

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



026000265503



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

38
ΜΠΛΕ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΕΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΕΛΕΝΗ ΕΥΘΥΜΙΑΔΗ

Η ΗΘΙΚΗ ΣΤΟ ΠΡΩΙΜΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ
LUDWIG WITTGENSTEIN

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006



**Η ΗΘΙΚΗ ΣΤΟ ΠΡΩΙΜΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ
LUDWIG WITTGENSTEIN**



*«Τα μεγαλεία να φοβάσαι, ω ψυχή.
Και τες φιλοδοξίες σου να υπερνικήσεις
Αν δεν μπορείς, με δισταγμό και προφυλάξεις
Να τες ακολουθείς. Κι όσο εμπροστά προβαίνεις,
Τόσο εξεταστική, προσεκτική να είσαι.»*

Κ. Π. Καβάφης, *Μάρτιαι ειδοί.*



Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Αθανάσιος Σακελλαριάδης, λέκτορας.
2. Διονύσης Δρόσος, επίκουρος καθηγητής.
3. Γκόλφω Μαγγίνη, επίκουρη καθηγήτρια.



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περιεχόμενα.....	5
Εισαγωγή.....	6 – 13
1. Η έννοια της ηθικής στα <i>Notebooks</i> , στο <i>Tractatus Logico – Philosophicus</i> και στη «Διάλεξη περί ηθικής».....	13 – 32
2. «Ηθική και αισθητική είναι ένα» (<i>TLP</i> , 6.421).....	33 – 41
3. Διάκριση <i>λέγειν</i> και <i>δεικνύειν</i> (<i>saying and showing distinction</i>).....	42 – 52
4. Η επιρροή του Ludwig Wittgenstein από τη φιλοσοφική σκέψη του Arthur Schopenhauer.....	53 – 69
5. Η φιλοσοφία του Ludwig Wittgenstein ως αφετηρία μεταγενεστέρου φιλοσοφικού στοχασμού: το παράδειγμα των A. J. Ayer, Charles Stevenson και R. M. Hare.....	70 – 76
Συμπεράσματα.....	77 – 79
Summary.....	80
Βιβλιογραφία.....	81 – 87



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

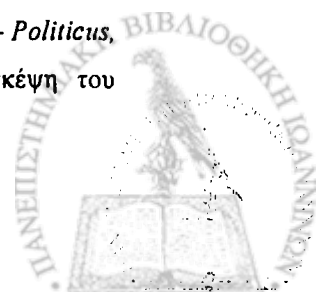
Ο Ludwig Josef Johann Wittgenstein¹ γεννήθηκε στις 26 Απριλίου του 1889 στη Βιέννη και ήταν το τελευταίο από τα οχτώ παιδιά του Karl και της Leopoldine Wittgenstein. Η οικογένειά του ήταν εβραϊκής καταγωγής και μία από τις πλουσιότερες οικογένειες της Βιέννης των Αψβούργων. Η πολιτισμική ανάπτυξη της Βιέννης την εποχή εκείνη σε συνδυασμό με την οικονομική κατάσταση της οικογένειας Wittgenstein, έδωσαν τη δυνατότητα στο νεαρό Ludwig να ασχοληθεί με τη φιλοσοφία και όχι μόνο.

Από πολύ νωρίς ήρθε σε επαφή με το έργο του Arthur Schopenhauer το οποίο και τον επηρέασε στη μετέπειτα φιλοσοφική του σκέψη. Σε ηλικία μόλις είκοσι – πέντε ετών συγγράφει, κατά τη διάρκεια της εθελοντικής του θητείας στον αυστριακό στρατό στον Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο, τα *Notebooks 1914 – 1916* τα οποία δεν εκδόθηκαν από τον ίδιο παρά μόνο μετά το θάνατό του το 1961. Το μόνο έργο που εκδόθηκε από τον ίδιο ήταν το *Tractatus Logico – Philosophicus*² το 1921 γραμμένο στα γερμανικά και μεταφρασμένο στα Αγγλικά το 1922 σε μετάφραση του Frank Ramsey³ και επιμέλεια του C. K. Ogden. Το κείμενό του αυτό αποτελεί το βασικό πυρήνα της φιλοσοφικής του σκέψης κατά την πρώιμη περίοδο της φιλοσοφίας του η οποία και τελειώνει το 1929 με την επιστροφή του βιεννέζου φιλοσόφου στο Cambridge. Η δεύτερη περίοδος του έργου του χρονολογείται από το 1929 έως το θάνατό του (1951). Οι *Φιλοσοφικές Έρευνες (1949)* είναι το κείμενο που

¹ Η ζωή του Ludwig Wittgenstein, η σχέση του με την οικογένειά του, η χρονική εξέλιξη του φιλοσοφικού του στοχασμού και η επιρροή που δέχτηκε από την πολιτισμική ανάπτυξη της Βιέννης την περίοδο εκείνη καταγράφηκαν από αρκετούς μελετητές του. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε το βιβλίο του Brian McGuinness (1988), *Wittgenstein A life*, University of California Press, του Norman Malcolm (1993), *Wittgenstein: A religious point of View?*, Routledge, London, το έργο των Allan Janik και Stephen Toulmin (1996), *Wittgenstein's Vienna*, Elephant Paperbacks, Chicago και Ray Monk (1990), *Ludwig Wittgenstein: The duty of a genius*, Jonathan Cape, London, - (2002) σε ελληνική μετάφραση Λουντβιχ Βίγκενσταϊν: *Το χρέος της μεγαλοφυΐας*, μτφρ. Γρηγόρης Κονδύλης, επιμ. Κωστής Κωβαίος, εκδ. Scripta, Αθήνα.

² Στην Ελλάδα το κείμενο του φιλοσόφου εκδόθηκε το 1978 από τις εκδόσεις Παπαζήση σε μετάφραση Θανάση Κιτσόπουλου και Ζήσιμου Λορεντζάτου.

³ Ο τίτλος του βιβλίου μας παραπέμπει στο έργο του Spinoza (1670), *Tractatus Theologico – Politicus*, παρόλ' αυτά δεν υπάρχει ρητή αναφορά στο έργο του Spinoza στη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein, τουλάχιστον κατά την πρώιμη περίοδο που θα μελετήσουμε.



εκθέτει τη σκέψη του φιλοσόφου και αποτελεί το βασικό άξονα της ύστερης φιλοσοφικής του σκέψης.

Αντικείμενο της παρούσας εργασίας είναι η προσέγγιση της έννοιας της ηθικής στο πρώιμο έργο του Ludwig Wittgenstein και συγκεκριμένα μέσα από τα *Notebooks*, το *Tractatus* και τη *Διάλεξη περί ηθικής*. Η *Διάλεξη* για την οποία γίνεται λόγος χρονολογείται στο Νοέμβριο του 1929, όπου και αρχίζει η μετάβαση από την πρώτη στη δεύτερη περίοδο του φιλοσόφου. Μετά από πρόσκληση του Ogden να μιλήσει στη λέσχη των *Αιρετικών*⁴ ο Wittgenstein παρουσιάζει τις σκέψεις του για την έννοια της ηθικής, οι οποίες δεν απέχουν απ' όσα είχε ήδη διατυπώσει στο *Tractatus* όμως γίνεται αισθητή μια διαφοροποίηση του απόλυτου χαρακτήρα του. Αυτή η στιγμή ίσως σηματοδοτεί το πέρασμα από την πρώιμη φιλοσοφική του περίοδο στην ύστερη.

Η έννοια της ηθικής, απασχόλησε ήδη από την αρχαιότητα αρκετούς φιλοσόφους⁵. Η αναζήτηση του αγαθού και η προσπάθεια απόκτησής του οδηγεί το άτομο στο να θέτει ερωτήματα και μέσω της προσπάθειας απάντησής τους, να διαμορφώνει ανάλογα και την συμπεριφορά του. Η προσέγγιση της αρετής μέσω των φιλοσοφικών θεωριών έχει διάφορες οδούς: η παρουσία του Λόγου, της ηδονής ή της ωφέλειας είναι ορισμένες από αυτές. Τα ερωτήματα όμως συνήθως μένουν αναπάντητα, μια και μοναδική απάντηση για την απόκτηση του αγαθού δεν υπάρχει, η κάθε μια σχολή προσπαθεί να αντικρούσει τα επιχειρήματα των «αντιπάλων» της και να παγιώσει τα δικά της.

Σε αυτό το σημείο έρχεται να δώσει την απάντησή του ο Wittgenstein λέγοντας πως ό,τι και αν προσπαθούμε να πούμε για την ηθική δεν είναι τίποτ' άλλο από *a – νοησία (nonsense)*. Οι ηθικές προτάσεις εντάσσονται στη σφαίρα του *άρρητου (ineffable)* και κάθε λόγος μας γι' αυτή δεν έχει καμία σημασία έκφρασης.

⁴ *Αιρετικοί (The Heretics)*: Όμιλος όπου τα ενδιαφέροντά του δεν ήταν πρωτίστως ή ακραιφνώς φιλοσοφικά. Μέλη του συλλόγου υπήρξαν κατά καιρούς οι Herbert George Wells, Bertrand Russell, Virginia Woolf και άλλες προσωπικότητες της εποχής. (Στοιχεία για το σύλλογο των Αιρετικών εκτίθεται συνοπτικά στο: Ludwig Wittgenstein (2000), *Περί Ηθικής*, προλ., εισαγ., μτφρ., σχόλια, επιμ. Κωστής Κ. Κωβαίος, επίμετρο Στέλιος Βιρβιδάκης, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, σ. 65.)

⁵ Ο Ε. Π. Παπανούτσος στο δίτομο έργο του *Ηθική* παρουσιάζει τις ηθικές θεωρίες που αναπτύχθηκαν από την αρχαιότητα μέχρι την περίοδο της νεωτερικότητας. Στο κείμενο αυτό διαφαίνεται η εναγώνια προσπάθεια του ατόμου να προσεγγίσει το αγαθό σε συνδυασμό με τις ιστορικές – κοινωνικές – πολιτικές συνθήκες που επικρατούν σε κάθε περίοδο.



Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να περιγράψουμε τα γεγονότα που παρατηρούμε γύρω μας. Όμως αυτό δεν είναι η ουσία της ηθικής, είναι μόνο η έκθεση ορισμένων συμπεριφορών και η υποκειμενική κρίση μας σε αυτά⁶. Αν και η ηθική δεν μπορεί να εκφραστεί μέσω των λόγων μας, παρόλ' αυτά έχουμε τη δυνατότητα να κατανοήσουμε την προοπτική που διατυπώνει το κάθε άτομο πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα και να εκφράσουμε την αποδοχή ή τη δυσαρέσκειά μας. Αυτό συμβαίνει διότι μια κοινωνική ομάδα καθιερώνει τους δικούς της κανόνες και τις δικές της αποδεκτές συμπεριφορές με αποτέλεσμα η συνεννόηση σε ένα τέτοιο πλαίσιο να μην είναι αδύνατη. Εξάλλου μπορούμε μέσω της περιγραφής των γεγονότων να αντιληφθούμε τη θέση του συνομιλητή μας και με βάση τις ισχύουσες επιτρεπόμενες ενέργειες να απαντήσουμε.

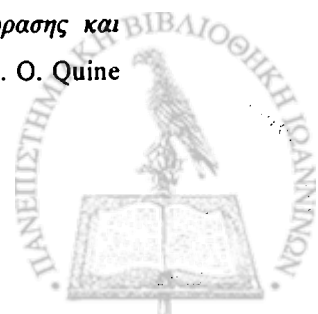
Το *Tractatus* γραμμένο υπό μορφή αριθμημένων προτάσεων δημιουργεί ένα δίκτυο αλληλοπλεκόμενων νοημάτων. Η κάθε πρόταση οδηγεί με λογική σειρά στην επόμενη ώστε να καταλήξει ο φιλόσοφος στην τελική πρόταση του έργου του :

Για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σιωπάει.

(TLP, 7)

Υπάρχει μία συγκεκριμένη κατηγορία πραγμάτων για τα οποία δεν μπορούμε να μιλάμε και η μόνη σωστή συμπεριφορά δεν είναι άλλη από την ίδια μας τη σιωπή. Σ' αυτή την κατηγορία εκτός από την ηθική (η οποία συνδέεται και με την έννοια της μεταφυσικής), περιλαμβάνονται η αισθητική και η λογική.

⁶ Συνάφεια με τη θεωρία του Wittgenstein παρατηρούμε στη σκέψη του Boltzmann, ο οποίος υποστηρίζει πως για τα ζητήματα που τοποθετούνται εκτός του πεδίου της γνώσης δεν μπορούμε να θέτουμε ερωτήματα και τα χαρακτηρίζει ως ψευδαισθήσεις. Τάσσεται υπέρ της άποψης του Σωκράτη που υποστήριξε πως δεν μπορεί να γνωρίσει τίποτα και αρνείται την υιοθέτηση μιας μεταφυσικής στο επίπεδο αναζήτησης της γνώσης πέραν της βιολογικής προσαρμογής (Η άποψη του Boltzmann παρουσιάζεται στο έργο του Jacques Bouveresse (2002), *Το αίτημα της φιλοσοφίας*, μτφρ. Βιρβιδάκης Στέλιος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, σ. 145. Ο άρρητος χαρακτήρας και η α – νοησία ορισμένων προτάσεων θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτέλεσαν την απαρχή της θεωρίας του W. v. O. Quine για την *απροσδιοριστία του νοήματος (indeterminacy of sense)*, των πράξεων των πεποιθήσεων και των επιθυμιών (Ιόλη Πατέλλη (1991), *Νόημα και πράξη: Προϋποθέσεις της ριζικής μετάφρασης και ερμηνείας*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα, όπου γίνεται κριτική παρουσίαση των θεωριών του W. v. O. Quine και D. Davidson σχετικά με τη φύση του νοήματος και του νου).



Η κατανόηση του κόσμου μέσα στον οποίο βρισκόμαστε γίνεται μέσω του συμπλέγματος των γεγονότων. Ένα γεγονός αναλύεται σε επιμέρους γεγονότα και η γνώση που αυτά μας προσφέρουν είναι η γνώση του κόσμου και όχι των πραγμάτων. Το γεγονός είναι η ύπαρξη καταστάσεων πραγμάτων (TLP, 2). « Ένα γεγονός είναι κάτι που συνέβη ή δε συνέβη στην πραγματικότητα, ενώ μία κατάσταση πραγμάτων μπορεί να υφίσταται ή όχι»⁷. Για παράδειγμα, η πρόταση «έξω βρέχει» είναι ένα γεγονός που συμβαίνει στην πραγματικότητα και αφορά μία κατάσταση, η οποία μπορούμε να πούμε ότι υφίσταται εάν κοιτάξουμε έξω από το παράθυρο και δούμε ότι βρέχει, οπότε η πρόταση χαρακτηρίζεται ως αληθής, ενώ σε περίπτωση που κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει η πρόταση χαρακτηρίζεται ως ψευδής.

Τα γεγονότα αποτελούν στοιχείο του κόσμου, ενώ οι καταστάσεις συνδέσεις αντικειμένων. Τα αντικείμενα χαρακτηρίζονται ως απλά και αποτελούν την ουσία του κόσμου (TLP, 2.021), δεν υπόκεινται σε μεταβολές, ενώ ο συνδυασμός των αντικειμένων είναι αυτός που χαρακτηρίζεται από αστάθεια. Μέσα σε αυτή τη μεταβολή που επέρχεται από τη σύνδεση των γεγονότων προβάλλει η έννοια της ενδεχομενικότητας. Τα αντικείμενα συνδεδεμένα με μία συγκεκριμένη σειρά οδηγούν σε σαφείς καταστάσεις πραγμάτων οι οποίες θα μπορούσαν να είναι και αλλιώς σε μια ενδεχόμενη διαφορετική σειρά σύνδεσης.

Η σύνδεση γλώσσας και πραγματικότητας στον Wittgenstein ξεκινά, όπως στον Frege και τον Russell, από το ότι οι προτάσεις και οι σκέψεις μας είναι αυτές που δημιουργούν τη σύνδεση αυτή και όχι οι μεμονωμένες λέξεις και έννοιες.

*Μόνο η πρόταση έχει νόημα, μόνο στο συναπαρτισμό της πρότασης
ένα όνομα έχει σημασία. (TLP, 3.3)*

Η πρόταση αποτελείται από την απλή εκφορά των λέξεων, ο συνδυασμός τους μέσα στην πρόταση είναι αυτός που την κάνει να έχει νόημα, έξω από την πρόταση οι λέξεις δεν έχουν καμία σημασία για παράδειγμα στην πρόταση «το τραπέζι είναι άσπρο» έχουμε την έκφραση ενός νοήματος, που δημιουργείται από το σύνολο των

⁷ Θεόφιλος Βέικος (1990), *Αναλυτική φιλοσοφία*, εκδ. Σμίλη, Αθήνα, σ. 87. Στο συγκεκριμένο βιβλίο ο Θεόφιλος Βέικος προσεγγίζει τη σκέψη των αναλυτικών φιλοσόφων παρακολουθώντας την εξέλιξή της. Ξεκινώντας από τα βασικά ζητήματα της αναλυτικής φιλοσοφίας και τους G. E. Moore, Bertrand Russell και Ludwig Wittgenstein καταλήγει στη συγκινησιοκρατία (emotivism), που εισήχθη από τον Ayer και παγιώθηκε με τον Stevenson, και τον ορθολογικό επιτακτισμό του Hare.



απλών αντικειμένων, δηλαδή από τις λέξεις. Εάν απομακρύνουμε μία λέξη μέσα από την πρόταση, για παράδειγμα πούμε «άσπρο», τότε η λέξη αυτή από μόνη της δεν έχει καμία σημασία, τη σημασιολογική της αξία την αποκτά μέσα στην πρόταση.

Η κατανόηση της πρότασης συμβαίνει πριν από τις λέξεις, εξαιτίας της καθοριστικότητας του νοήματος (*determinacy of sense*), κάτι το οποίο δεν ισχύει στην περίπτωση των λέξεων. Εάν δεν έχουμε έρθει σε επαφή μαζί τους αδυνατούμε να κατανοήσουμε το νόημά τους μέχρι κάποιος να μπορέσει να μας το εξηγήσει:

Η πρόταση είναι μια εικόνα της πραγματικότητας: Γιατί αν καταλαβαίνω την πρόταση, γνωρίζω την κατάσταση που παριστάνει. Και την πρόταση την καταλαβαίνω χωρίς να μου έχουν εξηγήσει το νόημά της. (TLP, 4.021)

Η πρόταση δείχνει το νόημά της.

Η πρόταση όταν είναι αληθής, δείχνει πώς έχουν τα πράγματα. Και λέει πως έχουν έτσι. (TLP, 4.022)

Εικόνα και πραγματικότητα ενώνονται . «Πρότυπο και μοντέλο πάνε μαζί, είναι της ίδιας κατηγορίας»⁸. Η απεικόνιση της πραγματικότητας συμβαίνει μέσα από την πρόταση. Μέσα σε όλο αυτό το οικοδόμημα της σκέψης του η φιλοσοφία έχει έναν ιδιαίτερο ρόλο:

Η φιλοσοφία πρέπει να αποσαφηνίζει και να οροθετεί αυστηρά τις σκέψεις που συνήθως είναι, θα λέγαμε, θολές και συγκεχυμένες. (TLP, 4.112)

Ξεπερνά τα όρια της διδασκαλίας και χαρακτηρίζεται ως δραστηριότητα, μία δραστηριότητα που μας οδηγεί στο να μη λέμε τίποτα πέρα από αυτό που μπορεί να ειπωθεί (TLP, 6.53) το οποίο είναι οι προτάσεις των φυσικών επιστημών, δηλαδή κάτι έξω από την φιλοσοφία. Για όλα τα άλλα ζητήματα ο μόνος σωστός τρόπος αντιμετώπισης είναι η παρουσία της σιωπής. Μέσα από τη σιωπή όμως έχουμε τη δυνατότητα να εκφραστούμε, όχι μέσω της χρήσης προτάσεων, αλλά με την παρουσία της δείξης.

⁸ ό.π., σ. 90.



Τα πράγματα για τα οποία δεν μπορούμε να μιλάμε έχουμε τη δυνατότητα να τα δείχνουμε. Η διάκριση λέγειν και δεικνύειν είναι ιδιαίτερης σημασίας στο έργο του Wittgenstein. Η χρήση των λέξεων μας βοηθά να επικοινωνήσουμε για όσα βρίσκονται εντός του λογικού χώρου, για την ηθική, την αισθητική και τη λογική⁹, οι λέξεις δεν έχουν νόημα. Ο μόνος τρόπος επικοινωνίας είναι η δείξη, ο φιλόσοφος δεν μας «καταδικάζει» σε μια σιωπή χωρίς τη δυνατότητα έκφρασης. Μόνο που η έκφραση αυτή δε γίνεται με τον συνηθισμένο τρόπο αλλά μέσω της προέκτασης του χεριού και τη κίνηση του δακτύλου. Μέσω της δείξης κατανοούμε τι είναι καλό και τι όχι, τι αποκαλύπτεται μπροστά μας ως ωραίο και τι ως άσχημο. Για τη διάκριση λέγειν και δεικνύειν θα αναφερθούμε διεξοδικά σε κεφάλαιο της εργασίας μας.

Η γλώσσα είναι ο βασικός πυρήνας της φιλοσοφίας του Wittgenstein, όλη του η σκέψη βασίζεται πάνω στο να οριοθετήσει αυτά που μπορούν να ειπωθούν και να χρησιμοποιήσουμε τη σιωπή μας για όσα ανήκουν εκτός λογικού χώρου. Συγκεκριμένα στον πρόλογο του *Tractatus* υποστηρίζει πως: «*Το βιβλίο πραγματεύεται τα προβλήματα της φιλοσοφίας και δείχνει – όπως πιστεύω – πως τα προβλήματα αυτά δημιουργήθηκαν από την παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας*»¹⁰. Ο Jacques Bouveresse υποστηρίζει πως τον Wittgenstein τον ενδιέφερε η παρουσία της γλώσσας στη φιλοσοφία εξαιτίας της επιθυμίας μας να αποδίδουμε στη γλώσσα και στην πραγματικότητα αυτό που τους ανήκει¹¹.

Ο Sylvain Auroux, με τον «οιονεί» σκεπτικισμό του, στο έργο του *Η Φιλοσοφία της Γλώσσας*¹² προσπαθώντας να μας αποσαφηνίσει το συγκεκριμένο όρο συνειδητοποιεί ότι δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για κάτι εννοιολογικά ξεκάθαρο,

⁹ Ο Ζήσιμος Λορεντζάτος, στην παρουσίασή του στην ελληνική έκδοση του *Tractatus Logico – Philosophicus*, αναφέρει τα εξής: «*Το ίδιο υπερβατική για τον Wittgenstein είναι και η ίδια η λογική (6.13) που – όπως η φιλοσοφία (4.112) – δεν είναι καμία διδαχή ή κανένα σύστημα διδασκαλίας (ist keine Lehre), αλλά ένας κατοπτρισμός ή μια παράφραση του κόσμου (ein Spiegelbild). Το παράξενο είναι πως οι προτάσεις της λογικής είναι ταυτολογίες (6.1), δε λένε τίποτα (6.11). Όλες οι προτάσεις της λογικής – συμπεραίνει κατά λέξη ο Tractatus – λένε όμως το ίδιο. Δηλαδή τίποτα (5.43)*», σ. 14.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein (1978), *Tractatus Logico – Philosophicus*, μτφρ. Θανάσης Κιτσόπουλος και Ζήσιμος Λορεντζάτος, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, σ. 43.

¹¹ Jacques Bouveresse (2002), σ. 136.

¹² Sylvain Auroux (2005), *Η Φιλοσοφία της Γλώσσας*, μτφρ. Θεόφιλος Τραμπούλης, επιστ. επιμ. Θανάσης Γ. Σακελλαριάδης, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα. Στο συγκεκριμένο έργο ο Auroux προσπαθεί να μας εντάξει στα ζητήματα της φιλοσοφίας της γλώσσας έτσι ώστε να μπορέσουμε να αντιληφθούμε όσο το δυνατόν πληρέστερα το συγκεκριμένο κλάδο της φιλοσοφικής σκέψης.



αφού με τη χρήση του εννοούνται κατά καιρούς διάφορα ζητήματα, από την ιστορική αναδρομή της ενασχόλησης με το ζήτημα της γλώσσας, έως την ερμηνεία των γλωσσικών παιγνίων του Wittgenstein και την εμφάνιση της φιλοσοφίας της καθημερινής γλώσσας (*ordinary language*).

Η ηθική στο έργο του βιεννέζου φιλοσόφου εκτίθεται με ένα ιδιαίτερο τρόπο, όπως προαναφέραμε, από την αρχαιότητα κιόλας, είχε ως βασικό σκοπό την ανεύρεση του αγαθού. Ο Wittgenstein δεν ασχολείται με τον τρόπο επιτυχίας της προσπάθειας αυτής, αλλά παρατηρεί την ηθική μέσα από το πρίσμα της φιλοσοφίας της γλώσσας. Δεν σχετίζεται με αυτό που ονομάζουμε γλωσσική ηθική, δηλαδή με την παρουσία του δέοντος στο πλαίσιο της γλωσσικής μας πρακτικής¹³.

Η ηθική μας αποκαλύπτεται στο έργο του ανάμεσα σε αυτά για τα οποία μπορούμε να μιλάμε και για όσα πρέπει να σωπαίνουμε, όπως ακριβώς και για την έννοια της αισθητικής. Η πρόταση του *Tractatus*:

Ηθική και αισθητική είναι ένα. (TLP, 6.421)

δημιουργεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον σχετικά με τον τρόπο που συνδέονται οι δύο έννοιες στο έργο του φιλοσόφου, προσπάθεια προσέγγισης του ζητήματος αυτού θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια. Στη φιλοσοφική σκέψη του Arthur Schopenhauer παρατηρούμε τη σπουδαιότητα της αισθητικής, ο οποίος θεωρούσε την τέχνη ως το μοναδικό τρόπο, πέραν του θανάτου, που μπορεί να μας αποδεσμεύσει από τη βούληση (*Wille*). Η επιρροή που δέχτηκε ο Wittgenstein από το έργο του είναι έκδηλη μέσα στη φιλοσοφία του όχι μόνο στη πρώιμη αλλά και στην ύστερη περίοδο όπως υποστηρίζουν ορισμένοι μελετητές. Η παρουσία του σολιψισμού, η οποία διαπερνά όλο το έργο του Schopenhauer, η σημαντικότητα του χρόνου και συγκεκριμένα η έννοια του παρόντος είναι ορισμένα από τα στοιχεία με τα οποία εμπλούτισε ο Wittgenstein τη φιλοσοφική του σκέψη.

Το *Tractatus* έγινε αποδεκτό από τη φιλοσοφική διάνοηση της εποχής και συγκεκριμένα από το λογικό θετικισμό του Κύκλου της Βιέννης. Ο Wittgenstein δεν μπορούμε να πούμε ότι εντάσσεται σε κάποιο συγκεκριμένο πλαίσιο φιλοσοφικής διάνοησης πέραν της ασχολίας του με την αναλυτική φιλοσοφία. Αν και το *Tractatus*

¹³ Παρουσίαση της έννοιας της γλωσσικής ηθικής κάνει ο Sylvain Auroux στο προαναφερθέν έργο του στις σελίδες 347 – 373.



θεωρείται από πολλούς το μανιφέστο του λογικού θετικισμού, ο φιλόσοφος δεν θα επιθυμούσε να χαρακτηριστεί ο ίδιος ως λογικός θετικιστής. Παρόλ' αυτά ενέπνευσε με το έργο του αρκετούς φιλοσόφους όχι μόνο της εποχής του αλλά και μεταγενέστερους.

Αν και σύμφωνα με τη θεωρία του Wittgenstein μία εργασία όπως η παρούσα δεν θα έπρεπε να συγγραφεί, το συγκεκριμένο εγχείρημα αφορά την παρουσίαση των απόψεων του φιλοσόφου και όχι τη διατύπωση μιας θεωρίας περί ηθικής που σύμφωνα με τον φιλόσοφο χαρακτηρίζεται ως κάτι α – νόητο.



1. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΑ NOTEBOOKS , ΣΤΟ TRACTATUS LOGICO – PHILOSOPHICUS ΚΑΙ ΣΤΗ «ΔΙΑΛΕΞΗ ΠΕΡΙ ΗΘΙΚΗΣ».

Κύριο μέλημα της φιλοσοφικής σκέψης του Ludwig Wittgenstein, κατά την πρώιμη περίοδο της φιλοσοφίας του, η οποία έχει ως βασικό άξονα αναφοράς το *Tractatus*, είναι «μια κριτική της γλώσσας προορισμένη να αποκαλύψει τη βασική δομή της σκέψης που εκφράζεται στη γλώσσα, και να ανακαλύψει, μέσω αυτής της δομής τα όρια της σκέψης»¹⁴. Ίσως μια άξιας λόγου ερώτηση θα μπορούσε να είναι με ποιον τρόπο τοποθετείται η ηθική στο έργο του φιλοσόφου. Η αλήθεια είναι πως αρκετοί μελετητές προσπάθησαν κατά καιρούς να ανακαλύψουν το ακριβές πλαίσιο αναφοράς της ηθικής στην ευρύτερη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein. Το μόνο στο οποίο θα μπορούσαμε να πούμε ότι συνηγορούσαν είναι ότι η όλη του ενασχόληση με την φιλοσοφία, όχι μόνο στο πρώιμο αλλά και στο μεταγενέστερο έργο του, έχει να μας επιδείξει μία πάλη ανάμεσα σε αυτό που μπορεί να ειπωθεί και στο άρρητο. Στο πρώιμο έργο του η παρουσία της λογικής δομής και του λογικού χώρου σε συνδυασμό με την διαδικασία της αναπαράστασης και φυσικά η έννοια της σιωπής και στο μεταγενέστερο έργο του οι μορφές ζωής και τα γλωσσικά παίγνια υπό το πρίσμα της γραμματικής μας εκθέτουν την αγωνιώδη προσπάθεια του φιλοσόφου να μιλήσει γι' αυτά που πρέπει και μπορεί να μιλήσει.

Η ηθική ελλοχεύει μέσα σε όλη αυτή τη διαδικασία, είτε προσπαθεί να την εντάξει μέσα στο πλαίσιο του άρρητου είτε μορφοποιείται κάθε φορά από τα εκάστοτε γλωσσικά παιχνίδια. Όπως είναι εμφανές μια ηθική περιδιάβαση στη φιλοσοφία του θα απαιτούσε περισσότερο χρόνο όπως και δεν θα μπορούσε να περιληφθεί μέσα σε μία μεταπτυχιακή εργασία, για το λόγο αυτό η ενασχόλησή μας με την ηθική περιορίζεται μόνο στο πρώιμο έργο του φιλοσόφου που πιθανόν να δώσει τη βάση για μια μεταγενέστερη ενδελεχή μελέτη.

Όπως είναι γνωστό, ο βασικός πυρήνας της πρώιμης φιλοσοφίας του είναι το *Tractatus Logico – Philosophicus* (Λογικοφιλοσοφική Πραγματεία) το οποίο και εκδόθηκε στα γερμανικά το 1921 και ένα χρόνο αργότερα μεταφράστηκε στα αγγλικά από τον Frank Ramsey και εκδόθηκε με την επιμέλεια του C. K. Ogden. Το

¹⁴ Πανεπιστήμιο Οξφόρδης (2005), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, επιμ. Antony Kenny, μτφρ. Δέσποινα Ρισσάκη, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα, σ. 350.



κείμενο αυτό αποτέλεσε το «ευαγγέλιο» των λογικών θετικιστών αν και στην ύστερη φιλοσοφική του περίοδο ο Wittgenstein αναγνώρισε ορισμένα σφάλματά του πάνω στο συγκεκριμένο σύγγραμμα. Πριν ακόμα συντάξει το *Tractatus*, ο Wittgenstein είχε συγγράψει αποσπασματικά κάποιες του σκέψεις οι οποίες και είδαν το φως της δημοσιότητας το 1961 με τον τίτλο *Notebooks 1914 – 1916*. Το κείμενο αυτό αποτελεί ένα είδος ημερολογίου των σκέψεών του κατά τη διάρκεια της εθελοντικής του θητείας στον αυστριακό στρατό και αρκετοί ήταν εκείνοι που το χαρακτήρισαν ως τον πρόγονο του *Tractatus*. «Εκεί έγκειται και η μεγάλη τους αξία, καθώς παρέχουν στον μελετητή του Wittgenstein διαφωτιστικές παραλλαγές μεταγενέστερων ιδεών και, ως εκ τούτου, πολύτιμες ενδείξεις της εξέλιξης της πρώιμης φιλοσοφίας του μέχρι την αποκρυστάλλωσή της στις 80 περίπου σελίδες του *Tractatus*»¹⁵.

