

Cora Diamond
**ETIKA, DOMIŠLJIJA
IN METODA V
WITTGENSTEINOVEM
TRAKTATU**

29-59

UNIVERSITY OF VIRGINIA
E-MAIL: CAD2M@VIRGINIA.EDU

::POVZETEK

ČE JE ZA KANTOVO filozofijo značilno ukvarjanje z vprašanjem o mejah spoznanja, lahko za Wittgensteina rečemo, da se je vse življenje posvečal vprašanju o naravi jezika in njegovemu razmerju do sveta. To razmerje pa ni zaznamovano le z logiko jezika, temveč je tudi etično opredeljeno, saj je etika odnos do sveta, ki zajema vsakršno misel ali govor. Vez med človekom, jezikom in svetom torej pogojeta tako logika kot etika, ki bralcu *Traktata* omogočata, da vzpostavi stik med jezikom in svetom na terapevtski način.

Ključne besede: metafizika, etika, nesmiselni stavki, smisel, terapija, *Traktat*, Wittgenstein

ABSTRACT*ETHICS, IMAGINATION AND THE METHOD OF WITTGENSTEIN'S TRACTATUS*

*If the question concerning the borderline of knowledge is characteristic for Kant's philosophy, we can claim for Wittgenstein that he devoted his life to the question concerning the nature of language and its relation to the world. Such a connection is not only marked by the logic of language, but it is also specified in terms of ethics, as the ethics present an attitude to the world, which can penetrate any thought or talk. The bond between a man, language and the world is thus conditioned with the logic as well as with ethics, which enable the reader of the *Tractatus*, to restore contact between the language and world therapeutically.*

*Key words: metaphysics, ethics, nonsense-sentences, sense, thought [Gedanke], therapy, *Tractatus*, Frege*

::1

Brati *Traktat* z razumevanjem pomeni ne brati ga kot učbenik.¹ Njegov namen ni, da bi nas knjiga poučila o stvareh, ki jih do sedaj nismo vedeli, saj se ne sklicuje na našo nevednost.² Tisto, kar bi lahko imenovali okvir knjige – njen uvod in sklepne stavke – Wittgenstein združi v komentarje o namenu in načinu branja, ki ga knjiga zahteva. Problemi, o katerih bom razpravljala, nastanejo prav na podlagi teh okvirnih komentarjev, zato v tem delu opišem okvir in nekatere druge pomembne značilnosti knjige.

::A.

Wittgenstein na začetku takole povzame celotno poanto knjige:

»Kar je sploh mogoče reči, je mogoče reči jasno; o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati.«

Nato nemudoma nadaljuje:

Knjiga bo torej začrtala mejo mišljenju ali bolje – ne mišljenju, ampak izražanju misli: da bi začrtali mejo mišljenju, bi namreč morali biti zmožni misliti obe strani te meje (morali bi torej biti zmožni misliti to, česar se sploh ne da misliti).

Ti komentarji Wittgensteina nato pripeljejo do sklepa, da bo potemtakem mejo mogoče začrtati le v jeziku, kar pa leži onkraj te meje, bo preprosto nesmisel.

Prvi navedeni aforizem – kar je sploh mogoče reči, je mogoče reči jasno, o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati – zelo jasno nakazuje, da sta dve kategoriji: stvari, o katerih lahko govorimo, in stvari, o katerih ne moremo govoriti, to pa domnevno nakazuje, da bo Wittgenstein potegnil črto med obema: med tem, kar besede lahko dosežejo, in tem, česar ne morejo doseči. Vendar vse kaže, da so odstavki, ki sledijo, namenjeni pripraviti nas do tega, da podvomimo ravno o tej sliki in da se vprašamo, ali ni ta slika zmedena. Naslednji odstavek prične tako, da najprej opredeli namen knjige kot zaris meje mišljenja, kar kasneje opusti. Meje mišljenja ni mogoče zarisati, saj bi v tem primeru morali opredeliti, česar ni mogoče misliti, in to dojeti v misli. Zato namesto tega zarišemo mejo v jeziku: opredelimo, kar je mogoče reči. To je mogoče storiti in njegova knjiga bo podprla to trditev. Ko enkrat potegnemo mejo, je vse, kar ostane poleg neposredno razumljivih stavkov, le še nesmisel.

¹ Članek je slovenski prevod prispevka »Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus«, ki je izšel v zborniku *The New Wittgenstein* ((2000): New York: Routledge).

² Članek veliko dolguje razpravam z Jamesom Conantom. Prav tako sem zelo hvaležna za komentarje in predloge B. J. Diggins, J. B. Schneewinda, G. E. M. Anscomba, Davida Sachsa, Petera Wincha in A. D. Wozzlejja. Zelo veliko je pripomogla tudi razprava o zgodnejši verziji tega članka (»Wittgenstein, Ethics and the Psychology of Illusion«) na simpoziju v Limi 1989. leta (»the Coloquio Wittgenstein«). Prevodi odlomkov iz Wittgensteinovega *Logično filozofskega traktata* so ali izvlečki iz prevoda D. F. Pearsa in B. F. McGuinnessa (London, 1961) ali iz ponatisa, ki je 1992. leta izšel v Londonu in sta ga prevedla C. K. Ogden in F. P. Ramsey; nekateri prevodi so moji.

Vendar bi se morali bralci o Wittgensteinovem komentarju nato vprašati, ali je vse, kar leži onkraj te meje, navaden nesmisel. Ali zaradi tega zavračamo sliko o dveh kategorijah, da so stvari, ki jih lahko dosegamo z besedami, in stvari, ki so onkraj besed? Če bi Wittgenstein bil tako tudi storil:

O čemer lahko govorimo	O čemer ne moremo Govoriti
Neposredno razumljivi stavki	Stavki, ki so nesmisel, a bi pomenili te stvari, če bi jih lahko upoštevali kot smiselne.	Nič drugega kot nesmisel

potem ne bi bilo z našo prvotno sliko nič narobe. Vendar se zdi, da je njegova trditev, da je tisto, kar je onkraj meje, preprosto nesmiselno, mišljena tako, da izloči ravno idejo, v skladu s katero nekatere stavke štejemo za nesmisel, čeprav kažejo na tiste stvari, ki jih ni mogoče jasno izraziti z besedami.

Na tem mestu ne zagovarjam stališča za ali proti interpretaciji Wittgensteinovih komentarjev, ampak raje opozarjam na tisto, kar nam je navrženo v odstavkih, ki sem jih obravnavala.

Sedaj bi se rada vrnila na konec knjige, na drugi del okvira. Imamo tele stavke:

Moji stavki služijo kot pojasnila: vsak, ki me razume, jih na koncu spozna za nesmiselne, ko se je na njih in čez njih povzpel iz njih. (Mora tako rekoč odvreči lestev, potem ko je splezal po njej.)

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

O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati. (TLP 7)

Želim usmeriti pozornost na malce nenavadno, vendar namerno izražanje. Wittgenstein pravi: moji stavki služijo kot pojasnila, s tem da bo vsakdo, ki me je razumel, na koncu spoznal, da so nesmiselni. Povsem naravno je, da si napačno zapomnimo ta stavek, da mislimo, da je Wittgenstein menil, da njegovi stavki služijo kot pojasnitve v smislu, da jih bo vsakdo, ki jih razume, spoznal za nesmiselne. Toda namen tega stavka je presenetiti bralca, s tem da mu da vedeti, da ne gre za to. Stavek se ravno v tej točki izmuzne našim pričakovanjem, in to namenoma. Se pravi, da na tej pomembni točki v knjigi Wittgenstein izbere besede, zato da nas opozori na razliko med razumevanjem neke osebe in razumevanjem tega, kar ta oseba reče. Če spoznate, da so Wittgensteinovi stavki nesmiselni, potem ste verjetno prej mislili, da ste jih razumeli, čeprav jih niste. Če jih prepoznate kot nesmiselne, se s tem odrečete razumevanju takšnih stavkov. S tem, ko Wittgenstein reče, da so stavki nesmiselni, ne misli, da ne spadajo v formalno kategorijo razumljivih stavkov, ampak da je največ, kar lahko o njih rečemo, da obstaja iluzija o njihovem razumevanju.

Okvir knjige tako rekoč vsebuje navodila za nas bralce. Preberite ga v luči tega, kar pravi na začetku o svoji nameri in kar pravi na koncu o tem, kako naj bi razumeli njegovo vsebino. Ta navodila nas uvedejo v osrednjo težavnost knjige, njeno rabo predstav, o katerih ne moremo govoriti, in v nesmisel.

::B.

Preden se obrnemo k problemom, na katere lahko naletimo, medtem ko poskušamo povezati *Traktat* z etiko, moram opisati, na kakšen način *Traktat* uresniči svoj namen, in se dotakniti nekaterih njegovih drugih posebnosti.

(i) Večji del je izrecno povezan z jezikovnimi lastnostmi in z razmerjem med jezikom in možnostmi sveta. Kaj stavek je, je razloženo povsem na splošno: stavki so resničnostne funkcije t. i. preprostih stavkov. Osrednji posledici tega dela *Traktata* sta: (1) utemeljitev logike kot nečesa, kar je notranje stavkom, in (2) utemeljitev kompatibilnosti stavkov z realnostjo, najsi bodo resnični ali neresnični, tudi kot nekaj njim notranjega. Wittgenstein zagovarja stališče, da lahko te notranje lastnosti stavkov ponazorimo s spremenljivko: meni torej, da obstaja način opredelitve spremenljivke, ki bo imela za vrednost vse stavke; kar ta spremenljivka potem ponazarja, je splošna forma stavka. Pomen spremenljivke je jasen, če se vrnemo nazaj k okviru knjige in trditvi, da je njen namen določiti meje izražanju misli. To je namreč tisto, kar si Wittgenstein pripisuje, da je storil, s tem ko je določil spremenljivko, ki ima za svojo vrednost vse stavke; torej z določanjem opisa vseh stavčnih znakov katerega koli jezika. Kateri koli znak je lahko uporabljen smiselno (glej TLP 4.5), torej je uporabljen tako, da je v logičnem razmerju z drugimi konstrukcijami znakov, ki smo jim podelili smisel. Če enemu ali več sestavnim delom ni bil podeljen smisel v določenem kontekstu, bo stavek nesmiseln. Ta razlaga pojasni, kaj je mišljeno z »določanjem mej izražanju misli«. Wittgenstein ne poskuša določiti takšne meje z opredeljevanjem vrst stavkov, ki so brez pomena samo zato, ker so pač stavki prav določene vrste. V *Traktatu* ne obstaja takšna »razmejitev« smisla v tem pogledu. Stavek, ki je brez pomena, ni stavek posebne vrste; šele simbol ima splošno formo stavka in se izneveri smislu samo zato, ker mu ga nismo pripisali (TLP 5.4733, 4.5).

(ii) Knjiga vsebuje komentarje o tem, kako je, če pripišemo nekomu misel, da p, ali prepričanje, da p ali da celo rečemo, da on oziroma ona pravi, da p. Ko nekomu pripišete misel, da p, to vključuje vas, medtem ko rabite stavek, s katerim podajate vsebino misli, stavek tega ali onega jezika, ki ga razumete. Če rečete, da ona verjame, da »piggly wiggle tiggles«, prepričanja ne pripišete njej, če je »piggly wiggle tiggles« nesmisel (čeprav obstaja možnost, da je bila hipnotizirana in da so jo tako ali drugače prepričali, da govori smiselno, ko reče »piggly wiggle tiggles« na glas oziroma sama sebi). Če je »piggly wiggle tiggles« nesmisel, potem je »Mary misli, da piggly wiggle tiggles« ali »Mary pravi, da piggly wiggle tiggles« nesmisel.³

³ Glej tudi P. T. Geach, *Mental Acts*, London 1957, str. 10 in 85.

(iii) *Traktat*, kot sem že omenila, razglasi svoje lastne stavke za nesmiselne, pri čemer je ravno ta samolastni nesmisel namenjen (o tem bom razpravljala kasneje) nasprotovanju tisti vrsti nesmisla, ki je značilna za filozofijo. Ta namera je vezana na Wittgensteinov opis knjige, ki ni učbenik. Filozofska vprašanja in odgovori, ki so jih filozofi podali nanje, so večinoma, pravi Wittgenstein, ne napačni, ampak nesmiselni. Knjiga vsebuje komentarje o tem, kako je mogoče, da so filozofi to spregledali, kakor tudi določene komentarje o zmedbi, ki ji filozofi podlegajo. (Najpomembnejša izmed teh se nanaša na nujnost.)

::2

Sedaj se usmerjam k etiki.

::A.

