

---

# RAZUMNI GOVOR IN MISTIČNI MOLK

A n d r e j U l e

## Uvod

V razpravah o razmerju med razumom, točneje razumnim govorom, in mističnim umevanjem stvarnosti pogosto nastopa mnenje, da razum ostaja zgolj na površini duha, medtem ko gre mistično umevanje v njegovo globino. Mistiko tu razumem predvsem kot izjemno razvito obliko intuitivnega, tj. transverbalnega, vendar ne nujno nadmiselnega (nadracionalnega) umevanja duha, duha pa kot celoto potencialov za celostno razumevanje smisla bivanja, življenja, govora in delovanja.

Ker je logika pogosto razumljena kot najbolj izrazito ali izrecno orodje razuma, se nadalje verjame, da gornja razlika velja tudi za razmerje med logiko oz. logično argumentacijo in mističnim umevanjem, tj. da logična argumentacija ne dosega globin duha, ki so dostopne mističnemu umevanju. Skušal bom pokazati, da to »pravilo« pozna pomembne izjeme, namreč izjemno globoke mislece Zahoda in Vzhoda. Ti misleci so uspeli prodreti do duhovnih globin prav s pomočjo izjemno logično zgrajenega razmišljanja. Za svojo razpravo sem izbral dva prominentna misleca, enega s t. i. Zahoda in drugega s t. i. Vzhoda, namreč Ludwiga Wittgensteina in Nagarjuno. Prvi je postal znamenit s svojim *Logično filozofskim traktatom*, v katerem se je z »mističnim« na neki način soočil s čisto logiko, kasneje pa je to soočenje posredoval na še bolj prefinjen in posreden način v svoji »terapevtski« metodi jezikovnih iger. Drugi pa je verjetno največji budistični mislec po samem Budi, ki je močno zaslužen za razvoj t. i. mahajane oz. »velikega voza« in je zlasti v svojem

glavnem delu *Mulamadhhyamakakarika* (*Temeljni spevi o srednji poti*)<sup>1 2</sup> skušal z mrežo prefinjenih dialektičnih argumentov v bralcu vzbuditi zavedanje t. i. praznine (*sunyata*), tj. medsebojne soodvisnosti in brez-sebnosti (*anatman*) vsega bivajočega (in nebivajočega). Ob tem bom v razpravo pritegnil še druge sorodne misli in mislece.<sup>3</sup>

Osrednja točka moje primerjave bodo paradoksi samoukinjanja oz. preseganja mišljenja s pomočjo mišljenja, ko ta prehaja v *nemiselno umevanje*. Tovrstne paradokse lahko najdemo v različnih duhovnih tradicijah in filozofijah. Verjetno najbolj znani so t. i. *koani* v *zen budizmu* (oz. *gong-ani* (poročila o primerih) v kitajskem *chan budizmu*), v katerih najdemo številne primerke paradoksnih pogovorov med zenovskim mojstrom in učencem ali pa kar paradoksne izjave mojstrov, ki so nastale ob raznih priložnostih. Kljub videzu popolne iracionalnosti in nedoumljivosti je »poanta« teh paradoksov, da se mora učenec prebiti skozi tako, da do skrajnih meja izpili in napne svoj razum, ko jih skuša znova in znova miselno dojeti in razumeti, nakar se mu nekoč morda posreči čudežni preskok z ravni racionalnega uma (razuma) na raven intuitivnega dojetja resničnosti.

Eden izmed vzorčnih primerov tovrstnih razgovorov je *koan o praznini*, ki se je odvijal med nekim menihom in *chanovskim* mojstrom Chao-Choujem (jap. Džošujem). Ta *koan* je kasneje postal prvi oz. vstopni *koan* v znameniti zbirki *koanov Wu mën kung* (jap. *Mumonkan*) oz. *Vrata brez vrat*:

Učenec je vprašal kitajskega mojstra Džošuja (Chao-Choua): 'Ali ima pes naravo Bude?'

Džošu mu je odgovoril: 'Mu!' (kit. 'Wu'). (Cerar, 1986: 9)

<sup>1</sup> To dolgo ime poslej krajšam (kot je to pogosto v strokovni literaturi) v *Karika* (*Spevi*). Ker zapis sanskrtskih imen v latinici ni povsem standardiziran, uporabljam, kjer to le mogoče, poenostavljeno pisanje sanskrtskih besed, ki je slovenščini bližje.

<sup>2</sup> Naziv »srednja pot« (*madhyamaka*) nas nehote napeljuje v misel, da gre za nekakšno nenehno iskanje kompromisa ali ravnoesja med ekstremi. Vendar v budizmu ne gre za to, temveč za pot, ki poteka v neizrekljivi »prazni« sredini med ekstremi, zato bi bil nemara bolj točen prevod »pot po sredi«, vendar to tu opuščam, da ne bi prišlo do nepotrebnih zapletov.

<sup>3</sup> Pri tem se naslanjam na svoj sestavek »Logic and contemplation – a Wittgensteinian approach« (2008). Izraz »*anatman*« prevajam kot brez-sebnost in ne kot »brezosebnost«, kot ga je npr. prevajal Pečenko, ker gre za odsotnost upanišadskega »*atmana*«, tj. »čistega sebe« (seb-stva) in ne le osebnosti, osebe ali jaza.

Beseda »wu« v kitajščini (in podobno »mu« v japonščini) pomeni dobesedno »nič«, »prazno« ali »ne«, vendar meri v tem primeru prav na nasproten, pozitiven pomen. Označuje torej *poenotenje*, ali bolje, *nedvojnost* dveh nasprotnih si pomenov, tj. ne/da, nič/prazno in bit/polno. Gre torej za paradoks, ki je obenem logičen in mističen. Odgovor nanj ne more biti »da« ali »ne«, temveč neki izraz *trans*-razumskega uvida v to, čemur budisti pravijo »naša prava narava«. Pri tem mora um preiti celo vrsto logičnih kombinacij odgovorov. Nekaj podobnega najdemo že pri nekaterih Budovih govorih in seveda pri Nagarjuni, ki kot možne odgovore na razna vprašanja zavrača ne le »da« in »ne«, temveč tudi »da in ne« ter »niti da niti ne«. Argumentativna sled, ki nas vodi k tem zavračanjem, se imenuje *catuskoti* oz. štirikotnik (*tetralema*).

Logičnega sklepanja sicer ne moremo neposredno »uporabiti« v mistični kontemplaciji, lahko pa nam pomaga pri pripravi oz. senzibilizaciji našega uma nanjo. Lahko torej rečemo, da se ta prehod zgodi *ob* razumu, ne pa *z* njim ali *proti* njemu, tj. kot čisto iracionalni skok v »temo mistične svetlobe«.

### Wittgenstein in izločanje psevdo-smiselnega govora iz logično-konceptualnega prostora jezika

Wittgenstein nam zlasti v *Traktatu* ponuja zgleden primer indiciranja mističnega umevanja, saj razvije celo paleto zahtevnih logičnih refleksij jezika in odnosa jezika do sveta. Lahko bi rekli, da predstavlja metodo za »izločanje« vseh psevdo-problemov in psevdo-rešitev teh problemov iz logičnega oz. konceptualnega prostora jezika-sveta. Wittgenstein se je trudil podati »jasen uvid« v pogoje smiselnega govora in mišljenja. V *Traktatu* se to »dogaja« z razkrivanjem logičnih meja smiselnega govora o svetu. Tudi v svoji kasnejši filozofiji, ko je marsikatero od zgodnjih »teorij« in »metod« opustil ali celo zavrgel (npr. teorijo o stavku kot logični sliki dejstev in metodo dokončne logične analize stavkov do »ravn« t. i. elementarnih stavkov), je še vedno ohranil težnjo po praznjenju konceptualno-jezikovnega prostora jezika, tokrat s pomočjo raziskovanja različnih jezikovnih iger, katerih inherentne meje je prikazal s stavki, ki so bili bodisi nesmiselni bodisi nujni, vendar povedno prazni.