Η μελέτη των *Notebooks* στην εργασία μας θα περιοριστεί μοναχά στις σημειώσεις εκείνες που σχετίζονται με την ηθική και με όσες συνδέονται κατά κάποιον τρόπο με αυτή. Στις 11.6.1916 κάνει αναφορά στην έννοια του Θεού, όπου και ταυτίζει το νόημα της ζωής με τον Θεό. Αυτό που μας κάνει ιδιαίτερη εντύπωση είναι πώς ένα άτομο που είχε χαρακτηριστεί ως μη ευσεβές, με τη συμβολική έννοια, μπαίνει στη διαδικασία να αναζητήσει τη σχέση του Θεού με τον κόσμο. Στο έργο του Ray Monk, *Λούντβιχ Βίτγκενσταϊν: Το χρέος μιας μεγαλοφυΐας*, γίνεται εμφανής, μέσα από την βιογραφία του φιλοσόφου, η ιδιαίτερη προσωπικότητά του. Χαρακτηριστική είναι η τελευταία παράγραφος του βιβλίου όπου αναγράφονται τα εξής: « Η συμφιλίωση με το Θεό που γύρευε ο Wittgenstein δεν είχε να κάνει με τη δυνατότητα επανόδου του στους κόλπους της Καθολικής Εκκλησίας, ήταν μια κατάσταση ηθικής σοβαρότητας και ακεραιότητας η οποία θα άντεχε στην κρίση του πιο αυστηρού κριτή, της ίδια του της συνείδησης : “του Θεού που κατοικεί στο στήθος μου”»¹⁶.

Συνεχίζοντας την καταγραφή των σκέψεών του ιδιαίτερης προσοχής χρίζουν οι προτάσεις που γράφτηκαν στις 5. 7. 1916 και αποτελούν πρωτόλεια μορφή επεξεργασίας ορισμένων προτάσεων του *Tractatus*. Για παράδειγμα η πρόταση:

¹⁵ Ludwig Wittgenstein (2000), σ. 45.

¹⁶ Ray Monk (2002), σ. 585. Σημαντική πηγή πληροφοριών για τις θρησκευτικές αντιλήψεις του Wittgenstein αποτελεί και το βιβλίο του Norman Malcolm (1993), όπου προσπαθεί με ιδιαίτερος προσεκτικό τρόπο να εκθέσει τη σχέση του φιλοσόφου με τη θρησκεία.



*Ο κόσμος θα πρέπει τρόπον τινά, να αυξάνει ή να φθίνει ως όλον,
σαν κάτι που αποκτά νόημα ή χάνει το νόημά του. (73.17)*

μας παραπέμπει στην πρόταση 6.43 του *Tractatus* όπου και εκεί γίνεται μια αντίστοιχη αναφορά συνδεδεμένη με τον κόσμο του ευτυχισμένου και του δυστυχισμένου ανθρώπου κάτι που θα το δούμε στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου.

Ενδιαφέρον μας προξενεί η συσχέτιση της αφοβίας του θανάτου με την ευτυχισμένη ζωή. Κατά τον Wittgenstein όποιος έχει ζήσει μια ευτυχισμένη ζωή, παύει να αισθάνεται φόβο ακόμα και μπροστά στη θέα του θανάτου. Κάτι που μας θυμίζει τα ίδια τα λόγια του φιλοσόφου τις τελευταίες στιγμές της ζωής του όπου επιθυμούσε να γίνει γνωστό πως έζησε μια ευτυχισμένη ζωή, και κατ' επέκταση δεν αισθανόταν φόβο για το θάνατο που αντίκριζε.

Η εμφάνιση του όρου της ηθικής γίνεται στις 21. 7. 1916 και συνδέεται με την έννοια της βούλησης, κάτι που σχετίζεται με τη φιλοσοφική σκέψη του Schopenhauer και την επίδραση που δέχτηκε ο Wittgenstein από το κείμενό του *Ο Κόσμος ως Βούληση και ως Παράσταση (Die Welt als Wille und Vorstellung)*¹⁷. Στις 24. 7. 1916 χαρακτηρίζει την ηθική ως συνθήκη του κόσμου όπως και τη λογική (συνδέοντας με αυτό τον τρόπο τις δύο έννοιες) για να καταλήξει στις 30. 7. 1916 πως η ηθική δεν μπορεί να μπει σε λόγια. Από το σημείο αυτό αρχίζει να διαμορφώνεται η όλη του ηθική φιλοσοφία στο πρώιμο έργο. Το άρρητο της ηθικής (και όχι μόνο) θα την κατατάξει σε μια ιδιαίτερη κατηγορία όπου το ανέκφραστο είναι και αυτό που της δίνει την αξία της. Ένα ερώτημα το οποίο διατυπώνει στα *Notebooks* είναι το αν μπορεί να υπάρξει ηθική εάν δεν θα υπήρχε άλλο υποκείμενο εκτός από τον εαυτό μου. Οι απαντήσεις που προσπαθεί να δώσει κινούνται σε ένα πλαίσιο υπεράσπισης του υποκειμένου.

*Το καλό και το κακό εισέρχονται στον κόσμο δια του υποκειμένου.
Και το υποκείμενο δεν ανήκει στον κόσμο αλλά είναι όριο του
κόσμου. (NB, 2. 8. 1916, 79.11)*

¹⁷ Arthur Schopenhauer (1818), *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Προτεινόμενη ανατύπωση 1944, Leipzig, Brockhaus).



Ο κόσμος δεν θα μπορούσε να υπάρχει χωρίς την ύπαρξη των υποκειμένων, άρα και οι χαρακτηρισμοί καλός και κακός, προσδίδονται στο ίδιο το υποκείμενο και δεν αποτελούν ανεξάρτητες ουσίες του κόσμου. Λίγο παρακάτω ενισχύει την άποψη αυτή γράφοντας τα εξής:

Κατ' ουσίαν καλό και κακό είναι μονάχα το εγώ, όχι ο κόσμος.

(NB, 5. 8. 1916, 80.7)

Το Εγώ, το Εγώ είναι το βαθύτατα μυστηριώδες! (NB, 5. 8. 1916, 80.8)

Όπως είναι φανερό αυτό που προσεγγίζει το ενδιαφέρον του είναι το ίδιο το άτομο, κάθε ηθικός χαρακτηρισμός σχετίζεται με το υποκείμενο, ελλοχεύει σε αυτό, και αυτό ίσως είναι που το κάνει μυστηριώδες όπως ο ίδιος αναφέρει. Οι απόψεις του αυτές αδιαμφισβήτητα προσεγγίζουν την έννοια του σολιψισμού, η οποία έχει τις απαρχές της στην επιρροή που δέχτηκε από τον Arthur Schopenhauer.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η πρόταση που συνδέει την ευτυχισμένη ζωή με την απάρνηση των απολαύσεων, μία άποψη που μας παραπέμπει στη στωική φιλοσοφία η οποία μιλούσε για απάρνηση των παθών¹⁸. Από την πλευρά του φιλοσόφου δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για απάθεια, το μόνο για το οποίο ο ίδιος κάνει λόγο είναι η απομάκρυνσή μας από τις απολαύσεις, χωρίς να μας ενημερώνει με ποιόν τρόπο μπορούμε να επιτύχουμε κάτι τέτοιο. Για τους Στωικούς η λύση βρίσκεται στην εναρμόνιση με τον Λόγο και κατ' επέκταση στην αποδέσμευση από τα πάθη.

Στα γραπτά του Wittgenstein η ηθική συνδέεται με την αισθητική με αποτέλεσμα στο *Tractatus* να γίνεται πλέον η ταύτιση των δύο εννοιών. Στα

¹⁸ Ε. Π. Παπανούτσος (1995), *Ηθική*, τόμος Ι, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα, σ. 85. Ο Παπανούτσος κάνοντας μια περιδιάβαση στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας, μας μπει στη στωική ηθική γράφοντας τα εξής : « Όταν ζούμε κατά τις εντολές του Λόγου, βρισκόμαστε σε τέλεια αρμονία με τον καθολικό ρυθμό του κόσμου και γινόμαστε, όπως η Φύση που κλείνει μέσα της το Θεό, δημιουργικοί και ελεύθεροι. Απ' αυτήν τη τροχιά τα πάθη είναι που μας απομακρύνουν - τα πάθη που είναι η αντίθεση, η άρνηση του Λόγου, η υποδούλωση του ανθρώπου στα εξωτερικά πράγματα. Για τούτο, αντίθετα προς το πλήθος των μωρών που νομίζουν ότι είναι ελεύθεροι όταν δίνονται αδέσμευτοι στα πάθη που τους εξευτελίζουν, ο αληθινός σοφός είναι απαθής, και με την απάθεια κατακτά την πραγματική ελευθερία».



Notebooks παρατηρούμε την απαρχή αυτής της σύνδεσης στα παρακάτω αποσπάσματα:

Το έργο τέχνης είναι το αντικείμενο θεωρούμενο υπό το πρίσμα της αιωνιότητας και η καλή ζωή είναι ο κόσμος θεωρούμενος υπό το πρίσμα της αιωνιότητας. Αυτός είναι ο δεσμός ανάμεσα σε τέχνη και αισθητική. (NB, 7.10.1916, 83.6)

Και το ωραίο είναι ακριβώς εκείνο που σε κάνει ευτυχισμένο (NB, 21.10.1916, 86.9)

Για ποιο λόγο όμως ο Wittgenstein επιλέγει να φέρει κοντά τις δύο έννοιες; Με ποιο τρόπο η ευτυχισμένη ζωή συνδέεται με την τέχνη; Αυτά και άλλα ερωτήματα δημιουργούνται εύλογα από τη στιγμή που ερχόμαστε σε επαφή με τα συγκεκριμένα χωρία. Μια προσπάθεια διερεύνησης του ζητήματος αυτού θα επιχειρήσουμε σε επόμενο κεφάλαιο της εργασίας.

Η έννοια της ηθικής στα *Notebooks* δεν περιορίζεται μόνο στα χωρία που επιλέξαμε να παραθέσουμε. Ο σχολιασμός και η επιλογή των συγκεκριμένων αποσπασμάτων σχετίζεται με την σύνδεση και τη σχέση τους με το *Tractatus*, εξάλλου, όπως αναφέρθηκε και στην αρχή του κεφαλαίου τα *Notebooks*, αποτελούν προάγγελο αρκετών προτάσεων του με αποτέλεσμα για την σύνδεση των δύο κειμένων να επιλεγούν τα προαναφερθέντα σημεία.

Το κείμενο που συνδέεται με την φιλοσοφική σκέψη του Ludwig Wittgenstein δεν είναι άλλο από το *Tractatus Logico – Philosophicus*, ένα κείμενο που συνοψίζει το σύνολο των ιδεών της πρώιμης φιλοσοφίας του και έμελλε να τοποθετηθεί στο σύνολο των σημαντικότερων φιλοσοφικών συγγραμμάτων. Γραμμένο στις αρχές του προηγούμενου αιώνα καθιερώθηκε στο χώρο της δυτικής φιλοσοφίας με αποτέλεσμα οι απόψεις που διατυπώνονται μέσα σε αυτό να χρησιμοποιηθούν από τους φιλοσόφους του Κύκλου της Βιέννης ως πρότυπο για το λογικό θετικισμό. Από την πλευρά του ο ίδιος ο συγγραφέας του *Tractatus* μετά τη δημοσίευσή του εγκατέλειψε τη φιλοσοφία και όταν επανήλθε το 1929 αποκήρυξε την ακραία μορφή του λογικού ατομισμού που συναντούσαμε στο κείμενο του.¹⁹

¹⁹ Στο βιβλίο *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας* (2005), γίνεται μια ιστορική αναδρομή στο χώρο της Δυτικής φιλοσοφίας. Η αναφορά στον Ludwig Wittgenstein σχετίζεται με τις περιόδους της



Μελετώντας το *Tractatus* από την αρχή κιόλας ερχόμαστε σε επαφή το βασικό άξονα της θεωρίας του. Για ποια πράγματα μπορούμε να μιλάμε και για ποια πρέπει να σιωπάινουμε. Για να μπορέσει όμως να φτάσει στην καταληκτική πρόταση του κειμένου του όπου τοποθετεί καθετί υπερβατικό στο πλαίσιο της σιωπής, προσπαθεί αρχικά να μας αποσαφηνίσει ορισμένες έννοιες όπως αυτές του λογικού χώρου (*logischer Raum*) και της λογικής μορφής (*logische Form*). Μέσα στο λογικό χώρο η πρόταση λαμβάνει το νόημά της, δίνοντας τη δυνατότητα ύπαρξης καθοριστικότητας του νοήματος εκ των προτέρων.

Αν και η πρόταση μπορεί να καθορίζει μόνο έναν τόπο στο λογικό χώρο, ολόκληρος ο λογικός χώρος πρέπει να είναι κιόλας δοσμένος δια μέσου της. (TLP, 3.42)

Όλα τα πράγματα τοποθετούνται μέσα στο λογικό χώρο, κανένα δεν μπορεί να υπάρξει εκτός του, γι' αυτό και στην πρόταση 2.013 αναφέρει τα εξής:

Κάθε πράγμα βρίσκεται σαν μέσα σε ένα χώρο δυνατών καταστάσεων πραγμάτων. Αυτόν το χώρο μπορώ να τον φανταστώ κενό, όχι όμως το πράγμα χωρίς το χώρο.

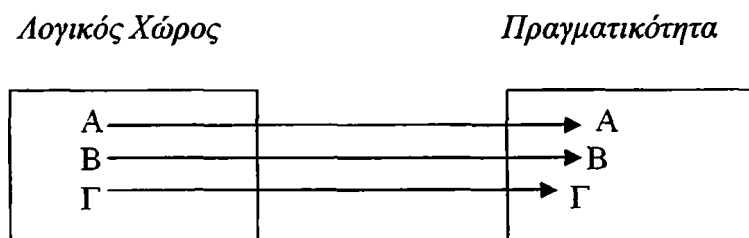
Μέσα στο λογικό χώρο διαμορφώνονται οι διάφορες (και διαφορετικές) σχέσεις των πραγμάτων, δηλαδή μπορούν να υπάρξουν άπειρες συνδέσεις των απλών αντικειμένων έτσι ώστε να οδηγήσουν κάθε φορά σε άλλο σύνθετο αποτέλεσμα. Αναφέρεται με αυτό τον τρόπο στην έννοια της ενδεχομενικότητας ότι δηλαδή τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι και διαφορετικά συσχετιζόμενα κάθε φορά με τον τρόπο που συνδέονται τα πρωταρχικά αντικείμενα:

Το ένα μπορεί να συμβαίνει ή να μην συμβαίνει και όλα τα άλλα να μένουν ίδια. (TLP, 1.21)

φιλοσοφίας του όπως επίσης και με τον τρόπο που επηρέασε μεταγενέστερους φιλόσοφους. Η επιρροή που δέχτηκε ο Κύκλος της Βιέννης από τον L. Wittgenstein παρουσιάζεται στις σελίδες 357 – 360.



Τα γεγονότα δεν παραμένουν στο λογικό χώρο χωρίς να συσχετίζονται με την πραγματικότητα αντιθέτως εκεί λαμβάνει χώρα η διαδικασία της απεικόνισης (μέσω της *ισομορφίας*). Απ' τη στιγμή που κάνουμε λόγο για την απεικονιστικότητα θα πρέπει να υπάρχει ένα σταθερό στοιχείο που θα είναι κοινό μεταξύ της πραγματικότητας και της απεικόνισης, το κοινό αυτό στοιχείο δεν είναι άλλο από τη λογική μορφή. Προσπαθώντας να σχηματοποιήσουμε τη σκέψη του αυτή, καταφύγαμε στο παρακάτω σχήμα. Το πρώτο πλαίσιο ας το ονομάσουμε *λογικό χώρο*, ο οποίος οριοθετείται από τη λογική και το δεύτερο πλαίσιο ως *πραγματικότητα*. Τα στοιχεία που περιλαμβάνονται στο λογικό χώρο απεικονίζονται στην πραγματικότητα σε μια αναλογία ένα προς ένα. Έτσι παρατηρούμε τα στοιχεία Α, Β, Γ, που βρίσκονται στο πρώτο πλαίσιο να τα συναντούμε και στο δεύτερο πλαίσιο αφού έχει πρώτα μεσολαβήσει η διαδικασία της απεικόνισης.



Το σχήμα αυτό θα μπορούσε να μας παραπέμψει στη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα, όπου τα αντικείμενα τα οποία αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας είναι απεικασματα των ιδεών που βρίσκονται έξω από τον κόσμο που αντιλαμβανόμαστε. Μία καίρια διαφορά των δύο θεωριών είναι ότι, ενώ ο Πλάτωνας κάνει λόγο για απομιμήσεις (δηλαδή για αντικείμενα κατώτερα από αυτά που αντιπροσωπεύουν οι ιδέες), ο Wittgenstein μιλάει για απεικονιστικότητα, γι' αυτό και προηγουμένως επιλέξαμε να αναφέρουμε την αναλογία ένα προς ένα, θέλοντας με αυτό τον τρόπο να δείξουμε ότι τα αντικείμενα που απεικονίζονται δεν φθίνουν σε αξία αλλά παραμένουν τα ίδια όπως και στο λογικό χώρο.

Όλα για όσα μπορούμε να μιλάμε βρίσκονται εντός του λογικού χώρου, ο οποίος μπορεί να βρεθεί κενός, αλλά κανένα στοιχείο για το οποίο μπορούμε να κάνουμε λόγο δεν είναι δυνατό να βρίσκεται εκτός των ορίων του. Ο Wittgenstein αποφάσισε να γράψει το *Tractatus* για να δώσει μια απάντηση στο ερώτημα για ποια πράγματα μπορούμε να μιλάμε και για ποια όχι. Άρα συνάγουμε το συμπέρασμα πως εκτός από τα αντικείμενα που βρίσκονται εντός του λογικού χώρου και για τα οποία



μπορούμε να κάνουμε λόγο, υπάρχουν και άλλα για τα οποία δεν μπορούμε να μιλάμε και αυτά είναι η ηθική, η αισθητική και η λογική.

Μελετώντας το *Tractatus* από την αρχή δεν γίνεται καμία αναφορά στην έννοια της ηθικής. Η όλη του ενασχόληση με το ζήτημα αυτό λαμβάνει χώρα προς το τέλος του κειμένου, όπου από τις προτάσεις 6.4 μέχρι και την πρόταση 7 γίνεται λόγος αρχικά και την ηθική και κατόπιν για τη θρησκεία και την έννοια του Θείου. Οι παράγραφοι που σχετίζονται με το θέμα που μελετάμε είναι σχετικά λίγοι, αλλά αρκετά σημαντικοί για την μελέτη της ηθικής στο πρώιμο έργο του φιλοσόφου.

Ξεκινώντας από την πρόταση 6.4 μας εισάγει σταδιακά στη διαμόρφωση του επιχειρήματός του για το άρρητο της ηθικής. Όλες τις προτάσεις τις χαρακτηρίζει ισότιμες, καμία πρόταση δεν είναι μείζονος ή ελάσσονος αξίας από κάποια άλλη. Περνώντας στην πρόταση 6.41 κάνει λόγο για το νόημα του κόσμου, το οποίο δεν θα μπορούσε να βρίσκεται εντός των ορίων του κόσμου και αυτό γιατί θα είχε την ίδια αξία με τις κοινές προτάσεις που χρησιμοποιούμε.

Αν υπάρχει μια αξία, που να έχει αξία, πρέπει να βρίσκεται έξω απ' όλα όσα συμβαίνουν και είναι έτσι. Γιατί όλα όσα συμβαίνουν και είναι έτσι, είναι συμπτωματικά.

Αυτό που τα κάνει να μην είναι συμπτωματικά δεν μπορεί να βρίσκεται μέσα στο κόσμο, γιατί τότε θα ήταν και αυτό συμπτωματικό.

Πρέπει να βρίσκεται έξω από τον κόσμο.

Γίνεται αντιληπτό πως όλα όσα χρησιμοποιούμε στην καθημερινή μας ομιλία, χαρακτηρίζονται από μια ενδεχομενικότητα, θα μπορούσαν να είναι και αλλιώς, όμως αυτό που αποτελεί την ουσία του κόσμου δεν θα μπορούσε να είναι δέσμιο της ενδεχομενικότητας, αντιθέτως, το βασικό του στοιχείο θα πρέπει να είναι κάτι σταθερό και αμετάβλητο, γι' αυτό και δε μπορεί να τοποθετηθεί εντός της καθημερινής γλωσσικής μας χρήσης. Δηλαδή σύμφωνα με το σχήμα που παρουσιάσαμε παραπάνω, θα πρέπει να τοποθετείται εκτός του λογικού χώρου, όμως, εάν τοποθετείται εκτός λογικού χώρου, τότε δεν μπορούμε να μιλήσουμε γι' αυτό.

Στο σημείο αυτό φτάνει στο επίμαχο θέμα της εργασίας μας σχετικά με το άρρητο της ηθικής.



Για αυτό και προτάσεις της ηθικής δεν μπορούν να υπάρχουν.

Οι προτάσεις δεν μπορούν να εκφράζουν τίποτα ανώτερο

(TLP, 6.42)

Ο σχηματισμός προτάσεων στην καθημερινή τους χρήση δεν έχει τη δυνατότητα να συλλάβει την ουσία της ηθικής και αυτό γιατί, η ηθική αποτελώντας την ουσία του κόσμου είναι κάτι ανώτερο από τις καθημερινές προτάσεις που χρησιμοποιούμε. Ένα ερώτημα που προκύπτει είναι αφού δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για την ηθική, τότε πώς θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν όλες οι προτάσεις που χρησιμοποιούμε στην καθημερινή μας ομιλία. Τη δική του απάντηση πάνω στο ερώτημα αυτό τη δίνει στη *Διάλεξη περί Ηθικής* την οποία θα παρουσιάσουμε στη συνέχεια. Στη παρούσα φάση συγκεκριμενοποιεί την άποψή του λέγοντας:

Είναι φανερό πως την ηθική δεν μπορούμε να την εκφράσουμε με λέξεις.

Η ηθική είναι υπερβατική

(Ηθική και αισθητική είναι ένα) (TLP, 6.421)

Η άρνηση της ύπαρξης ηθικών προτάσεων είναι αυτό που δίνει αξία, είναι η ίδια τους η κατάφαση. Ο χαρακτηρισμός τους ως κάτι το υπερβατικό είναι βασικής σημασίας για την κατανόηση της ηθικής στο έργο του φιλοσόφου. Η ηθική έχει την ικανότητα να υπερβαίνει όλα όσα τοποθετούνται μέσα στην πραγματικότητα. Τα υπερβαίνει και ταυτόχρονα αποτελεί και ουσία της ίδιας της πραγματικότητας.

Όπως έχει γίνει πλέον κατανοητό η γλώσσα μας είναι αυτή που μας περιορίζει να μιλήσουμε για όλα όσα θα θέλαμε, ο άνθρωπος είναι «κλεισμένος» μέσα σε ένα γλωσσικό κλουβί, περιορισμένος να μπορεί να μιλήσει για τα πάντα. Όσες προσπάθειες και αν προσπαθήσει να κάνει ώστε να καταφέρει να μιλήσει ακόμα και γι' αυτά που αδυνατεί, σύμφωνα με τον Wittgenstein, χτυπάει πάντα στα κάγκελα του κλουβιού του που δεν είναι άλλα από τα όρια της γλώσσας του.

Ο Wittgenstein δεν ήταν ο πρώτος που αναφέρθηκε στην έννοια της σιωπής, πριν από αυτόν άλλοι στοχαστές και φιλόσοφοι ενέταξαν στη θεωρία τους



την έννοια αυτή. Αναφορές γίνονται στον Βούδα²⁰ όπως επίσης και στον Thomas à Kempis²¹, Χριστιανό μοναχό του μεσαίωνα. Φυσικά δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε από τους σύγχρονους φιλοσόφους, τον Søren Kierkegaard και την άποψη του για την ορμή προς το παράδοξο. Την τάση δηλαδή των ανθρώπων να πούνε κάτι που δεν μπορεί να ειπωθεί ακόμη και αν γνωρίζουν την αδυνατότητα αυτής της προσπάθειάς τους. Σε άρθρο του ο Martin Glen²² αναφέρεται στην ομοιότητα της θεωρίας περί γλώσσας του Wittgenstein με αυτή του Heidegger²³. Αυτό που τους κινεί το ενδιαφέρον είναι το μυστήριο που περικλείει τη γλώσσα και ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορεί να αντιμετωπιστεί είναι η χρήση της σιωπής.

Ένα από τα σημεία που έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον μέσα στο *Tractatus* είναι η πρόταση 6.422 όπου ο Wittgenstein διαχωρίζει την τιμωρία και την αμοιβή από την ηθική και τις τοποθετεί στο πλαίσιο της πράξης.

Η πρώτη σκέψη, όταν διαπιστώνεται ένας ηθικός νόμος της μορφής «Ου...» είναι : «Και τι θα γίνει αν το κάνω;» Είναι όμως φανερό πως η ηθική δεν έχει να κάνει τίποτα με την τιμωρία και την αμοιβή με την συνηθισμένη έννοια. Έτσι αυτή η ερώτηση για τις συνέπειες μιας πράξης πρέπει να είναι αδιάφορη... Πρέπει βέβαια να υπάρχει ένα είδος ηθικής αμοιβής και ηθικής τιμωρίας, αλλά αυτές πρέπει να βρίσκονται στην ίδια την πράξη.

²⁰ Σύντομο σχόλιο για τον Βούδα, τον Thomas à Kempis και τον Søren Kierkegaard, γίνεται στα πρακτικά του Πέμπτου Διεθνούς Συνεδρίου για την φιλοσοφία του Wittgenstein με τίτλο *Ethics Foundation, Problems, and Applications* (1980, Kirchberg / Wechsel, Austria) στη διάλεξη της Mostafa Faghfoury με τίτλο «Running up against the Limits of Language», σσ. 352 – 355.

²¹ Ο Thomas à Kempis, ή Θωμάς του Κέμπεν όπως είναι γνωστός με την ελληνική ονομασία, έδρασε κατά τον 14^ο με 15^ο αι. μ.Χ. στην πόλη Κέμπεν της Γερμανίας, ένα από τα ευρέως γνωστά έργα του είναι *Η μίμηση του Χριστού*, το οποίο και θεωρείται από τα πλέον σημαντικά στους κόλπους της Καθολικής Εκκλησίας. Τα παραπάνω στοιχεία έχουν συναχθεί από το site <http://el.wikipedia.org>

²² Martin Glen (Fall 1988), «The religious nature of Wittgenstein's later philosophy», *Philosophy Today*, σσ. 207 – 220.

²³ Συσχέτιση των απόψεων του Wittgenstein και του Heidegger παρουσιάζεται στο έργο του S. Mullhall (1990), *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London · όπως επίσης και στο άρθρο του Edward Minar (2001), « Heidegger, Wittgenstein, and Skepticism», *The Harvard Review of Philosophy* 9, σσ. 37 – 45.



(Και τούτο ακόμα είναι φανερό, πως η αμοιβή πρέπει να είναι κάτι ευχάριστο, η τιμωρία κάτι δυσάρεστο).

Παρατηρούμε πως ο Wittgenstein, αποδεσμεύει τον ηθικό κανόνα από την αμοιβή και την τιμωρία αλλά τις συνδέει με την ίδια την πράξη. Η επισήμανσή του αυτή είναι δυνατόν να γίνει αντιληπτή μέσα από την καθημερινότητά μας, αυτό που ισχύει κατά κόρον είναι πως συνδέουμε την επιδοκιμασία και την αποδοκιμασία με τον κανόνα και όχι με την ίδια μας την πράξη.

Θα μπορούσαμε εδώ να δώσουμε ένα παράδειγμα ώστε να γίνει η άποψη αυτή περισσότερο κατανοητή. Ας υποθέσουμε πως μια μητέρα απευθυνόμενη στο παιδί της λέει το εξής « Δεν πρέπει να λες ψέματα », εάν το παιδί παρακούσει τον ηθικό κανόνα της μητέρας λέγοντας ψέματα και η μητέρα του το τιμωρήσει ενδεχομένως να υπάρξει μια παραποίηση του ηθικού κανόνα με την εξής πρόταση « Δεν πρέπει να λέω ψέματα γιατί η μητέρα μου με τιμωρεί » τοποθετώντας την αμοιβή και την τιμωρία στον ηθικό κανόνα και όχι στην πράξη. Εάν ακολουθήσουμε την θεωρία του Wittgenstein τότε θα έπρεπε η διατύπωση να ήταν διαφορετική όπως για παράδειγμα « Όταν λέω ψέματα, η μητέρα μου με τιμωρεί » συνδέοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το αποτέλεσμα της πράξης με την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία. Η παρερμηνεία αυτή του ηθικού κανόνα ενδεχομένως να προέρχεται από τη διαρκή παρατήρησή μας σχετικά με την τήρηση ή μη του κανόνα, αντιλαμβανόμενοι πως όταν παρακούσουμε έναν κανόνα θα τιμωρηθούμε ή όταν συμβεί το αντίθετο θα επέλθει κάποιου είδους επιδοκιμασία, τότε ασυναίσθητα συνδέουμε τα δύο γεγονότα χωρίς να βρίσκεται σε εκείνο το σημείο καμία είδους σύνδεση.

Θα μπορούσαμε να συγκρίνουμε την θεώρηση αυτή του Wittgenstein με το πείραμα του Ρανιον όπου μετά από απαρέγκλιτα συνεχόμενες ενέργειες το υποκείμενο (όπου στο συγκεκριμένο πείραμα είναι ένας σκύλος) συνδέει δύο πράξεις που στην ουσία δεν έχουν καμία σχέση μεταξύ τους, το χτύπημα του κεφαλιού με την χορήγηση τροφής. Αυτός που πρώτος έκανε λόγο για την σύνδεση δύο γεγονότων χωρίς στη πραγματικότητα να υπάρχει κάποιο απτό στοιχείο αιτιότητας ήταν ο Σκώτος φιλόσοφος David Hume, όπου στο *Treatise on human nature* ²⁴

²⁴ David Hume (1739-40), *A Treatise on human nature* (Προτεινόμενη ανατύπωση 1978, Selby-Bigge Sir, Lewis Amherst, Nidditch, P. H. (Peter Harold), Clarendon Press, Oxford).



(Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση, 1739) υποστηρίζει πως « η επανάληψη των ίδιων παραστάσεων με την ίδια σειρά και η διαπίστωση ότι η μία παράσταση πάντοτε ακολουθεί την άλλη γεννούν έναν εσωτερικό εξαναγκασμό, που έχει ως αποτέλεσμα μόλις σχηματιστεί η μία παράσταση να φανταζόμαστε αμέσως την άλλη και να την περιμένουμε »²⁵.

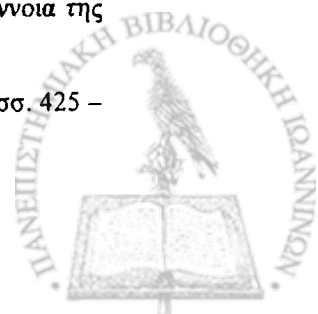
Ο Wittgenstein χρησιμοποιεί εν μέρει την άποψη του D. Hume. Αντυλαμβάνεται πως δεν υπάρχει κάποια αιτιακή σύνδεση του ηθικού κανόνα με την αμοιβή και την τιμωρία, αλλά δεν αποκλείει τη σύνδεση του αποτελέσματος της πράξης με την αποδοκμασία και επιδοκμασία.