Na koncu *Traktata* je približno dve strani komentarjev, ki so izrecno etično naravnani. In tudi na koncu *Dnevnikov*⁴, ki jih je Wittgenstein napisal pred *Traktatom*, lahko najdemo precej s tem povezanih komentarjev, ki so izrecno etične narave. Vendar bi bilo treba k tem izrecno etičnim komentarjem dodati še Wittgensteinove pripombe o knjigi, ki so nastale pred njeno izdajo, ko je pisal Ludwigu von Pickerju, za katerega je upal, da bo knjigo objavil. Povedal mu je, da po njegovem mnenju ne bo imel prav veliko od branja knjige, saj je ne bo razumel, »njena tematika se ti bo zdela tuja«. Nato je nadaljeval:

Tematika ti ni zares tuja samo zato, ker je poanta knjige etična. Nekoč sem nameraval vključiti v predgovor stavek, ki ga dejansko zdaj ni tam, vendar ga bom izpisal tukaj, ker bo nemara ključen za tebe. Kar sem nameraval napisati takrat, je bilo tole: moja knjiga sestoji iz dveh delov, dela, ki je predstavljen tukaj, in vsega preostalega, kar *nisem* zapisal. In natanko ta drugi del je tukaj pomemben. Saj je etično zamejeno od znotraj, tako rekoč s pomočjo moje knjige; in prepričan sem, da je to EDINI temeljit način zarisovanja te meje. Na kratko, prepričan sem, da sem tam, kjer *velika* večina dandanes samo čveka, uspel v svoji knjigi postaviti vse trdno na mesto tako, da sem o teh stvareh molčal ... Za sedaj bi ti predlagal, da prebereš predgovor in sklep, ker najbolj neposredno izražata poanto.⁵

⁴ Gre za Dnevniko, ki jih je Wittgenstein napisal med leti 1914 in 1916, kasneje pa so izšli pri založbi Blackwell v knjižni obliki. V Dnevniki Wittgenstein obravnava teme, ki jih po večini najdemo tudi v *Traktatu*.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Picker*, ur. G. H. von Wright, Salzburg 1969, str. 35. Prevod je nekoliko spremenjena verzija tiste, ki jo je napravil B. F. McGuinness, v Wittgenstein, *Prototractatus*, London 1971, str. 16.

Na tem mestu Wittgenstein predloži navodila za branje knjige, ki so podobna tistim v okviru, vendar se od njih razlikujejo glede poudarjanja etične poante knjige. Etični namen knjige naj bi bil dosežen ravno s tem, česar knjiga *ne* pove: etično je potemtakem zamejeno na edini možni način, to je »od znotraj«. Za razliko od predgovora je tukaj določitev meje misli drugačna, saj lahko njeno mejo določimo le tako, da določimo mejo njenega izraza. Mejo opredelimo od znotraj in to je edini način, s katerim lahko pojasnimo, česar ni tam. In prav ta določitev mej izražanja od znotraj je za Wittgensteina dosežek knjige v njenem prikazu splošne forme stavka.

Pismo Pickerju še nekaj doda k predgovoru: posledica načina, kako nas knjiga vodi do splošne forme stavka, je način razmejevanja etičnega. Če delujemo znotraj upovedljivega, vidimo, da znotraj njegove celote ne obstaja nič etičnega. In ravno to Wittgenstein izrecno poudarja. Pravi, da je nemogoče, da bi obstajali etični stavki; etike ni mogoče ubesediti (TLP 6.42, 6.421). K temu pa še dodaja, da je etika transcendentalna (6.421), komentar, ki ga bom obravnavala kasneje. Sedaj lahko razložim probleme, h katerim sem napeljevala, težave, ki jih imam pri branju *Traktata* in premišljevanju o etičnih komentarjih v navezavi z ostalim v knjigi.

::(B)

Prvi problem je tale. Po mojem prepričanju *Traktat* zavzame nepopustljivo stališče do nesmisla. Nesmisel je nesmisel; ni nikakršne ločitve nesmisla, tako kot to prikazuje diagram § 1. Torej, če ni stavkov etike (razumljivi stavki na spodnji levi strani diagrama), potem ni stavkov, s katerimi se lahko izražamo, čeprav nespretno, o neizrekljivih resnicah, in vse, kar privzamemo za etični stavek, nima nič več smisla kot »piggly wiggle tigggle«. To pa je pravzaprav videti kot stališče o etiki, ki so ga zagovarjali nekateri logični pozitivisti, kot sta Carnap in Ayer. In vendar ne verjamem, da je Wittgensteinovo dodeljevanje etičnega govora kraljestvu nesmisla kakorkoli povezano z govorom pri pozitivistih. Od tod moja naloga, da pojasnim, kako lahko Wittgensteinovo stališče o etiki razločujemo od stališča pri logičnih pozitivistih, ne da bi mu pri tem pozabili pripisati tistega, kar sem imenovala nepopustljivo stališče do nesmisla. (Dodati bi morala, da se je moje razumevanje dela tega problema izkristaliziralo z branjem Jamesa Conanta, »Must We Show What We Cannot Say?«⁶ in v pogovoru z njim.)

⁶ V: *The Senses of Stanley Cavell*, ur. Richard Fleming in Michael Payne, Lewisburg, Pennsylvania, London in Toronto 1989, str. 242–283.

::(C)

Druga težava se pojavi neodvisno od mojega branja *Traktata*. Razumem ga kot nepopustljivo stališče do nesmisla; vendar ko nato poskušam ubesediti to, čemur, kakor menim, je Wittgenstein zavezan pri etiki, ugotovim, da uporabljam jezik, ki mu nikakor ni moč pripisati takšnega stališča. Podala bom dva primera takšne ubeseditve njegovih etičnih stališč, h katerim se tudi sama nagibam.

(i) Začenjam s primerjavo dveh pristopov k etiki. Prvi je značilen za filozofe v angleško govoreči tradiciji. Menimo, da je eden izmed načinov, kako lahko razdelimo filozofijo na področja, predpostavka, da prav za vsako stvar, o kateri ljudje razpravljajo in premišlujejo, obstaja neka filozofija o tej tematiki. Za primer lahko torej vzamemo psihologijo kot področje razmišljanja in razpravljanja, kot področje raziskave; tako imamo temu ustrezajočo filozofijo psihologije, ki vsebuje filozofsko obravnavo tega diskurzivnega področja. Mislimo torej lahko, da obstajata misel in govor, ki imata za svoj predmet spraševanje, kaj je dobro življenje za ljudi ali katere principe delovanja bi morali sprejeti, zato da bo filozofska etika filozofija tega področja misli in govorice. Vendar vam tega ni treba misliti; in Wittgenstein zavrača takšno pojmovanje etike. Kakor koli, rekla sem, da sem želela, kot del mojega izraza njegovega stališča, podati primerjavo s tem pojmovanjem etike, postaviti ji nekaj nasproti. To bi lahko storila takole: tako kot za Wittgensteina logika ni določen predmet s svojim lastnim naborom resnic, ampak prežema vsakršno misel, tako etika nima določenega predmeta; prej etičnega duha, odnos do sveta in življenja, ki lahko zajame vsakršno misel in govor. Wittgenstein tako kot nekateri drugi pisatelji govori o dveh različnih odnosih do sveta kot celote; nanje se sklicuje kot tisti, ki je srečen, in tisti, ki je nesrečen. Srečni in nesrečni tako rekoč naseljujeta različna svetova (TLP 6.43; NB, str. 73–86). Ugotavljam, da sem naklonjena povezovanju Wittgensteina z nekaterimi drugimi pisatelji, ki so uporabili podobno metaforiko: med drugimi G. K. Chesterton, ki označuje dve vrsti pogledov na življenje glede na predstavo navezanosti ali lojalnosti na eni strani in neloyalnosti na drugi, in Wordsworth, ki v svoji veliki pesnitvi o razvoju duha govori o tistih, ki živijo v svetu življenja, in drugih v univerzumu smrti.⁷ Torej kontrast, ki ga hočem, je med etiko mišljeno kot področje enega diskurza med drugimi, v nasprotju z etiko vezano na vse, kar je ali kar je možno, svet kot celota, življenje. V izražanju tega drugega tako rekoč etičnega stališča, poskušam pokazati, kako lahko vidimo odnos do sveta kot celote v stvareh, ki jih ljudje počnejo. Primer, ki me je presunil, je zgodba Nathaniela Hawthorna *The Birthmark*, v kateri je osrednji lik Aylmer prikazan kot 'nesrečen' v Wittgensteinovem smislu: svet ne ustreza pogojem, ki jih Aylmer postavlja.

⁷ G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Garden City, N.Y. 1959, poglavji II in III; Wordsworth, *The Prelude*, XIII. Knjiga (izdaja 1805), XIV. Knjiga (izdaja 1805). Chestertonovo razumevanje etike je vezano (kot pri Wittgensteinu) na zavračanje navidezne ideje, da naravni zakoni pojasnjujejo naravne pojave. Za komentarje o podobnem stališču v Wordsworthu glej Raymond Dexter Havens, *The Mind of a Poet*, Baltimore 1941, knjiga I, str. 143.

Ta etični duh se najprej vidi v reakciji na vrojeno znamenje njegove lepe žene; vendar je prav tako mišljeno, da ga vidimo, kako nadaljuje, da ga vidimo kot duha pri njegovem uničevanju življenja, dobrote in lepote.

Ta tako rekoč prvi poskus ubeseditve Wittgensteinovega stališča o etiki me torej zadeva, ko poskušam pokazati, kako je odnos do sveta ali življenja povezan z moralnim značajem, ki ga lahko zaznamo pri ravnanjih, razmišljanjih, občutkih ali izrečenih stvareh.

(ii) V drugem poskusu ubeseditve Wittgensteinovega stališča o etiki najprej oblikujem pogled na svet s stališča sprejemanja neodvisnosti sveta od svoje lastne volje. Mislila sem, da bom lahko razložila, kam to vodi, tako da si bom ogledala oklevaljoča opažanja o samomoru, ki jih je Wittgenstein uvrstil čisto na konec zapiskov, ki so nastali pred *Traktatom* in preživeli. »Če kaj ni dovoljeno, potem samomor ni dovoljen.« Vendar, se sprašuje, ali ni celo samomor sam po sebi niti dober niti slab? (*Notebooks*, 91) – Če nekdo reče, da je etični duh vezan na to, da živimo sprijaznjeni z dejstvom, da se zgodi, kar se pač zgodi, da je to, da nekdo hoče raje to kakor ono, samo še ena stvar, ki se zgodi, in da je nekdo na nek način 'nemočen' (glej *Notebooks*, 73), potem lahko nekdo vidi samomor, kakor da bi bolj ali manj govoril samemu sebi takole: »Moje nadaljevanje z življenjem pomeni, da jaz pogojujem, da so stvari tako in ne drugače: v svojem srcu zavračam nemoč, ki pripada življenju, z voljo, da *zapustim življenje*, če stvari ne gredo tako, kakor jaz hočem.« Mislila sem, da bi pomembnost samomora za Wittgensteina lahko uzrli, če bi primerjali njegove poglede s Humovimi, kakor jih je ta izrazil v eseju *O samomoru*. Huma sem brala misleč, da je vselej, 'vraževerno' zadrževati se in ne uresničevati človeške želje zaradi občutka, da moramo tu, v tem posebnem primeru, pripoznati in sprejeti, 'nemoč' v Wittgensteinovem smislu. Takšno sprejetje gre skupaj z možnostjo omejevanj volje, omejevanj, ki jih ne opravičuje noben dosegljiv cilj v svetu. Humu pomeni samomor natanko to, kar Wittgensteinu, le da razmišlja v nasprotni smeri. Če je bil Wittgenstein pripravljen samomor poimenovati temeljni greh, bi Humovi prepovedi samomora lahko rekli temeljno vraževerje. Zdelo se mi je torej razumljivo, da Wittgenstein ni šel po Humovi poti, po poti, ki vodi do tega, da je vse dovoljeno; pri tem pa nisem poskušala postavljati transcendentalnih preprek v tej smeri: nekakšna pieteta v dejanju, življenju je mogoča, pieteta, ki z jasnimi očmi motri dogajanja v svetu – dogajanja v svetu, ki so, karkoli že so. Tukaj hočem poudariti nestrinjanje ob soočenju z določenim strinjanjem s Humom. Za Huma in Wittgensteina ni ničesar, nikakršnih dejstev v svetu in nikakršnih dejstev onkraj njega, na katerih bi lahko slonela prepoved samomora. Sedaj ne bom poskušala povedati, zakaj je Wittgenstein menil, da samomor ni niti dober niti slab, prav tako ne bom poskušala nadalje razlagati razlike, ki jo vidim glede na Huma, saj je moj namen pojasniti točno določen problem.

(iii) Oba primera prikazujeta, kako poskušam izraziti, kar Wittgenstein pravi o etiki. V obeh velikokrat uporabim idejo razhajajočih se pogledov na svet. V prvem primeru poskušam sama sebi pojasniti razliko med srečno in nesrečno naravna-

nostjo do sveta kot celote, tako da vzamem za primer »nesrečno« naravnost junaka zgodbe, za katerega je osrednji problem njegovo pomanjkanje nadzora nad tem, kar se dogaja. V drugem primeru uporabim primer samomora zato, da bi poskušala narediti nekaj podobnega, da bi poskušala predlagati, da je tisto, kar Wittgenstein zazna pri samomoru, ponazoritev določene naravnosti do življenja. Vendar so moji lastni izrazi – »naravnost do življenja«, »naravnost do sveta kot celote« – nenavadni. Naravnost je naravnost do tega ali onega: do osebe ali nečesa drugega v svetu; ali do stvari, ki so raje na ta kakor na oni način, medtem ko sem jaz lahko razočarana ali zadovoljna, da se je nekaj zgodilo tako, kakor se je. Besedna zveza »naravnost do sveta kot celote« ni le nenavadna, ampak je vsaj s stališča *Traktata* goli nesmisel. Če pri domnevnem ubesedovanju Wittgensteinovih stališč uporabim besedno zvezo, ki je preprosto nesmiselna, kaj lahko mislim, da bom s tem dosegla? Wittgenstein v knjigi uporabi tisto, za kar pravi, da je nesmiselno, in sicer kot del nečesa, kar ljudi privede iz filozofske zmede. Vendar bi bilo videti zmedeno, če bi mislila, da lahko govorim nesmiselno in pripišem vsebini nekakšno etično držo. Ali ni prav to tisto, kar poskušam storiti? Ali ne poskušam podajati vsebine njegovih etičnih stališč? Če moramo molčati o tem, o čemer ne moremo govoriti, in če to resnično vzamem resno, zakaj zganjam toliko hrupa? James Conant je zelo vehementno predstavil to stališče, ko je kritiziral poskuse, ki jih ljudje delajo, ko si prizadevajo povedati, kakšni so Wittgensteinovi pogledi na etiko. Opaža, da je za komentatorje Wittgensteinovih »etičnih stališč« značilno, da v delo projicirajo bodisi nekaj iz svoje glave bodisi neko kombinacijo misli iz Schopenhauerja, Tolstoja in drugih pisateljev.⁸ Ali sama ne počnem prav tega (kakor je dokazoval) in se potemtakem vračam nazaj k svojemu spoznanju, da Wittgenstein, ko nekaj poimenuje za nesmiselno, s tem meni, da to zares in resnično nima nobene ubesedljive vsebine?

