

Език и свят: проблемът за мистичното

(опит върху ранния Витгенщайн)

Списание NotaVene бр. № 1 (2009)

доц. д-р Камен Лозев, ЮЗУ

1

Има наистина неизразимо. То се *показва*, то е мистичното.
Л. Витгенщайн, Трактата, 6. 522[1]

Той се е превърнал в пълен мистик.
Бърtrand Ръсел[2]

Разискваме темата „език и свят“ в навечерието на 120-годишнината от рождението на Лудвиг Витгенщайн, мислителят, който несъмнено като никой друг допринесе най-много за нейното присъствие във философията. Известно е, че в своето развитие, хронологично и съдържателно, Витгенщайн преживява два периода: говорим за „ранния“ и „късния“ Витгенщайн, съответно за „ранната“ и „късната“ философия на Витгенщайн, или, както се изразява Ръсел, за „Витгенщайн I“ и „Витгенщайн II“. *Език – мислене – свят* като изследователска тема присъства еднакво значимо и за ранния, и за късния Витгенщайн, макар че Витгенщайн I развива твърде различна философия от Витгенщайн II.

В изложението по-долу се занимавам с философията на ранния Витгенщайн в един от нейните специфични фокуси, а именно, проблема за *мистичното*. В случая понятието „философията на ранния Витгенщайн“ отъждествявам най-вече с единствената публикувана от него приживе философска книга *Логико-философски трактат* (който по-долу ще означавам просто като *Трактата*[3]; отделните цитати следват възприетата в книгата номерация на Витгенщайн), с оцелелите му *Дневници от 1914-16 година* и с част от писмата му най-вече до Ръсел в периода 1911 – 1919 г.

Трактатът е уникално явление не само във философията на двадесети век, но и изобщо във философската литература на всички времена. По обем колкото по-дълга статия, книгата е напечатана за пръв път в последния брой на едно немско списание за философия през 1921 г. Тя е уникална и с факта, че авторът ѝ я създава в невръстна за философията възраст – между 22 и 29 години. Един от изследователите на ранния Витгенщайн казва, че в *Трактата* всяко изречение е сякаш под налягане, толкова кондензирана е мисълта на Лудвиг Витгенщайн. Същевременно е общопризнато, че *Трактатът* обладава особена естетическа стойност, особени литературни достойнства, което нарежда автора му сред големите майстори на афористичния изказ в немскоезичната литература от рода на Лесинг и Краус, две от безспорните влияния върху ранния Витгенщайн.

Трактатът е своеобразна рефлексия и същевременно синтез на различните влияния върху младия Витгенщайн, най-вече на Шопенхауер и Вайнингер, Болцман и Херц, Фреге и Ръсел, но също и съдбоносните за духовното му оформяне Толстой и Достоевски, чиято сила осъзнава на фронта между 1914-та и 1918-та година и в пленническия лагер, 1918 – 1919. Именно тези последни имена според мен са в основата на религиозно-етическата част на *Трактата*. Има изследователи, съгласно които *Трактата* е всъщност книга на *религиозен* мислител; логическата

1

част според тях е просто въведение, или по-скоро пояснение, към религиозно-етическите размишления, макар че те са изложени само в няколко страници в края на книгата.

Тази интерпретация намира подкрепа в писмата на Витгенщайн до Лудвиг фон Фикер[4], един от несъстоялите се издатели на *Трактата*. В тях Витгенщайн говори за *най-важното* в книгата, за онова, което *не е написал*, онова, което е изказал чрез мълчание.

2

Така идваме до темата за *мистичното*. Нека повторим твърдението на Витгенщайн, че онова, за което по принцип не може да се говори, е всъщност *най-важното в живота*. Мистичното, така както го срещаме в *Трактата*, има отношение към двете формулирани цели на книгата. Витгенщайн ги излага пределно ясно в краткия предговор към нея: от една страна, тя се стреми „да очертае една граница на мисленето или по-скоро не на мисленето, а на израза на мислите: защото, за да се очертае граница на мисленето, би трябвало да можем да мислим двете страни на тази граница (следователно би трябвало да можем да мислим това, което не може да се мисли)”[5]. Втората цел е да се покаже колко малко докосваме важните неща в живота, когато решаваме научни проблеми, смислено формулирани в езика.[6]

3

Проблемът за *границата* е първият контекст, в който Витгенщайн говори за мистичното. Когато изследва границите на мисленето *чрез* границите на езика обаче, Лудвиг Витгенщайн говори за особена граница. Няма как да се издигнем *над* двете страни на мислимото и немислимото: на едно място Витгенщайн казва „Онова, което не можем да мислим, не можем да мислим, следователно не можем да кажем какво не можем да мислим” Тогава единственото, което ни остава, е езикът, т.е. да смятаме, че когато можем нещо да мислим, ние сме в състояние да го вложим в смислен език, в смислени изречения. И всичко, което е извън тези смислени изречения, да обявим за безсмислено, неизказуемо, *мистично*, прехвърлило възможната граница на изразимото; с други думи, смислените изречения са междата, границата на мисълта, отвъд тях е мистичното. Така стигаме до идеята, или по-скоро до нуждата, да определим кои изречения са смислени и кои безсмислени.

4

Кои изречения са смислени и какво изобщо е смисълът, ни казва създадената от Витгенщайн *картинна теория на пропозициите* (picture theory of proposition). Без подробно да навлизаме в нея, ще кажем, че тя се занимава именно с *пропозициите*, т.е. с изреченията, които *описват* света. За Витгенщайн изреченията от рода на „Затвори вратата!” или „Бъди здрав!” не са интересни. Той се занимава с пропозиции, описващи факти или положения на нещата, като изследва условията за тяхната смисленост или безсмисленост. Съгласно картинната теория смислените пропозиции притежават няколко характерни черти:

Първо, те са фактуални, описват факти. За ранния Витгенщайн да описваш света, означава да описваш факти. *Трактата* започва с оракулското прозрение „Светът е съвкупността на фактите, а не на нещата.” (*Трактата*, 1.1) Оттук и цялата механистично-атомистка онтология на *Трактата*, основа на всички „странни” изводи по-нататък. За Лудвиг Витгенщайн фактът е комбинация, съчетание на свързани по определен начин неща, т.е. неща, пребиваващи в *определено отношение* едно към друго в логическото пространство.

Второ, пропозициите са *двуполюсни*: „те фиксират света на да или не”[7]. Това означава, че смислената пропозиция е вярна или невярна, истинна или неистинна.

Трето, дали пропозицията е вярна или невярна, можем да проверим само като я сравним със света (*Трактата*, 4.06). Това сравняване за Витгенщайн е безпроблемно, „непосредствено”. Както с измервателната линийка определяме дължината на даден предмет, така „нанасяме” пропозицията върху света и проверяваме нейната истинност. (*Трактата*, 2.1512)

Четвърто, дали една пропозиция е вярна или невярна, е случайно, доколкото е случаен фактът, който тя описва. Не можем *a priori* да знаем истинността на изказаната пропозиция. (Единствено *логическите пропозиции* са *a priori* верни, защото са тавтологии. Те обаче не казват нищо за света.) Какъв е случаят не зависи от нищо; в света няма необходимост, принуждаваща нещата да се случват *закономерно*; природните закономерности са мит.

2

Смислените пропозиции могат да се формулират и изкажат в езика. Такива са пропозициите на *естествените науки*. Те описват изучавания от съответната наука свят. Това са *емпирични пропозиции*. Всички останали пропозиции Витгенщайн обявява за безсмислени. Те, разбира се, на външен вид могат много да приличат на смислените пропозиции, но строго проведенят логико-лингвистичен анализ е в състояние да ги разпознае като безсмислени. Такива са например всички пропозиции на *Трактата*, както и всички философски пропозиции. Между другото, изречението например „Всички философски пропозиции са безсмислени (или смислени)” от гледна точка на *Трактата* също е безсмислено, защото не описва света.

Безсмислените пропозиции съдържат нещо, което не може да се изкаже. Те нямат легитимен израз в езика. И точно в този смисъл, ако онова, което не може да се изкаже, е мистичното, именно то се оказва граница между смислените и безсмислените пропозиции. По такъв начин мистичното е своеобразно „дефинирано” в термините на „смислени – безсмислени” пропозиции.

5

Съдържателно мистичното е много по-богато. Витгенщайн говори за него в още два важни контекста, без които разбирането на *Трактата* е невъзможно. Първият се отнася до случаите, в които мислим за света. За Витгенщайн мистичното не е начинът, по който светът е устроен, а *фактът, че изобщо има свят*.

6.44 Не как е светът, е мистичното, а *че* той е.

Освен това мистичното „живее” и в начина, по който мислим за света *като за ограничено цяло*.

6.45 Съзерцанието на света *sub specie aeterni* (с оглед на вечността) е неговото съзерцание като ограничено цяло.

Чувството за света като ограничено цяло е мистичното.

Този аспект на мистичното е типичен за философията. Съгласно *Трактата* всички философски твърдения, всички философски системи и виждания за света в крайна сметка боравят с мистичното. Всички те, строго погледнато, са „мистични”, защото не са емпирични. Каквито и аргументи да се привеждат във философията, те са коренно различни от аргументите на науката, те са спекулативни, абстрактни, безсмислени в термините на *Трактата*.