Φυσικά δεν θα μπορούσε να μη γίνει λόγος για την σχέση της αμοιβής ως κάτι ευχάριστο και της τιμωρίας ως κάτι δυσάρεστο. Ενδεχομένως η διατύπωση της άποψης αυτής σχετίζεται με την πρόταση 6.43, όπου ο φιλόσοφος διακρίνει τον κόσμο του ευτυχισμένου ανθρώπου από αυτόν του δυστυχισμένου. Ο κόσμος ως σύνολο γεγονότων δεν αλλάζει, το μόνο που διαφοροποιείται είναι τα όρια σε κάθε περίπτωση, τα οποία σχετίζονται με τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο. Σύμφωνα με τον Michael Hodges²⁶, το ευτυχισμένο υποκείμενο έχει μια συγκεκριμένη συμπεριφορά απέναντι στο κόσμο, ενώ το δυστυχισμένο μία άλλη χωρίς αυτό να σημαίνει πως η συμπεριφορά τους αυτή επηρεάζει την ολότητα των γεγονότων που αποτελούν τον κόσμο. Και οι δύο συμπεριφορές αποτελούν μέρος της ολότητας αυτής, η διαφοροποίηση έγκειται στη επιλογή των γεγονότων της ζωής του κάθε υποκειμένου. Από την άλλη πλευρά, ο Hodges δίνει την άποψη πως διαφορετικά υποκείμενα οδηγούν σε διαφορετικούς κόσμους, παραπέμποντας με τον τρόπο αυτό στην έννοια του σολιψισμού. Η έννοια του ευτυχισμένου και δυστυχισμένου ανθρώπου απασχόλησε κατά καιρούς αρκετούς μελετητές του Wittgenstein, για παράδειγμα, ο Barry Smith²⁷ σε άρθρο του υποστηρίζει πως ο παράδεισος και η κόλαση, ο κόσμος δηλαδή του ευτυχισμένου και του δυστυχισμένου ανθρώπου αντίστοιχα, είναι ο ίδιος κόσμος οριοθετημένος και σχηματοποιημένος με διαφορετικό τρόπο. Στο ίδιο άρθρο γίνεται λόγος και για την

²⁵ W. Windelband – H. Heimsoeth (1995), *Εγχειρίδιο Ιστορίας της φιλοσοφίας*, τόμος Β', μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, σ. 262.

²⁶ Michael Hodges (1990), *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*, Temple University Press, Philadelphia. Όπου σχολιάζεται ο υπερβατικός χαρακτήρας του *Tractatus* με έμφαση στην έννοια της ηθικής.

²⁷ Barry Smith (1978), « Law and Eschatology in Wittgenstein's Early Thought », *Inquiry* 21, σσ. 425 – 441



κρίση σχετικά με την ηθική πράξη, η κρίση χαρακτηρίζεται ως μη-λεκτικό κοσμοπερίκλειστο αίσθημα που ανήκει στην κατηγορία του *Weltgericht*²⁸. Με την αλλαγή στα όρια του κόσμου επέρχεται αυτό που αναφέρει ο ίδιος ως ελάττωση ή αύξηση, ανάλογα με την συμπεριφορά που επιλέγουν να ακολουθήσουν τα άτομα, αφού με τη συμπεριφορά τους τα υποκείμενα χαρακτηρίζονται ως ευτυχή ή δυστυχή, τότε και η ελάττωση και η αύξηση αυτή θα είναι μέρος της όλης τους συμπεριφοράς.

Ένα άλλο σημείο που αναφέρεται στην έννοια της ηθικής μέσα στο *Tractatus* είναι η αποδέσμευση της βούλησης ως στοιχείο της ηθικής, χαρακτηριστικά στην πρόταση 6.423 αναφέρει :

Δεν μπορεί να γίνεται λόγος για τη βούληση ως φορέα της ηθικής.

Και η βούληση ως φαινόμενο ενδιαφέρει μόνο την ψυχολογία.

Η έννοια της βούλησης είναι βασική στο έργο του Schopenhauer από τον οποίο και έχει δεχτεί επιρροές ο βιεννέζος φιλόσοφος, σε αυτό το σημείο όμως αν και ο ίδιος αναφέρεται στη βούληση εν τούτοις την αποδεσμεύει από την ηθική ίσως γιατί η βούληση είναι χαρακτηριστικό των ατόμων ενώ η ηθική είναι κάτι ανώτερο από αυτά και επομένως δεν μπορεί να δέχεται επιρροές από κάτι που είναι κατώτερό της .

Μετά την έκθεση των απόψεών του σχετικά με την ηθική προσπαθεί να προσεγγίσει τις έννοιες του Θείου και του θανάτου, κάτι το οποίο δεν αποτελεί αντικείμενο μελέτης στη παρούσα εργασία. Φτάνοντας στην καταληκτική πρόταση του *Tractatus* όπου περικλείεται η όλη του φιλοσοφική σκέψη στα πρώιμά του χρόνια

Για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σιωπάει.

(TLP, 7)

Μέσα στη πρόταση αυτή εμπεριέχονται και όλα όσα έχει διατυπώσει προηγουμένως για την έννοια της ηθικής, εξάλλου όπως είχε δηλώσει και ο ίδιος σε γράμμα του στον Ludwig von Ficker, εκδότη του περιοδικού *Die Fackel*, ο σκοπός

²⁸ Την έννοια του *Weltgericht* θα μπορούσαμε να την αποδώσουμε ως αποκάλυψη ή ανάγνωση του κόσμου, H. T. Betteridge (1978), *Cassell's German Dictionary*, Macmillan Publishing Company, New York, σ. 717.



του βιβλίου είναι ηθικός²⁹. Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως, ενώ το κείμενό του ξεκινά αρκετά συστηματικά με αναφορές λογικής και μαθηματικών εννοιών προς το τέλος, με αφετηρία το ανέκφραστο της ηθικής, καταλήγει να έχει μια διαφορετική οπτική απ' ότι στην αρχή. Ενδεχομένως η όλη πορεία του έργου του να στόχευε σε αυτό ακριβώς το αποτέλεσμα, αφού μας μίλησε για την έννοια της λογικής και τον τρόπο με τον οποίο «χτίζονται» οι προτάσεις, κινούμενοι πάντα με γνώμονα τη λογική δεν μπορούμε να μπούμε στην ουσία των ηθικών προτάσεων και κατ' επέκταση να τις εκφράσουμε. Επικρατεί όμως και η άποψη που στηρίζεται σε μια πιο θεολογική αντίληψη, λέγοντας πως πίσω από το κείμενο του Wittgenstein ελλοχεύει η έννοια του Υπερφυσικού ως το μόνο που μπορεί να εκφράσει ορισμένα ζητήματα, καθιστώντας τα άτομα καθηλωμένα στη σιωπή τους. Σε άρθρο του ο Martin Glen³⁰ εκφράζει την άποψη που θέλει την ηθική να συμπορεύεται με τη θρησκεία. Δημιουργείται η ύπαρξη ενός σωτηριολογικού πλαισίου που οδηγεί σε μια θρησκευτική οπτική για τα πράγματα και για τις σχέσεις των υποκειμένων, χωρίς αυτό να σημαίνει πως ο ίδιος ακολουθεί μια συγκεκριμένη θρησκεία.

Σχετικά με τις απόψεις του Ludwig Wittgenstein για την ηθική έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς διάφορες θεωρήσεις οι οποίες δεν ακολουθούσαν πάντα την ίδια πορεία σκέψης με τον βιεννέζο φιλόσοφο, μια από τις πιο πρόσφατες είναι αυτή του Kevin Cahill³¹ όπου σε άρθρο του προσπαθεί να αποδείξει την αποτυχία του Wittgenstein να συνδυάσει την έννοια της ηθικής με ένα τόσο συστηματικό κείμενο και μάλιστα να το χαρακτηρίσει και ως ηθικό. Συγκεκριμένα αρνείται ότι το κείμενο πέτυχε τον τελικό σκοπό του ώστε να χαρακτηριστεί ηθικό και αυτό οφείλεται στο ότι έμεινε αρκετά διανοητικό (intellectualist) στη βάση του κάνοντας την ηθική να μένει στο τέλος ανεκπλήρωτη.

Δεν μπορούμε όμως να ξεχνάμε πως μιλάμε για ένα κείμενο λογικής που αν αποδεσμεύαμε τον διανοητικό του χαρακτήρα ίσως να είχαμε την ανάγκη μιας

²⁹ «Το βιβλίο μου χωρίζεται σε δύο μέρη : σε εκείνο που έχετε μπροστά σας και σε όλα εκείνα που δεν έχω γράψει. Και αυτό ακριβώς το δεύτερο μέρος είναι το σημαντικό. Διότι το βιβλίο μου χαράσσει τα όρια της ηθικής σφαίρας τρόπον τινά, εκ των ένδον, και είμαι πεπεισμένος ότι αυτός είναι ο μόνος αυστηρός τρόπος χάραξης αυτών των ορίων». Ludwig Wittgenstein (2000), *Περί Ηθικής*, σ. 59.

³⁰ Martin Glen (Fall 1988), σσ. 207 – 220.

³¹ Kevin Cahill (January 2004), «Ethics and the *Tractatus* a resolute Failure», *The Journal of the Royal Institute of Philosophy* 79:3, σσ. 33 – 55.



μεταφυσικής ή κάποιας θεολογικής αντίληψης, κάτι που ο Wittgenstein δεν επιθυμεί να κάνει. Γι' αυτό ίσως επιλέγει το δρόμο της λογικής, για να μας παρουσιάσει αυτά τα οποία θέλει και στη συνέχεια να «πετάξει μακριά την ανεμόσκαλα» αφήνοντάς μας να έχουμε αντικρίσει τον κόσμο σωστά.

Το 1929 δέχεται την πρόσκληση του C. K. Ogden να μιλήσει στο σύλλογο των Αιρετικών, το θέμα της *Διάλεξης* επέλεξε να είναι η έννοια της ηθικής, η επιλογή του αυτή έγινε για δύο λόγους όπως αναφέρει ο ίδιος, επειδή έπρεπε να καλύψει ένα θέμα μέσα σε σύντομο χρονικό διάστημα και γιατί το θέμα της ηθικής είναι κάτι που ενδιαφέρει όλους. Αρχίζοντας τη *Διάλεξη* χρησιμοποιεί την ερμηνεία που δίνει ο G. E. Moore στο *Principia Ethica* για την ηθική λέγοντας πως «*Η ηθική είναι η γενική έρευνα περί του τι είναι αγαθό*», δημιουργώντας κατ' αυτό τον τρόπο απορία σχετικά με την έννοια του αγαθού, αφού η έννοια αυτή μπορεί να περιλαμβάνει πολλές διαφορετικές απόψεις. Ορμώμενος από τον ορισμό αυτό καταλήγει στο διαχωρισμό των *σχετικών και απόλυτων σημασιών*. Η σχετική σημασία είναι όπως αναφέρει :

Μια απλή δήλωση περί γεγονότων και μπορεί να διατυπωθεί κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να χαθεί εντελώς η εξωτερική εμφάνιση της αξιολογικής κρίσης (ΔΗ, σ. 6)³².

Για να μπορέσει να κάνει κατανοητό το διαχωρισμό αυτό φέρνει το παράδειγμα κάποιου που παίζει τέννις και τον παρατηρητή του. Όταν σταματήσει το άθλημα ο παρατηρητής πλησιάζει τον παίκτη και του λέει ότι δεν έπαιξε καλό τέννις τότε ο παίκτης του απαντά ότι το ξέρει αλλά δεν τον ενδιαφέρει να παίζει καλό τέννις παρά μόνο να αθλήσει το σώμα του, τότε ο παρατηρητής ενδεχομένως να απαντήσει συγκαταβατικά «έχει καλώς». Αν όμως ο παρατηρητής έβλεπε, για παράδειγμα, κάποιον να κλέβει και του έκανε την παρατήρηση ότι αυτό που κάνεις δεν είναι σωστό και εκείνος του απαντούσε ότι το γνωρίζω αλλά δεν με ενδιαφέρει τότε δεν θα μπορούσε να δώσει την ίδια συγκαταβατική απάντηση «έχειν καλώς», αντιθέτως, θα προσπαθούσε να τον μεταπείσει χρησιμοποιώντας κάθε είδους επιχειρηματολογία.

³² Όπου παρατίθενται χωρία από τη «*Διάλεξη Περί Ηθικής*» του Ludwig Wittgenstein οι παραπομπές στις σελίδες αφορούν το πρωτότυπο κείμενο που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Philosophical Review* 74 (1965), σσ. 1 – 12. Η ελληνική μετάφραση προέρχεται από το βιβλίο του Ludwig Wittgenstein (2000), *Περί Ηθικής*, σσ. 65 – 78.



Παρατηρούμε πως οι σχετικές αξίες μπορούν να εκφράσουν μια λέξη, όπως για παράδειγμα την έννοια του καλός, χρησιμοποιώντας περιγραφικές προτάσεις. Κάτι τέτοιο δεν ισχύει και για τις απόλυτες σημασίες οι οποίες, «έχουν αυθύπαρκτη σημασία, υπό την έννοια ότι δεν προσδιορίζονται από τα γεγονότα της πραγματικότητας, αλλά τα υπερβαίνουν»³³. Οι έννοιες της ηθικής ανήκουν σε αυτή τη κατηγορία, αδυνατούμε να μιλήσουμε γι' αυτές όσο και αν προσπαθούμε, με αποτέλεσμα να χρησιμοποιούμε τις σχετικές σημασίες, αφού τις απόλυτες δεν μπορούμε να τις εκφράσουμε. Για παράδειγμα, όταν λέμε πως κάποιος είναι καλός άνθρωπος προσπαθώντας να εκφράσουμε τη βαθύτερη σημασία του καλός, πέφτουμε στην πλάνη του να την περιγράψουμε λέγοντας για παράδειγμα πως είναι καλός οικογενειάρχης ή ότι βοηθάει το συνάνθρωπό του. Όπως γίνεται αντιληπτό, αυτό που κάνουμε είναι η χρήση γεγονότων για την περιγραφή μιας απόλυτης σημασίας κάτι που δεν είναι ορθό σύμφωνα με τον Wittgenstein, αλλά θα μπορούσαμε να πούμε πως είναι ο μόνος τρόπος να επικοινωνούμε με τους γύρω μας χωρίς να υιοθετούμε την πρακτική της σιωπής την οποία και πρότεινε στο *Tractatus*.

Από τη στιγμή που δεν μπορούμε να εκφράσουμε την ηθική, δεν έχουμε και τη δυνατότητα να την καταγράψουμε σε ένα βιβλίο ούτε και να τη μελετήσουμε στο πλαίσιο της επιστήμης. Αρκετά όμως είναι τα κείμενα εκείνα που έχουν γραφτεί κατά καιρούς και προσπαθούν να ορίσουν την έννοια της ηθικής. Σύμφωνα με τον Wittgenstein κάτι τέτοιο είναι αδύνατο, αφού το μόνο που καταφέρνουν είναι, χρησιμοποιώντας περιγραφικά γεγονότα, να προσπαθούν να εκφράσουν κάτι που ανήκει στη σφαίρα του άρρητου. Εάν όντως μπορούσε κάποιος να γράψει ένα βιβλίο περί ηθικής, τότε για τον Wittgenstein αυτό θα ήταν μια αποκάλυψη, θα σήμαινε πως αυτομάτως καταστρέφονται όλα τα βιβλία του κόσμου, αφού θα είχαμε πλέον κατακτήσει τις απόλυτες αξίες. Αν, όπως έχει ήδη αναφέρει, η ηθική μπορεί να εκφραστεί μόνο από κάτι ανώτερο, τότε μόνο αυτό το ανώτερο ον θα μπορούσε ίσως να συγγράψει ένα βιβλίο περί ηθικής, εμείς είμαστε αδύναμοι να επιτύχουμε ένα τέτοιο εγχείρημα. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με την επιστήμη, η οποία χρησιμοποιεί γεγονότα για να εκφράσει κάποια δεδομένα, με αποτέλεσμα να μην έχει την ικανότητα να μελετήσει στην ουσία της την ηθική.

³³ Θεοδόσιος Ν. Πελεgrίνης (1991), «Ο ηθικός προσανατολισμός του Ludwig Wittgenstein: Πριν και Μετά», *Συμπόσιο Wittgenstein*, Πανεπιστήμιο Κρήτης Τομέας Φιλοσοφίας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα, σ. 84.



Οι λέξεις μας, χρησιμοποιούμενες με τον τρόπο που το κάνει η επιστήμη, είναι αγγεία ικανά να περιέχουν και να μεταφέρουν μόνο σημασία και νόημα. Η Ηθική, αν είναι κάτι, είναι υπερφυσική, ενώ τα λόγια μας μπορούν να εκφράσουν μόνο γεγονότα, όπως ακριβώς ένα φλιτζάνι του τσαγιού μπορεί να χωρέσει μόνο ένα φλιτζάνι του τσαγιού νερό, ακόμη και αν χύσω πάνω του ολόκληρο γαλόνι. (ΔΗ, σ. 7)

Προσπαθώντας να μας μνήσει στον κόσμο της δικής του ηθικής φιλοσοφίας, κάνει λόγο για τις τρεις εμπειρίες τις οποίες βιώνει σκεπτόμενος ζητήματα που αφορούν την έννοια της ηθικής:

- *θαυμασμό για την ύπαρξη του κόσμου*
- *την εμπειρία του να νοιώθεις απόλυτα ασφαλής*
- *το αίσθημα της ενοχής*

Τις τρεις αυτές εμπειρίες θα τις συναντήσουμε και στη συνέχεια στο κεφάλαιο όπου θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε την επιρροή που δέχτηκε ο Wittgenstein από τον Schopenhauer.

Αυτό το οποίο παρατηρεί είναι πως, όταν χρησιμοποιούμε ηθικές ή θρησκευτικές προτάσεις αυτό που καταφέρνουμε είναι αρχικά να μεταχειριζόμαστε παρομοιώσεις, δηλαδή λέγοντας ότι «ο Χ έχει μια πολύτιμη ζωή» χρησιμοποιούμε μεταφορικά την έννοια του πολύτιμος, αν και διαφαίνεται να υπάρχει μια αδιόρατη σχέση της κυριολεκτικής λέξης πολύτιμος με τη χρήση παρομοίωσης. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση σχηματισμού προτάσεων που σχετίζονται με τη θρησκεία. Όμως όταν προσπαθήσουμε να αφαιρέσουμε το υπόβαθρο της παρομοίωσης, τότε αυτό που μένει σύμφωνα με τον Wittgenstein είναι κάτι α-νόητο. Αυτή τους η α-νοησία είναι το κύριο χαρακτηριστικό τους :

Βλέπω, δηλαδή, τώρα, ότι αυτές οι ανόητες εκφράσεις δεν ήταν ανόητες επειδή τάχα δεν είχα βρει ακόμη τις σωστές εκφράσεις, αλλά ότι η ανοησία τους ήταν η ίδια τους η ουσία. (ΔΗ, σ. 11)



Η προσπάθεια του ανθρώπου να πει κάτι που στη πραγματικότητα είναι α-νόητο χαρακτηρίζεται ως κάτι μάταιο αφού πάντα θα χτυπά πάνω στα τοιχώματα του ίδιου του κλουβιού που δεν είναι άλλο από τα όρια που του θέτει η ίδια η γλώσσα. Ο φιλόσοφος δεν κατακρίνει όσους δίνουν τη δική τους μάχη να εκφράσουν το άρρητο αντιθέτως τη σέβεται, ίσως σαν μια ενδόμυχη επιθυμία να μιλήσει για όσα θα ήθελε να γνωρίζει.

Είναι όμως τεκμήριο μιας τάσης του ανθρωπίνου πνεύματος την οποία εγώ προσωπικά δεν μπορώ παρά να σέβομαι βαθιά και δεν θα προσπαθούσα ποτέ στη ζωή μου να τη γελοιοποιήσω. (ΔΗ, σ. 12)

Η καταληκτική αυτή πρόταση της *Διάλεξης* ίσως εμπερικλείει ορισμένα σπέρματα της ύστερης φιλοσοφίας του σχετικά με τις μορφές ζωής και τα γλωσσικά παίγνια. Η διαφορετικότητα που δείχνει να σέβεται αποτελεί βασικό άξονα της φιλοσοφίας που θα αναπτύξει στην ώριμη περίοδο της σκέψης του.

Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ότι η σιωπή που μας δίδασκε το *Tractatus* να διατηρούμε μπροστά σε κάτι το οποίο θεωρείται ως υπερβατικό στη *Διάλεξη*, δεν ισχύει. Εξάλλου και ο ίδιος από τη στιγμή που επέλεξε να κάνει λόγο για την ηθική ουσιαστικά «παραβαίνει» την τελευταία παράγραφο του *Tractatus*. Μένει όμως συνεπής στο μη προτασιακό χαρακτήρα της, γι' αυτό και δεν μπαίνει στη διαδικασία να την ορίσει. Σύμφωνα με τον Ray Monk η *Διάλεξη* έδωσε στον Wittgenstein την ευκαιρία να αλλάξει την εικόνα που είχε επικρατήσει για το *Tractatus* ότι ήταν «ένα έργο γραμμένο με θετικιστικό και αντιμεταφυσικό πνεύμα»³⁴ ενδεχομένως αυτός να ήταν και ο λόγος που επέλεξε να μην τοποθετήσει την ηθική για μια ακόμη φορά στο πλαίσιο της σιωπής.

Περίπου την ίδια περίοδο, σε συζητήσεις που έκανε με τον Friedrich Waismann³⁵, προσπαθώντας να δώσει τη δική του απάντηση στη θεωρία του Schlick

³⁴ Ray Monk (2002), σ. 280.

³⁵ Ο Friedrich Waismann ήταν από τα σημαντικότερα μέλη του Κύκλου της Βιέννης, κύριος στόχος του ήταν η απομάκρυνση κάθε μεταφυσικής από το πλαίσιο της φιλοσοφίας και η δημιουργία ενός φιλοσοφικού λόγου που να στηρίζεται στη γλώσσα των μαθηματικών και των φυσικών επιστημών. Οι συζητήσεις του με τον Wittgenstein δημοσιεύτηκαν με τον τίτλο «Notes on talks with Wittgenstein», *The Philosophical Review* 74 (1965), σσ. 12 – 16.



για τη θεολογική ηθική³⁶ υποστηρίζει ότι η πρόταση που περικλείει αυτό που ο ίδιος πιστεύει είναι ότι «αγαθό είναι εκείνο που ο Θεός προστάζει». Πάνω στην διατύπωση αυτή εκφράζει την άποψή του ο Θεοδόσιος Πελεγρίνης, η οποία θα μπορούσαμε να πούμε ότι εμφανίζει ανακολουθίες, υποστηρίζοντας πως ο Wittgenstein πέφτει σε φυσιοκρατική πλάνη (*naturalistic fallacy*) αφού αγνοεί, σύμφωνα με τον ίδιο, τη διαφορά ανάμεσα στη περιγραφική και την αξιολογική γλώσσα. « Ωστόσο ο Wittgenstein εμφανίζεται να συγχέει τις δύο αυτές μορφές γλώσσας και να περιπίπτει στην φυσιοκρατική πλάνη, όταν διατείνεται ότι “το καλό είναι καλό, επειδή το θέλει ο Θεός”»³⁷.

Μια άλλη παρατήρηση του Πελεγρίνη αναφέρεται στις σχετικές και απόλυτες αξίες, για τις οποίες κάναμε λόγο προηγουμένως, χαρακτηρίζοντας τη διάκριση αυτή των αξιών αυθαίρετη. Ο ίδιος φέρνει ένα παράδειγμα λέγοντας πως, εάν χρησιμοποιήσουμε τη πρόταση «αυτός είναι καλός παίχτης του τέννις», η οποία σύμφωνα με τον Wittgenstein είναι μια πρόταση σχετικής σημασίας, τότε θα μπορούσαμε να αντικαταστήσουμε την πρόταση αυτή ως εξής «Αυτός έχει δυνατό service», όμως δεν υπάρχει μια γενική αρχή που να υποστηρίζει ότι «Όποιος έχει δυνατό service είναι καλός παίχτης του τέννις». Έτσι καταλήγει ότι η διάκριση για την οποία κάνει λόγο ο φιλόσοφος «είναι πλασματική και ανυπόστατη, αφού στην πραγματικότητα το κριτήριό της – το ότι, δηλαδή, οι σχετικές κατ’ αντίθεσιν προς τις απόλυτες, αξίες υπαγορεύονται από τα γεγονότα – δεν υφίσταται»³⁸. Αν και δεν δέχεται την ύπαρξη των σχετικών αξιών δεν υποστηρίζει ότι όλες οι προτάσεις έχουν απόλυτο χαρακτήρα, αντιθέτως δέχεται πως οι προτάσεις απόλυτης σημασίας δεν είναι εντελώς ανεξάρτητες από τα γεγονότα ένας τέτοιος ισχυρισμός κατά τον Πελεγρίνη είναι λογικώς αδύνατος³⁹.

³⁶ Η θεολογική ηθική περιλαμβάνει δύο ερμηνείες για την ουσία του αγαθού, η πρώτη αναφέρει ότι το αγαθό είναι αγαθό επειδή το θέλει ο Θεός και η δεύτερη ότι ο Θεός θέλει το αγαθό επειδή είναι αγαθό. Ο Wittgenstein αποδέχεται την πρώτη ερμηνεία διότι δεν οδηγεί σε ερωτήματα του τύπου τι είναι αγαθό.

³⁷ Θεοδόσιος Ν. Πελεγρίνης (1991), σ . 89.

³⁸ ό.π., σελ. 91.

³⁹ Ενδιαφέρον παρουσιάζει το επιχειρήμα ως απάντηση του Κ. Μ. Κωβαίου στον ισχυρισμό του Θ. Πελεγρίνη «ότι η διάκριση των αξιών σε σχετικές και απόλυτες είναι πλασματική και ανυπόστατη», ο Κ. Μ. Κωβαίος καταλήγει, ότι το συμπέρασμα του Θ. Πελεγρίνη δεν απορρέει από πουθενά. Το επιχειρήμα του Θ. Πελεγρίνη και η απάντηση του Κ. Μ. Κωβαίου εκτίθενται στο έργο του Ludwig Wittgenstein (2000), *Περί Ηθικής*, σσ. 205 – 206.



2. «*ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΕΙΝΑΙ ΕΝΑ*» (TLP, 6.421)

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο έργο του Ludwig Wittgenstein προκαλεί η σύνδεση της ηθικής με την αισθητική και συγκεκριμένα η πρόταση που συναντούμε στην πρόταση 6,421 του *Tractatus*:

Ηθική και αισθητική είναι ένα.

Αρχικά η σχέση των δύο εννοιών παρουσιάζεται στα *Notebooks*, όπου οι δύο έννοιες γίνονται αντιληπτές υπό το πρίσμα της αιωνιότητας (*sub specie aeternitatis*):

Το έργο τέχνης είναι το αντικείμενο θεωρούμενο υπό το πρίσμα της αιωνιότητας και η καλή ζωή είναι ο κόσμος θεωρούμενος υπό το πρίσμα της αιωνιότητας. Αυτός είναι ο δεσμός ανάμεσα σε τέχνη και ηθική. (NB, 7.10.1916, 83.6)

Αν και στα *Notebooks* κάνει λόγο για δεσμό, στο *Tractatus* επέρχεται η ταύτισή τους. Μια ταύτιση που παρουσιάζεται ιδιαίτερος προβληματική για όσους έρχονται σε επαφή με το έργο του φιλοσόφου.

Η επιρροή που δέχτηκε από το οικογενειακό του περίγυρο ο Ludwig Wittgenstein αναφορικά με την τέχνη ενδεχομένως να επηρέασε τη φιλοσοφική του προβληματική πάνω στην έννοια της αισθητικής, όπως επίσης και η ιδιαίτερη εκτίμηση που έτρεφε ο Arthur Schopenhauer για τη συγκεκριμένη έννοια, κάτι στο οποίο θα αναφερθούμε σε επόμενο κεφάλαιο.

Η Βιέννη την περίοδο που γεννήθηκε ο Wittgenstein βρισκόταν σε μια πολιτισμική ακμή⁴⁰, κάτι που δεν θα μπορούσε να μην επηρεάσει την ανατροφή του, αφού η οικογένειά του ήταν μια από τις πλέον ευκατάστατες. Ο πατέρας του Karl (ένας από τους τέσσερις μεγιστάνες του αυστριακού χάλυβα) έπαιζε βιολί, η μητέρα του Leopoldine πιάνο, ο μεγαλύτερος αδερφός του Hans εθεωρείτο παιδί θαύμα, κάτι

⁴⁰ Για την πολιτισμική κατάσταση της Βιέννης τη συγκεκριμένη περίοδο και την επιρροή που δέχτηκε ο L. Wittgenstein αναφέρονται οι Allan Janik και Stephen Toulmin (1996), καθώς και ο Ray Monk, (2002), παρουσιάζοντας την καλλιτεχνική φύση της οικογένειας Wittgenstein και τον τρόπο με τον οποίο επηρεάστηκε ο βιεννέζος φιλόσοφος.



ανάλογο του Mozart, ο άλλος του αδερφός Paul ήταν διάσημος μονόχειρας πιανίστας για τον οποίον είχαν γράψει έργα πολλοί συνθέτες τις περιόδους εκείνης, ενώ η αδερφή του Hermine ασχολούταν με τη ζωγραφική.

Μεγάλες προσωπικότητες της εποχής είχαν κατά καιρούς επισκεφτεί το σπίτι του φιλοσόφου με αποτέλεσμα ο ίδιος να είναι εκτεθειμένος σε μία ατμόσφαιρα διανόησης και μεγάλων καλλιτεχνικών επιτευγμάτων. Η επαφή του με την τέχνη δεν θα μπορούσε να μην επηρεάσει και το φιλοσοφικό του έργο, εξάλλου δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι το *Tractatus* είναι γραμμένο με τέτοια μορφή που μας παραπέμπει σε ποίημα. Ίσως αυτό πηγάζει από την άποψη που υποστήριζε ότι, για να γράψει κάποιος φιλοσοφία θα πρέπει να τη γράψει υπό μορφή ποιήματος. Η μουσική όμως ήταν εκείνη που τον συγκινούσε περισσότερο, γι' αυτό και φοβόταν πως ό,τι και αν δίδασκε, ποτέ δεν θα μπορούσε να γίνει κατανοητό εξαιτίας του άρρητου χαρακτήρα της. Μη μπορώντας ο ίδιος να εκφράσει την ουσία της, πίστευε πως το στοιχείο αυτό θα είχε αντίκτυπο στην διδασκαλία του. Ένας από τους αγαπημένους του μουσικούς ήταν και ο Schubert⁴¹, το στοιχείο που τον συγκινούσε περισσότερο στη μουσική του ήταν, ότι το ηθικό και το αισθητικό στοιχείο αλληλοπλέκονταν, κάτι που ενδεχομένως να έπαιξε ρόλο στο τρόπο με τον οποίο ο Wittgenstein αντιμετώπιζε τη σύνδεση ηθικής και αισθητικής. Άγνωστη παραμένει προς το παρόν η επιρροή του φιλοσόφου στον ελληνικής καταγωγής μουσικό Γιάννη Χρήστου, ο οποίος ανεξάρτητα από τα μαθήματα σύνθεσης στο πανεπιστήμιο του Cambridge παρακολούθησε και μαθήματα από τον Ludwig Wittgenstein και τον Bertrand Russell. Υπάρχει η άποψη πως οι έννοιες «παιχνίδι» και «κανόνας» που συναντούμε στο ύστερο φιλοσοφικό έργο του φιλοσόφου ίσως μπορούν να συνδεθούν με τις έννοιες «πράξη» και «μεταπράξη» στο ώριμο έργο του Γιάννη Χρήστου.⁴²

Πριν προχωρήσουμε στη σύνδεση ηθικής και αισθητικής καλό θα ήταν να αναφερθούμε στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει ο φιλόσοφος την αισθητική. Στο πρώιμο έργο του μεγαλύτερη βαρύτητα δίνεται στην ηθική και όχι τόσο στην αισθητική, αυτό διαφοροποιείται στην ύστερη φιλοσοφία του όπου οι αναφορές του στην αισθητική είναι περισσότερες, χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι οι *Διαλέξεις*

⁴¹ Ludwig Wittgenstein (2002), *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, προλ., εισαγ., μτφρ., σχόλια, επιμ. Κωστής Μ. Κωβαίος, εκδ. Χρ. Ανδρέου, Λευκωσία, σ. 307.

⁴² Περισσότερα στοιχεία αναφορικά με την σχέση του Γιάννη Χρήστου και Ludwig Wittgenstein περιλαμβάνονται στο site της Μεγάλης Μουσικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος <http://www.mmb.org.gr>



που έδωσε και καλύπτουν μία περίοδο από το 1930 έως το 1938. Στις *Διαλέξεις* αυτές ο Wittgenstein «αναλαμβάνει να δείξει τι μπορεί να είναι η αισθητική, χρησιμοποιώντας τη μέθοδο της ανάλυσης εννοιών όπως “εκτίμηση”, “αισθητική κρίση”, “αισθητικά απορήματα”, “αισθητικές αντιδράσεις”, “πειραματική ψυχολογία”, “ψυχανάλυση” κλπ.»⁴³. Η δυσκολία με τις *Διαλέξεις*⁴⁴ έγκειται στο ότι δεν υπάρχει μια σειρά σε όσα διατύπωνε ο Wittgenstein με αποτέλεσμα να δημιουργούνται προβλήματα στην κατανόηση.

