

WITTGENSTEIN, HEIDEGGER IN POSTVARJENJE JEZIKA

Kar je Gustav Bergmann krstil za »jezikovni obrat«, je bil dokaj obupen poizkus ohraniti filozofijo kot vedo iz naslonjača. Zamisel je nameravala odmeriti prostor *apriornemu* védenju, v katero sociologija, zgodovina, umetnost in naravoslovna znanost ne bi mogle prodreti. To je bil poizkus iskanja nadomestka za Kantovo »transcendentalno izhodišče«. Zamenjava »uma« in »izkustva« s »pomenom« naj bi filozofiji priskrbela neempirični predmet proučevanja ter ji s tem zagotovila čistost in avtonomnost.

211

Filozofija jezika pa je bila preveč poštena, da bi preživela. Ko je ta vrsta filozofije s poznim Wittgensteinom usmerila svojo pozornost k vprašanju, kako je takšno »čisto« proučevanje jezika možno, je spoznala, da *ni* možno – semantika se mora naturalizirati, če naj se, rečeno z Donaldom Davidsonom, »ohrani kot resen predmet«. Izid filozofije jezika je po mojem mnenju zajet v Davidsonovi pripombi, da »ni nobene takšne stvari kot jezik, če je jezik kakor koli podoben temu, kar so filozofi /.../ domnevali /.../ Opustiti moramo idejo jasno definirane skupne strukture, ki jo govorci obvladajo in nato uporabijo v posameznih primerih.«¹ Ta pripomba povzema to, kar je Ian Hacking poimenoval »smrt po-

¹ Donald Davidson, »A Nice Derangement of Epitaphs«, v *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ur. Ernest LePore (Oxford: Blackwell, 1986), str. 446.

mena« – konec poizkusa, da bi iz jezika naredili transcendentalni predmet proučevanja.

Frege in zgodnji Wittgenstein sta zame filozofa, ki sta primarno odgovorna za uveljavitev ideje, da takšna jasno definirana skupna struktura *obstaja*. Pravzaprav zamisel, da se lahko vsi filozofski problemi načelno razrešijo z razgrnitvijo te strukture, dolgujemo Wittgensteinu. Pozni Wittgenstein, Quine in Davidson pa so zame tisti filozofi, ki so nas osvobodili ideje, da takšna struktura obstaja. Zgodnji Wittgenstein je mistično opredelil kot »smisel sveta kot omejene celote«. Nasprotno je pozni Wittgenstein triumfiral nad tem svojim mlajšim, bolj schopenhauerjanskim jazom tako, da ni čutil več potrebe po mističnosti, po zaganjanju v »neizrekljivo mejo sveta«.

212

Zgodnji Heidegger, avtor *Biti in časa*, je bil veliko manj obremenjen s to schopenhauerjansko nujo kot pa zgodnji Wittgenstein. Ta knjiga je bila polna protestov proti ideji filozofije kot *theorie*. Heidegger je v tej ideji videl poizkus preseganja »krivde« in »vrženosti«, za kateri je trdil, da sta neločljivi od svetne in zgodovinske eksistence tubiti; torej kot poizkus bežanja od kontingentnosti te eksistence. Če bi zgodnji Heidegger bral *Traktat*, bi ga zavrnil na enak način, kot ga je pozni Wittgenstein – kot še en poizkus ohranjanja filozofove avtonomije in samozadostnosti na ta način, da si sebe predstavljamo nekako nad svetom ali onkraj njega. Zgodnji Heidegger bi jezikovni obrat, ki sta ga predlagala Frege in Wittgenstein, imel zgolj za variacijo platonskega poizkusa distanciranja od časa in naključja.

A čeprav si je zgodnji Heidegger močno prizadeval za osvoboditev od predstave filozofa kot opazovalca časa in večnosti, od želje gledanja na svet od zgoraj, kot na »omejeno celoto«, je pozni Heidegger zdrsnil nazaj v zelo podobno idejo. Omejena celota, od katere se je želel distancirati, se je imenovala »metafizika« oziroma »Zahod«. Zanj je »mističen« postal način njegovega »mišljenja po metafiziki« – pogled nazaj na metafiziko kot na omejeno, zaokroženo celoto in s tem kot nekaj, za kar upamo, da bomo lahko pustili za sabo. Končna vizija poznega Heideggra je bil Zahod kot dar Biti, *Ereignis*, kelih z napisom »Platon« na prvem ročaju in »Nietzsche« na drugem, dopolnjen in dovršen – s tem pa morda primeren, da se ga postavi vstran.

Zgodnji Wittgenstein je, odmevajoč Kanta in Schopenhauerja, zapisal:

»Čutimo, da bi celo v primeru, ko bi bilo odgovorjeno na *vsa* možna znanstvena vprašanja, naši življenjski problemi sploh ne bili dotaknjeni. Seveda pa potem sploh ne bi bilo nobenega vprašanja več; in prav to je odgovor /.../ Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se *kaže*, to je mistično.«²

Nasprotno temu zgodnji Heidegger ni imel eksplicitnega nauka o neubesedljivih rečeh, o *das Unaussprechliche*. Tubit je bila, podobno kot je bila družbena, tudi skozinskozikovna.³ Zgodnji Heidegger nam o družbenozgodovinskem položaju tubiti pove natanko to, kar pozni Wittgenstein pravi o naši situaciji glede jezika – kadar ga želimo preseči z zatekanjem k metafiziki, postanemo samozavajajoči, nesamolastni.

Toda pozni Heidegger je od stavkov in diskurza sestopil k posameznim besedam – besedam, ki se morajo opustiti takoj, ko prenehajo biti namigi (*Winke*) in postanejo znaki (*Zeichen*). Takoj, ko vstopijo v odnos z drugimi besedami in s tem postanejo orodja za to, da bi dosegli kak cilj. Zgodnji – nepragmatični, mistični – Wittgenstein je želel imeti stavke za slike, ne pa zgolj za orodja. Nasprotno je bil zgodnji, pragmatični Heidegger, filozof neizbežne odnosnosti (*Bezüglichkeit*), z besedami kot orodji zadovoljen. Toda pozni, bolj pragmatični Wittgenstein, se je z mislijo o stavkih kot orodjih sprijaznil približno takrat, ko se je pozni Heidegger odločil, da je njegov zgodnji pragmatizem bila pre-zgodnja vdaja »razumu [ki] je, čaščen skozi stoletja, najbolj trdovraten nasprotnik misli.«⁴

Po mojem branju sta torej misleca na sredini svojih karier šla drug mimo drugega v nasprotni smeri. Wittgenstein je v *Traktatu* začel s točke, ki se pragmatiku kot sem sam, zdi veliko manj razsvetljena od *Biti in časa*. Toda, ko je

² *Traktat*, 6.521–6.522 [Logično filozofski traktat (prev. Frane Jerman), Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976–opombe v oglatih oklepajih so prevajalčeve!].