Zlasti v *Traktatu* je Wittgenstein svojo metodo praznjenja logično-konceptualnega prostora jezika od filozofskih in drugih psevdo-problemov in domnevno smiselnih stavkov povezoval s »kazanjem« na presežno, neizrekljivo dimenzijo jezika in mišljenja, ki jo je poimenoval tudi »mistično«. Mistično po Wittgensteinu zajema »fenomene«, kot je »naziranje sveta *sub specie aeterni*«, »občutek sveta kot omejene celote«, kot dojemanje tega, *da* svet je, ne pa, *kako* je (Wittgenstein, 1976, 6.44, 6.45). Wittgenstein je mistično gledanje sveta kot omejene celote očitno povezoval tudi z »rešitvijo življenjskega problema«, namreč kot »izginotje tega problema«, ki spremlja uvid v smisel življenja. V svojih *Dnevnikih* iz časa prve svetovne vojne je zapisal podobne misli, dodal pa je še pomembno vprašanje »Ali lahko živimo tako, da življenje preneha biti problematično? Da *živimo* v večnosti in ne v času?« (Wittgenstein, 1969, zapis iz 6. 7. 16). Vendar najdemo podobne ideje tudi v *Traktatu*: »Če nam večnost ne pomeni neskončnega časovnega trajanja, ampak brezčasnost, potem večno živi tisti, ki živi v sedanjosti« (6.4311) in še »Rešitev skrivnosti življenja v prostoru in času je *zunaj* prostora in časa« (6.4312).

Wittgenstein je sicer tik pred znamenitim zaključnim stavkom *Traktata*, ki »zapoveduje«, da moramo o neizrekljivem molčati (7.), domnevno zavrnil vse predhodne stavke kot nesmiselne:

Moji stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, na kraju spoznal za nesmiselne, ko se bo skozi njih – na njih – povzpел iz njih. (Mora tako rekoč odvreči lestev, potem ko je splezal po njej.)

Te stavke mora prevladati, potem bo videl svet pravilno. (6.54)

Vendar bi bilo hudo neprevidno sklepati, da se je Wittgenstein s tem preprosto »poslovil« od mističnega oz. vsaj od slehernega razmišljanja o njem. Kajti ne gre le zato, da moramo stavke *Traktata* prepoznati za nesmiselne, temveč jih moramo »prevladati« tako, da bomo »svet videli pravilno«. Kaj pa je to, »pravilno videnje sveta«? Ne more biti nič drugega kakor »mistično« videnje sveta s stališča večnosti oz. brezčasje, kjer vsi življenjski problemi izginejo in nam postane jasen smisel življenja.

V svojih *Dnevnikih* je Wittgenstein zapisal še nekaj pomembnih misli, ki osvetlujejo »pravilno videnje sveta«, npr. naslednji zapis o enotnosti etike in estetike:

Umetniško delo je predmet, uzrt *sub specie aeternitatis*; in tudi dobro življenje je svet, uzrt *sub specie aeternitatis*. To je zveza med umetnostjo in etiko. ...

Vsaka stvar pogojuje ves logični svet, tako rekoč ves logični prostor.

(Vsiljuje se nam misel): Stvar, uzrta *sub specie aeternitatis*, je stvar, uzrta na ozadju vsega logičnega prostora. (Wittgenstein, 1969, zapis iz 7. 10. 16)

Če vzamemo to Wittgensteinovo misel kot izhodišče za razlago njegovih izjav o »pravilnem videnju sveta«, potem lahko njegove stavke presežemo (in ne zgolj spoznamo za nesmiselne) šele, če in ko smo na svoj svet sposobni zreti skupaj z logičnim prostorom, ki mu odpira možnost obstoja. Za to pa je potrebna ne ravno lahka pot skozi stavke *Traktata* – kot nekakšno dviganje po lestvi, ki jo, potem ko smo splezali po njej, lahko zavržemo.

Ta Wittgensteinova metafora močno spominja na znamenito Budoovo misel, da je njegov nauk kot splav, ki nam omogoča prehod čez »reko *samsare*«, a ga, potem ko smo splezali na drugi breg (tj. se utrdili v uvidu v *nirvano*), snamemo s hrbta in pustimo za seboj.

Podobno tudi Wittgensteinova zavržba vseh trditev in teorij o življenjskem problemu ne pomeni trivializacije problema, temveč izginotje vseh teorij in razprav o njem, vseh iskanj jezikovnih odgovorov nanj. Wittgenstein se zaveda, da tovrstno prizadevanje ne privede do smiselnega rezultata, kajti vsi smiselni stavki o življenju se tičejo zgolj življenja kot »naravnega dejstva« v svetu, vendar pa celo odgovor na vsa možna znanstvena vprašanja ne dá odgovora na problem življenja. Zato paradokсно dodaja: »Seveda pa potem ne bi bilo nobenega vprašanja več: in prav to je odgovor.« (6.52)

V *Filozofskih raziskavah* Wittgenstein ni več iskal »smisla življenja« zunaj sveta, v brezčasnosti ipd., temveč v zvajanju rabe besed z njihove »metafizične« na t. i. »vsakdanjo« rabo (na običajni jezik) (Wittgenstein, 1984: § 116). Vendar tudi to zvajanje ni nobeno trivializiranje v smislu nekega »naivnega« govora »običajnih ljudi«. Kajti celo analiza filozofskih izjav ob pomoči njihovega zvajanja na običajni jezik nakazuje realne probleme, ki nastopajo v njih, namreč razliko med t. i. *globinsko* in *površinsko* slovnico (§ 664). Filozofski stavki izražajo globoke probleme in podobno globoka mora biti tudi njihova rešitev. Vendar po Wittgensteinu njihova globina ni neka *metafizična* globina, temveč globina,

ki nam je na neki način *zelo blizu*, tj. blizu naši običajni rabi jezika in naši *življenjski* obliki, tako da jo zaradi bližine kaj radi spregledamo.

Filozofija zgolj razgalja in ničesar ne pojasnjuje ali izpeljuje. – Ker vse leži odkrito pred nami, nam ni niti treba ničesar pojasnjevati. To, kar je nemara skrito, nas namreč ne zanima.

Z izrazom 'filozofija' bi lahko označevali tudi to, kar je mogoče uvideti *še pred* vsemi odkritji in dognanji. (§ 126)

V *Filozofskih raziskavah* gre analiza jezika do meja ustreznih jezikovnih iger, ne do meja jezika ali mišljenja na splošno, kar je bila Wittgensteinova »ambicija« v *Traktatu*. Poznemu Wittgensteinu je zadostovalo jasno zaznavanje meja jezikovnih iger. Naslednjo misel, ki govori neposredno o filozofiji matematike oz. o paradoksih sodobne matematike in logike, lahko razširimo tudi na Wittgensteinovo celotno filozofijo jezika:

Ključno pri tem je, da podamo pravila oz. tehniko za neko igro, nato pa med sledenjem pravilom ugotovimo, da stvari ne potekajo tako, kot smo spočetka domnevali, da bodo potekale, tj. da smo se tako rekoč zapletli v svoja lastna pravila.

In ravno to zapletanje v svoja lastna pravila je tisto, kar želimo razumeti, tj. to, o čemer si želimo priti na jasno. (§ 125)

Kasneje v *Raziskavah* doda Wittgenstein še eno pripombo o zapeljivosti iskanja »filozofskih« razlag problemov:

Naša napaka je, da iščemo razlago tam, kjer bi morali iskati 'prafenomene', tj. tam, kjer bi morali reči: *igramo to-in-to jezikovno igro*. (§ 654)

Sklepamo lahko, da za Wittgensteina to, kar se zdi le kot nekakšna *poskusna rešitev* kakega problema – namreč to, da pokažemo na neka domnevno čisto jezikovna dejstva –, *je rešitev*, saj nam pokaže *pogoje možnosti za nastop problema*. V neki svoji zabeležki iz l. 1948 je Wittgenstein to »metodo« prikazal z naslednjo prispodobo:

Kjer gredo drugi naprej, jaz ostanem na mestu (Wittgenstein, 2005: 106; prevod je nekoliko prirejen).

Svoje temeljno izhodišče je Wittgenstein še jasneje izrazil v t. i. *Listkih*:

Tukaj trčimo ob pomenljiv pojav, ki je značilen za filozofske raziskave: dejal bi, da težava ni v tem, da ne najdemo rešitve, temveč prej v spoznanju, da je rešitev nekaj, kar je videti kot le predhodni korak k njej. 'Pravkar smo povedali vse.' – In prav to je rešitev – in ne nekaj, kar bi temu sledilo.

Prepričan sem, da je to povezano s pričakovanjem, da bomo za težavo našli rešitev, medtem ko se rešitev nahaja v opisu, če mu v svojem razmišljanju le odmerimo pravo mesto, tj. če si z njim dejansko damo opravka in ne skušamo iti čezenj.

