής, τη συνδέει με τη φύση του όντος, αλλά και την κατανόηση του ατόμου ως μέρος του πραγματικού είναι. Επιπλέον, συνδέει την κατανόηση της μουσικής με την ίδια την πράξη, διότι θεωρεί ότι η κατανόηση της μουσικής θεωρίας μπορεί να αξιοποιηθεί για την εξήγηση των νοητικών διεργασιών. Η συναρμογή της μουσικής θεωρίας με την καθημερινότητα του ανθρώπου και τη χρήση του γλωσσικού κώδικα απασχολεί τη φιλοσοφική σκέψη του ύστερου Wittgenstein και πιο συγκεκριμένα τις *Φιλοσοφικές Έρευνες*, όπου η φιλοσοφία ορίζεται ως μια πραξεοληπτική ενέργεια του ανθρώπου²⁰². Δεν μπορούμε επομένως να αγνοήσουμε τη μουσική σκέψη, η οποία δεν δηλώνει και δεν εξηγεί τίποτα περισσότερο και τίποτα λιγότερο από την ίδια της την υπόσταση. Γι' αυτόν τον λόγο η φιλοσοφία του Wittgenstein αναφορικά με τη μουσική δεν ενέχει κάποια συγκεκριμένα φορμαλιστικά στοιχεία²⁰³.

Στόχος της ύστερης φιλοσοφίας του Wittgenstein ήταν η παροχή των βασικών εργαλείων της επικοινωνίας. Γι' αυτόν, ο βασικός ορισμός των εννοιών των λέξεων βρίσκεται μεταξύ του ισομορφισμού γλώσσας και πραγματικότητας, στη σκέψη την οποία εκφράζει ο ομιλητής και στον τρόπο που αυτό εκλαμβάνεται από τον δέκτη. Ο τρόπος που κατανοούμε ένα μουσικό μέρος είναι ανάλογος με τον τρόπο που κατανοούμε μια φράση ή ένα λεκτικό σύνολο. Χρησιμοποιείται μια συγκεκριμένη γλώσσα, στην περίπτωση μας μια ορολογία μουσική και συγκεκριμένες λέξεις-κλειδιά, οι οποίες δια-

²⁰¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 131.

²⁰² Ο R. Scruton ["Wittgenstein and the Understanding of Music", *The British Journal of Aesthetics*, 44 (2004), 1-9] επισημαίνει ότι η συνεισφορά του Wittgenstein στην αισθητική της μουσικής δεν έχει μελετηθεί αρκετά παρά τη σπάνια μουσική παιδεία του. Θεωρεί, ωστόσο, ότι ο Wittgenstein δεν κατάφερε να δώσει μια ολοκληρωμένη απάντηση αναφορικά με την ικανότητα κατανόησης της μουσικής.

²⁰³ Βλ. L. Wittgenstein, *Το μπλε και το καφέ βιβλίο*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1984), σ. 166 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1958: *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*]. Βλ. επίσης H. Ahonen, "Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication", *The Royal Institute of Philosophy*, 80 (2005), 513-529, σσ. 515-516.

μορφώνουν ένα περιορισμένο υφολογικό πλαίσιο²⁰⁴. Οι κανόνες των γλωσσικών παιγνίων στη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein είναι αποδεκτοί και εφαρμόσιμοι, αλλά το συγκεκριμένο είδος κανόνων δεν είναι δυνατόν να συσχετισθεί με τους αντίστοιχους γραμματικούς κανόνες. Οι κανόνες της γλώσσας χρησιμοποιούνται ως εργαλεία κατανόησης και ερμηνείας των διαφόρων εννοιών προσπαθώντας να κάνουν γνωστό οτιδήποτε βρίσκεται πέρα, αλλά και πίσω από τις ίδιες τις λέξεις. Όμως για να κατανοήσει ο άνθρωπος μια συγκεκριμένη έννοια, θα πρέπει να αποδεχθεί τους γλωσσικούς κανόνες²⁰⁵.

Οι κανόνες στη βιγκενσταϊνική φιλοσοφία όσον αφορά το ζήτημα της μουσικής θεωρούνταν όχι απλώς υποχρεωτικοί, αλλά σημαντικότεροι ακόμη και από την ίδια τη μελωδία. Έτσι προσπαθούσε να απομονώνει συγκεκριμένα σημεία κάποιων μουσικών κομματιών, όπως ήταν το *moments musical* του Schubert, την εισαγωγή της παθητικής του Beethoven ή το βαλς του Brahms, με στόχο την ορθή εκμάθηση από τον φιλόμουσο μαθητή. Η έννοια του κανόνα σε αυτή την περίπτωση είναι πιο διευρυμένη, καθώς ορίζει τον τρόπο εκτέλεσης ενός μουσικού θέματος ή προσεγγίζει μια συγκεκριμένη τεχνική στο πιάνο, αν δηλαδή το μουσικό κομμάτι που πρόκειται να εκτελεσθεί πρέπει να παιχτεί *staccato*, δηλαδή με έμφαση *vibrato*, με αλλαγή έντασης *adagio*, δηλαδή αργά, αλλά και σε ποια μέτρα ή σε ποιες συγχορδίες από τις επτά²⁰⁶. Η κατανόηση και η οικειοποίηση ενός κανόνα γενικώς, αλλά πολύ περισσότερο ενός μουσικού κανόνα γίνεται μέσω της συνεχούς επαφής του δασκάλου με τον μαθητή και όχι με κάποιο αφηρημένο τρόπο, αλλά μέσω των συνεχόμενων παραδειγμάτων.

Η μουσική εκλαμβάνεται από τον Wittgenstein ως μια γλώσσα, η οποία περιέχει ορισμένους κανόνες, οι οποίοι περιγράφονται διεξοδικά, αλλά και αποσαφηνίζονται μέσω των εμπειρικών παραδειγμάτων, χρειάζονται δύο άτομα, όπως και στη γλώσσα για να λειτουργήσουν, τον πομπό που στην προκειμένη περίπτωση είναι ο δάσκαλος της μουσικής και τον δέκτη που αντιστοίχως ταυτίζεται με τον μαθητή, τον δυνάμει μουσικό²⁰⁷.

²⁰⁴ Βλ. H. Ahonen, "Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication", σσ. 515-516.

²⁰⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 516.

²⁰⁶ Βλ. R. Kodek, *Wittgenstein und die Musik*, ed.: M. Alber (Frankfurt: Haymon Verlag, 2000), σσ. 18-26.

²⁰⁷ Βλ. J. Schulte, *Wittgenstein: Eine Einführung* (Stuttgart: Reclam, 1989), σσ. 29-36.

Ο Wittgenstein δίδει σημασία στη γνώση της γλώσσας και συγκεκριμένα της μουσικής, η οποία όμως ορίζεται επίσης βάσει ορισμένων κανόνων. Είναι αντιληπτό επομένως ότι η γνώση οποιουδήποτε γλωσσικού μορφώματος είναι δυνατόν να κατανοηθεί από τον άνθρωπο εάν ακολουθήσει τους εκάστοτε κανόνες του συγκεκριμένου πλαισίου. Η ερμηνεία και η κατανόηση ενός μουσικού κομματιού σε σχέση με κάποιο άλλο θα πρέπει να διαφέρει, αφού το κάθε κομμάτι δίδει διαφορετικό άκουσμα, επομένως θα έχει αποτυπωμένο και διαφορετικό χαρακτήρα ενώ θα προσεγγίζεται και με εντελώς διαφορετικούς μουσικούς κανόνες²⁰⁸. Ο Wittgenstein θεωρεί αδύνατον κάποιος μουσικός να συνθέσει ένα μουσικό θέμα εάν προηγουμένως δεν έχει μελετήσει και δεν έχει ερμηνεύσει και άλλα έργα.

Η σύνδεση της μουσικής με την έννοια του θείου ή η σχέση της τέχνης με ένα μεταφυσικό γεγονός εμπíπτουν στην προβληματική της παρούσας μελέτης και η αποσαφήνισή τους κρίνεται αναγκαία για την εκδίπλωση της εργασίας. Στον πρώιμο Wittgenstein, λοιπόν, η μουσική ως τέχνη αποτελεί μέρος της αισθητικής εμπειρίας, που εδράζεται στον χώρο της εμπειρικής πραγματικότητας. Από την άλλη, η έννοια της θρησκείας ανήκει στον υπερβατικό χώρο –στον χώρο του αρρήτου. Μέσω όμως της τέχνης και εν προκειμένω της μουσικής, το άτομο μπορεί να περιγράψει έννοιες, οι οποίες βρίσκονται φιλοσοφικά στον χώρο της υπερβατικής πραγματικότητας, όπως είναι η έννοια της θρησκείας. Το ανείπωτο έτσι μπορεί να δειχθεί παρά να εκφρασθεί.

Στην ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein η μουσική εκλαμβάνεται ως ένα είδος γλώσσας με ό,τι αυτή συνοδεύεται (κανόνες, παίγνια), η οποία εναρμονίζεται με την καθημερινότητα. Η θρησκεία επίσης στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* ορίζεται ως μια μορφή ζωής²⁰⁹, και με τη σειρά της περιγράφεται μέσω κάποιων συγκεκριμένων γλωσσικών παιγνίων. Επομένως, και ο όρος του θείου και η έννοια της μουσικής εντάσσονται στην καθημερινότητα με στόχο να ικανοποιήσουν το άτομο και τις ανάγκες του που μεταβάλλο-

²⁰⁸ Ο Wittgenstein ταυτίζει τη μουσική με τη γλώσσα, θεωρεί δηλαδή τη μουσική ένα γλωσσικό μόρφωμα που δημιουργείται από τη συνεργασία δύο τουλάχιστον ατόμων και καθορίζεται από διαφορετικά γλωσσικά και υφολογικά πλαίσια, τα οποία ταυτίζονται με τα διάφορα γλωσσικά παίγνια και καθορίζονται από συγκεκριμένους γλωσσικούς και γραμματικούς κανόνες.

²⁰⁹ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 225.

νται, έχοντας ως μόνο και κύριο σκοπό τους την ευδαιμονία του²¹⁰.

Ο Wittgenstein μέσω των μουσικών κανόνων, τους οποίους εισηγείται, συμβάλλει στην κατανόηση ενός μέρους της μουσικής, χρησιμοποιώντας την για την εξήγηση των ενδόμυχων σκέψεών του²¹¹. Η μέχρι τότε αναλυτική φιλοσοφία προσπαθούσε με διάφορους τρόπους να εξηγήσει, ανεπιτυχώς ίσως, τη μουσική ορολογία. Ο Wittgenstein προσπάθησε να θέσει τη μουσική μεταξύ της εμπειρικής πραγματικότητας και της υπερβατικής κατάστασης. Έτσι η μουσική ως τέχνη για τη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία ανήκει στον χώρο της εμπειρικής πραγματικότητας, αλλά ως έννοια γένους ανήκει στον χώρο της μεταφυσικής και επομένως ερμηνεύεται ως υπερβατικό γεγονός. Για παράδειγμα, η σύλληψη ενός μουσικού θέματος αποτελεί ένα υπερβατικό γεγονός, το οποίο δεν μπορεί να εξηγηθεί, μπορεί όμως να παρουσιασθεί, να ερμηνευθεί και να εκτελεσθεί μέσω της αρμονικής μεθόδου.

Η μουσική θα μπορούσε να συσχετισθεί με τη βούληση. Όπως η βούληση συντελεί στη συνεκτική σχέση όντος και υπερβατικού χώρου, έτσι και η μουσική ως τέχνη ενώνει τις εμπειρικές καταστάσεις που ζει ο άνθρωπος ως μουσικό ον με τη μουσική ως ιδέα, η οποία συνδέεται με άρρηκτους δεσμούς με την αισθητική, την ηθική και τη μεταφυσική²¹². Εκτός από τις *Έρευνες* και το *Tractatus*, ο Wittgenstein έχει ασχοληθεί με τη μουσική άμεσα ή έμμεσα και στα έργα της μεταβατικής περιόδου, όπως στο *Lectures on Aesthetics (Διαλέξεις περί Αισθητικής)* και στο *Culture and Values (Πολιτισμός και Αξίες)*.

Για τον Wittgenstein, τα προβλήματα στη θεωρία της μουσικής δεν πηγάζουν από την αισθητική ως έννοια ολότητας, αλλά από την αδυναμία κα-

²¹⁰ Ο τρόπος με τον οποίο προσπάθησε να κατανοήσει και να συσχετίσει ο Wittgenstein τις δύο έννοιες, τη μουσική και τη θρησκεία, αποτελούν μια προσωπική ηθική επιλογή – μια δύναμη δυνατότητα σύνδεσης, αλλά όχι ένα συγκροτημένο φιλοσοφικό σύστημα.

²¹¹ Βλ. R. Scruton, "Wittgenstein and the Understanding of Music", σσ. 1-9· C. Barrett, *Lectures and Conversations on Aesthetics. Freud and Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1966), σσ. 29-36.

²¹² Στη διαμόρφωση των απόψεων του Wittgenstein για τη μουσική επέδρασε και ο A. Schopenhauer. Η μουσική, κατά τον Γερμανό φιλόσοφο, διαδραματίζει πρωτεύοντα οντολογικό ρόλο, αφού χαρακτηρίζεται για την αυτονομία της και την υπεροχή της έναντι του αισθητικού γίνεσθαι. Σε αντίθεση με τις άλλες τέχνες, οι οποίες αισθητικοποιούν τη γνώση για να την καταστήσουν κατανοητή ευρύτερα, η μουσική απεικονίζει την ανθρώπινη βούληση. Η βούληση αποτελεί την πρωταρχική ουσία του υποκειμένου, διότι είναι το πρωτεύον δεδομένο της εμπειρίας του και ίσως έτσι εξηγείται η υπεροχή της μουσικής έναντι των άλλων τεχνών. Βλ. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur* (München: Hübscher, 1987), σσ. 25-34.

τανόησης των μουσικών όρων²¹³. Η συνεισφορά του Wittgenstein στη φιλοσοφία της μουσικής είναι σημαντική, καθώς όλοι οι θεωρητικοί της τέχνης θεμελίωσαν τις απόψεις τους αξιοποιώντας τις δικές του απόψεις²¹⁴.

Ο Wittgenstein, όπως παρουσιάζεται και στο έργο του της μεταβατικής περιόδου *Πολιτισμός και Αξίες*, συνδέει τη μουσική και το νόημά της με δύο άλλα φιλοσοφικά ζητήματα που απασχολούν τον ίδιο, τις ατομικές εκφράσεις και την ιδιωτική γλώσσα, και αναγνωρίζει ότι η μουσική ως όρος έχει περισσότερη σχέση με την ύπαρξη ή μη της «ιδιωτικής γλώσσας». Από τη μελέτη της φιλοσοφίας του ύστερου Wittgenstein και συγκεκριμένα του έργου *Φιλοσοφικές Έρευνες* διαπιστώνεται ότι δεν υπάρχει τίποτα το ιδιωτικό, το οποίο βρίσκεται εκτός της σφαίρας της δημοσιότητας, ούτε ακόμη και η μουσική που αποτελεί αποτύπωση προσωπικών βιωμάτων και συναισθημάτων που όμως είναι αδύνατον να ανακοινωθούν χωρίς την εφαρμογή κάποιου κανόνα, ο οποίος έχει στοιχεία δημοσιότητας, η μορφή δηλαδή και η χρήση του είναι κατανοητές τουλάχιστον από ένα άτομο²¹⁵.

Στο *μπλε και καφέ βιβλίο* ο Wittgenstein συνδέει την κατανόηση ενός μουσικού κομματιού με την αίσθηση. Η χρήση μιας μη σχεσιακής πρακτικής από τον δέκτη αποτελεί μια λανθασμένη πρακτική για τον ίδιο. Είναι

²¹³ Βλ. *ό.π.*, σ. 28. Για τον πρώιμο Wittgenstein, η υπερβατική αισθητική περιλαμβάνει όλο το σύνολο των τεχνών.

²¹⁴ Η S. Langer, για παράδειγμα, αναπτύσσει τη θεωρία της περί μουσικής βασισμένη στη θεωρία των λογικών ειδών του *Tractatus* με σκοπό να δημιουργήσει μια νέα κλειστή θεωρία έκφρασης, όπου δίδει ιδιαίτερη σημασία στο ανθρώπινο ατομικό συναίσθημα. Η θεωρία της θεωρείται «κλειστή» διότι προσεγγίζει το μουσικό συναίσθημα, τη μουσική έκφραση του ατόμου με τρόπο απόλυτο. Μόνο ο άνθρωπος μπορεί να εκφράσει τα συναισθήματά του, τα οποία αποτελούν μέρος της συνολικής του οντότητας. Η Langer αναγνωρίζει την υπεροχή της μουσικής έναντι των άλλων τεχνών διότι η μουσική έχει τη δυνατότητα να συνδυάσει ένα πλήθος καλλιτεχνικών δραστηριοτήτων και η μελέτη ενός θέματος μουσικής μπορεί να δώσει το ερέθισμα για περαιτέρω μελέτη και άλλων τεχνών. Έτσι, μελετώντας τι είναι η μουσική, από πού προέρχεται, τι ανάγκες καλύπτει, είναι σαν να μελετούμε στοιχεία ποίησης, αρχιτεκτονικής, χορού, ηθοποιίας κ.ά., αλλά το σημαντικότερο που προκύπτει από τη μελέτη και την ανάλυση ενός μουσικού κομματιού είναι η προβολή και η συσχέτιση των υπόλοιπων τεχνών με το μουσικό συγκείμενο, δηλαδή τη συσχέτιση για παράδειγμα του χορού –της χορευτικής παράστασης με τη χρήση της παύσης σε ένα μέτρο της μελωδίας ή με τη χρήση του παρεστιγμένου που δεν είναι παρά μια τελεία, η οποία μπαίνει δίπλα στη νότα, όμως το σημαντικό είναι πώς μεταβάλλει την αξία της. Βλ. S.K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (USA: Harvard University Press, 1941), σσ. 165-171. Ο E. Bullough [“ ‘Psychical Distance’ as a Factor in Art and an Aesthetic Principle”, *British Journal of Psychology*, 4 (1912), 87-118] σχολιάζοντας κριτικά τη θεωρία περί μουσικής της S. Langer επισημαίνει ότι δεν αποτελεί μια δογματική θεωρία, αλλά δίδει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να αυτενεργεί, αφού του επιτρέπει να εκφράζει τα προσωπικά του συναισθήματα. Επιτρέπει στον άνθρωπο να εκφράζει τη γενικευμένη φύση του αναλύοντας γενικές θέσεις και απόψεις παρά να προβαίνει σε γενικευμένες αλήθειες, οι οποίες προέρχονται από δογματικές αρχές.

²¹⁵ Βλ. R. Jackendoff – F. Lerdahl, *A Generative Theory of Tonal Music* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), σσ. 16-28.

λάθος να πιστεύουμε ότι έχουμε τη δυνατότητα να κατανοήσουμε μια «μουσική οντότητα» εμμένοντας σε μια γενικευμένη κρίση γι' αυτή²¹⁶. Όταν γίνεται λόγος για μουσική γνώση, η λέξη γνώση δεν είναι γενική, αλλά προϋποθέτει πρόσθετη μελέτη και επομένως η λέξη γνώση χρησιμοποιείται χωρίς όρια²¹⁷.

Συμπερασματικά, ο Wittgenstein χρησιμοποιεί τον τρόπο κατανόησης ενός μουσικού μέρους ως ένα μοντέλο όμοιο με εκείνο που χρησιμοποιεί για την κατανόηση της γλώσσας και επομένως φαίνεται ότι το μουσικό μοντέλο είναι μέρος του γλωσσικού μοντέλου²¹⁸. Η μουσική δραστηριότητα εκλαμβάνεται ως ένα γλωσσικό παιχνίδι, το οποίο συνδέεται με την ανθρώπινη πρακτική κανονικότητα και η γλώσσα αποτελεί μέρος της. Στη μουσική, όπως και στη γλώσσα υπάρχουν αρκετά γλωσσικά παίγνια. Για παράδειγμα, η μουσική ορολογία διαφοροποιείται για έναν άνθρωπο που ακούει jazz από κάποιον άλλο που ακούει rock ή κάποιο άλλο μουσικό είδος.

Τα γλωσσικά παίγνια, που στην προκειμένη περίπτωση μπορούν να ονομασθούν μουσικά, χρησιμοποιούνται προκειμένου να γίνει κατανοητή αυτή η τέχνη στο ευρύ κοινό και να διασαφηνισθούν οι κανόνες και τα σύμβολα, τα οποία θεωρούνται καθολικά. Για παράδειγμα το κλειδί του Σολ έχει αυτή την ονομασία, η οποία είναι αποδεχόμενη από κάθε μουσικό είτε αυτός ασχολείται με το βιολί είτε με το πιάνο. Επίσης, γενικός κανόνας στη μουσική είναι ότι κάθε κομμάτι αποτελείται από επτά συγχορδίες, οι οποίες εναλλάσσονται και έτσι δημιουργείται η εσωτερική μελωδία του κομματιού και η αρμονία. Επιπλέον, το γλωσσικό παίγνιο εκτός από μια λέξη μπορεί να είναι μια χειρονομία ή μια εικόνα²¹⁹.

Η κατανόηση της μουσικής είναι αποτέλεσμα μάθησης. Ο δάσκαλος μουσικής για να διδάξει τον μαθητευόμενο έχει τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσει έναν ή και παραπάνω τρόπους εξήγησης, ώστε να κατανοηθεί μια μουσική φράση. Στη φιλοσοφική θεώρηση της μουσικής του Wittgenstein η

²¹⁶ Βλ. P.A. Boghossian, "On Hearing the Music in the Sound: Scruton on Musical Expression", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 60 (2002), 49-55.

²¹⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Το μπλε και καφέ βιβλίο*, σ. 162.

²¹⁸ Βλ. P.B. Lewis, "Wittgenstein On Words and Music", *British Journal of Aesthetics*, 17 (1977), 111-121· J. Hodge, "Aesthetic Decomposition: Music, Identity and Time", στο: M. Krausz (ed.), *The Interpretation of Music: Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 247-258.

²¹⁹ Βλ. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σ. 69.

εξήγηση θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση για τη γνώση ενός κομματιού, επομένως και το γλωσσικό παίγνιο αποτελεί μέσο εξήγησης μιας φράσης με οποιοδήποτε περιεχόμενο²²⁰. Στον ανθρώπινο βίο υπάρχει ένα σύνολο παιγνίων, καθένα από τα οποία έχει ένα δικό του γλωσσικό νόημα. Η μουσική αποτελεί μέρος της ανθρώπινης ζωής, της γλώσσας και της κάθε είδους αισθητικής ικανότητάς μας και επομένως δεν είναι δυνατόν να υπάρξει μουσική θεωρία χωρίς την ύπαρξη της γλώσσας. Η γλώσσα αποτελεί *sine qua non* προϋπόθεση για τη διαμόρφωση της μουσικής ως μέρος της²²¹.

Η μελέτη της μουσικής, έτσι όπως προσδιορίζεται από τον Wittgenstein, ίσως συμβάλλει στην κατανόηση της σχέσης μεταξύ του πρώιμου (*Tractatus*) και του ύστερου (*Φιλοσοφικές Έρευνες*) βιτγκενσταϊνικού έργου. Κατά τον A. Bowie, το *Tractatus* δεν ασχολείται σε βάθος με εμπειρικά γεγονότα της πραγματικότητας, αλλά αυτό παρατηρείται στις *Έρευνες* μέσω της μουσικής, αφού είναι ο σύνδεσμος που συνδέει τη γλώσσα με την πραγματικότητα²²². Η συσχέτιση του *Tractatus* και των *Ερευνών* γίνεται εφικτή μέσω της μουσικής, διότι η μουσική εκλαμβάνεται ως μεταφυσική τρακταριανή οντότητα, αλλά συγχρόνως θεωρείται και μέρος της γλωσσικής διαλέκτου²²³.

²²⁰ Βλ. B. Szabados, "Wittgenstein, and Musical Formalism", *Philosophy*, 1 (2006), 649-658.

²²¹ Εκτός από τη γλώσσα, δομικό στοιχείο της μουσικής είναι και η σιωπή, η οποία είχε χρησιμοποιηθεί στη μουσική πριν τον Wittgenstein, στη μουσική της εποχής του Baroque και άκμασε από την αρχή του 17^{ου} ως τα μέσα του 18^{ου} αιώνα. Η γενική παύση, όπως αλλιώς δηλώνεται η σιωπή στο συγκεκριμένο μουσικό είδος, χρησιμοποιήθηκε με στόχο την επεξήγηση και τη διασαφήνιση εννοιών, όπως ήταν η αιωνιότητα, ο θάνατος και το άπειρο στη μουσική. Για τη διαμόρφωση και κατανόηση της μουσικής δομής βλ. ενδεικτικά K. Walton, "Understanding Humor and Understanding Music", στο: M. Krausz (ed.), *The Interpretation of Music: Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 259-269· J. Buelow – P.A. Hoyt – W. Blake, "Rhetoric and Music", στο: S. Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (London: Macmillan Publishers Limited, 2001), 260-275· D. Bartel, *Musical poetica: Musical – Rhetorical Figures in German Baroque Music* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997), 35-42· M.F. Bukofzer, *Music in the Baroque Era: From Monteverdi to Bach* (London–New York: Norton, 1948), 389-390.

²²² Βλ. A. Bowie, *Music, Philosophy and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), σσ. 262-265.

²²³ Οι απόψεις του Wittgenstein για τη μουσική, την οποία θεωρεί ως ένα είδος γλώσσας και την εντάσσει στον γλωσσικό κώδικα, δεν είναι εμπειρικές, αλλά τεκμηριώνονται με επιστημονικά δεδομένα. Από έρευνες διαπιστώνεται, για παράδειγμα, ότι τα βρέφη στους οκτώ μήνες ζωής τους διαμορφώνουν μια ιδιότυπη μορφή γλώσσας μέσω κάποιων μη κατανοητών για εμάς φράσεων. Έπειτα στους δέκα με δώδεκα μήνες αρχίζουν να μιμούνται κάποιους φυσικούς ήχους που αποτελούν συνέχεια των πρώτων τους εκφράσεων. Παρατηρούμε έτσι πως υπάρχει μια στενή σχέση γλώσσας και μουσικής εκτός της φιλοσοφίας του Wittgenstein και στον ίδιο τον φυσικό κόσμο. Επομένως, η φιλοσοφία του Wittgenstein θεμελιώνεται στη βάση των ανθρώπινων αναγκών, ώστε ο άνθρωπος να καταστεί ευδαίμων. Βλ. A.M. Croom, "Aesthetic Concepts, Perceptual Learning and Linguistic Enculturation:

Ο Wittgenstein συνδέει τη μουσική με την ηθική και την αισθητική, οι οποίες αποτελούν μια ολότητα και είναι υπερβατολογικές²²⁴. Ο Βιεννέζος φιλόσοφος συσχετίζει επίσης την αισθητική με την ομορφιά²²⁵, η οποία εκλαμβάνεται ως υπερβατολογική οντότητα στο πρώιμο βιτγκενσταϊνικό έργο, δηλαδή ως στοιχείο της υπερβατολογικής αισθητικής, ενώ στη μεταβατική περίοδο κατανοείται ως κανόνας που επαληθεύεται από την εμπειρική πραγματικότητα. Το μέσον επομένως για την κατάκτηση της μουσικής, όπως και οποιασδήποτε υπερβατολογικής οντότητας, είναι η λογική, αφού ο λόγος αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για κάθε μορφή ηθικής εκδήλωσης²²⁶. Κατά αυτόν τον τρόπο, επαληθεύεται η άποψη του Wittgenstein ότι η ηθική, η αισθητική και η λογική ταυτίζονται και δεν είναι δυνατόν να γίνεται αναφορά για κάποια από τις τρεις, χωρίς να υπονοείται η ύπαρξη της άλλης. Επιπλέον, η αδυναμία του γλωσσικού κώδικα να εκφράσει τα νοήματα της αισθητικής, αλλά και της μουσικής, τους προσδίδει υπερβατολογικό χαρακτήρα²²⁷. Άλλωστε, η διάβρωση της ηθικής και της αισθητικής από την περιγραφική γλώσσα και η περαιτέρω υποβάθμισή τους θα υπαγόρευαν το τέλος του ηθικού βίου του ανθρώπου²²⁸.

Στο ύστερο έργο του Wittgenstein γίνεται φανερή η σχέση του κοσμικού γίνεσθαι με τη γλώσσα, με την προϋπόθεση όμως ότι η δομή του κόσμου είναι στην ουσία μια λογική δομή, είναι λόγος²²⁹. Έτσι η μουσική προσεγγίζεται με βάση τη γλώσσα και τη χρήση διαφόρων γλωσσικών παιγνίων, που βρίσκονται σε συνάρτηση με τον λόγο. Για τον Wittgenstein των *Ερευνών*, μια μουσική πρόταση απαρτίζεται από ένα σύνολο στοι-

Considerations from Wittgenstein, Language and Music”, *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 46 (2012), 90-117· J. McDowell, “Non-cognitivism and Rule-following, στο: S. Holzma – C. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), 141-162· J. Mc Dowell, *Mind and World* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), σσ. 44-48· C. Stevenson, “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, *Mind*, 46 (1937), 14-31· B. Stroud, “Wittgenstein and Logical Necessity”, *The Philosophical Review*, 74 (1965), 504-518.

²²⁴ Ο Wittgenstein ήταν λάτρης της μουσικής του Schubert, στη μουσική του οποίου το ηθικό στοιχείο εναλλάσσεται με το αισθητικό. Βλ. L. Wittgenstein, *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, πρόλ., εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Λευκωσία: εκδ. Ανδρέου, 2002), σ. 307 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1967: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*]

²²⁵ Για τον P.B. Lewis [*Wittgenstein, Aesthetics and Philosophy* (Edinburgh: Ashgate, 1947), σσ. 172-173], η ομορφιά αποτελεί τον σκοπό της τέχνης και δεν είναι σε αυτό που απεικονίζεται ή παρουσιάζεται.

²²⁶ Βλ. Θ.Ν. Πελεgrίνης, *Η θεμελίωση του ηθικού βίου* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986), σσ. 92-93.

²²⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 128.

²²⁸ Βλ. Θ.Ν. Πελεgrίνης, *Η θεμελίωση του ηθικού βίου*, σ. 16.

²²⁹ Βλ. Θ. Βεΐκος, *Αναλυτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000), σ. 97.

χειωδών προτάσεων, τα μουσικά γλωσσικά παίγνια, εργαλεία που βοηθούν στην κατανόηση και αποσαφήνιση της έννοιας του λόγου²³⁰.

2.3 Η έννοια της βούλησης στη σκέψη του L. Wittgenstein

Η έννοια της βούλησης είναι σημαίνουσα στην ηθική, μεταφυσική και στη γενικότερη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein, σε ό,τι αφορά την ανάλυση ζητημάτων που σχετίζονται με την ιδέα του θανάτου και τον σολιψισμό. Η βούληση είναι το είδος της συνείδησης που ενυπάρχει σε κάθε άνθρωπο, επιβεβαιώνει την ύπαρξή του και τον διακρίνει από τα υπόλοιπα έμψυχα ή άψυχα όντα²³¹. Η βούληση στο *Tractatus* συνδέεται άρρηκτα με την έννοια της ηθικής και περιγράφει τη στάση του υποκειμένου για το κοσμικό σύνολο. Το υποκείμενο μεταφέρει τη βουλητική ενέργειά του και λειτουργεί ως το βουλόμενο άλλο διότι το υποκείμενο δεν εντάσσεται εντός του κόσμου, αλλά αποτελεί το όριό του²³².

Η βούληση ως πράξη²³³ συνδέεται με την ηθική, ωστόσο το υποκείμε-

²³⁰ Οι στοιχειώδεις προτάσεις ή αλλιώς οι προτάσεις πρωτοκόλλου είναι προτάσεις, οι οποίες δεν επιμερίζονται σε πιο απλές και αποτελούν το σημείο σύζευξης πραγματικότητας και γλώσσας. Η ορολογία «προτάσεις πρωτοκόλλου» χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον R. Carnap, μέλος του Κύκλου της Βιέννης και θιασώτη του ρεύματος του Νεοθετικισμού, του Λογικού δηλαδή Εμπειρισμού. Βλ. R. Carnap, *Φιλοσοφία και Λογική Σύνταξη*, μτφρ.: Ι. Γόρδου, εισαγ.: Ν. Αυγελής (Θεσσαλονίκη: εκδ. Εγνατία, 1975), σ. 105 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1967: *Der Logische Aufbau der Welt*]. πρβλ. Ν. Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Επιστήμης* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Σταμούλη, 2010), σσ. 26-27.

²³¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129.

²³² Βλ. Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σσ. 158-159.

²³³ Για το ζήτημα της βούλησης ως πράξη κάνει λόγο και ο W. James, ένας από τους εισηγητές του πραγματισμού, φιλοσοφική θεωρία που εστιάζει σε οτιδήποτε είναι πρακτικά ωφέλιμο για τον άνθρωπο. Η πράξη έχει προτεραιότητα παρά η θεωρία και αντιστοίχως η εμπειρία έναντι κάποιων βασικών αρχών, των οποίων κύριο χαρακτηριστικό είναι η ενότητα γνώσης και δράσεως, αξιών και εμπειρίας, διότι η γνώση συνδέεται με την εμπειρία, ενώ η αλήθεια επιβεβαιώνεται μέσω των πρακτικών δραστηριοτήτων. Για να γνωρίσουμε ένα αντικείμενο θα πρέπει εκ των προτέρων να γνωρίζουμε ποια πρακτικά αποτελέσματα θα επιφέρει αυτό, ποια συναισθήματα προσδοκούμε από τη χρήση του συγκεκριμένου αντικειμένου και ποιες θα πρέπει να είναι οι αντιδράσεις μας ακολούθως. Η θεωρία του πραγματισμού σε σχέση με τον ορθολογισμό και τον εμπειρισμό οφείλει να κριθεί στο επίπεδο της πρακτικής της λειτουργίας και μόνο. Ο πραγματισμός δεν είναι μια πρόταση που ακολουθεί τις άλλες, θα πρέπει να έχει έναν καθοριστικό ρόλο, αφού θεωρεί ότι η αληθινή φιλοσοφία αποτελεί έναν ορισμό της ελεύθερης βούλησης [βλ. Γρ. Καραφύλλης, «Η πραγματιστική αντίληψη της αλήθειας κατά τον William James», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 105 (2018), 197-213]. Ο πραγματισμός, έτσι όπως προσεγγίζεται από τον James, θέλει να επιβάλλει κάποια όρια σε ό,τι ονομάζεται ανθρώπινη βουλησιαρχία, με μια μέθοδο η οποία είναι κοντά στα ανθρώπινα όρια, χωρίς όμως να αφήνει τη βούληση του υποκειμένου ανεξέλεγκτη. Αυτή η ισορροπία μεταξύ υποκειμένου και βούλησης αποτελεί επιτακτική ανάγκη για τον James, αφού ο εμπειρισμός, κατά την άποψή του, δεν είναι ουμανιστικός και αρνείται τον θρησκευ-

νο που έχει τη βούληση δεν μπορεί να συνδεθεί με την ηθική, διότι δεν μπορούμε να του αποδώσουμε εμπειρικές ιδιότητες ούτε μπορούμε να το αναλύσουμε βάσει συγκεκριμένων εμπειρικών προτάσεων. Επομένως, κατά τον Wittgenstein, η ηθική δεν είναι αποτέλεσμα της βούλησης, και επίσης η βουλητική ενέργεια που έχει ένα υποκείμενο δεν συνδέεται με την ηθική, διότι δεν μπορούμε να αποδώσουμε στο υποκείμενο εμπειρικές ιδιότητες ούτε μπορούμε να το κατανοήσουμε με βάση συγκεκριμένες εμπειρικές προτάσεις. Το υποκείμενο δεν εντάσσεται στον χώρο της πραγματικότητας, αντιθέτως βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ εμπειρικής πραγματικότητας και μεταφυσικής.

Ο Wittgenstein διαχωρίζει, κατ' αυτόν τον τρόπο, τη φιλοσοφία έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο ίδιος, από την ψυχολογία ως μέρος ενός συνόλου φυσικών επιστημών. Η φιλοσοφία στην τρακταριανή αποτύπωσή της οριοθετεί το λεγόμενο χρησιμοποιώντας λογικές προτάσεις των επιστημών²³⁴. Αν και μελετά την εμπειρική πραγματικότητα μέσω του πειράματος και της παρατήρησης, εντούτοις η φιλοσοφία είναι ο χώρος του μυστικού, του απόκρυφου, ένας χώρος που είναι αδύνατον να περιγραφεί παρά μόνο να δειχθεί²³⁵.

Ο συνδετικός κρίκος που ενώνει την ηθική με την εμπειρική πραγματικότητα είναι η βούληση, χάρη στην οποία το υποκείμενο κατανοεί τον κόσμο, αλλά και τον εποπτεύει, με τη διαφορά ότι αυτό δεν ανήκει στον συ-

τικό δογματισμό. Αντιθέτως, ο ορθολογισμός αποδέχεται το θρησκευτικό στοιχείο, αλλά βρίσκεται σε μια απόσταση από τα εμπειρικά γεγονότα. Κανείς όμως δεν μπορεί να αρνηθεί τη σχέση του πραγματισμού με το φιλοσοφικό ρεύμα της φυσιοκρατίας και με αυτό της ρεαλιστικής αποτύπωσης και του ορθολογισμού ως μια επιστημονική θεωρία, η οποία γίνεται αποδεκτή μόνο εάν η ίδια ή βασικά χαρακτηριστικά της σχετίζονται με τον πραγματικό κόσμο, αναπαριστώντας ορισμένες όψεις αυτού. Βλ. W. James, "Philosophical Conceptions and Practical Results", *University of California Chronicle I*, 4 (1898), 287-310· J. Dewey, "The Control of Ideas by Facts I", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods IV*, 8 (1907), 197-203.

²³⁴ Εκτός από το *Tractatus*, ο Wittgenstein και στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* διευκρινίζει τις διαφορές μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης, σηματοδοτώντας κατ' αυτόν τον τρόπο «τη νέα αντίληψη για τη φιλοσοφία από αυτή του πρώιμου έργου». Η πρώτη διαφορά έγκειται στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζονται τα προς εξήγηση φαινόμενα ως μεθοδολογικά εργαλεία. Η επιστήμη αρχίζει με τη συλλογή δεδομένων για τα φαινόμενα, τα οποία θα πρέπει να εξηγηθούν χρησιμοποιώντας τον όρο της γενίκευσης, παραμερίζοντας την όποια διαφορά προκύψει μεταξύ τους. Αντίθετα, η φιλοσοφία δεν γενικεύει τα αποτελέσματα που προκύπτουν από την εξήγηση των φαινομένων και εστιάζει πλήρως στις διαφορές τους. Η δεύτερη διαφορά έγκειται στη διάκριση μεταξύ εξήγησης και περιγραφής. Κατά τον Wittgenstein, η φιλοσοφία θα πρέπει να έχει ως στόχο της την περιγραφή του κόσμου μέσω λογικών προτάσεων και όχι την εξήγησή του. Η απόδειξη στη λογική μέθοδο βοηθά μόνο τεχνικά. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σσ. 74-75· D. Pears, *The False Prison*, σ. 203· Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σ. 87.

²³⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 11.

γκεκριμένο χώρο, βρίσκεται επέκεινα αυτού, σε ένα στάδιο κατώτερο πριν από αυτό, της υπερβατολογικής λογικής. Ο Wittgenstein δεν θεωρεί υποδεέστερη την εμπειρική πραγματικότητα έναντι των υπερβατολογικών οντοτήτων (ηθικής, λογικής και αισθητικής). Θεωρώντας ότι η συμβολή τους στην εξέλιξη της φιλοσοφικής εν γένει σκέψης είναι όχι μόνο θετική, αλλά έχει και συμβολικό χαρακτήρα, τις νομιμοποιεί αμφότερες. Έτσι οι εμπειρικές παραστάσεις λαμβάνουν την ιδιότητα του νόμιμου κανόνα μέσω της γλώσσας²³⁶ ή και της εικόνας ενώ η υπερβατολογική πραγματικότητα μέσω της δεικτικής διαδικασίας²³⁷.

Η ηθική συνδέεται με ό,τι ονομάζεται άσκηση της βούλησης, η οποία διακρίνεται σε καλή και κακή. Η άσκηση της ορθής βούλησης ή της αντίθετης προς αυτής ενέργεια αλλάζει τα όρια του κόσμου, αλλά όχι τα γεγονότα που συμβαίνουν εντός αυτού²³⁸.

Συγκεφαλαιωτικά, η βούληση ως φορέας της ηθικής δεν μπορεί να περιγραφεί, τροποποιεί μόνο τα όρια του κόσμου, αλλά όχι τα γεγονότα, διότι δεν έχει τη δυνατότητα η ίδια να περιγραφεί ως ένα συγκεκριμένο γεγονός²³⁹. Έτσι το καλό ως δραστηριότητα εισέρχεται στον κόσμο του επιστητού μέσω της ευτυχίας, που έχει τον χαρακτήρα της υπερβατολογικής βούλησης ενώ το κακό αντιθέτως μέσω της απόρριψης του κόσμου από το συγκεκριμένο είδος της βούλησης, που είναι η δυστυχία²⁴⁰. Υπό τη βιτγκενσταϊνική οπτική, κόσμος και ζωή συνδέονται άρρηκτα και αποτελούν μια ολότητα²⁴¹, διότι η περιγραφή τους είναι αδύνατη μέσω κάποιας συγκεκριμένης εμπειρικής ή θεωρητικής γνώσης²⁴². Ο ηθικός προσανατολισμός

²³⁶ Κάθε ον εκφράζει ή οφείλει να εκφράζει τα συναισθήματά του μέσω μιας γλώσσας, την οποία κατανοεί και ερμηνεύει μόνον το ίδιο (ιδιωτική γλώσσα). Βλ. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1982), σσ. 40-58.

²³⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 15.

²³⁸ Βλ. Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σσ. 158-159.

²³⁹ Βλ. S. Mulhall, "Words Waxing and Waning, Ethics in Land of the Tractatus", στο: G. Kahene, E. Kanterian, O. Kuusela (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker* (Oxford: Blackwell, 2007), 221-247.

²⁴⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129: «ο κόσμος του ευτυχισμένου ανθρώπου είναι άλλος από τον κόσμο του δυστυχισμένου ανθρώπου».

²⁴¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 111.

²⁴² Βλ. B. McGuinness, *Wittgenstein a Life: Young Wittgenstein (1889-1921)* (London: Pelican, 1988), σσ. 253-254. Η αποσπασματική μελέτη της φιλοσοφικής σκέψης του Wittgenstein ή η επιμέρους εξέταση συγκεκριμένων εννοιών θα ήταν ίσως άστοχη. Ο μελετητής του βιτγκενσταϊνικού στοχασμού δέον είναι να μην εμμένει μόνο στις απόψεις της πρώιμης συγγραφικής του περιόδου και βάσει αυτών να χαρακτηρίζει το συνολικό έργο του φιλοσόφου, αλλά να ερευνά αναλυτικά και με συστηματικότητα την ηθική του φιλοσοφία, καθώς ο ηθικός προσανατολισμός που διαμορφώθηκε κατά την ύστερη συγγραφική του περίοδο και πιο συγκεκριμένα στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* υπήρξε ουσιαστικός για την αντιμετώπιση ζητημά-

της βούλησης εν γένει και η διάκρισή της σε βούληση της ευτυχίας και σε βούληση της δυστυχίας αντιστοίχως, μας δίδει τη δυνατότητα να διαχωρίσουμε και τις αξίες σε απόλυτες και σχετικές. Σύμφωνα με τον Θ.Ν. Πελεγρίνη, «η διάκριση των αξιών σε απόλυτες και σε σχετικές και ο προσανατολισμός, ειδικότερα της ηθικής συμπεριφοράς των ανθρώπων προς το απόλυτο καλό, προς ό,τι έχει απόλυτη αξία αποτέλεσαν δύο βασικές συντεταγμένες της ηθικής φιλοσοφίας του L. Wittgenstein»²⁴³. Οι σχετικές αξίες είναι συνυφασμένες με γεγονότα της εμπειρίας του χώρου που ζούμε. Η σημασία μιας σχετικής αξίας μπορεί να εξισωθεί με την περιγραφή δύο ή περισσότερων γεγονότων. Αντίθετα οι απόλυτες αξίες εξ ορισμού έχουν αυτόνομη παρουσία, αφού δεν εξαρτώνται από γεγονότα του εμπειρικού γίνεσθαι και του περιγραφικού λόγου, αλλά υπερτερούν έναντι αυτών και τα υπερβαίνουν²⁴⁴.

Η φιλοσοφία του Wittgenstein, κυρίως του *Tractatus*, βασίζεται σε όρια, τα οποία τίθενται ή υπερβαίνονται με σκοπό να εξηγηθεί η εμπειρική φαινομενικότητα ή η υπερβατική οντότητα. Το υποκείμενο στέκει στο όριο του αντιληπτού κόσμου, δεν ανήκει σε αυτόν αλλά μάλλον, σύμφωνα με τον Wittgenstein, είναι το όριο του²⁴⁵. Το υποκείμενο είναι εκείνο που οριοθετεί τον κόσμο του με την έννοια του μικρόκοσμου που περιβάλλει κάθε ζωντανό οργανισμό. Στο οριακό αυτό σημείο, έξω από τα όρια του κόσμου τίθεται η ηθική βούληση, αλλά και η αισθητική. Οι ηθικές και οι αισθητικές «αξιολογικές» προτάσεις δεν είναι εμπειρικές, ενώ κάθε είδος αισθητικής βίωσης, αλλά και ηθικής πράξης εντάσσεται στον χώρο της υπερβατικής ηθικής²⁴⁶.

των που αφορούσαν την ηθική συμπεριφορά των ατόμων. Βλ. A. Kenny, "Wittgenstein on the Nature of Philosophy", στο: B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times* (Oxford: Blackwell, 1982), 14-16· Θ.Ν. Πελεγρίνης, *Ηθική Φιλοσοφία* (Αθήνα: εκδ. Ελληνικά, Γράμματα, 2009), σσ. 42-58· F. Waismann, "Notes on Talks with Wittgenstein", σσ. 15-16.

²⁴³ Θ.Ν. Πελεγρίνης, «Ο ηθικός προσανατολισμός του L. Wittgenstein», σσ. 83-95.

²⁴⁴ Βλ. L. Wittgenstein, "A Lecture on Ethics", *The Philosophical Review*, 74 (1965), 3-12, σσ. 5-6.

²⁴⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 110-111· Κ.Π. Μιχαηλίδης, «Ο Οριακός και Απορητικός Στοχασμός του Ludwig Wittgenstein», στο: Γ. Τζαβάρας (επιμ.), *Συμπόσιο Wittgenstein* (Αθήνα-Γιάννενα: εκδ. Δωδώνη, 1991), 96-103, σ. 97. Για την κατανόηση της βιτγκενσταϊνικής σκέψης είναι αναγκαία η επισήμανση ότι το υποκείμενο ορίζεται ως υπερβατικό και όχι ως υπερβατολογικό, διότι αυτός ο όρος χρησιμοποιείται για να περιγράψει κάτι που υπερβαίνει τα όρια της εμπειρίας και της συνείδησης και καθίσταται γνωστό μόνο με τη χρήση του λόγου. Αντίθετα, ο όρος υπερβατολογικός αφορά στην καθαρή *a priori* γνώση των αντικειμένων, η οποία βρίσκεται σε πλήρη αναντιστοιχία με τα γεγονότα της εμπειρικής πραγματικότητας.

²⁴⁶ Βλ. Κ.Π. Μιχαηλίδης, «Ο Οριακός και Απορητικός Στοχασμός του Ludwig Wittgenstein», σ. 97. Από την οριακή συνείδηση του *Tractatus*, η οποία οδηγεί στο αίσθημα του μυστικισμού και του σολιψισμού, ο Wittgenstein στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* μετακινείται σε ένα είδος συ-

«Μέσα στον κόσμο κάθε τι είναι όπως είναι, κάθε τι συμβαίνει όπως συμβαίνει μέσα του δεν υπάρχει αξία –κι αν υπάρχει, δεν θα είχε καμία αξία»²⁴⁷.

Το υποκείμενο, επομένως, στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία κρίνει και πράττει σε έναν κόσμο που το ίδιο καθορίζει τα όριά του. Κάθε άνθρωπος λειτουργεί σύμφωνα με τις ατομικές του ηθικές αρχές και επιδιώξεις και η ευτυχία του δρώντος είναι αυτοσκοπός. Η εμπειρική πραγματικότητα δεν υποσκελίζεται σε σχέση με τις υπερβατολογικές αρχές (ηθική, αισθητική, λογική και έτσι αφενός διασφαλίζεται η αυτονομία και η ισότητα των ανθρώπων, αφετέρου προσδίδοντας στα γεγονότα μια μονοδιάστατη αντικειμενική προσέγγιση, επιτυγχάνεται η εγκυρότητά τους. Τα γεγονότα δηλαδή συμβαίνουν, είναι αυταπόδεικτα και δεν μπορούν να τροποποιηθούν. Ο τρόπος που ο καθένας τα κατανοεί, αποτελεί μια υποκειμενική κατάσταση, καθώς εξαρτάται από τις ηθικές αξίες του καθενός και επομένως το υποκείμενο, εντός της κοσμικής του ύπαρξης, διακρίνει την ποιότητα των γεγονότων²⁴⁸.

Στη βιτγκενσταϊνική σκέψη ανιχνεύονται αρχές μιας μεθόδου κατανόησης των κοινωνικών φαινομένων που υποκαθιστούν την επιστήμη²⁴⁹. Η φιλοσοφία του Wittgenstein διδάσκει τρόπους κατανόησης και μελέτης της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Εκκινώντας από αυτή τη διαπίστωση, με επιφυλάξεις ωστόσο μήπως κατηγορηθούν για επιστημονισμό, οι θιασώτες της ορθόδοξης ερμηνείας του Wittgenstein, με κύριο εκπρόσωπό τους τον Hacker, εισηγούνται ότι η φιλοσοφία δεν είναι μόνο η διάλυση των ψευδο-

νείδησης που θα χαρακτηριζόταν ως απορητική, διότι ό,τι συμβαίνει στον κόσμο του γίνεσθαι δεν το εκφράζουν οι προτασιακές σχέσεις, αλλά τα διάφορα γλωσσικά παίγνια που ομαδοποιούνται και είναι συνυφασμένα με τον τρόπο ζωής του κάθε όντος. Στη φιλοσοφία του ύστερου Wittgenstein αναιρούνται ίσως κάποιες απόψεις του της πρώιμης συγγραφικής περιόδου, όπως ότι οι απόλυτες ηθικές αξίες δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν εντός του κόσμου του επιστητού. Κατά την ύστερη περίοδο της συγγραφικής του δραστηριότητας, ο φιλόσοφος θεώρησε ότι οι ηθικές αξίες οφείλουν και πρέπει να συμβαδίζουν με το πολιτισμικό και αξιακό πρότυπο της περιόδου, πρωτίστως με τις ανάγκες που προκύπτουν στην καθημερινότητα του ανθρώπου, όπως αυτές εκδηλώνονται σε διάφορα γεγονότα του βίου. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σσ. 134-135· L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σ. 125· Π.Ν. Πανταζάκος, *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*, σ. 138.

²⁴⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 128.

²⁴⁸ Βλ. E. Friedlander, *Signs of Sense, Reading Wittgenstein's Tractatus* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 2001), σσ. 34-44· R. Bradley, "Wittgenstein's Tractarian Essentialism", *Australasian Journal of Philosophy*, 1 (1987), 43-55· Στ. Τσινόμεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σσ. 158-161.

²⁴⁹ Βλ. Μ.Ν. Θεοδοσίου, *Η φιλοσοφία του Wittgenstein, η στροφή στην ερμηνεία της και η αποτίμησή της* (Αθήνα: Ευρασία, 2007), σσ. 304-318.

προβλημάτων, αλλά και η μελέτη των διαφόρων βασικών θεωρημένων πρακτικών μας²⁵⁰. Αυτός ο τρόπος θεώρησης των φαινομένων αντιπαρέρχεται την επιστήμη εστιάζοντας στην εσωτερική φύση των φαινομένων και ενίοτε περιλαμβάνει τη μελέτη της παραδοσιακής μεταφυσικής ως μέρος της ανθρώπινης σκέψης και ως στοιχείο της διαμόρφωσης των ανθρωπίνων καταστάσεων²⁵¹.

2.4 Τα αντικείμενα του *Tractatus*

Η κατανόηση των αντικειμένων, όπως περιγράφονται στο πρώιμο έργο του Wittgenstein και πιο συγκεκριμένα στο *Tractatus*, αποτελεί προϋπόθεση για τη μελέτη της σχέσης των αντικειμένων της εμπειρικής πραγματικότητας με την υπερβατική έννοια της ηθικής γενικότερα και ειδικότερα με την έννοια του θείου, καθώς και τη σχέση των αντικειμένων με τις καταστάσεις των πραγμάτων που απεικονίζουν τον κόσμο ως ολότητα. Σύμφωνα με τον Wittgenstein, εάν αποδεχθούμε ότι ο κόσμος αποτελείται από ένα σύνολο γεγονότων και εάν ένα γεγονός αποτελείται από καταστάσεις πραγμάτων, τότε ο κόσμος αποτελεί προϊόν διαφόρων καταστάσεων πραγμάτων²⁵². Γνωρίζοντας ότι μια κατάσταση πραγμάτων αποτελεί έναν συνδυασμό αντικειμένων, συμπεραίνουμε ότι ο κόσμος αποτελείται από καταστάσεις πραγμάτων, οι οποίες είναι συνδυασμοί αντικειμένων. Έτσι, οποιοσδήποτε δυνάμει κόσμος, περιλαμβάνει όλους τους δυνάμει συνδυασμούς αντικειμέ-

²⁵⁰ Σύμφωνα με την ορθόδοξη ερμηνευτική παράδοση, το *Tractatus* και οι *Φιλοσοφικές Έρευνες* είναι δύο διαμετρικά αντίθετα έργα. Ο ερμηνευτικός άξονας της ορθόδοξης προσέγγισης συνίστατο πάντοτε σε μια αυστηρή αντίληψη για την καθημερινή γλώσσα, σύμφωνα με την οποία η γλώσσα αποτελείται από ένα πολύπλοκο σύνολο γλωσσοπαιγνίων που χαρακτηρίζονται από κανόνες, οι οποίοι καθορίζουν το νόημα των λόγων μας. Οι περιορισμοί που θέτουν αυτοί οι κανόνες αποκλείουν *a priori* ορισμένες μορφές λόγου, όπως είναι οι μεταφυσικοί όροι, ως παθολογικές γλωσσικές παρεκβάσεις, ως παραβιάσεις γλωσσικών κανόνων, ως ανοησίες. Έτσι, η ορθόδοξη αντίληψη για το *Tractatus* παρουσιάζει τον πρώιμο Wittgenstein να αγνοεί αυτού του είδους τον γλωσσικό σχηματισμό, με αποτέλεσμα το *Tractatus* να μελετάται ως μια μεταφυσική πραγματεία διατυπωμένη με ιδιοσυγκρασιακό τρόπο, ξεκάθαρα όμως ως προς τις μεταφυσικές του βλέψεις, την εξερεύνηση δηλαδή των συνθηκών της δυνατότητας της λογικής και του νοήματος, των προϋποθέσεων κάθε δυνατού συμβολισμού, ως οντολογικής διάστασης του κόσμου. Βλ. P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion* (Oxford: Clarendon Press, 1986), σσ. 22-36· R. Haller, *Questions on Wittgenstein* (London: Routledge, 1988), σσ. 10-16.