³ Trditve iz *Biti in časa* (BT 318; SZ 273), da »*Vest govori edinole in stalno v modusu molčanja*« [BČ, § 56, str. 373 (*Bit in čas*, (prev. Tine Hribar et al.) Slovenska Matica, Ljubljana, 1997)] nimam za nauk nemoči izražanja, temveč prej za nauk, da spoznanje, da je treba spremeniti lastno življenje, ne more biti podprto z razlogi – saj bi ti razlogi lahko bili le glasovi iz preteklega življenja. V tej točki glej Davidsona v njegovih »Paradoksih iracionalnosti« (Paradoxes of Irrationality) v: Richard Wollheim in James Hopkins, ur., *Filozofski eseji o Freudu* (*Philosophical Essays on Freud*) (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), str. 305: »Subjekt ima razloge, da spremeni lastne navade in karakter, toda ti izhajajo iz domene vrednot, ki je nujno zunanja glede na vsebine pogledov in vrednot, ki se bodo spremenile. Vzrok spremembe, če se ta zgodi, torej ne more biti razlog temu, kar ta povzroča.«

⁴ Heidegger, Nietzschejev stavek: »Bog je mrtev.«

Wittgenstein napredoval v smeri proti pragmatizmu, je srečal Heideggra, napredujočega v nasprotno smer – v sestopu iz pragmatizma v ubežniško vzdušje, v kakršnem je bil napisan *Traktat*, z namero, da bi v »mišljenju« odkril tisto vrsto sublimnosti, ki jo je zgodnji Wittgenstein našel v logiki. Smer, ki jo je ubral Wittgenstein, je peljala k radikalnim dvomom o predstavi filozofije kot priskrbovalke vednosti ter k detranscendentalizirani, naturalizirani predstavi filozofije kot oblike terapije; kot *techne*, ne pa kot dosežka *theorie*. Heidegger je začel s prav takšnimi dvomi. Vendar jim nazadnje ni bil več kos in je tako izumil »mišljenje« kot nadomestek za to, čemur je pravil »metafizika«. Zaradi tega je o jeziku govoril kot o kvazibožanstvu v katerem živimo, prebivamo in imamo svojo bit, o vsem prejšnjem mišljenju pa kot o omejeni celoti, zgodbi, ki je zdaj končana.

Do zdaj sem podal kratek oris tega, kar bom v nadaljevanju natančneje predstavil. To, daljšo verzijo bom začel z Wittgensteinovim poizkusom iskanja novega načina filozofiranja.

214 Vsak poizkus ohranitve metode in predmeta za filozofijo iz naslanjača, takšen, ki bi ji omogočil pogled zviška na naravoslovno znanost in zgodovino, bo najverjetneje vpoklical kantovski pojem »pogojev možnosti«. Medtem ko fizika ali zgodovina nahajata pogoje obstoja dejanskosti z odkrivanjem časovno predhodnih dejanskosti, pa lahko filozofija doseže avtonomnost samo tako, da z begom od dejanskosti k možnosti ubega času. Kantovska strategija za izpekljavo tega pobega je nadomestitev nadčasnega božanstva z nadčasnim subjektom izkustva. Obseg Kantovega »možnega izkustva« – kateremu naj bi filozofija določila meje – je bil po načrtih manjši od širše domene logične možnosti, ki je po zatrevanju wolffovske ontoteologije bila v njenem dosegu. Vendarle je zadostoval Kantovemu namenu preseganja domen znanstvenikov in zgodovinarjev.

Jezikovni obrat je bil drug tak poizkus iskanja neke domene, ki bi presegla področja drugih strokovnjakov. Ta drugi poizkus je postal nujen zaradi poizkusov naturalizacije pojmov »duha«, »zavesti« in »izkustva«, ki sta se jih v devetnajstem stoletju lotili evolucionistična biologija in empirična psihologija.⁵

⁵ Po Darwinu je postalo čedalje težje uporabljati pojem »izkustva« v pomenu, ki mu ga je dodelil Kant. Saj je Darwin s tem, ko je postavil skupaj Naravo in Duha, dokončal historizirajoči proces, ki ga je začel Hegel. Tako so tisti, ki so želeli ohraniti filozofijo kot neempirično znanost, *relativizirali* kantovski *apriorij* na podoben način kot Dilthey, Collingwood, Croce in C.I. Lewis. Razliko med

»Jezik« je bil za filozofa dvajsetega stoletja nadomestek »izkustva« iz dveh razlogov. Prvič, oba termina sta imela enak domet – oba sta zamejila celotno domeno raziskovanja predmetov, ki so na razpolago človeku. Drugič; pojma »jezik« in »pomen« sta se na začetku stoletja zdela imuna na proces naturalizacije.⁶ Wittgensteinov *Traktat* je postal model, po katerem se je oblikovala matrika disciplin analitične filozofije. V predgovoru te knjige je avtor postavil (kolikor mi je znano, prvič v zgodovini) nauk, ki ga je Michael Dummett kasneje izrazil eksplicitno: filozofija jezika je prva filozofija.

Filozofija jezika, izvedena na fregejevski način, naj bi podala pogoje možnosti opisljivosti, podobno kot je Kant obljubil, da bo podal pogoje možnosti izkustva. Opisljivost, kot izkustvo, naj bi bila zaščitna znamka za vse proučevanje na vseh področjih raziskovanja, razen filozofije. Jezik naj bi se izognil zgodovinski relativizaciji, saj je opisovanje enotna in nedeljiva dejavnost, naj jo izvajajo neandertalci, Grki ali Nemci. Tisti, ki bi lahko podal *apriorne* pogoje opisovanja, bi lahko ponudil apodiktčne resnice. Obema, Husserlu in Fregeju, se je zdela Brentanova teza nezvedljivosti intencionalnega garancija za ohranitev kantovske distinkcije med *apriornim* in apodiktčnim ter *aposteriornim* in relativnim. Čeprav bi se lahko evolucijski prehod od organizmov, ki ne kažejo lingvističnega ved•nja, do tistih, ki ga, pojasnil naturalistično, se lingvistično ved•nje vendarle ne more adekvatno opisati s pojmi, s katerimi lahko sicer opišemo celoten univerzum. Tako se je nezvedljivost intencionalnega zdela garancija za avtonomnost filozofije.⁷

215

formalnim in materialnim – domeno filozofije in domeno naravoslovne znanosti – so želeli ohraniti nedotaknjeno. Toda ta relativizacija je vrgla senco dvoma na pojem »transcendentalnega izhodišča« ter s tem na pojem »možnega izkustva« kot tistega, katerega pogoji se lahko specificirajo. Pluralnost form izkustva oz. form zavesti se namreč zdi kot pluralnost dejanskosti, za katere pa se lahko predpostavi, da imajo vzročne, naturalistično razložljive vzroke. Dalje; če se lahko *apriorij* spremeni, potem ni več zadostno *aprioren*, saj filozofski argumenti ne morejo več kulminirati v nespremenljivih, apodeiktčnih resnicah.

V tej situaciji je bilo treba najti nekaj kar se da podobnega nedeljivi enotnosti, kakršno je bilo za Kanta »izkustvo«, ki pa se ne bi dalo relativizirati. Husserl jo je zapolnil s kraljestvom, ki se je ponujalo visoko usposobljenim profesionalcem, zmožnim transcendentalno-fenomenološke redukcije. Frege in Wittgenstein sta jo zapolnila s pojmom jezika, konstruiranim v smislu, ki ga je kritiziral Davidson kot »jasno definirano skupno strukturo.«

⁶ Kar Hacking opisuje kot »smrt pomena«, ki ga je s seboj prinesel Davidsonov holizem, sam raje označujem kot naturalizacija fregejkega pomena. Ta oznaka ohranja primerjavo z Darwinovo naturalizacijo kantovskega izkustva.

