

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
Κατεύθυνση: Ιστορία της Φιλοσοφίας

ΧΡΗΣΤΟΣ ΚΟΛΤΣΙΔΑΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ ΜΕΤΑ ΤΟΝ WITTGENSTEIN

D. Z. Phillips: Θρησκευτική Πίστη
και το Πρόβλημα του Κακού

Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2015

Ταυτόχρονα όμως μας καλούσε: «Μην τα βάζετε με τον Κύριο!» και μάλιστα όχι επειδή κάτι τέτοιο θα ήταν αμαρτία, αλλά επειδή αυτός ο δρόμος θα οδηγούσε «στην άρνηση του υψηλού νοήματος της ζωής» και επειδή κατά τη γνώμη του δεν θα μπορούσαμε να ζήσουμε «μ' αυτή την άρνηση στην καρδιά».

Imre Kertész, *Το μυθιστόρημα ενός ανθρώπου δίχως πεπρωμένο*
(μτφ. Γιώτα Λαγουδάκου)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες	6
Πρόλογος	7
<i>Πρώτο Κεφάλαιο:</i>	
Εισαγωγικές παρατηρήσεις για τη φιλοσοφία της θρησκείας	10
<i>Δεύτερο Κεφάλαιο:</i>	
Θρησκευτική πίστη και το πρόβλημα του κακού	34
1. Μια ηθική θεώρηση του κακού	34
2. Υπερβατικός θεϊσμός	37
3. Θεοδικία	39
<i>Τρίτο Κεφάλαιο:</i>	
Wittgenstein και φιντεϊσμός	43
1. Θρησκευτικός στοχαστής;	43
2. Θρησκευτική πίστη και φιλοσοφική μέθοδος	45
3. Kai Nielsen και D. Z. Phillips: βιτγκενσταϊνιανός φιντεϊσμός	53
<i>Τέταρτο Κεφάλαιο:</i>	
Θεωρησιακή φιλοσοφία	59
1. Ο ναός που περιβάλλει τα πάθη	59
2. Χωρίς “μεγάλα ερωτήματα”: διδασκαλία της φιλοσοφίας	67
<i>Πέμπτο Κεφάλαιο:</i>	
Ο Θεός δεν κάνει ποδήλατο: το κακό και ένας εξαγνιστικός αθεϊσμός	72
Επίλογος	87
Βιβλιογραφία	91
Περίληψη/ Abstract	98

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Ήρθα για πρώτη φορά σε επαφή με τη φιλοσοφία της θρησκείας στο σεμιναριακό μάθημα του κ. Γιώργου Ζωγραφίδη με θέμα: «Το πρόβλημα του κακού» (χειμερινό εξάμηνο ακαδημαϊκού έτους 2010-11). Με δική του προτροπή ήρθα σε επαφή και με τα κείμενα του D. Z. Phillips. Ευχαριστώ τον κ. Ζωγραφίδη για τις συμβουλές του, την πολύπλευρη βοήθεια, τη στήριξη και την υπομονή του. Ευχαριστώ επίσης τον κ. Βασίλη Αποστολόπουλο που μου υπενθύμιζε τις σχέσεις της φιλοσοφίας με την κοινωνική ανθρωπολογία. Στα πλαίσια του μαθήματός του «Θέματα από την ανθρωπολογία της θρησκείας» (χειμερινό εξάμηνο ακαδημαϊκού έτους 2011-12), μου πρότεινε να παρουσιάσω μια μικρή εργασία για τις παρατηρήσεις του Wittgenstein στο *Χρυσό κλωνί* του James Frazer. Ευχαριστώ ακόμη τον Βαγγέλη Μπριάνα και τη Γιώτα Τεμπρίδου, οι οποίοι διάβασαν μέρη της εργασίας και επεσήμαναν λάθη και παραλείψεις.

Τέλος, είμαι ευγνώμων προς το *Κοινωνοφελές Ίδρυμα Αλεξάνδρου Ωνάση*, για τη χορήγηση υποτροφίας μεταπτυχιακών σπουδών κατά το ακαδημαϊκό έτος 2014-2015. Οι μεταπτυχιακές μου σπουδές και αυτή η εργασία ολοκληρώθηκαν με την υποστήριξή του.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η φιλοσοφία του Wittgenstein είναι γοητευτική, αλλά δύσκολη· δύσκολη ειδικά για τον ερευνητή που του λείπουν η πείρα και η μακροχρόνια ένασχόληση με τα κείμενα. Η φιλοσοφία της θρησκείας αποτελεί επίσης ενδιαφέρον, αλλά δύσκολο και αχανές πεδίο έρευνας. Για τα ειδικότερα θέματα, τη θρησκευτική πίστη και το πρόβλημα του κακού, υπάρχει τεράστια βιβλιογραφία, και το ίδιο ισχύει για τη σχέση της φιλοσοφίας του Wittgenstein με τη φιλοσοφία της θρησκείας.

Αυτή η εργασία δεν αφορά τον Wittgenstein, ούτε αποσκοπεί σε μια εξαντλητική παρουσίαση και ανάλυση της συζήτησης που ξεκίνησε και διεξάγεται ακόμη στο πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας με αφορμή την επίδραση που άσκησε η φιλοσοφία του. Μια μεταπτυχιακή εργασία δεν αρκεί για να καλύψει αυτήν τη συζήτηση. Βασικό της θέμα θα είναι η προσέγγιση της θρησκευτικής πίστης και του προβλήματος του κακού από τον Dewi Zephaniah Phillips (1934-2006).

Ο Phillips ανήκε σε μια δεύτερη γενιά φιλοσόφων επηρεασμένων από τον Wittgenstein. Υπήρξε μαθητής του Rush Rhees, του μαθητή, φίλου και επιμελητή του έργου του Wittgenstein. Διατήρησε έδρα φιλοσοφίας της θρησκείας και στο Πανεπιστήμιο του Swansea της Ουαλίας, το οποίο αποτέλεσε σημαντικό κέντρο βιττγκενσταϊνικής σκέψης. Στη βιβλιογραφία έχει γίνει λόγος για τη “σχολή του Swansea” ή για τους “βιττγκενσταϊνιανούς του Swansea”.¹

¹ Βλ. von der Ruhr 2009: 219-23, 229-33. Αναφέρει χαρακτηριστικά (σ. 220): «Αν μοιάζει ταιριαστός παρ’ όλα αυτά ένας λόγος περί “Σχολής”, είναι επειδή τα μέλη της κατά κανόνα έγραψαν και δίδαξαν σύμφωνα με το πνεύμα του έργου του Wittgenstein, αποφεύγοντας την ακαταληψία και τη συσκοτίση, δυσπιστώντας απέναντι σε φιλοσοφικές θεωρίες και συστήματα κατασκευασμένα στα πρότυπα της επιστημονικής έρευνας, εκθέτοντας μάταιες γλωσσικές περιστροφές και (μεταφυσικές) ψευδο-εξηγήσεις, και ενδύοντας τη διευκρινιστική τους προσπάθεια με μια σημασία που ήτανε μαζί διανοητική και υπαρξιακή».

Εφόσον ο Phillips αποτέλεσε σημαντικό εκφραστή μιας βιτγκεν-σταϊνικής προσέγγισης στη σύγχρονη φιλοσοφία της θρησκείας, είναι χρήσιμο να γίνει αναφορά και στη σχέση της μεθοδολογίας του με τη σκέψη του Wittgenstein: με το έργο του ο Phillips επέκτεινε αρχές της φιλοσοφίας του Wittgenstein στη φιλοσοφία της θρησκείας, πρότεινε μια ενδιαφέρουσα φιλοσοφική προσέγγιση και αξιοποίησε το πνεύμα των παρατηρήσεων του Wittgenstein για τη σχέση της γλώσσας με τις ποικίλες πτυχές της ανθρώπινης ζωής.² Για αυτούς τους λόγους επέλεξα να ασχοληθώ με τον συγκεκριμένο φιλόσοφο.

Για την ενασχόληση με τη θρησκευτική πίστη και το πρόβλημα του κακού, τα κίνητρα ήταν πολλαπλά. Από μόνα τους τα ερωτήματα: “υπάρχει όντως κακό στον κόσμο;” και “αν υπάρχει τι σημαίνει αυτό για μας;” είναι εξαιρετικής σημασίας. Αυτά τα ερωτήματα συνδέονται με τη θρησκευτική πίστη και παραδοσιακά αφορούν τον φιλόσοφο της θρησκείας και τον θεολόγο. Μπορεί όμως να ενδιαφέρουν και κάθε άνθρωπο που νιώθει να έλκεται από τη θρησκεία –ως πιστός ή μη.

Η απάντηση του Phillips είναι ενδιαφέρουσα από τη στιγμή που δεν αντιμετωπίζει το κακό ως εννοιολογική αφαίρεση ή μεταφυσική κατηγορία. Επίσης, δεν αντιμετωπίζει το λεγόμενο πρόβλημα του κακού ως καθαρά θεωρητικό ή διανοητικό-λογικό πρόβλημα. Αντίθετα, υπενθυμίζει πως για την έρευνα της σχέσης του κακού με τη θρησκευτική πίστη πρέπει να ληφθούν υπόψη οι αντιλήψεις των ίδιων των θρησκευόμενων ανθρώπων. Κυρίως για αυτούς η πίστη καθίσταται αναπόσπαστο κομμάτι της ζωής τους, ένας τρόπος να βλέπουν τον κόσμο και να ερμηνεύουν τα βάσανα μέσα σε αυτόν. Η προσέγγισή του παίρνει τον χαρακτήρα μιας “θεωρησιακής φιλοσοφίας”.³

Τα ερωτήματα που θα τεθούν στην παρούσα εργασία δεν αφορούν την αλήθεια του περιεχομένου της θρησκευτικής πίστης, το αν υπάρχει Θεός ή αν αυτός ο Θεός έχει επαρκείς λόγους για να επιτρέπει το κακό στον κόσμο, αλλά τι σημαίνει για κάποιον να πιστεύει στον Θεό παρά το κακό ή να εγκαταλείπει τον Θεό. Θα τεθεί ακόμη το ζήτημα –τόσο μεθοδολογικό όσο

² Για αυτό το πνεύμα, βλ. Κωβαίος 1996: 9.

³ Βλ. Phillips 1999, 2004α, 2007.

και ηθικό- του τρόπου με τον οποίο μπορεί κανείς να προσεγγίσει φιλοσοφικά το θρησκευτικό φαινόμενο, να σεβαστεί και να μην αδικήσει τον πιστό, αλλά και να μην εγκαταλείψει τις αρχές μιας γόνιμης φιλοσοφικής έρευνας.

Η εργασία χωρίζεται σε πέντε κεφάλαια, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους. Το κάθε ένα φωτίζει πτυχές του επόμενου ή του προηγούμενου. Οι μεταφράσεις των παραθεμάτων που εμφανίζονται στο κείμενο είναι δικές μου, εκτός αν δηλώνεται διαφορετικά. Τα ήδη μεταφρασμένα παραθέματα δεν έχουν υποστεί καμία αλλαγή.

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Εισαγωγικές παρατηρήσεις για τη φιλοσοφία της θρησκείας

1.

Χάρη σε διεπιστημονικές προσεγγίσεις, η φιλοσοφία της θρησκείας μπορεί να θεωρηθεί σήμερα μονοπάτι στο έδαφος του οποίου συναντιούνται διαφορετικοί φιλοσοφικοί κλάδοι, κοινωνικές και θετικές επιστήμες. Τα ερωτήματα περί Θεού και της σημασίας ή του περιεχομένου της θρησκευτικής πίστης επανέρχονται διαρκώς, τίθενται με νέους όρους, και οι φιλόσοφοι προσπαθούν να δώσουν απαντήσεις σε αυτά με τα εργαλεία που διαθέτουν και προτιμούν. Τον τρόπο με τον οποίο τίθεται ένα ερώτημα τον συνοδεύει συνήθως μια μέθοδος ή μια αντίληψη για το τι σημαίνει άσκηση της φιλοσοφίας. Σε αυτές ανήκει και μια προσέγγιση εμπνευσμένη από την ύστερη κυρίως φιλοσοφία του Ludwig Wittgenstein.⁴

Το μόνο σίγουρο είναι ότι τα ερωτήματα που θέτει η φιλοσοφία της θρησκείας απασχολούν ακόμη τον άνθρωπο μολονότι, όπως παρατηρεί με θλίψη ο σημαντικός φιλόσοφος της θρησκείας John Hick: «οι επικρατούσες μορφές σκέψης στον σύγχρονό μας Δυτικό κόσμο είναι νατουραλιστικές».⁵ Οι νατουραλιστικές και επιστημονικές απαντήσεις πράγματι κερδίζουν έδαφος έναντι των θρησκευτικών απαντήσεων και οι επιστημονικές μέθοδοι επηρεάζουν τόσο τον τρόπο άσκησης της φιλοσοφίας, όσο και τον τρόπο αντίληψής μας για τον κόσμο. Ακόμη και σήμερα όμως, που η τάση για εκκοσμίκευση είναι πολύ ισχυρή λόγω του κύρους που απολαμβάνουν η τεχνολογία και η επιστήμη, δεν είναι βέβαιο ότι η πίστη πλήττεται πάντα σε μεγάλο βαθμό. Αυτό γίνεται φανερό με πολλούς τρόπους.

⁴ Ο Max Charlesworth διακρίνει πέντε τύπους συσχετισμού του φιλοσοφικού λόγου με τη θρησκευτική πίστη. Τοποθετεί τον Wittgenstein και τον Phillips στον τέταρτο τύπο: «η φιλοσοφία ως ανάλυση της θρησκευτικής γλώσσας» (2014: 298-311).

⁵ Hick 2010: 337.

Αφενός, η τάση για εκκοσμίκευση και το κύρος που αποδίδεται στην τεχνολογία και την επιστημονική πρόοδο δεν αποτελούν τα χαρακτηριστικά κάθε δυνατού τρόπου σκέψης ακόμη και στον δικό μας πολιτισμό. Σε πολλές περιπτώσεις, μια αντίληψη που βαπτίζεται θρησκευτική από αυτούς που την αποδέχονται, δίκαια αντιμετωπίζεται από άλλους ως παράλογη, δεισιδαιμονική ή βλαπτική. Αυτό όμως δεν μπορεί να ισχύει για κάθε πιθανή θρησκευτική πίστη, ακόμη κι αν αυτή εκδηλώνεται σε ένα περιβάλλον στο οποίο χάνεται σταδιακά η βαρύτητα της έννοιας της θρησκευτικής πίστης. Η σημασία της πίστης μπορεί να φανεί αν την αντιμετωπίσει κανείς χωρίς προκατάληψη και όχι ως μια παράλογη ή ξεπερασμένη υπόθεση. Αν οι άνθρωποι ακόμη πιστεύουν, δεν μπορεί να είναι μια ξεπερασμένη υπόθεση. Από την άλλη, ίσως αποτελεί πλάνη η αντίληψη πως υφίσταται ένα κριτήριο λογικότητας (φιλοσοφικό, επιστημονικό κ.ά.), με βάση το οποίο κάθε δυνατή θρησκευτική πίστη μπορεί να κρίνεται ως παράλογη ή λογική.

Φιλόσοφοι επηρεασμένοι από τον Wittgenstein έδειξαν ενδιαφέρον για τη θρησκευτική πίστη και τον ρόλο της μέσα στην ανθρώπινη ζωή. Παράλληλα, άσκησαν κριτική σε μια προσπάθεια αντιμετώπισης της πίστης με όρους επιστημονικής εξήγησης και θεωρητικής γενίκευσης. Η στάση τους βασίστηκε τόσο σε θρησκευτικές παρατηρήσεις του Wittgenstein, όσο και σε μια ερμηνεία και χρήση των παρατηρήσεών του για τη λογική, τη γλώσσα, το νόημα και τον ρόλο της φιλοσοφίας. Όπως δείχνει ο John Whittaker, μια από τις κύριες συνεισφορές της δουλειάς του D. Z. Phillips (και του Wittgenstein) ήταν η αποκάλυψη της ετερογένειας της λογικής της γλώσσας και η εξάρτηση των εννοιών της γλώσσας από το ιδιαίτερο πλαίσιο χρήσης τους.⁶

Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του τριάντα, στις παρατηρήσεις του πάνω στο *Χρυσό κλωνί* του Sir James Frazer, ο Wittgenstein αμφισβήτησε ένα περιοριστικό ερμηνευτικό μοντέλο βασισμένο στα πρότυπα των φυσικών επιστημών και μια τάση της σκέψης να βρίσκει σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα μια προϋπάρχουσα λογική διεργασία. Το ύστερο έργο του θα μπορούσε να ιδωθεί και ως μια συνειδητή προσπάθεια υποβάθμισης μιας υπερβολικά ορθολογικής αντίληψης για την ανθρώπινη δράση.⁷ Ίσως για

⁶ Whittaker 2008: 104, 119-20.

⁷ Clack 2001: 24.

αυτόν τον λόγο τόνιζε πως η ανθρώπινη συμπεριφορά έχει και μια συμβολική, τελετουργική, ενστικτώδη διάσταση: «[θ]α μπορούσαμε σχεδόν να πούμε πως ο άνθρωπος είναι ένα τελετουργικό ζώο, πράγμα που είναι εν μέρει λάθος, εν μέρει ανοησία. Υπάρχει όμως και κάτι σωστό σ' αυτό».⁸

Πολλές είναι μαρτυρίες της αντι-γενικευτικής στάσης του Wittgenstein, αλλά και της δυσπιστίας του απέναντι σε ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό ιδεώδες. Αυτό που εξυμνεί άκριτα την πρόοδο και εξιδανικεύει την επιστημονικότητα.⁹ Κατ' επέκταση, ο Wittgenstein δυσπιστούσε και απέναντι σε ένα φιλοσοφικό ιδεώδες:

Οι φιλόσοφοι έχουν συνεχώς τη μέθοδο της επιστήμης μπρος στα μάτια τους και νιώθουν τον ακατανίκητο πειρασμό να θέτουν ερωτήσεις και να δίνουν απαντήσεις με τον τρόπο που η επιστήμη το κάνει. Αυτή η τάση είναι η πραγματική πηγή της μεταφυσικής και οδηγεί το φιλόσοφο στο τέλει σκοτάδι. Θάθελα σ' αυτό το σημείο να πω πως η δική μας δουλειά δεν μπορεί ποτέ να είναι η αναγωγή ενός πράγματος σε κάποιο άλλο ή η εξήγηση ενός πράγματος. Η φιλοσοφία είναι στην πραγματικότητα «καθαρώς περιγραφική».¹⁰

Η προσέγγιση του Wittgenstein έρχεται σε αντίθεση με μια αέναη φιλοσοφική προσπάθεια υπερ-ανάλυσης και θεμελίωσης μιας κατάστασης πραγμάτων σε κάτι άλλο πέρα από τον ίδιο της τον εαυτό. Αντίθετα, προτάσσει την περιγραφικότητα και την κατανόηση. Με το ίδιο πνεύμα αντιμετώπιζει και ο Phillips την προσέγγιση της θρησκευτικής γλώσσας, πάντα σε σχέση με τα φαινόμενα με τα οποία αυτή συνδέεται. Υποστηρίζει πως πρέπει να καταλάβουμε ότι η τάση μας για εξήγηση φτάνει κάποια στιγμή σε ένα τέλος· κάποια πράγματα απλώς συμβαίνουν:

Αγνοούσε [ο Bevan] αυτό που ο Wittgenstein αποκαλεί μυθολογία στη γλώσσα μας. Το να έχεις επίγνωση αυτής της μυθολογίας και να βλέπεις τη φυσικότητα της σύνδεσής της με τις θρησκευτικές πίστεις και τις πρακτικές σημαίνει πως

⁸ Wittgenstein 1990: 32.

⁹ Αναφέρω ενδεικτικά τα λόγια του Wittgenstein (2000α: 25): «Δε μ' ενδιαφέρει να κατασκευάσω ένα οικοδόμημα, αλλά ν' αποκτήσω μιάν εποπτική θέα των θεμελίων των δυνατών οικοδομημάτων. Δεν αποβλέπω λοιπόν στον ίδιο στόχο με τους επιστήμονες, και ο τρόπος με τον οποίο εγώ σκέφτομαι είναι διαφορετικός απ' το δικό τους».

¹⁰ Wittgenstein 1984: 45-6. Η ενασχόληση με την επιστήμη είναι μια από τις τάσεις που σχετίζονται με φιλοσοφικές συγχύσεις, στις οποίες ο Wittgenstein αποδίδει τον «πόθο μας για γενίκευση» (σ. 44).

σταματάς να ρωτάς γιατί συμβαίνουν αυτά τα πράγματα, γιατί γίνονται πιστευτά ή αν αυτές οι εκφράσεις της γλώσσας αντιστοιχούν στην πραγματικότητα. Τέτοιου είδους έρευνες οδηγούνται σε μια παύση.¹¹

Το 1947 ο Wittgenstein θα περιγράψει τη θρησκευτική πίστη ως τρόπο αποτίμησης της ζωής, διαχωρίζοντάς την από την ανάγκη θεωρητικής θεμελίωσής της. Αυτή η άποψη, σε συνδυασμό με την αντίληψή του για τον ρόλο της φιλοσοφίας, αποτελούν τη βάση των ιδιόμορφων θρησκευτικών παρατηρήσεών του:

Έχω την εντύπωση πως η θρησκευτική πίστη δεν μπορεί παρά να είναι μιά γεμάτη πάθος αυτοδέσμευση από ένα σύστημα αναφοράς. Κι έτσι, μ' όλο που είναι μιά *πίστη*, είναι ωστόσο μιά μορφή ζωής, ή ένας τρόπος να αποτιμάς τη ζωή· μιά παθιασμένη προσκόλληση σ' αυτή την ερμηνεία.¹²

Σε συμφωνία με αυτήν την παρατήρηση και ερμηνεύοντας την ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein περί γραμματικής και μορφών ζωής, ο Norman Malcolm ισχυρίζεται πως ο φιλόσοφος μπορεί μονάχα να περιγράψει γλωσσικά παιχνίδια, τη γραμματική των θρησκευτικών εκφράσεων και να παρατηρήσει τις μορφές ζωής χωρίς να επιδιώκει να δώσει για αυτές μια υπερεξήγηση.¹³ Με αυτόν τον τρόπο μπορεί να βοηθήσει στην κατανόηση και διασάφηση ορισμένων πραγμάτων, αλλά δεν δύναται να δώσει οριστικές απαντήσεις για αυτά. Για τον Wittgenstein δεν υπάρχει μια ορθή γραμματική, αλλά πολλοί τρόποι διαμόρφωσης του νοήματος, σε αλληλεξάρτηση με μορφές ζωής:

Δεν υπάρχει μια αληθής ή ορθή γραμματική αλλά πολλές, οι οποίες διαρθρώνουν διαφορετικά τον κόσμο και είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με μια αντίστοιχη μορφή ζωής. Εδώ είναι προφανής ο προοπτικισμός (Perspectivism) του ύστερου Wittgenstein: η γραμματική είναι ένας τρόπος να βλέπουμε τα πράγματα, ένα σύστημα περιγραφής.¹⁴

¹¹ Phillips 1993: 95-6.

¹² Wittgenstein 2000α: 100. Για μια κριτική, βλ. Hyman 2010: 184-7. Ο Hyman εντοπίζει επίσης δύο δόγματα σύμφωνα με τα οποία ο Wittgenstein αντιλαμβάνεται τη θρησκευτική ομιλία και τη θρησκευτική πίστη: το σημασιολογικό (semantic) και το γνωσιολογικό (epistemological)· (σ. 179).

¹³ Malcolm 2002: 74-8.

¹⁴ Αυγελής 2014: 249.

Το ίδιο θα υποστηρίξει και ο Phillips στη φιλοσοφία της θρησκείας. Βασική του αρχή είναι ότι τα κριτήρια του νοήματος της θρησκευτικής γλώσσας δεν είναι ανεξάρτητα από το πλαίσιο έκφρασης της πίστης.¹⁵ Αυτό συμβαίνει από τη στιγμή που το νόημα της θρησκευτικής γλώσσας είναι αδιαχώριστο από τον τρόπο ζωής αυτού που πιστεύει, το νόημα προκύπτει από τον ρόλο που οι θρησκευτικές έννοιες έχουν μέσα στη ζωή κάποιου. Αυτή η θέση δεν συνεπάγεται ότι το νόημα των θρησκευτικών εννοιών είναι “εσωτερικό” και προσβάσιμο μόνο στον πιστό, ή πως μια θρησκευτική πίστη είναι πάντοτε ορθή και δεν μπορεί να δεχθεί κριτική από μια μη θρησκευτική οπτική. Η θρησκευτική πίστη δεν λειτουργεί ως ένα αυτόνομο, κλειστό παιχνίδι.¹⁶ Ο Phillips θεωρεί πως η φιλοσοφία δεν μπορεί να επιβάλλει στη θρησκεία κριτήρια νοηματικότητας, τα οποία θα υπερβαίνουν κάθε επιμέρους πλαίσιο αναφοράς. Σκοπός της φιλοσοφίας είναι η κατανόηση της πίστης.¹⁷ Για αυτό και ο ρόλος της, όπως έλεγε και ο Wittgenstein, πρέπει να είναι περιγραφικός.¹⁸ Οι φιλόσοφοι δεν πρέπει να αγνοούν την ίδια την πίστη και τον ρόλο της μέσα στη ροή της ζωής του πιστού:

Μολονότι είναι αναμφίβολα δύσκολο, το έργο που έχουμε μπροστά μας συνίσταται ακριβώς στο να προσπαθήσουμε να αποκαλύψουμε τη γραμματική των θρησκευτικών πίστεων σε σχέση με τα ανθρώπινα φαινόμενα από τα οποία προέρχονται. Μπορεί κάποιος να γνωρίζει τις κινήσεις στο σκάκι χωρίς να αγαπά το παιχνίδι, και έως ένα σημείο αυτό είναι δυνατό στη φιλοσοφία της θρησκείας· κάποιος μπορεί να φτάσει μέχρι το σημείο να πει τι *δεν μπορεί* να είναι ο Θεός προκειμένου να βγει έστω και κάποιο νόημα από τη θρησκεία, αλλά για να πει τι εννοείται με την πίστη στον Θεό, πρέπει να λάβει υπόψη τι

¹⁵ Phillips 1981α: 12.

¹⁶ Για αυτό το σημαντικό ζήτημα, βλ. Phillips 1970: 77-8, 230 και 1993: 86-8. Ο Phillips περιγράφει επίσης συσχετισμούς της θρησκείας με πολιτισμικές μεταβολές και ασκεί κριτική στον *ιντερναλισμό* (internalism): θέση σύμφωνα με την οποία η πίστη δεν επηρεάζεται από κανένα εξωτερικό κριτήριο νοήματος (1981β: 61-2).

¹⁷ Phillips 1970: 7.

¹⁸ Ο Phillips αναφέρει (2005δ: 294) πως με την “περιγραφή” ο Wittgenstein προσπαθούσε να αναδείξει τον ρόλο που οι έννοιες έχουν μέσα στις πρακτικές μας.

σημαίνει ο Θεός για τους πιστούς· κάποιος πρέπει να πιάνει τον παλμό του παιχνιδιού.¹⁹

Για τον Phillips αυτήν η προσέγγιση έρχεται σε διάσταση με την τρέχουσα αναλυτική φιλοσοφία της θρησκείας, όπου οι φιλόσοφοι ως άλλοι επιστήμονες «επιδίωξαν το αντικείμενό τους, σαν να ήταν το μέσο για να φτάσουν σε ουσιώδη, εξηγητικά συμπεράσματα»²⁰ –να δώσουν οριστικές απαντήσεις για τη θρησκεία, να παρέχουν ένα θεμέλιο ή μια δικαιολόγηση της πίστης. Αντίθετα:

Υποστηρίζω πως δεν τίθεται ζήτημα γενικής δικαιολόγησης της θρησκευτικής πίστης, να δοθεί στη θρησκεία ένα “γερό θεμέλιο”. Αν ο φιλόσοφος θέλει να περιγράψει τις θρησκευτικές πίστεις, πρέπει να ξεκινήσει από τα πλαίσια μέσα στα οποία αυτές οι έννοιες έχουν τη ζωή τους. Όπως λέει ο Wittgenstein, «Εκείνο που πρέπει να δεχτούμε, το δοσμένο, είναι –θα μπορούσε κανείς να πει– μορφές ζωής».²¹

Για τη διαφορά ανάμεσα σε φιλοσόφους που εμπνέονται από τον Wittgenstein και στην κυρίαρχη τάση στη σύγχρονη (αναλυτική) φιλοσοφία της θρησκείας, μπορεί κανείς να λάβει υπόψη και τις παρακάτω παρατηρήσεις του Phillips σχετικά με τον ρόλο και τη στάση της φιλοσοφίας απέναντι σε ένα πιθανό ερώτημα που μπορεί κανείς να απευθύνει στους φιλοσόφους: “τι συνιστά αληθινή προσευχή”;

¹⁹ Phillips 1981α: 83. Τα λόγια αυτά είναι από το *The Concept of Prayer* (1965). Όπως λέει ο ίδιος στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του βιβλίου (1981), πρόκειται ίσως για την πρώτη εκτεταμένη πραγματεία στη φιλοσοφία της θρησκείας επηρεασμένη από τη φιλοσοφία του Wittgenstein. Από το πρώτο κεφάλαιο και σποραδικά στο υπόλοιπο έργο ο Phillips θέτει μεθοδολογικά ζητήματα ερχόμενος σε αντίθεση με τη σύγχρονή του φιλοσοφία της θρησκείας. Το κείμενο είναι χαρακτηριστικό του τρόπου με τον οποίο μπορεί να ερμηνευτεί και να ασκηθεί η φιλοσοφία του Wittgenstein με πεδίο έρευνας μια κατεξοχήν θρησκευτική πρακτική, την προσευχή. Επίσης, αξίζει να δει κανείς σε αυτό το σημείο την κριτική επισκόπηση της Biletzki (2003: 130-9), η οποία διακρίνει μεταξύ μελετητών που ερμηνεύουν τη σκέψη του Wittgenstein και αυτών που την ερμηνεύουν με σκοπό να τη χρησιμοποιήσουν. Αναφέρεται σε ερμηνείες της σκέψης του Wittgenstein, ανασυγκροτεί την ερμηνευτική του Phillips και παρουσιάζει ορισμένες κριτικές που αυτή έχει δεχθεί.

²⁰ Phillips 2004β: 16.

²¹ Phillips 1981α: 27 (η μετάφραση του αποσπάσματος των *Φιλοσοφικών Ερευνών* είναι του Π. Χριστοδουλίδη).

ακριβώς όπως δεν είναι μέρος του έργου του φιλοσόφου να απαντήσει στα ηθικά προβλήματα των ανθρώπων, εξίσου δεν είναι μέρος του έργου του να απαντήσει στα θρησκευτικά τους προβλήματα. Το να βλέπεις την αλήθεια της προσευχής είναι αδιαχώριστο από το είσαι έτοιμος να προσευχηθείς. Από τη στιγμή που ένας φιλόσοφος διαλέγει ένα είδος προσευχής, κάνει μια θρησκευτική και ηθική κρίση. Κάνοντάς το αυτό, βρίσκεται κατ' ουσία στην ίδια βάση με οποιονδήποτε άλλον. Πρέπει να αντισταθεί στον πειρασμό να μεταμφιέσει τις κρίσεις του σε μεταφυσική. Αν το κάνει αυτό, εισάγει κάτι ακάθαρτο στη φιλοσοφία του.²²

Τί απομένει στη φιλοσοφία, θα αναρωτηθεί κανείς. Τι μπορεί να κάνει και ποια είναι πλέον η βαρύτητα των εννοιών της; Τι σημαίνει στην πραγματικότητα να ασχολείται κανείς με έννοιες όπως αυτή του Θεού ή με το κακό ως θεολογικό πρόβλημα, δίχως μεταφυσική; Ο Phillips έχει πράγματι κατηγορηθεί πως απομεταφυσικοποιεί [desupernaturalizing] τον Χριστιανισμό²³ και εξισώνει τη θρησκευτική πίστη με μια μεταμφιεσμένη ηθική στάση.²⁴

Αν ο φιλόσοφος ακολουθήσει τον Phillips, λέει ο John Hick, θα μοιάζει πλέον με ένα είδος ανθρωπολόγου ή κοινωνιολόγου που μελετά μια ζωντανή κοινότητα, χωρίς όμως να μπορεί να εκφράσει κρίσεις, να απορρίψει, να καταδικάσει, αλλά μόνο να την κατανοήσει και να την περιγράψει.²⁵ Η κριτική που ασκεί ο Hick στον Phillips αφορά βεβαίως την τάση βιτγκενσταϊνιανών φιλοσόφων να απορρίπτουν τον παραδοσιακό ρόλο της φιλοσοφίας· κυρίως όμως αφορά την αμφισβήτηση του περιεχομένου καίριων θρησκευτικών εννοιών, τις οποίες αποδέχεται ο παραδοσιακός θεϊσμός.

Ο Phillips ασκεί συνεπώς κριτική όχι μόνο σε πτυχές της μεθοδολογίας της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας, αλλά και στον παραδοσιακό (ή φιλοσοφικό) θεϊσμό. Απορρίπτει τόσο έναν τρόπο φιλοσοφικής θεώρησης των θεολογικών ζητημάτων και εννοιών όσο και έναν τρόπο ομιλίας περί Θεού. Στα λεγόμενα φιλοσόφων αντιπαραβάλλει την έρευνα πάνω στη λογική των μορφών ζωής των θρησκευόμενων και μη θρησκευόμενων ανθρώπων και μια μέθοδο ερμηνείας εμπνευσμένη από τη σκέψη του Wittgenstein. Θεωρεί πως η πίστη ταυτίζεται με μια στάση ζωής

²² Phillips 1981α: 157-8.

²³ Szabados 2005: 10.

²⁴ Phillips 2004α: 64.

²⁵ Hick 1993: 31.

και δεν απορρέει αναγκαία από μια λογική ή φιλοσοφική αποδεικτική διεργασία. Παράλληλα, υποστηρίζει πως η φιλοσοφία πρέπει να στοχάζεται και να μελετά τη γραμματική των θρησκευτικών εκφράσεων. Όπως συνοψίζει ο John Whittaker:

Θεωρούμε πως για να είναι αξιόπιστη η πίστη στον Θεό πρέπει να είναι λογική, ότι το να είναι λογική σχετίζεται με το να έχει κανείς ανεξάρτητη απόδειξη για την πίστη του και, κατά συνέπεια, ότι η πίστη στον Θεό πρέπει να έχει ανεξάρτητα και αντικειμενικά θεμέλια που καθορίζουν την αλήθεια της. Όμως επειδή αυτή η πίστη οδηγεί σε αλλαγή του τρόπου σκέψης και ζωής κάποιου, αυτές οι υποθέσεις συσκοτίζουν παρά διαφωτίζουν τι είναι η πίστη και τι απαιτεί στην ουσία μια καλή κρίση στα ζητήματα πίστης.