Težava pri tem pa je: ustaviti se. (Wittgenstein, 1967, § 314)

Značilno za Wittgensteina je, da je tudi v obdobju svoje »pozne filozofije« »življenjske probleme« postavljaj ob bok filozofskim problemom in skušal nanje »aplicirati« svojo metodo reševanja filozofskih problemov. Ključno pri tej metodi je približevanje filozofskega jezika običajnemu jeziku, vendar se ob tem pokaže tisto, kar je v filozofskih problemih res vredno pozornosti, tj. tisto, kar je *pravi problem*. Ti problemi niso le slovnični, temveč stvar »življenjske oblike«, v kateri se neki jezik uporablja. Tako se reševanje filozofskih problemov najprej pokaže kot analiza globinske slovnice jezika in šele nato kot del reševanja *življenjskih problemov*. Tako kot filozofski problemi niso rešljivi zgolj na ravni površinske slovnice, temveč je treba poseči na globljo raven, tudi rešitev življenjskih vprašanj ni mogoča na površini, tj. v banalni vsakdanjosti:

Problemi življenja so na površju nerešljivi, streti jih je mogoče le v globini. V dimenzijah površine so nerešljivi. (Wittgenstein, 2005, zapis iz l. 1948: 117)

V neki zabeležki iz l. 1937 je zapisal zelo podobno misel kot v *Traktatu*, le da jo je že ubesedil v okvirih svojega razmišljanja o človeških oblikah življenja:

Rešitev problema, ki ga vidiš v življenju, je v takšnem načinu življenja, v katerem bo to, kar je problematično, izginilo.

Da je življenje problematično, pomeni, da se tvoje življenje ne prilega obliki življenja. Svoje življenje moraš zato spremeniti, in če se bo prileglo v formo življenja, bodo izginili tudi problemi.

...

Ali pa naj raje rečem: kdor živi pravilno, problema ne občuti kot *nekaj žalostnega*, torej vendarle ne kot nekaj problematičnega, temveč bolj kot ra-

dost; torej kot nekakšen svetel eter okoli svojega življenja, ne pa kot negotovo ozadje. (Wittgenstein, 2005: 50)

Wittgensteinovo filozofiranje ostaja vseskozi vpeto v napetost med izrekljivim in neizrekljivim, ki se kaže v rabi jezika.<sup>4</sup> Skrito ozadje tega prizadevanja je neka posebna, recimo ji »transcendentalna« naravnost, a ne kot *teorija*, temveč kot svojska *praksa* »srečnega« oz. »dobrega« življenja brez problemov.<sup>5</sup> Ne preseneča torej, da se v Wittgensteinovih zapiskih imperativ »Živi srečno!« vseskozi pojavlja kot edini imperativ, ki ga je Wittgenstein še mogel izreči. Praktični namen Wittgensteinove filozofske terapije vidim v njegovem prizadevanju, da bi s sredstvi logično-slovnične pojasnitve rabe jezikovnih izrazov, z razvozlanjem filozofskih problemov do njihove navidezne nesmiselnosti dojeli sebe kot govorne, miselne in dejavne akterje v odprti strukturi raznolikih jezikovnih iger in ustreznih življenjskih oblik ter s tem dosegli »srečno« življenje, tj. zavestno poenotenje s svojimi dejanji brez psevdoproblemov (Ule, 1990: 141). Tudi temu Wittgensteinovemu »namenu« bi lahko dejali »mistično stremljenje«, saj ostaja neizrečeno (in strogo vzeto tudi neizrekljivo) ozadje vsega njegovega filozofskega prizadevanja in vsaj idealno gledano dopušča radikalno razjasnitev in osmislitev lastne biti in življenja. Wittgenstein je svoje mistično stremljenje vseskozi povezoval z racionalnostjo, v *Traktatu* z logiko, v *Filozofskih raziskavah*

<sup>4</sup> V tej točki se navezujem na svoje ugotovitve o pomenu Wittgensteinove filozofije v svoji knjigi *Filozofija Ludwiga Wittgensteina* (1990).

<sup>5</sup> Opozarjam na zapeljivo nevarnost spreminjanja te Wittgensteinove naravnosti v kakršno koli verzijo »jezikovno-logičnega transcendentalizma«, npr. v stilu Apel-Habermasove transcendentalne interpretacije Wittgensteinove filozofije. V teh interpretacijah postanejo jezikovne igre neke vrste transcendentalni nujni pogoji možnosti razumnega govora in odgovornih dejanj, transcendentalni subjekt pa postane izvor idealnih normativnih in moralnih načel, ki razumni govor, misel in dejanje usmerjajo (Apel, 1973, Habermas, 1981). Sam uporabljam izraz »transcendentalno« v zvezi z Wittgensteinovo filozofijo le pogojno, namreč kot analoško oznako za Wittgensteinovo več ali manj implicitno predstavo o *nereduktibilnosti subjekta govora in dejavnosti*, ki je sposoben *delovanj po pravilih in s tem v skladu s svojimi namerami in z utrjeno rabo jezikovnih izrazov*. Ta »transcendentalni subjekt« ni neka transcendentalna monada, čisti jaz, čista zavest itd., temveč je enak intersubjektivni in radikalno družbeno-nezasebni dejavnosti ljudi, ki živijo enake življenjske oblike in »igrajo« enake jezikovne igre. Gre pravzaprav za ugotovitev, da je družbena bit ljudi nereduktibilna. Ta družbenost pomeni Wittgensteinu *način biti*, ki se ga ne da zvesti na naravo ali izpeljati iz nje po vzročnih (npr. evolucijskih) poteh (Ule, 1990: 141).



z analizo jezikovnih iger. Oboje izpostavlja meje smisla izrekljivega in misljivega. Igro racionalnosti moramo preigrati do konca, šele po tem smo upravičeni na razumen govor o neizrekljivem in nadmiselnem.<sup>6</sup>

V svojih poznih spisih Wittgenstein tega namena sicer ni nikjer jasno nakazal, podobno kot v *Traktatu* ni razkril etičnega »ozadja« svoje knjige, vendar nanj kažejo mnogi posredni kazalci. Ni ga zanimala teorija, saj do odgovora ni mogoče priti z nobeno razlago. Zato je vedno iskal poti, da se posebnim teorijam in razlagam umakne, običajno tako, da je opozarjal na nesmiselnost takšnih poskusov, na nerazumevanje logike oz. globinske slovnice lastnega jezika (ibid.).

V *Traktatu* je Wittgenstein kot metodo za reševanje filozofskih problemov uporabljal logično analizo stavkov v skladu s postulati stroge ekstenzionalnosti in teorijo stavkov kot logičnih slik stanj/položajev stvari. V svoji kasnejši filozofiji pa je uporabljal analizo tistih jezikovnih iger, ki predstavljajo tipične ali izrazito atipične rabe besed in stavkov v običajnem jeziku. Obema metodama je skupna težnja po konceptualnih in logično-slovničnih razjasnitvah problemskih nejasnosti.

V *Filozofskih raziskavah* Wittgenstein ni potreboval neke »velike geste« zapovedi molka o nesmislih, kakršno srečamo v *Traktatu*. Vendar pa je metoda izpraznjevanja logično-konceptualnega prostora, ki jo je Wittgenstein razvil v *Traktatu*, po mojem mnenju jasnejša in radikalnejša od tiste v *Raziskavah* in omogoča jasnejši uvid v razliko med izrekanjem in kazanjem ter jasnejšo pot do neizrekljivega »pravilnega pogleda na svet«. Seveda se lahko vprašamo, ali je Wittgenstein svoj namen kdaj dejansko uresničil, ali natančneje, v kolikšni meri se mu je to posrečilo, vendar ostaja njegovo »podjetje« za vse raziskovalce njegove filozofije, v posebnem smislu pa tudi za vse, ki razmišljajo o razmerju med razumnim/izrekljivim in neizrekljivim mističnim kontekstom človeškega bivanja in življenja, trajen izziv. Zanimivo je, da Wittgensteino-

---

<sup>6</sup> Na tem mestu opuščam analizo religioznih ali kakih »iracionalnih« sestavin mističnega pri Wittgensteinu, ker za moj namen niso bistvene. Sebastian Vörös je v svoji knjigi o spoznavni vrednosti mističnih izkušenj ugotavljal, da lahko po Wittgensteinu »lestev logike«, ki nas privede na »prag mističnega«, odvržemo šele tedaj, ko smo se po njej povzpeli – *in nič prej!* Slepota za »mistiko« vodi v rigidni formalizem, slepota za »logiko« (v širšem smislu racionalnega diskurza) pa v hlapljivi ezoterizem. Zato se zavzema za (v racionalnem) *ukoreninjeno odprtost* (do presežnega) (Vörös, 2013: 16).

va filozofija ponuja nekaj pomembnih oporišč za primerjavo »zahodne« in »vzhodne« misli, še posebej za primerjavo z Nagarjunovo dialektiko pogojnosti in brez-sebnosti (praznine).