⁷ Nekje drugje sem trdil, sledeč Quinovi in Davidsonovi poti, da nezvedljivost enega besednjaka na drugega še ne zagotavlja obstoja dveh ločenih skupin predmetov raziskovanja. Glede trenutne

Kakor koli že, zgodnji Wittgenstein je videl to, česar Frege in Russell nista: iskanje neempirične resnice o pogojih možnosti opisljivosti poraja samonanašajoče se težave glede lastne možnosti. Kot je Kant naletel na težavo konsistentnega usklajevanja možnosti transcendentalne filozofije z omejitvami raziskovanja, za katere ta trdi, da jih je odkrila, tako sta imela Frege in Russell težave pojasniti, kako je možna vednost o logiki. Težava je bila v tem, da se je logika zdela izvzeta iz tistih pogojev, ki jih je sama utemeljevala. Logiške propozicije niso bile resničnostnofunkcijske kombinacije elementarnih stavkov o predmetih, ki sestavljajo svet. In vendar nam je »logika« želela povedati, tako se je vsaj zdelo, da so zgolj takšne kombinacije smiselne.

Russell je poskušal ta problem rešiti s ponovno vpeljavo platonskih idej. Postuliral je kraljestvo onstranskih logiških objektov in sposobnost razumske intuicije, s katero se jih lahko zapopade. Toda Wittgenstein je uvidel, da to vodi v »problem tretjega človeka«, ki ga je v *Parmenidu* izpostavil Platon – problem, kako spoznati tiste bitnosti, ki pojasnjujejo vednost. Russellovi logiški objekti, Kantove kategorije in platonske ideje naj bi proizvedle novo množico objektov – empirične objekte, Kantove intuicije ali platonske materialne partikularije – spoznavne in opisljive. V vsakem od teh primerov nam je rečeno, da morajo biti slednji objekti v odnosu s prvimi, da bi postali razpoložljivi – da bi lahko bili zaznani ali opisani.

216

Nižjerazredne bitnosti, tiste, ki morajo biti v odnosu z drugimi, da bi postale razpoložljive, imenujmo bitnosti tipa B. To so bitnosti, ki potrebujejo odnosnost, vendar pa je same ne morejo proizvesti, potrebujejo kontekstualizacijo in pojasnitev, vendar pa same ne morejo ne kontekstualizirati ne pojasnjevati. Platonske ideje, Kantove kategorije in russellovski logiški objekti so primeri tega, čemur bom rekel bitnosti tipa A. To so bitnosti, ki lahko kontekstualizirajo in pojasnjujejo, vendar pa, zaradi bojazni pred neskončnim regresom, ne morejo biti kontekstualizirane ali pojasnjene.

Tisti, ki postulirajo bitnosti tipa A, so vedno soočeni z naslednjim samonanašajočim se problemom: če trdimo, da nam ni na voljo nobena bitnost, ki ne

debate o naravi in pomenu intencionalnih pripisov glej mnenje Daniela Dennetta, da med temi, ki verjamejo v »intrinzično intencionalnost*« (Searle, Nagel, Fodor, Kripke in drugi), in tistimi, ki ne (Dennett, Davidson, Putnam, Stich in drugi), nastane velika razlika med filozofijo duha in filozofijo jezika. Dennett to mnenje razvije v poglavjih 8 in 10 svoje *The Intentional Stance* (Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1987).

bi bila v takšnem odnosu, kakršen obstaja med bitnostmi tipa B, imamo težave z razpoložljivostjo bitnosti tipa A, ki pa jih postuliramo zato, da bi priskrbele ta potrebni pomožni odnos. Namreč, če lahko rečemo, da so bitnosti tipa A svoje lastne *rationes cognoscendi* ali svoji lastni pogoji jezikovne razpoložljivosti – da so na razpolago same po sebi, ne da bi bile v medsebojnih odnosih ali v odnosu do česar koli drugega – potem smo soočeni z vprašanjem, zakaj tudi bitnosti tipa B nimajo te očitno zaželeno lastnosti.

Ta dilema je znana iz teologije: če je lahko Bog *causa sui*, zakaj ne bi mogel biti to tudi svet? Zakaj preprosto ne izenačimo Boga z naravo, kot Spinoza? Vse bitnosti tipa A, vsi nepojasneni pojasnjevalci, so v enakem položaju kot transcendentno božanstvo. Če je vera vanje upravičena, ne da bi jim postavili pogoje obstoja, spoznavnosti ali opisljivosti, potem smo zavrnili svojo prvotno trditev, da razpoložljivost zahteva odnosnost do nečesa drugega, in ne zgolj do samih členov. Odprli smo vprašanje, zakaj smo na začetku sploh domnevali, da imamo z dostopnostjo kakršne koli težave. S tem smo pod vprašaj postavili potrebo po filozofiji, kolikor se filozofijo razume kot proučevanje pogojev razpoložljivosti.

217

»Naturalizem« bom opredelil kot nazor, da bi vse lahko bilo drugače, da torej ni nobenih nepogojenih pogojev.⁸ Naturalisti so prepričani, da je vse pojasnjevanje vzročno pojasnjevanje dejanskega in da kaj takega, kot je nevzročni pogoj možnosti, ne obstaja. Če filozofijo mislimo kot iskanje apodiktičnosti, potem je za nas inherentno antinaturalistična in strinjati se moramo s Kantom in Husserlom, da Locke in Wundt razmišljata na predfilozofski ravni. Wittgensteinov *Traktat* bi lahko, s tem ko razglaša predmete tipa A za neizrekljive, kot tiste, na katere se sicer lahko pokaže, vendar se jih ne dá izreči in nikdar ne postanejo razpoložljivi tako kot predmeti tipa B, brali kot junaški poizkus obvarovanja filozofije pred naturalizmom.

Kot je v svojem občudovanja vrednem *The False Prison* pokazal David Pears, obstaja med Wittgensteinovim obravnavanjem skrivnostnih »predmetov« v *Traktatu* in teološko »*via remotionis*« analogija.⁹ O teh predmetih, ki naj bi tvorili »substantco sveta«, je Wittgenstein pisal naslednje:

⁸ Tako definirano je historicizem posebna oblika naturalizma.

⁹ Glej David Pears, *The False Prison* (Oxford: Oxford University Press, 1988), I, 67.

»Če svet ne bi imel substance, potem bi bil smisel nekega stavka odvisen od tega, ali je resničen neki drug stavek. Tedaj bi si ne bilo mogoče zamisliti podobe sveta (resnične ali neresnične).«¹⁰

Nobenih intrinzično enostavnih predmetov, nobenih slik in nobenega jezika. Če se analiza ne bi končala s takšnimi predmeti, potem bi bil smisel stavka odvisen, *horribile dictu*, od resničnosti drugega stavka – stavka, ki bi specificiral določen kompozicionalni odnos med dvema enostavnima predmetoma, ki tvorita nekaj sestavljenega. Če pa se vprašamo, kaj je pri tem tako strašnega, nima Wittgenstein pravzaprav nobenega jasnega odgovora.