Προσπαθώντας να κάνει άλλους φιλοσόφους να αντιληφθούν αυτήν τη θέση, ο Phillips αποθαρρυνόταν.²⁶

Η θέση του Phillips για την εξάρτηση του νοήματος της θρησκευτικής γλώσσας από πρακτικές και μορφές ζωής και η θέση του για τον περιγραφικό ρόλο της φιλοσοφίας, θα μπορούσαν να εγείρουν μια κατηγορία περί σχετικισμού ή αυθαιρεσίας του νοήματος του θρησκευτικού λόγου, ειδικά όταν αυτήν η θέση αφορά κομβικές θρησκευτικές έννοιες, όπως η ύπαρξη του Θεού.²⁷ Αντιστοιχεί η θρησκευτική γλώσσα σε μια εξωτερική πραγματικότητα, προσεγγίζει το υπερβατικό ή είναι εν τέλει αυτοαναφορική; Όπως δείχνει ο Hick, βρισκόμαστε σε αυτό το σημείο στο πλαίσιο μιας διαμάχης για τη γνωσιακή (cognitive) ή μη-γνωσιακή (non-cognitive) χρήση του θρησκευτικού λόγου, διαμάχη που ισούται ουσιαστικά με το ερώτημα για το είδος της πραγματικότητας που μπορεί να προσεγγίσει αυτός ο λόγος. Οι βιτγκενσταϊνιανοί, σύμφωνα με τον Hick, ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία.²⁸

Πράγματι, το ζήτημα γίνεται περίπλοκο φιλοσοφικά και θεολογικά, αν υποθέσουμε ότι το νόημα μιας θρησκευτικής έννοιας, της έννοιας της ύπαρξης του Θεού, εξαρτάται από τον ρόλο που παίζει στη ζωή των πιστών και όχι από την ίδια την ύπαρξη ενός Θεού. Η ύπαρξη του Θεού και η

²⁶ Whittaker 2008: 120.

²⁷ Για τον σχετικισμό στον Wittgenstein και τους βιτγκενσταϊνιανούς, βλ. Whittaker 2008: 109 και τα σχόλια του Κωβαίου στο Wittgenstein 2000β: 178-9. Ο Mulhall (2007: 25) δείχνει πως ξεπερνιέται για τον Phillips το πρόβλημα του σχετικισμού της έννοιας του πραγματικού· βλ., τέλος, Phillips 1999: 165-6.

²⁸ Hick 1993: 1-7.

συνακόλουθη δυνατότητα της φιλοσοφίας να πει κάτι για αυτή, αποτελούν κεντρικές πεποιθήσεις του θεισμού. Θεωρείται μάλιστα πως η φιλοσοφική απόδειξη της ανυπαρξίας του Θεού θα είχε επιπτώσεις στην πίστη και πως η αποδυνάμωση του ρόλου της φιλοσοφίας θα έπληττε τη δυνατότητά της να αρθρώσει λόγο για το “αληθές”.

Ο Phillips απορρίπτει τόσο την πίστη σε μια δυνατότητα απόδειξης της ύπαρξης ή ανυπαρξίας του Θεού, όσο και την άποψη πως η αποδεικτική δυνατότητα της φιλοσοφίας θα διασφάλιζε την πίστη ή θα οδηγούσε στην απουσία της. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να αποδείξει αν υπάρχει Θεός, ούτε να υπερβεί το πλαίσιο που θέτει η εκάστοτε μορφή ζωής. Μπορεί όμως να μελετήσει μορφές ζωής, στις οποίες η πίστη ή η απιστία αποτελούν έμπρακτη πραγματικότητα. Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Andy Sanders:

Αντίθετα, ο στόχος της φιλοσοφίας της θρησκείας του Phillips είναι να φανεί εννοιολογικά δίκαιη προς όλη την ποικιλία της θρησκευτικής ζωής και να δώσει μια “διαυγή” απεικόνισή της. Αρνείται να την παρουσιάσει απλώς ως ένα οικοδομικό τετράγωνο για αφηρημένες μεταφυσικές θεωρίες, οι οποίες πλανώνται πολύ ψηλότερα από την πραγματική ανθρώπινη ζωή. Αυτό από μόνο του καθιστά τη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας μια σοβαρή εναλλακτική απέναντι στον φιλοσοφικό θεισμό.²⁹

Ο Hick, θέλοντας να διασφαλίσει από την πλευρά του θεισμού την αντικειμενικότητα της ύπαρξης του Θεού και τον ρόλο της φιλοσοφίας, θα υποστηρίξει στον αντίποδα των απόψεων του Phillips πως α) ο χριστιανισμός προϋποθέτει την ύπαρξη του Θεού ως αλήθεια, β) το ερώτημα για την ύπαρξη ή την ανυπαρξία του Θεού είναι καθ’ όλα νόμιμο και γ) η φιλοσοφία μπορεί να αποφανθεί για το αν είναι λογική η πίστη στην ύπαρξη του Θεού.³⁰ Αυτήν τη θέση ο Phillips την ονομάζει *θεολογικό ρεαλισμό* στη φιλοσοφία

²⁹ Sanders 2007: 1. Ο Sanders επιμελήθηκε τον συλλογικό τόμο με αντικείμενο αυτό που ο ίδιος ο Phillips αποκαλεί “θεωρησιακή φιλοσοφία” (Contemplative Philosophy). Το *D. Z. Phillips’ Contemplative Philosophy of Religion: Question and Responses* (2007) που εκδόθηκε ένα χρόνο μετά τον θάνατο του Phillips, εξετάζει και επεκτείνει αυτό που ο φιλόσοφος πρωτοπαρουσίασε σε κείμενα όπως το *Philosophy’s Cool Place* (1999) και το *Religion and the Hermeneutics of Contemplation* (2004).

³⁰ Hick 1993: 25-9.

της θρησκείας: τη θέση δηλαδή πως η πίστη μπορεί να περιγραφεί ως σχέση ανάμεσα στον πιστό και στο αντικείμενο της πίστης του, το οποίο υπάρχει ως ανεξάρτητη πραγματικότητα και πως η απόδειξη της ύπαρξης αυτού μέσω κάποιας μορφής επαλήθευσης μπορεί να διασφαλίσει την πίστη.³¹

Την αντίθεση του Hick προς τον Phillips μπορεί να την εντοπίσει κανείς και σε ακόμη πιο σύνθετο επίπεδο. Δεδομένης της επιρροής του Phillips από τον Wittgenstein και της έμφασης που ο πρώτος δίνει στην εξάρτηση του νοήματος του θρησκευτικού λόγου από πρακτικές και μορφές ζωής, αξίζει σε αυτό το σημείο να παραθέσουμε την άποψη του Anselm Min:

Υπάρχει μεγάλη βάση αλήθειας και ευλογοφάνειας στην περικειμενική [contextualist] κατανόηση της θρησκευτικής γλώσσας από τον Phillips [...]. Από μια σημαντική σκοπιά, η βιτγκενσταϊνιανή υποταγή του νοήματος και της έννοιας στις ανθρώπινες μορφές ζωής και πρακτικές είναι μια από τις πιο πρόσφατες μορφές της τυπικής μοντέρνας Δυτικής υποταγής της αντικειμενικότητας στο ανθρώπινο υποκείμενο.³²

Η κατηγορία για περικειμενοποίηση του νοήματος συνήθως απευθύνεται στον Phillips για να τονιστεί ο “φιντεϊσμός” του. Είναι προφανές, ωστόσο, ότι η μετάθεση της εξάρτησης του νοήματος του θρησκευτικού λόγου από την αντιστοιχία του με μια υπερβατική πραγματικότητα στην ευμετάβλητη ροή των ανθρωπίνων μορφών ζωής, πλήττει μια από τις βασικές πεποιθήσεις ενός θεϊστή, καθώς ανατρέπει τη φύση της σχέσης του Θεού με τον πιστό. Πολύ περισσότερο όμως πλήττει την ίδια την αντίληψή του για την έννοια της *εγκυρότητας* της πίστης. Χωρίς έναν υπαρκτό Θεό, τι είναι η πίστη;

Από την στιγμή λοιπόν που ένας θεϊστής έχει μια συγκεκριμένη αντίληψη για τη φιλοσοφική μέθοδο και, κατ’ επέκταση, έχει μαθητεύσει με εντελώς διαφορετικό τρόπο στις έννοιες που παραδοσιακά απαντώνται στον χώρο της θρησκείας, είναι φυσικό η προσέγγιση του Phillips και η δική του να είναι αντικρουόμενες. Τουλάχιστον, είναι σημαντικό να αντιλαμβάνεται κανείς αυτήν την κατάσταση, ειδικά όταν το αντικείμενο που εξετάζεται – η πίστη – δεν μπορεί να είναι αποκομμένο από τη ζωή του φιλοσόφου. Ίσως οι

³¹ Phillips 1993: 33-6.

³² Min 2008: 138.

μεγάλες διαφωνίες παραμένουν ακριβώς επειδή το ίδιο το αντικείμενο παρουσιάζει τόσο μεγάλο ενδιαφέρον:

Το να δουλεύει κανείς στο πεδίο της φιλοσοφίας της θρησκείας είναι σαν να δουλεύει στον Πύργο της Βαβέλ: δεν μπορεί να θεωρεί δεδομένο ότι αυτό που λέει γίνεται κατανοητό από έναν συνάδελφό του. Η θέση, αν μη τι άλλο, είναι χειρότερη για τους φιλοσόφους, μιας και οι χτίστες, ασχολούμενοι τουλάχιστον με ένα κοινό έργο, προσπαθούσαν να κάνουν το ίδιο πράγμα. Δεν υπάρχει τέτοια συμφωνία μεταξύ των φιλοσόφων της θρησκείας: η φύση και ο σκοπός του αντικειμένου τους είναι αυτά τα ίδια μια φιλοσοφική διαμάχη.³³

2.

Στην κοινή της χρήση, η λέξη “κακό” λαμβάνει το νόημά της από την απλή εμπειρική παρατήρηση πως στον κόσμο συμβαίνουν “κακά πράγματα”. Δεν χρειάζεται να ασχολείται κανείς με τη θρησκεία ή να είναι εξοικειωμένος με τις θεολογικές και φιλοσοφικές απαντήσεις για το κακό, για να ξέρει ότι οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν δύσκολες και επίπονες καταστάσεις. Σε αυτήν την περίπτωση η λέξη “κακό” αντιμετωπίζεται ως μια εννοιολογική αφαίρεση που μας εξυπηρετεί όταν θέλουμε να αναφερθούμε σε πολλά και διαφορετικά πράγματα. Για τη θεολογία και τη φιλοσοφία της θρησκείας, ακόμη κι αν αυτές αντλούν τα θέματά τους από το πεδίο της εμπειρίας, το κακό δεν είναι απλώς τα “κακά πράγματα” που συμβαίνουν στον κόσμο. Η θεολογία και η φιλοσοφία της θρησκείας καλούνται να απαντήσουν στην πρόκληση του κακού με διαφορετικό τρόπο απ’ ό,τι ο κοινός πιστός ή άθεος. Ωστόσο, οι απαντήσεις που επιχειρούν να διατυπώσουν προϋποθέτουν συνήθως ένα ορισμένο πλαίσιο αναφοράς.

Ο J. L. Mackie αναφέρει στο κλασικό του άρθρο για το πρόβλημα της θείκης παντοδυναμίας πως «το κακό αποτελεί ιδιαίτερο πρόβλημα μόνο για μια προοπτική που έχει ήδη αποδεχθεί κάποιους συγκεκριμένους όρους και όχι άλλους».³⁴ Αποδοχή αυτών των όρων, ωστόσο, δεν σημαίνει απλώς αποδοχή μιας σειράς τεχνικών εννοιών που διαμορφώθηκαν και

³³ Phillips 1981α: 1.

³⁴ Mackie 1955: 200-1.

υιοθετήθηκαν από θεολόγους και φιλοσόφους στην πορεία της ανάπτυξης και του εμπλουτισμού του αντικειμένου τους. Τα θεολογικά προβλήματα, και ειδικά το πρόβλημα του κακού, δεν αποτελούν απλώς φιλοσοφικές σπαζοκφαλιές προς επίλυση, αλλά αφορούν έναν τρόπο ζωής και αντίληψης της πραγματικότητας με βάση τη θρησκευτική παράδοση στην οποία εντάσσεται ο κάθε στοχαστής και πιστός. Και αν για τον “απλό” πιστό κάποια ζητήματα δεν τίγονται ποτέ, ο φιλόσοφος και ο θεολόγος έχουν μια πρόσθετη ευθύνη. Σε αυτήν την περίπτωση, η παρατήρηση του Norberto Bobbio είναι κατά μια έννοια αληθής:

Μπροστά στο ζήτημα του Κακού η θεολογική σκέψη έχει μια υποχρέωση που δεν την έχει η λαϊκή σκέψη: να συμβιβάσει την παρουσία του Κακού με την ύπαρξη του Θεού όχι μόνο ως απέραντης Δύναμης, αλλά και ως απέραντης Καλοσύνης, της οποίας το Κακό είναι η αποκήρυξη.³⁵

Υπό μίαν άλλη έννοια όμως, αυτή η παρατήρηση είναι παραπλανητική καθώς προϋποθέτει έναν Θεό και μια συγκεκριμένη εικόνα του κακού. Τον Θεό που ο Νίκος Ματσούκας ονομάζει «μάγο γιατρό ή χωροφύλακα ή εισαγγελέα» και ένα κακό που ερμηνεύεται με «μια επιφανειακή εκτίμηση, φυσιοκρατική και νομική».³⁶ Ο τρόπος με τον οποίο τίθεται στη φιλοσοφία της θρησκείας το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού, συχνά οδηγεί απ’ ευθείας στο πρόβλημα του τρόπου αντιμετώπισης του Θεού ως ηθικού δρώντος και, κατ’ επέκταση, σε προβλήματα ανθρωπομορφισμού και της κυριολεκτικής ή μεταφορικής χρήσης της θρησκευτικής γλώσσας.

Συνήθως, το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού μεταφράζεται φιλοσοφικά σε πρόβλημα συμβιβασμού των επίπονων καταστάσεων της ζωής με μια συγκεκριμένη εικόνα του Θεού. Δευτερευόντως, το πρόβλημα αφορά τη δυνατότητα κάποιου να πιστεύει σε έναν τέτοιο Θεό, από τη στιγμή που έχει συνείδηση του εύρους και της φρίκης του κακού στον κόσμο. Ποιος μπορεί να πιστεύει σε έναν καλό και αγαθό Θεό, όταν είναι φανερό πως η ζωή είναι γεμάτη πόνους, απογοητεύσεις, καταστροφές και θάνατο; Αυτό το ερώτημα είναι πολύ συχνό και αρκετά αναμενόμενο. Κάποιες φορές μάλιστα είναι τόσο επιτακτικό και πηγάζει από τόσο μεγάλο

³⁵ Bobbio 2008: 247.

³⁶ Ματσούκας 2009: 19.

πόνο που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Ωστόσο, αν ο φιλόσοφος δεν μπορεί να καταδικάσει την απόρριψη του Θεού από έναν πιστό που υπέφερε, δεν μπορεί ούτε να καταδικάσει μια πίστη που επιμένει.

Αποτελεί κλασικό τόπο στη σύγχρονη έρευνα να φέρνει κανείς ως παράδειγμα το Ολοκαύτωμα και τις φρικαλεότητες που υπέστησαν οι άνθρωποι στα χέρια των βασανιστών τους, όταν θέλει να τονίσει πως η ύπαρξη αυτών των φρικαλεοτήτων δεν μπορεί παρά να αναιρεί την όποια πίστη σε θεϊκή Πρόνοια. Το ίδιο μπορεί να πει κανείς και για την παλαιά ιστορία του άδικου δράματος του Ιώβ. Δεν είναι ποτέ απλό πράγμα να κατανοεί κανείς τη σχέση ανάμεσα στο βάσανο και την πίστη. Μπορεί ωστόσο να δοθεί ένα παράδειγμα για να φανεί καλύτερα μια πιθανή σχέση τους: στο μυθιστόρημα του Imre Kertész, *Το μυθιστόρημα ενός ανθρώπου δίχως πεπρωμένο*, ένας ραβίνος μιλά στο συγκεντρωμένο πλήθος των αιχμαλώτων που οδεύουν προς τα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Ο ραβίνος προτάσσει την πίστη στον Θεό, λέγοντας πως η νίκη Του πλησιάζει και πως η πίστη στο μελλοντικό Του έλεος θα αποτελέσει «στήριγμα και ανεξάντλητη πηγή δύναμης» σε καιρούς κρίσης.³⁷ Ό,τι κι αν συμβαίνει, φαίνεται να λέει, η πίστη στον Θεό είναι προτιμότερη από μια καρδιά άδεια και έρημη.

Σε αυτό το παράδειγμα η πίστη στον Θεό δεν εξαρτάται από ένα τυπικό πλαίσιο ανταμοιβής και τιμωρίας, προσδοκιών και αναίρεσης των προσδοκιών. Η νίκη που πλησιάζει δεν είναι ένα είδος φυσικής εξόντωσης των βασανιστών. Η πίστη στον Θεό γίνεται το φίλτρο μέσα από το οποίο ένας άνθρωπος ερμηνεύει τα συμβάντα του κόσμου και βρίσκει κουράγιο. Συμβιβάζεται σε αυτό το παράδειγμα το κακό με τον Θεό; Αν συμβιβάζεται, αυτός ο συμβιβασμός δεν έχει τον χαρακτήρα μιας λογικής απόδειξης της μελλοντικής νίκης του Θεού. Εδώ το παρόν είναι υποφερτό παρά το κακό, μιας και το παροντικό κακό είναι ιδωμένο μέσα από την ίδια την πίστη.

Το σημαντικό ερώτημα που πρέπει να τεθεί σε κάθε φιλοσοφική προσπάθεια συμβιβασμού του κακού με τον Θεό έξω από το πλαίσιο της υπαρκτής πίστης είναι το εξής: ακόμη κι αν υπάρξει ένας λογικός συμβιβασμός, αρκεί αυτό για να πιστέψει ή να συνεχίσει να πιστεύει κανείς στον Θεό;

³⁷ Kertész 2002: 64.

Μπορεί, για παράδειγμα, να πιστέψει κανείς σε έναν Θεό που επιτρέπει το κακό να συμβεί, αλλά έχει αποδειχθεί πως έχει επαρκείς ή καλούς λόγους για να το κάνει; Οι περισσότεροι θεϊστές νιώθουν την ανάγκη να εξηγήσουν το κακό και να συμβιβάσουν την ύπαρξή του με τον Θεό. Υπάρχει λόγος για αυτό το φαινόμενο και αυτός είναι η μεγάλη πρόκληση που θέτει το κακό για τον Θεό του φιλοσοφικού θεϊσμού.

Η ύπαρξη του κακού δεν είναι μονάχα ένα θεολογικό πρόβλημα. Μπορεί να τεθεί και εκτός θρησκευτικού πλαισίου. Ενδιαφέρουσα είναι για παράδειγμα η σχέση του με την πολιτική, την ηθική ή τη βιολογία. Και μόνο η γνώση που προκύπτει από την εμπειρική παρατήρηση πως υπάρχει κακό και ταλανίζει τον άνθρωπο, το καθιστά αμέσως ένα πολύ σημαντικό και ιδιαίτερο πρόβλημα. Σε θρησκευτική όμως βάση, η ύπαρξη του κακού συμβάλλει σε μια από τις σημαντικότερες επιθέσεις κατά του Θεού όπως τον αντιλαμβάνεται παραδοσιακά ο θεϊσμός: η ύπαρξη του κακού αμφισβητεί τη συνοχή των τριών γνωστών κατηγορημάτων του Θεού –παντογνωσία, αγαθότητα, παντοδυναμία– και, θεωρητικά τουλάχιστον, μπορεί και να κλονίσει την πίστη κάποιου. Σε κάποιες περιπτώσεις τα επιχειρήματα φαίνεται να “καταργούν” την ίδια την ύπαρξη του Θεού. Αυτή η ένταση και η λογική ασυμβατότητα ανάμεσα στο κακό και τον Θεό αποτελεί μια από τις πιο σημαντικές προβληματικές στην ιστορία της φιλοσοφίας της θρησκείας και της θεολογίας.

Ωστόσο, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως η παραπάνω ένταση ξεπηδά ακριβώς μέσα στο πλαίσιο μιας *φιλοσοφικής* ή θεωρητικής αντιμετώπισης του κακού και της σχέσης του με τον Θεό. Η εικόνα του Θεού ως Θεού Πρόνοιας και Αγάπης μπορεί και να αποκλείει στη συνείδηση των πιστών την πιθανότητα ανυπαρξίας ή αδυναμίας του, ακόμη και μπροστά στη συνειδητοποίηση της ύπαρξης του κακού. Αυτό εξηγεί ο Phillips όταν ισχυρίζεται πως για τον πιστό, σε αντίθεση με ορισμένους φιλοσόφους, δεν έχει νόημα να νοηθεί ο Θεός ως ανύπαρκτος.

Είναι λάθος να μιλά κανείς για την ύπαρξη του Θεού σαν να επρόκειτο για κάτι που μπορεί να αποδειχθεί μέσω διερεύνησης αντικειμενικών δεδομένων, διότι η έννοια του δεδομένου αφήνει ένα περιθώριο ενδεχομενικότητας και η ενδεχομενική ύπαρξη του Θεού είναι α-νόητη. Από θρησκευτική

σκοπιά, ο Θεός δεν μπορεί να μην υπάρχει, διότι η ιδέα που ο πιστός έχει για αυτόν είναι ότι είναι αιώνιος.³⁸ Ο Phillips αντιπαραθέτει στην έννοια της ύπαρξης του Θεού την έννοια της αιωνιότητας και σε ένα από τα πρώτα του άρθρα (1967) αναφέρει:

Η Εβραϊκή-Χριστιανική σύλληψη του Θεού δεν είναι η σύλληψη ενός όντος ανάμεσα σε όντα. Ο Kierkegaard τόνιζε αυτή τη θέση λέγοντας ξεκάθαρα πως «ο Θεός δεν υπάρχει. Είναι αιώνιος».

Η διάκριση ανάμεσα στην αιωνιότητα και την ύπαρξη έχει αγνοηθεί από πολλούς φιλοσόφους της θρησκείας [...]. Κάποιος δεν μπορεί να καταλάβει τι σημαίνει η δοξολογία, η εξομολόγηση, η ευχαριστία ή η παράκληση μέσα στη λατρεία, ανεξάρτητα από την πίστη σε έναν αιώνιο Θεό. Η αιωνιότητα του Όντος στο οποίο απευθύνεται κανείς, καθορίζει το νόημα όλων αυτών των δραστηριοτήτων.³⁹

Η σημασία της αιωνιότητας του Θεού φανερώνεται στην πίστη κάποιου, από τη στιγμή που η έννοια της αιωνιότητας ορίζει έναν τρόπο για να βλέπει κανείς τον εφήμερο χαρακτήρα της ζωής του. Σκεπτόμενος τον Θεό του από την πλευρά του θείσμου, δεν χρειάζεται να πιστεύει στην ύπαρξη ενός ακόμη όντος ανάμεσα σε όντα, ούτε έχει απαραίτητα ανάγκη από κάποιο είδος λογικής απόδειξης που θα διασφαλίζει την πίστη του.⁴⁰ Αντίθετα, πιστεύοντας στον Θεό βλέπει πως η ζωή του συνεχίζει να έχει νόημα

³⁸ Phillips 1981α: 14, 81. Όπως δείχνει ο Min (2008: 140), η εικόνα του Phillips για τον Θεό ως αιώνιο ον, είναι παράγωγο της χριστιανικής-ιουδαϊκής παράδοσης. Ο Min θέτει σωστά το πρόβλημα της θρησκευτικής ποικιλομορφίας σε σχέση με τη γραμματική της έννοιας του Θεού της παράδοσης αυτής.

³⁹ Phillips 1970: 18-9.

⁴⁰ Ο Phillips (1981β: 72-4) υποστηρίζει πως, στην περίπτωση των επιχειρημάτων για την ύπαρξη του Θεού, πρέπει κάποιος να θεωρεί προγενέστερη την πίστη στον Θεό και τα επιχειρήματα έναν τρόπο διανοητικής έκφρασης μιας μορφής πίστης. Δεν αναμένει κανείς από ένα επιχειρήμα να του αποδείξει την ύπαρξη του Θεού. Και ο Wittgenstein λέει κάτι παρόμοιο (2000α: 128): «Μια απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού θάπρεπε νάνα στην πραγματικότητα κάτι που σε πείθει για την ύπαρξη του Θεού. Αλλά θαρρώ εκείνο που οι πιστοί ήθελαν να κάνουν προσφέροντας αυτές τις αποδείξεις, ήταν να δώσουν στην πίστη τους μία διανοητική ανάλυση και θεμελίωση, μ' όλο που η δική τους πίστη δεν επρόκειτο ποτέ να είναι αποτέλεσμα τέτοιων αποδείξεων».

θρησκευτικά.⁴¹ Το ότι ο Θεός είναι αιώνιος, σημαίνει πως οι έννοιες της θρησκευτικής πίστης έχουν για τον πιστό απόλυτο χαρακτήρα και ορίζουν τη ζωή του. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της αιώνιας αγάπης του Θεού:

Λέγεται πως η αιώνια αγάπη δεν εξαρτάται από την πορεία των πραγμάτων, δεν μπορεί να μεταβληθεί και δεν μπορεί να υποστεί ήττα [...]. Το να έχεις αυτή την αγάπη σημαίνει να έχεις τον Θεό.⁴²

Υπό αυτήν την έννοια, δεν έχει νόημα για τον πιστό να αμφισβητεί την ύπαρξη του Θεού ακόμη και μπροστά στο κακό, σαν να ήταν αυτή η αμφισβήτηση το αποτέλεσμα της συνειδητοποίησης μιας λογικής ασυμβατότητας. Υπό αυτήν την έννοια, επίσης, δεν έχει νόημα να προσπαθούν οι φιλόσοφοι να μιλούν για τον Θεό και την ύπαρξή του με τρόπο που υπερβαίνει την εκάστοτε έκφραση της πίστης. Δεν τίθεται καν ζήτημα “πραγματικής” ή ανεξάρτητης ύπαρξης του Θεού.

Ο Θεός δεν είναι ένα αντικείμενο μεταξύ αντικειμένων, ή δρών υποκείμενο μεταξύ δρώντων. Για τον φιλόσοφο, η πραγματικότητα και το νόημα που έχει η ύπαρξη του Θεού για τον πιστό εξαρτάται κάθε φορά από το γλωσσικό παιχνίδι στο οποίο ο πιστός συμμετέχει. Ο Θεός ως ανεξάρτητη οντότητα δεν διασφαλίζει την πίστη, αλλά η πίστη δίνει νόημα στην έννοια του Θεού:

Η διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό και το μη πραγματικό δεν υφίσταται πριν τη χρήση των διαφόρων γλωσσικών παιχνιδιών. Δεν υπάρχει ένα αρχιμήδειο σημείο έξω από κάθε γλωσσικό παιχνίδι με βάση το οποίο αξιολογούμε την επάρκεια της γλώσσας σε σχέση με την πραγματικότητα. Μια τέτοια σχέση αποτελεί χίμαιρα. Είναι τόσο εύκολο να το ξεχνούμε αυτό όταν συζητάμε για τη

⁴¹ Φυσικά ο Phillips έχει επικριθεί για αυτήν την άποψη, από την στιγμή που πολλοί πιστοί δέχονται, για παράδειγμα, πως όταν απευθύνονται στον Θεό απευθύνονται σε κάτι που όντως “υπάρχει”. Νομίζω πως ο Phillips θα το χαρακτήριζε αυτό υπό κάποιες συνθήκες δεισιδαιμονία και υπό κάποιες άλλες ουσιώδη θρησκευτική αντίληψη. Για την κάθε εναλλακτική σημασία θα είχε το πλαίσιο και ο χαρακτήρας της θρησκευτικής συμπεριφοράς. Από την άλλη, μια κριτική έρχεται από τον Nielsen (Nielsen 2005γ: 104). Σύμφωνα με αυτή, ο Phillips φαίνεται να μην αφήνει έδαφος για έναν πιστό που θέλει και να νιώθει και να σκέφτεται πάνω στην πίστη του.

⁴² Phillips 1970: 23, 25.

θρησκεία. Για παράδειγμα, πιάνουμε τους εαυτούς μας να λένε πως δεν θα εμπλεκόμασταν σε θρησκευτικά γλωσσικά παιχνίδια εκτός αν πρώτα πιστεύαμε στην ύπαρξη του Θεού. Αλλά αυτή η “πίστη” δεν μπορεί να είναι η εξωτερική δικαιολόγηση των γλωσσικών παιχνιδιών, μιας και είναι μονάχα μέσα στο πλαίσιο αυτών των γλωσσικών παιχνιδιών που η πίστη στον Θεό έχει κάποιο νόημα.⁴³

Αυτή η άποψη βρίσκεται πράγματι σε διάσταση με τη βασική παραδοχή του θεισμού πως ο Θεός υπάρχει ως μια υπερκόσμια οντότητα. Ωστόσο ο Phillips δεν αμφισβητεί την ύπαρξη του Θεού, αλλά έναν συγκεκριμένο λόγο περί ύπαρξης του Θεού, ο οποίος αγνοεί την πνευματική και όχι τη φυσική διάσταση της έννοιας.⁴⁴ Αυτή η προσπάθεια φανερώνει και ένα στοιχείο της μεθοδολογίας του ως προς τη διερεύνηση της γραμματικής της έννοιας του Θεού, σε σχέση με τον ρόλο που αυτή ενδέχεται να παίζει στη ζωή των πιστών:

Αν η υπόθεση είναι ότι ο Θεός αποτελεί κάποιο είδος αντικειμένου πέρα από τον κόσμο που δρα αιτιακά, σύμφωνα με το θέλημά Του, επί του κόσμου, η υπόθεση είναι για άλλη μια φορά συγκεχυμένη. Η πραγματικότητα του Θεού είναι συνώνυμη με τη θεϊκότητά του. Ο Θεός είναι θεϊκά πραγματικός· με καμία άλλη έννοια δεν είναι πραγματικός. Στην κοσμική μας πραγματικότητα, το πιο κοντινό πράγμα στον Θεό ή τη χάρι είναι η τύχη ή η μοίρα.⁴⁵

Είναι φανερό ως εδώ ότι για τον Phillips το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού δεν οδηγεί στην ανυπαρξία ή “αποδυνάμωση” του Θεού. Η αιωνιότητα και η Αγάπη του Θεού μπορεί να είναι συνυφασμένες και με μια πίστη ως αντίληψη του κόσμου ανεξάρτητα από το πώς έχουν τα πράγματα. Αντίθετα, η αθεΐα θα είναι δυνατή εκεί όπου, για παράδειγμα, η έννοια της Αγάπης του Θεού θα έχει χάσει την ισχύ της. Ωστόσο, ακόμη και στο πλαίσιο του φιλοσοφικού θεισμού δεν αποτελεί γενική παραδοχή πως η αδυναμία απάντησης στην πρόκληση του κακού οδηγεί αναγκαστικά στην ανυπαρξία του Θεού. Μπορεί να οδηγήσει απλώς σε αμφισβήτηση των ιδιοτήτων Του.⁴⁶

⁴³ Phillips 1993: xi.

⁴⁴ Phillips 2005α: 187-8.

⁴⁵ Phillips 1981β: 66.

⁴⁶ Χαρακτηριστική είναι η ανάλυση του Hans Jonas (2000: 38-41 και υποσ. 10): αρνείται την εικόνα ενός ακατάληπτου Θεού (εικόνα που επιτρέπει την συνύπαρξη της απόλυτης καλοσύνης και της παντοδυναμίας) ως «βαθύτατα μη-ιουδαϊκή» και παραδέχεται ότι ο

Βέβαια, δεν μπορούμε να πούμε πως υπάρχει καν ενιαία αντίληψη για τον Θεό, ακόμη και στο εσωτερικό των ίδιων θρησκευτικών παραδόσεων. Παρ' όλα αυτά, ο φιλοσοφικός θεισμός προτείνει σε γενικές γραμμές ένα κοινό τρόπο κατανόησης του Θεού. Η βασική σύλληψη είναι πως ο Θεός *υπάρχει* και αποτελεί *πρόσωπο*.⁴⁷ Το ότι ο Θεός έχει κάποια κατηγορήματα και πως το κακό αποτελεί λογικό πρόβλημα σε σχέση με αυτά, είναι επομένως μια αντίληψη που ανήκει σε μια συγκεκριμένη παράδοση σκέψης και άσκησης της φιλοσοφίας.⁴⁸

Το λογικό πρόβλημα του κακού είναι πολύ παλιό και πασίγνωστο. Η απλούστερη μορφή του είναι η εξής: ο Θεός είναι παντοδύναμος και πανάγαθος, αλλά κακό υπάρχει. Η ύπαρξη του κακού έρχεται σε αντίθεση με αυτές τις ιδιότητες. Από εδώ και πέρα, όπως δείχνει ο Mackie, πρέπει να προστεθούν κάποιοι οιονεί λογικοί (quasi-logical) κανόνες ώστε να αποκτήσει μορφή το πρόβλημα: α) το καλό εναντιώνεται πάντα στο κακό εξαλείφοντας το όσο μπορεί και β) δεν υπάρχουν περιορισμοί για ένα παντοδύναμο ον. Προκύπτει έτσι πως ένα παντοδύναμο και πανάγαθο ον θα εξάλειφε το κακό, πράγμα που δεν ισχύει, εφόσον υπάρχει κακό στον κόσμο.⁴⁹ Από αυτήν τη διατύπωση ακολουθεί η αναίρεση ή ο περιορισμός

μόνος τρόπος συνύπαρξης της αγαθότητας του Θεού με το κακό είναι η άρνηση της παντοδυναμίας του. Σε πιο τεχνικό επίπεδο μπορεί να δει κανείς τη θέση του Inwagen (2003: 52-55), για την αδυναμία κάθε φιλοσοφικού επιχειρήματος (άρα και του επιχειρήματος για την ύπαρξη του κακού) να έχει οριστική αποδεικτική ισχύ.

