

ETIKA NEIZREKLJIVEGA PRI LUDWIGU WITTGENSTEINU

Mit Schweigen wirds gesprochen

231

Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprechen,
So mußtu dich zuvor des Redens ganz entbrechen.

Wie gründt sich Gott

Gott gründt sich ohne Grund und meßt sich ohne Maß!
Bistu ein Geist mit ihm, Mensch, so verstehstu das.

Angelus Silesius

Vsakdo, ki želi povedati kaj smiselnega o neizrekljivem, se znajde pred težavo, kako to, kar se govoric izmika, nekako primerno ubesediti; to pa se gotovo zdi »popolnoma in v celoti brezupno« (VE, 86). Russell se je nekoč menda pošalil, da je Wittgenstein napisal célo knjigo o tem, kako bi bilo treba molčati.¹ Ker se tukaj soočamo ravno z nalogo, da govorimo o etiki neizrekljivega, je uvodni pomislek glede možnosti takšnega početja gotovo upravičen, celo nujen.

¹ Prim. LFT, str. 18 (Russellov predgovor k *Traktatu*). (Metoda citiranja se zgleduje po Wittgensteinovih interpretih, opisana je v bibliografiji).

Veliko interpretov² se ob dejstvu, da Wittgenstein kljub prepovedi govori o neizrekljivem ali vsaj na meji neizrekljivega, znajde v podobnem »intelektualnem nelagodju«,³ v kakršnem je bil Russell. Celo več, Wittgenstein sam v dnevnikih, ki so svojevrstna priprava na *Traktat*, pravi: »Zavedam se popolne nejasnosti vseh teh [etičnih – moja opomba] stavkov« (T, 2.8.16). In nenazadnje v samem *Traktatu*: »Moji stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, na koncu spoznal za nesmiselne /.../« (TLF, 6.54). Ob teh besedah filozofov, in nenazadnje avtorja samega, smo že na začetku v skušnjavi, da bi raje obmolnili, kot pa govorili o *ab initio* brezupnih rečeh, kakor svetuje Wittgenstein sam (prim. LFT, 7). Po drugi strani pa je res, da lahko »lestev odvržemo šele potem, ko smo se po njej že povzpeli« (prim. LFT, 6.54), in v tem smislu *moremo* in *moramo* govoriti, če ne zaradi česa drugega, pa vsaj zato, da bomo *utemeljili* nesmiselnost lastnih besed oziroma, kot se bo, upam, izkazalo kasneje, pokazali njihovo vlogo onkraj strogo smiselnega govora. To bo tudi tema prvega dela pričujočega sestavka.

232

Preden se zares podamo k predstavitvi Wittgensteinovega pojmovanja etike, velja izpostaviti še »metodološko« opombo. Vemo, da je za življenje izdal le eno knjigo, torej *Traktat*,⁴ vsa druga »dela« pa so bila objavljena posthumno. Včasih se zdi, kot da Wittgenstein niti ni želel objavljati teh svojih poznih tekstov, oziroma da je imel glede tega resne pomisleke, predvsem zato, ker je bil zelo občutljiv glede tega, v čigavih rokah se bodo njegovi zapiski znašli, torej glede tega, da ne bi bil narobe razumljen. O tem npr. eksplicitno piše v *Mešanih beležkah* (*Vermischte Bemerkungen*) in v predgovoru k *Filozofskim raziskavam*. Pri Wittgensteinovem pisanju tako velik interpretacijski problem predstavlja ravno navidezna »raztresenost« Wittgensteinove misli, posledica njegovega načina filozofiranja, ki, kot vidimo, prvotno ni bilo snovano za javnost. Vseeno moramo reči, da k posebnemu učinku njegove misli nepogrešljiv del prispeva prav ta aforistična forma. V *Mešanih beležkah* se tega na številnih mestih zave in komentira tudi avtor sam (komentira tudi svojo nemoč pisati kako drugače). Med drugim, recimo, zapiše tudi kaj takega: »Včasih lahko

² Prim. Phillips (1999), Koiner (1999), Fagfoury (1980), Vossenkühl (1995), str 300-301, isl.

³ LFT, str. 19;

⁴ Razen nefilozofskega *Slovarja za ljudske šole*, s katerim je želel olajšati učenje jezika osnovnošolcem, ki jih je učil v t. i. nefilozofskem obdobju (približno med letoma 1919 in 1926) v spodnji Avstriji. Nekateri komentatorji sicer poudarjajo pomen tega »dela« na razvoj Wittgensteinove kasnejše filozofije – temu je bil celo namenjen prvi zvezek zapisov Mednarodnega Wittgensteinovega simpozija: Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*.

stavke razumemo le, če ga preberemo v *pravem tempu*. Vsi moji stavki naj bi se brali *počasi*« (VB, 1947); »Mislim, da sem svojo naravnost do filozofije povzel s tem, ko sem rekel: Filozofijo se lahko pravzaprav samo *pesni*« (VB, 1933–1934); »/.../ moje misli bi splahnele, če bi jih skušal proti njihovi naravni težnji prisiliti, da tečejo v *eni smeri*« (FR, predgovor). Iz tega je jasno, da je vsak poizkus interpretacije ali »rekonstrukcije« Wittgensteina v »linearnem« pripovednem toku svojevrstno nasilje nad avtorjem in je lahko zgolj bled odsev živih misli. Tako von Wright zapiše: »Skoraj se je bilo nemogoče kaj naučiti od Wittgensteina, ne da bi prevzel njegovo obliko izražanja in njegove ključne besede, celo ton njegovega glasu, mimiko in geste« (Stroll, 2000, str. 141). Komentator Faghfoury pa prav posebej za področje Wittgensteinove etike pravi: »Potem ko sem se najprej odločil napisati članek o Wittgensteinu na témo etike, sem kmalu ugotovil, da bom moral to zamisel opustiti iz preprostega razloga, ker Wittgenstein sploh nima jasno razdelanih pojmov o etiki, niti kakšnega izvirnega argumenta, ki bi ga zastopal« (Faghfoury, 1980, str. 352). Tudi te besede, čeprav jih moramo jemati cum grano salis, nam lahko že na začetku vzamejo pogum in upanje, da bomo sploh zmožni opisati to, kar smo si zadali. Po drugi strani pa lahko za naš sestavek vendarle rečemo, da bo, čeprav morda za ceno izvirne živosti, skušal strniti to, kar je v Wittgensteinovi miselni zapuščini na široko raztreseno in pomešano med najrazličnejše ideje, tako da se včasih zdi težko pregledno; v tem smislu smo, menim, znova upravičeni govoriti o Wittgensteinovi etiki, čeprav seveda ostajamo pri bolj konvencionalnem »načinu mišljenja«.

Ta sestavek bomo tematsko začrtali v dveh smereh, ki pa se pri našem avtorju prepletata. Prvi del bo skušal skupaj z Wittgensteinom razmišljati o *smiselnosti govora o etiki*, kot jo pojmuje sam, torej v svet presegajočem transcendentnem smislu. V tem delu bomo sledili predvsem mislim iz del *Traktat* (LFT), *Dnevnik* (T), *Predavanja o etiki* (VE), *Wittgenstein in dunajski krožek* (*Wittgenstein und der Wiener Kreis* – WWK) ter *Mešane beležke* (VB). Skušal pa bom pokazati, kako se avtorjev odnos do, strogo vzeto, nesmiselnega etičnega govora v omenjenih delih počasi spreminja. Prvi del našega sestavka lahko razumemo tudi kot odgovor na (»russllovsko«) ugovarjanje smiselnosti govorjenja o etiki, ki smo ga prej izpostavili. Drugi del sestavka bo skušal izpostaviti *vsebinska mnenja o etiki*, za katera naš avtor poudarja, da so vselej strogo vezana na prvo osebo in da jih ne gre predstavljati kot teorijo, saj je etika strogo vezana na voljo (subjekta), in ne na razmere v svetu. Vsebinsko gledano je avtorjev cilj etike – skrajno preprosto – srečno življenje: »Toliko ima prav

tudi Dostojevski, ko pravi, da je tisti, ki je srečen, izpolnil smisel svojega bivanja« (T, 6.7.16).