Бърtrand Ръсел, учителят и приятелят на младия Витгенщайн, много точно характеризира позицията на своя ученик в предговора, който специално написва за *Трактата*: „Повечето пропозиции и въпроси написани на философски теми не са неверни, а безсмислени. Ето защо изобщо не можем да отговорим на въпроси от този вид, а можем само да констатираме тяхната безсмисленост. Повечето въпроси и пропозиции на философите са резултат на факта, че не разбираме логиката на нашия език. Те са от същия вид като въпроса дали Доброто е по-малко идентично от Красивото (4.003).” И още: „Г-н Витгенщайн твърди, че всичко истински философско принадлежи към онова, което може само да се покаже или към общото между факта и неговата логич картина. Резултатът от този възглед е, че във философията нищо правилно не може да се каже. Всяка философска пропозиция е лоша граматика и най-доброто, което можем да се надяваме да постигнем чрез философската дискусия, е да накараме хората да разберат, че философската дискусия е грешка.”[8]

Ако това е така, какво тогава представлява философията изобщо? *Трактата* ни предлага интересно виждане за нея – тя не е теория, няма философски пропозиции. Философията е *дейност*, чиято цел е *логическото изясняване* на нашите мисли, които иначе са смътни и мъгляви. Според мен това е *особено ценна* гледна точка на *Трактата*, която вмениява като задължение много важна мисия на философията.

4.112 Целта на философията е логическото изясняване на мислите.

Философията не е учение, а дейност. Един философски труд по същество се състои от разяснявания. Резултатът от философията не са „философски пропозиции”, а изясняването на пропозиции.

Философията трябва отчетливо да разграничи и направи ясни мислите, които иначе са сякаш смътни и мъгляви.

6

Цялата етика например е поставена от г-н Витгенщайн в областта на мистичното, неизразимото.

Бъртранд Ръсел[9]

В *Трактата* мистичното присъства в един трети, така да се каже, етико-религиозен контекст. В писмата до фон Фикер Витгенщайн споделя, че е ужасен от празното *дърдорене* по етически въпроси, от повърхностното безотговорно жонглиране с религиозни термини. За Витгенщайн етическите и религиозни пропозиции не могат да бъдат изказани. Етиката, подобно логиката, е трансцендентална (*Трактата*, 6.421).

Трансценденталността на етиката Витгенщайн извежда от едно просто обстоятелство: в света всичко е случайно, всичко е така, както е, в света всички факти са на едно равнище, няма „по-висше” и „по-нисше”. Смислените пропозиции не могат да изразяват нищо „висше”. В света на случайните факти не може да има ценност, която да има стойност. (*Трактата* 6.41)

Особен фокус в етическото поле е проблемът за смисъла на живота. Логиката на *Трактата* в крайна сметка води до извода, че „Ние чувстваме, че дори когато е отговорено на всички възможни научни въпроси, проблемите на живота ни изобщо няма да бъдат докоснати.” (*Трактата*, 6. 521).

7

Своя предговор към *Трактата* Ръсел завършва с коментар върху разграничението, което Витгенщайн прави, между *казване* и *показване*, водещо до появата на неизразимото, мистичното. Ръсел е учуден, че въпреки огромното значение, придавано от Витгенщайн на неизразимото, авторът на *Трактата* успява да каже толкова много неща именно за онова, което по принцип не може да се каже. Всичко това, отбелязва Ръсел, оставя скептичния читател с чувство на интелектуално неудовлетворение (intellectual discomfort).

Вероятно можем да се съгласим, че в края на *Трактата* изпитваме подобно чувство на интелектуален дискомфорт. Изследователите на ранния Витгенщайн отбелязват, че *Трактата* действително е една *саморазрушителна книга*. С подобен извод също трябва да се съгласим. Същевременно ролята и значението на мистичното у Витгенщайн често не се разбира. Витгенщайн съвсем не е мистик, нито фанатик. В личния си живот той безукорно спазва високи етически стандарти, проявява изключителна вискателност и суровост към самия себе си, налага си най-строга дисциплина и ред в мисленето. Той се отказва от огромното си наследство, за да се отдаде напълно на своето призвание, което съгласно Вайнингер схваща като *дълг на гения*.

Размислите за мистичното в ранната философия на Витгенщайн бих искал да завърша с откъс от книгата за него, която в момента готвя за печат. Това е откъс за последните минути от живота му, който намирам за подходящо заключение.

В крайна сметка, постигнал ли е Витгенщайн целите на своето съществуване? Удовлетворен ли е бил от собствения си живот като цяло? От гледна точка на неговите ученици и последователи, от гледна точка на неговото въздействие върху философията отговорът вероятно е положителен. На много места Витгенщайн е сочен като безспорно най-влиятелния философ на двадесети век. Това обаче едва ли би бил отговорът на самия Витгенщайн, макар че той е бил наясно със собственото си въздействие върху другите. И все пак това съзнание за мястото му във философията често е съпътствано и от съмнения за насоката, в която тласка своите последователи. Известно е, че самият Витгенщайн, особено в края на живота си, показва явното си, недвусмислено отрицателно отношение към академичната философия и академичния живот в Кеймбридж. Той обаче е уверен, че ръкописите му, които предстои да бъдат публикувани след смъртта му, ще бъдат полезни за мнозина. Тази мисъл го е успокоявала и той я споделя с неколцина приятели.

Що се отнася до общото му удовлетворение от живота, до “постигането на щастието” в живота, смятам, че отговорът на този въпрос Витгенщайн дава в своите последни съзнателни дни. Става дума за ярко характерния и много важен епизод от залеза, с който обикновено “приказката за Витгенщайн” завършва. Няколкото думи, репликата, с която се отправя към смъртта, към собствената си смърт, но и към смъртта изобщо, ще останат в съзнанието на всеки, който проучва живота на Витгенщайн. На 28 април 1951 година, два дена след 62-ия му рожден ден, когато личният лекар и приятел доктор Бийвън му съобщава, че краят е дошъл, Витгенщайн се успокоява и сякаш доволен, изпада в безсъзнание. Д-р Бийвън продължава да говори и съобщава, че неговите приятели ще дойдат утре да го видят. И в този момент, сякаш забравил да съобщи нещо важно, Витгенщайн отваря очи, надига се и произнася последните думи, фразата, с която за последен път поздравява белия свят, фразата, с която поема на път и с която ще го запомним: *And tell them, I've had a wonderful life...*[10] (И им кажете, че имах чудесен живот...) Кой би се съмнявал, че въпреки всичките си странности, въпреки ужасните си терзания и непостигнати стремежи Витгенщайн е живял щастливо и че в крайна сметка учудването му в Трактата, че светът изобщо е, е просто философският израз на един пълнокръвен оптимизъм?

[1] Витгенщайн, Л. Логико-философски трактат, УИ „Св. Климент Охридски”, С., 2003, прев. Бл. Моллов.

[2] Писмо на Ръсел до лейди Отолайн Морел, написано след срещата му с Витгенщайн в Хага през декември 1919 г. Вж. подр. Ronald Clark, *The Life of Bertrand Russell*, Alfred Knopf, New York, 1976, p. 371.

[3] Цитатите от *Трактата* привеждам от втория български превод, а именно: Лудвиг Витгенщайн, Логико-философски трактат, в: *Философия на логиката. Ранна аналитична философия*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, С., 2003.

[4] За кореспонденцията между Лудвиг Витгенщайн и Лудвиг фон Фикер, вж. подр. биографията на Витгенщайн от Рей Манк: Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage, London, 1991, p. 184-7.

[5] Вж. подр. предговора на Трактата: Витгенщайн, Л. Логико-философски трактат, УИ „Св. Климент Охридски”, С., 2003, с. 179 – 180, прев. Бл. Моллов.

[6] Пак там.

[7] „Чрез пропозицията действителността трябва да бъде фиксирана на да или не.” Трактата, 4.023.

[8] Вж. подр. Bertrand Russell, *Introduction to Tractatus Logico-Philosophicus*, <www.kfs.org/~jonathan/witt/aintro.html>.

[9] Bertrand Russell, *Op. cit.*

[10] Monk, Ray, *Op. cit.* p 549

Етико-религиозните идеи в „Логико-философски трактат” на Витгенщайн

Списание *NotaBene* бр. № 4 (2009)

доц. д-р Камен Лозев, ЮЗУ

В чест на 120-годишнината от рождението на Лудвиг Витгенщайн /р. на 26 април 1889 г./ предстои да излезе от печат книгата на Камен Лозев *Ранният Витгенщайн: живот и философия*, С. 2009 г. С любезното съгласие на нейния автор по-долу публикуваме част от последната глава на книгата, в която се обсъждат етико-религиозните страници на *Логико-философски трактат*. За онези, които не познават в подробности тази малка книга, оказала изключително въздействие върху развитието на философската мисъл на двадесети век, вероятно ще е интересно да научат, че самият Витгенщайн е виждал в *Трактата* не толкова *логически*, колкото *етически труд*. Основният патос на философията на ранния Витгенщайн е, че всъщност за най-важните неща в живота, каквито са етическите и религиозните проблеми например, *не можем да говорим смислено*. Защо и как стига до този странен на пръв поглед извод младият Витгенщайн, Камен Лозев показва именно в тази последна част на своята книга.

Л.К.

Следователно в заключение твърдя, че сходствата между светогледите и подходите на мислители като Паскал, Киркегор, Толстой и тези на Витгенщайн са нещо повече от просто съвпадение. Въззност Витгенщайн е религиозен екзистенциалист. Специфичната природа на неговата религиозност, разбира се, е неизразима. Все пак, признавайки това и разглеждайки Витгенщайн от тази гледна точка, може да ни помогне в разрешаването на някои от трудностите, които все още препятстват интерпретацията на неговия живот и творчество, най-вече на неговото обсъждане на етиката. Bertold Riestererⁱ

Der Sinn des Buches ist ein Ethischer.