### Nagarjunova dialektika pogojnosti in brez-sebnosti

Nagarjunova dialektika je bila pomemben vir za vso kasnejšo mahajansko budistično filozofijo in duhovno prakso, zlasti za kitajski *chan* in japonski *zen* ter za celotni tibetanski budizem. Nagarjuna je budistični mislec, ki je najbrž živel v 2. ali 3. stoletju po našem štetju ter je poučeval na tedanji budistični univerzi v Nalandi. Budistični avtorji različnih usmeritev so Nagarjunovo filozofsko metodo in njegove osnovne uvide v »srednjo pot« razvijali naprej: nekateri od tako nastalih pristopov se nam zdijo močno »iracionalni« ali »alogični« (tako je npr. pri večini *chana* in *zena*), drugi bolj racionalni in logično utemeljeni (npr. Tsong-kha-pina interpretacija in uporaba Nagarjunove dialektike v vodenju razprav v tibetanskem budizmu).

Nagarjuna je zlasti v svojem osrednjem delu *Mulamadhyamakakarika* s posebno vrsto dialektične razprave na prefinjen način zrelativiziral vse osnovne ontološke kategorije (npr. bit, nič, gibanje, mirovanje, trajno, minljivo, absolutno, pogojeno, imanentno, transcendentno). To bralca pripelje do stanja, ko ne najde nobenega trdnega oporišča za kakršno koli fiksno trditev, tezo, stališče ali teorijo: ker je deležen intuitivnega dojetja ne-utemeljenosti vseh misli in predmetov zavesti (mišljenja), mu preostane le nad-razumski uvid v t. i. praznino (*sunyata*) sveta in uma.

Praznino Nagarjuna opredeli kot načelno medsebojno so-odvisnost stvari (*pratityasamutpadam*) in zato njihovo brez-sebnost, tj. odsotnost sleherne substancialnosti, samobitnosti. Uvid v praznino uma in sveta (*nama-rupa*) razkrije neločljivost pojavnega sveta in praznine, pa tudi t. i. *samsare* (krogotoka bolečega bivanja) in *nirvane* (ugaslosti jaznosti in s tem prenehanja krogotoka rojstev in smrti). To ne-različnost lahko uvidimo le s stališča t. i. dokončne resnice (*paramartha-satja*), v kateri paradokсно sovpadeta spoznanje o pogojnosti in brezsebnosti uma in sveta ter brezpogojnosti *nirvane*. Nižja raven umevanja (*savrti-satja* – običajna resnica) še vedno tiči v različnih dualizmi, kot je npr. dualizem med *samsaro* in *nirvano*.

Nagarjuna se je v realizaciji svoje namere znašel pred podobno težavo kot Wittgenstein, namreč kako prikazati svoj osnovni uvid, ki »obstaja« na ravni dokončne resnice, v mediju jezika, ki »govori« na ravni običajne resnice. Oprl se je na budistično tradicijo »štirikoračnih« sklepov (*čatuškoti*) ali *tetraleme*. *Tetralema* največkrat zajema zaporedje štirih stavkov:

»*A je (biva, obstaja).*« (*ali: A je B.*)

Npr. »Buda biva.« (»Svet je večn.«)

»*A ni (ne biva, ne obstaja).*« (*ali: A ni B.*)

Npr. »Buda ne biva.« (»Svet ni večn.«)

»*A je in A ni (A biva, obstaja in A ne biva, ne obstaja).*« (*ali: A je B in A ni B.*)

Npr. »Buda biva in ne biva.« (»Svet je večn in ni večn.«)

»*Niti ni A ni ne-A.*« (*ali: Niti A ni B niti A ni ne-B.*)

Npr. »Buda niti ne biva niti ne ne-biva.« (»Svet ni niti večn niti ni ne-večn.«)<sup>7</sup>

Pogosto nastopa tudi varianta, pri kateri Nagarjuna vse navedene možnosti trditev in negacij zaporedoma *zavrača*. Včasih zadevo poenostavi in se omeji le na prvi dve možnosti, predvidevajoč, da bo prizadeven bralec njegovo argumentacijo do popolne *tetraleme* dopolnil sam. Podobno kot Kant v dokazovanju svojih antinomij čistega uma tudi Nagarjuna uporablja največkrat posredni sklep oz. *reductio ad absurdum*, včasih celo neskončni regres. Vendar pa za razliko od Kanta Nagarjuna prav tako zavrača vse *empirične* (npr. obstoj vzročnih odnosov, empirične substancialnosti, identiteto stvari in jaza) in ne le *metafizične* subjekte in predikate.

Nagarjuna strukture svoje štirikoračne logike ni vedno jasno predstavil, ker je pač predpostavljal, da je za bralce popolna ekspozicija nemara odveč ali znana že od prej. Prisotna je kot inherentni del razprave in ne kot kak poseben formalni prikaz sklepov. Obstaja več poskusov, ki skušajo *tetralema* interpretirati s pomočjo sodobne logike, vendar niso kaj

<sup>7</sup> Zaradi posebnosti slovenske slovnice pri izražanju negacij žal teh dveh stavkov ne moremo postaviti v logično bolj korektno stavke, npr. *Niti A je niti A ni* ali *Niti A je B niti A ni B*.

prida uspešni, ker vsebujejo bodisi formalno neustrezne logične oblike (npr. odkrite tautologije ali kontradikcije) bodisi logične inovacije, ki jih Nagarjuna gotovo ni poznal in jih niti ni nameraval razviti (npr. uporabo večvrednostnih logik, modalne logike ipd.).<sup>8</sup> To dokazuje, da je *tetralema* zelo kompleksen način argumentacije, ki vsebuje tako ekstenzionalne kot intenzionalne vidike.

Nekateri primeri Nagarjunove uporabe *tetraleme* kažejo, da je nasprotja med predikati v stavkih *tetraleme* razumel bolj v smislu *nasprotij med ekstremi* in ne kot *protislovna določila*. To se sklada tudi z njegovim razumevanjem »srednje poti« kot poti, ki ne zaide v noben ekstrem.

Oglejmo si sedaj Nagarjunove argumente proti samobitnosti (substancialnosti) stvari (*dharm*). Kar sledi, je moja poenostavljena rekonstrukcija izvirne argumentacije.<sup>9</sup>

Na prvi pogled se zdi, da imajo vse *dharme* svojo lastno bit (*svabhava*), saj imajo svoje vzroke in učinke. Vsaka stvar deluje v skladu s svojo naravo, ne pa v skladu s kako drugo naravo. Tako pridemo do štirih stališč (*Karika*, 15. pogl.):

1. *Stvari imajo svojo samobit (svabhava).*

Toda če imajo stvari svojo samobit (naravo), potem ne morejo (vzročno) izhajati iz svojih pogojev (*pratyaya*). Samobit nujno pomeni »biti neodvisen od česa drugega«. To nas privede do naslednjega položaja:

2. *Stvari nimajo svoje samobiti, torej imajo svojo drugobit (parabhava).*

Toda brez samobiti ni niti drugobiti. Saj se prav samobit kake drugobiti imenuje: drugobit. Brez samobiti in drugobiti ni niti biti niti nebiti. Tako pridemo k tretjemu položaju:

3. *Stvari imajo svojo samobit in drugobit.*

Kdor vidi samobit ali drugobit, torej ne more uvideti resnice Budovega nauka (je v protislovju z njim), zato potrebujemo četrti položaj:

4. *Stvari nimajo niti svoje samobiti niti drugobiti.*

<sup>8</sup> Gl. npr. Robinson, 1957, Chi, 1984, Chakravarti, 1980, Butzenberger, 1990, Tillemans, 1999.

<sup>9</sup> Naslanjam se na razne angleške in nemške prevode, zlasti na prevod Mervyn Sprung, ki je sestavni del znamenitega Candrakirtijevega komentarja *Karika* iz 7. stol. n. št. (Candrakīrti, 1979). Ker noben od njih ni povsem ustrezen in si ponekod tudi medsebojno nasprotujejo, predstavljam tu svoj lastni povzetek Nagarjunovih izjav.

To pomeni, da moramo zavreči tako trditev »Nekaj je« kakor tudi trditev »Ničesar ni«.