⁴⁷ Η εικόνα ενός προσωπικού Θεού μπορεί να είναι φιλοσοφικά προβληματική. Αφενός, στον βαθμό που κρατά κάποιον δέσμο της αντίληψης πως η έννοια του Θεού αναφέρεται σε κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα από τη ζωή των πιστών και μπορεί να ερευνηθεί ως τέτοια. Κατ' επέκταση, ο φιλόσοφος που αντιλαμβάνεται έτσι την έννοια της ύπαρξης του Θεού, διερευνά αυτήν την έννοια με όρους που υπερβαίνουν τα εκάστοτε θρησκευτικά πλαίσια μέσα στα οποία λαμβάνει το νόημά της. Αφετέρου, η εικόνα ενός προσωπικού Θεού μπορεί να δημιουργήσει προβληματικές αντιλήψεις στους πιστούς σχετικά με το τι σημαίνει ύπαρξη του Θεού. Για μια βιτγκενσταϊνιανή κριτική της αντίληψης πως η εικόνα του Θεού αντιστοιχεί σε κάτι που προϋπάρχει των θρησκευτικών πλαισίων, βλ. Sidirouliou 1995: 153-7.

⁴⁸ Ο Inwagen (2001: 3-4) τονίζει πως οι αναλυτικοί φιλόσοφοι συνήθως αντιμετωπίζουν το πρόβλημα του κακού μέσα από την «αξιολόγηση του επιχειρήματος για το κακό».

⁴⁹ Mackie 1955: 200-1.

ενός κατηγορήματος του Θεού ή μια μορφή υπεράσπισης του Θεού. Η υπεράσπιση μπορεί να είναι μια ολοκληρωμένη θεοδικία ή ένα είδος άμυνας. Απώτερος στόχος είναι να ελεγχθεί η δυνατότητα λογικής συμβατότητας των θεϊκών κατηγορημάτων με την ύπαρξη του κακού, είτε για να απορριφθεί είτε για να ενισχυθεί μια ήδη υπάρχουσα πίστη στον Θεό.

Αυτή η τάση χαρακτηρίζει μια παράδοση που προτάσσει μια φιλοσοφική σύλληψη του Θεού και θεωρεί ότι μια μορφή “επιστημονικής” προσέγγισης μπορεί να οδηγήσει σε ασφαλή συμπεράσματα.⁵⁰ Αξίζει να δει κανείς τον παρακάτω ορισμό για τον Θεό του σημαντικού αναλυτικού φιλοσόφου και θεϊστή Richard Swinburne:

Με ποιον τρόπο μπορεί να γίνει κατανοητός ο ισχυρισμός ότι υπάρχει Θεός; Προτείνω προσωρινά ως εξής: υπάρχει αναγκαία και αιώνια ένα άτομο [person] ουσιωδώς ασώματο, πανταχού παρόν, δημιουργός και συντηρητής κάθε πιθανού υπαρκτού σύμπαντος, απόλυτα ελεύθερο, παντοδύναμο, με απόλυτη γνώση, απόλυτα αγαθό, και πηγή της ηθικής υποχρέωσης.⁵¹

Η εικόνα του Θεού που σκιαγραφείται εδώ είναι αυτή του φιλοσοφικού θεϊσμού και ο Θεός είναι ο Θεός των φιλοσόφων. Οι θεϊστές θεωρούν ότι μπορεί πράγματι να αρθρωθεί λόγος περί Θεού και να στηθεί μια ικανοποιητική και λογική επιχειρηματολογία για τη σχέση ενός Θεού που προνοεί για τα δημιουργήματά του με το κακό. Σε αυτό το πλαίσιο η πίστη νοείται συνήθως ως η πίστη του φιλοσόφου που ζητά να βρει στέρεο έδαφος για μια σειρά αντιλήψεων μέσα από έγκυρους συλλογισμούς. Από την άλλη, οι προσπάθειες των αθεϊστών φιλοσόφων στοχεύουν σε μια εξίσου έγκυρη αναίρεση αυτών των απόψεων και αντιμετωπίζουν την πίστη ως εγγενώς παράλογη.

⁵⁰ Βλ. Trakakis 2008: 36-50, 112-13. Το βιβλίο του Trakakis υπήρξε διαφωτιστικό και κατατοπιστικό για τις διαφορές μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας και τα υφολογικά και μεθοδολογικά τους χαρακτηριστικά. Επίσης προτείνεται μια ενδιαφέρουσα μορφή που θα μπορούσε να λάβει σήμερα η φιλοσοφία της θρησκείας.

⁵¹ Swinburne 1998: 125.

3.

Φιλόσοφοι που επηρεάστηκαν από τον Wittgenstein, κληρονόμησαν έναν διαφορετικό τρόπο άσκησης της φιλοσοφίας στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της θρησκείας. Ωστόσο, αυτή τους η οπτική δεν παύει να αποτελεί μια ερμηνεία του έργου του Wittgenstein και έχει δεχθεί σοβαρή και έντονη κριτική.⁵² Ο Norman Malcolm σχολιάζει τη μοίρα μιας βιτγκενσταϊνιανής οπτικής στη σύγχρονη φιλοσοφία:

Τα γραπτά του Wittgenstein δεν είχαν *μεγάλη* επίδραση στη σύγχρονη φιλοσοφική παραγωγή. Πολλοί έχουν επηρεαστεί –αλλά η κυρίαρχη τάση συνεχίζει να είναι η κατασκευή θεωριών: θεωρίες για τη φύση του *νοήματος*, της *σκέψης*, της *αναπαράστασης*, της *πίστης* και ούτω καθεξής.⁵³

Λόγω της προσέγγισής του, ο Phillips θεωρήθηκε “ηγετική φυσιογνωμία” μιας τάσης που ονομάστηκε από τον Kai Nielsen «φιντεϊσμός του Βιτγκενστάιν».⁵⁴ Ο ίδιος αρνείται αυτήν την κατηγοριοποίηση. Στη φιλοσοφία της θρησκείας ο φιντεϊσμός δεν αποτελεί κάποια σχολή με ενιαίο χαρακτήρα. Έτσι ονομάζεται γενικώς η στάση υπέρ της πίστης σε βάρος της λογικής.⁵⁵ Οι πιο σημαντικοί φιλόσοφοι των νεοτέρων χρόνων που παραδοσιακά παρουσιάζονται να ανήκουν στο φιντεϊστικό στρατόπεδο είναι οι Søren Kierkegaard, Blaise Pascal και William James. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Wittgenstein θαύμαζε και τον Kierkegaard και τον James, ενώ ο ίδιος ο Phillips είναι επηρεασμένος από τον Kierkegaard.

Αυτό που ο Kai Nielsen ονόμασε “βιτγκενσταϊνιανό φιντεϊσμό”, ωστόσο, δεν σχετίζεται μόνο με την υπεράσπιση της πίστης έναντι της λογικής, αλλά αφορά και μεθοδολογικές αρχές άσκησης της φιλοσοφίας. Η παρουσίαση

⁵² Ο Mark Addis (2001: 85-97) ασκεί κριτική στον τρόπο ανασυγκρότησης, ερμηνείας και χρήσης της φιλοσοφίας του Wittgenstein από τον Phillips. Αναφέρεται στο ζήτημα του φιντεϊσμού, στην προσπάθεια του Phillips να αποσπάσει από τα κείμενα του Wittgenstein μια φιλοσοφία της θρησκείας και στον τρόπο με τον οποίο ο Phillips χρησιμοποιεί έννοιες όπως «γλωσσικά παιχνίδια» και «μορφές ζωής». Κυρίως αμφισβητεί την προσπάθεια του Phillips να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας ενιαίας φιλοσοφικής θεώρησης του Wittgenstein.

⁵³ Malcolm 2002: 80.

⁵⁴ Nielsen 2002: 115.

⁵⁵ Για μια γενική εισαγωγή, βλ. Pelenhum 2010: 441-6.

του προβλήματος του φιντεϊσμού διευκολύνει το πέρασμα από τις μεθοδολογικές και θρησκευτικές παρατηρήσεις του Wittgenstein, στην ιδιαίτερη προοπτική του Phillips. Το φιλοσοφικό ιδεώδες του Wittgenstein, όπως το ερμηνεύει ο Phillips, δεν συμβάλλει στη συγκρότηση τελικών απαντήσεων. Αυτό ονομάζει ο Phillips “θεωρησιακή φιλοσοφία”.⁵⁶ Σε μια από τις παρατηρήσεις του γράφει για αυτή την προσέγγιση στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της θρησκείας:

Ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης φιλοσοφίας της θρησκείας θέλει να φτάσει κάπου –να δείξει αν υπάρχει Θεός. Ο φιλοσοφικός στοχασμός που δεν πάει ως εκεί, ικανοποιείται δείχνοντας τι σημαίνει να πιστεύει κανείς στον Θεό ή να αρνείται την ύπαρξή Του.⁵⁷

Χρόνια πριν από το *Philosophy's Cool Place*, το κείμενο στο οποίο παρουσιάζεται συστηματικά η “θεωρησιακή φιλοσοφία”, ο Phillips εκφράζει μια παρόμοια γνώμη:

Η φιλοσοφία δεν είναι ούτε υπέρ ούτε κατά της θρησκείας: “Όλα τα αφήνει όπως είναι”. Αυτό το γεγονός διαχωρίζει τη φιλοσοφία από την απολογητική. Η δουλειά του φιλοσόφου δεν είναι να αποφασίσει αν υπάρχει ή όχι ένας Θεός, αλλά να ρωτήσει τι σημαίνει να αποδέχεται ή να αρνείται κανείς την ύπαρξη του Θεού.⁵⁸

Ο ρόλος που αποδίδεται εδώ στη φιλοσοφία είναι χαρακτηριστικά βιτγκενσταϊνιανός. Για τον ρόλο αυτό ο Phillips είχε εκφράσει κάποτε μια αμφιβολία: υπάρχει ένα πρόβλημα με το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα μιας φιλοσοφικής εργασίας που “όλα τα αφήνει όπως είναι”. Αν μια σύγχυση ξεκαθαριστεί, μια πίστη μπορεί να αλλάξει και μια κατάσταση να μεταβληθεί· συνεπώς να μην παραμείνει όπως είναι.⁵⁹ Σε μεταγενέστερο κείμενό του, αντίθετα, θα δείξει πως η φράση του Wittgenstein δεν αφορά τα

⁵⁶ Ο Phillips (1999: ix, 117) παραπέμπει στη φράση του Wittgenstein (2000α: 19): «Το ιδεώδες μου είναι μια κάποια ψυχρότητα. Ένας ναός που περιβάλλει τα πάθη δίχως ν’ αναμινύεται μαζί τους». Η Δραγώνα-Μονάχου (1980-81: 477) βλέπει εδώ την αταραξία που ανακαλεί «το θρυλικό στωικό ιδεώδες της απάθειας».

⁵⁷ Phillips 1999: 163.

⁵⁸ Phillips 1981α: 10.

⁵⁹ Phillips 1981α: 10.

αποτελέσματα της φιλοσοφικής έρευνας, αλλά τον *χαρακτήρα* της.⁶⁰ Στόχος της (ύστερης) φιλοσοφίας του Wittgenstein είναι να ξεκαθαρίζει συγχύσεις, περιγράφοντας έννοιες και τρόπους χρήσης των λέξεων, δηλαδή γλωσσικά παιχνίδια μέσα σε μορφές ζωής.⁶¹ Αν ο Wittgenstein προτάσσει την περιγραφικότητα και θεωρεί ότι στόχος της φιλοσοφίας είναι η διαύγεια και η άρση της διανοητικής σύγχυσης, τότε το μόνο που της χρειάζεται είναι ό,τι έχει μπροστά της, τα δεδομένα της είναι ήδη εκεί για να στοχαστεί πάνω σε αυτά και να τα περιγράψει. Όλα τα αφήνει όπως είναι, δεν προσπαθεί να εξηγήσει. Γι' αυτό και γράφει:

η φιλοσοφία απλά και μόνο τα τοποθετεί όλα μπροστά μας και δεν εξηγεί τίποτε, ούτε συνάγει τίποτε. –Αφού όλα προσφέρονται στη θέα δεν υπάρχει τίποτε που να χρειάζεται εξήγηση.⁶²

Παρ' όλα αυτά, ο Phillips δεν θα αποδώσει στη φιλοσοφική προσέγγιση του Wittgenstein μια καθαρά θεραπευτική διάσταση. Σύμφωνα με τον Phillips, ο Wittgenstein, ενδιαφερόταν ήδη από την εποχή του *Tractatus* για τη φύση και την ενότητα της γλώσσας, για την ίδια τη δυνατότητα ομιλίας (possibility of discourse), για το τι σημαίνει να λέμε κάτι.⁶³ Στο *Philosophy's Cool Place* γράφει:

Για τον Wittgenstein το ερώτημα του τι σημαίνει να λέμε κάτι είναι αυτό που τελικά τον οδηγεί σε στοχασμό των κοσμολογικών που συγκροτούν πώς οι άνθρωποι σκέφτονται, πράττουν και ζουν.⁶⁴

Το ενδιαφέρον για την ίδια την πραγματικότητα της γλώσσας, συνδυάζεται σύμφωνα με τον Phillips, και με τη δική του προσπάθεια να περιγράψει και να ξεκαθαρίσει συγχύσεις της γραμματικής των θρησκευτικών εκφράσεων. Συνεπώς, ούτε η δική του προσέγγιση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως καθαρά θεραπευτική, αλλά αφορά την ίδια τη φύση της γλώσσας και τον

⁶⁰ Phillips 2004β: 9, 12.

⁶¹ Wittgenstein 1977: 35.

⁶² Wittgenstein 1977: 78.

⁶³ Phillips 2007: 50-1.

⁶⁴ Phillips 1999: 55.

ιδιαίτερο τρόπο αλληλεξάρτησης των νοημάτων της.⁶⁵ Ο στοχασμός πάνω σε αυτή την αλληλεξάρτηση και ποικιλία ευνοεί να μην παραγνωριστεί ο ιδιαίτερος χαρακτήρας κάποιων εννοιών έναντι άλλων. Ο Phillips δείχνει ξεκάθαρα πώς πρέπει να αντιμετωπίζει ο φιλόσοφος το νόημα των θρησκευτικών πίστευων:

Αντίθετα, αυτό που θα έπρεπε να κάνουμε είναι να ερευνούμε το νόημα που οι θρησκευτικές πίστεις έχουν μέσα στις μορφές ζωής των οποίων είναι μέρος. Αντί να κατασκευάζουμε θεωρίες του νοήματος που καθορίζουν τι θεωρείται νόημα, πρέπει να κοιτάξουμε την πραγματική χρήση των εννοιών. Αυτή ήταν η δύναμη της προσταγής του Wittgenstein: «Μη σκέφτεσαι, αλλά κοίτα!» (*Έρευνες*, §66).⁶⁶

Η φιλοσοφία δεν μπορεί να αντιμετωπίζει αφηρημένα τη θρησκευτική πίστη ή την αθεΐα. Από την πλευρά του κοσμικού στρατοπέδου, δεν χρειάζεται να πει ότι οι πιστοί είναι παράλογοι ή υποχρεωμένοι να απορρίψουν τον Θεό επειδή υπάρχει κακό στον κόσμο ή επειδή η πίστη αποτελεί εν γένει παραλογισμό. Από την πλευρά της απολογητικής, η φιλοσοφία δεν μπορεί να καταδικάσει την έλλειψη πίστης. Η φιλοσοφία δεν διαθέτει έναν και μοναδικό τρόπο ομιλίας για τον Θεό: «η πραγματικότητα του Θεού δεν είναι ενός είδους».⁶⁷ Ουσιαστικά, ο Phillips αρνείται να δώσει στη φιλοσοφία έναν ρόλο που θα ευνοεί την μια ή την άλλη εναλλακτική. Στη σκέψη του ταιριάζει η παρατήρηση του Wittgenstein πως ο φιλόσοφος «δεν είναι πολίτης καμιάς κοινότητας ιδεών».⁶⁸

Το πρόβλημα του κακού και τι αυτό σημαίνει για τη ζωή των πιστών θα ιδωθεί μέσα από αυτήν την προοπτική. Το κακό (αλλά και η ίδια η πίστη) δεν αποτελούν αφηρημένες κατηγορίες προς φιλοσοφική επεξεργασία, επιδοκιμασία ή απόρριψη. Η άποψη του Phillips για το κακό θα μπορούσε να

⁶⁵ Phillips 2007: 53-4. Ο Phillips ομολογεί εδώ την επιρροή του κυρίως από τον Rush Rhees, παρά από τον Wittgenstein. Λέει πως αυτό που υποτίμησε ο Wittgenstein στην προσπάθειά του να δείξει πως δεν υπάρχει μια επίσημη ενότητα ανάμεσα σε διαφορετικές πτυχές της γλώσσας, ήταν το είδος της ενότητας που όντως έχει η γλώσσα: έναν θόρυβο (hubbub) από φωνές που συνδέονται μεταξύ τους με ποικίλους τρόπους.

⁶⁶ Phillips 1981β: 61.

⁶⁷ Phillips 1993: 62.

⁶⁸ Wittgenstein 1998: 80.

συνοψιστεί στο ότι ο πιστός *μπορεί και να αντιδρά όχι απορρίπτοντας τον Θεό (αν και είναι πιθανό), αλλά παραδίδοντας τον εαυτό του στον Θεό παρά το κακό*. Η φιλοσοφία πρέπει να το λάβει αυτό υπόψη:

για πολλούς πιστούς δεν είναι το αποτέλεσμα, η πορεία των γεγονότων, που θα καθορίσουν το αν ο Θεός είναι νικηφόρος, αλλά η πίστη στον Θεό που καθορίζει τι θεωρείται ως νίκη.⁶⁹

Ας μην ξεχνούμε επίσης πως μια βασική έννοια που χαρακτηρίζει την πίστη σύμφωνα με τον Wittgenstein είναι η έννοια της εμπιστοσύνης.⁷⁰ Παρακάμπτοντας το κλασικό θειστικό δίλλημα (Θεός - κακό) που καταλήγει στη θεοδικία, ο Phillips ασκεί κριτική στη σύλληψη του Θεού από τον παραδοσιακό θεισμό και προτείνει τη δυνατότητα ενός *εξαγνιστικού αθεϊσμού* (purifying atheism), εμπνευσμένου από τη σκέψη της Simone Weil.⁷¹ Δεν απορρίπτει εν γένει την πίστη στον Θεό, αλλά την πίστη σε έναν Θεό ο οποίος νοείται ανθρωπομορφικά ή φυσιοκρατικά. Η πίστη στον Θεό δεν είναι απλώς κάτι που μπορεί να αντικατασταθεί από μια άλλη, πιο ορθολογική ή πιο ορθή στάση, αλλά νοηματοδοτεί τη ζωή και τον πόνο που αναπόφευκτα υπάρχει μέσα της. Οι δυσκολίες της ζωής, λέει ο Phillips, ακόμη κι αν δεν μπορούν να εξηγηθούν από μια θεοδικία, μπορεί και να οδηγήσουν στη σύλληψη ενός Θεού χάριτος.⁷²

⁶⁹ Phillips 1993: 60.

⁷⁰ Wittgenstein 2000α: 110 «Η θρησκευτική πίστη και η δεισιδαιμονία είναι ξέχωρα πράγματα. Η μία {η δεισιδαιμονία} απορρέει απ' το φόβο κι είναι ένα είδος ψευδοεπιστήμης. Η άλλη είναι μια μορφή εμπιστοσύνης».

⁷¹ Phillips 1993: 13.

⁷² Phillips 1993: 162.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Θρησκευτική πίστη και το πρόβλημα του κακού

Μια ηθική θεώρηση του κακού

Με ποιο τρόπο μπορεί να περιγραφεί αυτό που ονομάζουμε κακό; Το κακό (ή το καλό) δεν υπάρχει μέσα στον κόσμο ως μια ανεξάρτητη οντολογική πραγματικότητα. Αυτό που λέμε συνήθως είναι πως το κακό είναι εκείνη η συμβατική έννοια που χρησιμοποιούμε καθημερινά για να χαρακτηρίζουμε καταστάσεις τόσο διαφορετικές και ποικίλες όπως: πόνος, αμαρτία, τρέλα, πόλεμος, θάνατος, βία, κοινωνική ανισότητα, σεισμός, έκρηξη ενός ηφαιστείου κ.ά. Κακό είναι κάθε φορά αυτό που εμφανίζεται ως επιζήμιο, επίπονο ή βλαβερό για τη σωματική, ψυχική ή κοινωνική ισορροπία.

Η πρώτη αντίρρηση που μπορεί να διατυπωθεί εδώ είναι η εξής: είναι δεδομένο ότι όλα τα πράγματα που συνήθως αποκαλούμε κακά, είναι όντως κακά σε όλες τις πιθανές εκφάνσεις τους; Για παράδειγμα, ο πόνος δεν είναι πάντα κάτι βλαβερό και επιζήμιο. Μπορεί να φανεί πολύ χρήσιμος όταν προειδοποιεί τον οργανισμό μας. Ένας πόλεμος μπορεί να είναι αναγκαίος για την υπεράσπιση μιας χώρας και για την αποφυγή μεγαλύτερων κινδύνων στο μέλλον. Μια φυσική καταστροφή δεν είναι κάτι κακό, αλλά απλώς κάτι φυσικό, ηθικά ουδέτερο.

Το πρώτο σημαντικό βήμα για την περιγραφή του φαινομένου του κακού από μια θρησκευτική οπτική είναι η παραδοχή πως, για τους περισσότερους πιστούς, το κακό γίνεται αντιληπτό με όρους ηθικότητας και εμφανίζεται με μεγαλύτερη δύναμη ως πόνος, βάσανο, δεινοπάθημα, δηλαδή παθητικό κακό. Το παθητικό κακό αποκτά μεγαλύτερη βαθύτητα, είτε κάποιος το βιώνει είτε συμπάσχει με το θύμα επειδή, όπως παρατηρεί ο Norberto Bobbio, ανήκει σε

όλους: «Είναι πιο κρυφό αλλά πιο διαδεδομένο και είναι λιγότερο ορατό ακριβώς επειδή είναι βαθύτερο».⁷³

Για τη θρησκευτική συνείδηση το κακό μπορεί να είναι αυτό που βιώνεται ως διατάραξη και διασάλευση μιας ισορροπίας. Είναι αυτό που πλήττει κυρίως το ηθικό αίσθημα του πιστού.⁷⁴ Για εκείνον που δεν πιστεύει σε έναν Θεό Πρόνοιας ή για την επιστημονική και νατουραλιστική σκέψη, αυτό που κάποιος ονομάζει κακό μπορεί και να μην αποτελεί καν πρόβλημα, αλλά το αναγκαίο βάρος που κουβαλά κάθε ζωντανός οργανισμός. Μπορεί να καλύπτεται από ένα πέπλο ουδετερότητας. Από την άλλη, έχουν υπάρξει φιλοσοφικές διδασκαλίες που πρότειναν ότι το κακό είναι ανύπαρκτο, με την έννοια ότι κάθε τι που εκλαμβάνουμε ως κακό είναι απλώς αποτέλεσμα λαθεμένων κρίσεων για τα πράγματα.

Ο Pierre Hadot λέει ότι για τις ελληνιστικές φιλοσοφικές σχολές το κακό «δεν βρίσκεται στα πράγματα αλλά στις αξιολογικές κρίσεις που οι άνθρωποι εκφέρουν για τα πράγματα».⁷⁵ Γι' αυτόν τον λόγο η ζωή μιας κοινότητας φιλοσόφων στα ελληνιστικά χρόνια στόχευε στη συγκρότηση μιας στάσης απέναντι στη ζωή, εκεί όπου η συνεχής προσπάθεια επίτευξης ενός άρτιου βίου εξασφάλιζε ταυτόχρονα την ορθή αντίληψη για το καλό και το κακό. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι αυτό των Στωικών που, αν και αποδέχονται μια έννοια ηθικού κακού, θεωρούσαν ότι αν ιδωθεί υπό την προοπτική του όλου, δεν μπορεί να θεωρηθεί κακό, διότι ό,τι συμβαίνει, συμβαίνει σύμφωνα με τη Φύση, και ό,τι είναι σύμφωνο με τη Φύση δεν μπορεί να είναι κακό:

Όπως ακριβώς κανείς δεν βάζει ένα σημάδι για να *μην* το πετύχει, έτσι και το κακό δεν έχει φυσική θέση στον κόσμο.⁷⁶

Θάνατος και ζωή λοιπόν, δόξα και μη δόξα, πόνος και ηδονή, πλούτος και φτώχεια, όλ' αυτά τυχαίνουν και στους καλούς και στους κακούς, χωρίς να είναι ούτε ωραία ούτε άσχημα. Άρα ούτε καλά είναι ούτε κακά.⁷⁷

⁷³ Bobbio 2008: 238.

⁷⁴ Βλ. Cabrera 2001: 18.

⁷⁵ Hadot 2002: 145.

⁷⁶ Επίκτητος, *Έγχειρίδιον*, 27.

⁷⁷ Μάρκος Αυρήλιος, *Είς εαυτόν*, 2.11.

Θα μπορούσε και στη χριστιανική σκέψη να υπάρξει μια παρόμοια άποψη, εφόσον γίνει αποδεκτό πως ό,τι συμβαίνει στον κόσμο δικαιολογείται από τη στιγμή που ανάγεται στο μεγάλο μυστήριο της θεϊκής πρόνοιας και του θεϊκού σχεδιασμού, τα οποία μάλιστα οι άνθρωποι δεν μπορούν να κατανοήσουν. Όμως, ακόμη κι εδώ, το πρόβλημα του κακού θα πιέζει και την καρδιά και τον νου του ανθρώπου. Ακόμη κι αν κάποιος είναι έτοιμος να παραδοθεί στην ιδέα του μυστηρίου του Θεού και να μην αμφισβητήσει την εικόνα του ως παντοδύναμου και πανάγαθου όντος, το τρομακτικό κακό, το απόλυτο, αδικαιολόγητο και επαναλαμβανόμενο χωρίς διάκριση σε “ηθικούς” και “αμαρτωλούς” κακό, αν δεν αντιμετωπιστεί από ένα γενναίο και σοφό θρησκευτικό πνεύμα δεν μπορεί παρά να γεννήσει ένα αίσθημα αδικίας. Ίσως ο Kant είχε δίκιο όταν υποστήριζε ότι είναι το αίσθημα δικαίου που, όταν πλήττεται, «πιέζει πιο δυνατά το στήθος μας», καθώς και η ιδέα μιας ηθικής σκοπιμότητας που επιτρέπει το μέγεθος και την πολυπλοκότητα των βασάνων. Η σκοπιμότητα της Φύσης δεν θα μας τάραζε τόσο, λέει ο Kant, όσο η ηθική σκοπιμότητα του Θεού.⁷⁸ Γι’ αυτό και το φυσικό κακό γίνεται επίσης σε ορισμένες περιπτώσεις κατανοητό με ηθικούς όρους, όρους ανταπόδοσης και τιμωρίας.

Στην περίπτωση των μονοθεϊστικών θρησκειών που καλούν τον πιστό να ζήσει έχοντας κατά νου ότι ο Θεός προνοεί για τα δημιουργήματά του, δύο είναι τα πράγματα που οδηγούν σε μια πρώτη εικόνα για την αξιολόγηση της εμπειρίας του κακού. Το πρώτο είναι η έννοια του Θεού ως δρώντος, από τον οποίο ο πιστός έχει κάποιες προσδοκίες. Το δεύτερο είναι το ηθικό αίσθημα του πιστού απέναντι σε έναν τέτοιο Θεό ενόψει του κακού.⁷⁹ Ο πιστός βλέπει τον κόσμο ως δώρο και θεϊκό δημιούργημα και αναπόφευκτα αντιλαμβάνεται με ηθικούς όρους το κακό μέσα σε αυτόν. Αυτό το σχήμα εμφανίζεται συχνά στα πλαίσια της φιλοσοφίας της θρησκείας.

Ωστόσο, αν δεχθούμε ότι αυτό που βιώνει ένας πιστός είναι κάτι που μπορεί και να έρχεται σε αντίθεση με τις προσδοκίες του από τον Θεό, ίσως τότε να μιλάμε για μια μορφή δεισιδαιμονίας ή ανθρωπομορφισμού, η οποία πηγάζει από την άποψη πως ο Θεός υπάρχει ως ένα ον το οποίο υποχρεούται

⁷⁸ Kant 1971: 97 (υποσημείωση 1).

⁷⁹ Cabrera 2001:18-9 και Zagzebski 2007: 145-6.

να δρα όπως οι άνθρωποι κι αν δεν το κάνει μπορεί να κατηγορηθεί για ασυνέπεια. Ο Rush Rhees παραθέτει τα εξής από τις συζητήσεις του με τον Wittgenstein για τη θρησκεία:

Οι δηλώσεις μας για τον Θεό έχουν διαφορετική γραμματική από τις δηλώσεις μας για τα ανθρώπινα πλάσματα. Κι αν προσπαθήσεις να μιλήσεις για τον Θεό όπως μιλάς για ένα ανθρώπινο πλάσμα, είναι πιθανό να καταλήξεις να λες ανοησίες, να κάνεις ερωτήσεις χωρίς νόημα και ούτω καθεξής.⁸⁰

Η παρατήρηση αυτή απευθύνεται και σε πιστούς και στους φιλοσόφους που ερευνούν την πίστη. Πώς να αντιληφθεί λοιπόν κανείς τον Θεό εν όψει των βασάνων; Η ερώτηση ίσως τελικά να μην έχει νόημα αν τεθεί αφηρημένα. Οι μορφές που παίρνει η πίστη στον Θεό είναι οι ίδιες η απάντηση. Η πίστη στον Θεό μπορεί να είναι και ένας τρόπος αποδοχής του κόσμου, τρόπος που οδηγεί και στη λύτρωση μέσω της αποδοχής του κακού. Η άποψη του Paul Ricoeur για ένα αναπτυγμένο στάδιο πνευματικοποίησης του θρήνου είναι πολύ πιο κοντά στο πνεύμα μιας πίστης που διαφοροποιείται από αυτή που προβάλλει ο παραδοσιακός θεισμός:

οι λόγοι να πιστεύει κανείς στον Θεό δεν έχουν τίποτα το κοινό με την ανάγκη να εξηγήσουμε την καταγωγή του πόνου. Ο πόνος δεν είναι σκάνδαλο παρά μόνο για εκείνον που κατανοεί τον Θεό ως πηγή οποιουδήποτε αγαθού πράγματος της δημιουργίας, συμπεριλαμβανομένης της αγανάκτησης κατά του κακού [...]. πιστεύουμε στον Θεό εις *πίσμα* του κακού.⁸¹

Υπερβατικός θεισμός

Σύμφωνα με τον John Hick, τέσσερα είναι τα προβλήματα που αντιμετωπίζει ο υπερβατικός⁸² θεισμός: α) ο μη υποχρεωτικός χαρακτήρας των παραδοχών του β) το πρόβλημα της συνοχής της έννοιας του Θεού γ) το πρόβλημα

⁸⁰ Rhees 2001: 413.

⁸¹ Ricoeur 2005: 68.

⁸² Hick 1993: 13. Με αυτόν τον όρο (transcendent) ο Hick εννοεί τον θεισμό που δέχεται την ύπαρξη ενός υπερβατικού και προσωπικού Θεού. Διακρίνει τις αντιλήψεις του υπερβατικού θεισμού από τα συμπεράσματα των βιτγκενσταϊνιανών, και κυρίως του Phillips, σύμφωνα με τα οποία οι γλωσσικές εκφράσεις των πιστών δεν αντιστοιχούν σε κάτι υπερβατικό, δεν αναφέρονται σε κάτι που υπερβαίνει αυτές τις ίδιες (σσ. 7-8).

της θρησκευτικής ποικιλομορφίας και δ) το πρόβλημα του κακού.⁸³ Αυτό που ήδη προσπάθησα να δείξω ότι αποτελεί βασικό πυρήνα του προβλήματος του κακού για τον θεϊσμό, είναι η ίδια η ασάφεια του όρου, η οποία πηγάζει από μια αφηρημένη θεώρηση του έξω από τα πλαίσια της ζωντανής πίστης. Αποτέλεσμα αυτού είναι η αντιμετώπιση του κακού ως καθαρά θεωρητικού προβλήματος και η παραγνώριση μιας άλλης σημαντικής του διάστασης, της υπαρξιακής ή πρακτικής.⁸⁴ Η υπαρξιακή διάσταση του προβλήματος συνδέεται αμεσότερα με τα πραγματικά προβλήματα που προκύπτουν για έναν πιστό όταν έρχεται αντιμέτωπος με τη σκληρότητα του κόσμου που τον περιβάλλει. Ο Phillips λέει πως:

το “λογικό” είναι ριζωμένο στο “υπαρξιακό” [...]. Μόνο λόγω έλλειψης απαραίτητης προσοχής προς τα υπαρξιακά προβλήματα μπορεί να θεωρηθεί ότι υπάρχει ένα ανεξάρτητο λογικό πρόβλημα του κακού.⁸⁵

Η λογική θεώρηση ενός θρησκευτικού προβλήματος οδηγεί σε μια εξωτερική του προσέγγιση, η οποία θεωρείται πολλές φορές καταλληλότερη να δώσει απαντήσεις στα προβλήματα που απασχολούν τον πιστό. Οι όροι όμως της φιλοσοφικής προσέγγισης ίσως να μην έχουν ιδιαίτερο νόημα αν μεταφερθούν στη βιωματική σφαίρα των πιστών. Εκεί οι θρησκευτικοί όροι αποκτούν νόημα ακριβώς επειδή υφίσταται η προοπτική της πίστης. Υπάρχει διαφορά ανάμεσα στον φιλόσοφο (ακόμη κι αν είναι πιστός) που προσπαθεί να δώσει εξηγήσεις και στον πιστό που συνειδητοποιεί τη ματαιότητα της πίστης του. Οι φιλοσοφικές και θεολογικές απαντήσεις μπορεί και να μην αρκούν όταν κάποιος έρχεται αντιμέτωπος με τα προβλήματα της ζωής του, και όχι απλώς με τα προβλήματα που προκύπτουν από την αδυναμία σχηματισμού μιας ικανοποιητικής απάντησης σε αυτά τα προβλήματα. Αυτή η κατάσταση είναι εμφανής στις ολιστικές και συμβιβαστικές απόπειρες των θεοδικιών. Η θεοδικία συνήθως δεν ανακουφίζει τον πιστό και η προσπάθεια συγκρότησής της εγείρει επίσης

⁸³ Hick 1993: 14-6.

⁸⁴ Για τη σημασία του υπαρξιακού και πρακτικού προβλήματος του κακού και των επιπτώσεων του στον παραδοσιακό θεϊσμό, βλ. Zagzebski 2007: 144 και Trakakis 2009: 24-30.

⁸⁵ Phillips 2005α: xi-xii.

ζητήματα ηθικής φύσεως, από τη στιγμή που επιδιώκεται να δοθεί απάντηση σε ένα πρόβλημα τόσο βαθύ και επίπονο.