Лудвиг Витгенщайнⁱⁱ

Съзнателно или не, Витгенщайн е оставил безспорни свидетелства за огромното значение, което придава на развитите в края на Трактата етико-религиозни идеи. Два факта недвусмислено говорят за силната му убеденост, че последните страници на книгата носят най-същественото послание към света. В цитираното вече писмо до Лудвиг фон Фикер Витгенщайн указва как трябва да се схваща Трактата. Да припомним това:

„... смисълът на книгата е етически. Някога исках да напиша в предговора няколко думи, които в момента не присъстват в него, но които сега ще напиша, защото биха могли да ти дадат ключа: исках да напиша, че творбата ми се състои от две части: едната, която е представена тук, и от всичко, което *не съм* написал. И тъкмо тази втора част е важната. Защото в моята книга Етическото е ограничено, така да се каже, отвътре и аз съм убеден, че *строго казано*, то може да се ограничи ЕДИНСТВЕНО по този начин. Накратко, според мен: всичко, за което *мнозина днес дърдорят*, аз съм дефинирал в книгата си, като запазвам мълчание за него. Ето защо, ако не греша, книгата казва много от онова, което самият ти искаш да кажеш, но вероятно не забелязваш, че е казано в нея.“ⁱⁱⁱ

Че според Витгенщайн последната част на Трактата е най-важната, доказва и друг добре документиран факт. Става дума за отношението му към написаното от Ръсел предисловие, чиято цел е да се намери по-лесно издател на книгата. Както вече отбелязах, реакцията на Витгенщайн към този текст е еднозначно негативна. Ръсел тълкува творбата му най-вече като книга по логика, но авторът на Трактата изобщо не желае да виждат в книгата единствено това. Нещо повече, подобно схващане обезсмисля главните усилия на Витгенщайн и прави невъзможно постигането на основната му цел, ясно формулирана още в предговора: да покаже, че когато на всички смислени въпроси е отговорено, важните проблеми на живота остават въззност недокоснати. Убеждението на Витгенщайн, че с Ръсел споделят фундаментално различни светогледи и ценностни позиции, безспорно го е карало да смята, че бившият му учител е напълно неспособен да вникне в етико-религиозните идеи на Трактата. Струва си да се замислим върху сложилата се ситуация: Витгенщайн е изправен пред избор - да приеме предговора на Ръсел и така да гарантира публикуването на труда си, но с цената на силното внушение, че е създал труд по логика, или да отхвърли предисловието на Ръсел и тогава книгата му - резултат от осем годишни изследователски усилия - изобщо да не бъде публикувана. Фактът, че избира втората алтернатива сам по себе си говори как е преценявал стойността на тези последни страници.

Същевременно вторият факт разкрива според мен противоречие, чиято основа е една от главните етически идеи на Трактата. Съгласно Витгенщайн волята ни е безсилна пред фактите; те са такива, каквито са, тя не може да ги промени. В живота обаче авторът на Трактата следва силно *активистка* линия на поведение очевидно в разрез с духа на пасивност и песимизъм, излъчвани от кратките му етически декрети в книгата. "Волята не може да променя фактите в света", точно както "Обичай враговете си" например, са лесни за запомняне етически принципи, които е невъзможно да следваме на практика. Смятам, че в случая е разкрита въззностна характерна черта от етиката на ранния Витгенщайн.

* * *

Етически пропозиции няма, има етически действия.

Паул Енгелман

Етико-религиозните страници на Трактата са най-трудните за разгадаване, но и най-интересните страници в книгата. Тук откриваме Витгенщайн да говори в първо лице единствено число и това очевидно е същностен момент от замисъла на Трактата и стратегията за постигане на желаните внушения. За да разгадаят етиката на Трактата, коментаторите на Витгенщайн винаги прибегват до казаното в оцелелите Дневници, 1914 - 16, и до изнесената през 1929 г. пред *Обществото на еретиците* в Кеймбридж *Лекция по етика*. Тези източници действително хвърлят светлина върху много от етическите афоризми в Трактата.

В книгата етическото и религиозното са тясно преплетени и трудно различими. Това също е част от голямото затруднение при интерпретирането на тази последна част на Трактата. Като следвам другите автори, аз също ще отгранича анализите на етическите и религиозните идеи в Трактата с уговорката, че това все пак е условно и че този своеобразен „синкретизъм“ е елемент от оригиналността на Витгенщайновата мисъл. Вероятно самият Витгенщайн е осъзнавал тази взаимна преплетеност между етиката и религията. Обсъждайки това обстоятелство, Барет се позовава на *Дневника* от 1948 г., където Витгенщайн разглежда трудността да разбере себе си, защото едни и същи действия могат да са резултат от противоположни мотиви. Много характерно е заключението му накрая: „Ако бях способен да се потопя в религията, тези съмнения биха стихнали. Защото единствено религията може да разруши суетата и да проникне във всички пукнатини.“^{iv} Това е един от многото случаи, когато етическото и религиозното са почти неразграничими.

Следва да имаме предвид две важни особености, когато разглеждаме „етиката на Трактата“ (доколкото този израз, макар и често употребяван, изобщо има смисъл, защото тази „етика“ се свежда всъщност до няколко оскъдни и разхвърлени бележки). Както отбелязва Александър Кънев, етиката на ранния Витгенщайн е „твърде индивидуалистична, твърде солипсистка“^v. За Витгенщайн етическата проблематика е затворена в границите на индивидуалното съзнание; съответно предлаганите „решения“ на етическите проблеми съществуват единствено на равнището на индивидуалното съзнание. Вероятно затова след размисъл върху тази част на Трактата читателят остава с впечатлението, че Витгенщайн отново отстранява *загадки*, пред които отделният човек се изправя. Етиката и моралът обаче предполагат и разглеждане на взаимоотношения между индивиди и социални общности и тъй като те отсъстват, анализите на Витгенщайн тук ни изпълват с чувството за някаква *недостатъчност* и *важна липса*.

Другата характерна особеност на етиката на ранния Витгенщайн можем да назовем с думите на Бертолд Рийстерер: „радикално нетрадиционна“^{vi}. Според Клемке^{vii} Витгенщайн често пише така, „сякаш е невежа относно голямата традиция на етическата теория в историята на философията“. Етическите афоризми на Трактата изобщо не засягат такива традиционни теми като нравствените норми и оценки или предписанията за поведение. Витгенщайн не се интересува от формулирането на императиви или етически кодекси за всекидневния живот, гарантиращи моралността на индивида или спасението на душата му. В етиката на Трактата е представена една холистка етическа позиция с фокуси върху най-важните етически проблеми, като целта, изглежда, е да се предизвика радикална промяна в рамките на индивида, преобръщане на неговия светоглед и начин на живот. Няма съмнение, че Витгенщайн вярва във възможността на подобно радикално, цялостно *преображение* на индивида, защото самият той, както вече видяхме, го е изпитал. Това дава основание да виждат в него религиозния философ екзистенциалист.

Едва ли е честа практика така тясно и взаимносвързано да се обсъждат проблеми на логиката и етиката в един-единствен труд. В това отношение Трактата, струва ми се, е запечатал огромното влияние на Вайнингер върху ранния Витгенщайн. Когато пише книгата, Витгенщайн

вероятно живее с чувството, че моралният дълг, дългът на гения към себе си, задължава с онази принудителна сила, с която логическите истини задължават и правят нещата необходими. Тези два източника на задължаване - логическия и етическият - за него са били равностойни, съизмерими.

Освен това още в този първи период на развитие Витгенщайн заживява с чувството, че създаваната от него философия е призвана да решава проблеми, да помага на хората. В по-късните години той нарича себе си „бизнесмен“, като своя баща Карл, който цял живот се занимава с решаване на проблеми. Затова и създаването на по-добра логическа система не го е удовлетворявало, тъй като е виждал, че всички тези проблеми с техните технически решения в крайна сметка не помагат за разрешаването на *проблемите на живота*. Да покаже, че това е така, че научните решения нямат отношение към етическите проблеми, или проблемите на живота, за него е било вид решение. Цялата последна част на Трактата внушава този изказан още в предговора извод.

Етико-религиозните идеи на Трактата заемат своето *естествено* място в края на книгата. Те са развити като някакъв *резултат*, или очаквано *следствие*, от постигнатите до момента изводи. Цялото съдържание на книгата води към тези последни страници, към „решаването“ на тези най-важни „проблеми на живота“. Да разберем „решението“ обаче, е невъзможно, без да сме разбрали логическите идеи на Трактата. В този смисъл съветът на Витгенщайн към Фикер да се ориентира в съдържанието на книгата му, като се запознае с нейното начало и край, ми се струва най-малкото подвеждащ. Илюзия е да мислим, че етико-религиозната част на Трактата е нещо автономно и независимо от развитите преди това доктрини.

* * *

Почти всички въпроси, интересувачи най-силно теоретичните умове, са такива, на които науката не би могла да отговори.