::3

S tem sklepam tisti del članka, v katerem navajam svoje probleme. Zdaj se bom posvetila njihovem reševanju. Postavila se bom na stališče, da ne moremo razumeti, kako brati zaporedje komentarjev o etiki v *Traktatu*, razen tako, da skušam bolje razumeti, kako *Traktat* gleda na svoj lasten filozofski proces. Da bi to razumeli, se moramo vrniti k drugemu delu okvira knjige. Ko opisujem ta del, poudarjam, da ravno tam, kjer bi pričakovali, da bo Wittgenstein razložil, kako stavki njegove knjige pojasnjujejo z napotitvijo na hoteni učinek svojega razumevanja, se namesto tega usmeri na razumevanje njega samega. Ta omemba je del *Traktata* (aforizem 6.54). Tik pred aforizmom 6.54 imamo aforizem 6.53, kjer Wittgenstein pravi, da bi pravilna metoda v filozofiji bila, da ne bi izrekli ničesar razen stavkov, ki spadajo k naravoslovnim

⁸ Conant, op. cit. str. 274.

vedam, in da bi potem, kadarkoli bi kdo hotel reči kaj metafizičnega, pokazali, da osebi ni uspelo pripisati pomena takšnemu ali drugačnemu znaku – z drugimi besedami – pokazali bi ji, da, vsaj kar zadeva pomen, »piggly wiggle« zadostuje ravno tako kot neka druga beseda, ki bi jo uporabila. Da »edina strogo pravilna« metoda preprosto ni metoda *Traktata*. Kako natanko namerava torej Wittgenstein ne-strogo-pravilno metodo *Traktata* kontrastno primerjati s »strogo pravilno« metodo, ki se je ne drži? Lahko rečemo, da se *Traktat* razlikuje od strogo pravilne metode po tem, da vsebuje nesmiselne stavke. Vendar menim, da to ni bistveno. Res je, da je pomembno, ampak ne odraža tega, kar je poglobitno. Da bi videli, kako si Wittgenstein predstavlja svojo lastno metodo, je treba pogledati aforizem 6.53 skupaj s 6.54 in s tamkajšnjim natančnim opisom, kaj Wittgenstein zahteva od vas kot bralca *Traktata*, bralca knjige nesmiselnih stavkov. Razumeti morate avtorja, ne stavkov. Takšno smernico naj bi vi kot bralec upoštevali, upoštevali naj bi jo pri aforizmu 6.53, referenci k metodi *Traktata*. Preberite Wittgensteinove nesmiselne stavke in poskušajte razumeti njihovega avtorja, ne pa nesmiselnih stavkov; ravno tako kot Wittgenstein odgovarja na nesmisel, ki ga izrečejo filozofi tako, da jih razume, ne razume pa njihovih stavkov. *Traktat* je knjiga, ki razume svojo lastno opustitev edine strogo pravilne metode, ki se utemeljuje v svojem razumevanju tistih, ki govorijo nesmisel, in prav takšno razumevanje zahteva tudi od svojih bralcev.

Torej, moja trditev sedaj je, da ne moremo razumeti, kako naj bi brali komentarje o etiki v *Traktatu*, ne da bi razumeli, kako je Wittgenstein razmišljal o svoji filozofski metodi; pri tem je odločilno njegovo pojmovanje, kaj pomeni razumeti osebo, ki izjavlja nesmisel. Kaj torej pomeni razumeti osebo, ki govori nesmisel?

::4

Da bi videli, kako si Wittgenstein predstavlja »razumevanje osebe, ki govori nesmisel«, si moramo ogledati, kako je to pojmovanje odvisno od njegove ideje razumevanja osebe, ki govori smisel, kaj to je in kaj to ni. Ko razumemo osebo, ki se izraža smiselno, lahko na primer rečemo, da pravi to in to ali da verjame, da tako in tako. Kakor sem omenila že zgoraj, je stališče *Traktata*, da tedaj, ko pripisete nekomu misel, da p, predstavite, kar ta oseba misli, tako da uporabite stavek, ki ga vi razumete. Vaše razumevanje osebe, ki govori smisel, je razumevanje tega, kar on ali ona pove, razumevanje, ki je enako kot vaša zmožnost uporabiti razumljiv stavek vašega jezika pri predstavljanju vsebine tega, kar je oseba povedala ali mislila. Če torej ne morete najti smisla v stavku »Bog je tri osebe«, potem lahko rečete, da je Smith izrekel besede »Bog je tri osebe«, in lahko rečete, da jih je izgovoril z intonacijo zatrjevanja nečesa, vendar pa zanj ne morete reči, da je rekel, da Bog je tri osebe. »Smith je rekel, da p« je samo po sebi nesmisel, razen če je smiselno tisto, kar vstavimo za »p«. To je del stališča v *Traktatu* o tem, kaj pomeni razumeti osebo, za katero menimo, da se izraža razumljivo; vendar pa je ravno tako pomemben del, ki ga *Traktat* zavrača, takšna interpretacija bi zadevala spremembo teme. To, kar Wit-

tgenstein zavrne in kar bi obravnaval kot nekakšno spreminjanje teme, je poskus obravnavanja izjav, prepričanj in razmišljanj ljudi v okvirih, ki jih predvideva empirična psihologija. Pravzaprav poteka ta zavrnitev skozi celoto njegovega filozofskega razmišljanja, od časa pred *Traktatom* (celo pred zvezki, ki so bili priprava zanj) do konca njegovega življenja.⁹

To, kar nam empirična psihologija lahko pove o osebi, ki presoja, da ta in ta, ali pove, da ta in ta je, da on ali ona sestavlja znake, ima raznovrstne asociacije, ima na različne besede vezane občutke ali tudi občutek zatrtjevanja nečesa; mogoče ima on ali ona tudi namen nekako vplivati na druge ljudi; mogoče tudi, da on ali ona dobi tovrstne vzgibe po določeni vrsti izkušnje v skladu s takšnimi in takšnimi naravnimi zakoni; in mogoče celo, da bo ona ali on sedaj ob določenih dodatnih dražljajih pripravljena na miselni prehod k drugi skupini znakov ali dejanj, v skladu z drugimi naravnimi zakoni, vključno s tem, kar bi lahko imenovali naravni zakoni posledičnega obnašanja.¹⁰ *Traktatu* ni do izključevanja naravnih zakonov, ki pokrivajo miselne procese; kar je pravzaprav mišljeno, je, da pojasnimo, da je tisto, s čimer se takšni zakoni ukvarjajo, drugačno od tega, s čimer se mi ukvarjamo, ko vsakemu pripišemo prepričanja ali izjave, da tako in tako je, in to v vseh tistih primerih, kjer ima tisto, kar mu pripišemo, logične značilnosti. Na kratko torej: ko razumete nekoga, ki se izraža smiselno, razumete, kaj je oseba povedala, in to se pokaže, ko formulirate, kaj je on ali ona rekla v stavku vašega jezika, tj. stavku s svojim logičnim razmerjem do drugih stavkov vašega jezika in njegove verjetnosti, da je ali resničen ali napačen. To pa še ne opiše, kaj se dogaja v umu te osebe s stališča empirične psihologije. Če o empirični psihologiji sploh lahko govorimo kot o nečem, kar nam omogoča razumeti osebo, ki govori smiselno, se to zelo razlikuje od tega, kar bi utegnilo biti mišljeno.

Sedaj se lahko preusmerimo k temu, kaj pomeni razumeti osebo, ki govori nesmisel. To je nekaj, kar si pogosto želimo storiti v filozofiji. Lahko vam povem, da živite v utvari, da tako in tako je; in ko določim slepilo, o katerem menim, da ste se mu vdali, obstaja možnost, da s tem ne mislim nečesa smiselnega. *Traktat* nas vabi k razumevanju Wittgensteina kot govorca nesmisla. Toda kaj naj bi takšno razumevanje sploh bilo? Ko razumete nekoga, ki govori nesmisel, po eni strani ne ostajate tako rekoč zunaj njegovih razmišljanj in ne opisujete, kaj se dogaja s stališča empi-

⁹ Ta trditev bi potrebovala več argumentacije, kot jo sme vsebovati ta članek. Začela bi se z vsebino pisma Russellu junija 1913 (*Notebooks*, 212); vključevala bi razpravo III. dela *Philosophical Remarks*, pokazala bi, kako so Wittgensteinovi komentarji o namenu in pričakovanju povezani z njegovimi razpravami o izračunu (glej npr. *Philosophical Grammar* § 111); in raziskala bi način, kako so med seboj povezane teme obravnavane v *Filozofskih raziskavah* in v *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Temeljna poanta je, da pripišemo sodbo nekemu, da p vsebuje (kot je to zapisal 1913) »p«, tj., da ta vsebuje notranje razmerje med sodbo-kot-dejstvom in možnostjo p. (V jeziku *Traktata* je notranje razmerje določeno s sodbo-kot-dejstvom mesta v logičnem prostoru.) Tega empirična psihologija ne obravnava.

¹⁰ Glej, npr., F. P. Ramsey, »General Propositions and Causality« (v *The Foundations of Mathematics*, Totowa, N.J. 1965, str. 237–255) o psiholoških zakonih, ki se nanašajo na vse navade, ki tvorijo pomen logičnih veznikov, kot je »vsi«; glej tudi splošne poglede na sklepanje o tem članku.

rične psihologije. Vendar po drugi strani prav tako niste znotraj njegovih razmišljanj, kakor ste, kadar govori smiselno, in ga razumete, kaj pravi, saj takšnega notranjega razumevanja ni, ni nobene misli za razumevanje ta in ta. Niste znotraj, ker notranjost tako rekoč ne obstaja; ne morete ostati zunaj, ker zunaj je vse, kar lahko vidite, nekdo, ki je nagnjen k zlaganju besed, da jih izreče v določenih okoliščinah, da z njimi poveže predstave, občutke in tako naprej: od zunaj ni ničesar, kar bi lahko imenovali njegovo bit v prijemu iluzije, da tako in tako je, in sicer v nasprotju z njegovo nagnjenostjo do obelodanjanja določenih besednih konstrukcij. Kot sem že rekla, ni nikakršne notranjosti. Toda to, kar pomeni razumeti osebo, ki govori nesmisel, je, da gremo kolikor lahko daleč z idejo, da notranjost je.

Za razumevanje osebe, ki govori nesmisel, uporabljamo določeno vrsto jezikovne konstrukcije, ki jo rabimo, ko razumemo nekoga, ki govori smiselno. Stavek »Živite v utvari, da p« je oblikovan po shemi »Verjamete, da p«. Vendar so prav vsi stavki s takšno strukturo smiselni le, kadar stavčni del, ki podaja vsebino tega, kar verjamemo ali mislimo, ali zanikamo, ali pravimo, ali karkoli že, vsebuje razumljiv stavek. »Ste pod utvaro, da p« ne opravi tega. Torej je za tisto, kar se dogaja v primeru razumevanja osebe, ki govori nesmisel, bistveno, da uporabite stavčno strukturo, ki da smiseln stavek le takrat, ko v svojem »podrednem« stavku vsebuje smiseln stavek; zapolniti pa ga želite s stavkom, ki nima nikakršnega smisla. Želite vrsto stavka, ki je primerna za notranje razumevanje smisla; in vendarle je to prav takšna vrsta stavka, ki bo nesmiselna v okoliščinah, sredi katerih bi ga hoteli postaviti. Toda, kot sem že povedala, če ostanete zunaj in se le pogovarjate o tem, kako oseba sestavlja besede, jih povezuje z občutki in tako naprej, vam to ne bo dalo tega, kar želite. Hoteti razumeti osebo, ki govori nesmisel, je hoteti iznajdljivo vstopiti v jemanje nesmisla za smisel. Moja poanta torej je, da *Traktat* v svojem razumevanju samega sebe in naslovljenosti na tiste, ki so v primežu filozofskega nesmisla, in v razumevanju takšnih zahtev, ki jih ima do svojih bralcev, predpostavlja nekakšno domišljijisko aktivnost, vajo v sposobnosti, kako pristopiti k jemanju nesmisla za smisel, sposobnosti, da v domišljiji nagibam k mnenju, da nekdo nekaj premišljuje, ko jemlje nesmisel za smisel. Če ne bi zmogla tako rekoč videti vašega nesmisla kot smisla, domiselno dopustiti sami sebi, da občutim njegovo privlačnost, vas ne bi mogla razumeti. In to je zelo posebna raba domišljije.