Θεοδικία

Η θεοδικία είναι η προσπάθεια να δοθεί μια απάντηση που θα συμβιβάζει την ύπαρξη του κακού με τη εικόνα του Θεού που παρουσιάστηκε πιο πάνω. Όπως τονίζει ο Inwagen, η διαφορά μεταξύ μιας απλής άμυνας και μιας θεοδικίας δεν είναι το περιεχόμενό τους, αλλά ο σκοπός τους: ο σκοπός της θεοδικίας είναι να προβληθεί ως μια απάντηση που περιέχει αλήθεια.⁸⁶ Όπως παρατηρεί και η Isabel Cabrera, η θεοδικία προσπαθεί να δικαιολογήσει την παρουσία του κακού αποδίδοντας στον Θεό καλά και δίκαια κίνητρα. Έτσι, «το πρόβλημα της θεοδικίας έχει μετεξελιχθεί σε πρόβλημα του νοήματος των βασάνων».⁸⁷ Η σημαντικότερη κριτική κατά της θεοδικίας δεν αφορά τόσο τη δυνατότητά της να συγκροτήσει μια λογικά ικανοποιητική απάντηση, όσο το να παρηγορήσει τον πιστό ή να παίξει τον ρόλο του εγγυητή της ορθότητας της πίστης, παρέχοντας μια μεγάλη αφήγηση στην οποία ο Θεός συμβιβάζεται λογικά με το κακό. Ενδέχεται αυτή η αφήγηση να αγνοεί τον ρόλο που ο Θεός παίζει κάθε φορά στη ζωή των πιστών και ενδέχεται επίσης αυτήν η αφήγηση να παρουσιάζει έναν Θεό ανάξιο λατρείας.

Χαρακτηριστικό του παραπάνω τρόπου σκέψης είναι αυτό που λέει ο Phillips για τον Θεό: «Θεωρείται ότι πρωταρχικό καθήκον του καθενός που ξεκινά να σπουδάσει φιλοσοφία της θρησκείας, είναι να ανακαλύψει το αν υπάρχει ή όχι Θεός».⁸⁸ Ωστόσο το ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί είναι ποιά φιλοσοφική πραγμάτευση απαιτεί κάθε φορά η έννοια της θείκης πραγματικότητας. Η απάντηση σε αυτήν την ερώτηση προϋποθέτει την έρευνα της γραμματικής που χρησιμοποιείται από τους πιστούς και η έρευνα “περιορίζεται” από το ότι η σημασία της έννοιας της ύπαρξης του Θεού δεν

⁸⁶ Inwagen 2001: 7.

⁸⁷ Cabrera 2001: 19.

⁸⁸ Phillips 1981α: 12.

παίζει τον ίδιο ρόλο σε κάθε περίπτωση.⁸⁹ Για αυτό και η φιλοσοφία, σύμφωνα με τον Phillips, δεν μπορεί να αποφανθεί για την αλήθεια της θρησκείας.

Για τον Phillips η πίστη είναι ένας τρόπος αποτίμησης της ζωής. Αυτό συνδέεται άμεσα και με μια αντίληψη για τον ρόλο της φιλοσοφίας: ο Phillips προτείνει έναν συγκεκριμένο τρόπο έρευνας της θρησκευτικής πίστης αποκλείοντας έναν άλλο –εκείνον που αντιμετωπίζει τις δηλώσεις των πιστών σαν δηλώσεις περί αντικειμενικών αληθειών που μπορούν να επιβεβαιωθούν ή να διαψευσθούν, ανεξάρτητα από το νόημα που έχουν μέσα στη ζωή τους. Ο J. Whittaker γράφει κατατοπιστικά:

Είναι κρίσιμο εδώ να έχουμε κατά νου ότι ο Wittgenstein και οι υποστηρικτές του δεν θεωρούν πως αντικειμενικές αλήθειες μπορούν να γίνουν γνωστές με έναν εσωτερικό τρόπο. Οι αλήθειες που περιλαμβάνει η θρησκευτική γνώση διαφέρουν ως προς το είδος τους από τις αντικειμενικές αλήθειες, και συνεπώς η ίδια η γνώση διαφέρει. Γι' αυτό η θρησκευτική γνώση αποκαλείται "πνευματική σοφία" ή "γνώση της πίστης". Η διάκριση για το αν ένα άτομο έχει γίνει θρησκευτικά σοφό αφορά την αυτογνωσία, και σε αυτό το πλαίσιο ο ρόλος της αποδεικτικής δικαιολόγησης αντικαθίσταται από τη δύναμη που προκύπτει από τη βαθιά κατανόηση [...]. Αν όχι –αν δεν συνοδεύει την πίστη καμιά τέτοια νέα κατανόηση –τότε η ενδόμυχη αναγνώριση αυτού του γεγονότος θα αποδειχθεί μοιραία για την πίστη ενός πιστού. Και επιπλέον επιχειρήματα αντικειμενικού τύπου, όπως τα επιχειρήματα για την ύπαρξη του Θεού, δεν θα ωφελήσουν πολύ.⁹⁰

Με αυτό το σκεπτικό μπορούμε να πούμε πως όχι μόνο το κακό και τα βάσανα δεν χρειάζεται να δικαιολογηθούν από μια θεοδικία, αλλά και πως η προσπάθεια της θεοδικίας διεκδικεί μια καθολική αλήθεια για τη σχέση του πιστού με τον Θεό και το κακό. Μια αλήθεια που υπερβαίνει το πλαίσιο έκφρασης της εκάστοτε πίστης. Τόσο η πίστη, όσο και η αθεΐα, είναι δυνατές μπροστά στο κακό, αλλά όχι ως αποτέλεσμα διάψευσης ή επικύρωσης μιας υπόθεσης, ως αποτέλεσμα δικαιολόγησης των βασάνων χάρη στη θεοδικία. Ο πιστός βλέπει πως έχει ακόμη νόημα να αντιλαμβάνεται τη ζωή με τρόπο

⁸⁹ Phillips 1981α: 13· βλ. και Phillips 1970: 85. «Η λέξη "Θεός" δεν είναι το όνομα ενός πράγματος. Συνεπώς, η πραγματικότητα του Θεού δεν μπορεί να προσδιοριστεί με βάση ένα κοινό κριτήριο που ταιριάζει και σε πράγματα διαφορετικά του Θεού».

⁹⁰ Whittaker 2010: 664.

θησκευτικό και ο άθεος βλέπει πως αυτή η οπτική έχει χάσει το νόημά της.⁹¹ Για την αθεΐα ο Phillips θα πει πως είναι η αναγνώριση

πως η θρησκεία δεν σημαίνει τίποτε για κάποιον· κάποιος δεν κατανοεί το νόημα της προσευχής, της λατρείας, των δογμάτων και τα λοιπά. Είναι η μορφή του αθεϊσμού που συνοψίζεται στις φράσεις, “Δεν θα αποκαλούσα θρησκευόμενο τον εαυτό μου”, “Για μένα η θρησκεία δεν έχει νόημα”. Δεν υπάρχει φιλοσοφική ένσταση σε αυτήν την τελευταία δήλωση απιστίας.⁹²

Η αθεΐα, όπως και η πίστη, αφορούν μια στάση ζωής. Δεν έχει σημασία να φανεί ότι το κακό δικαιολογείται, ώστε οι άνθρωποι να αρχίσουν ή να συνεχίσουν να πιστεύουν στον Θεό. Ούτε η έλλειψη δικαιολόγησης θα οδηγήσει αναγκαστικά στην απουσία πίστης. Μπροστά στη φρίκη του κακού, υποστηρίζει ο Phillips, μόνο μια πνευματική απάντηση μπορεί να ευσταθεί και όχι μια προσπάθεια φιλοσοφικής δικαιολόγησης του Θεού και του κακού. Η θεοδικία, συνεπώς, μπορεί να εκφράζει και μια τάση της σκέψης να μην παίρνει στα σοβαρά τον πόνο και τα βάσανα:

Αν τα λόγια ή τα συμβάντα μπορούν να μιλήσουν για τον Θεό ακόμη και μπροστά στα βάσανα των άλλων, αυτά τα λόγια ή τα συμβάντα θα έχουν την ισχύ που πηγάζει από την πνευματικότητα. Η σκέψη πως η φιλοσοφική ανάλυση καθ' εαυτή θα μπορούσε να είναι η πηγή αυτής της ισχύος, θα σήμαινε πλήρη παρανόηση αυτής της εργασίας. Αν ένας φιλόσοφος είχε διαφορετική γνώμη, αυτό θα ήταν μια κωμική αυθάδεια από μέρους του. Όμως, πρέπει να πούμε πως αυτή η αυθάδεια μπορεί συχνά να εντοπιστεί στον χώρο της θρησκευτικής απολογητικής. Στην προκειμένη περίπτωση στην κατασκευή κουρασμένων θεοδικιών.⁹³

Για τον Phillips είναι αδύνατο να κατανοήσει κανείς το εύρος και το βάθος του κακού στην ανθρώπινη ζωή: *«Το σημαντικό συμπέρασμα που ακολουθεί είναι ότι, εάν κάποιος αντιδρά στις περιπέτειες της ανθρώπινης ζωής με θρησκευτικό ή μη θρησκευτικό τρόπο, αντιδρά σε κάτι που βρίσκεται πέρα από την ανθρώπινη κατανόηση»*.⁹⁴ Η άρνηση αυτού του συμπεράσματος σηματοδοτεί για τον Phillips μια ολόκληρη προβληματική φιλοσοφική παράδοση και μια προβληματική στάση απέναντι στα ανθρώπινα βάσανα. Ο

⁹¹ Phillips 1970: 100.

⁹² Phillips 1981α: 19.

⁹³ Phillips 1981β: 81.

⁹⁴ Phillips 2005α: 133-4 (η έμφαση στο κείμενο). Βλ. και 1993: 160.

Richard Swinburne σημειώνει, για παράδειγμα, πως αν κάποιος πιστεύει στην ύπαρξη του Θεού, αναμένει επίσης ότι αυτός θα δρα. Στη δράση του Θεού συμπεριλαμβάνεται και το να επιτρέπει στο κακό να υπάρχει. Συνεπώς, η προσπάθεια συγκρότησης μιας θεοδικίας είναι σημαντική ακόμη κι αν φανερώνει έλλειψη ευαισθησίας απέναντι στα ανθρώπινα βάσανα. Ένας θεϊστής πρέπει να μπορεί να απαντήσει στην πρόκληση του κακού.⁹⁵

Η κριτική που ασκεί στη θεοδικία ο Phillips, έχει ως στόχο την προσπάθεια της θεοδικίας να εξηγήσει το κακό και να βρει νόημα στα βάσανα με μια μορφή υπερ-εξήγησης (super-explanation).⁹⁶ Αυτή η υπερ-εξήγηση, όχι μόνο δεν βάζει σε τάξη τα πράγματα, αλλά ενδέχεται να καταστήσει και ανούσια την πίστη στον Θεό.⁹⁷

⁹⁵ Swinburne 1996: 95-6.

⁹⁶ Phillips 1993: 160-1.

⁹⁷ Phillips 1993: 159.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Wittgenstein και φιντεϊσμός

Στα προηγούμενα κεφάλαια αναφέρθηκαν περιληπτικά στη σχέση μιας βιτγκενσταϊνιανής “παράδοσης” με τη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία της θρησκείας και τον παραδοσιακό ή φιλοσοφικό θείσμό. Ειδικότερα, έγινε αναφορά στις απόψεις του D. Z. Phillips για τη μέθοδο που πρέπει να ακολουθεί κανείς στη φιλοσοφία της θρησκείας. Αναφορά έγινε επίσης σε απόψεις του για την έννοια του Θεού, το κακό και τη θεοδικία. Σε αυτό το κεφάλαιο θα παρουσιαστούν ορισμένες παρατηρήσεις του ίδιου του Wittgenstein για την θρησκευτική πίστη. Αυτή η παρουσίαση θα οδηγήσει στο πρόβλημα του λεγόμενου “βιτγκενσταϊνιανού φιντεϊσμού”.

Θρησκευτικός στοχαστής;

Ο Wittgenstein δεν ήταν θρησκευτικός στοχαστής. Κι όμως, η θρησκεία έπαιξε σημαντικό ρόλο στη ζωή και τη σκέψη του. Το αν πίστευε ή όχι στον Θεό δεν μπορεί να απαντηθεί. Όμως, όπως λέει ο Ray Monk: «[ο] Wittgenstein δεν ήταν καθολικός», αλλά «κατά μία πολύ σημαντική, αλλά και δύσκολα προσδιορίσιμη, έννοια, είχε ζήσει μια βαθιά θρησκευτική ζωή».⁹⁸

Τα γραπτά του που αναφέρονται στη θρησκεία και τη θρησκευτική πίστη είναι λίγα. Κάποια από αυτά δεν μπορούν να χαρακτηριστούν αμιγώς φιλοσοφικά και ίσως είναι δύσκολο να αποδεχθεί κανείς αυτά που λέει ο Wittgenstein, αν τα εκλάβει ως μια προσπάθεια “αυστηρής” φιλοσοφικής έρευνας στον χώρο της θρησκείας. Ως θέσεις για τη φύση της θρησκευτικής

⁹⁸ Monk 1999: 585. Παραπέμπω και σε κάποιες σελίδες της βιογραφίας που έγραψε ο Monk, στις οποίες φαίνεται ξεκάθαρα η σχέση του ανθρώπου και φιλοσόφου Wittgenstein με τη θρησκεία: 19, 53-4, 65, 70, 118-9, 125-6, 144-6, 194, 309, 380-1, 387-8, 414-6, 470, 495-7, 545-7, 576-7. Επίσης, βλ. το *A Memoir* του Malcolm (2001: 58-60) και το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του Malcolm: *Wittgenstein: A Religious Point of View?*.

πίστης μπορεί να έρχονται μάλιστα σε αντίθεση με απόψεις ανθρώπων που θεωρούν τους εαυτούς τους πιστούς. Για να εκτιμήσει κανείς τις παρατηρήσεις του πρέπει να νιώθει πως βρίσκεται κοντά στο πνεύμα τους ή ότι τουλάχιστον μπορεί να εκτιμήσει αυτό το πνεύμα. Πολύ γενικά θα μπορούσε κάποιος να πει ότι ο Wittgenstein έδινε μεγάλη σημασία στη θρησκευτική πίστη, στον βαθμό που την αντιλαμβανόταν ως δρόμο προς την αξιοπρεπή ζωή.

Αναφορές στη θρησκεία, την πίστη, τον Θεό ή σε κάποιο θρησκευτικό ζήτημα υπάρχουν σε λίγα κείμενά του. Οι περισσότερες βρίσκονται στα σημειωματάρια της περιόδου πριν από το *Tractatus*, στο *Tractatus*, στις παρατηρήσεις που έγραψε για το *Χρυσό κλωνί* του Frazer, στη συλλογή παρατηρήσεων που είναι γνωστή μετά την αγγλική της μετάφραση ως *Πολιτισμός και Αξίες* και στις “Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη”. Ωστόσο, πέρα από αυτά τα γραπτά, οι φιλοσοφικές παρατηρήσεις του Wittgenstein για τη λογική, τη γλώσσα ή τη μέθοδο της φιλοσοφίας, αγγίζουν το ζήτημα της θρησκείας και διαπλέκονται με αυτό, με τον ίδιο τρόπο που διαπλέκονται και με άλλα ζητήματα, όπως την τέχνη και την ηθική. Ο Norman Malcolm το δείχνει αυτό σχολιάζοντας τη *θρησκευτική σκοπιά* μέσα από την οποία ο Wittgenstein έλεγε πως έβλεπε κάθε (φιλοσοφικό) πρόβλημα.⁹⁹ Ο Malcolm βρίσκει τέσσερις αναλογίες φιλοσοφικής και θρησκευτικής σκέψης στη φιλοσοφία του Wittgenstein. Τις παραθέτω σχηματικά:

α) *Εξήγηση* (explanation): όπως ένας πιστός δεν ζητά εξηγήσεις από τον Θεό, αλλά αποδέχεται τη θέλησή Του, έτσι και στη φιλοσοφία η εξήγηση, η δικαιολόγηση και η αιτιολόγηση έχουν ένα όριο. Αυτό είναι το ίδιο το γλωσσικό παιχνίδι και η σχέση του με μια μορφή ζωής.

⁹⁹ Το σχόλιο έχει ως εξής: «Δεν είμαι θρησκευόμενος άνθρωπος αλλά δεν μπορώ παρά να βλέπω κάθε πρόβλημα από μια θρησκευτική σκοπιά». Αυτό είπε ο Wittgenstein στον M. O’C. Drury την περίοδο που έγραφε το τελευταίο μέρος των *Φιλοσοφικών Ερευνών*. Το αναφέρει ο Rhees στο Ludwig Wittgenstein, *Personal Recollections*, Oxford, Oxford University Press, 1984, σ. 94. Καθώς δεν είχα πρόσβαση στο ίδιο το βιβλίο, αρκούμαι εδώ στην αναφορά που κάνει ο Malcolm (2002: 1).

β) *Θαυμασμός* (wonder): αναλογία ανάμεσα στη θρησκευτική αντίληψη του κόσμου ως θαύματος και στον θαυμασμό για την ύπαρξη των γλωσσικών παιχνιδιών και των μορφών ζωής.

γ) *Ασθένεια* (illness): αναλογία ανάμεσα στην ασθένεια του πνεύματος που γιατρεύει η θρησκεία και στις ασθένειες της νόησης που γιατρεύει η φιλοσοφία.

δ) *Πράξη* (action): οι έννοιές μας στηρίζονται σε πράξεις και αντιδράσεις και στην περίπτωση της θρησκείας αυτό που έχει σημασία είναι οι πράξεις και ένας τρόπος ζωής.¹⁰⁰

Θρησκευτική πίστη και φιλοσοφική μέθοδος

Τι έχει πει ο Wittgenstein για τη θρησκευτική πίστη και τον Θεό; Πρώιμες παρατηρήσεις του υπάρχουν στα ημερολόγια που κρατούσε στη διάρκεια της θητείας του κατά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο.¹⁰¹ Ορισμένες πέρασαν και στο *Tractatus*. Αν και δήλωνε πως πριν τον Πόλεμο είχε χάσει την πίστη του, όταν ήταν ακόμη μαθητής στην τεχνική σχολή του Liz, στα χρόνια του πολέμου βρήκε κάτι καινούργιο. Ωστόσο, είχε ήδη προηγηθεί το 1912 μια άλλη εμπειρία.¹⁰² Ο Wittgenstein παρακολούθησε στη Βιέννη ένα θεατρικό έργο που τον ώθησε να συνδέσει μια μορφή θρησκευτικής στάσης με το να νιώθει κανείς απολύτως ασφαλής.¹⁰³ Αυτή η ιδέα περί απόλυτης ασφάλειας εμφανίζεται στα σημειωματάρια της περιόδου πριν από το *Tractatus*. Ταυτόχρονα, το μοτίβο της ασφάλειας μπορεί να συνδεθεί με ένα άλλο· αυτό της ανεύρεσης νοήματος στη ζωή.

Στο *Tractatus* ο Wittgenstein κάνει την εξής παρατήρηση: «Ο κόσμος του ευτυχισμένου ανθρώπου είναι άλλος από τον κόσμο του δυστυχισμένου

¹⁰⁰ Malcolm 2002: 84-92. Για ένα σχόλιο πάνω σε αυτά, βλ. Biletzki 2003: 142-3.

¹⁰¹ Ο Wittgenstein κατετάγη εθελοντικά στον Αυστρο-Ουγγρικό στρατό στις 7 Αυγούστου του 1914 και αφέθηκε ελεύθερος έπειτα από αιχμαλωσία τον Αύγουστο του 1919. Για τη ζωή του Wittgenstein στη διάρκεια του πολέμου, βλ. Monk 1999: 115-170.

¹⁰² Βλ. την υποσημείωση στο Monk 1999: 54.

¹⁰³ Monk 1999: 53-54· βλ. και Malcolm 2001: 58-59.

ανθρώπου».¹⁰⁴ Στο λογικό οικοδόμημα του *Tractatus* ο κόσμος αποτελεί μια ιδιαίτερη έννοια και αναφέρεται σε κάτι ανεξάρτητο από την εξατομικευμένη θέληση (6.373). Ο κόσμος είναι το σύνολο των γεγονότων. Το νόημα του κόσμου δεν εντοπίζεται στα ίδια τα γεγονότα, δηλαδή μέσα στον κόσμο, αλλά αφορά την προοπτική αυτού που θεάται τον κόσμο. Το (μεταφυσικό) υποκείμενο δεν αποτελεί γεγονός, αλλά όριο του κόσμου (5.632).¹⁰⁵ Η βούληση του υποκειμένου είναι είτε καλή είτε κακή και διαπερνά τον κόσμο. Υπό αυτή την έννοια το υποκείμενο προσδίδει νόημα στον κόσμο, εφόσον ο ίδιος ο κόσμος δεν ενέχει νόημα (6.41).¹⁰⁶

Η έννοια της θέασης του κόσμου από το υποκείμενο ως όριο, επιτρέπει να ερμηνευθεί η άποψη του Wittgenstein για τον κόσμο του ευτυχισμένου και του δυστυχισμένου ανθρώπου ως εξής: το υποκείμενο που αντιλαμβάνεται τον κόσμο θρησκευτικά, διαφέρει από το υποκείμενο που τον αντιλαμβάνεται μη θρησκευτικά. Ο κόσμος του πιστού διαφέρει από αυτόν του απίστου. Η ενδεχόμενη “θρησκευτικότητα” του Wittgenstein αφορά μια ολική στάση απέναντι στον κόσμο και τον στοχασμό πάνω στο νόημα αυτού του κόσμου. Στα *Σημειωματάρια* κόσμος και ζωή ταυτίζονται και το νόημα του κόσμου και της ζωής ο Wittgenstein το αποκαλεί Θεό:

‘Οτι η ζωή είναι ο κόσμος.

Το νόημα της ζωής, δηλαδή το νόημα το κόσμου, μπορούμε να το λέμε Θεό.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Wittgenstein 1978: 129. Οι αναφορές στο *Tractatus* βασίζονται σε αυτήν την έκδοση. Στο εξής θα παραπέμπω απευθείας στις αριθμημένες προτάσεις του *Tractatus*.

¹⁰⁵ Οι έννοιες κόσμος, γεγονότα, υποκείμενο κ.ά., έχουν συγκεκριμένο νόημα στο *Tractatus* και δεν είναι δυνατό να αναλυθούν εδώ διεξοδικά. Παραπέμπω στη διατριβή του Ε. Περάκη (2007)· κυρίως στην *Εισαγωγή* και στις ενότητες 3-6· βλ. επίσης Δραγώνα-Μονάχου 1980-81: 446-7. Ο Monk, από την άλλη, αναφερόμενος και στο ζήτημα του σολιψισμού και του ρεαλισμού στο *Tractatus*, βλέπει εδώ να συμπίπτουν «ο ρεαλισμός του Frege» με «τον ιδεαλισμό του Schopenhauer και τον σολιψισμό του Weininger» (1999: 194).

¹⁰⁶ Βλ. και Wittgenstein 1969: 73.

¹⁰⁷ Wittgenstein 1969: 73. Οι μεταφράσεις των αποσπασμάτων είναι του Κ. Κωβαίου στο Wittgenstein 2000β: 46. Η Δραγώνα-Μονάχου (1980-81: 467-9) κάνει λόγο για ένα «θεονομικό και στωικό πνεύμα» και για έναν «ιδιότυπο πανθεισμό» στα σημειωματάρια του Wittgenstein. Για τις ύστερες παρατηρήσεις του αναφέρει (σ. 478): «Ένα πάντρεμα

Σε άλλο σημείο στα *Σημειωματάρια*, θα γράψει πως το να πιστεύει κανείς στον Θεό σημαίνει να καταλαβαίνει το ερώτημα για το νόημα της ζωής, να βλέπει ότι η ζωή έχει νόημα.¹⁰⁸ Ο Θεός ταυτίζεται και με τη Μοίρα ή με τον ίδιο τον Κόσμο ως κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα από τη βούληση του υποκειμένου.¹⁰⁹ Η ευτυχία συνίσταται στην αποδοχή του κόσμου και στην απουσία φόβου:

Δύο θεότητες υπάρχουν: ο Κόσμος και το ανεξάρτητο Εγώ μου.

Για να ζω ευτυχισμένα, πρέπει να είμαι σε συμφωνία με τον κόσμο. Αυτό είναι το νόημα της έκφρασης «είμαι ευτυχισμένος».

Διότι τότε είμαι, τρόπον τινά, σε συμφωνία με εκείνη την ξένη βούληση απ' την οποία φαίνεται να εξαρτώμαι. Αυτό πάει να πει «Κάνω το θέλημα του Θεού».¹¹⁰

Τέλος, μια αναφορά πρέπει να γίνει και σε αυτό που εμφανίζεται ως το μυστικό στοιχείο στο *Tractatus*, το οποίο συνδέεται με την έννοια του θαυμασμού που σχολίασε και ο Malcolm. Το μυστικό έγκειται στο ότι ο κόσμος όντως υφίσταται, και όχι στο πώς υφίσταται (6.44). Είναι ο θαυμασμός για την ύπαρξη του κόσμου.¹¹¹

Συνοψίζοντας, το περιεχόμενο αυτών των παρατηρήσεων του Wittgenstein για τη θρησκευτικότητα δεν μπορεί να αποδεσμευτεί από το γενικότερο πνεύμα και τον ιδιαίτερο στόχο των πρώιμων φιλοσοφικών ενδιαφερόντων του. Πολύ μακριά από το πνεύμα μιας χριστιανικής απολογητικής, ο Wittgenstein λέει περίπου τα εξής: η πίστη συνίσταται στην ικανότητα θέασης του κόσμου υπό τέτοιο πρίσμα, ώστε να μπορεί κανείς να βρίσκει νόημα μέσα σε αυτόν και να νιώθει ασφαλής.¹¹² Από κει και πέρα ο θρησκευτικός λόγος (όπως και ο λόγος περί ηθικής ή αισθητικής) ανήκει στη

χριστιανικής και στωικής ηθικής είναι φανερό σε πολλές σκέψεις, και ένας έκδηλος ιδιότυπος χριστιανισμός, σύμφωνος με το πρωτοχριστιανικό ιδεώδες του Tolstoy».

¹⁰⁸ Wittgenstein 1969: 74.

¹⁰⁹ Wittgenstein 1969: 74.

¹¹⁰ Wittgenstein 1969: 74-5. Για την μετάφραση, Wittgenstein 2000β: 48.

¹¹¹ Wittgenstein 2000β: 73.

¹¹² Μπορεί κανείς να δει σε αυτό το σημείο την πολύ ενδιαφέρουσα ανάλυση του Kenneth Sayre (1981: 124-5), για ένα αντιληπτικό μοντέλο (perceptual model) θρησκευτικής πίστης στον Wittgenstein.

σφαίρα αυτού που καλό να είναι να αφεθεί στη σιωπή· και φυσικά δεν αφορά τη φιλοσοφία.

Αν και ο χαρακτήρας της φιλοσοφίας του Wittgenstein θα μεταβληθεί έως ένα σημείο,¹¹³ οι απόψεις του για τη θρησκευτική πίστη και τον τρόπο εξέτασης της έννοιας του Θεού θα παραμείνουν σχεδόν ίδιες στον πυρήνα τους. Αν στο λογικό οικοδόμημα του *Tractatus* κάτι αφήνεται στη σιωπή, στην “ύστερη” περίοδό του ο Wittgenstein δέχεται πως υπάρχει ένας τρόπος εξέτασης της έννοιας του Θεού, αλλά συνεχίζει να απορρίπτει τη δυνατότητα άρθρωσης ενός στέρεου εξηγητικού ή μεταφυσικού λόγου για να την προσεγγίσει. Αυτό που προτείνει είναι μια “ανθρωπολογική” προσέγγιση¹¹⁴ και μια προσπάθεια να βλέπει κανείς τις “διασυνδέσεις”:

Η έννοια της εποπτικής παράστασης έχει για μας θεμελιώδη σημασία Υποδηλώνει τη μορφή με την οποία παριστούμε, με την οποία βλέπουμε τα πράγματα [...]. Αυτή η εποπτική παράσταση καθιστά δυνατό εκείνο το είδος της κατανόησης που συνίσταται ακριβώς στο να «βλέπουμε τις διασυνδέσεις».¹¹⁵

Ο Wittgenstein δεν αντιλαμβάνεται τον Θεό ως μια οντότητα, την οποία μπορεί κανείς να γνωρίσει θεωρητικά.¹¹⁶ Όταν αναφερόμαστε στον Θεό δεν εννοούμε κάποιον, αλλά κάτι.¹¹⁷ Φανερώνεται δηλαδή ο ρόλος που η έννοια αυτή παίζει στη ζωή μας. Παράλληλα, η θρησκευτική πίστη συνιστά πρακτική και παρέχει μια ιδιαίτερη προοπτική: επιτρέπει στον πιστό να βλέπει τον κόσμο με νόημα, να νιώθει ασφαλής. Δεν έχει θεωρητικό χαρακτήρα, δεν έχει ανάγκη από κάποιου είδους αποδείξεις, αλλά από πράξη.¹¹⁸ Εδώ, η σημασία της περιγραφής της γραμματικής της γλώσσας και της

¹¹³ Για το ζήτημα του πρώιμου και του ύστερου Wittgenstein, βλ. Κωβαίος 1996: 31-42 και την *Εισαγωγή* του ίδιου στο Wittgenstein 2000β: 31-41. Επίσης, Αυγελής 2014: 239-47.

¹¹⁴ Monk 1999: 265. Ο Wittgenstein μιλά επίσης για μια «εθνολογική» σκοπιά που ευνοεί την πιο αντικειμενική θέση (2000α: 65).

¹¹⁵ Wittgenstein 1990: 35· βλ. και Monk 1993: 305-6, για το ζήτημα των διασυνδέσεων και των εσωτερικών σχέσεων. Ο Monk υποστηρίζει πως η προσπάθεια να δει κανείς, παρά να επιδιώκει εξηγήσεις, αποτελεί το κλειδί του περάσματος από τη “μεταβατική” στην “ύστερη” περίοδο της σκέψης του Wittgenstein.

¹¹⁶ Wittgenstein 1989: 59 και 2000α: 123.

¹¹⁷ Wittgenstein 2000α: 82.

¹¹⁸ Wittgenstein 1989: 56 και 2000α: 85.

σχέσης της γραμματικής με μια μορφή ζωής, συνδέεται με την κατανόηση της θρησκευτικής πίστης ως σύστημα αντίληψης του κόσμου.

Φάνηκε ήδη πώς η πίστη νοείται ως στάση απέναντι στον κόσμο και τη Μοίρα. Σε παρατηρήσεις του από το 1929 μέχρι και το τέλος της ζωής του, που ανθολογούνται στο *Πολιτισμός και Αξίες*, υπάρχουν κάποιες αντίστοιχες ιδέες που δείχνουν πως η πίστη γίνεται αντιληπτή ως στάση, τρόπος αποτίμησης της ζωής. Ανέφερα ήδη παραπάνω την άποψη του Wittgenstein ότι η πίστη είναι μια «γεμάτη πάθος αυτοδέσμευση από ένα σύστημα αναφοράς».¹¹⁹ Αυτή η παρατήρηση είναι του 1947. Μια δεκαετία νωρίτερα είχε γράψει:

Ο Χριστιανισμός δεν βασίζεται σε καμμιά ιστορική αλήθεια, μόνο μας παρέχει μιά (ιστορική) πληροφορία και μας λέει: Τώρα πίστεψε! Όχι όμως με την πίστη που αρμόζει σε μιά ιστορική πληροφορία, αλλά πίστεψε όπως και να χουν τα πράγματα· κι αυτό μπορείς να το πετύχεις μόνο σαν αποτέλεσμα μιας ολόκληρης ζωής.¹²⁰

Σε μια άλλη παρατήρηση γίνεται ακόμη πιο σαφής η άποψή του για την πρωτοκαθεδρία της πίστης. Αναρωτιέται τι τον ωθεί να πιστέψει στην Ανάσταση του Χριστού. Θεωρεί πως είναι η ίδια η ανάγκη να πιστέψει σε αυτήν την Ανάσταση καθώς, αν θέλει να σωθεί, χρειάζεται τη σιγουριά που παρέχει η πίστη και όχι τη σοφία και τον στοχασμό. Είναι μάλιστα η Αγάπη που ωθεί στην πίστη.¹²¹ και η αγάπη είναι «η μεγαλύτερη ευτυχία του ανθρώπου».¹²² Η χριστιανική θρησκεία, θα πει αργότερα, είναι για αυτούς που νιώθουν απέραντο πόνο, αλλά που μέσα σε αυτόν τον πόνο ανοίγουν την καρδιά τους και γιατρέυονται.¹²³ Η θρησκεία είναι «κατά κάποιο τρόπο το ακύμαντο βένθος της θάλασσας, που είναι πάντα ήσυχο, όσο ψηλά κι αν φτάνουν τα κύματα».¹²⁴ Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Wittgenstein βλέπει μια άρρηκτη σχέση ανάμεσα στον πόνο της ζωής και στην πίστη στον Θεό:

¹¹⁹ Wittgenstein 2000α: 100.

¹²⁰ Wittgenstein 2000α: 58.

¹²¹ Wittgenstein 2000α: 59.

¹²² Wittgenstein 2000α: 116.

¹²³ Wittgenstein 2000α: 76.

¹²⁴ Wittgenstein 2000α: 86.