Бърtrand Ръсел^{viii}

Етиката не е и не може да бъде наука. Това е фундаменталната теза, която поддържа цялото скеле на етиката на ранния Витгенщайн. Ако вече познаваме картинната теория на пропозициите от Трактата, нейното аргументиране едва ли ще ни затрудни. От Кант Витгенщайн възприема дихотомията факти - ценности и на нейна основа отсъжда, че етическите „пропозиции“ нямат нищо общо с фактите в света, с така-битието на нещата. Например етическата „пропозиция“ „Не кради!“ очевидно не е твърдение за факт в света, не описва нито актуално, нито възможно състояние на нещата. И тъй като съгласно картинната теория именно описаните факти - актуални или възможни - са смисълът на една пропозиция, следва, че пропозицията „Не кради!“ е безсмислена. Ето защо етическите пропозиции изобщо не могат да имат статут на пропозиции със смисъл. В 6.42 Витгенщайн казва, че „не може да има пропозиции на етиката“, а в 6.421, че „етиката не може да се изрази“. Това не означава, че „етическите пропозиции“ са *безстойностни*; макар и неизразими, резултат на „блъскането в клетката на езика“, Витгенщайн уважава и високо цени този стремеж на човека, което проличава от заключителните му думи в *Лекцията по етика*: „Но тя (етиката) е документ за един стремеж на човешкия дух, който аз лично не мога да не уважавам дълбоко и не бих принизил с цената на живота си.“^{ix}

Според това, дали описваният факт е налице или не, смислената пропозиция може да е истинна или неистинна. Вярно е обаче и обратното: истинна или неистинна може да е само смислената пропозиция. Нищо подобно не можем да кажем за етическите „пропозиции“; безсмислено е да питаме дали са истинни или неистинни. От гледна точка на картинната теория истинността или неистинността са напълно нерелевантни за тях характеристики. След като не описват факти, „пропозициите на етиката“ за разлика от научните пропозиции не могат да дават знание за света. Това положение вдъхновява един от най-младите членове на Виенския кръг 24-годишният Еър през 1933 година да напише:

„Наличието на етически символ в една пропозиция не добавя нищо към нейното фактуално съдържание. Така, ако аз кажа на някой: „Ти постъпи лошо, като открадна тези пари“, аз не твърдя нищо повече от онова, което бих казал: „Ти открадна тези пари“. Като добавям, че това действие е лошо, аз не изказвам никакво допълнително твърдение относно него. Аз просто правя явно моето морално неодобрение на това действие. Това е все едно да кажа: „Ти открадна тези пари“ с необичаен тон на ужас или да го напиша с особен удивителен знак. Тонът или удивителните знаци нищо не добавят към буквалното значение на изречението. Те просто служат да покажат, че неговият изказ е придружен с определени чувства у говорителя.“^x

Еър в случая приема, че в Трактата Витгенщайн схваща безсмислеността в *обикновения смисъл* на термина. Всъщност това е причината Трактата да е изключително топло приет и публично четен и обсъждан в средите на Виенския кръг. На Витгенщайн кръгът гледа като на „един от нас“. В края на двадесетте години обаче членовете на кръга преживяват неприятен шок, когато откриват, че под „безсмисленост“ Витгенщайн всъщност има предвид нещо съвсем различно и че смисълът, в който Виенския кръжок схваща прословутото „елиминиране на метафизиката“, етиката и религията, му е безкрайно чужд.

Насоката на подобно мислене в крайна сметка оформя известния в етиката емотивизъм, от който Витгенщайн не се интересува. Интересно е да разберем обаче какво е отношението му към факта, че етическите пропозиции са безсмислени, неизказуеми.

Мога напълно да се съглася с Фогелин, когато отбелязва, че Витгенщайн с безразличие, и дори с гордост, констатира в края на Трактата, че всички изказани в него афоризми са безсмислени.^{xi} За тази безсмисленост на пропозициите на Трактата и за отношението на Витгенщайн към нея е писано много, но според мен впечатлението на читателя след прочитането на книгата е, че Витгенщайн съвсем не я смята за дефект на своята творба. Напротив, смята я за нейно достойнство. Причината за това усещане според Фогелин се крие в доктрината за *казаното и показаното*. Освен конкретната си роля в рамките на изградената от Витгенщайн по-обща логическа теория на езика, тази доктрина в крайна сметка внушава идеята за *insignificance of the sayable* (*незначимостта на изказуемото*), както се изразява Фогелин.^{xii} Когато Витгенщайн в предговора заявява: „Следователно аз съм на мнение, че съм решил в главното окончателно проблемите“, това според Фогелин означава, че задачата, която Трактата си поставя, е почти напълно решена с формулирането на общия вид на пропозицията. Същевременно става ясна колко *малко* е постигнато с решаването на тази задача. В предговора Витгенщайн мисли за *проблемите на живота*, които остават извън обхвата на неговото постижение. Това е така, защото решената задача има отношение към фактите и смисления език, който съгласно теорията му е езикът за описване на фактите. В 6.4321 и 6.41, където говори за възможността, или по-скоро *невъзможността*, този език да изрази „висшето“, Витгенщайн всъщност произнася на практика своята присъда: смисленият, фактуалният език, е езикът на *незначимото* в нашия живот. Истински значимото за нас не може да се изкаже на *този* смислен език. С това всъщност, заедно с Витгенщайн, казваме, че макар и безсмислени, афоризмите на Трактата са нещо важно и значимо. Макар че никъде ясно не го формулира, Витгенщайн разграничава различни видове „безсмислености“ и очевидно една от тях - а именно, тази, към която собствените му афоризми принадлежат, той е смятал за важна и значима безсмисленост. (За тази „значима безсмисленост“ говори и Франк Рамзи.^{xiii}) В последните страници на Трактата Витгенщайн показва, че към този вид безсмислени пропозиции принадлежат и пропозициите на етиката и естетиката.

6.42 Затова също така не може да има и пропозиции на етиката.

Пропозициите не могат да изразяват нещо висше. (1)

6.421 Ясно е, че етиката не позволява да бъде изказвана.

Етиката е трансцендентална.

(Етиката и естетиката са едно и също.) (1)

Именно по този начин, като дефинира ясно границите на смисления език, Витгенщайн предпазва всичко висше - етическото, естетическото, религиозното - от празното *дърдорене* за

него, както се изразява в писмото до Фикер. Паул Енгелман схваща силата на тази мисъл, когато коментира: „... етически пропозиции няма, има етически действия.“^{xiv}

Висшите, важните, значимите неща не могат да се изразят в смисления език. Етическото, като трансцендентално, не може да се вложи в езика. Етическите „пропозиции“ за разлика от смислените не изпълняват изискванията на Витгенщайн. 5.643 например постулира: „Няма ред на нещата a priori.“ (2), но ако разгледаме *Не кради!* или *Не убивай!*, ще открием точно обратното. Етическата задълженост намира израз именно във факта, че поведението на моралния човек е априори известно: в постъпките си той следва моралния закон или изпитва вина при невъзможност да го следва. Освен това *Не кради!* и *Не убивай!* изразяват особена приоритетност, по особен начин *подреждат* света на възможните факти. Така те очевидно противоречат на 6.4 и 6.42, където Витгенщайн съответно постановява: Всички пропозиции са равноценни“ и „Пропозициите не могат да изразяват нещо висше“ (1)

Очевидно в природата на „етическите пропозиции“ е да противоречат на утвърждаваната от Трактата представа за смислен език.

Опитът ни да говорим на този невъзможен език показва, че освен факти в живота има и нещо „висше“, нещо не-случайно, априорно, „със стойност“. Това са ценностите, които не могат да се наредят до фактите, т.е. до случайното и така-съществуващото, защото тогава ще бъдат също нещо случайно и следователно без-стойност. Щом това е така, ценностите очевидно не могат да са от света на фактите. Те са трансцендентални. Следователно съгласно Витгенщайн, като логиката (6.13), етиката също е трансцендентална (6.421) и в това си качество е едно и също с естетиката.

Струва ми се, че когато говори за етиката, Витгенщайн прокарва паралели с чертите на логиката. Като логиката етиката е трансцендентална, като логиката етиката е някакво *условие на света*, като логиката етиката не се отнася до едни или други конкретни факти, а до света като цяло, т.е. до тоталността на фактите. И логиката, и етиката, разбира се, не могат да бъдат изказани; те се проявяват.

С това, разбира се, твърде общо характеризираме етиката. В 6.422 Витгенщайн навлиза в спецификата ѝ, като дава да се разбере колко съзвучна е представата му за етиката с тази на Кант и Мур. „Ясно е обаче“, казва той, „че етиката няма работа с наказания и възнаграждения в обикновения смисъл на тези думи. Следователно въпросът за *последниците* от действията трябва да е без значение.“ (1).

С други думи, ако човек действа по определен начин, мотивиран от мисълта за определена награда или наказание тук или на небето, поведението му е чисто прагматично. Етическото няма отношение към подобна ситуация. Моралът няма нищо общо с последици от рода на награди или наказания, доколкото те са някакви събития. Етическото няма нищо общо с фактите, със събитията. Витгенщайн схваща етиката най-вече като етически императив и с това е най-близо до Кант. „Етическото говорене“ е безсмислено, защото не се отнася до фактите в света, т.е. до онова, което *е*, до така-битието, а до така-трябва-да-е-битието. Човек е морален, приема да следва определени етически принципи не по силата на тяхната безупречна аргументираност, неоторима доказаност и пр., а по силата на особена приобщеност и вътрешна убеденост, които обаче нямат нищо общо с условни разсъждения от рода на: „Ако искаш да..., постъпвай така и така...“

Интересно е да отбележим, че във въпросния афоризъм 6.422 Витгенщайн все пак дава шанс на последиците - при положение, че не са събития - да играят роля в етическото. Той разсъждава така: „Първата мисъл при установяването на един етически закон от формата „ти трябва...“ е: „А какво ще стане, ако не го направя?“... Наистина трябва да има някакъв вид етическо възнаграждение и етическо наказание, но те трябва да се намират в самото действие.“ С други думи, моралните постъпки, етическото поведение не могат да са мотивирани по начина, по който прагматистът или утилитаристът са мотивирани в своето поведение. В *Лекция по етика* Витгенщайн казва, че етическото живее в нас като едно „Трябва!“, което ни кара да постъпваме по определен начин, и ако не го направим, ни хвърля в мъките на чувството за вина.^{xv}

Част от етическите пропозиции според Барет приемат измамния вид на фактуални пропозиции. С тях като че ли действително говорим за факти. За да поясни мисълта си, Барет

прибягва до следния интересен пример от гангстерската война в Съединените щати от началото на миналия век. През 1929 г. по време на празника на Свети Валентин в един гараж на Чикаго група гангстери, преоблечени като полицаи, примамват гангстерите от враждуващата с тях банда и от упор ги разстрелват. *Клането на Свети Валентин* влиза в анализите като исторически факт. Този факт очевидно е предшестван от решение: решението на едната гангстерска банда да ликвидира членовете на враждебната ѝ гангстерска банда. Според Барет Витгенщайн би се съгласил, че самото решение е факт, психологически факт. Но че това решение е морално осъдително, или зло, ако то действително е такова, не е факт. Както не е факт, че самото клане е морално осъдително, или зло, ако то действително е такова. Според Барет няма никакви фактуални критерии, които да ни „придвижат“ от групата факти от рода на решението на бандата, проведената организация за изпълнението на замисъла да бъде ликвидирана враждебната банда, разстрела на противниците, прикриването на следите, бягството и пр. до „факта“ на моралното осъждане. Това според Барет Витгенщайн не би нарекъл факт от рода на другите факти.^{xvi} Това е по-скоро *присъда* над фактите и в този смисъл е извън фактите. Етиката има отношение именно към тези „квази-“ или „надстроечни“ факти.