Naj z drugimi besedami izrazim položaj osebe, ki hoče razumeti govorca nesmisla. Tisti, ki si domišlja, da razume, o sebi meni, da govori jezik, v katerem stvarnem, ki jih pove nekdo drug, ni bil pripisan kakršenkoli določen smisel, čeprav bi jim ga lahko pripisali s katerokoli stavčno konstrukcijo. Vendar tudi on hoče reči drugi osebi, »Mislite, da p«; hoče jezik, v katerem lahko poda vsebino iluzije, v katerem lahko pove komu drugemu, o čem premišljuje, in o njej reče, da je samo iluzija misli ali celo dokazuje, da je iluzija misli. Govoriti hoče jezik, v katerem so stavki, ki jih druga oseba izgovori, dobili smisel, ker jim sam hoče dati pomen; vendar pa ravno tako hoče ostati znotraj jezika, v katerem tem stavkom ni bil pripisan noben pomen. Lahko celo rečemo, da mu ni povsem jasno, znotraj katerega jezika želi biti.

Lahko ima karkoli hoče; toda njegove želje nimajo niti najmanjšega smotra. Samozavedati se vsega tega pomeni spoznati, da nečesa takega, kakor je imeti, kar hočeš, ni; pa ne zato, ker tega ne bi mogel imeti, temveč zato, ker nimaš dokončno določenega »tistega«, kar želiš.

::5

Traktat, sem rekla, predpostavlja določeno vrsto domišljajske dejavnosti, domiselno jemanje tega, kar je nesmisel, za smisel. Sedaj želim s to rabo domišljije vzporejati še vlogo, ki jo ima domišljija, ko nekdo, ki verjame, da on ali ona govori smiselno, postavlja v ospredje metafizične stavke. Moj cilj je pojasniti dve povezani ideji o nesmiselnih stavkih in njuni vlogi v *Traktatu*. Prva ideja je, da ne obstajajo nobeni nesmiselni stavki, ki so tako rekoč bližje resnici kot katerikoli drugi stavki. Zavračam idejo, ki jo je zelo jasno predstavila Elizabeth Anscombe, da namreč obstajajo določeni stavki, ki so nesmiselni, ampak bi lahko povedali nekaj resničnega, če bi to, kar poskušajo izreči, moglo biti izrečeno. Neizrekljivost tega, kar poskušajo reči, preprečuje, da bi bilo izrečeno, a vseeno lahko dojamemo, kaj poskušajo izreči. In te stavke je po njenem mogoče postaviti v nasprotje z nesmiselnimi stavki, ki so poskus zanikanja takšnih resnic, ki jih ni mogoče izreči. To, kar nameravamo izreči tovrstni stavki, je »ne samo nepravilno, ampak popolnoma nerazumljivo in zmedeno«. In E. Anscombe še doda, da »ponazoritev tega povsem uniči idejo, da za to namišljeno trditvijo sploh karkoli je«. ¹¹ Torej, E. Anscombe nesmiselne stavke, ki imajo za seboj nekaj, nekaj resničnega, a neizrekljivega, kontrastira s tistimi, ki nimajo za seboj ničesar drugega kot zmedo. Če torej njeno razlago apliciramo na stališče samega *Traktata*, bi to pomenilo, da na primer njenega temeljnega razlikovanja med predmeti in dejstvi ni mogoče sestaviti v pomenljiv stavek; toda, če bi bil nekdo na tem, da reče, da »obstaja razlika med predmeti in dejstvi«, da ta stavek meri na nekaj, kar je resnično, ali pa vsaj *Traktat* to jemlje kot resnično, četudi je stavek sam nesmiseln. Prva zamisel je torej povsem nasprotna zamisli E. Anscombe: ni nobenega ločevanja nesmiselnih stavkov: čeprav noben izmed njih ne *pove* ničesar resničnega ali napačnega, nekateri imajo, drugim pa umanjka resnica, ki naj bi stala za njimi. (Posledica te prve ideje je, da cilj *Traktata* ni pojasnjevatil resnic svojim bralcem, ki po mnenju profesorice Anscombe »stojijo zadaj« za njegovimi nesmiselnimi stavki.) Druga ideja je tale: obstaja razlika, ki jo lahko naredimo tako, da nesmiselnih stavkov ne delimo na dobre in slabe, na tiste, ki kažejo na resnico, in tiste, ki ne kažejo ničesar, ampak jih delimo med različne vloge, ki jih ima domišljija pri našem izrekanju nesmiselnih stavkov. Nesmiselni stavki so notranje tako rekoč vsi enaki; vsi so *einfach Unsinn*, preprosto nesmiselni. Na zunaj pa se lahko vseeno razlikujejo: izjavi ne uspe odraziti razumevanja same sebe ali drugih v določenem primeru

¹¹ G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London 1963, str. 162.

izreke nesmiselnega stavka; saj lahko temelji na takšni ali drugačni rabi domišljije. Vendar pa na noben način ne moremo vzeti kateregakoli nesmiselnega stavka in reči, da je kot stavek filozofska pojasnitev in ne metafizični nesmisel. Da je stavek, ki je nesmiseln, lahko pojasnjevalni stavek, je v celoti odvisen od njemu zunanjih lastnosti.¹²

Tukaj je moj cilj, da razlikujem med dvema kontekstoma, kjer so predlagani nesmiselni stavki; in to bom storila tako, da bom preverila, kakšno vlogo ima pri njih domišljija.

Del zapuščine, ki jo je Wittgenstein prejel od Fregeja, je razlikovanje med psihologijo in logiko. Čeprav je Frege menil, da veliko besed priključuje ideje v naše misli, je poudarjal, da je povezava teh idej z mislijo, ki je izražena z našimi besedami, lahko »povsem površinska, arbitrarna in konvencionalna«.¹³ Ta Fregejeva poanta je za Wittgensteina zelo pomembna. Ista beseda je lahko uporabljena v dveh stavkih, vendar dobi povsem različni logični funkciji, ko na primer opišem predmet kot zelen in ko govorim o gospodu, ki se piše Zelen. Če se zgodi, da tedaj, ko mislim na gospoda s priimkom Zelen, je to, kar se dogaja v mojih mislih – podobe, ki jih imam, asociacije – po naključju prav takšno kot dogajanje v mojih mislih, ko govorim o zelenih paradižnikih, ki jih kuham; te predstave in asociacije nimajo ničesar skupnega s funkcijo besede »Zelen« v stavku o možu s priimkom Zelen. V tem primeru je stavek z nepomembnimi asociacijami lahko pomenljiv. Zdaj pa pretehtajmo stavek »Črka e je zelena«. In predpostavimo, da imam veliko predstav o zelenih stvareh, ko izgovorim ta stavek. Ta skupina predstav ni nič bolj pomembna za razumevanje »Črka e je zelena« kot za »Gospod Zelen poučuje geometrijo«. Miselne spremljave stavka so nepomembne za njegove logične značilnosti. In vendarle nam prav te znane miselne spremljave stavka utegnejo vzbuditi iluzijo, da lahko mislimo nekaj s stavkom, ki vsebuje določeno znano besedo, čeprav ta beseda ni uporabljena v svoji znani logični funkciji in ji nismo na novo dodelili pomena. To je torej v *Traktatu* ena izmed idej o vlogi domišljije pri proizvajanju metafizičnega nesmisla. Privlačijo nas določeni stavki, določene oblike besed; in predstavljamo si, da z njimi nekaj mislimo. Zadovoljni smo, da z njimi nekaj mislimo, ker posedujejo miselne spremljave pomenljivih stavkov.

¹² Povezava, ki jo vidim med Wittgensteinovo rabo »pojasnjevanja« na koncu *Traktata* in njegovimi preostalimi rabami druge v knjigi (3.263, 4.112) je, da je stvar stavčne rabe, ne pa vsebine, znotraj konteksta, da pove, da je stavek pojasnjevalen. Lahko te naučim pomen besede tako, da jo uporabim v stavku; to, da stavek služi kot pojasnitev, nima nobene povezave z njegovimi notranjimi lastnostmi. In podobno velja, če bi bila uporabila »stavke naravoslovnih znanosti«, medtem ko bi poskušala odrešiti nekoga filozofske zmede, potem bi ti stavki, rabljeni na takšen način, služili kot pojasnitve. Enako je, če rečemo, da filozofija sestoji iz pojasnitev in da ni korpus doktrin, pač pa neka dejavnost (4.112). Posledica mojega branja je, da v primeru, ko naj bi stavek *Traktata* izražal neko stališče svojega avtorja, ne služi več kot pojasnitev, temveč ponazarja zmedo, od katere naj bi nas knjiga osvobodila. (Hvaležna sem Edwardu Minarju, da je postavil vprašanje o Wittgensteinovi rabi »pojasnitve«.) Vprašanje ali je metafizična zmeda notranja ali zunanja komentirjem, ki jo izražajo, je povezano s problemi, na katere je opozoril Warren Goldfarb v »I Want You to Give Me a Slab: Remarks on the Opening Sections of Philosophical Investigations«, *Synthese* 56 (1983).

¹³ *The Foundations of Arithmetic*, prevod J. L. Austin, Oxford 1974, str. 71.

Toda to je le del vloge domišljije pri proizvajanju nesmisla. Saj je tisto, kar bi nekdo lahko imenoval varljiva domišljija, prav tako pomembno, da nas najprej pritegne k tistim oblikam besed. Privlačnost oblik besed, ki so značilne za filozofsko zmedo, vznikne iz predstave o stališču do filozofske raziskave. In natanko to je tisto iluzorno stališče, da si *Traktat* premišljeno predstavlja samega sebe v poskusu voditi nekoga, da vidi, da je bila le varljiva domišljija v privlačnosti besed, ki jih je nekdo želel izreči.

Vzemite stavek, s katerim se začinja *Traktat* po predgovoru: »Svet je vse, kar se primeri. Svet je celotnost dejstev, ne stvari«. (TLP I, 1.1) S temi stavki si predstavljamo gledišče, na podlagi katerega lahko obravnavamo svet kot celoto. Ta ideja, ki ni prepoznana kot iluzija, označuje filozofsko prakso, kakor se je dogajala.¹⁴ Trdim torej, da naj bi Wittgensteina brali tako, kakor da ne želi, da bi dojeli, kaj lahko vidimo s stališča filozofske raziskave (kjer to, kar lahko vidimo od tam, ne moremo izraziti v jeziku; rezultat tega pa je, da so stavki njegove knjige nesmiselni). V skladu z mojim branjem knjiga razume osebo, ki je v prijemu iluzije, da obstaja filozofija v tradicionalnem smislu. Razume jo skozi vstopanje v tisto iluzijo, zato da bi jo pripeljala ven iz nje; in izid ne bo kakršnokoli razumevanje tega, kar lahko uvidimo, ko s filozofskega stališča pogledamo na svet. Tukaj je torej opis – zunanji opis – razlike med stavki *Traktata* in stavki metafizika. Prve njihov avtor prepozna kot čisti nesmisel, druge pa ne; prvi so v službi domiselnega razumevanja ljudi, drugi pa so rezultat nekakšne bolezni domišljije in filozofu, ki jih izreče, manjka takšno razumevanje samega sebe, kakršnega *Traktat* namerava zagotoviti nam. To razliko med stavki *Traktata* in filozofovimi stavki v knjigi označuje njen okvir. Če rečem »Nagibam se k temu, da bi rekla, da je črka e zelena«, oblikujem stavek tako, da dam na začetek besede, ki v določenem kontekstu lahko nakazujejo, da stavka »e je zelen« nimam za smiselnega. Bodite pozorni, kako se to razlikuje od »Rada bi verjela, da vitamin C preprečuje prehlade«. Besede, ki ga uokvirjajo, so povsem skladne s stavkom »Vitamin C preprečuje prehlade« in so zelo smiselne. Toda stavek »Mnogo mi je do tega, da bi rekla, da je e zelen« je lahko mišljen tako, da govorca distancira od kakršnekoli zaveze do smiselnosti povedanega »Črka e je zelena«. Reči hočem, da nam *Traktat* s svojimi temeljnimi stavki delno pove, da njegovi stavki zagotavljajo nekakšno samorazumevanje tistim, ki jih privlači filozofija, samorazumevanje, ki bi ga zaznamovalo to, da jih filozofija ne bi nič več privlačila, tako da ne bi več izrekli neutemeljenega filozofskega nesmisla.

¹⁴ V zapiskih, ki jih je Wittgenstein narekoval G. E. Mooreu 1914. leta, je pomemben prikaz iluzije. Poskus podajanja temeljnih lastnosti univerzuma v filozofiji je poskus govoriti v jeziku, ki mu manjkajo ustrezne logične lastnosti; »in nemogoče je, da bi to lahko bil ustrezen jezik« (*Notebooks*, str. 107). Stavki v *Traktatu* pa dajejo vtis, da so prav takšen jezik.