Η ζωή μπορεί να σε κάνει να πιστέψεις στον Θεό. Κι είναι οι *εμπειρίες* εκείνες που σε κάνουν να πιστεύεις· όχι όμως τα οράματα ή άλλες μορφές αισθητηριακής εμπειρίας που σου δείχνουν “την ύπαρξη αυτού του συγκεκριμένου όντος”, αλλά, λ.χ., τα κάθε είδους πάθη. Ο πόνος δε μας δείχνει το Θεό, όπως η αισθητηριακή εντύπωση ένα αντικείμενο, αλλά μας ωθεί να τον *εικάσουμε*.¹²⁵

Ωστόσο, σε ορισμένες περιπτώσεις οι παρατηρήσεις του μπορεί να φαίνονται ανοίκειες ακόμη και σε έναν πιστό:

Όταν ο πιστός κυττάει ολόγυρά του κι αναρωτιέται «από πού έρχονται όλα τούτα που βλέπω γύρω μου;», «από πού έρχονται όλα τους;», δεν επιζητά *καμμία* (αιτιώδη) εξήγηση· και το πνεύμα της ερώτησή του είναι ότι αποτελεί την έκφραση αυτής ακριβώς της επιθυμίας. Επομένως εκφράζει μιά στάση απέναντι σε κάθε είδους εξήγηση.¹²⁶

Η στάση απέναντι σε κάθε είδους εξήγηση που υπονοείται εδώ σχετίζεται και με το θρησκευτικό αίσθημα του θαυμασμού για το ότι κάτι υπάρχει και όχι για το πώς υπάρχει. Επίσης μπορεί να σχετίζεται και με την απουσία ανάγκης μιας θεωρητικής θεμελίωσης της πίστης. Εξίσου αμφιλεγόμενα αναφέρει:

Πόσο παράξενα ηχεί αυτό: Η ιστορική αφήγηση στα Ευαγγέλια θα μπορούσε ν' αποδειχτεί ολότελα λανθασμένη απ' την ιστορική σκοπιά, κι όμως η πίστη δε θάχανε τίποτα εξαιτίας αυτού του γεγονότος· *όχι* ωστόσο, επειδή τάχα αφορά “παγκόσμιες λογικές αλήθειες”, αλλά επειδή η ιστορική απόδειξη (το παιχνίδι της ιστορικής απόδειξης) συλλαμβάνεται από ανθρώπους που πιστεύουν (μ' άλλα λόγια: που αγαπούν). Αυτή είναι η βεβαιότητα του “να παραδέχεσαι κάτι σαν αληθινό”, και τίποτα άλλο.¹²⁷

Αυτές είναι μερικές από τις απόψεις του. Παρά τον αποσπασματικό τους χαρακτήρα, τον προσωπικό τους τόνο και την απουσία φιλοσοφικής “δικαιολόγησης”, θα ήταν πιο γόνιμο αυτές οι σκόρπιες σκέψεις να θεωρηθούν και συνακόλουθο μιας φιλοσοφικής τοποθέτησης που επιδιώκει να προσδιορίσει το ιδιαίτερο νόημα των εννοιών της (θρησκευτικής) γλώσσας αναγνωρίζοντας πως αυτές οι έννοιες βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με συγκεκριμένες μορφές ζωής. Είναι αλήθεια ότι οι παρατηρήσεις του Wittgenstein θα μπορούσαν να θεωρηθούν φιντεϊστικού χαρακτήρα.

¹²⁵ Wittgenstein 2000α: 128.

¹²⁶ Wittgenstein 2000α: 127.

¹²⁷ Wittgenstein 2000α: 58.

Ωστόσο, είναι κάποιες άλλες παρατηρήσεις του που θα οδηγήσουν στον λεγόμενο “βιτγκενσταϊνιανό φιντεϊσμό”:

Στον θρησκευτικό λόγο χρησιμοποιούμε εκφράσεις όπως: «πιστεύω πως αυτό κι αυτό θα συμβεί», και τις χρησιμοποιούμε διαφορετικά από ότι τις χρησιμοποιούμε στην επιστήμη». ¹²⁸

Το απόσπασμα αυτό από τις “Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη” υπενθυμίζει ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να υπερβαίνει το πλαίσιο χρήσης μέσα στο οποίο η εκάστοτε έννοια αποκτά το νόημά της και πως η επιστημονική εξήγηση δεν χρειάζεται να εξυψωθεί ως ένα είδος λόγου που μπορεί να εξηγήει ή να προσδιορίζει κάθε άλλο είδος λόγου. Η περιγραφική φιλοσοφία του Wittgenstein και η σημασία που δίδεται στη γραμματική της θρησκευτικής γλώσσας, η άρνηση να δοθεί μια οριστική εξήγηση, αλλά και η συμπάθεια του Wittgenstein προς τη θρησκεία, φαίνεται σε κάποιες περιπτώσεις να τοποθετούν την πίστη καθ’ εαυτή στο απυρόβλητο. Ίσως να είναι ορατή μια φιντεϊστική προοπτική στους θρησκευτικούς στοχασμούς του Wittgenstein. Ωστόσο, ο “βιτγκενσταϊνιανός φιντεϊσμός,” όπως έχει επικρατήσει πλέον στη σύγχρονη βιβλιογραφία, δεν αφορά αμιγώς θρησκευτικές παραδοχές. Κυρίως αφορά την άποψη του Wittgenstein για τη μορφή ζωής ως κάτι *δοσμένο* και την ενδεχόμενη αδυναμία να ασκηθεί συνολική κριτική σε μια μορφή ζωής αυτή καθεαυτή. Αφορά επίσης τον τρόπο με τον οποίο αυτή η έννοια χρησιμοποιείται και από άλλους φιλοσόφους με πεδίο έρευνας τη φιλοσοφία της θρησκείας. Παραθέτω ένα εκτενές, αλλά κατατοπιστικό απόσπασμα του Kai Nielsen:

Οι οπαδοί του Βιτγκενστάιν σίγουρα θα τόνιζαν πως μπορούμε ν’ ασκήσουμε κριτική στο λόγο των θεολόγων σχετικά με τις χρήσεις του θρησκευτικού λόγου ή ν’ ασκήσουμε κριτική στα μεταφυσικά επιχειρήματα που χρησιμοποίησαν ο Όκαμ, ο Ακινάτης, ο Σλαϊερμάχερ ή ο Τίλιχ. Αυτού του είδους η φυσική θεολογία αποτελεί κατά πάσα πιθανότητα –θα ισχυρίζονταν– ένα πύργο από τραπουλόχαρτα, αλλά αυτό που δεν νομιμοποιούμαστε να κάνουμε (ως φιλόσοφοι) είναι ν’ ασκήσουμε κριτική στον ίδιο τον *πρώτης τάξεως* θρησκευτικό λόγο. Αυτό είναι το *δεδομένο* μας. Πρέπει ν’ αρχίσουμε και τελικά επιστρέψουμε σ’ ένα τέτοιο είδος ζωής. Δεν υπάρχει καμία ορθολογική μέθοδος με την οποία να μπορούμε ν’ ασκήσουμε κριτική σ’ ένα τρόπο ζωής ως σύνολο. Εν

¹²⁸ Wittgenstein 1989: 56-7.

προκειμένω έχουμε μπροστά στα μάτια μας τα προλεγόμενα στα φιλοσοφικά θεμέλια ενός νέου φιντεϊσμού –ενός φιντεϊσμού που θα αποκαλέσω «φιντεϊσμό του Βιτγκεστάιν».¹²⁹

Στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* υπάρχει η χαρακτηριστική διατύπωση του Wittgenstein: «Εκείνο που πρέπει να δεχτούμε, το δοσμένο, είναι –θα μπορούσε κανείς να πει– *μορφές ζωής*».¹³⁰ Στις παρατηρήσεις του στο *Χρυσό κλωνί* λέει επίσης πως, αντί να προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε όπως κάνει ο Frazer, «μόνο να *περιγράψουμε* μπορούμε και να πούμε: έτσι είναι η ανθρώπινη ζωή».¹³¹ Φανερώνει δε αυτή η στάση απέναντι στη λογική μιας μορφής ζωής, εκείνο που ο Aydan Turanli περιγράφει ως “ανοχή” (tolerance):

Η κριτική του Wittgenstein στον Frazer για το ζήτημα της ανοχής απέναντι σε άλλες μορφές ζωής βασίζεται στον ισχυρισμό του Frazer ότι η υπεροχή της επιστήμης επί της μαγείας και της τελετουργίας μπορεί να δικαιολογηθεί λογικά. Για τον Wittgenstein αυτό είναι άδικο επειδή δεν μπορεί να δοθεί λογική δικαιολόγηση μιας μορφής ζωής έναντι μιας άλλης.¹³²

Στις απόψεις του Wittgenstein που παρατέθηκαν πιο πάνω, πέρα από μια προφανή θέση για τον αντι-θεωρητικό χαρακτήρα της πίστης, συναντάμε και τον τρόπο με τον οποίο ο Wittgenstein αντιλαμβανόταν τη φιλοσοφία. Απέρριπτε την τάση για εξήγηση και κατασκευή θεωρίας, και προφανώς αυτή του η θέση επηρέαζε και την αντίληψή του για τη θρησκευτικότητα και την ηθική.¹³³ Όπως φάνηκε από τις πρώτες ενότητες της εργασίας, αυτή του η στάση συνδέεται και με την προσπάθεια του Phillips να αποφευχθεί στη φιλοσοφία της θρησκείας η κατασκευή γενικών θεωριών περί νοήματος με επιστημονικοφανή χαρακτήρα και η παραγνώριση του ιδιαίτερου πλαισίου που ορίζουν οι πρακτικές και οι μορφές ζωής των πιστών.

Ο συνδυασμός μιας θρησκευτικής και μιας φιλοσοφικής προοπτικής στον Wittgenstein μπορεί να οδηγεί σε έναν ενδεχόμενο “φιντεϊσμό”. Οδηγείται όμως κανείς στον λεγόμενο “βιτγκενσταϊνιανό φιντεϊσμό” μέσα από τον τρόπο ερμηνείας και χρήσης της σκέψης του Wittgenstein από ένα σύνολο

¹²⁹ Nielsen 2002: 47.

¹³⁰ Wittgenstein 1977: 280.

¹³¹ Wittgenstein 1990: 27.

¹³² Turanli 2005: 83.

¹³³ Δραγώνα Μονάχου 1980-81: 444, 454-5.

στοχαστών που ακολουθούν μετά από αυτόν. Συνεπώς, αυτός ο ιδιόμορφος φιντεϊσμός αφορά μια “ομάδα” βιτγκενσταϊνιανών φιλοσόφων:

Σε οποιοδήποτε από αυτά τα συστήματα, θρησκευτικό ή μη, δεν μπορούμε νόμιμα να ισχυριστούμε σε σχέση με τις κεντρικές πεποιθήσεις που είναι ενταγμένες στις αντίστοιχες μορφές ζωής ότι είναι είτε εσφαλμένες είτε βλακείες είτε ασυναρτησίες. Αυτού του τύπου είναι οι παρατηρήσεις στις οποίες στηρίζονται οπαδοί του «φιντεϊσμού του Βιτγκενστάιν» όπως οι Winch, Phillips και Malcolm.¹³⁴

Kai Nielsen και D. Z. Phillips: βιτγκενσταϊνιανός φιντεϊσμός

Ο όρος “βιτγκενσταϊνιανός φιντεϊσμός” πρωτοεμφανίστηκε το 1967 στο κλασικό ομότιτλο άρθρο του Kai Nielsen στο περιοδικό *Philosophy*.¹³⁵ Όπως παρατηρεί ο Βέλα Szabados, όταν ο Nielsen αναφερόταν στον φιντεϊσμό για πρώτη φορά, δεν είχαν ακόμη δημοσιευθεί οι διαλέξεις του Wittgenstein για τη θρησκευτική πίστη και άλλα κείμενά του σχετικά με τη θρησκεία. Ο Nielsen είχε βασιστεί τότε στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* και σε ερμηνευτικές προσεγγίσεις βιτγκενσταϊνιανών, προβάλλοντας κάτι σαν νέα θεωρία στη φιλοσοφία της θρησκείας.¹³⁶ Ο Phillips, μολονότι είχε ήδη δημοσιεύσει το 1965 το *The Concept of Prayer*, δεν εμφανίζεται ανάμεσα στους πρώτους φιντεϊστές. Επίσης, δεν εμφανίζεται ο Rush Rhees. Ο Nielsen αναφέρει τους P. Winch, G. E. Hughes, N. Malcolm, P. Geach, S. Cavell, J. Cameron και R. Coburn.¹³⁷

Στο πρώτο αυτό άρθρο παρουσιάζονται οκτώ θέσεις που αν γίνουν αποδεκτές μπορούν, σύμφωνα με τον Nielsen, να οδηγήσουν στον φιντεϊσμό:

1. Οι μορφές της γλώσσας είναι οι μορφές της ζωής.
2. Αυτό που είναι δοσμένο είναι οι μορφές ζωής.

¹³⁴ Nielsen 2002: 107.

¹³⁵ Το άρθρο είναι αναδημοσιευμένο στο τόμο *Wittgensteinian Fideism?* (2005, σσ. 21-38), σε επιμέλεια των Kai Nielsen και D. Z. Phillips. Στον τόμο αυτό διεξάγεται για πρώτη φορά ένας συστηματικός διάλογος μεταξύ των δύο φιλοσόφων και δίνεται η εικόνα της εξέλιξης της συζήτησής τους από το 1967 και έπειτα.

¹³⁶ Szabados 2005: 2-3.

¹³⁷ Nielsen 2005α: 21.

3. Η κοινή γλώσσα είναι καλά έτσι όπως είναι.
4. Αποστολή ενός φιλοσόφου δεν είναι να αξιολογήσει ή να ασκήσει κριτική στη γλώσσα των μορφών ζωής, αλλά να τις περιγράψει όταν χρειάζεται και να λύσει στο μέτρο που χρειάζεται τις φιλοσοφικές περιπλοκότητες που αφορούν τη λειτουργία τους.
5. Οι διαφορετικοί τρόποι ομιλίας που είναι ξεχωριστές μορφές ζωής έχουν όλοι μια δική τους λογική.
6. Οι μορφές ζωής παρμένες ως όλον δεν επιδέχονται κριτική: κάθε τρόπος ομιλίας είναι καλά όπως είναι, διότι καθένας έχει τα δικά του κριτήρια και καθένας θέτει τους δικούς του κανόνες καταληπτότητας, πραγματικότητας και λογικότητας.
7. Αυτές οι γενικές έννοιες που προκαλούν διαμάχες, δηλαδή, η καταληπτότητα, η πραγματικότητα και η λογικότητα είναι συστηματικά ασαφείς: το ακριβές τους νόημα μπορεί να καθοριστεί μόνο μέσα στο πλαίσιο ενός καθορισμένου τρόπου ζωής.
8. Δεν υπάρχει ένα αρχιμήδειο σημείο με όρους του οποίου ένας φιλόσοφος (ή στην πραγματικότητα οποιοσδήποτε άλλος) μπορεί να ασκήσει την απαιτούμενη κριτική σε ολόκληρους τρόπους ομιλίας ή, και αυτό σημαίνει το ίδιο πράγμα, σε τρόπους ζωής, γιατί κάθε τρόπος ομιλίας έχει τα δικά του συγκεκριμένα κριτήρια λογικότητας/ παραλογισμού, καταληπτότητας/ μη καταληπτότητας, και πραγματικότητας/ μη πραγματικότητας.¹³⁸

Ο Nielsen αμφισβητεί την αντίληψη των βιτγκενσταϊνιανών σύμφωνα με την οποία οι τρόποι ομιλίας και οι μορφές ζωής πρέπει έως ένα σημείο να γίνουν αποδεκτοί/ αποδεκτές. Αμφισβητεί επίσης την αντίληψη σύμφωνα με την οποία η φιλοσοφία δεν μπορεί να ασκεί συνολική κριτική σε αυτές και στη θρησκεία. Εκτός από τον “περιορισμό” που θέτει στη φιλοσοφία αυτή η αντίληψη για τις μορφές ζωής, ο Nielsen φαίνεται ότι ασκεί κριτική στους φιντεϊστές για μια πιθανή εσωτερικοποίηση του θρησκευτικού νοήματος, αλλά και για μια συνειδητή προσπάθεια προστασίας της θρησκείας και της πίστης από τη φιλοσοφική κριτική.

Ο Phillips, από την άλλη, θεωρεί ότι η επίδραση του Wittgenstein στη φιλοσοφία της θρησκείας αντιμετωπίστηκε με εχθρότητα, σε αντίθεση με την επίδρασή του σε άλλους τομείς της φιλοσοφίας.¹³⁹ Αναφέρει σχετικά με τον φιντεϊσμό:

¹³⁸ Nielsen 2005α: 22.

¹³⁹ Phillips 2005β: 39.

Όσοι επηρεάστηκαν από τον Wittgenstein και προσπάθησαν να ρίξουν φως στη φύση των θρησκευτικών πίστεων, έχουν κατηγορηθεί πως θέλουν να προασπίσουν τη θρησκευτική πίστη έναντι της κριτικής. Σε αυτόν τον υποτιθέμενο αντι-διανοητισμό και συντηρητισμό έχει δοθεί το όνομα “φιντεϊσμός”, ένας όρος που, δυστυχώς, φαίνεται ότι έχει έρθει για να μείνει.¹⁴⁰

Θεωρεί μάλιστα πως στην πορεία της συζήτησής τους η οπτική του Nielsen αλλάζει και πως από ένα σημείο και έπειτα δεν αφορά πλέον τις αριθμημένες προτάσεις που εμφανίζονται πιο πάνω. Αντίθετα, αφορά μια αντίληψη για την ίδια τη φύση της πίστης:

Το αποτέλεσμα της μακράς φιλοσοφικής πορείας του Nielsen με τον βιτγκενσταϊνιανό φιντεϊσμό φαίνεται να είναι το εξής: ο Wittgenstein κι εγώ, μολονότι με διαφορετικούς τρόπους, αναγνωρίζουμε ότι ο φιντεϊσμός είναι η μόνη επαρκής θρησκευτική απάντηση, αλλά αποτυγχάνουμε να αναγνωρίσουμε, υποτίθεται, ότι μια απάντηση που θεωρούμε θρησκευτική είναι στην πραγματικότητα εντελώς κοσμική [secular]. Δεν ξέρω τι απέγιναν οι φιντεϊστικές θέσεις του Κεφαλαίου 1, τις οποίες και σχολίασα στο Κεφάλαιο 2. Μοιάζουν χαμένες δίχως ίχνη.¹⁴¹

Ο σχολιασμός στον οποίο αναφέρεται ο Phillips αφορά πέντε γενικές θέσεις, τις οποίες συζητά ξεχωριστά με αφορμή τις πρώτες θέσεις του Nielsen.¹⁴² Ο Nielsen με τη σειρά του θεωρεί ότι ο Phillips αντιλαμβάνεται τα λεγόμενά του με λαθεμένο τρόπο και προχωρά σε δικό του σχολιασμό προς διόρθωση του δεύτερου. Οι νέες βασικές προτάσεις του Nielsen είναι οι εξής:

1. Οι θρησκευτικές πίστεις δεν είναι αποκομμένες από άλλες πτυχές της ανθρώπινης ζωής, αλλά παρά το γεγονός ότι συνδέονται με αυτές, αποτελούν ξεχωριστές μορφές λόγου με δικά τους ιδιαίτερα κριτήρια αλήθειας.

1.1. Οι φιντεϊστές δεν αρνούνται την αλληλεπίδραση του θρησκευτικού λόγου με άλλες μορφές κοινωνικής ζωής, αλλά θεωρούν πως τα κριτήρια του, το νόημα της θρησκευτικής πίστης, είναι στενά συνδεδεμένα με μια μορφή ζωής. Δεν τίθεται ωστόσο ζήτημα (από τον Winch και τον Phillips) περί κριτηρίων νοηματικότητας μιας μορφής ζωής καθ’ εαυτή.

¹⁴⁰ Phillips 2005β: 41.

¹⁴¹ Phillips 2005δ: 300.

¹⁴² Phillips 2005β: 42-50.

2. Υπό αυτήν την έννοια, δηλαδή της εξάρτησης του νοήματος του θρησκευτικού λόγου από μια μορφή ζωής, η θρησκευτική γλώσσα φαίνεται να καθορίζει τι έχει και τι δεν έχει νόημα στη θρησκεία.

3. Αν και ο Phillips υποστηρίζει πως η φιλοσοφία μπορεί πράγματι να ασκήσει κριτική σε κάποιες θρησκευτικές πίστεις, το πραγματικό πρόβλημα είναι πως αυτή η κριτική συνήθως αφορά μια λαθεμένη κατανόηση για το τι είναι η θρησκεία ως μορφή ζωής. Οι φιντεϊστές δεν θα ασκούσαν κριτική στην ίδια την έννοια του Θεού, ούτε θα παραδέχονταν πως δεν έχει νόημα να μιλά κανείς για τον Θεό ή πως η θρησκεία είναι απλώς μια ψευδαίσθηση.

3.1. Οι θρησκευτικές πίστεις δεν είναι λαθεμένες όταν βρίσκονται σε συμφωνία με μια μορφή ζωής, ούτε χρειάζονται κάποια μορφή θεμελίωσης: πρόκειται, σύμφωνα με τον Nielsen, για μια άμυνα που υποστηρίζει πως η αυθεντική θρησκευτική πίστη δεν χρειάζεται (φιλοσοφικές) άμυνες.¹⁴³

Ο Phillips έχει προσπαθήσει να δείξει σε πολλές περιστάσεις πως οι θρησκευτικές πίστεις δεν αποτελούν αυτόνομες και περιχαρακωμένες μορφές λόγου. Από την άλλη, υποστηρίζει πως μπορεί να ασκηθεί κριτική σε θρησκευτικές πίστεις, οι οποίες μπορεί να είναι παράλογες ή δεισιδαιμονικές. Ωστόσο, αρνείται την απόρριψη της θρησκευτικής πίστης από τον Nielsen ως εγγενώς παράλογης:

Σε τι ακριβώς συνίσταται λοιπόν η κριτική του Nielsen; Τι εννοεί με τη θεμελιώδη κριτική; [...]. Θα μπορούσε να έρθει μια εποχή όπου όλες οι εναπομένουσες μορφές θρησκείας θα ήταν δεισιδαιμονικές. Αλλά ο Nielsen θέλει *τώρα* να πω πως όλες οι θρησκευτικές πίστεις είναι είτε λαθεμένες είτε ασυνάρτητες. Εφόσον δεν το πιστεύω αυτό, δεν μπορώ να αντιμετωπίσω *αυτήν* την πρόκληση [...].¹⁴⁴

Μπορεί να δει κανείς τη διαμάχη για τον ρόλο και τη σημασία των μορφών ζωής και της θρησκευτικής γλώσσας και ως μια διαμάχη για τα όρια και τις δυνατότητες της φιλοσοφικής έρευνας. Ο Phillips ερμηνεύει και χρησιμοποιεί την προσέγγιση του Wittgenstein που “όλα τα αφήνει όπως είναι”. Υποστηρίζει πως αυτή η θέση δεν αποκλείει την κριτική. Σε αντίθεση με τον ησυχασμό (quietism) που της αποδίδει ο Nielsen, περιλαμβάνει και

¹⁴³ Nielsen 2005β: 53-60· βλ. και 2005γ: 102-4, 2005δ: 328-9.

¹⁴⁴ Phillips 2005ε: 369.

μια κριτική στάση απέναντι στη θρησκεία, αλλά και μια αντίσταση στην κριτική.¹⁴⁵

Ο Nielsen, σύμφωνα με τον Phillips, δίνει στην έννοια των *πρακτικών* μέσα στις μορφές ζωής μια κοινωνιολογική χροιά, που μπορεί να ισούται σχεδόν με τα πάντα. Υποστηρίζει αντίθετα πως το πραγματικό νόημα που αποδίδει στην έννοια της πρακτικής ο Wittgenstein σχετίζεται με «εννοιολογικά και γραμματικά διακριτούς τρόπους σκέψης ή δράσης»¹⁴⁶ και πως στο πλαίσιο αυτών των πρακτικών κάποιες ερωτήσεις απλώς δεν προκύπτουν.¹⁴⁷ Η κριτική και οι ερωτήσεις παύουν κάποια στιγμή. Ο Phillips προχωρά σε ένα είδος κριτικής της ίδιας της έννοιας της κριτικής ανάλυσης, και της ισχύος που φαίνεται να έχει μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια σκέψης στον πολιτισμό μας:

Είναι διανοουμενίστικη φαντασίωση να πιστεύει κανείς πως η ακεραιότητα της κριτικής χρειάζεται έναν πολιτισμό μέσα στον οποίο μπορεί να τίθεται *κάθε* ερώτηση [...]. Ο Nielsen κατηγορεί τον βιτγκενσταϊνιανό φιντεϊσμό, μέσω των εννοιών μιας “μορφής ζωής” ή μιας “κοσμο-εικόνας”, πως αποκλείει την πιθανότητα να τεθεί η περαιτέρω ερώτηση. Ωστόσο, η ερώτηση που προηγείται λογικά είναι αν η δυνατότητα να ρωτάμε πάντα μια περαιτέρω ερώτηση, κάτι που εκλαμβάνεται ως ακρογωνιαίος λίθος της διανοητικής κριτικής, συνιστά καν συνεκτική ιδέα.¹⁴⁸

Η φιλοσοφία του Wittgenstein, όπως την αντιλαμβάνεται ο Phillips, είναι μια προσπάθεια για στοχασμό πάνω στην ίδια τη δυνατότητα λόγου, με βάση κάτι που ήδη υφίσταται, τις μορφές ζωής και τα γλωσσικά παιχνίδια. Υπό αυτή την έννοια “τα αφήνει όλα όπως είναι” και υπό αυτή την έννοια δεν αμφισβητεί μια μορφή ζωής καθ’ εαυτή. Ο Phillips διαπιστώνει και μια ηθική χροιά σε αυτή την στάση:

Το ηθικό όραμα του Wittgenstein είναι πολύ διαφορετικό. Δική του είναι η ηθική που εμπλέκεται σε μια αμερόληπτη έρευνα, και μια επιθυμία να είναι

¹⁴⁵ Phillips 2005γ: 87.

¹⁴⁶ Phillips 2005γ: 87· βλ. και 2005δ: 291.

¹⁴⁷ Phillips 2005ε: 360.

¹⁴⁸ Phillips 2005ε: 351.

εννοιολογικά δίκαιος προς τον κόσμο σε όλη του την ποικιλία, όταν αυτή έρχεται αντιμέτωπη με φιλοσοφικές θεωρίες που τη διαστρεβλώνουν.¹⁴⁹

Ο Phillips αντιπαραθέτει αυτήν τη “θεωρησιακή σύλληψη της φιλοσοφίας” σε μια “φιλοσοφία της ζωής” (philosophy of life), την οποία αποδίδει στον Nielsen. Σύμφωνα με την τελευταία, ο Nielsen προσπαθεί να δικαιώσει φιλοσοφικά τη δική του αθειϊστική οπτική για τον κόσμο.¹⁵⁰ Η “φιλοσοφία της ζωής” του Nielsen επιδιώκει, σύμφωνα με τον Phillips, ένα είδος φιλοσοφικής δικαίωσης των απόψεων του ίδιου του φιλοσόφου. Ο Phillips θεωρεί ωστόσο πως η φιλοσοφία έχει έναν διαφορετικό ρόλο: δεν προωθεί προσωπικές προτιμήσεις.¹⁵¹ Η φιλοσοφική προσέγγιση που ο Phillips αποδίδει στον Nielsen έρχεται πράγματι σε αντίθεση με τη δική του θεωρησιακή, ουδέτερη προσέγγιση. Ωστόσο, μπορεί κανείς εύκολα να αντιτείνει πως η ίδια η αξίωση για μια αντικειμενική, ουδέτερη ή “ψυχρή” (cool) θέαση, φέρει από μόνη της ορισμένα φιλοσοφικά προβλήματα. Η θεωρησιακή φιλοσοφία του Phillips έχει δεχθεί ποικίλες κριτικές. Όπως το θέτει ο Stephen Mulhall:

το γεγονός ότι ένας στοχαστής είναι αφοσιωμένος σε ένα συγκεκριμένο είδος ουδετερότητας με σεβασμό απέναντι σε μια σειρά από σημαντικά και ανταγωνιζόμενα ηθικά ιδεώδη, δεν εγγυάται πως η ίδια η αφοσίωση δεν αποτελεί ενσάρκωση ή έκφραση ενός ηθικού ιδεώδους.¹⁵²

¹⁴⁹ Phillips 2005ε: 365.

¹⁵⁰ Phillips 2005δ: 295.

¹⁵¹ Phillips 2005ε: 371. Επίσης, βλ. 1999: 163, 2004α: 5, 2007: 34-5, 41, 44.

¹⁵² Mulhall 2005: 309.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Θεωρησιακή φιλοσοφία

Η αντίληψη του Phillips για τον τρόπο άσκησης της φιλοσοφίας, άρα και της φιλοσοφίας της θρησκείας, χαρακτηρίζεται από τον ίδιο ως “θεωρησιακή” (contemplative). Αν και αυτός ο όρος εμφανίζεται επίσημα σε ύστερα κείμενά του και γνωρίζει διαφοροποιήσεις, οι βασικές αρχές και το πνεύμα που διέπουν την αντίληψή του είναι εμφανή, τουλάχιστον έμμεσα, και στην πρώιμη δουλειά του: στην άρνησή του να καταστήσει τη φιλοσοφία ένα είδος απολογητικής, στον φιλοσοφικό σεβασμό απέναντι σε αντικρουόμενες μεταξύ τους αντιλήψεις. Στη φιλοσοφία της θρησκείας, για παράδειγμα, αυτό φανερώνεται στην ισότιμη συζήτηση της θρησκευτικής πίστης και του αθεϊσμού.

Ο ναός που περιβάλλει τα πάθη

Το ιδεώδες μου είναι μιά κάποια ψυχρότητα. Ένας ναός που περιβάλλει τα πάθη χωρίς ν’ αναμιγνύεται μαζί τους.¹⁵³

Σε αυτήν την παρατήρηση ο Phillips εντοπίζει το φιλοσοφικό και ηθικό ιδεώδες του Wittgenstein. Η φιλοσοφία του Wittgenstein, υποστηρίζει ο Phillips, στοχεύει στη λύση των διανοητικών προβλημάτων και στην περιγραφή της γραμματικής των γλωσσικών παιχνιδιών. Περισσότερο όμως αφορά ένα ερώτημα για την ίδια την πραγματικότητα και την ενότητα της γλώσσας, για το τι σημαίνει να λέει κανείς κάτι. Για τον Wittgenstein, όπως και για τον Phillips, η στάση απέναντι σε αυτήν την πραγματικότητα, με όλα της τα “πάθη”, είναι μια ουδέτερη στάση.

Ο Phillips γνώρισε αυτήν τη διάσταση της βιτγκενσταϊνιανής σκέψης, όπως παραδέχεται ο ίδιος, χάρη στους δασκάλους του στο πανεπιστήμιο του

¹⁵³ Wittgenstein 2000α: 19.

Swansea: τους J. R. Jones, R. F. Holland, P. Winch και R. Rhees.¹⁵⁴ Ο τελευταίος έπαιξε ίσως τον σημαντικότερο ρόλο στη διαμόρφωση της ερμηνευτικής του προσέγγισης:

Όταν ο Wittgenstein είπε, στην ύστερη φιλοσοφία του, ότι η γλώσσα είναι μια οικογένεια παιχνιδιών, το πρόβλημά του δεν ήταν πρωτίστως να διακρίνει το ένα γλωσσικό παιχνίδι από το άλλο, αποκόποντάς το από τους γείτονές του, αλλά μάλλον το ερώτημα για το είδος της ενότητας που έχει η γλώσσα. Όπως συνήθιζε να επιμένει ο Rush Rhees, οι [Φιλοσοφικές] Έρευνες είναι, πάνω απ' όλα, ένα έργο πάνω στη φιλοσοφική λογική, και τα άλλα θέματα που περιέχει – για παράδειγμα, θέματα από τη φιλοσοφική ψυχολογία– εξυπηρετούν αυτό το γεγονός. Για τον Rhees, από την αρχή έως το τέλος, μείζων μέρημα του Wittgenstein είναι το τι σημαίνει να λέει κανείς κάτι.¹⁵⁵

Η “θεωρησιακή” φιλοσοφία, σύμφωνα με την ερμηνευτική γραμμή των Rhees και Phillips, συνδέεται με έναν θαυμασμό ή μια απορία (wonder) απέναντι στην ποικιλία του νοήματος μέσα στη ζωή των ανθρώπων και το γεγονός ότι οι άνθρωποι όντως λένε κάτι.¹⁵⁶ Αυτήν η στάση είναι αναγκαία για να επιτευχθεί μια εννοιολογικά δίκαιη και ουδέτερη έρευνα απέναντι σε διαφορετικές πρακτικές και διαφορετικά γλωσσικά παιχνίδια. Η έννοια του θαυμασμού για την ίδια την ύπαρξη του αντικειμένου της φιλοσοφικής έρευνας σχετίζεται, συνεπώς, και με μια άλλη κεντρική έννοια της θεωρησιακής προσέγγισης: την ουδετερότητα (neutrality).

Ωστόσο, ο θαυμασμός, αυτή η «ελαφρώς μυστηριώδης»¹⁵⁷ πρακτική, όπως την χαρακτηρίζει ο Anthony Rudd, αλλά και η αξίωση για μια ουδέτερη φιλοσοφική στάση, έχουν γίνει αντικείμενο φιλοσοφικής κριτικής. Ο Rudd θεωρεί πως η προοπτική του Phillips, μολονότι αφήνει φιλοσοφικά χώρο στα ίδια τα γλωσσικά παιχνίδια, στην πραγματικότητα συνεχίζει μια παράδοση θεμελιωτισμού (foundationalism) και τοποθετεί τον Phillips στο στρατόπεδο της ίδιας της μεταφυσικής:

Το αίτημα του Phillips για φιλοσοφική ουδετερότητα αποσκοπεί προφανώς στο να επιτρέψει στα διάφορα γλωσσικά παιχνίδια να είναι ο εαυτός τους. Παρ'

¹⁵⁴ Phillips 1999: 163.

¹⁵⁵ Phillips 1999: 49.

¹⁵⁶ Phillips 1999: 55.

¹⁵⁷ Rudd 2005: 129.

όλα αυτά συνεχίζει, αν και με μια μάλλον εξασθενημένη και σκιώδη μορφή, την παράδοση του θεμελιωτισμού. Ο Phillips ζητά να απέχει ο φιλόσοφος, ως φιλόσοφος, από κάθε κρίση για την ορθότητα ή τη σφαλερότητα συγκεκριμένων γλωσσικών παιχνιδιών, αλλά δεν αρνείται ότι ο φιλόσοφος ως συμμετέχων σε κάποιο γλωσσικό παιχνίδι δικαιούται να κρίνει την ορθότητα μιας πρακτικής σε σχέση με μια άλλη [...]. Αυτό ισοδυναμεί με το να ζητά κανείς από ένα άτομο που έχει αποφασιστικές θέσεις οποιουδήποτε είδους να μετατραπεί σε μια διχασμένη προσωπικότητα όταν γίνει φιλόσοφος [...]. Η παλιά μεταφυσική φιλοδοξία να βγει κανείς από το δέρμα του, να απολαύσει μια θέα από το πουθενά, συνεχίζεται συνεπώς στο έργο του Phillips.¹⁵⁸

Αν πιστέψει κανείς πως η ουδετερότητα αφορά εδώ ένα προνομιακό σημείο θέασης των πραγμάτων ανεξάρτητα από τους περιορισμούς που θέτει στον φιλόσοφο η εποχή του, το εννοιολογικό του οπλοστάσιο και η προσωπικότητά του, τότε πράγματι μπορεί κανείς να αμφισβητήσει όχι μόνο τον χαρακτήρα μιας τέτοιας στάσης, αλλά και την ίδια τη δυνατότητα να υπάρξει αυτή η στάση.