Po Pearsovem mnenju, ki se mi zdi pravilno, bi bila v tej situaciji strašljiva ravno kršitev Wittgensteinovega nauka »neizrekljivosti pogojev smiselnosti«. Seveda se, kot povsem razumljivo nadaljuje Pears, ob tem vprašamo, zakaj naj bi ti sploh bili neizrekljivi.¹¹ Njegov odgovor na to zadnje vprašanje je, da bi morali – če ti ne bi bili izrekljivi – opustiti pojem »meja jezika«, s tem pa tudi nauk, da se lahko nekaj pokaže, čeprav se ne dá izreči.¹² Pears ima »nauk kazanja« upravičeno za Wittgensteinu najljubšega. Povzema ga takole:

218

»(Wittgensteinova) vodilna ideja je bila, da lahko vidimo dlje, kot lahko povemo. Vidimo lahko vse tja do roba jezika, toda najbolj oddaljene stvari, ki jih vidimo, se ne dajo izraziti v stavkih, saj so predpogoji vsakršnega izrekanja.«¹³

Drugi način Pearsove formulacije pa se glasi: »/.../ če bi dejanski jezik lahko vseboval analizo lastnih pogojev aplikacije, bi bil sam jezik, v katerem bi te analizirali, odvisen od nadaljnjih pogojev /.../.«¹⁴ To je uglaseno z naslednjim odlomkom:

¹⁰ *Traktat*, 2.0211–2.0212.

¹¹ Pears, *False Prison*, I, 71–72.

¹² Natančneje se njegov odgovor glasi: »/.../ ne moremo podati popolne pojasnitve smisla nobenega dejanskega stavka. Razlog je v tem, da se mora takšna pojasnitev, če želi identificirati možnost, ki jo izraža stavek, poslužiti jezika, toda jezik se lahko te možnosti oprime le z uporabo iste metode korelacije /.../. Poslednja mreža možnosti (razpored predmetov, ki tvorijo substanco sveta) lahko v vseh dejanskih jezikih vzpostavi svojo strukturo samo na en način, a tega je izvorni stavek v tem primeru že uporabil.«

¹³ Prav tam; I – 146–7.

¹⁴ Prav tam; I-7.

»Predmete lahko samo *imenujem*. Zastopajo jih znaki. Lahko govorim *o* njih, ne morem pa jih *izreči*. Stavek lahko samo pove, *kako* stvar je, ne pa, *kaj* je. Zahteva po možnosti enostavnih znakov je zahteva po določnosti smisla.«¹⁵

Povzemimo: če ne bi bilo predmetov, če svet ne bi imel substance, če ne bi bilo »nespremenljive forme sveta«,¹⁶ potem smisel ne bi bil določen, mi ne bi imeli slik sveta, opis pa bi bil nemogoč. Tako mora pogoj možnosti opisa ostati neopisljiv. S podobnimi argumenti je Platon zaključil, da morajo biti pogoji možnosti materialnega sveta nematerialni, Kant pa, da morajo biti pogoji možnosti pojavnega sveta ne-pojavni.

Pozni Wittgenstein je opustil idejo »gledanja do roba jezika«. Prav tako je opustil celotno idejo »jezika« kot zaokrožene celote z lastnimi pogoji na svojih zunanjih robovih, pa tudi projekt transcendentalne semantike – iskanja neempiričnih pogojev možnosti jezikovnega opisa. Sprijaznil se je z zamisljivo, da je smisel nekega stavka zares odvisen od resničnosti nekega drugega stavka – stavka o družbenih praksah ljudi, ki uporabljajo znake in glasove, ki so sestavni deli stavka. S tem pa se je sprijaznil tudi z idejo, da ni nič neizgovorljivega in da je filozofija, podobno kot jezik, zgolj množica neskončno raztegljivih družbenih praks, ne pa zaokrožena celota, katere periferijo lahko »pokažemo«. V času *Traktata* je mislil, da zbirka filozofskih problemov oblikuje takšno celoto in da jih je v celoti dokončno rešil s tem, ko je potegnil konsekvence iz stavka, za katerega je trdil, da »povzema celotno knjigo«: »Kar je sploh mogoče reči, je mogoče reči jasno; o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati.«¹⁷ Mislil je, da je obseg raziskovanja možnosti pomena hkrati tudi obseg filozofije, oboje pa kulminira v odkritju »neizrekljivega«.

219

Kot pravilno pravi Michael Dummet, kaj takšnega kot »sistematična teorija pomena jezika«, če privzamemo stališče Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*, ne obstaja. Če kdo skupaj z Dummettom verjame, da je filozofija jezika »prva filozofija«, potem iz tega sledi, da filozofija ne more biti kaj več kot terapija – ne more dajati pozitivnih zaključkov.¹⁸ Kot pravilno pravi Thomas Nagel, je

¹⁵ *Traktat*, 3.221–3.23.

¹⁶ Glej prav tam, 2.026–2.027: »Samo če predmeti so, je lahko dana trdna forma sveta. Trdno, obstoječe in predmet so eno.«

¹⁷ *Prav tam*, Predgovor.

¹⁸ Glej Michael Dummet, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), str. 453 in primerjaj z Dummettovo »What is a Theory of Meaning? (II)« v *Truth and*

Wittgensteinovo poznejše stališče »odvisno od tako radikalnega stališča, da /.../ spodkoplje celo najšibkejše transcendentne pretenzije tudi v najmanj filozofski od vseh misli.« To stališče privzema, kot pravi Nagel, »da morajo vse misli, ki jih lahko oblikujemo o realnosti, neodvisni od duha, ostati znotraj meja, postavljenih s strani naše, človeške oblike življenja.«¹⁹ Po Dummettu in Naglu pozni Wittgenstein ogroža filozofijo z zavrnitvijo slike, katere ujetnik je bil med pisanjem *Traktata* – slike, ki jo je Davidson označil kot distinkcijo med shemo in vsebino. To je distinkcija med tem, čemur sam pravim bitnosti tipa A in bitnosti tipa B.

Trdil bi, da je to razlikovanje med A in B najmanj pogost označevalec grškega razlikovanja med univerzali in partikulariji, kantovskega razlikovanja med pojmi in intuicijami ter traktatovskega razlikovanja med razpoložljivim in izgovorljivim svetom ter med nerazpoložljivo in neizgovorljivo »substanco sveta«. Zadnja verzija tega razlikovanja je najbolj dramatična, vendar tudi najbolj pregledna, saj močno poudarja kontrast med atomizmom in holizmom – med predpostavko, da obstajajo bitnosti, ki so to, kar so, popolnoma neodvisno od medsebojnih odnosov, in predpostavko, da so vse bitnosti zgolj vozli v mreži odnosov.