:6

Sedaj se lahko vrnem nazaj k etiki. S stališča *Traktata* ne obstaja noben razred stavkov, razločljivih glede na vsebino kot »etični stavki«. Stavki namišljenega sodelujočega v etiki, namišljenega govorca o dobrem in zlem, so prav tako kot stavki filozofov in stavki *Traktata* navaden nesmisel. Kot sem rekla, *Traktat* ne prepozna nikakršnih kategorij nesmisla, dobrega in slabega nesmisla, pojasnjujočega nesmisla in temne nejasne zmede. Torej ni vprašanje, ali Wittgenstein postavi stavke, ki se kažejo kot etični, v eno ali drugo izmed navedenih kategorij nesmiselnih stavkov, saj ti ne obstajajo. Vendar »etični« stavki so prav takšni kot drugi v tem pogledu, da lahko govorca stavkov razumemo tam, kjer je njegovo razumevanje nesmisla nenavadno, ker je oblikovano v skladu z razumevanjem nekoga, ki govori smiselno. V etiki je namišljeni sodelujoči razumljen kot nekdo, ki razume, kar se mu kaže kot stališče, s katerega govori, ki domiselno vstopa v gledanje s tega stališča (ki pa ga kljub temu jemlje kot iluzorno) in samega sebe ne omejuje zgolj na empirično psihologijo etičnega nesmisla. Če gledamo s tega domišljjskega stališča, lahko rečemo, da se stavki, ki jih izgovori, ukvarjajo s tem, kar ima vrednost, s smislom sveta; tj., šele s takšnega stališča se stavki kažejo kot etični. S stališča empirične psihologije pa etično izgine. Tam je preprosto oseba, ki izgovarja besede, ima občutke, poskuša prepričati druge, da se obnašajo na določene načine in se tudi sama tako obnaša. *Ničesar etičnega ni tukaj*. (Več o tem bom povedala v § 7 spodaj.) To pripoved lahko vključimo v splošno zgodbo, ki sem jo podala o tem, kako si *Traktat* predstavlja samega sebe. (Morala bi opozoriti – čeprav sem ravnokar povedala, da *Traktat* dopušča razumevanje govorca nesmisla – da je to samo po sebi odvisno od sposobnosti, da takšno »razumevanje« rezultira v nesmiselnih stavkih: Stavka »Slepite se, da p«, »Nagnjeni ste k temu, da poveste p« sta nesmiselna, če je p nesmiseln. Tisti, ki razume govorca nesmisla, je nekdo, ki ga lahko razumemo le z nadaljnjim delovanjem domišljije.)

Prav tako sem dokazovala, da nam *Traktat*, ki nam ne dovoljuje razlikovati vrste nesmiselnih stavkov na podlagi našega razumevanja le-teh, dopušča, da nesmiselne stavke razločujemo na podlagi zunanjih okoliščin njihove izgovorjave in na podlagi narave domišljjske dejavnosti, ki ga zadeva. In verjamem, da če obravnavamo zunanje značilnosti »etičnih stavkov«, te lahko vidimo kot tretjo skupino: v nekaterih pogledih se razlikujejo od stavkov, ki so lastni *Traktatu*, in od filozofskih nesmiselnih stavkov. V § 5 sem pri podajanju razlike med stavki *Traktata* in stavki metafizika rekla, da so prvi v službi domišljjskega razumevanja oseb; bili so samozavedajoče se rabe nesmisla, ki so bile namenjene osvobajanju metafizika: če bi bili uspešni, bi urok takšnega nesmisla izgubil svojo moč. Namen namišljenega sodelujočega v etiki ni takšen, ni na takšen način terapevtski. Torej se »etični stavki« razlikujejo od stavkov v *Traktatu* glede na namen, s katerim so izgovorjeni ali zapisani. Od filozofskih nesmiselnih stavkov jih lahko razločujemo glede na njihov odnos do samorazumevanja, do katerega nas *Traktat* namerava privedi. Wittgenstein si, kakor sem rekla, prizadeva razumeti

govorca nesmisla, kjer to vključuje, da domiselno vstopamo v svoje stremljenje k prepričanju, o privlačnosti takih stavkov. Med etičnimi in filozofskimi stavki, ki so domišljjsko videni kot smiselni, je pomembna podobnost: etični in filozofski nesmisel odražata privlačnost ideje o stališču sveta kot celote, karkoli že se utegne v njej zgoditi. Vendar menim, da bo, če beremo *Traktat* pravilno, končni učinek knjige drugačen glede na obe vrsti govorcev nesmisla. Privlačnost filozofskih stavkov bo izginila skozi takšno samorazumevanje, ki si ga knjiga prizadeva pokazati pri filozofih; privlačnost etičnih stavkov pa ne bo. Vendar če razumemo sami sebe, sebe kot govorce etičnega nesmisla, ne bomo izjavljali etičnih stavkov v utvari, da govorimo smiselno. To lahko pokažemo tako, da gradimo naše stavke. Nekdo bi lahko na primer rekel: »Nagibam se k temu, da bi rekel, 'Krepost življenja ni odvisna od tega ali gredo stvari v to ali tisto smer.' «. Besede kakor »To je tisto, kar bi rad rekel« so včasih rabljene za uokvirjanje takšnih stavkov, lahko torej govorcju kažejo naj jih prepozna za nesmiselne; in hkrati kažejo, da takšno prepoznanje ne pomeni izgube njihove privlačnosti, zmožnosti, da v nas vzbujajo občutek, da izražajo smisel, ki ga želimo proizvesti.

Kot primer natanko takšnega načina formuliranja etičnih stavkov si poglejte Wittgensteinovo »Predavanje o etiki«¹⁵, pomembna lastnost katerega je izrecna razprava o tisti vrsti jezikovne intence, ki označuje samozavedajočega uporabnika nesmisla. Vsaka razlaga o tem, kaj misli, ki bi jo lahko razbrali kot smiselno, bi takšno razpravo zavrnila »zaradi njene pomembnosti«; nesmiselnost povedanega pripada bistvu jezikovne intence. Enako velja za namene, s katerimi je bil *Traktat* napisan. Toda, če bi privzeli Wittgensteinov pogled na uveljavljeno filozofsko dejavnost, ta ne bi prestala priznanja, da so bile intence v njej nezdržljive z ustvarjanjem smisla. Razlike med »etičnimi stavki«, nesmiselom filozofov in nesmiselom v *Traktatu*, na kar sem opozorila, niso mišljene, da bi nam omogočile, da izberemo, kar je etično. Edini izbor etičnega je možen na način domišljjskega razumevanja, ki nam omogoči ugledati, da ima očiten nesmisel vsebino.

::7

Sedaj se spet lahko ozrem na probleme, ki jih imam z etiko v *Traktatu*. V tem delu bom obravnavala prvi problem, drugega pa v § 8.

Če vidim v *Traktatu* nepopustljivo stališče do nesmisla, ne da bi se pri tem razločil kakršenkoli globlji nesmisel ali da bi za njim stalo več resnice kot za katerim drugim stališčem, in če – v skladu s *Traktatom* – ne obstajajo nobeni smiselni etični stavki, kako se potem to stališče razlikuje od stališča logičnih pozitivistov, kot sta Ayer in Carnap, in njunega razumevanja etičnih stavkov kot nesmiselnih?¹⁶

¹⁵ *Philosophical Review* 74 (1965), str. 3–12.

¹⁶ Ko govorim o tem, kar sledi stališčem logičnih pozitivistov, imam v mislih predvsem poglede Ayerja in Carnapa. Nekaj od tega, kar pravim, se prav tako nanaša na stališče Schlicka; nekaj pa na etične teorije, ki imajo določene podobnosti s stališči Ayerja in Carnapa, kot na primer pogledi Charlesa Stevensona in R. M. Hareja.

Wittgensteinov pristop nam vsili možnost. **i.** Lahko si sebe predstavljamo, da stojimo na stališču, na podlagi katerega imajo stavki, ki jih imenujemo etični, nekaj etičnega v sebi; v tem primeru je to, kar počnemo, domišljijško razumevanje govorca nesmisla (morda mi sami), domišljijško nasedemo prevari navideznega pomena tega, kar je pravzaprav navaden nesmisel. Naši stavki, v katerih je izraženo takšno razumevanje, bodo prav tako nesmiselni. **ii.** Ali pa lahko na takšne stavke in njihove govorce gledamo s stališča empirične psihologije in filozofije, ki se ne vključuje v to, kar razpozna kot nesmisel. V tem primeru lahko govorimo o opisu določenih skupin stavkov, ki so jih sestavili ljudje, ki želijo določene stvari ali občutijo določene stvari, ali si prizadevajo prepričati druge, da storijo določene stvari; to lahko imenujemo metaetika, vendar ta nima ničesar skupnega s tem, čemur bi lahko rekli etični pomen stavkov, o katerem razpravljamo. Za metaetiko logičnih pozitivistov je značilno, da sebe ne vidijo, da so soočeni s to izbiro. Na tem mestu je pomembno, da opozorimo, da če vidite takšno izbiro, kot jo vidi Wittgenstein, zavračate temeljni del načina, kako si filozofija predstavlja svoj odnos do etike; zavračate pojmovanje, ki je vključeno v samo besedo »metaetika«. Beseda »metaetika« odraža idejo, da lahko stavke, ki so na nek način »etični«, prepoznamo in o njih filozofsko razpravljamo v smiselnih stavkih, ki v celoti ne prezrejo karkoli že je etičnega v tistih stavkih. Ampak ravno *tega* Wittgensteinova izbira ne dopušča. Obravnane stavke razumite kot etične tako, da domiselno obravnavate nesmisel kot smisel *ali* se sami držite smiselnega govorjenja in mišljenja ter izgubite stik s čemerkoli etičnim v stavkih. Delna rešitev problema razlike med Wittgensteinovo in pozitivistično obravnavo etike je opažanje, da se pozitivisti, če se postavimo na Wittgensteinovo stališče, slepijo glede vsega, kar pravijo o etiki, gre za slepilo, da je v filozofiji, kakor si jo predstavljajo, o tem mogoče reči karkoli.¹⁷

Eden izmed načinov, kako nastane razlika med Wittgensteinom in pozitivisti, je v težnji nekaterih (in tistih, ki so pod njihovim vplivom), da na splošno obravnavajo vrednotenje kot zmožno podati neko posamezno razlago, ki vrednostno opredeli dobre jagode ali umazane odplake ter dobra in slaba dejanja ali dobra in slaba človeška življenja. Z Wittgensteinovega stališča je ocenjevanje jagod in umazanih odplak lahko dojet, ne da bi bilo treba domiselno sodelovati pri jemanju nesmisla za smisel, zato se njegovo stališče od etike popolnoma razlikuje. Ideja splošne razlage vrednotenja, znotraj katere lahko postavimo etične sodbe, je s stališča *Traktata* osupljiv način, po katerem se popolna opustitev tega, kar dela etiko za etiko, kaže v filozofiji.

Logični pozitivisti so s svojimi teorijami etike želeli vplivati na to, kar bi lahko imenovali vsakdanjo etično govorico. Rečeno mi je bilo, da *Traktat*, kljub temu, da trdi, da je nemogoče, da bi obstajali stavki etike, ni zavezan obravnavi vsakdanje

¹⁷ Primerjaj strukturo razprave Stanleyja Cavella (v *The Claim of Reason*, Oxford 1979, 3. del) o etičnih stališčih Charlesa Stevensona, njegov argument je, da se ta stališča razlikujejo glede na odsotnost koncepta moralnosti.

etične govornice (v nasprotju s teoretično in filozofsko etiko) kot nesmisla.¹⁸ Če to drži, ali ne bi potem to zaznamovalo pomembne razlike med Wittgensteinovim pristopom k etiki in pristopom pri pozitivistih?

Obstaja pomislek glede mojega načina zastavitve vprašanja. Ta pomislek deli stališče logičnih pozitivistov, da obstajajo filozofske težave o »vsakdanjem etičnem diskurzu«: Ali so stavki, iz katerih je sestavljen, smiselni ali nesmiselni? Ali imajo resničnostno vrednost ali pa ta manjka? Za Wittgensteina je vsak stavek lahko smiseln (TLP 5.4733). Če nekdo govori nesmiselno, potem to ni zato, ker stavek, ki ga izgovori, sodi v kategorijo stavkov, ki so nesmiselni, v kategorijo stavkov, ki jim manjka resničnostna vrednost. Lahko namreč prepoznamo, da oseba, ki izgovori določen stavek, govori z namenom, (čeprav se sama tega ne zaveda), ki bi ga njen stavek, če bi bil smiseln, preprečil. Takšno razumevanje temelji na naših lastnih vzgibih, ki so si podobni, in namenih; vključuje domišljijo na načine, ki sem jih poskušala predlagati. Mislim, da Wittgensteinu ne moremo pripisati nobenega stališča o tem, ali stavke »vsakdanjega etičnega diskurza«, vsaj večinoma, izrekajo ljudje z nameni in vzgibi, za katere si Wittgenstein prizadeva, da bi jih razumeli pri sebi. Prepuščeno nam je, da sami napravimo obrat v razumevanju, kaj pravijo drugi.