Μιλώντας για την ηθική ουδετερότητα στην ηθική φιλοσοφία, ο Phillips περιγράφει ωστόσο δύο συγκεχυμένες αντιλήψεις σχετικά με την έννοια της ουδετερότητας: την αντίληψη, αφενός, πως μια ουδέτερη πραγμάτευση ηθικών εννοιών ισούται με την πραγμάτευσή τους έξω από το ζωντανό τους πλαίσιο. Την αντίληψη, αφετέρου, πως η ηθική ουδετερότητα στην ηθική φιλοσοφία ισούται με μια αποστασιοποιημένη και ουδέτερη ταξινομητική εργασία ανάμεσα σε αντικρουόμενες ηθικές οπτικές.¹⁵⁹ Λέει, αντίθετα:

Υποστηρίζω πως υπάρχει μια ουδετερότητα που συνδέεται με μια θεωρησιακή σύλληψη της φιλοσοφίας. Προέρχεται από προβληματισμούς για τη δυνατότητα της ηθικής [possibility of morality]. Τι σημαίνει να έχει κανείς ηθικές πεποιθήσεις; Η εννοιολογική αναγνώριση της ετερογένειας της ηθικής πηγάζει από τον στοχασμό πάνω σε αυτά τα ζητήματα, και συνοδεύεται από τον θαυμασμό για το γεγονός ότι οι άνθρωποι όντως έχουν τα ηθικά προβλήματα που έχουν, για το τι θεωρούν δυσκολίες, για τις διαφωνίες που έχουν, και για τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους όλα αυτά εισέρχονται στη ζωή τους [...]. Εκείνοι που πιστεύουν ότι η ηθική ουδετερότητα στην ηθική φιλοσοφία είναι νεκρή, αγνοούν την παράδοση στην οποία ανήκει η συγκεκριμένη έννοια. Αυτή η παράδοση συμμαρμύζεται τις κριτικές τους για την ουδετερότητα, χωρίς να εγκαταλείπει εντελώς την έννοια της ουδετερότητας. Συμφωνεί πως καμιά

¹⁵⁸ Rudd 2005: 129.

¹⁵⁹ Phillips 1999: 116.

καθαρά τυπική έκθεση των ηθικών εννοιών δεν είναι ικανοποιητική. Αλλά αρνείται επίσης, σε αντίθεση με τους πρόσφατους αντιπάλους της ουδετερότητας, πως η ηθική φιλοσοφία, υποβοηθούμενη ή όχι, μπορεί να μας πει πώς πρέπει να ζήσουμε.¹⁶⁰

Στο παραπάνω απόσπασμα γίνεται φανερή η έννοια της ουδετερότητας που υποστηρίζει ο Phillips. Νομίζω πως έχει τον χαρακτήρα μιας συνειδητής φιλοσοφικής αποστασιοποίησης. Δεν πρόκειται για μια ουδέτερη στάση απέναντι στα πράγματα, αλλά για μια συνεχή προσπάθεια φιλοσοφικής κατανόησης με λιγότερο οριστικούς και προσωπικούς όρους.¹⁶¹ Αυτή η προσπάθεια κατανόησης συνδέεται και με έναν (φιλοσοφικό) θαυμασμό ή μια απορία απέναντι στις ίδιες τις ηθικές πεποιθήσεις των ανθρώπων. Η ουδετερότητα προκύπτει ακριβώς στο σημείο αυτό, καθώς ο θαυμασμός και η απορία για μια ηθική (ή μια θρησκευτική) πεποίθηση, αποτελούν προγενέστερο στάδιο της κριτικής ή της αποδοχή αυτής της πεποίθησης.

Αν υποθέσουμε ότι κάποιος μπορεί να καλλιεργήσει την κριτική του ικανότητα με σκοπό να υποστηρίζει με όλο και πιο εκλεπτυσμένο και περίπλοκο τρόπο μια συγκεκριμένη θέση, τότε μπορούμε εξίσου να υποθέσουμε πως κάποιος μπορεί, στο μέτρο του δυνατού, να καλλιεργήσει μια στάση αποχής από ορισμένα συμπεράσματα. Να καλλιεργήσει ένα πνεύμα φιλοσοφικής “αυτο-αποκήρυξης”,¹⁶² αφήνοντας στην άκρη τις δικές του αντιλήψεις επί ενός θέματος, υπενθυμίζοντας πως «η εννοιολογική διευκρίνιση είναι ευρύτερη από την προσωπική οικειοποίηση».¹⁶³

Ό,τι είπε ο Phillips για την ηθική ουδετερότητα στην ηθική φιλοσοφία, μπορεί να εφαρμοσθεί στη φιλοσοφία της θρησκείας: η θρησκευτική ουδετερότητα στη φιλοσοφία της θρησκείας συνδέεται και με τον θαυμασμό απέναντι στις ίδιες τις θρησκευτικές αντιλήψεις των ανθρώπων, στο γεγονός ότι οι άνθρωποι όντως πιστεύουν ή χάνουν την πίστη τους, και στους ποικίλους τρόπους με τους οποίους όλα αυτά εισέρχονται στη ζωή τους. Συνδέεται επίσης με την παραδοχή πως η φιλοσοφία της θρησκείας δεν μπορεί να γίνει

¹⁶⁰ Phillips 1999: 116-17.

¹⁶¹ Βλ. και Phillips 2004α: 324-5.

¹⁶² Βλ. Burley 2014: 11-2. Ο Burley θεωρεί πως πέρα από μια ηθική, υπάρχει και μια πνευματική (spiritual) διάσταση σε αυτήν τη φιλοσοφική προσέγγιση.

¹⁶³ Phillips 1999: 163.

οδηγός για την πίστη κάποιου, λέγοντας του αν πρέπει ή δεν πρέπει, ή σε τι πρέπει να πιστέψει.

Ο Phillips διαχωρίζει τη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας από τέσσερις άλλες φιλοσοφικές οπτικές επί της θρησκείας: α) την οπτική που θεωρεί ότι καταλαβαίνει πλήρως τη θρησκεία και, συνεπώς, μπορεί να της ασκήσει μια συνολική κριτική. Είναι ενδιαφέρουσα η παρακάτω παρατήρηση, η οποία φανερώνει και μια φιλοσοφική διάσταση ανάμεσα στον Phillips και σε άλλους φιλοσόφους που νοιάζονταν εξίσου για τη γλώσσα:

Όταν πήγα στην Οξφόρδη ως ερευνητής σπουδαστής το 1958, οι περισσότεροι οξφορδιανοί φιλόσοφοι της γλώσσας ήταν πεπεισμένοι για αυτό [ότι κατάλαβαν τη θρησκεία]. Θα έλεγα και τώρα πως η πλειονότητα των φιλοσόφων βλέπουν τη θρησκεία με συγκατάβαση. Μπορεί να μην μπου στον κόπο να το πουν, αλλά υποπεύομαι πως, για αυτούς, η παρουσία της θρησκευτικής πίστης στον πολιτισμό μας είναι κατάλοιπο μιας πρωτόγονης κατάστασης που η νεωτερικότητά μας έχει ξεπεράσει προ πολλού.¹⁶⁴

Οι επόμενες δύο οπτικές από τις οποίες διαχωρίζεται η θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας, αφορούν προσπάθειες θρησκευτικής απολογητικής: β) τη φιλοσοφική προσπάθεια δικαιολόγησης της θρησκευτικής πίστης σε βάρος μη θρησκευτικών απαντήσεων, γ) την προσπάθεια φιλοσοφικής αναμόρφωσης των θρησκευτικών πίστεων. Τέλος, δ) η θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας έρχεται σε αντίθεση με την πρόκληση διαφόρων μορφών μεταμοντερνισμού να σχετικοποιήσουν την έννοια του πραγματικού με βάση την κατασκευή φιλοσοφικών αφηγήσεων.

Την άποψη πως η φιλοσοφία χρησιμοποιεί αφηγήσεις για να ορίσει το νόημα του πραγματικού και του μη πραγματικού και για όσους δεν συμμετέχουν στη φιλοσοφική πρακτική, ο Phillips την ονομάζει “κωμικό θέαμα”. Διαχωρίζει μάλιστα την αντίληψη των μεταμοντέρνων από τη σκέψη του Wittgenstein, αναγνωρίζοντας παράλληλα την επιρροή του δεύτερου επί των πρώτων:

Αυτό το συμπέρασμα είναι βαθιά παραπλανητικό και δεν προκύπτει από κάτι που είπε ο Wittgenstein. Στην πραγματικότητα, η φιλοσοφική ύβρις επιστρέφει με μια νέα μορφή. Στην παλαιά μορφή, οι φιλόσοφοι ισχυρίζονταν πως η λογικότητα, η οποία συνοψιζόταν από το αντικείμενό τους, έκρινε αν μορφές

¹⁶⁴ Phillips 1999: 164.

λόγου ήταν ορθά θεμελιωμένες. Στη νέα μορφή οι φιλόσοφοι ισχυρίζονται πως είναι οι δημιουργοί των αφηγήσεων που μας παρέχουν έννοιες της πραγματικότητας και υποστηρίζουν πως τα μέλη του γενικού πληθυσμού, αν και δεν αναμένουν συνειδητά, τουλάχιστον έχουν ανάγκη από αυτό που έχουν να τους προσφέρουν. Μου μοιάζει κωμικό θέαμα, και, αν έπρεπε να διαλέξω, θα διάλεγα τους θεμελιωτιστές [foundationalists].¹⁶⁵

Η αποδοχή των όρων του μεταμοντερνισμού, όπως τουλάχιστον τους εκθέτει ο Phillips θα σήμαινε ότι η φιλοσοφία αποτελεί μια μορφή λόγου που υπερβαίνει άλλες μορφές λόγου και έχει τη δυνατότητα να θέτει η ίδια τα κριτήρια λογικότητας και ορθότητας των θρησκευτικών εννοιών. Επιπλέον, θα υπήρχε ο κίνδυνος σχετικοποίησης των θρησκευτικών εννοιών των ίδιων των πιστών, εφόσον το νόημα των εννοιών αυτών θα πήγαζε από τις φιλοσοφικές αφηγήσεις.

Ωστόσο, ακόμη κι αν κάποιος δεχθεί τις θετικές ή εποικοδομητικές πτυχές μιας θεωρησιακής οπτικής στον χώρο της *φιλοσοφίας*, μπορεί παρ' όλα αυτά να διερωτηθεί τι συμβαίνει με τους ίδιους τους πιστούς. Απευθύνεται σε αυτούς η θεωρησιακή φιλοσοφία και περιγράφει πράγματι τις αντιλήψεις τους με τρόπο “εννοιολογικά δίκαιο”; Όπως λέει ο Van Harvey:

δεν είναι καθόλου ξεκάθαρο ότι ο θεωρησιακός φιλόσοφος μπορεί να είναι “δίκαιος” απέναντι στην ευαισθησία του πιστού, αν οι πιστοί δεν αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους στην περιγραφή κατά την οποία οι σημαντικές τους πεποιθήσεις αντιμετωπίζονται απλώς ως ερμηνεύματα [glosses].¹⁶⁶

¹⁶⁵ Phillips 1999: 166. Πέρα από αυτές τις τέσσερις γενικές θέσεις απέναντι στις οποίες ο Phillips τοποθετεί τη δική του φιλοσοφική προσέγγιση, βλ. και την παρουσίαση του Mulhall (2007: 14-6, 20-1) για δύο προσεγγίσεις που ο Phillips απορρίπτει: την “ανεπαρκή” (deficient) και την “υπερβατική” (transgressive). Η πρώτη ερμηνεύει τη φιλοσοφική μέθοδο του Wittgenstein ως αμιγώς θεραπευτική και, συνεπώς, αγνοεί τη θεωρησιακή της διάσταση, το ενδιαφέρον του Wittgenstein για την ίδια την ενότητα της γλώσσας. Η δεύτερη αφορά την υπέρβαση των ορίων της φιλοσοφίας του Wittgenstein: εδώ οι φιλόσοφοι θεωρούν ότι μπορούν οι ίδιοι να θεμελιώσουν την ενότητα της γλώσσας ή να παρέμβουν στην εκδίπλωσή της ως ζωντανού διαλόγου. Ο Phillips προτείνει επίσης στο *Religion and the Hermeneutics of Contemplation* (2004α: 1-17) τη δική του θεωρησιακή ερμηνευτική των θρησκευτικών εννοιών (hermeneutics of contemplation), έναντι μιας ερμηνευτικής της υποψίας (hermeneutics of suspicion) και μιας ερμηνευτικής της αναπόλησης (hermeneutics of recollection).

¹⁶⁶ Harvey 2005: 196.

Ο Harvey θεωρεί πως ο ουδέτερος και περιγραφικός χαρακτήρας της θεωρησιακής φιλοσοφίας υπονομεύεται από τη στιγμή που ασκείται κριτική σε θρησκευτικές πρακτικές.¹⁶⁷ Η κριτική καθιστά τη θεωρησιακή φιλοσοφία κανονιστική (prescriptive), αντί για καθαρά περιγραφική (descriptive).¹⁶⁸

Ο Phillips μιλά για προλήψεις και δεισιδαιμονίες και θεωρεί πως οι θρησκευτικές προλήψεις είναι συγκεχυμένες μορφές θρησκευτικών πρακτικών.¹⁶⁹ Έτσι περιγράφει στο *The Concept of Prayer* το είδος της παρακλητικής προσευχής που δεν έχει θρησκευτικό περιεχόμενο, αλλά εκφέρεται από κάποιον με ιδιοτελή σκοπό, σαν να επρόκειτο αυτή η προσευχή να του ικανοποιήσει μια επιθυμία –η προσευχή σε αυτήν την περίπτωση εξομοιώνεται με ξόρκι.¹⁷⁰ Κάτι παρόμοιο μπορεί να ειπωθεί, για παράδειγμα, στην περίπτωση που ο πιστός αναμένει ότι ο Θεός θα δράσει υπέρ του παραβιάζοντας τη φυσική ροή των πραγμάτων, πραγματοποιώντας κάποιο θαύμα κ.τ.λ.

Ωστόσο, όπως δείχνει ο Harvey, στην προσπάθειά του να επαναφέρει τις θρησκευτικές έννοιες στον πραγματικό τους τόπο, να δείξει τον ρόλο που παίζουν στη ζωή των πιστών, ο Phillips κάνει έναν διαχωρισμό ανάμεσα σε αυτό που πραγματικά συμβαίνει και σε αυτό που οι πιστοί προβάλλουν ως (λαθεμένη) ερμηνεία της πίστης τους.¹⁷¹ Ως αποτέλεσμα, ο Phillips αγνοεί την κυριολεκτική φύση κάποιων αντιλήψεων που όντως παίζουν πολύ σημαντικό ρόλο για την πίστη κάποιου, και οι οποίες δεν είναι απλώς ερμηνεύματα:

στην περίπτωση των σύγχρονων θρησκειών, ο θεωρησιακός φιλόσοφος υποστηρίζει πως είναι ο ίδιος και όχι ο πιστός που καθορίζει τι είναι θρησκευτική και τι είναι συγκεχυμένη ερμηνεία. Και αυτό το καθορίζει αναλύοντας τους τρόπους με τους οποίους χρησιμοποιείται η γλώσσα. Αν ο πιστός μοιάζει προσηλωμένος σε κάποιον ιστορικό ισχυρισμό, όπως ότι ο Ιησούς γεννήθηκε από μια παρθένο, η δουλειά του φιλοσόφου είναι να δείξει ότι ο πιστός δεν

¹⁶⁷ Harvey 2005: 190.

¹⁶⁸ Phillips 2005στ: 174.

¹⁶⁹ Phillips 2005στ: 177.

¹⁷⁰ Phillips 1981α: 115. Για την κριτική μιας περιοριστικής έννοιας της δεισιδαιμονίας στον Phillips, βλ. Sidiropoulou 1995: 169-74.

¹⁷¹ Harvey 2005: 195.

υποστηρίζει τέτοιου είδους ιστορικές κρίσεις με τον ίδιο τρόπο που υποστηρίζει άλλες ιστορικές κρίσεις. Αν ο Καθολικός πιστεύει ότι η βρώση του άρτου στη Θεία Λειτουργία καθαρίζει κάποιον από την αμαρτία, αυτό δεν μπορεί να έχει το ίδιο νόημα με το ότι μια ταμπλέτα καθαρίζει ένα ταραγμένο στομάχι.¹⁷²

Διερωτάται ο Harvey (και φέρνει ως παράδειγμα ορισμένες πεποιθήσεις του Μορμονισμού),¹⁷³ τι συμβαίνει με τις θρησκείες που θα μπορούσαν να ακολουθούν κατά γράμμα αντιλήψεις σαν τις παραπάνω; Θα αναγνώριζε ο Μορμόνος τον εαυτό του στην ανάλυση που θα του επιφύλασσε ο Phillips; Επιπλέον, τι θα σήμαινε αυτή η ανάλυση για τη φύση της θεωρησιακής, ουδέτερης, περιγραφικής φιλοσοφίας;

Η κριτική του Harvey έχει βάση, αλλά δεν νομίζω ότι ο Phillips μπορεί πράγματι να κατηγορηθεί για κανονιστικότητα στην ερμηνεία των θρησκευτικών πρακτικών. Η στάση απέναντι σε αυτό που θεωρεί προκατάληψη ή λαθεμένη χρήση της γλώσσας από τους πιστούς είναι διαφορετικού χαρακτήρα· και είναι με βάση αυτόν τον χαρακτήρα που μπορεί να υπονομευθεί σε ορισμένες περιπτώσεις η θεωρησιακή φιλοσοφία του: αν και ο ίδιος συνήθως αρνείται πως προωθεί μια συγκεκριμένη άποψη έναντι μιας άλλης, ο τρόπος που πραγματεύεται τις θρησκευτικές έννοιες που χρησιμοποιούν οι πιστοί και η κριτική που ασκεί σε άλλους φιλοσόφους αναφορικά με τη δική τους πραγματέυση των ίδιων εννοιών, μοιάζει να έχει τον χαρακτήρα αποκάλυψης μιας ενδεχόμενης θρησκευτικής ή μεθοδολογικής ρηχότητας. Η ρηχότητα αυτή έρχεται σε αντίθεση με μια θρησκευτική ή φιλοσοφική βαθύτητα.

Ο Gareth Moore βρίσκει μια αντιστοιχία ανάμεσα στην αντίληψη του Wittgenstein και του Phillips για τον χαρακτήρα που θα είχε μια βαθιά θρησκευτική πίστη ή μια σοβαρή αθεϊστική στάση. Υποστηρίζει μάλιστα πως αυτή η “βαθύτητα” δεν είναι αποτέλεσμα φιλοσοφικής θεμελίωσης, αλλά εξαρτάται από την προσωπική ευαισθησία κάποιου¹⁷⁴:

¹⁷² Harvey 2005: 195.

¹⁷³ Harvey 2005: 195.

¹⁷⁴ Moore 2005: 224.

Η διάκριση του Wittgenstein ανάμεσα στο βαθύ και το ρηχό είναι παρόμοια με τη διάκριση του Phillips ανάμεσα στο φυσικό και το υπερ-φυσικό και έχω την εντύπωση πως ο Phillips μερικές φορές (πρέπει να το τονίσω, σε καμιά περίπτωση πάντοτε) επιχειρηματολογεί με έναν τρόπο που μοιάζει να υποστηρίζει αυτό που ο ίδιος θεωρεί βαθιά κατανόηση της θρησκείας, σε αντίθεση με τις ρηχές και μερικές φορές απεχθείς αντιλήψεις που πιστεύει ότι προβάλλουν οι αντίπαλοί του. Αλλά η αντίληψή του για αυτό που είναι βαθύ δεν είναι φιλοσοφική, αλλά θεολογική ή πνευματική, τρεφόμενη από συγγραφείς μιας συγκεκριμένης πνευματικής τάσης, όπως οι Kierkegaard, Simone Weil και Wittgenstein.¹⁷⁵

Χωρίς “μεγάλα ερωτήματα”: διδασκαλία της φιλοσοφίας

Μέχρις αυτό το σημείο προσπάθησα να εκθέσω ορισμένες πτυχές της θεωρησιακής φιλοσοφικής προσέγγισης του D. Z. Phillips και κριτικές που έχει δεχθεί. Στην επόμενη και τελευταία ενότητα αυτού του κεφαλαίου, θα ήθελα να αναφερθώ στην επίδραση που αυτή η φιλοσοφική σύλληψη μπορεί να έχει α) στην αντίληψή μας για την ακαδημαϊκή φιλοσοφία και β) στην αντίληψη για τον τρόπο διδασκαλίας της φιλοσοφίας της θρησκείας. Ελπίζω πως με την παρουσίαση αυτή θα φανούν σε πιο πρακτικό επίπεδο, και παρά τους περιορισμούς τους, ορισμένα θετικά στοιχεία αυτής της προσέγγισης. Η παρουσίαση αυτή βασίζεται κυρίως σε παρατηρήσεις που κάνει ο Phillips στο τελευταίο κεφάλαιο του *Philosophy's Cool Place*.

Πως αντιμετωπίζεται σήμερα η ακαδημαϊκή φιλοσοφία; Αυτό το ερώτημα αφορά προφανώς πολλούς αποδέκτες και δεν επιδέχεται μια απάντηση. Αφορά ένα κράτος και το εκπαιδευτικό του σύστημα, την αντίληψη μιας εποχής για τις ανθρωπιστικές σπουδές και τη χρησιμότητά τους, φοιτητές και διδάσκοντες. Η ίδια η ακαδημαϊκή φιλοσοφία, άλλωστε, έχει πολλά πρόσωπα. Θα απομονώσω εδώ δύο στάσεις απέναντι στην ακαδημαϊκή φιλοσοφία που συνήθως θεωρούνται αντιθετικές.

Η πρώτη αφορά τον ρόλο της φιλοσοφίας ως μέρους ενός προγράμματος σπουδών, η επιτυχημένη ολοκλήρωση του οποίου και η συνακόλουθη απόκτηση ενός διπλώματος οδηγούν στην αγορά εργασίας. Η χρησιμότητα

¹⁷⁵ Moore 2005: 224-5.

του αντικειμένου, νοούμενη με όρους αποδοτικότητας και συσχέτισης με την αγορά εργασίας, δικαιολογεί τη χρηματοδότηση μιας φιλοσοφικής σχολής και των φιλοσοφικών σπουδών από το κράτος. Είναι χαρακτηριστικό βέβαια και το σκληρό-ανταγωνιστικό πνεύμα του ακαδημαϊκού χώρου, με τη συνεχή πίεση για παραγωγή και δημοσίευση “papers” που θα κρίνουν την ενδεχόμενη αποδοτικότητα ενός ερευνητή. Σε αυτήν την περίπτωση θεωρείται πως αν η φιλοσοφία αντιμετωπίζεται απλώς και μόνο ως ένα γνωστικό αντικείμενο ανάμεσα σε άλλα, χάνει την ιδιαίτερη γοητεία της, αλλά και τον παλαιό της ρόλο: τη δυνατότητα να γίνει οδηγός στη ζωή κάποιου. Ο Pierre Hadot έχει δείξει ως γνωστόν ορισμένες επιπτώσεις αυτού του τρόπου αντιμετώπισης της φιλοσοφίας στο σύγχρονο πανεπιστήμιο.¹⁷⁶

Η δεύτερη στάση, σαν αντίβαρο στην πρώτη, αφορά την αντιμετώπιση της φιλοσοφίας τόσο από σπουδαστές όσο και από διδάσκοντες ως ενός ιδιάζοντος και σπουδαίου αντικειμένου, οδηγού στη ζωή και μέσου απάντησης στα “μεγάλα ερωτήματά” της. Η φιλοσοφία, χωρίς τη δυνατότητα να απαντά σε αυτά τα ερωτήματα, λέγεται πως χάνει την ιδιαίτερη βαρύτητά της.

Αυτές οι δύο αντιλήψεις δεν είναι απαραίτητα προβληματικές. Έχει ωστόσο ενδιαφέρον να συγκριθούν με την αντίληψη του Phillips για τη φιλοσοφία. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μίαν αντίληψη που ξεκινά ήδη από τον Wittgenstein και έχει τις ρίζες της και σε ένα είδος πολιτισμικής κριτικής. Στην τελευταία ενότητα του *Philosophy's Cool Place*, που αποτελεί έναν «Αυτοβιογραφικό επίλογο», ο Phillips αναφέρεται και στη δουλειά του ως διδάσκοντα και επαγγελματία φιλόσοφος. Στόχος του, υποστηρίζει, ήταν να μην πάει πουθενά (go nowhere) φιλοσοφικά. Αυτό δεν υποδηλώνει μια τάση για απραξία ή τεμπελιά. Αντίθετα, αντανακλά την πεποίθησή του πως η πρόσληψη της φιλοσοφίας μέσα σε μια «κουλτούρα της τεχνολογίας, της οποίας τα κύρια ενδιαφέροντα έχουν να κάνουν με απαντήσεις και λύσεις»,¹⁷⁷ δεν μπορεί παρά να έρχεται σε αντίθεση με τη δική του σύλληψη της φιλοσοφίας. Αυτό σχετίζεται με την πρώτη στάση που είδαμε πιο πάνω: μια τέτοια κουλτούρα απαιτεί και από την ακαδημαϊκή φιλοσοφία ένα είδος

¹⁷⁶ Hadot 2002: 13-8.

¹⁷⁷ Phillips 1999: 55· βλ. και 166.

“αποτελεσματικότητας” ή “χρησιμότητας”, χωρίς τις οποίες φαίνεται πως δεν θα είχε νόημα η ύπαρξη του αντικειμένου στο πλαίσιο του χρηματοδοτούμενου πανεπιστημίου.¹⁷⁸

Από την άλλη, η επιθυμία του Phillips να μην φτάσει κάπου, σχετίζεται και με τη δεύτερη στάση που επίσης είδαμε πιο πάνω: με την αντίληψη πως πραγματική επιδίωξη της φιλοσοφίας είναι να δώσει μια τελική απάντηση, να θεμελιώσει κάτι, να αποδείξει κάτι, να ασχοληθεί με “μεγάλα ερωτήματα”:

Πράγματι, θεωρούνταν δουλειά της φιλοσοφίας να αποφασίσει αν *οποιαδήποτε* από τις πεποιθήσεις μας “πήγαινε κάπου”, αν ήταν λογική ή παράλογη. Θεωρούνταν ξεχωριστή αποστολή της φιλοσοφίας να εξετάσει αν οι πεποιθήσεις μας είχαν τα απαιτούμενα θεμέλια, αν οι τρόποι ομιλίας μας αντικατόπτριζαν την πραγματικότητα. Αυτό ήταν το ιδεώδες του Διαφωτισμού: όλα πρέπει να τεθούν στα μέτρα της λογικής και να κριθούν εκεί. Έτσι, αν η φιλοσοφία της θρησκείας ή η ηθική φιλοσοφία θέλουν να φτάσουν κάπου, πρέπει να μας δείξουν αν υπάρχει Θεός ή τι συνιστά την καλή ζωή.

Δεν επιδιώκω αυτούς τους στόχους στη δουλειά μου και δεν τους έχω επιδιώξει και στο παρόν έργο. Υπό αυτήν την έννοια, δεν προσπαθώ να πάω κάπου.¹⁷⁹

Ωστόσο, όπως φάνηκε στην προηγούμενη ενότητα, ο Phillips δεν θεωρεί πως η φιλοσοφία θα αποτελέσει έναν ύμνο στον σχετικισμό. Στόχος της δεν είναι να προωθήσει την κοινή ιδέα πως “όλα είναι σχετικά” ή πως “όλα είναι αφηγήσεις” –ούτε θα έχει έναν ρόλο καθαρά αρνητικό ή θεραπευτικό. Ο “θαυμασμός”, η προσπάθεια να μην υπερτιμηθεί ένα είδος λόγου στην ερμηνεία των μορφών ζωής και η απόπειρα να δοθεί μια πολυσήμαντη έκθεση της πραγματικότητας, είναι κεντρικές ιδέες της θεωρησιακής προσέγγισής του. Ο Mikel Burley αναφέρεται στις διδακτικές διαστάσεις μιας τέτοιας σύλληψης της φιλοσοφίας, ειδικά στο σύγχρονο περιβάλλον της ακαδημαϊκής διδασκαλίας, και εντοπίζει σε αυτή μια ηθικο-παιδαγωγική αξίωση:

το να απέχει κανείς από την προσπάθεια να κατευθύνει τις συμπάθειες των αναγνωστών ή των μαθητών του προς τις ιδεολογικές τάσεις που αυτός βρίσκει προσωπικά περισσότερο ελκυστικές.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Phillips 1999: 157-8.

¹⁷⁹ Phillips 1999: 159.

¹⁸⁰ Burley 2014: 11.

Αποτελούν παιδαγωγικά πλεονεκτήματα αυτής της φιλοσοφικής αντίληψης η προτεραιότητα που αποδίδεται σε μια διευκρινιστική προσπάθεια και η αξία που αποδίδεται στην περιγραφή αντιμαχόμενων απόψεων και διαφορετικών μορφών ζωής έναντι της προβολής και υπεράσπισης μιας ήδη αποδεκτής γνώμης. Αν και η ίδια η υιοθέτηση μιας “θεωρησιακής” φιλοσοφίας μαρτυρά υποχρεωτικά μια φιλοσοφική προτίμηση, τουλάχιστον η συνειδητή προσπάθεια στοχασμού πάνω σε ποικίλες πτυχές του νοήματος έχει πολλά να δώσει σε επίπεδο διδασκαλίας της φιλοσοφίας.

Στην περίπτωση της εφαρμογής μιας θεωρησιακής προσέγγισης στη διδασκαλία της φιλοσοφίας της θρησκείας, η οποία μας ενδιαφέρει περισσότερο εδώ, ο Burley λέει πως σκοπός της διδασκαλίας δεν είναι να οδηγήσει τους μαθητές «στις δικές τους θρησκευτικές ή μη θρησκευτικές ζωές, αλλά μονάχα να τους καταστήσει ικανούς να αποσαφηνίσουν τι λέει η κάθε οπτική».¹⁸¹ Θα ήταν λάθος να υποθέσει κανείς πως μια προσέγγιση σαν αυτή είναι ψυχρή, και πως η αποχή από τα “μεγάλα προβλήματα” (π.χ. το αν υπάρχει Θεός, το αν η πίστη έχει νόημα) φανερώνει έλλειψη ενδιαφέροντος. Αντίθετα, χρειάζεται μια ειλικρινής διάθεση σεβασμού και προσοχής απέναντι σε πολλαπλές οπτικές, αλλά και φαντασία και ευαισθησία για να λειτουργήσει. Το κέρδος από την άσκησή της θα είναι ίσως η καλλιέργεια μιας γόνιμης φιλοσοφικής στάσης, μιας στάσης που

απαιτεί ένα είδος προσοχής προς αυτά που μας περιβάλλουν, το οποίο είμαστε απρόθυμοι να τους δώσουμε εξαιτίας της επιρροής που ασκούν πάνω μας ορισμένοι τρόποι σκέψης. Αυτοί οι τρόποι σκέψης δεν μας κρατούν δέσμιους ενάντια στη θέλησή μας, αλλά εξαιτίας της.¹⁸²

Ο Phillips όχι μόνο προτείνει την αποχή από τις φιλοσοφικές γενικεύσεις και την προσοχή προς το συγκεκριμένο, αλλά υπενθυμίζει το ενδιαφέρον της φιλοσοφίας για την ίδια τη ροή της ζωής, για το ότι οι άνθρωποι όντως σκέφτονται και δρουν με ποικίλους τρόπους.

Στην περίπτωση της ακαδημαϊκής ενασχόλησης με τη θρησκεία, θα είχε ενδιαφέρον να μην αντιμετωπιζόταν η φιλοσοφία της θρησκείας ως τόπος συζήτησης πάνω σε γενικές έννοιες, έξω από το πλαίσιο της πίστης. Αντίθετα

¹⁸¹ Burley 2014: 7.

¹⁸² Phillips 1999: 2.

θα ήταν σημαντικό πρώτα να κατανοηθεί το περιεχόμενο μιας θρησκευτικής πίστης ή η σημασία της απουσίας της. Επιπλέον, θα είχε ενδιαφέρον να μην αντιμετωπιζόταν η φιλοσοφία της θρησκείας ως μέσο επισφράγισης ή απόρριψης προσωπικών απόψεων, κοσμικών ή θρησκευτικών, αλλά να καλλιεργούνταν μια φιλοσοφική στάση με γνώμονα τη νηφαλιότητα, την κατάνοηση και τον σεβασμό –ή με αυτό που ο Phillips θεωρούσε ένδειξη σεμνότητας από την πλευρά των φιλοσόφων:

Μπαίνοντας στα δωμάτια ενός από τους μαθητές του στο Cambridge, ο Wittgenstein είδε εκεί έναν σταυρό και άλλα θρησκευτικά σύμβολα. Του είπε «πρόσεξε μην εξοικειωθείς υπερβολικά με τα ιερά πράγματα». Εμείς, ως φιλόσοφοι, πρέπει να δώσουμε σημασία σε αυτήν την προειδοποίηση. Μπαίνουμε ξανά και ξανά στον πειρασμό να εξοικειθούμε υπερβολικά με τα ιερά πράγματα θέτοντάς τα στο έλεος των μεθόδων μας.¹⁸³

¹⁸³ Phillips 2000: 1.

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο Θεός δεν κάνει ποδήλατο:

το κακό και ένας εξαγνιστικός αθεϊσμός

Στην πορεία των προηγούμενων κεφαλαίων συζητήθηκαν η μεθοδολογία του D. Z. Phillips και η σχέση της με τη σκέψη του Wittgenstein. Η μεθοδολογία αυτή, έχοντας τον χαρακτήρα μιας “θεωρησιακής” φιλοσοφίας, επιδιώκει να περιγράψει τη γλώσσα των θρησκευτικών πίστεων και να αναλύσει το περιεχόμενο των θρησκευτικών εννοιών που χρησιμοποιούνται από τους πιστούς. Η οπτική του Phillips χαρακτηρίστηκε “φιντεϊστική” και εντάχθηκε στο πλαίσιο ενός “βιτγκενσταϊνιανού φιντεϊσμού”. Σε αυτό το τελευταίο κεφάλαιο, κλείνοντας τον κύκλο που ξεκίνησε στα δύο πρώτα κεφάλαια, θα αναφερθώ αναλυτικότερα στον τρόπο με τον οποίο ο Phillips αντιμετωπίζει το πρόβλημα του κακού μέσα από το πρίσμα μιας τέτοιας θεωρησιακής φιλοσοφίας. Η πραγμάτευση του θεολογικού προβλήματος του κακού, όπως συνέβη και με την πραγμάτευση άλλων προβλημάτων, εντάσσεται μέσα σε μια συζήτηση που διεξάγει ο Phillips με τους εκπροσώπους του παραδοσιακού φιλοσοφικού θεισμού, τόσο σε θρησκευτικό όσο και μεθοδολογικό επίπεδο.