Zdi se, da je Nagarjuna razumel bit oz. samobit kot permanentno in povsem samostojno bitje, nebit pa kot ničnost stvari. Iz teh predpostavk je lahko izpeljal trditev, da sprejemanje samobiti neke stvari vključuje njeno trajnost, sprejemanje njene drugobiti pa njeno ničnost, in nato obe trditvi zavrnil. Če ta domneva drži, je bila Nagarjunova metoda naslednja: najprej je protislovne pojme z bolj ali manj izrecno modifikacijo spremenil v nasprotujoče si ekstreme, ki dopuščajo nekaj »srednjega«, potem pa je postopoma zavračal vse logično možne izjave o teh nasprotujočih si pojmi.<sup>10</sup> Razlika med protislovnimi in nasprotujočimi si pojmi je v tem, da iz *protislovnih* pojmov dobimo medsebojno protislovne si stavke, od katerih mora biti eden resničen, drugi pa napačen. Iz *nasprotujočih si* pojmov pa dobimo nasprotna si stavka, ki sicer ne moreta biti obenem resnična, a sta lahko še vedno oba neresnična. Tako se zdi, da je »končni učinek« zavrnitve vseh štirih »lem« prav umeščanje naše misli v težko ulovljivo »sredino« med njimi.

Vendar stvari niso tako preproste, kot se zdijo, saj v sredini ni ničesar. Če smo namreč do nasprotij prišli skozi spreminjanje protislovnih si določil v nasprotujoča si določila (npr. bit/nebit, resnica/neresnica), nam ne pomaga niti predpostavka, da gre za nekakšne ekstreme. »Med njimi« preprosto ni ničesar več. Kljub temu pa se nam zdi, da je prav to, da ni med njimi »ničesar več«, znak, da je med njimi prav »nič«. To je tako, kot če daljico razdelimo na dva komplementarna dela: po eni strani se nam zdi, da ni med njima nobene vmesne delitvene točke (t. i. »izključujoči« ali »zaprti« interval), po drugi strani pa, da je delitvena točka nekaj vmesnega (t. i. »vključujoči« ali »odprti« interval). Znajdemo se torej ujeti med dve nasprotujoči si težnji: težnjo, da vse »vmesno« zavr-

<sup>10</sup> Podobno tolmačenje *tetraleme* najdemo tudi pri znanem interpretu indijske logike in semantike E. G. Matilalu. Matilal razlikuje med dvema vrstama negacije, t. i. *zavezujočo* (commitment) in *zanikujočo* (denial) negacijo nasprotujočih si predikatov in stavkov. Po njegovem mnenju so budistični misleci in logiki kakor tudi mnogi drugi indijski misleci pri sklepih tipa *tetralema* in še bolj pri prepletenih sklepanjih to razliko uporabljali bolj ali manj nezavedno (Matilal, 1971). V sodobni logiki (npr. v t. i. prosti logiki.) označujemo to razliko včasih kot razliko med »izbirno« (choice) in »izključevalno« (exclusion) negacijo. M. Varga v. Kibéd je s pomočjo teh dveh negacij in štirih resničnostnih vrednosti predstavil popoln sistem logike *tetraleme* (v. Kibéd, 1990).

žemo, in težnjo, da med ekstremi vidimo nekaj »srednjega«. Mislim, da je prav ta presenetljiva miselna zadrega tista, ki bralca Nagarjunovih del »prisili« k intuitivnemu, nadrazumskemu, vendar *afirmativnemu* uvidu v praznino vsega. Morda bi sodobni, logično poučeni bralec pomislil, da gre tu zgolj za neke vrste logično napako, ki nastane zaradi nejasne rabe negacije v sanskrtu (podobno je tudi v drugih jezikih indoevropskega izvora), vendar je tako, da gramatično razmerje med pojmovnim izrazom in izrazom, ki izraža negacijo tega pojma, samo po sebi še ne pove, kakšno je logično razmerje med pojmom. Šele nadaljnji kontekst razprave ali preprosto naša odločitev o rabi izrazov za dane pojme nam pokaže, s čim imamo opravka. Pri »biti« ali »nebiti«, kakor tudi pri številnih drugih pojmi, o katerih govori Nagarjuna v svojem delu (npr. gibanje in mirovanje, nastanek in propad, (samo)identiteta in razlika), pa v načelu ni nikakršnega absolutnega, vnaprejšnjega konteksta ali vnaprejšnje »odločitve« o njuni rabi, zato se zdi, da smo v njihovi rabi »obsojeni« na paradokse.

Ali natančneje, moja razlaga deluje dobro le pri tistih *tetralemah*, kjer so prve tri leme napačne, četrta pa je resnična. Pri *tetralemah*, kjer Nagarjuna dokazuje tudi neveljavnost četrte leme, moja razlaga odpove. Mislim, da v tem primeru preostane le skok na raven »dokončne resnice«, tj. uvid v »deviantne« sestavine konceptualnega polja, ki presegajo tako vsa nasprotja kot tudi vsa protislovja.

Domnevno ničnost praznine lahko dojamemo kot *načelno paradokсно sredino* v odnosu do vseh možnih kombinacij izjav kakor tudi v odnosu do njim nasprotnih ali protislovnih izjav. Praznine ne moremo dojeti kot neki nadaljnji predmet izjavljanja, kar pomeni, da lahko »sledijo« le navidezno absurde in nesmiselne izjave. Za Nagarjuno kakor tudi za druge budistične filozofe pred in za njim je bil vsakršen poskus, da bi intuitivni uvid v praznino spremenili v teorijo (tj. v »pogled« ali »stališče«), ena od najglobljih napak in absurdov na duhovni poti. Nagarjunove paradokсне izjave v *Kariki* in v njegovih drugih delih, v katerih trdi, da niti on sam niti Buda *nista nikoli ničesar izjavila* – da nista imela nobenih stališč ali pogledov –, lahko razumemo le kot izraze tega spoznanja.

Tako lahko rečem, da nam *tetralema* ponuja metodo popolnega praznjenja pojmovnega prostora, s čimer ne mislim le odstranjevanja nesmiselnih ali na videz smiselnih filozofskih izjav, kot je to veljalo za

Wittgensteina, temveč vseh izjav sploh. Nagarjuna se je paradoksnosti svojega ne-stališča zavedal, zato je ob koncu *Karīke* zapisal:

Če ni več nobenega predmeta misli, potem jezik ne more ničesar več izreči. Prava narava stvari niti ne nastaja niti ne izginja in enako velja za *nirvano*. (pogl. XV, po Candrakīrti, 1979: 177).

Candrakīrti je to mesto komentiral takole:

Ker prava narava stvari, razumljena kot njihova notranja, samoobstoječa narava ali pranaarava, ne nastaja in ne izgine (kot *nirvana*), je diskurzivna misel ne more zaobjeti. In če je misel ne more zaobjeti, kako naj stvarjem dodelimo neki poseben značaj? In če jim ne moremo dodeliti nekega značaja, kako naj deluje jezik? To, da prevzvišeni Bude niso nikoli ničesar didaktično dokazovali, je torej utrjeno izven dvoma. (Candrakīrti, 1979: 178)

Dejansko je Buda uporabljal celo vrsto »dialektičnih« načinov govora. Buda je uporabil izrazje, ki ga Nagarjuna povzema takole:

Vse v svetu lahko dojamemo kot stvarno ali nestvarno oz. kot obenem stvarno in nestvarno. To je Budov nauk. (pogl. VIII)

Buda je učil, da so sestavine osebnosti, kot so čutila in njihovi predmeti ter vrste zavesti, za nerazsvetljenega posameznika »stvarne« (*tathyam*), za osebo, ki je na poti prebujenja, nestvarne in za »naprednejšega« posameznika tako stvarne kot nestvarne. Za posameznike, ki jim po dolgoletni meditacijski praksi uspe uvideti, kako je pravzaprav s stvarmi, in izkoreninijo vse mentalne in fizične ovire, pa velja, da vse alternative, ki nastopajo v *tetramei*, zavržejo, podobno kot nekdo zavrže predikate »črno« in »belo« za sina neplodne ženske (Candrakīrti, 1979: 182). Modrec govori bodisi povsem paradokсно (kot zenovski koani) ali povsem »vsakdanje«, brez kake »filozofije«, celo brez vseh budističnih izrazov, vendar prav ta njegova doslednost *kaže preko sebe*, k »višji resnici«. <sup>11</sup>

Moram reči, da ta metoda spominja na kasnejše Wittgensteinovo urejanje jezikovnih iger za »posebne cilje« in njegovo zavračanje vsakršne splošne »terapevtske« metode (Wittgenstein, 1969, § 123, 132,

<sup>11</sup> Ana Bajželj v svojem članku o Nagarjunovi filozofski dekonstrukciji poudarja, da gre pri njegovi argumentaciji za »filozofski prostor, ki je logiko razumel kot orodje, ki deluje in doseže namen v učečem se posamezniku, vendar ki ga je na neki točki poti treba pustiti za seboj (podobno npr. Kuzanski, Wittgenstein, idr.)« in ne le za neko besedno poigravanje (Bajželj, 2009: 206).