²⁵¹ Βλ. Μ.Ν. Θεοδοσίου, *Η φιλοσοφία του Wittgenstein, η στροφή στην ερμηνεία της και η αποτίμησή της*, σσ. 303-306.

²⁵² Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 45.

νων και συνεπώς η δυνατότητα όλων των δυνάμει συνδυασμών των αντικειμένων στον κόσμο, δεν είναι τίποτα περισσότερο από την ίδια του τη μορφή²⁵³.

Η έννοια των «αντικειμένων»²⁵⁴ στον Wittgenstein έχει έναν πιο αφηρημένο χαρακτήρα σε σχέση με τον φυσικό ατομισμό των αρχαίων φυσικών φιλοσόφων, όπως ήταν ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος²⁵⁵. Ο Wittgenstein δεν μας δίδει τον πλήρη ορισμό του αντικειμένου, όπως ο ίδιος τον εννοεί και επίσης δεν διευκρινίζει την έννοια της ουσίας. Ο κόσμος, για τον Wittgenstein, θα πρέπει να διέπεται από ουσία, ώστε τα νοήματα όλων των προτάσεων να είναι ανεξάρτητα μεταξύ τους στον χώρο της αλήθειας. Το νόημα μιας ατομικής πρότασης δεν πρέπει και δεν οφείλει να συνδέεται με το νόημα κάποιας άλλης. Εάν, για παράδειγμα, μια ατομική πρόταση (p)

²⁵³ Βλ. *ό.π.*, σ. 47: «αν όλα τα αντικείμενα δίνονται, τότε μαζί δίνονται επίσης και όλες οι δυνατές καταστάσεις πραγμάτων».

²⁵⁴ Ο Wittgenstein χρησιμοποιεί τον γερμανικό όρο “Gegenstände” για να περιγράψει τα αντικείμενα του *Tractatus*. Επιπλέον, εξηγεί δύο συνώνυμους όρους, “Sachen” και “Dinge” που χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν την ίδια λέξη και μεταφράζονται ως πράγματα. Ο όρος *Sache* έχει μια πιο αφηρημένη έννοια από τη λέξη *Ding*. Ωστόσο και οι δύο όροι, όπως και ο όρος *Gegenstände*, ο οποίος είναι πιο ορθός, κατά τον Wittgenstein, θα πρέπει να μεταφράζονται ως αντικείμενα. Η ορολογία για τα αντικείμενα απασχολούσε τον Wittgenstein πριν από τη συγγραφή της τρακταριανής του φιλοσοφίας. Ήδη από τις πρώτες σελίδες του *Notebook* κάνει αναφορά στον συγκεκριμένο όρο χωρίς να τον συγγεί με τον τρόπο που τον χρησιμοποιούσε στη φιλοσοφία του ο δάσκαλός του, Β. Russell. Για τον Russell, η λογική χρησιμοποιείται ως εργαλείο για την κατανόηση της μεταφυσικής και γι’ αυτόν τον λόγο αξιοποιεί αντικείμενα της καθημερινότητας. Βλ. L. Wittgenstein, *Notebooks*, σσ. 3, 45-72· Β. Russell, *Τα Προβλήματα της Φιλοσοφίας*, μτφρ.: Γ. Δυριώτης (Αθήνα: εκδ. Ι.Δ. Αρσενίδη, 1996), σ. 155 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1912: *The Problems of Philosophy*]. Β. Russell, *Logic and Knowledge*, ed.: R. Marsh (London: Allen and Unwin, 1971), σ. 178.

²⁵⁵ Η ατομική θεωρία του Λεύκιππου και του Δημόκριτου επιχειρεί να δώσει απαντήσεις στο οντολογικό ερώτημα. Οι ατομικοί φιλόσοφοι αναζητούν τον λόγο για τον οποίο τα πράγματα μεταβάλλονται συνεχώς. Η έννοια του ατόμου στη δημοκρίτεια φιλοσοφία δεν είναι μια εμπειρική, αλλά μια καθαρά πνευματική έννοια, η οποία προσπαθεί να λύσει το μεταφυσικό πρόβλημα της μεταβολής. Τα αντικείμενα επομένως για τον Δημόκριτο αποτελούνται από άτομα και κενό και ο συνδυασμός των ατόμων μεταβάλλεται συνεχώς. Στο πλαίσιο του μηχανιστικού μοντέλου, κάθε γεγονός επιδέχεται μια αιτιακή εξήγηση όσον αφορά την κρούση των ατόμων. Για να αποφύγει ο Δημόκριτος την παραδοχή μιας υλικής αιτίας, υποστηρίζει ότι η κίνηση των ατόμων δεν έχει αρχή, αλλά ούτε και τέλος. Εφόσον τα άτομα και το κενό υπάρχουν εκ των προτέρων, είναι απλό να θεωρηθεί ότι υπήρχε πάντοτε κίνηση των ατόμων. Για τους Ατομικούς, ο κόσμος αποτελεί δημιούργημα πολλών ατόμων, τα οποία έχουν ποικίλα σχήματα και τα οποία συναθροίζονται και διαμέσου μιας δίνης δημιουργείται ο κόσμος. Επειδή υπάρχουν άπειρα άτομα και το κενό έχει άπειρο χαρακτήρα, η δημιουργία του κόσμου μας δεν μπορεί να θεωρηθεί ένα μοναδικό γεγονός, αφού μπορεί να επαναληφθεί στο μέλλον. Τα άψυχα αντικείμενα, επομένως, οι ζωικοί οργανισμοί, αλλά και ο άνθρωπος είναι αποτέλεσμα των ατομικών αυτών συνενώσεων, που καθεμία έχει τη δική της σύσταση και δομή. Η αρχή όμως, η οποία επιβάλλει στα άτομα διαφορετικής υφής, άλλα να συνενώνονται και άλλα να διασπώνται, δεν μπορεί να προσδιορισθεί με ακρίβεια από τον Δημόκριτο. Σημαντικός ίσως είναι ο ρόλος της αρχής, κατά την οποία το όμοιο έλκεται από το όμοιο, μια αρχή η οποία είναι πλήρως διαδεδομένη στους περισσότερους από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους. Βλ. Β. Κάλφας – Γ. Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, σσ. 81-86 και ιδιαιτέρως σσ. 82-83· Ν. Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Σταμούλη, 2005), σσ. 157-164.

είναι αληθής, αυτό δεν σημαίνει πως και μια άλλη αντίστοιχα (q) θα είναι επίσης αληθής²⁵⁶.

Αναφορικά με τη συσχέτιση των αντικειμένων με τις αρχές της υπερβατολογικής ηθικής, χρησιμοποιούνται δύο τύποι δείξης. Ο πρώτος είναι εσωτερικός και έχει σχέση με την περιγραφή ενός γεγονότος, το οποίο μπορεί να δειχθεί, αλλά όχι να ειπωθεί ενώ ο δεύτερος είναι εξωτερικός και σχετίζεται με ένα γεγονός, το οποίο μπορεί να ειπωθεί, αλλά και να δειχθεί. Ερμηνεύοντας την παραπάνω σχέση, διαπιστώνεται ότι τα αντικείμενα έχουν διπλή λειτουργία: λειτουργούν ως περιγραφική αναπαράσταση των υπερβατολογικών οντοτήτων, όπως είναι οι έννοιες της ηθικής, της αισθητικής, αλλά και της λογικής, αλλά και ως συστατικά στοιχεία του κόσμου, ως σύνολα γεγονότων. Ο πρώτος που προσπάθησε να αποδείξει ότι τα αντικείμενα εμπίπτουν σε διάφορες κατηγορίες ήταν ο R. Bradley, ο οποίος διαφώνησε με την άποψη ότι η μορφή ενός απλού αντικειμένου είναι το σύνολο των δυνατοτήτων του σε σχέση με τα λοιπά απλά αντικείμενα²⁵⁷. Η γενίκευση αυτού του είδους είναι αποτέλεσμα παρερμηνείας μιας πρότασης του *Tractatus* και συγκεκριμένα ότι: «η δυνατότητα της εμφάνισής του σε καταστάσεις πραγμάτων είναι η μορφή του αντικειμένου»²⁵⁸. Επομένως το είναι στη συγκεκριμένη φράση του *Tractatus*, κατά τον Bradley, δεν θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως το είναι μιας ταυτολογικής σημασίας, μιας ταυτότητας και το είναι κάθε πράγματος δεν θα πρέπει να νοείται ως ένα αντικείμενο, του οποίου οι εμφανίσεις είναι πιθανές σε οποιαδήποτε κατάσταση πραγμάτων, αλλά και ως δυνάμει όρος μιας υπερβατικής σχέσης (το είναι ως ελλειπτικό).

Το πρόβλημα το οποίο προκύπτει με αυτόν τον ισχυρισμό είναι ότι ο Wittgenstein ποτέ δεν έκανε λόγο για μια τέτοιου είδους εσωτερική ιδιότητα των αντικειμένων διότι κατ' αυτόν, οι ιδιότητες των αντικειμένων περιορίζονται μόνο στη σχέση τους με τα άλλα αντικείμενα. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι τα αντικείμενα έχουν και άλλες ιδιότητες, οι οποίες όμως δεν έχουν

²⁵⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 47, 78.

²⁵⁷ Βλ. R. Bradley, "Wittgenstein's Tractarian Essentialism", σσ. 43-55· Ε.Β. Περάκης, «Ιδιότητες των αντικειμένων στο *Tractatus* του Ludwig Wittgenstein», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 104 (2018), 105-131.

²⁵⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 47.

εσωτερική υπόσταση, αλλά εξωτερική και επομένως δεν έχουν καμία αξία για αυτά²⁵⁹.

Στο ερώτημα εάν τα αντικείμενα του *Tractatus* σχετίζονται με την έννοια του Θεού, ο D. Pears διατυπώνει τη δική του ερμηνεία μέσω της αποφατικής θεολογίας, σύμφωνα με την οποία ο Θεός είναι παντοδύναμος και μπορεί να περιγραφεί μόνο κατά έναν τρόπο αντιθετικό, περιγράφοντας δηλαδή τι δεν είναι ο Θεός²⁶⁰. Αν προσπαθήσουμε να αποδώσουμε στο θεϊκό στοιχείο ιδιότητες, τότε αυτόματα με αυτό τον τρόπο περιορίζουμε την παντοδυναμία του²⁶¹. Αυτή η αντιθετική μέθοδος περιγραφής θα μπορούσε να εφαρμοσθεί στα απλά αντικείμενα του *Tractatus*, με την προϋπόθεση ότι διαθέτουν μια εσωτερική απλότητα. Μια τέτοια ερμηνεία όμως θα απέρριπτε οποιαδήποτε θετική ιδιότητα του αντικειμένου και με αυτόν τον τρόπο, η λογική μορφή ενός αντικειμένου του *Tractatus* δεν θα μπορούσε να συνδυασθεί με τα λοιπά αντικείμενα και με τις δυνάμει καταστάσεις των πραγμάτων²⁶². Για παράδειγμα το κόκκινο χρώμα θα συνδυαζόταν με ένα συγκεκριμένο αντικείμενο και θα αποτρεπόταν εξ ορισμού ο συνδυασμός του συγκεκριμένου χρώματος με τα λοιπά αντικείμενα που υπάρχουν στον εμπειρικό κόσμο²⁶³.

Η τρακταριανή λογική μορφή του όντος έχει τη δυνατότητα να συνδυασθεί με όλα τα άλλα αντικείμενα σε οποιαδήποτε κατάσταση πραγμάτων. Ο Wittgenstein έχει χαρακτηριστεί ως εμπειρικά αγνωστικιστής. Δεν έχει χρησιμοποιήσει κανένα παράδειγμα απλού αντικειμένου διότι ο ίδιος αδυνατεί

²⁵⁹ Βλ. Ε. Β. Περάκης, «Ιδιότητες των αντικειμένων στο *Tractatus* του Ludwig Wittgenstein», σσ. 118-119.

²⁶⁰ Τα απλά αντικείμενα στο βιτγκενσταϊνικό *Tractatus* μπορούν να συσχετισθούν με τον προσδιορισμό της ύλης, όπως αυτή περιγράφεται στην αριστοτελική φιλοσοφία, διότι η ύλη και τα αντικείμενα παραμένουν αμετάβλητα ως όροι και αυτό που μεταβάλλεται είναι η σύστασή τους. Κατά τον Αριστοτέλη, η ύλη είναι μία από τις τρεις πρώτες αρχές, που θα μπορούσε να εξηγήσει την κάθε μεταβολή. Η ύλη είναι ο τόπος, στον οποίο δρουν οι δύο άλλες αντιθετικές δυνάμεις μεταξύ τους, η μορφή και η στέρηση. Η γένεση και η μεταβολή δεν είναι τίποτα περισσότερο, αλλά και τίποτα λιγότερο από την εναλλαγή της μορφής και της στέρησης των δυο ιδιοτήτων της ύλης. Η ύλη δεν έχει διαφορετική ύπαρξη, αλλά συνυπάρχει με κάποια ιδιότητα της μορφής ή της στέρησης. Ο διαχωρισμός αυτός μόνο με λογικό τρόπο μπορεί να επιτευχθεί. Έτσι και στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία το αντικείμενο παραμένει ως σταθερή αρχή. Αυτό που μεταβάλλεται είναι η ουσιαστική αρχή ή η μη ουσιαστική αρχή, η φαινομενικότητα της γνώσης του αντικειμένου. Όταν υφίσταται η πρώτη, η δεύτερη βρίσκεται σε αδράνεια και αντίστροφα. Βλ. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μτφρ.: Μ. Μήτσου (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1991), σσ. 97-101 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1923: *Aristotle*].

²⁶¹ Βλ. D. Pears, *The False Prison*, σσ. 66-67.

²⁶² Βλ. Ε. Β. Περάκης, «Ιδιότητες των αντικειμένων στο *Tractatus* του Ludwig Wittgenstein», σσ. 126-127.

²⁶³ Βλ. *ό.π.*, σ. 127.

να βρει μια μέθοδο, ώστε τα αντικείμενα στο επίπεδο μιας στοιχειώδους ανάλυσης, να μην συνδυάζονται όλα με όλα χωρίς κανέναν περιορισμό και υπό αυτή την έννοια να μην είναι ομοιογενή.

Ο μέντορας του Wittgenstein, B. Russell, εκκινεί τη φιλοσοφική του σκέψη πρώτα από τις απλές οντότητες, καταλήγοντας εν συνεχεία στις σύνθετες. Αντιθέτως, ο Wittgenstein ακολουθεί την αντίστροφη οδό. Αυτός είναι και ο λόγος που, κατά τον L. Goddard, ο Wittgenstein αρχίζει πρώτα με την εξέταση του κόσμου, έπειτα με τα γεγονότα και ακολούθως με τις καταστάσεις των πραγμάτων ή αλλιώς όπως ονομάζονται ατομικά γεγονότα, καταλήγοντας στα αντικείμενα²⁶⁴.

Συμπερασματικά, τα αντικείμενα στο *Tractatus*, διακρίνονται διότι είναι διαφορετικά, δηλαδή μη ταυτόσημα. Οι διαφορές αυτές μεταξύ των αντικειμένων δεν μπορούν να αναγνωρισθούν μέσω των ουσιαστικών τους ιδιοτήτων, αλλά μόνο μέσω των εξωτερικών τους ιδιοτήτων, δηλαδή μέσω των πραγματικών τους εμφανίσεων σε κάποιες καταστάσεις πραγμάτων και μόνο μέσω της συσχέτισής τους με άλλα παρόμοια αντικείμενα. Αυτού του είδους οι εξωτερικές ιδιότητες δεν αποτελούν βασικά χαρακτηριστικά των αντικειμένων, αφού εμφανίζονται σε πολυάριθμες καταστάσεις πραγμάτων και έχουν διαφορετικές εξωτερικές ιδιότητες²⁶⁵. Η ερμηνεία των αντικειμένων ως ομοιογενείς οντότητες βασίζεται στις απόψεις του Wittgenstein, όπως αυτές περιγράφονται στο *Tractatus*, ωστόσο υπάρχει αδυναμία στη διάκριση δύο διαφορετικών καταστάσεων στα πράγματα, εφόσον αυτές αποτελούνται από αντικείμενα του ίδιου τύπου.

Ένα επιπλέον πρόβλημα είναι η αδυναμία των ανθρώπων να διακρίνουν τα αντικείμενα από ουσιαστική άποψη. Ο Wittgenstein στο πρώιμο έργο της συγγραφικής του περιόδου δεν δίδει μια σαφή απάντηση σε αυτό, επισημαίνοντας ότι η δυνατότητα ουσιαστικής διάκρισης των αντικειμένων κρίνεται αδύνατη. Μόνο μέσω των μη ουσιαστικών σχέσεων μπορούμε να

²⁶⁴ Βλ. L. Goddard – B. Judge, “The Metaphysics of Wittgenstein’s *Tractatus*”, *Australasian Journal of Philosophy*, 1 (1982), 13-19.

²⁶⁵ Βλ. Ε.Β. Περάκης, «Ιδιότητες των αντικειμένων στο *Tractatus* του Ludwig Wittgenstein», σσ. 128-129· L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 47-48· Κ.Ι. Βουδούρης, *Η θεωρία του νοήματος, εν τη φιλοσοφία του Ludwig Wittgenstein* (Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, 1972), σσ. 16-26.

γνωρίσουμε τυχαία τα αντικείμενα, ιδωμένα όμως υπό το πρίσμα της εμπειρικής πραγματικότητας²⁶⁶.

Την απάντηση την οποία δεν μπορεί να δώσει ο Wittgenstein του *Tractatus*, όσον αφορά τη γνώση των αντικειμένων, τη δίδει ο Wittgenstein των *Φιλοσοφικών Ερευνών* μέσω της χρήσης του γλωσσικού κώδικα, αλλά και των γλωσσικών παιγνίων. Στον Wittgenstein της ύστερης συγγραφικής περιόδου παύει να υφίσταται η έννοια της καθολικής μορφής της γλώσσας και αντικαθίσταται από γλωσσικά παίγνια, όχι στην αρχική τους μορφή, αλλά ως γλωσσικά σύνολα που τα χαρακτηρίζει η πολυσημία και η πολυπλοκότητα²⁶⁷. Ο φιλόσοφος των *Ερευνών* προσέγγισε τη γνώση των αντικειμένων μέσω της χρήσης της γλώσσας και των γλωσσικών παιγνίων, τα οποία μεταβάλλονται αναλόγως με την περίσταση. Σε αντίθεση με το *Tractatus*, η ονοματοθεσία δεν θεωρείται βασική αρχή του νοήματος και «η ονοματική σχέση δεν αποτελεί μια σχέση δεικτικών συνδέσεων μεταξύ ήχων ή σημείων και αντικειμένων»²⁶⁸. Η δεικτική διαδικασία (δείξη) παύει να χρησιμοποιείται ως μέσο για την κατανόηση της ίδιας της γλώσσας, αλλά και της λειτουργίας της. «Το χαρακτηριστικό στο ώριμο έργο του Wittgenstein είναι πως το γλωσσικό νόημα δεν συνδέεται με τη δυνατότητα της αναπαράστασης»²⁶⁹. Το ζήτημα της χρήσης της γλώσσας, όπως αναπτύσσεται στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* αποτελεί θεμελιακή αρχή για την ανάπτυξη των γλωσσικών παιγνίων. Εάν επιχειρήσουμε να προσδώσουμε στα αντικείμενα ιδιότητες της εμπειρικής πραγματικότητας και να τα ορίσουμε ως σύνολα, στα οποία βασίζεται η ολότητα του κόσμου του επιστητού, τίθεται το ερώτημα εάν τα αντικείμενα ορίζονται ως επιμέρους όντα ή ως καθόλου και αν η ύπαρξη αυτών είναι ανεξάρτητη από τον γλωσσικό κώδικα. Το συγκεκριμένο πρόβλημα των αντικειμένων εντοπίζεται στο *Tractatus*²⁷⁰. Ο Wittgenstein της πρώιμης συγγραφικής περιόδου –και πιο συγκεκριμένα του *Tractatus*– δεν αναφέρεται στα αντικείμενα του καθημερινού λόγου. Αν αναλυθεί δομι-

²⁶⁶ Βλ. Ε.Β. Περάκης, «Ιδιότητες των αντικειμένων στο *Tractatus* του Ludwig Wittgenstein», σ. 130· Ι.Μ. Copi, «Objects Properties and Relations in the *Tractatus*», *Mind*, 67 (1958), 145-163.

²⁶⁷ Βλ. R.H. Schlagel, «Contra Wittgenstein», σ. 540.

²⁶⁸ Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σσ. 93-94.

²⁶⁹ Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, «Η γλωσσική στροφή του Wittgenstein», στο: *Ludwig Wittgenstein*, Επιστημονική Ημερίδα Πανεπιστημίου Ιωαννίνων Τομέα Φιλοσοφίας (Ιωάννινα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 2002), 17-26.

²⁷⁰ Βλ. Μ. Βενιέρη, «Το πρόβλημα των αντικειμένων στο *Tractatus*», στο: Γ. Τζαβάρας (επιμ.), *Συμπόσιο Wittgenstein* (Αθήνα-Γιάννινα: εκδ. Δωδώνη, 1991), 16-25, σ. 16.

κά ο γλωσσικός κώδικας θα οδηγηθούμε στα απλούστερα στοιχεία του, τα απλά ονόματα, τα οποία με τη σειρά τους αντιστοιχούν στα απλά αντικείμενα. Τα αντικείμενα του *Tractatus* είναι απλά, αποτελούν την ουσία του κόσμου γι' αυτό και δεν μπορούν να είναι σύνθετα και να αναλυθούν περαιτέρω²⁷¹. Ιδιότητες όπως ο χώρος, ο χρόνος και το χρώμα αποτελούν τη μορφή ενός αντικειμένου, η οποία αποτελεί την εσωτερική ιδιότητα αυτού και τον δυνάμει συνδυασμό του με τα λοιπά αντικείμενα ενώ οι εξωτερικές-υλικές ιδιότητες του αντικειμένου περιγράφουν ή περιορίζονται στην περιγραφή ατομικών γεγονότων²⁷².

Δεν υπάρχει μια σαφής εικόνα στον προσδιορισμό των αντικειμένων. Πολλοί ερμηνευτές της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας πιστεύουν ότι τα αντικείμενα είναι επιμέρους όντα ενώ άλλοι θεωρούν ότι τα αντικείμενα του *Tractatus* θα πρέπει να ορίζονται μόνο ως καθόλου όντα. Αν δεχθούμε ότι τα αντικείμενα είναι καθόλου όντα, τότε θα πρέπει και οι ατομικές προτάσεις του *Tractatus* να είναι αυτόνομες. Κατά τον Wittgenstein, «το προτασιακό σημείο συνίσταται στο πώς τα στοιχεία του, οι λέξεις, συσχετίζονται μεταξύ τους μέσα σε αυτό κατά έναν ορισμένο τρόπο». Άρα «το προτασιακό σημείο είναι ένα γεγονός» και επομένως και αυτόνομο στην πράξη²⁷³. Αποδεχόμενοι για παράδειγμα τη θέση ότι τα αντικείμενα είναι επιμέρους όντα, αποδεχόμαστε ότι οι ατομικές προτάσεις που προκύπτουν από τα αντίστοιχα ονόματα των αντικειμένων δεν είναι αυτόνομα και αυτό έρχεται σε σύγκρουση με την πρόταση 3.14 του *Tractatus* που προαναφέρθηκε .

Κατά την ανάλυση των αντικειμένων με στόχο να προσδιορισθεί ο χαρακτήρας τους, αν δηλαδή είναι καθόλα ή επιμέρους όντα, ανακύπτει ένα νέο πρόβλημα. Αν, όπως επισημαίνει ο Wittgenstein, ο χώρος και ο χρόνος αποτελούν μορφές των αντικειμένων και επομένως δεν είναι αντικείμενα, ίσως υπάρχουν και κόσμοι, όπου τα αντικείμενα δεν έχουν μια χωροχρονική μορφή και επομένως η διάκριση σε καθόλα ή επιμέρους όντα δεν έχει πλέον καμία αξία²⁷⁴.

²⁷¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 47.

²⁷² Βλ. Μ. Βενιέρη, «Το πρόβλημα των αντικειμένων στο *Tractatus*», σσ. 16-25.

²⁷³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 54.

²⁷⁴ Βλ. Μ. Βενιέρη, «Το πρόβλημα των αντικειμένων στο *Tractatus*», σσ. 16-25· L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 48.

Μια άλλη προσέγγιση, την οποία θα μπορούσαμε να αποδεχθούμε, είναι εκείνη, η οποία θέτει τα αντικείμενα έξω από το γλωσσικό πλαίσιο, αλλά όχι ανεξάρτητα από αυτό²⁷⁵. Τα αντικείμενα δεν αποτελούν γλωσσικούς «αρμούς», στοιχεία της γλώσσας, γι' αυτό βρίσκονται εκτός αυτής, αλλά δεν είναι εφικτό να προσδιορισθούν ως ανεξάρτητα όντα, αφού η ταυτότητά τους θα πρέπει να προσδιορισθεί από τη λογική κατηγορία, η οποία μπορεί να προσεγγισθεί με μοναδικό μεθοδολογικό εργαλείο τη γλώσσα, καθώς η δεικτική μέθοδος θεωρείται ανεπαρκής. Για τον πρώιμο Wittgenstein, η γλώσσα αποδίδει πιστά την εμπειρική πραγματικότητα. «Αυτό που κάθε εικόνα, αδιάφορο ποιας μορφής, πρέπει να έχει κοινό με την πραγματικότητα για να μπορεί γενικά να την απεικονίζει, σωστά ή λαθεμένα— είναι η λογική μορφή, δηλαδή η μορφή της πραγματικότητας»²⁷⁶. Έτσι μια πρόταση ατομική έχει νόημα, επειδή απεικονίζει μια κατάσταση όντων στον κόσμο, ένα γεγονός το οποίο πρόκειται ενδεχομένως να συμβεί. Αυτή η ατομική πρόταση είναι αληθής, όταν η συγκεκριμένη κατάσταση πραγμάτων υφίσταται και γίνεται ψευδής όταν συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο.

Οι διαφορετικές αντιλήψεις για την προσέγγιση των αντικειμένων στο *Tractatus*, προέρχονται κυρίως από βασικές αρχές που παρουσιάζονται στο συγκεκριμένο έργο και επομένως η τελική διαμόρφωση μιας ερμηνείας, η οποία θα συμφωνεί με τους βασικούς κανόνες του *Tractatus*, κρίνεται αν όχι αδύνατη, μη εφαρμόσιμη, διότι οι υποστηρικτές και των δύο θέσεων αντλούν τα επιχειρήματά τους από το ίδιο έργο. Τα αντικείμενα ως ατομικά γεγονότα μπορούν να χαρακτηρισθούν και ως *qualia*²⁷⁷. Η ύπαρξη ή μη των οντοτήτων αυτών σχετίζεται άμεσα με το ζήτημα της συνείδησης και της υποκειμενικότητας και εφορμάται από τη σχέση του νου με το σώμα²⁷⁸. Στο πλαίσιο των σύγχρονων θεωριών που μελετούν τον ανθρώπινο νου, υπάρχει δυσκολία στον τρόπο εξήγησης των κουαλίων (*qualia*), τα οποία

²⁷⁵ Πρόκειται για μια προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία τα αντικείμενα προσλαμβάνονται ως επιμέρους όντα. Βλ. I.M. Copi, "Objects Properties and Relations in the *Tractatus*", σσ. 145-163.

²⁷⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 52.

²⁷⁷ Ο όρος *qualia* (*quale* στον ενικό) χρησιμοποιείται για να δηλώσει τις υποκειμενικές ποιότητες των νοητικών καταστάσεων, όπως είναι το αίσθημα του πόνου, αλλά και η εμπειρία ενός χρώματος ή ενός ήχου. Βλ. T. Nagel, "What it is Like to be a Bat", *Philosophical Review*, 83 (1974), 435-450.

²⁷⁸ Βλ. Μ. Βενιέρη, «Το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας και τα *qualia*», σσ. 27-34.

ως υποκειμενικές φαινομενικές ποιότητες προσεγγίζονται μόνο μέσω της ενδοσκοπήσης και είναι δύσκολο να ονομασθούν λειτουργικά²⁷⁹.

Ο D. Dennett θεωρεί ότι τα *qualia* είναι εγγενείς ιδιότητες των νοητικών καταστάσεων, οι οποίες δεν μπορούν να κατανοηθούν με τον λόγο, αλλά με τη δείξη²⁸⁰. Όσοι πιστεύουν ότι τα *qualia* είναι οντότητες, οι οποίες δεν είναι φυσικές και αποδέχονται μια μορφή δυϊστικού προτύπου, προσκρούουν στην καρτεσιανή προβληματική, η οποία αδυνατεί να εξηγήσει την αλληλεπίδραση αυτών των οντοτήτων (*qualia*) μέσω της αίσθησης. Όσοι πάλι αποδέχονται τις εμπειριστικές προτάσεις, δεν έχουν τη δυνατότητα να διαμορφώσουν ένα σαφές εξηγητικό μοντέλο για να συνδέσουν τη σχέση μεταξύ νευροφυσιολογικών διαδικασιών και υποκειμενικών αισθημάτων²⁸¹ με τα *qualia*²⁸².

Ο Wittgenstein δεν εμμένει σε τέτοιες λεπτομέρειες, αφού στην ύστερη κυρίως φιλοσοφική του σκέψη, όλα τα μέχρι τότε φιλοσοφικά προβλήματα δεν είναι τίποτα άλλο από μια παρανόηση του τρόπου λειτουργίας του γλωσσικού μας κώδικα. Αντικείμενο μελέτης του δεν είναι ούτε τα ιδιωτικά συναισθήματα, που εκφέρονται μέσω μιας γλώσσας ιδιωτικής, αλλά ούτε και τα επιστημονικά προβλήματα της μέχρι τότε νευροψυχολογίας. Μέρος της ενασχόλησής του είναι ο καθημερινός άνθρωπος στο πλαίσιο μιας κοινότητας και μιας μορφής ζωής²⁸³, η μελέτη δηλαδή της «κοινής συμπεριφοράς των ανθρώπων»²⁸⁴.

Η λεκτική μας γλώσσα αποτελείται από μορφικές αναλογίες σχημάτων και κατασκευών. Για τον Wittgenstein των *Ερευνών*, η χειρονομία μοιάζει να θεωρείται σημαντικότερη από τις λέξεις διότι όταν προσπαθούμε να εκπαιδεύσουμε τα βρέφη στην ομιλία, καταφεύγουμε στις χειρονομίες για να κατανοήσουν το μήνυμα, το οποίο επιθυμούμε να μεταφέρουμε²⁸⁵. Η

²⁷⁹ *Αυτόθι*.

²⁸⁰ Βλ. D. Dennett, "Quining Qualia", *The Nature of Consciousness*, 1 (1997), 619-642.

²⁸¹ Βλ. J. Levine, "Materialism and Qualia, The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983), 354-361.

²⁸² Βλ. Μ. Βενιέρη, «Το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας και τα qualia», σσ. 27-34.

²⁸³ Βλ. A. Rudd, "What it's Like and What's Really Wrong with Physicalism, A Wittgensteinian Perspective", *Journal of Consciousness Studies*, 5 (1998), 454-463.

²⁸⁴ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 28.

²⁸⁵ Βλ. L. Wittgenstein, "Bemerkungen über Frazer's the Golden Bough", *Synthese*, 17 (1967), 233-253· πρβλ. L. Wittgenstein, «Παρατηρήσεις πάνω στο "Χρυσό Κλωνί" του Frazer», στο: L. Wittgenstein, *Γλώσσα, Μαγεία, Τελετουργία*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: εκδ. Καρδαμίτσα, 1990), σ. 56.

γλώσσα των χειρονομιών είναι μια γλώσσα την οποία δεν την έχουμε διδαχθεί, αλλά τη γνωρίζουμε εκ των προτέρων²⁸⁶.

Για τον πρώιμο Wittgenstein, η γλώσσα της ηθικής είναι μη υπαρκτή, αφού οι ηθικές προτάσεις δεν υπάρχουν πραγματικά. Πρόκειται στην ουσία για ψευδοπροτάσεις και μπορούν μόνο να κατανοηθούν με τη στάση της σιωπής, αφού έχουν τον χαρακτήρα της α-νόητης οντότητας²⁸⁷. Ως λειτουργία της γλώσσας για τον Wittgenstein, ορίζεται η περιγραφή του κόσμου των φαινομένων, όπου τα αντικείμενα αποτελούν το σύνολο των προτασιακών συνδυασμών²⁸⁸.

2.4.1 Η απροσδιοριστία του τρακταριανού αντικειμένου και η σύνδεσή του με την έννοια του μυστικού

Τα αντικείμενα για τον Wittgenstein είναι απλά και αποτελούν την ουσία του κόσμου των αισθήσεων²⁸⁹, ωστόσο δεν είναι δυνατόν να προσδιορισθεί εάν τα επιμέρους όντα ή τα καθόλου όντα περιγράφονται, διότι στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία δεν δίνεται ένας σαφής ορισμός για τα καθόλου και τα επι-

²⁸⁶ Βασικές αρχές της πρώιμης συγγραφικής περιόδου του L. Wittgenstein επαναλαμβάνονται και στην ύστερη φιλοσοφική του σκέψη, όπως διαπιστώνεται και από την πραγμάτευση του ζητήματος της γλώσσας ως κώδικα επικοινωνίας των ανθρώπων. Πρόκειται για έναν κώδικα, ο οποίος καταγράφει την κοινή, όπως ο ίδιος τη χαρακτηρίζει, συμπεριφορά των ανθρώπων. Στο πλαίσιο της επικοινωνίας, σημαντική είναι η μη λεκτική επικοινωνία, η δεικτική. Μελετώντας την πρώιμη φιλοσοφία του Wittgenstein, διαπιστώνουμε ότι η δείξη ως όρος αναφέρεται για πρώτη φορά στον στίχο 6.522 του *Tractatus* και περιγράφει τον ορθό τρόπο κατανόησης των γεγονότων, τα οποία ανήκουν στο χώρο της άρρητης υπερβατολογικής πραγματικότητας. Η μη λεκτική επικοινωνία είναι υπερβατική, βρίσκεται δηλαδή πέρα και πάνω από τον άνθρωπο, συνδέεται με τη βούλησή του και τον καθιστά κοινωνό της τριαδικής υπερβατολογικής αρχής (ηθικής, λογικής, αισθητικής). Βλ. L. Wittgenstein, *Γλώσσα, Μαγεία, Τελετουργία*, σσ. 56-57.

²⁸⁷ Ο E. Stenius προσέγγισε τη θεωρία του Wittgenstein περί α-νοήτων προτάσεων με έναν διαφορετικό τρόπο. Επιχείρησε να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ των απλών προτάσεων και της υπερβατολογικής ηθικής, κάνοντας λόγο για δείξη δύο τύπων, την «εσωτερική» και την «εξωτερική». Η «εσωτερική» αναφέρεται σε ένα γεγονός, το οποίο μπορεί να δειχθεί αλλά όχι να ειπωθεί ενώ η «εξωτερική» έχει σχέση με ένα γεγονός, το οποίο μπορεί να εκφραστεί. Όταν προσπαθούμε να περιγράψουμε αντικείμενα τα οποία βρίσκονται στον αισθητό κόσμο, χρησιμοποιούμε την εξωτερική δείξη, χαρακτηριστικό της οποίας είναι η απεικόνιση. Αντιθέτως, όταν κάνουμε αναφορά σε ένα γεγονός, το οποίο βρίσκεται στον άρρητο υπερβατικό κόσμο, χρησιμοποιούμε την εσωτερική δείξη, η οποία χαρακτηρίζει οτιδήποτε λειτουργεί ως πρότυπο. Βλ. E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of the Mainlines of Thought*, σσ. 180-184 και ιδιαιτέρως σ. 181.

²⁸⁸ Βλ. M. Δραγώνα-Μονάχου, «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein. Τα σύγχρονα εις εαυτόν ή πως κουβεντιάζεται η σιωπή», *Φιλοσοφία*, 10-11 (1980-1981), 433-481, σσ. 434-435· J. Walker, "L. Wittgenstein's Earlier Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 5 (1968), 219-232, σ. 224.

²⁸⁹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 47.

μέρους²⁹⁰. Η αδυναμία έγκειται στο γεγονός ότι δεν μπορούμε να προβλέψουμε τη μορφή των ατομικών προτάσεων, αφού δεν γνωρίζουμε *a priori* εάν οι προτάσεις που χρησιμοποιούμε στον καθημερινό λόγο αποτελούν μορφές των ατομικών αυτών προτάσεων²⁹¹. Εάν δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τους δυνατούς τρόπους με τους οποίους τα ονόματα των προτάσεων θα μπορούσαν να ορισθούν, τότε αδυνατούμε να γνωρίζουμε και τους τρόπους με τους οποίους τα αντικείμενα των αντίστοιχων καταστάσεων θα μπορούσαν να ορισθούν²⁹². Ο L. Wittgenstein ίσως παραμένει σκόπιμα ουδέτερος για το αν τα αντικείμενα περιλαμβάνουν ιδιότητες και σχέσεις πραγμάτων. Αναγνωρίζει ότι η διάκριση μεταξύ καθόλου και επιμέρους όντων μόνο σύγχυση θα μπορούσε να προκαλέσει, γι' αυτό θεωρεί ότι η γνώση των μορφών των ατομικών προτάσεων καθίσταται αδύνατη και λανθασμένη²⁹³. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να έρθουμε σε επαφή με αυτές μόνο μέσω της δεικτικής μεθόδου.

Η εμπειρία της ένωσης με τον Θεό και το σύμπαν είναι ό,τι ορίζεται ως μυστικισμός στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία²⁹⁴. Πρόκειται για όρο, ο οποίος εμφανίζεται τρεις φορές στο τέλος του *Tractatus* στις παραγράφους 6.44-6.45 και 6.522 αντίστοιχα²⁹⁵, αφού πρώτα χρησιμοποιήθηκε στο *Notebooks*²⁹⁶ στη μέση περίπτωση, χωρίς να δίδεται καμία ερμηνεία ή περαιτέρω ανάλυση²⁹⁷.

Για τον πρώιμο Wittgenstein ο μυστικισμός δεν περιγράφει την ύπαρξη του κόσμου, αφού πρόκειται για αυταπόδεικτο υπαρκτό γεγονός. Ο κόσμος είναι ένα σύνολο γεγονότων. Η ύπαρξη της μυστικιστικής οντότητας δίδει στον κόσμο σαφή όρια και τον αναγάγει σε ένα περιορισμένο σύνολο με

²⁹⁰ Βλ. P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1959), σ. 15.

²⁹¹ Βλ. Α.Α. Γεωργαλλίδης, *Από τη θεωρία στον μυστικισμό. Η ασάφεια της έννοιας «αντικείμενο» στο Tractatus του Wittgenstein*, επιμ.: Α.Π. Αντζούλης (Αθήνα: Ίαμβος, 2018), σσ. 96-97.

²⁹² Βλ. *ό.π.*, σ. 98.

²⁹³ Βλ. F.P. Ramsey, "Universals", *Mind*, 34 (1925), 401-417.

²⁹⁴ Βλ. H.J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishers, 2004), σ. 251.

²⁹⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 130-131.

²⁹⁶ Η έννοια του μυστικισμού εμφανίζεται στη φιλοσοφία του L. Wittgenstein κατά τα έτη 1915-1916, όταν συνέγραφε το *Notebooks*. Με αφορμή τη συμμετοχή του ως εθελοντής στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, συνειδητοποίησε ότι ο άνθρωπος όσο πιο κοντά έρχεται στον θάνατο τόσο περισσότερο μαθαίνει να εκτιμά τη ζωή και τα άυλα αγαθά που του προσφέρονται. Βλ. R. Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius* (London: Vintage Books, 1991), σ. 112· F. Sonntag, *Wittgenstein and the Mystical*, σσ. 16-17.

²⁹⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Notebooks*, σ. 51.

αρχή, μέση και τέλος, σε ένα καταστασιακό σύνολο που βρίσκεται στον έλεγχο της βούλησης και των μεταφυσικών οντοτήτων (ηθικής, αισθητικής, λογικής). Στη βιτγκενσταϊνική ηθική φιλοσοφία η έννοια του θείου αλλά και οι ιδιότητες των πραγμάτων, οι οποίες ενυπάρχουν στα ίδια τα αντικείμενα, δεν μπορούν να περιγραφούν λεκτικά, αλλά μόνο με τη δεικτική μέθοδο. Έτσι η απροσδιοριστία του αντικειμένου ή, κατά το ορθότερο, η λεκτική απροσδιοριστία των στοιχείων του αντικειμένου μπορεί να συσχετισθεί με την απροσδιοριστία του μυστικού όρου. Αυτή η απροσδιοριστία θα μπορούσε να συμβάλλει στην εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης, διότι η παρουσία διαφόρων διευκρινιστικών προτάσεων και όχι φιλοσοφικών θεωριών δίδει τη δυνατότητα στον κάθε άνθρωπο χρησιμοποιώντας τις ως μέσο να οδηγηθεί στη θέαση του «δικού» του κόσμου. Ο Wittgenstein επιθυμεί οι δικές του προτάσεις να αποτελέσουν το κίνητρο για να εξετάσει ο άνθρωπος ζητήματα που τον ενδιαφέρουν. Θεωρεί ότι ο άνθρωπος «πρέπει να ξεπεράσει τις προτάσεις αυτές και τότε θα δει τον κόσμο σωστά»²⁹⁸. Γι' αυτό άλλωστε η απροσδιοριστία των αντικειμένων στο τρακταριανό corpus θεωρείται σκόπιμη.

Ο Wittgenstein στο ύστερο φιλοσοφικό του έργο *Φιλοσοφικές Έρευνες*, στην παράγραφο 46, εκφράζει με βεβαιότητα δύο βασικές του σκέψεις, ότι τα επιμέρους όντα με τον τρόπο που παρουσιάζονται στη φιλοσοφική σκέψη του B. Russell ταυτίζονται με τα αντικείμενα, έτσι όπως τα προσδιορίζει ο ίδιος στο πρώιμο έργο του και κυρίως στο *Tractatus*, και επιπλέον ότι τα αντικείμενα αυτά νοούνται ως πρωταρχικά στοιχεία²⁹⁹. Φαίνεται δηλαδή ότι ο Wittgenstein χρησιμοποιεί τα αντικείμενα στο πρώιμο συγγραφικό του έργο αναλόγως με τα «αισθητηριακά δεδομένα» του Russell³⁰⁰. Ο κόσμος των αισθήσεων ταυτίζεται με τον κόσμο που ζούμε, αλλά και ο κόσμος για τον οποίο κάνουμε λόγο αποτελεί τον κόσμο των φυσικών αντικειμένων. Η αναφορά στην ύπαρξη δύο κόσμων, αυτού των φυσικών αντικειμένων, αλλά και αυτού των δεδομένων των αισθήσεων, αποτελεί μια α-νοησία, αφού στην ουσία δεν πρόκειται για δύο διαφορετικά πράγματα³⁰¹.

²⁹⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 131.

²⁹⁹ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σσ. 46-47.

³⁰⁰ Βλ. B. Russell, *The Problems of Philosophy*, σσ. 52-53.

³⁰¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, σσ. 82-109.

Ο Wittgenstein δεν διευκρινίζει πώς ορίζονται τα αντικείμενα στο *Tractatus*, όχι γιατί δεν μπορεί να απαντήσει στο συγκεκριμένο ερώτημα, εάν δηλαδή τα αντικείμενα έχουν φαινομενολογικό ή εμπειρικό χαρακτήρα ή εάν περιλαμβάνουν ιδιότητες και σχέσεις αντίστοιχα, αλλά επειδή νιώθει ανέτοιμος να απαντήσει στο ερώτημα με ποιον τρόπο μπορεί να δοθεί απάντηση σε σχέση με τη φύση των αντικειμένων και τη φύση ή τη μορφή των εννοιών³⁰². Στο *Tractatus*, μέσω της δείξης, παρουσιάζεται μέσα από μια κατάσταση μυστικής αισθητικότητας αυτό που μπορεί, αλλά και δεν μπορεί να συμβεί στην πραγματικότητα. Το *Tractatus* επομένως δεν έχει στόχο να οδηγήσει τον αναγνώστη σε ριζοσπαστικά φιλοσοφικά συμπεράσματα, αλλά επιχειρεί να κατευθύνει τον άνθρωπο, ώστε να γνωρίσει τα όρια του κόσμου μέσα από το φάσμα των κοσμικών οντοτήτων. Δεν πρόκειται στην ουσία για ένα διδακτικό έργο, αλλά για μία μελέτη που στοχεύει στην οριοθέτηση της ανθρώπινης σκέψης και της έκφρασής της μέσω της γλώσσας. Έτσι οτιδήποτε μπορεί να ειπωθεί θα εκφράζεται μέσω του γλωσσικού κώδικα, ενώ οτιδήποτε βρίσκεται πέραν του ορίου τούτου θα θεωρείται ανοησία³⁰³.

³⁰² Βλ. Α.Α. Γεωργαλίδης, *Από τη θεωρία στον μυστικισμό. Η ασάφεια της έννοιας «αντικείμενο» στο Tractatus του Wittgenstein*, σσ. 115-116.

³⁰³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 43-44.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΒΙΤΓΚΕΝΣΤΑΪΝΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΜΥΣΤΙΚΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΠΛΑΤΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΡΡΟΕΣ

3.1 Σχέση βιτγκενσταϊνικής σκέψης και πλατωνικής φιλοσοφίας

Ο Wittgenstein φαίνεται να διατηρεί βασικές αρχές της πλατωνικής φιλοσοφίας σε αρκετά σημεία των *Ερευνών* όχι για αναλύσει τον πλατωνικό τρόπο σκέψης, αλλά για να διευκρινίσει και να ερμηνεύσει φιλοσοφικά προβλήματα³⁰⁴ και αυτό επιβεβαιώνεται με την εξέταση επιμέρους ζητημάτων σχετικά με τη γλώσσα, τις αξίες, την επιστήμη, τα μαθηματικά και την οντολογία.

Αναφορικά, λοιπόν, με τη γλωσσική κατανόηση, οι αντικειμενικές έννοιες των λέξεων, καθώς και οι όροι της καθολικότητας και της κατηγορίας προϋποθέτουν μια ανεξάρτητη σταθερή αναφορά που στην πλατωνική φιλοσοφία ονομάζεται *ιδέα* ενώ κατά τη βιτγκενσταϊνική θεώρηση, *κανόνας*³⁰⁵. Ο κανόνας γενικά προσδιορίζει τον λόγο ενώ ειδικότερα επεξηγεί την εφαρμογή της γλώσσας, η οποία καθορίζει εκ των προτέρων το αποτέλεσμα μιας πράξης, δηλαδή την κατανόηση του νοήματος. Για να κατανοηθεί δηλαδή το νόημα μιας γλωσσικής έκφρασης, προϋποτίθεται η *a priori* κατανόηση των κανόνων χρήσης της. Στη φιλοσοφική σκέψη του ύστερου Wittgenstein, οι εσωτερικές σχέσεις της γλώσσας συμπεριλαμβάνονται στη γραμματική³⁰⁶.

³⁰⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 27.

³⁰⁵ Ως κανόνας στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία ορίζεται ένα αυστηρά δομημένο σύστημα, το οποίο λειτουργεί και εφαρμόζεται με αυτόνομο τρόπο. Βλ. W. Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein* (München: Beck, 1995), 252-280.

³⁰⁶ Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σ. 103. Με τον όρο γραμματική ο Wittgenstein ορίζει γενικά τους κανόνες, οι οποίοι οριοθετούν τη χρήση των σημείων της γλώσσας και αποτελούν το νόημά τους. Η γραμματική αναφέρεται στις προτάσεις και όχι στις διαδικασίες. Οι κανόνες της γραμματικής βρίσκονται σε αναλογία με τους κανόνες ενός παιχνιδιού και υπό αυτή την έννοια ορίζονται ως αυθαίρετες οντότητες. Επιπλέον, η γραμματική υπάρχει στη γλώσσα του ανθρώπου πολύ πριν τη γέννησή του και αναπτύσσεται ταυτόχρονα με τον γλωσσικό του κώδικα. Αποτελεί δηλαδή μια κοινωνικά μεταδιδόμενη μορφή απεικόνισης. Βλ. P.M.S. Hacker, "Insight and Illusion", σ. 166· E.K. Specht, "The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy", *Manchester University Press*, 1 (1969), 146-148· Δ. Αναστασίου, *Γλώσσα και Πραγματικότητα στον Wittgenstein*, σσ. 141-143.

Επίσης, εν σχέσει με τη θεωρία των αξιών, οι έννοιες της απόλυτης αξίας, δηλαδή του αγαθού, της δικαιοσύνης και του κάλλους προϋποθέτουν τους όρους των απόλυτων ιδεών τους. Το άρρητο της βιτγκενσταϊνικής ηθικής μπορεί να συσχετισθεί με το απόλυτο, την απόλυτη ιδέα στην πλατωνική σκέψη. Οτιδήποτε άρρητο στον φιλοσοφικό στοχασμό του L. Wittgenstein προσδιορίζει την έννοια της καθολικότητας διότι οι έννοιες της μεταφυσικής (ηθική, αισθητική, λογική) δεν μπορούν να προσδιορισθούν, αλλά ούτε και να αναλυθούν περαιτέρω. Γνωρίζουμε την ύπαρξή τους, αλλά αδυνατούμε να βρούμε αντίστοιχο μοντέλο για την εξήγησή τους³⁰⁷.

Στη βάση της πλατωνικής θεωρίας, εξάλλου, για τη διάκριση δόξας και επιστήμης προϋποτίθεται η ύπαρξη των «αιώνιων αμετάβλητων, κατανοητών αντικειμένων³⁰⁸ των ιδεών»³⁰⁹. Η φιλοσοφία για τον Wittgenstein οφείλει να μην μένει στο επίπεδο της δόξας, αλλά να αποσαφηνίζει και να θέτει αυστηρά όρια σε θεωρίες και σκέψεις, οι οποίες είναι συγκεχυμένες και ασαφείς.

Τα μαθηματικά σχήματα στη σκέψη του Wittgenstein³¹⁰, βρίσκονται στο μεταίχμιο της πλατωνικής απόλυτης ιδέας, της γεωμετρίας και του κόσμου των αισθητών αντικειμένων³¹¹. Η φιλοσοφία των μαθηματικών του L. Wittgenstein έχει χαρακτηριστικά της πλατωνικής σκέψης, αφού τα μαθηματικά αντικείμενα του *Tractatus* προϋποθέτουν την ύπαρξη μιας υπερβατολογικής οντότητας, της μαθηματικής ιδέας, όπως επισημαίνει και ο Πλάτων.

Ο Wittgenstein στο ύστερο συγγραφικό του έργο, αλλά κυρίως στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* είναι επηρεασμένος από τον αισθητό κόσμο της μεταβολής της ηρακλείτειας θεωρίας και της παρμενίδειας σύλληψης του κόσμου ως ακίνητου και μη μεταβαλλόμενου. Η γλώσσα αποτελεί μια σταθερή και μη μεταβαλλόμενη βάση σε έναν κόσμο αισθητό, ο οποίος είναι ευμετάβλητος. Η γλώσσα με τους γραμματικούς κανόνες της είναι το σημείο συμφωνίας τουλάχιστον δύο ατόμων. Η χρήση των γλωσσικών παιγνίων αποτελεί έναν τρόπο

³⁰⁷ Βλ. D. Keyt, "Wittgenstein Notion of an Object", σσ 13-25.

³⁰⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 29.

³⁰⁹ Βλ. R.H. Schlagel, "Contra Wittgenstein", σσ. 539-550.

³¹⁰ Η μαθηματική σκέψη του Wittgenstein βρίσκεται σε απόλυτη συνάφεια με τις φιλοσοφικές του δηλώσεις. Οι απόψεις του για τις μαθηματικές ιδέες είναι αποτυπωμένες σε τρία τουλάχιστον έργα του, τις *Φιλοσοφικές Έρευνες*, τη *Φιλοσοφική Γραμματική* και *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 57· L. Wittgenstein, *Φιλοσοφική Γραμματική*, σ. 285.

³¹¹ Βλ. Κ.Ι. Βουδούρης, *Η θεωρία του νοήματος, εν τη φιλοσοφία του Ludwig Wittgenstein*, σσ. 98-100.

κατανόησης της πλατωνικής απόλυτης ιδέας, την οποία αναζητεί ο Wittgenstein σε έναν κόσμο ρευστό³¹².