Ο Phillips αφιερώνει το πρώτο μέρος του βιβλίου του *The Problem of Evil and the Problem of God* (2005), το οποίο αποτελεί και το συστηματικότερο έργο του πάνω στα ζητήματα του κακού και της θεοδικίας, στην αναίρεση βασικών προβλημάτων που εντοπίζει στους κόλπους μιας «προβληματικής κληρονομιάς» (problematic inheritance): α) την αναφορά στον Θεό εκτός θρησκευτικών πλαισίων, β) την αποτυχημένη προσπάθεια των θεοδικιών να συμβιβάσουν το κακό με τον Θεό και γ) την ανθρωπομορφική σύλληψη του

Θεού.¹⁸⁴ Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου του αναφέρεται σε μια «αγνοημένη κληρονομιά» (neglected inheritance).¹⁸⁵

Ενώ στο πρώτο μέρος του κειμένου ασκεί μια εκτεταμένη κριτική στην αναλυτική φιλοσοφία της θρησκείας και στον παραδοσιακό θεϊσμό για τον τρόπο που πραγματεύονται το ζήτημα του κακού και την έννοια του Θεού, στο δεύτερο μέρος υποστηρίζει πως αυτό που τον ενδιαφέρει είναι να παρουσιάσει ένα διαφορετικό είδος “σύλληψης της ζωής”. Κατά τη γνώμη του, αυτή η σύλληψη μπορεί να εντοπιστεί και στο εσωτερικό της χριστιανικής παράδοσης και φέρει μαζί της μια διαφορετική απάντηση για το κακό από εκείνη που προβάλλει η προσπάθεια κατασκευής θεοδικιών και η θεϊστική παράδοση:

Στόχος μου είναι στο δεύτερο μέρος του βιβλίου να δείξω μια σύλληψη της ζωής που υπάρχει στον χριστιανισμό, αλλά όχι μόνον εκεί, η οποία αποφεύγει τις παγίδες της θεοδικίας, αλλά την ίδια στιγμή φανερώνει τη δυνατότητα μιας απάντησης στα απρόοπτα της ζωής που διαφέρει από την εξύμνηση του τρομακτικού ή την επανάσταση απέναντι σε έναν ιδιότροπο Θεό [God of caprice].¹⁸⁶

Όπως γίνεται φανερό από τις πρώτες σελίδες του κειμένου του, ο Phillips θεωρεί προβληματικά τα συμπεράσματα του θεϊσμού και σε ηθικό και σε λογικό επίπεδο. Οι θεϊστές παρουσιάζουν όχι μόνο μια θεολογικά προβληματική εικόνα του Θεού, αλλά και μια θρησκευτικά παράλογη εικόνα του. Ο Phillips δίνει ένα παράδειγμα πραγμάτευσης της έννοιας του Θεού με τρόπο που υπερβαίνει το αναγκαίο θρησκευτικό της πλαίσιο, όταν ασκεί κριτική σε μια φιλοσοφική σύλληψη της θεϊκής παντοδυναμίας: θεωρείται μεταξύ φιλοσόφων πως ο Θεός είναι παντοδύναμος εφόσον μπορεί να κάνει κάθε τι που δεν είναι λογικά αντιφατικό.¹⁸⁷ Ο Phillips υπενθυμίζει πως σε αυτήν την περίπτωση οι φιλόσοφοι αγνοούν το γεγονός ότι η ίδια η λογική δεν μπορεί να καθορίζει με έναν αφηρημένο τρόπο τη θρησκευτική έννοια της θεϊκής παντοδυναμίας:

¹⁸⁴ Phillips 2005α: κεφάλαια 1-4· βλ. και Phillips 1993: 153-5.

¹⁸⁵ Phillips 2005α: κεφάλαιο 7 κ.έ.

¹⁸⁶ Phillips 2005α: 141.

¹⁸⁷ Phillips 2005α: 10-11.

Ο ισχυρισμός πως ο Θεός είναι παντοδύναμος μετατρέπεται τώρα σε ισχυρισμό πως ο Θεός μπορεί να κάνει οτιδήποτε μπορεί να πραγματοποιηθεί στο πλαίσιο κάθε πιθανής πρακτικής, είτε οι πρακτικές είναι θρησκευτικές είτε όχι.¹⁸⁸

Αντίθετα, η λογική της έννοιας εξαρτάται από τη σχέση της με ένα συγκεκριμένο πλαίσιο θρησκευτικής πρακτικής. Για να φανεί ξεκάθαρα αυτό, ο Phillips διερωτάται αν θα είχε νόημα να αποδοθούν στον Θεό πρακτικές οι οποίες δεν έρχονται σε αντίθεση με αυτό που ο Θεός θα μπορούσε λογικά να κάνει, αλλά ως πρακτικές δεν θα είχε καν νόημα να αποδοθούν στον Θεό. Δεν υπάρχει μια αντιστοιχία ανάμεσα στην έννοια του Θεού και στο περιβάλλον από το οποίο αυτές οι πρακτικές λαμβάνουν το νόημά τους: μπορεί ο Θεός να κάνει ποδήλατο, να γλείψει ένα παγωτό, να μάθει μια γλώσσα, να χτυπήσει το κεφάλι κάποιου, να έχει σεξουαλικές επαφές; Η απάντηση εδώ είναι αρνητική.¹⁸⁹ Η λογική της θρησκευτικής έννοιας της παντοδυναμίας εξαρτάται αναγκαστικά από ένα θρησκευτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εκφράζεται και από το οποίο λαμβάνει το νόημά της:

Είναι πολύ σημαντικό να δώσει κανείς βάση στον λογικό χαρακτήρα των συμπερασμάτων στα οποία καταλήξαμε. Όταν λέμε ότι ο Θεός δεν μπορεί να κάνει ποδήλατο, να γλείψει ένα παγωτό ή να μάθει μια γλώσσα, δεν εννοούμε πως ο Θεός στην πραγματικότητα δεν κάνει αυτά τα πράγματα, αλλά πως, δεδομένου του τι εννοούμε με το “Θεός”, δεν έχει νόημα να αποδώσουμε στον Θεό αυτές τις ιδιότητες.¹⁹⁰

Με παρόμοιο τρόπο ο Phillips αναφέρεται στο ζήτημα των θαυμάτων. Υποστηρίζει πως από τη στιγμή που το θαύμα δεν μας φανερώνει κάτι για τον Θεό, τότε χάνει τη θρησκευτική του ισχύ. Το θαύμα δεν είναι αυτό που είναι από τη στιγμή που μπορεί να νοηθεί ως “παραβίαση των νόμων της φύσης”, ούτε κάτι που καθίσταται θαυματουργό από τη στιγμή που είναι ανεξήγητο.¹⁹¹ Ο Phillips δείχνει σε αυτό το σημείο πως το πρόβλημα στην περίπτωση της κατανόησης των θαυμάτων είναι η απουσία μιας δυνατότητας θρησκευτικής αποτίμησής τους στην εποχή μας. Κατά συνέπεια, μια

¹⁸⁸ Phillips 2005α: 11.

¹⁸⁹ Phillips 2005α: 12.

¹⁹⁰ Phillips 2005α: 13.

¹⁹¹ Phillips 2005α: 15-6.

φιλοσοφική πραγμάτευση του θαύματος με όρους παραβίασης της λογικής της φύσης αγνοεί και το νόημα της έννοιας των ενεργειών του Θεού:

Ο Peter Winch έχει υποστηρίξει πως η διάβρωση της έννοιας του θαυματουργού δεν είναι τυχαία στον πολιτισμό μας. Η ανώμαλη κατάσταση του “θαυματουργού” δεν σχετίζεται τόσο με την απροθυμία κάποιου να παραδεχθεί πως μπορεί να υπάρξουν παραβιάσεις των νόμων της φύσης από ανώτερες αιτιώδεις δυνάμεις. Η πραγματική ανωμαλία εντοπίζεται στη διαφορά ανάμεσα στο κυρίαρχο νατουραλιστικό ενδιαφέρον μας για τον κόσμο και στις απαιτήσεις που έχει από εμάς όσον αφορά τις εξηγήσεις και τις εμπειρικές αποδείξεις, και σε αυτό που θα χρειαζόταν για την κατανόηση ενός θαύματος [...]. Η επιτυχία της επιστημονικής και τεχνολογικής οπτικής φανερώνεται στο ειρωνικό γεγονός πως, στην προσπάθεια να γλιτώσουν τα θαύματα, ο Θεός μετατρέπεται σε υπερ-επιστήμονα. Ό,τι μπορούμε να κάνουμε εμείς, αυτός το κάνει καλύτερα.¹⁹²

Ο Θεός δεν αντιμετωπίζεται βέβαια από τον φιλοσοφικό θεισμό μονάχα ως παντοδύναμος. Αντιμετωπίζεται και ως πανάγαθος. Όπως συνέβη και με την έννοια της παντοδυναμίας, έτσι και στην περίπτωση της απόλυτης αγαθότητας του Θεού, η έννοια είναι προβληματική αν τεθεί εκτός θρησκευτικού περιβάλλοντος. Το 1965 ο Phillips έγραφε πως η αγαθότητα του Θεού βρίσκεται για τον πιστό «στη βοήθεια που προκύπτει από την προσευχή».¹⁹³ Επίσης, προκύπτει από μια εικόνα της πίστης ως πίστης *παρά* τα όσα συμβαίνουν στη ζωή κάποιου.¹⁹⁴ Αντίθετα, στο πλαίσιο της οπτικής στην οποία ασκεί κριτική ο Phillips, εκεί όπου η σύλληψη του Θεού είναι ανθρωπομορφική, η έννοια της θείκης παντοδυναμίας και αυτή της απόλυτης αγαθότητας βρίσκονται σε σύγκρουση με τα γεγονότα του κόσμου από τη στιγμή που μια τρίτη έννοια κάνει επίσης την εμφάνισή της: σύμφωνα με αυτή, ο Θεός έχει τη δυνατότητα ελεύθερων ηθικών πράξεων (free moral actions).¹⁹⁵

Η έννοια της ελεύθερης πράξης καθίσταται προβληματική αν αποδοθεί στον Θεό με τρόπο που θα καθιστά πιθανή τη συνειδητή επιλογή μεταξύ εναλλακτικών. Κάθε πράξη του Θεού θα μπορούσε και να είχε και να μην είχε

¹⁹² Phillips 2005α: 16-7.

¹⁹³ Phillips 1981α: 122-3.

¹⁹⁴ Phillips 1981α: 102.

¹⁹⁵ Phillips 2005α: 26-8.

πραγματοποιηθεί από τον ίδιο.¹⁹⁶ Ποιες επιπτώσεις έχει αυτό το συμπέρασμα στην αγαθότητα του Θεού, αν υποτεθεί επίσης πως ο Θεός είναι παντοδύναμος και πως το κακό όντως υπάρχει;

Από την άλλη, λέγεται πως ο Θεός είναι κάτοχος μιας τέλει αγαθότητας την οποία εμείς δεν μπορούμε να ελπίζουμε πως θα αποκτήσουμε. Το πρόβλημα είναι πως αν εφαρμόσουμε στην περίπτωση του Θεού την ανάλυση για τις ελεύθερες πράξεις στις οποίες ασκήσαμε κριτική, ο Θεός δεν μπορεί ποτέ να επιδείξει σε καμία από τις πράξεις του την αβίαστη καλοσύνη που βρίσκουμε κάποιες φορές στα ανθρώπινα πλάσματα. Και αυτό από τη στιγμή που για κάθε ελεύθερη πράξη του Θεού θα έπρεπε να πούμε πως είχε μέσα του τη δύναμη να την πραγματοποιήσει και τη δύναμη να την αποφύγει.¹⁹⁷

Το λογικό πρόβλημα του κακού, λαμβάνει τη μορφή του ακριβώς μέσα σε αυτό το πλαίσιο. Την ίδια στιγμή εμφανίζεται η θεοδικία, ως ένας τρόπος δικαιολόγησης της σχέσης ενός παντοδύναμου, πανάγαθου και ελεύθερου Θεού με το κακό. Ο Phillips, όπως ανέφερα στην αρχή της ενότητας, ασκεί κριτική και σε μια ανθρωπομορφική και φυσική σύλληψη του Θεού. Αυτή η σύλληψη παίζει σημαντικό ρόλο στην ανάλυσή του για τις θεοδικίες. Ο Phillips αμφισβητεί μεθοδολογικά και ηθικά την έννοια της εξήγησης των βασάνων που επιστρατεύει η θεοδικία και την ισχύ των συμπερασμάτων της για την πίστη. Θεωρεί επίσης πως ακόμη και μετά από μια σειρά λογικών και συμβιβαστικών συμπερασμάτων, ο Θεός που μας απομένει ίσως να μην είναι άξιος λατρείας, γιατί είναι ένας Θεός που κρίνεται με ανθρώπινα μέτρα. Κάθε προσπάθεια δικαιολόγησης των βασάνων και εξήγησης του κακού αφήνει, σύμφωνα με τον Phillips, ένα αίσθημα πικρίας: ο Θεός είτε δικαιολογείται εις βάρος του πόνου των ανθρώπων είτε δεν δικαιολογείται και μοιάζει πάντα απόμακρος και σκληρός. Και στις δύο περιπτώσεις το κακό υφίσταται. Παραθέτω ένα εκτενές απόσπασμα στο οποίο φανερώνεται με σαφή τρόπο η αντίληψή του για τα προβληματικά συμπεράσματα της θεοδικίας:

Το καίριο επιχείρημα ενάντια στις θεοδικίες είναι το εξής: αν κρίνουμε με κοινά κριτήρια δικαίου τον άνθρωπο και τον Θεό, οδηγούμαστε στο ακόλουθο δίλημμα: είτε δικαιολογούμε τον Θεό και εγκαταλείπουμε τη συνηθισμένη αξιόπρεπεια είτε τηρούμε τη συνηθισμένη αξιόπρεπεια και καταδικάζουμε τον Θεό.

¹⁹⁶ Phillips 2005α: 30-2.

¹⁹⁷ Phillips 2005α: 32.

Από την άλλη, αν κρίνουμε με διαφορετικά κριτήρια τον άνθρωπο και τον Θεό, και τους αξιολογήσουμε με διαφορετικό τρόπο, ο Θεός και πάλι δεν αποφεύγει την ανθρώπινη κριτική. Σε μια τέτοια διαδικασία, ο άνθρωπος παραμένει υπόλογος στις αξιώσεις της κοινής αξιοπρέπειας. Ο Θεός, παρ' όλα αυτά, βρισκόμενος εκτός αυτών των παραμέτρων γίνεται ανάξιος λατρείας, ένα ωμό αστείο, ένα ον που υπερβαίνει τα όρια της ευαισθησίας του πνεύματος. Και στις δύο περιπτώσεις δεν υπάρχει διαφυγή από τα ανθρώπινα κριτήρια. Ποιά άλλα κριτήρια διαθέτουμε για να κατανοήσουμε τον Θεό;¹⁹⁸

Στην κριτική του Phillips απέναντι στη θεοδικία, βρίσκουμε ξανά τη βιτγκενσταϊνικής προέλευσης δυσπιστία απέναντι σε μια προσπάθεια συνεχούς εξήγησης. Ωστόσο, βλέπουμε και μια άλλου είδους τοποθέτηση, ηθικής φύσεως. Μπροστά στο μέγεθος του κακού, υποστηρίζει ο Phillips, δεν έχει νόημα η εξήγηση των βασάνων: η εξήγηση οδηγεί και στη δικαιολόγησή τους, κι αυτό το συμπέρασμα μπορεί να είναι άδικο και ηθικά αμφισβητήσιμο. Πώς μπορεί, για παράδειγμα, να δικαιολογηθεί φιλοσοφικά το Ολοκαύτωμα ως μέρος ενός θεϊκού σχεδίου; Ταυτόχρονα, βλέπουμε να διαπλέκονται στην αποτίμησή του της θεοδικίας και τα τρία χαρακτηριστικά της κριτικής του προς την “προβληματική” κληρονομιά στη φιλοσοφία της θρησκείας: η θεοδικία αποτυγχάνει να συμβιβάσει *πραγματικά* τον Θεό με το κακό και ο Θεός της νοείται ανθρωπομορφικά, ως ένα ον με κοινές ηθικές αξιώσεις με τους ανθρώπους. Την ίδια στιγμή, η λογική μορφή του προβλήματος της σχέσης του κακού με τον Θεό, περιορίζει το πρόβλημα σε μια βάση *φιλοσοφικής* και όχι θρησκευτικής αποτίμησης των εννοιών αυτών.

Ένα ισχυρό παράδειγμα σύγχρονης θεοδικίας μπορεί να βρεθεί στα γραπτά του John Hick. Στο κλασικό πλέον βιβλίο του *Evil and the God of Love* (1966), ο Hick παρουσιάζει μια θεοδικία εμπνευσμένη από τα γραπτά του Αγίου Ειρηναίου της Λυών και την ερμηνεία του Friedrich Schleiermacher.¹⁹⁹ Η θεοδικία της “διαμόρφωσης της ψυχής” (soul-making theodicy) έχει τελολογικό και εσχατολογικό χαρακτήρα και δικαιολογεί την ύπαρξη του κακού στον κόσμο με τον εξής τρόπο: σε αντίθεση με τη θεοδικία του Αυγουστίνου, στη θεοδικία που αντλείται από τη σκέψη του Ειρηναίου ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζεται ως έκπτωτο ον, αλλά ως ένα ον που βρίσκεται ακόμη σε μια

¹⁹⁸ Phillips 1993: 155-6.

¹⁹⁹ Hick 2010: 211-35.

διαδικασία προσωπικής δημιουργικής τελείωσης.²⁰⁰ Ο άνθρωπος μπορεί ανά πάσα στιγμή να πράξει ή να αποφύγει το κακό και αυτό είναι συνέπεια της ελεύθερης βούλησής του. Ο Hick υποστηρίζει, ωστόσο, πως στο πλαίσιο της χριστιανικής παράδοσης ο άνθρωπος δεν πρέπει απλώς να αποφεύγει το κακώς πράττειν, αλλά να βρίσκεται και σε μια αγαπητική σχέση με τον Θεό του.²⁰¹

Επειδή η ελεύθερη βούληση και η προσωπική πνευματική εξέλιξη του ανθρώπου είναι τόσο σημαντικές για την επίτευξη μιας σχέσης με τον Θεό, δεν θα είχε νόημα ο Θεός να επεμβαίνει στον κόσμο περιορίζοντας τη δυνατότητα άσκησης της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου, ακόμη κι αν σε αυτή βρίσκεται η πηγή της αμαρτίας και του κακού.²⁰² Παράλληλα, δεν θα είχε νόημα να επεμβαίνει ο Θεός στον κόσμο καθιστώντας τον ένα ιδανικό περιβάλλον, στο οποίο ο άνθρωπος δεν θα χρειαζόταν ποτέ να αντιμετωπίσει καμία δυσκολία. Ο σκοπός του Θεού δεν είναι να φτιάξει έναν ηδονιστικό παράδεισο.²⁰³ Επιτρέποντας σε αυτόν τον κόσμο να υπάρχει ως έχει, ο Θεός εξασφαλίζει το απαραίτητο περιβάλλον για φθάσει ο άνθρωπος μέσα από μια δημιουργική διαδικασία στον Δημιουργό του.²⁰⁴ Επιπλέον, λέει ο Hick, αυτό το περιβάλλον είναι το πιο εύλογο για να εξηγήσει την ύπαρξη και την εξέλιξη του ανθρώπινου πολιτισμού. Ένας απόλυτα καλός κόσμος δεν θα πυροδοτούσε το είδος του αγώνα για δημιουργία και πρόοδο που βλέπουμε στην πορεία της εξέλιξής μας.²⁰⁵

Ο άνθρωπος, ως φύσει ατελής, χρειάζεται να κοπιάσει για να επιτύχει τη σχέση του με τον Θεό του. Η επίτευξη αυτής της σχέσης προϋποθέτει ένα περιβάλλον στο οποίο ο Θεός δεν θα επεμβαίνει, αλλά θα επιτρέπει στους ανθρώπους να κάνουν ελεύθερα τις επιλογές τους, ακόμη κι αν αυτές οι επιλογές είναι πηγές αμαρτίας και κακού. Ο κόσμος είναι εκείνος ο τόπος που ευνοεί τη διαμόρφωση της ψυχής. Ένας τέλειος κόσμος, ένας παράδεισος

²⁰⁰ Hick 2010: 253-4.

²⁰¹ Hick 2010: 272.

²⁰² Hick 2010: 262-3.

²⁰³ Hick 2010: 256-7.

²⁰⁴ Hick 2010: 237.

²⁰⁵ Hick 2010: 306-7, 323-6.

ηδονών, δεν θα ήταν το κατάλληλο περιβάλλον για αυτή την προσπάθεια προσωπικής τελείωσης:

Αντίθετα, αυτός ο κόσμος πρέπει να είναι ένας τόπος διαμόρφωσης της ψυχής. Και η αξία του δεν πρέπει να κριθεί, πρωτίστως, με βάση την ποσότητα της ηδονής και του πόνου που εμφανίζονται μέσα του κάθε δεδομένη στιγμή, αλλά με βάση την καταλληλότητά του σε σχέση με αυτόν τον αρχικό σκοπό, τον σκοπό της διαμόρφωσης της ψυχής.²⁰⁶

Μπορεί να υποθέσει κανείς πως αυτό το *a posteriori* σχήμα για τη δικαιολόγηση των βασάνων που υπάρχουν στον κόσμο είναι φιλοσοφικά και θεολογικά εύλογο. Έχει βέβαια ορισμένα προβλήματα και παραμένει μέσα στο πλαίσιο της κριτικής που έθεσε ο Phillips. Ωστόσο, ακόμη κι αν κάποιος δεν δεχθεί την κριτική του Phillips σχετικά με το είδος του λόγου που χρησιμοποιείται από τον θεϊσμό για την κατανόηση της έννοιας του Θεού, δεν μπορεί εύκολα να αρνηθεί την κριτική στις ηθικές επιπτώσεις της θεοδικίας. Όπως το θέτει και ο ίδιος, το πραγματικό πρόβλημα των θεοδικιών αφορά τον *τρόπο σκέψης* που οι θεϊστές θεωρούν ηθικό.²⁰⁷

Οι επιπτώσεις της θεοδικίας σε ηθικό και θρησκευτικό επίπεδο αφορούν τόσο την οπτική του φιλοσόφου απέναντι στα βάσανα, όσο και την εικόνα του Θεού που προκύπτει από αυτή την οπτική. Ο Hick γράφει:

Η απόφασή του να δημιουργήσει το υπάρχον σύμπαν ήταν η πρωταρχική και αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη του κακού, με τις άλλες προϋποθέσεις να εξαρτώνται από αυτή, και ο Ίδιος πήρε την απόφασή Του έχοντας πλήρη γνώση του τι θα ακολουθήσει από αυτή.²⁰⁸

Τι λέει στην πραγματικότητα εδώ ο Hick για τον Θεό και την παρουσία του κακού; Πόσο εύκολο είναι να πιστέψει κανείς σε έναν τέτοιο Θεό, ο οποίος είτε δεν μπορεί να εμποδίσει το κακό είτε το επιτρέπει για εργαλειακούς λόγους; Είναι μέσα σε αυτό το πλαίσιο που ο Phillips ρωτά αν υπάρχουν άλλα διαθέσιμα κριτήρια για την εννοιολογική κατανόηση του Θεού.

Όπως ανέφερα ήδη, ο Phillips μιλά για έναν εξαγνιστικό αθεϊσμό. Το κείμενο στο οποίο εντόπισα, πριν από το *Problem of Evil and the Problem of*

²⁰⁶ Hick 2010: 259.

²⁰⁷ Phillips 1993: 157.

²⁰⁸ Hick 2010: 290-1.

God, την αναφορά σε έναν εξαγνιστικό αθεϊσμό είναι το άρθρο “Sublime Existence” (πρώτη δημοσίευση το 1990). Εκεί ο Phillips αναφέρεται στην άποψη της γαλλίδας συγγραφέως Simone Weil πως το να αγαπά κανείς τον Θεό δεν ισούται με το να αγαπά κάτι που υπάρχει: «ο Θεός είναι σημαντικότερος από κάθε τι που υπάρχει».²⁰⁹ Στο κείμενο υπογραμμίζεται, για άλλη μια φορά, η διάσταση που είδαμε ανάμεσα στην έννοια της ύπαρξης και στην έννοια της αιωνιότητας του Θεού. Ένας θεός που υπάρχει είναι για τη Simone Weil ένας φυσικός θεός (natural god)²¹⁰ –θα μπορούσαμε εξίσου να πούμε, ένας Θεός που νοείται ανθρωπομορφικά.

Ήδη στο *The Concept of Prayer* ο Phillips χρησιμοποιεί τη διάκριση αυτή για να δείξει τις επιπτώσεις που έχει στην πίστη μια φυσική ή μια υπερφυσική (super-natural) σύλληψη του Θεού.²¹¹ Η πίστη σε έναν φυσικό θεό ταυτίζεται με αυτό που ο Phillips ονομάζει φυσιοκρατική πλάνη (naturalistic fallacy) στη θρησκεία: την άποψη πως πρέπει κανείς να ζητά «διαβεβαιώσεις» και «εγγυήσεις» για την πορεία του κόσμου, καθώς και την ανάγκη για μια υπεράσπιση του Θεού.²¹² Λέει χαρακτηριστικά:

Τα γεγονότα δεν αποτελούν απόδειξη της καλοσύνης του Θεού, από τη στιγμή που η ουσία της πίστης του πιστού στη θεϊκή καλοσύνη συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι το νόημα της ζωής δεν εξαρτάται από την πορεία της ζωής. Ανακαλεί κάποιος την πρώιμη παρατήρηση του Wittgenstein “Το μυστικό στοιχείο δεν είναι το *πώς* είναι ο κόσμος, αλλά *πως* είναι” (*Tractatus*, 6.44). Η φυσιοκρατική πλάνη στην οπτική ενός πιστού είναι να πιστεύει πως η θρησκεία ασχολείται με το *πώς* είναι ο κόσμος.²¹³

Για την εννοιολογική κατανόηση μιας άλλης οπτικής πάνω στο πρόβλημα του κακού, ο Phillips υπενθυμίζει πως η αδυναμία της θεοδικίας και το ανεξήγητο του κακού δεν οδηγούν μονάχα σε αντίδραση εναντίον του Θεού ή σε απόρριψή του, αλλά και σε μιαν έννοια χάριτος. Ο αιώνιος υπερφυσικός Θεός, σε αντίθεση με τον φυσικό Θεό, είναι αυτός που συνδέεται με το πνεύμα ενός εξαγνιστικού αθεϊσμού:

²⁰⁹ Phillips 1993: 13.

²¹⁰ Phillips 1993: 13.

²¹¹ Phillips 1981α: 98.

²¹² Phillips 1981α: 106.

²¹³ Phillips 1981α: 102.

Πώς χρησιμοποιείται εδώ ο όρος “εξαγνιστικός αθεϊσμός”; Μπορεί να χρησιμοποιηθεί με πολλούς τρόπους [...]. Αν τα συμπεράσματά μου μπορούν να ονομαστούν εξαγνιστικός αθεϊσμός, αυτό δεν οφείλεται στο ότι αποσκοπούν να υποστηρίξουν μια αρμόζουσα σύλληψη του θείου. Αν έχω παράσχει μια απόδειξη για την ανυπαρξία ενός συγκεκριμένου είδους θεού, πρόκειται για μια *εννοιολογική* απόδειξη. Δείχνει ότι συγκεκριμένοι τρόποι ομιλίας, οι οποίοι φαίνονταν να έχουν νόημα, στην πραγματικότητα δεν έχουν καμιά εφαρμοσιμότητα: λόγος για το σύμφωνο του Θεού με τους ανθρώπους του με όρους συμβολαίου· λόγος για τον Θεό ως ποιητικό αίτιο μεταξύ ποιητικών αιτίων· και λόγος για τον Θεό ως καθαρή συνείδηση. Ο αθεϊσμός απέναντι στον Θεό, κατανοητός υπό αυτούς τους όρους, είναι εννοιολογικά εξαγνιστικός. Είναι ένα προαπαιτούμενο για την εκτίμηση άλλων θρησκευτικών δυνατοτήτων, άλλων μορφών θρησκευτικής πίστης.²¹⁴

Ο Θεός, ως υπερφυσικός Θεός, δεν υπάρχει μέσα στον κόσμο, είναι απών. Και είναι απών με την έννοια ότι δεν θα επέμβει στα βάσανα των ανθρώπων, ούτε θα έχει επαρκείς λόγους να επιτρέψει τα βάσανα αυτά. Αντίθετα, ο Θεός είναι αιώνιος καθώς είναι εκείνος ο Θεός του οποίου η αγάπη έχει ακόμη νόημα για τον πιστό. Χωρίς αυτήν την αγάπη ο άνθρωπος δεν είναι σε θέση να αντιληφθεί τι είδους νόημα έχει πράγματι ο κόσμος μπροστά στο κακό. Σε αυτό το σημείο, ο Phillips αντλεί τη συγκεκριμένη εικόνα από το έργο της Simone Weil:

Τότε, μια μέρα, ο Θεός θα φανερώσει τον εαυτό του σε αυτή την ψυχή και θα της αποκαλύψει την ομορφιά του κόσμου όπως στην περίπτωση του Ιώβ. Αν όμως η ψυχή σταματήσει ν' αγαπά πέφτει, ακόμη και σ' αυτή τη ζωή, μέσα σε κάτι σχεδόν ισοδύναμο της κόλασης.²¹⁵

Όπως δείχνει ο Phillips, για τη Simone Weil η αγάπη προς τον Θεό ισούται με μια αγάπη για το καλό, με μια «*αγνή αγάπη για το αιώνιο*».²¹⁶ Η έννοια της αιωνιότητας παίζει εδώ σημαντικό ρόλο, καθώς φανερώνει μια στάση που δεν εξαρτάται από το πώς έχει ο κόσμος, αλλά παρέχει τη δυνατότητα να εκτιμηθεί ο κόσμος της ιστορίας μέσα από το πρίσμα της αιωνιότητας. Μέσα στο πλαίσιο αυτού που ο Phillips ονομάζει “φυσική” σύλληψη του Θεού, αυτό θα σήμαινε πως η αγάπη δεν εξαρτάται από την επικύρωση ή τη

²¹⁴ Phillips 2005α: 158.

²¹⁵ Weil 1959: 121.

²¹⁶ Phillips 2005α: 196 (η έμφαση στο κείμενο).

διάψευση των προσδοκιών που θα είχε κάποιος από τον Θεό. Ο Θεός λοιπόν δεν υπάρχει, είναι απών. Ωστόσο είναι μαζί με τους πιστούς, «αν η αγάπη του Θεού δεν έχει καταστεί ανούσια για αυτούς».²¹⁷ Η έννοια της απουσίας του Θεού και της αιωνιότητάς του φανερώνει το περιεχόμενο που μπορεί να έχει πλέον η έννοια της ύπαρξης του Θεού, όταν οι πιστοί νιώθουν ότι ο Θεός είναι μαζί τους στα βάσανά τους. Ο Θεός δεν είναι ένα πνεύμα που ακολουθεί τον άνθρωπο και τον βοηθά, ούτε μια υπερκόσμια οντότητα που ακυρώνει ή επιτρέπει το κακό. Η πραγματικότητα του Θεού έχει πνευματικό χαρακτήρα: «η πραγματικότητα του Θεού και η θεϊκότητά του είναι συνώνυμα».²¹⁸

Οι θεοδικίες αντιμετωπίζουν τον κόσμο ως αποτέλεσμα θεϊκής πράξης και τον άνθρωπο ως ένα ον που, όντας ελεύθερο, πρέπει να ανταποκριθεί στη δομή του κόσμου, η οποία και αντανακλά έναν κάποιο θεϊκό σχεδιασμό. Για τη Weil ο Θεός δεν είναι ένα ον που πράττει και δημιουργεί, και η απουσία τέτοιας λογικής σχεδιαστικής πράξης αφήνει τον άνθρωπο ελεύθερο και τον κόσμο χωρίς νόημα. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν είναι ένα ον που καθοδηγείται από τον Θεό, αλλά ένα ον που όλα μπορούν να του συμβούν.²¹⁹ Αν δει κανείς έτσι τον κόσμο, λέει ο Phillips, η παρουσία του Θεού *μπορεί να είναι* και η συνειδητοποίηση της θείας χάριτος, ακόμη και μπροστά στη ματαιότητα του κακού. Από την άλλη, η συνειδητοποίηση αυτή μπορεί να οδηγήσει μακριά από τον Θεό:

Είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε τη ματαιότητα πολλών μορφών κακού, για να συνειδητοποιήσουμε πως δεν υπάρχει καμία πραγματικότητα, κανένα σχέδιο που να μας χρωστά ένα είδος εξήγησης σε βάρος ενός άλλου σχεδίου. Αυτή η αποδοχή της ματαιότητας στο έργο της Simone Weil οδηγεί σε μια συγκεκριμένη έννοια χάριτος. Εκείνη μιλά για την αναγνώριση πως τίποτε δεν μας ανήκει δικαιοματικά· ότι όλα τα πράγματα είναι δώρο του Θεού. Σε άλλους, η αναγνώριση της ματαιότητας των βασάνων έχει οδηγήσει σε διαμαρτυρία, σε εξέγερση ή σε μια έννοια του παραλόγου. Δεν μπορώ να επεξεργαστώ εδώ αυτές τις απόψεις. Εφιστώ την προσοχή στην άποψη της Simone Weil μόνο και μόνο για να φανεί μια δυσκολία. Αν επιτρέψουμε την άποψή της, που για πολλούς, το ξέρω, θα σήμαινε ότι επιτρέπουμε πολλά, το γεγονός ότι ο Θεός είναι μαζί με τον πιστό συνδέεται στενά με τη συναίσθηση της χάριτος μπροστά

²¹⁷ Phillips 2005α: 197.

²¹⁸ Phillips 1981β: 66.

²¹⁹ Phillips 2005α: 179-80.