133). V *Filozofskih raziskavah* je Wittgenstein filozofske teze zavrnil takole: »Če bi v filozofiji skušali zagovarjati neke *teze*, ne bi nikoli prišlo do razprave o njih, saj bi z njimi vsi soglašali.« (§ 128)

### Podobnosti in razlike med Wittgensteinom in Nagarjuno

Na podlagi vsega do sedaj povedanega tvegam nekaj še vedno poskusnih splošnih ugotovitev o podobnostih in razlikah med njunima filozofskima metodama.

1. *Podobnosti v splošnem načinu »reševanja problemov«: praznjenje logično-konceptualnega prostora do meja jezika in mišljenja kot terapija človeškega duha:*

Wittgenstein:

V *Traktatu* gre za izločanje filozofskih in drugih domnevno smiselnih stavkov iz logičnega prostora jezika ter metafizičnih problemov iz znanosti vse do točke tihega uvida v »logično bistvo« jezika in sveta.

V *Filozofskih raziskavah* gre za izločanje t. i. filozofskih problemov (zlasti razmišljanj o umu in jeziku kot nekakšnih samostojnih stvarnostih) iz jezikovno-konceptualnega prostora konkretnih jezikovnih rab vse do točke ne-problematične jasnosti običajne rabe besed.

Nagarjuna:

Izločanje ontoloških ali epistemoloških problemov iz pojmovnega prostora budistične filozofije, kar nas privede do uvida, da tovrstne izjave nimajo smisla.

2. *Praktični »namen«: »logično-mistična soteriologija«, tj. stremljenje za neproblematičnim, a srečnim življenjem oz. življenjem brez trpljenja:*

Wittgenstein:

V *Traktatu* gre za uvid v »transcendentalne« meje mojega jezika/mojega sveta in s tem za doseganje neproblematičnega življenja, tj. življenja v »srečnem« svetu, ki poteka skladno s smislom življenja.

V *Filozofskih raziskavah* gre za uvid v meje naših jezikovnih iger in s tem v meje naših življenjskih oblik, kar naj bi nas prav tako privedlo do neproblematičnega, srečnega življenja.

Nagarjuna:

S preseganjem vseh dogmatičnih nazorov in pojmovanj (kot tudi njihovih neposrednih zavračanj) usvojiti intuitivni uvid v nerazličnost



praznine in nirvane kakor tudi samsare in nirvane ter tako postati prebujen (razsvetljen).

3. *V metodah: racionalna argumentacija, ki nas v želji po eksplikaciji nujnih pogojev smiselnega govora in mišljenja pripelje do spoznanja nujnosti paradoksov in posledično do meja jezika.*

Wittgenstein:

V *Traktatu* gre za logično analizo stavkov ob zahtevi po strogi ekstenzionalnosti in s pomočjo modificirane Russellove teorije določnih opisov.

V *Filozofskih raziskavah* gre za uporabo raznih jezikovnih iger ali izbranih vzorčnih primerkov, ki nam jasno pokažejo razlike med različnimi načini rabe besed in stavkov. Wittgenstein to praviloma doseže tako, da opozori na kategorialne zmote v rabi jezikovnih izrazov v na videz sorodnih okoliščinah in navede logično-gramatična merila, ki določajo meje smiselnega govora in se izražajo v na videz apriornih stavkih.

Nagarjuna:

Ob uporabi bolj ali manj popolne *tetraleme* in posrednih dokazov postane razvidno, da nobeni fiksni stavki o pojavi in nadpojavi stvarnosti niso več možni.

Navedene podobnosti so seveda razmeroma šibke in ne dopuščajo enoznačnega sklepa, da Wittgensteinov in Nagarjunov pristop odgovarjata na iste probleme in vodita k enakim ciljem. Nagarjuna npr. poudarja, da mora vsakdo, ki želi res dojeti njegove misli, izvajati vodeno kontemplacijo. Njegovi teksti so torej neke vrste »priprava« za duhovni skok iz čutno-razumskega dožemanja sveta in samega sebe v radikalno prebujenje, ki odstrani potrebo po vseh (samo)iluzijah. Tega pri Wittgensteinu ne najdemo. Imamo sicer nekaj namigov, da je tudi Wittgenstein doživel nekaj mističnih izkustev. Russell v nekem pismu iz l. 1919 denimo omenja, da naj bi Wittgenstein resno preučeval mistične tekste. Podobno tudi Brian McGuinness piše, da naj bi Wittgenstein imel nekaj mističnih doživetij, ki so ga bojda zelo pretresla (McGuinness, 1966). Toda iz tega še ne moremo sklepati, da je Wittgenstein v svojih tekstih stremel k temu, da bi samega sebe ali svoje bralce privedel do izrecne mistične ali duhovne prebuditve. Wittgenstein je nadalje prepričan, da nam naša čutila in znanost dajejo v načelu pravilno »sliko sveta«, medtem ko je Nagarjuna do vseh slik sveta radikalno skeptičen,

če ne iz drugega razloga, pa že zato, ker ohranjajo naivno verovanje v dualizem med zavestjo (duhom) in (zunanjim) svetom. Wittgenstein prav tako ne podvomi v realnost vzročne zveze, temveč skuša le opozoriti na njene meje, medtem ko je Nagarjuna dokazoval, da je vzročna zveza med stvarmi ali dogodki nevzdržna. Seveda te razlike nikakor ne izključujejo globljih sorodnosti med obema mislecema: nasprotno, zgoraj navedena sovpadanja nakazujejo, da obstajajo med njunima temeljnima duhovnim usmeritvama globoke (in po večini neizrekljive) povezave.

Nekateri avtorji, npr. kitajski filozof Hsueh-li Cheng v svoji *Empty logic* (1971), pišejo, da so razlike med Wittgensteinom in Nagarjuno precej večje kot podobnosti. Cheng je Nagarjuno primerjal predvsem s filozofijo poznega Wittgensteina. Po njegovem mnenju je za Wittgensteina običajni jezik v temelju pravilen, medtem ko za Nagarjuno, ki zavrača vsako konceptualno rabo jezika, to ne velja. In če Wittgenstein nikoli ne podvomi v funkcijo prediciranja v običajnem jeziku, je Nagarjuna nasprotno mnenja, da je že običajna predikacija izvor raznih metafizičnih iluzij. Cheng piše, da bi bilo za Nagarjuno Wittgensteinovo razmišljanje dualistično, saj sloni na razlikovanju med pomenom kot predmetom in pomenom kot rabo, med običajno in metafizično rabo jezika, med zasebnim in javnim jezikom, med običajno in absolutno gotovostjo (Cheng, 1991: 116). Wittgenstein zagovarja teorijo o pomenu kot rabi, prepričan je, da je običajna raba jezika utemeljena, in sprejema razne opise jezikovnih dejstev, razumnost in gotovost običajnega jezika, kar bi Nagarjuna gotovo kritiziral. Za misleca srednje poti bi namreč te predpostavke pričale o zavezanosti določenim metafizičnim stališčem. Wittgenstein je nadalje v razkrivanju metafizične jezikovne rabe največkrat uporabljal posebne jezikovne igre, medtem ko se je Nagarjuna posluževal *reductio ad absurdum* in z njim skušal predstaviti protislovnost vseh kategoričnih trditev o naravi stvarnosti.

Cheng se naslanja tudi na tekste iz kitajske *madhyamake* (tj. šole srednje poti), zlasti na t. i. šolo *san-lun* (5.–7. stol. n. š.), ki je trdila, da osvobojenost od konceptualizacij odraža v ustvarjalnem izražanju. Pravi *madhyamaki* so tako za izražanje razsvetljenja in za pomoč drugim pri doseganju *nirvane* prosto uporabljali najrazličnejša sredstva. Včasih so s stavki običajnega jezika zavračali metafizične trditve, kdaj drugič so z

metafizičnimi stavki zavračali običajne stavke. Spet tretjič so le obmolknili ali uporabljali nenavadne besede in geste. Nekateri so vseskozi govorili, nekateri nikoli. Cheng meni, da bi Wittgenstein »moral postati *madhyamak*«, saj je analiza jezika pri slednjih popolnejša (ibid.: 120).