Κατά τη διερεύνηση της σχέσης της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας με την πλατωνική σκέψη διαπιστώνεται επιπλέον η σύνδεση των σταδίων της διαλεκτικής μεθόδου της πλατωνικής φιλοσοφίας με τα στάδια εξέλιξης της γνώσης της βιτγκενσταϊνικής αρχής. Συγκεκριμένα, στην πλατωνική φιλοσοφία τα στάδια που έχουν ως βάση τους την εμπειρία και την ορθή γνώση είναι η εικασία, η πίστις, η διάνοια και η νόησις και αντιστοίχως στη βιτγκενσταϊνική σκέψη είναι η γνώση και η εμπειρία των αισθητών πραγμάτων, η γλώσσα ως μια ολόκληρη προτασιακών γεγονότων, η βούληση και το άρρητο της μεταφυσικής, όπου εδράζονται η ηθική, η αισθητική και η λογική ως έννοιες με απόλυτο χαρακτήρα³¹³.

Η *εικασία*, κατά τον Πλάτωνα, αναφέρεται στις σκιές των αισθητών πραγμάτων, οι οποίες αποτελούν προϊόν της φαντασιακής μας κατάστασης χωρίς να έχουμε άμεση οπτική επαφή με το αντικείμενο³¹⁴. Η *πίστις* αναφέρεται στον κόσμο των αισθητών πραγμάτων, των οποίων την ύπαρξη μπορούμε να αποδεχθούμε ή να απορρίψουμε. Έχοντας την πίστη, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε κάποια θεμελιώδη αρχή που να μας βοηθήσει περαιτέρω, όπως για παράδειγμα είναι η μαθηματική ιδέα³¹⁵. Η *διάνοια* στην πλατωνική φιλοσοφία ταυτίζεται με την αποδεικτική γνώση. Παράγει συμπεράσματα ακολουθώντας τη συλλογιστική μέθοδο της επαγωγής χειριζόμενη υποθέσεις, οι οποίες είναι αληθείς προτάσεις. Τέλος, η *νόησις* ταυτίζεται με τη γνώση των ιδεών και ιδί-

³¹² Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σσ. 57-58. Κατ' αναλογία με τις πλατωνικές ιδέες που βρίσκονται εκτός του νου και των επιμέρους πραγμάτων («καθόλου ὄντα»), ο Wittgenstein αναζητά μια μεταφυσική ιδέα που να ενέχει όλες τις εμπειρικές εκφάνσεις υπό τη μορφή μιας αντικειμενικής ύπαρξης και συνδέει το πρόβλημα των «καθόλου ὄντων» με τους κανόνες και τους όρους του γλωσσικού κώδικα και τον τρόπο με τον οποίο μια λέξη απεικονίζει ορθά ένα αντικείμενο της εμπειρικής πραγματικότητας. Βλ. Κ.Ι. Βουδούρης, «Πλάτων και Wittgenstein, Ι-διαίτερη αναφορά στο πρόβλημα περί των καθόλου ὄντων», σ. 31.

³¹³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 63· Α. Μπαγιόνας, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία* (Θεσσαλονίκη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ιωαννίνων, 1978), σσ. 159-167.

³¹⁴ Στον διάλογο *Μένων* (98 a), ο Πλάτων διακρίνει τη βέβαιη γνώση από την ορθή γνώμη. Οι ορθές γνώμες όταν αιτιολογηθούν σωστά, μετατρέπονται σε βέβαιη γνώση. Η γνώμη, αφού μετατραπεί σε γνώση μπορεί να νομιμοποιηθεί. Η γνώση έχει έναν χαρακτήρα μόνιμο γι' αυτό και νομιμοποιείται, ενώ η γνώμη είναι προσωρινή. Γνωσιολογικά ζητήματα εξετάζονται επίσης στον πλατωνικό διάλογο *Θεαίτητος* (201 d - 210 a), όπου η γνώση ορίζεται «ως μια αληθής κρίση με λόγο».

³¹⁵ Βλ. Α. Μπαγιόνας, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία*, σ. 160.

ως με την ύψιστη ιδέα του αγαθού³¹⁶, η οποία ιεραρχεί το σύνολο των ιδεών. Είναι δυνατόν να κατέχουμε τις ιδέες μόνο όταν περάσουμε από τα προηγούμενα στάδια της διαλεκτικής μεθόδου.

Σύμφωνα με την πλατωνική φιλοσοφία, η εννοιακή γνώση, η γνώση δηλαδή των ιδεών συμπληρώνει τη συλλογιστική. Δεν αναπτύσσεται ανεξάρτητα από αυτή, αλλά παράλληλα, διατηρώντας όμως τον λογικό της χαρακτήρα³¹⁷. Ο Πλάτων δεν φαίνεται να αποδέχεται ότι το συναίσθημα μπορεί να αποτελέσει πηγή γνώσης, αλλά θεωρεί ότι λειτουργεί με τη βοήθεια των ιδεών. Έτσι η εικασία και η πίστη αποτελούν τη δόξα. Η δόξα είναι η γνώση που εκφράζεται με προτάσεις, οι οποίες μπορεί να είναι αληθείς, είναι όμως μη δικαιολογημένες, ενώ η διάνοια και η νόηση αποτελούν την επιστήμη, η οποία αποτελείται από τις μαθηματικές προτάσεις και τις ιδέες³¹⁸.

Η εμπειρική γνώση στο *Tractatus* ταυτίζεται με το σύνολο των συμβάντων³¹⁹. Επομένως, η εμπειρική πραγματικότητα θα μπορούσε να ταυτισθεί με τον κόσμο και με όλα όσα συμβαίνουν σε αυτόν, καθώς «ο κόσμος είναι η ολότητα των γεγονότων»³²⁰. Φαίνεται ότι ο Wittgenstein δίδει μεγάλη σημασία στα εμπειρικά γεγονότα, αλλά τα διαχωρίζει από τα αντικείμενα ως πράγματα. Τα αντικείμενα έχουν αξία ως προϋποθέσεις μιας κατάστασης, ενός γεγονότος. Έτσι, το αντικείμενο στην πρόταση νοείται ως όνομα ενώ το γεγονός ταυτίζεται με την πρόταση³²¹. Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Wittgenstein δίδει

³¹⁶ Σύμφωνα με τον Ε. Μουτσόπουλο, εάν ένα αγαθό συνιστά αξία υπέρτατη και εάν η επίτευξή του οδηγεί στην επιδιωκόμενη ευδαιμονία, τότε η επίτευξη θα θεωρηθεί ως αναγκαία προϋπόθεση της κατάκτησης της ευδαιμονίας. Η εν λόγω θεωρία προβάλλει τον απόλυτο χαρακτήρα των ιδεών, τόσο ως ιδέες καθαυτές, όσο και ως αξιώσεις επιβολής. Βλ. Ε. Μουτσόπουλος, *Η Αισθητική της Ηθικής, Δοκίμιον* (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 2009), σσ. 49-56 και ιδιαίτερος σ. 49.

³¹⁷ Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, ΣΤ', 510e-511a.

³¹⁸ Βλ. K. Borgmann, *Πλάτων, Πλάτων*, μτφρ.-επιμ.: Ι.Γ. Καλογεράκος (Αθήνα: εκδ. Καρδαμίτσα, 2006), σσ. 65-68 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου: *Platon*]. R.E. Allen, "Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*", *Review of Metaphysics*, 13 (1959), 165-174.

³¹⁹ Αναφορικά με το ζήτημα της γνώσης και εάν αυτή είναι αποτέλεσμα εμπειρίας ή λογικής, ενδιαφέρουσα είναι η άποψη της Μ. Βενιέρη [*Το πέπλο της αντίληψης* (Αθήνα, εκδ. Νήσος, 2013), σσ. 12-13], η οποία εξετάζει εάν η γνωστική διαδικασία είναι αποτέλεσμα της αισθητικής εμπειρίας, ζήτημα που αποτελεί πεδίο αντιπαράθεσης μεταξύ του άμεσου και του έμμεσου ρεαλισμού. Η συγγραφέας βασίζει την έρευνά της στην αίσθηση της οράσεως που συνδέει την οντολογία και τη γνωσιολογία, επιχειρώντας να αποδείξει τις αδυναμίες τόσο του άμεσου αισθητηριακού όσο και του έμμεσου νοητικού ρεαλισμού. Βασικός στόχος είναι η αναζήτηση της αληθινής γνώσης και γι' αυτόν τον λόγο εξετάζεται ο ρόλος της αντίληψης μεταξύ όντος και κόσμου, μονάδας και συνόλου.

³²⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 45.

³²¹ Βλ. Α.Α. Γεωργαλλίδης, *Από τη θεωρία στον μυστικισμό. Η ασάφεια της έννοιας «αντικείμενο» στο Tractatus του Wittgenstein*, σσ. 21-22.

έμφαση στα γεγονότα της εμπειρικής πραγματικότητας παρά στα αντικείμενα αυτής.

Η γλώσσα στη φιλοσοφική θεώρηση του Wittgenstein ορίζεται ως μια ολόκληρη προτασιακών γεγονότων. Ήδη από το *Notebooks* αναζητούσε τρόπο να συνδέσει τη γλώσσα και τον κόσμο με μια θεωρία. Έτσι στο *Tractatus* εισάγει τη «θεωρία της εικόνας των προτάσεων» και την έννοια της «αντιστοιχίας»³²². Η θεωρία της εικόνας των προτάσεων θα μπορούσε να συσχετισθεί με την πλατωνική «πίστη», καθώς με τον γλωσσικό κώδικα που είναι πιο σταθερός από ένα αντικείμενο και από ένα γεγονός, μπορεί να προσδιορισθεί εμπειρικά η αισθητή πραγματικότητα³²³.

Ο Wittgenstein, κατά τη συγγραφική του περίοδο, δεν ακολουθεί την ίδια φιλοσοφική πορεία. Όπως ο Πλάτων, κατά την τρίτη συγγραφική του περίοδο³²⁴, έστρεψε το ενδιαφέρον του στη μελέτη του αισθητού κόσμου, έτσι και ο ύστερος Wittgenstein ενδιαφέρεται λιγότερο για τις έννοιες του μεταφυσικού χώρου και επιχειρεί να προσεγγίσει την αισθητή πραγματικότητα, προσδίδοντας ιδιαίτερη σημασία στη γλώσσα και τη χρήση των παιγνίων. Ο Wittgenstein, άλλοτε φανερά και άλλοτε υπαινικτικά, αναφέρεται στον πλατωνικό *Θεαίητο* αναζητώντας την αληθινή γνώση όχι στις μεταφυσικές έννοιες, αλλά στη γλώσσα. Το νόημα μιας έκφρασης προκύπτει από τη χρήση της γλώσσας και των «γλωσσικών παιγνίων» που ορίζονται ως μορφές ζωής, καθώς δεν συμπεριλαμβάνουν μόνο τον τυπικό λογισμό, αλλά περιέχουν στάσεις και συνήθειες. Τα παίγνια καθορίζονται από συγκεκριμένους κανόνες, οι οποίοι συνδέουν την έκφραση «με τις συνθήκες που δικαιολογούν τη χρήση της, είναι ενσωματωμένοι στους συνηθισμένους τρόπους συμπεριφοράς και στην πράξη μιας γλωσσικής κοινότητας»³²⁵.

Συναφώς, ως γνώση ορίζεται η αληθής κρίση στον *Θεαίητο*³²⁶. Στη γνωσιολογία του Πλάτωνα, η δόξα σχετίζεται με τις πεπερασμένες γνωστικές δυνατότητες των ανθρώπων και τις λανθασμένες γνώμες που μπορούν να σχη-

³²² Ο.π., σσ. 118-119.

³²³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 50: «Η εικόνα είναι ένα μοντέλο της πραγματικότητας, [...] είναι ένα γεγονός».

³²⁴ Βλ. Α. Μπαγιόνας, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία*, σσ. 161-163.

³²⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 10.

³²⁶ Βλ. Πλάτων, *Θεαίητος*, 187 b: «Δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν [...] ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδὴς ἐστὶ δόξα· κινδυνεύει δὲ ἢ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι, καὶ μοι τοῦτο ἀποκεκρίσθω. ἐὰν γὰρ μὴ φανῆ προῖοσιν, ὥσπερ τὸ νῦν, ἄλλο τι πειρασόμεθα λέγειν».

ματισθούν. Ως γνωστική κατηγορία η δόξα μπορεί να συσχετισθεί με τις αντίστοιχες της εικασίας και της πίστης διότι συνδέεται με τα αισθητά αντικείμενα ενώ έρχεται σε αντίθεση με την επιστήμη (*νόησις και διάνοια*), η οποία σχετίζεται με τις νοητικές διαδικασίες³²⁷.

Συμπερασματικά, από το σωκρατικό «τι ἔστιν», στο οποίο μπορεί να αναζητηθεί η πηγή του βιτγκενσταϊνικού προβληματισμού για τη θεωρία του νοήματος³²⁸ μέχρι τον μετασχηματισμό της σκέψης αμφοτέρων των συγγραφέων στην ώριμη συγγραφική τους περίοδο³²⁹ είναι φανερό, παρά τις διαφορές³³⁰, η σχέση της βιτγκενσταϊνικής με την πλατωνική φιλοσοφία σε γνωσιολογικό και οντολογικό επίπεδο και η επίδραση του Πλάτωνα στον στοχασμό του Wittgenstein³³¹. Η πλατωνική σκέψη καθόρισε τον βιτγκενσταϊνικό φιλοσοφικό στοχασμό, διότι ο Πλάτων ήταν ο πρώτος που δημιούργησε ένα οργανωμένο φιλοσοφικό σύστημα με στόχο την αποτύπωση της πραγματικότητας.

Από την εξέταση του πρώιμου έργου του Wittgenstein και συγκεκριμένα του *Tractatus*, διαπιστώνεται ότι η τρακταριανή φιλοσοφική σκέψη εξελίσσεται με γνώμονα την πλατωνική φιλοσοφική διάνοηση. Ο τρόπος, ωστόσο, με τον οποίο ο Wittgenstein αντιμετωπίζει όλα τα προβλήματα, τα οποία εστιάζει στον λόγο και ειδικότερα στη γλώσσα, επισύρει την κριτική ορισμένων μελετητών ότι, στοχαζόμενος πλατωνικά, αδυνατεί να κατανοήσει την παραδοσιακή φιλοσοφία³³². Σύμφωνα με τον Schlagel, το περιεχόμενο του *Tractatus* είναι

³²⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 52.

³²⁸ Για τη θεωρία του νοήματος στον πρώιμο και ύστερο Wittgenstein, καθώς και μια κριτική της συγκεκριμένης θεωρίας και της ουσιοκρατίας βλ. Κ.Ι. Βουδούρης, *Η θεωρία του νοήματος, εν τη φιλοσοφία του Ludwig Wittgenstein*, σσ. 34-65, 129-165.

³²⁹ Ο Wittgenstein των *Ερευνών* προσπάθησε να μετασχηματίσει την προβληματική της σκέψης του, όπως έπραξε και ο Πλάτων στους *Νόμους*, έργο της ύστερης συγγραφικής του περιόδου.

³³⁰ Οι πλατωνικοί διάλογοι είναι έργα με αυτοτελές νόημα σε αντίθεση με το βιτγκενσταϊνικό corpus, του οποίου η αυτοτέλεια ορισμένες φορές βρίσκεται σε προτασιακό στάδιο, καθώς κάθε πρόταση είναι και φορέας ενός νοήματος, γεγονός που καθιστά δύσκολη την κατανόηση των κειμένων διότι δεν πρόκειται για ένα συμπαγές και άρρηκτο σύνολο έργων. Βλ. Ε. Έργα, *Περί της μορφής ζωής και του τρόπου ζωής κατά τον L. Wittgenstein και τον Πλάτωνα*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Αθήνα, 1997), σ. 19· πρβλ. Κ.Ι. Βουδούρης, «Πλάτων και Wittgenstein. Ιδιαίτερη αναφορά στο πρόβλημα των καθόλου όντων», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 1 (1984), 27-38· Κ.Ι. Βουδούρης, «Η έννοια της μορφής ζωής στην ύστερη φιλοσοφία του L. Wittgenstein», στο: *Μελέτες προς τιμήν του Καθηγητού Αθανασίου Κανελλόπουλου*, τ. Β' (Πειραιάς: Πανεπιστήμιο Πειραιώς, 1992), 1076-1085.

³³¹ Βλ. σχετικά Κ. Βουδούρης, *Ψυχή και πολιτεία* (Αθήνα, 1970), σσ. 240-255. Για την επιρροή του Πλάτωνα στη σκέψη του Wittgenstein βλ. επίσης W. Kienzler, "Wittgenstein Reads Plato", στο: L. Perissinotto and B.R. Camera (eds.), *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 25-47, σ. 25.

³³² Βλ. R.H. Schlagel, "Contra Wittgenstein", σσ. 539-550.

περισσότερο ρεαλιστικό σε σχέση με τις *Φιλοσοφικές Έρευνες*³³³, καθώς σε αυτό ο Wittgenstein προσεγγίζει τα αντικείμενα χρησιμοποιώντας ως μεθοδολογικό εργαλείο το υπερβατολογικό πρότυπο. Σε αντίθεση με την άποψη του Schlagen, θεωρούμε ότι ο Wittgenstein δεν αναπτύσσει ακόμη ένα φιλοσοφικό μοντέλο μιμούμενος το αντίστοιχο πλατωνικό, αντιθέτως εξελίσσει τις φιλοσοφικές του απόψεις, έχοντας όμως κατά νου τη φιλοσοφία του Πλάτωνος. Κατά την πλατωνική θεώρηση, στο επίκεντρο του φιλοσοφικού στοχασμού τίθεται ο άνθρωπος και όχι η φύση. Γι' αυτό οι απόψεις του Wittgenstein δεν θεωρούνται ως μια προσπάθεια αναβίωσης της πλατωνικής φιλοσοφίας στον 20^ο αιώνα, αλλά πρόκειται για αντιλήψεις, οι οποίες απασχολούν την έρευνα διαχρονικά.

3.2 Ο θεός στον Πλάτωνα: Ομοιότητες και διαφορές με τη βιτγκενταϊνική προσέγγιση του θείου

Οι γνωσιολογικές αντιλήψεις του Πλάτωνα και του Wittgenstein, όπως προαναφέρθηκαν, συμβάλλουν επιπλέον στην κατανόηση της έννοιας του Θεού³³⁴. Στον πλατωνικό διάλογο *Τίμαιος*³³⁵ η έννοια του θείου αποτυπώνεται με σαφήνεια. Το θέμα του διαλόγου είναι η δημιουργία του κόσμου. Είναι ο μοναδικός διάλογος στον οποίο γίνεται αναφορά στον φυσικό κόσμο (μακρόκοσμο και μικρόκοσμο) και αναλύεται το ζήτημα της δημιουργίας. Ο κόσμος ως δη-

³³³ Σύμφωνα με τον Κ.Ι. Βουδούρη («Πλάτων και Wittgenstein. Ιδιαίτερη αναφορά στο πρόβλημα περί των καθόλου όντων», σ. 29), η πρώτη περίοδος της βιτγκενσταϊνικής σκέψης έχει ένα σαφές δογματικό πλάνο, ενώ η ύστερη θεωρείται πιο κριτική έχοντας έναν πραγματιστικό σκοπό.

³³⁴ Ο Ε. Περάκης θεωρεί ότι υπάρχει στενή σχέση μεταξύ του Πλάτωνος και του Wittgenstein και αξιοποιώντας τους πλατωνικούς διαλόγους *Θεαίτητο*, *Φίληβο*, *Τίμαιο* και *Παρμενίδη* επιχειρεί να αναδείξει τη διαχρονική σημασία που έχει για τη φιλοσοφία η αναζήτηση των θεμελιακών οντοτήτων που ευθύνονται για τη δημιουργία του κόσμου και την αδυναμία οποιασδήποτε φιλοσοφικής θεώρησης στην προσέγγιση των έσχατων στοιχείων. Βλ. Ε.Β. Περάκης, *Η μεταφυσική του πρώιμου Wittgenstein (Το πρόβλημα των αντικειμένων)*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Ρέθυμνο, 2007), σσ. 19-46.

³³⁵ Ο συγκεκριμένος διάλογος αποτελεί το μοναδικό πλατωνικό κείμενο, το οποίο πραγματεύεται ζητήματα κοσμολογίας και φυσικών επιστημών. Τα πρώτα 2/3 του διαλόγου ήταν βασική πηγή για τη δημιουργία του κόσμου κατά τη διάρκεια των μεσαιωνικών χρόνων, πριν ακόμη έρθουν στο φως τον 13^ο αιώνα τα φυσικά, αλλά και τα μεταφυσικά έργα του Αριστοτέλη, τα οποία ήταν τα γνωστότερα κείμενα φιλοσοφίας στη δυτική Ευρώπη για τον υλικό κόσμο. Βλ. Α.Ε. Taylor, *Πλάτων ο άνθρωπος και το έργο του*, μφρ.: Ι. Αρζόγλου (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1990), σ. 496 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1908: *Plato, the Man and His Work*].

μιούργημα λαμβάνει έναν τελεολογικό σκοπό³³⁶. Ο Πλάτων ως Τίμαιος Λοκρός αποδέχεται *a priori* την οντολογική ύπαρξη των δύο κόσμων, των ιδεών και των αισθήσεων, τη σύλληψη του κόσμου ως ένα έργο τέχνης, για το οποίο προϋποτίθενται ένας κατασκευαστής, ένα δομικό υλικό και ένα υπόδειγμα και αντιλαμβάνεται την πιθανότητα ότι η ιστορία της δημιουργίας του κόσμου ίσως να μην είναι απόλυτα αληθής, αλλά είναι μάλλον *εϊκώς μύθος*³³⁷, δηλαδή μια αληθοφανής εξιστόρηση.

Το σύμπαν, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, οφείλει την ύπαρξή του στη δράση ενός αγαθού δημιουργού, ο οποίος κατόρθωσε να πείσει την ανάγκη, δηλαδή το σύνολο των μηχανιστικών αιτιών που δρούσαν άτακτα και ασυντόνιστα να υποταχθούν στην οργανωτική και ευεργετική δύναμη και βούληση του θείου. Στη φιλοσοφία του ανθρώπου ο Θεός χαρακτηρίζεται ως καθολικός νους, από τον οποίο απορρέουν όλες οι πεπερασμένες δυνάμεις, ένας Θεός καλός και αγαθός, αλλά όχι παντοδύναμος. Ο κόσμος αποτελεί ένα προϊόν έλλογου σχεδίου και όχι τύχης, που έχει κίνηση και συγκεκριμένο σκοπό. Στην πλατωνική φιλοσοφία η ανάγκη λαμβάνει τη μορφή ενός κοινωνικού σχεδίου. Οι ιδέες προϋπάρχουν ή είναι ταυτόχρονες με την εμφάνιση του θεϊκού όντος, καθώς το άτακτο υλικό υπάρχει παράλληλα με τις ιδέες, οι οποίες αλληλεπιδρούν κατά τρόπο ορθολογικό με αυτό το υλικό, χωρίς να ασκούν σε αυτό βία.

Στον *Τίμαιο* (29 a) ο κόσμος χαρακτηρίζεται ως ο κάλλιστος των γεγονότων και ο θεϊός δημιουργός ως ο άριστος των αιτιών, διότι βλέπει τις ιδέες ως πρότυπο του κόσμου των Ιδεών που εκφράζει την απόλυτη τελειότητα. Εν ολίγοις, ο δημιουργός είναι υπεύθυνος τόσο για τη δημιουργία του κόσμου όσο και για την επιβολή της τάξης σε αυτόν³³⁸. Ο Θεός κατασκευάζει το σύμπαν ως ένα έμβιο ον με ψυχή, νου και σώμα, δίδει στον κόσμο θεϊκό πληθυσμό (τα άστρα), ρυθμίζει τις τακτικές του κυκλικές κινήσεις και τέλος στρέφεται στο αν-

³³⁶ Στον Πλάτωνα και στην αρχαία ελληνική σκέψη τίποτε δεν δημιουργείται εκ του μηδενός (ex *nihilo nihilo*), σε αντίθεση με την ιουδαϊκή θρησκεία και τον Χριστιανισμό που θεωρούν ότι ο Θεός δημιουργεί από το μηδέν. Βλ. A.E. Taylor, *Πλάτων ο άνθρωπος και το έργο του*, σ. 500.

³³⁷ Πλάτων, *Τίμαιος*, 29 a.

³³⁸ Το σώμα του κόσμου, ο οποίος έχει τη μορφή της τέλει σφαίρας, δημιουργήθηκε, κατά τον Εμπεδοκλή, από τη συνολική ποσότητα των τεσσάρων στοιχείων (της γης, του αέρος, του πυρός και του ύδατος) και γι' αυτό είναι απαλλαγμένο από αρρώστιες και γηρατεία. Τα στοιχεία αυτά συνδέονται με δεσμούς γεωμετρικής αναλογίας. Είναι σώματα εκτατά και αποτελούνται από τρίγωνα διαφόρων μεγεθών. Πρόκειται για ένα είδος μαθηματικοποίησης της αναλογίας του κόσμου. Στην ιατρική αυτά τα στοιχεία θα πρέπει να βρίσκονται σε ισονομία μεταξύ τους. Εάν κάποιο στοιχείο υπερτερεί ή υπολείπεται των άλλων εμφανίζεται η νόσος ως ανισορροπία του οργανισμού. Βλ. Θ. Σμυρναίος, *Των κατά το μαθηματικών χρησίμων εις την Πλάτωνος ανάγνωσιν* (Αθήνα: εκδ. Αίθρα, 2003), σσ. 20-27.

θρώπινο είδος δημιουργώντας την αθάνατη ψυχή του. Ο κόσμος εμφανίζεται ως αποτέλεσμα θείας πρόνοιας, ως προϊόν έλλογης σκοπιμότητας και ως πεδίο κυριαρχίας της τάξης και της αρμονίας. Όπως υποστηρίζει ο Πλάτων, αυτός ο κόσμος που απλώνεται δίπλα μας είναι ένα πρότυπο για τον κοινό άνθρωπο που δεν μπορεί να φθάσει στον κόσμο των Ιδεών. Το κακό για τον φιλόσοφο αποτελεί μια μορφή αταραξίας³³⁹.

Αναφορικά με τη δημιουργία του κόσμου, ο Πλάτων επισημαίνει τη δράση του νου και της έλλογης ψυχής³⁴⁰ σε αντίθεση με τον μηχανιστικό υλισμό του Αναξαγόρα και του Δημόκριτου. Η ύπαρξη του Θεού δικαιολογεί την τελεολογία του Πλάτωνος, η οποία βασίστηκε στο έλλογο σχέδιο και τη μηχανιστική αιτιότητα της ανάγκης. Ο Πλάτων αποφεύγει να ονομάσει Θεό την ιδέα του αγαθού, για την οποία κάνει λόγο «με συγκινητική θρησκευτική κατάνυξη»³⁴¹, αφού μ' αυτή την έννοια συνήθως εννοείται κάτι πιο προσωποποιημένο· ωστόσο, σε άλλα χωρία αναφέρεται ως δημιουργός είτε ως Θεός Δημιουργός. Ο πλατωνικός δημιουργός έχει όλα τα κατηγορήματα που αποδίδονται στην ιδέα του αγαθού ως πρωταρχική εξουσία. Από τον τρόπο που αναφέρεται στη συγκεκριμένη ιδέα ο Πλάτων και η κεντρική θέση που κατέχει στη συγκρότηση των γνωσιολογικών και οντολογικών απόψεών του, διαπιστώνεται ότι όταν αναφέρεται στο ύψιστο αγαθό κάνει λόγο για την ίδια τη θεότητα και ότι αυτή η ιδέα πρέπει να ταυτισθεί με τον δημιουργό και κυβερνήτη του κόσμου. Ο Πλάτων για πρώτη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας θέτει τη θεότητα στο κέντρο ενός επεξεργασμένου φιλοσοφικού συστήματος και αξιοποιεί συνδυαστικά τη

³³⁹ Η ιδανική Πολιτεία, την οποία πρότεινε ο Πλάτων, αποτέλεσε πρότυπο μίμησης για τον κοινό άνθρωπο και όχι μια πραγματικότητα. Στο ερώτημα γιατί ο Θεός Δημιουργός αποφάσισε να κατασκευάσει τον κόσμο, η απάντηση βρίσκεται στα χαρακτηριστικά του θείκου πλάσματος. Ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο διότι δεν ήθελε να κατέχει μόνο ο ίδιος την απόλυτη καλοσύνη. Έτσι προτίμησε να κατασκευάσει κάτι το οποίο θα ήταν όμοιό του. Ανέλαβε με αυτόν τον τρόπο να κατατάξει σ' ένα τακτικό σύστημα όλα τα ορατά πράγματα, τα οποία βρίσκονταν σε κατάσταση χαοτικής αταραξίας. Για τον ίδιο λόγο, εμφύσησε στον κόσμο νόηση. Η νόηση μπορεί να υπάρξει στη σκέψη του Πλάτωνος μόνο αν δεχθούμε την ύπαρξη της ψυχής και την ύπαρξη του αισθητού κόσμου. Βλ. Ε.Π. Παπανούτσος, *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα* (Αθήνα: εκδ. Δωδώνη, 1971), σ. 118-119.

³⁴⁰ Ο κόσμος ως τέλεια οντότητα εμπεριέχει τη Νόηση (νου) και την Ανάγκη. Η Νόησις είναι ανώτερη από την Ανάγκη, αλλά η δεύτερη είναι, κατά τον Taylor, «σκλάβο πρόθυμη». Εάν αρνηθούμε τη συμμετοχή της Ανάγκης στο οικοδόμημα που ονομάζεται «κόσμος εύτακτος», θα μείνουμε χωρίς το υλικό της δημιουργίας. Ο Θεός ως δημιουργός ενός κόσμου όμοιου των Ιδεών δημιούργησε ορισμένα όντα, τα οποία μετέχουν σε αυτές. Επομένως οι Ιδέες ενυπάρχουν στα δημιουργήματα του Θεού και γι' αυτό ίσως ο Θεός σχετίζεται, εάν όχι ταυτίζεται, με τη ψυχή και όχι με την Ιδέα. Βλ. Α.Ε. Taylor, *Πλάτων ο άνθρωπος και το έργο του*, σσ. 500-502.

³⁴¹ Ε.Π. Παπανούτσος, *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, σσ. 118-119.

μεταφυσική γνωσιολογία και τη φυσική φιλοσοφία προκειμένου να εξηγήσει την έννοια του θείου.

Για την κατανόηση της έννοιας του πλατωνικού Θεού, κρίνεται απαραίτητη η μελέτη της *Πολιτείας*³⁴², με έμφαση στην έννοια της δικαιοσύνης, στην αρχή της οποίας θεμελιώνεται η ιδανική πολιτεία. Η αντίληψη του Πλάτωνα για τη δικαιοσύνη³⁴³ εκφράζεται με την έννοια της οικειοπραγίας («τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν»³⁴⁴) και σημαίνει ότι καθεμία από τις τάξεις της πόλεως περιορίζεται στο έργο που έχει καθορίσει γι' αυτήν η φύση και δεν πολυπραγμονεί, διότι κατ' αυτόν τον τρόπο διασφαλίζεται η ορθή διακυβέρνηση της πολιτικής κοινότητας, η ενότητα, αλλά και η σωτηρία της.

Η οικειοπραγία εν τέλει συνδέεται με τον καταμερισμό της εργασίας και στόχος της είναι η ευπραγία, ώστε όλοι να συνεισφέρουν στην αυτάρκεια του ατόμου, με αποτέλεσμα την εδραίωση και επικράτηση της φυσικής τάξης πραγμάτων, που στην αντίληψη του Πλάτωνα ισοδυναμεί με την κυριαρχία και υπερίσχυση του λόγου τόσο στην ατομική όσο και στην κοινωνική ζωή. Η ισορροπία ανατρέπεται όταν η ανθρώπινη βούληση δεν κατευθύνεται από τον λόγο, αλλά εξουσιάζεται από το θυμικό, την επιθυμία και την ηδονή. Όταν το επιθυμητικό διαφεύγει από τον έλεγχο του λόγου και υπερπληρώνεται με τις αποκαλούμενες ηδονές του σώματος, ισχυροποιείται και επιχειρεί, κατά παράβαση της φυσικής τάξης, να θέσει υπό την εξουσία του ολόκληρη την ψυχή. Εάν μέσα στην ψυχή διασαλευθεί η φυσική τάξη και εξουσιάζει την ψυχή η επιθυμία και ο θυμός, οδηγούμαστε στην αδικία. Η αδικία και μαζί της κάθε κακία εισβάλλουν στην ψυχή και ο βίος καθίσταται αδύνατος, επειδή εξαιτίας της αδικίας αλλοιώνεται και καταστρέφεται η φύση της ψυχής που μας χαρίζει την έμβια ζωή. Το λογιστικό μέρος της σκέπτεται και υπολογίζει το καλό και το κακό από τη φύση του. Προβάλλει ως η αρχή που ρυθμίζει την ατομική και κοινωνική ζωή. Βάσει αυτού ο άνθρωπος μαθαίνει και στρέφεται στην αναζήτηση

³⁴² Ο *Τίμαιος* είναι ένας διάλογος, οποίος αποτελεί τη συνέχεια της *Πολιτείας*, ορίζοντας με σαφέστερο τρόπο διάφορα ζητήματα, τα οποία δεν είχαν αναλυθεί επαρκώς στην *Πολιτεία*.

³⁴³ Η δικαιοσύνη στην πλατωνική σκέψη, δεν σχετίζεται με την κοινή έννοια του δικαίου. Το περίκοινο αίσθημα δικαιοσύνης ήταν ζήτημα πράξεων ενώ η αντίστοιχη πλατωνική έννοια βασίζεται ως επί το πλείστον στην ορθώς συγκροτημένη ψυχή. Επιπλέον, η πλατωνική δικαιοσύνη χαρακτηρίζει την εσωτερική κατάσταση του πράττοντος. Ένας δίκαιος άνθρωπος, με την κοινή έννοια του όρου, δεν συμβιβάζεται με την πλατωνική δικαιοσύνη, αφού μπορεί να παριστάνει τον δίκαιο ή να πράττει δίκαια, έχοντας όμως κάποιο προσωπικό έννομο συμφέρον. Η φιλοσοφική θεωρία του Πλάτωνος θέτει τον συνάνθρωπο πάνω από το εγώ, το συμφέρον του συνόλου πάνω από το προσωπικό και αναζητά τη μία αλήθεια. Βλ. Κ.Ι. Δεσποτόπουλος, *Η πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος* (Αθήνα: εκδ. Παπαζήσης, 1980), σσ. 37-38.

³⁴⁴ Πλάτ., *Πολιτεία* 433 α.

της αλήθειας. Το λογιστικό μέρος της ψυχής, επομένως, ταυτίζεται με τον θείο δημιουργό, ο οποίος ως έλλογο ηθικό ον αναζητά τη μοναδική αλήθεια. Το θυμοειδές, το μέρος της ψυχής που θυμώνει και αντιδρά στην αδικία και εκπροσωπεί το συγκινησιακό στοιχείο του ανθρώπου, όταν αναπτυχθεί σωστά γίνεται σύμμαχος του λόγου και συμβάλλει στην απόκτηση της αρετής. Το θυμοειδές δεν νοείται δίχως τον λόγο, καθώς η απουσία του οδηγεί το συγκινησιακό μέρος της ψυχής στην καταστροφή³⁴⁵. Έτσι όπως ο Θεός εξελίσσει τον άνθρωπο και τις πράξεις του, αντιστοίχως το λογικό μέρος της ψυχής προσδίδει τα ποιοτικά χαρακτηριστικά στο άτομο³⁴⁶.

Επιπλέον, το καθένα από τα μέρη της ανθρώπινης ψυχής συμπεριφέρεται όπως ταιριάζει στη φύση του. Το λογιστικό δηλαδή άρχει και υποτάσσεται στο θυμοειδές και το επιθυμητικό, με αποτέλεσμα την ύπαρξη ψυχικής αρμονίας και ενότητας. Γι' αυτόν τον λόγο η πλατωνική έννοια του θείου εμπεριέχει στοιχεία ηθικής και λογικής. Με βάση τη δικαιοσύνη στην πλατωνική *Πολιτεία* υπάρχει μια αντιστοιχία μεταξύ των τριών μερών της ψυχής και των τριών κοινωνικών στρωμάτων που συναρτούν την πολιτεία στο σύνολό της. Έτσι το επιθυμητικό μέρος της ψυχής σχετίζεται με την παραγωγική τάξη, το θυμοειδές με την τάξη των φυλάκων και το λογιστικό με την τάξη των φιλοσόφων. Η εξουσία της πόλεως θα πρέπει να βρίσκεται στα χέρια των φιλοσόφων, διότι αυτοί ενσαρκώνουν τον λόγο. Η έννοια της φύσεως έχει κανονιστική σημασία, όπως και η έννοια του Θεού, γι' αυτό και ο λόγος θα πρέπει να άρχει στη ψυχή του ανθρώπου. Ο Πλάτων δεν εξοβελίζει τα πάθη από την ανθρώπινη ψυχή, αφού πιστεύει ότι συνεισφέρουν στη διαμόρφωση της ανθρώπινης οντότητας, ωστόσο θεωρεί ότι θα πρέπει να υπάρχουν σε περιορισμένο βαθμό³⁴⁷.

Για τον Wittgenstein, η ηθική συμπεριφορά δεν έχει στόχο την αναζήτηση του αγαθού, όπως συμβαίνει στην πλατωνική ηθική φιλοσοφία, αλλά η ηθική εξελίσσεται παράλληλα με τη φιλοσοφία της γλώσσας³⁴⁸. Ο Wittgenstein προ-

³⁴⁵ Κατά τον K. Bormann (*Πλάτων*, σσ. 189-190), η ψυχή στην *Πολιτεία* αναφέρεται και ως δύναμη. Στον *Τίμαιο* ο Πλάτων περιγράφει τη θέση των μερών της ψυχής ως εξής: έδρα του λογιστικού είναι το κεφάλι, το θυμοειδές εντοπίζεται μεταξύ λαιμού και διαφράγματος ενώ το επιθυμητικό μεταξύ διαφράγματος και ομφαλού. Το έργο της ψυχής, το οποίο θα πρέπει να επιτελέσει για όσο χρονικό διάστημα είναι ενωμένη με το σώμα, συνίσταται στη συνεχή επιδίωξη της αρετής και της γνώσης, οι οποίες έχουν την ίδια σύσταση με αυτή.

³⁴⁶ Βλ. *ό.π.*, σσ. 187-190.

³⁴⁷ Η ψυχή έχει την τάση να ρέπει προς τα πάθη, αφού, όπως επισημαίνει ο Ι. Θεοδωρακόπουλος «η ψυχή έχει ένα αίσθημα προς το συναίσθημα». Βλ. Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* (Αθήνα: εκδ. Ρόδη, ⁵1970), σ. 21

³⁴⁸ Βλ. S. Αυρουχ, *Η Φιλοσοφία της Γλώσσας*, σ. 26.

σεγγίζει την έννοια του θείου, αλλά και γενικά την ηθική φιλοσοφία με τρόπο που μοιάζει μη συνεκτικός και με ασάφειες σε ολόκληρο το *Tractatus*. Επισημαίνεται ωστόσο, ότι δεν πρόκειται για μια ολοκληρωμένη διατύπωση μιας ηθικής φιλοσοφικής θεωρίας, αλλά για μια απλή και μη συστηματική παράθεση κάποιων προβληματισμών περί ηθικής διότι, κατά τον ίδιο, η διατύπωση μιας ηθικής θεωρίας, μιας θεωρίας δηλαδή περί α-νοησίας³⁴⁹, είναι ανέφικτη³⁵⁰. Οι έννοιες του Θεού και του κόσμου στη φιλοσοφία του Wittgenstein δεν είναι συναφείς. Ο Θεός είναι μια υπερβατική έννοια, η οποία δεν αποκαλύπτεται εντός του κόσμου της αισθητής πραγματικότητας. Ο Θεός³⁵¹ είναι τα όρια και το νόημα του κόσμου αυτού που λειτουργεί ως περιορισμένο σύνολο³⁵².

Η διαφορά εγκόσμιου και θείου στη βιτγκενσταϊνική θεώρηση αμβλύνεται, με την προϋπόθεση ότι ο πραγματικός κόσμος δεν ταυτίζεται με τον Θεό, αλλά θα πρέπει να νοείται ως ένα περιορισμένο σύνολο. Ο Θεός δεν αποτελεί μια συλλογή γεγονότων, αλλά ένα ατομικό γεγονός, το οποίο λειτουργεί ως οδηγός για τα αντικείμενα, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους³⁵³.

Συμπερασματικά, ο ρόλος του Θεού στον Πλάτωνα είναι να δίδει έναν τελεολογικό σκοπό στον κόσμο, ο οποίος βρισκόταν σε μια κατάσταση αταξίας. Έτσι ο κόσμος χάρη στη δύναμη του δημιουργού αποτελεί ένα προϊόν έλλογου σχεδίου, όπου η τυχαιότητα εξοβελίζεται πέραν της αισθητής πραγματικότητας³⁵⁴. Αντιθέτως η θείκη έννοια στο *Tractatus* δεν μπορεί να κατανοηθεί

³⁴⁹ Την αντίρρησή του σε οτιδήποτε άρρητο ή και μεταφυσικό εκφράζει ο Θ.Ν. Πελεγρίνης (*Η θεμελίωση του ηθικού βίου*, σ. 16 διότι η φιλοσοφία κατ' αυτόν, δεν θα πρέπει να λειτουργεί ως φορέας «υπεραισθητών και μυστηριωδών οντοτήτων». Αντιθέτως οι ηθικοί όροι από καταβολής τους θα πρέπει να σχετίζονται με τη φύση των όντων.

³⁵⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129.

³⁵¹ Αυτή η ιδέα του Θεού απηχεί τις αντίστοιχες στωικές απόψεις, με τη διαφορά ότι στους Στωικούς ο πραγματικός κόσμος ταυτίζεται με τον Θεό. Οι θιασώτες του Στωικισμού, βασιζόμενοι στις αριστοτελικές διδαχές, εντάσσουν και αυτοί τη θείκη οντότητα στο πλαίσιο του φυσικού κόσμου. Στον ορισμό της φύσης για τους Στωικούς εμπεριέχεται η έννοια του θείου. Φύση δηλαδή είναι η δύναμη ή η αρχή που δημιουργεί και διαμορφώνει όλα τα πράγματα, η δύναμη που δίδει στον κόσμο ενότητα και συνοχή, το πύρινο πνεύμα ή αλλιώς το τεχνητό πυρ που κινεί μόνο και δημιουργεί, είναι η ανάγκη και η ειμαρμένη, ο Θεός, η πρόνοια, ο δημιουργός και ο ορθός λόγος. Βλ. A.A. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, σσ. 38-39· R.L. Arrington, *An Historical Introduction* (USA: Blackwell Publishers Inc., 1998), σ. 94.

³⁵² Βλ. E. Zemach, "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical", *Review of Metaphysics*, 18 (1964), 39-57.

³⁵³ Βλ. N. Garver, "Wittgenstein's Pantheism, a New Light on the Ontology of the *Tractatus*", στο: I.M. Copi, R.W. Beard (eds.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), 123-137, σσ. 124-127.

³⁵⁴ Βλ. A.E. Taylor, *Πλάτων ο άνθρωπος και το έργο του*, σ. 496.

από τον άνθρωπο διότι η συγκεκριμένη ιδέα δεν μπορεί να εμφανισθεί στον κόσμο των αισθήσεων³⁵⁵.

Η ομοιότητα ανάμεσα στην πλατωνική και βιτγκενσταϊνική ηθική είναι ότι και στις δυο περιπτώσεις ο Θεός δεν ταυτίζεται με τη δημιουργία, αφού στην πρώτη λειτουργεί ως «καθοδηγητής της ύλης», ενώ στη δεύτερη λειτουργεί τελείως αυτόνομα χωρίς να συνδέεται με την «ευταξία» του αισθητού κόσμου. Ο Θεός στο πρώιμο έργο του Wittgenstein σχετίζεται με την έννοια του μυστικού, καθώς προσεγγίζεται μόνο με τη βοήθεια της δεικτικής μεθόδου, διότι έχει υπερβατικό χαρακτήρα, βρίσκεται δηλαδή πέρα από τα σαφή όρια των αντικειμένων της αισθητής πραγματικότητας³⁵⁶.

Επιπλέον, στο πλατωνικό έργο ο Θεός χαρακτηρίζεται καλός, αγαθός, αλλά όχι παντοδύναμος. Αντιστοίχως, στο τρακταριανό corpus ο Wittgenstein θεωρεί ότι η θρησκεία δεν μπορεί να θεμελιωθεί φιλοσοφικά διότι δεν πιστεύει ότι ο Θεός είναι δημιουργός του κόσμου, αλλά πρόκειται για μια οντότητα που δεν προκαλεί κακό σε κανέναν³⁵⁷.

Όπως επισημαίνεται στον πλατωνικό διάλογο *Τίμαιος*, ο Θεός Δημιουργός είναι υπεύθυνος για την ευταξία του κόσμου, ο οποίος εμφανίζεται ως αποτέλεσμα θείας πρόνοιας, ως προϊόν έλλογης σκοπιμότητας και ως πεδίο κυριαρχίας της τάξης και της αρμονίας. Αυτό όμως δεν συμβαίνει στον Wittgenstein, αφού ο κόσμος προβάλλεται ως ένα περιορισμένο σύνολο, του οποίου τα όρια καθορίζει η θεϊκή δύναμη και βρίσκεται εντός του πλαισίου των αισθητών όντων. Οτιδήποτε υπερβαίνει τον χώρο της αισθητικότητας θεωρείται υπερβατολογική ιδέα και διαχωρίζεται από τον κόσμο της αίσθησης³⁵⁸. Ο κόσμος του Πλάτωνος θεωρείται ότι ενέχει ένα ποσοστό της απόλυτης καλοσύνης της θεϊκής δύναμης, αφού τον δημιούργησε καθ' ομοίωση και εμφύσησε σε αυτόν τη νόηση. Ο θείος δημιουργός στην πλατωνική φιλοσοφία έχει όλα τα χαρακτηριστικά, τα οποία αποδίδονται στην ιδέα του αγαθού ως πρωταρχι-

³⁵⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 130.

³⁵⁶ Βλ. R. Monk, *Λ. Βιτγκενστάιν, το χρέος μιας μεγαλοφυΐας*, σ. 585.

³⁵⁷ Η βιτγκενσταϊνική αυτή θεωρία περί Θεού απηχεί την επικούρεια αντίληψη ότι «ο Θεός δεν έχει προβλήματα ούτε σε άλλους προκαλεί, κι έτσι ούτε οργίζεται με κανέναν ούτε χαρίζεται σε κανέναν, όλα αυτά είναι γνωρίσματα αδύναμου όντος». Βλ. A.J. Festugiere, *Ο Επίκουρος και οι θεοί του*, σ. 103.

³⁵⁸ Βλ. T.E. Burke, "Wittgenstein's Lectures on Religious Belief": A Re-Consideration, στο: E.W. Leinfellner, H. Leinfellner et al. (eds.), *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought: Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, 29th August to 4th September 1977, Kirchberg, Austria* (Vienna: Hölder, Pichler, Tempisky, 1978), 567-590.

κή ουσία³⁵⁹. Ο Πλάτων δίδει ιδιαίτερη σημασία στις διεργασίες του νου και της έλλογης ψυχής με σκοπό να αντιμετωπίσει τον μηχανιστικό υλισμό των προγενέστερων φιλοσόφων. Όμως για τον Wittgenstein του *Tractatus*, κανείς δεν μπορεί να την εγγυηθεί την αθανασία της ψυχής του όντος³⁶⁰. Γι' αυτό η ιδέα του Θεού και η ιδέα της ηθικής γενικά είναι άρρητες και δεν μπορούμε ούτε να τις ορίσουμε ούτε να τις περιγράψουμε.

Η ιδέα του θανάτου, υπό τη βιτγκενσταϊνική οπτική, δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, την οποία βιώνει το κάθε ον³⁶¹, ωστόσο ο Wittgenstein σε κανένα σημείο του *Tractatus* δεν εναντιώνεται στην άποψη ότι φυσική εξέλιξη του ανθρώπου είναι και ο θάνατος. Η μόνη αντίρρηση που εκφράζει σε σχέση με τον Πλάτωνα και γενικά με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία είναι ότι η ύλη είναι άφθαρτη και μεταλλάσσεται. Δεν υιοθετεί δηλαδή την άποψη ότι μέσω του θανάτου ενός όντος και αφού τα συστατικά του επανέλθουν στη φύση θα δημιουργηθεί εκ νέου ένας άλλος οργανισμός, είτε είναι ανθρώπινο ον, είτε είναι ζώο ή φυτό.

Πλάτων και Wittgenstein μελετούν κυρίως τον αμετάβλητο μεταφυσικό κόσμο, αμφότεροι ωστόσο εξετάζουν και τον αισθητό κόσμο που συνεχώς μεταβάλλεται. Για τον Πλάτωνα η κατάκτηση της «νοήσεως» είναι εφικτή υπό την προϋπόθεση της παραδοχής ότι ο άνθρωπος αποτελείται από σώμα και ψυχή και το σώμα αποτελεί μέρος της αισθητικής μεταβλητότητας ενώ η ψυχή μέρος του σταθερού μεταφυσικού χώρου. Η έννοια του θείου στη σκέψη του Πλάτωνα αποτελεί ένα «κράμα» μεταφυσικής γνωσιολογίας και φυσικής φιλοσοφίας³⁶².

Η βιτγκενσταϊνική έννοια της ηθικής υπάρχει στο σύνολο του έργου του, αρχικά στο *Tractatus* ως μορφή άρρητης πρότασης και επομένως ως μεταφυσικής πρότασης και έπειτα στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* ως μια σύμβαση της γλώσσας³⁶³. Ο Wittgenstein δίδει ιδιαίτερη σημασία στον γλωσσικό κώδικα,

³⁵⁹ Βλ. Ε.Π. Παπανούτσος, *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, σ. 119.

³⁶⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 130.

³⁶¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 129.

³⁶² Βλ. Ε.Π. Παπανούτσος, *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, σσ. 118-123.

³⁶³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 128.

αφού οι έννοιες της ηθικής, της λογικής, αλλά και της αισθητικής εδράζονται κυρίως στη γλώσσα (*Έρευνες*) και στον υπερβατικό χώρο (*Tractatus*)³⁶⁴.

Η βούληση, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, βρίσκεται μεταξύ του λογικού μέρους της ψυχής και του θυμοειδούς και δέον είναι να ακολουθεί μια ανοδική πορεία, από το θυμικό μέρος προς το λογικό και όχι το αντίθετο. Την ίδια σχεδόν άποψη εκφράζει και ο Wittgenstein, ο οποίος αναφέρει ότι πρόκειται για μια έννοια, η οποία ανήκει στον υπερβατικό χώρο, βρίσκεται μεταξύ όντος και υπερβατολογικής οντότητας, αλλά δεν ταυτίζεται με τις έννοιες του μεταφυσικού χώρου (αισθητική, ηθική και λογική).

Τέλος, η ιδανική Πολιτεία, όπως παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα, αποτελεί ένα πρότυπο προς μίμηση για τον κοινό άνθρωπο και όχι μια ρεαλιστική πραγματικότητα³⁶⁵. Γνωρίζει, με άλλα λόγια, ότι όσα υποστηρίζει δεν μπορούν να εφαρμοσθούν και να επιτευχθούν³⁶⁶. Ο Wittgenstein του *Tractatus* γνωρίζει επίσης ότι οι φιλοσοφικές του απόψεις κατανοούνται με δυσκολία και επισημαίνει ότι δεν έχει στόχο να διαμορφώσει μια φιλοσοφική θεωρία. Αντιθέτως οι θέσεις του έχουν ως μοναδικό σκοπό την επίλυση ορισμένων καθημερινών προβλημάτων. Οι απόψεις του, όπως αναφέρεται στην προτελευταία παράγραφο του *Tractatus*, αποτελούν διευκρινίσεις για όσους ασχοληθούν με τα ζητήματα που ο ίδιος πραγματεύεται. Στόχος του είναι ο κάθε άνθρωπος να μελετήσει αυτές τις προτάσεις και κατανοώντας ότι δεν έχουν πλήρες νόημα, να τις υπερβεί και να δει τον κόσμο πετώντας μακριά την ανεμόσκαλα³⁶⁷, «αφού ανέβει πρώτα με αυτή»³⁶⁸.

³⁶⁴ Βλ. J. McDowell, "One Stand in the Private Language Argument", στο: *Mind Value and Reality* (Cambridge, Harvard University Press, 1998), 278-296· J.H. Gill, "Wittgenstein and Metaphor", *Philosophy and Phenomenological Research*, 40 (1979), 272-284.

³⁶⁵ Βλ. A.E. Taylor, *Πλάτων ο άνθρωπος και το έργο του*, σ. 501.

³⁶⁶ Ο Πλάτων διακρίνει τη φιλοσοφία, την αγάπη δηλαδή της σοφίας από τη φιλοδοξία, δηλαδή την αγάπη της γνώμης (της δόξας). Έτσι διδάσκει φιλοσοφία όχι υποστηρίζοντας γνώμες μεταφυσικού χαρακτήρα, αλλά προτείνει μεταφυσικές υποθέσεις τις συνέπειες των οποίων εξετάζει. Κάποιες φορές η υπόθεση σε έναν πλατωνικό διάλογο, κατά τον Σ. Μενν, δεν φαίνεται να έχει σημαίνοντα λόγο για το επιχείρημα του φιλοσόφου και είναι αμφίβολο εάν η άποψη που παρουσιάζεται υιοθετείται κιάλας. Άλλες υποθέσεις όμως είναι τόσο απαραίτητες για τα συμπεράσματα στα οποία θέλει να καταλήξει και τα οποία επαναλαμβάνονται από διάλογο σε διάλογο, με αποτέλεσμα οι συγκεκριμένες υποθέσεις να εμπεριέχουν μια αλήθεια. Την ίδια άποψη είχαν και οι μαθητές του, όπως και ο Αριστοτέλης. Μια τέτοια υπόθεση που οδηγεί σε μια σημαντική αλήθεια είναι και η υπόθεση ότι ο νους είναι το αίτιο του φυσικού κόσμου. Βλ. Σ. Μενν, *Ο Πλάτων για τον θεό ως νου*, μφρ.: Π. Γκολίτσης, επιμ.: Θ. Σαμαρτζής (Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2015), σσ. 23-24 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1995¹: *Plato on God as Nous*].