220

Nagel in Dummett vidita v uporabi proti holizmu nujno, ki edina lahko ohrani možnost filozofije. Za oba Davidsonovo sprejemanje popolnega holizma predstavlja grožnjo filozofiji. V tem imata popolnoma prav, saj Davidsonova razlaga človeškega jezikovnega vedenja, podobno kot pozni Wittgenstein, jemlje za gotovo, da ni jezikovnih bitnosti, ki bi bile intrinzično brez odnosov – takšnih, ki ne bi bile, kot »enostavna imena« *Traktata*, po naravi členi nekih odnosov. Toda Davidsonov holizem je bolj temeljit in ekspliciten od Wittgensteinovega in njegove protifilozofske konsekvence so bolj razvidne. Če se Wittgenstein v

Meaning, ur. Gareth Evans in John McDowell (Oxford: Oxford University Press, 1976), str. 105. V zadnjem eseju Dummett sledi našim filozofskim problemom vse do »naše težnje, da bi privzeli realistično interpretacijo vseh stavkov našega jezika, tj. da bi predpostavili, da je pojem resnice, apliciran na tovrstne stavke, bodisi resničen bodisi napačen, ne glede na našo vednost ali proces spoznanja« (str. 101). Nasprotno je Davidson bolj nagnjen k temu, da jim sledi do antiholističnih implikacij predpostavke, ki jo Dummett imenuje (str. 89) »načelo C«, namreč, »če je stavek resničen, mora obstajati neki razlog, zaradi katerega je resničen«. Dummett je v času pisanja tega spisa napačno mislil, da to načelo sprejemata tako on kot Davidson. Dummettovo privzemanje tega načela in njegovo vztrajanje pri nujnosti »atomistične oziroma molekularne teorije pomena«, v nasprotju s celovito holistično, je v podobnem razmerju do Davidsonovega nazora, kot je *Traktat* do *Filozofskih raziskav*.

¹⁹ Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, Oxford University Press, 1986), str. 106–7.

Filozofskih raziskavah še poigrava z razlikovanjem med empiričnim in gramatičnim, med nefilozofskim in filozofskim raziskovanjem, pa Davidson posploši in še razširi Quinovo zavračanje naklonjenosti bodisi razlikovanju med nujnimi in kontingentnimi resnicami bodisi razlikovanju med filozofijo in znanostjo. Davidson vztraja, da si je jezik niti v splošnem niti v konkretnem (kot npr. angleščino ali nemščino) ne smemo zamišljati kot nekaj, kar ima robove, kot nekaj, kar tvori zamejeno celoto in lahko s tem postane predmet proučevanja ali filozofskega teoretiziranja. Bjorn Ramberg ima prav, ko kot glavni Davidsonov motiv označi izogibanje postvarjenju jezika.²⁰ S tem Davidson ni nič kaj uporaben za idejo, da je filozofska terapija stvar odkrivanja »nesmislov«, opazanja »prekrškov zoper jezik«. Prej je opazanje neproduktivnega in samo-uničujočega filozofskega ved•nja – ved•nja, ki nas znova in znova pošilja v iste slepe ulice (npr. ulice »realizma«, »idealizma« in »antirealizma«).

Namesto tega nas Davidson prosi, naj si zamislimo, kako si človeška bitja izmenjujejo znake in glasove, zato da bi dosegla neke cilje. Na takšno jezikovno ved•nje moramo gledati skupaj z nejezikovnim ved•njem, na obe pa kot smiselni le, če ju lahko opišemo kot poizkus zadovoljevanja danih potreb v luči danih mnenj. Toda kraljestvo mnenj in potreb – tako imenovano »kraljestvo intencionalnega« – sámo ni predmet filozofskega spraševanja. Davidson se strinja s Quinom, da nam niti praktična nepogrešljivost intencionalnega izrazja niti brentanovska nezvedljivost na behavioristično izrazje ne priskrbi razloga za obstoj bitnosti tipa A, imenovanih »intencije« ali »pomeni«, ki bi služile za povezovanje bitnosti tipa B.²¹

221

²⁰ Glej Bjorn Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1989), str. 2 in poglavje 8, *passim*.

²¹ Glej Quinovo pripombo o Brentanu v *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960), str. 221, in Davidsonovo obravnavo brentanovske nezvedljivosti v »Mental Events«, vključeno v njegove *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Moja slika Quina in Davidsona kot tistih, ki sta holizem *Filozofskih raziskav* pripeljala do njegovih skrajnih meja, pomaga spraviti na plan pogosto navajane analogije med Wittgensteinom in Derridajem. Glej Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984). Glede analogije med derridajevskimi in davidsonovskimi doktrinami glej Samuel Wheeler, 'Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson' v *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ur. Ernest LePore (Oxford: Blackwell, 1986), str. 477–94.

Sam si predstavljam, da je razmerje med Davidsonom in Wittgensteinom analogno razmerju med Derridajem in Heideggrom: oba nekoliko kasnejša pisca skušata očistiti nauke starejšega pisca, ju osvoboditi še zadnjih sledov tradicije, ki sta jo skušala preseči. Derridajeva sumničavost do tega, čemur pravi »Heideggrova nostalgija«, je ekvivalent Davidsonovi sumničavosti glede razlikovanja

Toliko zaenkrat o Wittgensteinovem in Davidsonovem poizkusu pobega od ideje, da obstaja neka veda – filozofija –, ki lahko proučuje ne samo pogoje dejanskosti, temveč predvsem pogoje možnosti. Zdaj prehajam k zgodnjem Heideggru in njegovemu poizkusu pobega od taiste ideje – ideje vede, ki nam omogoča stopanje nad svet in nasproti svetu vsakdanjosti tako, da nanj gledamo na način, kot ga vidi Bog, torej kot na omejeno celoto. Pragmatizem prvega dela *Biti in časa* – vztrajanje pri prvenstvu priročnosti, *Zuhandenheit*, pred navzočnostjo, *Vorhandenheit*, ter na neločljivosti *tubiti* od njenih zasnutkov in njenega jezika – interpretiram kot prvi poizkus iskanja nelogocentričnega, neontoteološkega načina mišljenja stvari. To je bil holistični poizkus izognitve razlikovanju med shemo in vsebino, poizkus nadomestitve razlikovanja med bitnostmi tipa A in tipa B z nesešito, neskončno razširljivo mrežo odnosov.

222

Tipična napaka tradicionalne filozofije s stališča *Filozofskih raziskav* in *Biti in časa* je domneva, da lahko obstajajo, oz. pravzaprav, da *morajo* obstajati bitnosti, ki so atomarne v tem smislu, da so to, kar so, neodvisno od svojih odnosov z drugimi bitnostmi (npr. Bog, transcendentni subjekt, čutni podatki, enostavna imena). Za poznega Wittgensteina je najboljši primer te napake njegova lastna vera v odkritje »nespremenljive oblike sveta«, nečesa, kar leži pod razpoložljivim ali na robovih razpoložljivega, nečesa, kar je pogoj možnosti razpoložljivosti. Ko v *Raziskavah* kritizira *traktatovsko* željo po »nečem kot poslednji analizi oblik našega jezika«, pravi, da se zdi, kot da bi pri tej imeli v mislih »stanje popolne eksaktnosti« v nasprotju z zgolj relativno stopnjo eksaktnosti, ki zadostuje za neki drug določen namen. Ta pojem nas napeljuje, nadaljuje Wittgenstein, k zastavljanju »vprašanj o bistvu jezika, stavkov, misli.« Nujo po zastavljanju teh vprašanj diagnosticira kot posledico ideje, da so »bistva pred nami skrita«. Obsedenost s to sliko nečesa, kar je pred nami globoko skrito, nas sili k zastavljanju vprašanj, katerih odgovori bi naj bili, kot pravi, »dani enkrat za vselej, ne glede na bodoče izkustvo«. ²²

med »gramatikom« in »dejstvom« pri poznem Wittgensteinu. Davidson in Derrida protestirata proti preostankom tega, čemur Derrida pravi »logocentrizem« – svoja predhodnika skušata osvoboditi poslednjih preostalih navezanosti na idejo filozofije, ki se lahko uspešno brani pred naravoslovno znanostjo, umetnostjo in zgodovino le z osamosvojitvijo tega, čemur Derrida pravi »popolna prisotnost, ki je onkraj igre« (Derrida, *Writing and Difference*, prev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), str. 279.) Tekst za Derridaja in človeško ved•nje za Davidsona sta razsrediščeni omrežji odnosov, omrežji, ki se vedno znova lahko ponovno opišeta in postavita v nov kontekst tako, da sta postavljeni v večje omrežje. Za oba pisca kaj takega kot »največje omrežje« ne obstaja – ni zamejene celote, ki bi lahko postala predmet specifično filozofskega spraševanja.