Mislim, da Chengove kritike Wittgensteina ne držijo. V *Traktatu* je Wittgenstein dokazoval, da so vsi stavki običajnega jezika podvrženi logičnim in metafizičnim iluzijam. Do jasnega vpogleda v smisel stavka lahko pridemo le s popolno logično analizo. Vsakdanja raba jezika nas zavaja v prepričanje, da vsako ime označuje neko stvar, da relacijski predikati te stvari medsebojno »povezujejo«, da vsak izrečen ali mišljen stavek izraža neki odnos med človekovim umom in miselno vsebino (propozicijo), da lahko smisel stavka »opišemo« z drugimi stavki itd. Wittgenstein je bil v *Traktatu* prepričan, da je našel stališče, ki je nad konceptualno ravno mišljenja in govora in ki ga je mogoče doseči le z jasno predstavitvijo splošne logične forme vsakega smiselnega stavka. Kasneje je to namero zavrgel in prav to ga je pripeljalo k sprejetju običajne rabe jezika kot nekaj neproblematičnega in osnovnega. »Običajni« jezik za Wittgensteina ni kak »naivni« jezik, temveč jezik, ki ga odkrijemo šele po celi vrsti slabih izkušenj z »zaletavanjem v meje neizrekljivega«. V svojih kasnejših (in neizdanih) delih (bolje zbirkah zapiskov o različnih temah) tako denimo ni razvijal dualizma med »običajnim« in »neobičajnim« (filozofskim) jezikom, temveč je ponujal terapevtska sredstva za osvobajanje od raznih teoretskih problemov, ki ovirajo naše življenje.

Kljub prej navedenim razlikam verjamem, da imata tako Wittgenstein kot Nagarjuna s svojo kritiko tako vsakdanje kot metafizične rabe jezika prav, kajti oboje nas zavaja k takšni rabi jezika, kjer vsaj implicitno sprejemamo, da je subjekt stavka »posestnik« lastnosti, ki jih opisuje predikat stavka. V primeru relacijskih stavkov pa običajno izpostavljam o enega od argumentov kot »nosilca« vse relacije. Temelj takšne rabe in razumevanja jezika so preprosti predikacijski stavki tipa »*a je b*« ali »*a ni b*«. Takšni rabi pravim »posesivistična« raba jezika. Posesivistična *trditev* bi torej pomenila, da subjekt stavka nekaj »ima«, posesivistična *negacija* pa, da nečesa »nima«. Takšno dojemanje stavkov je seveda v tesni zvezi s posesivističnim pojmovanjem samega sebe kot »posestnikom« ali »neposestnikom« določenih lastnosti, predmetov ali odnosov.

Možna zveza med razumskim dojetanjem sveta, razumnim govorom in nadrazumskim kontemplativnim uvidom ni v teorijah, pojmi ali stavkih, ki jih proizvajamo, niti ni v čisto intuitivnih »pogledih« na svet kot »omejeno celoto«, temveč v običajnem svetu človeškega bivanja in početja, seveda če se poprej osvobodimo izvorov motenj, ki delajo naš um posesiven.

Ko spregledamo to slepilno igro uma, se zdita sleherni »da« in »ne« nekaj iluzornega. Tako se izza vsakega posesivističnega »da« in »ne«, ki sta videti nespravljivo izključujoča, skriva neki globlji in enostavnejši »da-ne« kot temelj logičnega prostora misli in jezika, ki ustreza nepri-stajanju na lastni posesivni um.<sup>12</sup> Ali drugače: uvid v našo »pravo naravo« je povezan s paradoksnimi odgovori da-ne, ki zavračajo našo »iluzorno bit«, vendar nam obenem pomagajo preseči vsak dualistični svet.

Zato nam tudi tu preostaja le: »wu«.

### Molk in govor

Kot nekak metapogled na prizadevanje po osvobajanju jezika in mišljenja od zaslepljujočih »trikov« posesivističnega uma tvegam še svoj kratki razmislek o govoru in molku. Ta razmislek naj nekoliko osvetli globlje povezave med Wittgensteinom in Nagarjuno.<sup>13</sup>

Nek menih je vprašal: »Ali so besede in govor tudi um/duh?«

Mojster odgovori: »Besede in govor so vzroki, ki (umu) nasprotujejo; niso um.«

Menih: »Kaj je um, ki je nad vzroki, ki (umu) nasprotujejo?«

Mojster: »Ni uma, ki bi bil nad besedami in govorom.«

<sup>12</sup> V zgodovini zgodnjega Chana je znan mojster Yung-Chia, ki je rad uporabljal dialektično-logične razgovore zato, da bi svoje učence privedel do prave kontemplacije. Ves proces je zajemal deset stopenj, a za nas najpomembnejša je sedma, kjer mora učenec razumeti odnos med trditvijo in negacijo. Tako logično kot intuitivno mora namreč razumeti, da »um ni niti bitje niti nebitje, obenem pa ni niti bitje niti nebitje. Prefinjenost odnosa med trditvijo in negacijo je težko dojemljiva. Yung-Chia je od svojih učencev terjal, da ohranijo svoj um čist in svoje mišljenje pomirjeno ter da tako karseda pozorno raziskujejo to prefinjenost« (Chang-Yuan, 1982: 33).

<sup>13</sup> Pred »davnimi« leti je ta sestavek sicer izšel v prvi številki nove revije *Kultura* (Ule, 1997), ki je bila bolj slabo poznana in je kmalu potem žal zamrla, tako da je bil res neke vrste »pisanje v prazno«, če že ni bil »pisanje iz praznine«.

Menih: »Če ni uma nad besedami in govorom, kaj pa je potem ta um?«

Mojster: »Um je brez oblike in lastnosti; ni niti nad niti pod besedami in govorom; je za vedno jasen in tih/miren ter lahko izvaja svoje dejavnosti svobodno in neovirano. Patriarh je dejal:

'Le tedaj, kadar vidimo um kot nestvaren,  
lahko v resnici razumemo dharmo (resnico) uma.' «  
(Iz Hui Haijevega učenja zena o nenadnem razsvetljenju)

Molk rodi govor. Govor rodi molk. Govor rodi besede skozi molk, molk rodi molk skozi govor. Podobno je v pisavi. Interpunkcija, npr. pika, naznačuje zaključek stavka, misli, a tudi začetek novega stavka, nove misli. Stavki so ločeni z interpunkcijami. Besede rodijo besede skozi pike, ki omejujejo stavke, pika rodi piko skozi besede, ki jih ograjuje v stavek.

Pika v tekstu ustreza interpunkciji v govoru, a interpunkcija vsebuje molk, ki nastopa med dvema izgovorjenima stavkoma in ju razmejuje. Tako v govoru kot v tekstu si besede in molk podajajo roke, porajajo drug drugega. Zato ni *zadnjih besed*, ki bi jim sledil le molk, prav tako ni *prvih besed*, pred katerimi bi bil le molk. Lahko je le molk, ki je zadnja interpunkcija v danem tekstu, ne pa molk za zadnjimi besedami na splošno. Kajti zadnji tekst bi mejil na molk, ki ga ne bi premaknila nobena beseda več. Tedaj bi zadnja beseda mejila na molk, ki ne bi bil nobena interpunkcija več, s tem pa bi se izničil smisel in pomen besed. Vse, kar se zdi kot molk po zadnji besedi, ni odsotnost govora, jezika, misli, temveč naznačuje prikrito, *molčečo besedo*, *molčečo misel*.

Podobno kot ni zadnje besede ni niti prve besede, pred katero bi bil zgolj molk, zgolj ne-beseda, zgolj ne-jezik. Enako ni prve ali zadnje misli, namreč misli, ki ne bi bila duhovno vezana na druge misli, ki bi mejila na ne-misel. Jezik lahko meji na drug jezik, ne pa na ne-jezik. Zato je tudi molk vse kaj drugega kot odsotnost jezika, odsotnost misli. Je molk v jeziku.

Misel in govor se rodita tako, da se navežeta na drugo misel, drug govor – točno tako tudi premineta. Je to paradoks? Saj vendar otrok nekoč začne govoriti, torej začne z govorom, izreče svojo prvo besedo. In človek nekoč umre in izreče zadnje besede.

Ali ni to v nasprotju z zgornjimi mislimi? Ni, kajti tudi otrokova prva beseda je zavezana drugim besedam, pa čeprav besedam drugih

oseb, na katere se odziva. Otrok je *pozvan k* besedi, zato že s svojo prvo besedo *odgovarja*. Navezuje na druge besede in ne na molk, ki bi bil zunaj jezika. Tudi naše zadnje besede niso konec govora, temveč so vključene v govor, ki nas zaobjema in presega. Zato so tu, da jih tisti, ki jih slišijo, ohranijo in vsak po svoje odgovarjajo nanje.

Pa vendar mnogi govorijo o molku, ki zameji govor in misel ter s tem doseže Boga, Absolutno, Vsepresežno ali kako drugače označeno bistveno resnico življenja. Le tako jo je mogoče doseči, kajti ni opisljiva, ni dostopna besedam. Vzhodni in zahodni mistiki pravijo, da moramo v duši povsem utihniti, še več, duša mora ponikniti v molku, če naj se v nas razodene resnica življenja. Ta molk je kraj srečanja duše z vsepresežnim, v katerem živi le ne-stvar-no, ne-ustvarjeno počelo človeka. Tudi mnogi filozofi menijo podobno, dovolj je omeniti Wittgensteina in znameniti zaključek njegovega *Traktata*: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« Tovrstni molk zajema govor, vse izraze jezika, misli, predstave, vse duševne vzgibe. Druge »negativne« besede zanj so Nič, Praznina, Neizrekljivo.