Omeniti velja še eno ključno opombo, ki se tiče Wittgensteinovega izenačevanja etike, religije in estetike. Wittgenstein v *Dnevniku* o povezavi med *estetiko in etiko* pravi: »Umetniško delo je predmet, ki ga gledamo sub specie aeternitatis; in dobro življenje je svet, ki ga gledamo sub specie aeternitatis. To je skupna točka estetike in etike. Običajno gledanje vidi predmete v njihovi sredini, sub specie aeternitatis pa od zunaj [von außerhalb]. Tako da imajo za svoje ozadje celoten svet /.../« (T, 7.10.16). In še: »Umetniški čudež je, da svet je.⁵ Da je to, kar je. Je to bistvo umetniškega gledanja, da opazuje svet skozi srečne oči? ‚Resno je življenje, vedra je umetnost‘ (Schiller, *Wallensteinov tabor*, prolog)« (T, 20.10.16). Dan za tem pa v dnevnik zapiše še to: »Nekaj je dobrega na dojemanju lepega kot smisla umetnosti. In lepo je to, kar osrečuje« (T, 21.10.16). O sopripadnosti *religije in etike* (oziroma božanskega, nadnaravnega in dobrega) pa pravi npr. tole: »Če je nekaj dobro, potem je tudi božansko. V tem je na čuden način povzeta moja etika. Samo nadnaravno lahko izrazi nadnaravno« (VB, 1929). Ker je etika transcendentalna, prav tako pa tudi religija in estetika (in seveda v obdobju *Traktata* tudi logika), bodo vse izhajale in nadnaravnega [das Übernatürliche] in bodo v tem smislu medsebojno prepletene. To, da so nadnaravne, pa ne pomeni nič drugega kot to, da jih ne moremo najti med dejstvi in da so zato nad njimi, da se do njih ne moremo dokopati s pomočjo znanstvenega načina motrenja – vendar o tem kasneje. Namen te opombe je predvsem opozoriti, da se etika pri Wittgensteinu močno prepleta z religijo, da je etično življenje zanj pravzaprav religiozno življenje, brez posebnih težav pa lahko to, kar smo ugotovili znotraj etike (in religije), prenesemo še na Wittgensteinovo estetiko, ki se, če lahko poenostavim, kaže v »čudovitosti«⁶ etično-religioznega doživetja. Tako bo naš sestavek nujno vseboval tudi Wittgensteinov pogled na religijo in estetiko. Na koncu uvodnega dela navedimo še tale zapis v *Dnevniku*, v katerem je strnjeno po-

234

⁵ V *Predavanju o etiki* bo dejal, da je to eminentni etični čudež.

⁶ Pri ‚čudovitosti‘, Erstaunlichkeit, si lahko tako v slovenščini kot v nemščini pomagamo s sopripadanjem dvojnega pomena – čudnosti (v smislu čudenja kot strmenja, gr. thaumázein) in lepote. Če jo jemljemo v tem smislu, smo najbrž bliže Wittgensteinovi rabi in njegovemu razumevanju prepletanja estetike in etike. Zato tudi takšna razlika med nečim, kar je zgolj prikupno, in tem, kar je zares lepo: »Kar je prikupno, ne more biti lepo« (VB, 1942). Tukaj nam lahko pri razumevanju pomaga Rilke (čigar mecen je bil tudi Wittgenstein), ko v prvi Devinski elegiji pravi, da je »lepota strašnega komaj še znosni začetek«.

vzeto ujemanje religije z etiko, in še več, celoten »traktatovski«, spinozistično⁷ stoični pogled na etiko:

»Kaj vem o bogu in smislu življenja?

Vem, da tale svet je.

Da stojim v njem, kot stoji moje oko v svojem vidnem polju.

Da je nekaj na njem, kar imenujemo njegov smisel, problematično.

Da ta smisel ne leži v njem, temveč zunaj njega.

Da je življenje svet.

Da moja volja prežema svet.

Da je moja volja bodisi dobra bodisi slaba.

Da je torej dobro in slabo s smislom sveta nekako povezano.

Smisel življenja, tj. smisel sveta, lahko imenujemo bog.

In s tem povežemo podobo boga kot očeta.

Molitev je misel o smislu sveta.

Dogodkov sveta ne morem uravnati po svoji volji, temveč sem povsem nemočen.

Le tako sem lahko popolnoma neodvisen od sveta – in mu v določenem smislu tudi vladam – da se odpovem vplivanju na dogodke« T (11.6.16).

235

Za prvi del tega sestavka smo si izbrali prikaz Wittgensteinovega razmišljanja o *smiselnosti govora o etiki*. V tem delu bomo tako sledili v glavnem mislim iz *Predavanja o etiki* in *Traktata*. V drugem pa bomo skušali ilustrirati drugačen odnos do smiselnosti etičnega govora »poznega Wittgensteina«.

Tako v *Traktatu* kot v *Predavanju o etiki* je Wittgenstein prepričan, da je o etičnem treba molčati. Smiseln govor je namreč mogoč le o dejstvih, etično pa leži »zunaj« sveta. Kljub temu je opaziti določeno spremembo, ki se dogodi v približno osmih letih med *Traktatom* (1922) in *Predavanjem* (1930), ki že meji na »srednje« obdobje Wittgensteinove filozofije – če je sedma teza *Traktata* brezkompromisna, je v zadnjem odstavku *Predavanja* izkazano globoko spoštovanje gorjenju nesmisla.

Predavanje o etiki je kratko, strnjeno delo, napisano za javni nastop v Cambridgeu. V uvodu želi Wittgenstein opredeliti etiko. Pri tem se obregne ob

⁷ Wittgenstein je Spinozo dobro poznal, posrečeno pa piše v svojih *Skritih dnevnikih*, ko je služboval v I. svet. vojni: »Trenutno lahko najboljše delam, ko lupim krompir. K temu se zmerom prijavim prostovoljno. Zame je to isto kot je bilo poliranje leč za Spinozo.« (GT, 15. 9. 14);

Moorovo definicijo, da je etika »/.../ obče preučevanje tega, kaj je dobro« (VE, 77). Sam bo etiko seveda razumel tudi drugače. Pomembno je, da se pri svoji opredelitvi že poslužuje iskanja »skupnih potez« različnih vsakdanjih pojmovanj etike, kar po mojem mnenju predstavlja zametek tega, čemur bo v *Filozofskih raziskavah* rekel »družinske podobnosti« in kar je prvi namig oddaljevanja od obdobja *Traktata*. Pri tem opredeljevanju etike zato naniza zgolj nekaj primerov, ki kažejo na rabo te besede v vsakdanjem jeziku – pri tem, pravi Wittgenstein, je sam podoben slikarju, saj skuša naslikati sliko opisa besede (prim. VB, 1949). Kot takšne »vsakdanje« opredelitve mu služijo npr. trditve, da je etika preučevanje tega, kar je zares pomembno, ali da išče to, kar je smisel življenja, ipd. To početje nenazadnje služi za to, da lahko razlikujemo med dvema pomenoma besede »dobro«: 1) dobro pomeni nekaj vsakdanjega oz. relativnega, glede na naprej dane kriterije – dober igralec tenisa je tisti, ki v skladu s pravili igre premaga nasprotnika, dober nož je tisti, ki učinkovito reže; 2) dobro je lahko mišljeno v absolutnem smislu. Če je relativna raba tega izraza dokaj neproblematična, pa za drugo, ki je značilna za etiko, to ne velja. Wittgenstein to prikaže ob tem primeru: če kdo slabo igra tenis in pravi, da bolje niti ne želi igrati, njegova »slabost« izgine, mi pa bomo morda skomignili in rekli: »No, potem pa je vse v redu.« Če pa se kdo zlaže in pravi, da se niti ne želi bolje obnašati, potem to seveda ni neproblematično. Namesto »No, potem pa je vse v redu« bomo najbrž odgovorili »Le glej, da se boš poboljšal« ali kaj podobnega. Iz tega razločka Wittgenstein potegne ugotovitev: »Vsaka relativna vrednostna sodba je zgolj zatrditev dejstev in se zato lahko formulira tako, da izgubi sleherni videz vrednostne sodbe« (VE, 79). (To povsem ustreza tezi 6.4 iz *Traktata*: »Vsi stavki so enakovredni«, pa tudi tezi 6.42 »/.../ stavki ne morejo izražati nič višjega«.) To preprosto pomeni, da za besedo »dober« v relativnostnem smislu obstajajo neka določena, ubesedena, včasih povsem natančna, merila, recimo: dober tekač je tisti, ki preteče toliko in toliko metrov v takšnem in takšnem času, ali, dober nož je tisti, ki lahko prereže jekleno vrv in ostane oster, ipd. Predvsem pa negacija »dobrega« tu ne pomeni »zlega« – če je igralec tenisa slab športnik, zato še ni pokvarjen človek – »slabo« v etičnem smislu, zlo, pa nima opravičila – če rečem, da sem se odločil, da bom slab človek, me to seveda nikakor ne opravičuje.