* * *

Обсъждането на етическите проблеми в един момент несъмнено опира до проблема за субекта на етическата воля и природата на доброто и злото. В *Дневниците, 1914-16*, Витгенщайн постулира, че носител на доброто и злото е волята („Ако не съществуваше волята, тогава нямаше да го има онзи център на света, който наричаме Аз и който е носител на етиката“^{xvii}) и това за втори път ни кара да изясним проблема за метафизическия субект, т.е. за носителя на знание и на воля за вършене на добро и зло.

В 6.423 Витгенщайн за първи път въвежда идеята за волята като носител на етическото, но в 6.43 изказва няколко оригинални идеи, които трябва да разгледаме, ако наистина искаме в дълбочина да разберем тази последна част на Трактата.

6.43 Ако добрата или зла воля изменят света, то това може да измени само границите на света, но не фактите, не това, което може да бъде изразено чрез езика.

Накратко, чрез това светът трябва да стане съвсем друг. Той, така да се каже, трябва да се смали или да порасне като цяло.

Светът на щастливия е различен от света на нещастния. (1)

В този афоризъм най-ясно проличава холистичният начин на мислене на Витгенщайн. Добрата или зла воля променят света, но не като променят фактите в него, а като променят неговите граници, като го свиват или уголемяват („порасне“, превежда Николай Милков).

Това на пръв поглед е много странна идея; свикнали сме да мислим, че светът се променя чрез промяна на фактите в него. Според Витгенщайн емпиричният свят, светът на фактите, няма отношение към етическото. Фактите или събитията сами по себе си не са добри или лоши. Те са просто явления, които се случват, както се случват. Тяхното възприемане обаче като добри или лоши зависи от добрата или зла воля на субекта. Как става това? Според Витгенщайн волята влияе и променя не толкова фактите в света, колкото отношението ни към света като цяло. Дадено събитие в определен контекст очевидно може да е невинно, безопасно и дори добро, достойно за похвала, но в друг контекст можем да го смятаме за нещо зло, низко, недостойно и нетърпимо. Действието, събитието, фактът сам по себе си не се е променил; променило се е обаче неговото значение. Светът в своите граници се е променил. В какъв смисъл е станал той различен свят? Това според Барет^{xviii} не е трудно да се разбере: просто добрата или зла воля ни кара да приемем един напълно различен свят.

Какво има предвид Витгенщайн, според Барет може да се илюстрира с пример от гражданската война в Северна Ирландия. В началото тя се води като враждебни действия от рода на стачки, недоволства, викове и сблъсъци. Но няма никакви убийства. След това един ден хладнокръвно е убит човек. С това според Барет е нарушен някакъв фундаментален принцип и злото заживява в света. Гражданската война вече е фундаментално променена. Злата воля

действително е променила света. Това става с общностите, но това се случва и с човека, с индивида. Неговата зла воля променя границите на света, в който живее: до определен момент той лъже и краде, но един ден убива и светът му коренно се променя, той влиза в *нов свят на престъпността*, става убиец. И с този последен акт на злата воля светът на човека коренно се променя.^{xix}

Така можем да си обясним и загадъчните думи на Витгенщайн за света на щастливия, който е различен от света на нещастния (6.43). Това се вписва в афоризъм 6.423 за волята като носител на етичното, за което не може да се говори. Волята като феномен интересува само психологията, но от етическа гледна точка да си щастлив, е смислено свързано с добрата воля, а да си нещастен - с лошата, злата воля.

В Дневниците, 1914-16, от дата 6.7.16 четем:

„И Достоевски наистина е прав, когато казва, че който е щастлив, изпълнява целта на съществуването.

Или може да се каже също, че целта на съществуването изпълнява онзи, който не се нуждае от никаква цел освен самия живот.“^{xx}

Какъв е източникът на тази удовлетвореност, на щастието от живота? Те извират според Витгенщайн от усещането, че сме в съгласие със света, с онази чужда воля над нас, наречена Бог. По-нататък подробно ще се спрем на тази чужда воля, а в случая ще приведем още едно изречение от Дневника на Витгенщайн: „За да живея щастливо, трябва да съм в съгласие със света. И точно това означава „да съм щастлив“.“^{xxi}

Записаните в дневника мисли за щастливия живот, както вече посочихме, са родени на фронта, сред лишенията, напреженията и ужасните новини за жертвите на войната. Няма как темата за смъртта, ежедневно гледана в очите, да остане извън размисъла за добрия живот. В записите от 8.7.16 откриваме следното: „Който е щастлив, не изпитва никакъв страх. Дори не се страхува от смъртта... страхът от смъртта е най-добрият знак за фалшив, т.е. лош живот.“^{xxii} Очевидно отношението към смъртта е издигнато като важен показател за това какъв живот водиш. Страхът от смъртта Витгенщайн приема не толкова като изпитание, колкото като симптом.

В Трактата откриваме, че щастливият живот изисква още едно условие или по-скоро *modus vivendi*. Този модус несъмнено има отношение към липсата на страх от смъртта. Щастливият, удовлетвореният човек живее не *във* времето, а пребивава в едно „вечно настояще“. В Дневника от 8.7.16 Витгенщайн ясно и пространно излага тази мисъл.^{xxiii}) Настоящото, вечността и етиката в случая си дават среща. Част от записа в дневника е пренесена в автентичния си вид и в Трактата:

6.4311 Ако под вечност се разбира не безкрайно времетраене, а безвремие, то тогава вечно живее този, който живее в настоящето.

Нашият живот е точно така безкраен, както е безгранично зрителното поле. (1)

Щастливият човек, човекът, който води *добър живот*, разглежда света *sub specie aeternitatis*. Той гледа на всичко не с оглед на някакви временни изгоди или загуби. Преходното, скоротечното не го вълнува. С него се занимава онзи, който *не* живее щастливо; той живее *във* времето, целесъобразно, прагматично, с изгодите и нуждите на *тук и сега*. Такъв живот не може да е в хармония със света, с чуждата воля. Когато живеем *във* времето, изпитваме страх от смъртта. Това не значи, че щастливият човек забравя за нея или че изобщо не умира. За него обаче смъртта не е от такова значение, тя не е част от живота, защото той живее *във* вечното настояще. За смъртта той няма опит; в известен смисъл за него няма смърт:

6.4311 Смъртта не е събитие от живота. Тя не се преживява. (1)

Това ни помага да си обясним и казаното от Витгенщайн в 6.4312:

6.4312 Безсмъртието на човешката душа във времето, т.е. вечният ѝ живот след смъртта, не само че не е гарантирано по никакъв начин, но преди всичко тази хипотеза съвсем не води до това, което винаги са искали да постигнат с нея. Защото би ли била решена някаква загадка с това, че аз продължавам да живея вечно? Нима този вечен живот не е точно толкова загадъчен, колкото и сегашният? Решението на загадката на живота в пространството и времето се намира *извън* пространството и времето.

(Тук не трябва да бъдат решавани проблеми на естествознанието.) (1)

Съгласно Витгенщайн за човека, който води добър живот, безсмъртието, или така нареченият много хипотетичен „вечен живот“, не решава никакви проблеми. Пребиваването във вечното настояще е всъщност вечен щастлив живот, в който човек няма опит от смъртта. Ето защо понятието за безсмъртие, както и понятието за смърт, са неприложими към добрия живот и следователно към етиката изобщо.

* * *

Всяко обсъждане на етически проблеми в крайна сметка стига до ценностите. В Трактата, в *Дневниците, 1914-16*, и в *Лекцията по етика* ценностите се обсъждат като пряко съпоставени, или по-скоро *противопоставени*, сблъскани, с фактите. Този подход е неизбежен, предпоставен, той следва пряко от развитата в Трактата логическа теория на езика. Вероятно няма да сме далеч от истината с твърдението, че в своята етика ранният Витгенщайн е жертва на оригиналната си теория на езика. Обсъждането на ценностите до голяма степен „онаглеждава“ и разширява произтичащите от тази теория изводи.

В началото на своята *Лекция по етика*, като следва Мур, Витгенщайн представя собствения си възглед за предмета на етиката. „Тя, разбира се, е общото изследване на това, какво е добро“.^{xxiv}

Витгенщайн обаче има по-широко виждане за етиката. За да го изясни, той използва практиката на сър Галтън, който прави няколко снимки на различни лица върху една и съща плака, за да получи образа на типичните черти, общи, да речем, за китайското лице или за лицето на която и да е друга раса.^{xxv} Приложен към етиката, методът е ясен: Витгенщайн изброява няколко схващания за предмета на етиката - тя е изследването на това, какво е ценно или какво е действително важно: „... етиката е изследването на смисъла на живота или на това, което осмисля живота, или на правилния начин на живот.“^{xxvi}

Резултатът от този експеримент е конструирането на една широка дефиниция на етиката, обемаща начина на живот на човека. Етическият начин на живот е животът, който си струва да се живее.