Για τον Wittgenstein, το σφάλμα που κάνουμε όταν συζητάμε για την αισθητική είναι ότι προσπαθούμε να πούμε εάν κάτι είναι ωραίο. Από νεαρή κιόλας ηλικία μαθαίνουμε λέξεις, όπως το «ωραίος» ή το «καλός», όπου αρχικά παρουσιάζονται ως επιφωνήματα και στη συνέχεια ως υποκατάστατο κάποιας κίνησης ή έκφρασης προσώπου. Όμως από τη φράση «ωραίο φαγητό» σιγά – σιγά μεταβαίνουμε, στην φράση «ωραίος πίνακας». Αντιλαμβανόμαστε ότι δεν υπάρχει κάποια συνάφεια ανάμεσα στη χρήση της ίδιας λέξης, στο πλαίσιο διαφορετικών προτάσεων. Ο ίδιος αρνείται το ερώτημα «τι είναι ωραίο» ως το βασικό ερώτημα της αισθητικής, διότι όπως χαρακτηριστικά αναφέρει : «Μπορεί κανείς να νομίζει πως Αισθητική είναι η επιστήμη που μας λέει τι είναι ωραίο. Πολύ γελοία άποψη να την σχολιάσει κανείς. Υποθέτω πως θα 'πρεπε να περιλαμβάνει και ποιο είδος καφέ είναι γευστικότερο»⁴⁵. Πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα και ο Frank Sibley σε άρθρο του⁴⁶ αναφέρει πως στην περίπτωση της αισθητικής οι άνθρωποι έχουν την τάση να

⁴³ Ludwig Wittgenstein (2002), *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, σ. 18.

⁴⁴ Η παράδοση των μαθημάτων από τον Wittgenstein ξεκίνησε τον Ιανουάριο του 1930 όπου όλο το ακαδημαϊκό έτος παρέδιδε μαθήματα μία φορά την εβδομάδα, τα μαθήματα αυτά διεξάγονταν σε αίθουσα του τμήματος Καλών Τεχνών του Πανεπιστημίου του Cambridge. Από το 1931 όμως έως και το 1938 τα μαθήματα γίνονταν σε ιδιωτικούς χώρους. Τις *Διαλέξεις* αυτές τις είχε παρακολουθήσει μια μικρή ομάδα φοιτητών εκ των οποίων και οι Rush Rhees, Yorick Snythies, James Taylor, Casmir Lewy, Theodore Redpath και Maurice Drury. Τα κείμενα που έχουν κυκλοφορήσει με τον τίτλο *Διαλέξεις περί Αισθητικής*, δεν αποτελούν σημειώσεις του ίδιου του L. Wittgenstein αλλά όσα κατάφεραν να καταγράψουν οι σπουδαστές του από τη σειρά των *Διαλέξεων* αυτών οπότε είναι άξιο απορίας εάν θα επιδοκίμαζε ο ίδιος ο Wittgenstein την δημοσίευσή τους. Στα ελληνικά οι *Διαλέξεις* αυτές μεταφράστηκαν πρώτη φορά από τον Κ. Μ. Κωβαίο με τίτλο «Διαλέξεις περί της Αισθητικής» και περιελήφθησαν στο βιβλίο του Κωνσταντίνου Ι. Βουδούρης (1977), *Ανθολόγιο Αναλυτικών Φιλοσόφων*, Αθήνα, σσ. 135 – 194. Στην παρούσα εργασία οι παραπομπές στις *Διαλέξεις* αφορούν το βιβλίο του Ludwig Wittgenstein (2002), *Περί Τέχνης και Αισθητικής*.

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein (2002), *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, σ. 92.

⁴⁶ Franc Sibley (1959), «Aesthetic concepts», *Philosophical Review* 68, σσ. 421 – 450.



ενεργοποιούν τις αισθήσεις τους όταν έρχονται σε επαφή με ένα αισθητικό αντικείμενο, όπως επίσης και να εφαρμόζουν το ίδιο λεξιλόγιο που συνηθίζουν να χρησιμοποιούν όταν για παράδειγμα κάτι είναι «γλυκό στη γεύση του». Όπως γίνεται αντιληπτό η αισθητική δεν είναι μια έννοια απλής ερμηνείας, για τον Wittgenstein, από τη στιγμή που βρίσκεται εκτός λογικού χώρου το μόνο που ισχύει γι' αυτή είναι ότι και για την ηθική :

Για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σιωπάει.(TLP, 7)

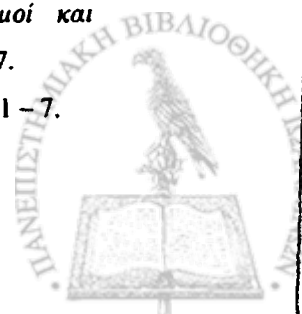
Το θέμα στην αισθητική δεν είναι το θέμα του γούστου, το ερώτημα έτσι μετατρέπεται από «Σ' αρέσει αυτό;» στο «Γιατί σ' αρέσει αυτό;»⁴⁷ προσπαθώντας κατ' αυτόν τον τρόπο το υποκείμενο να υπερπηδήσει την υποκειμενικότητά του και να οδηγηθεί στη θέαση της αισθητικής μέσα από το πρίσμα της προσπάθειας που θα καταβάλει ώστε να προσεγγίσει το «γιατί». Κάτι όχι ιδιαιτέρως εύκολο αφού η γλώσσα μας δεν προσφέρει τη δυνατότητα να προχωρήσουμε πέρα από το «γλωσσικό μας κλουβί». Το μόνο που καταφέρουμε να κάνουμε είναι να προσεγγίσουμε αίτια αντί για λόγους, κάτι που μας παραπέμπει στη *Διάλεξη περί ηθικής* και στη χρήση γεγονότων κάθε φορά που προσπαθούμε να εκφράσουμε την ηθική. Από τη στιγμή που και η αισθητική μπαίνει στη σφαίρα του άρρητου το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να την δείξουμε και όχι να την εκφράσουμε.

Μια προσέγγιση της άποψης του Wittgenstein για την αισθητική προσπαθεί και ο Ferrater Mora σε άρθρο του εμμένοντας στο ότι στην αισθητική καλό θα ήταν να αποφεύγονται όροι όπως το «ωραίο» διότι το μόνο που εξυπηρετούν είναι την ανάγκη μας για καθολίκευση, κάτι το οποίο απασχολεί τους κριτικούς της τέχνης χωρίς όμως να τους ενδιαφέρει το πιο σημαντικό, η ίδια η αισθητική⁴⁸.

Στην πρόωπη φιλοσοφική του σκέψη η αισθητική χαρακτηρίζεται από τρία στοιχεία :

⁴⁷ Το πέρασμα από το «Σ' αρέσει αυτό» στο «Γιατί σ' αρέσει αυτό» αναφέρθηκε για πρώτη φορά στις Διαλέξεις του L. Wittgenstein στο Cambridge την περίοδο 1932-35. Σε ελληνική μετάφραση περιλαμβάνεται στο βιβλίο του Κωστή Μ. Κωβαίου (1993), *Wittgenstein Αφορισμοί και εξομολογήσεις*, επλ., εισ., μτφρ, σημ., σχόλια Κ. Μ. Κωβαίος, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, σ.167.

⁴⁸ Ferrater Mora, *Deflationary Art*, <http://www.ferratermora.com/essay/Wittgenstein-impertinence.html>, σσ. 1 – 7.



- i) έχει τη δυνατότητα να δειχτεί αλλά όχι να ειπωθεί.
- ii) είναι υπερβατική, διότι αυτό που έχει αξία δεν μπορεί να τοποθετείται εντός του κόσμου επειδή τότε θα ήταν ενδεχομενικό.
- iii) βασίζεται σε μία μυστική εμπειρία σχετικά με το όχι πώς είναι ο κόσμος αλλά με το ότι είναι⁴⁹.

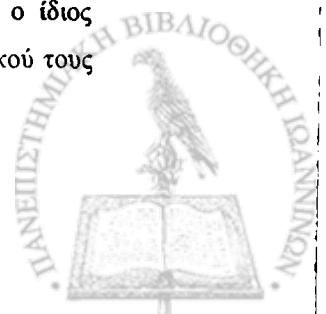
Χαρακτηριστικά που συναντούμε και για την ηθική. Στις διαλέξεις που είχε παραδώσει στο Cambridge κατά τη χρονική περίοδο 1932 – 1933 και μας έχουν διασωθεί από τον George Moore⁵⁰, ο Wittgenstein, εκφράζει την επιθυμία του να διατυπώσει κάποιες απόψεις αναφορικά με την γραμματική των ηθικών εκφράσεων του Θεού. Σύμφωνα με τον Moore λίγα πράγματα κατάφερε να διατυπώσει πάνω στο ζήτημα αυτό αφού το θέμα με το οποίο ασχολήθηκε περισσότερο δεν ήταν τόσο η ηθική αλλά η αισθητική, αυτό ίσως οφείλεται στην άποψη του ότι όσα διατύπωνε κατά καιρούς για την αισθητική ίσχυαν με μικρές διαφοροποιήσεις και για την ηθική.

Όπως έχουμε προαναφέρει η σύνδεση των δύο εννοιών παρουσιάστηκε για πρώτη φορά στα *Notebooks* όπου επικρατούσε η θέαση των δύο εννοιών *sub specie aeternitatis*. Στο *Tractatus* η ηθική με την αισθητική «ενώνονται» δημιουργώντας κατ' αυτό τον τρόπο αρκετά ερωτηματικά πάνω στη σκέψη του φιλοσόφου. Σύμφωνα με τον Engelmann στο συγκεκριμένο σημείο ο Wittgenstein δεν θέλει να πει πως η αισθητική δεν έχει καμία απολύτως διαφορά με την ηθική. Η εντός παρενθέσεως, αυτή πρόταση τον παραπέμπει σε κάτι που ο Wittgenstein ναι μεν δεν ήθελε να εκφράσει αλλά ταυτοχρόνως και να μην αποσιωπήσει. «Και αυτό επιτυγχάνεται με την μορφή ενός υπομνήματος που υπενθυμίζει στον αναγνώστη μian ιδέα την οποία υποτίθεται ότι διαθέτει ανά πάσα στιγμή»⁵¹.

⁴⁹ Hans – Johann Glock (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, σ. 31.

⁵⁰ Οι *Διαλέξεις* αυτές πρωτοδημοσιεύτηκαν από τον George Moore (1955) με τον τίτλο «Wittgenstein's Lectures in 1930 – 33», *Mind* 64, σσ. 1 – 27.

⁵¹ Ludwig Wittgenstein (2002), *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, σ 158. Ο Κωβαίος θεωρεί ότι υπήρξε μία παρεξήγηση της πρότασης αυτής του Wittgenstein από τον Engelmann η ερμηνεία που ο ίδιος προτείνει σχετίζεται με την ταυτότητα ηθική, αισθητικής και λογικής ως ταυτότητα του λογικού τους status και κατ' επέκταση ως μορφών περιγραφής της πραγματικότητας.



Από τη στιγμή που η αισθητική ενώνεται με την ηθική, αποκλείοντας τον ηθικό λόγο οδηγούμαστε ταυτόχρονα και σε αποκλεισμό του αισθητικού. Οι δύο έννοιες χαρακτηρίζονται ως α – νόητες, εκτός του λογικού χώρου μέσα στον οποίο βρίσκονται όλα όσα εκφράζουμε, έτσι μια περιγραφή του κόσμου, δε θα μπορούσε να περιέχει ούτε ηθικές αλλά ούτε και αισθητικές προτάσεις, διότι όπως είχε αναφέρει και ο ίδιος ο Wittgenstein στη *Διάλεξη περί ηθικής* τα γεγονότα δεν μπορούν να εκφράσουν αξιολογικές κρίσεις. Σύμφωνα με τον Θεόφιλο Βέικο⁵², η ηθική και η αισθητική το μόνο που έχουν τη δυνατότητα να κάνουν είναι να περιγράψουν ότι προτιμήσαμε το ένα γεγονός έναντι κάποιου άλλου, χωρίς αυτό να ταυτίζει τις αισθητικές και ηθικές αξίες με τις προτιμήσεις μας.

Αναμφισβήτητα η ομοιότητα των δύο εννοιών δεν θα μπορούσε παρά να είναι το ότι και οι δύο ασχολούνται με αξίες, στη *Διάλεξη περί ηθικής* από την αρχή κιάλας του λόγου του συνδέει την ηθική με την αισθητική χαρακτηρίζοντας την πρώτη ως μέρος της δεύτερης, κάτι που μας παραπέμπει στις *Διαλέξεις* του Cambridge λίγα χρόνια αργότερα. Σύμφωνα με την Diané Collinson⁵³ η ηθική και η αισθητική, σχετίζονται με το νόημα της ζωής, με αυτό που κάνει τη ζωή μας να έχει αξία, κάνοντας λόγο για κάτι εσωτερικό, παραπέμποντάς μας κατ' αυτόν τον τρόπο στα *Notebooks*, όπου ο φιλόσοφος χαρακτήριζε ως ωραίο αυτό που μας κάνει ευτυχισμένους. Θα μπορούσαμε να πούμε πως για τον Wittgenstein ίσως αυτή να είναι η σύνδεση των δύο εννοιών, αυτό που μας δημιουργεί το αίσθημα της πλήρωσης όταν παρατηρούμε κάτι που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως «ωραίο», μας οδηγεί στο κόσμο των ευτυχισμένων ανθρώπων, δημιουργώντας με αυτό τον τρόπο μια «γέφυρα» ανάμεσα στο ωραίο και το καλό. Με βάση την άποψη του αυτή θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η ηθική προέρχεται από την αισθητική. Εύλογα κάποιος θα ρωτούσε πώς μία πράξη που την χαρακτηρίζουμε ως ηθική ή μη, μπορεί να έχει ως αφετηρία της την αισθητική. Μία ενδεχόμενη απάντηση θα ήταν πως, όταν αναφέρεται ο Wittgenstein στην έννοια της αισθητικής, δεν έχει κατά νου κάποιον ωραίο πίνακα ή μια γλυκιά μελωδία μόνο, η αισθητική είναι ένας ευρύτερος ορίζοντας που περιλαμβάνει ίσως και την αρμονία που χαρακτηρίζει τις ενέργειές μας με το υπόλοιπο σύνολο, εντάσσοντας τις πράξεις μας κατ' αυτόν τον τρόπο στο

⁵² Θεόφιλος Βέικος (1990), σσ. 217 – 229.

⁵³ Diané Collinson (Summer 1985), «Ethics and Aesthetics are one», *British Journal of Aesthetics* 25:3, σσ. 266 – 272.



πλαίσιο των ωραίων ή άσχημων συμπεριφορών και κατ' επέκταση σε ηθικές και ανήθικες. Έτσι θα μπορούσαμε να δικαιολογήσουμε την άποψη πως το ωραίο είναι αυτό που μας κάνει ευτυχισμένους, καθώς επίσης και το ότι όπως είχε ο ίδιος αναφέρει ότι έλεγε κατά καιρούς για την αισθητική ίσχυαν και για την ηθική.

Η αξία των δύο εννοιών πηγάζει από την θέασή τους *sub specie aeternitatis*, κάτι που τις διαχωρίζει από όλα όσα χρησιμοποιούμε στην καθημερινή μας ομιλία. Η καθημερινή μας οπτική αντικρίζει τα πράγματα μέσα από αυτά, ενώ η σκοπιά της αιωνιότητας τα παρατηρεί απ' έξω με αποτέλεσμα ταυτόχρονα να γίνονται μέρος του χρόνου και του χώρου:

Κάθε πράγμα θεωρούμενο υπό το πρίσμα της αιωνιότητος είναι ένα πράγμα θεωρούμενο μαζί με ολόκληρο τον λογικό χώρο. (NB, 7.10.1916, 83.11)

Η θέαση τους *sub specie aeternitatis* κατά τον Max Black⁵⁴ είναι η πεμπτουσία της αισθητικής και της ηθικής συμπεριφοράς, είναι το στοιχείο εκείνο που τις κάνει να διαφοροποιούνται από όσα λέγονται στην καθημερινή μας ομιλία, η κατανόησή τους δεν σχετίζεται με τα εγκόσμια αλλά με κάτι έξω από το λογικό χώρο. Αυτό που προσπαθούν να κάνουν είναι να νοηματοδοτήσουν τον κόσμο, σύμφωνα με τον Bouveresse, «Αν όμως το νόημα του κόσμου βρίσκεται εκτός κόσμου, εκτός εκείνου που παρέχει το υλικό του λόγου μας (*discours*), τότε οτιδήποτε παρέχει στο αντικείμενο μια αισθητική αξία δεν μπορεί να κάνει την εμφάνισή του στην περιγραφή αυτού του αντικειμένου»⁵⁵. Δηλαδή αν η ηθική και η αισθητική προσπαθούν να ερμηνεύσουν τον κόσμο παρόλ' αυτά το στοιχείο εκείνο της ερμηνείας δεν μπορεί να βρίσκεται στο χαρακτηρισμό του αντικειμένου διότι οι δύο αυτές έννοιες βρισκόμενες εκτός λογικού χώρου δεν μας δίνουν τη δυνατότητα να προσεγγίσουμε έπ' ακριβώς το νόημά τους. Όπως είχε προαναφέρει και ο Wittgenstein στη *Διάλεξη περί ηθικής* το μόνο που καταφέρνουμε να κάνουμε είναι να χρησιμοποιούμε γεγονότα για να εκθέσουμε την έννοια του καλός (και συνεπώς την έννοια του ωραίος).

⁵⁴ Max Black (1992), *A companion to Wittgenstein's "Tractatus"*, Cornell University Press Ithaca, New York, σ. 371.

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein (2002), *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, σ. 285.



Πολλές είναι οι προσπάθειες ερμηνείας της σύνδεσης ηθικής και αισθητικής, αλλά προς το παρόν καμία δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι προσεγγίζει αυτό που είχε κατά νου ο ίδιος ο Wittgenstein. Από την πλευρά του ο Michael Hodges αρνείται την ομοιότητα στις ηθικές και αισθητικές κρίσεις κάτι στο οποίο εμμένουν οι θετικιστές, αυτό το οποίο ασπάζεται είναι ότι «η καλή – ευτυχισμένη ζωή, αποτελείται από την αισθητική κατανόηση και εκτίμηση του κόσμου στον οποίο η βούληση και η ιδέα βρίσκονται σε ενότητα. Το μεταφυσικό και το βουλόμενο υποκείμενο είναι ένα και το αυτό»⁵⁶. Η άποψη του Wittgenstein σχετικά με τη θέαση της ηθικής και της αισθητικής *sub specie aeternitatis* παραπέμπει στον Hodges στο παρόν και στην αιώνια στιγμή του παρόντος όπου ο κόσμος γίνεται αντιληπτός ως αισθητικό υποκείμενο. Η έννοια του χρόνου και συγκεκριμένα η αιωνιότητα μέσα από το παρόν μας παραπέμπει στον Arthur Schopenhauer και στην επιρροή που δέχτηκε ο φιλόσοφος από το έργο του.

Αυτό που προξενεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ο τρόπος με τον οποίο η ηθική έρχεται σε επαφή με μια συγκεκριμένη μορφή τέχνης, τη λογοτεχνία. Αναφορά μέσα στο έργο του Wittgenstein για την λογοτεχνία και την ηθική δεν έχουμε συναντήσει, όμως με βάση τα βιοματικά του στοιχεία η λογοτεχνία ήταν ένα μέρος της ίδια του της ζωής, δεν θα πρέπει να παραλείψουμε την προτίμησή του στους Ρώσους συγγραφείς, που ίσως υπήρξε κίνητρο για την επίσκεψή του μερικά χρόνια αργότερα στη Ρωσία. Το ενδιαφέρον του για την λογοτεχνία το συναντάμε σε ορισμένα αποσπάσματα του *Πολιτισμός και Αξίες* όπως και σε κάποιες συζητήσεις του Wittgenstein⁵⁷, αν και όπως προαναφέραμε άμεση σχέση λογοτεχνίας και ηθικής δεν μπορούμε να παρατηρήσουμε παρόλ' αυτά ίσως ο ηθικός άξονας των λογοτεχνικών έργων να είχε μια έμμεση επιρροή πάνω στο φιλόσοφο. Πολλοί είναι εκείνοι που υποστηρίζουν τη σύνδεση λογοτεχνίας και ηθικής. Η Iris Murdoch για παράδειγμα στο έργο της *Metaphysics as a guide to morals* υποστηρίζει ότι η τέχνη

⁵⁶ Michael Hodges (1990), σ. 149.

⁵⁷ Ο Κ. Μ. Κωβαίος στο *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, σσ. 225 – 254, επιλέγει ορισμένα χαρακτηριστικά αποσπάσματα από έργα και συζητήσεις του L. Wittgenstein με κεντρικό άξονα την λογοτεχνία. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο γίνεται περισσότερο κατανοητή η σχέση του φιλοσόφου με τη λογοτεχνία και τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος την προσέγγιζε.



της λογοτεχνίας από παλαιότερα ήταν πιο κοντά στην έννοια της ηθικής σε σχέση με τις άλλες μορφές τέχνης⁵⁸.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον μας προκαλεί και η προτίμηση του φιλοσόφου για τον κινηματογράφο, μια μορφή τέχνης που δεν τον άφηνε ασυγκίνητο. Το στοιχείο εκείνο που τον ικανοποιούσε ιδιαίτερα ήταν η ευτυχής κατάληξη (happy ending) των φιλμ που παρακολουθούσε. Συγκεκριμένα υποστήριζε πως η ουσία της τέχνης είναι η πορεία προς την ευτυχή κατάληξη, κάτι δηλαδή που επέρχεται ως κάθαρση και μας πηγαίνει ένα βήμα πιο κοντά στην ευτυχία. Για τον Wittgenstein «*Το φιλμ, ειδικότερα είναι μια δραματοποίηση ενός ονείρου εκπλήρωσης επιθυμιών και συνεπώς, αν είναι πιστό στη μορφή, θα πρέπει κατ' ανάγκην να τελειώνει με την ικανοποίηση της επιθυμίας*»⁵⁹. Για το φιλόσοφο ωραίο φιλμ, ήταν αυτό που οδηγούσε στην κατάκτηση της ευτυχίας των ατόμων που το παρακολουθούσαν, επιβεβαιώνοντας ό,τι ο ίδιος είχε διατυπώσει στα *Notebooks*. Μια ταινία χωρίς χαρούμενη κατάληξη για τον Wittgenstein σήμαινε άρνηση των θεμελιωδών αρχών του κινηματογράφου, και ίσως διαχωρισμό της αισθητικής από την ηθική.

⁵⁸ Το γιατί συνέβαινε αυτό προσπαθεί μέσα από τη δική της προσωπική σκοπιά να προσεγγίσει η Martha Nussbaum ισχυριζόμενη πως οι άνθρωποι που επιλέγουν μια ενάρετη ζωή ταυτόχρονα γίνονται και αντικείμενο «μελέτης» στο πλαίσιο της λογοτεχνίας, με αποτέλεσμα ορισμένα λογοτεχνικά κείμενα να απασχολούν την ηθική φιλοσοφία και ταυτόχρονα να γίνονται παραδείγματα ηθικής ενέργειας. Έτσι καταλήγει στο ότι το θέμα της τέχνης είναι και θέμα της ηθικής (1985, «*Finely Aware and Richly Responsible: Moral attention and the moral task of literature*», *The Journal of Philosophy* 82, σσ. 516 – 529). Πάνω στο ζήτημα αυτό διατύπωσαν την άποψή τους και οι Allan Janik και Stephen Toulmin υποστηρίζοντας πως: «*Μόνο η τέχνη μπορεί να εκφράσει την ηθική αλήθεια και μόνο ο καλλιτέχνης μπορεί να διδάξει τα πράγματα που αξίζουν περισσότερο στη ζωή*» (1996, σ. 197).

⁵⁹ Ludwig Wittgenstein (2002), *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, σ. 268.



3. ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΛΕΓΕΙΝ ΚΑΙ ΔΕΙΚΝΥΕΙΝ (SAYING AND SHOWING DISTINCTION).

Στο πρώιμο έργο του L. Wittgenstein συναντούμε τη διάκριση λέγειν και δεικνύειν, δύο έννοιες εξόχως ενδιαφέρουσες για τους μελετητές του έργου του φιλοσόφου. Έχει γίνει σαφές πως ολόκληρη η φιλοσοφία του Wittgenstein είναι μια διαρκής πάλη ανάμεσα σε αυτό που μπορεί να ειπωθεί και στο ανείπωτο: για όσα μπορούμε να μιλάμε γι' αυτά θα πρέπει να μιλάμε και να σιωπούμε σε όσα δεν μπορούμε να διατυπώσουμε τις απόψεις μας εξαιτίας του άρρητού τους χαρακτήρα. Η γλώσσα μας, μας περιορίζει να μιλήσουμε για όλα όσα θα θέλαμε, μας κρατά «δέσμους» απέναντι στη σφαίρα του ανείπωτου, δίνοντάς μας μόνο τη δυνατότητα να εκφράζουμε όλα όσα μπορούν να απεικονιστούν στη πραγματικότητα, για όλα όσα δηλαδή τοποθετούνται εντός του λογικού χώρου, για τις έννοιες όμως της ηθικής, της αισθητικής και της λογικής, που βρίσκονται εκτός λογικού χώρου είμαστε υποχρεωμένοι να σιωπούμε. Όμως ακόμα και γι' αυτές τις κατηγορίες ο Wittgenstein μας έδωσε τη δυνατότητα να επικοινωνούμε μέσα από την ίδια τη σιωπή μας. Χαρακτηριστικός είναι ο τίτλος της Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου σε άρθρο της στο περιοδικό *Φιλοσοφία* « Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein, τα σύγχρονα “εις εαυτόν” ή πώς “κουβεντιάζεται” η σιωπή », όπου δίνεται έμφαση στην παρουσίαση της ηθικής στο πρώιμο έργο του Wittgenstein και στον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να επικοινωνούμε για την ηθική χωρίς να πέφτουμε στο σφάλμα να χρησιμοποιούμε την περιγραφή γεγονότων. Ο φιλόσοφος δε μας άφησε «καταδικασμένους» σε αιώνια σιωπή, αντιθέτως, μας έδωσε τη δυνατότητα να μιλούμε μέσω της σιωπής μας, για όλα όσα αδυνατούμε, έχοντας ως σύμμαχο τη διαδικασία του δεικνύειν.

Η διάκριση λέγειν και δεικνύειν εκτίθεται στο *Tractatus Logico – Philosophicus*, όπου στις παραγράφους 4.022 και 4.023 μέσα από την προσπάθειά του να μας καταστήσει σαφές την έννοια της πρότασης αναφέρεται στη διάκριση αυτή με αποτέλεσμα να καταλήξει στην παράγραφο 4.1212 όπου διαχωρίζει σαφώς τις δύο έννοιες :

Η πρόταση δείχνει το νόημά της



Η πρόταση, όταν είναι αληθής, δείχνει πως έχουν τα πράγματα. Και λέει πώς έχουν έτσι. (TLP, 4.022)

Κάθε πρόταση, έχει την τάση να δείχνει αυτό που αποτελεί το νόημά της. Όμως τίθεται και η παράμετρος, του να είναι αληθής η πρόταση, διότι στην περίπτωση ψευδοπροτάσεων προκύπτει ζήτημα εγκυρότητας. Με βάση το συλλογισμό του φιλοσόφου κάνουμε λόγο για γενική καθοριστική μορφή του εκάστοτε προτασιακού συστήματος που συνιστάμενο από αληθή στοιχεία δύναται να δείξει πώς έχουν τα πράγματα.

Στην παράγραφο 4.023 ο Wittgenstein εκθέτει την λειτουργία της πρότασης σε σχέση με την πραγματικότητα. Η δεύτερη καθορίζεται από την πρόταση με ένα ναι ή ένα όχι, και επειδή η πραγματικότητα κινείται στο πλαίσιο της ενδεχομενικότητας κάτι τέτοιο ισχύει και για την πρόταση αφού αποτελεί τον παράγοντα προσδιορισμού της. Ακόμα και στην περίπτωση που η πρόταση δεν χαρακτηρίζεται ως αληθής, μπορούμε να αντλήσουμε συμπεράσματα, για την ίδια την πραγματικότητα. Μέσα από τη σχέση πραγματικότητας και πρότασης ο Wittgenstein θέλει να δώσει τη λειτουργία του λέγειν και του δεικνύειν ώστε να υποστηρίξει πως :

Η πρόταση δείχνει τη λογική μορφή της πραγματικότητας. (TLP, 4.121)

Η λογική μορφή δεν μπορεί να λεχθεί αλλά να δειχτεί, αίτιο της κατάστασης αυτής είναι ότι η λογική μορφή δε βρίσκεται εντός του λογικού χώρου, αλλά αποτελεί κοινό στοιχείο της πραγματικότητας με την πρόταση, με μόνο τρόπο έκφρασης της λογικής μορφής, την τοποθέτηση της πρότασης εκτός του κόσμου. Καταφέροντας να μας αποσαφηνίσει τη σχέση πρότασης και πραγματικότητας καταλήγει στο ότι:

Αυτό που μπορεί να δείχνεται δεν μπορεί να λέγεται. (TLP, 4.1212)

Για όσα μπορούμε να μιλάμε έχουμε και τη δυνατότητα να τα δείχνουμε, αλλά το αντίστροφο δεν μπορεί να ισχύει πάντα. Το τέντωμα του χεριού και η προέκταση του δακτύλου μπορεί να μας δείξει τι είναι για παράδειγμα η ηθική ή το αισθητικά ωραίο, αλλά η γνώση μας φτάνει μέχρι εκεί. Τα λόγια μας δεν έχουν τη δυνατότητα να πουν



όσα εμείς θα θέλαμε. Για όσα δεν μπορούμε να μιλάμε έχουμε ως μοναδική δυνατότητα να τα δείξουμε, όλα τα υπόλοιπα είναι προσπάθειες του να πούμε κάτι που χαρακτηρίζεται ως άρρητο με μοναδικό αποτέλεσμα να περιγράψουμε γεγονότα.

Θα μπορούσαμε ίσως να χαρακτηρίσουμε τις δύο έννοιες ως συμπληρωματικές για την κατανόηση του κόσμου, για όσα μπορούμε να μιλάμε δεν έχουμε την ανάγκη και να τα δείξουμε από τη στιγμή που αποσαφηνίζουμε τις απόψεις μας μέσω των λεγομένων μας, όμως στη περίπτωση όλων όσων ανήκουν στη σφαίρα του ανείπωτου μένοντας «εγκλωβισμένου» στα όρια του γλωσσικού μας κλουβιού, το μόνο που έχουμε τη δυνατότητα να κάνουμε είναι να «εκφράσουμε» τις ιδέες που μας δημιουργούνται μέσω τις διαδικασίας του δεικνύειν. Έτσι ώστε να μπορέσουμε κατ' αυτό τον τρόπο να συμβάλλουμε στη διαδικασία κατανόησης του κόσμου ακόμα και για τα ζητήματα που δεν μπορούμε να εκφραστούμε λεκτικά.

Σύμφωνα με τον Hacker, η θεωρία του λέγειν και του δεικνύειν που διατύπωσε ο Wittgenstein βασίζεται πάνω στην άρνησή του για την θεωρία των Τύπων του Bertrand Russell⁶⁰, η οποία έχει τις απαρχές της στη θεωρία του Frege για

⁶⁰ Στοιχεία για τη Θεωρία των Λογικών Τύπων του Russell παρουσιάζονται στο βιβλίο του Διονυσίου Αναπολιτάνου (1985), *Εισαγωγή στη φιλοσοφία των Μαθηματικών*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα. Στο συγκεκριμένο σημείο παραθέτουμε από το site <http://www.panteion.gr/~dionysos/segal7.htm> μια σύντομη επεξήγηση σχετικά με τον τρόπο που συνέλαβε ο φιλόσοφος την θεωρία του καθώς και τα προβλήματα που δημιουργήθηκαν:

«Ο Frege ετοιμαζόταν να εκδώσει τον δεύτερο τόμο του έργου του, Grundgesetze der Arithmetik (Θεμελιώδεις Νόμοι της Αριθμητικής), όταν ο Russell ανακάλυψε στον πρώτο τόμο ένα παράδοξο. Το παράδοξο του Russell είχε να κάνει με τα λογικά σύνολα και τα λογικά στοιχεία που μπορεί να περιέχουν. Ένα σύνολο είναι μια λογική συλλογή αντικειμένων που μοιράζονται μια ορισμένη ιδιότητα. Αν κάποιος ορίσει ένα σύνολο βιβλίων – όλα τα βιβλία του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος – μπορεί λογικά να διαχωρίσει όλα τα αντικείμενα του σύμπαντος σε δυο σύνολα: σε εκείνα που ανήκουν στο σύνολο (των βιβλίων) και σε εκείνα που δεν ανήκουν. Αν επιτρέψουμε μια αυτοαναφορική πρόταση, ρωτώντας αν το σύνολο είναι βιβλίο, δεν υπάρχει κανένα παράδοξο. Το σύνολο των βιβλίων δεν είναι βιβλίο.