Tako Wittgenstein pravi: »Vse relativne vrednostne sodbe so sicer, tako se je izkazalo, zgolj izjave o dejstvenem, nobena izjava o dejstvih pa ne more dati ali implicirati absolutne vrednostne sodbe« (VE, 79). Če bi bil kdo vseveden in bi vse svoje znanje zapisal v veliko knjigo, ki bi vsebovala celoten opis sveta,

ta knjiga ne bi vsebovala niti ene same vrednostne sodbe (prim. LFT 6.52 – »Čutimo, da bi celo v primeru, ko bi bilo odgovorjeno na vsa možna znanstvena vprašanja, naši življenjski problemi sploh ne bili dotaknjeni /.../«), saj »vsi stavki ostajajo na isti ravni« (VE, 80). Tako, meni Wittgenstein, moramo pritrditi Hamletu, ko ta pravi: »Saj na sebi ni nič ne dobro ne slabo; šele misli to naredijo takšno« (VE, 80). Vendar zopet ne smemo zapasti skušnjavi, da bi besedo »dober« ali »slab« predicirali zavesti – tudi zavest na sebi ni ne dobra ne slaba. Četudi bi lahko podali celoten psihološki opis zavesti, kakršen koli bi že moral biti, bi ta, kolikor ponovno gre le za »dejstva v svetu«, ne povedal nič o dobroti ali zlu te zavesti. Četudi opisujemo umor, gre zgolj za opisovanje dejstev, kot gre za opisovanje dejstev tudi takrat, kadar opišemo padeč kamna. Četudi morda takšen opis v nas zbujajo gnus, strah, žalost ali kaj podobnega, ali pa celo sam opisuje žalost in srd bližnjih, gre ponovno zgolj za dejstva. Tako Wittgenstein pravi, da v resnici nikdar ne moremo napisati etične knjige, saj bi ta, zaradi svoje vzvišenosti, v trenutku izničila vse druge knjige na svetu. Stavki pač ne morejo izraziti nič višjega, podobno, »kakor gre v skodelico čaja, četudi zlijem vanjo cel liter, ravno za skodelico čaja vode« (VE, 81).

To Wittgensteinovo izvajanje se še povsem sklada z odnosom med jezikom in svetom iz *Traktata*, kjer sta logika in etika močno povezani – obe sta neizrekljivi, a vendar se logično in etično »kaže« v strukturi jezika. Wittgenstein v *Traktatu* meni, da se lahko konstrukcija temeljnih gradnikov sveta pokaže le skozi analizo jezika, saj imajo atomarni stavki enako formo kot »položaji stvari« (Sachlagen), kar pomeni, da odslikujejo stvari (teza 3 – »Logična slika dejstva je misel«; teza 4 – »Misel je smiselni stavek«). Tako sledi, da imata jezik in svet podobno strukturo, pri čemer je jezik projekcija na svet, ki ima podobno strukturo. Tako lahko rečemo, da *Traktat* govori samo en jezik, to je jezik dejstev, vse ostalo pa zavrača kot nesmiselno in v tem smislu je naloga filozofije po Wittgensteinu le še terapija, seveda za tiste, ki »govorijo« (prim. tezo 6.53 *Traktata*). Tudi govor o absolutnem dobrem, bogu, lepem ipd. je metafizika in mora biti izgnan. Tako v *Predavanju o etiki*, ki je, kot vidimo, še delno pisano v duhu *Traktata*, Wittgenstein pojasni nesmiselnost tega, da bi kakemu dejstvu ali stavku predicirali predikat »absolutno dober«, s posrečenim primerom: če bi neka cesta bila »absolutno prava cesta« (med dvema krajema – moj dodatek), bi to moralo pomeniti, da bi moral nanjo z *logično nujnostjo* zapeljati vsak, ki bi želel potovati na tej relaciji. Če bi torej bilo nekaj »absolutno dobro«, bi to moral vsak početi z *logično nujnostjo*. Vendar pa takšnega stanja stvari ni, ker tudi ni takšnega »absolutnega sodnika«, ki bi nadziral

početje ljudi.⁸ To lahko primerjamo s *Traktatom*: »Pri postavljanju nekega etičnega zakona v obliki ‚Moraš ...‘ je prvo, kar pride človeku na misel: In kaj potem, če tega ne storim. Jasno pa je, da etika nima nobenega opravljanja s plačilom in kaznijo v običajnem smislu. Torej mora biti vprašanje po *poslednicah* nekega delovanja brezpomembno. – Vsaj te posledice ne smejo biti dogodki« (LFT, 6.422).

Kljub tako strogi obsodbi etičnega govora se Wittgensteinu v *Traktatu* »izmuzne« nekaj vsebinsko obarvanih etičnih stavkov, ki seveda morajo biti nesmiselni in so zato, strogo gledano, odvečni, predvsem pa so, kot smo povedali v uvodu, zmedli komentatorje. Wittgenstein je bil vseskozi, tudi v času pisanja *Traktata*, prezaposlen s problemi etike in religioznosti, na svoj način je bil tudi globoko veren, kar se jasno kaže v *Skritih dnevnikih* (*Geheime Tagebücher*, GT) iz let 1914–1916, ki jih je pisal med službovanjem v avstro-ogrski vojski.⁹ Vendar se Wittgensteinov odnos do etičnega govora, do govorjenja nesmisla torej, v *Predavanju o etiki* začne spreminjati. Če *Traktat* zahteva popolno molčanje, se v *Predavanju o etiki* že čuti Wittgensteinovo spoštovanje do »gona« ljudi, ki jih sili v govorjenje nesmisla, tako rekoč v zaletavanje v stene njihove kletke.

238

Wittgenstein v *Predavanju o etiki* nadaljuje vpraševanje po tistem, kar ne-nazadnje ljudi spravlja v skušnjavo, da uporabljajo izraze »absolutno dobro« in »absolutno prav«. Skuša ugotoviti, kaj je tisto, kar skušamo s temi, sicer nesmiselnimi besedami, izraziti. To, kar želi s temi besedami izraziti vsak

⁸ Tukaj lahko pripomnimo, da takšnega sodnika *sploh ne potrebujemo*, kolikor bi res šlo za logično nujnost, saj bi potem vsi ravnali enako brez prisile (oziroma bi prisila bila apriorna). Zato tukaj v resnici ne moremo reči nič drugega, kot da pač takšne nujnosti v našem delovanju preprosto ni.

⁹ Zanimivost: njegov poročnik je skoraj gotovo bil dr. Vojeslav Mole, ki je bil po 1. sv. vojni docent za arheologijo in zgodovino bizantinske umetnosti v Krakovu. Napisal je več del in tudi objavjal v Ljubljanskem zvonu (gl. ur. opombo št. 1 v GT). Wittgenstein ga ima za »zelo prijaznega« (13. 8. 1914), z njim se je pogovarjal »o vsem mogočem – zna biti zelo prijazen človek. Lahko se ubada z največjimi malopridneži in je pri tem prijazen, ne da bi popušal. Kadar slišiva govoriti Kitajca, imava njegovo govorico za neartikulirano mrmranje. Kdor pa razume kitajsko, lahko v tem prepozna govorico. Podobno pogosto ne prepoznam Človeka v človeku« (GT, 21. 8. 1914). Zelo zanimivo je, da se je iz pogovora s Slovencem porodila prva beležka v Wittgensteinovi knjigi *Mešane beležke*: »Kadar slišimo Kitajca, smo nagnjeni k temu, da imamo njegovo govorico za neartikulirano mrmranje. Nekdo, ki razume kitajsko, pa bo v njem prepoznal govorico. Tako pogosto ne najdem Človeka v človeku« (VB, 1914).