Ravnokar sem kritizirala vprašanje, »Ali se Wittgenstein razlikuje od pozitivistov glede tega, ali so komentarji, ki jih običajno imamo za etične, smiselni ali nesmiselni?«, vendar je odgovor, ki sem ga nakazala, kljub temu Da. Pozitivistično gledanje na vrednotenje na splošno je, da vključuje rabo stavkov, da izrazijo ali spremenijo naravnosti ali čustva, ali izražajo zavezanost določenemu normativnemu principu, ali usmerjajo delovanje in da bodo zaradi te funkcije (kakorkoli specificirane) vrednotenjski stavki logično razločljivi od neposrednih dejstvenih izjav. Za Wittgensteina je stavek nesmiseln, če vsebuje besedo ali besede, ki jim ni bil pripisan noben pomen; vendar raba stavkov, da izrazijo ali spremenijo čustva ali stališča, ali da izrazijo zavezanost normativnim principom, ali karkoli že, ne vključuje govorca, pri tem ko katerikoli besedi ali besedam odreka pomen. Ni del jezikovne intence namišljenih poznavalcev jagod ali peres, da je to, kar pravijo »o Vrednosti, ki ima Vrednost«, ponavadi smiselno. Glede na Wittgensteinovo stališče ni »stavkov etike«, saj to, kar on imenuje etika, označuje jezikovno intenco »seči onkraj sveta«. Se pravi, da katerikoli stavek, ki ni bil nesmiseln, ne bi bil to, kar bi si želeli. Toda ta namen ni del vsesplošnega vrednotenja. Če razmislimo o vsakdanjih etičnih komentarjih, kot so npr., kaj moramo početi ali kako se je nekdo obnašal, morda obstaja povezava s tem, kar Wittgenstein imenuje etično, vendar je povsem mogoče, da ga nosi ton glasu. Tisto, na kar opozarjam, je kakršnakoli ideja, da bi morali Wittgensteinove komentarje o etiki – raje kot komentarje, katerih namen je ustvariti nekakšno samorazumevanje skozi bralčevo domišljijisko dejavnost – jemati kot sestavni del filozofske analize nekega diskurza.

¹⁸ Hvaležna sem J. B. Schneewindu in Jamesu Conantu za njuni razlagi o tem. David Sachs in Elizabeth Anscombe sta postavila podobna vprašanja.

Wittgensteinu moramo zaupati bolj, kakor mu zaupamo. Če pravilno beremo *Traktat*, v njem ne opazimo nobenega ontološkega razločka med dejstvi in moralnimi vrednotami. Obstaja razlika med stavki s smislom in stavki, ki sodijo v logiko in matematiko; obstaja razlika med vsemi temi stavki in stavki, ki vsebujejo enega ali več simbolov brez pomena, to je nesmiselnimi stavki. Stavki etike niso podkategorija slednjih, ampak so ne-kategorija. Knjiga si prizadeva, da bi uvideli, da nameni, s katerimi govorimo, včasih ne služijo stavkom, ki izražajo smisel. Kot del našega domišljjskega razumevanja samih sebe ali drugih s takšnimi nameni želimo včasih opisati, kaj mi ali oni pravijo »o Vrednosti«. Vsako takšno videnje izrečenega črpa iz enakih virov v nas kot »etični« komentar sam. Filozofsko razumevanje tega je tako kot v *Traktatu* prikazano s tem, česar ne poskuša; s filozofskim nesporazumom, o katerem je Wittgenstein govoril kot o »žlobudranju o etiki«.¹⁹

Upam, da sem v tem delu pokazala, da nismo soočeni z izbiro brati Wittgensteina ali kot mistika ali kot logičnega pozitivista. Ideja, da gre tu za alternativo²⁰, temelji na odpovedi razumevanju, da njegova filozofska metoda vključuje predstavitev avtorja *Traktata* kot nekoga, ki potrebuje domišljjsko razumevanje, odvisno od bralčevega lastnega etičnega vzgiba.

::8

Kaj pa moj drugi problem s komentarji o etiki iz *Traktata*? Bodite pozorni na to, da so moje reference, ki se nanašajo na zaporedje komentarjev »o etiki«, lahko razumljene kot problematične. Saj če pravilno razumem Wittgensteina, in to na način, kakor nas prosi, da ga razumemo, potem berem obravnavane stavke dvojno: prvič, z vstopanjem (zavestno ali ne) v nesmisel, da so o etiki; drugič, z vstopanjem v nesmisel knjige kot utemeljitve sklepa, da tisti komentarji niso »o etiki«, saj »komentarjev o etiki« sploh ni. »Stavki etike« ne obstajajo in obravnavani stavki nimajo opraviti z »etiko« nič več kot »piggly wiggle tiggly«. Če Wittgensteina razumem, vstopam v nesmiselno branje stavkov etike in branje knjige tako, da me pripelje do samozavedanja o delovanju takšnega branja. Struktura tega članka potemtakem podvaja tisto iz *Traktata*. Ko pričnem razpravljati o Wittgensteinovih komentarjih o etiki, poimenovala sem jih komentarji o etiki zaradi prepričanja, da nam predstavljajo nekaj, česar ni, ideja, da nas, medtem ko jih beremo, prepričajo, da so o etiki – s takšno predstavo ne moremo začeti. Torej k samemu *Traktatu*. Branje, ki ga zahteva, zahteva, da nas sprva preslepi, zahteva, da bi si morali dovoliti, da ga beremo kot smiselnega, da ga beremo, kakor da je o logiki in tako dalje, kljub temu da to ne drži. To, kar sem pravkar povedala o komentarjih »o etiki« iz *Traktata*, prav tako velja za njegove komentarje o logiki. *Traktat* ne vsebuje nobenih komentarjev o logiki, ker bi edini komentarji o logiki, ki bi tam lahko delovali smiselno, bili de-

¹⁹ Friedrich Waismann, »Notes on Talks with Wittgenstein«, v *Philosophical Review* 74 (1965), str. 12.

²⁰ O tem, da obstajata le ti dve branji, glej Conant, »Must We Show What We Cannot Say?«.

nimo: »Takšen-in-takšen je dober učbenik za otroke, da lahko takole manipulirajo s simboli«, tj., komentarji, ki logike ne obravnavajo kot logike.

Drugi problem, ki sem ga imela s *Traktatovimi* komentarji o etiki, je bila moja pripravljenost razlagati jih, izražati Wittgensteinove poglede na etiko, da si, prvič, ogledam vlogo, ki jo znotraj teh pogledov ima naravnost do sveta kot celote, da si, drugič, prizadevam pokazati razmerje med to naravnostjo in tem, kar bi lahko prepoznali kot sodbe o dobrem in zlem v človeškem življenju in ravnanju, ter da, tretjič, njegove poglede na etiko primerjam s Humovimi, pri tem pa se osredinim na njuna osupljivo različna pogleda na samomor. Toda če sem spoznala, da je bilo stališče v *Traktatu*, da moramo molčati o tem, o čemer ne moremo govoriti, kaj je potem bilo vse to ubesedovanje in razlaganje Wittgensteinovih gledišč? Precej prepričljivo je bilo videti, kakor da bi mislila, da lahko ta stališča ubesedim.

Delna rešitev tega problema bi se morala pojasniti na podlagi že povedanega. O mojem ubesedovanju Wittgensteinovih pogledov na etiko je mogoče postaviti tri precej različna vprašanja: **i.** Kaj je to, kar počnem? **ii.** Ali se s tem ne bi smela ukvarjati? in **iii.** Če je odgovor, da ni nujno, da bi morala s tem početjem prenehati, je še vedno vprašanje, ali je to, karkoli že počnem, dobro ali slabo? Videti je, kakor da gre za nekaj, česar sploh ne bi smela početi, če upoštevamo, da Wittgensteinu pripisujemo nepopustljivo stališče do nesmisla (gledišče, da je ves nesmisel le nesmisel), da o določenem delcu nesmisla ni mogoče ubesediti nikakršnega pomena. Na noben način ni mogoče pokazati na nekaj, kar se skriva zadaj, če tam ničesar ni. V tem članku sem skušala dokazati, da je situacija zapletenejša. Čeprav je ves nesmisel zgolj nesmisel, je v našem razumevanju govorca nesmisla neka domišljajska dejavnost, da si dovolimo, da nas preslepi videz tistega smisla, ki ga za nas predstavlja določen nesmisel. Za moje ubesedenje Wittgensteinove etike je bilo med drugim pomembno, da sem se pre malo zavedala svojega početja, svoje domišljajske dejavnosti, s katero sem se ukvarjala. Torej moj odgovor na vprašanje, kaj sem počela, je, da sem poskušala pogledati s stališča, ki jemlje nesmisel za smisel in na podlagi katerega lahko razumemo, da se stavek ukvarja z etiko. Ta članek torej zagotavlja, da lahko tovrstno dejavnost postavimo v takšen okvir, ko se zavemo njenega značaja in se vključimo vanjo. Čeprav iz nepopustljivega stališča do nesmisla izhaja, da ni nikakršnega ubesedovanja ali razlaganja kateregakoli delca nesmisla – in to je odgovor na moje drugo vprašanje – iz tega ne sledi, da zavedanje lastne nesmiselnosti kogarkoli privede do opustitve dejavnosti ubesedovanja, pač pa prej komurkoli omogoči, da razume dejavnost kot domiselno razumevanje samega sebe ali drugih, ki jih utegne pritegniti videz smisla, ki ga predstavlja nek očiten nesmisel. Glede tretjega vprašanja pa nisem prepričana, kako lahko kdorkoli pove, če je takšno ubesedenje opravljeno dobro ali slabo. Kakor sem že prej omenila, obstaja nevarnost, na katero je opozoril James Conant, da bi svoje, takšno ali drugačno, priljubljeno etično stališče projicirali v Wittgensteinove komentarje. Takšno nevarnost si velja zapomniti; in upam, da je ne bom ignorirala pri tem, kar sledi. Mislim, da vidim nekaj, kar je bilo skrito v obeh prej predstavljenih primerih in da bo uporabno za to, da ju obelodanim.

:9

Spomnite se pomembnega mesta v *Traktatu*, da moram, kadar komu pripišem misel ali prepričanje, uporabiti razumljiv stavek jezika, ki ga razumem. In če razumem osebo, ki govori nesmisel, domiselno vstopim v razumevanje tega smisla, tako rekoč postanem oseba, ki misli, da nekdo to misli. Nesmisel te osebe obravnavam v domišljiji, kakor da bi ga sprejemala kot razumljiv stavek jezika, ki ga razumem, *nekaj, kar najdem v sami sebi kot možnost pomena*.

Ob upoštevanju teh dveh točk se sedaj želim vrniti nazaj k dobremu in zlu ter k primeroma, ki sem ju uporabila, saj me je pri obeh še posebej zanimalo opisovanje zla v srcu človeka. Hočem vprašati, ali sem v svojih opisih domiselno uporabljala nekaj v sebi, domiselno poiskala v sebi možnost pomena nečesa in ali sem povezovala to rabo domišljije z nakazanjem nečesa zlobnega v človeku.

Tako sem v primeru Aylmerja, glavnega junaka iz Hawthornove zgodbe imela občutek, da je bilo zlo v njegovem srcu že mogoče bežno zaznati v njegovem prvem odzivu na vrojeno znamenje njegove lepe žene, in ta pomen njegovega srca kot zlobnega sem hotela povezati z njegovim (kot temu pravim) globokim nezadovoljstvom s svetom, ki ne izpolnjuje pogojev, ki jih je on določil. Če sedaj le površno pogledamo na ta dogodek, vidimo, da možu ni všeč žensko znamenje. To se zdi nepomembna zadeva. Od kod potem tu občutek zlobe? – Dovolite, da predstavim še drug primer, zato da bi to, kar sedaj vidim, da je navzoče v obeh prvotnih primerih, postalo očitnejše. Ko berem pravljico *Ribič in njegova žena*, občutim nekaj groznega. V pravljici ribič prizanese s smrtjo bokoplavutarici, ki je v resnici začaran princ; toda potem ga njegova žena pošlje, da bokoplavutarico pripravi do tega, da bi ji izpolnila različne želje: za začetek si zaželi, da bi se znašla v spodobni, majhni koči, konča pa z željo, da bi postala Bog, pri čemer se ji zdi žaljivo, da bi sonce in luna lahko vzšla ne glede na to, ali si ona to želi ali ne. Občutek, da gre za opis nečesa groznega in zlovesčega, je mogoče zaznati že pri ženini prvi želji, vendar na zunaj nima ničesar opraviti s to željo. Nič ni groznega ali zlovesčega v razmišljanju, da bi bilo lepo živeti v udobni majhni koči namesto v podrtiji; in če bokoplavutarica to lahko priskrbi, jo je treba za to zaprositi. Wilhelm Grimm zelo jasno vključi element, ki ga imam v mislih, ko govori o zlu v pravljicah, ne kot nekaj nepomembnega ali domačega, ne kot nekaj zelo slabega, na kar bi se nekdo lahko privadil, pač pa kot nekaj groznega, temnega in popolnoma tujega, čemur se ne morete niti približati.²¹ Menim, da ima pravljica *Ribič in njegove žene* tri značilnosti: **i.** takšno vrsto zla, ki jo ima Grimm v mislih; **ii.** navzočnost zla kot nečesa, kaj je mogoče občutiti, da je popolnoma stvarno že na površini; in **iii.** njeno neposredno zvezo z ženinim nezadovoljstvom ob koncu, da se stvari v svetu zgodijo tako, kakor se zgo-

²¹ Predgovor k prvi izdaji prve knjige *Kinder-und Haus-Märchen*, Berlin 1812, ponatisnjeno Göttingen 1986, S. xi; prevod Maria Tatar v *The Hard Facts of the Grimm's Fairy Tales*, Princeton 1987, str. 207.

dijo, neodvisno od njene volje.²² Te značilnosti ustrezajo temu, na kar sem opozorila v Hawthornovi povesti.