Именно в тази по-обща представа за етиката Витгенщайн поставя разглеждането на ценностната проблематика. От Трактата 6.42 вече знаем, че етическото действие не е мотивирано от никакви последици на действието, то е ценност само по себе си и за своя извършител носи *в себе си* награда или наказание. Тази представа за етическата постъпка от Трактата е конкретизирана в Лекцията по етика с определянето на етиката като онова, което има отношение към *абсолютната ценност*. Какво представлява тя, за Витгенщайн не е трудно да поясни: когато приятелят ви играе тенис и не се справя *добре*, вие мислите за „доброто“ в един тривиален или относителен смисъл. Затова, ако му направите бележка, може с основание да чуete в отговор: „Да, не играя добре, но аз и не желая да играя по-добре.“ Тогава, всичко е наред, бихте си казали вие.

Ако малкият ви син бърза и не се справя добре с краснописа в своето домашно и вие му направите бележка, че би могъл да пише *по-добре*, вие отново говорите за „доброто“ в относителен смисъл. Синът ви може да отговори: „Да, ако пиша по-бавно, ще пиша по-добре, но тогава ще изгубя време и ще играя по-малко футбол.“ Така за вас всичко е наред, защото очевидно заедно с вашия син в писането на домашното не виждате нищо повече от едно конкретно училищно задание.

Витгенщайн конструира нова ситуация, в която приятелят ви изговаря нелепа лъжа или се държи ужасно със своите родители. Ако при направените му бележки приятелят ви отговори: „Да, наистина се държа ужасно, но аз и не желая да се държа по-добре.“, вие не можете да приемете това и бихте възкликнали: „Но ти трябва да искаш да се държиш по-добре“^{xxvii}. Това е така, защото в случая мислим за „доброто“ в абсолютен смисъл. Моралното добро в тази ситуация ни задължава да действваме по строго определен начин или да изпитваме вина, ако не го направим. Аналогична ситуация сме в състояние да си представим и с малкия ни син. Ако в писането на домашното виждаме не просто поредното училищно задание, а го преценяваме от гледна точка на моралния (*витгенщайнски*) принцип „Всичко, което правиш, трябва да е направено добре“, ще схващаме доброто в абсолютен смисъл и тогава, ако искаме да възпитаме нашия син в духа на този принцип, очевидно отговорът му за нас е неприемлив. За да го убедим да промени отношението си към писането на домашното, вероятно ще прибегнем до *примери*, които и той и ние ценим и които смятаме, че трябва да бъдат следвани. Разбира се, най-силният пример би бил *нашият личен пример* и в този случай *говоренето в първо лице единствено число* се оказва *същностно изискване* на етическото говорене. Именно до този момент Витгенщайн неизбежно стига в своята *Лекция по етика*.

По-далечната цел на приведените от него примери в *Лекцията* се изяснява по-късно. В лекцията след малко той ни казва, че ако се напише книга, съдържаща пълното описание на света и всичко, което в него се случва, „тази книга с взрив би унищожила всички книги в света“^{xxviii}.

С това проблемът за ценностите опира до същността на *смисления език*: употребата на думите, както я познаваме във всекидневния дискурс или в науката, е ограничена до техните естествени значения при описанието на факти. Това е всичко, което могат да съдържат като смисъл. Етическото обаче няма нищо общо с фактите, нито с описанието на фактите; ето защо то няма нищо общо и с думите. Да се опитваме да използваме думата, за да изразим с нея етически смисъл, е все едно да се надяваме, че чашата за чай ще побере галон вода, излят върху нея. Колко обречен е подобен опит, Витгенщайн изразява с думите: „Етиката, ако тя е нещо, е свръхестествена, а нашите думи изразяват само факти...“^{xxix}. Това очевидно е друг вариант на афоризъм 6.42

Всяка ценност, например абсолютното добро, за да се изрази в езика, би трябвало да се изрази под формата на описание на факт, т.е. на състояние на нещата. И сега чуваме съкрушителния извод на Витгенщайн: „...абсолютното добро, ако то е подлежащо на описание положение на нещата, ще е нещо, което всеки независимо от своите предпочитания и наклонности с необходимост ще извърши или ще се чувства виновен, ако не извърши. Искам да кажа, че такова положение на нещата е химера. Никое положение на нещата не притежава само по себе си това, което бих искал да нарека *принудителна сила на абсолютен съдник* (к.м. - К.Л.).“^{xxx}

Всеки опит да се изказва етическото е обречен да резултира в безсмислици. И все пак Витгенщайн предлага определено тълкуване. Какво всъщност изразяваме всеки път, когато *нелегитимно* използваме термините за абсолютно добро и за ценността изобщо? Витгенщайн отговаря с позоваване на трите типични преживявания, които му дават представа за абсолютна ценност и абсолютно добро: удивлението, че светът е, чувството за абсолютна сигурност и чувството за виновеност. Тези чувства са ключови за светоусещането и светогледа на Витгенщайн. Това е бил личностно приживяван опит, вътрешно драматичен сблъсък между онова, което е чувствал, и невъзможността да го изкаже докрай. Фридрих Вайсман си спомня за разговор с Витгенщайн в къщата на Шлик във Виена на 30 декември 1930 г., когато Витгенщайн свързва собствените си идеи с тези на Хайдегер и Киркегор:

„Мога добре да схвана какво разбира Хайдегер под *битие* и *тревога*. Човешките същества притежават склонност да се сблъскват с границите на езика. Помисли си например за удивлението, че нещо съществува. Това удивление не може да се изрази под формата на въпрос и освен това не съществува изобщо никакъв отговор. Всичко, което можем да кажем, може априори да бъде само безсмислено. Въпреки това ние се блъскаме в границите на езика. Киркегор също

вижда това блъскане и дори го описва по много сходен начин (като хвърляне срещу парадокса)."^{xxxii}

Витгенщайн е разбирал аналогията между абсолютното добро и удивлението, че светът съществува. Това е удивление от мистичното, което е неизказуемо (Трактата, 6.44). Удивлението, че нещо изобщо съществува, може би е културологично обусловено.^{xxxii} Това е удивление не просто от факта, че има синьо или облачно небе, а че има небе изобщо. Аналогично, да се чувстваш сигурен в абсолютен смисъл, означава да се чувстваш сигурен не просто от пожар, земетресение, глад, обществени безредици и пр, а изобщо от каквото и да е.

Връзката на всичко това с етиката е, че в случая светът се схваща в модуса *sub specie aeterni*, т.е. холистично, като цяло, извън времето и пространството. Това е мистичен опит, на който Витгенщайн несъмнено е бил способен.

Този опит не може да се изрази, върху него не може да се *теоретизира*. По същите причини не можем да построим теория и на ценностите или на етиката изобщо. Затова и реакцията на Витгенщайн е изключително характерна, когато става дума да се създаде *теория на ценностите*.

Е ли ценността, пита Витгенщайн, особено състояние на съзнанието ни или е форма, присъща на определени данни на съзнанието? Той отговаря, че ще отхвърли всякакъв отговор, всяко обяснение на това какво е ценността, „и не защото обяснението е неправилно, а защото е *обяснение*". Аналогично и с теорията.

„Ако ми кажат, че нещо е *теория*, аз бих казал - Не, не! Това не ме интересува. Дори тази теория да е вярна, това не ме интересува.

За мен теорията е без стойност. Една теория не ми дава нищо."^{xxxiii}

Витгенщайн обобщава отношението си към етическата теория с думите „Ако можех да обясня етическото само със средствата на една теория, тогава онова, което е етическо, не е имало каквато и да е стойност."^{xxxiv}

Етическото, като неизразимо, непредставимо със средствата на една теория, не може да се предава като някакво количество информация или като знание, както се иска още на Сократ. Етиката, или може би по-точно моралът, не може да се *преподава* и *учи*, както се учи занаят или дадена дисциплина.

Витгенщайн вероятно е допускал, че етиката може да се култивира, възпитава чрез примери. И тези примери несъмнено имат най-голяма сила, когато са лични, т.е. на онзи, който „нелегитимно“ говори на етически теми. В този смисъл са много характерни думите на Витгенщайн в къщата на Шлик на 17 декември 1930 г. На тази среща той споделя:

„В края на моята лекция по етика аз говорих в първо лице единствено число. Смятам, че това е много съществено. Тук няма нищо, което повече да се твърди; всичко, което мога да направя, е да пристъпя напред като индивид и да говоря в първо лице.

Всичко, което мога да кажа е това: аз не се подигравам над този стремеж в човека; аз го почитам. И тук е съществено, че това не е социологическо описание, а че аз говоря *за себе си*."^{xxxv}

Това обяснява много въздействащия край на *Лекцията по етика*:

„Етиката, доколкото тя произлиза от желанието да се каже нещо за върховния смисъл на живота, за абсолютното добро, за абсолютно ценното, не може да бъде наука. Това, което тя казва, не добавя нещо към нашето познание. Но тя е документ за един стремеж на нашия дух, който аз лично не мога да не уважавам дълбоко и не бих принизил с цената на живота си."^{xxxvi}

* * *

Какво зная за Бог и смисъла на живота?

Витгенщайн, *Дневници*, 1914-16, 11.06.16

Ако се използват внимателно, *Дневниците* могат да послужат като най-добрия коментар на Трактата.

Еди Земах^{xxxvii}

В Трактата името на Бог/бог се споменава няколко пъти. В логическата част на книгата споменаването е, така да се каже, „образно-илюстративно“ с цел да се подсилят логическите тези. Такъв е например случаят с 3.031, където Витгенщайн прокламира: "Някой беше казал, че бог може да сътвори всичко, но само не нещо, което противоречи на логическите закони." (1) Важното в този афоризъм е онова, което е казано за логиката, а „бог“ - и в случая малката буква е показателна - по-скоро подсилва внушението. Аналогична е употребата на „бог“ и в 5.123 и 6.372.