¹⁰ Takšno doživetje naj bi Wittgenstein imel leta 1910 med neko gledališko predstavo na Dunaju (gl. op. 1, VE, str. 82).

posameznik, je seveda deloma odvisno od njegovega doživljanja (tako kot si pod »užitkom« predstavljamo različne stvari), zato začne tukaj Wittgenstein govoriti v prvi osebi. Sam pravi, da se mu zdi, da je njegovo doživetje, ki ustreza tem besedam, začudenje nad eksistenco sveta, včasih pa tudi doživetje absolutne varnosti¹⁰ (VE, 82).

Vendar pa so ravno takšna doživetja popolnoma nesmiselna, neosnovana. Čudim se lahko samo takrat, ko nekaj je in si hkrati lahko predstavljam, da tega ne bi bilo – recimo, čudim se lahko velikosti psa, ker si lahko predstavljam, da ne bi bil tako velik, ipd. V tem smislu se lahko čudim obstoju stvari v svetu, ne pa obstoju sveta, ker si sploh ne morem predstavljati, da svet ne bi obstajal – lahko se čudim, da je nebo modro (če je bilo npr. do sedaj mesec dni oblačno), in to je smiselno (saj je možno, da je nebo ne-modro) – da pa se čudim nebu kar tako, kakršno koli že je, bodisi modro bodisi ne, pa se zdi nesmisel. Podobno, kot da bi se čudili tautologiji. Enako se izkaže za občutje absolutne varnosti. Lahko se počutim varnega, npr. če sem v sobi in me ne more povoziti avtobus ali pa sem prebolel oslovski kašelj in za njim ne morem več zboleti. Varnost pomeni, da je neka (neprijetna, nevarna) določena možnost zame fizično izključena; absurdno pa je reči »biti varen, ne glede na to, kaj se bo zgodilo«, saj se ravno *nekaj* ne sme zgoditi, namreč to, kar je zame nevarno.¹¹ V vseh teh primerih gre za zlorabo besed ‚čuditi se‘, ‚eksistenca‘ in ‚varnost‘ in Wittgenstein želi pokazati, da je ta karakteristična zloraba jezika prisotna v vseh etičnih in religioznih izrazih. In sicer se zdi, da so ti izrazi *prispodobе*. Uporaba besede ‚dober‘ v etičnem smislu sicer ni pravilna uporaba te besede v vsakdanjem jeziku, vendar naj bi kazala določene podobnosti s takšno rabo. Izjava »To je dober fant« sicer ne pomeni enako kot »To je dober nogometaš«, vendar ji je na neki način morda podobna. »Vsi religiozni pojmi imajo videz, kakor da bi bili v tem smislu uporabljeni kot prispodobе ali alegorije. Kajti če o Bogu rečemo, da vidi vse, in če pred njim pokleknemo in molimo, se zdi, da vsi naši pojmi in naša dejanja spadajo v obsežno in komplicirano alegorijo... [ki] opisuje prav doživetje, ki sem ga poprej omenil. Kajti prvo izmed teh doživetij je, menim, prav to, na kar so se ljudje nanašali poprej, ko so govorili, da je Bog ustvaril svet. In doživetje absolutne varnosti je bilo opisano z besedami, da smo spravljani v božjih rokah. Tretje doživetje enake vrste je občutje krivde, in tega so spet označevali s formulacijo, da Bog obsoja naše ravnanje. Torej v etični ali religiozni govorici stalno uporabljamo, kakor kaže, prispodobе« (VE, 84).

¹¹ Natančneje o tem, predvsem v navezavi na logiko, glej Ule (1990) str. 11, 21, 136.

Vsaka prisposodba pa mora hkrati tudi biti prisposodba *nečesa*. To za Wittgensteina pomeni, da se mora nanašati na neka dejstva. Tu pa se ravno pojavi zagata – zdi se, da dejstev, ki bi ustrezala etičnim oziroma religioznim prisposodobam, sploh *ni*. Religiozna prisposodba ni prisposodba *nečesa*, ne ustreza nikakršnim dejstvom. V pogovoru o religiji s Schlickovim krožkom Wittgenstein pravi: »Govorjenje v religiji ni nikakršna prisposodba; kajti sicer bi se lahko izreklo v prozi« (WWK, 117). Tako se izkaže, da npr. besedna zveza ‚dober‘ fant nima čisto nič skupnega z besedno zvezo ‚dober‘ nož. Iz tega pa lahko oblikujemo paradoks – če imamo doživetja, ki na neki način kažejo notranjo »absolutno vrednost«, potem so to ravno tako dejstva, kot katera koli druga doživetja. To pomeni, da so opisljiva, saj jim lahko določimo kraj, čas in podobne lastnosti (kot smo storili v prejšnji opombi za Wittgensteinovo doživetje varnosti). Zdi se torej paradoksalno, pravi Wittgenstein, da ima neko dejstvo lahko nadnaravno vrednost.

240

V sklepnem delu svojega predavanja se Wittgenstein še enkrat vrne k razmisleku o čudežu. Čudež, pravi, v vsakdanjiku pomeni dogodek, ki ga še nismo doživeli. Če npr. nekemu zraste levja glava in začne rjoveti, je to čudež. Če pa bi želeli ta čudež raziskati, tako da bi poklicali zdravnika, ki bi skušal dogodek pojasniti, bi vse čudežno izginilo. Čudeža ne bi bilo več, zato ker bi dogodek začeli motriti s takšnega stališča, ki pač ne dopušča čudežev; to je seveda znanstveno gledišče. Ljudje so se nehali čuditi izvoru strele, ko so jo fizikalno pojasnili – fizikalno pojasnjevanje je namreč takšno, da čudežnost ravno želi odpraviti s tem, ko to, kar je čudežno, pojasni na znan način in predstavi v mreži drugih znanstvenih spoznanj. »Zato je absurdno reči: ‚Znanost je dokazala, da ni čudežev.‘ V resnici znanstveni način motrenja dejstev ni tak, da bi na njih gledali kot na čudež« (VE, 85). Wittgenstein dalje pravi, da nobeno dejstvo na sebi nima nič absolutno čudežnega. »Čudež« pa smo doslej uporabljali v relativnem in v absolutnem smislu: ko je čudežna strela ali rastoča levja glava, je to nekaj drugega (saj si lahko predstavljamo, da tega ne bi bilo), kot če se en sam velik čudež zazdi obstoj samega sveta (tukaj si namreč ne moremo zamisliti, da sveta ne bi bilo, zato gre za čudež v absolutnem smislu). Ko smo se začudili nad eksistenco sveta, smo torej svet videli kot čudež. Wittgenstein je v skušnjavi reči, da bi bil pravi jezikovni izraz (čeprav to sploh ne bi bil stavek jezika) za čudež eksistence sveta kar eksistenca jezika samega. To pa ne pomeni nič drugega kot to, da preprosto nismo zmožni ničesar izraziti o absolutno čudežnem in da vsak tak poizkus še naprej ostaja nesmisel. Da pa čudeža ne znamo razložiti, spet ne pomeni, da ga *še* ne znamo, da še ni prišel

čas, da bi se logika jezika in znanost dovolj razvili, da bi to bilo mogoče, temveč preprosto: »/.../ to se mi tako rekoč bliskovito zasveti – da ne samo noben zamisljiv opis ne more zarisati tega, kar mi pomeni absolutna vrednota, ampak da je treba vnaprej zavrniti, prav zaradi njegove smiselnosti, vsakršen smiselni opis, ki bi ga kdor koli mogel predložiti« (VE, 86). »Absolutna vrednota« je načelno neopisljiva, saj njen opis ne predpostavlja negacije, kar je nesmiselno na podoben način kot čuditi se obstoju sveta.