Vendar pa tudi ta molk ni molk zunaj jezika, zunaj govora, zunaj besed na splošno. Že zato ne, ker nas prav govor in jezik privedeta do njega. Kamen ne molči, saj zanj jezik, govor sploh ne obstajata. Tudi za rastline je tako, čeprav niso brez komunikacije z okoljem. Molči lahko samo bitje, ki *lahko govori*, vendar *je tiho*. Pri nekaterih živalih opazamo zametke jezika in govora, tako da pri njih ne moremo reči, da zanje govor in jezik ne obstajata. So *na robu govora* in zato *na robu molka*. Ljudje pa živimo *z* jezikom in *v* jeziku. Jezik nam ni samo sredstvo komunikacije, ni samo lastnost človeka, temveč način bivanja. Samo tako smo sposobni izraziti svojo eksistenco in govoriti o obstoju ali neobstoju česar koli. Pomislimo tudi na to, da nam le jezik omogoča vzpostavljati zapletene modalitete naših medsebojnih odnosov, a to so načini nanašanja na bit drugih oseb in na nas same kot bivajoče osebe. Samih sebe se zavedamo kot bitij, ki so sposobna svoje misli izraziti drugim. Če se zaradi kakih ovir ne moremo izraziti z govorom, poskušamo kako drugače. S kretnjami, mimiko, gibi oči. V naših predstavah, fantazijah, sanjah se imamo vedno za *sposobne jezikovnega izražanja*.

Če jezik pripada načinu biti človeka ter sta govor in molk mogoča le pri bitjih, ki so načeloma zmožna razviti svoj lasten jezik, potem velja,

da tudi govor in molk pripadata biti človeka. Dejal sem govor *in* molk, ne samo eden od njiju. Le oba skupaj v nedokončljivi igri besed in molka sta zadevi jezika. Prav zato ne moreta niti govor niti molk opisati, izreči naše biti, temveč se ta *kaže* skozi njuno nenehno diskurzivno igro. To kazanje je onkraj vsakega posebnega govora, vsakega posebnega molka. Je pa v načinu, kako sta govor in molk nosilca smislov in pomenov, kako sta za nas prisotna. V tem ontološkem dejstvu spoznamo tudi to, da se naša bit ne ujema z dejavnostjo govorcev/molčečnejšev, temveč da nam živi jezik le *posreduje bit in odnos do biti*. Pravzaprav je odnos do biti moment naše biti. V njem se bit posreduje sama sebi. Sicer se ne bi mogli *igrati z jezikom, govorom in molkom*, ne bi bila mogoča umetnost, zlasti ne poezija.

Bit tu seveda pomeni tako »da je« kot »da ni« – je logični prostor obeh, zato je vsak odnos do biti obenem tudi odnos do nebiti in obratno. O tem je skozi vso svojo zgodovino govorila filozofska dialektika. Bit in Nič se torej srečujeta v odnosu ljudi do biti. Ta odnos je nujno ambivalenten in paradoksalen, zato je logični prostor biti in nebiti prostor paradoksa, torej tudi prostor preseganja logike, preseganja jezika in mišljenja.

Ali je tedaj v jeziku mogoče »doseči« še kaj, kar na neki način presega tako govor kot molk oz. oboje nosi? Doseči nekaj, kar presega govor in molk, vendar ni nad njima ali pod njima, temveč živi z jezikom v vseh njegovih modifikacijah in stvaritvah. Živi tudi v molku, v kolikor je *živi molk*, ne prazna odsotnost ali nezmožnost govora. Ali je to presežnost, na katero merijo prej navedene misli mistikov in filozofov o molku kot kraju srečanja z vsepresežnim? Ali ni morda bližina te presežnosti pogoj za svobodo duha in duhovno stvaritev? Vsekakor ta presežnost ni odsotnost jezika ali nezmožnost govora, temveč nam jo odpira prav jezik, ali točneje, odpira nam jo naša jezikovno posredovana bit. Tako je mogoče razumeti navidezni paradoks mistika, ki govori o tem, da zadeva v svoji biti na neustvarjeno, vsepresežno stvarnost, ki je ni mogoče opisati, izreči. Ta izjava se nam zdi nedoumljiv paradoks, saj sama predstavlja neki govor. Podoben je paradoks filozofa, ki porabi celo knjigo zato, da nam pove, da moramo o tem, o čemer ne moremo govoriti, molčati.

Mistični Nič, filozofsko, pa tudi pesniško Neizrekljivo dejansko presega(jo) tako govor kot molk, prav zato lahko živi z obema in v obeh,

vendar govor in molk tega Niča, tega Neizrekljivega nikoli ne zajame. Kar nam preostane na poti jezika, je vztrajno usmerjanje govora in molka v stran od njunih utečenih poti, v stran od strastne vezanosti govora na samopredstavitev subjekta, na vladanje nad predmeti, mislimi in željami, v stran od prav tako strastne vezanosti molka na odsotnost, umik, nemoč. Namesto utečenih poti jezika se tiho razvija posluš za to, *kako je biti govoreč, kako je biti molčeč*. In kdaj pa kdaj se nam približa spoznanje, da je prav to *resnični govor in resnični molk*.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Apel, K. O. (1973). *Transformationen der Philosophie*. 2 zv. Frankfurt/M: Suhrkamp.
2. Bajželj, A. (2009). »Nāgārjunova filozofska dekonstrukcija v Mūlamadhyamakakāriki (v luči tematike minljivosti)«. *Anthropos* 1–2: 191–209.
3. Butzenberger, K. (1990). »Einige Aspekte zur Catuskoti unter besonderer Berücksichtigung Nāgārjunas«. *Synthesis Philosophica* 10: 567–580.
4. Cerar, V. (prev.). (1986). *Vrata brez vrat (Mumonkan)*. *Koani in zenovske zgodbe*. Ljubljana: MK.
5. Chakravarti, S. (1980). »The Mādhyamaka Catuskoti or tetralemma«. *Journal of Indian Philosophy* 8: 303–306.
6. Candrakīrti (1979). *Lucid exposition of the middle way*. Boulder: Prajna Press.
7. Cheng, Hsueh-li (1991). *Empty logic. Mādhyamika Buddhism From Chinese Sources*. Delhi: Motilal Banarsidasis.
8. Chi, R. S. Y. (1984). *Buddhist formal logic*. Delhi: Motilal Banarsidasis.
9. McGuinness, B. F. (1966). »The mysticism of the Tractatus«. *Philosophical Review* LXXV, 3: 305–328.
10. Habermas, J. (1981). *Theorie der kommunikativen Akte*. 2 zv. Frankfurt/M: Suhrkamp.
11. Matilal, B. K. (1971). *Epistemology, logic and grammar in Indian philosophical analysis*. Haag: Mouton.
12. Nāgārjuna (1969). »Aus dem 'Merkversen der mittleren Lehre (Mādhyamakakārika)'«. V: E. Frauwallner. *Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag.
13. Robinson, H. R. (1957). »The logical aspects of Nāgārjuna's system«. *Philosophy East and West* 4: 291–308.



14. Tillemas, T. (1999). »Is Budist logic non-classical or deviant?«. V: Tillemas, T. *Scripture, logic, language. Essays on Dharmakirti and his Tibetan successors*. Boston: Wisdom Publications: 187–205.
15. Ule, A. (1997). »Molk in govor«. *Kultura* 1/1: 18–19.
16. Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: ZIFF.
17. Ule, A. (2008). »Logic and contemplation. A Wittgensteinian approach«. V: Ule, A. *Circles of analysis. Essays on logic, mind and knowledge*. Zürich, Berlin: LIT: 176–191.
18. v. Kibéd, M. (1990). »Aspekte der Negation in der Budistischen und formalen Logik«. *Synthesis Philosophica* 5/2: 581–592.
19. Vörös, S. (2013). *Podobe neupodobljivega*. Ljubljana: KUD Logos/Znanstvena založba FF.
20. Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*. Oxford: B. Blackwell.
21. Wittgenstein, L. (1969). *Tagebücher 1914–16, Tractatus logico-philosophicus; Philosophische Untersuchungen*. V: Wittgenstein, L. *Werke 1*. Frankfurt/M.
22. Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: MK.
23. Wittgenstein, L. (2005). *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*. Ljubljana: Študentska založba.