Ако не сме прочели края на Трактата, от употребите на думата „бог“ би трябвало да заключим, че в своята логическа теория Витгенщайн го свързва единствено с безсилието му да влияе на логиката и нейните изисквания. Подобно впечатление е само частичната истина. В биографията на Витгенщайн проследихме подробно радикалната и драматична промяна на възгледите му за религията. Разполагаме и с епизод, който свидетелства за мисленето му за Бога като авторитет. Макар и от по-късно време, той е релевантен и за периода, когато Трактата се създава. В книгата на Вайсман за отношенията на Витгенщайн и Виенския кръг е описана важната дискусия върху доброто и Божията воля. Шлик е автор на книга по етика (*Проблеми на етиката*), в която разграничава две теологични интерпретации на моралното добро. Едната той нарича „повърхностна“ и съгласно нея дадено действие е добро, ако е в съгласие с Божията воля. Другата интерпретация Шлик нарича „по-дълбока“ и според нея доброто е добро само по себе си и ако Бог го желае, то е, защото е добро, а не обратното. По този въпрос Витгенщайн изразява право противоположен възглед и с оглед силата на Божията воля позицията му е много характерна:

„Смятам, че първата интерпретация е по-дълбока: онова, което Бог заповядва, това е доброто. Тъй като тя отстранява всяко обяснение „защо“ е добро, докато втората интерпретация е повърхностна, рационалистична и се развива, „сякаш“ можете да изложите причина за онова, което е добро.

Първата концепция ясно казва, че същността на доброто няма нищо общо с фактите и следователно не може да се обясни от никаква пропозиция. Ако съществува пропозиция, която точно изразява онова, което мисля, това е пропозицията: Което Бог заповядва, то е доброто." ^{xxxviii}

От случая става ясно, че за Витгенщайн именно Бог и неговата воля е върховният авторитет в областта на етиката.

В Трактата най-важният афоризъм за Бог, в който за него е изказана съдържателна идея, е 6.432:

Това, *как* е светът, е напълно безразлично за висшето. Бог не се разкрива *в* света. (2)

Към „висшето“ очевидно можем да отнесем не само Бог, но и ценностите. Сферата на ценностите е *извън* света, т.е. извън царството на случайностите. Няма как Бог да е „нещо“ *сред* останалите неща в света. Той не се разкрива като факт или събитие, защото не е нещо случайно. За него не можем да говорим на смисления език по същите причини, поради които не можем да говорим на смисления език и за ценностите. Невъзможно е например да създадем и каквато и да е теория за Бог.

За Бога и възгледа на Витгенщайн за него научаваме далеч повече от *Дневниците*, 1914-16, и най-вече от записите на 11.06.16 и 8.7.16. Част от развитите тук ценни идеи в автентичния си вид са непосредствено пренесени в Трактата. Най-важните записи излагат представата на Витгенщайн за Бог и връзката му с решаването на проблема за смисъла на живота. В тази част от *Дневниците* етичното и религиозното неразделно и неразлично вървят ръка за ръка. (Поради голямото значение, което отдавам на тази част от *Дневниците*, прилагам най-важните записи по дни в отделно Приложение 2 в края на книгата. Преводът от немски е на доц. д-р Константин Янакиев и е направен по изданието: *L. Wittgenstein, Tagebuecher 1914-1916. In: Werkausgabe, Bd. 1, Suhrkamp, Frankf.a.M., 1984.*)

„Смисълът на света, т.е. смисълът на живота, можем да наречем Бог.

И да свържем това с образа на Бог като баща.”

(11.6.16)

Че светът и животът са едно, ни казва и Трактата (5.621). В книгата обаче никъде не срещаме образа на Бог като баща. Това несъмнено е била твърде интимна интуиция на Витгенщайн, която не е пожелал да сподели с другите. Ако вземем предвид, че по негова заповед *Дневниците* му от 1914-16 година е трябвало да бъдат унищожени, можем да спекулираме относно идеята за Бог като баща. Дали в случая е мислел за Карл Витгенщайн и неговото всемогъщество, което безспорно е наподобявало това на Бога? Дали, напротив, от трите ипостаса на Бог в християнството този на Бог-отец е бил най-близо до всичко, което се е стремил да изрази? Подобни въпроси завинаги ще останат без отговор, но дневниците от онова време показват колко усилено Витгенщайн се опитва да осмисли традиционните религиозни изрази. Най-традиционният смисъл на Бог-отец е, че ние сме Негови създания и че не само ние, но и целият свят е създаден от Него. Именно в качеството си на Негови рожби, творения, ние зависим от Неговата воля и от Неговите грижи.

Тази идея за нашата зависимост от волята на Бог е пространно развита в *Дневниците* и съответно в Трактата, но преди да я проследим, трябва да се спрем и на представата за Бог, или по-скоро за появата на Бог, развита в *Лекция по етика*. Тук Витгенщайн директно заявява: „Така искам да ви внуша, че някои характерни злоупотреби с нашия език пронизват всички етически и религиозни изрази. Всички тези изрази изглеждат на пръв поглед просто сравнения. "^{xxxix} И по-нататък: „В този смисъл всичко в религиозния език, изглежда, се употребява като сравнение или пък алегорично. Защото когато говорим за бог и че той вижда всичко, и когато коленичим и му се молим, всички наши думи и действия приличат на части от една голяма и сложна алегория, която го представя като човешко създание с огромна мощ, чието благоволение се опитваме да спечелим и т.н. и т.н. "^{xl}

Както се вижда, дори през 1929 година, когато изнася лекцията, Витгенщайн все още е изцяло под влиянието на развитите в Трактата логико-лингвистични идеи. В *Лекцията* живее представата за Бога, появил се по причина на „злоупотреба с езика“, на някакво неправомерно сравнение или алегория. Тази представа за възникването на Бог, и на религията изобщо, е твърде елементарна, както е елементарно и нейното оборване.^{xli} Почти на момента в собствения си, вече добре изпитан, маниер на аргументиране и изказ Витгенщайн за пореден път „решава“ загадката, свеждайки нещата до безсмислицата: „Така в етическия и религиозен език ние като че ли постоянно използваме сравнения. Но едно сравнение трябва да бъде сравнение за нещо. И ако аз мога да опиша един факт с помощта на сравнение, аз трябва също така да мога да изоставя сравнението и да описвам фактите без него. В нашия случай опитаме ли да захвърлим сравнението и просто да изложим фактите зад него, ние намираме, че няма такива факти. И така онова, което отначало беше сравнение, сега изглежда чиста безсмислица. "^{xlii}

Да обърнем внимание, че за Витгенщайн „чиста безсмислица“ е само *говоренето* за Бог. Обаче Бог е нещо твърде значимо и важно; в *Дневниците* (11.6.16), нека повторим това, той директно свързва Бога и смисъла на света: „Смисъла на живота, т.е. смисъла на света, можем да наречем Бог“^{xliii}. В Трактата подобно внушение е също налице, макар и косвено. В 6.41 четем: „Смисълът на света трябва да се намира извън него.“ (1).

От гледна точка на Трактата „извън света“ има много неща, но *Дневниците* показват, че когато мисли за света, Витгенщайн мисли именно за Бог. Нито в Трактата, нито в *Дневниците* не става ясно какъв точно е смисълът на света. Очевидно целта на Витгенщайн не е да ни „просвети“ относно него, а да ни внуши, че светът, т.е. съвкупността от фактите сами по себе си, като така-съществуващото, не могат да се разберат. И ако носят някакъв смисъл, то този смисъл е *извън* самите тях. Него именно Витгенщайн нарича Бог.

Смисъла на живота обаче Витгенщайн изобщо не свързва с някаква цел или функция. Трябва да се съгласим с Барет, че нищо в Трактата или в *Дневниците* от онова време не показва, че проблемът за смисъла на живота може да се сведе до въпроси от рода на *Защо сме тук?* и *Накъде отиваме?* или *Каква е съдбата ни?* и *Какво трябва да правим?*. Трактата обаче ясно показва, че *въпросът* за смисъла на живота просто не може да бъде зададен, тъй като не може да получи смислен отговор под формата на нещо, *което може да се каже*. И именно това е

отговорът (Трактата, 6.5). Този въпрос заедно със своя отговор, като много други неща, потъват в тихото царство на неизказуемото, на мълчанието.

Дневниците все пак хвърлят светлина върху аспекти на връзката между Бога и смисъла на живота:

„Молитвата е мисълта за смисъла на живота." (11.6.16)

„Да вярваш в Бог, означава да разбираш въпроса за смисъла на живота.

Да вярваш в Бог, означава да виждаш, че не всичко свършва с фактите на света.

Да вярваш в Бога, значи да виждаш, че животът има смисъл." (8.7.16)^{xliv}

Към Бог обаче, и по-специално към волята на Бога, ни води не само проблемът за смисъла на живота. Към Бог ни насочва и фактът, че светът ни е *даден* и тази даденост произвежда у нас чувството на безпомощност пред така-дадеността на света. Не можем да променим съвкупността от фактите в света; нещо повече, изправени пред тях, ние усещаме, че сме зависими от някаква *чужда воля*. И сега именно нея можем да наречем Бог. Това е друго лице, друго измерение, в което Бог живее в представите на Витгенщайн.

* * *

Наличието на чужда воля в света създава особено отношение между мен и нея. Понеже това е волята на Бог, тя е всесилна, непреодолима. С осъзнаването на нейното наличие у нас заживява и мисълта, че можем да установим с нея отношение на съгласие. Витгенщайн предпоставя тази възможност, без да я обсъжда. Нещо повече, установяването на съгласие със света, т.е. чуждата воля, той пряко обвързва с щастливия и следователно *добрия живот*.