Αν μια πρόταση ισχυριστεί ότι ένα αντικείμενο ανήκει και ταυτόχρονα δεν ανήκει στο ίδιο σύνολο, θα ήταν μια απλή αντίφαση. Σύμφωνα με τους κανόνες της Αριστοτελικής λογικής, η πρόταση είτε θα αναθεωρούνταν για να εξαλείψει την αντίφαση, είτε θα απορρίπτονταν.

Μπορούμε ακόμα να πραγματευτούμε μια κατηγορία ή ένα σύνολο από το επόμενο λογικό επίπεδο. Κάνοντας δηλώσεις (προτάσεις) για τα σύνολα, αντί για τα στοιχεία τους, μπορούμε να μιλήσουμε για τα σύνολα των ιδεών και μετά να ρωτήσουμε αν το σύνολο των βιβλίων μας ανήκει σε αυτό. Πάλι το δομημένο λογικό μας σύμπαν χωρίζεται σε δυο ομάδες. Μια κατηγορία ιδεών είναι μια



το παράδοξο των εννοιών που οδηγεί στη διάκριση νοημάτων και αναφοράς. Ο Wittgenstein σε αντίθεση με τον Russell έδωσε στην ηθική και θρησκευτική διάσταση μεγαλύτερη σημασία, κάτι που δεν είχε απασχολήσει τον δάσκαλό του.

Για τον Wittgenstein οι προτάσεις χωρίζονται σε δύο κατηγορίες:

- σε αυτές που στερούνται νοήματος (*sinnlos*)
- σε αυτές που χαρακτηρίζονται ως α – νόητες (*unsinnig*)

Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν όσες, όταν τις διατυπώνουμε δεν μπορούμε να κατανοήσουμε το νόημά τους. Για παράδειγμα η πρόταση «Τη νύχτα ο ήλιος λάμπει» στερείται νοήματος διότι δεν μπορούμε να αντιληφθούμε πως κατά τη διάρκεια ενός παγωμένου χρονικού φαινομένου, όπως αυτό της νύχτας, μπορεί να λάμπει ο ήλιος που χαρακτηρίζει μια άλλη χρονική στιγμή της ημέρας. Αυτό που προσπαθεί να μας «διδάξει» ο φιλόσοφος μέσω του *Tractatus* είναι η διάκριση των προτάσεων που λόγω εσφαλμένης λογικής σύνταξης χαρακτηρίζονται ως ανόητες και μας οδηγούν σε

ιδέα, άρα μπορεί να ανήκει στον εαυτό της. Κανένα παράδοξο δεν υπάρχει εδώ. Για μια ακόμα φορά, αν αναλογιστούμε την κατηγορία να ανήκει στον εαυτό της πχ αυτοαναφορά, κανένα παράδοξο δεν προκύπτει.

Σε ένα τρίτο επίπεδο αφαίρεσης, σε μια κατηγορία των κατηγοριών, τα πράγματα βγαίνουν λίγο εκτός λειτουργίας. Αν πούμε ότι το *S* (από το *self membership*) αντιπροσωπεύει την κατηγορία όλων των κατηγοριών που ανήκουν στον εαυτό τους, προκύπτει το ερώτημα: πώς κατηγοριοποιούμε το *S*; Το *S* ανήκει στον εαυτό του; Ναι, ανήκει στον εαυτό του. Κανένα παράδοξο δεν έχει εμφανιστεί, κανένας κανόνας λογικής δεν έχει παραβιαστεί με το να επιτρέπονται αυτοαναφορικές προτάσεις, πχ η κατηγορία να αναφέρεται στον εαυτό της.

Τώρα πρέπει να θέσουμε τις ίδιες ερωτήσεις και για το άλλο μισό αυτού του λογικού σύμπαντος – το *NS*, την κατηγορία των κατηγοριών που δεν ανήκουν στον εαυτό τους (από το *non self membership*). Εδώ είναι που ο Russell ανακάλυψε το παράδοξο. Αν το *NS* δεν ανήκει στον εαυτό του, τότε ανήκει στην «κατηγορία των κατηγοριών που δεν ανήκουν στον εαυτό τους». Όμως αυτό σημαίνει ότι ανήκει στις κατηγορίες που ανήκουν στον εαυτό τους. Γύρω στο 1905, ο Russell σκέφτηκε ότι έχει τη λύση στο πρόβλημα του. «Η θεωρία των Λογικών Τύπων». Ουσιωδώς, συμπέρανε: «Η λύση στο παράδοξο είναι απλή – δεν θα το επιτρέψω. Το απαγορεύω. Ένα σύνολο δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα από τα στοιχεία του!». Συνεπώς, σε μια λογική συζήτηση, απαγορεύονται οι αυτοαναφορικές προτάσεις. Εν συντομία, «Οτιδήποτε περιλαμβάνει τα πάντα ενός συνόλου, δεν πρέπει να είναι ένα από το σύνολο». Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Keene, εάν υπακούαμε πάντοτε στη Θεωρία των Τύπων του Russell, ο εμπειρικός μας κόσμος θα ήταν επίπεδος και στάσιμος. Ο Bateson, ο Kestler, ο Fry, ο Wynne και άλλοι, απέδειξαν ότι το χιούμορ, η ποίηση, η μάθηση και η δημιουργικότητα μπορούν να υπάρξουν μόνο όταν συμβούν σφάλματα της λογικής, π.χ. όταν τα επίπεδα ανακατευτούν.»



παρανόηση και σε όσες αν και η συντακτική τους δομή είναι ορθή ονομάζονται α- νόητες και μπορούν μόνο να δειχτούν.

Η πρώτη αυτή κατηγορία δεν σχετίζεται με την δεύτερη, όπου ανήκουν οι προτάσεις που χαρακτηρίζονται ως άρρητες, όπως αυτές της ηθικής, της αισθητικής και της λογικής. Οι πρώτες αν τροποποιηθούν μπορούν να γίνουν κατανοητές και αληθείς, έτσι ώστε να μπορούν να ειπωθούν όπως όλες οι άλλες προτάσεις που χρησιμοποιούμε στην καθημερινή μας ομιλία, ενώ οι δεύτερες ότι και αν προσπαθήσουμε να κάνουμε δεν θα καταφέρουμε να τις εντάξουμε στο πλαίσιο εκείνων που δύνανται να ειπωθούν και αυτό γιατί μπορούν μόνο να δειχτούν. Το καλύτερο που μπορούμε να κάνουμε γι' αυτές είναι να τις κουβεντιάσουμε μέσα από τη σιωπή μας. Για τον Wittgenstein «οι φιλόσοφοι το μόνο που κάνουν είναι να προσπαθούν να πουν αυτό το οποίο δείχνεται, και αυτό που λένε είναι ανοησία, χωρίς να κάνουν καν την προσπάθεια να δείξουν αυτό που προσπαθούν να πουν»⁶¹. Το βασικό ζήτημα της φιλοσοφίας του όπως είχε αναφέρει στον Russell ήταν η ενασχόλησή του με αυτό που μπορούσε να ειπωθεί (*gesagt*) σε αντιδιαστολή με αυτό που μπορούσε να δειχτεί (*gezeigt*). Αν εμμείνουμε στο να προσπαθούμε να μιλάμε ακόμα και αν στη πραγματικότητα δεν μπορούμε να πούμε τίποτα, τότε το *Tractatus* δεν μπορεί να κουβεντιάσει τίποτα⁶², παρόλ' αυτά μας δίνει τη δυνατότητα να δείξουμε ότι δεν μπορούμε να εκφράσουμε με λέξεις.

Μια ιδιαίτερως ενδιαφέρουσα προσέγγιση της θεωρίας του Wittgenstein για το λέγειν και το δεικνύειν συναντούμε από τον Eric Stenius, παρουσιάζει τη διάκριση εσωτερικής και εξωτερικής δείξης, συγκεκριμένα αναφέρει τα εξής: «Η δείξη αυτού που μπορεί να "δειχτεί" και να ειπωθεί είναι μια "εξωτερική" δείξη, όμως η δείξη αυτού που μπορεί μόνο να "δειχτεί" αλλά όχι να ειπωθεί είναι μια "εσωτερική" δείξη»⁶³. Η έννοια του εσωτερικού και του εξωτερικού σχετίζεται με την δομή της εκάστοτε παράστασης, το κοινό στοιχείο του πρωτοτύπου με αυτό που αναπαριστά δεν είναι άλλο από τη λογική μορφή της αναπαράστασης, το οποίο το χαρακτηρίζει ως εσωτερική δομή. Στην περίπτωση της εξωτερικής δείξης μια εικόνα δείχνεται υπό κατάσταση παρουσίασης ή απεικόνισης, ενώ στην περίπτωση της εσωτερικής δείξης

⁶¹ P. M. S. Hacker (1989), *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press Oxford, σ. 18.

⁶² ό. π., σ. 25.

⁶³ Eric Stenius (1996), *Wittgenstein's Tractatus: A critical exposition of the main lines of thought*, Thoemmes Press, σ. 181.



δείχεται η εσωτερική δομή των στοιχείων του πρωτοτύπου. Έτσι για όλα εκείνα τα στοιχεία που βρίσκονται εντός λογικού χώρου, κάνουμε λόγο για εξωτερική δείξη, θέλοντας κατ' αυτό τον τρόπο να εμμείνουμε στην έννοια της απεικόνισης, ενώ για τα στοιχεία εκείνα που τοποθετούνται στη σφαίρα του άρρητου, η δείξη μετατοπίζεται στο πλαίσιο του εσωτερικού, διότι αυτό που ενδιαφέρει είναι η ίδια η δομή του πρωτοτύπου, που χαρακτηρίζει για παράδειγμα, κάτι ως ηθικό. Τη δομή αυτή δεν μπορούμε να την εκφράσουμε αλλά μόνο να τη δείξουμε, ενώ στην περίπτωση της εξωτερικής δείξης, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα πράγματα χαρακτηρίζονται ως «ξεκάθαρα» με αποτέλεσμα να μπορούμε όχι μόνο να τα δείξουμε αλλά να τα προσεγγίσουμε λεκτικά.

Το *Tractatus* με βάση τη δομή και το περιεχόμενό του χωρίζεται σε δύο μέρη, το πρώτο χαρακτηρίζεται ως λογικό ενώ το δεύτερο ως μυστικό⁶⁴. Ο Wittgenstein όπως έχουμε ήδη αναφέρει ξεκινά από το πρώτο μέρος για να καταλήξει στο δεύτερο με κορύφωμα την τελική πρόταση 7 του κειμένου. Οι έννοιες του λέγειν και του δεικνύειν σχηματίζουν ένα «γεφύρωμα» ανάμεσα στο πρώτο και το δεύτερο μέρος «προγράφοντας και τα δύο είδη προτάσεων σχετικά με τη σημασία της συμβολικής αναπαράστασης και τη μυστική διακήρυξη σχετικά με την σφαίρα των αξιών»⁶⁵. Αυτό που μας δίνουν τη δυνατότητα να πράξουμε είναι να επικοινωνήσουμε είτε χρησιμοποιούμε το λέγειν είτε το δεικνύειν. Ο Wittgenstein μπορεί να κάνει λόγο για το άρρητο ορισμένων προτάσεων αλλά αυτό δε σημαίνει πως θα είμαστε καταδικασμένοι να μείνουμε αιώνια «φυλακισμένοι» στη σιωπή μας. Η καταληκτική πρόταση του *Tractatus* αναφέρεται μόνο σε όσα προσπαθούμε να πούμε με τις λέξεις μας και όχι με τις κινήσεις μας, η δείξη είναι αυτή που υπερνικά το λέγειν σε ορισμένες περιπτώσεις και μας προσδίδει την δυνατότητα να μιλούμε μέσω της προέκτασης του χεριού μας.

Αν και το λέγειν και το δεικνύειν είναι έννοιες συμπληρωματικές η φύση τους είναι διαφορετική. Ο Philip Shields⁶⁶ παρουσιάζει την έννοια της δείξης να έχει μια λογική προτεραιότητα, διότι η μορφή και το νόημα των προτάσεων στις οποίες αναφέρεται προηγείται λογικά σε σχέση με την αλήθεια ή το σφάλμα που πηγάζει από τις προτάσεις αυτές. Από την άλλη πλευρά έχουμε την έννοια του λέγειν όπου

⁶⁴ Ως μυστικό εννοούμε το μη εκφράσιμο, Ludwig Wittgenstein (1978), σ. 39.

⁶⁵ Hans – Johann Glock (1996), σ. 330.

⁶⁶ Philip R. Shields (1997), *Logic and Sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago and London.



κάνει λόγο για φαινομενολογική προτεραιότητα. Με το λέγειν προσεγγίζουμε γεγονότα γι' αυτό και μπορούμε να εκφράσουμε με λέξεις αυτό που θέλουμε να πούμε, στην αντίθετη πλευρά τοποθετείται η δείξη.

Δείχνουμε κάτι γιατί δεν μπορούμε να μιλήσουμε γι' αυτό, δε μπορούμε να το εκφράσουμε μέσω της περιγραφής των γεγονότων και αυτό ισχύει γιατί ποτέ στη θεωρία του Wittgenstein δε θα συναντήσουμε τη δείξη να σχετίζεται με τα γεγονότα. Αυτό που δείχνεται δε μπορεί να λεχθεί γιατί δεν είναι γεγονός. Κατά την προσπάθειά μας να πούμε κάτι που δείχνεται δε σημαίνει ότι αυτό που λέμε είναι λάθος, απλώς αυτό που κάνουμε τη συγκεκριμένη στιγμή είναι περιγράφοντας ένα γεγονός, να προσεγγίζουμε μια πιθανότητα αυτού που ισχύει. Για παράδειγμα στην περίπτωση της ηθικής, το να πούμε ότι κάποιος είναι καλός άνθρωπος επειδή είναι συνεπής απέναντι στις υποχρεώσεις της οικογένειάς του, δε σημαίνει ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Απλώς αποτελεί την περιγραφή ενός γεγονότος που δεν μας ορίζει έπ' ακριβώς την έννοια της ηθικής, αλλά μια συγκεκριμένη περίπτωση από την οποία δεν μπορούμε γενικεύοντας να οδηγηθούμε στο τι είναι η ηθική. Το σφάλμα που κάνουμε είναι ότι προσπαθούμε να πούμε κάτι που δείχνεται. Αυτό δεν είχαν συνειδητοποιήσει οι φιλόσοφοι σύμφωνα με τον Wittgenstein με αποτέλεσμα τη μάταιη προσπάθειά τους να διατυπώσουν θεωρίες περί ηθικής, που στην πραγματικότητα δεν ήταν τίποτ' άλλο από περιγραφές γεγονότων.

Η θεωρία του για το λέγειν και το δεικνύειν στηρίζεται πάνω σε ένα βασικό άξονα της φιλοσοφικής του σκέψης, που δεν είναι άλλος από το χαρακτηρισμό ορισμένων προτάσεων ως α – νόητες. Η α – νοησία των μεταφυσικών προτάσεων που έρχεται στην επιφάνεια μέσα από το *Tractatus* οδηγεί τον αναγνώστη στην επαναξιολόγηση των σκέψεών του. Ο Victor Krebs⁶⁷ σε άρθρο του παρουσιάζει την άποψη της Juliet Floyd η οποία υποστηρίζει πως ερχόμενοι σε επαφή με τη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein, αντιλαμβανόμαστε πως το προτασιακό σημείο (*Satzzeichen*) δεν σχετίζεται άμεσα με τις νοηματικές προτάσεις (*Sinnvolle Sätze*). Το προτασιακό σημείο με αναφορά στην έννοια της μεταφυσικής μας οδηγεί στο να αντιληφθούμε πως δεν υπάρχει καθορισμένο νόημα με αποτέλεσμα να καταλήξουμε πως «Για τον Wittgenstein υπάρχει σκέψη χωρίς σκέψεις»⁶⁸. Από τη στιγμή που

⁶⁷ Victor Krebs (December 2001), «Around the axis of our real need: On the ethical point of Wittgenstein's Philosophy», *European Journal of Philosophy* 9: 3, σσ. 344 – 374.

⁶⁸ ό. π., σ. 353.



σκεφτόμαστε κάτι, ενώ σύμφωνα με τη συγκεκριμένη θεωρία κάτι τέτοιο αποτελεί καθαρά ζήτημα α – νοησίας, τότε η σκέψη μας περικλείεται από σκέψεις που στην πραγματικότητα δεν είναι τίποτ' άλλο από α – νόητες νοηματικές προτάσεις, με αποτέλεσμα αυτό που σκεφτόμαστε να μην έχει κάποιο καθορισμένο νόημα.

Για τον Victor Krebs⁶⁹, όταν ο Wittgenstein κάνει λόγο για α – νόητες προτάσεις δεν εννοεί ότι ανήκουν σε κάποια προκαθορισμένη κατηγορία με αποτέλεσμα να πληρούν κάποιες συγκεκριμένες προϋποθέσεις. Το ζήτημα τοποθετείται αλλού, ότι χαρακτηρίζονται από λανθασμένο τρόπο εμφάνισης του νοήματος, με αποτέλεσμα όταν προσπαθούμε να πούμε κάτι, αυτό να εξαφανίζεται τη στιγμή που το διατυπώνουμε. Με βάση την πρώιμη φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein δεν αναφέρεται όντως ότι οι α – νόητες προτάσεις καθορίζονται από κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, ίσως ούτε και ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν μπορούσε να αντιληφθεί τα στοιχεία που ορίζουν ορισμένες προτάσεις ως α – νόητες, το μόνο που κατάφερε να συλλάβει είναι την α – νοησία, των ηθικών, αισθητικών και λογικών προτάσεων, χωρίς να δίνει κάποια στοιχεία περαιτέρω επεξήγησης, εκτός του όταν προσπαθούμε να εκφράσουμε κάποιες από τις άνωθεν προτάσεις το μόνο που καταφέρνουμε είναι να χτυπάμε πάνω στο γλωσσικό μας κλουβί. Με τη περιγραφή ενός γεγονότος προσπαθεί να μας κάνει κατανοητό τον α – νόητο χαρακτήρα των προτάσεων αυτών. Εξάλλου είναι το μόνο που μπορεί να διατυπώσει, αφού η γλώσσα μας έχει μόνο τη δυνατότητα να εκφράζει γεγονότα. Ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει την α – νοησία των προτάσεων αυτών έρχεται σε απόλυτη συνάφεια με την όλη φιλοσοφική του σκέψη.

Η άποψη της Cora Diamond⁷⁰ πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα είναι ότι, όταν ο Wittgenstein μιλάει για α – νόητες προτάσεις, αυτό που έχει κατά νου είναι πως δεν ανήκουν σε κάποια συγκεκριμένη κατηγορία, κάτι που ασπάζεται και ο Krebs, αλλά ότι μας δημιουργούν την εντύπωση πως μπορούμε να τις κατανοήσουμε. Κινούμαστε δηλαδή μέσα σε ένα πλαίσιο παρανόησης ότι διατυπώνοντας τις προτάσεις αυτές ταυτόχρονα τις κατανοούμε, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να ισχύει. Είναι σαν να προσπαθούμε να διαμορφώσουμε νόημα τη στιγμή που αντιλαμβανόμαστε πως κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβεί. Ο James Conant⁷¹ παρατηρεί πως ο

⁶⁹ το ίδιο, σ. 354.

⁷⁰ το ίδιο, σ. 355.

⁷¹ το ίδιο, σ. 357.



Wittgenstein μέσα από το έργο του μας δείχνει την εσφαλμένη σχέση μας με τις λέξεις και κατ' επέκταση με το νόημα. Η μεγάλη τομή στη φιλοσοφία του είναι η αφύπνισή μας από την ψευδαισθήση που μας είχε δημιουργηθεί ότι μπορούμε να μιλάμε για όλα όσα επιθυμούμε. Εκεί ακριβώς τοποθετείται η διαφοροποίησή του από τους προγενέστερους φιλοσόφους, ο ίδιος κατανοεί το άρρητο ορισμένων προτάσεων και προσπαθεί να συμμορφωθεί με το χαρακτήρα τους, αντιθέτως, η όλη ιστορία της φιλοσοφίας έχει επιδείξει προσπάθειες διατύπωσης ορισμών για ζητήματα που δεν μπορούν να εκφραστούν, όπως το ζήτημα της ηθικής.

Αυτό που επιθυμεί να επιτύχει ο Wittgenstein με τη διάκριση λέγειν και δεικνύειν είναι να τοποθετήσει τα πάντα σε κάποιο πλαίσιο για να μπορέσει να δώσει μια λύση σχετικά με αυτά για τα οποία μπορούμε να μιλάμε και γι' αυτά που θα πρέπει να σωπαίνουμε. Στην παράγραφο 6.53 του *Tractatus* διατυπώνει την άποψη πως η σωστή μέθοδος της φιλοσοφίας θα ήταν να διατυπώνουμε προτάσεις μόνο για όσα ζητήματα μπορούμε να μιλήσουμε, που δεν είναι άλλα από τα ζητήματα των φυσικών επιστημών. Μπορεί τα ζητήματα αυτά να μην έχουν άμεση συνάφεια με τη φιλοσοφία, όμως στην περίπτωση που κάποιος έκανε λόγο για κάτι μεταφυσικό τότε η πρόταση του φιλοσόφου είναι η εξής:

« Να του υποδείχνουμε πως άφησε ορισμένα σημεία στις προτάσεις του χωρίς να τους προδώσει μια σημασία. Αυτή η μέθοδος δεν θα ικανοποιούσε τον άλλον – δε θα είχε το αίσθημα πως τον διδάσκουμε φιλοσοφία – αλλά αυτή θα ήταν η μόνη αυστηρά σωστή μέθοδος». (*TLP*, 6.53)

Όταν ο ίδιος αντιληφθεί τη σημασία της διάκρισης αυτής και διαχωρίσει τις προτάσεις σε αυτές που έχουν νόημα και στις α – νόητες τότε θα πετάξει μακριά την ανεμόσκαλα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, που τον βοήθησε να ανέβει μέχρι εκεί, και μετά θα αντιληφθεί τον κόσμο από το σωστό πρίσμα.

Ο Kevin Cahill⁷², σε προαναφερθέν άρθρο του, χρησιμοποιεί τη διάκριση λέγειν και δεικνύειν ώστε να ισχυροποιήσει τη θέση σχετικά με την αστοχία του *Tractatus* να χαρακτηριστεί ηθικό έργο. Συγκεκριμένα υποστηρίζει πως από τη στιγμή που ο Wittgenstein αρνείται την ύπαρξη της παραδοσιακής φιλοσοφικής

⁷² Kevin Cahill (January 2004), σσ. 33 – 55.



ηθικής, και ονομάζει τις ηθικές προτάσεις ως α – νόητες, τότε πώς είναι δυνατόν από τη στιγμή που δεν μπορούμε να τις εκφράσουμε να προσεγγίσουμε το *Tractatus* ως ηθικό έργο.

Τη δική της προσέγγιση σχετικά με τη διάκριση λέγειν και δεικνύειν εκθέτει και η Marie McGinn στο άρθρο της «Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought»⁷³, όπου υποστηρίζει πως αυτό που μπορεί να δείχτει δεν σχετίζεται με τις σκέψεις μας αλλά με το όριο της γλώσσας μας που αποκαλύπτεται μέσω της πρακτικής χρήσης της γλώσσας, δηλαδή στον τρόπο με τον οποίο συντάσσουμε μια πρόταση με νόημα. Πάνω στη διάκριση αυτή οδηγείται και στη αντίστοιχη διάκριση *a priori* και *a posteriori* εννοιών, όπου ως *a priori* κατονομάζει κάτι το αμετάβλητο ενώ ως *a posteriori* κάτι το ενδεχομενικό και ευμετάβλητο, έτσι ώστε να καταλήξει στο ότι το *a priori* είναι αυτό που δείχνεται ενώ το *a posteriori* αυτό που λέγεται. Η σκέψη της αυτή ίσως βασίζεται στην άποψη που διατυπώνει ο Wittgenstein στο *Tractatus* πως ό,τι βρίσκεται εκτός κόσμου είναι αυτό που έχει αξία, ενώ ό,τι τοποθετείται εντός κόσμου, είναι συμπτωματικό. Αυτό το στοιχείο της συμπτωματοκότητας, που οδηγεί στην ενδεχομενικότητα, για την McGinn χαρακτηρίζεται ως *a posteriori*, δηλαδή ως κάτι που προκύπτει εκ των υστέρων και μπορεί να ειπωθεί, σε αντίθεση με αυτό που υπάρχει *a priori* και αποτελεί νόημα του κόσμου, όπου έχει μόνο τη δυνατότητα να δείχτει.

Από τη στιγμή όμως που οι μεταφυσικές προτάσεις δεν έχουν νόημα, θα μπορούσε κάποιος εύλογα να ρωτήσει για ποιο λόγο επιδιώκουμε την διατύπωσή τους. Η απάντηση έρχεται από τον Κ. Μ. Κωβαίο, ο οποίος στην εισαγωγή του *Ludwig Wittgenstein: Περί Ηθικής*, υποστηρίζει πως οι μεταφυσικές προτάσεις επειδή στερούνται νοήματος δε σημαίνει ότι πρέπει να χαρακτηριστούν και άχρηστες. Αντιθέτως θα πρέπει να μπούμε στη διαδικασία να αντιληφθούμε τι είναι εκείνο που δείχνουν από τη στιγμή που δεν μπορούν να το πουν. Εκεί ακριβώς επικεντρώνει και το νόημα της πρότασης που συναντούμε στο *Πολιτισμός και Αξίες*: « Μη δειλιάζεις, για όνομα του Θεού να λες ανοησίες! Θα πρέπει μόνο ν' ακούς με προσοχή τις ανοησίες σου.» (Π&Α 90, 1947).

⁷³ Το συγκεκριμένο άρθρο μπορεί να αναζητηθεί στο παρακάτω site : <http://es.hawaii.edu/~lhp/issu/2001/McGinn.pdf> .σσ. 1 - 13.



Από τη στιγμή που το λέγειν και το δεικνύειν είναι δύο διαδικασίες αλληλοσυμπληρούμενες, ό,τι δεν μπορούμε να εκφράσουμε με λέξεις θα πρέπει να προσπαθούμε να το αντιληφθούμε όσο το δυνατόν πληρέστερα μέσω της δείξης. Η υποτίμηση των προτάσεων αυτών ως α – νόητων και η «ειπανάπαυση» του ομιλητή στη σιωπή, δεν είναι η μέθοδος που προτείνει ο φιλόσοφος, αντιθέτως για να μπορέσουμε να προσεγγίσουμε το νόημα του κόσμου, ο μόνος τρόπος είναι να προσπαθούμε να διακρίνουμε αυτό που «κρύβεται» πίσω από αυτό που δείχνεται. Το λέγειν χαρακτηρίζεται από το στοιχείο της ενδεχομενικότητας διότι περιγράφει αυτό που βρίσκεται εντός του λογικού χώρου με αποτέλεσμα να μη μας δίνει αμετάβλητα στοιχεία για το νόημα του κόσμου. Στην αντίθετη πλευρά τοποθετείται η δείξη, αφού έχει ως βασικό της στοιχείο την σταθερότητα που πηγάζει από αυτό που έχει αξία και τοποθετείται εκτός του κόσμου. Συνεπώς στην περίπτωση που ο ομιλητής επιθυμεί να αντιληφθεί το νόημα του κόσμου, δεν θα πρέπει να επικεντρώσει τη προσοχή του στο λέγειν αλλά στο δεικνύειν, αφού το λέγειν το μόνο που έχει την ικανότητα να κάνει είναι να εκθέτει γεγονότα, ενώ το δεικνύειν προσεγγίζει αυτό που δε λέγεται και αποτελεί την αξία του κόσμου.

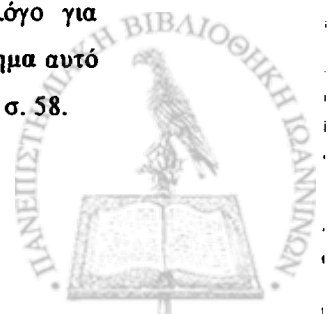


4. Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΟΥ LUDWIG WITTGENSTEIN ΑΠΟ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ARTHUR SCHOPENHAUER.

Ο βιεννέζος φιλόσοφος ήρθε σε πρώτη επαφή με τη φιλοσοφική σκέψη του Schopenhauer στα εφηβικά του χρόνια, στην ηλικία των δεκαέξι ετών ο νεαρός τότε Wittgenstein εντυπωσιάστηκε από τη θεωρία του γερμανού φιλοσόφου για τη θεώρηση του κόσμου ως αναπαράσταση. Μία σκέψη που του παρουσιάστηκε ως κάτι απολύτως σωστό, πάνω στο οποίο ο ίδιος έκανε μόνο κάποιες τροποποιήσεις (η θεωρία του για τον λογικό χώρο και την απεικόνιση των γεγονότων σε αναλογία ένα προς ένα, κάτι για το οποίο κάναμε λόγο στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, είναι μερικά από τα στοιχεία της φιλοσοφίας του Wittgenstein που πηγάζουν από την φιλοσοφική σκέψη του Schopenhauer). Η επιρροή που άσκησε πάνω του ο Schopenhauer είναι σημαντική, αρκεί να αναλογιστούμε πως έντεκα με δεκατρία χρόνια αργότερα, γράφοντας τα *Notebooks* και το *Tractatus Logico – Philosophicus*, αντίστοιχα, η επίδραση που δέχτηκε από τα πρώτα εκείνα διαβάσματα είναι εμφανής. Δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι εάν ήρθε αργότερα σε επαφή με κείμενα του γερμανού φιλοσόφου, και συγκεκριμένα με το βασικό έργο του *Ο Κόσμος ως Βούληση και ως Παράσταση*⁷⁴, αν και υπάρχουν αρκετοί μελετητές που υποστηρίζουν πως ψήγματα της θεωρίας του Schopenhauer παρατηρούνται και στο ύστερο φιλοσοφικό έργο του Wittgenstein, στο πρώιμο έργο του, η επίδραση που δέχτηκε γίνεται εμφανής από τις απόψεις που διατυπώνει για το σολιψισμό, τη βούληση και την ηθική.

Η φιλοσοφική σκέψη του Schopenhauer πηγάζει από το καντιανό σύστημα, γι' αυτό και πολλοί τον κατηγόρησαν ότι το εκμεταλλεύτηκε για να το μετατρέψει σε

⁷⁴ Το συγκεκριμένο κείμενο αποτελεί το βασικό έργο της φιλοσοφικής σκέψης του Arthur Schopenhauer το οποίο και εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1818 και επανεκδόθηκε εμπλουτισμένο το 1844. Ο γερμανικός τίτλος *Die Welt als Wille und Vorstellung*, δημιούργησε κατά την μετάφρασή του ορισμένα προβλήματα, ο όρος *Vorstellung* αρχικά μεταφράστηκε ως *Ιδέα*, ενώ στη συνέχεια αντικαταστάθηκε από αυτόν της *Παράστασης* (ή: *Αναπαράστασης*). Η έννοια της *Ιδέας* γίνεται αντιληπτή ως αντικείμενο συνείδησης και παραπέμπει ταυτοχρόνως στη θεωρία Ιδεών του Πλάτωνα. Η σύνδεση των όρων της *Wille* και της *Vorstellung* δημιουργούσε το εξής «πρόβλημα», στην περίπτωση της *Vorstellung* (έχοντας κατά νου τη θεωρία του Πλάτωνα) κάνουμε λόγο για διαφορετικούς βαθμούς Ιδεών, ενώ στην περίπτωση της *Wille* κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Το ζήτημα αυτό το προσεγγίζει η Iris Murdoch (1992), *Metaphysics as a guide to morals*, Penguin Philosophy, σ. 58.



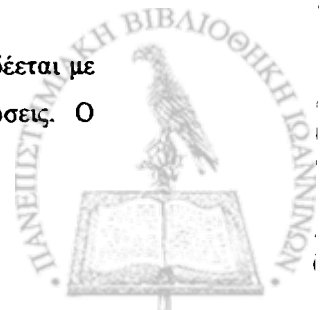
φιλοσοφία ζωής, ενώ στην αντίθετη πλευρά βρίσκονται όσοι τονίζουν πως η φιλοσοφία του είναι ο μόνος «δυνατός υπερβατικός ιδεαλισμός που θα μπορούσε να ξεπεράσει το κριτικό επιχείρημα του Kant»⁷⁵. Ο γερμανός φιλόσοφος υποστηρίζει ότι ο εμπειρικός κόσμος υπάρχει για το υποκείμενο ως παράσταση η οποία είναι υποκειμενική κατάσταση συναρτούμενη από το χώρο, το χρόνο και την αιτιότητα. Όσο και αν προσπαθήσουμε να αναζητήσουμε το πράγμα καθ' εαυτό πίσω από την παράσταση οδηγούμαστε σε αδιέξοδο αφού η σκέψη μας μπορεί να στρέφεται μόνο προς το φυσικό κόσμο. Η έννοια την οποία εισάγει ο Schopenhauer είναι αυτή της βούλησης (*Wille*), η ίδια μας η ουσία, όλες μας οι εκδηλώσεις είναι απόρροιά της, εμείς όμως δεν θα πρέπει να ταυτιστούμε μαζί της.