³⁶⁷ Οι απόψεις του Wittgenstein αναφορικά με την ηθική, την τέχνη και τον Θεό θεωρήθηκαν κάπως αντιφατικές με την ηθική σιωπή, την οποία προέτρεπε μέσα από το έργο του. Βλ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein. Τα σύγχρονα εις εαυτόν ή πως κουβε-

ντιάζεται η σιωπή», σ. 435· Α.Α. Γεωργαλλίδης, *Από τη θεωρία στον μυστικισμό. Η ασάφεια της έννοιας «αντικείμενο» στο Tractatus του Wittgenstein*, σσ. 152-153.

³⁶⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 131.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΤΩΝ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ WITTGENSTEIN: ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ

4.1 René Descartes

Ο Θεός, κατά τον R. Descartes, είναι πηγή φωτός και αλήθειας και γι' αυτόν τον λόγο δεν θα μπορούσε να παραπλανήσει τους ανθρώπους, καθώς η πλάνη προέρχεται κυρίως από όντα που έχουν δόλο, φόβο και αδυναμία, χαρακτηριστικά που δεν συνάδουν με τη θεϊκή οντότητα. Η αποδοχή της ύπαρξης του Θεού μάς απαλλάσσει από πιθανές αμφιβολίες διότι ο Θεός προίκισε τους ανθρώπους με την ικανότητα του λόγου, μιας πνευματικής ιδιότητας, η οποία μας βοηθά να αναγνωρίσουμε ποια από τα πράγματα που μας περιβάλλουν είναι αληθή και ποια απατηλά. Οι μαθηματικές αρχές, για παράδειγμα, δεν είναι απατηλές, διότι επαληθεύονται με τον λόγο. Αντιστοίχως, τα μηνύματα, τα οποία προσλαμβάνονται μέσω των αισθήσεων μπορούν να διακριθούν σε αληθή ή ψευδή ανάλογα με τη σαφήνειά τους. Οποιοδήποτε δηλαδή μήνυμα είναι σαφές, είναι και αληθές, αντιθέτως όποιο μήνυμα είναι συγκεχυμένο, είναι ψευδές³⁶⁹.

Ο Θεός του Καρτέσιου είναι ο δημιουργός των όντων και του σύμπαντος και η θεϊκή του δύναμη είναι άπειρη εν αντιθέσει με τον πεπερασμένο ανθρώπινο νοῦ³⁷⁰. Όλες οι διεργασίες της βούλησης του νοῦ, των αισθήσεων και της φαντασίας συνιστούν σκέψεις, με την προϋπόθεση ότι είναι άμεσες, γι' αυτό, ίσως, στην καρτεσιανή φιλοσοφία η σκέψη (*cogitation*) ταυτίζεται με την εσωτερική συνείδηση. Οποιαδήποτε μορφή σκέψης προκύπτει από την άμεση αντίληψη, την άμεση δηλαδή εμπειρία που δεν μπορεί να εκφρασθεί με προτά-

³⁶⁹ Βλ. R. Descartes, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας*, εισαγ.-μτφρ.: Ν. Μακρής (Αθήνα: εκδ. Δρόμων, 2008), σσ. 64-65 [τίτλος λατ. πρωτοτύπου ¹1644: *Principia Philosophiæ*].

³⁷⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 62.

σεις, αλλά μπορεί απλώς να κατανοηθεί, είναι ιδέα³⁷¹. Αντιστοίχως, στη βιτγκενσταϊνική ηθική η έννοια του θείου κατανοείται ως το νόημα της ζωής του ανθρώπου στον κόσμο³⁷². Την έννοια του θείου δεν μπορούν να την κατανοήσουν όλοι οι άνθρωποι διότι δεν υπάρχει στον αισθητό κόσμο. Σε αντίθεση με την καρτεσιανή ηθική, ο Θεός δεν είναι δημιουργός των πάντων, ούτε ανώτερος όλων των υπόλοιπων αντικειμένων και η παρουσία του δεν συνδέεται με τους ανθρώπους³⁷³.

Παρά την αντίληψη του R. Descartes για τον δυισμό σώματος και πνεύματος, σύμφωνα με την οποία το πνεύμα (*res cogitans*) είναι ενιαίο και αδιαίρετο σε αντίθεση με το σώμα που είναι εκτατό (*res extensa*), δεν αμφισβητείται η επίδρασή του στη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein, καθώς στην καρτεσιανή θεώρηση το σώμα επενεργεί στο πνεύμα μέσω της αντίληψης των αντικειμένων ενώ το πνεύμα επιδρά στο σώμα κυρίως μέσω της δυνατότητας της βούλησης³⁷⁴. Για τον Wittgenstein της πρώιμης συγγραφικής περιόδου, η έννοια του Θεού αποτελεί μέρος της ηθικής, η οποία είναι υπερβατολογική και δεν μπορεί να περιγραφεί με τις προτάσεις της εμπειρικής πραγματικότητας, αλλά κατανοείται μόνο με τη δείξη. Αντιστοίχως, για τον Descartes, η σκέψη ως προϊόν της θείας πρόνοιας δεν μπορεί να περιγραφεί, δηλαδή να αναλυθεί σε λεκτικά σύνολα και προτασιακό λόγο, αλλά μπορεί να κατανοηθεί μέσω της νοητικής διεργασίας³⁷⁵.

Στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία το «σχήμα» λέγειν και δεικνύειν αντιστοιχεί στους καρτεσιανούς όρους περιγραφή και κατανόηση. Για τον Wittgenstein του *Tractatus* η έννοια του Θεού ως ηθικό στοιχείο, σχετίζεται με τη δείξη, η οποία είναι ο μοναδικός τρόπος κατανόησης αυτού. Η ηθική βρίσκεται εκτός των ορίων της πραγματικότητας, διότι η ίδια θέτει αυτόνομα το πλαίσιο δράσης της και «η άρνηση της ύπαρξης ηθικών προτάσεων είναι η ίδια τους η κατάφαση»³⁷⁶. Ο λόγος, επομένως, φαίνεται ότι αποτελεί βασικό στοιχείο στην

³⁷¹ Βλ. Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μφρ.-σημ.-σχόλια: Ε. Βανταράκης (Αθήνα: εκδ. Εκκρεμές, 2003), σσ. 160-161 [τίτλος λατ. πρωτοτύπου ¹1641: *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*].

³⁷² Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129.

³⁷³ Βλ. *ό.π.*, σ. 130: «το πώς είναι ο κόσμος είναι εντελώς αδιάφορο για το ανώτερο. Ο Θεός δεν αποκαλύπτεται μέσα στον κόσμο».

³⁷⁴ Βλ. R. Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, μφρ.: Γ. Πρελορέντζος – Δ. Ροζάκης (Αθήνα: εκδ. Κριτική, 2017), σσ. 12-30 [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1649: *Les Passions de l'âme*].

³⁷⁵ Βλ. Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, σσ. 160-164.

³⁷⁶ Βλ. Θ. Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σ. 46-47. Ο Θ.Ν. Πελεγράνης εκφράζει τη δυσπιστία του σε οτιδήποτε έχει την ιδιότητα του άρρητου ή του μεταφυσικού. Κατά την

καρτεσιανή και βιτγκενσταϊνική σκέψη αντιστοιχώς. Για τον Wittgenstein ο λόγος-λογική αποτελεί ένα από τα τρία αδιαίρετα στοιχεία της νοούμενης ως υπερβατολογικής μονάδος (λογικής, ηθικής και αισθητικής) ενώ για τον Descartes η σημασία της λογικής είναι διττή. Προσδιορίζεται ως σκέψη και διαιρείται στην ενέργεια της βούλησης και στη νοητική σύλληψη³⁷⁷. Η βούληση θεωρείται κατώτερη από τη νόηση, διότι σχετίζεται με το θυμοειδές (αίσθηση, φαντασία, αμφιβολία), ενώ η σύλληψη του νου, ως μια καθαρά νοητική διαδικασία, προσλαμβάνει τα όντα, όπως είναι στην πραγματικότητα³⁷⁸. Η καρτεσιανή γνώση επομένως δεν είναι η λογική αποτύπωση οποιασδήποτε μαθηματικοποιημένης έννοιας, αλλά η απόδοση της νοητικής διαδικασίας, η οποία είναι άρρητη. Οτιδήποτε είναι φθαρτό, ρητό και μεταβλητό δεν είναι παρά μια αισθητή εικόνα του αναλλοίωτου, του απόλυτου και του αέναου όντος³⁷⁹. Για παράδειγμα, η εικόνα ενός κτιρίου στην καρτεσιανή σκέψη δεν αντιπροσωπεύει μια αισθητή εικόνα ενός πραγματικού, αλλά νοητού όντος³⁸⁰ διότι η γνώση για τον Καρτέσιο είναι υπερβατική και δεν είναι δυνατόν να προκύψει από κάποια εμπειρική δραστηριότητα.

Ανάλογη άποψη διατυπώνεται και στον πρώιμο Wittgenstein, στο *Tractatus*, όπου η γνώση έχει υπερβατολογικό χαρακτήρα, καθώς δεν βρίσκεται πέρα από τα όρια της ανθρώπινης εμπειρίας, αλλά πρόκειται για μια *a priori* καθαρή γνώση, η οποία προϋπάρχει αυτής³⁸¹. Κατά τον Descartes, ο Θεός ως παντοδύναμος δεν έδωσε στον άνθρωπο τη γνώση για όλα τα αντικείμενα (παντογνωσία), ούτε όμως διαστρέβλωσε την αλήθεια των γεγονότων. Η ανθρώπινη βούληση συνδέεται με την ελευθερία του ανθρώπου να λειτουργεί

άποψή του, η φιλοσοφία δεν θα πρέπει να λειτουργεί ως φορέας μυστηριωδών οντοτήτων, αντιθέτως οι ηθικοί όροι θα πρέπει να βρίσκονται σε συνάφεια με τη φύση των πραγμάτων. Βλ. Θ.Ν. Πελεγρίνης, *Η θεμελίωση του ηθικού βίου*, σσ. 16-24 και ιδιαιτέρως σ. 16.

³⁷⁷ Βλ. R. Descartes, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας*, σσ. 64-65.

³⁷⁸ Βλ. *ό.π.*, σσ. 66-67.

³⁷⁹ Ο Καρτέσιος, όπως και ο Leibnitz χρησιμοποίησαν αξιωματικές ή ακόμη και ταυτολογικές προτάσεις του μεταφυσικού χώρου που τις ονόμασαν αναλυτικές. Η αναλυτική ως μέθοδος, συνίσταται στην αφηρητική σύλληψη μιας καθολικής αλήθειας που δημιουργεί και οριοθετεί τις αρχές, στις οποίες στηρίζεται όλη η φιλοσοφική σκέψη. Από αυτές τις γενικές αξιωματικές αρχές παράγονται οι επιμέρους γνώσεις, με την προϋπόθεση ότι το αρχικό ερέθισμα είναι σαφές. Ο Καρτέσιος εκκινεί με τη βεβαιότητα της σκέψης, όπου εδράζεται η αλήθεια και συλλαμβάνονται οι αιώνιες αλήθειες, οι οποίες συνιστούν την προϋπόθεση του ορθού λόγου. Βλ. G.W. Leibnitz, *Μοναδολογία*, μτφρ.: Γρ. Λιόνης (Αθήνα: εκδ. Αναγνωστίδη, 1986), σσ. 137-141· πρβλ. Γ. Λάϊμπνιτς, *Η μοναδολογία*, μτφρ.: Σ. Λαζαρίδης, εισαγ.-επιμ.: Δ. Αναπολιτάνος (Αθήνα: εκδ. Εκκρεμές, 2006), σσ. 42-53· R. Descartes, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας*, σσ. 22-24.

³⁸⁰ Βλ. R. Descartes, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας*, σσ. 20-21.

³⁸¹ Βλ. B.A. Worthington, "Ethics and the Limits of Language in Wittgenstein's Tractatus", *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), 481-496.

αυτόβουλα, αφού ο καθένας είναι υπεύθυνος μόνο για τις πράξεις του³⁸². Ο Καρτέσιος επιχειρεί να συγκεράσει την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου με τη θεία πρόνοια. Ο Θεός γνωρίζει εκ των προτέρων την εξέλιξη των ανθρώπων, δεν τους ελέγχει, αλλά τους αφήνει να ενεργούν ελεύθερα³⁸³. Ο Descartes αναγνωρίζει την υπεροχή του Θεού³⁸⁴, αποδέχεται, ωστόσο και την εμπειρική γνώση³⁸⁵.

Κατ' ανάλογο τρόπο, στον πρώιμο Wittgenstein οι υπερβατολογικές έννοιες (ηθική, αισθητική και λογική) κατέχουν σημαίνουσα θέση στη φιλοσοφική του σκέψη, χωρίς όμως να αποκλείεται και η εμπειρική πραγματικότητα, η οποία κατανοείται ως κατατμημένος εμπειρικός χώρος και όχι ως μια ολότητα, καθώς «οτιδήποτε μπορεί να ειπωθεί πρέπει να αφορά τμήματα του κόσμου τα οποία έχουν καθορισμένα όρια»³⁸⁶. Μια πρόταση έχει ισχύ όταν επαληθεύεται από ένα «γεγονός» και όχι μέσω της σύγκρισής της με μία άλλη πρόταση. Ο κόσμος για τον Wittgenstein είναι ένα «σύμπλεγμα γεγονότων»³⁸⁷.

Ο Wittgenstein επιχειρεί να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού αναλύοντας την έννοια του θείου, ωστόσο με μια τέτοια προσέγγιση γίνεται αναφορά στις ιδιότητες που θα πρέπει να έχει ένα ον για να ενταχθεί σε μια κατηγορία και δεν διευκρινίζεται εάν το θεϊκό ον υφίσταται. Ο Descartes από την άλλη προσπαθεί να αποδείξει την ύπαρξη του θείου με βάση την ιδέα του Θεού, που έχει ο ίδιος κατά νου³⁸⁸. Δεν μπορούμε όμως να αποδείξουμε την ύπαρξη του

³⁸² Βλ. R. Descartes, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας*, σσ. 66-67.

³⁸³ Ο Descartes υποστηρίζει ότι «η βούληση του σκεπτόμενου πράγματος τείνει εκούσια και ελεύθερα αλλά παρά ταύτα αλάνθαστα στο αγαθό, το οποίο γνωρίζει σαφώς». Βλ. Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, σσ. 199-201· πρβλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός* (Αθήνα: εκδ. Θεμέλιο, 1987), σσ. 70-78.

³⁸⁴ Βλ. J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Οι ορθολογιστές*, τόμ. Α', μτφρ.: Σ. Τσούρτης (Αθήνα: εκδ. Πολύτροπον, 2003), σσ. 24-30 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1988: *The Rationalists*]. Μολονότι για τον Descartes ο Θεός αποτελεί την εγγύηση για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου, δεν μπορεί να αποδειχθεί η ύπαρξη του θεϊκού όντος, καθώς η δυνατότητα σύλληψης οποιουδήποτε όντος, έστω και τέλειου, δεν συνιστά και απόδειξη της ύπαρξής του. Η ύπαρξη δεν αποτελεί μια ιδιότητα του όντος και επομένως δεν είναι δυνατόν να αποδειχθεί με βάση το καρτεσιανό επιχειρήμα.

³⁸⁵ Βλ. Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, σσ. 199-201· πρβλ. R. Descartes, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας*, σσ. 68-69.

³⁸⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 35.

³⁸⁷ Βλ. ό.π., σ. 70· πρβλ. Ν. Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Επιστήμης*, σσ. 26-29· Θ. Βέϊκος, *Αναλυτική Φιλοσοφία*, σσ. 101-102.

³⁸⁸ Για την έννοια του θείου στον Descartes βλ. ενδεικτικά V. Mascarenhas, "Descartes' Cosmological and Ontological Proofs of God's Existence: A Refutation of Skepticism?", *Philosophical Investigations*, 25/2 (2002), 190-199· G. Hatfield, "Reason, Nature, and God in Descartes", *Science in Context*, 3/3 (1989), 175-201·

Θεού με τη λογική, όταν απαιτείται η εγγύηση του θείου για την ορθότητα της δικής μας λογικής³⁸⁹.

4.2 Gottfried Wilhelm (von) Leibniz

Η έννοια του θείου δεν μπορεί να μελετηθεί ξεχωριστά από την έννοια της ηθικής³⁹⁰. Ο Wittgenstein ταυτίζει τον Θεό με το ύψιστο γι' αυτόν αγαθό, την ανθρώπινη ζωή και επομένως η έννοια έχει αφενός εμπειρικό χαρακτήρα, καθώς χρησιμοποιείται σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας, αφετέρου η έννοια του Θεού ταυτίζεται με την ηθική και γι' αυτόν τον λόγο ανήκει στον χώρο της υπερβατολογικής πραγματικότητας³⁹¹.

Η ιδέα του Θεού στο πρώιμο έργο του Wittgenstein σχετίζεται με το στοιχείο του μυστικού και ως υπερβατολογική έννοια προσεγγίζεται μόνο με τη δείξη³⁹². Η έννοια του μυστικού στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία έχει κοινά χαρακτηριστικά με τον χριστιανικό μυστικισμό³⁹³. Στη χριστιανική προσέγγιση η έννοια του θείου δεν κατανοείται στη βάση της διάκρισης του λέγειν και δεικνύειν. Η αλήθεια θεωρείται αυταπόδεικτη και, όπως και στη σκέψη του Wittgenstein, βρίσκεται πέρα από τις λέξεις, οι οποίες περιγράφουν τον υπαρκτό κόσμο. Στον Χριστιανισμό, όπως αντίστοιχα και στη βιτγκενσταϊνική φιλοσο-

³⁸⁹ Για το επιχείρημα του «καρτεσιανού κύκλου» βλ. ενδεικτικά A. Gewirtz, "The Cartesian Circle", *Philosophical Review*, 50 (1941), 368-395· L. Loeb, "The Cartesian Circle", στο: J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 200-235· M. Della Rocca, "Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God", *Philosophy and Phenomenological Research*, 70 (2005), 1-33· G. Hatfield, "The Cartesian Circle", στο: S. Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (Oxford: Blackwell, 2006), 122-141· A. Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, σ. 28· πρβλ. A.J. Ayer, *Γλώσσα, Αλήθεια και Λογική*, μτφρ.: Λ. Τάταρη-Ντουριέ (Αθήνα: εκδ. Τροχαλία, 1994), σ. 10 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1936: *Language, Truth, and Logic*]· Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, σσ. 220-221.

³⁹⁰ Στο πρώιμο έργο του Wittgenstein η έννοια της ηθικής έχει τη μορφή της άρρητης πρότασης ενώ στο ύστερο έργο εκλαμβάνεται ως μια σύμβαση της γλώσσας. Βλ. V.J. Krebs, "On the Ethical Point of Wittgenstein", σ. 350.

³⁹¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 130· F. Sontag, *Wittgenstein and the Mystical*, σσ. 9-11.

³⁹² Βλ. L. Wittgenstein, *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, σσ. 14-15.

³⁹³ Στη μυστικιστική βάση της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας διαμορφώθηκαν και οι θρησκευτικές πεποιθήσεις του, όταν ένωσε το μεταφυσικό αίσθημα της απόλυτης ασφάλειας και άρχισε να παρατηρεί «το θαύμα της ύπαρξης του κόσμου». Βλ. G.E.M. Anscombe, "Ludwig Wittgenstein", *Philosophy*, 70 (1995), 395-407, σ. 395. Ο Wittgenstein θεωρούσε ότι η θρησκεία δεν μπορεί να θεμελιωθεί φιλοσοφικά και αμφισβητούσε ότι ο Θεός είναι ο δημιουργός του κόσμου, θεωρώντας ότι είναι το νόημα αυτού. Ο Θεός θεωρείται πατέρας των ανθρώπων όχι επειδή οι άνθρωποι είναι δημιουργήματά του, αλλά επειδή ο Θεός προστατεύει τους ανθρώπους μέσω του λόγου του. Η πίστη επομένως στον Θεό ταυτίζεται με την πίστη στον κόσμο. Βλ. E. Zemach, "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical", 39-57.

φία, η έννοια Θεός δεν κατανοείται με όρους εμπειρικής προβλεπτικότητας, αλλά με όρους εμπιστοσύνης και αγάπης, καθώς απουσιάζει οποιαδήποτε τιμωρητική μέθοδος που θα επέβαλλε ο Θεός στον άνθρωπο. Ο Θεός και στις δύο περιπτώσεις είναι καλοκάγαθος και δεν παρουσιάζει στοιχεία εξουσιαστή και τιμωρού³⁹⁴.

Στην ηθική του ύστερου Wittgenstein η έμφαση δίδεται στην πράξη και όχι στον λόγο, η ηθική κατανοείται δηλαδή βάσει συγκεκριμένων πράξεων και όχι εννοιολογικών προσδιορισμών³⁹⁵. Η γλώσσα στο ύστερο βιτγκενσταϊνικό έργο και κυρίως στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* λειτουργεί ως φορέας ηθικών ποιοτήτων. Ο Wittgenstein θεωρεί ότι οι ηθικές αξίες πρέπει να συνδέονται με το πολιτισμικό και αξιακό πρότυπο της περιόδου, αλλά και με τις ανάγκες του ανθρώπου³⁹⁶. Κάθε προσπάθεια θεμελίωσης της θρησκείας με στοιχεία εκτός γλώσσας και πλαισίου (γλωσσικά παίγνια) είναι καταδικασμένη. Μολονότι ο Wittgenstein του *Tractatus* επιδιώκει την κατάκτηση της υπερβατολογικής γνώσης, ο Wittgenstein των *Ερευνών* αποκλίνει από το πλαίσιο των κανονιστικών προτύπων³⁹⁷. Η θεώρηση του ανθρώπινου κοσμοειδώλου, ο θρησκευτικός ηθικός και πολιτισμικός ισομορφισμός, η σχέση ορθού και ηθικού, η άρνηση του προδιαγεγραμμένου και η αποδοχή του διαφορετικού συγκροτούν την ηθική φιλοσοφία του Wittgenstein³⁹⁸.

Σε συνάφεια με τη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein βρίσκονται οι αντιλήψεις του G. Leibniz για τη θρησκεία. Η ουσία της θρησκείας για τον Leibniz είναι η αγάπη του θείου όντος. Εάν αυτό το συναίσθημα βιώνεται στον απόλυτο βαθμό, γίνεται λόγος για ένα τέλειο θεϊκό όν που τίποτα δεν μπορεί να συγκριθεί με αυτό. Όσο περισσότερο ο άνθρωπος αγαπά τη θεϊκή τελειότητα, τόσο περισσότερο έχει την ευχαρίστηση του ορθώς πράττειν³⁹⁹. Ο όρος αυτής της αγάπης μεταφράζεται από τον Leibniz σε γνώση. Θεωρεί ότι η θρησκεία δεν μπορεί να αυτονομηθεί από τη φιλοσοφία, ωστόσο δεν ταυτίζει τον λόγο με την πίστη.

³⁹⁴ Βλ. F. Sontag, *Wittgenstein and the Mystical*, σσ. 91-94.

³⁹⁵ Βλ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία* (Αθήνα: εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 2002), σσ. 171-172.

³⁹⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σσ. 125-126· Π.Ν. Πανταζάκος, *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*, σ. 129.

³⁹⁷ Βλ. T.E. Burke, "Wittgenstein's Lectures on Religious Belief", 567-590.

³⁹⁸ Βλ. T. Todorof, "Knowledge in Social Anthropology: Distancing and Universality", *Anthropology Today*, 4 (1988), 2-5, σ. 2.

³⁹⁹ Βλ. G.W. Leibnitz, *Μεταφυσική Πραγματεία*, εισαγ.μφρ.-σχόλια: Π. Καϊμάκης (Θεσσαλονίκη: εκδ. Εγνατία, 1980) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου 1686: *Discours de métaphysique*].

Κατά τον ίδιο τρόπο με τον Wittgenstein, ο εισηγητής της μοναδολογίας αρνείται ότι η θεία παρέμβαση μπορεί να επηρεάσει τη φυσική αναγκαιότητα⁴⁰⁰. Ο Θεός για τον Leibniz είναι αυτάρκης και παντογνώστης. Η θεϊκή δύναμη νοείται ως η εσωτερική αιτία όλων των γεγονότων που συνέβησαν στο παρελθόν ή θα συμβούν στο παρόν ή το μέλλον. Κάθε ουσία είναι αποτέλεσμα πράξης και είναι αυτόνομη και ανεξάρτητη από τις υπόλοιπες, εκτός από τη θεϊκή ουσία.

4.3 Immanuel Kant

Ο I. Kant δεν ασχολείται με τα αντικείμενα της γνώσης, αλλά με τον τρόπο που ο άνθρωπος αποκτά σαφή γνώση για αυτά μέσω του υλικού κόσμου στον οποίο βρίσκονται. Στην καντιανή θεώρηση, η φιλοσοφία θα πρέπει να αναζητά τις προϋποθέσεις της γνωστικής δυνατότητας⁴⁰¹. Η έρευνα του μεταφυσικού κόσμου με στόχο τη γνώση της εμπειρικής πραγματικότητας μετατρέπεται σε έρευνα του τρόπου γνώσης των εμπειρικών αντικειμένων. Στην καντιανή γνωσιολογία η γνώση των αντικειμένων προϋποθέτει την *a priori* γνώση ορισμένων στοιχείων τους. Ο Kant επιχειρεί μια αναστοχαστική ερμηνεία της ανθρώπινης γνώσης βασιζόμενος στην *a priori* συνθήκη μελέτης του αντικειμένου⁴⁰².

Κοινό στοιχείο μεταξύ του Γερμανού ιδεαλιστή και του Wittgenstein είναι η αναζήτηση του νοήματος των εννοιών. Για τον Kant, οι έννοιες περιγράφονται μέσω των *a priori* συνθετικών προτάσεων ενώ για τον Wittgenstein οι έννοιες αποτελούν στοιχεία της λογικής αναπαράστασης των όντων. Κατά τη βιτγκενσταϊνική θεώρηση, τα όρια της σκέψης μπορούν να προσδιορισθούν στον απόλυτο βαθμό με βάση τη γλώσσα και επομένως τα όρια της γνώσης σε ένα μεταφυσικό περιβάλλον μπορούν να περιγραφούν μέσω του γλωσσικού κώδικα, ο οποίος λειτουργεί ως όριο της εμπειρικής πραγματικότητας.

⁴⁰⁰ Βλ. *ό.π.*, σσ. 18-19.

⁴⁰¹ Βλ. I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, σσ. 20-49· πρβλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σσ. 48-49.

⁴⁰² Βλ. S. Korner, *Kant*, σσ. 20-22.

Ο κόσμος, σύμφωνα με τον Kant, είναι το αποτέλεσμα της διάνοιας⁴⁰³, η οποία τον κατασκευάζει μέσω ενός συνόλου ενοράσεων και εποππειών. Αντιθέτως, στη βιτγκενσταϊνική σκέψη ο κόσμος αποτελείται από ένα σύνολο κανόνων και σημείων, όπου το πρώτο σύνολο παρεμβαίνει και ελέγχει το δεύτερο. Επιπλέον, η *a priori* συνθήκη δεν έχει νόημα, λογίζεται ως ανόητη, αφού είναι αδύνατη. Μόνο η λογική ως στοιχείο των εμπειρικών προτάσεων υπάρχει και έχει την ιδιότητα της αναλυτικής έννοιας⁴⁰⁴.

Ο Wittgenstein του *Tractatus* προσπαθεί στην πρώιμη φιλοσοφική του σκέψη να τροποποιήσει την καντιανή θεωρία για τις ιδέες. Γι' αυτόν τον λόγο, αρχικώς συνδέει τις σκέψεις με την αναπαραστατική λειτουργία της γλώσσας και κυρίως με τους κανόνες της λογικής σύνταξης και ακολούθως συνδέει τα όρια του νοήματος όχι με τη γνώση, αλλά με τους συνδυασμούς σημείων που έχουν κάποιο νόημα στην προτασιακή λογική⁴⁰⁵.

Αναφορικά με την έννοια της αναγκαιότητας, ο Kant θεωρεί αναγκαίες τις *a priori* μεταφυσικές ή συνθετικές προτάσεις, οι οποίες αφενός είναι μεταφυσικές και αφετέρου έχουν μια εμπειρική διάσταση, καθώς περιγράφουν τα εμπειρικά αντικείμενα. Ο Wittgenstein εξετάζει τα αντικείμενα, χωρίς όμως να τα συνδέει με τη φιλοσοφική του μέθοδο. Επιχειρεί την αιτιοκρατική εξήγηση του αντικειμένου, αλλά το ίδιο σημαντικό γι' αυτόν είναι να οριοθετήσει τη δυνατότητα πραγματοποίησής του.

Η *Κριτική του Καθαρού Λόγου*⁴⁰⁶, ο έσχατος δηλαδή σκοπός της καθαρής χρήσης του λόγου είναι η μετάβασή του πέραν της εμπειρικής χρήσης, στον χώρο της υπερβατικής ουσίας, προκειμένου να προσδιορισθεί η υπερβατολογική χρήση των εννοιών της ελευθερίας, της βούλησης, της αθανασίας της

⁴⁰³ Ο Kant διαθέτοντας έναν συνδυασμό νοησιαρχικών και σκεπτικιστικών στοιχείων επιχείρησε να απεμπολήσει από τη σκέψη του τις αρχές της παραδοσιακής μεταφυσικής, μετερχόμενος σκεπτικιστικά στοιχεία. Επιθυμούσε να θεμελιώσει την ηθική φιλοσοφία σε σταθερά θεμέλια γι' αυτό και προσπάθησε να συνδυάσει τον Σκεπτικισμό με τη Νοησιαρχία με στόχο τη θεμελίωση μιας μη ωφελμιστικής ηθικής, η οποία θα μπορούσε να διακρίνει το ηθικά καλό από το ηθικά κακό. Βλ. Χ.Α. Τέζας, *Kant, Φιλοσοφία της Ιστορίας και Πολιτική Προφητεία του Kant* (Ιωάννινα: αυτοέκδοση, 2008), σσ. 104-107.

⁴⁰⁴ Βλ. I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, σσ. 170-176.

⁴⁰⁵ Βλ. D. Pears, *Wittgenstein* (London: Fontana, 1985), σσ. 25-41.

⁴⁰⁶ Ο Kant στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* πραγματεύεται ζητήματα μεταφυσικής, αλλά και γνωσιολογίας. Σε όλα τα μεταγενέστερα έργα του ασχολείται κυρίως με ζητήματα ηθικής υπό μία κριτική όμως οπτική. Το έντονο ενδιαφέρον του Kant για ζητήματα ηθικής αποτυπώνεται στη μελέτη του *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών* (1785). Βλ. I. Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Γ. Τζαβάρας (Αθήνα-Γιάννινα: εκδ. Δωδώνη, 1984), σσ. 9-11 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1785: *Grunlegung zur Metaphysik der sitten*].

ψυχής και της θεϊκής ύπαρξης⁴⁰⁷. Αυτές οι ιδέες, κατά τον Kant, είναι σημαντικές περισσότερο για το πράττειν, για τον πρακτικό σκοπό, παρά για το ειδέναι, καθώς ο υπέρτατος σκοπός είναι η κατάκτηση της ευδαιμονίας⁴⁰⁸. Όλες οι φιλοσοφικές αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού μπορούν, υπό το καντιανό πρίσμα, να αναχθούν σε μία, στην οντολογική απόδειξη, η οποία εξ ορισμού ακυρώνεται διότι εκκινεί από τις ιδέες και όχι από την εμπειρική πραγματικότητα. Έτσι ο άνθρωπος είναι αδύναμος να αποδείξει την ύπαρξη ή την ανυπαρξία του θείου, γι' αυτό και μπορεί να πιστέψει, να εξιδανικεύσει ή και να απορρίψει τον Θεό.

Μέσω της κατηγορικής προσταγής δίδεται ουσία στη θεϊκή οντότητα. Ως προσταγή ορίζεται ο νόμος που δημιουργείται από τον λόγο του ανθρώπου και απευθύνεται στη βούλησή του με σκοπό να περιορίσει την επιθυμία σε οτιδήποτε έχει καθολική αξία⁴⁰⁹. Η ύπαρξη του Θεού εγγυάται την ευτυχία του ανθρώπου. Ο Θεός εμφανίζεται ως εγγυητής της αρετής και της ευτυχίας, αφού λειτουργεί ως διαμεσολαβητής μεταξύ των αισθητικών δεδομένων (ευτυχία) και του λόγου (αρετή), καθώς η ευτυχία εκλαμβάνεται ως αποτέλεσμα της αρετής.

Μολονότι η ανθρώπινη φύση είναι καλή, η «άκρατη ελευθερία» οδηγεί τον άνθρωπο προς το κακό και γι' αυτό ευθύνονται οι λανθασμένες επιλογές του, όταν η επιθυμία άρχει των λογικών προσταγών⁴¹⁰. Η έννοια του Θεού, επομένως, στη φιλοσοφική σκέψη του Kant δεν αποτελεί τον ορισμό που θα μπορούσε να εξηγήσει τη δημιουργία του κόσμου, διότι η ηθική ως έννοια δεν εξαρτάται ούτε και θεμελιώνεται στην ιδέα της θεϊκής οντότητας⁴¹¹. Η ηθική α-

⁴⁰⁷ Βλ. I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, σσ. 433-434.

⁴⁰⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 435.

⁴⁰⁹ Με την κατηγορική προσταγή αποκαλύπτεται η ελευθερία του ανθρώπου. Ο άνθρωπος ως ον πεπερασμένων δυνατοτήτων κατανοεί ότι η βούλησή του δεν καθορίζεται μόνο από τον λόγο, αλλά και από το συναίσθημα. Ο άνθρωπος επομένως από τη γέννησή του αναζητά την ηδονή, την οποία μετασχηματίζει σε ιδέα της ευτυχίας. Για τον Kant, αρετή και ευτυχία είναι εκ διαμέτρου αντίθετες έννοιες, καθώς η μία δεν εξαρτάται και δεν θεωρείται η ύπαρξη της προϋπόθεση για την ύπαρξη της άλλης. Η αρετή στην καντιανή ηθική φιλοσοφία οδηγεί στο αγαθό ή και αντιπροσωπεύει το αγαθό. Βλ. I. Kant, *Η θρησκεία: τέσσερις μελέτες*, μτφρ.: Γ. Παπαδημητρόπουλος (Αθήνα: εκδ. Αναγνωστίδη, χ.χ.), σσ. 23-28, 40-45 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1793: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*] · I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, σσ. 438-442 · L. Wittgenstein, *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, σσ. 15-16.

⁴¹⁰ Βλ. I. Kant, *Η θρησκεία, τέσσερις μελέτες*, σ. 23.

⁴¹¹ Βλ. I. Kant, *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφρ.: Κ. Ανδρουλιδάκης, (Αθήνα: εκδ. Πόλις, 2008), σσ. 18-42 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1793: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*].

ποτελεί το μέσο που θα μπορούσε να οδηγήσει τον άνθρωπο στην ιδέα του Θεού.

Υπάρχει μια έμφυτη ροπή του ανθρώπου προς το θείο. Η πίστη στη θεϊκή δύναμη είναι αντισυμβατική με τον λόγο-λογική, καθώς ο λόγος στην καντιανή ηθική σκέψη λειτουργεί εντελώς αυτόνομα σε σχέση με τη θεϊκή οντότητα⁴¹². Η πίστη στο θείο είναι για τον Kant σαν ένα «εικονικό φάρμακο»⁴¹³ που λειτουργεί ως κινητήρια δύναμη, βοηθώντας τον άνθρωπο να αντιμετωπίσει τις καθημερινές του ανάγκες.

Ο Wittgenstein φαίνεται ότι επηρεάστηκε από τις απόψεις του Kant κυρίως στην πρώιμη συγγραφική του περίοδο⁴¹⁴. Η έννοια του θείου στη βιτγκενσταϊνική ηθική φιλοσοφία ταυτίζεται με τον καντιανό τρόπο σκέψης. Ο Θεός στο πρώιμο έργο του αντιπροσωπεύει το νόημα της ζωής του ανθρώπου, καθώς δίνει νόημα στη ζωή του λειτουργώντας ως σημείο αναφοράς για την επίτευξη ενός συγκεκριμένου στόχου. Επομένως, η έννοια του Θεού σχε-

⁴¹² Η συμβολή του Kant στη φιλοσοφία έγκειται, μεταξύ άλλων, στη θεμελίωση και στην κριτική του ανθρώπινου λόγου, καθώς επιχείρησε να εντάξει την ορθή επιστημονική γνώση στο πλαίσιο της εμπειρικής πραγματικότητας, διαχωρίζοντάς την από τη δογματική μεταφυσική σκέψη και να αναζητήσει τη γνώση πέραν της εμπειρίας. Ο Kant κατ' αυτόν τον τρόπο στοχάζεται το πεπερασμένο, θέτει συγκεκριμένους κανόνες και αξίες και αναγνωρίζει τα όρια και τις αδυναμίες του ανθρώπου. Η προσφορά της καντιανής φιλοσοφικής σκέψης έγκειται επομένως στη θεμελίωση της ηθικής στον λόγο και στην ελευθερία. Η ηθική, κατά την καντιανή θεώρηση, δεν σχετίζεται με την εμπειρική γνώση, αλλά με το δέον. Η ελευθερία επίσης σχετίζεται με τον όρο της ηθικής όχι ως δυνατότητα επιλογής, αλλά ως μια ανεξάρτητη κατάσταση σε σχέση με τη φύση και τη μεταφυσική πραγματικότητα. Η αυτονομία της ελευθερίας ταυτίζεται και με την ανθρώπινη αυτονομία, δηλαδή την ικανότητα του ανθρώπου να θεσπίζει ο ίδιος ηθικούς κανόνες, ελεύθερα και υπεύθυνα, έχοντας ως βάση τον καθολικό ανθρώπινο λόγο. Αυτή η αυτονομία μπορεί να συσχετισθεί με την αναίρεση της θεονομίας και την καθιέρωση της ανθρωπονομίας. Η ελευθερία ενέχει το στοιχείο της αυτενέργειας. Ο άνθρωπος ως έλλογος πεπερασμένος νους δεν έχει στόχο μόνο την αναζήτηση της ηδονής (ως παθητική απόλαυση), αλλά τη δράση με στόχο την ηθική του τελείωση. Η καντιανή ηθική σκέψη οδηγεί σε μια ριζική αλλαγή και αναθεώρηση των ηθικών αξιών. Η εγωιστική ευδαιμονία αντικαθίσταται από την προσωπική αυτενέργεια και την προσπάθεια ηθικής τελείωσης με στόχο την επιδίωξη του κοινού αγαθού. Η ιδέα του ελεύθερου όντος, όπως την οραματίζεται ο Kant, αντιβαίνει το στοιχείο της αδράνειας και της υποταγής που αποτελούν χαρακτηριστικά ενός κομφορμιστικού προτύπου. Η αυτονομία του όντος από την άλλη δεν οδηγεί καν σε στοιχεία αυθαιρεσίας, καθώς ο λόγος θέτει τα όρια σε αυτό. Βλ. I. Kant, *Επιλογή από το έργο του*, εισαγ.-μτφρ.: Κ. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: εκδ. Στιγμή, 2008), σσ. 24-40· Κ. Ανδρουλιδάκης, *Καντιανή Ηθική, Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές* (Αθήνα: εκδ. Σμίλη, 2018), σσ. 88-94.

⁴¹³ Η προσευχή, για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Kant είναι προϊόν δεισιδαιμονικής ψευδαίσθησης που αποτελεί την έκφραση μιας επιθυμίας ενός ανθρώπου, ο οποίος δεν απαιτείται να εκφράσει την εσωτερική συναισθηματική του κατάσταση. Βλ. Β. Γρόλλιος, «Η Φιλοσοφία της Θρησκείας στον Ιμμάνουελ Kant», βιβλιοκρισία στο *Ιμμάνουελ Kant, Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνο, Ελευθεροτυπία/«Βιβλιοθήκη»*, τχ. 669, 20.8.2011.

⁴¹⁴ Μολονότι στο *Tractatus* διαφαίνεται ίσως μια καντιανή προσέγγιση, δεν υπάρχουν αποδείξεις ότι ο Wittgenstein μελέτησε διεξοδικά τον Kant ή εάν η γνώση του για την καντιανή φιλοσοφία πιθανότατα προέρχεται μέσω των κειμένων του Schopenhauer. Βλ. σχετικά. A.J. Ayer, *Wittgenstein*, σ. 13· πρβλ. D. Jacqueline, "Wittgenstein and Schopenhauer", στο: H.-J. Glock and J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein* (UK: John Wiley and Sons, Ltd., 2017), 59-73, σσ. 60-61· R. Hanna, "Wittgenstein and Kantianism", στο: H.-J. Glock and J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein* (UK: John Wiley and Sons, Ltd., 2017), 682-697, σ. 686.

τίζεται, εάν όχι ταυτίζεται, με την ανθρώπινη ζωή⁴¹⁵. Η έννοια της ηθικής στον Wittgenstein είναι έννοια γένους, στην οποία ενυπάρχει η ιδέα του Θεού ως μεταφυσική οντότητα και μπορεί να συσχετισθεί με τον καντιανό λόγο διότι η ηθική δεν θεμελιώνεται στην έννοια του θείου. Η πίστη είναι το αποτέλεσμα της ανθρώπινης αδυναμίας και όχι μια *sine qua non* προϋπόθεση για την ύπαρξη του ανθρώπου⁴¹⁶.

Οι έννοιες της τιμωρίας και της αμοιβής απουσιάζουν από το αξιακό σύστημα της καντιανής ηθικής και της ηθικής φιλοσοφίας του Wittgenstein. Ο άνθρωπος ως ελεύθερο ον καρπώνεται το αποτέλεσμα των πράξεων του. Ο Kant και ο Wittgenstein αποδέχθηκαν μια θρησκεία, η οποία βασιζόταν στη λογική και τήρησαν ίσες αποστάσεις από τον ιστορικό θρησκευτικό δογματισμό και από ένα θετικιστικό πρότυπο, όπου κυριαρχούσε το δόγμα της μηδενιστικής αξίας (μηδενισμός)⁴¹⁷.

Στη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein, και συγκεκριμένα στο ζήτημα της μουσικής φαίνεται ότι υπάρχουν καντιανές επιρροές. Η ομορφιά κατανοείται, από τον Kant, ως μέρος της αισθητής πραγματικότητας⁴¹⁸ και γι' αυτό στη μελέτη του *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* διατυπώνεται, μεταξύ άλλων, και η κριτική θεωρία του για έργα του Schiller, του Schopenhauer, του Wagner, του

⁴¹⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, σσ. 15-16.

⁴¹⁶ Βλ. I. Kant, *Η θρησκεία, τέσσερις μελέτες*, σσ. 7-10· πρβλ. E. Κασσίρερ, *Kant, η ζωή και το έργο του*, σσ. 86-87.

⁴¹⁷ Ο μηδενισμός ως κατάσταση προκύπτει από την αδυναμία του ανθρώπου να θέσει έναν στόχο και είναι αποτέλεσμα της έκπτωσης των ανώτερων ηθικών σκοπών. Φθάνει στο ανώτερο επίπεδο όταν εκδηλώνεται ως μια βίαιη δύναμη καταστροφής του ανθρώπου, ως μια μορφή «ενεργητικού» μηδενισμού. Η αντίθετη κατάσταση είναι ο «μετριοπαθής» μηδενισμός, που εκδηλώνεται με συμπτώματα αδυναμίας του νου. Ο μηδενισμός ως παθολογική κατάσταση εμφανίζεται όταν ο άνθρωπος αγωνίζεται να προσδιορίσει ό,τι συμβαίνει, χωρίς όμως να μπορεί να διαχειρισθεί όλες τις καταστάσεις. Το άτομο αισθάνεται αβέβαιο, επειδή δεν έχει τη δυνατότητα ευκαιριών και δεν μπορεί να αλλάξει την υπάρχουσα κατάσταση. Ο μηδενισμός ως μια ψυχολογική κατάσταση προκύπτει από τη συστηματοποίηση και την οργάνωση μιας ολότητας έναντι σε καθετί που συμβαίνει. Ο άνθρωπος γίνεται μέρος αυτής της ολότητας με αποτέλεσμα να συστηματοποιείται. Επομένως, η πίστη ως κατηγορική προσταγή, ως λογική έννοια είναι για τον F. Nietzsche η αιτία του μηδενισμού. Βλ. Φ. Νίτσε, *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, σσ. 22-24.

⁴¹⁸ Αυτή η άποψη για την ομορφιά εκφράστηκε στις αρχές του 18^{ου} αιώνα από τον Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, τον F. Hutchinson και τον E. Burke Για τον E. Burke, ιδιαίτερα, το ωραίο και το υψηλό παρουσιάζονται ως ζεύγος αντιθετικών αναζητήσεων, που δεν αναφέρονται μόνο στην τέχνη, αλλά και στη φύση του ανθρώπινου λόγου. Ερευνητές θεωρούν ότι η μελέτη του έργου του Burke είναι σημαντική για την κατανόηση του καντιανού έργου *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. Ο Burke ταυτίζει το ωραίο με την ευχαρίστηση, την οποία καρπώνομαστε ως όντα από την ποιότητα του αγαθού με βάση, για παράδειγμα, τη σαφήνεια και συνδέεται άρρηκτα με το συναίσθημα της αγάπης. Το υψηλό, αντίθετα, συνδέεται με το συναίσθημα του πόνου και χαρακτηρίζεται από την ασάφεια του αντικειμένου, εγείροντας όμως το συναίσθημα της μεγαλοπρέπειας και του θαυμασμού. Ο Burke προσπάθησε να διασώσει την πλατωνική αντίληψη περί κάλλους και συνδυάζοντάς την με στοιχεία της ρομαντικής φιλοσοφίας. Βλ. E. Burke, *Περί του Υψηλού και του Ωραίου*, μτφρ.: Χ. Γρηγορίου (Αθήνα: εκδ. Α. Σταμούλη, 2016), σσ. 6-22 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου *1757: A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*].

Nietzsche, του Fry, του Dewey και του Heidegger. Η ικανοποίηση, σύμφωνα με τον Kant, διακρίνεται σε ευχάριστη, καλή και όμορφη. Όταν η ικανοποίηση δημιουργεί ευχάριστο συναίσθημα συνδέεται με τη φυσική αίσθηση και όταν είναι καλή με έναν φυσικό σκοπό. Μόνο στην περίπτωση της ομορφιάς μπορεί το άτομο να επηρεάσει την ιδιότητα ενός αντικειμένου, καθώς ο χαρακτηρισμός «όμορφο» ή «άσχημο» υπόκειται στην ανθρώπινη κρίση⁴¹⁹. Η ομορφιά είναι ένα «ελεύθερο αγαθό», διότι δεν περιορίζεται σε κανονιστικά πλαίσια και επομένως, κατά την καντιανή αντίληψη, η ομορφιά ως μέρος μιας αισθητής οντότητας είναι αδιάφορη, επειδή είναι ελεύθερη και ελεύθερη επειδή δεν έχει ενδιαφέρον⁴²⁰. Η ιδέα της ομορφιάς ταυτίζεται με το καλό και προσφέρει στον άνθρωπο μια αισθητική ικανοποίηση. Η αντίληψη του Kant για την αισθητική είναι ριζοσπαστική, δεδομένου ότι την όρισε όχι με βάση την ουσία της (τι είναι ομορφιά), αλλά έθεσε τους όρους, ώστε να μπορούν να διατυπώνονται κριτικές απόψεις περί της καλαισθησίας. Η τέχνη της αισθητικής, επομένως, διαθέτει αυτονομία και ορίζει το ηθικά και αισθητικά ωραίο ως αυτοτελές μέρος του ανθρώπινου λόγου και της ηθικής.

Η μουσική, επίσης, κατά τον Kant, μπορεί να εξηγηθεί είτε ως αποτέλεσμα ηχητικών δονήσεων που έχουν μια συγκεκριμένη μορφή και επομένως η μουσική ως αίσθηση δεν μπορεί να κριθεί ούτε να κατανοηθεί στην ουσία της, είτε υποκειμενικά και συνεπώς η μουσική εκφράζεται ως ευχάριστο συναίσθημα, αποτελεί δύναμη τέχνη και μπορεί να κριθεί βάσει συγκεκριμένων κανόνων και αρχών⁴²¹. Η μουσική πρέπει να γοητεύει και να διεγείρει την ψυχή του ανθρώπου, αλλά και να καλλιεργεί τον νου και επομένως πρέπει να θεωρείται μια τυπική τέχνη και όχι ένα απλό παιχνίδι των αισθήσεων. Τη μουσική ακολουθεί η ποίηση ως σχετική τέχνη, η οποία περιέχει λόγο και στοιχεία μουσικής⁴²².

Η μουσική στην καντιανή θεώρηση συνδέεται με τη γλώσσα και τη σημασία που έχει ο τονισμός μιας λέξης στην παρουσίαση ενός γλωσσικού ιδιώματος. Ο τρόπος που θα τονισθεί μια λέξη, δηλαδή η μουσικότητά της, δείχνει τη διάθεση και το ύφος του ομιλητή και μεταδίδει ένα σαφές μήνυμα στον ακροα-

⁴¹⁹ Βλ. A. Reed, "The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music", *Modern Language Notes*, 95 (1980), 563-584.

⁴²⁰ Βλ. J. Derrida, "White Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History*, 4 (1974), 5-74.

⁴²¹ Βλ. I. Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: Ιδέογραμμα, 2002), § 51 [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1790: *Kritik der Urteilstkraft*].

⁴²² Για τη συγκριτική εξέταση της αισθητικής αξίας των καλών τεχνών βλ. *ό.π.*, σσ. 264-269.

τή-δέκτη. Η γλώσσα δεν μπορεί να κατανοηθεί από όλους ενώ η μουσική που ορίζεται ως η γλώσσα των αισθήσεων γίνεται κατανοητή από τον κάθε άνθρωπο. Επομένως η γλώσσα της μουσικής είναι οικουμενική και υπερβατική⁴²³. Ο Kant δεν μπόρεσε να εντάξει τη μουσική στο σύνολο των αναλυτικών προτάσεων, θεωρώντας ότι παράγει μόνο προσωρινές εντυπώσεις σε σχέση με τις διδακτικές τέχνες, στις οποίες οι εντυπώσεις έχουν έναν διαρκή χαρακτήρα.

Οι αντίστοιχες φιλοσοφικές απόψεις του Wittgenstein για τη μουσική παρουσιάζουν κοινά στοιχεία με την καντιανή σκέψη. Αμφότεροι κατανοούν την ομορφιά ως μέρος της αισθητικής που είναι υπερβατική. Ο Wittgenstein της πρώιμης περιόδου θεωρεί ότι η μουσική είναι ένα είδος της αισθητής υπερβατικής πραγματικότητας ενώ ο Wittgenstein της ύστερης περιόδου τη θεωρεί μορφή της γλώσσας ή ένα είδος ιδιότυπου γλωσσικού ιδιωματοισμού. Η ομορφιά όπως και η μουσική ανήκουν, κατά τον Kant, στις καλές τέχνες. Η τέχνη συνδέεται με τις λογικές διεργασίες του νου, άποψη αντίστοιχη με τη φιλοσοφική θεώρηση του πρώιμου Wittgenstein, καθώς ηθική, λογική και μεταφυσική συναποτελούν, στην τρακταριανή θεώρηση, την υπερβατική πραγματικότητα, χωρίς ωστόσο η μουσική να θεωρείται τέχνη. Ο Kant θεωρεί τη μουσική την κατώτερη αισθητική τέχνη, θεωρώντας την υποδεέστερη από την ποίηση. Αντιθέτως, μελετητές της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας θεωρούν ότι η μουσική συνδέει την πρώιμη υπερβατική-σολιπιστική σκέψη με αυτή της ύστερης περιόδου, όπου γνώση και εμπειρική πραγματικότητα ταυτίζονται. Η μουσική για τον Wittgenstein είναι σημαντική διότι είναι και ο ίδιος μουσικός και επομένως διαθέτει τις κατάλληλες γνώσεις και την εμπειρία για να την κατανοήσει και να πραγματευθεί φιλοσοφικά τη λειτουργία της.

Η δυνατότητα υπέρβασης της εμπειρικής πραγματικότητας αποτελεί τον πυρήνα της καντιανής μεταφυσικής. Το υπερβατολογικό γεγονός δεν ταυτίζεται με την υπερβατολογική πραγματικότητα, αλλά επικεντρώνεται στον άνθρωπο και την αυτονομία του. Ο λόγος έτσι δεν περιορίζεται στην εμπειρική παρατήρηση, αλλά διερευνά τα αντικείμενα που βρίσκονται επέκεινα του αισθητού⁴²⁴. Για τον Wittgenstein του *Tractatus* αυτό δεν συμβαίνει διότι ο χώ-

⁴²³ A. Reed, "The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music", σσ. 563-584.

⁴²⁴ Βλ. I. Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation: Anthropology, History and Education* (New York: Cambridge University Press, 2007), σσ. 227-230. Σ.

ρος της μεταφυσικής ταυτίζεται με τον χώρο του α-ρρήτου ενώ στις *Έρευνες* ο λόγος ταυτίζεται με τη γλώσσα η οποία σχετίζεται με την αυτονομία του όντος. Ο Wittgenstein του *Tractatus* υπεραμύνεται της αυτονομίας του ανθρώπου, καθώς ο λόγος διαχωρίζει την πραγματικότητα σε υπερβατική (ά-ρρητη) και αισθητή (ρητή). Η αισθητή πραγματικότητα μπορεί να διερευνηθεί, η υπερβατική όμως πραγματικότητα, μολονότι υπάρχει, δεν μπορεί να εξετασθεί διότι ο άνθρωπος δεν διαθέτει τα μέσα. Ο άνθρωπος επομένως είναι αυτόνομος να εξετάσει διάφορα ζητήματα που σχετίζονται με την αισθητική του φύση, αλλά δεν μπορεί να κατανοήσει και να ερμηνεύσει όσα ανήκουν στο μεταφυσικό χώρο⁴²⁵.