²² Vsi navedki, citirani v tem odlomku, so iz *Filozofskih raziskav*, I, paragrafa 91–2. Občudovanja

Ta zadnji stavek povzema zamisel, da obstaja neempirična veda, ki nam lahko kaj pove o pogojih »vsega možnega izkustva« ali o vseh možnih jezikih in življenjskih oblikah. To je ideja, ki jo je z vztrajanjem na primordialnosti, *Zuhandenheit*, z dejstvom, da je vse že vseskozi v odnosnosti, *Bit in čas* zavrnil. Zgodnji Heidegger je, tako jasno kot pozni Wittgenstein, videl, da je navzočnost razpoložljiva zgolj v kontekstu predhodnih odnosov s priročnostjo, da so družbene prakse predpostavka zahtev po eksaktnosti in po odgovorih, ki so dani enkrat za vselej. Videla sta, da lahko navzoče pojasni priročno zgolj na dobro poznan nefilozofski način, ki ga biologija, sociologija in zgodovina kombinirajo, da bi lahko podale vzročno razlago, zakaj raje prav te in te dejanske družbene navade namesto kakih drugih. Zgodnji Heidegger in pozni Wittgenstein sta zavrgla predpostavko (namreč njunih predhodnikov, Husserla in Fregeja), da lahko družbene prakse – še posebej uporaba jezika – nevzročno, izključno filozofsko pojasnimo v smislu pogojev možnosti. Rečeno bolj splošno, zavrgla sta predpostavko, da filozofija neskrito lahko pojasni iz skritega, da lahko razpoložljivo in odnosnostno pojasni z nečim intrinzično nerazpoložljivim in brezodnosnostnim.

Lahko bi si zamislili možnega Heideggra, ki bi po formulaciji Deweyju podobnega pragmatizma družbenih praks v začetku *Biti in časa* čutil, da je njegovo delo že, in to precej dobro, opravljeno.²³ Toda zgodnjega Heideggra je gnala ista nuja po *čistosti* kot zgodnjega Wittgensteina. Iste silnice, ki so Heideggra pripeljale h konceptoma »samolastnosti« in »biti-k-smrti« v zadnjih delih *Biti in časa*, so napeljale Wittgensteina k pisanju zadnjega dela *Traktata*

223

vredna razprava Normana Malcolma o povezavi *Traktata* z Wittgensteinovo pozno mislijo *Nothing is Hidden*, referenca k *Raziskavam*, I, par. 126: »Filozofija preprosto vse postavlja pred nas, ničesar pa ne pojasni oziroma ničesar ne dokaže s sklepanjem. – Če je vse pred nami, tudi ni ničesar pojasnjevati. To, kar je skrito, nas namreč sploh ne zanima /.../«.

²³ S tem ko imam Heideggrov napad na kartezijanstvo za osrednji dosežek *Biti in časa*, sledim Robertu Brandomu (»Heidegger's Categories in *Being and Time*«, *The Monist* 66 (1983)) in Marku Okrentu (*Heidegger's Pragmatism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, (1988))). Glej tudi Charles Guignon, *Heidegger and the Theory of Knowledge* (Indianapolis: Hackett, 1983), poglavje I, »Heidegger's Problem and the Cartesian Model«. Ti pisci se strinjajo s tem, kar Robert Brandom opiše kot ključno spoznanje *Biti in časa*, namreč, da družbena praksa določa, kaj je in kaj ni v skladu z njo samo. Še posebej glej Brandomovo interpretacijo trditve, da je analitika tubiti fundamentalna ontologija kot izraz tega spoznanja (Brandom, str. 389). Kritiko Husserla v *Prolegomena der Geschichte des Zeitbegriffs* (Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 20 (Frankfurt: Klostermann, 1979), str. 62) in Heideggrovo trditev na naslednji strani, da je za prestopanje Husserla treba odstraniti »povezanost *intentuma* z *intentio*«, imam za predhodnici trditve v *Biti in času*, da je, z Brandomovimi besedami: »/.../ Tubit-v-svetu-priročnega ontološko samodoločena.«

– tistega dela, v katerem se nauk kazanja razteza od logike k etiki. To je tako imenovani »schopenhauerjanski« del, kjer nam je sporočeno na primer tole:

»Jasno je, da etike ni mogoče izreči /.../ O volji kot nosilcu etičnega ne moremo govoriti /.../ smrt ni noben dogodek življenja /.../ *Kako* svet je, je za tisto Višje popolnoma brezpomembno /.../ Ni mistično to, *kako* svet je, temveč, *da* je /.../ občutek sveta kot omejene celote je mistični občutek.«²⁴

Nuja, videti družbeno prakso kot *zgolj* družbeno prakso in jo s tem tudi prestopiti, je skupna samolastnosti zgodnjega Heidegggra in smislu sveta kot omejene celote pri zgodnjem Wittgensteinu. To je nuja odmikanja do družbene prakse, katere smo navajeni (čeprav ni nujno, da smo iz nje izstopili), tako, da jo imamo za kontingentno – za nekaj, v kar smo vrženi. Če nanjo gledamo tako, potem je edini način, kako jo naredimo za samolastno, za zares odgovarjajočo, ta, da smo z Nietzschejem zmožni reči »takšno sem hotel« in s tem postanemo »to, kar smo«.

224 Da bi na ta način postali samolastni, moramo zahtevo po pravilnosti (Heideggrovo *Richtigkeit*) – zahtevo, da govorimo to, kar >se< govori (*das Man*), da dajemo pravilne odgovore na »empirična« in »znanstvena« vprašanja – videti *zgolj* kot zahtevo neke »omejene celote«, neke določene ontične situacije med številnimi možnimi. Ta poizkus odmika od gole pravilnosti, iskanja nečesa pomembnejšega, kot je *zgolj* podajanje pravilnih odgovorov na razumna vprašanja, nečesa pomembnejšega od tega, kar lahko ponudi empirična znanost, je bil opogumljen s Kantovim projektom zanikanja razuma zaradi odmerjanja prostora veri, nadalje pa razvit pri Schopenhauerju, iz čigar rok sta ga nato prejela Nietzsche in zgodnji Wittgenstein. Opogumljen je bil tudi s strani Kierkegaardovega in Nietzschejevega posmehovanja Heglovim pretenzijam po znanstvenosti in strogosti.