Για τον Schopenhauer, η αντίληψη που αποκτά το άτομο για τον εαυτό του, είναι αυτή του αντικειμένου ανάμεσα σε άλλα, κάτι που συνδέεται με τη θεωρία του για τον κόσμο ως ιδέα. Αν και αντιλαμβανόμαστε το σώμα μας ως κάτι που περιλαμβάνει χώρο και κινείται στο χρόνο, υπάρχει κάτι που μας επιβεβαιώνει ότι είμαστε κάτι περισσότερο από ένα αντικείμενο ανάμεσα σε άλλα. Αυτό το είδος συνείδησης που ενυπάρχει στον καθένα μας ως βούληση είναι πρωτόγονο και αμείωτο, μας αποκαλύπτεται ως ο εαυτός της ίδιας μας της ύπαρξης, με αποτέλεσμα να αποκτούμε διαφορετική συνείδηση για τον εαυτό μας ως βούληση, από τον εαυτό μας ως σώμα: «Το μόνο που μπορεί να πει κανείς είναι πως η βούληση είναι έκδηλη μέσα μου, παγιδευμένη τρόπον τινά, σε μία κατάσταση ατομικής ύπαρξης, λόγω της αδιάκοπης επιθυμίας της να ενσαρκώνεται στον κόσμο της παράστασης. Η βούληση καθ' εαυτή είναι άχρονη και άφθαρτη. Είναι το καθολικό υπόστρωμα από όπου τα άτομα αναδύονται στον κόσμο των φαινομένων, μόνο και μόνο για να ξαναβυθιστούν εκεί μετά από έναν σύντομο και μάταιο αγώνα ύπαρξης»⁷⁶. Η βούληση παρουσιάζεται ως κάτι το μεταφυσικό που μας καθορίζει, είναι το στοιχείο που μας ωθεί να επιθυμούμε, με μόνη διέξοδο φυγής το θάνατο, που παίρνει τη μορφή του Λυτρωτή. Η κατάσταση του θανάτου αντιμετωπίζεται ως η τέλεια ανυπαρξία ή, εάν μιλάγαμε με όρους παρμένους από τον Βουδισμό (κάτι που επιλέγει ο ίδιος να κάνει), η κατάσταση της *Νιρβάνα*⁷⁷.

⁷⁵ Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας (2005), σ. 293.

⁷⁶ ό. π., σ. 294.

⁷⁷ Ο όρος της *Νιρβάνα* σηματοδοτεί την αποφυγή του πόνου, όπου για τους Βουδιστές συνδέεται με την κατάσταση της τέλει ευδαιμονίας που λυτρώνει από τις συνεχείς μετενσαρκώσεις. Ο

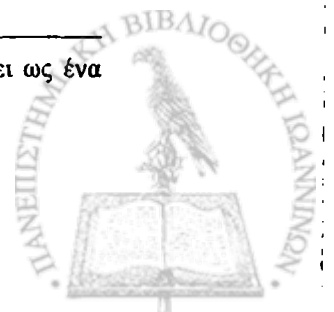


Η θεωρία του Schopenhauer είναι ένας διάλογος ανάμεσα στον Kant και τον Πλάτωνα. Από το φιλόσοφο του Κένιξμπεργκ δανείζεται την αντίθεση ανάμεσα στο *Πράγμα καθ' εαυτό (Ding an Sich)* και το φαινόμενο, ενώ από το φιλόσοφο της αρχαιότητας την θεωρία του περί Ιδεών και συγκεκριμένα τη «φανέρωση» του Ίδιου του πράγματος στον κόσμο. Η ένσταση του Schopenhauer στη θεωρία του Kant τοποθετείται στην αποτυχία του δεύτερου να αποδεχτεί την αντικειμενική ύπαρξη του Καθ' εαυτού πράγματος. Ο κόσμος μας, ο κόσμος δηλαδή των φαινομένων, εμφανίζεται ως ιδέες που αποκτούν την αντικειμενική τους ύπαρξη μέσω της ίδιας της βούλησης.

Η ηθική του γερμανού φιλοσόφου δεν θα μπορούσε να είναι απομακρυσμένη από την έννοια της βούλησης. Συγκεκριμένα οι ηθικές αξίες τοποθετούνται έξω από τον κόσμο μέσα στον οποίο ζούμε και ο οποίος οριοθετείται από τη βούληση. Είναι έκδηλη η συμφωνία της ηθικής του θεωρίας με τη θεωρία του Wittgenstein, ο οποίος όπως έχουμε προαναφέρει στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας μας, τοποθετεί την ηθική εκτός λογικού χώρου. Η παρουσία της έννοιας του *εγωισμού* είναι μια ακόμη παράμετρος της ηθικής θεωρίας του γερμανού φιλοσόφου. Ο εγωισμός είναι μια κατάσταση από την οποία είναι δύσκολο να ξεφύγουμε, ο μόνος τρόπος διαφυγής είναι η απόλυτη άρνηση της βούλησης, η οποία μπορεί να επιτευχθεί μόνο σε ένα πλαίσιο ασκητικό και το οποίο τοποθετείται πέρα από τις αξίες. Εκτός από τον εγωισμό, στοιχεία της ανθρώπινης φύσης αποτελούν η *κακοδαιμονία (malice)* και η *συμπόνια (compassion)*. Η συμπόνια χαρακτηρίζεται ως το στοιχείο που βρίσκεται πιο κοντά στην ανθρώπινη φύση και αποδεικνύεται με τη «συμμετοχή» στο πόνο του άλλου, ένα συναίσθημα το οποίο ο Schopenhauer το αντιπαραβάλλει με το καθήκον.

Η μόνη συμπεριφορά που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ηθική είναι η ελάττωση του ανθρώπινου πόνου, κάτι που μπορεί να επιτευχθεί μέσω της συμπόνιας και του οίκτου, εάν μπορούμε να κάνουμε κάτι έτσι ώστε να απαλύνουμε όχι μόνο τη ζωή των ανθρώπων αλλά και των ζώων ακόμα είναι χρέος μας να το πράξουμε. Η συμπόνια αποτελεί ένα ηθικό μυστήριο για τον ίδιο, κάτι που ίσως μόνο η μεταφυσική μπορεί να απαντήσει. Μία ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα παράμετρος στην ηθική του θεωρία είναι ο *ντετερμινισμός*, η ηθική μας φύση είναι εκ γενετής

Schopenhauer υποστηρίζει τη δυσκολία ερμηνείας της κατάστασης αυτής, την χαρακτηρίζει ως ένα ανέφικτο στοιχείο να συλληφθεί από την ανθρώπινη γνώση.



προκαθορισμένη από τη βούληση, ορισμένοι άνθρωποι γεννιούνται καλοί, ενώ κάποιοι άλλοι όχι. Δεν μπορούμε να αλλάξουμε αυτό που είμαστε, η ενοχή και η αξία μας καθορίζονται από την ύπαρξή μας και όχι από τις πράξεις μας, ό,τι κάνουμε είναι προκαθορισμένο με μόνη διαφορά πως εμείς αντιλαμβανόμαστε πως είναι δική μας επιθυμία.

Η θεωρία του Kant δεν θα μπορούσε να αφήσει ανεπηρέαστο τον Schopenhauer. Η κατηγορική προσταγή που συναντούμε στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* μας φέρνει σε επαφή με την έννοια της ηθικής : «*Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος*». Η σπουδαιότητα των έλλογων όντων και η χρήση του ενός από τον άλλο ως σκοπό και ποτέ ως μέσο οδήγησε στη διατύπωση της θεωρία του για το *βασιλείο των σκοπών* (*Reich der Zwecke*). Αποδέχεται τη δυσκολία δημιουργίας ενός τέτοιου βασιλείου, όμως δεν την χαρακτηρίζει και ως αδύνατη, ο τρόπος προσέγγισής του είναι ο σχηματισμός της ορθής ιδέας της ηθικότητας⁷⁸ που προκύπτει μέσω της ελευθερίας.

Η επιρροή του Schopenhauer στον Wittgenstein είναι εμφανής και σε άλλες εκφάνσεις της φιλοσοφικής του σκέψης πέραν της ηθικής του θεωρίας. Εκφράσεις που χρησιμοποιεί ο γερμανός φιλόσοφος τροποποιούνται στα γραπτά του Wittgenstein, για παράδειγμα η παρομοίωση του εαυτού με μάτι που βλέπει τα πάντα εκτός από τον εαυτό του, μας παραπέμπει στη σχεδόν αυτούσια χρήση της παρομοίωσης αυτής από το φιλόσοφο για την ηθική στις *Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις* όπου παρουσιάζεται σαν το μάτι που θεωρεί τον κόσμο αλλά δεν έχει την ικανότητα να παρατηρήσει την ίδια του την ύπαρξη. Η πρόταση αυτή μας κατευθύνει προς την έννοια του σολιψισμού, κάτι στο οποίο θα αναφερθούμε στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου.

Στο πρώτο κεφάλαιο είχαμε αναφερθεί στις τρεις εμπειρίες για τις οποίες κάνει λόγο στη *Διάλεξη περί Ηθικής* οι οποίες ήταν : η απορία και η κατάπληξη που μας προκαλεί η ύπαρξη του κόσμου, το αίσθημα ασφάλειας που αισθανόμαστε και το αίσθημα της ενοχής. Την πρώτη εμπειρία τη χρησιμοποιεί και ο Schopenhauer, όχι για την ηθική αλλά για τη φιλοσοφία, υποστηρίζοντας πως η απορία για την ύπαρξη

⁷⁸ Στην *Ηθική* του Ε. Π. Παπανούτσου (1995) γίνεται διεξοδική αναφορά στην ηθική θεωρία του Kant. Για την έννοια της ηθικότητας στη σελίδα 252 εκθέτει το εξής απόσπασμα από το κείμενο του φιλοσόφου της Κενιξβέργης *Grundlegung* : «*Η ηθικότητα έγκειται στην αναφορά κάθε πράξης προς την νομοθεσία με την οποία και μόνο είναι δυνατόν ένα βασίλειο των σκοπών*».



του κόσμου μας οδηγεί στο να φιλοσοφούμε, μία ιδέα που ξεκινά από τη φιλοσοφία του Πλάτωνα. Όμως παρά την προσπάθειά μας να εκφράσουμε τις φιλοσοφικές μας αναζητήσεις το μόνο που καταφέρνουμε είναι να καταφεύγουμε σε μύθους και λέξεις που στερούνται νοήματος. Ο Schopenhauer υποστηρίζει πως «η φύση των πραγμάτων πριν και πέρα από τον κόσμο, και συνεπώς πέρα από τη βούληση, δεν μπορεί να υπόκεινται σε έρευνα»⁷⁹, ώστε να καταλήξει πως το τέλος της φιλοσοφίας είναι η σιωπή. Μία αντιμετώπιση που μας παραπέμπει στην σιωπή που επιλέγει να διατηρήσει ο Wittgenstein απέναντι στην έννοια της ηθικής. Ενδεχομένως η επαφή του με το έργο του Schopenhauer να τον οδήγησε στο να αντιληφθεί τη λάθος προσέγγιση των φιλοσόφων που προσπαθούν να πουν κάτι που δε λέγεται αλλά δείχνεται, χωρίς να κατανοούν το σφάλμα το οποίο διαπράττουν. Μία ανάλογη συμπεριφορά διατηρούν και στη περίπτωση της ηθικής, γι' αυτό ίσως ο ίδιος να επέλεξε να την τοποθετήσει στη σφαίρα του άρρητου, επηρεαζόμενος από τη σιωπή που διατηρεί ο Schopenhauer απέναντι στην έννοια της φιλοσοφίας.

Μια ενδιαφέρουσα οπτική της επιρροής του βιεννέζου φιλοσόφου από τον Schopenhauer στην ηθική εκτίθεται στο άρθρο του Russell Goodman⁸⁰, όπου στηρίζει την επιχειρηματολογία του πάνω σε τρεις προτάσεις που δανείζεται από το *Tractatus*:

Είναι όμως φανερό πως η ηθική αμοιβή δεν έχει να κάνει με την τιμωρία και την αμοιβή με τη συνηθισμένη έννοια ... αλλά αυτές πρέπει να βρίσκονται στην ίδια την πράξη. (TLP, 6.422)

Αν το καλό ή το κακό θέλημα αλλάζει τον κόσμο, δεν μπορεί παρά να αλλάζει τα όρια του κόσμου ... πρέπει να λέγαμε ως σύνολο να ελαττώνεται ή να αυξάνεται. (TLP, 6.43)

⁷⁹ Edwards Paul (1967), *Encyclopedia of Philosophy* vol. 7, The Macmillan, New York, σ. 331.

⁸⁰ Russell Goodman (January 1979), «Schopenhauer and Wittgenstein on ethics», *Journal of the History of Philosophy* 17, σσ. 437 – 447.



*Αν με την αιωνιότητα δεν εννοούμε άπειρη χρονική διάρκεια αλλά
αχρονικότητα, τότε αιώνια ζει αυτός που ζει στο παρόν. (TLP,
6.4311)*

Την πρώτη πρόταση στην οποία αναφέρεται ο Goodman την έχουμε ήδη αναλύσει στο πρώτο κεφάλαιο και στον τρόπο με τον οποίο την προσεγγίζει ο Wittgenstein. Στην περίπτωση του Schopenhauer η αντίληψή του μοιάζει ανάλογη με αυτή του βιεννέζου φιλοσόφου. Και αυτός αποδέχεται την ύπαρξη της αμοιβής και της τιμωρίας στην ίδια την πράξη, μόνο που τοποθετεί και την παράμετρο της βούλησης. Η βούληση οδηγεί σε πόνο επειδή από το υποκείμενο απουσιάζει το αντικείμενο το οποίο επιθυμεί, η φαύλη βούληση χαρακτηρίζεται ως υπέρμετρη βούληση έτσι η φαύλη βούληση οδηγεί σε υπέρμετρο πόνο. Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε πως στη φιλοσοφική του θεωρία επικρατεί η άποψη, το κακό τιμωρείται και το καλό ανταμείβεται. Η βούληση είναι αυτή που τιμωρεί και ανταμείβει τον εαυτό της.

Η δεύτερη πρόταση σχετικά με τα όρια του κόσμου παραπέμπει στον ευτυχισμένο και δυστυχισμένο άνθρωπο, ο Wittgenstein, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, υποστηρίζει πως ο κόσμος του ευτυχισμένου είναι διαφορετικός από τον κόσμο του δυστυχισμένου ανθρώπου. Μπροστά στη λήψη μιας απόφασης έχουμε τη δυνατότητα να ακολουθήσουμε τη μία ή την άλλη κατεύθυνση, οδηγώντας μας όμως σε διαφορετικό αποτέλεσμα. Οι πράξεις μας είναι αυτές που κατευθύνοντάς μας στην επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία, θα μας κατατάξουν στον κόσμο των ευτυχισμένων ή δυστυχισμένων ανθρώπων. Το ευρύ πλαίσιο του κόσμου μέσα στο οποίο ζούμε δε μεταβάλλεται, αλλάζουν μόνο τα όρια του κόσμου και όχι ο ίδιος ο κόσμος.

Στον Schopenhauer, η καλή βούληση προεκτείνει τα όρια του κόσμου μας με αποτέλεσμα να παρατηρούμε τον εαυτό μας σε συνδυασμό με τους άλλους γύρω μας, στην αντίθετη περίπτωση η κακή βούληση, μας περιορίζει γύρω από τον εαυτό μας και μας οδηγεί στην εγωιστική πεποίθηση ότι υπάρχω μόνος μου. Ο αλτρουιστής και ο εγωιστής άνθρωπος του Schopenhauer θα μπορούσε να αντιπαραθέτει με τον ευτυχισμένο και το δυστυχισμένο άνθρωπο του Wittgenstein. Η μείωση και η αύξηση των ορίων του κόσμου σχετίζεται με την αμοιβή και την τιμωρία που βρίσκεται στην ίδια την πράξη. Η ευτυχία προκύπτει από την επιδοκιμασία των πράξεων, δηλαδή οι πράξεις συνδεόμενες με την καλή βούληση, αντίστοιχα η κακή βούληση οδηγεί προς τη δυστυχία και το φόβο, αυτός είναι ίσως ο λόγος που ο Wittgenstein συνέδεσε το φόβο του θανάτου με τη δυστυχισμένη ζωή του ανθρώπου.



Η τρίτη πρόταση του *Tractatus* σχετίζεται με τη σύνδεση της αιωνιότητας και παρόντος. Η αχρονικότητα για την οποία μιλάει και θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως στοιχείο της αιωνιότητας, είναι κάτι που σχετίζεται με το παρόν και ταυτοχρόνως είναι ένα από τα στοιχεία της ηθικής ζωής σύμφωνα με το φιλόσοφο. Εξάλλου δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει η σύνδεση της ηθικής και της ηθικής στα *Notebooks*, «*sub specie aeternitatis*».

Για τον Schopenhauer ο χρόνος έχει ιδιαίτερη αξία, σε συνδυασμό με το χώρο αποτελούν βασικό παράγοντα της κατανόησής μας και ταυτόχρονα προϋπόθεση της γνώσης μας για τον κόσμο ως ιδέα. Η έννοια του χρόνου στη θεωρία του Schopenhauer πηγάζει από τον Kant⁸¹. Σύμφωνα με τον Schopenhauer ο Kant υποστήριξε πως ο χρόνος είναι το στοιχείο που παρατηρείται σε όλα τα φαινόμενα, σε αντίθεση με τα νοούμενα που τοποθετούνται εκτός χρόνου. Για τον Schopenhauer ο χρόνος τοποθετείται μέσα μας, πριν από την απόκτηση κάθε μας εμπειρίας. Από τις τρεις χρονικές διαστάσεις, το παρόν είναι το μόνο που μπορεί να χαρακτηρίσει ως πραγματικό και το διακρίνει σε αντικειμενικό και υποκειμενικό. Το αντικειμενικό σχετίζεται με την αίσθηση του χρόνου, ο οποίος κυλάει χωρίς να μπορούμε να τον σταματήσουμε, ενώ το υποκειμενικό χαρακτηρίζεται ως κάτι ακλόνητο και το οποίο παραμένει πάντα το ίδιο, από εκεί πηγάζει και η αθανασία της συνείδησής μας.

Η παρουσία του παρόντος στη θεωρία του Wittgenstein και η σύνδεσή της με την ηθική κατά πολλούς σχετίζεται με την άποψη του Schopenhauer για τον χρόνο. Ο B. A. Worthington⁸² υποστηρίζει πως η διατύπωση στο *Tractatus* για τη ζωή στο παρόν προκύπτει από την αντίληψη του Schopenhauer για την «*άρνηση της βούλησης*» και «*την ελευθερία της γνώσης από την βούληση*». Η σπουδαιότητα του παρόντος για τον Wittgenstein εξηγεί, κατά τον Worthington, το άρρητο της ηθικής που υπαγορεύει η θεωρία του φιλοσόφου. Η αποδοχή της άποψης για τη ζωή στο παρόν έρχεται σαν λύση στις μεταφυσικές μας αναζητήσεις, κάτι που ο Wittgenstein ήθελε να αποφύγει. Η ηθική *sub specie aeternitatis* και η σημαντικότητα της παρούσας στιγμής, έδωσε τη λύση στον Wittgenstein για την αποφυγή της τάσης να κινούμαστε προς τη μεταφυσική. Η απάντηση για την ηθική δε βρίσκεται στην αέναη προσπάθειά μας να την εκφράσουμε καταφεύγοντας σε συνθήκες μεταφυσικής, αλλά

⁸¹ P. M. S. Hacker (1989), σ. 96.

⁸² B. A. Worthington (January 1981), «Ethics and the limits of language in Wittgenstein's *Tractatus*». *Journal of the History of Philosophy* 19, σσ. 481 – 496.



στην παρατήρηση του παρόντος, το δεικνύειν, μας αποκαλύπτει την ουσία της ηθικής που εκτίθεται μπροστά μας κάθε στιγμή, αφού η ίδια, αποτελεί ουσία του κόσμου. Η προσωρινή αθανασία που βιώνουμε παρατηρώντας και δίνοντας αξία στην κάθε στιγμή του παρόντος μπορεί να αποτελεί την απάντηση στο αίνιγμα της ίδιας μας της ζωής.

Ένα ακόμα βασικό στοιχείο της φιλοσοφικής σκέψης του Schopenhauer είναι η παρουσία της αισθητικής και η ιδιαίτερη σημασία της στο έργο του. Η συνεχής επιρροή μας από τη βούληση μας οδηγεί στην αδιάκοπη επιθυμία μας να αλλάξουμε τον κόσμο μέσα στον οποίο ζούμε. Η απομάκρυνσή μας από τη βούληση, και συνεπώς η ευτυχία με τον κόσμο τον οποίο βιώνουμε, μπορεί να επέλθει μόνο μέσα από την *αισθητική* μας εμπειρία και συγκεκριμένα μέσα από την τέχνη της μουσικής. Μέσω της μουσικής μπορούμε να αντιληφθούμε την αντικειμενική παρουσίαση της βούλησης καθ' εαυτή. *«Στη μουσική δεν ακούω τη δική μου βούληση ή τη δική σου βούληση, αλλά τη βούληση αποσυνδεδεμένη από κάθε ατομικό αγώνα, από κάθε αντικείμενο επιθυμίας και φόβου, τη βούληση που έχει καταστεί αντικειμενική και καταληπτή»*⁸³. Δεν είναι ίσως τυχαία η προτίμηση του Wittgenstein για τη μουσική και γενικότερα τις τέχνες. Εκτός από το οικογενειακό του περιβάλλον ενδεχομένως επιρροή να δέχτηκε και από τη θέση της αισθητικής στο έργο του Schopenhauer.

Μια διαφοροποίηση του Wittgenstein από τον Schopenhauer είναι η αντίληψη που έχει ο δεύτερος για τον θάνατο. Όπως έχουμε ήδη δει ο θάνατος στον Schopenhauer παίρνει τη μορφή της *Νιρβάνα*, τον θεωρεί ως το στοιχείο που μπορεί να μας «αποδεσμεύσει» από τη βούληση. Αν και ο ίδιος αποδέχεται και επικροτεί την αυτοκτονία ως τον τρόπο που θα μας οδηγήσει όσο το δυνατόν πιο γρήγορα στην κατάσταση της *Νιρβάνα*, ο ίδιος δεν επέλεξε την «γρήγορη» αυτή οδό προς την επιθυμητή κατάσταση. Σε αρκετά σημεία των θεωριών των δύο φιλοσόφων παρατηρούμε μια σύμπτωση απόψεων, διαφοροποίηση όμως παρατηρούμε στο ζήτημα της αυτοκτονίας, ο Wittgenstein είναι κατηγορηματικός:

*Αν η αυτοκτονία επιτρέπεται, τότε τα πάντα επιτρέπονται. (NB,
10.1.1917, 91.10)*

⁸³ *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας* (2005), σ. 296.



Αν κάτι απαγορεύεται, τότε η αυτοκτονία απαγορεύεται. (NB, 10.1.1917, 914.11)

Αυτό ρίχνει φως στην ουσία της ηθικής, διότι η αυτοκτονία είναι, τρόπον τινά, το θεμελιώδες αμάρτημα. (NB, 10.1.1917, 91.12)

Αν και ο Wittgenstein δεν ακολούθησε το δόγμα κάποιας θρησκείας, οι σκέψεις του περί αυτοκτονίας μας δείχνουν τη στάση σεβασμού του απέναντι στη θρησκεία, χαρακτηριστική είναι η άποψη που διατυπώνει : «Δεν είμαι θρησκευόμενος, αλλά μου είναι αδύνατον να μη δω το κάθε πρόβλημα από θρησκευτική σκοπιά»⁸⁴.

Η φιλοσοφική σκέψη του Schopenhauer θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αρνητική απέναντι στη ζωή κάτι το οποίο δεν συναντούμε στον Wittgenstein. Αντιθέτως η φιλοσοφία του είναι μια προσπάθεια θετικής αντιμετώπισης της ζωής, δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει πως υποστήριζε την αφοβία του θανάτου για όσους έχουν ζήσει έναν ευτυχισμένο βίο, κάτι το οποίο ισχυρίστηκε και ο ίδιος λίγο πριν πεθάνει. Εξάλλου και η αποδοχή της αιωνιότητας ως στοιχείο του παρόντος ενισχύει την πεποίθηση για θετική αντιμετώπιση της ζωής, ο μόνος τρόπος αποφυγής του θανάτου είναι η βίωση του παρόντος, χαρακτηριστικά αναφέρει:

Για όποιον ζει στο παρόν δεν υπάρχει θάνατος. (NB, 8.7.1916, 75.1)

Θέλοντας ίσως με αυτό τον τρόπο να αφορίσει το φόβο που αισθάνονται τα άτομα μπροστά στη θέα του θανάτου. Ενδιαφέρον δημιουργεί και η άποψη που διατυπώνεται στο *Tractatus*:

Ο θάνατος δεν είναι συμβάν της ζωής. Τον θάνατο δεν τον ζούμε. (TLP, 6.4311)

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι μας παραπέμπει στην επικούρεια άποψη⁸⁵ ότι, όσο ζούμε ο θάνατος είναι μακριά, ενώ όταν πεθάνουμε οι αισθήσεις μας νεκρώνουν και

⁸⁴ Κωστής Μ. Κωβαίος (1993), σ. 165.

⁸⁵ Παρουσίαση της φιλοσοφικής σκέψης του Επίκουρου συναντούμε στο έργο του Χαράλαμπου Θεοδωρίδη (1981), *Επίκουρος: Η αληθινή όψη του αρχαίου κόσμου*, εκδ. Εστία, Αθήνα.



δεν αντιλαμβανόμαστε τίποτα. Οι διατυπώσεις του για τον θάνατο ίσως επιδιώκουν την αφοβία του γεγονότος αυτού, που παραπέμπει σύμφωνα με τον Wittgenstein σε δυστυχησμένη ζωή.

Η επίδραση του Schopenhauer στο βιεννέζο φιλόσοφο γίνεται αντιληπτή και με τη χρήση του όρου της βούλησης στο έργο του, σίγουρα η έννοια αυτή δεν έχει την ίδια ερμηνεία που της αποδίδει ο Schopenhauer όμως παρόλ' αυτά μπορούμε να πούμε πως η επιρροή που δέχτηκε είναι εμφανής. Σε αρκετά σημεία στα *Notebooks* γίνεται χρήση του όρου αυτού, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι εξής προτάσεις:

Ότι η βούλησή μου διαπερνά τον κόσμο. (NB, 11.6.1916, 73.5)

Ότι η βούλησή μου είναι καλή ή κακή. (NB, 11.6.1916, 73.6)

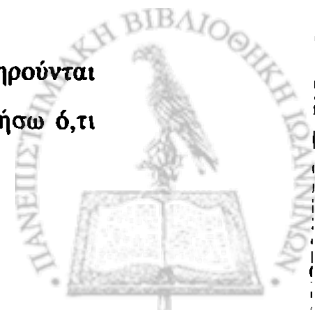
Αν δεν υπήρχε η βούληση, δεν θα υπήρχε εκείνο το κέντρο του κόσμου που ονομάζουμε «εγώ» και που είναι φορέας της ηθικής.

(NB, 5.8.1916, 80.6)

Στο *Tractatus* διακρίνει τη βούληση ως φορέα της ηθικής και τη βούληση ως φαινόμενο που ενδιαφέρει μόνο την επιστήμη της ψυχολογίας. Αρνείται το μεταφυσικό χαρακτήρα που της προσδίδει ο Schopenhauer, από τον οποίο προκύπτει και ο κόσμος ως φαινόμενο, όπως επίσης και την αρνητική χροιά που αποκτά η βούληση στη φιλοσοφία του, όπως αναφέρει και στα *Notebooks* η βούληση χαρακτηρίζεται ως καλή και ως κακή. Το μεταφυσικό της υπόβαθρο στον Wittgenstein συνδέεται με την ηθική και τη στάση του υποκειμένου απέναντι στον κόσμο. Η επίδραση που μπορεί να έχει η βούληση στον κόσμο δεν είναι στα γεγονότα, αλλά στα όριά του, με αποτέλεσμα να διαφοροποιεί για μια ακόμη φορά τον κόσμο του ευτυχισμένου από τον κόσμο του δυστυχισμένου ανθρώπου. Στην ύστερη φάση της φιλοσοφικής του σκέψης, χαρακτήρισε τη βούληση όχι ως κάτι που υπάρχει έξω από εμάς (αρνούμενος για μια ακόμη φορά την θεωρία του Schopenhauer) αλλά ως κάτι που ενυπάρχει μέσα στις ίδιες μας τις πράξεις.

Η βούληση στο έργο του Schopenhauer συνδέεται με την έννοια του *σολιψισμού**, μία έννοια που αποτελεί βασικό στοιχείο ερμηνείας της φιλοσοφικής

* *Σολιψισμός* < solus – ipsus : συνδέεται αλλά διαφοροποιείται από τον *εγωκεντρισμό*. Παρατηρούνται διάφορες μορφές σολιψισμού όπως για παράδειγμα ο *ψυχολογικός* (δεν μπορώ να κατανοήσω ό,τι



σκέψης και των δύο φιλοσόφων. Ο Schopenhauer έχει χαρακτηριστεί από πολλούς εκτός από πεσιμιστής (κάτι που ενισχύεται από την άποψη του περί θανάτου) και σολιμιστής, ο ίδιος δεν αποδίδει στον σολιισμό την έννοια που του αποδίδουμε εμείς, αλλά προτιμά να χρησιμοποιεί τον όρο *θεωρητικός εγωισμός* (*theoretical egoism*). Ο Wittgenstein από την πλευρά του, δε θεωρεί το σολιισμό ούτε ως σωστό αλλά ούτε ως εσφαλμένο τρόπο ερμηνείας του κόσμου. Η κριτική του επικεντρώνεται στην έλλειψη πραγματικής γλώσσας εξαιτίας της πρότασης, «ο κόσμος είναι ο κόσμος μου», όμως αντιλαμβάνεται πως παρά τα προβλήματα που αντιμετωπίζει ο σολιισμός, μπορούμε να κάνουμε λόγο για κάποιες βαθύτερες αλήθειες, οι οποίες συνδέονται με βασικά στοιχεία της γλώσσας ως περιγραφής του κόσμου.

Ο σολιισμός για τον οποίο κάνει λόγο ο Wittgenstein είναι περισσότερο γλωσσικός παρά μεταφυσικός. Ο σολιμιστής του επικεντρώνεται στην κατανόηση που μπορεί να αποκτήσει μόνο από το δικό του κόσμο, γι' αυτό και η γλώσσα του (η μόνη γλώσσα που μπορεί να κατανοήσει) είναι ταυτόχρονα και το όριο του κόσμου που τον περιβάλλει, τίποτα έξω από το όριο αυτό δεν μπορεί να τον οδηγήσει στη γνώση, για το μόνο λόγο του ότι, δεν μπορεί ν' αντιληφθεί τι είναι αυτό που εννοεί ο άλλος όταν του μιλάει παραδείγματος χάριν για τον πόνο που νοιώθει. Η γλώσσα που χρησιμοποιεί γίνεται αντιληπτή από αυτόν όχι ως η μοναδική γλώσσα που μπορεί να κατανοήσει, αλλά ως η μοναδική γλώσσα που μπορεί να εκφράσει ό,τι ο ίδιος αντιλαμβάνεται. Ο σολιμιστής αντιλαμβάνεται ό,τι εμπεριέχεται μέσα στο μικρόκοσμό του, κατανοεί για παράδειγμα την πρόταση «εγώ έχω πονόδοντο» αλλά δεν μπορεί να αντιληφθεί ότι ο «X έχει πονόδοντο» για δύο λόγους, αρχικά για την κατανόηση της εμπειρίας ότι κάποιο άλλο άτομο πέραν του ιδίου, έχει πονόδοντο και την συμπεριφορά των άλλων όταν διατυπώνουν την πρόταση ο «X έχει πονόδοντο».