Επομένως, από τη μελέτη των δύο έργων του Wittgenstein, του *Tractatus* και των *Ερευνών*, διαπιστώνεται ότι παρά τη διαφορετική οπτική τους, καθώς το *Tractatus* είναι το βασικό έργο της βιτγκενσταϊνικής μεταφυσικής ενώ στις *Έρευνες* μελετάται η καθημερινή γλώσσα και τα γλωσσικά παίγνια, παρουσιάζουν ομοιότητες. Συγκεκριμένα, στο *Tractatus* η μεταφυσική θεωρείται υπαρκτή και μη προσεγγίσιμη γι' αυτό το υποκείμενο ασχολείται μόνο με τα εμπειρικά γεγονότα και στις *Έρευνες* ο λόγος λαμβάνει τη μορφή της καθημερινής γλώσσας μέσω της οποίας διατυπώνονται τα εμπειρικά δεδομένα. Κοινή επιδίωξη και στα δύο βιτγκενσταϊνικά έργα είναι η αυτονομία και η ευτυχία του ανθρώπου, σε απόλυτη συμφωνία με την καντιανή θεώρηση, καθώς αμφότεροι οι φιλόσοφοι είχαν ως μέτρο τον άνθρωπο.

Ο Wittgenstein της πρώιμης συγγραφικής περιόδου, καθώς και ο Kant της προ-κριτικής εποχής –δηλαδή πριν από τη συγγραφή της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*– προσπάθησαν να διαχωρίσουν τη φιλοσοφία. Ο Wittgenstein διέκρινε τη φιλοσοφία από τη γλώσσα και αμφότεροι αποσύνδεσαν τη μεταφυσική από τη γνώση. Η μεταφυσική δεν είναι η γνώση, αλλά υπάρχει ως άρρητη έννοια στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία και ως ακατάληπτη έννοια στον Kant⁴²⁶. Οι μεταφυσικές έννοιες της ακαταληψίας για τον Kant, καθώς και η λογική στον Wittgenstein δεν σχετίζονται με κάποιο αντικείμενο του αισθητού κό-

Γκαδρής, *Kant και Wittgenstein: Από την κριτική της γνώσης στην κριτική του νοήματος*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Θεσσαλονίκη, 2012), σσ. 166-167.

⁴²⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 129-130.

⁴²⁶ Ως ακαταληψία ορίζεται η διατήρηση μη εμπειρικών, αλλά μεταφυσικών εννοιών που ταυτίζονται με χωροχρονικά γεγονότα. Αυτές οι έννοιες δεν σχετίζονται με το μεταφυσικό ούτε προκύπτουν μέσω της αφαιρετικής μεθόδου από τις εμπειρικές γνώσεις. Μολονότι φαίνεται να είναι υποκειμενικές, εντούτοις ο Kant τις αντιλαμβάνεται ως αντικειμενικές ιδέες.

σμου, αποτελούν όμως βασικούς όρους για την ανασυγκρότηση κάθε εμπειρικής γνώμης. Ο Kant κατά την κριτική του περιόδο συνδέει την αντικειμενικότητα μιας πρότασης με κανόνες, οι οποίοι συνδέονται με την εμπειρική γνώση. Αντιστοίχως ο Wittgenstein των *Φιλοσοφικών Ερευνών* συνδέει τη γνώση με την κατανόηση του νοήματος, το οποίο κάθε φορά μεταφέρεται μέσω μιας προτάσεως.

4.4 Bertrand Russell

Απηχήσεις της φιλοσοφικής σκέψης του B. Russell διακρίνονται τόσο στο πρώιμο όσο και το ύστερο βιτγκενσταϊνικό έργο⁴²⁷, ωστόσο παρά τις ρασσελιανές επιρροές, ο Wittgenstein άσκησε κριτική στον δάσκαλό του και διαφοροποιήθηκε στη θεωρία του⁴²⁸. Για τον Russell, ο εμπειρικός κόσμος νοείται ως ένα αντικείμενο, το οποίο μπορεί να αναλυθεί μόνο εφαρμόζοντας τη λογική τυπική ανάλυση (*formal analyse*). Τα έσχατα στοιχεία γλώσσας και κόσμου είναι οι προτάσεις, οι οποίες όμως δεν μπορούν να αναλυθούν σε απλούστερες, δηλαδή σε προτάσεις μη αναγώγιμες⁴²⁹.

Στο βιτγκενσταϊνικό *Tractatus*, αντίστοιχα, η λογική προσδίδει αξία στις στοιχειώδεις προτάσεις, καθώς ορίζει ποιες από αυτές είναι αληθείς και ποιες ψευδείς⁴³⁰. Η φιλοσοφία διατυπώνει την αλήθεια *in toto* και όχι ένα μέρος της διότι οι προτάσεις της «κοινής γλώσσας» βρίσκονται σε τέλεια λογική τάξη, δηλαδή σε τέλεια λογική εφαρμογή⁴³¹. Η θεωρία των περιγραφών του B. Russell συνέβαλε καθοριστικά στην ανάπτυξη των θέσεων της ύστερης βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφικής θεωρίας και πιο συγκεκριμένα της θεωρίας των γλωσσικών παιγνίων. Η εφαρμογή της λογικής ανάλυσης στον ρασσελιανό λόγο προϋποθέτει τη χρήση της τυπικής λογικής στη φιλοσοφική του σκέ-

⁴²⁷ Το ενδιαφέρον του Wittgenstein για τα μαθηματικά οφείλεται κυρίως στην επιρροή που άσκησε σε αυτόν ο Russell. Η επιστημονική μέθοδος των μαθηματικών ήταν το κίνητρο για να ασχοληθεί ο Wittgenstein με τη φιλοσοφία και πιο συγκεκριμένα με την έννοια της λογικής και της παραστάσεως. Βλ. R. Goodman, "Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), 437-447.

⁴²⁸ Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σ. 21· P.M.S. Hacker, *Insight and illusion*, σ. 28.

⁴²⁹ Βλ. B. Russell, *Logic and Knowledge*, σσ. 177-178.

⁴³⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 110: «η εφαρμογή της λογικής αποφασίζει ποιες στοιχειώδεις προτάσεις υπάρχουν».

⁴³¹ *Αυτόθι*.

ψη⁴³². Η έννοια της ρασσελιανής περιγραφής μπορεί να συσχετισθεί με τη λέξη ως γλωσσικό σύμβολο στον Wittgenstein. Ο Russell προσπάθησε με τη θεωρία των περιγραφών να επιλύσει το πρόβλημα της γλωσσικής ασάφειας, υποστηρίζοντας ότι μια περιγραφική έννοια υπάρχει στα όρια μιας πρότασης, η οποία μπορεί να αναλυθεί και ένας περιγραφικός συσχετισμός δεν είναι αφηρημένος, αλλά έχει έναν σύνθετο συμβολισμό⁴³³. Το ίδιο πρόβλημα προσπαθεί να επιλύσει και ο Wittgenstein στις *Έρευνες* αποδίδοντας πολλές διαφορετικές σημασίες σε μία λέξη και ισχυριζόμενος ότι αυτή μπορεί να λαμβάνει διαφορετικά νοήματα ανάλογα με την πρόταση στην οποία βρίσκεται και ανάλογα με το γλωσσικό ύφος που χρησιμοποιείται κάθε φορά. Η κατανόηση μιας πρότασης, ανεξάρτητα από το νόημά της, προϋποθέτει την κατανόηση του συνόλου των λέξεων που χρησιμοποιούνται για την εκφορά της⁴³⁴.

Οι σύνθετες λέξεις, κατά τη ρασσελιανή θεωρία των περιγραφών συνδέονται με τη θεωρία των γλωσσικών παιγνίων. Η εξήγηση ενός όρου δεν απαιτεί απαραίτητα ένα άλλο συνώνυμο. Ένας όρος θεωρείται ότι έχει αναλυθεί πλήρως όταν έχει εξηγηθεί συνολικά ο προτασιακός λόγος στον οποίο εμπεριέχεται⁴³⁵. Η πολυσημία των όρων είναι αποδεκτή όταν πρόκειται για φιλοσοφικά γνωσιολογικά ζητήματα ενώ όταν πρόκειται για ηθικά ζητήματα, όπως η ευτυχία του ανθρώπου που αποτελεί τον ύψιστο σκοπό της φιλοσοφίας του Russell⁴³⁶, η πιθανή ασάφεια στη διατύπωση μιας έννοιας ίσως προκαλέσει σύγ-

⁴³² Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σσ. 24-25.

⁴³³ Βλ. B. Russell, *Logic and Knowledge*, σ. 230.

⁴³⁴ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 29.

⁴³⁵ Βλ. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, vol. I (London: Allen and Unwin, ²1937), σσ. 66-67.

⁴³⁶ Ο B. Russell στη μελέτη του *Η Κατάκτηση της Ευτυχίας*, διακρίνει την ευτυχία σε δύο είδη με ενδιάμεσες διαβαθμίσεις, τη ζωώδη και πνευματική ευτυχία ή την πραγματική και φαντασική ή ακόμη την ευτυχία της καρδιάς και την ευτυχία του πνεύματος. Η επιλογή του ζεύγματος δεν είναι τυχαία, αλλά εξαρτάται από αυτό που θέλουμε να αποδείξει. Για τον Russell, προϋπόθεση της ευτυχίας θεωρείται η επιτυχία του ανθρώπου σε κάποιον συγκεκριμένο τομέα. Για να απολαύσει κάποιος την επιτυχία πρέπει να συναντήσει στη ζωή του δυσκολίες που *a priori* καθιστούν αδύνατη την επίτευξή της, αλλά τελικά κατακτάται με κόπο. Αυτός είναι ο κύριος λόγος που η επιτυχία θεωρείται κύρια πηγή της ευτυχίας, διότι συνδέεται με τη μη υπερεκτίμηση των δυνατοτήτων του ανθρώπου. Ο Russell κατανοεί την ευτυχία θέτοντάς την απέναντι από τον ανθρώπινο σκεπτικισμό, ως μια αξία του ανθρώπου. Εισάγοντας στη φιλοσοφική του σκέψη όρους μηχανικής παραγωγής, θεωρεί ότι η ευτυχία του μέσου ανθρώπου, η οποία σχετίζεται με τη συντροφικότητα και τη συνεργασία, αναπτύσσεται κυρίως σε βιομηχανικές περιοχές παρά σε γεωργικές. Κάθε απόλαυση, η οποία δεν είναι επιβλαβής για τους υπόλοιπους ανθρώπους, έχει την αξία της διότι οδηγεί σε κατάσταση ευτυχούς διάθεσης. Η ευτυχία εν τέλει για τον Russell ταυτίζεται με τα ενδιαφέροντα του ανθρώπου και με τη φιλική προσέγγιση όλων των ψυχών ή άψυχων όντων των ενδιαφερόντων. Βλ. Μ. Ράσελ, *Η Κατάκτηση της Ευτυχίας*, μτφρ.: Δ. Θεοδωρακάτος (Αθήνα: εκδ. Επίκουρος, 1975), σσ. 107-118 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1930: *The Conquest of Happiness*].

χυση και ενδεχομένως να «απειλήσει» την ανθρώπινη ευτυχία, λόγω του ασαφούς εννοιολογικού προσδιορισμού της⁴³⁷.

Η ευτυχία του ανθρώπου είναι επίσης ο σκοπός της φιλοσοφικής αναζήτησης του Wittgenstein γι' αυτό και στο *Tractatus* θέτει την ηθική στον υπερβατικό χώρο και δεν την αναλύει περαιτέρω διότι γνωρίζει ότι η λανθασμένη προσέγγιση των ζητημάτων της ηθικής θα έχει επιπτώσεις στην ανθρώπινη ευδαιμονία⁴³⁸. Ο τρόπος κατάκτησης της ευδαιμονίας συγκλίνει στη φιλοσοφική σκέψη των δύο στοχαστών. Για τον Russell, η κατάκτησή της είναι αποτέλεσμα εξωτερικών τυχαίων παραγόντων, αλλά και προσωπικής προσπάθειας⁴³⁹ και αντίστοιχα για τον Wittgenstein η ευτυχία ή η δυστυχία του ανθρώπου είναι αποτέλεσμα των πράξεών του.

Παρά τις ομοιότητες στη φιλοσοφική σκέψη τους, ο Russell και ο Wittgenstein διαφοροποιούνται στον τρόπο κατανόησης της φιλοσοφίας⁴⁴⁰. Στη φιλοσοφική του στοχοθεσία ο Russell θέτει τη γνώση, η οποία προσφέρει τη μέθοδο στην επιστήμη⁴⁴¹. Αντίθετα, ο Wittgenstein του *Tractatus* θεωρεί ότι η φιλοσοφία αποτελεί μια κριτική της γλώσσας που λειτουργεί με αναστοχαστικό τρόπο και έχει ως κύριο σκοπό την απεικόνιση της πραγματικότητας μέσω του γλωσσικού κώδικα. Ο Wittgenstein της ύστερης περιόδου πραγματεύεται το ζήτημα της συγκρότησης του νοήματος χρησιμοποιώντας και πάλι τη γλώσσα ως μεθοδολογικό εργαλείο⁴⁴².

⁴³⁷ Βλ. Α. Παπαβασιλείου, *Bertrand Russell, ένας συνεχιστής του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Φέξη, 1964), σ. 31.

⁴³⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 128· πρβλ. B. Russell, *Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press, 1978), σ. 239. Η γλώσσα για τον Wittgenstein αποτελεί την αιτία των φιλοσοφικών προβλημάτων, όταν συγχέει νοήματα και δεν χρησιμοποιείται ως όργανο της λογικής μεθόδου, αλλά λειτουργεί και ως μέσο για την επίλυση των προβλημάτων προσεγγίζοντάς τα με γλωσσική σαφήνεια. Βλ. Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σ. 393.

⁴³⁹ Βλ. Μ. Ράσσελ, *Η Κατάκτηση της Ευτυχίας*, σσ. 186-187· B. Russell, "Ludwig Wittgenstein", *Mind*, 60 (1951), 297-298· B. Russell, *Τα Προβλήματα της Φιλοσοφίας*, σσ. 155-156.

⁴⁴⁰ Οι αποκλίσεις στη φιλοσοφική σκέψη των Russell και Wittgenstein υπήρξε η αφορμή, ώστε ορισμένοι μελετητές να προτείνουν το *Tractatus* να μην μελετάται ως ένα έργο ηθικού περιεχομένου, αλλά ως μια κριτική στον Frege και τον Russell διότι θεωρούσαν ότι οι παρατηρήσεις του Wittgenstein σε ζητήματα ηθικής ήταν δευτερεύουσες εν σχέσει με την κριτική του διάθεση απέναντι στους δύο φιλοσόφους. Βλ. Στ. Τσινόρεμα, *Γλώσσα και Κριτική*, σσ. 152-153. Ομοίως, η Ε. Λαμπρίδη (*Φανταστικός Διάλογος με τον Wittgenstein*, σ. 136-137) υποστηρίζει ότι στο *Tractatus* δεν ερμηνεύονται οι απόψεις του Kant, του Πλάτωνα ή του Καρτέσιου, αλλά κυρίως αναπτύσσονται και προσεγγίζονται κριτικά οι ρασσελιανές αντιλήψεις. Ο F.P. Ramsey ["Critical Notice of the *Tractatus*", *Mind*, 32 (1923), 465-478], επίσης, επισημαίνει ότι το *Tractatus* για δέκα περίπου χρόνια μετά από την έκδοσή του το μελετούσαν σύμφωνα με τις υποδείξεις του B. Russell, καθώς θεωρείτο ότι σε αυτό επεξηγούνταν βασικές αρχές της φιλοσοφίας του.

⁴⁴¹ Βλ. B. Russell, *Τα Προβλήματα της Φιλοσοφίας*, σ. 155.

⁴⁴² Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σ. 139.

Διαφορετική, μεταξύ των δύο φιλοσόφων, είναι και η πρόσληψη των ονομάτων που προσδιορίζουν τα εκτατά αντικείμενα. Για τον Russell, αν και η ύπαρξη των φυσικών αντικειμένων είναι προβληματική, ωστόσο μπορούν να υπάρχουν ως αισθητηριακά δεδομένα ενώ ο Wittgenstein θεωρεί ότι οι προτάσεις δεν αποτελούν ονόματα, αλλά σύνολα γεγονότων που μπορούν να περιγραφούν ή να αναπαρασταθούν μέσω μιας εικόνας⁴⁴³.

4.5 Søren Aabye Kierkegaard

Στο βιβλίο του *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* ο Kierkegaard πραγματεύεται δύο σημαντικές έννοιες, την αλήθεια και τη γνώση, όπως αυτές διαμορφώθηκαν και αναπτύχθηκαν στον αρχαίο κόσμο και τη χριστιανική σκέψη και επιχειρεί να συγκρίνει τον ιστορικό Σωκράτη με τον Χριστό⁴⁴⁴.

Η αλήθεια των θρησκευτικών ζητημάτων, για τον Kierkegaard, είναι υποκειμενική διότι η θρησκεία δεν σχετίζεται με ζητήματα της εμπειρικής πραγματικότητας ούτε εφαρμόζει επιστημονικές αρχές, όπως τη θεωρία, το πείραμα ή την απόδειξη. Η έννοια της θρησκείας κατανοείται με βάση την υποκειμενική γνώμη που έχει ο κάθε άνθρωπος γι' αυτή, ανάλογα με την αξία και τη θέση που έχει το θρησκευτικό στοιχείο στη ζωή του και αντίστοιχα ο όρος πίστη υποκειμενοποιείται ανάλογα με τον τρόπο πρόσληψής της από τον κάθε άνθρωπο. Η οριοθέτηση της πίστης και η θεώρησή της ως μια αντικειμενική αλήθεια μετατρέπει την ανθρώπινη ύπαρξη σε τυχαία διότι σε αυτή την περίπτωση η ύπαρξη δεν έχει καμία υπόσταση εάν δεν έχει σχέση με την αντικει-

⁴⁴³ Ο Wittgenstein προσέγγισε με διαφορετικό τρόπο τον λογικό ατομισμό του Russell. Η βασική του αντίρρηση αφορούσε στον τρόπο με τον οποίο ο Russell προσέγγιζε τις εμπειρικές προτάσεις. Ο Russell υποστήριζε ότι μόνο τα απλά στοιχεία της εμπειρικής πραγματικότητας αποτελούν πράγματι δεδομένα των αισθήσεων. Ο Wittgenstein άσκησε κριτική στη ρασσελιανή θεωρία περί μορφών (*forms*) και γενικής αλήθειας (*general facts*), θεωρώντας ότι οι αντιλήψεις του παρερμηνεύουν το πλατωνικό μοντέλο, το οποίο ο ίδιος εν πολλοίς αποδεχόταν, καθώς τα μαθηματικά αντικείμενα της τρακταριανής θεωρίας προϋποθέτουν την ύπαρξη της ιδέας των μαθηματικών, μιας ιδέας η οποία έχει έναν υπερβατικό χαρακτήρα. Βλ. Θ.Γ. Σακελλαριάδης, *Η Φιλοσοφία της γλώσσας του L. Wittgenstein, μια κριτική προσέγγιση*, σ. 46· R. H. Schagel, "Contra Wittgenstein", σ. 540· D. Pears, "The Relation between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theories of Judgment", *The Philosophical Review*, 86 (1977), 177-196· E. Λαμπρίδη, *Φανταστικός Διάλογος με τον Wittgenstein*, σσ. 22-23.

⁴⁴⁴ Βλ. Σ. Κίρκεγκωρ, *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, μτφρ.: Κ. Παπαγιώργης, (Αθήνα: εκδ. Καστανιώτη, 1998), σσ. 16-42 [τίτλος δαν. πρωτοτύπου ¹1844: *Samlede vorker*]. Ο S. Kierkegaard συνέγραψε το έργο του με το ψευδώνυμο «Ιωάννης ο της Κλίμακος», δανειζόμενος τον τίτλο από το πλατωνικό έργο *Ιππίας Μείζων* (304 a: «κνήσματά τοί ἔστι καί περιτμήματα τῶν λόγων [...], κατὰ βραχὺ δηρημένα»).

μενικότητα και ως εκ τούτου η υποκειμενική προσέγγιση της αλήθειας, της γνώσης και της πίστης στερείται εγκυρότητας.

Στο μεταγενέστερο έργο του *Τελικό μη επιστημονικό Υστερόγραφο*, ο Kierkegaard επεξηγεί τις αντιλήψεις του για το ζήτημα της πίστης και επισημαίνει ότι για όλα τα ζητήματα της θρησκείας η προσέγγιση της αλήθειας θεωρείται υποκειμενική⁴⁴⁵. Η επίλυση ενός θρησκευτικού ζητήματος θα πρέπει να ενδιαφέρει τον άνθρωπο ως πιστό και όχι ως λόγιο ή ερευνητή. Είναι λανθασμένη η αντίληψη ότι ένα θρησκευτικό πρόβλημα μπορεί να επιλυθεί χωρίς την πλήρη γνώση του ζητήματος, μια γνώση η οποία έχει τη βάση της όχι στην εμπειρική παρατήρηση, αλλά στη βαθιά πνευματική σχέση του πιστού με την πίστη και τον Θεό.

Η πίστη ή μη σε έναν Θεό δεν είναι αντικειμενική, αλλά υποκειμενική-υπαρξιακή, καθώς είναι ζήτημα προσωπικής επιλογής. Δεν υπάρχει σταθερό θεωρητικό υπόβαθρο, στο οποίο θα μπορούσε να στηριχθεί ο άνθρωπος προκειμένου να αποφασίσει εάν η αντίληψή του για την πίστη ή οι επιλογές του είναι φιλοσοφικά ορθές⁴⁴⁶. Η πίστη για τον Kierkegaard ορίζεται ως η αντίφαση μεταξύ «του άπειρου πάθους της εσωτερικότητας» και της αντικειμενικής αβεβαιότητας. Εάν ο άνθρωπος είχε την ικανότητα να κατανοεί τον Θεό με τεκμήρια της εμπειρικής πραγματικότητας, τότε η πίστη δεν θα είχε κανέναν λόγο ύπαρξης, εφόσον η νόηση θα βασιζόταν σε λογικά αντικειμενικά γεγονότα. Επειδή όμως αυτό δεν συμβαίνει, γι' αυτό η ύπαρξη του Θεού δεν μπορεί να κατανοηθεί εμπειρικά⁴⁴⁷.

Η αντικειμενική αβεβαιότητα, όπως κατανοείται από τον Kierkegaard, δεν σχετίζεται ούτε ταυτίζεται με την εμπειρική, αλλά συνδέεται με τις οντολογικές υπαρξιακές επιλογές του ανθρώπου. Πρόκειται δηλαδή για μια απόφαση του ανθρώπου να τροποποιήσει ή και σε ορισμένες περιπτώσεις να αλλάξει ριζικά τον τρόπο ζωής του χωρίς να βασίζεται σε σταθερά εμπειρικά γεγονότα. Η αντικειμενική αβεβαιότητα είναι αποτέλεσμα της ριψοκίνδυνης προσωπικής επιλογής για τη λήψη μιας συγκεκριμένης προσωπικής απόφασης. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να μείνει αποστασιοποιημένος και απαθής, αλλά πρέπει να

⁴⁴⁵ Βλ. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1992), σσ. 192-193.

⁴⁴⁶ Βλ. G. Schönbaumsfeld, *The Illusion of Doubt* (Oxford: Oxford University Press, 2016), σσ. 12-32.

⁴⁴⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 204.

ρискάρει, λαμβάνοντας αποφάσεις για τη ζωή του, οι οποίες μπορεί να είναι και εσφαλμένες. Γι' αυτό η αντικειμενική αβεβαιότητα μπορεί να συσχετισθεί και με την έννοια της αγωνίας⁴⁴⁸, η οποία ταυτίζεται με τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου. Μολονότι ο κάθε άνθρωπος μάχεται να απαλλαγεί από μια αγωνιώδη κατάσταση, η συμμετοχή του σε αυτή τον καθιστά ανώτερο ον και προορισμένο για κάτι σημαντικότερο από τη συμμετοχή του στο φυσικό γίνεσθαι. Η αγωνία είναι το προστάδιο της διαίσθησης, μιας κατάστασης που θα βοηθήσει τον άνθρωπο σε ορθές επιλογές⁴⁴⁹ και εμφανίζεται συγχρόνως με τη συνειδητοποίηση της ελευθερίας του κάθε ανθρώπου⁴⁵⁰.

Κατά τη θεώρηση του Kierkegaard, η αλήθεια στην χριστιανική πίστη δεν υπάρχει αντικειμενικά και μια γνώση της αλήθειας του Χριστιανισμού είναι η αναλήθεια αυτού. Ένα πεπερασμένο ον είναι αδύνατον να συλλάβει την αιώνια αλήθεια διότι η αναζήτηση μιας αντικειμενικής αλήθειας οδηγεί τον άνθρωπο πέρα από τον εαυτό του και την επίγνωση της θνησιμότητάς του γι' αυτό αναζητά στο πρόσωπο του Χριστού την πρόκληση για το αιώνιο, το άφθαρτο και το αμετάβλητο.

Η εμπειρική απόδειξη δεν μπορεί να θεωρηθεί πίστη, επειδή βασίζεται σε κάτι πεπερασμένο, δηλαδή σε κάτι που έχει συμβεί και έχει αποδειχθεί εμπειρικά. Επομένως, η πίστη δεν μπορεί και δεν πρέπει να ταυτίζεται με την εμπειρική απόδειξη, καθώς εάν η πίστη εξηγείται με αντικειμενικούς όρους, τότε ο άνθρωπος οδηγείται στην παραφροσύνη και τον θρησκευτικό φανατισμό. Για τον «Ιωάννη της Κλίμακος», η εμπειρική εξέταση της έννοιας του Θεού ή η άποψη ότι μπορούμε να έχουμε οποιαδήποτε εμπειρική σχέση με το θείο, οδηγεί σε μια λανθασμένη παγανιστική⁴⁵¹ συμπεριφορά⁴⁵², όπως άλλωστε και η μηχανική, ή από συνήθεια παρερμηνευμένη γνώση της πίστης.

⁴⁴⁸ Βλ. S. Kierkegaard, *Η έννοια της αγωνίας*, μφρ.: Γ. Τζαβάρας (Αθήνα: εκδ. Δωδώνη, 1971), σσ. 197-198 [τίτλος δαν. πρωτοτύπου 1844: *Begrebet Angest*].

⁴⁴⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 198.

⁴⁵⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 53.

⁴⁵¹ Ο όρος παγανισμός προέρχεται από τη λατινική λέξη *paganus* που σημαίνει άνθρωπος της υπαίθρου, αγρότης. Πρόκειται για έναν όρο ο οποίος έχει υποτιμητικό χαρακτήρα, αναπτύχθηκε στη χριστιανική κοινωνία της Ν. Ευρώπης και αποτέλεσε μέσο έκφρασης θρησκειών, οι οποίες δεν ήταν χριστιανικές. Τον 19^ο αιώνα μ.Χ. ο όρος επανήλθε, καθώς υιοθετήθηκε από μέλη καλλιτεχνικών κυρίως ομάδων που ήθελαν να ταυτισθούν με τον αρχαίο κόσμο. Για τις παγανιστικές θρησκείες, δεν υπάρχουν ναοί, αλλά ναός είναι η φύση. Δεν υπάρχει συγκεκριμένο δόγμα εκτός από την αντίληψη ότι το θείο είναι μέρος του ανθρώπινου είναι και αυτό ισχύει για όλα τα έμψυχα, αλλά και τα άψυχα όντα. Δεν υπάρχουν πνευματικοί ηγέτες διότι η επαφή πιστού και θεού είναι άμεση και αδιαμεσολάβητη. Όπως και εάν αντιλαμβάνεται ο κάθε άνθρωπος τις θεϊκές μορφές, δεν μπορεί να τις χαρακτηρίσει καλόβουλες ή κακόβουλες, αποτελούν όμως μέρος της έκφρασης του θεϊκού είναι. Βλ. Ρ. Ρατζλέυ, *Η αναβίωση του παγανισμού*, μφρ.: Κ. Ανα-

Η έννοια του Θεού στο βιτγκενσταϊνικό έργο και συγκεκριμένα στο *Πολιτισμός και αξίες* ταυτίζεται με την έννοια του αντικειμένου ως συλλογισμός που ενέχει μια μορφή⁴⁵³. Η απεικόνιση του Θεού δεν αφορά στην περιγραφή μιας συγκεκριμένης έννοιας, για παράδειγμα ενός συγκεκριμένου αντικειμένου, μιας καρέκλας, αλλά αναφέρεται στη λέξη που σχετίζεται με ένα αντικείμενο. Εάν αντικαταστήσουμε την έννοια του υποκειμένου με τις γραμματικές λέξεις του Θεού και του αντικειμένου, τα συμπεράσματα στα οποία θα καταλήξουμε θα είναι κενά περιεχομένου, απλές γνώμες που δεν θα έχουν κανένα νόημα και καμία λογική. Για τον Wittgenstein, η πρόταση «ο θεός υπάρχει» σχετίζεται με την πρόταση «υπάρχουν φυσικά αντικείμενα», πρόκειται δηλαδή για φιλοσοφικές κενολογίες διότι δεν είναι προτάσεις που μπορούν να αποδειχθούν εμπειρικά. Είναι προτάσεις α-νόητες, χωρίς κανένα λογικό νόημα.

Εάν θεωρηθεί ότι η πρόταση «υπάρχουν φυσικά αντικείμενα» είναι γραμματική πρόταση και όχι εμπειρική, επιλύεται το πρόβλημα της επαληθευσιμότητάς της. Μια γραμματική πρόταση δεν είναι ούτε αληθής ούτε και ψευδής ή είναι αληθής υπό όρους και ψευδής κατά αντίστοιχο τρόπο. Τα λεκτικά σύνολα λειτουργούν ως όροι μιας μορφής ζωής συγκεκριμένων κανόνων, οι οποίοι λειτουργούν ως μέρος της απεικονιστικής θεωρίας του νοήματος. Η γλώσσα και οι κανόνες της καθορίζουν εάν μια πρόταση ισχύει και για πόσο χρονικό διάστημα. Το γλωσσικό παίγνιο, δηλαδή το γλωσσικό και υφολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μια γραμματική πρόταση χρησιμοποιείται μεταφέροντας ένα συγκεκριμένο μήνυμα, διαμορφώνεται με βάση την εσωτερικότητα του πομπού, δηλαδή τις γνώσεις, τις εμπειρίες, τους στόχους και τον αποδέκτη αυτού. Εάν μεταξύ πομπού και δέκτη υπάρξει μια συμφωνία ότι το αντικείμενο Χ για Ψ χρονικό διάστημα θα ονομάζεται Θεός και θα έχει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που θα ορισθούν με κοινή συμφωνία, τότε το Χ αντικείμενο θα ο-

στασοπούλου (Αθήνα: εκδ. Ενάλιος, 2015) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹2006: *Pagan Resurrection: A Force for Evil or the Future of Western Spirituality?*].

⁴⁵² Σύμφωνα με τον Kierkegaard, η παγανιστική αντίληψη σχετίζεται με την ιδέα ότι ο Θεός συνδέεται με τον άνθρωπο, εντυπωσιάζοντάς τον με τις ενέργειές του. Βλ. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, σσ. 244-245.

⁴⁵³ Βλ. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σσ. 127-128: «Η ζωή μπορεί να σε κάνει να πιστέψεις στο θεό. Κι είναι οι εμπειρίες εκείνες που επίσης σε οδηγούν να πιστέψεις... Οι εμπειρίες, οι σκέψεις, η ίδια η ζωή μπορεί να μας υποβάλει την έννοια του θεού. Επομένως ίσως είναι παρόμοια με την έννοια του αντικειμένου».

νομάζεται Θεός και δεν θα απαιτείται καμία εμπειρική απόδειξη, εφόσον πρόκειται για μια γραμματική πρόταση⁴⁵⁴.

Επιπλέον, η πρόταση «υπάρχει θεός» δεν είναι μια οντολογική πρόταση. Η ύπαρξη του Θεού στη σκέψη του Wittgenstein δεν προϋποθέτει την *a priori* δημιουργία του κόσμου. Σύμφωνα με την G. Schönbaumsfeld, ο Wittgenstein όρισε ως γραμματική την πρόταση «ο θεός υπάρχει» με σκοπό να αντιμετωπίσει τη δυσπιστία ορισμένων πιστών που δεν έβρισκαν κανένα τεκμήριο της ύπαρξης του Θεού ακόμα και εάν η πίστη και η ευλάβεια ορισμένων άλλων πιστών αντιπαράτιθετο στην αμφιβολία τους⁴⁵⁵.

Ο Θεός στη σκέψη του Wittgenstein δεν μπορεί να προσεγγισθεί με βάση την αισθητηριακή πραγματικότητα και να επιβεβαιωθεί μέσω αυτής. Εφικτή είναι μόνο η εικασία της μορφής του Θεού μέσω των σκέψεών μας, των εμπειριών μας και γενικά μέσω των προσωπικών, υποκειμενικών επιλογών μας⁴⁵⁶. Ο τρόπος με τον οποίο κατανοεί ο Wittgenstein τον Θεό επιτρέπει στον άνθρωπο να διαμορφώσει τον βίο του χωρίς τον φόβο της θεϊκής τιμωρίας, ελεύθερα, αλλά και με μια υπόρρητη υποχρέωση ενός ορθού τρόπου ζωής⁴⁵⁷. Ένας Θεός που μπορεί να κατανοεί την ανθρώπινη ευάλωτη πλευρά και τη ροπή προς την αμαρτία, αλλά να τιμωρεί για την αμαρτωλή συμπεριφορά, συνιστά μια επιστημονική υπόθεση, η οποία βασίζεται στις μέχρι τότε κατασκευασμένες νόρμες περί θείου⁴⁵⁸. Η ύπαρξη ενός θεϊκού όντος δεν επηρεάζει την ανθρώπινη εξέλιξη παρά μόνο θετικά. Είναι επομένως λανθασμένη η επιλογή, τόσο για τον Kierkegaard όσο και για τον Wittgenstein να κατανοή-

⁴⁵⁴ Η γλώσσα συνδέεται άρρηκτα με την πραγματικότητα, την οποία αναπαριστά. Είναι δηλαδή ένα πεπερασμένο μέσο απεικόνισης του κόσμου. Επομένως, μια λέξη για την οποία ισχύει ένας γραμματικός κανόνας και περιγράφεται από τον γλωσσικό κώδικα υπάρχει πραγματικά ως πεπερασμένο γεγονός για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα. Βλ. Δ.Π. Βαρτζιώτης, *Σχόλια σε στοχασμούς του Ludwig Wittgenstein* (Αθήνα: εκδ. Λευκή Σελίδα, 2012), σ. 70. Στην κατανόηση αυτής της συλλογιστικής βοηθά ο παραγωγικός συλλογισμός του Wittgenstein, ο οποίος θεωρεί ότι «ο πολιτισμός είναι ένας καθιερωμένος τύπος», ή τουλάχιστον προϋποθέτει έναν καθιερωμένο τύπο. Εάν αντικαταστήσουμε τη λέξη «καθιερωμένος» με τις λέξεις «γραμματικός τύπος», συμπεραίνουμε ότι ο πολιτισμός είναι ένα προϊόν συμφωνίας μεταξύ του κοινωνικού ιστού που τον διαμορφώνει και δεν πρόκειται για ένα γεγονός, το οποίο χρήζει επιβεβαίωση αισθητηριακή. Βλ. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σ. 129· Π.Ν. Πανταζάκος, *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*, σσ. 129-130.

⁴⁵⁵ Βλ. G. Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, σσ. 48-56.

⁴⁵⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 128: «ο πόνος δε μας δείχνει το θεό όπως η αισθητηριακή εντύπωση ένα αντικείμενο αλλά μας ωθεί να τον εικάσουμε. Οι εμπειρίες, οι σκέψεις, η ίδια η ζωή μπορεί να μας υποβάλει την έννοια αυτή».

⁴⁵⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 129: «το πώς κρίνει ο θεός τον άνθρωπο είναι κάτι που δεν μπορούμε διόλου να φανταστούμε».

⁴⁵⁸ *Αυτόθι*.

σουμε το θείο με βάση την εμπειρική μέθοδο. Ο Kierkegaard θεωρεί μια τέτοια προσέγγιση βλάσφημη διότι δεν συμπεριφερόμαστε ως πιστοί, αλλά ως ερευνητές και ο Wittgenstein αντίστοιχα υποστηρίζει ότι η εμπειρική προσπάθεια εξήγησης του Θεού οδηγεί στη διατύπωση προτάσεων κενού περιεχομένου, σε α-νόητες εκφράσεις, χωρίς δηλαδή καμία χρηστική εμπειρική αξία.

Αμφότεροι, Kierkegaard και Wittgenstein, προσεγγίζουν την πίστη με έναν μη ορθολογικό τρόπο, θεωρώντας ότι είναι αποτέλεσμα μιας φιλοσοφικής στάσης και εν τέλει δεν διαφέρει ουσιαστικά από τα γλωσσικά παίγνια και τις μορφές ζωής για τις οποίες κάνει λόγο ο Wittgenstein στο ύστερο έργο του. Και για τους δύο, η θρησκεία δεν μπορεί να αιτιολογηθεί αντικειμενικά, αφού η έννοια της πίστης ανήκει στις μορφές ζωής και δεν μπορεί να αναλυθεί εμπειρικά, αλλά μπορεί να κατανοηθεί σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο⁴⁵⁹. Η ζωή και οι εμπειρίες θα δείξουν στον άνθρωπο πώς θα διαχειρισθεί τις θρησκευτικές έννοιες προκειμένου να επιλέξει έναν ορθό τρόπο ζωής. Γι' αυτόν τον λόγο, τόσο ο Kierkegaard όσο και ο Wittgenstein επισημαίνουν την υπαρξιακή-υποκειμενική διάσταση της πίστης⁴⁶⁰. Ο Wittgenstein στο ύστερο έργο του επιχείρησε μέσω της γλώσσας και των γλωσσικών παιγνίων να συνδέσει τον τρόπο ζωής του ανθρώπου με την πίστη του.

Ο Kierkegaard έχει βαθιά πίστη και διακατέχεται από έναν εμμονικό φόβο για την τιμωρία των ανθρώπινων αμαρτιών⁴⁶¹ ενώ ο Wittgenstein δείχνει να ενδιαφέρεται περισσότερο για την απόκτηση και την ορθή διαχείριση της ελευθερίας του ανθρώπου παρά για την πίστη ως αποτέλεσμα θρησκευτικής προσήλωσης. Ο Δανός στοχαστής ενδιαφέρεται για τη διασφάλιση και την πνευματική εξέλιξη του πιστού και γι' αυτό επιχειρεί να επαναπροσδιορίσει την πίστη και την εσωτερικότητα, όπως και ο Wittgenstein, ο οποίος θα ήθελε μέσα από τις δικές του σκέψεις ο άνθρωπος να βρει λύσεις στα προβλήματα της καθημερινότητάς του.

⁴⁵⁹ Βλ. Σ. Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος* [τίτλος δαν. πρωτοτύπου: 11843: Fryg Tog Baeven], μτφρ.: Α. Σολωμού (Αθήνα: εκδ. Νεφέλη, 1980), σσ. 18-19: «η πίστη παλεύει με τον θεό αλλά αφοπλίζει τον θεό με την αδυναμία της. Την υπέρτατη στιγμή όταν η ελπίδα του φανερώνεται παράλογη χωρίς εντούτοις να την αρνείται».

⁴⁶⁰ Ο Kierkegaard και ο Wittgenstein αποδέχονται την υποκειμενικότητα του ανθρώπου, διότι βάσει αυτής κάθε άνθρωπος καθίσταται ξεχωριστός. Βλ. R. Fremstedal, "Wittgenstein and Kierkegaard on the Ethico-Religious", *Ideals in History*, 1 (2006), 109-150, σσ. 110· J. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), σσ. 19-28.

⁴⁶¹ Βλ. S. Kierkegaard, *Ο κατάσκοπος του θεού*, μτφρ.: Κ. Νησιώτης (Αθήνα: εκδ. Κέδρος, 2018), σσ. 87-94.

Η επίδραση του Kierkegaard στη διαμόρφωση των απόψεων του Wittgenstein συνολικά και σε ό,τι αφορά τη θρησκευτική πίστη υπήρξε καθοριστική⁴⁶². Σύμφωνα με την G. Schönbaumsfeld, και οι δύο φιλόσοφοι αρνήθηκαν να ερμηνεύσουν την πίστη με τους έως τότε παραδοσιακούς τρόπους, προσεγγίζοντάς την είτε ως μια προτασιακή σχέση είτε ως μια συναισθηματική έκφραση της θρησκευτικής ζωής (φόβος προς το ανώτερο), χωρίς αναφορά στην ύπαρξη του εμπειρικού κόσμου⁴⁶³. Η διαφορετική αυτή προσέγγιση αποτέλεσε την αφορμή να κατηγορηθούν ότι η ανάλυσή τους για το ζήτημα της θρησκείας υπήρξε σχετικιστική, ιδωμένη υπό μια φιντεϊστική οπτική.

4.6 Arthur Schopenhauer

Ο Wittgenstein στα έργα της πρώιμης συγγραφικής του περιόδου, δηλαδή στο *Tractatus* και στο *Notebooks*, διατηρεί βασικές αντιλήψεις του A. Schopenhauer⁴⁶⁴, όπως αυτές διατυπώνονται στο έργο του *Ο κόσμος ως βούληση και παράσταση*⁴⁶⁵, όπου ο Schopenhauer πραγματεύεται κυρίως δύο βασικές έννοιες, τη βούληση και την αναπαράσταση σε συνάρτηση με τον κόσμο της εμπειρικής πραγματικότητας. Στη θεωρία του για την αναπαράσταση συμπεριλαμβάνει το αντικείμενο και το υποκείμενο ως δύο αλληλεξαρτώμενες έννοιες που όμως δεν έχουν αιτιακή σχέση. Ο ρόλος του υποκειμένου και του αντικειμένου είναι σαφώς προσδιορισμένος. Το υποκείμενο αποκτά τη γνώση του κόσμου ενώ το αντικείμενο γίνεται γνωστό. Το υποκείμενο αποτελεί μέρος της εμπειρικής πραγματικότητας χωρίς να αποτελεί αντικείμενο της εμπειρίας

⁴⁶² Ο Wittgenstein παραδεχόταν τον Kierkegaard «ως τον πιο βαθιά σκεπτόμενο άνθρωπο του 20^{ου} αιώνα». Βλ. M.O.C. Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", στο: R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981), 91-111· O.K. Bouwsma, *Wittgenstein Conversations* (Indianapolis: C. Hustwit, 1986), σσ. 28-40. Για την επίδραση του Kierkegaard στη διαμόρφωση της βιτγκενσταϊνικής σκέψης βλ. ενδεικτικά: J. Conant, "Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense", στο: K. Putnam et al. (eds.), *Pursuits of Reason* (Texas: Texas Tech University Press, 1993), 195-225.

⁴⁶³ Βλ. G. Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, σσ. 10-22.

⁴⁶⁴ Για την επίδραση που άσκησε ο Schopenhauer στη βιτγκενσταϊνική σκέψη βλ. ενδεικτικά G.H. von Wright, *Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1982), σ. 18· A.J. Ayer, *Wittgenstein* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), σ. 13· D. Jacqueline, "Wittgenstein and Schopenhauer", 59-73· M. Engel, "Schopenhauer's Impact upon Wittgenstein", *The Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969), 285-302.

⁴⁶⁵ Βλ. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Leipzig: Brockhaus, ²1844), σ. 315· I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (USA: Penguin Books, ²1993), σ. 58.

και είναι ανώτερο από τα αντικείμενα, νοούμενο ως εγώ. Έτσι η εσωτερική ουσία του όντος ταυτίζεται με τη βούληση. Η αναπαράσταση δηλαδή ταυτίζεται με τα αντικείμενα της εμπειρικής πραγματικότητας ενώ η βούληση ταυτίζεται με το εγώ, το υποκείμενο ως μια μορφή εσωτερικής ουσίας⁴⁶⁶. Ο εμπειρικός κόσμος υπάρχει για το υποκείμενο ως παράσταση, η οποία αποτελείται από ένα σύνολο χώρου, χρόνου και αιτιότητας⁴⁶⁷.

Η προσπάθεια αναζήτησης του αντικειμένου καθ' εαυτό πίσω από κάθε είδος αναπαράστασης αποτυγχάνει διότι η σκέψη του εγώ στρέφεται γύρω από την ύπαρξη του φυσικού κόσμου. Η βούληση στη σκέψη του Schopenhauer είναι μια έννοια που έχει μεταφυσικό χαρακτήρα και οδηγεί τον άνθρωπο στον θάνατο, ύστερα από ένα σύντομο και μάταιο αγώνα ύπαρξης. Ο θάνατος και η ζωή είναι δύο εκφάνσεις της ίδιας κατάστασης⁴⁶⁸ που έχει σημείο αναφοράς τον άνθρωπο. Η βούληση επομένως και η προτροπή προς τον θάνατο⁴⁶⁹ δεν έχει καμία αξία διότι ο θάνατος δεν αποτελεί συμβάν της ζωής⁴⁷⁰. Οι βαθμίδες της βούλησης για τον Schopenhauer είναι αιώνιες ιδέες, σύμφωνα και με την πλατωνική αντίληψη, οι οποίες δεν υπακούουν στους κανόνες της ατομικότητας για κάθε ξεχωριστό φαινόμενο. Οι διαφορετικές ιδέες θεωρούνται μεμονωμένες μορφές της παράστασης, μέσα από τις οποίες μπορεί να εκδηλωθεί η ενέργεια της βούλησης. Η πιο καθαρή ουσία της βούλησης, ως πλατωνική ιδέα, ενυπάρχει στον άνθρωπο, αλλά συμπεριλαμβάνει και τις κατώτερες διαβαθμίσεις της βούλησης, τις ζωικές μορφές, τη φύση και την ύλη⁴⁷¹. Σύμφωνα με τον Tanner⁴⁷², ο Schopenhauer παρουσιάζει τις πλατωνι-

⁴⁶⁶ Βλ. C. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1989), σσ. 127-128· Δ. Μπλαζάκη, *Η έννοια της αφάιρεσης στη μουσική, αισθητική του Χέγκελ και του Σοπενχάουερ*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Αθήνα, 2013), σσ. 110-111.

⁴⁶⁷ Βλ. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, σ. 240.

⁴⁶⁸ Οι απόψεις του Schopenhauer για τον θάνατο έχουν κοινά στοιχεία με τις αντίστοιχες αντιλήψεις του Μάρκου Αυρήλιου, σύμφωνα με τον οποίο η ανθρώπινη ζωή δεν είναι τίποτε άλλο από μια στιγμή σε ό,τι αποκαλούμε φύση. Το σώμα είναι φθαρτή ύλη ενώ ο θάνατος δεν είναι παρά μια πτυχή της φυσικής μας εξέλιξης. Ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης και επομένως ο θάνατος είναι μια φυσική νομοτελειακή διαδικασία. Βλ. Γ. Αβραμίδης, *Μ. Αυρήλιος – Τα Εις Ε-αυτόν* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Θύραθεν, 2008), σ. 9· A. A. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, σσ. 238-239.

⁴⁶⁹ Ο θάνατος για τον Schopenhauer είναι μια κατάσταση πλήρους αφανισμού της οντολογικής ύπαρξης, η οποία μεταβαίνει σε μια κατάσταση ανάλογη της νιρβάνας, σε επίπεδα πλήρους ανυπαρξίας. Φαίνεται να αντιφάσκει ωστόσο θεωρώντας ότι «ο θάνατος είναι ο δαίμων της έμπνευσης... Χωρίς αυτόν δύσκολα θα φιλοσοφούσε κανείς». Βλ. A. Schopenhauer, *Τα Πάθη του Κόσμου, σκέψεις και χωρία*, σ. 125.

⁴⁷⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129.

⁴⁷¹ Βλ. J. Young, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, (Dordrecht: Martinus Nijhof Publishers, 1987), σ. 72.

κές ιδέες εξυψώνοντάς τες στον υψηλότερο βαθμό της αντικειμενοποίησης της βούλησης. Οι πλατωνικές ιδέες για τον Schopenhauer, όπως και για τον Wittgenstein, παραμένουν αμετάβλητες, είναι πάντοτε υπαρκτές και ποτέ δεν οδηγούν σε κάτι ανώτερο. Η βούληση κατανοείται ως μια λειτουργική αναγκαιότητα εντός του φυσικού κόσμου και με αυτόν τον τρόπο ισορροπεί το σύστημα της φυσικής ζωής.

Για τον Wittgenstein η βούληση δεν είναι μέρος της ηθικής⁴⁷³ και θα πρέπει να ενδιαφέρει μόνο την ψυχολογία. Οι απόψεις του για την ευτυχία ή τη δυστυχία του ανθρώπου διαμορφώθηκαν βάσει των αντιλήψεων του Schopenhauer για τον αλτρουιστή και τον εγωιστή άνθρωπο. Η καλή βούληση του αλτρουιστή προεκτείνει τα όρια του ατομικού κόσμου και συνδέει το εγώ με τους άλλους ενώ η κακή βούληση του εγωιστή απομονώνει τον άνθρωπο και τον οδηγεί σε λανθασμένη συμπεριφορά⁴⁷⁴. Σε αντίθεση με τον Schopenhauer, ο Wittgenstein δεν προτρέπει τον άνθρωπο να τερματίσει τον βίο του, αλλά αγωνίζεται για την ευδαιμονία του ανθρώπου όσο ζει. Η βιτγκενσταϊνική σκέψη δεν είναι πεσιμιστική και σε κανένα έργο του δεν συνδέει την έννοια της ζωής με την έννοια του θανάτου. Στο *Tractatus* μάλιστα επισημαίνει ότι η συνέχιση της ζωής ενός ατόμου ύστερα από το θάνατό του «δεν είναι εγγυημένη με κανένα τρόπο»⁴⁷⁵ ενώ στο *Notebooks* εκφράζει την άποψη ότι «αν η αυτοκτονία επιτρέπεται τότε τα πάντα επιτρέπονται»⁴⁷⁶ και ο άνθρωπος που έχει ζήσει μια ευτυχισμένη ζωή, θα πρέπει να αψηφά την ιδέα του θανάτου⁴⁷⁷.

Η απαισιοδοξία του Schopenhauer εκφράζεται και στον σολιψισμό, τον οποίο συνδέει με τη βούληση⁴⁷⁸. Το εγώ αποτελεί μια υπερατομική κοσμική θέληση ως απεικόνιση του κόσμου⁴⁷⁹. Ο Wittgenstein αναφέρεται στον σολιψισμό με τρόπο διαφορετικό από τον Schopenhauer. Στο πρώιμο έργο του ο σολιψισμός είναι υπερβατικός, ταυτίζεται όχι με το άτομο, αλλά με το εμείς και συνδέεται υφολογικά και ερμηνευτικά με την έννοια του μυστικού, αλλά και της

⁴⁷² M. Tanner, *Σοπενχάουερ: Μεταφυσική και Τέχνη*, μτφρ.: Α. Κοσμά (Αθήνα, εκδ. Ενάλιος, 2002), σσ. 55-56 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1998: *Schopenhauer: Metaphysics and Art*].

⁴⁷³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129.

⁴⁷⁴ Βλ. R. Goodman, "Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics", σσ. 445-447.

⁴⁷⁵ Βλ. *ό.π.*, σσ. 129-130.

⁴⁷⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Notebooks*, σ. 91.

⁴⁷⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 75: «για όποιον ζει το παρόν δεν υπάρχει θάνατος».

⁴⁷⁸ Βλ. E. Gryzanowski, "Arthur Schopenhauer and His Pessimistic Philosophy", *The North American Review*, 117/240 (1873), 37-80, σ. 57.

⁴⁷⁹ Βλ. Θ. Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σ. 130.

ηθικής βούλησης⁴⁸⁰. Στη μεταβατική περίοδο ο Wittgenstein αξιοποιεί τον σολιψισμό ως μεθοδολογικό εργαλείο ενώ στο ύστερο βιτγκενσταϊνικό έργο ο σολιψισμός τείνει προς μια γλωσσική κανονιστικότητα, καθώς υπακούει σε ένα γλωσσικό σύνολο στοιχείων έχοντας ως μέτρο έναν γραμματικό κανόνα⁴⁸¹.

Στη φιλοσοφία του Schopenhauer οτιδήποτε είναι πέρα από τον κόσμο και τη βούληση δεν μπορεί να ερευνηθεί⁴⁸². Αντίστοιχα, για τον πρώιμο Wittgenstein η σιωπή είναι η ενδεδειγμένη λύση για ό,τι είναι υπερβατικό και δεν μπορεί να κατανοηθεί⁴⁸³.

4.7 William James

Η έννοια του θείου στο ύστερο βιτγκενσταϊνικό έργο σχετίζεται με τις μορφές ζωής του ατόμου, οι οποίες είναι συνυφασμένες με τα γλωσσικά παίγνια. Θρησκευτική πίστη και γλώσσα αποτελούν μέρος μιας γλωσσικής συμφωνίας, ένα είδος γλωσσικού παιγνίου, καθώς ακόμη και η θρησκευτική πίστη θεμελιώνεται πάνω σε γραμματικούς κανόνες. Η λατρεία του Θεού αποτελεί μια εσωτερική συναισθηματική έκφραση του ανθρώπου. Για τον James, η θρησκεία συνδέεται επίσης με τις πράξεις και τις εμπειρίες των ανθρώπων που έχουν ως μέτρο τον εαυτό τους για οτιδήποτε πιστεύουν ότι είναι θείο⁴⁸⁴. Το θείο στη φιλοσοφία του James είναι το πρωταρχικό στοιχείο που περιλαμβάνει τα πάντα. Η θρησκευτική πίστη υπερβαίνει το πλαίσιο των μορφών ζωής και προτάσσεται ως μέρος της ατομικής πίστης και της βούλησης, ως στοιχείο του εμπειρικού όντος⁴⁸⁵. Η πίστη είναι ένα αισθητικό στοιχείο της πραγματικότητας και αποτελεί μια βεβαιότητα ότι ο κόσμος στον οποίο ζούμε δεν είναι μια ψευδαίσθηση. Ο James ακολουθεί μια ασφαλή πορεία πραγματιστικής μεθόδου χωρίς να ακολουθεί θρησκευτικές προκαταλήψεις και στερεότυπα. Ενδια-

⁴⁸⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 130.

⁴⁸¹ Βλ. Θ. Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες*, σ. 82.

⁴⁸² Βλ. R. Goodman, "Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics", σσ. 438-439.

⁴⁸³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 131.

⁴⁸⁴ Βλ. W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, vol. I (New York, London, Bombay, Calcutta, and Madras: Longmans, Green and Company, 1902), σ. 32· πρβλ. W. James, *Οι Παραλλαγές της Θρησκευτικής Εμπειρίας*, μτφρ.: Β. Τομανάς (Αθήνα: εκδ. Printa, 1999), σ. 69.