Medtem ko je bil poizkus, najti to, čemur Habermas (sledeč Adornu) pravi »drugi razum«, skupen tako zgodnjemu Heidegggru kot zgodnjemu Wittgensteinu, pa mu je Heidegger z leti čedalje bolj sledil, Wittgenstein pa ga je polagoma opuščal. Ključna razlika med njunima poznima osebnostma je njun odnos do lastnih zgodnjih del. Medtem, ko je Heidegger menil, da je *Bit in čas* premalo radikalen, saj še ni »premišljen skozi zgodovino biti«, je Wittgenstein

²⁴ Ti odlomki so vzeti iz *Traktata* 6.421–6.52.

menil, da je bil *Traktat* poslednji izbruh bolezni, katere se je skoraj, vendar ne popolnoma, pozdravil. Ko je Heidegger, zato da bi osvojil mesto prvega po-metafizičnega misleca v zgodovini biti, nadaljeval iskanje samolastnosti, je Wittgensteinov odnos do filozofije postopoma postajal bolj običajen. Če je zgodnji Wittgenstein imel povedati velike kvazi-schopenhauerjanske stvari o predmetih, kot je »celotna sodobna Weltanschauung«, ²⁵ te téme v poznih delih ni več. Heideggera lastno razmerje do zgodovine čedalje bolj zanima, Wittgensteina vse manj.

To je še posebej razvidno pri njunem odnosu do metafor globine in starodavnosti. Heideggera čedalje bolj skrbi, ali je dovolj primordialen. Čeprav je Wittgenstein izrazil simpatijo do tega, kar je slišal o Heideggru, si lahko zamislimo, da bi se iskanju čedalje večje primordialnosti pri poznem Heideggru posmehoval. To iskanje bi bil primer procesa, ki ga je opisal takole: »/.../ da bi našli resnično artičko, smo ji postrgali liste.« ²⁶

Če si ogledamo odnos obeh mož do jezika kot predmeta proučevanja, naletimo na isto opozicijo. *Traktat* nam na začetku pravi, da problemi filozofije nastanejo zaradi »nerazumevanja logike našega jezika«, toda ko prispemo do *Filozofskih raziskav*, se Wittgenstein posmehuje zamisli, da obstaja takšna logika, ki jo lahko proučujemo. Svoje lastno zgodnje delo zasmehuje zaradi vere, da je »logika neprimerljivo bistvo jezika«, nekaj, kar je iz »najčistejšega kristala«, nekaj globoko skritega in ulovljivega šele s pomočjo zagrizenega filozofiranja. V *Raziskavah* filozofija ne proučuje »jezika« oz. ne ponuja teorije možnosti pomena – ponuja zgolj to, čemur Wittgenstein pravi »opomini na neki določen namen«. ²⁷

Nasprotno igra izraz »jezik« (*Sprache*) v *Biti in času* zelo majhno vlogo, ko pa se pojavi, v paragrafu 34, je podrejen »govoru« (*Rede*) in s tem tubiti. Toda ko pridemo do »Pisma o humanizmu«, naletimo na Heideggera, ki govori: »Če pa je postala resnica biti mišljenju vendarle mišljenja vredna (Denk-Würdig), mora tudi razmišljanje o bistvu govornice doseči drug nivo«. ²⁸ Ko Heideggera

²⁵ Glej *Traktat* 6.371–6.372 in prim. *Filozofske beležke*, str. 7.

²⁶ *Filozofske raziskave*, I, paragraf 164.

²⁷ Prav tam, I, paragraf 127.

²⁸ Pismo o humanizmu, str. 186 [v: O »Humanizmu« v: Izbrane razprave, (prev. Ivan Urbančič), Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967]. Heidegger pravi, da je to vedel že med pisanjem paragrafa 34 *Biti in časa*, toda mislim, da je to sklicevanje na vnaprejšnjo vednost treba razumeti cum grano salis.

čedalje bolj skrbi možnost, da je njegovo zgodnje delo morda okuženo s »humanizmom«, značilnim za dobo svetovnega nazora, da ga Sartre morda ni napačno razumel in da je Husserl morda vendarle imel prav, ko je *Bit in čas* označil za antropologijo,²⁹ pomembnost jezika narašča, medtem ko pomen tubiti upada. Splošneje rečeno, Heideggrov obrat od zgodnejšega spraševanja po »izvoru tradicionalne ontoteološke problematike« h kasnejšemu vprašanju »Kje stojimo v zgodovini biti?« spremlja goreča želja, da bi ponudil kaj več od, kakor pravi, »zgolj zgodovine sprememb samozasnutkov ljudi«. ³⁰ Torej, ko je Wittgenstein razumel »jezik« kot nekaj, kar se nanaša zgolj na izmenjavo znakov in glasov med ljudmi zaradi določenih namenov, kot nekaj, kar bistva ne označuje nič bolj realno kot »igra«, Heidegger vztrajno poskuša misliti različne hiše biti, v katerih so domovali ljudje, kot »darove biti«, ne pa kot »človeške samozasnutke«.

Da bi upravičil svojo očitno večjo naklonjenost poznemu Wittgensteinu kot poznemu Heideggro ter svoje prepričanje, da je bil Heideggrov »obrat« posledica izgube živcev, moram skušati pojasniti motive, ki so narekovali smer kariere obeh mislecev. Kot ju vidim sam, sta na začetku oba imela potrebo uiti temu, kar sta poimenovala »govoričenje« (*Geschwätz*),³¹ potrebo bo čistosti, po samolastnosti, po prenehanju govorjenja jezika filozofske tradicije, iz katere sta izšla. Zgodnji Wittgenstein je bil prepričan, da to pomeni v celoti stopiti onkraj jezika. V svojem »Predavanju o etiki« pravi, da je »težnja vseh ljudi, ki so kadar koli želeli govoriti o etiki ali religiji, zaletavanje v meje jezika.«³²

²⁹ V zvezi z nejevoljnim sprejetjem le-tega glej Nietzsche: *Die Ewige Wiederkehr des Gleichen*.

³⁰ Glej Nietzsche, 2. del (Pfullingen: Neske, 1961), str. 192: *Eine Geschichte des Wandels der Selbstauffassung der Menschen*.

³¹ Glej McGuiness, ur., *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1984), str. 69: »Menim, da je nujno treba prenehati govorčiti o etiki (*Geschwätz über Ethik*) – ali je spoznana, ali vrednote obstajajo, ali je ‚dobro‘ opredeljivo, itd.« V kontekstu njegove znane pripombe, da razume, kaj je Heidegger menil z »bitjo« in »tesnobo«. Primerjaj Heidegger, *Was heisst Denken?* (Tübingen, 1954), str. 19: *Waseinmal Schrei war: ‚Die Wüste wächst...‘ droht zum Geschwätz zu werden*.