Wittgenstein *Predavanja o etiki* sklene z besedami, da nas nekaj sili k zaganjanju v meje jezika, k temu, da bi prestopili svet, se pravi smiseln jezik. »A to zaganjanje v meje naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno« (VE, 86). Če smo pozorni, tukaj že opazimo razliko s *Traktatom* – tam je bilo, če se lahko tako izrazim, molčanje za Wittgensteina še neproblematično, medtem ko je v *Predavanju o etiki* že govor o »gonu«, ki žene ljudi: »Nekaj me sili, da bi se zagnal v meje jezika, in to je, menim, gon vseh ljudi, ki so kdaj poskušali pisati ali govoriti o etiki ali religiji« (VE, 86). Celo več, to zaganjanje »/.../ je dokaz težnje v človeški zavesti, ki jo, vsaj kar zadeva mene, lahko zgolj spoštujem in se ji nikakor ne bi posmehoval« (VE, 86). Wittgenstein tako ni več strogo zavezan molku, temveč dopušča govorjenje o neizrekljivem, pa čeprav je nesmiselno. V nekem pismu, v katerem primerja Heideggrovo govorjenje o besedah ‚bit‘ in ‚tesnoba‘ s Kierkegaardovim ‚zaletavanjem v paradoks‘, ob tej priložnosti (prirejeno) citira svetega Avguština: »Kaj, ti črv, ne želiš govoriti nesmisla? Kar govôri nesmisel, nič zato [es macht nichts]« (Kampits, 1999, str. 53; prim Ule, 1990, str. 137) V *Mešanih beležkah* pa leta 1947 že zapiše: »Nikar se ne boj govoriti nesmisla! Svojemu nesmislu pa moraš prisluhniti« (VB, 1947).

Vendar pa je treba vedeti, da je, kot smo omenili, tudi še *Predavanja o etiki* pod vplivom *Traktata*, torej v njem prevladuje »slika« izomorfne strukture jezika in sveta. Vemo, da se v kasnejših delih Wittgenstein tej sliki povsem odreče in jo ima za pomoto, posledično pa zavrne tudi logični atomizem. Tako kot spreminja svoje nazore o jeziku, se posledično spreminja tudi njegov odnos do govorjenja etično-religioznega nesmisla. Naposled v *Mešanih beležkah* zapiše: »Religiozne prisposode se premikajo po robu prepada /.../ V teh slikah so preoblečena pravila življenja. In te slike lahko služijo samo temu, da nam *predpišejo*, kaj naj storimo, ne pa tudi, da to *utemeljijo* ... (VB, 1937); »V religiji ima vsaka stopnja religioznosti svojo obliko izrazja, ki na nižji stopnji ne pomeni ničesar. Ta doktrina, ki na višji stopnji nekaj pomeni, je prazna in

nična za nekoga, ki je na nižji stopnji; razume jo *lahko le napačno* in tako te besede za to osebo niso *veljavne*« (VB, 1937). V *Filozofskih raziskavah* pa pravi: »O pomenu stavka govorimo v tem smislu, da se lahko zamenja z nekim stavkom, ki pove isto; a tudi v smislu, po katerem se ta pomen ne more vzpostaviti z nobenim drugim stavkom (tako kot se nobena glasbena tema ne more zamenjati z drugo). V prvem primeru je misel stavka to, kar je skupno različnim stavkom; v drugem nekaj, kar se izraža samo s temi besedami v tem razporedu. (Razumevanje pesmi.)« (FR, § 531). Iz teh razmišljanj je razvidno, da je Wittgenstein močno spremenil odnos do govorjenja o religiozno-etičnih »nesmislih«; takšnih dejstev, ki bi jim lahko ustrezala religiozna alegorija, namreč ni (kot smo že videli), smiselnost govora pa je poslej odvisna od referencialnega okvira (jezikovne igre), v katerem se nahajamo: »Pred oči mi prihaja, da je religiozno prepričanje lahko samo nekaj takega kot strastna predanost referencialnemu sistemu. Čeprav je verovanje, je vendarle način življenja ali način presojanja življenja. Uvajanje v religiozno prepričanje bi torej moralo biti podobno portretiranju, opisovanju tega referencialnega sistema, in hkrati nagovor vésti« (VB, 1947). »To, kako uporabljaš besedo Bog, ne pove toliko *koga* misliš – kot to, kaj misliš« (VB, 1946). Zametek nove vloge govora, nov odnos do govorjenja nesmisla, se jasneje pokaže v srečanju Wittgensteina s člani dunajskega krožka v sredo, 17. decembra 1930, ko je govoril o religiji:

RELIGIJA

»Je govor za religijo bistven? Zelo dobro si lahko predstavljam religijo, v kateri ne bi bilo nobenih naukov v stavkih, v kateri se torej sploh ne bi govorilo. Bistvo religije torej očitno ne more imeti nič skupnega s tem, da bi se moralo govoriti, oziroma celo: če se govori, je to že sestavni del religiozne prakse, ne pa teorija. Torej se ne dá kaj dosti na to, ali so besede resnične, ali napačne, ali pa nesmiselne.

Govorjenje v religiji ni nikakršna prispodoba; sicer bi se lahko izreklo v prozi. Zaletavanje v meje jezika? Jezik vendar ni nikakršna kletka.

Rečem lahko le: tej težnji človeka [zaletavanju v meje jezika – moja opomba] se ne posmehujem; klanjam se ji. Tukaj pa je bistveno, da to ni kak sociološki opis, temveč, *da govorim o sebi*.

Dejstva so zame nepomembna. Na srcu pa mi leži to, kar ljudje mislijo, ko govorijo, da *svet je tu*.

WAISSMAN VPRAŠA WITTGENSTEINA: Ali je bistvo sveta sovisno z etičnim?

WITTGENSTEIN: Da je tukaj neka sovisnost, so ljudje začutili in izrazili takole: Bog Oče je svet ustvaril, Bog Sin (ali Beseda, ki izvira od Boga) pa je etično. Da človek božansko misli kot razdvojeno in hkrati kot enotno, pomeni, da je tukaj neka sovisnost« (WWK, 117–118).

Iz teh izbranih odlomkov, še posebej pa iz zadnjega, lahko jasno uvidimo razliko med *Traktatom*, *Predavanjem o etiki* in kasnejšimi deli. V *Traktatu* vlada nazor o posebnem izomorfizmu sveta in jezika; dejstva obstajajo, zato *Traktat* govori en sam, to je znanstveni jezik. Ta jezik pa nam ne pove ničesar o problemu smisla življenja. Tako nam Wittgenstein zada neznosno nalogo, da (zares prisilno) molčimo o tem, o čemer ne moremo smiselno govoriti. V *Predavanju o etiki*, kjer še zmerom delno velja »ontološka« slika *Traktata*, se že pojavi spoštovanje do govorjenja nesmislov. Wittgenstein sedaj pravi, da moramo nesmiselni govor o etiki ceniti ravno kot nesmisel. Naposled pa v še poznejših delih, v skladu s svojo filozofijo jezika, etično-religioznemu izrekanju »priskrbi« svojstveno jezikovno igro, v kateri dobi govorjenje docela novo vlogo – govor postane dejanje (*Sprachtat* – *speech act*). S tem prikazom razvoja Wittgensteinovega odnosa do etično-religioznega govora zaključujemo prvi del sestavka.

243

V drugem delu bomo najprej navedli nekaj vsebinskih oznak njegovega etičnega nazora; potem pa bomo skušali artikulirati še vprašanje, *kako vstopiti v etično-religiozno jezikovno igro*; vprašanje, ki je zaposlovalo Wittgensteina do smrti.