⁴⁸⁵ Βλ. W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, σ. 41.

φέρεται για τον τρόπο που η υπερβατική θεϊκή οντότητα συνδέεται με την ατομική συνείδηση, γι' αυτό και στη φιλοσοφία του φαίνεται ότι ενισχύει την υποκειμενικότητα στο πλαίσιο του θρησκευτικού βίου μελετώντας το ατομικό βίωμα, καθώς η θρησκευτική πραγματικότητα αφορά τη βιωμένη εμπειρία του ανθρώπου που δρα⁴⁸⁶.

Ο James συνδέει επιπλέον τη θρησκεία με την επιστήμη μέσω της πραγματιστικής μεθόδου, η οποία διερευνά τη θέση του ατόμου έναντι του εαυτού του και του κόσμου της εμπειρικής πραγματικότητας, αξιολογεί την ατομική δράση και την εμπειρία και συνδέει την ατομική πρακτική και δράση με τη συμπαντική εξέλιξη⁴⁸⁷. Ο James θέτοντας τα όρια της πίστης, θεωρεί ότι ο άνθρωπος μπορεί να πιστεύει, αρκεί η θρησκευτική πίστη να μην συγκρούεται με συγκεκριμένους επιστημονικούς κανόνες, να μην παραβιάζονται οι αρχές της λογικής και με την προϋπόθεση ότι το θρησκευτικό βίωμα είναι αναγκαίο για την επίτευξη ενός ατομικού στόχου, οδηγεί στην αλήθεια ή δημιουργεί προοπτικές εξέλιξης και οι θρησκευτικές αρχές συνδέονται με πτυχές της ανθρώπινης ζωής και επιλέγονται βάσει αυτής της συνθήκης⁴⁸⁸.

Ο James δεν ενδιαφέρεται για τη θρησκεία ως ένα υπερβατικό γεγονός, αλλά στη φιλοσοφική του στόχευση είναι η θρησκευτική εμπειρία του ατόμου. Οτιδήποτε αποτελεί εμπειρία του ατόμου είναι πραγματικό, αλλά και καμία υπερβατική έννοια δεν απορρίπτεται, εάν αποτελεί μέσο βελτίωσης του ανθρώπινου βίου⁴⁸⁹. Ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να ασχοληθεί με τον εαυτό του και να θέσει τα πλαίσια, ώστε να βελτιώσει τη ζωή του όσο περισσότερο μπορεί. Εάν δεν το πράξει, η ευθύνη είναι ατομική και δεν ολοκληρώνεται ως προσωπικότητα⁴⁹⁰.

Ο πραγματισμός επομένως βρίσκεται μεταξύ μιας μονιστικής και πλουραλιστικής ηθικής επιλογής, εφόσον η ηθική αποτυπώνει το υπερβατικό θείο, αλλά δίδει και τη δυνατότητα στο άτομο να γνωρίσει και να κάνει τις επιλογές

⁴⁸⁶ Βλ. G.E. Myers, *William James, His Life and Thought* (New Haven: Yale University Press, 1982), σσ. 221-222.

⁴⁸⁷ Βλ. W. James, *Pragmatism and Other Essays. Four Essays from the Meaning of Truth* (N. York: Meridian Books, 1955), σσ. 33-34.

⁴⁸⁸ Βλ. W. James, *The Will to Believe* (New York: Dover Publications, 1956), σσ. 1-2· W.R. Comstock, "W. James and the Logic of Religious Belief", *The Journal of Religion*, 47/3 (1967), 187-209, σ. 190.

⁴⁸⁹ Βλ. W. James, *Pragmatism* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), σσ. 168-169.

⁴⁹⁰ Βλ. ό.π., σ. 168.

του αναφορικά με τα εμπειρικά αντικείμενα⁴⁹¹. Στην έννοια του πραγματισμού του James, αντιπαράκειται ο όρος του φιντεϊσμού στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία που βρίσκεται μεν σε συνάφεια με την πραγματιστική έννοια, αλλά διαφοροποιείται στην ιδιαίτερη αξία που δίδουν οι φιντεϊστές στις μορφές ζωής σε σχέση με τους πραγματιστές που θεωρούν το ατομικό βίωμα ως μορφή άμεσης εμπειρίας⁴⁹².

Στο πρώιμο έργο του Wittgenstein η πίστη εκλαμβάνεται ως άρρητος όρος που βρίσκεται στον χώρο της υπερβατολογικής πραγματικότητας ενώ στο ύστερο έργο του η πίστη συνδέεται με την καθημερινή γλώσσα και τους κανόνες της εμπειρικής πραγματικότητας. Για τον James, η θρησκεία δεν έχει καμία αξία ως μεταφυσικό γεγονός εάν δεν σχετίζεται με μια θρησκευτική ατομική πρακτική, ωστόσο δεν απορρίπτει το στοιχείο του υπερβατικού θείου, όταν και εφόσον λειτουργεί ως μέσο για τη βελτίωση και την εξέλιξη της ανθρώπινης ζωής⁴⁹³. Η θρησκευτική εμπειρική πραγματικότητα υπό τη μορφή εξομολόγησης είναι το αποτέλεσμα φυσικών και υπερφυσικών σχέσεων των ανθρώπων, οι οποίοι μπορούν να αντιλαμβάνονται με τον καλύτερο τρόπο την εμπειρική πραγματικότητα και την ύπαρξη διάφορων εκτατών πραγμάτων. Επομένως η ύπαρξη του ανθρώπου συνδέεται με την ύπαρξη του κόσμου, μέσα στον οποίο κινείται και αλληλεπιδρά.

Αναφορικά με την έννοια του μυστικού βιώματος, ο James δίδει και πάλι ιδιαίτερη σημασία στο ατομικό βίωμα του ανθρώπου. Το μυστικό ως στοιχείο της πραγματικότητας δεν οδηγεί σε μια απόλυτη ιδέα ενός αγαθού, όπως για παράδειγμα είναι η ιδέα του Θεού, αλλά στην πραγματικότητα αποτελείται από ένα σύνολο επιμέρους εμπειρικών συμβάντων⁴⁹⁴. Η εμπειρία του μυστικού είναι αποτέλεσμα του αρήτου, της νοητικής ποιότητας, που είναι μια κατάσταση της αισθητικής πραγματικότητας, της παροδικότητας, καθώς οι εμπειρίες τέτοιου τύπου δεν διαρκούν πολύ και της παθητικότητας διότι όταν το άτομο βιώνει μια τέτοια θρησκευτική κατάσταση, νιώθει ότι η υπόστασή του και οι πράξεις του καθορίζονται από το ανώτερο.

⁴⁹¹ Βλ. W. James, *Essays in Radical Empiricism* (New York: Longmans Green and Co, 1958), σσ. 47-48.

⁴⁹² Βλ. K. Nielsen, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της θρησκείας*, σ. 107.

⁴⁹³ Βλ. W. James, *Pragmatism*, σ. 169.

⁴⁹⁴ Βλ. W. James, *Essays in Religion and Morality* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), σσ. 37-38.

Στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία η έννοια του μυστικού συνδέεται με τον σολιψισμό και ταυτίζεται, όπως και στον James, με το άφατο ως μια κατάσταση που δεν μπορεί να περιγραφεί. Στο *Tractatus* το μυστικό αφορά στην αδυναμία του ατόμου να γνωρίσει την ουσία του κόσμου, μπορεί όμως να κατανοήσει την ύπαρξή του διότι η κατανόηση της κοσμικής ύπαρξης αποτελεί βασική προϋπόθεση για την κατανόηση των υπερβατικών όρων της αισθητικής, της ηθικής και της λογικής⁴⁹⁵. Σε αντίθεση με τον James, ο Wittgenstein, κατά την πρώιμη φιλοσοφική του σκέψη, θεωρεί ότι η ηθική, το θρησκευτικό στοιχείο και ο μυστικισμός δεν είναι εμπειρικοί όροι, αλλά υπερβατικοί. Κατά την ύστερη όμως συγγραφική του περίοδο αντικαθιστά τις μεταφυσικές έννοιες με ένα γλωσσικό κώδικα που λειτουργεί ως βασικό μέσο αναπαράστασης⁴⁹⁶.

Ο γλωσσικός κώδικας για τον James και συγκεκριμένα η ψυχολογική γλώσσα πρέπει να είναι ελεύθερη από οποιαδήποτε στοιχεία αντικειμενικότητας και να ορίζεται ως μια γλώσσα στην οποία οι λέξεις θα συνοδεύουν τις πράξεις του υποκειμένου, όπως αυτές διαμορφώνονται μέσω της ενδοσκόπησης. Η υιοθέτηση μιας αντικειμενικής γλώσσας οδηγεί στην περιγραφή νοητικών φαινομένων, τα οποία δεν έχουν βιωθεί από το άτομο και δεν είναι βιωμένα νοητικά. Το άτομο δεν μπορεί να περιγράψει φαινόμενα, τα οποία δεν έχει βιώσει άμεσα το ίδιο. Ο James επισημαίνει ότι η ύπαρξη μιας ατομικής ψυχολογικής γλώσσας είναι δυνατή με την προϋπόθεση ότι βιώνεται με ορθό τρόπο μέσω της ενδοσκόπησης, η οποία βοηθά το άτομο να γνωρίσει και να κατανοήσει τις ατομικές και ψυχολογικές του καταστάσεις. Ο Wittgenstein αντιτίθεται σε αυτή την άποψη διότι θεωρεί ότι η νοητική αμεσότητα των γεγονότων δεν προσλαμβάνεται μέσω της ενδοσκόπησης. Ο ατομικός πόνος, όπως βιώνεται, δεν μπορεί να ορισθεί και αποτελεί μόνο μια δήλωση για την ψυχολογική κατάσταση που προκαλεί η βίωση αυτού του συναισθήματος⁴⁹⁷.

Ο James δεν αποδέχεται μια συμβολική πραγματικότητα, φαίνεται ωστόσο ότι δεν αρνείται την ύπαρξη διαφόρων επιπέδων πραγματικότητας, τα οποία συνδέονται με τον κόσμο των αισθήσεων⁴⁹⁸. Ανάλογη είναι και η άποψη

⁴⁹⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 122.

⁴⁹⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 28.

⁴⁹⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures on Philosophy of Psychology*, trans.: P.T. Geach, eds.: P.T. Geach, K.J. Shah and A.C. Jackson (Hassocks: Harvester Press, 1988), σσ. 3-5· W. James, *The Principles of Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), σσ. 84-85, 93-194.

⁴⁹⁸ Βλ. W. James, *Pragmatism*, σσ. 44-45.

του Wittgenstein⁴⁹⁹, ο οποίος αποδέχεται την ύπαρξη τουλάχιστον δύο επιπέδων πραγματικότητας, του μεταφυσικού και του εμπειρικού, θεωρώντας ότι η βούληση συνδέει το μεταφυσικό στοιχείο της ηθικής με την εμπειρική πραγματικότητα διότι η πραγματικότητα της μεταβολής, αλλά και η μεταφυσική ως οντότητα, συναποτελούμενη δηλαδή από την ηθική, τη λογική και την αισθητική, αποτελούν το σύνολο του κόσμου⁵⁰⁰.

4.8 Jacques Derrida

Ο Wittgenstein των *Φιλοσοφικών Ερευνών* καθώς και ο Derrida έχουν ως κοινή φιλοσοφική αφετηρία⁵⁰¹ την κριτική στην απεικονιστική θεωρία του νοήματος. Ο Wittgenstein στην εισαγωγή των *Ερευνών* ασκεί κριτική στον Αυγουστίνο και πιο συγκεκριμένα στον καταδεικτικό ορισμό που χρησιμοποιεί ενώ ο Derrida στρέφεται ενάντια στον απόλυτο καθορισμό του νοήματος⁵⁰² της γλώσσας, αρνούμενος τον αυστηρό καθορισμό του νοήματος των γλωσσικών

⁴⁹⁹ Ο James ως πραγματιστής φαίνεται ότι επηρέασε τον αναλυτικό Wittgenstein κυρίως σε θρησκευτικά ζητήματα. Ο Wittgenstein ήρθε σε επαφή με τα γραπτά του James μέσω της κριτικής που άσκησε σε αυτόν ο B. Russell και ο G.E. Moore. Βλ. R.B. Goodman, *Wittgenstein and William James* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), σσ. 11-30 και ιδιαιτέρως σ. 12. Για την επίδραση του James στον Wittgenstein βλ. ενδεικτικά R.B. Goodman, "What Wittgenstein Learned from William James", *History of Philosophy Quarterly*, 11/3 (1994), 339-354· E.J. Tarbox Jr, "Wittgenstein, James and a Bridge to Radical Empiricism", *American Journal of Theology and Philosophy*, 13/2 (1989), 89-103· A. Boncompagni, "The Mother-tongue of Thought: James and Wittgenstein on Common Sense", *Cognitio: Revista de Filosofia*, 13/1 (2012), 37-60· S. Pihlström, "A New Look at Wittgenstein and Pragmatism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 4/2 (2012), 1-20.

⁵⁰⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 129.

⁵⁰¹ Οι θεωρητικοί, οι οποίοι ασχολήθηκαν με τη συγκριτική μελέτη των έργων του Wittgenstein και του Derrida διακρίνονται σε δύο ομάδες. Η πρώτη ομάδα με επικεφαλής τον J.R. Searle θεωρούσε το έργο του Derrida «προ-βιτγκενσταϊνικό» διότι πραγματευόταν σε αυτό ζητήματα που είχαν απασχολήσει τον Καρτέσιο και επιλύθηκαν στο ύστερο βιτγκενσταϊνικό έργο. Η δεύτερη ομάδα με τον H. Staten θεωρούσε ότι το ύστερο έργο του Wittgenstein είναι σταδιακά αποδομιστικό. Η πρώτη ομάδα, εκτός από τα «συμβατικά σημεία», έδιδε σημασία και στην πρόθεση του ομιλητή να παράγει λόγο με νόημα, εφόσον ο κάθε ομιλητής είχε σκοπό να επικοινωνήσει τη σκέψη του στον ακροατή. Για τη δεύτερη ομάδα, τόσο ο Wittgenstein όσο και ο Derrida αντιμετώπιζαν τη φιλοσοφία ως μέσο για την «εξυγίανση» της σκέψης από προβλήματα που αντιμετωπίζει η γλώσσα όταν περιγράφει μεταφυσικούς όρους. Βλ. J.R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), σσ. 42-44· H. Staten, *Wittgenstein and Derrida* (New York: Nebraska Press, 1984), σσ. 23-53· J. Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins, 1967), σσ. 45-52.

⁵⁰² Ο Derrida διαφώνησε με τον εμπειρισμό και την αναγωγική φαινομενολογία του Husserl που θεωρούσε ότι η εμπειρία είναι η πηγή όλης της γνώσεως, επισημαίνοντας ότι η γνώση των σημείων είναι μια ατομική διαδικασία και καθορίζεται είτε από τα ιδεατά αντικείμενα είτε από τα αντικείμενα της καθημερινής δραστηριότητας. Βλ. E. Husserl, *Logical Investigations*, vol. I, trans.: J.N. Findlay, eds.: J. Bermudez, T. Crane, P. Sullivan (London: Routledge, 2001), σσ. 229-230· R. Sonderegger, "A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida", *European Journal of Philosophy*, 5 (1997), 183-209.

σημείων σε έναν κόσμο αιώνια μεταβλητό⁵⁰³. Ο Wittgenstein θεωρεί ότι το πρόβλημα των ιδεατών αντικειμένων εξακολουθεί να υπάρχει, ακόμη και όταν αυτά αντικατασταθούν από απλά. Τα αντικείμενα, όποια ιδιότητα και να έχουν, ιδεατά ή μη, λειτουργούν ως πρότυπα των σημείων και δεν καθορίζεται η ευρύτητα της εφαρμογής τους. Αμφότεροι οι φιλόσοφοι επιχειρούν να καθορίσουν την έννοια του νοήματος, διαδικασία που προηγείται της γλωσσικής χρήσης. Ο Wittgenstein αναλύει τη γλωσσική λειτουργία και ο Derrida χρησιμοποιεί τον γλωσσικό κώδικα για την αναζήτηση των ορίων του λόγου.

Στον Wittgenstein το νόημα ενός σημείου μιας λέξης ταυτίζεται με τη χρήση της, η οποία προκύπτει μέσα από κανόνες που προηγούνται, δηλαδή μέσω των «γλωσσικών παιγνίων»⁵⁰⁴. Ο κανόνας όμως προσδιορίζει γλωσσικούς όρους που επαναλαμβάνονται στην καθημερινότητα και ως εκ τούτου η ατομική γλώσσα καθίσταται αδύνατη, καθώς στην ουσία πρόκειται για μια βιωμένη εσωτερική κατάσταση που δεν μπορεί να περιγραφεί ούτε να μεταδοθεί από ένα άτομο σε ένα άλλο. Ο κώδικας σημείων είναι η πρακτική εφαρμογή της γλώσσας και επομένως γλώσσα θεωρείται οτιδήποτε αποτελεί αποτυπωμένη μορφή μηνύματος που βοηθά στην επικοινωνία μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων⁵⁰⁵. Αντιστοίχως, ο Derrida επισημαίνει ότι η ύπαρξη της ιδιωτικής γλώσσας καθίσταται αδύνατη, καθώς δεν συνδέεται με την έννοια της «επαναληψιμότητας» (*itérabilité*). Για παράδειγμα, όταν ένας συγγραφέας πεθαίνει, τα κείμενά του δεν χάνουν το νόημά τους διότι δεν εκφράζουν μόνο τις προσωπικές απόψεις και προθέσεις του δημιουργού. Επομένως για τον Derrida δεν υπάρχει ένας κώδικας επικοινωνίας που καθορίζει τον βαθμό και τη λειτουργία της «επαναληψιμότητας». Η δυνατότητα της επανάληψης και της αναγνώρισης των λέξεων ενυπάρχει σε κάθε γλωσσικό κώδικα και μπορεί

⁵⁰³ Βλ. S. Raffel, "Understanding Each Other: The Case of Derrida – Searle Debate", *Human Studies*, 34/3 (2011), 277-202, σσ. 279-280.

⁵⁰⁴ Ο M. Foucault επιχειρώντας να αναπτύξει μια μέθοδο ανάλυσης του λόγου και της εξουσίας αξιοποιεί τη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφική σκέψη αναφορικά με τα γλωσσικά παίγνια. Ο Foucault εφαρμόζοντας ένα όμοιο σύστημα παιγνίων περιγράφει τα «πεδία σταθεροποίησης» ως εκείνα τα σχήματα χρήσης που δημιουργούν δυνατότητες για έναν τύπο γλωσσικών δηλώσεων. Επισημαίνει ότι υπάρχει ένας ισχυρός δεσμός ανάμεσα στη γλώσσα και τις ανθρώπινες πράξεις και τα πεδία σταθεροποίησης αποτελούν το πλαίσιο, όπου οι δηλώσεις συνδυάζονται με τις ανθρώπινες πράξεις και παράγουν έναν νέο τύπο δηλώσεων, αντίστοιχα με την άποψη του Wittgenstein ότι τα γλωσσικά παίγνια αποτελούν τον συνεκτικό δεσμό μεταξύ σημείων και μορφών ζωής. Βλ. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans.: A.M.S. Smith (New York: Routledge, 1972), σσ. 116-118· D. J. Marshall, "Wittgenstein and Foucault: Resolving Philosophical Puzzles", *Studies in Philosophy and Education*, 14 (1995), 329-344.

⁵⁰⁵ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 22.

κατ' αυτόν τον τρόπο να μεταδοθεί από ένα άτομο σε άλλο, σε διάφορα χωροχρονικά πλαίσια και συνθήκες⁵⁰⁶. Βασική προϋπόθεση για τη διαμόρφωση του νοήματος τόσο για τον Wittgenstein όσο και για τον Derrida είναι η ύπαρξη προκαθορισμένης κοινής χρήσης ενός σημείου, διαφοροποιούνται, ωστόσο, στο γλωσσικό σύστημα στοιχείων.

Η γλώσσα, κατά τη βιγκενσταϊνική αντίληψη, αποτελεί προϊόν συμφωνίας σε κάθε μορφής ζωής και δεν αμφισβητείται από τα μέλη της κοινότητας ενώ ο Derrida θεωρεί ότι μια τέτοια συμφωνία δεν υπάρχει, καθώς η χρήση μιας απόλυτης γλώσσας θα σήμαινε την καταστροφή της. Η γλώσσα αποτελεί προϊόν ενδεχομενικότητας και εάν δεν υπάρχει, δεν θα υπάρχουν και οι όροι «μετάφραση» και «ερμηνεία» και συνεπώς η γλώσσα θα «αντικειμενοποιηθεί».

Ο ύστερος Wittgenstein επιχειρεί να διασώσει τη γλώσσα από τα φιλοσοφικά ψευδοπροβλήματα που προκύπτουν από τη μεταφυσική χρήση του όρου, εφαρμόζοντας τον γλωσσικό κώδικα στην καθημερινότητα. Αντίθετα, ο Derrida θεωρεί ότι οι καθημερινές αυτές έννοιες ενέχουν μεταφυσικά στοιχεία και επομένως προκαταλήψεις, οι οποίες δεν μπορούν να διαχωρισθούν από τη σκέψη. Ο Wittgenstein χρησιμοποιεί τα παίγνια⁵⁰⁷ και τις μορφές ζωής με στόχο να διαμορφώσει μια εικόνα σχετικά με τη χρήση των σημείων, ενώ ο Derrida εμμένει στην «πλουραλιστικότητα» και τη «μεταβολή» των σημείων, θεωρώντας ότι δεν υπάρχει ένας τελικός ορισμός και το νόημα είναι αποτέλεσμα της διαφοράς (*différance*)⁵⁰⁸.

Σύμφωνα με την T. Rootham, ο Wittgenstein είναι ένας αντι-φιλόσοφος, ο οποίος επιχειρεί να απεμπολήσει το μεταφυσικό στοιχείο από τη γλώσσα ενώ ο Derrida θεωρεί ότι η γλώσσα μάχεται αέναα ανάμεσα στην καθημερινότητα

⁵⁰⁶ Βλ. J. Derrida, *Limited Inc.*, trans.: S. Weber, (Northwestern: Northwestern University Press, 1988), σσ. 121-122.

⁵⁰⁷ Σύμφωνα με τον P. Feyerabend, ο Wittgenstein επιθυμεί τον διαχωρισμό της φιλοσοφίας από την κοινωνική ζωή διότι η φιλοσοφία είναι ένα «γλωσσικό παιχνίδι» και οι χρήσεις των σημείων δικαιολογούνται με βάση τους κανόνες της γραμματικής. Για τον Derrida, η γλώσσα της καθημερινότητας, όπως επισημαίνει ο Feyerabend, είναι μια «μεταφυσική ψευδαίσθηση» και η άρνηση της μεταφυσικής είναι στην ουσία η ίδια της η κατάφαση ως ένα είδος μεταφυσικής αντίφασης. Βλ. P. Feyerabend, "Wittgenstein's Philosophical Investigations", *Philosophical Review*, 64/3 (1955), 32-46.

⁵⁰⁸ Ο όρος *différance* αποτελεί για τον Derrida τη θεωρητική βάση της αποδόμησης και συνιστά ένα συστηματικό παιχνίδισμα ανάμεσα στις διαφορές, τα ίχνη των διαφορών, τις αποστάσεις που συνδέουν τα στοιχεία μεταξύ τους. Αυτή η απόσταση είναι ταυτόχρονα ενεργητική και παθητική παραγωγή των διαστημάτων, χωρίς τα οποία οι «ολοκληρωμένοι» όροι δεν θα σήμαιναν τίποτα, δεν θα λειτουργούσαν. Βλ. J. Derrida, "Interview with Julia Kristeva", στο: A. Bass (ed.), *Positions* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 20-27· J. Derrida, *Positions*, trans.: A. Bass, intr.: C. Norris (London and New York: Continuum, 2002). σ. 38.

και την υπερβατικότητα⁵⁰⁹. Μολονότι και οι δύο θεωρούν ότι δεν υπάρχει ένα κοινό γνώρισμα σε όλους τους κανόνες χρήσης των σημείων, αλλά παρουσιάζουν ομοιότητες γένους, ο Derrida ισχυρίζεται ότι το κάθε σημείο (λέξη) σχετίζεται με ένα «αμετάβλητο κατάλοιπο παλαιότερων εφαρμογών», το οποίο κληρονομείται από γενιά σε γενιά⁵¹⁰, πρόκειται δηλαδή για έναν κανόνα, που μπορεί να εξηγηθεί και ακολουθείται από όλα τα σημεία, καθώς δεν είναι, όπως θεωρεί ο Wittgenstein, προϊόν συμφωνίας μεταξύ των ατόμων.

Ο Wittgenstein της ύστερης συγγραφικής περιόδου, αλλά και ο Derrida αναζητούν το νόημα στη γλώσσα. Ο Derrida, με τις συνεχείς ερμηνείες και επεξηγήσεις, θέτει το άτομο σε εγρήγορση ενώ ο Wittgenstein θεωρεί ότι υπάρχει ένα τελικό σημείο, ένα συγκεκριμένο όριο στην ερμηνεία των μορφών ζωής. Η τάση του ατόμου να αναζητά ένα πλαίσιο ερμηνείας χωρίς να υπάρχει ένα τελικό σημείο αναγωγής, οδηγεί σε στρεβλώσεις και γενικεύσεις και κατ' αυτόν τον τρόπο οδηγούμαστε σε ψευδοπροβλήματα⁵¹¹, τα οποία προκαλούνται από τη λανθασμένη κατανόηση των φιλοσοφικών όρων και της γλώσσας. Η γλώσσα θα πρέπει να εξασφαλίζει την καθαρότητα στον φιλοσοφικό λόγο και την ορθή χρήση των παιγνίων σε σχέση με το σύνολο των μορφών ζωής, δηλαδή των παραστάσεων της καθημερινότητας. Για τον Derrida, η αναζήτηση της πληρότητας του νοήματος στον καθημερινό και μεταφυσικό λόγο θεωρείται αδύνατη. Με την αποδόμηση (*deconstruction*) του κειμένου⁵¹², επιτρέπεται η έκφραση του μεταφυσικού, του άρρητου, με τη χρήση των παλαιών σημείων με νέους τρόπους, ώστε να αποφεύγονται οι εσωτερικές αντιφάσεις και η υπονόμηση ενός υπερβατικού κειμένου.

⁵⁰⁹ Βλ. T. Rootham – M. Mireille, "Wittgenstein's Metaphysical Use and Derrida Metaphysical Apurtenance", *Philosophy and Social Criticism*, 22/3 (1996), 28-36.

⁵¹⁰ Βλ. R. Sonderegger, "A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida", 183-209.

⁵¹¹ Η γλώσσα του *Tractatus* θεωρείται «γλωσσολογισμός», καθώς συνιστά ένα είδος απεικόνισης που απολυτοποιείται. Όλα δηλαδή τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι στην ουσία γλωσσικά προβλήματα που προκαλεί η σύγχυση της γλώσσας και οι παρανοήσεις της σε συνδυασμό με την έκφραση απόλυτων και γενικών προτάσεων. Ο Wittgenstein θεωρεί ότι τα ψευδοπροβλήματα οφείλονται σε λανθασμένο χειρισμό της γλώσσας και όχι στη μη ορθή κατανόηση των εννοιών και αντιμετωπίζονται μέσω της νοητικής αταραξίας, κατάσταση κατά την οποία το άτομο παύει να φιλοσοφεί όταν βρίσκεται σε αδιέξοδο. Βλ. R.J. Fogelin, *Wittgenstein (Arguments of the Philosophers)* (London: Routledge, 1995), σσ. 20-32, 220-241). Για την επίλυση της γλωσσικής σύγχυσης μέσω της γραμματικής βλ. επίσης P. Γασπαράτου, «Φιλοσοφία, επιστήμη και καθημερινή γλώσσα», *Δευκαλίων*, 24/1 (2006), 49-87, σσ. 65-66.

⁵¹² Ο S.C. Wheeler επιχειρώντας να συγκεράσει τις απόψεις του Wittgenstein και του Derrida προτείνει τον όρο «συντηρητικός αποδομισμός» (*conservative deconstruction*) για τη βιγκενσταϊνική ανάλυση της γλώσσας και αντιστοίχως τον όρο «επαναστατικός αποδομισμός» (*revolutionary deconstruction*) για τον τρόπο που ο Derrida μεταφράζει και ερμηνεύει τον γλωσσικό κώδικα. Βλ. S.C. Wheeler, "Wittgenstein as Conservative Deconstructor", *New Literary History*, 19/2 (1988), 239-258.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

ΟΙ ΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΔΙΑΝΟΗΣΗΣ ΓΙΑ ΤΟ ΒΙΤΓΚΕΝΣΤΑΪΝΙΚΟ ΕΡΓΟ

5.1 Χρήστος Γιανναράς

Οι απόψεις του Wittgenstein αποτέλεσαν πεδίο έρευνας, συζήτησης και αντιπαράθεσης μεταξύ των σύγχρονων ερευνητών, φιλοσόφων, ψυχολόγων και θεολόγων. Ανεπηρέαστη δεν έμεινε και η σύγχρονη ελληνική θεολογική διάνοηση, καθώς εκπρόσωποί της διαμόρφωσαν βάσει των βιτγκενσταϊνικών απόψεων τη φιλοσοφική τους σκέψη⁵¹³. Ο Χ. Γιανναράς μελετά τα έργα του Wittgenstein και κυρίως το *Tractatus*. Στο έργο του *Η απολογητική στα όρια της ορθόδοξου θεολογίας*, ο Γιανναράς εστιάζει το ενδιαφέρον του στην αναλυτική φιλοσοφία θεωρώντας ότι η λειτουργία της ορθόδοξης απολογητικής μιμείται το γνωσιολογικό μοντέλο του λογικού θετικισμού. Αξιοποιεί τον βιτγκενσταϊνικό αποφατισμό⁵¹⁴ και επιχειρώντας να διαχωρίσει την επιστημονική μέθοδο από τη θρησκευτική προσέγγιση διακρίνει τη γλωσσική λογική κάθε πρότασης από την άρρητη δείξη⁵¹⁵.

Για τον Γιανναρά, η γλώσσα στη θρησκευτική πίστη λειτουργεί «εικονολογικά». Ο λόγος της πίστης εκφράζει μηνύματα που υπερβαίνουν τα όρια της γλώσσας και συνεπώς τη χρηστική της αξία. Εικόνα και λόγος διαμορφώνουν

⁵¹³ Οι σύγχρονοι Έλληνες θεολόγοι, μολονότι αποτιμούν θετικά το βιτγκενσταϊνικό έργο, δεν το αναλύουν διεξοδικά. Μελετούν τα ζητήματα που σχετίζονται με τις μορφές ζωής και τη χρήση των γλωσσικών παιγνίων, την έννοια της πράξης και τη σχέση ηθικής και θρησκείας. Ο θεολογικός λόγος του Wittgenstein συνδέεται με την εκκλησιαστική παράδοση, σύμφωνα με την οποία ο λόγος του Θεού δεν περιορίζεται στην εκκλησιαστική, τελετουργική εμπειρία, αλλά υπερβαίνει τα όρια της εκοσμικευμένης πραγματικότητας. Βλ. Μ.Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 2017), σσ. 237-242· L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 128-129.

⁵¹⁴ Η αποφατική μέθοδος οδηγεί στη γνώση μέσω αρνήσεων και όχι καταφάσεων. Ορίζει τι δεν είναι το υποκείμενο που διερευνάται, προκειμένου μέσω της επαγωγής να προσδιορισθεί με σαφή τρόπο η ύπαρξή του. Βλ. Χ. Γιανναράς, *Η απανθρωπιά του δικαιώματος* (Αθήνα: εκδ. Δόμος, 1998), σσ. 33-34· A. Louth, *Modern Orthodox Thinkers from the Philokalia to the Present* (Illinois: Inter Varsity Press, 2015), σσ. 314-315.

⁵¹⁵ Βλ. Χ. Γιανναράς, *Η απολογητική στα όρια της ορθόδοξου θεολογίας* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 1975), σσ. 25-48.

τη θρησκευτική παράδοση, ιδιαίτερα στην Ανατολή⁵¹⁶. Η εικονολογική λειτουργία της γλώσσας, όπως την αντιλαμβάνεται ο Γιανναράς στη συνάφειά της με τη θρησκευτική πίστη θα μπορούσε να συσχετισθεί με την απεικονιστική θεωρία του Wittgenstein στο πρώιμο έργο του. Στη βιτγκενσταϊνική θεώρηση η εικόνα αποτελεί ένα «μοντέλο της πραγματικότητας»⁵¹⁷, η οποία προϋποθέτει μια πιθανή αναπαράσταση. Η εικόνα αποτελείται από θεμελιώδη στοιχεία που αντιστοιχούν στα αντικείμενα της πραγματικότητας και επομένως δημιουργείται χάρη στην ιδιαίτερη σύσταση των στοιχείων της⁵¹⁸. Η αποτύπωση ενός αντικειμένου σε μια εικόνα προϋποθέτει ότι τα στοιχεία που τη συνθέτουν αντιπροσωπεύουν το σύνολο των αντικειμένων που συνθέτουν αυτή σε πραγματικό χώρο και χρόνο⁵¹⁹. Η εικόνα, κατά τον Wittgenstein, θα πρέπει να έχει κοινά χαρακτηριστικά γνωρίσματα με ό,τι απεικονίζει στην πραγματικότητα, δηλαδή με την απεικονιστική μορφή της. Ο Αυστριακός φιλόσοφος θεωρεί ότι η λογική εσωτερική μορφή και η δείξη είναι οι ενδεδειγμένοι τρόποι για να αποδοθεί ένα αντικείμενο μέσω της αποτύπωσής του⁵²⁰. Ομοίως, ο Γιανναράς θεωρεί ότι η θρησκευτική ποιμαντική γλώσσα αποτυπώνει μέσω της εικόνας ήθη, έθιμα, αξίες και τελετουργικά πρότυπα, τα οποία διαμορφώνει η πραγματική θρησκευτική παράδοση. Ακόμη και η λογική ως λόγος της πίστης υπερβαίνει τα όρια της γλώσσας και καθορίζει τι ανήκει στον θρησκευτικό χώρο και ποιος είναι ο τρόπος έκφρασης της πίστης μέσω του ποιμνίου⁵²¹.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Wittgenstein εξετάζει τη γλώσσα στο *Tractatus* προκαλεί το ενδιαφέρον του Γιανναρά. Στο *Tractatus* είναι έκδηλη η σχέση οντολογίας και γλώσσας, στην οποία συνυπάρχουν και στοιχεία της δεικτικής μεθόδου, αρκεί να μελετηθεί με τον κατάλληλο τρόπο. Ο Wittgenstein δεν την μελετά με τον τρόπο ενός φυσικού επιστήμονα ή ενός γλωσσολόγου διότι τα προβλήματα με τα οποία αναμετράται δεν είναι γλωσσικά, αλλά φιλοσοφικά, οντολογικά και ηθικά⁵²², γι' αυτό και στο *Tractatus* πραγματεύεται κυρίως τις

⁵¹⁶ Βλ. Χ. Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρωσ* (Αθήνα: εκδ. Δόμος, 41987), σσ. 223-240.

⁵¹⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, παρ. 2.12.

⁵¹⁸ Βλ. *ό.π.*, παρ. 2.14.

⁵¹⁹ Βλ. T. Ricketts, "Picture, Logic and the Limits of Sense", στο: H. Sluga and D. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 59-99, σ. 79.

⁵²⁰ Βλ. Β. Ραΐσης, «Το *Tractatus Logico-Philosophicus* και ο "πρώιμος" Βιτγκενσταϊν», σ. 207.

⁵²¹ Βλ. Χ. Γιανναράς, *Η απολογητική στα όρια της ορθόδοξου θεολογίας*, σσ. 40-48.

⁵²² Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 128.

έννοιες της ηθικής, της αισθητικής και της λογικής, οι οποίες συνδέονται μεταξύ τους⁵²³.

Ο Γιανναράς θεωρεί ότι η γλώσσα είναι ενδεικτική του ανθρώπινου ήθους, με το οποίο εκφράζεται η προσπάθεια του ανθρώπου να ξεφύγει από την εγωκεντρική του αυτάρκεια και να αλληλεπιδράσει με τον άλλο, όπου άλλος νοείται ο έτερος συνάνθρωπος⁵²⁴. Η γλώσσα εξυπηρετεί την προσωπική σχέση μεταξύ του εγώ και του άλλου, υποκαθιστώντας υποδειγματικά την πραγματικότητα. Ο Γιανναράς χρησιμοποιεί τον λόγο με τη διπλή έννοια που μελετάται στο *Tractatus*, δηλαδή ως φορέα άμεσων μηνυμάτων μεταξύ των υποκειμένων, αλλά και έμμεσων μεταξύ των υποκειμένων και της ορθόδοξης παράδοσης, όπως αυτή αποτυπώνεται στα βασικά θρησκευτικά κείμενα του Ευαγγελίου ή και της Παλαιάς Διαθήκης. Ο Γιανναράς, επηρεασμένος από τον Wittgenstein⁵²⁵, θεωρεί ότι η εικόνα ενός αντικειμένου δεν αποτυπώνει μονοδιάστατα την πραγματική φύση του. Το νόημα που προσδίδεται στην εικόνα, μας οδηγεί σε κάτι ανώτερο, αλλά και περισσότερο υποκειμενικό, μας δείχνει την υποκειμενική σχέση μεταξύ αντικειμένου, εικόνας και πραγματικότητας. Η υποκειμενική πραγματικότητα, η οποία μεταβάλλεται ανάλογα με το υποκείμενο μέσω των γλωσσικών παιγνίων, οδηγεί σε μια ενεργητική σχέση μεταξύ ανθρώπου και Θεού που είναι διαφορετική για κάθε άνθρωπο και δεν εξαντλείται με την απεικόνιση της μορφής και του μεγέθους.

Ο τρόπος που αντιλαμβάνεται ο Γιανναράς τον αποφατικό λόγο ως μέσο για την εφαρμογή μιας ορθής πρακτικής μεταξύ των ανθρώπων είναι αντίστοιχος του Wittgenstein. Αρνείται να θεμελιώσει μια ορθή πρόταση στην ανάγκη επαλήθευσης αυτής μέσω μιας ορθής διατύπωσης. Μια πρόταση, τόσο για τον Γιανναρά όσο και για τον Wittgenstein, δεν κρίνεται αληθής μόνο μέσω της επιστημονικής μεθόδου της επαλήθευσης, αλλά αποκτά εγκυρότητα μέσω της κοινής αποδοχής της από ένα σύνολο ανθρώπων.

Αμφότεροι προσπαθούν να περιγράψουν τον Θεό χωρίς να προσδίδουν σε αυτόν τις ατέλειες που χαρακτηρίζουν τα υποκείμενα του εμπειρικού κό-

⁵²³ Βλ. J.H. Gill, "Wittgenstein and Metaphor", σσ. 272-284.

⁵²⁴ Βλ. Χ. Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρως*, σσ. 232-233.

⁵²⁵ Το έργο του Γιανναρά πιθανότατα συνδέεται με τον «γλωσσολογικό» θετικισμό του Wittgenstein. Από την αναφορά του ωστόσο στην εικονολογική λειτουργία του γλωσσικού κώδικα φαίνεται ότι, χωρίς να αγνοεί το ύστερο βιγκενσταϊνικό έργο, αξιοποιεί την τρακταριανή σκέψη και χρησιμοποιεί ως μεθοδολογικό οδηγό το πρώιμο έργο του Wittgenstein για να εξελίξει τη δική του φιλοσοφική σκέψη.

σμου ή οποιοδήποτε στοιχείο δεν αρμόζει στη θεϊκή φύση. Μέσω της αποφατικής μεθόδου ο Γιανναράς επιχειρεί να διαφοροποιήσει την έννοια του θείου από την υφιστάμενη πραγματικότητα. Από την αποφατική αυτή προσέγγιση παράγεται το αντιθετικό σχήμα της εμπειρικής πραγματικότητας και της μεταφυσικής ύπαρξης, του κτιστού–εμπειρικού και του άκτιστου–μεταφυσικού και αναδεικνύεται η αξία του Θεού ως ακατάληκτης οντότητας εν συγκρίσει με το πεπερασμένο ανθρώπινο ον⁵²⁶.

Ο Wittgenstein, σύμφωνα με τον Γιανναρά, θεωρεί ότι η πίστη δεν είναι ένας όρος που προέκυψε ξαφνικά μέσα στην κοινωνία, αλλά παρουσιάζει μια ιστορικότητα⁵²⁷. Η πίστη είναι ένα καθαρά ψυχολογικό γεγονός, ένα είδος βιώματος που δεν μπορεί να περιγραφεί και να αποτυπωθεί εμπειρικά. Ενώ η πίστη θεωρείται ένα ψυχολογικό γεγονός, αντίθετα, η βίωσή της από τον άνθρωπο δεν θεωρείται ψυχολογισμός. Ο πόνος που νιώθει ένας άνθρωπος μπορεί να τον οδηγήσει στον Θεό⁵²⁸. Η πίστη, εν ολίγοις, στη βιτγκενσταϊνική σκέψη σημαίνει την πρακτική άσκηση του ανθρώπου και σχετίζεται με τις εμπειρίες και τη σκέψη του⁵²⁹.

Ο Γιανναράς συμφωνεί ότι η φιλοσοφία του Wittgenstein⁵³⁰ σχετίζεται με τη δυνατότητα που έχει ο λόγος να προσεγγίζει το νόημα της ζωής συνδέοντάς το με την πίστη, η οποία ως μέρος της ατομικής πεποίθησης κάθε αν-

⁵²⁶ Βλ. Χ. Γιανναράς, *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική* (Αθήνα: εκδ. Δόμος, 1984), σσ. 185-187) · Σπ. Κυριαζόπουλος, *Προλεγόμενα εις την ερώτησιν περί θεού* (Αθήνα; εκδ. Γρηγόρης, 2000), σσ. 1-12.

⁵²⁷ Βλ. Μ.Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σσ. 123-124.

⁵²⁸ Βλ. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σ. 128: «ο πόνος δεν μας δείχνει τον θεό όπως η αισθητηριακή εντύπωση ένα αντικείμενο αλλά μας ωθεί να τον εικάσουμε».

⁵²⁹ Σύμφωνα με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του Wittgenstein, ο Χριστιανισμός δεν πρέπει να είναι ένα θεωρητικό, δογματικό μοντέλο, αλλά οφείλει να μεριμνά για τον καθημερινό βίο του ανθρώπου. Βλ. σχετικά J. Carlson, "Wittgenstein and Philosophy of Religion: An Application of Emergence Themes", *History of Philosophy in the Making*, 20 (2016), 255-273· C. Barret, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, σσ. 198-199.

⁵³⁰ Ο Μ.Β. Παρασκευόπουλος θεωρεί ότι οι απόψεις του Χ.Γ. Γιανναρά για το βιτγκενσταϊνικό έργο βασίζονται κυρίως στο πρώιμο έργο του και όχι στις μεταγενέστερες αντιλήψεις του, οι οποίες διευκρινίζουν και ερμηνεύουν τις πεποιθήσεις του. Ο Wittgenstein αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο μελετούσαν και κατανοούσαν τη μεταφυσική μέχρι τότε. Η φιλοσοφία θα πρέπει να έχει έναν περιγραφικό και θεραπευτικό χαρακτήρα γι' αυτό και εισάγει στη φιλοσοφική του σκέψη γλωσσικά στοιχεία, αλλά και δείγματα ψυχολογικών μεθόδων. Αποφεύγει τον αυστηρό ορθολογισμό και τη μεταφυσική και ενδιαφέρεται για τον άνθρωπο και τον βίο του. Σε αντίθεση με την παραδοσιακή μεταφυσική, η γλωσσολογική μέθοδος, την οποία υποστηρίζει ο Wittgenstein στο ύστερο έργο του, επιχειρεί μέσω των γραμματικών κανόνων να απαλλάξει τη φιλοσοφία από τους παραδοσιακούς δογματισμούς και τις παρερμηνείες του γλωσσικού κώδικα. Ο Wittgenstein δεν αρνείται την ύπαρξη της μεταφυσικής, αντίθετως το μεταφυσικό–μυστικό στοιχείο αναφέρεται στο πρώιμο έργο του και ερμηνεύεται διεξοδικά στο ύστερο. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 67· Μ.Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σσ. 124-127· A. Kenny, *The Legacy of Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1984), σσ. 228-231· P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth – Century Analytic Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1997), σσ. 34-35.

θρώπου θεωρείται μοναδική και δεν δέχεται απαντήσεις, οι οποίες έχουν επαληθευθεί ή θα επαληθευθούν μελλοντικά. Ο Wittgenstein, σύμφωνα με τον Γιανναρά, αναγνωρίζοντας την ατομικότητα του υποκειμένου αποδέχεται τη δυνατότητα της έκφρασης του λόγου χωρίς να απαιτείται η επαλήθευσή του, στάση ανάλογη της νεωτερικής φιλοσοφίας, η οποία αντικαθιστά την οντολογία με έννοιες ψυχολογικού περιεχομένου⁵³¹.

5.2 Μιχάλης Μακράκης

Ο Μ. Μακράκης μελέτησε τη σχέση φιλοσοφίας και θεολογίας και εστίασε το ενδιαφέρον του στην αναλυτική φιλοσοφία και στα έργα του Wittgenstein⁵³². Στη μελέτη του *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της θρησκείας* διαχωρίζει τη θεωρία των αναλυτικών από τις βιτγκενσταϊνικές αντιλήψεις διότι, κατά τη γνώμη του, οι εκπρόσωποι της αναλυτικής σχολής θεωρούσαν ότι η φιλοσοφία μπορεί να προσεγγίσει τη θρησκευτική γλώσσα μόνο όμως σε ένα περιγραφικό πλαίσιο και επομένως οι θεολογικές κρίσεις θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν αληθείς ή ψευδείς μόνο εμπειρικά⁵³³.

Ο Μακράκης επιχείρησε μέσω του στοχασμού του Wittgenstein να αποδείξει ότι φιλοσοφία και επιστήμη είναι δύο πεδία, από τα οποία θα πρέπει να εκκινούμε συγχρόνως για να αναζητήσουμε την αλήθεια. Η σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης είναι αναγκαίο να στηρίζεται στη «μελέτη της επιστημονικής γλώσσας η οποία θα λειτουργεί με βάση τη λογική⁵³⁴». Επομένως, οι προτάσεις που δεν βασίζονται στη λογική θεωρούνται και για τον Μακράκη και για τον Wittgenstein κενές περιεχομένου.

Αναφορικά με το ζήτημα της ύπαρξης του Θεού, ο Μακράκης κρίνει απαραίτητη τη συμπερίληψη και του αθεϊσμού μεταξύ των θεωριών που ερευνούν τη φύση του Θεού και θεωρεί ότι η άρνηση του Θεού αποτελεί συγχρόνως και

⁵³¹ Βλ. Μ.Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σσ. 124-125.

⁵³² Ο Μ. Μακράκης κρίνει το βιτγκενσταϊνικό έργο πρωτοποριακό και καινοτόμο διότι στην πρώιμη φάση του προήγαγε τη φιλοσοφία στην αγγλοσαξονική σκέψη ενώ το ύστερο έργο, και κυρίως οι *Φιλοσοφικές Έρευνες*, συνέβαλε στον εξορθολογισμό των προτάσεων του θρησκευτικού λόγου. Βλ. Μ. Μακράκης, *Ιστορία της φιλοσοφίας της θρησκείας* (Αθήνα: εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1994), σ. 145.

⁵³³ Βλ. Μ. Μακράκης, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της θρησκείας* (Αθήνα: αυτοέκδοση, 1988), σ. 43.

⁵³⁴ Βλ. Μ.Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σσ. 172-173.

έκφραση της ιδέας του⁵³⁵. Δεν ενοχλεί περισσότερο ο άθεος που ασκεί κριτική για την ύπαρξη του Θεού, αλλά όποιος επιδεικνύει ασέβεια με τις πράξεις του. Ο Μακράκης θεωρεί ότι ο Wittgenstein, μολονότι από αρκετούς είχε χαρακτηριστεί άθεος ή αγνωστικιστής, ο ίδιος μέσω των πράξεών του το διαψεύδει, διότι θέτει στο επίκεντρο του φιλοσοφικού του στοχασμού τον άνθρωπο και ο λόγος του δεν είναι θεωρητικός, αλλά έχει έναν πρακτικό σκοπό, την εξυπηρέτηση των ανθρώπινων αναγκών⁵³⁶. Συμφωνεί επομένως ο Μακράκης με την τρακταριανή θέση ότι η φιλοσοφία δεν είναι ένα είδος θεωρίας, αλλά μια δραστηριότητα που στοχεύει στη θεραπεία της γλώσσας⁵³⁷.

Ο Wittgenstein των *Ερευνών*, όπως εύστοχα διαπιστώνει ο Μακράκης, υπερβαίνει τον γλωσσικό φορμαλισμό και προκρίνει την πρακτική εφαρμογή της γλώσσας και των παιγνίων⁵³⁸, θέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη βάση για την επάνοδο του εμπειρισμού και την κριτική προσέγγιση του υπαρξισμού⁵³⁹. Το ζήτημα της θρησκείας κατανοείται μέσω της θρησκευτικής γλώσσας, δηλαδή των προτάσεων θρησκευτικού περιεχομένου, οι οποίες μπορούν να επαληθευθούν ή να διαψευσθούν.

Η έννοια του μυστικού στη βιτγκενσταϊνική σκέψη συνδέεται με την άρρητη πραγματικότητα και με την έννοια της βούλησης, η οποία, κατά τον Μακράκη, προσδίδει στο νόημα μια «συγκειμενική» υπαρξιακή διάσταση⁵⁴⁰ που σχετίζεται με τη θεολογία και τη λογοτεχνία αναδεικνύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την υπαρξιακή διάσταση του βιτγκενσταϊνικού έργου⁵⁴¹.

5.3 Σταύρος Πάνου

Η μελέτη του Στ. Πάνου επικεντρώνεται κυρίως στο πρώιμο βιτγκενσταϊνικό έργο, το *Tractatus*, και πιο συγκεκριμένα στη μεταφυσική, εξετάζοντας το μυ-

⁵³⁵ Βλ. Μ. Μακράκης, *Το πρόβλημα της αλήθειας στη φιλοσοφία της θρησκείας* (Αθήνα: εκδ. Αρμός, 1992), σσ. 47-48.

⁵³⁶ Βλ. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σ. 85.

⁵³⁷ Βλ. Μ. Μακράκης, *Ιστορία της φιλοσοφίας της θρησκείας*, σσ. 127-130.

⁵³⁸ Βλ. Μ. Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σ. 176.

⁵³⁹ Βλ. Β. Κράφτ, *Ο Κύκλος της Βιέννης και η Γένεση του Νεοθετικισμού*, μτφρ.: Γ. Μανάκος (Αθήνα: εκδ. Γνώση, 1986) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου 1950: *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*].

⁵⁴⁰ Για τον υπαρξιακό χαρακτήρα της θρησκευτικής πίστης στο βιτγκενσταϊνικό έργο βλ. M.O.C. Drury, «Συνομιλίες με τον Wittgenstein», μτφρ.: Ζ. Δρακόπουλος, *Εποπτεία*, 97 (1985), 19-58.

⁵⁴¹ Βλ. Μ. Μακράκης, *Ιστορία της φιλοσοφίας της θρησκείας*, σσ. 151-152.

στικό στοιχείο και διερευνώντας την ύπαρξη του Θεού. Ο Wittgenstein δίδοντας έμφαση στο σύνολο των γεγονότων, τα οποία αποτελούνται από καταστάσεις πραγμάτων, που με τη σειρά τους συνδέονται με τα ίδια τα αντικείμενα, προσπάθησε να διαμορφώσει τον κόσμο ως ολότητα αισθησιοκεντρικά, αλλά και υπερβατολογικά⁵⁴².

Η μεταφυσική, απεικονιστική θεωρία του *Tractatus*, σχολιάζει ο Πάνου, μας δίνει τη δυνατότητα να γνωρίσουμε την έννοια του θείου μέσω της γλωσσικού κώδικα, μολονότι το μυστικό στοιχείο δεν εκφράζεται με λόγια, αλλά αποκαλύπτεται με τη βοήθεια της γλώσσας⁵⁴³. Στο *Tractatus* υπάρχει η έννοια του θείου, αλλά ανήκει στον χώρο του αρρήτου. Η γλώσσα του *Tractatus*⁵⁴⁴ επιχειρεί να περιγράψει τα όρια της εμπειρικής πραγματικότητας και δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την κατανόηση της υπερβατολογικής πραγματικότητας⁵⁴⁵. Πρόκειται στην ουσία για ένα είδος λογικού μυστικισμού διότι χρησιμοποιείται ο γλωσσικός κώδικας και όχι ένα συναισθηματικό-ενορατικό πλαίσιο⁵⁴⁶.

Ο Πάνου χρησιμοποίησε τις βιτγκενσταϊνικές απόψεις για να ασκήσει κριτική στους θιασώτες του νεοθετικισμού και να υποστηρίξει μια κριτική θεωρία του νοήματος, η οποία εντάσσεται σ' ένα μεταφυσικό πλαίσιο. Μολονότι, όπως επισημαίνει, οι απόψεις του Wittgenstein για το νόημα των προτάσεων έγιναν αποδεκτές από τους νεοεμπειριστές, οι αντιλήψεις του για τη μεταφυσική κρίθηκαν από τους ίδιους ως μη «αποδεκτές», κατηγορώντας τον ότι εμμένει σε όρους της παραδοσιακής μεταφυσικής⁵⁴⁷. Ο Πάνου αντιπαρατίθεται

⁵⁴² Βλ. Στ. Πάνου, *Εμπειρία και λόγος* (Αθήνα: εκδ. Σάκκουλα, 1987), σσ. 24-25· L. Wittgenstein, *Tractatus*, σσ. 130-131.

⁵⁴³ Βλ. Στ. Πάνου, *Εμπειρία και λόγος*, σ. 24.