Wittgenstein je sam, ko je pisal veliko kasneje, pojasnil svoje nenehno zanimanje za takšne vrste fenomen, takšne vrste primer, ki lahko privede do vprašanja: Kako je mogoče, da je nekaj videti povsem nedolžno, ob enem pa vzbuja občutje nečesa temačnega in grozljivega? V poznih 1930-ih si je Wittgenstein na podlagi opisov škotskega antropologa Jamesa Frazerja naredil zapiske o festivalu Beltane iz 18. stoletja na Škotskem. Na tem festivalu je bilo v navadi, da so na torto namestili gumb, jo spekli, razrezali in razdelili. Pri tem so izvedli nekakšen ritual z osebo, ki je kot svojo porcijo izvlekla točno določen kos. Zakaj ne bi bilo to povsem nedolžno? Če Wittgenstein pravi, da ima občutek nečesa grozljivega in zloveščega v teh igrah, od kod ta občutek? Saj navzven ni ničesar grozljivega; in četudi se ve, da je bil ritual v daljni preteklosti povezan z žrtvovanjem ljudi, naj to ne bi utemeljevalo občutka nečesa grozljivega, ki naj bi še vedno ždelo v njem, občutka nečesa, kar tiči v človeškem srcu.²³

Če sedaj upoštevam le zlo, lahko vidim, da je v moji ubeseditvi Wittgensteinovih etičnih stališč umanjala ideja, da nekatere izmed misli, ki jih ponavadi imamo o zlu, domnevno niso upravičene z ničemer, kar je dostopno na površini dogodkov, vključno s tem, kar je tukaj dostopno empirični psihologiji. Imamo občutek nečesa temnega in grozljivega »od znotraj«, kot pravimo. Ker v svoji ubeseditvi temu nisem pripisala posebnega pomena, je iz nje umanjala tudi vsaka razprava, iz česa ta občutek zla črpa. To razpravo moram zdaj odpreti; zato sem omenila tudi vprašanje, kaj je tisto, iz česar domišljijско črpamo pri svojem razumevanju sebe in drugih kot zmožnih zla. Poskus ubesediti Wittgensteinova stališča o etiki nas vodi, kakor želim nakazati, k analogiji med njegovo idejo o razumevanju nekoga, ki govori nesmisel, in idejo o razumevanju nekoga – samega sebe ali nekoga drugega – komur pripisujemo zlobno voljo. Sedaj želim razviti to analogijo.

V nobenem primeru ne bomo imeli opravka s tem, kar bi hotel tisti, ki bi vztrajal pri takšni vrsti razumevanja, ki ga omogoča empirična psihologija. Ta zaznava miselne procese, ki spremljajo izgovarjanje nesmiselnih stavkov, toda s tega gledišča ne moremo videti osebe, kakor da bi bila v primežu iluzije. Dokazovala sem, da se razumevanje osebe, ki je v primežu iluzije, oblikuje po zgledu razumevanja osebe, ki govori smiselno, ko uporablja slovnične konstrukcije za podajanje vsebine misli ali mnenja. Toda te konstrukcije uporablja v primerih, v katerih ni vsebine, ki bi jo lahko podali; to, iz česar črpamo, je naša zmožnost, da smo preslepljeni, vsaj z domišljijo, z nesmisлом, o katerem razpravljamo. – Analogija, ko vidimo nekoga, ki

²² Fascinantno je, da je *The Fisherman and His Wife* ena izmed dveh pripovedi, ki sta jo brata Grimm dobila od Philippa Otta Rungeja in ki sta potem služili kot vzorčna teksta. Glej Heinz Rölleke, *Die Märchen der Brüder Grimm*, München 1985, str. 52–60, Walter Scherf, »A Few Small Corrections to a Commonly Held Image«, v *The Brothers Grimm and Folktale*, ur. James M. McGlathery, Urbana, Illinois 1988, str. 178–191, še posebej pa str. 184–185.

²³ »Remarks on Frazer's *Golden Bough*«, v *The Human World* 3 (maj 1971), str. 39–0 [sic, op. prev.].

ima zle namene, je takšna. Empirična psihologija nam spet ne bo zadostovala za tisto, kar bi utegnili hoteti; dá nam le stanja duha, miselne procese, metaforiko, občutke, pri nobeni kombinaciji le-teh pa ni zlega namena ali volje. Če razumemo osebo, ki ima zle namene, naše razumevanje temelji na razumevanju te osebe, ki si želi neko določeno stvar, vsebino njene volje pa lahko podamo v stavku našega jezika: vsebina bi lahko bila, da naj bi (ribičeva žena) živila v hišici, ne pa v podrtiji. To je način, kako podajamo vsebino volje v razumljivih stavkih. V pripisovanju zla, uporabimo stavek, oblikovan po zgledu takšnih stavkov, ki dajejo, kar ljudje hočejo ali želijo; vendar razmislite o naslednjih dveh: **i.** »Ženin značaj se razkrije, ko pride na dan, da sama pri sebi pravi: ‚Naj se nič na zemlji ali v nebesih ne zgodi neodvisno od moje volje.‘«; **ii.** Prej sem rekla, da Aylmerja v Hawthornovi zgodbi določa njegovo globoko nezadovoljstvo s svetom, ki ne izpolnjuje pogojev, ki jih on postavlja. Svet je neodvisen od njegove volje; to zameri; raje bi videl, da ne bi bilo tako.²⁴ V skupini primerov, s katerimi se ukvarjam, torej obstaja vez med občutkom nečesa zlobnega v človeku, njegovi volji in razumevanjem osebe, kjer nekdo vidi njega ali njo, kakor da si nekaj želi, vendar hoteno izrazi z besedami, ki nimajo nobene vsebine. Dopustimo si domišljati, da tam obstaja pomen, da takšne besede dojemamo kakor podajanje nečesa zelenega. Ena izmed osrednjih poant analogije med primeroma (razumevanjem osebe, ki je v primežu iluzije, pripisovanje zle volje nekemu) je v tem, da vsak zgreši svoj cilj, dokler se ne vključi v to delovanje domišljije, podajanje »vsebine«, kjer ni nobene vsebine, ki bi jo lahko podali. Nekdo ne bo govoril o tem, o čemer je hotel govoriti. Iluzija ni nekaj razumljivega; in, v sorodnem smislu, tudi zlobna volja ni, ko gre za primere, s katerimi se ukvarjam. To ni psihološko ali metafizično dejstvo, ampak dejstvo, ki ga je Wittgenstein kasneje poimenoval gramatično.

Dovolite mi, da sedaj vse skupaj povzamem. Struktura od §§ 4–9 tega članka je imela tri dele. Prvič (§§ 4–5) je šlo za opis razumevanja pisca *Traktata* in drugih, ki govorijo nesmiselne stavke. Drugič (§§ 6–8) je šlo za opis razumevanja tistih, ki izrekajo stavke, ki se predstavljajo kot etični, in to z razpravo o problemih, ki so predstavljeni v § 2. In končno (§ 9) gre za razpravo o svojevrstnem pripisovanju dobrega ali zla volji (čeprav sem govorila le o zlu); takšna pripisovanja sem obravnavala kot primere razumevanja osebe, ki pri sebi pravi nekaj, kar nima smisla, vendar nekaj, za kar imamo domišljijo, da to dojamemo kot nekaj privlačnega, pri tem pa je ta zmožnost domišljije vezana na zmožnosti nas samih kot moralnih agensov.

Če ste sledili moji razlagi Wittgensteina, ste lahko opazili, da obstaja nekaj podobnosti in razlik s Kantom. Podobnost in nepodobnost sta vsebovani v eni besedi, besedi »transcendentalno«. Wittgenstein je rekel, da je etika transcendentalna; pred

²⁴ To, kar zavrne, je torej možno opisati kot »materino znamenje« v nadaljnjem smislu; saj je to, kar življenje na zemlji poseduje kot njegovo razpoznavno znamenje; konec zgodbe pojasni to povezavo.

tem pa je v *Traktatu* povedal, da je logika transcendentalna.²⁵ Beseda »transcendentalno« označuje nekakšno podobnost s Kantom; vendar ima v *Traktatu* ne glede na to precej drugačen pomen od tistega, ki ga je imela pri Kantu. Ko Wittgenstein pravi, da sta logika ali etika transcendentalni, to ne pomeni, da se ukvarjata z dejavnostmi nekega transcendentalnega subjekta. V *Traktatu* »transcendentalno« pomeni, da je »znak« za vse, kar se imenuje transcendentalno, splošna forma stavka, ne nek poseben stavek ali skupina stavkov, ki povedo nekaj posebnega. Edina stvar, za katero bi lahko rekli, da ima tukaj pomen – v logiki ali v etiki – je znak, ki ne *pove* ničesar, ampak vsebuje (v nekem smislu) vsako kombinacijo znakov, ki jim damo pomen, vsako kombinacijo znakov, ki nekaj pove, med njimi pa nobena ne izraža logičnega ali etičnega stanja stvari. Tam – v splošni formi stavka – lahko vidite, da logika in etika nista sferi, kjer se izražamo z znaki.²⁶ Kar lahko torej vidimo, je, kar koli je notranjega jeziku. Med branjem Wittgensteina ali Kanta, lahko besedo »transcendentalno« razumemo kot nekakšno opozorilo. Pri Kantu sta etika in transcendentalni subjekt povezana tako, da se etika uniči, da ni nikakršne etike, če poskušate premakniti etično misel v kraljestvo, ki ga lahko spoznamo, v empirični svet. Za Wittgensteina povezava med etiko in transcendentalnim ni takšna, kot je bila pri Kantu, kjer se etika ni navezovala na spoznano, na empirični svet, pač pa na nekaj drugega. Toda za oba je etika uničena, kakor hitro namreč poskušamo etiko poriniti v empirični svet, ni več nikakršne etike. Pri Wittgensteinu pa je, drugače kot pri Kantu, etika uničena tudi tedaj, ko jo poskušamo poriniti v sintetične a priori sodbe. Podobnost, ki jo hočem še posebej poudariti, pa je Kantovo in Wittgensteinovo zavračanje empirične psihologije volje, s katero se ukvarjamo v naših mislih o dobrem in zlem. To, kar menim, da vidim pri sebi ali drugem, če mislim, da je ta oseba zla, potem ta moja misel o osebi nima nobenega prostora v sferi mišljenja o svetu empiričnih dejstev. Postavljena tja, ni o tem, o čemer sem hotela, da bi bila.

::10

Ta članek ima dva sklepa.

²⁵ To, mimogrede, ne pomeni, da misli, da imata etika in logika enake značilnosti, kot je bilo predstavljeno. Glej Rudolf Haller, »What do Wittgenstein and Weininger have in common?«, v *Questions on Wittgenstein*, Lincoln, Nebraska 1988, str. 90–99, posebno str. 95, in potrebno je imeti v mislih, da Haller piše tako, kot da bi bili logični in etični stavki v *Traktatu* obravnavani na enak način.

²⁶ Cf. Logično filozofski traktat 6.124.

::(A)

V kakšnem smislu je namen *Traktata* etičen? Razumevanje, h kateremu naj bi nas vodil, predpostavlja zmožnost »videti svet na pravi način«. Gre za to, da svetu ne postavljamo nepravilnih zahtev in da nimamo nepravilnih pričakovanj ali upov; naš odnos do sveta ne bi smel biti določen z varljivo domišljijo filozofije. Varljiva domišljija ni neposredno vezana na to, kar rečemo ali storimo, ampak jo lahko prepoznamo v tem, kar rečemo ali storimo, kako živimo, pri tem pa nam pomaga razumevanje, ki črpa iz druge rabe domišljije. Upam, da je jasno, da ne uporabljam besede »varljivo«, kakor je uporabljena, ko je za nek smiseln stavek rečeno, da je resničen ali neresničen; prav tako upam, da je očitno, da so besede, ki sem jih ravnokar uporabila, medtem ko se pretvarjam, da dajejo knjigi namen, nesmiselne. Wittgensteinov opis knjige, ki ima etičen namen, nas pripelje do določenih oblik besed, ki so videti, kakor da njihov smisel zadeva »naše razmerje s svetom kot celoto«; če ga torej kot pisca knjige razumemo, je mogoče besede, za katere je videti, da dajejo knjigi etično intenco, mogoče razumeti le na namišljen način, ki nas vabi, da pri branju uporabimo stavke, ki sestavljajo knjigo. Etična intenca knjige vključuje namero knjige, ki naj ne bo interpretirana.

»Wie Wundervoll sind diese Wesen,
Die, was nicht deutbar, dennoch deuten...«,²⁷

::(B)

Drugi sklep zadeva mesto, kjer smo se ustavili.

Wittgensteinovi bralci bodo nemara morali razmišljati nekako takole. V *Traktatu* je Wittgenstein zavzel stališče, po katerem so bili stavki etike obravnavani kot nesmiselni, ker niso ustrezali pogojem, ki jih izpolnjuje smiseln diskurz. V njegovem poznejšem filozofskem delu je ena izmed glavnih stvari, ki jo podvrže kritiki, ideja, da obstajajo takšni splošni pogoji. Ne obstaja nobena splošna forma stavka, nobena splošna forma delanja smisla; in ko sprevidimo, da takšne logične splošnosti ni mogoče najti v smiselnem diskurzu samem, lahko razumemo misel etike in govor brez predsodkov. Tako bomo lahko razumeli, da sta misel in govor etike sama po sebi zelo pestra in zapletena, če ju v njenih podobnostih in razlikah primerjamo z mislijo in govorom, ki vstopata v naša življenja na drugačne načine. Potem ne bomo prisiljeni potiskati govorice etike v nekakšno mistično negotovost onstran smiselnega govora.