Για τον Wittgenstein δεν μπορούμε να πούμε ότι υποστηρίζει την πολλαπλότητα των κόσμων, σύμφωνα με τον John Kelly υπάρχουν συγκεκριμένα γεγονότα και συγκεκριμένο σύστημα λογικής, μέσω του οποίου τα γεγονότα αυτά μπορούν να περιγραφούν. «Παρόλ' αυτά για τον Wittgenstein η αλήθεια ενσωματωμένη στον σολιισμό και στον ιδεαλισμό είναι ότι η συνηθισμένη λογική

αισθάνεται ή νιώθει κάποιο άλλο άτομο) και ο *οντολογικός* (το μόνο πράγμα που έχει αξία είναι ο εαυτός μου) Robert Audi (ed.) (1995), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, United States, σ. 751.



δομή της σκέψης, της γλώσσας και του κόσμου απαιτεί ένα υποκείμενο να αποτελεί και να παρέχει τις αρχές ενότητας αυτής της δομής»⁸⁶.

Η θεωρία του για το σολιψισμό σχετίζεται και με την επιρροή που δέχτηκε από τον Bertrand Russell ο οποίος τον συνέδεσε όχι μόνο με τα όρια της γνώση αλλά και τα όρια της γλώσσας. Κάθε σημαντική λέξη που εκφράζεται από κάποιου άτομο θα πρέπει κατά τον Russell να εκτίθεται στην παρούσα εμπειρία του, με αποτέλεσμα να κάνει λόγο για τον *σημασιολογικό σολιψισμό (semantic solipsism)* σύμφωνα με τον οποίο η αίσθηση που έχω για τον εαυτό μου τη συγκεκριμένη στιγμή μπορεί να με καταστήσει ενήμερο για την πραγματικότητα. Η λύση που δίνει ο ίδιος έτσι ώστε να αποδεσμευτεί από τον σολιψισμό είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει μόνο ένας νους, επομένως η αντίληψη για την πραγματικότητα δεν θα μπορούσε να είναι αντικειμενική στην περίπτωση που κάθε άτομο την αντιλαμβάνεται διαφορετικά.

Κατά τον Schopenhauer ο σολιψιστής αντιλαμβάνεται το σώμα του ως την ενσωμάτωση της Βούλησης, έτσι ώστε ο *μικρόκοσμος* (που αποτελείται από το ίδιο το άτομο, τις επιθυμίες και τις γνώσεις του) να ταυτίζεται με τον *μακρόκοσμο* (που σχετίζεται με την παρουσία της βούλησης στο κόσμο). Ο Wittgenstein ακολουθώντας τη θεωρία του Schopenhauer, στο *Tractatus* αποδέχεται το μεταφυσικό υποκείμενο ή το φιλοσοφικό εγώ, που εμφανίζεται στη φιλοσοφία μέσω της πρότασής του, *ο κόσμος είναι ο δικός μου κόσμος. «Αυτό το μεταφυσικό υποκείμενο δεν είναι μέρος του κόσμου, αλλά παρόλ' αυτά είναι το "κέντρο" του, όντας ταυτόχρονα "προϋπόθεση της ίδια του της ύπαρξης" και το "όριό" του»*⁸⁷. Σύμφωνα με τον Pears⁸⁸, στην περίπτωση του σολιψισμού, εάν το υποκείμενο είναι μέρος του κόσμου του σολιψιστή η θεωρία είναι αυτοαναιρούμενη ενώ στην περίπτωση που τοποθετείται εκτός του κόσμου η θεωρία παραμένει κενή. Στο έργο του Wittgenstein παρατηρούνται δύο μορφές του σολιψισμού, η μια χαρακτηρίζεται ως ο τρόπος με τον οποίο περιγράφω μια εμπειρία στον εαυτό μου και η δεύτερη ως το δύλημμα στο οποίο έχει να απαντήσει ο σολιψιστής, αυτό – αναίρεση ή κενότητα της θεωρίας. Οι δύο αυτές παράμετροι συνδέονται μεταξύ τους, αφού ο τρόπος περιγραφής μιας εμπειρίας στον ίδιο μου τον

⁸⁶ John Kelly (March 1995), «Wittgenstein, the self and ethics», *The Review of Metaphysics* 48:3, σ. 572.

⁸⁷ Hans – Johann Glock (1996), σ. 349.

⁸⁸ David Pears (1990), *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. 1, Oxford University Press, σσ. 153 – 191.



εαυτό σχετίζεται με την ενσωμάτωση του νου μου, η οποία οδηγεί στην αναίρεση του σολιψισμού αλλά ταυτόχρονα αποτελεί και το μόνο τρόπο αποφυγής της κενότητας.

Σε προηγούμενο σημείο του κεφαλαίου κάναμε λόγο για την ομοιότητα εκφράσεων που συναντούμε στον Wittgenstein και στον Schopenhauer, η οποία περιλάμβανε την παρομοίωση της ηθικής που μπορεί να δει τα πάντα εκτός από τον ίδιο της τον εαυτό, κάτι που ισχύει και για το μάτι στο οπτικό του πεδίο. Η παρομοίωση αυτή παραπέμπει στην έννοια του σολιψισμού, συνδεδεμένη με την πράξη της εμπειρίας και το ίδιο το υποκείμενο της εμπειρίας. Όπως ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση του ματιού, όπου μπορεί να αντιληφθεί τα πάντα γύρω του, όντας το ίδιο στο επίκεντρο, χωρίς όμως να έχει την οπτική εμπειρία του ίδιου του εαυτού. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση του σολιψιστή, όπου οριοθετεί τα πάντα με κέντρο την ίδια του την ύπαρξη και κατανοώντας το σύνολο των εμπειριών του δημιουργεί το δικό του μικρόκοσμο. Το σφάλμα του σολιψιστή σύμφωνα με το φιλόσοφο είναι ότι προσπαθεί να πει αυτό που στην πραγματικότητα μόνο μπορεί να δείχτεί. Στο *Tractatus* εκθέτει την άποψη που θέλει την αλήθεια του σολιψισμού να βρίσκεται στο ότι όσα δεν μπορούμε να σκεφτούμε δεν μπορούμε ταυτόχρονα και να τα εκφράσουμε. Κάτι που ισχύει στην περίπτωση του σολιψιστή για τον ίδιο του τον εαυτό, η αδυνατότητά του να μιλήσει γι' αυτόν σχετίζεται με το ότι δεν μπορεί να έχει εικόνα του ίδιου του εαυτού, άρα η μη δημιουργία σκέψεων για τον εαυτό του κατατάσσει το συγκεκριμένο στοιχείο στη σφαίρα του άρρητου, δηλαδή έχει την ικανότητα μόνο να το δείξει και όχι να μιλήσει γι' αυτό. Στο *Tractatus* ο κόσμος του σολιψιστή περιορίζεται στην εμπειρία του, περιλαμβάνει το οπτικό του πεδίο αλλά ταυτόχρονα και το σύνολο των άλλων του αισθήσεων.

Στην παράγραφο 5.631 του *Tractatus* ο φιλόσοφος αναφέρει τα εξής:

Αν έγραφα ένα βιβλίο « Ο κόσμος όπως τον βρήκα », θα είχα να μιλήσω εκεί και για το σώμα μου και να πω ποια μέλη υπόκεινται στη θέλησή μου και ποια όχι, κλπ., πράγμα που είναι δηλαδή μια μέθοδος να απομονώνει κανείς το υποκείμενο, ή μάλλον να δείχνει πώς, από μια σημαντική άποψη, δεν υπάρχει υποκείμενο: Μόνο για αυτό δε θα μπορούσε να γίνει λόγος στο βιβλίο.

Τα μόνα πράγματα στα οποία θα μπορούσε να αναφερθεί μέσα στο βιβλίο του θα περιλάμβαναν όσα μπορεί να αντιληφθεί μέσω των εμπειριών του και καλύπτονται



από το οπτικό του πεδίο. Έτσι αν και αρχικά δέχτηκε την άποψη του Schopenhauer για το μεταφυσικό εγώ αργότερα την αρνήθηκε διότι δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί μέσω της εμπειρίας που έχω για το σώμα μου. Σε αυτό το σημείο ο Hacker⁸⁹ εκθέτει την διαφορά του Wittgenstein από τον Hume. Στην περίπτωση του σκώτου φιλοσόφου η αναφορά στον εαυτό μας γίνεται μέσω της ίδιας μας της εμπειρίας, από τη στιγμή που έχουμε την αντίληψη του εαυτού μας ενδοσκοπικά τότε μπορούμε και κάνουμε λόγο γι' αυτόν μην έχοντας βγει εκτός νοήματος. Κάτι που δεν αποδέχεται μέσω της θεωρίας του ο Wittgenstein. Η εικόνα του σολιψιστή για τον εαυτό του δεν μπορεί να γίνει ενδοσκοπικά, αλλά εμπειρικά, από τη στιγμή που δεν έχει τη δυνατότητα να εντάξει τον εαυτό του στο οπτικό του πεδίο, δεν μπορεί και να αναφερθεί σε αυτόν. Ο Wittgenstein αντιλαμβάνεται, σύμφωνα με τον Black⁹⁰, ότι από τη στιγμή που ο εαυτός μας αποτελεί το όριο του κόσμου μας δεν έχει νόημα να κάνουμε λόγο για μεταφυσικό υποκείμενο, οδηγώντας, κατ' αυτό τον τρόπο, κάθε προσπάθεια του σολιψιστή να αναφερθεί σε αυτό στη σφαίρα του άρρητου.

Είναι εμφανές ότι ο σολιψισμός του εκτείνεται και στη σφαίρα της ηθικής. Γενικότερα στο πρώιμο έργο του η παρουσία του σολιψισμού έχει να κάνει με το μυστικό (*das Mystische*). Στα *Notebooks* εκφράζει την απορία του για το εάν θα μπορούσε να υπάρξει ηθική εάν δεν υπήρχε άλλο άτομο πέρα από τον ίδιο. Όπως είχαμε αναφέρει και στο πρώτο κεφάλαιο η απάντηση που προσπαθεί να δώσει στηρίζει την αντίληψή του για το υποκείμενο:

Το καλό και το κακό εισέρχονται στον κόσμο δια του υποκειμένου.

Και το υποκείμενο δεν ανήκει στον κόσμο, είναι όριο του κόσμου.

(NB, 2.8.1916, 79.11)

Ακόμα και οι χαρακτηρισμοί καλός και κακός, δεν αναφέρονται στον κόσμο αλλά στο ίδιο το υποκείμενο. Ο Hodges⁹¹ αναφερόμενος στα δύο είδη υποκειμένων, το μεταφυσικό (που αποτελείτο όριο του κόσμου και συνεπώς δεν μπορεί να εκφραστεί) και το εμπειρικό (το οποίο τοποθετείται εντός του κόσμου και μπορεί να εκφραστεί) σχετίζει την ηθική βούληση με το μεταφυσικό υποκείμενο θέλοντας με αυτό τον

⁸⁹ P. M. S. Hacker (1989), σ. 82.

⁹⁰ Max Black (1992), σ. 309.

⁹¹ Michael Hodges (1990), σ. 102.



τρόπο να συνδυάσει τον επίσης άρρητο χαρακτήρα της με τον άρρητο χαρακτήρα του μεταφυσικού υποκειμένου. Εάν σχετιζόταν με το εμπειρικό υποκείμενο τότε θα τοποθετούνταν και αυτή εντός του κόσμου και ό,τι και αν λέγαμε γι' αυτή θα ήταν σχετικό και τοποθετημένο στο πλαίσιο του ενδεχομενικού.

Το έργο του Wittgenstein αποτελείται από στοιχεία που μας παραπέμπουν στη θεωρία του Schopenhauer χωρίς αυτό να σημαίνει πως ο ίδιος αποδέχτηκε όλες τις παραμέτρους που συναντούμε στη σκέψη του γερμανού φιλοσόφου. Εκτός από την διαφοροποίησή του στο ζήτημα του θανάτου και την αξία της αυτοκτονίας, υπάρχει διάσταση απόψεων σχετικά με το επίπεδο που τοποθετείται το σώμα μου σε σχέση με τα υπόλοιπα σώματα⁹². Ο Schopenhauer υποστηρίζει πως το σώμα μου τοποθετείται σε διαφορετικό επίπεδο από τα άλλα αντικείμενα, κάτι που μπορεί το υποκείμενο να το αντιληφθεί μέσω των ενεργειών του έτσι ώστε να συνειδητοποιήσει ότι το σώμα του δεν είναι απλά μια ιδέα ή αναπαράσταση αλλά έκφραση της βούλησης. Από τη δική του οπτική ο Wittgenstein αρνείται τη διάκριση αυτή του γερμανού φιλοσόφου, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στα *Notebooks*:

Μια πέτρα, το σώμα ενός ζώου, το σώμα ενός ανθρώπου, το δικό μου σώμα όλα βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο. (NB, 12.10.1916, 84.2)

Να γιατί ότι συμβαίνει, είτε προέρχεται από μια πέτρα είτε από το σώμα μου, δεν είναι ούτε καλό ούτε κακό. (NB, 12.10.1916, 84.3)

Η διάκριση δεν βρίσκεται στο σώμα αλλά στον εαυτό. Η παρουσία του *εαυτού* στο έργο του σχετίζεται με τον σολιψισμό του και εμφανώς έχει τις απαρχές της στη θεωρία του Schopenhauer. Ο Hacker⁹³ διατυπώνει συνοπτικά την επιρροή που δέχτηκε ο Wittgenstein από τον Schopenhauer, και κατ' επέκταση από τον Kant. Η αντίρρηση τους απέναντι στο *καρτεσιανό εγώ*⁹⁴ που σχετίζονταν με την διάψευση της ορθολογικής θεωρίας περί ψυχής, όπως επίσης και η ταύτιση του μεταφυσικού και ψευδαισθησιακού σκεπτόμενου εαυτού η οποία τελικά απορρίπτεται, είναι δύο παράμετροι που παρατηρούνται και στο έργο του βιεννέζου φιλοσόφου. Ο Hacker

⁹² P. M. S. Hacker (1989), σ. 91.

⁹³ ό.π., σ. 89.

⁹⁴ Συνοπτικά παρατίθεται η θεωρία του Καρτέσιου και του καρτεσιανού εγώ στην *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας* (2005), σσ. 158 – 180.



εμμένει σε τέσσερα σημεία ώστε να γίνει κατανοητή η επιρροή του Wittgenstein από τον Schopenhauer:

1. Το επιχείρημα του Kant και του Schopenhauer κατά του καρτεσιανού εγώ μπορεί να απορρίπτει την άποψη για την ύπαρξη της ψυχής, αλλά δεν δικαιολογεί την αντίληψη του μεταφυσικού εαυτού, αφού ο ίδιος δεν είναι μέρος του κόσμου, αλλά προϋπόθεση της ύπαρξής του ως ιδέα.
2. Οι ομοιότητες που υπάρχουν στην θεωρία του Schopenhauer και του Wittgenstein μπορούν να υποστηρίξουν την εικασία ότι η διάκριση του Schopenhauer περί ψευδαισθησιακό και καρτεσιανό εγώ έχουν χρησιμοποιηθεί και στη θεωρία του βιεννέζου φιλοσόφου.
3. Η θεώρηση ότι ο εαυτός είναι προϋπόθεση της ύπαρξης του κόσμου και ότι είναι κέντρο του κόσμου δεν δικαιολογεί τον ψευδαισθησιακό του χαρακτήρα.
4. Η ύπαρξη μεταφυσικού εαυτού ως μη εμπειρικό αντικείμενο γίνεται αντιληπτή στο έργο του Wittgenstein για την θεωρία του περί βούλησης και τη διάκριση του καλού και του κακού.

Η θεωρία του Wittgenstein ξεκινά από τον ιδεαλισμό⁹⁵ και μέσω του σολιψισμού καταλήγει στον ρεαλισμό, ο ίδιος διατυπώνει την αντίρρησή του απέναντι στον Schopenhauer πως, ενώ όλος ο άλλος κόσμος είναι αποτέλεσμα της αναπαράστασης, το σώμα μου αποτελεί ενσάρκωση της βούλησης. Η αντίρρησή του απέναντι στον σολιψισμό επιβεβαιώνεται και μέσω του επιχειρήματος κατά της ιδιωτικής γλώσσας που συναντούμε στην ύστερη φιλοσοφική του σκέψη. Σύμφωνα με την χρήση της ιδιωτικής γλώσσας, έχουμε τη δυνατότητα να αντιληφθούμε τη γλώσσα εκείνη που οι ίδιοι δημιουργούμε για να εκφράσουμε, παραδείγματος χάριν τον όρο του πόνου. Οι συνέπειες που δημιουργούνται με την ύπαρξη μιας ιδιωτικής

⁹⁵ Ο ιδεαλισμός του προκύπτει από την άποψή του για την αναπαράσταση του κόσμου, ο ιδεαλιστής δεχόμενος την αναπαράσταση του κόσμου, πρέπει να αποδεχτεί ότι και οι άλλοι γύρω του αποτελούν στοιχεία αναπαράστασης, οπότε κατ' αυτό τον τρόπο παραδέχεται πως στην πραγματικότητα αυτό που υπάρχει είναι μόνον ο εαυτός του.



γλώσσας είναι ότι δεν μπορώ να εκφράσω με βεβαιότητα ότι η έννοια που χρησιμοποιώ εγώ για τον πόνο είναι η ίδια με αυτή που χρησιμοποιεί κάποιο άλλο υποκείμενο και συνεπώς δεν μπορούμε να αντιληφθούμε το νόημα των εκφράσεων των άλλων ατόμων. Η ιδιωτική γλώσσα μπορούμε να πούμε ότι χαρακτηρίζεται ως ένα είδος *σημασιολογικού σολιψισμού (semantic solipsism)* σύμφωνα με τον οποίο η μόνη γνώση που μπορούμε να κατέχουμε είναι αυτή των εσωτερικών βιωμάτων μας. Ο Wittgenstein στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* προσπάθησε να αποδείξει πως μια τέτοια γλώσσα είναι αδύνατη. Το επιχείρημά του κατά της ιδιωτικής γλώσσας ανατρέπει τους χαρακτηρισμούς που του έχουν κατά καιρούς αποδοθεί και τον κατατάσσουν στους σολιψιστές.

Ο σολιψισμός του Schopenhauer καθόρισε την όλη φιλοσοφική του σκέψη ακόμα και την έννοια της ηθικής, αφού η ηθική και οι ηθικές πράξεις είναι η ηθική και η οι ηθικές πράξεις του ίδιου του ατόμου, συνδέοντας κατ' αυτό τον τρόπο τον εαυτό με την ηθική. Η διαφοροποίηση του Wittgenstein έγκειται στο ότι δεν έχει να κάνει με την έννοια του *εγώ* αλλά με την έννοια του *εμείς*, δίνοντας με αυτό τον τρόπο μια προέκταση στο ηθικό ζήτημα που ίσως να απετέλεσε την αφετηρία της ύστερης φιλοσοφικής του σκέψης και στη θέαση της ηθικής υπό το πρίσμα των *μορφών ζωής και των γλωσσικών παιγνίων*.

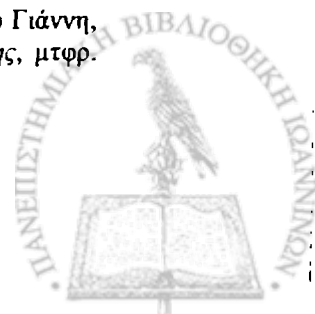


**5. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ LUDWIG WITTGENSTEIN ΩΣ ΑΦΕΤΗΡΙΑ
ΜΕΤΑΓΕΝΕΣΤΕΡΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ: ΤΟ
ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΩΝ Α. J. AYER, CHARLES STEVENSON ΚΑΙ
R. M. HARE.**

Η φιλοσοφική σκέψη του Ludwig Wittgenstein αποτέλεσε πρόδρομο για μεταγενέστερο φιλοσοφικό στοχασμό, συγκεκριμένα στοιχεία της φιλοσοφικής του σκέψης παρατηρούνται στον λογικό θετικισμό, στη συγκινησιοκρατία (emotivism), και στην ορθολογική επιταγή.

Ο λογικός θετικισμός⁹⁶ ως φιλοσοφικό ρεύμα εμφανίστηκε κατά τις αρχές του εικοστού αιώνα και την ονομασία του αυτή την απέκτησε το 1931 από τους A. E. Blumberg και Herbert Feigl οι οποίοι ήθελαν να αποδώσουν το σύνολο των ιδεών που παρουσιάστηκαν από τον Κύκλο της Βιέννης. Οι λογικοί θετικιστές αντιλαμβάνονται τη φιλοσοφική τους σκέψη ως τη συνέχεια της εμπειρικής παράδοσης της Βιέννης που εμφανίστηκε κατά τον 19^ο αιώνα, συνδέεται με τον Βρετανικό εμπειρισμό και δέχτηκε επιρροές από την αντιμεταφυσική και επιστημονική διδασκαλία του Ernst Mach. Το 1907 ο μαθηματικός Hans Hahn, ο οικονομολόγος Otto Neurath και ο φυσικός Philipp Frank συναντήθηκαν ώστε να συζητήσουν για τη φιλοσοφία των επιστημών με αποτέλεσμα σταδιακά να δημιουργηθεί ο Κύκλος της Βιέννης. Ως μέλη του καταγράφονται οι Otto Neurath, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel, Bela von Juhos, Felix Kaufmann, Herbert Feigl, Victor Kraft, Philip Frank Karl Menger, Kurt Gödel, και ο Hans Hahn. Το 1926 ο Rudolf Carnap προσκλήθηκε στη Βιέννη ως δάσκαλος της φιλοσοφίας και σύντομα έγινε μια από τις κεντρικές φιγούρες του Κύκλου. Ο Ludwig Wittgenstein και ο Karl Popper δεν αποτελούσαν μέλη του Κύκλου, αλλά τα ονόματά του έχουν συνδεθεί με τη φιλοσοφική του σκέψη. Συγκεκριμένα το *Tractatus*, του Wittgenstein, αποτέλεσε σημαντικό φορέα επιρροής των ατόμων του Κύκλου. Η άποψή του ότι οι προτάσεις της λογικής και των μαθηματικών αποτελούν ταυτολογίες είχε απήχηση στη

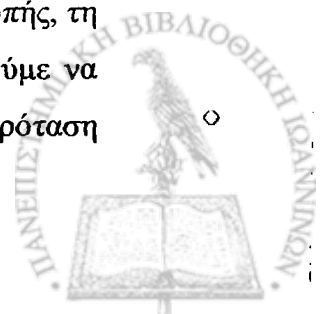
⁹⁶ Στοιχεία για το λογικό θετικισμό παρουσιάζονται από τον John Arthur Passmore στο site <http://www.comnet.ca/~pballan/lojicalpost/Passmore.html> όπου περιέχει το λήμμα του λογικού θετικισμού που ο κατέγραψε στο *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 5, 52-57). Επίσης και στα βιβλία των John Passmore (1984), *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, Great Britain · Βίκτωρ Κράφτ (1986), *Ο Κύκλος της Βιέννης, η γέννηση του νεοθετικισμού*, μτφρ. Μανάκου Γιάννη, εκδ. Γνώση, Αθήνα · Merrilee H. Salmon (2003), *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της Επιστήμης*, μτφρ. Πάνος Θεοδώρου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.



φιλοσοφική σκέψη των μελών του Κύκλου. Ο χωρισμός των προτάσεων σε απλές και σύνθετες χρησιμοποιήθηκε από τους λογικούς θετικιστές προσλαμβάνοντας τις απλές προτάσεις ως αναφορά των παρατηρήσεων, ο βασικός πυρήνας της σκέψης τους στηρίζονταν στο ότι κάθε πρόταση είτε σχετίζονταν με την έννοια της λογικής ή των μαθηματικών, επαληθεύεται από την ίδια την παρατήρηση. Με τη διάδοση των απόψεων του λογικού θετικισμού και άλλοι φιλόσοφοι προσήλθαν στους κόλπους του όπως, ο W. v. O. Quine, οι L. Susan Stebbing και John Wisdom, ακόμη και φιλόσοφοι της Οξφόρδης όπως ο Gilbert Ryle και ο A. J. Ayer.

Οι λογικοί θετικιστές σύμφωνα με τον Schlick έδωσαν μία νέα οπτική στη φιλοσοφία, χωρίς να παύουν να κάνουν φιλοσοφία, κάτι που τα περισσότερα μέλη του Κύκλου το αρνούσαν, υποστηρίζοντας πως η βασική τους θέση ήταν να ενοποιήσουν τις επιστήμες αφήνοντας εκτός καθετί που περιείχε μεταφυσικά στοιχεία. Ο Carnap συγκεκριμένα ως απάντηση στη δήλωση του Schlick ανέφερε πως δε δίνουν απάντηση σε φιλοσοφικές απαντήσεις και συγκεκριμένα αρνούνται κάθε φιλοσοφική ερώτηση είτε αφορά τη μεταφυσική, την ηθική ή την επιστημολογία. Σε αυτό το σημείο ίσως θα μπορούσαμε να συνδυάσουμε τη σκέψη αυτή με τις απόψεις του Wittgenstein για την α-νοησία των ηθικών προτάσεων. Η μη δυνατότητα ομιλίας για τις ηθικές προτάσεις, εξαιτίας του άρρητου τους χαρακτήρα, ενδεχομένως να οδήγησε στον ισχυρισμό των λογικών θετικιστών για την άρνηση κάθε φιλοσοφικής ερώτησης που περιλαμβάνει ένα τέτοιο ζήτημα. Όπως επίσης έλαβαν και τη μεταφυσική ως κάτι ούτε σωστό αλλά ούτε και εσφαλμένο, αλλά ως κάτι που στερείται νοήματος.

Για την ηθική δέχονταν ότι δεν μπορεί να είναι υπερβατική, ως ένα σύνολο αξιών έξω από τον κόσμο της εμπειρίας, γίνεται εμφανής η διαφοροποίηση των απόψεών τους από τη σκέψη του Wittgenstein όπου η ηθική, όπως έχουμε προαναφέρει, βρίσκεται εκτός του κόσμου και ταυτόχρονα αποτελεί συνθήκη του, παρόλ' αυτά συγκλίνουν στο γεγονός ότι η ηθική είναι κάτι το α-νόητο. Ο Schlick προσπάθησε να αποδεσμεύσει την ηθική από τα μεταφυσικά της στοιχεία και ταυτόχρονα να αναπτύξει μια φυσιοκρατική θεωρία. Οι Carnap και Ayer από τη δική τους οπτική, θεωρούν ότι οι ηθικές προτάσεις εκφράζουν την άποψή μας για μια ενέργεια, έτσι όταν για παράδειγμα υποστηρίζουμε ότι «το να κλέβεις είναι κακό» αυτό που κάνουμε είναι να εκφράζουμε την άποψή μας για την πράξη της κλοπής, τη δυσαρέσκειά μας απέναντι σε αυτό το γεγονός και ταυτόχρονα προσπαθούμε να αποτρέψουμε κάποιον να την κάνει, όμως παρόλ' αυτά δεν μας παρέχει η πρόταση



αυτή κάποιο στοιχείο για την ηθική. Κάτι αντίστοιχο ίσως είναι και ο τρόπος με τον οποίο προσέγγισε ο Wittgenstein την ηθική στη *Διάλεξη*, όπως έχουμε προαναφέρει σε προηγούμενα κεφάλαια το μόνο που μπορούμε να πούμε για την ηθική είναι η χρήση προτάσεων που αναφέρονται στην περιγραφή γεγονότων, την ουσία της ηθικής δεν μπορούμε να την κατακτήσουμε ως γνώση.

Ένα από τα βασικά κείμενα του λογικού θετικισμού, γράφτηκε από τον Alfred Ayer με τίτλο *Language Truth and Logic*⁹⁷ (LTL), στο έκτο κεφάλαιο του έργου του ασκεί κριτική στην ηθική και τη θεολογία. Αρχικά διακρίνει τη θεωρητική γνώση σε αυτή που σχετίζεται με τα εμπειρικά δεδομένα και σε αυτή που αφορά θέματα αξιών. Το πρόβλημα που προσπαθεί να ξεπεράσει είναι ότι οι ηθικές και οι αισθητικές προτάσεις από τη στιγμή που δεν αποτελούν επιστημονικές δηλώσεις δεν είναι σημαντικές και το μόνο που καταφέρνουν να εκφράσουν είναι τα συναισθήματά μας, συνεπώς δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς. Η σύνδεση ηθικής και αισθητικής είναι ένα ζήτημα που απασχόλησε τον Wittgenstein και έχουμε αναφερθεί στο ζήτημα αυτό σε προηγούμενο κεφάλαιο, για τον Ayer ότι ισχύει για την ηθική ισχύει *mutatis mutandis* και για την αισθητική. Στο κείμενό του όμως δεν μπορούμε να κατανοήσουμε από πού πηγάζει η σύνδεση των εννοιών αυτών, το μόνο στο οποίο αναφέρεται είναι ότι αποτελούν κλάδους της θεωρητικής γνώσης. Επομένως δεν μπορούμε να συνάγουμε συμπέρασμα για το κατά πόσο επηρεάστηκε στη σκέψη του αυτή από το βιεννέζο φιλόσοφο.

Οι έννοιες που σχετίζονται με την ηθική για τον Ayer είναι μη αναλύσιμες επειδή χαρακτηρίζονται ως ψευδοέννοιες, έτσι όταν αναφερόμαστε σε κάποιο γεγονός, όπως στο παράδειγμα της κλοπής που αναφέραμε παραπάνω, η πρόταση που εκφράζουμε είναι σαν να την είχαμε προφέρει με ένα διαφορετικό τόνο ή να είχαμε χρησιμοποιήσει κάποια θαυμαστικά όταν την γράφαμε. Ο τόνος της φωνής και τα θαυμαστικά δεν προσφέρουν τίποτα παραπάνω στο νόημα της πρότασης, η μόνη χρησιμότητά τους είναι να δείξουν τα συναισθήματα του ομιλητή. Έτσι όταν αναφέρομαι σε μία πρόταση ως ηθικά σωστή ή εσφαλμένη το μόνο που καταφέρνω να κάνω είναι να εκθέσω τα ηθικά συναισθήματά μου για κάποια συγκεκριμένη πράξη, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η άποψή μου είναι σωστή, το ίδιο ακριβώς κάνει

⁹⁷A. J. Ayer (1936), *Language Truth and Logic*, London. Το κείμενο αυτό μεταφράστηκε στα ελληνικά το 1994 από τις εκδόσεις Τροχαλία με τίτλο *Γλώσσα, Αλήθεια και Λογική σε μετάφραση Λίζα Τάταρη - Ντουριέ*.



και αυτός που προσπαθεί να αντικρούσει τη δική μου θέση. Οι λέξεις που χρησιμοποιούμε για την ηθική τους σημασία το μόνο που κάνουν είναι να μας βοηθούν να εκφράσουμε ένα συναίσθημά μας χωρίς να έχουν τη δυνατότητα να αποφανθούν για τα αντικείμενα ή για τις καταστάσεις που τις χρησιμοποιούμε. Έτσι η σημασία των ηθικών λέξεων ορίζεται ανάλογα με τα συναισθήματα που εκφράζουν ή τις αντιδράσεις που μας προκαλούν, οπότε δεν μπορούμε να μιλήσουμε για κύρος των ηθικών αξιολογικών κρίσεων, δεν μπορούν να επαληθευτούν οπότε δεν χαρακτηρίζονται και ως γνήσιες προτάσεις. Η ύπαρξη συναισθήματος για την εγκυρότητα μιας πρότασης δεν είναι σημαντικός παράγοντας, η διαφωνία μας πάνω σε ζητήματα αξιών θα ίσχυε μόνο στην περίπτωση που προϋπήρχε κάποιο σύστημα αξιών. Ο Ayer καταλήγει κατ' αυτό τον τρόπο στο συμπέρασμα πως η ηθική δεν μπορεί να ενταχθεί ως κλάδος της γνωσιολογίας αλλά αντιθέτως θα μπορούσαμε να πούμε ότι αφορά ζητήματα ψυχολογίας και κοινωνιολογίας. Όσα ισχύουν για την ηθική ισχύουν και για την αισθητική, δηλαδή η άποψή μας για κάτι που το χαρακτηρίζουμε ως ωραίο δεν είναι τίποτ' άλλο από την έκφραση των συναισθημάτων ευχαρίστησης που αισθανόμαστε τη δεδομένη στιγμή. Άρα το μόνο που μπορούμε να συνάγουμε από τις ηθικές ή τις αισθητικές προτάσεις είναι, μια περαιτέρω γνώση για την ψυχική και φυσική μας υπόσταση.