Vsakdo, ki mu zgodovina filozofije ni ravno tuja, bo najbrž takoj opazil vzporednice med Wittgensteinom ter stoično-asketsko in (neko določeno) krščansko orientirano etiko. Wittgenstein je bil prepričan, da je filozofijo potrebno predvsem živeti, kar, jasno, še posebej velja za etiko. Tako se je po koncu prve svetovne vojne svoje ogromno, po očetu podedovano premoženje, odločil razdeliti umetnikom (Rilke, Trakl, Kokoschka idr.). Od takrat dalje je živel v – za

sodobni čas – asketskih razmerah. Ko ga je Ramsey leta 1923 obiskal v Puchbergu, je zapisal: »Je zelo reven, oziroma živi zelo ekonomično. Ima majceno, pobeljeno sobo s posteljo, umivalnikom, majhno mizo in trdim stolom, to pa je tudi vse, za kar je v njej prostora. Njegov večerni obrok, ki sem ga sinoči z njim delil, je precej neprijeten trd kruh, maslo in kakav« (Stroll, 2000, str. 114). V družabnem življenju je bil precej zadržan, in sicer je »/.../ postal najbolj svoboden med ljudmi, vendar pa vsekakor z vso svobodo izbire, kje živeti in s kom se družiti. Delati je moral neprekinjeno in zaradi tega je bil odvisen od majhne izbrane skupine učencev: to je bila njegova edina vez, ki jo je sprejel /.../ V resnici je bilo na njem nekaj takega kot *noli me tangere*, tako da si ne moremo zamisliti, da bi si kdo drznil kaj takega kot potrepljati ga po hrbtu, niti tega, da bi sam potreboval kakšen normalen fizičen izraz pripadnosti. Pri njem je bilo vse izredno močno sublimirano,« pravi Pascalova (Stroll, 2000, str. 119). Te oznake, čeprav čisto biografske, so po mojem mnenju nepogrešljive za razumevanje Wittgensteina – prvič zato, ker se po njegovem lastnem mnenju filozofijo mora živeti in potemtakem lahko iz vpogleda v njegovo življenje dobimo dodatni vtis o njegovih nazorih, in drugič zato, ker Wittgenstein na pomembnih mestih poudarja (in menim, da je to ključno), da sta etika in religiozno prepričanje pravzaprav globoko osebna, celo intimna stvar: »V svojem *Predavanju o etiki* sem na koncu govoril v prvi osebi: menim, da je to nekaj zelo bistvenega. Tukaj se ne da nič več ugotavljati; nastopim lahko samo še kot osebnost in govorim v prvi osebi. *Zame* teorija nima nobene vrednosti. Teorija mi ničesar ne dá« (WWK, 117).

244

Če se vrnemo v obdobje *Traktata* in predvsem *Dnevnikov*, lahko lažje razumemo, zakaj Wittgenstein toliko poudarja prvo osebo. Gotovo zato, ker je etika, torej dobro in slabo, stvar volje (kot smo videli pri njegovem navajanju Hamleta), namreč »volja je nosilec etičnega« (prim. LFT, 6.423). Pri razmišljanju o volji in hotenju pa Wittgensteinu pride še posebej prav razlika med metafizičnim (predstavljajočim si) subjektom in subjektom volje: »Predstavljajoči subjekt je zgolj prazen sen. Hoteči subjekt pa obstaja. Če ne bi bilo volje, tudi ne bi bilo tihega središča sveta, ki ga imenujemo jaz in ki je nosilec etike. Dober in zel je bistveno le jaz, ne pa svet. Jaz, jaz je globoka skrivnostnost« (T, 5.8.16). Sicer pa se odvisnost etike od volje posameznika, zaradi česar je ta seveda bistveno osebna, jasno kaže v naslednjem zapisu iz *Dnevnika*, ki povzema celotno Wittgensteinovo stališče o etiki:

1.8.16

Kako se vse odvija, je bog.

Bog je to, kako se vse odvija.

Samo iz zavedanja *enotnosti mojega življenja* izhaja religija-znanost-in– umetnost

2.8.16

In to zavedanje je življenje samo.

Lahko obstaja etika, če razen [zunaj – außer] mene ni nobenega živega bitja?

Če naj bo etika nekaj v temelju ležečega: da!

Če imam prav, za etično sodbo ne zadostuje, da je svet dan.

Svet potem na sebi ni niti dober niti zel.

Za obstoj etike mora namreč biti postransko, ali je na svetu živa materija ali ne. In jasno je, da svet, na katerem je zgolj mrtva materija, na sebi ni niti dober niti zel, torej tudi svet živih bitij na sebi ni niti dober niti zel.

Dobro in zlo vstopi šele skozi *subjekt*. Subjekt pa ne pripada svetu, temveč je meja sveta.

Lahko (schopenhauerjansko) rečemo: svet predstave ni niti dober niti zel, temveč je tak šele hoteči subjekt.

Zavedam se popolne nejasnosti teh stavkov.

Po zgornjem mora torej hoteči subjekt biti srečen ali pa nesrečen, sreča in nesreča pa ne moreta pripadati svetu.

Kakor subjekt ni del sveta, temveč predpostavka njegovega obstoja, tako tudi dobro in zlo, predikata subjekta, nista lastnosti v svetu.

Povsem zamegljeno je tukaj bistvo subjekta.

Da, moje delo se je razprostrlo od osnov logike k bistvu sveta.

Svet pa je od moje volje neodvisen (LFT 6.373), saj med njo in svetom ni nikakršne *logične* nujnosti. Četudi bi se zmerom zgodilo vse, kar bi si (za)želel, bi bila to zgolj *milostna usoda* in nobena nujnost (prim. T 5.7.16). Svet pa mi je dan, v svet sem vržen, kar pomeni, da moja volja trči na svet od zunaj (T 8.7.16). Zato imamo občutek, da smo odvisni od sveta. Ta občutek pa lahko imenujemo bog. V tem smislu je bog usoda, oziroma, kar je isto, od naše volje

neodvisni svet. Vendar pa se lahko usode osvobodim, in sicer tako, da se sprijaznim s svetom. To pomeni, da »delujem po božji volji« (vse prim. T 8.7.16). Takšno življenje je srečno življenje. Moment neizrekljivega pa nastopi takoj, ko se vprašamo, *zakaj* je to srečno življenje in *čemu* naj bi živel srečno? »Zmehom znova se vračam k temu, da je srečno življenje enostavno dobro, nesrečno pa slabo. In če se *sedaj* vprašam: *zakaj* naj bi vendar živel srečno, se mi to samo od sebe razjasni kot tавтоloško spraševanje: zdi se, da srečno življenje upravičuje samo sebe, da *je* edino pravo življenje. Vse to je pravzaprav v določenem smislu globoko skrivnostno! *Jasno je*, da se etike *ne da* izreči!« (T 30.7.16) Da je v naravi uma, da namesto naključnosti uvidi nujnost vsega dogajanja in stvari, izpostavi že Spinoza v drugi knjigi *Etike*, kjer takšno videenje pomeni gledanje na svet z gledišča večnosti. Spoznanje nujnosti vsega dogajanja in s tem resnične božje narave pa torej vodi k sprijaznjenju z usodo, Jobovemu »gospod je dal, gospod je vzel« (VB 1946) in Senekovi *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.

246

Po tem orisu prihajamo k sklepnemu delu tega sestavka. V njem bo naš namen pogledati, *kaj pomeni spraševanje po možnosti in načinu vstopa v religiozno-etično jezikovno igro*. Wittgenstein je vseskozi obremenjen s tem, kako živeti pravilno, torej srečno. Njegovo filozofiranje je iskanje *odrešilne Besede* [Erlösende Wort],¹² njegovi poskusi komponiranja pa iskanje Melodije (prim. MS 183, 9 isl, v: Somavilla (1999), str. 122). Wittgenstein je zares philo-sophos, je *tisti, ki išče* in v tem smislu seveda *še ni našel*: »Judovski ‚genij‘ je lahko samo svetnik. Tudi največji judovski mislec je samo talentiran. (kakor na primer jaz)« (VB, 1931). Tako pridemo do novega nasprotja znotraj Wittgensteinovega pojmovanja – po eni strani bi se moral prepustiti usodi in se z njo sprijazniti, po drugi strani pa je tragično razpet (pogojno rečeno – med realnostjo in idealom), s tem ko želi več – želi namreč najti pravo besedo, pravi ton, pravo obliko.¹³ Sam menim, da gre tukaj za nasprotni naravnosti in da je lahko tragična razpetost samo posledica ne-pomirjenosti z usodo (če je kaj takšnega sploh