⁵⁴⁴ Με το ζήτημα της θεολογίας και της γλώσσας, όπως το προσέγγισε ο Wittgenstein, ασχολήθηκε και ο Σ. Παπαδόπουλος, ο οποίος μολονότι δεν γνωρίζει εάν και σε ποιο βαθμό η βιτγκενσταϊνική σκέψη βοήθησε και εξέλιξε τη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία, εντούτοις αναγνωρίζει ότι η αναλυτική φιλοσοφική μέθοδος εξέλιξε πνευματικά τον άνθρωπο, βοηθώντας τον να γνωρίσει τις γνωστικές του δυνατότητες, καθώς και τα όρια της γλωσσικής του ικανότητας. Βλ. Σ. Παπαδόπουλος, *Θεολογία και γλώσσα* (Αθήνα: εκδ. Ακρίτας, ³2002), σσ. 22-37· F. Kerr, *Theology after Wittgenstein* (London: The Society for Promoting Christian Knowledge Press, ²1997), σσ. 40-46· F. Kerr, "The Reception of Wittgenstein's Philosophy by Theologians", στο: D.Z. Phillips and M. von der Ruhr, *Religion and Wittgenstein's Legacy* (London: The Society for Promoting Christian Knowledge Press, 2005), 253-272· K. Ματσούκας, *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 1980), σσ. 162-187.

⁵⁴⁵ Βλ. B.R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, σσ. 48-49.

⁵⁴⁶ Βλ. M.B. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σσ. 144-145.

⁵⁴⁷ Βλ. Στ. Πάνου, *Εμπειρία και λόγος*, σ. 27. Το ρεύμα του νεοθετικισμού δεν αποδεχόταν ότι στο όνομα μιας αυστηρής λογικής ανάλυσης, που θεμελιώνεται στην εμπειρία, δεν υπάρχει χώρος για μεταφυσικές έννοιες, όπως είναι η έννοια του θείου. Ο R. Carnap έθεσε το ερώτημα εάν όλες εκείνες οι προτάσεις του *Tractatus* μπορούν να αποδειχθούν απόλυτα, ώστε να μην υπάρ-

στην αυστηρή ανάλυση του νεοθετικισμού και αναπτύσσει μια κριτική θεωρία του νοήματος, βασιζόμενος στη νοηματική ολότητα των προτάσεων, τις οποίες θέλει να αποδεσμεύσει από την εμπειρική αισθησιοκρατία και τη διαδικασία της επαλήθευσης. Το πραγματικό, όπως ισχυρίζεται, θα πρέπει να ταυτίζεται με το νοητικό και να μην περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη διάσταση της εμπειρικής πραγματικότητας. Η ολότητα μιας νοητικής διαδικασίας δεν περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη προσλαμβάνουσα, αντίθετα προσφέρονται πολλές επιμέρους εκδοχές αυτής της ολότητας⁵⁴⁸.

Ο Πάνου θεωρεί ότι ο Wittgenstein είναι αναγκαίο να ασχολείται και με την αισθητή πραγματικότητα, εφόσον οι μεταφυσικές προτάσεις μάς παραπέμπουν στην αισθητική εμπειρία μέσω της νόησης. Η υπερβατική κατανόηση ενός όλου προϋποθέτει την εμπειρική αίσθηση για την ορθή κατανόηση αυτού. Μια ορθή κριτική θεωρία του νοήματος, με αφετηρία το *Tractatus*, μπορεί να αμφισβητήσει τον εμπειρισμό μέσω της επαλήθευσης, η οποία προϋποθέτει τη διανοητική μέθοδο και έναν νοητικό χώρο, ο οποίος υπερβαίνει την εμπειρική πραγματικότητα⁵⁴⁹. Η βιτγκενσταϊνική θεωρία του νοήματος μάς δίδει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε την έννοια του θείου υπό το πρίσμα της έννοιας του όλου⁵⁵⁰. Αποδεχόμενοι τη νοητική σύλληψη της ολότητας και δεχόμενοι το σύνολο των μεταφυσικών προτάσεων, δεχόμαστε και τον λόγο περί του Θεού. Ο λόγος αυτός προσλαμβάνει το πραγματικό με τη μορφή του όλου. Αποδεικνύεται κατ' αυτόν τον τρόπο ότι στη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein το θεωρητικό πλαίσιο προηγείται του εμπειρικού, αφού άλλωστε με τη θεωρία είναι δυνατόν να συμπληρωθούν και να ερμηνευθούν οι πιθανές εμπειρικές παραλείψεις και ασάφειες.

χει περιθώριο αμφισβήτησής τους και απέρριψε όσες προτάσεις αναφέρονταν σε μια μορφή πραγματικότητας πέρα από τη γλώσσα. Βλ. Θ. Βέικος, «Μεταφυσικές προτάσεις του Wittgenstein και η αρχή του φαύλου κύκλου», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 14 (1975), 21-30.

⁵⁴⁸ Βλ. Στ. Πάνου, *Εμπειρία και λόγος*, σσ. 67-68.

⁵⁴⁹ Βλ. ό.π., σ. 81.

⁵⁵⁰ Σύμφωνα με τον Στ. Πάνου, η θεωρία του νοήματος Wittgenstein αποτελεί μια διέξοδο του ίδιου προς τη μεταφυσική και όχι τόσο προς τη θρησκεία. Αρνείται επομένως οποιαδήποτε σχέση του *Tractatus* με τη χριστιανική εκκλησία. Η άποψη όμως αυτή του Πάνου εκφράζεται έχοντας μελετήσει μόνο το *Tractatus*, ενώ οι παρατηρήσεις του Wittgenstein για το θέμα αυτό αναφέρονται σε όλο το βιτγκενσταϊνικό έργο. Βλ. P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, σσ. 143-144· Θ. Βέικος, *Μεταφυσικές προτάσεις του Wittgenstein και η αρχή του φαύλου κύκλου*, σ. 22· N. Malcolm, *Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticism of his Early Thought* (Oxford: Blackwell, 1986), σσ. 6-7.

Ο Πάνου θεωρεί ότι το νόημα της γνωστικής διαδικασίας δεν θεμελιώνεται απαραίτητα με την εμπειρική παρατήρηση και την επαλήθευση, ούτε με τη χρήση των όρων μιας αφηρημένης υπερβατικής οντότητας. Η κάθε έννοια πρέπει να προσεγγίζεται ως μια ολότητα, με στοιχεία μιας διανοητικής ιδέας. Η έννοια του θείου, κατά τον Πάνου όπως και για τον Wittgenstein είναι υπερβατική και συνδέεται με τις έννοιες του αρρήτου και του μυστικού. Ο Πάνου θεωρεί ότι η έννοια του θείου εδράζεται στον χώρο του μυστηρίου, από όπου εκκινεί και ο λόγος. Ο χώρος του μυστηρίου δεν είναι ένας λογικός χώρος, ο οποίος βρίσκεται επέκεινα του όντος, αλλά πρόκειται για έναν χώρο ελευθερίας, που βρίσκεται πέραν των ορίων της τυπικής λογικής. Το μυστήριο, επομένως, που ταυτίζεται με την παρουσία του Θεού, προϋποθέτει την ελευθερία του ατόμου, το οποίο υπερβαίνει τον χώρο, πέρα από τους περιορισμούς της εμπειρικής αναγκαιότητας.

Ο Πάνου μελετώντας τη μεταφυσική του *Tractatus* κατανοεί το μυστικό στοιχείο ως «έμμεση επίκληση του θείου⁵⁵¹» και μέσω της σιωπής που δεν μπορεί να εκφράσει η γλώσσα κατανοείται η έννοια του βιτγκενσταϊνικού θεού⁵⁵². Το απόλυτο ταυτίζεται με το όλο και δεν περιορίζεται χωροχρονικά στα γεγονότα της εμπειρικής πραγματικότητας, αλλά δίνεται η δυνατότητα μετάβασης στον υπερβατολογικό χώρο.

5.4 Χρήστος Μπούκης

Ο Χ. Μπούκης επιχειρώντας να μελετήσει και να ερμηνεύσει τη θρησκευτική γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης⁵⁵³ αξιοποιεί τις βιτγκενσταϊνικές αντιλήψεις περί γλώσσας και θεωρεί ότι η γλώσσα εμπεριέχει άπειρα γλωσσικά παίγνια, τα οποία συμπεριλαμβάνονται στις καθημερινές μορφές ζωής και η χρήση τους είναι αναγκαία τόσο στη θεολογική γλώσσα όσο και στην καθημερινή χριστιανική πραγματικότητα⁵⁵⁴. Τα γλωσσικά παίγνια στη θρησκευτική καθημερινότητα δεν έχουν σταθερό και αμετάβλητο χαρακτήρα. Αντιθέτως, υπάρ-

⁵⁵¹ Βλ. Μ. Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σσ. 149-150.

⁵⁵² Βλ. Σ. Πάνου, *Εμπειρία και λόγος*, σ. 82.

⁵⁵³ Βλ. Χ. Μπούκης, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής ανάλυσης* (Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1970), σσ. 10-11.

⁵⁵⁴ Βλ. P. Sherry, *Religion, Truth and Language – Games* (London: Macmillan, 1977), σσ. 55-57.

χουν άπειροι τρόποι χρήσης της κάθε λέξης και της κάθε πρότασης⁵⁵⁵. Η διαφορά της θεολογικής διαλέκτου με οποιαδήποτε άλλη μορφή αυτής έγκειται στο γεγονός ότι η θρησκευτική γλώσσα βασίζεται στην πολυσημία και τη διεπιστημονικότητα⁵⁵⁶, καθώς χρησιμοποιεί φιλοσοφικούς, ψυχολογικούς, αλλά και επιστημονικούς όρους⁵⁵⁷.

Η θρησκευτική γλώσσα «ως μια χαρακτηριστική κατάσταση υπάρξεως»⁵⁵⁸ λειτουργεί με διαφορετικό τρόπο και εκφράζει έναν ιδιαίτερο τρόπο ζωής. Η γλώσσα υπό τη βιτγκενσταϊνική οπτική, δηλαδή συμπεριλαμβανομένων των παιγνίων που περιγράφουν συγκεκριμένες μορφές ζωής, περιγράφει ακριβέστερα την πραγματικότητα. Η θρησκευτική γλώσσα λειτουργεί ως σύνδεσμος μεταξύ Θεού και ανθρώπου, ως μέσο κατανόησης του Θεού από τον άνθρωπο. Η εύρεση νέων θρησκευτικών όρων προϋποθέτει την ανακάλυψη νέων τρόπων έκφρασης και κατανόησης του θείου, ώστε να μπορεί να προσεγγισθεί η θεϊκή δύναμη, η κατανόηση της οποίας είναι *a priori* δύσκολη διότι δεν μπορεί να εκφρασθεί γλωσσικά⁵⁵⁹.

Ο Χ. Μπούκης κατά τη μελέτη των θεολογικών κειμένων του Γρηγορίου Νύσσης συγκροτεί την επιχειρηματολογία του υπέρ της θρησκευτικής ασάφειας βασιζόμενος στην πρώιμη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία. Υποστηρίζει ότι τα κείμενα των πατέρων μπορούν να ερμηνευθούν με βάση τις τρακταριανές θέσεις «για όσα μπορούν να ειπωθούν δύναται να ειπωθούν με σαφήνεια» και «για όσα δε μπορεί να μιλάει κανείς για αυτά πρέπει να σιωπάει»⁵⁶⁰. Η ασάφεια του θρησκευτικού λόγου δεν αποτελεί λεκτική αδυναμία, αλλά είναι στοιχείο της αυθεντικότητας και της αλήθειας της πίστης⁵⁶¹. Ο άνθρωπος αδυνατεί να ορίσει τη θεϊκή οντότητα διότι δεν μπορεί να την κατανοήσει. Γι' αυτό πρέπει να παραιτηθεί από την προσπάθειά του να προσεγγίσει τη θεϊκή δύναμη

⁵⁵⁵ Βλ. Χ. Μπούκης, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως*, σσ. 12-13.

⁵⁵⁶ Για την πολυσημία και τη διεπιστημονικότητα του θρησκευτικού λόγου ο Χ. Μπούκης υιοθετεί την άποψη του I.T. Ramsey [*Religious Language*, eds.: R.G. Smith and A. MacIntyre (London: SCM Press, 1957), σσ. 106-107], ο οποίος θεωρεί ότι η θρησκευτική γλώσσα πρέπει να απαντά στις προκλήσεις της αναλυτικής φιλοσοφίας.

⁵⁵⁷ Βλ. Χ. Μπούκης, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως*, σσ. 12-13.

⁵⁵⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 12.

⁵⁵⁹ Βλ. Χ. Μπούκης, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως*, σ. 18· Μ. Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σσ. 32-33.

⁵⁶⁰ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 131.

⁵⁶¹ Βλ. Χ. Μπούκης, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως*, σ. 89.

μέσω της διανοητικής διαδικασίας⁵⁶². πρέπει να την κατανοήσει ως μια απερίγραπτη και αόρατη παρουσία που μπορεί μόνο να βιωθεί, αλλά όχι να περιγραφεί⁵⁶³.

Ο Wittgenstein αποδέχεται την ύπαρξη τόσο του άυλου όσο και του υλικού, αισθητού κόσμου, θέση που, όπως παρατηρεί ο Μπούκης, συναντάται και στα κείμενα του Νύσσης, με τη διαφορά ότι ο Wittgenstein εστιάζει το ενδιαφέρον του στην εμπειρική πραγματικότητα και δεν ασχολείται ιδιαίτερα με τις μεταφυσικές προτάσεις που περιγράφουν την ηθική ποιότητα ενώ ο Νύσσης υποστηρίζει *a priori* την ύπαρξη των δύο κόσμων, του νοητού, αλλά και του υλικού⁵⁶⁴. Στα κείμενα του Γ. Νύσσης η σιωπή είναι βασικό στοιχείο για την περιγραφή του Θεού, όπως άλλωστε και για τον Wittgenstein στο *Tractatus*, ο οποίος θεωρεί ότι η σιωπή είναι η απάντηση στο άρρητο, σε μια δύναμη που υπερβαίνει την εμπειρική νοητική διεργασία⁵⁶⁵. Όπως επισημαίνει ο Μπούκης, η αποφαστική θεολογική γλώσσα που χρησιμοποιείται από την πατερική εκκλησία, αν και εμπεριέχει ένα είδος σιωπής, δεν διακόπτει τον ανθρώπινο στοχασμό, αλλά τον εξελίσσει περαιτέρω· αποτελεί ένα είδος πνευματικής νόησης που μας επιτρέπει να γνωρίσουμε τη θεϊκή δύναμη⁵⁶⁶.

Η χρήση του αποφαστικού λόγου για τον Νύσσης, παρατηρεί ο Μπούκης, οδηγεί στην αποδοχή του Θεού, ο οποίος βρίσκεται στον εμπειρικό κόσμο, κοντά στον άνθρωπο, ενώ για τον Wittgenstein ο Θεός δεν ενδιαφέρεται για το πώς είναι ο κόσμος της αισθητικής πραγματικότητας, αφού «ο θεός δεν αποκαλύπτεται μέσα στον κόσμο»⁵⁶⁷. Συγκρίνοντας ο Μπούκης τις απόψεις του Wittgenstein και του Νύσσης διαπιστώνει την ταύτισή τους αναφορικά με την έννοια του μυστικού. Η γλώσσα, κατά τον Wittgenstein, αδυνατεί να εκφράσει την υπερβατική πραγματικότητα μέσω των αισθητών όντων⁵⁶⁸ και αντίστοιχα ο Νύσσης θεωρεί ότι το υπερβατικό δεν μπορεί να περιγραφεί με όρους αι-

⁵⁶² Βλ. *ό.π.*, σ. 91.

⁵⁶³ Πρβλ. τη διάκριση λέγειν και δεικνύειν στον πρώιμο βιτγκενσταϊνικό λόγο. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 39.

⁵⁶⁴ Βλ. Χ. Μπούκης, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως*, σ. 97.

⁵⁶⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 134.

⁵⁶⁶ Βλ. Μ. Μπέγζος, *Ψυχολογία και Θρησκεία* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 2011), σσ. 224-226· L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 128.

⁵⁶⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, § 6.432.

⁵⁶⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 122, 128.

σθητικής, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι προσδίδει πρόσθετα χαρακτηριστικά στον κόσμο της υπερβατικής πραγματικότητας⁵⁶⁹.

Ο Μπούκης επηρεασμένος από τη βιτγκενσταϊνική σκέψη, περιγράφει τη γλώσσα που χρησιμοποίησε ο Γ. Νύσσης ως μια γλώσσα που περιλαμβάνει δύο διαφορετικά «γλωσσικά παίγνια». Πρόκειται για μια δογματική γλώσσα που διαχωρίζεται σε καταφατική και αποφατική. Στην καταφατική πρόταση του Γρηγορίου ο Θεός εμφανίζεται ως «όντως ον» και εκφράζεται ως μια πραγματικότητα που άλλοτε έχει φιλοσοφική και άλλοτε δογματική μορφή. Στη δογματική πρόταση ο Θεός είναι «το κυρίως και πρώτως και μόνως καλόν τε και αγαθόν και καθαρόν», ο Θεός δηλαδή ως νοητική οντότητα έχει χαρακτηριστικά όπως είναι το θείο κάλλος, η αγαθότητα και η ωραιότητα. Ο άνθρωπος επειδή εκ φύσεως αναζητεί το αληθινά ωραίο, σαγηνεύεται από την αγαθότητα και την καθαρότητα της θεϊκής ύπαρξης και ενισχύεται ο πόθος της μέθεξης με τον Θεό⁵⁷⁰.

Ο Χ. Μπούκης έχοντας μελετήσει διεξοδικά το έργο του Νύσσης συνδιαλέγεται με τη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία αναφορικά με την αποφατική θεολογική γλώσσα και επισημαίνει ότι αυτή η γλώσσα αποκαλύπτει την αδυναμία του γλωσσικού κώδικα να ορίσει τη φύση του θεϊκού όντος. Η θεϊκή παρουσία θα πρέπει να βιωθεί ως μια εσωτερική κατάσταση (θαύμα). Ο Θεός δεν μπορεί να περιγραφεί, είναι αόρατος και μυστικός, και επομένως και η γλώσσα του τριαδικού Θεού αποτελεί «λόγο μυστηρίου» διότι η πρόταση ο Θεός είναι Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα συνιστά μια υπέρβαση της γλώσσας και απελευθέρωση από τους κανόνες που η ίδια επιβάλλει⁵⁷¹.

Η πρόταση του *Tractatus* «τα όρια της γλώσσας μου σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου»⁵⁷² σχετίζεται, σύμφωνα με τον θεολόγο Μπούκη, με την πεποίθηση του Γ. Νύσσης ότι η γλώσσα ως δογματικός κώδικας περιορίζεται από ορισμένους κανόνες και δεν μπορεί να εκφράσει την υπερβατική πραγματικότητα διότι δεν αποτελεί μέρος της αισθητικής⁵⁷³. Στη θεολογική γλώσσα ο

⁵⁶⁹ Βλ. Χ. Μπούκης, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής ανάλυσης*, σ. 162· Μ.Β. Παρασκευόπουλος, *Wittgenstein και Θεολογία*, σσ. 58-59.

⁵⁷⁰ Βλ. Χ. Μπούκης, «Η χριστιανική γλώσσα», *Κοινωνία*, 4 (1975), 296-320.

⁵⁷¹ Βλ. Χ. Μπούκης, «Η χριστιανική γλώσσα», σσ. 296-320· Μ. Κολοβοπούλου, «Εύλογος σιωπή και ένθεος λόγος. Η πρόκληση του θεολογικού λόγου», *Θεολογία*, 85 (2014), 77-86· Γ. Μαραγκός, *Γνωσιολογισμοί* (Αθήνα: εκδ. Οδυσσέας, 1996), σσ. 16-17.

⁵⁷² Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 110.

⁵⁷³ Βλ. W.D. Hudson, *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief* (London: Macmillan Press, 1975), σσ. 146-148.

λόγος δεν αποτελεί μέρος της εμπειρικής ή λογικής επαλήθευσης του δογματικού κώδικα, όπως συμβαίνει σε άλλου τύπου γλώσσες. Εάν, υποστηρίζει ο Μπούκης, δεχθούμε την ύπαρξη της θρησκευτικής αλήθειας σε μια δογματική πρόταση, αυτή επαληθεύεται μόνο μέσω της «Αποκαλύψεως»⁵⁷⁴. Ο ατομικός γλωσσικός κώδικας είναι αδύνατον να υπάρξει στη θρησκεία, επειδή η θεολογική πρακτική δεν είναι μονοδιάστατη, αλλά προέρχεται από την κοινωνία και τη συμπόρευση των ανθρώπων⁵⁷⁵.

5.5 π. Νικόλαος Λουδοβίκος

Ο π. Νικόλαος Λουδοβίκος, καθηγητής της δογματικής και της χριστιανικής φιλοσοφίας, θεωρεί ότι ο άνθρωπος δεν είναι στατικό, δεδομένο ον, αλλά δημιουργείται συνέχεια και μεταμορφώνεται. Κατά την αντίληψη του Έλληνα θεολόγου, η κατανόηση της ουσίας του ανθρώπου προϋποθέτει την πρόσληψη της ιδέας του Θεού και επομένως δεν είναι εφικτή η διάκριση του περί ανθρώπου ερωτήματος από το ερώτημα περί Θεού διότι για την ερμηνεία της ανθρώπινης ουσίας συνεκτιμάται και η ύπαρξη του Θεού⁵⁷⁶.

Οι συγκεκριμένες αντιλήψεις του π. Νικόλαου Λουδοβίκου σχετίζονται ως έναν βαθμό με τις θέσεις του ύστερου Wittgenstein στις *Έρευνες*, όπου η έννοια του ανθρώπινου υποκειμένου περιγράφεται μέσω της γλώσσας και των παιγνίων (εκφράσεων και λέξεων) και η έννοια του θείου κατανοείται στο πλαίσιο ενός θρησκευτικού καθημερινού λόγου⁵⁷⁷. Επομένως, τόσο για τον π. Νικόλαο Λουδοβίκο όσο και για τον Wittgenstein, η έννοια του θείου βρίσκεται σε στενή σχέση με αυτή του ανθρώπου.

Η έννοια του προσώπου, όπως περιγράφεται από τον π. Νικόλαο Λουδοβίκο θα μπορούσε να συσχετισθεί άλλωστε με την ιδέα του υποκειμένου, όπως περιγράφεται στο ύστερο βιτγκενσταϊνικό έργο⁵⁷⁸. Επομένως το πρόσω-

⁵⁷⁴ Βλ. Χ. Μπούκης, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως*, σ. 162.

⁵⁷⁵ Βλ. *ό.π.*, σσ. 171-172.

⁵⁷⁶ Βλ. π. Νικόλαος Λουδοβίκος, «Το πρόβλημα του Κακού από τον Αυγουστίνο στη σύγχρονη Γενετική», *Σύναξη*, 94 (2005), 63-73, σσ. 72-73.

⁵⁷⁷ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 225.

⁵⁷⁸ Βλ. π. Νικόλαος Λουδοβίκος, *Πρόσωπον Προς Πρόσωπον, πρόταση εξόδου από την κρίση της νεωτερικότητας* (Αθήνα; εκδ. Αρμός, 2013), σσ. 54-56.

πο για το οποίο κάνει λόγο ο Λουδοβίκος είναι ο άνθρωπος ως υποκείμενο, όπως το ορίζει ο Wittgenstein, το οποίο μέσω των αισθήσεων του και της γλώσσας του ανήκει στον κόσμο της μεταβλητής αισθητής πραγματικότητας⁵⁷⁹.

Τέλος, σε ένα μεθοδολογικό πλαίσιο, ο Wittgenstein δεν αποκλείει την ιστορική αφήγηση κειμένων θρησκευτικού περιεχομένου, καθώς τα συγκεκριμένα κείμενα μπορούν κατά την άποψή του να αναλυθούν ιστορικά, εφόσον αφηγούνται ιστορικά γεγονότα⁵⁸⁰, πρακτική την οποία εφαρμόζει στα κείμενά του και ο π. Νικόλαος Λουδοβίκος.

5.6 Κριτική αποτίμηση του έργου των σύγχρονων Ελλήνων θεολόγων στη συνάφειά του με το βιτγκενσταϊνικό corpus

Οι σύγχρονοι Έλληνες θεολόγοι μολοντί μελέτησαν διεξοδικά τα κείμενα του Wittgenstein, ορισμένοι το πρώιμο έργο του *Tractatus* και άλλοι το ύστερο, τις *Έρευνες*, θεμελίωσαν τις θεολογικές προτάσεις τους, κυρίως αυτές που αναφέρονταν στην αποτύπωση της θρησκευτικής εμπειρίας μέσω του θρησκευτικού λόγου ως ένα βιωμένο εσωτερικό συναίσθημα, στη φιλοσοφική βιτγκενσταϊνική σκέψη. Η σύγχρονη ελληνική θεολογική σκέψη, κυρίως ο Στ. Πάνου, στάθηκε κριτικά, όπως και ο Wittgenstein απέναντι στους θιασώτες του νεοθετικισμού, αναπτύσσοντας μια κριτική θεωρία του νοήματος βιτγκενσταϊνικής προέλευσης, με στόχο να υποστηρίξουν μέσα από τα κείμενά τους την ύπαρξη του χριστιανικού Θεού. Ωστόσο, αξιοποιώντας στοιχεία του φιλοσοφικού λόγου του Wittgenstein, όπως είναι οι όροι του μυστικού, του σολιψισμού, των γλωσσικών παιγνίων και της καθημερινής κοινωνικής πρακτικής, οι Έλληνες θεολόγοι επιχειρούν με τρόπο, εν πολλοίς περιγραφικό, να στηρίξουν έναν αποφαιτικό στοχασμό ορθόδοξου τύπου που όμως δεν είχε κατά νου ο Wittgenstein.

Ο Αυστριακός φιλόσοφος υιοθετεί ένα αποφαιτικό μοντέλο αναχωρητισμού, στο οποίο η λογική, η ηθική και η αισθητική ως υπερβατολογικές έν-

⁵⁷⁹ Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ. 225.

⁵⁸⁰ Βλ. Μ.Ν. Θεοδοσίου, «Οι απόψεις του Βιτγκενστάιν για τη θρησκευτική πίστη», σ. 42.

νοιες υφίστανται στον χώρο της υπερβατικής πραγματικότητας ενώ η έννοια του θείου και η ερμηνεία της δεν τίθενται στη στοχοθεσία του Wittgenstein. Η λογική, όπως και η ηθική, αποτελούν συνθήκες ύπαρξης του ατόμου και συνθέτουν, με τον σολιψισμό και το μυστικό, το πλαίσιο λειτουργίας του βιτγκενσταϊνικού αναχωρητισμού. Ο Wittgenstein συγκρότησε περισσότερο έναν αποφατισμό τολστοϊανού τύπου, έναν αναχωρητισμό απάρνησης των υλικών αγαθών χωρίς βέβαια να αποκλείει τη λογική, με την οποία ασχολήθηκε προγενέστερα. Η λογική συνιστά συνθήκη ύπαρξης όπως και η ηθική και θέτει το πλαίσιο μέσα στο οποίο αποκτά περιεχόμενο και μορφή ο αναχωρητισμός και ενδεχομένως το μυστικό.

Η σκέψη, η γλώσσα και η πράξη στον στοχασμό του Wittgenstein συνιστούν ισότιμα αξιακά μεγέθη και παρά την πολυπλοκότητά του, ο βιτγκενσταϊνικός λόγος αντικατοπτρίζει τον ανθρώπινο οργανισμό και τα λειτουργικά του μέρη. Η ζωντανία της γλώσσας θέτει τον θάνατο στο περιθώριο, αλλά δεν λειτουργεί ως επαληθευσιοκρατική αρχή για την ύπαρξη μιας θεϊκής οντότητας⁵⁸¹. Για τον Wittgenstein, οι έννοιες του μυστικού, της λογικής και της ηθικής αποτελούν βασική συνθήκη, ώστε να κατανοήσουμε ορθά όσα συμβαίνουν στον αισθητό κόσμο⁵⁸². Η λογική όχι ως μια θεϊκή ιδιότητα, αλλά ως μια υπερβατολογική οντότητα, αποτελεί φύλακα του εαυτού της, οδηγεί στη σιωπή, αλλά διευρύνει παράλληλα τον πνευματικό ορίζοντα του ανθρώπου, υποδεικνύοντας άλλους τρόπους αναζήτησης της αλήθειας, μιας αλήθειας υποκειμενικής που καλύπτει ανάγκες και στόχους του κάθε ατόμου⁵⁸³. Η λογική επομένως στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφική σκέψη έχει έναν διπλό σκοπό, θέτει αφενός τα όρια ανάμεσα στην ορθή σκέψη και την πράξη οδηγώντας πολλές φορές το υποκείμενο σε μια φάση στασιμότητας και περισυλλογής ενώ παράλληλα διανοίγει άλλες οδούς προκειμένου το υποκείμενο να προσεγγίσει την αλήθεια του ζητήματος που το ενδιαφέρει. Η λογική εν τέλει είναι μια αυθύπαρκτη οντότητα, η οποία λειτουργεί μετουσιωμένη στον καθημερινό λόγο⁵⁸⁴.

⁵⁸¹ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, σ. 10.

⁵⁸² Βλ. Ζ. Λορεντζάτος, *Μελέτες*, τ. Α΄ (Αθήνα: εκδ. Δόμος και Μουσείο Μπενάκη, 2007), σσ. 68-69.

⁵⁸³ Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, παρ. 7.

⁵⁸⁴ Βλ. Γ. Σταματέλος - Α. Σακελλαριάδης, «Η παρουσίαση του Λορεντζάτου στην ελληνική μετάφραση του *Tractatus*, υπό δημοσίευση, σσ. 3-4.

Σε αντίθεση με τους Έλληνες θεολόγους που αναζητούν μια σταθερή βάση για να υποστηρίξουν θεωρητικά την ύπαρξη του χριστιανικού Θεού, η σκέψη του Wittgenstein εξελίσσεται και λειτουργεί υποστηρικτικά προκειμένου το υποκείμενο να μεταβεί σε ένα ανώτερο στάδιο, νοηματοδοτώντας κάθε πράξη του. Στο πλαίσιο της διαφωτιστικής α-νοησίας (*illuminating nonsense*), η κάθε πρόταση του *Tractatus* αποτελεί μια διευκρίνιση και μια προτροπή, ώστε να χρησιμοποιηθεί ως μέσο που θα δώσει νόημα σε κάθε πρακτική ατομική χρήση του λόγου, ένα μέσο το οποίο θα χρησιμοποιηθεί για μία μόνο φορά και ύστερα θα αντικατασταθεί από την ατομική λεκτική και πρακτική πρωτοβουλία που προσδίδει στο κάθε άτομο ένα γνώρισμα εξωστρέφειας⁵⁸⁵. Έτσι το *Tractatus*, αλλά και συνολικά όλο το πρώιμο έργο του Wittgenstein είναι απαραίτητο να μελετάται ως μια μεταφυσική πραγματεία με σαφή σκοπό, δηλαδή ως ένα έργο που έχει στόχο τη διερεύνηση των δυνατοτήτων της λογικής και το είδος του νοήματος, σε συνδυασμό με την οντολογική υπόσταση του αισθητού μεταβλητού κόσμου⁵⁸⁶.

⁵⁸⁵ Βλ. P.M.S. Hacker, *Insight and illusion*, σσ. 34-36.

⁵⁸⁶ Βλ. *ό.π.*, σσ. 35-36.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η έννοια του θείου στο βιτγκενσταϊνικό corpus αποτέλεσε τον βασικό άξονα της μελέτης μας ενώ παράλληλα διερευνήθηκε το φιλοσοφικό πλαίσιο λειτουργίας του (σολιψισμός, μυστικό, μεταφυσική, άρρητο).

Στον πρώιμο βιτγκενσταϊνικό λόγο η ηθική συνιστά μια άρρητη αλήθεια που ενέχει την έννοια του θείου, προϋποθέτει την ύπαρξη των ηθικών κρίσεων και εμπεριέχει οιονεί το μεταφυσικό στοιχείο. Κάθε πρόταση με ηθικό περιεχόμενο είναι άρρητη και η οποιαδήποτε προσπάθεια λεκτικής περιγραφής για τέτοιου είδους προτάσεις κρίνεται άσκοπη και ατελέσφορη. Μόνο οι προτάσεις της εμπειρικής πραγματικότητας μπορούν να περιγραφούν με τη χρήση του προτασιακού κώδικα. Η έννοια επομένως του θείου στον πρώιμο Wittgenstein αποτελεί μέρος της ηθικής ποιότητας και κατανοείται όχι με την περιγραφή, αλλά μόνο με τη δείξη. Ο Θεός υπερβαίνει τον εμπειρικό κόσμο ως υπεργεγονός, καθώς βρίσκεται επέκεινα συγκεκριμένων εμπειρικών γεγονότων.

Αντίθετα, στον Wittgenstein των *Ερευνών* εισάγεται μια γλώσσα, η οποία είναι συνυφασμένη με τα γλωσσικά παίγνια και λειτουργεί κυρίως με βάση την κανονιστικότητα. Στο ύστερο έργο του φιλοσόφου, το σύνολο των ηθικών αξιών προσδιορίζεται με βάση το πολιτισμικό πρότυπο και τις ανάγκες του υποκειμένου. Ο γλωσσικός πλουραλισμός και το σύνολο των μορφών ζωής συνδέονται άρρηκτα με το πολιτισμικό στοιχείο του ανθρώπου. Ο Wittgenstein δεν ενδιαφέρεται για την ύπαρξη ή μη μιας θρησκείας, αλλά για τις πράξεις των ανθρώπων που είναι αποτέλεσμα αυτής, δηλαδή το ευ πράττειν που οδηγεί τον άνθρωπο στον τελικό σκοπό, την ευδαιμονία.

Στα έργα του Wittgenstein, τόσο της πρώιμης όσο και της ύστερης περιόδου, αναζητείται η απόδοση νοήματος στα ενεργήματα μέσω ενός κώδικα με σκοπό τη «θεραπεία» της γλώσσας από τα μεταφυσικά ερωτήματα, γνωστά και ως ψευδοπροβλήματα που προκύπτουν από τη λανθασμένη κατανόηση του προτασιακού λόγου και τη συνακόλουθη εννοιολογική σύγχυση, ως απόρροια της λανθασμένης απόδοσης των όρων «εμπειρικό» και «κανονιστικό». Η μη ορθή εννοιολογική προσέγγιση των συγκεκριμένων όρων οφείλεται στο γεγονός ότι οι προτάσεις που περιγράφουν κανόνες και νόρμες έχουν δηλωτικό χαρακτήρα που υποδεικνύει έμμεσα τη σύνδεση εμπειρικού και κανο-

νιστικού, καθώς κάθε κανόνας αντιστοιχεί σε μια εμπειρική πραγματικότητα. Ο Wittgenstein του *Tractatus*, αναφορικά με την περιγραφή της υπερβατικής πραγματικότητας, δεν επιτυγχάνει απόλυτα να ορίσει τα όρια της γλώσσας και καταδικάζει τον λόγο σε σιωπή ενώ ο Wittgenstein των *Ερευνών* μελετά διεξοδικά τα όρια αυτά από τεχνικής άποψης, αναζητώντας τους τρόπους χρήσης της γλώσσας με τους οποίους εκφράζεται ο λόγος ως έκφραση της εμπειρικής πραγματικότητας. Ο Αυστριακός φιλόσοφος αντιτίθεται στην επαλήθευσιοκρατία που θεωρεί ότι μια πρόταση ή μια απόφαση έχει νόημα εάν υπάρχει μια εμπειρική μέθοδος, μέσω της οποίας μπορεί να δειχθεί εάν η πρόταση είναι αληθής ή όχι. Ο Wittgenstein θεωρεί ότι η επαλήθευση συνιστά μια προτροπή και όχι έναν βασικό σκοπό και μέσω αυτής αποσαφηνίζεται η χρήση μιας λέξης ή μιας πρότασης.

Στην ύστερη συγγραφική του περίοδο ο Wittgenstein εγκαταλείπει την αρχική του άποψη, ότι οι ηθικές αξίες δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν στην εμπειρική πραγματικότητα, επαναδιατυπώνοντας τη θέση του ότι αυτές ως μορφές ζωής θα πρέπει να ανταποκρίνονται στις καθημερινές ανάγκες του ατόμου, λειτουργώντας με τρόπο θεραπευτικό. Στις *Έρευνες*, ο άνθρωπος μέσω μιας ιδιαίτερης μυστικής διαδικασίας, της σιωπής, οδηγείται στη γνώση των πραγμάτων έχοντας ως πρώτο επίπεδο γνώσης την υπερβατική οντότητα των μεταφυσικών όρων (ηθική, αισθητική, λογική) και ως δεύτερο επίπεδο την πρακτική χρήση γλωσσικών παιγνίων που προκύπτουν ως αποτέλεσμα περιγραφής των καθημερινών μορφών ζωής, συμπεριλαμβανομένων και των διαφόρων ηθικών ποιοτήτων.

Για την κατανόηση της έννοιας του θείου στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία τίθενται ως φιλοσοφικές προκείμενες ο σολιψισμός και ο μυστικισμός. Ο σολιψισμός ενυπάρχει κυρίως στην πρώιμη σκέψη του Wittgenstein ως η ακραία μορφή του ιδεαλισμού, χωρίς όμως να τη δέχεται ως απόλυτα ορθή, αλλά ούτε και να την απορρίπτει. Υποκείμενο και κόσμος είναι απαραίτητο, για τον Wittgenstein, να προσλαμβάνονται νοηματικά ως μονάδα και γι' αυτόν τον λόγο εναντιώνεται στην παραδοσιακή σημασία της έννοιας του σολιψισμού. Για τον μυστικισμό, ο φιλόσοφος τηρεί μια μετριοπαθή στάση για τον όρο διακρίνοντας το «λέγειν» και το «δεικνύειν». Με αυτόν τον τρόπο, ο μυστικισμός παύει να συνδέεται απόλυτα με το θρησκευτικό βίωμα και ταυτίζεται πλέον με τον άνθρωπο στην καθημερινότητά του. Η έννοια του μυστικού σημαίνει ότι

δεν γνωρίζουμε την ουσία του κόσμου, αλλά μέσω της δείξης μπορούμε να κατανοήσουμε με ορθό τρόπο την ύπαρξή του. Ο Wittgenstein ενδιαφέρεται για τη δείξη και όχι για την περιγραφική μέθοδο διότι, κατ' αυτόν, οι άρρητες λέξεις ή οι προτάσεις δεν έχουν τη δυνατότητα να εκφράσουν κάτι σημαντικότερο γιατί είναι δέσμιες της γλώσσας.

Η έννοια του θείου συμπλέκεται αρμονικά στη βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία και με τη μουσική. Στην πρώιμη φιλοσοφική σκέψη του η μουσική ως τέχνη εδράζεται στον χώρο της εμπειρικής πραγματικότητας. Μέσω της τέχνης της μουσικής όμως το άτομο αποκτά την ικανότητα περιγραφής υπερβατικών εννοιών, όπως αυτή της θρησκείας. Στην ύστερη σκέψη του η μουσική κατανοείται ως ένα είδος γλωσσικού κώδικα που εναρμονίζεται με την καθημερινότητα και έννοιες όπως το θείο, αλλά και η θρησκεία ως γενική έννοια περιγράφονται στο πλαίσιο ενός θρησκευτικού πραγματισμού.

Βασικό στοιχείο στην ηθική σκέψη του Wittgenstein είναι η έννοια της βούλησης. Ο άνθρωπος που φέρει τη βούληση βρίσκεται στο μεταίχμιο της εμπειρικής πραγματικότητας και του υπερβατολογικού χώρου, καθώς η βούληση συνδέει τον ηθικό όρο με την εμπειρική πραγματικότητα. Ο τρόπος που ο Wittgenstein κατανοεί τη βούληση αποδεικνύει ότι οι όροι της εμπειρικής πραγματικότητας δεν είναι υποδεέστεροι των υπερβατολογικών οντοτήτων (ηθική, αισθητική, λογική) και κατ' αυτόν τον τρόπο «νομιμοποιεί» τους συγκεκριμένους όρους, αποδεχόμενος ότι συμβάλλουν θετικά στην εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης του. Η βούληση επομένως, ως μέρος της ηθικής δεν μπορεί να περιγραφεί, τροποποιεί μόνο τα όρια του κόσμου αλλά όχι την εμπειρική πραγματικότητα, διότι δεν μπορεί να ορισθεί ως ένα συγκεκριμένο γεγονός. Ο ηθικός χαρακτήρας της βούλησης και η διάκρισή της σε βούληση της ευτυχίας και σε βούληση της δυστυχίας αντίστοιχα, επιτρέπει τον διαχωρισμό των αξιών σε απόλυτες και σχετικές.

Οι μεταφυσικές έννοιες της ηθικής, της αισθητικής και της λογικής που αναφέρονται ακροθιγώς και αποσπασματικά στο πρώιμο, κυρίως, βιτγκενσταϊνικό έργο ως υπερβατολογικά στοιχεία είναι άρρητες και λεκτικά ασαφείς. Βάσει αυτής της απολυτότητας, οι συγκεκριμένες υπερβατικές έννοιες προσδιορίζουν την οντολογική ευδαιμονία. Όσοι άνθρωποι δεν κατορθώνουν να προσεγγίσουν τις υπέρτατες μεταφυσικές ιδέες, η λύση που προτείνεται δεν είναι να αναζητήσουν με λανθασμένο τρόπο την αλήθεια, αλλά ενεργώντας ως ευ-

δαίμονα όντα οφείλουν να σωπάσουν και να διατηρήσουν τις αισθητηριακές δόξεις, διότι η ημιμάθεια, αλλά και η διαστρεβλωμένη γνώση οδηγούν στην απόκτηση μόνο γνώμης, δηλαδή υποκειμενικής αντίληψης του πραγματικού. Στο *Tractatus* αποδεικνύεται ότι τα όρια του κόσμου ενός ανθρώπου, επομένως και τα όρια της γνώσης του ταυτίζονται με τα όρια του λόγου και συνεπώς οτιδήποτε περιγράφεται με τον λόγο είναι αναγκαίο να αποτυπώνεται με σαφήνεια και να είναι αληθές. Εάν δεν πληρούνται οι συγκεκριμένες προϋποθέσεις, απαιτείται επανεξέταση των δεδομένων.

Κατά τη βιτγκενσταϊνική αντίληψη, η έννοια του θείου δεν ταυτίζεται με τη δημιουργία, όπως άλλωστε και στην πλατωνική ηθική φιλοσοφία, με τη διαφορά ότι ο Θεός στην πλατωνική σκέψη λειτουργεί ως καθοδηγητής της ύλης ενώ για τον Wittgenstein η θεική δύναμη λειτουργεί αυτόνομα και δεν συνδέεται με την αισθητή κοσμική ευταξία. Ο Θεός στην πρώιμη σκέψη του Wittgenstein συνδέεται με την έννοια του μυστικού και προσεγγίζεται μόνο με τη δείξη λόγω της υπερβατολογικής του ιδιότητας.

Ο Wittgenstein θέλησε να απεμπολήσει τις αρχές της συστηματικής παραδοσιακής φιλοσοφίας, που σε αυτή ανήκει και ο πλατωνικός λόγος, αλλά στην ουσία δεν κατάφερε εντελώς να αυτονομήσει τη σκέψη του. Μολονότι φαίνεται ενδεχομένως υπερβολικός ο ισχυρισμός του R.H. Schlagel ότι τα προβλήματα που ο Wittgenstein εντόπισε στη γλώσσα αποτελούν προσωπική του αδυναμία διότι δεν κατανόησε σωστά την παραδοσιακή φιλοσοφία, είναι αντιληπτή η αγωνιώδης προσπάθεια του φιλοσόφου να δομήσει έναν ιδιαίτερο ανθρωποκεντρικό φιλοσοφικό τρόπο σκέψης, διαφορετικό από τις μέχρι τότε φιλοσοφικές τάσεις. Ο Wittgenstein δεν είχε κατά νου τη δημιουργία μιας φιλοσοφικής θεωρίας, αλλά επιχείρησε να ερμηνεύσει και να επιλύσει τα προβλήματα που προέκυψαν μέσα από τη μελέτη διαφόρων φιλοσοφικών δοκιμών. Οι απόψεις του, όπως αναφέρει στο *Tractatus*, αποτελούν διευκρινήσεις και έτσι θα πρέπει να λειτουργούν για όποιον άνθρωπο τις κατανοεί. Το φιλοσοφικό του αυτό εγχείρημα παρουσιάζεται σαν μια ανεμόσκαλα, η οποία βοηθάει τον άνθρωπο να κατανοήσει τον κόσμο και να εξελιχθεί πνευματικά στον βαθμό που δεν θα τη χρειάζεται.

Στη διαμόρφωση του ηθικού φιλοσοφικού λόγου του ο Wittgenstein αδιαμφισβήτητα επηρεάστηκε από προγενέστερους του φιλοσόφους, αλλά και άσκησε επίδραση σε μεταγενέστερους του. Εκπρόσωποι της σύγχρονης ελ-

ληνικής Ορθόδοξης θεολογικής σκέψης όπως ο Χ. Γιανναράς, ο Μ. Μακράκης, ο Στ. Πάνου, ο Χ. Μπούκης κ.ά., επιχείρησαν να διαλεχθούν με τον Wittgenstein τόσο του *Tractatus*, αλλά κυρίως των *Ερευνών*, με σκοπό την ανάλυση της γλώσσας και τη συσχέτιση του γλωσσικού κώδικα με την ερμηνεία της θρησκευτικής γλώσσας. Τη θεολογική κοινότητα απασχόλησαν οι ρητές και οι υπόρρητες θέσεις του φιλοσόφου για τη θρησκεία, διότι με αυτόν τον τρόπο αποκρυσταλλώνονται οντολογικές και ηθικές ποιότητες μέσω της συνδυαστικής μελέτης του βιτγκενσταϊνικού corpus και των πατερικών κειμένων της ορθοδοξίας.

Συγκεφαλαιωτικά, από τον τρόπο που ο Wittgenstein προσεγγίζει τη γλώσσα στο πρώιμο έργο του και ιδιαίτερα στο *Tractatus* φαίνεται ότι ο λόγος του Θεού, καθώς και οι ηθικές και αισθητηριακές αξίες που σχετίζονται με την έννοια του θείου δεν μπορούν να αποτυπωθούν, αλλά να απεικονισθούν. Γι' αυτόν τον λόγο, θα ήταν δόκιμο να γίνεται αναφορά σε στάσεις, διαθέσεις και πρακτικές και όχι σε θρησκευτικές πεποιθήσεις. Στον ύστερο Wittgenstein και πιο συγκεκριμένα στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* η πίστη ερμηνεύεται μέσω των διαφόρων μορφών ζωής, με βάση συγκεκριμένα γλωσσικά παίγνια και επομένως η απόδοση του θρησκευτικού νοήματος επιτυγχάνεται με τη γλωσσολογική μέθοδο που χρησιμοποιεί ο Αυστριακός φιλόσοφος.

Στο βιτγκενσταϊνικό έργο στην ιδέα της λογικής μετουσιώνεται η έννοια της αναγκαιότητας που συναντάται για πρώτη φορά στο *Tractatus*. Η λογική αναδεικνύει την ύπαρξη του κόσμου και των ορίων, ευρισκόμενη μεταξύ ρητού και αρρήτου ως βουλευτική ενέργεια. Η φιλοσοφική σκέψη του πρώιμου Wittgenstein βασίζεται σε τρεις έννοιες με μεταφυσικό περιεχόμενο, την ηθική, τη λογική και την αισθητική. Η λογική προτάσσεται ως δυνατότητα, καθώς υπό το πρίσμα αληθοσυναρτήσεων συμβάλλει στη διάκριση των αληθών προτάσεων. Στη μεταβατική και την ύστερη συγγραφική περίοδο του Wittgenstein ο όρος της αναγκαιότητας αντικαθίσταται από τον κανόνα της γραμματικής, ο οποίος ρυθμίζει τη σχέση γλώσσας και μορφών ζωής. Ο κανόνας επομένως λειτουργεί ως μια βασική εποπτική αρχή που ρυθμίζει με απόλυτο τρόπο τη χρήση των σημείων (λέξεων).

Η τελευταία φράση του *Tractatus* «για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς γι' αυτά πρέπει να σιωπάει», είναι ενδεικτική ότι ο Wittgenstein προτιμά να σιγήσει φιλοσοφικά παρά να αποτυπώσει μια λανθασμένη φιλοσοφική υπόθε-

ση. Ο φιλόσοφος δίδει χρόνο στον εαυτό του μέχρι την ανάδυση νέων φιλοσοφικών και ηθικών νοημάτων ή ακόμη και μέχρι την επαναδιατύπωση λανθασμένων προγενέστερων ερμηνειών (*Έρευνες*). Τελικός επομένως σκοπός του είναι η ολοκλήρωση της πορείας του ανθρώπου, η οποία συντελείται με τη μετάβασή του από τη γνώση του κόσμου στην εξιδανίκευση της ατομικής αυτογνωσίας. Η μύηση του ατόμου σε διάφορες φιλοσοφικές πρακτικές και ιδέες είναι αναγκαία, όταν εκείνες συμβάλλουν στη «θεραπεία» πιθανών διανοητικών προβλημάτων που εμφανίζονται εξαιτίας της ενασχόλησής του με τον παραδοσιακό φιλοσοφικό λόγο.

Στο πρώιμο έργο του Wittgenstein, η φιλοσοφία αποτελεί μια κριτική της γλώσσας που στοχεύει τον αναστοχασμό σχετικά με τη δυνατότητα απεικόνισης της πραγματικότητας, στην οποία η έννοια του θείου βρίσκεται πέραν του αισθητού και η γλώσσα δεν μπορεί να την περιγράψει. Στις *Έρευνες* ο Wittgenstein καταφάσκει την ύπαρξη της ανθρώπινης ζωής ερμηνεύοντας επαρκώς μέσω των γλωσσικών παιγνίων τους όρους της κανονιστικότητας, της προθετικότητας και των σχέσεων αυτών με τη νοητική λειτουργία, στην οποία κυριαρχεί ο καθημερινός λόγος. Η έννοια του θείου, διαπιστώνεται επομένως, ότι είναι άρρητη στο πρώιμο συγγραφικό έργο και λειτουργεί με τη χρήση μεταφορικών εννοιών ενώ στον ύστερο Wittgenstein, μέσω των γλωσσικών παιγνίων, σχετίζεται με την καθημερινή πρακτική. Στόχος του φιλοσόφου είναι η αναζήτηση σημαντικών εννοιών, όπως είναι το θείο, η αισθητική και η λογική, να μην περιορίζεται σε ένα αυστηρό φιλοσοφικό πλαίσιο που βασίζεται μόνο σε κυριολεκτικές διατυπώσεις, αλλά η διερεύνησή τους να συνδυάζεται και με τη χρήση μεταφορικών εκφράσεων και λέξεων, οι οποίες συμβάλλουν στη σαφέστερη απόδοση του νοήματος των εννοιών. Ο Wittgenstein χρησιμοποιεί μεταφορικούς όρους αποβλέποντας στη διατύπωση φιλοσοφικών αντιλήψεων που μεταβάλλονται και δεν μένουν σταθερές και όχι στη δημιουργία δογματικών θεωριών, επιδιώκοντας εν τέλει τη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής και την εξέλιξη της ανθρώπινης πρακτικής.

Η διαφοροποίηση της φιλοσοφικής σκέψης του Wittgenstein στο πρώιμο και ύστερο έργο του έγινε αφορμή διαφωνίας των νεότερων μελετητών του αναφορικά με τον τρόπο ανάγνωσης του βιτγκενσταϊνικού corpus, με τον P.M.S. Hacker να υπεραμύνεται της τυπικής, «καθιερωμένης» ανάγνωσης (*standard reading*) και την Cora Diamond και James Conant να εισηγούνται

την «τολμηρή» (*resolute*) ανάγνωση. Στην παρούσα διατριβή μελετήθηκαν διεξοδικά και οι δύο θέσεις και υιοθετήθηκε η παραδοσιακή καθιερωμένη ανάγνωση, σύμφωνα με την οποία η α-νοησία (*nonsense*) λειτουργεί με διαφωτιστικό τρόπο επιχειρώντας να δείξει κάτι εκτός του πεδίου της λογικής και της συγκρότησης των εννοιών που ενδεχομένως μας οδηγεί στον μεταφυσικό χώρο.

Θεωρούμε ότι η αποδοχή μιας «τολμηρής» ανάγνωσης του βιτγκενσταϊνικού έργου στην παρούσα μελέτη μας, θα λειτουργούσε ανασταλτικά στη διερεύνηση του μυστικού στοιχείου, διότι η έννοια του θείου κυρίως στο πρώιμο έργο του φιλοσόφου, αποτελεί μέρος της ηθικής ποιότητας που εδράζεται στον μεταφυσικό χώρο. Επομένως, η αποδοχή των θέσεων της C. Diamond και του J. Conant, κατά τους οποίους το νοητό χωρίζεται από το ανόητο εξ ορισμού και το ανόητο δεν παραπέμπει σε κάτι και συνεπώς είναι πλήρως ανόητο και οδηγεί στο τίποτα, θα περιόριζε τη μελέτη μας μόνο στον ύστερο Wittgenstein, όπου το θείο αποτυπώνεται μέσω της γλώσσας και των παιγνίων. Επιπλέον, έννοιες συνυφασμένες με το θείο που απαντώνται στο πρώιμο βιτγκενσταϊνικό έργο, όπως είναι ο σολιψισμός, ο μυστικισμός και η βούληση, δεν θα μπορούσαν να μελετηθούν, διότι μέσω αυτών η έννοια του Θεού προσεγγίζεται με έναν μεταφυσικό τρόπο. Η έμφασή μας στην παραδοσιακή ερμηνεία θεωρήθηκε επιβεβλημένη για τον πρόσθετο λόγο ότι το ύστερο έργο είναι απαραίτητο, κατά τη γνώμη μας, να αντιμετωπίζεται ως εξελικτική συνέχεια της βιτγκενσταϊνικής σκέψης που συμπληρώνει την έρευνα και να μελετάται σε συνδυασμό με τις παραδοσιακές θέσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

Aristotelis *Opera ex recensione* I. Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus, Vol. I – V (Vol. quintum: Index Aristotelicus, edidit H. Bonitz). Editio altera quam curavit O. Gigon (Berolini: Apud W. de Gruyter et Socios, 1960-1961 [=Vol. I – IV (1831-¹1836), Vol. V (¹1870)]).

Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*. Βιβλίο Α΄, μτφρ.: Κάλφας, επιμ. Δ. Λυπουρλής, Θ. Μαυρόπουλος, Κ. Ζήτρος (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2014).

Berkeley, G., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed.: D.R. Wilkins (Dublin, 2002).

—, *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*, μτφρ.: Δ. Σφενδόνη (Θεσσαλονίκη: εκδ. Κωνσταντινίδη, χ.χ.).

Burke, E., *Περί του Υψηλού και του Ωραίου*, μτφρ.: Χ. Γρηγορίου (Αθήνα: εκδ. Α. Σταμούλη, 2016) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1757: *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*].

Carnap, R., “Intellectual Autobiography”, στο: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (London: Open Court, La Salle Ill and Cambridge University Press, 1963), 1-84.

—, *Φιλοσοφία και Λογική Σύνταξη*, μτφρ.: Ι. Γόρδου, εισαγ.: Ν. Αυγελής (Θεσσαλονίκη: εκδ. Εγνατία, 1975) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1967: *Der Logische Aufbau der Welt*].

Derrida, J., *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins, 1967).

—, “White Metaphor in the Text of Philosophy”, *New Literary History*, 4 (1974), 5-74.

—, “Interview with Julia Kristeva”, στο: A. Bass (ed.), *Positions* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 20-27.

—, *Limited Inc.*, trans.: S. Weber, (Northwestern: Northwestern University Press, 1988).

—, *Positions*, trans.: A. Bass, intr.: C. Norris (London and New York: Continuum, ²2002).

- Descartes, R.**, *Λόγος περί της μεθόδου. Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Χ. Χρηστίδης (Αθήνα: Παπαζήσης, 1976) [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1637: *Discours de la Méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*].
- , *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ.-σημ.-σχόλια: Ε. Βανταράκης (Αθήνα: εκδ. Εκκρεμές, 2003 [τίτλος λατ. πρωτοτύπου ¹1641: *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*]).
- , *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας*, εισαγ.-μτφρ.: Ν. Μακρής (Αθήνα: εκδ. Δρόμων, 2008) [τίτλος λατ. πρωτοτύπου ¹1644: *Principia Philosophiæ*].
- , *Τα πάθη της ψυχής*, μτφρ.: Γ. Πρελορέντζος – Δ. Ροζάκης (Αθήνα: εκδ. Κριτική, 2017) [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1649: *Les Passions de l'âme*].
- Dewey, J.**, “The Control of Ideas by Facts I”, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods IV*, 8 (1907), 197-203.
- Επίκουρος**, *Επιστολή προς Μενοικέα - Κύρια δόξαι - Επικούρου προσφώνησις*, μτφρ.-επιμ.: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος (Αθήνα: εκδ. Στιγμή, 1994).
- Feyerabend, P.**, “Wittgenstein’s Philosophical Investigations”, *Philosophical Review*, 64/3 (1955), 32-46.
- Foucault, M.**, *The Archaeology of Knowledge*, trans.: A.M.S. Smith (New York: Routledge, 1972).
- Husserl, E.**, *Logical Investigations*, vol. I, trans.: J.N. Findlay, eds.: J. Bermudez, T. Crane, P. Sullivan (London: Routledge, 2001).
- James, W.**, “Philosophical Conceptions and Practical Results”, *University of California Chronicle I*, 4 (1898), 287-310.
- , *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, vol. I (New York, London, Bombay, Calcutta, and Madras: Longmans, Green and Company, 1902).
- , *Pragmatism and Other Essays. Four Essays from the Meaning of Truth* (New York: Meridian Books, 1955).
- , *The Will to Believe* (New York: Dover Publications, 1956).
- , *Essays in Radical Empiricism* (New York: Longmans Green and Co, 1958).
- , *Pragmatism* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

- , *The Principles of Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 1981).
- , *Essays in Religion and Morality* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).
- , *Οι Παραλλαγές της Θρησκευτικής Εμπειρίας*, μτφρ.: Β. Τομανάς (Αθήνα: εκδ. Printa, 1999).
- Kant, I.**, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Α. Γιανναράς, τ. Α' (Αθήνα: Παπαζήση, 1979) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1781: *Kritik der Reinen Vernunft*].
- , *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Γ. Τζαβάρας (Αθήνα-Γιάννινα: εκδ. Δωδώνη, 1984) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1785: *Grunlegung zur Metaphysik der sitten*].
- , *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Μ.Φ. Δημητρακόπουλος (Αθήνα, 1999) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1781: *Kritik der Reinen Vernunft*].
- , *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: Ιδεόγραμμα, 2002) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1790: *Kritik der Urteilskraft*].
- , *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation: Anthropology, History and Education* (New York: Cambridge University Press, 2007).
- , *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφρ.: Κ. Ανδρουλιδάκης, (Αθήνα: εκδ. Πόλις, 2008) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1793: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*].
- , *Επιλογή από το έργο του*, εισαγ.-μτφρ.: Κ. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: εκδ. Στιγμή, 2008).
- , *Η θρησκεία: τέσσερις μελέτες*, μτφρ.: Γ. Παπαδημητρόπουλος (Αθήνα: εκδ. Αναγνωστίδη, χ.χ.) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1793: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*].
- Kierkegaard, S.**, *Η έννοια της αγωνίας*, μτφρ.: Γ. Τζαβάρας (Αθήνα: εκδ. Δωδώνη, 1971) [τίτλος δαν. πρωτοτύπου ¹1844: *Begrebet Angest*].
- , *Φόβος και Τρόμος*, μτφρ.: Α. Σολωμού (Αθήνα: εκδ. Νεφέλη, 1980) [τίτλος δαν. πρωτοτύπου: ¹1843: *Fryg Tog Baeven*].
- , *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

- , *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κινήματα και Περιπηγήματα*, μτφρ.: Κ. Παπαγιώργης, (Αθήνα: εκδ. Καστανιώτη, 1998) [τίτλος δαν. πρωτοτύπου ¹1844: *Samlede vorker*].
- , *Ο κατάσκοπος του θεού*, μτφρ.: Κ. Νησιώτης (Αθήνα: εκδ. Κέδρος, 2018).
- Κράφτ, Β.**, *Ο Κύκλος της Βιέννης και η Γένεση του Νεοθετικισμού*, μτφρ.: Γ. Μανάκος (Αθήνα: εκδ. Γνώση, 1986) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1950: *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*].
- Kripke, S.**, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1982).
- Leibniz, G.W.**, *Μεταφυσική Πραγματεία*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Π. Καϊμάκης (Θεσσαλονίκη: εκδ. Εγνατία, 1980) [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1686: *Discours de métaphysique*].
- , *Μοναδολογία*, μτφρ.: Γρ. Λιόνης (Αθήνα: εκδ. Αναγνωστίδη, 1986).
- , *Η μοναδολογία*, μτφρ.: Σ. Λαζαρίδης, εισαγ.-επιμ.: Δ. Αναπολιτάνος (Αθήνα: εκδ. Εκκρεμές, 2006).
- Nietzsche, F.**, *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, μτφρ.: Ι. Ζερβός (Αθήνα: εκδ. Γ. Παπαδημητρίου, 1931).
- , *Η χαρούμενη επιστήμη*, μτφρ.: Μ. Ζωγράφου (Αθήνα: εκδ. Δαρέμα, 1961) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1882: *Die fröhliche Wissenschaft*].
- Ντελέζ, Ζ.**, *Σπινόζα, Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ.: Κ. Καψαμπέλης (Αθήνα: εκδ. Νήσος, 1996) [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1970: *Spinoza - Philosophie Pratique*].
- Platonis** Opera, Tomi I – V, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900-1907 [I = 1900, II = 1901, III = 1903, IV = 1902, V = 1907]: με πολλές έκτοτε ανατυπώσεις) (Νέα έκδοση [1995] του τόμ. I. από τους E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J. C.G. Strachan και της *Πολιτείας* [2003] από τον S.R. Slings).
- Πλάτων**, *Μένων*, μτφρ.-πρόλ.-επιμ.: Ι.Ε. Πετράκης (Αθήνα: Εστία, 2016).
- , *Θεαίητος*, μτφρ.: Κ. Παπαλεξίου, πρόλ.: Θ.Ν. Πελεγρίνης, επιμ.: Δ. Λυπουρλής (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2015).
- , *Ιππίας Μείζων*, μτφρ.: Χ. Καρούζος – Ι.Θ. Κακριδής (Αθήνα, 1973).
- , *Πολιτεία*, μτφρ.-πρόλ.: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος (Αθήνα: Πόλις, 2014).
- , *Τίμαιος*, μτφρ.-πρόλ.: Β. Κάλφας, επιμ.: Β. Δημοπούλου (Αθήνα: Εστία, 2014).

- Russell, B.**, *The Principles of Mathematics*, vol. I (London: Allen and Unwin, ²1937).
- , “Ludwig Wittgenstein”, *Mind*, 60 (1951), 297-298.
- , *Logic and Knowledge*, ed.: R. Marsh (London: Allen and Unwin, 1971).
- , *Η Κατάκτηση της Ευτυχίας*, μτφρ.: Δ. Θεοδωρακάτος (Αθήνα: εκδ. Επίκουρος, 1975) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1930: *The Conquest of Happiness*].
- , *Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- , *Τα Προβλήματα της Φιλοσοφίας*, μτφρ.: Γ. Δυριώτης (Αθήνα: εκδ. Ι.Δ. Αρσενίδη, 1996) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1912: *The Problems of Philosophy*].
- Schiller, F.**, *Περί της αισθητικής αγωγής των ανθρώπων σε μια σειρά επιστολών*, μτφρ.: Κ. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: εκδ. Ιδεόγραμμα, 2006) [έκδοση γερμ. πρωτοτύπου ¹1794: *Über die Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*].
- Schopenhauer, A.**, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Leipzig: Brockhaus, ²1844).
- , *Metaphysik der Natur* (München: Hübscher, 1987).
- , *Τα Πάθη του Κόσμου, σκέψεις και χωρία*, μτφρ.: Η.Π. Νικολούδης (Αθήνα: εκδ. Printa, 2003) [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1850: *Douleurs du monde. Pensées et fragments*].
- Searle, J.R.**, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
- Σπινόζα, Μ.**, *Ηθική*, μτφρ.: Ε. Βανταράκης, επιμ.: Στ. Βιρβιδάκης (Αθήνα: εκδ. Εκκρεμές, 2009) [τίτλος λατινικού πρωτοτύπου ¹1677: *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*].
- Wittgenstein, L.**, “A Lecture on Ethics”, *The Philosophical Review*, 74 (1965), 3-12.
- , “Bemerkungen über Frazer’s the Golden Bough”, *Synthese*, 17 (1967), 233-253.
- , *Φιλοσοφικές Έρευνες*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Π. Χριστοδουλίδης (Αθήνα: εκδ. Παπαζήση, 1977) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1953: *Philosophische Untersuchungen*].
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ.: Θ. Κισσόπουλος και Ζ. Λορεντζάτος (Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1978) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1921: *Logisch-Philosophische Abhandlung*].
- , *Tagebuecher 1914-1916 (Notebooks 1914-1916)*, eds.: G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, trans.: G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1979).

- , *Το μπλε και το καφέ βιβλίο*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1984 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1958: *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations*]).
- , *Πολιτισμός και αξίες*, μτφρ.: Μ. Δραγώνα-Μονάχου και Κ.Μ. Κωβαίος, σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986) [έκδοση γερμ. πρωτοτύπου ¹1970: *Vermischte Bemerkungen*].
- , *Wittgenstein's Lectures on Philosophy of Psychology*, trans.: P.T. Geach, eds.: P.T. Geach, K.J. Shah and A.C. Jackson (Hassocks: Harvester Press, 1988).
- , «Παρατηρήσεις πάνω στο "Χρυσό Κλωνί" του Frazer», στο: L. Wittgenstein, *Γλώσσα, Μαγεία, Τελετουργία*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: εκδ. Καρδαμίτσα, 1990).
- , *Φιλοσοφική Γραμματική*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1993) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου: *Philosophische Grammatik*].
- , *Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος, (Αθήνα: εκδ. Γνώση, 1993) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου: *Philosophische Bemerkungen*].
- , *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, μτφρ.: Β. Αθανασόπουλος (Αθήνα: εκδ. Αστrolάβος – Ευθύνη, ²1993).
- , *Περί Ηθικής*, μτφρ.: Κ.Μ. Κωβαίος (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2000).
- , *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, πρόλ.-εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Κ.Μ. Κωβαίος (Λευκωσία: εκδ. Ανδρέου, 2002) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1967: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*].
- , «Διαλέξεις περί Αισθητικής», στο: L. Wittgenstein, *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, (Λευκωσία: εκδ. Χ. Ανδρέου, 2002), 74-137.
- , *Tractatus*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια: Α.Α. Γεωργαλλίδης – Ν.Κ. Κυριακίδη (Αθήνα: εκδ. Ίαμβος, ²2016) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1921: *Logisch-Philosophische Abhandlung*].

B. ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αβραμίδης, Γ.**, *Επίκουρος*, (Θεσσαλονίκη: εκδ. Θύραθεν, 2000).
- , *M. Αυρήλιος – Τα Εις Εαυτόν* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Θύραθεν, 2008).
- Ahonen, H.**, “Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication”, *The Royal Institute of Philosophy*, 80 (2005), 513-529.
- Ahsen, S.**, “Review of Ludwig Wittgenstein: Ethics and Religion”, *Philosophy East and West*, 60 (2010), 422-424.
- Allen, R.E.**, “Anamnesis in Plato’s *Meno* and *Phaedo*”, *Review of Metaphysics*, 13 (1959), 165-174.
- Alper, M.**, *Ο θεός στον εγκέφαλο*, μτφρ.: Β. Τζούμα (Αθήνα: εκδ. Αβγό, 2007) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 12001: *The “God” Part of the Brain*].
- Αναστασίου, Δ.**, *Γλώσσα και Πραγματικότητα στον Wittgenstein*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Θεσσαλονίκη, 2011).
- Ανδρουλιδάκης, Κ.**, *Καντιανή Ηθική, Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές* (Αθήνα: εκδ. Σμίλη, 2018).
- Anscombe, E.**, *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus* (London: Hutchinson University Library, 1959).
- Anscombe, G.E.M.**, “Ludwig Wittgenstein”, *Philosophy*, 70 (1995), 395-407.
- Arrington, R.L.**, *An Historical Introduction* (USA: Blackwell Publishers Inc., 1998).
- Atkinson, R.F.**, *Εισαγωγή στην ηθική φιλοσοφία*, μτφρ.: Ε. Καλοκαιρινού (Θεσσαλονίκη: εκδ. Σύγχρονη Παιδεία, 1995) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 11969: *Conduct: An Introduction to Moral Philosophy*].
- Αυγελής, Ν.**, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Σταμούλη, 2005).
- , *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Επιστήμης* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Σταμούλη, 2010).
- Audi, R.** (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (USA: Cambridge University Press, 1995).
- Αυρουx, S.**, *Η Φιλοσοφία της Γλώσσας*, μτφρ.: Θ. Τραμπούλης (Αθήνα: Μεταίχμιο, 2006) [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου: *La Philosophie du Langage*].
- Ayer, A.J.**, *Wittgenstein* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

- , *Γλώσσα, Αλήθεια και Λογική*, μτφρ.: Λ. Τάταρη-Ντουριέ (Αθήνα: εκδ. Τροχαλία, 1994), σ. 10 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1936: *Language, Truth, and Logic*].
- Baker, G.P. – Hacker P.M.S.**, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, vol. 2 (Oxford: Blackwell, 1985).
- Barrett, C.**, *Lectures and Conversations on Aesthetics. Freud and Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1966).
- , *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1991).
- Bartel, D.**, *Musical poetica: Musical – Rhetorical Figures in German Baroque Music* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997).
- Βαρτζιώτης, Δ.Π.**, *Σχόλια σε στοχασμούς του Ludwig Wittgenstein* (Αθήνα: εκδ. Λευκή Σελίδα, 2012).
- Bazzocchi, L.**, “On Butterfly Feelers. Some Examples of Surfing on Wittgenstein’s *Tractatus*”, στο: A. Pichler, H. Hrachovec (eds.), *Philosophy of the Information Society* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2008), 125-140.
- , “The Prototractatus Manuscript and its Corrections”, στο: N. Venturinha (ed.), *Wittgenstein After his Nachlass* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 11-29.
- , “Trees, Levels and Ladders”, στο: V. Munz, C. Puhl – J. Wang (eds.), *Language and World. Part One: Essays on the Philosophy of Wittgenstein* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2010), 329-341.
- , “A Significant False Perception of Wittgenstein’s Draft on Mind’s Eye”, *Acta Analytica*, 29 (2013), 255-266.
- , *The Tractatus According to its Own Form. Supplements and Other Shavings* (USA: Raleigh-Lulu, 2014).
- Βέϊκος, Θ.**, «Μεταφυσικές προτάσεις του Wittgenstein και η αρχή του φαύλου κύκλου», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 14 (1975), 21-30.
- , *Αναλυτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000).
- Βενιέρη, Μ.**, «Το πρόβλημα των αντικειμένων στο *Tractatus*», στο: Γ. Τζαβάρας (επιμ.), *Συμπόσιο Wittgenstein* (Αθήνα-Γιάννενα: εκδ. Δωδώνη, 1991), 16-25.
- , «Το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας και τα qualia» στο: *Ludwig Wittgenstein*, Επιστημονική Ημερίδα Πανεπιστημίου Ιωαννίνων-Τομέας Φιλο-

- σοφίας (Ιωάννινα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 2002), 27-34.
- , *Το πέπλο της αντίληψης* (Αθήνα, εκδ. Νήσος, 2013).
- Bhattacharyya, B.**, “Journey from Pessimism to Optimism in Schopenhauer, Wittgenstein, and Buddha’s Philosophy”, στο: A. Baura (ed.), *Schopenhauer on Self, World and Morality* (Singapore: Springer, 2017), 143-151.
- Boghossian, P.A.**, “On Hearing the Music in the Sound: Scruton on Musical Expression”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 60 (2002), 49-55.
- Boncompagni, A.**, “‘The Mother-tongue of Thought’: James and Wittgenstein on Common Sense”, *Cognitio: Revista de Filosofia*, 13/1 (2012), 37-60.
- Bormann, K.**, *Πλάτων*, μτφρ.-επιμ.: Ι.Γ. Καλογεράκος (Αθήνα: εκδ. Καρδαμίτσα, 2006) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου: *Platon*].
- Bowie, A.**, *Music, Philosophy and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Βουδούρης, Κ.Ι.**, *Ψυχή και πολιτεία* (Αθήνα, 1970).
- , *Η θεωρία του νοήματος, εν τη φιλοσοφία του Ludwig Wittgenstein* (Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, 1972).
- , «Πλάτων και Wittgenstein. Ιδιαίτερη αναφορά στο πρόβλημα των καθόλου όντων», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 1 (1984), 27-38.
- , «Η έννοια της μορφής ζωής στην ύστερη φιλοσοφία του L. Wittgenstein», στο: *Μελέτες προς τιμήν του Καθηγητού Αθανασίου Κανελλόπουλου*, τ. Β΄ (Πειραιάς: Πανεπιστήμιο Πειραιώς, 1992), 1076-1085.
- Bouwsma, O.K.**, *Wittgenstein Conversations* (Indianapolis: C. Hustwit, 1986).
- Bradley, R.**, “Wittgenstein’s Tractarian Essentialism”, *Australasian Journal of Philosophy*, 1 (1987), 43-55.
- Buelow, J. – Hoyt, P.A. – Blake, W.**, “Rhetoric and Music”, στο: S. Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (London: Macmillan Publishers Limited, 2001), 260-275.
- Bukofzer, M.F.**, *Music in the Baroque Era: From Monteverdi to Bach* (London–New York: Norton, 1948).
- Bullough, E.**, “‘Psychical Distance’ as a Factor in Art and an Aesthetic Principle”, *British Journal of Psychology*, 4 (1912), 87-118.

- Burke, T.E.**, “Wittgenstein’s Lectures on Religious Belief”: A Re-Consideration, στο: E.W. Leinfellner, H. Leinfellner et al. (eds.), *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought: Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, 29th August to 4th September 1977, Kirchberg, Austria* (Vienna: Hölder, Pichler, Tempsky, 1978), 567-590.
- Carlson, J.**, “Wittgenstein and Philosophy of Religion: An Application of Emergence Themes”, *History of Philosophy in the Making*, 20 (2016), 255-273.
- Γασπαράτου, P.**, «Φιλοσοφία, επιστήμη και καθημερινή γλώσσα», *Δευκαλίων*, 24/1 (2006), 49-87.
- Γεωργαλλίδης, A.A.**, *Από τη θεωρία στον μυστικισμό, Η ασάφεια της έννοιας «αντικείμενο» στο Tractatus του Wittgenstein*, επιμ.: Α.Π. Αντζούλης (Αθήνα: Ίαμβος, 2018).
- Clack, B.R.**, *An Introduction to Wittgenstein’s Philosophy of Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).
- Chaney, E.**, “George Berkeley’s Grand Tours: The Immaterialist as Connoisseur of Art and Architecture”, στο: E. Chaney, *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance* (London: Routledge, 2002), 324-328.
- Γιανναράς, X.**, *Η απολογητική στα όρια της ορθόδοξου θεολογίας* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 1975).
- , *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική* (Αθήνα: εκδ. Δόμος, 1984).
- , *Το πρόσωπο και ο έρωας* (Αθήνα: εκδ. Δόμος, 1987).
- , *Η απανθρωπιά του δικαιώματος* (Αθήνα: εκδ. Δόμος, 1998).
- Γκαδρής, Σ.**, *Kant και Wittgenstein: Από την κριτική της γνώσης στην κριτική του νοήματος*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Θεσσαλονίκη, 2012).
- Coburn, R.**, “A Neglected Use of Theological Language”, *Mind*, 72 (1963), 369-385.
- Comstock, W.R.**, “W. James and the Logic of Religious Belief”, *The Journal of Religion*, 47/3 (1967), 187-209.
- Conant, J.**, “Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense”, στο: K. Putnam et al. (eds.), *Pursuits of Reason* (Texas: Texas Tech University Press, 1993), 195-225.
- Copi, I.M.**, “Objects Properties and Relations in the *Tractatus*”, *Mind*, 67 (1958), 145-163.

- Cottingham, J.**, *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Οι ορθολογιστές*, τόμ. Α΄, μτφρ.: Σ. Τσούρτης (Αθήνα: εκδ. Πολύτροπον, 2003) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1988: *The Rationalists*].
- Γουδέλη, Κ.**, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα* (Αθήνα: εκδ. Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, 2015).
- Γρόλλιος, Β.**, «Η Φιλοσοφία της Θρησκείας στον Ιμμάνουελ Καντ», βιβλιοκρισία στο *Ιμμάνουελ Καντ, Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνο, Ελευθεροτυπία/«Βιβλιοθήκη»*, τχ. 669, 20.8.2011.
- Croom, A.M.**, “Aesthetic Concepts, Perceptual Learning and Linguistic Enculturation: Considerations from Wittgenstein, Language and Music”, *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 46 (2012), 90-117.
- Della Rocca, M.**, “Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 70 (2005), 1-33.
- Dennett, D.**, “Quining Qualia”, *The Nature of Consciousness*, 1 (1997), 619-642.
- Δεσποτόπουλος, Κ.Ι.**, *Η πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος* (Αθήνα: εκδ. Παπαζήσης, 1980).
- Diamond, C.**, *The Realistic Spirit* (Cambridge: M.I.T. Press, 1991).
- , “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s Tractatus”, στο: A. Crary – R. Read (eds.), *The New Wittgenstein* (London: Routledge, 2000), 149-173.
- Δοΐκος, Π.**, *Spinoza, Φαντασία, Γνώση και Προφητεία* (Αθήνα: εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 2000).
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ.**, «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein. Τα σύγχρονα εις εαυτόν ή πως κουβεντιάζεται η σιωπή», *Φιλοσοφία*, 10-11 (1980-1981), 433-481.
- , *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία* (Αθήνα: εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 2002).
- , «Ηθική – Βιοηθική – Μεταβιοηθική», *Ευδικία*, 2 (2009), 10-20.
- Drury, M.O.C.**, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein”, στο: R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981), 91-111.
- , «Συνομιλίες με τον Wittgenstein», μτφρ.: Ζ. Δρακόπουλος, *Εποπτεία*, 97 (1985), 19-58.

- Edmonds, D. – Eidinow, J.**, *Η οργή του Βιτγκενστάϊν*, μτφρ.: Μ. Μηλιώρη (Αθήνα: εκδ. Πατάκη, 2002) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹2001: *Wittgenstein's Poker: The Story of a Ten-Minute Argument Between Two Great Philosophers*].
- Engel, M.**, “Schopenhauer’s Impact upon Wittgenstein”, *The Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969), 285-302.
- Engelmann, P.**, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, ed.: B. Mc Guinness (Oxford: Blackwell, 1967).
- Έργα, Ε.**, *Περί της μορφής ζωής και του τρόπου ζωής κατά τον L. Wittgenstein και τον Πλάτωνα*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Αθήνα, 1997).
- Etges, P.J.**, *Kritik der analytischen Theologie*. Die Sprache als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache (= Standpunkt) (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1973).
- Festugiere, A.J.**, *Ο Επίκουρος και οι θεοί του*, μτφρ.: Ρ. Μπέρκνερ (Θεσσαλονίκη: εκδ. Θύραθεν, 1999) [τίτλος γαλ. πρωτοτύπου ¹1955: *Epicure et ses Dieux*].
- Fogelin, R.J.**, *Wittgenstein (Arguments of the Philosophers)* (London: Routledge, 1995).
- , *Wittgenstein* (London: Routledge, ²1996).
- , *Berkeley and the Principles of Human Knowledge* (London: Routledge, 2001).
- Fodor, J.A.**, “The Modularity of Mind”, *An Essay in Faculty Psychology*, 1 (1983), 24-36.
- Fremstedal, R.**, “Wittgenstein and Kierkegaard on the Ethico-Religious”, *Ideals in History*, 1 (2006), 109-150.
- Friedlander, E.**, *Signs of Sense, Reading Wittgenstein’s Tractatus* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 2001).
- Garver, N.**, “Wittgenstein’s Pantheism, a New Light on the Ontology of the *Tractatus*”, στο: I.M. Copi, R.W. Beard (eds.), *Essays on Wittgenstein’s Tractatus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), 123-137.
- Gewirtz, A.**, “The Cartesian Circle”, *Philosophical Review*, 50 (1941), 368-395.
- Gill, J.H.**, “Wittgenstein and Metaphor”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 40 (1979), 272-284.
- Glock, H.J.**, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishers, 2004).

- Goddard, L. – Judge, B.**, “The Metaphysics of Wittgenstein’s Tractatus”, *Australian Journal of Philosophy*, 1 (1982), 13-19.
- Goodman, R.B.**, “Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics”, *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), 437-447.
- , “What Wittgenstein Learned from William James”, *History of Philosophy Quarterly*, 11/3 (1994), 339-354.
- , *Wittgenstein and William James* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Grayling, A.C.**, *Βιτγκενστάιν*, μτφρ.: Γ.Ι. Παπαϊωάννου (Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1988) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 12001: *Wittgenstein: A Very Short Introduction*].
- Gryzanovski, E.**, “Arthur Schopenhauer and His Pessimistic Philosophy”, *The North American Review*, 117/240 (1873), 37-80.
- Hacker, P.M.S.**, *Insight and Illusion* (Oxford: Clarendon Press, 21986),
- , *Wittgenstein’s Place in Twentieth – Century Analytic Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1997).
- , “Philosophy”, στο: H.J. Glock (ed.), *Wittgenstein – A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 2001), 322-347.
- , “How the *Tractatus* Was Meant to Be Read”, *The Philosophical Quarterly*, 65/261 (2015), 648-668.
- Haller, R.**, *Questions on Wittgenstein* (London: Routledge, 1988).
- Hanna, R.**, “Wittgenstein and Kantianism”, στο: H.-J. Glock and J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein* (UK: John Wiley and Sons, Ltd., 2017), 682-697.
- Hatfield, G.**, “The Cartesian Circle”, στο: S. Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations* (Oxford: Blackwell, 2006), 122-141.
- Hartshorne, Ch.**, “What the Ontological Proof Does Not Do”, *Review of Metaphysics*, 17/4 (1964), 608-609.
- Hardwick, C.S.**, *Language Learning in Wittgenstein’s Later Philosophy* (U.K.: Mouton Publisher, 1971).
- Hellerer, H.**, *Tolstois Kurze Auslegung des Evangeliums und Wittgensteins Tractatus* (München: Suhrkamp, 1984).

- Hengstmengel, J.**, 'Philosophy to the Glory of God': Wittgenstein on God, Religion and Theology' (2010), <https://hengstmengel.wordpress.com/2010/02/22/philosophy-to-the-glory-of-god-wittgenstein-on-god-religion-and-theology/>.
- Hintikka, J.**, "On Wittgenstein's 'Solipsism'", *Mind*, 67 (1958), 88-91.
- Hodge, J.**, "Aesthetic Decomposition: Music, Identity and Time", στο: M. Krausz (ed.), *The Interpretation of Music: Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 247-258.
- Hodges, P.M.**, *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus* (Philadelphia: Temple University Press, 1990).
- Holland, R.H.**, "Religious Discourse and Philosophical Discourse", *Australasian Journal of Philosophy*, 34 (1956), 203-207.
- Hudson, W.D.**, *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief* (London: Macmillan Press, 1975).
- , "The Light Wittgenstein Sheds on Religion", *Midwest Studies in Philosophy*, 6 (1981), 275-292.
- Hughes, G.**, "Martin's Religious Belief", *Australasian Journal of Philosophy*, 40 (1962), 211-219.
- Jackendoff, R. – Lerdahl, F.**, *A Generative Theory of Tonal Music* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
- Jacquette, D.**, "Wittgenstein and Schopenhauer", στο: H.-J. Glock and J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein* (UK: John Wiley and Sons, Ltd., 2017), 59-73.
- Janaway, C.**, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- Janik, A.**, "Philosophical Sources of Wittgenstein's Ethics", *Telos*, 44 (1980), 131-144.
- Janik, A. – Toulmin, S.**, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973).
- John, P.C.**, "Wittgenstein's Wonderful Life", *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), 495-510.
- Θεοδοσίου, Μ.Ν.**, *Η φιλοσοφία του Wittgenstein, η στροφή στην ερμηνεία της και η αποτίμησή της* (Αθήνα: Ευρασία, 2007).

- , «Οι απόψεις του Βιτγκενστάιν για τη θρησκευτική πίστη», στο: Στ. Βιρβιδάκης – Μ. Φιλίππου (επιμ.), *Επιχειρήματα για την ύπαρξη του Θεού και άλλα δοκίμια αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας* (Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής, 2018), 39-84.
- Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν.**, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* (Αθήνα: εκδ. Ρόδη, ⁵1970).
- Κάλφας, Β. – Ζωγραφίδης, Γ.**, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι* (Θεσσαλονίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2006).
- Καραφύλλης, Γρ.**, «Η πραγματιστική αντίληψη της αλήθειας κατά τον William James», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 105 (2018), 197-213.
- Κασσίρερ, Ε.**, *Καντ, η ζωή και το έργο του*, εισαγ.- μτφρ.- σχόλια: Σ. Γερογιωργάκης (Αθήνα: Ίνδικτος, ²2006) [τίτλος γερμ. πρωτοτύπου ¹1918: *Kants - Leben und Lehre*].
- Keightley, A.**, *The Grammar of God* (Birmingham: University of Birmingham, 1974).
- Kienzler, W.**, “Wittgenstein Reads Plato”, στο: L. Perissinotto and B.R. Camera (eds.), *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 25-47.
- Kenny, A.**, *Wittgenstein* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1973).
- , “Wittgenstein on the Nature of Philosophy”, στο: B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times* (Oxford: Blackwell, 1982), 14-16.
- , A. Kenny, *The Legacy of Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1984).
- , “The Legacy of Wittgenstein”, *Metaphilosophy*, 17 (1986), 183-188.
- , *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ.: Δ. Ρισσάκη (Αθήνα: εκδ. Νεφέλη, 2005) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1994: *The Oxford History of Western Philosophy*].
- Kerr, F.**, *Theology after Wittgenstein* (London: The Society for Promoting Christian Knowledge Press, ²1997).
- , “The Reception of Wittgenstein’s Philosophy by Theologians”, στο: D.Z. Phillips and M. von der Ruhr (eds.), *Religion and Wittgenstein’s Legacy* (London: he Society for Promoting Christian Knowledge Press, 2005), 253-272.
- Kodek, R.**, *Wittgenstein und die Musik*, ed.: M. Alber (Frankfurt: Haymon Verlag, 2000).

- Kolak, D.**, *From Plato to Wittgenstein* (California: Wadsworth Publishing Company, 1994).
- Κολοβοπούλου, Μ.**, «Εύλογος σιωπή και ένθεος λόγος. Η πρόκληση του θεολογικού λόγου», *Θεολογία*, 85 (2014), 77-86.
- Κολτσιδάς, Χ.**, *Η φιλοσοφία της θρησκείας μετά τον Wittgenstein*, αδημ. μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία (Θεσσαλονίκη, 2015).
- Κονδύλης, Π.**, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός* (Αθήνα: εκδ. Θεμέλιο, 1987).
- Korner, S.**, *Kant* (London: Penguin Books, 1977).
- Krebs, V.J.**, "On the Ethical Point of Wittgenstein", *European Journal of Philosophy*, 9 (2001), 344-374.
- Kremer, M.**, "To What Extent is Solipsism a Truth", στο: B. Stocker (ed.), *Post – Analytic Tractatus* (Hants: Ashgate Publishing, 2004), 59-82.
- Krings, H.**, "Berichte und Diskussionen, Ästhetik des Mystischen", *Philosophisches Jahrbuch*, 101 (1994), 139-164.
- Krusela, O.**, "The Tree and the Net: Reading the *Tractatus* Two Dimensionally", *Rivista di storia della filosofia*, 1 (2015), 229-232.
- Kuzmann, P.**, "Mystik als Selbstbegrenzung der Sprache, Wittgenstein und Dionysios Areopagita", *Philosophisches Jahrbuch*, 101 (1994), 157-165.
- Κυριαζόπουλος, Σπ.**, *Προλεγόμενα εις την ερώτησιν περί θεού* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρης, 2000).
- Lacewing, M.**, *Philosophy for AS: Epistemology and Philosophy of Religion* (London: Routledge, 2014).
- Λαμπρινή, Ε.**, *Φανταστικός Διάλογος με τον Wittgenstein* (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών), 2004.
- Lange, E.M.**, "Wittgenstein on Solipsism", στο: H.-J. Glock and J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein* (UK: John Wiley and Sons, Ltd., 2017), 159-174.
- Langer, S.K.**, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (USA: Harvard University Press, 1941).
- Lewis, D.**, "Anselm and Actuality", *Nous*, 4 (1970), 175-188.
- Lewis, P.B.**, *Wittgenstein, Aesthetics and Philosophy* (Edinburgh: Ashgate, 1947).
- , "Wittgenstein On Words and Music", *British Journal of Aesthetics*, 17 (1977), 111-121.

- Loeb, L.**, “The Cartesian Circle”, στο: J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 200-235.
- Long, A.A.**, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ.: Στ. Δημόπουλος - Μ. Δραγώνα-Μονάχου (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1987) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1974: *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*].
- Λορεντζάτος, Ζ.**, *Μελέτες*, τ. Α΄ (Αθήνα: εκδ. Δόμος και Μουσείο Μπενάκη, 2007).
- π. Λουδοβίκος, Ν.**, «Το πρόβλημα του Κακού από τον Αυγουστίνο στη σύγχρονη Γενετική», *Σύναξη*, 94 (2005), 63-73.
- , *Πρόσωπον Προς Πρόσωπον, πρόταση εξόδου από την κρίση της νεωτερικότητας* (Αθήνα; εκδ. Αρμός, 2013).
- Louth, A.**, *Modern Orthodox Thinkers from the Philokalia to the Present* (Illinois: Inter Varsity Press, 2015).
- Μακράκης, Μ.**, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της θρησκείας* (Αθήνα: αυτοέκδοση, 1988).
- , *Το πρόβλημα της αλήθειας στη φιλοσοφία της θρησκείας* (Αθήνα: εκδ. Αρμός, 1992).
- , *Ιστορία της φιλοσοφίας της θρησκείας* (Αθήνα: εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1994).
- Μακρής, Ν.**, *Ο κρύφιος λόγος* (Αθήνα-Ιωάννινα: εκδ. Δωδώνη, 1990).
- Malcolm, N.**, “Anselm’s Ontological Arguments”, στο: J. Hick – A.C. McGill (eds.), *The Many – Faced Argument* (New York: Macmillan, 1967), 301-320.
- , *Nothing is Hidden. Wittgenstein’s Criticism of his Early Thought* (Oxford: Blackwell, 1986).
- , *Wittgenstein, A Religious Point of View* (London: Routledge, 2002), 84-92.
- Μαραγκός, Γ.**, *Γνωσιολογισμοί* (Αθήνα: εκδ. Οδυσσέας, 1996).
- Marshall, D.J.**, “Wittgenstein and Foucault: Resolving Philosophical Puzzles”, *Studies in Philosophy and Education*, 14 (1995), 329-344.
- Ματσούκας, Κ.**, *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 1980).
- Myers, G.E.**, *William James, His Life and Thought* (New Haven: Yale University Press, 1982).
- McDowell, J.**, “Non-cognitivism and Rule-following, στο: S. Holzma – C. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), 141-162.

- , “One Stand in the Private Language Argument”, στο: *Mind Value and Reality* (Cambridge, Harvard University Press, 1998), 278-296.
- McGinn, M.**, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (London: Routledge, 1997).
- McGuiness, B.F.**, “The Mysticism of the Tractatus”, *The Philosophical Review*, 75 (1966), 305-328.
- McGuiness, B.**, *Wittgenstein a Life: Young Wittgenstein (1889-1921)* (London: Pelican, 1988).
- , “Die Mystik des Tractatus”, *Texte zum Tractatus*, 2 (1989), 157-165.
- Medina, J.**, *The Unit of Wittgenstein’s Philosophy* (New York: State University of New York Press, 2002).
- Μενν, Σ.**, *Ο Πλάτων για τον θεό ως νου*, μτφρ.: Π. Γκολίτσης, επιμ.: Θ. Σαμαρτζής (Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2015) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1995¹: *Plato on God as Nous*].
- Μιχαηλίδης, Κ.Π.**, «Ο Οριακός και Απορητικός Στοχασμός του Ludwig Wittgenstein», στο: Γ. Τζαβάρας (επιμ.), *Συμπόσιο Wittgenstein* (Αθήνα-Γιάννενα: εκδ. Δωδώνη, 1991), 96-103.
- Monk, R.**, *Wittgenstein: The Duty of Genius* (London: Vintage Books, 1991).
- , *Λ. Βιγκενστάιν το χρέος μιας μεγαλοφυΐας*, μτφρ.: Γ. Κονδύλης (Αθήνα: εκδ. Scripta, 2002) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1990: *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*].
- Morris, M.**, *Wittgenstein and the Tractatus* (New York: Routledge, 2008).
- Mounce, H.O.**, *Wittgenstein’s Tractatus* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).
- , “Philosophy, Solipsism and Thought”, *The Philosophical Quarterly*, 47 (1997), 1-18.
- Mounce, H.O. – Phillips, D.Z.**, *Moral Practices* (Oxford: Blackwell, 1969).
- Μουτσόπουλος, Ε.**, *Η Αισθητική της Ηθικής, Δοκίμιον* (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 2009).
- Μπαγιόνας, Α.**, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία* (Θεσσαλονίκη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ιωαννίνων, 1978).

- Μπαλτάς, Α.**, «Ο Wittgenstein και το a priori της γλώσσας», στο: Γ. Κατή (επιμ.), *Γλώσσα και νόηση* (Αλεξάνδρεια, 1999), 121-144.
- Μπέγζος, Μ.**, *Ψυχολογία και Θρησκεία* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 2011).
- Μπλαζάκη, Δ.**, *Η έννοια της αφάιρεσης στη μουσική, αισθητική του Χέγκελ και του Σοπενχάουερ*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Αθήνα, 2013).
- Μπούκης, Χ.**, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής ανάλυσης* (Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1970).
- , «Η χριστιανική γλώσσα», *Κοινωνία*, 4 (1975), 296-320.
- Mulhall, S.**, “Words Waxing and Waning, Ethics in Land of the Tractatus”, στο: G. Kahene, E. Kanterian, O. Kuusela (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker* (Oxford: Blackwell, 2007), 221-247.
- Murdoch, I.**, *Metaphysics as a Guide to Morals* (USA: Penguin Books, ²1993).
- Nagel, T.**, “What it is Like to be a Bat”, *Philosophical Review*, 83 (1974), 435-450.
- Νεοκλέους, Ι.**, *Άρθρα και Μελέτες επί του Χριστιανικού Φαινομένου*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Αμερική, 2009).
- Nielsen, K.**, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της θρησκείας*, μφρ.: Β. Αδραχτάς (Αθήνα: εκδ. Ψυχογιός, 2002) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1982: *An Introduction to the Philosophy of Religion*].
- , “Wittgensteinian Fideism Revisited”, στο: K. Nielsen, D.Z. Phillips et al (eds.), *Wittgenstein Fideism*, 97-131.
- Nielsen, K. – Phillips, D.Z. – Szabados, B. – Bauer, N. – Mulhall, S.** (eds.), *Wittgensteinian Fideism?* (London: Hymns Ancient and Modern Ltd, 2005).
- Pandey, K.C.**, *Ludwig Wittgenstein: Ethics and Religion* (Jaipur: Rawat Publications, 2008).
- , *Religious Beliefs, Superstitions and Wittgenstein* (N. Delhi: Fine Art Press, 2009), 5-15.
- Πάνου, Στ.**, *Εμπειρία και λόγος* (Αθήνα: εκδ. Σάκκουλα, 1987).
- Πανταζάκος, Π.Ν.**, *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006).
- Παπαβασιλείου, Α.**, *Bertrand Russell, ένας συνεχιστής του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Φέξη, 1964).
- Παπαδημητρίου, Ε.**, *Η Μεταφυσική στο πρώιμο έργο του Ludwig Wittgenstein*, αδημ. μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία (Θεσσαλονίκη, 2009).

- Παπαδόπουλος, Σ.**, *Θεολογία και γλώσσα* (Αθήνα: εκδ. Ακρίτας, ³2002).
- Παπανούτσος, Ε.Π.**, *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα* (Αθήνα: εκδ. Δωδώνη, 1971).
- , *Ηθική – κόσμος του πνεύματος*, τ. Β' (Αθήνα: εκδ. Δωδώνη, ⁵1993).
- Παρασκευόπουλος, Μ.Β.**, *Wittgenstein και Θεολογία* (Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 2017).
- Pears, D.**, “The Relation between Wittgenstein’s Picture Theory of Propositions and Russell’s Theories of Judgment”, *The Philosophical Review*, 86 (1977), 177-196.
- , *Wittgenstein* (London: Fontana, 1985).
- , *The False Prison* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
- , *Paradox and Platitude in Wittgenstein’s Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Πελεgrίνης, Θ.Ν.**, *Η θεμελίωση του ηθικού βίου* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986).
- , «του L. Wittgenstein», στο: Γ. Τζαβάρας (επιμ.), *Συμπόσιο Wittgenstein* (Αθήνα–Γιάννενα: Δωδώνη, 1991), 83-95.
- , *Ηθική Φιλοσοφία* (Αθήνα: εκδ. Ελληνικά, Γράμματα, 2009).
- Περάκης, Ε.Β.**, *Η μεταφυσική του πρώιμου Wittgenstein (Το πρόβλημα των αντικειμένων)*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Ρέθυμνο, 2007).
- , *Η μεταφυσική του πρώιμου Wittgenstein. Το πρόβλημα των αντικειμένων* (Αθήνα: εκδ. Ν.Δ. Παναγόπουλου, 2018).
- , «Ιδιότητες των αντικειμένων στο Tractatus του Ludwig Wittgenstein», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 104 (2018), 105-131.
- , «Η μεταφυσική του πρώιμου Wittgenstein», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 105 (2018), 225-240.
- Phillips, D.Z.**, *Wittgenstein and Religion* (London and Basingstoke: Macmillan, 1993).
- , “On the Foolishness of Wittgensteinian Fideism”, στο: K. Nielsen, D.Z. Phillips et al. (eds.), *Wittgenstein Fideism?* (London: Hymns Ancient and Modern Ltd, 2005), 53-64
- , “Wittgenstein Contemplation and Cultural Criticism”, στο: K. Nielsen, D.Z. Phillips et al. (eds.), *Wittgenstein Fideism?* (London: Hymns Ancient and Modern Ltd, 2005), 348-373.

- Pihlström, S.**, “A New Look at Wittgenstein and Pragmatism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 4/2 (2012), 1-20.
- Plantinga, A.**, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1974).
- Πολυμένης, Π.**, «Το ύστερο φιλοσοφικό έργο του Wittgenstein», στο: Α. Μπαλτάς – Κ. Στεργιόπουλος (επιμ.), *Φιλοσοφία και επιστήμες στον εικοστό αιώνα* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 315-347.
- Raffel, S.**, “Understanding Each Other: The Case of Derrida – Searle Debate”, *Human Studies*, 34/3 (2011), 277-202.
- Ραΐσης, Β.**, «Το Tractatus Logico-Philosophicus και ο πρώιμος Βιτγκενστάιν», στο: Α. Μπαλτάς – Κ. Στεργιόπουλος (επιμ.), *Φιλοσοφία και επιστήμες στον εικοστό αιώνα* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 189-228.
- Ramsey, I.T.**, *Religious Language*, eds.: R.G. Smith and A. MacIntyre (London: SCM Press, 1957).
- Ramsey, F.P.**, Critical Notice of the Tractatus”, *Mind*, 32 (1923), 465-478.
- , “Universals”, *Mind*, 34 (1925), 401-417.
- Ρατζλέυ, Ρ.**, *Η αναβίωση του παγανισμού*, μτφρ.: Κ. Αναστασοπούλου (Αθήνα: εκδ. Ενάλιος, 2015) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 12006: *Pagan Resurrection: A Force for Evil or the Future of Western Spirituality?*].
- Read, R. –Deans, R.**, “The Possibility of a Resolutely Resolute Reading of the Tractatus”, στο: M. Lavery – R. Read (eds.), *Beyond the Tractatus Wars* (New York: Routledge, 2011), 149-170.
- Reed, A.**, “The Debt of Disinterest: Kant’s Critique of Music”, *Modern Language Notes*, 95 (1980), 563-584.
- Rhees, R.**, “Some Developments in Wittgenstein’s View of Ethics”, *The Philosophical Review*, 74 (1965), 17-26.
- , *Discussion of Wittgenstein* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970).
- Ricketts, T.**, “Picture, Logic and the Limits of Sense”, στο: H. Sluga and D. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 59-99.
- Ross, W.D.**, *Αριστοτέλης*, μτφρ.: Μ. Μήτσου (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1991) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 11923: *Aristotle*].
- Rootham, T. – Mireille, M.**, “Wittgenstein’s Metaphysical Use and Derrida Metaphysical Appurtenance”, *Philosophy and Social Criticism*, 22/3 (1996), 28-36.

- Rudd, A.**, “What it’s Like and What’s Really Wrong with Physicalism, A Wittgensteinian Perspective”, *Journal of Consciousness Studies*, 5 (1998), 454-463.
- Σακελλαριάδης, Θ.Γ.**, *Η φιλοσοφία της γλώσσας του L. Wittgenstein. Μια κριτική προσέγγιση*, αδημ. διδακτορική διατριβή (Ιωάννινα, 1999).
- , «Η γλωσσική στροφή του Wittgenstein», στο: *Ludwig Wittgenstein*, Επιστημονική Ημερίδα Πανεπιστημίου Ιωαννίνων Τομέα Φιλοσοφίας (Ιωάννινα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 2002), 17-26.
- Sakellariadis, A.**, “A Chance of Searching New Methods in Philosophy: The Role of Metaphor in the “Crisis” of Concepts”, στο: G. Maggini, V. Solomou-Papanikolaou et al (eds.), *Philosophy and Crisis Responding to Challenges to Ways of Life in the Contemporary World*, Vol. II, Council for Research in Values and Philosophy – University of Ioannina – Department of Philosophy (Washington D.C., 2019), 163-168.
- Schlagel, R.H.**, “Contra Wittgenstein”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 34/4 (1974), 539-550.
- Schönbaumsfeld, G.**, *The Illusion of Doubt* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- Schulte, J.**, *Wittgenstein: Eine Einführung* (Stuttgart: Reclam, 1989).
- Schulz, W.**, *Wittgenstein, Die Negation der Philosophie* (Pfullingen: Neske, 1967).
- Scruton, R.**, “Wittgenstein and the Understanding of Music”, *The British Journal of Aesthetics*, 44 (2004), 1-9.
- Shanker, S.**, *Critical Assessments* (London: Croom Helm, 1986).
- Sherry, P.**, *Religion, Truth and Language – Games* (London: Macmillan, 1977).
- Σμυρναίος, Θ.**, *Των κατά το μαθηματικών χρησίων εις την Πλάτωνος ανάγνωσιν* (Αθήνα: εκδ. Αίθρα, 2003).
- Sontag, F.**, *Wittgenstein and the Mystical* (Atlanta: Scholars Press, 1995).
- Sonderegger, R.**, “A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida”, *European Journal of Philosophy*, 5 (1997), 183-209.
- Specht, E.K.**, “The Foundations of Wittgenstein’s Late Philosophy”, *Manchester University Press*, 1 (1969), 146-148.
- Σταματέλος, Γ. –Σακελλαριάδης, Α.**, «Η παρουσίαση του Λορεντζάτου στην ελληνική μετάφραση του *Tractatus*», υπό δημοσίευση.
- Staten, H.**, *Wittgenstein and Derrida* (New York: Nebraska Press, 1984).

- Stenius, E.**, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought* (London: Blackwell, 1960).
- , «Η Δομή του *Tractatus* του Wittgenstein», μτφρ.: Θ. Κισσόπουλος, *Δευκαλίων*, 7-8 (1971), 299-304.
- , *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of the Mainlines of Thought* (UK: Thoemmes Press, 1996).
- Stevenson, C.**, “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, *Mind*, 46 (1937), 14-31.
- Stewart, J.**, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Strawson, P.F.**, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1959).
- Stroll, A.**, “Wittgenstein's Foundational Metaphors”, στο: D. Moyal-Sharrock (ed.), *The Third Wittgenstein*, Hampshire (England: Ashgate, 2004), 13-24.
- Stroud, B.**, “Wittgenstein and Logical Necessity”, *The Philosophical Review*, 74 (1965), 504-518.
- Szabados, B.**, “Wittgenstein, and Musical Formalism”, *Philosophy*, 1 (2006), 649-658.
- Tanner, M.**, *Σοπενχάουερ: Μεταφυσική και Τέχνη*, μτφρ.: Α. Κοσμά (Αθήνα, εκδ. Ενάλιος, 2002) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1998: *Schopenhauer: Metaphysics and Art*].
- Tarbox, E.J. Jr.**, “Wittgenstein, James and a Bridge to Radical Empiricism”, *American Journal of Theology and Philosophy*, 13/2 (1989), 89-103.
- Taylor, A.E.**, *Πλάτων ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ.: Ι. Αρζόγλου (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1990 [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου ¹1908: *Plato, the Man and His Work*].
- Τέζας, Χ.Α.**, *Καντ, Φιλοσοφία της Ιστορίας και Πολιτική Προφητεία του Καντ* (Ιωάννινα: αυτοέκδοση, 2008).
- Todorof, T.**, “Knowledge in Social Anthropology: Distancing and Universality”, *Anthropology Today*, 4 (1988), 2-5.
- Τσινόρεμα, Στ.**, *Γλώσσα και Κριτική*, (Αθήνα: εκδ. Liberal Books, 2014).
- Φιλίππου, Μ.**, «Αναλυτικά επιχειρήματα για την ύπαρξη του θεού», στο: Στ. Βιρβιδάκης – Μ. Φιλίππου (επιμ.), *Επιχειρήματα για την ύπαρξη του θεού και άλ-*

λα δοκίμια αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας (Αθήνα, εκδ. Άρτος Ζωής, 2018), 90-300.

Verhack, I., “From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical: Wittgenstein’s Critical Rejection of Metaphysics in the ‘Tractatus’”, στο: E.W. Leinfellner, H. Berghel and A. Hübner (eds.), *Wittgenstein und sein Einfluß auf die gegenwärtige Philosophie / Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the 2nd International Wittgenstein-Symposium, Kirchberg am Wechsel 1977* (Wien, 1978), 242-244.

Vossenkuhl, W., *Ludwig Wittgenstein* (München: Beck, 1995).

Young, J., *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, (Dordrecht: Martinus Nijhof Publishers, 1987).

Waismann, F., “Notes on Talks with Wittgenstein”, *The Philosophical Review*, 74 (1965), 12-16.

Walker, J., “L. Wittgenstein’s Earlier Ethics”, *American Philosophical Quarterly*, 5 (1968), 219-232.

Walton, K., “Understanding Humor and Understanding Music”, στο: M. Krausz (ed.), *The Interpretation of Music: Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 259-269.

Warburton, N., *Φιλοσοφία, Τα βασικά ζητήματα*, μτφρ.: Δ. Ρισσάκη (Αθήνα: εκδ. Περίπλους, 2010) [τίτλος αγγλ. πρωτοτύπου 1962: *Philosophy, The Basics*].

Wheeler, S.C., “Wittgenstein as Conservative Deconstructor”, *New Literary History*, 19/2 (1988), 239-258.

Worthington, B.A., “Ethics and the Limits of Language in Wittgenstein’s Tractatus”, *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), 481-496.

Winch, P., *Meaning and Religious Language in Trying to Make Sense* (Oxford: Blackwell, 1987).

Wright, C., “Debates About Realism Transposed to a New Key Truth and Objectivity”, *Mind*, 103 (1994), 59-72.

Wright, G.H. von, *Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1982).

Zemach, E., “Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical”, *Review of Metaphysics*, 18 (1964), 39-57.