³² Wittgenstein, »Predavanje o etiki«, *Philosophical Review* 74 (1965), str. 13 [v slovenščini imamo kar tri prevode »Predavanja o etiki«, v revijah *Dialogi* in *Filozofija na maturi* ter, po mojem mnenju najboljšega, v *Phainomena*, št. 9-10, let. III, 1994, str. 61 isl. Za natančno pojasnitev razmerja med naukom kazanja iz *Traktata* in Wittgensteinovimi idejami o duhovni popolnosti glej James Edwards, *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life* (Tampa: University Presses of Florida, 1982) – knjiga, ki ji v veliki meri dolgujem svoje razumevanje Wittgensteina. Na žalost sem Edwardsovo *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein and the Threat of Philosophical Nihilism* (Tampa: University of South Florida Press, 1990) prebral prepozno, da bi jo lahko uporabil med pisanjem sestavka o Wittgensteinu. Zdaj se mi ta knjiga zdi najboljši poizkus združevanja Heideggro in Wittgensteina.

Nekje drugje pa: »/.../ človek čuti potrebo po zaganjanju v meje jezika /.../ to zaganjanje v meje jezika je etika /.../«³³ V pogosto citiranem pismu je dejal, da je smisel *Traktata* »etičen«.³⁴ *Traktat* nas je želel spraviti onkraj govoričenja, želel je uničiti skušnjavo, da bi govorili o tem, kar se lahko zgolj pokaže, da bi govorili o bitnostih tipa A na način, ki je primeren zgolj za bitnosti tipa B.

Vendar se je starejši Wittgenstein sprijaznil z dejstvom, da je razlika med govoričenjem in ne-govoričenjem zgolj stopenjska. Ko se je postopoma sprijaznil z dejstvom, da nikdar ne bo uzrl sveta kot omejene celote, je tudi pojem »meja jezika« polagoma opustil. Tako je razliko med kazanjem in govorjenjem iz *Traktata* zaobrnil v razliko med trditvami in družbenimi praksami, ki te trditve osmišljajo. S tem je ponovno izumil Heideggrov nauk, da je trditev izpeljana oblika interpretacije. Pozni Wittgenstein bi se srčno strinjal s trditvijo iz *Biti in časa*, da se:

»Pokazovanje izjave /.../ izvršuje na osnovi tega, kar je v razumevanju že razklenjeno oz. sprevideno odkrito. Izjava ni kako nevezano zadržanje, ki bi samo od sebe primarno sploh lahko razklepalo bivajoče, ampak se vedno že drži na osnovi biti-v-svetu« (BČ, § 33, str. 220).

227

Ta trditev je do potankosti izpeljana v Quinovem in Davidsonovem holizmu – holizmu, ki sta ga Nagel in Dummett odslovlila zato, ker mu, kot pove Nagel, manjka ponižnost, poizkus »vesolje obrezati na primerno velikost«.

Kdor koli bi, tako kot Nagel ali pozni Heidegger, želel ohraniti ponižnost ali hvaležnost do nečesa, kar transcendirata človeštvo, mora vztrajati pri obstoju take uporabe jezika, ki je nevezano zadržanje. Tak filozof mora vztrajati, da se funkcija jezika ne izčrpa s prezentacijo zaporedja svetov – svetovnih nazorov – ki jih razkriva družbena praksa. Vsak, ki želi ubežati temu, čemur Heidegger pravi »naša svetovnonazorska doba«, mora bodisi ponovno vzpostaviti nauk o neizrekljivem zgodnjega Wittgensteina ali pa, kot to stori Nagel, hipostazirati jezik na način poznega Heideggrea v naslednjem odlomku:

»Človek se obnaša, kakor da bi bil tvorec in mojster govorice, v resnici pa je ona gospodarica človeka /.../ Samolastno govori le govorica. Človek govori

³³ Wittgenstein und der Wiener Kreis, str. 68.

³⁴ Engelmann, *Letters from Wittgenstein*, ur. McGuinness, str. 143.

tedaj in šele tedaj, kolikor ustreza (*entspricht*: odgovarja) govorici, kolikor posluša njen nagovor.«³⁵

Toda postvarjenje jezika pri poznem Heideggru je zgolj korak v hipostaziranju pri Martinu Heideggru – v prelevitvi še enega človeka svojega časa, še enega iz družbenih praks svojih dni konstituiranega jaza, še enega, ki se odziva na dela drugih, v svetovnozgodovinsko osebnost, v prvega pometafizičnega misleca. Upanje v takšno prelevitev je upanje, da po koncu filozofije še obstaja kaj takega kot »mišljenje«. Je upanje, da se mislec lahko izogne potopitvi v to »že zmeraj razklenjeno«, da se izogne odnosnosti tako, da sledi eni zvezdi, misli eno misel. Da bi se osvobodil metafizike, sveta, ki ga je metafizika ustvarila, bi se moral Heidegger dvigniti nad svoj čas. To bi pomenilo, da njegovo delo ni zgolj še ena *Selbstauffassung*, še en samozasnitek, saj bi s tem, ko bi ubežal času, ubežal tudi sebi.

228 To je upanje, ki se mu ne gre posmehovati. Vodilo je Platona, Kanta in Russlla k iznajdbi *regresum* zaustavljajočih bitnosti A, zgodnjega Wittgensteina pa k iskanju meja jezika. Toda s stališča poznega Wittgensteina je to upanje prazno: je upanje, da bi s pogledom na jezik od zgoraj, ali pa na svet oziroma na Zahod kot na omejeno celoto, sami postali takšna bitnost tipa A. Takšna bitnost bi *postavljala* meje. Pozni Heidegger je mislil, da so jezik, svet ali Zahod brez takšne bitnosti obsojeni na brezobličnost, na prazni tra-la-la. Poizkus izogibanja odnosnosti, mišljenja misli, ki ni vpletena v mrežo drugih, izrekanja besede, ki ima pomen, ne da bi bila vpletena v družbeno prakso, je potreba po iskanju mesta, ki je, če že ne nad nebesi, vsaj onkraj govoričenja, onkraj *Ge-schwätza*.

Toda mislim, da je pozni Wittgenstein sklenil, ta takšnega mesta ni. Razlog za napake v *Traktatu* je povzel z besedami iz *Raziskav*:

»S filozofiranjem na koncu prispemo tako daleč, da si želimo izustiti zgolj neartikuliran zvok. Toda tak zvok je izraz samo v določeni jezikovni igri, ki jo bomo sedaj opisali.«³⁶

³⁵ Heidegger, »Pesniško domuje človek ...« str. 200 [v: *Predavanja in sestavki*, (prev. Tine Hribar et al.), Slovenska matica, Ljubljana, 2003].

³⁶ *Filozofske raziskave*, paragraf 261.

Za poznega Wittgensteina so vsi poizkusi, da bi dojemali bitnosti tipa A, vsi poizkusi, da bi izrazili neizrekljivost teh bitnosti, uspeli le toliko, kolikor so ustvarili samo še eno jezikovno igro več.

Z naturalističnega in pragmatičnega stališča poznega Wittgensteina smo Heideggerju lahko hvaležni, da nam je priskrbel novo jezikovno igro. Toda ne smemo je videti tako, kot jo je Heidegger – kot oddaljevanje od Zahoda in njegovo povzemanje. Namesto tega je zgolj še en samozasnitek v dolgi vrsti le-teh. Heideggerjanstvo je samo Heideggrov dar nam, ne pa dar biti Heideggerju.

Prevedel Tomaž Grušovnik*

* Prevedeno po: Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language, v: *The Cambridge Companion to Heidegger* (ur. Charles Guignon), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ponatis članka iz: Richard Rorty: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1990.