στη ματαιότητα του κακού. Αυτό συνδέεται στο έργο της με ό,τι αποκαλεί αγάπη για την ομορφιά του κόσμου και με την αναγκαιότητα να παλέψουμε ενάντια στις σχέσεις και τις συνθήκες που πιστεύει ότι αντιμάχονται αυτή την αποκάλυψη της ομορφιάς.²²⁰

Η Simone Weil γράφει χαρακτηριστικά πως με τη σύλληψη της ομορφιάς του κόσμου «η κτηνώδης αναγκαιότητα μετατρέπεται σε αντικείμενο αγάπης».²²¹ Βέβαια το είδος της πίστης που περιγράφεται εδώ αποτελεί μια δύσκολη και σπάνια στάση συνεχούς ετοιμότητας. Μια πίστη που δεν ζητά τίποτε από τον Θεό και είναι πάντα σε θέση να αναγνωρίζει το μεγαλείο Του όπως αυτό ξεδιπλώνεται ακόμη και μέσα στις σκοτεινές πτυχές του κόσμου:

Αυτός ο κόσμος είναι η μόνη πραγματικότητα που μας είναι διαθέσιμη, κι αν δεν τον αγαπούμε μέσα σε όλο του τον τρόπο, θα καταλήξουμε σίγουρα να αγαπούμε το “φανταστικό” [imaginary], τα ίδια τα όνειρα και τις αυταπάτες μας, τις ουτοπίες των πολιτικών, ή τις άσκοπες υποσχέσεις για μια μελλοντική ανταμοιβή και παρηγοριά που οι παραπλανημένοι βλάσφημα αποκαλούν “θρησκεία”.²²²

Η αδυναμία να έχει κανείς αυτή την εικόνα για τον κόσμο, ή η πιθανότητα αυτή η εικόνα να υπήρχε και να χάθηκε, είναι εξίσου αναμενόμενες. Προβάλλοντας την πίστη της Simone Weil, ο Phillips προσπαθεί να βρει τρόπους περιγραφής των θρησκευτικών εννοιών στις οποίες το πρόσκαιρο αντικαθίσταται από το αιώνιο. Ο Phillips υποστηρίζει πως υπάρχουν πολλά είδη απάντησης απέναντι στο κακό, αλλά η παρουσία ή η απουσία του Θεού μπορεί να έχουν διαφορετικό περιεχόμενο στη ζωή πιστών ή των απίστων από αυτή που τους αποδίδει ο θεϊσμός και η προσπάθεια μιας θεοδικίας να απαντήσει στα βάσανά τους:

²²⁰ Phillips 1981β: 78-9. Επίσης, βλ. Sidiropoulou (1995: 164): «Η πίστη στον τρόπο με τον οποίο είναι ή θα είναι τα πράγματα ως πράγματα σύμφωνα με το Θεό, είναι αυτό που συνοψίζει με τον καλύτερο τρόπο τη θρησκευτική πίστη [...] μια τέτοια πίστη έχει νόημα ως έκφραση εμπιστοσύνης στο μεγαλείο του κόσμου ως δημιούργημα του Θεού. Ο κόσμος και όσα βρίσκονται μέσα του διατηρούν το μεγαλείο τους ακόμη και μπροστά σε αυτό που θεωρείται το πιο διεστραμμένο και διαβολικό σε αυτά: αρρώστια, πόλεμος, αδικία, ανεξήγητο κακό, αμαρτία».

²²¹ Weil 1959: 128.

²²² Weil 1959: 37.

Μπορεί να σκεφτεί κανείς ότι βρισκόμαστε μακριά από τον Θεό των θεοδικιών, που έχει τη δύναμη να αποτρέψει κάθε κακό που αναφέρουμε, ο οποίος όμως, εντέλει, έχει επίσης ηθικά επαρκείς λόγους για να μην το κάνει. Σε αυτό μπορώ μόνο να απαντήσω: πράγματι βρισκόμαστε μακριά.²²³

Η απάντηση για το κακό που δείχνει ο Phillips στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στη σημαντική έννοια της αιωνιότητας και με έναν ακόμη τρόπο. Ο Phillips επιδιώκει να περιγράψει μια μορφή πίστης που αναγνωρίζει την ιερότητα του κόσμου και την παρουσία του Θεού που αντανακλάται στην ομορφιά αυτού του κόσμου. Μια ομορφιά που γίνεται κατανοητή ακριβώς μέσα από το πρίσμα της πίστης. Στην προσπάθειά του να αποφύγει πλήρως μια ανθρωπομορφική σύλληψη του Θεού, άρα και μια συγκεχυμένη κατά την άποψή του έννοια για τη σχέση κάποιου με τον Θεό, προτάσσει το αιώνιο και το ιερό έναντι στο φυσικό και το πρόσκαιρο. Αυτό γίνεται κατανοητό και στον τρόπο με τον οποίο περιγράφει την έννοια ενός συμφώνου ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο. Η έννοια της αιωνιότητας αποκτά εδώ για άλλη μια φορά τη σημασία της όταν ο Phillips θα αναφερθεί σε μια μορφή *αιώνιου* και όχι πρόσκαιρου ή κοσμικού (temporal) συμφώνου του Θεού με τον άνθρωπο.

Η διερεύνηση της γραμματικής της έννοιας του Θεού στη γλώσσα της πίστης μπορεί να δείξει ακριβώς πώς η σημασία της αιωνιότητας κάνει την εμφάνισή της στη ζωή ορισμένων πιστών εν όψει του κακού:

Τι λέει η πίστη για τα βάσανα που μας πλήττουν με τη μια ή την άλλη μορφή; Τι σημαίνει να λέμε πως ο Θεός δίπλα στον πιστό σε αυτά τα βάσανα; Αν ο πιστός είναι σε θέση να επιβεβαιώσει αυτό το γεγονός, αυτό σημαίνει ότι τα πράγματα του Θεού, η ευγνωμοσύνη για την ύπαρξη, δεν έχουν καταστεί ανούσια παρά τα βάσανα. Φαίνεται, υπό αυτή την έννοια, πως ο πιστός έχει κάτι που ο κόσμος δεν μπορεί να αγγίξει, κάτι που στηρίζει τους πιστούς στα βάσανά τους.

Μπορεί να ειπωθεί πως ένας τέτοιος πιστός βρίσκεται σε μια σχέση συμφώνου με τον Θεό, αλλά πρόκειται για ένα σύμφωνο αιώνιο, και όχι πρόσκαιρο. Δεν εξαρτάται από τη μια ή την άλλη πορεία που παίρνουν τα γεγονότα της ζωής, από τη στιγμή που στηρίζει τον πιστό ανεξάρτητα από την όποια πορεία των γεγονότων. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια πως ο πιστός δεν ενδιαφέρεται για ό,τι συμβαίνει, αλλά ότι έχει κάτι που τον στηρίζει ακόμη και στις

²²³ Phillips 2005α: 201.

σκοτεινές ημέρες. Με αυτόν τον τρόπο ο αιώνιος Θεός και ο Θεός της ιστορίας γίνονται ένα στην πίστη του.²²⁴

Ο Phillips απέρριψε μια έννοια συμφώνου ή διαθήκης (covenant) του Θεού με τους ανθρώπους, η οποία γίνεται κατανοητή με όρους συμβολαίου (contract). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο η σχέση του Θεού με τον άνθρωπο γίνεται κατανοητή με όρους ανταπόδοσης ή τιμωρίας.²²⁵ Αντίθετα, φάνηκε πως ο πιστός διατηρεί την πίστη του ταυτόχρονα με την αναγνώριση πως σε αυτόν τον κόσμο όλα είναι πιθανά να του συμβούν. Το να αποδέχεται κανείς έτσι τη ζωή και παράλληλα να την αντιμετωπίζει μέσα από μια σύλληψη της θείας χάριτος, δεν θα έπρεπε να ισούται με μια μορφή μοιρολατρίας (fatalism) ή ησυχασμού.²²⁶ Αντίθετα, μέσα σε έναν κόσμο όπου όλα είναι πιθανά, ο πιστός χρειάζεται να μοχθήσει και απέναντι στον κόσμο και απέναντι στον εαυτό του. Να μοχθήσει απέναντι στη δική του ιδιοτέλεια και την ιδιοτέλεια των άλλων, απέναντι στην εκμετάλλευση του κόσμου και του συνανθρώπου του.²²⁷

Το πρόβλημα του κακού και η θρησκευτική στάση απέναντι στα βάσανα του κόσμου δεν μπορούν να γίνουν φιλοσοφικά κατανοητά χωρίς ηθικές επιπτώσεις, αν συνεχίζει κανείς να βλέπει μόνο τη λογική διάσταση του προβλήματος, και τη σχέση του Θεού με το κακό με όρους ανθρωπομορφικούς. Ακόμη κι αν η θειϊστική γλώσσα δεν αποτελεί μια απλοϊκή μορφή θεολογικού και θρησκευτικού λόγου, ο Phillips δεν παύει να επισημαίνει πως η γλώσσα αυτή έχει οδηγήσει σε πολλές παρανοήσεις και συγχύσεις της λογικής της θρησκευτικής πίστης. Από την άλλη, ίσως έχει πράγματι νόημα να αντιληφθεί κανείς τον Θεό ως εκείνη την πνευματική πραγματικότητα που συνεχίζει να έχει ισχύ και να αποκαλύπτεται στον πιστό ακόμη και μπροστά στη φρίκη του κόσμου. Η συνειδητοποίηση της σημασίας της έννοιας της αιωνιότητας του Θεού μπορεί να είναι εδώ εννοιολογικά εξαγνιστική τόσο για τον πιστό όσο και για τον φιλόσοφο που προσπαθεί να συμβιβάσει τον Θεό της χριστιανικής παράδοσης με την ύπαρξη των

²²⁴ Phillips 2005α: 185-6.

²²⁵ Phillips 2005α: 147-8.

²²⁶ Phillips 2005α: 184.

²²⁷ Phillips 2005α: 185.

βασάνων. Για τον Phillips, η αδυναμία να κατανοήσει κανείς τη σημασία της αιωνιότητας σε αυτό το πλαίσιο οφείλεται στη διάβρωση της ίδιας της έννοιας στην εποχή μας, μια διάβρωση που παρατηρείται και μεταξύ των φιλοσόφων. Στα καταληκτικά σχόλια του βιβλίου του γράφει:

Γνωρίζω πολύ καλά ότι πολλά από όσα έχω πει για την αιωνιότητα και τις κρίσεις της θα αγνοηθούν εντελώς. Θα φανεί σε πολλούς πως δεν μιλούσα για κάτι αληθινό ή για κάτι που πραγματικά συμβαίνει. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η έννοια του αιώνιου έχει διαβρωθεί στον πολιτισμό μας, και το πρόσκαιρο έχει μεταφυσικοποιηθεί σαν ψευδο-υποκατάστατό της. Κατ' εμέ, η απόδειξη αυτής της διάβρωσης εντοπίζεται στο θλιβερό γεγονός πως όταν συζητάμε το πρόβλημα του κακού, το κάνουμε με τους όρους αυτού που αποκάλεσα προβληματική κληρονομία. Δεν πρόκειται εδώ απλώς για ένα ζήτημα διανοητικής μεταμέλειας. Στην αρχή του βιβλίου είπα πως το πρόβλημα του κακού θα έπρεπε να αντιμετωπίζεται με φόβο και τρόμο. Αυτό διότι είναι εύκολο για εμάς, ως διανοούμενους, να συνεισφέρουμε στα κακά του κόσμου με τους τρόπους με τους οποίους τα συζητούμε.²²⁸

²²⁸ Phillips 2005α: 273-4.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η επίδραση της φιλοσοφίας του Wittgenstein υπήρξε πολλαπλή και σημαντική για τη φιλοσοφική σκέψη στον 20ο αιώνα. Με την επανάκτηση του ενδιαφέροντος για τη μελέτη της φιλοσοφίας της θρησκείας από τα μέσα του ίδιου αιώνα και έπειτα, η σκέψη του Βιεννέζου φιλοσόφου βρήκε ένα νέο πεδίο εφαρμογής. Φιλόσοφοι που επηρεάστηκαν από τον Wittgenstein, όπως οι Norman Malcolm, Rush Rhees, Peter Winch και D. Z. Phillips, αποτέλεσαν ένα ιδιαίτερο παρακλάδι μέσα στο πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας γενικότερα, και της αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας ειδικότερα. Η ερμηνευτική προσπάθεια της “σχολής του Swansea” αποτελεί ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα προσέγγισης της φιλοσοφίας του Wittgenstein και εφαρμογής της σκέψης του στη φιλοσοφία της θρησκείας. Η “θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας” που ο Phillips παρουσίασε το 1999 στο *Philosophy's Cool Place*, διαμορφώνεται ακριβώς μέσα στην παράδοση των φιλοσόφων της ομάδας του Swansea.

Το αν τελικά η συνεισφορά του Wittgenstein υπήρξε θετική, αρνητική ή πρωτότυπη για τη σύγχρονη φιλοσοφία της θρησκείας είναι ένα ερώτημα που δεν επιδέχεται μία και μόνο απάντηση. Σίγουρα η γλωσσική στροφή και το νεότερο ενδιαφέρον της φιλοσοφίας για τη γλώσσα έδωσε τη δυνατότητα να χρησιμοποιηθούν στη φιλοσοφία της θρησκείας κάποιες ερμηνείες της φιλοσοφίας του Wittgenstein: είναι χαρακτηριστικό πάντως ότι ο D. Z. Phillips, μεταξύ άλλων, θεωρούσε ότι η προσφορά της σκέψης του Wittgenstein περνάει ακόμη και σήμερα σχετικά απαρατήρητη σε αυτόν τον τομέα της έρευνας και πολλές φορές αντιμετωπίζεται με δυσπιστία. Για τον Phillips, ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα φιλοσοφικής δυσπιστίας απέναντι σε μια βιτγκενσταϊνιανή προσέγγιση στη φιλοσοφία της θρησκείας υπήρξε η κριτική στάση που κράτησε ο Kai Nielsen προς τον λεγόμενο “βιτγκενσταϊνιανό φιντεϊσμό”. Η κριτική του Nielsen υπήρξε όμως σημαντική για την

εξέλιξη του μεταξύ τους διαλόγου και βοήθησε να ξεκαθαριστούν ορισμένα σημεία της προσέγγισης του Phillips.

Ο Phillips πράγματι αξιοποίησε και ανέδειξε πτυχές της σκέψης του Wittgenstein, εφαρμόζοντάς τες φιλοσοφικά στην εξέταση της θρησκευτικής γλώσσας και του νοήματος των θρησκευτικών εννοιών. Παρ' όλα αυτά, αυτή του η προσπάθεια έδινε κάποιες φορές την εντύπωση μιας περιχαράκωσης και εσωτερικοποίησης του νοήματος της θρησκευτικής γλώσσας, με σκοπό την προστασία της θρησκείας από εξωτερική κριτική. Η κριτική του Nielsen αφορά περισσότερο τις επιπτώσεις και τους περιορισμούς μιας βιτγκενσταϊνιανής προσέγγισης στη φιλοσοφία της θρησκείας και προέρχεται από έναν στοχαστή που δεν ανήκει στον χώρο του θεισμού. Ο Phillips άνοιξε, ωστόσο, μια συζήτηση και με φιλοσόφους που ανήκαν σε αυτόν τον χώρο.

Αρχικά, άσκησε κριτική σε φιλοσόφους της θρησκείας που ήταν φιλικά διακείμενοι προς το έργο του και τη σκέψη του Wittgenstein, αλλά κατά τη γνώμη του δημιουργούσαν επιπλέον προβλήματα στη θρησκεία, επιδιώκοντας να προστατεύσουν ή να αναμορφώσουν φιλοσοφικά τη θρησκευτική πίστη. Από την άλλη, ενεπλάκη σε έναν διάλογο με φιλοσόφους της θρησκείας και θειστές, για τους οποίους η άσκηση μιας βιτγκενσταϊνιανής προσέγγισης στη φιλοσοφία της θρησκείας είχε αρνητικές επιπτώσεις και σε μεθοδολογικό και σε θεολογικό επίπεδο. Η βιτγκενσταϊνιανή μέθοδος του Phillips, η οποία εύλογα προϋπέθετε ορισμένες φιλοσοφικές παραδοχές που ανήκαν ήδη στη σκέψη του Wittgenstein, τον τοποθέτησε στο εσωτερικό μιας διαμάχης που αφορούσε πλέον την ίδια την αντίληψη για τη φύση και τις δυνατότητες της θρησκευτικής γλώσσας και τις σχέσεις αυτής της γλώσσας με το θείο.

Οφείλουμε να ομολογήσουμε βέβαια πως η επιρροή του Phillips από τον Wittgenstein είναι εμφανής και σε ένα όχι αμιγώς φιλοσοφικό επίπεδο. Υπάρχει μια ολόκληρη ηθική προοπτική με βιτγκενσταϊνιανές ρίζες στην προσέγγισή του, και αφορά τόσο το πνεύμα αντιμετώπισης των φιλοσοφικών ζητημάτων, όσο και ένα είδος αποστασιοποιημένου σεβασμού απέναντι στην ποικιλία του νοήματος της θρησκευτικής ζωής. Παράλληλα, είναι χαρακτηριστική στη σκέψη του μια δυσπιστία απέναντι στην εύκολη απόρριψη της θρησκευτικής πίστης και την υπονόμηση της βαθύτητας

ορισμένων θρησκευτικών πρακτικών από το πνεύμα μιας κουλτούρας που εξυψώνει την τεχνολογική και επιστημονική πρόοδο. Και στη σκέψη του Wittgenstein παρατηρούμε μια παρόμοια στάση. Μια στάση που είναι εμφανής και σε σχετικά σχόλιά του, αλλά και στο είδος και τη μορφή της φιλοσοφικής οπτικής του.

Τα κείμενα του Phillips είναι ιδιαίτερα γοητευτικά και η φιλοσοφική του προσέγγιση έχει μεγάλο ενδιαφέρον και θα άξιζε να γίνει αντικείμενο μιας πιο εκτεταμένης έρευνας, παρά τις κριτικές που έχει δεχθεί και τις αδυναμίες που παρουσιάζει. Η προσέγγισή του μπορεί να προσφέρει πολλά σε επίπεδο φιλοσοφικής πρακτικής και διδασκαλίας. Παράλληλα, επιτρέπει τον συνδυασμό μιας φιλοσοφικής, θεολογικής και ανθρωπολογικής πραγμάτευσης των θρησκευτικών ζητημάτων, έναν συνδυασμό ιδιαίτερα σημαντικό για το ίδιο το αντικείμενο, αλλά και επίκαιρο λόγω της σύγχρονης ανάγκης διεπιστημονικών προσεγγίσεων στη μελέτη της θρησκείας.

Η πιο ενδιαφέρουσα πτυχή της σκέψης του είναι η συνεχής και υπό διαφορετικό πρίσμα κατανόηση και έκθεση του ρόλου που οι θρησκευτικές έννοιες έχουν για τη ζωή μας. Η βαρύτητα των εννοιών αυτών και η οπτική που παρέχουν σε κάποιον για τον κόσμο δεν μπορεί να περνά απαρατήρητη, ακόμη κι αν αυτές οι έννοιες αρχίζουν να φθίνουν ή να αντικαθίστανται από άλλες, μη θρησκευτικές. Η συνειδητοποίηση της ύπαρξης των βασάνων, το παλαιό πρόβλημα του κακού, εμφανίζεται με αναρίθμητους τρόπους στην ιστορία της θρησκείας, της σκέψης και της τέχνης, και η θρησκευτική πίστη ακολουθεί τον άνθρωπο ήδη από τις απαρχές της πνευματικής του αφύπνισης. Ασχολούμενος με αυτές τις έννοιες, ο Phillips επισημαίνει τους διάφορους τρόπους συσχέτισής τους και υπενθυμίζει πως είναι δυνατή μια πίστη στον Θεό, η οποία οδηγεί και σε μια υμνητική στάση απέναντι στον κόσμο παρά το κακό που εντοπίζεται μέσα του. Αρνούμενος τα εξηγητικά σχήματα των θεοδικιών για το κακό, εντάσσεται αυτομάτως σε μια σύγχρονη παράδοση στοχαστών που ασκούν κριτική στη θεοδικία. Αυτή η κριτική έχει και μια μεθοδολογική-επιστημολογική και μια ηθική διάσταση.

Η βιτγκενσταϊνιανή σύλληψη της φιλοσοφίας που προτείνει ο Phillips για τη φιλοσοφία της θρησκείας, έρχεται σε ρήξη με πολλές πτυχές της παραδοσιακής φιλοσοφίας της θρησκείας και του φιλοσοφικού θεϊσμού.

Αυτή η ρήξη αφορά και την αντίληψη για τα ίδια τα όρια της φιλοσοφικής σκέψης. Ακόμη κι αν κάποιος δεν συμφωνεί με τα όρια που θέτουν στη φιλοσοφία ο Wittgenstein και ο Phillips, μπορεί τουλάχιστον να εκτιμήσει τα όρια αυτά αν τα δει από τη σκοπιά μιας ηθικής αξίωσης για τη στάση του φιλοσόφου απέναντι στη θρησκεία και στα ευαίσθητα ζητήματα της πίστης. Το κακό, ο πόνος, το βάσανο και η σημασία της πίστης για τη ζωή κάποιου, ανήκουν στην κατηγορία αυτών των ευαίσθητων ζητημάτων. Η φιλοσοφία, όταν θελήσει να αναμετρηθεί με αυτά, πρέπει να σταθεί απέναντί τους με ευαισθησία και σεβασμό. Ο φιλόσοφος, πράγματι, πρέπει να προσέξει ώστε να μην εξοικειωθεί υπερβολικά με τα ιερά πράγματα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Addis, M. 2001. «D. Z. Phillips' Fideism in Wittgenstein's Mirror», στο R. L. Arrington & M. Addis (επιμ.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London/New York: Routledge, 85-100.

Αυγελής, Ν. 2014. *Φιλοσοφία της γλώσσας*. Θεσσαλονίκη: Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη.

Biletzki, A. 2003. *(Over)interpreting Wittgenstein*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Bobbio, N. 2008. «Οι θεοί που απέτυχαν (Ορισμένα ερωτήματα σχετικά με την ύπαρξη του Κακού)», στο του ιδίου, *Εγκώμιο της πραότητας και άλλα κείμενα περί ηθικής*, μτφ. Η. Παπαστεφάνου. Αθήνα: Πατάκης, 233-50.

Burley, M. 2014. «Approaches to Philosophy of Religion: Contemplating the World or Trying to Find Our Way Home?», *Religious Studies* 50, 1-19.

Cabrera, I. 2001. «Is God Evil?», στο María Pía Lara (επιμ.), *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 17-26.

Charlesworth, M. 2014. *Φιλοσοφία και θρησκεία: Τυπολογία των σχέσεών τους από την Αρχαιότητα έως σήμερα*, μτφ. Χ. Τριανταφυλλόπουλος. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Clack, B. R. 2001. «Wittgenstein and Magic», στο R. L. Arrington & M. Addis (επιμ.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London/New York: Routledge, 12-28.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ. 1980-81. «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein: Τα σύγχρονα “Εις Εαυτόν” ή πώς “κουβεντιάζεται” η σιωπή», *Φιλοσοφία* 10-11, 433-82.

Επίκτητος. 2010 [1993]. *Ἐγχειρίδιον*, μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Στιγμή.

Hadot, P. 2002. *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*; μτφ. Α. Κλαμπατσέα. Αθήνα: Ίνδικτος.

Harvey, V. A. 2005. «Contemplating Philosophy and Doing Justice to Religion», στο D. Z. Phillips & M. von der Ruhr (επιμ.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*. Aldershot: Ashgate, 187-96.

Hick, J. 1993 [1973]. *God and the Universe of Faiths*. Oxford: Oneworld.

Hick, J. 2010 [1966]. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan.

Hyman, J. 2010 [1997]. «Wittgenstein», στο C. Taliaferro, P. Draper & P. le Quinn (επιμ.), *A Companion to Philosophy of Religion*. London: Blackwell, 176-88.

Inwagen van, P. 2003. *The Problem of Evil: the Gifford Lectures Delivered in the University of St Andrews in 2003*. Oxford: Clarendon Press.

Jonas, H. 2000. *Η έννοια του Θεού μετά το Άουσβιτς: Μία από Ιουδαίων φωνή*, μτφ. Κ. Μαντέλλου και Ν. Σαμοθράκη. Αθήνα: Αρμός.

Kant, I. 1971. «Η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών στην θεοδικία», στο του ιδίου, *Δοκίμια*, επιμ.-μτφ, Ε. Π. Παπανούτσος. Αθήνα: Δωδώνη, 90-110.

Kertész. I. 2002. *Το μυθιστόρημα ενός ανθρώπου δίχως πεπρωμένο*, μτφ. Γ. Λαγουδάκου. Αθήνα: Καστανιώτης.

Κωβαίος, Κ. Μ. 1996. *“Όλα κυοφορούνται μες στη γλώσσα”*: δοκιμές στη φιλοσοφία του Wittgenstein. Αθήνα: Καρδαμίτσα.

- Mackie, J. L. 1955. «Evil and Omnipotence», *Mind* 64, 200-12.
- Malcolm, N. 2001 [1958]. *Ludwig Wittgenstein, A Memoir (With a Biographical Sketch by G. H. von Wright and Wittgenstein's Letters to Malcolm)*. Oxford: Clarendon Press.
- Malcolm, N. 2002 [1993]. *Wittgenstein: A Religious Point of View?* London: Routledge.
- Μάρκος Αυρήλιος. 2009. *Τα εις εαυτόν*, μτφ. Γ. Αβραμίδης. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.
- Ματσούκας, Ν. Α. 2009 [1976]. *Το πρόβλημα του κακού: Δοκίμιο πατερικής θεολογίας*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.
- Min, A. K. 2008. «D. Z. Phillips on the Grammar of “God”», στο E. T. Long & P. Horn (επιμ.), *Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips*. Dordrecht: Springer, 131-46.
- Monk, R. 1999 [1998]. *Λούντβιχ Βίτγκενσταϊν, το χρέος της μεγαλοφυΐας*, μτφ. Γ. Ν. Κονδύλης. Αθήνα: Scripta.
- Moore, G. O. P. 2005. «Wittgenstein's English Parsons: Some Reflection on the Reception of Wittgenstein in the Philosophy of Religion», στο D. Z. Phillips & M. von der Ruhr (επιμ.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*. Aldershot: Ashgate, 209-28.
- Mulhall, S. 2005. «Avoiding Nonsense, Keeping Cool: Nielsen, Phillips and Philosophy in the First Person», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 305-10.
- Mulhall, S. 2007. «Wittgenstein's Temple: Three Styles of Philosophical Architecture», στο F. A. Sanders (επιμ.), *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Aldershot: Ashgate, 13-27.
- Nielsen, K. 2002. *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της θρησκείας*, μτφ. Β. Αδραχτάς. Αθήνα: Ψυχογιός.

Nielsen, K. 2005α. «Wittgensteinian Fideism», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 21-38.

Nielsen, K. 2005β. «D. Z. Phillips on the Foolishness of Wittgensteinian Fideism», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 53-64.

Nielsen, K. 2005γ. «Wittgensteinian Fideism Revisited», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 97-131.

Nielsen, K. 2005δ. «On Obstacles of the Will», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 311-47.

Nielsen, K. & Phillips, D. Z. (επιμ.) 2005. *Wittgensteinian Fideism?* London: SCM Press.

Penelhum, T. 2010 [1997]. «Fideism», στο C. Taliaferro, P. Draper & P. le Quinn (επιμ.), *A Companion to Philosophy of Religion*. London: Blackwell, 441-47.

Περάκης, Ε. Β. 2007. *Η μεταφυσική του πρώιμου Wittgenstein (το πρόβλημα των αντικειμένων)*. Διδακτορική Διατριβή: Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Κρήτης.

Phillips, D. Z. 1970. *Faith and Philosophical Enquiry*. London: Routledge/Kegan Paul.

Phillips, D. Z. 1981α [1965]. *The Concept of Prayer*. New York: The Seabury Press.

Phillips, D. Z. 1981β. «Belief, Change, and Forms of Life: The Confusions of Externalism and Internalism», στο F. Crosson (επιμ.), *The Autonomy of Religious Belief*. Indiana: University of Notre Dame Press, 60-92.

Phillips, D. Z. 1993. *Wittgenstein and Religion*. New York: St. Martin's Press.

Phillips, D. Z. 1999. *Philosophy's Cool Place*. New York: Cornell University Press.

Phillips, D. Z. 2000. *Recovering Religious Concepts: Closing Epistemic Divides*. Hampshire/London: McMillan Press.

Phillips, D. Z. 2004α [2001]. *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, D. Z. 2004β. *Religion and Friendly Fire: Examining Assumptions in Contemporary Philosophy of Religion, (the Vonhoff Lectures and Seminars, University of Groningen, 1999-2000)*. Aldershot: Ashgate.

Phillips, D. Z. 2005α. *The Problem of Evil and the Problem of God*. Minneapolis: Fortress Press.

Phillips, D. Z. 2005β. «Wittgenstein and Religion: Some Fashionable Criticisms», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips, 39-52.

Phillips, D. Z. 2005γ. «Nielsen's Sceptical Strategies», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 73-96.

Phillips, D. Z. 2005δ. «Religion and Obstacles of the Will», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 280-304.

Phillips, D. Z. 2005ε. «Wittgenstein: Contemplation and Cultural Criticism», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 348-73.

Phillips, D. Z. 2005στ. «Just Say the Word: Magical and Logical Conception in Religion», στο D. Z. Phillips & M. von der Ruhr (επιμ.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*. Aldershot: Ashgate, 171-86.

Phillips, D. Z. 2007. «Locating Philosophy's Cool Place –A Reply to Stephen Mulhall», στο F. A. Sanders (επιμ.), *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Aldershot: Ashgate, 29-54.

Rhees, R. 2001. «On Religion: Notes on Four Conversations with Wittgenstein», επιμ. D. Z. Phillips, *Faith and Philosophy* 18, 409-15.

Ricoeur, P. 2005. *Το Κακό. Μια πρόκληση για τη φιλοσοφία και τη θεολογία*, μτφ. Γ. Γρηγορίου. Αθήνα: Πόλις.

Rudd, A. 2005. «Warming up the Cool Place: Kierkegaard, Wittgenstein and D. Z. Phillips», *Faith and Philosophy* 22, 127-43.

Ruhr, von der, M. 2009. «Rhees, Wittgenstein, and the Swansea School», στο J. Edelman (επιμ.), *Sense and Reality – Essays out of Swansea* (Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society – New Series Vol. 10). Heusenstamm: Ontos Verlag, 219-235.

Sanders, F. A. 2007. «Questions for Contemplative Philosophy of Religion», στο F. A. Sanders (επιμ.), *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Aldershot: Ashgate, 1-11.

Sayre, K. 1981. «A Perceptual Model of Belief in God», στο F. Crosson (επιμ.), *The Autonomy of Religious Belief*. Indiana: University of Notre Dame Press, 108-27.

Sidiropoulou, C. 1995. *Wittgenstein, the Self and Religious Life*. Διδακτορική Διατριβή. University of Wales Lampeter.

Swinburne, R. 1996. *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, R. 1998 [1994]. *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press.

Szabados, B. 2005. «Introduction: Wittgensteinian Fideism 1967-89, An Appreciation», στο K. Nielsen & D. Z. Phillips 2005, 1-18.

Trakakis, N. 2008. *The End of Philosophy of Religion*. London: Continuum.

Turanli, A. 2005. «Wittgenstein and Spengler vis-à-vis Frazer», *Philosophy & Social Criticism* 31, 69-88.

Weil, S. 1959 [1951]. *Waiting for God*. μτφ. E. Craufurd. Capricorn Books Edition.

Whittaker, J. H. 2008. «D. Z. Phillips and Reasonable Belief», στο E. T. Long & P. Horn (επιμ.), *Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips*. Dordrecht: Springer, 103-29.

- Whittaker, J. H. 2010 [1997]. «Wittgensteinian Philosophy of Religion», στο C. Taliaferro, P. Draper & P. le Quinn (επιμ.), *A Companion to Philosophy of Religion*. London: Blackwell, 659-66.
- Wittgenstein, L. 1969. *Notebooks 1914-1916*, μτφ. G. M. Anscombe. New York/Evanston: Harper Torchbooks.
- Wittgenstein, L. 1977. *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μτφ. Π. Χριστοδουλίδης. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Wittgenstein, L. 1978. *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφ. Θ. Κιτσόπουλος. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Wittgenstein, L. 1984. *Το μπλε και το καφέ βιβλίο. Προεισαγωγικές μελέτες για τις «Φιλοσοφικές Έρευνες»*, μτφ. Κ. Κωβαίος, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Wittgenstein, L. 1989 [1966]. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Compiled from Notes Taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor*. επιμ. C. Barrett. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1990. *Γλώσσα, μαγεία, τελετουργία*. επιμ.-μτφ: Κ. Μ. Κωβαίος. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Wittgenstein, L. 1998 [1967]. *Zettel*, επιμ. G. E. M. Anscombe και G. H. von Wright, μτφ. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. 2000α. *Πολιτισμός και αξίες*, μτφ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου και Κ. Μ. Κωβαίος. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Wittgenstein, L. 2000β. *Περί ηθικής*. επιμ.-μτφ: Κ. Μ. Κωβαίος. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Zagzebski, L. T. 2007. *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*. London: Blackwell.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σκοπός αυτής της εργασίας είναι η διερεύνηση της φιλοσοφικής προσέγγισης του Dewi Zephaniah Phillips στο πλαίσιο της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας. Αρχικά, παρουσιάζεται η μεθοδολογία του Phillips επηρεασμένη από το έργο του Ludwig Wittgenstein. Η εργασία εξετάζει, συνεπώς, μια βιτγκενσταϊνιανή φιλοσοφία της θρησκείας και τα αποτελέσματα της εφαρμογής της. Αναφορά γίνεται επίσης στον “βιτγκενσταϊνιανό φιντεϊσμό”, μια φιλοσοφική τάση για την οποία ο Phillips κατηγορήθηκε από τον Kai Nielsen. Από την άλλη, και σε αντίθεση με την παραπάνω τάση, παρουσιάστηκε αυτό που ο ίδιος ο Phillips περιέγραψε ως “θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας”. Εξετάζεται επιπλέον η μεθοδολογική και ηθική διάσταση της εφαρμογής μιας τέτοιας θεωρησιακής φιλοσοφίας στη μελέτη των σχέσεων της θρησκευτικής πίστης με το πρόβλημα του κακού. Μέσω της εξέτασης του προβλήματος του κακού και της θρησκευτικής γλώσσας, φάνηκε η διαφορά της βιτγκενσταϊνιανής προσέγγισης του Phillips με την αναλυτική φιλοσοφία της θρησκείας, τον φιλοσοφικό θείσμό και τη θειστική παράδοση συγκρότησης θεοδικιών.

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the philosophical approach of Dewi Zephaniah Phillips in the context of contemporary analytic philosophy of religion, starting off with a presentation of Phillips' methodology influenced by Ludwig Wittgenstein's thought. Therefore, this study examines a Wittgensteinian philosophy of religion and the results of its application. A further reference is made to “Wittgensteinian Fideism”, a philosophical tendency for which Phillips was accused by Kai Nielsen. Conversely, and in contrast to this tendency, a definition of what Phillips himself called “Contemplative Philosophy of Religion” is also presented. The methodological and ethical dimension of the application of such a contemplative philosophy in the research of the relations between religious faith and the problem of evil is additionally examined. Considering the problem of evil and religious language, Phillips' Wittgensteinian approach is shown to be in dissension with certain aspects of the analytic philosophy of religion, philosophical theism, and the theistic tradition of theodicy formation.