¹² Prim. *Skriti dnevnik*: 21.11.14 »Precej delal. Še zmeraj ne morem izgovoriti *tiste odrešilne Besede*.« 22.11.14 »Odrešilna Beseda ni bila izgovorjena.« in »Naloga filozofa je najti odrešilno Besedo (MS 105, 1929,44) »Filozofija se bo pomirila, ko bo odkrita odrešilna Beseda« (MS 115, 1933, 30). – »Filozof hrepeni po odkritju odrešilne Besede, tiste besede, ki nam bo končno omogočila dojeti to, kar je doslej zmerom ostajalo neulovljivo breme naše zavesti« (MS 110,1931,17). – Za te citate iz MS (Novih dnevnikov) glej Somavilla (1999), str. 117;

¹³ Wittgenstein se je ukvarjal tudi z arhitekturo in oblikovanjem – na Dunaju je za sestro skupaj s prijateljem Paulom Engelmannom zgradil znano hišo na Kundmanngasse 19.

možno), nikakor pa ne moreta nastopati skupaj – tudi *želja* po sprjaznenosti je v končni fazi že *tragična razpetost*. Četudi pustimo to ob strani, je vendarle jasno, da se Wittgenstein spogleduje z »igranjem religiozne jezikovne igre« (nenazadnje je želel oditi v samostan) in da ima tudi določeno predstavo, kakšno naj bi takšno »uvajanje« bilo videti: »In uvajanje v religiozno prepričanje bi morala biti predstavitev, opis nekega referencialnega sistema in hkrati nagovor vésti. To oboje bi na koncu moralo pripraviti učenca do tega, da bi se z lastnimi močmi strastno oprijel novega referencialnega sistema. Tako, kakor da bi mi nekdo po eni strani pokazal brezupnost mojega trenutnega položaja, po drugi strani pa bi mi ponudil odrešitev, dokler ne bi sam, z lastnimi močmi, ali vsaj brez tega, da bi me učitelj vodil za roko, stekel k njej in jo zgrabil« (VB, 1947). Pri takšnem uvajanju se pojavi težava – zdi se, da se mora na neki način dogoditi samo, po drugi strani pa nas mora vanj nekdo uvesti: »Morda bi lahko nekoga ‚prepričali, da bog obstaja‘, če bi ga vzgajali na določen način, tako, da bi mu na določen način izoblikovali življenje /.../ Življenje lahko nekoga prepriča, da verjame v Boga. In tudi *izkušnje* /.../ trpljenja različnih vrst. Izkušnje, misli – življenje nam lahko vsili ta pojem« (VB 1950). Težavnost preboja iz neke slike, oziroma jezikovne igre Wittgenstein komentira tudi v *Filozofskih raziskavah*: »Slika nas je zasužnjila. Nismo mogli izstopiti iz nje, ker je bila v našem jeziku, izgledalo je, da nam jo neprestano ponavlja« (FR § 115). Če bi se je želeli osvoboditi, bi ta osvoboditev morala biti spontana, saj okvirja, jezika, v katerem razmišljamo, ne moremo samovoljno zapustiti, saj je tudi ta težnja po osvoboditvi že vpeta v to sliko, je ravno problem te slike, ki jo želimo preseči (»Rešitev življenjskega problema je videti v izginotju tega problema« LFT 6.521; »Religiozen človek nikdar ne verjame tega, kar jaz opišem. Tega ne morem reči. Te osebe ne morem nagovoriti /.../ Lahko mi rečeš: ‚No, če je ne moreš nagovoriti, to pomeni, da je ne razumeš. Če pa bi jo razumel, pa bi jo lahko nagovoril‘. To je zame znova španščina. Moja običajna govorna sposobnost me tukaj pusti na cedilu. Ne vem, ali lahko rečem, da se razumeta ali ne /.../« (*Vorlesungen über den religiösen Glauben*, v: Weiberg (1999), str. 143). – »Sprememba je tako odločilna kot npr. prehod iz alkemičnega v kemično mišljenje. Ta novi način je tisto, kar je tako težko vzpostaviti. Ko je enkrat nov način vzpostavljen, stari problemi izginejo /.../ izginejo namreč z našim starim načinom izražanja, in če se oblečemo z novimi izrazi, so stari problemi odvrženi skupaj s starimi oblačili« (VB, 1946).

Problem preboja v religiozno-etično jezikovno igro je bistveno težji kot morebitno prehajanje med drugimi jezikovnimi igrami ravno zaradi *nesmiselnosti*

in *neutemeljenosti* te igre, ki se nam kaže z našega gledišča; gre namreč za »dva popolnoma različna načina mišljenja«, razlaganje v religiozno-etični sferi »/.../ izgleda povsem drugače kot normalno razlaganje. Utemeljevanja se kažejo povsem drugače kot normalno utemeljevanje.« (Ibid., str. 144). Ker gre za popolno drugačnost tako temeljnih stvari, kot sta *utemeljevanje* in *razlaga*, je preboj tako težaven – zdi se nam, da moramo imeti neki razlog za preboj, vendar pa je ravno to nemogoče, saj gre v sliki, v katero bi radi vstopili, za povsem drugačno utemeljevanje, in s tem se »pristni religiozni mislec zdi kot vrvohodec. Zdi se, kot da bi hodil po zraku. Njegova opora je najmanjša, kar si jih lahko mislimo. In vendar se lahko po njej hodi« (VB, 1948). Za sprejetje religiozno-etične slike dejansko ni nobenega razloga! Wittgenstein v pogovoru (v sredo, 17. decembra 1930, kot smo že navedli) z dunajskom krožkom o etiki Moritza Schlicka, znanega neopozitivista, mdr. pove: »Schlick pravi, da imamo v teološki etiki opraviti z dvema nazoroma bistva Dobrega: po ‚plitkejši‘ razlagi je Dobro nekaj dobrega zato, ker si ga bog želi, po ‚globlji‘ pa si ga bog želi zato, ker je nekaj dobrega. Jaz mislim, da je prvi nazor globlji: dobro je to, kar si bog želi. Zato [namreč nazor – moja opomba], ker odreže pot vsakršni pojasnitvi, ‚zakaj‘ je nekaj dobro, medtem ko je ravno drugi, racionalistični nazor, plitkejši, saj se pri njem zdi, ‚kot da‘ bi se lahko to, kar je dobro, še utemeljilo. Prvi nazor jasno pove, da nima bistvo Dobrega nič opraviti z dejstvi in da se ne da pojasniti z nobenim stavkom. Če obstaja kakšen stavek, ki izraža ravno to, kar mislim, potem je to tale stavek: Dobro je to, kar si bog želi« (WWK, 115). V tej točki komentator Vossenkuhl za ilustracijo naredi primerjavo s Kantom: »Kantov kriterij pravielnega religioznega prepričanja je morala. Religijo in moralo osvobodi njunih zgodovinskih in kulturnih okoliščin in reducira religijo na čisto, z umom določeno moralo. Wittgensteinov kriterij religioznega prepričanja pa sta, nasprotno, sama poštenost in brezkompromisna strast, s katerima je vera prežeta. Razum pride šele za vero. Če Kant reducira religijo na moralo, naredi Wittgenstein nasprotno. V etiki gre po njegovem za nadnaravno, božansko« (Vossenkuhl, 1995, str. 299–300). Wittgenstein torej pravi: »Težko uvidimo neutemeljenost svojega verovanja« (OG § 166). To pa ne velja samo za religiozno-etično jezikovno igro, temveč enako tudi za znanost. Tudi znanost najprej *veruje*, šele potem raziskuje, in sicer je takšno slepo verovanje za Wittgensteina, podobno kot za Huma, slepa vera v vzročno-posledično zvezo, v *realnost* svojih zakonov: »V svojem laboratoriju Lavoisier eksperimentira s substancami in zaključuje, da se pri izgorevanju dogaja to in to. Ne pravi, da bi naslednjč lahko bilo kaj drugače. Prisvojil si je določeno sliko sveta, sliko, katere si, seveda, ni sam izmislil, temveč se jo je naučil kot otrok. Pravim sliko