Η περιγραφή των γεγονότων ως το μοναδικό στοιχείο για την έκφραση αισθητικών και ηθικών κρίσεων που διατυπώνει ο Ayer δε διαφέρει πολύ από την άποψη του Wittgenstein που θέλει τις προτάσεις που αφορούν την ηθική να είναι περιγραφές γεγονότων, μόνο που από την πλευρά του βιεννέζου φιλοσόφου δεν γίνεται λόγος για έκφραση των συναισθημάτων μας μέσω των προτάσεων αυτών. Ο Ayer θέλοντας να παγιώσει την άποψή του αυτή, χρησιμοποιεί το μόνο τρόπο που υπάρχει, να αρνηθεί την ύπαρξη ενός κόσμου αξιών, που θα τον εισήγαγε αυτομάτως σε μια μεταφυσική και ταυτοχρόνως θα καθιστούσε ορισμένα γεγονότα αντικειμενικά. Η άποψη του Wittgenstein που θέλει την ηθική να είναι συστατικό στοιχείο του κόσμου απορρίπτεται από τον Ayer.

Η έννοια της μεταηθικής⁹⁸ εισήχθη από τον ίδιο δηλώνοντας για ακόμη μία φορά την επιρροή του από την αναλυτική φιλοσοφία αν και το βιβλίο του *LTL* χαρακτηρίστηκε ως το μανιφέστο του λογικού θετικισμού, ο Ayer μπορούμε να

⁹⁸ Ο όρος μεταηθική παρουσιάζεται σε άρθρο του με τίτλο «On the Analysis of Moral Judgments» *Horizon* 20 (1949), σσ. 171 – 184.



πούμε ότι κινούταν και προς την συγκινησιοκρατία, κάτι που είναι εμφανές και από την παραπάνω παρουσίαση της άποψής του για την ηθική. Ως βασικότερος εκπρόσωπος της συγκινησιοκρατίας θεωρείται ο Charles Stevenson και το βιβλίο του *Ethics and Language* (1944)⁹⁹ χαρακτηρίζεται ως το συστηματικότερο κείμενο για τη μελέτη της ηθικής υπό το πρίσμα της συγκινησιοκρατίας.

Η συγκινησιοκρατία¹⁰⁰ (emotivism) υποστηρίζει κάτι που είχε ήδη ξεκινήσει ο Ayer, ότι όταν υποστηρίζουμε ότι μια πρόταση είναι ηθική ή ανήθική το μόνο που κάνουμε είναι να εκφράζουμε τα συναισθήματά μας γι' αυτή. Ο Stevenson από τη δική του οπτική επεκτείνει το ζήτημα της συγκινησιοκρατίας υποστηρίζοντας ότι όταν διατυπώνουμε ηθικές κρίσεις κάνουμε μια προσπάθεια να μοιραστούν οι άλλοι μαζί μας την συγκινησιακή κατάσταση που βιώνουμε. Έτσι όταν διατυπώνουμε την πρόταση «ο Α είναι ανήθικος» το μόνο που κάνουμε είναι να εκφράζουμε τα συναισθήματά μας και ταυτοχρόνως να προσπαθούμε να προσεγγίσουμε τους άλλους ώστε να αισθανθούν ότι και εμείς. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και στην περίπτωση της αισθητικής, όταν λέμε πως «η Χ μουσική είναι όμορφη» το μόνο που κάνουμε είναι να εκφράζουμε την προτίμησή μας απέναντι στο συγκεκριμένο είδος μουσικής και παράλληλα να ενθαρρύνουμε κάποιον άλλον να την ακούσει, χωρίς αυτό να σημαίνει, όπως και στην ηθική, ότι η κρίση μας αυτή είναι αληθής ή ψευδής.

Ο Stevenson στο πλαίσιο της μεταηθικής θεωρίας δεν θεώρησε τις ηθικές προτάσεις χωρίς νόημα, κάτι που παρατηρείται στη θεωρία του Ayer, «παρά την έμφαση που έδωσε στο συγκινησιακό νόημα, δεν παραγνώρισε και το περιγραφικό, και ότι θεμελίωσε τη θεωρία του σε μία απερίφραστα ψυχολογική θεωρία του νοήματος, που ο Ayer απέρριπτε στα πλαίσια του πρώιμου τυπικού θετικισμού»¹⁰¹. Μέσα από τη φιλοσοφική του σκέψη αποκαλύπτεται το τρίπτυχο της χρήσης της γλώσσας: πληροφοριακή, εκφρασιακή και δυναμική. Αυτό που επιδιώκει να κάνει είναι να εξετάσει τα ηθικά ζητήματα σε συνδυασμό με τη μελέτη της γλώσσας και τη θεωρία του νοήματος, μια προσπάθεια που σχετίζεται με την παράδοση που κληροδότησε ο Wittgenstein και το κατά πόσο μπορούμε να εκφράσουμε ορισμένα ζητήματα. Η

⁹⁹ Charles Stevenson (1944), *Ethics and Language*, Yale University Press.

¹⁰⁰ Η απόδοση του όρου emotivism ως συγκινησιοκρατία βασίζεται στην μετάφραση της Μυρτώς Δραγώνα - Μονάχου (1995), *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

¹⁰¹ ό.π., σ. 193.



ηθική γλώσσα για τον Stevenson έχει δύο είδη νοήματος το *περιγραφικό*, όπου σχετίζεται με το δηλωτικό χαρακτήρα της πρότασης και το *συγκινησιακό*, όπου η λέξη αποκτά διαφορετική δυναμική μέσω των συγκινησιακών καταστάσεων να εκφράζει ορισμένα ζητήματα και να προκαλεί αντίστοιχες στάσεις στους ακροατές. Το νόημα στη θεωρία του, τοποθετείται στο πλαίσιο του ψυχολογικού και το συγκινησιακό νόημα που παρατηρούμε στις ηθικές προτάσεις σχετίζεται με τις αντιδράσεις του ακροατή και το κίνητρο του ομιλητή υπό το πρίσμα μιας βαθμίδας συγκινήσεων. Η συγκινησιοκρατία είναι ένα από τα βασικά παραδείγματα που χαρακτηρίστηκαν ως κρίση της ηθικής φιλοσοφίας με αποτέλεσμα την ανάγκη επιστροφής στην αριστοτελική παράδοση, κάτι για το οποίο κάνει λόγο ο Alasdair MacIntyre στο έργο του *After Virtue*¹⁰². «Η ηθική ουδετερότητα των θεωρητικών της η εγγύτητα των μεθόδων της με τις μεθόδους της προπαγάνδας και της διαφήμισης αλλά και η μοιραία για την πράξη υποτίμηση της ηθικής επιχειρηματολογίας προκάλεσαν την ανάπτυξη τόσο της νεοφουσιοκρατίας όσο και του επιτακτισμού που αποτελεί την πιο αποδεκτή σήμερα μεταηθική θεωρία»¹⁰³. Ο επιτακτισμός (prescriptivism) παρουσιάστηκε μέσα από την θεωρία του R. M. Hare, η οποία θα αποτελέσει και το τελευταίο παράδειγμα της ηθικής φιλοσοφικής σκέψης που επικράτησε μετά τις απόψεις του Ludwig Wittgenstein.

Ο R. M. Hare θεωρεί την ηθική (ethics) ως λογική μελέτη της γλώσσας της ηθικής (morals) η οποία χαρακτηρίζεται ως ένα είδος επιτακτικής γλώσσας. Μέσα από τις πράξεις γίνονται κατανοητές οι ηθικές αρχές του ατόμου και ταυτόχρονα καθοδηγείται η συμπεριφορά του. Μέσω της κατανόησης της ηθικής γλώσσας μπορούμε να ερμηνεύσουμε τις συμπεριφορές μας και ταυτόχρονα να επιλέξουμε τη συμπεριφορά εκείνη που ταιριάζει κάθε φορά στην κατάλληλη περίπτωση. Ο καλύτερος τρόπος προσέγγισης της ηθικής γίνεται μέσω της μελέτης των προσταγών, όπως επίσης και των κρίσεων αξίας όπως για παράδειγμα το *πρέπει*, το *ορθό* και *αγαθό*. Μέσω της διατύπωσής του ότι η ηθική είναι ορθολογική δραστηριότητα, προσπαθεί να συνδυάσει την έννοια της ορθολογικότητας με την ελευθερία. Τα δύο βασικά χαρακτηριστικά της ηθικής είναι ο *επιτακτικός* (imperative) και ο *καθολικεύσιμος* (universalizable) χαρακτήρας τους. Η έννοια του επιτακτικός

¹⁰² Alasdair MacIntyre (1984), *After Virtue. A study in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

¹⁰³ Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου (1995), σ. 205.



επικεντρώνεται στο ότι οι ηθικές αρχές έχουν την ικανότητα να καθοδηγούν τη συμπεριφορά του ατόμου, ενώ ο καθολικεύσιμος χαρακτήρας έγκειται στο όταν ένα άτομο έχει μια συγκεκριμένη συμπεριφορά υπό ορισμένες συνθήκες τότε και κάποιο άλλο άτομο υπό τις ίδιες συνθήκες θα πρέπει να υποδείξει τη συγκεκριμένη συμπεριφορά. Πάνω σε αυτά τα δύο χαρακτηριστικά επικεντρώνεται και το κύριο καθήκον της ηθικής φιλοσοφίας, στο να αποδείξει ότι τα δύο αυτά στοιχεία είναι συνεπή μεταξύ τους και δεν έχουμε την ανάγκη μιας «ισχυρής περιγραφικότητας για την κατοχύρωση της ορθολογικότητας της ηθικής συλλογιστικής, όπως αξίωναν οι φυσιοκράτες»¹⁰⁴.

Η κριτική που ασκήθηκε στην επιτακτική θεωρία του Hare αφορά τον μονομερή και περιοριστικό χαρακτήρα της. Θεωρήθηκε ότι άφησε εκτός της πολυπλοκότητα της γλώσσας της ηθικής. Οι επιρροές που δέχτηκε ο Hare αφορούν τη συγκινησιοκρατία του A.J. Ayer και του C.L. Stevenson, όπως επίσης και από τη φιλοσοφική σκέψη του Austin για τις *επιτελεστικές εκφορές* (*performative utterances*) της γλώσσας και τα *ομιλιακά ενεργήματα* (*speech acts*), από τη θεωρία του Wittgenstein πρέπει να παρατηρήσουμε την έμμεση επιρροή που δέχτηκε από τους Ayer και Stevenson όπως επίσης και στοιχεία της ύστερης φιλοσοφικής του σκέψης που αφορούν τη χρήση του νοήματος.

¹⁰⁴ ό.π., σ. 225.



ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η προσέγγιση της ηθικής στο έργο του Ludwig Wittgenstein γίνεται με έναν ξεχωριστό τρόπο. Και άλλοι φιλόσοφοι κατά καιρούς αναφέρθηκαν στην έννοια της σιωπής ως πρακτική ορισμένων καταστάσεων, αλλά όχι με το συστηματικό τρόπο του βιεννέζου φιλοσόφου. Από την αρχή κιάλας του *Tractatus* αντιλαμβανόμαστε τη λογική αλληλουχία των σκέψεών του χωρίς όμως να μας υποψιάζει για την καταληκτική του πρόταση. Για όσα δεν πρέπει να μιλάμε θα πρέπει να σιωπάμε, ή να προσπαθούμε να τα κουβεντιάσουμε μέσω της σιωπής μας. Η σιωπή όμως που προσπαθεί να μας επιβάλλει ο Wittgenstein δεν θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε ως «άγωνα». Όλη του η φιλοσοφία κατά την πρώιμη περίοδο της σκέψης του αυτό που επιθυμεί να κάνει είναι να μας βοηθήσει να αντιληφθούμε για ποια ζητήματα μπορούμε να μιλάμε και όταν το αντιληφθούμε να «πετάξουμε μακριά την ανεμόσκαλα» (*TLP*, 6.54) που μας οδήγησε σε αυτό το επίπεδο.

Ο χωρισμός των αξιών, στη *Διάλεξη*, σε σχετικές και σε απόλυτες είχε ως σκοπό την κατανόηση του γιατί δεν μπορούμε να ορίσουμε την ηθική. Τα γεγονότα περιγράφουν μόνο ότι τοποθετείται εντός του λογικού χώρου και χαρακτηρίζονται ως ενδεχομενικά, για όλα τα άλλα, που εντάσσονται στο χώρο των απόλυτων αξιών, δεν μπορούμε να ορίσουμε την ουσία τους. Αν και η ίδια η ηθική αποτελεί συστατικό στοιχείο του κόσμου την χαρακτηρίζει ως υπερφυσική που μόνο κάτι το Υπερφυσικό μπορεί να την ορίσει. Δεν θα ισχυριζόμασταν πως ο τρόπος γραφής του *Tractatus* παραπέμπει σε μία μεταφυσική ώστε να μπορέσει κατ' αυτό τον τρόπο να ορίσει όσα δεν μπορούμε να ορίσουμε. Από την αρχή κιάλας του έργου του, προσπαθώντας να βάλει ένα όριο μέσα στη γλώσσα, όπως προαναγγέλλει από τον πρόλογο του *Tractatus*, κατευθύνει τον αναγνώστη προς την καταληκτική πρόταση. Η ηθική, η αισθητική και η λογική αποδεικνύεται σταδιακά πως ανήκουν στο χώρο του άρρητου και κατ' επέκταση σε όσα πρέπει να σιωπούμε.

Η ταύτιση της ηθικής με την αισθητική στην παρενθετική πρόταση 6.421 του κειμένου, δημιουργεί το έναυσμα για μια περαιτέρω διερεύνηση του συγκεκριμένου ζητήματος. Η αισθητική στο πρώιμο έργο του έχει περιορισμένη αναφορά, σε αντίθεση με την ύστερη φιλοσοφική του σκέψη. Το βασικό ερώτημα της αισθητικής σύμφωνα με τον φιλόσοφο δε θα πρέπει να είναι «τι είναι ωραίο» και «σ' αρέσει αυτό», το εύρος αναφοράς της συγκεκριμένης ερώτησης είναι τεράστιο, ο



ίδιος ο Wittgenstein υποστηρίζει πως τότε θα έπρεπε να κάνουμε λόγο και για πιο είδος καφέ είναι γευστικότερο, το γούστο δεν έχει το πρωτεύοντα ρόλο, το ερώτημα καλό θα ήταν να τροποποιηθεί σε «γιατί σ' αρέσει αυτό». Όμως με πιο τρόπο συνδέεται η ηθική και η αισθητική; Στα *Notebooks* κάνει λόγο για τη θέαση των δύο εννοιών «*sub specie aeternitatis*» η καθημερινή μας οπτική αντικρίζει τα πράγματα μέσα από αυτά, ενώ η σκοπιά της αιωνιότητας τα παρατηρεί από έξω με αποτέλεσμα ταυτόχρονα να γίνονται μέρος του χρόνου και του χώρου. Στο ίδιο έργο υποστηρίζει πως ωραίο είναι αυτό που μας κάνει ευτυχισμένους, ενώνοντας για μια ακόμα φορά την ηθική με την αισθητική. Το ωραίο θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί υπό μια ευρεία κλίμακα και να μην περιοριστεί στο πλαίσιο, για παράδειγμα του ωραίου πίνακα, ως ωραία μπορούμε να χαρακτηρίσουμε και μια συμπεριφορά η οποία μας δημιουργεί το αίσθημα της ευτυχίας και της ευχαρίστησης. Έτσι ένα σύνολο ωραίων πράξεων θα μπορούσε να συνδέεται με ένα σύνολο ηθικών πράξεων, φέρνοντας σε επαφή την αισθητική με την ηθική και ταυτοχρόνως κάνοντας τη δεύτερη να πηγάζει από την πρώτη.

Όμως ακόμη και αν η ηθική τοποθετείται στο χώρο του άρρητου, όπως προαναφέραμε, μπορούμε να κουβεντιάσουμε γι' αυτή μέσω της σιωπής μας με τη βοήθεια της δείξης. Η διάκριση *λέγειν* και *δεικνύειν* στο έργο του φιλοσόφου μας δίνει τη δυνατότητα να εκφραζόμαστε με τον κατάλληλο τρόπο κάθε φορά ανάλογα με το ζήτημα που θέλουμε να προσεγγίσουμε. Για όλα όσα τοποθετούνται εντός λογικού χώρου μέσω του *λέγειν* μπορούμε να μιλήσουμε γι' αυτά, ενώ όσα βρίσκονται εκτός, η κίνηση του χεριού και του δακτύλου μας βοηθά να επικοινωνήσουμε με τους συνομιλητές μας υπό το πρίσμα της σιωπής.

Η επιρροή που δέχτηκε ο φιλόσοφος από τον Arthur Schopenhauer είναι εμφανής μέσα στο έργο του. Συγκεκριμένα η έννοια της αισθητικής που προσπαθεί να προσεγγίσει ο Wittgenstein σχετίζεται με τη σημασία που της προσδίδει ο Schopenhauer θεωρώντας την, εκτός από το θάνατο, ως το μόνο στοιχεί που μπορεί να μας αποδεσμεύσει, έστω και για λίγο, από τη βούληση. Επίσης η σπουδαιότητα του παρόντος στη φιλοσοφία του Wittgenstein έχει τις απαρχές της στη φιλοσοφία του γερμανού φιλοσόφου, δε θα μπορούσε συνεπώς να μη δεχτεί επιρροές και για την ηθική, μόνο που στο έργο του Schopenhauer γίνεται αντιληπτή μέσα από τον σολιψισμό του, ενώ στον Wittgenstein κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Η παρουσία του «εγώ» σε όλη τη σκέψη του Schopenhauer στο Wittgenstein μετατρέπεται σε «εμείς»



δημιουργώντας με αυτό τον τρόπο τον προάγγελο για τις μορφές ζωής και τα γλωσσικά παίγνια της ύστερης φιλοσοφικής του σκέψης.

Αν η έννοια της ηθικής όπως γίνεται αντιληπτή μέσα από την πρώιμη φιλοσοφική του σκέψη δεν αποτέλεσε στοιχείο αναστοχασμού των επιγόνων του όσο η θέασή της υπό το πρίσμα των μορφών ζωής στη δεύτερη περίοδο της φιλοσοφίας του, παρόλ' αυτά στοιχεία της πρώιμης φιλοσοφίας του παρατηρούμε στις θεωρίες του λογικού θετικισμού, της συγκινησιοκρατίας και της ορθολογικής επιταγής. Οι θεωρίες των A. J. Ayer, Charles Stevenson και R. M. Hare, φαίνεται να διατηρούν κάποια στοιχεία από την πρώιμη σκέψη του.



SUMMARY

Ethics in Ludwig Wittgenstein's early philosophy has a special meaning. From the beginning of the *Tractatus Logico – Philosophicus* (1921) we can realize the logical continuity of his thought, but we cannot suspect the final sentence, which summarize all his early philosophy:

For the things that we cannot talk we must remain silent (TLP, 7)

One of those things is ethics (as well as aesthetics because “*ethics and aesthetics are one*” TLP, 6.421). It is placed in the outside area of *logic space*, so whatever we are trying to say is just *nonsense*. The only we can do is to describe facts, something which is mentioned in his *Lecture* about ethics in 1929. But how can we say that something is ethical? The answer is we cannot, as the only solution comes through *saying and showing distinction*. In this framework, the movement of our hand shows what we cannot talk about. Arthur Schopenhauer has influenced Wittgenstein's early philosophy such as the notions of aesthetic, present and of course *solipsism*. The German philosopher connects ethics with his solipsism, something that we do not see in Wittgenstein's philosophy.

The limits of my language stand for the limits of my world (NB, 23. 5. 1916)

This remark suggests a linguistic rather than a metaphysical route to solipsism. Wittgenstein's philosophy influenced *logical positivists*, the theory of *emotivism* and *prescriptivism*.



ΠΗΓΕΣ:

- Wittgenstein Ludwig (1974), *Logisch – philosophische Abhandlung (Tractatus Logico – Philosophicus)*, trs. Pears D. F. and McGuinness, Routledge and Kegan Paul, London. Στα ελληνικά μτφρ. Κιτσόπουλος Θανάσης και Λορεντζάτος Ζήσιμος, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1978.
 - (1974), *Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations)*, trs. Anscombe G. E. M., Blackwell, Oxford. Στα ελληνικά *Φιλοσοφικές Ερευνες*, εισ., μτφρ., σχόλια Χριστοδουλίδης Παύλος, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1977.
 - (1964), *Philosophische Bemerkungen*, ed. Rhees Rush, Suhrkamp, Frankfurt am Main *Philosophical Remarks*, trs. Hargreaves R. and White R., Blackwell, Oxford (1975). Στα ελληνικά *Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις*, εισ., μτφρ., σχόλια Κωβαίος Κ., εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1993.
 - (1979), *Tagebuecher 1914 – 1916 (Notebooks 1914 – 1916)*, eds. Wright von G. H. and Anscombe G. E. M., trs Anscombe G. E. M., Blackwell, Oxford.
 - (1986), *Πολιτισμός και Αξίες*, μτφρ. Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ και Κωβαίος Μ. Κωστής, σχόλια Κωβαίος Μ. Κωστής, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.
 - (1965), «A Lecture on Ethics», *The Philosophical Review* 74, σσ. 3 – 12.
 - (2000), *Περί Ηθικής*, πρόλογος, εισ., μτφρ., σχόλια, επιμ. Κωβαίος Μ. Κωστής, επίμετρο Βιρβιδάκης Στέλιος, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.
 - (2002), *Περί Τέχνης και Αισθητικής*, πρόλογος, εισ., μτφρ., σχόλια, επιμ. Κωβαίος Μ. Κωστής, εκδ. Ανδρέου Χρ., Λευκωσία.



ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

- Ambrose Alice and Lazerowitz (1996), *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, Thoemmes Press, Bristol.
- Ayer A. J. (1936), *Language Truth and Logic*, London. Στα ελληνικά, *Γλώσσα Αλήθεια και Λογική*, μτφρ. Τάταρη – Ντουριέ Λίζα, εκδ. Τροχαλία, Αθήνα 1994.
 - ο (1949), «On the Analysis of Moral Judgments» *Horizon* 20, σσ. 171 – 184.
- Βέικος Θεόφιλος (1990), *Αναλυτική Φιλοσοφία*, εκδ. Σμίλη, Αθήνα.
- Black Max (1992), *A companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cornell University Press Ithaca, New York.
- Βουδούρης Κωνσταντίνος (1977), *Ανθολόγιο Αναλυτικών Φιλοσόφων*, Αθήνα.
- Bouveresse Jacques (2002), *Το αίτημα της φιλοσοφίας*, μτφρ. Βιρβιδάκης Στέλιος, εκδ. Πόλις, Αθήνα.
- Cahill Kevin (January 2004), «Ethics and the *Tractatus* a resolute Failure», *The Journal of the Royal Institute of Philosophy* 79:3, σσ. 33 – 55.
- Collinson Diané (Summer 1985), «Ethics and Aesthetics are one», *British Journal of Aesthetics* 25:3, σσ. 266 – 272.
- Diamond Cora (1991), *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
 - ο (1966 – 67), «Secondary Sense», *Proceedings of the Aristotelian Society* 67, σσ. 189 – 208.
- Δραγώνα – Μονάχου Μυρτώ (1995), *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
 - ο (1980 – 81), «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein: Τα σύγχρονα “εις εαυτόν” ή πώς “κουβεντιάζεται” η σωπή», *Φιλοσοφία* 10 – 11, σσ. 433 – 483.
- *Εποπτεία* 97 (1985), σσ. 3 – 87.
- Glen T. Martin (Fall 1988), «The Religious Nature of Wittgenstein's Later Philosophy», *Philosophy Today*, σσ. 207 – 220.
- Glock Hans – Johann (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell.



- Goodman B. Russell (January 1979), «Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics», *Journal of the History of Philosophy* 17, σσ. 437 – 447.
- Hacker P. M. S. (1989), *Insight and Illusion*, Clarendon Press Oxford, New York.
- Hodges P. Michael (1990), *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*, Temple University Press, Philadelphia.
- Hume David (1739-40), *A Treatise on human nature* (Προτεινόμενη ανατύπωση 1978, Sir Selby-Bigge, Amherst Lewis, Nidditch, H. P. (Harold Peter), Clarendon Press, Oxford).
- Θεοδωρίδης Χαράλαμπος (1981), *Επίκουρος: Η αληθινή όψη του αρχαίου κόσμου*, εκδ. Εστία, Αθήνα.
- Jacobs Jonathan (September 2001), «Metaethics and Teleology», *The Review of Metaphysics* 55:1, σσ. 41 – 55.
- Janik Allan and Toulmin Stephen (1996), *Wittgenstein's Vienna*, Elephant Paperbacks Ivan R. Dee, Chicago.
- Kelly John (March 1995), «Wittgenstein, the self and ethics», *The Review of Metaphysics* 48:3, σσ. 567 – 590.
- Κράφτ Βίκτωρ (1986), *Ο Κύκλος της Βιέννης, η γέννηση του νεοθετικισμού*, μτφρ. Μανάκου Γιάννη, εκδ. Γνώση, Αθήνα
- Krebs Victor (December 2001), «Around the axis of our real need: On the ethical point of Wittgenstein's Philosophy», *European Journal of Philosophy* 9:3, σσ. 344 – 374.
- Κωβαίος Μ. Κωστής (1993), *Wittgenstein: Αφορισμοί και Εξομολογήσεις*, επιλογή, εισ., μτφρ., σημ., επιμ. Κωβαίος Μ. Κωστής, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- MacIntyre Alasdair (1984), *After Virtue: A study in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Malcolm Norman (1993), *Wittgenstein: A religious point of view?*, Routledge, London.
- McGuinness B. F. (July 1966), « The mysticism of the Tractatus», *The Philosophical Review*, σσ. 305 – 328.
- Minar Edward (2001), « Heidegger, Wittgenstein, and Skepticism», *The Harvard Review of Philosophy* 9, σσ. 37 – 45.



- Monk Ray (1990), *Ludwig Wittgenstein: The duty of a genius*, Cape Jonathan, London, - (2002) *Λούντβιχ Βίτγκενσταϊν: Το χρέος της μεγαλοφυΐας*, μτφρ. Κονδύλης Γρηγόρης, επιμ. Κωβαίος Κωστής, εκδ. Scripta.
- Moore G. E. (1955), «Wittgenstein's Lectures in 1930 – 1933», *Mind* 64, σσ. 1 – 27.
- Morris Engel (July 1969), «Schopenhauer's impact on Wittgenstein», *Journal of the History of Philosophy* 7, σσ. 285 – 302.
- Mullhall S. (1990), *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London.
- Murdoch Iris (1992), *Metaphysics as a guide to morals*, Penguin Philosophy.
- Murray Michael (1974), «A note on Wittgenstein and Heidegger», *The Philosophical Review* 83, σσ. 501 – 503.
- Nussbaum Martha (1985), «Finely Aware and Richly Responsible: Moral attention and the moral task of literature», *The Journal of Philosophy* 82, σσ. 516 – 529.
- Πανεπιστήμιο Οξφόρδης (2005), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, επιμ. Kenny Antony, μτφρ. Δέσποινα Ρισσάκη, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα.
- Παπανούτσος Ε. Π. (1995), *Ηθική*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα.
- Passmore John (1984), *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, Great Britain
- Πατέλλη Ιόλη (1991), *Νόημα και Πράξη: Προϋποθέσεις της ριζικής μετάφρασης και ερμηνείας*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα.
- Pears David (1990), *The False Prison: A study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Πελεγρίνης Ν. Θεοδόσιος (1991), «Ο ηθικός προσανατολισμός του Ludwig Wittgenstein: Πριν και Μετά», *Συμπόσιο Wittgenstein*, Πανεπιστήμιο Κρήτης Τομέας Φιλοσοφία, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα, σσ. 83 – 95.
- Pole David (1967 – 68), «On Practical reason and benevolence», *Proceedings of the Aristotelian Society* 68, σσ. 129 – 144.
- Proceedings of the 5th International Wittgenstein Symposium, *Ethics: Foundations, Problems and Applications*, Kirchberg/ Wechel Austria August 1980.



- Rhees Rush (1965), «Some developments in Wittgenstein's View of Ethics», *The Philosophical Review* 74, σσ. 17 – 26.
- Σακελλαριάδης Θανάσης, « Οι απόψεις του Wittgenstein για τη Θρησκεία: Σκέψεις με αφορμή το βιβλίο του R. Shields *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein* », υπό έκδοση από τις πανεπιστημιακές εκδόσεις Δωδώνη.
- Salmon Merrilee (2003), *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της Επιστήμης*, μτφρ. Πάνος Θεοδώρου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- Schopenhauer Arthur (1818), *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Προτεινόμενη ανατύπωση 1944, Leipzig, Brockhaus).
- Selden Raman (1975), «Aesthetics and Criticism: Against a division of labour», *British Journal of Aesthetics* 15, σσ. 69 – 80.
- Shields Philip R. (1997), *Logic and Sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Shir Jay (1978), «Wittgenstein's Aesthetics and the Theory of Literature», *British Journal of Aesthetics* 18, σσ. 3 – 11.
- Sibley Frank (1959), «Aesthetic Concepts», *The Philosophical Review* 68, σσ. 421 – 450.
 - ο (1965), «Aesthetic and Nonaesthetic», *The Philosophical Review* 74, σσ. 135 – 159.
- Slater Hartley (Winter 1983), «Wittgenstein's Aesthetics», *British Journal of Aesthetics* 23:1, σσ. 34 – 37.
- Smith Barry (1978), «Law and Eschatology in Wittgenstein's Early Thought», *Inquiry* 21, σσ. 425 – 441.
- Stenius Eric (1996), *Wittgenstein's Tractatus: A critical exposition of the Main Lines of Thought*, Thoemmes Press.
- Stevenson Leslie Charles (1944), *Ethics and Language*, Yale University Press.
 - ο (1937), «The emotive meaning of ethical terms», *Mind* 46, σσ. 14 – 31.
- Waismann Friedrich (1965), «Notes on Talks with Wittgenstein», *The Philosophical Review* 74, σσ. 12 – 16.
- Wiggins David (2004), «Wittgenstein on ethics and the riddle of life», *The Journal of the Royal Institute of Philosophy* 79, σσ. 363 – 391.



- Winch Peter (1965 – 66), «Can a good man be Harmed?», *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, σσ. 55 – 70.
- Windelband W. – Heimsoeth H. (1995), *Εγχειρίδιο Ιστορίας της φιλοσοφίας*, τόμος Β΄, μτφρ. Σκουτερόπουλος Ν. Μ., εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα.
- Worthington B. A. (January 1981), «Ethics and the limits of language in Wittgenstein's *Tractatus*», *Journal of the History of Philosophy* 19, σσ. 481 – 496.

ΛΕΞΙΚΑ ΚΑΙ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΕΣ:

- Audi Robert (ed.) (1995), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, United States.
- Betteridge H. T. (1978), *Cassell's German Dictionary*, Macmillan Publishing Company, New York.
- Edwards Paul (1967), *Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan, New York.

ΑΡΘΡΑ ΑΠΟ ΤΟ INTERNET

- Ferrater Mora, *Deflationary Art*, http://www.ferratermora.com/essa_wittgen-symposium.html, σσ. 1 - 7.
- Fisogni Vera, *Ethics and Language in Wittgenstein*, <http://aparterei.com/>
- McGinn Marie, *Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought*, <http://hcs.harvard.edu/hrp/issues/2001/McGinn.pdf>, σσ. 1 - 13.
- Szabados Béla, *What is the Role of Arts and Aesthetics in Wittgenstein's Philosophy?* :
http://www.uqtr.quebec.ca/AE/Vol_10/wittgenstein/Szabados_intro.htm,
σσ. 1 – 6.



ΔΙΕΥΘΥΝΣΕΙΣ ΣΤΟ INTERNET

- **American Society for Aesthetics:** www.aesthetics-online.org
- **Austrian Ludwig Wittgenstein Society (ALWS):**
www.sbg.ac.at/phs/alws/alws.htm
- **British Journal of the Philosophy of Science:** <http://bjps.oxfordjournals.org>
- **Εγκυκλοπαίδεια Βικιπαίδεια :** <http://el.wikipedia.org>
- **Ethics Updates:** <http://ethics.acusd.edu/>
- **Μεγάλη Μουσική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος:** <http://www.mmb.org.gr/>
- **Πάντειο Πανεπιστήμιο, Θεωρίες των επιστημών :**
<http://www.panteion.gr/~dionysos/segal7.htm>
- **Passmore John, Λογικός Θετικισμός :**
[http://www.comnet.ca/~pballan/logicalpos\(Passmore\).html](http://www.comnet.ca/~pballan/logicalpos(Passmore).html)
- **The Royal Institute of Philosophy:** www.royalinstitutephilosophy.org
- **The Wittgenstein Archives at the University of Bergen (WAB):**
www.hit.uib.no/wab/
- **The Wittgenstein Links:** www.helsinki.fi/~tuschano/lw/links/