„За да живея щастливо, трябва да съм в съгласие със света. И точно това означава "да съм щастлив".

Тогава съм в съгласие с онази чужда воля, от която като че ли съм зависим. Т.е.: "изпълнявам Божията воля".^{xlv}

В този контекст се появява и идеята за съвестта: „Съвестта е Божият глас."^{xlvi} Гласът на съвестта е онзи коректив в живота, който ни казва дали сме в съгласие с чуждата воля. Ние сме така устроени, че съвестта няма своя противоположност; с други думи, когато сме в съгласие с Божията воля, просто сме щастливи и това е всичко; няма механизъм, който непрестанно да ни напомня, че сме в хармония с волята на Бог. Механизмът на съвестта обаче сработва, когато грешим и нарушаваме съгласието между нашата и Божията воля; тогава сме не просто нещастни, но и измъчвани от гласа на съвестта, гласа на Бога.

Когато постулира в 6.373 „Светът е независим от моята воля" (2) и в следващия афоризъм подсилва тази мисъл с пояснението, че „Дори всичко, което ние искаме, да се случва, то това все пак би било само една, така да се каже, милост на съдбата." (2), това не трябва да ни обрича на пълна пасивност. Така оставени, тези афоризми ни оставят безутешни, изпълват ни с дълбок песимизъм. *Дневниците* обаче, и по-специално записът от 8.7.16, поправят това впечатление за краен пацифизъм и песимизъм. Макар Бог да е независимият от волята ни свят, който ни внушава, че зависим от някаква чужда воля, ние сме в състояние да „направим себе си независими" и в този много относителен смисъл да „властваме" над него.

Това е всъщност власт, придобита с цената на отказ от власт. Ние се отказваме от всеки опит или желание да влияем върху света, върху така-битието. Именно по този начин постигаме позитивната власт над света, защото се издигаме над превратностите и случайностите и влизаме в съгласие с онази най-висша инстанция, наречена Бог. („От съдбата мога да направя себе си независим." (8.7.16)) Да възпитаваме такъв начин на мислене, означава да изградим себе си като сила, с която трябва да се съобразяват.

Колко голямо значение е отдавал на този момент Витгенщайн, говори онзи афоризъм в *Дневниците*, в който несъмнено живее самочувствие и достойнство: „Има две божества - света и моето независимо Аз."^{xlvii}

Двете божества принадлежат към мистичното. В 6.45 Витгенщайн казва, че винаги когато говорим за света като за ограничено цяло, ние сме в сферата на мистичното.^{xlviii} В 6.522 той отново прибягва до мистичното, този път за да допълни, че то е онова, което се показва, но не може да се изрази. Такова е всъщност и „второто божество“, независимият Аз, метафизическият субект на познанието и носителят на етическата воля. Като граница на света той не е в света.

Синята книга • Кафявата книга На Лудвиг Витгенщайн

<knigabg.com/index.php?page=book&id=8471&PHPSESSID=814b594971cf9f588c206c3d18b10ba2>

Мария Стойчева

в.Култура , брой 32, 22 септември 2006

Тези две работи са недовършените скици на Философски изследвания - вероятно една от най-важните и влиятелни философски творби на ХХ век. "Синята книга" е набор от бележки, диктувани от Витгенщайн на неговите студенти в Кеймбридж през 1933-1934 г. "Кафявата книга" е план за онова, което накрая се превръща в първа част на Философски изследвания. Тази книга разбулва покълването и разрастването на идеите, които намират своя окончателен израз в късното творчество на Витгенщайн. Ето защо "Синята книга" и "Кафявата книга" са наистина необходими както на изследователите на Витгенщайн, така и на всички онези, които искат да проследят "от първа ръка" как се разгръща онзи мисловен процес, който променя фундаментално хода на съвременната философия.

Ръкописите и диктуваните от Лудвиг Витгенщайн текстове едва ли могат да се класифицират като ясно обособени трактати по някаква определена философска тема. Както споделят изпълнителите на литературното му наследство и всички изследователи на философа, това, което съставлява този богат първичен материал, е огромен брой тетрадки в различна големина, съответстващ брой на диктувани печатани текстове, папки и кутии, пълни с отпечатани листове, както и някои записи на негови диктовки. Общият брой на страниците в наследството наброява близо 20 000. От тези многобройни четени или непознати бележки всъщност излизат поредицата от "книги на Витгенщайн".

Защо се налага тази условност при употребата на думата "книга" в този случай? Какво означава "книга на Витгенщайн"?

Темата за "книгите" на Витгенщайн е свързана не само с факта, че почти всички представляват текстове, събрани и организирани от изпълнителите на неговото литературно завещание, но и с начина, по който той работи. В много случаи различията в размера на тетрадките малък и голям формат са свързани с определена роля в процеса на работа на Витгенщайн: тетрадките например съдържат кратки бележки, записки, фрагменти на изречения, кратки напомнящи изрази и други. Тези бележки служат като основа за записките на Витгенщайн в по-дебелите тетрадки голям формат, които често могат да се разглеждат и като техни преписи. Много изследователи на Витгенщайн отбелязват, че четенето на тези бележки и записки представлява нещо като проследяване на това, което се случва в ума на Витгенщайн. Като ги четем, можем да кажем, че имаме възможност да видим как мисли Витгенщайн.

Текстът, който сега се предлага на български език с помощта на Австрийското дружество "Лудвиг Витгенщайн", не може да се отнесе към публикуваните посмъртно "книги" на Витгенщайн, "философските изследвания" излизат едва през 1953 г., но можем да кажем със сигурност, че идеите, които се развиват в тях, са познати и дискутирани и вече са упражнили съществено влияние върху развитието на философската мисъл в британските университети. Това е поради факта, че два ръкописа, разпространявани като тетрадки, играят всъщност ролята на "книги", които се четат, анализират; към които се правят позовавания; с мислите, в които

философите вече се съобразяват или се опитват да осмислят по свои собствени пътища. Тези два разпространявани текста са "Синята книга" и "Кафявата книга".

"Книгите" на Витгенщайн не попадат в традиционните категории философстване и философско изложение. Не може да се каже, че той има и аналог в който и да е философ от своето време или от аналитичната традиция на ХХ век, на която той с основание се смята като един от най-големите представители и пропоненти. Освен специфичността на неговото философстване и философски вярвания, които без съмнение оказват Влияние върху формата на изложението им, неговите книги в най-голяма степен олицетворяват убеждението, че рафинирането на философския текст отнема от дълбокия смисъл и изглаждането на структурата не ни помага да вникнем в дълбочината на мисълта. Както казва Витгенщайн, не е лесно да намерим пътя си и често ни обхваща чувството, че "като че ли трябва да зашием скъсана паяжина с голи ръце".

В една от своите книги, дълбоко вдъхновена от Витгенщайн, Филипа Фут ни припомня за лаконичния съвет, който той дава на една от двете философски дискусии, на които присъства в Оксфорд. Витгенщайн прекъсва лектор, който усеща, че ще каже нещо логически следващо от тезата му, но очевидно абсурдно, и Вместо това се опитва да го изкаже по по-добър и смислен начин. "Не, кажете каквото искате да кажете. Кажете го в грубата му форма и след това ще видим как ще се оправим." - са думите на Витгенщайн. Това е най-добрият съвет и към всички, които четат "книгите" на Витгенщайн. Тук философията излиза в нейния суров вид, така както мисълта се ражда импулсивно, без да се шлифова или подрежда, независимо от това в колко суров вид може да ни изглежда. Това е, ако използваме думите на Фут, "животът, денят, месецът, годината на суровата, груба мисъл", която понякога толкова се страхуваме да изкажем или напишем, тъй като ни се струва обезпокоително нелепа и смешно абсурдна за живота и в писмен вид. Трябва ли винаги да бързаме да изгладим и оформим напирещите мисли? Можем ли във философията да работим толкова бавно, за да дадем живот и на суровия мисловен материал?

Много от мислите и записките могат да ни се сторят сурови, неоформени и незавършени. Те предполагат по-нататъшен анализ, понякога разгадаване, осмисляне, но в същото време изключват възможността да бъдат полирани, така че да изглеждат добре оформени или редактирани. Витгенщайн нееднократно основава разсъжденията си на твърдения, които "грубо" или "много грубо" определят, разграничават, разделят или обосновават нещо. Но също така намираме категоричното мнение на Витгенщайн, че "грубостта на това описание по никакъв начин не намалява силата на аргумента".

Освен като достъпно въведение към стила и късната философия на Витгенщайн, Синята и Кафявата книга могат да се определят и като необходима стъпка към основните текстове на късния Витгенщайн. Специално трябва да се подчертае и дидактическата стойност на текста, който се представя на българския читател. Според Макс Блак не може да има по-добро Въведение към Витгенщайн от "Синята книга". Простотата и разбираемостта ѝ той причислява към основните ѝ достойнства, които я правят не само необходим увод към философията на Витгенщайн, но и на които се дължи непосредственото ѝ въздействие и привлекателност. Естественото усложняване на текста на "Кафявата книга" дидактически помага навлизането в по-сложното и деликатно преплетеното, и като такава понякога объркващо и изискващо тълкувания изложение на "философските изследвания", които често се определят като вероятно най-важната и най-влиятелна книга на ХХ век.

"Философът", пише Витгенщайн, "не е гражданин на нито една общност от идеи. Именно това го прави философ." Няма да е пресилено да кажем, че през целия си живот Витгенщайн стои отвъд философски школи и в някакъв смисъл презира съвременните му моди на мислене. Със своите собствени творби обаче, съзнателно или несъзнателно, той създава една нова общност от идеи. философът публикува много малко и страни от всякакъв вид известност; но въпросите, по които разсъждава пред много малка група от ученици, сега са във въздуха, залите и библиотеките на университетите по света.