sveta in ne hipotezo, ker je očitna osnova njegovega raziskovanja in se kot taka niti ne omenja« (OG § 167). Razum potemtakem prihaja šele za vero – *Credo ut intelligam*, pravi Avguštín, ki ga je Wittgenstein veliko bral. Naposled gre tako pri znanosti kot pri religiji za verovanje, ki je enako razumno, le da sta obe sliki nesoizmerljivi.¹⁴ Ker je vera, ki sama po sebi leži onkraj utemeljevanja (vsak temelj se lahko postavi šele iz nje – tako za določene stavke Wittgenstein pravi, da so kot korito, po katerem teče naša celotna reka védenja), torej brez temelja, se v religiozno-etično sliko ne moremo prebiti s pomočjo podajanja razlogov *zakaj*. Tako se zdi, da nam na koncu preostane le »slepo« sprejetje vere. Ravno to pa se nam upira zaradi svoje *nesmiselnosti*. Kaj takega ni mogoče, če vest ni bila nagovorjena. Zdi se, kot da nam preostaneta samo še čakanje na nagovor vesti in hkrati sproščeno sprejemanje usode, ki pa obenem ne sme voditi v resignacijo.¹⁵

S tem končujemo pričujoči sestavek. Njegov namen je bil osvetliti Wittgensteinovo pojmovanje etike – predvsem gre za nasprotovanje domnevi, da Wittgenstein z religijo in etiko rokohitrsko opravi tako, da ju izžene.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

A. Dela LUDWIGA WITTGENSTEINA:

- *Logično filozofski traktat* (prev. Frane Jerman), Mladinska knjiga, 1976, Ljubljana (**cit. LFT + teza**, razen Ruslllovega predgovora, kjer je podana stran slovenskega prevoda).
nemška izdaja: *Tractatus logico-philosophicus*, 1. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1989.
- *Filozofska istraživanja (Filozofske raziskave)*, (prev. Ksenija Maricki-Gadžanski), Nolit, Beograd 1969 (**cit. FR + št. Paragrafa**);
- nemška izdaja: *Philosophische Untersuchungen*, 1. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1989.
- *Tagebücher 1914–1916 (Dnevnik)*, 1. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1989 (**cit. T + datum vnosa**).

¹⁴ Obema pa stoji nasproti vraževerje, ki lahko vznikne tako v znanosti kot v religiji – znanstveno vraževerje je npr. neupravičena generalizacija določenega načina znanstvenega pojasnjevanja na celotno resničnost, religiozno vraževerje pa poskus kvaziznanstvenega načina iskanja vzroka za verjetje v boga (naravna teologija ali npr. Schlickovo »utemeljevanje« dobrega).

¹⁵ Zdi se, da je tukaj določena podobnost med Wittgensteinom in Heideggrom. Primerjave med obema mislecema lahko zasledimo v številnih komparativnih delih, nenazadnje tudi pri Karlu Otlu Applu, npr. v *Transformaciji sodobne filozofije*.

- *Wittgenstein und der Wiener Kreis (Wittgenstein in dunajski krožek)*, 3. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1984 (**cit. WWK + stran**).
- *Geheime Tagebücher 1914–1916 (Skriti dnevniki)*, Turia & Kant, Dunaj 1992 (**cit. GT + datum vnosa**).
- *Predavanje o etiki*, (prev. Tine Hribar), Phainomena št. 9/10, 1994, str. 61–69
ALI
- *O etiki*, (prev. Fran Friškovec), Dialogi št. 10, 1983, str. 52–55;
Nemška izdaja: *Vorlesung über Ethik*, v: *Geheime Tagebücher 1914–1916*, Turia & Kant, Dunaj 1992, str. 77–86 (**cit. VE + stran**).
- *O izvesnosti (O gotovosti)*, (prev. Božidar Zec), Bratstvo jedinstvo, Novi Sad 1988 (**cit. OG + št. paragrafa**).
- *Culture and Value (nemški naslov: Vermischte Bemerkungen – Mešane beležke)*, dvojezična ang.-nem. izdaja (v angl. prevedel Peter Winch), Blackwell, Oxford 1980 (**cit. VB + letnica zapisa**).
- *Philosophische Bemerkungen (Filozofske beležke)*, 2. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1989 (iz tega dela ne citiramo).
- *Ludwig Wittgenstein – Ein Reader (izbrani teksti – izbor Anthony Kenny)*, Reclam, Stuttgart 2000.

B. OSTALA IZBRANA LITERATURA

- Baum W. (2000), *Ludwig Wittgenstein med logiko in mistiko*, Mohorjeva družba, Celovec.
- Bogdanov N. (1999), *Das Logische und das Ethische als transzendentale Grundlagen der Welt im Werk Ludwig Wittgensteins*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 11–20.
- Dejanov D. (1999), *The Architectonics of Philosophical Science: Logic and Ethics in the Early Wittgenstein*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 21–30.
- Denkov D. (1999), *Die hyperthetische Funktion der Philosophie und das Ethische*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 31–42.
- Diamond C. (1996), *Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the attractions of Realism*, v: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, (ur. Sluga H. in Stern D. G.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Faghfoury M. (1981) *Running up against the limits of language*, v: *ETHIK, Grundlagen, Probleme, Anwendungen, akten des 5. internationalen Wittgenstein Symposiums 25. bis 31. August 1980, Kirchberg, Wechsel (Österreich)*, 7. zvezek, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj, str. 352–355.
- Garavaso P. (1981) *The Concept of Limit as ‚Origin‘ of Wittgensteins ethics*, v: *ETHIK, Grundlagen, Probleme, Anwendungen, akten des 5. internationalen Wittgenstein Symposiums 25. bis 31. August 1980, Kirchberg, Wechsel (Österreich)*, 7. zvezek, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj, str. 356–358.
- Hribar T. (1995), *Fenomenologija II*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Janik A. (1999), *Philosophy between Science and Religion*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 43–52.
- Koiner P. (1999), *Das Gleichnis al sOrt der Ethik und Hermeneutik*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 67–78.

- Lazarova E. (1999), *Wittgenstein oder das Ethische als Lebensprinzip*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str.79–92.
- Machan T. (1981) *„Ein besserer und gescheiteter Mensch“: Eine Wittgensteinsche Idee menschlicher Vortrefflichkeit?* v: *ETHIK, Grundlagen, Probleme, Anwendungen, akten des 5. internationalen Wittgenstein Symposiums 25. bis 31. August 1980, Kirchberg, Wechsel (Österreich)*, 7. zvezek, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj, str. 359–364.
- Martire J. E. (1981), *The Remarks on Ethics in Wittgenstein's Tractatus*, v: *ETHIK, Grundlagen, Probleme, Anwendungen, akten des 5. internationalen Wittgenstein Symposiums 25. bis 31. August 1980, Kirchberg, Wechsel (Österreich)*, 7. zvezek, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj, str. 349–351.
- McGuinness B. (1999), *Wittgenstein and the Inexpressible: A Genetic Account*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 93–104.
- Phillips D.Z. (1999), *What can we say about Morality and Religion?*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 105–114.
- Somavilla I. (1999), *Wittgensteins ‚leiden des Geistes‘*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 115–128.
- Tomašević B. (1999), *Wittgenstein – der Rhapsode*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 129–140.
- Stroll A. (2000), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- Sluga H. (1999), *Ludwig Wittgenstein*, v: *The Cambridge Dictionary of Philosophy (druga izdaja)*, (ur. Audi R.), Cambridge University Press, Cambridge, str. 976–980.
- Švajncer M. (2000), *Zanikanje etike v Wittgensteinovem delu Logično-filozofski traktat*, v: *Anthropos*, št. 1–2, letnik 32, str. 62–66.
- Ule A. (1990), *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani, Ljubljana.
- Vossenkuhl W. (1995), *Ludwig Wittgenstein*, Beck, München.
- Weiberg A. (1999), *„Nicht nur ist der Glaube nicht vernünftig, er ist Thorheit“ – Wittgenstein und die Religionsphilosophie*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 141–150.