Branje, ki sem ga ravnokar predstavila, nekaterih glavnih elementov *Traktata*, lahko vseeno nakazuje, da je nekaj narobe s to zamisljivo. Saj se *Traktat* postavlja

²⁷ Hugo von Hofmannsthal, v *Der Tor und der Tod*. (»Kako čudovita so ta bitja, ki vseeno razlagajo, kar je nerazložljivo...«)

pred bralce, za katere meni, da jih pritegne iluzija o obstoju filozofske raziskave, kakor jo tradicionalno razumemo, in da jih prav tako pritegne iluzija, da obstaja nekaj, kar je imenovano metaetika. Wittgensteina sem poskušala predstaviti podobno kot Kanta, saj se ukvarja z nečim, kar bi lahko poimenovali kot voljo izogniti se značaju etičnega, voljo, ki je za oba vezana ne le na to, da napravimo etiko empirično, ampak da njeno psihologijo obravnavamo kot empirično.

Če je Wittgenstein spremenil svoje filozofsko razumevanje o mnogih stvareh, to še ne pomeni, da je o takšni zadevi, kakor je značaj filozofije (tradicionalne vrste) kot iluzije in s tem povezano zadevo možnosti izogibanja značaju etičnega, spremenil svoja stališča. Toda to potrebuje razlago.

Razmislite o prej navedenih komentarjih Wilhelma Grimma, o strašnem zlu, ki ga lahko postavimo v nasprotje z zlom, ki bi ga utegnili razumeti kot del stanja stvari. To nasprotje je znova in znova označeno v pripovedih, ki sta jih zbrala skupaj z bratom, sam pa jih je revidiral. Pomislite na Špicparkeljca in na vse prej kot občudovanja vrednega junaka mlinarja, ki se hvali s svojo hčerko in ogrozi njeno življenje, ter kralja, ki postavi dekletu nemogočo nalogo, ji grozi, da jo bo ubil, če je ne bo opravila, in je tako pohlepen, da se ne zadovolji z dvema sobama polnima zlata. Mlinar in kralj nista prijazna, poštena človeka. Vendar njuno zlobo povezuje z našo zmožnostjo odzvati se na zlo kot na nekaj nepristopnega in grozljivega, kakršno je zlo, značilno za Špicparkeljca. Sam Wittgenstein je imel, kakor sem nakazala, čut za tako vrsto razlike, kar je izrazil v zapiskih o Frazerju. So določene stvari v človeškem življenju, ki vzbujajo v nas občutek groze pred tistim, kar utegne tičati v naših srcih: nekaj zlovesčega in temačnega, z njegovimi besedami, nekaj črnega in nepristopnega v Grimmovih pravljicah. Mi lahko zaznamujemo občutek grozljivega, kakor to počnejo pravljice, na primer s takšno usodo, kakršna čaka Špicparkeljca, ali s silovitim viharjem, ki pospremi poslednjo željo ribičeve žene. Toda to je lahko označeno tudi v našem jeziku, ko govorjenje o takšnem zlu umeščamo tja, kjer je ločeno od govorjenja o tem, kako stvari potekajo v svetu na ta ali oni način. Odstranitev misli in govora o zli volji iz empirične govorice je tehnika našega jezika, tako kot sta zgodbi o Špicparkeljcu in ribičevi ženi tehniki našega jezika. Tema tehnikama je skupno ohranjanje nasprotja med mislijo in govorom o nekem zlu in mislijo ter govorom o »nepristopnem zlu«.

Vodilni princip vseh Wittgensteinovih filozofskih del se glasi: To, o čemer govorite, je podano v načinu, kako govorite. Spremenite logične lastnosti načina, kako o tem govorite, in spremenili boste temo, govorili boste o nečem drugem.

Če je temačno in zlovesče v človeškem srcu tema, lahko naš govor o tej temi označimo z logično potezo tako, da ga odstranimo iz vsakdanje govorice, ki je o tem, kar se dogaja, ne da bi mu tam omogočili vstop. Dokazovala sem, da je to logično potezo mogoče videti v pravljicah, na druge načine pa v Kantovi in Wittgensteinovi zavrnitvi empirične psihologije zlih namenov. In nobenega razloga ni, da bi mislili, da nam mišljenje Wittgensteinove pozne filozofije onemogoča prepoznati takšne vrste kontrast. Tega kontrasta ne bomo opisovali tako, da bi se sklicevali na

pojme, kakor so meje jezika ali splošna forma stavka; toda kljub temu še vedno lahko opišemo načine, s katerimi označujemo ta kontrast in pomen, ki ga ima za nas, a pod pogojem, da ga še vedno ima.

Toda to, kar se je verjetno zgodilo in je ponazorjeno v mnogih interpretacijah načina, kako je misel poznega Wittgensteina vplivala na etiko, je, da je bila njegova misel dana na razpolago volji, ki naj ne bi zadevala etičnega (kaj je Wittgenstein mislil s tem), volji, ki naj se obrne proč od tovrstnega razumevanja človeškega življenja, izraženega, kot sem nakazala, v pravljičah.

Dovolite mi, da tri primere postavim drugo zraven druge.

- (i) Najprej pretehtajte enega izmed ciljev, ki si jih je v svojem delu postavil John Rawls. Ta samega sebe vidi kot nekoga, ki pomaga ločiti »moč in vsebino Kantove doktrine ... od njenega izvora v transcendentnem idealizmu«, da bi bila dostopna znotraj »kanonov razumnega empirizma«. ²⁸
- (ii) Wittgensteinovo pozno delo lahko vidimo kot postavitev volje nazaj v svet, volje, ki je zmožna dobrega in zlega, potem ko jo je *Traktat* premestil ven iz sveta, ven iz vsega dogajanja in obstajanja primere.
- (iii) Tisti, ki se dandanes ukvarjajo z Grimmovimi pravljičami, se odvrčajo od razlike, ki je tako zelo presunila Grimma, to je razlika med zlom, ki ga misel zaobseže, in »nepristopnim« zlom; branja Špicparkeljca – na primer, kjer je kralj pohlepen in nepravičen, oče bahač in lažnivec, dekle lomilka obljub, ubogi Špicparkeljca pa je žrtev samote, tj. vse literarne osebe so moralno povprečne, skupaj s kraljem, ki je nemara najhujši – so nekaj vsakdanjega. ²⁹

Poanta, ki jo je treba poudariti, je v vseh treh primerih enaka. Volja, da bi dobro in zlo premaknili v svetu, je volja, da ne bi delali določenih razločkov v govorjenju, mišljenju in življenju in da ne bi imeli tega v sebi ali da ne bi prepoznali tistega, kar bi naredilo te razločke. Mislim razloček, ki je bil pri Kantu in Wittgensteinu zaznamovan s transcendentno etiko, razloček, ki je v pravljičah pogosto zaznamovan z razliko med naravnim in nadnaravnim zlom. Ta volja po nerazlikovanju se lahko predstavi kot razsodnost, razumnost, realnost, stvarnost, racionalni prezir do skrivnosti in mistike; v drugih kontekstih pa kot biti pravičen, biti nagnjen k svobodomiselnosti in sočutju (ali k radikalnosti in razumevanju) o ubogem starem Špicparkeljcu, o nepravično obrekovani starejši ženi v *Sneguljčici* in ubogi stari čarovnici v *Rapunzel* [Motovilka].

Moja ugotovitev je, da *Traktata* ne beremo pravilno, dokler ne razumemo, kako njegov značaj nasprotuje duhu tistega časa in kako razume tega duha, kakor se izraža v zvezi z idejo o naravnih zakonih, ki pojasnjuje fenomene v filozofiji in v nave-

²⁸ »The Basic Structures as Subject«, *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), str. 165.

²⁹ Glej, npr. Roger Sale, *Fairy Tales and After*, Cambridge, Massachusetts 1978, str. 44; Maria Tatar, *The Hard Facts of the Grimm's Fairy Tales*, str. 127; Irmela Brender, »Das Rumpelstilzchen hat mir immer leid getan« prevod Jack Zipes, v Zipes, *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*, 1979, str. 181–182.

zavi s tem, kar Wittgenstein misli o tem, kar naj bi bila etika. Prav tako sem predlagala, da bi tega duha morali razumeti tako, kakor se izrazi z zanikanjem razločka, s katerim naj bi Kant in Wittgenstein zaznamovala besedo »transcendentalno«. Če razumemo značaj *Traktata*, potem ni verjetno, da bi Wittgensteinovo pozno delo brali v smislu omogočanja večje uglašenosti s časi. Če bi brali poznejše delo kot postavljanje etike nazaj v svet, bi bila to kvečjemu delna resnica. Omogoča nam, da vidimo povezavo med etiko, kakor jo obravnava *Traktat*, in docela drugimi elementi, za katere utegnemo misliti, da spadajo k etiki. Uporaba besedne zveze »izven sveta« v *Traktatu* označuje – je enostavno eden izmed načinov označevanja – način mišljenja o človeškem življenju, s katerim je Wittgenstein mislil etiko; pri tem, kakor ga označuje, je prav tako dober kot Špicparkelj ali *Ribič in njegova žena*.

Fania Pascal se spominja nenavadnega pogovora z Wittgensteinom, med katerim je pobral knjigo Grimmovih pravljic in prebral na glas »s strahospoštovanjem v glasu:

‘Ach, wie gut ist daß niemand weiß,
Daß ich Rumpelstilzchen heiß!’³⁰

‘Globoko, globoko’, je rekel«. Dodaja, da ji je bila zgodba všeč; razumela je, da je bila škratova moč v tem, da je bilo njegovo ime neznano ljudem, vendar z »Wittgensteinovo vizijo ni mogla soglašati«. »Gledati ga v stanju umirjenega, tihega strahospoštovanja, kot da bi gledal daleč preko tega, kar lahko vidi, je bila, poleg poslušanja njegovega govorjenja, izjemna izkušnja.«³¹

Tu sem podala njen opis tega dogodka, ker menim, da v njem lahko prepoznamo delen namen etike *Traktata* in kje je ta opuščen po Wittgensteinovem poznem delu, ko ga povežemo z njegovim umirjenim, tihim strahospoštovanjem tistega dne. Ideja, ki jo poskušam izraziti je preprosta. Če lahko Wittgensteinovo razumevanje etike navežemo na njegov občutek o moči in globini te pravljice, potem – ne glede na to, kakšna sprememba je utegnila nastati v njegovem pristopu k filozofiji in obravnavi filozofske iluzije, to ne bo sprememba, ki etiko prilagodi našemu značaju.

Prevedla Varja Štrajn

³⁰ »Ah, kako fino je, da nihče ne ve, da je meni Špicparkelj ime!«

³¹ »Wittgenstein: A Personal Memoir«, v *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, ur. C. G. Luckhardt, Ithaca, N.Y. 1979, str. 30. Ponatisnjeno v *Recollections of Wittgenstein*, ur. Rush Rhees, Oxford and New York 1984.

.:LITERATURA

- Anscombe, G.E.M. (1963): *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, str. 162.
- Austin, J.L. (1974): *The Foundations of Arithmetic*. Oxford: Oxford University Press, str. 71.
- Brender, I. (1979): »Das Rumpelstilzchen hat mir immer leid getan« V: Zipes: *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*. London, str. 181 – 182.
- Cavell, S. (1979): *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press, 3. del.
- Conant, J. (1989): »Must We Show What We Cannot Say« V: Fleming, R. in Payne, M. (ur.): *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg: Bucknell Univ. Press, str. 242 – 283.
- Chesterton, G.K. (1959): *Orthodoxy*. Garden City, N.Y., poglavje II in III.
- Daxter Havens, R. (1941): *The Mind of a Poet*. Baltimore, vol. I, str. 143.
- Fleming, R. in Michael Payne (1989): *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg, Pennsylvania, London in Toronto, str. 242 – 283.
- Geach, P.T. (1957): *Mental Acts*. London, str. 10, 85.
- Goldfarb, W. (1983): »I Want You to Give Me a Slab: Remarks on the Opening Sections of Philosophical Investigations.« V: Synthese 56, Springer.
- Grimm, J. in Grimm, W. (1812): *Kinder-und Hausmärchen*. Berlin.
- Haller, R. (1988): »What Do Wittgenstein and Weininger Have in Common?« V: *Questions on Wittgenstein*. Lincoln, Nebraska, str. 90 – 99, še posebno str. 95.
- Hofmannsthal, H. (1913): *Der Tor und der Tod*. Leipzig.
- Luckhardt, C.G. (1979): »Wittgenstein: A Personal Memoir.« V: Luckhardt, C.G. (ur.): *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Ithaca, N.Y., str. 30.
- Ramsey, F.P. (1965): *The Foundations of Mathematics*. London: Routledge, str. 237 – 255.
- Rhees, R. (1984): »Wittgenstein: A Personal Memoir.« V: Rhees, R. (ur.): *Recollections of Wittgenstein*. Oxford in New York.
- Rölleke, H. (1985): *Die Märchen der Brüder Grimm*. München, str. 52 – 60.
- Sale, R. (1978): *Fairy Tales and After*. Cambridge, Massachusetts, str. 44.
- Scherf, W. (1988): »A Few Small Corrections to a Commonly Held Image.« V: McGlathery, J.M. (ur.): *The Brothers Grimm and Folktale*. Urbana, Illinois, str. 178 – 191, še posebno 184 – 185.
- Rawls, J. (1977): »The Basic Structures as Subject« V: *American Philosophical Quarterly* 14, str. 165.
- Tatar, M. (1987): *The Hard Facts of the Grimm's Fairy Tales*, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, str. 127, 207.
- Waismann, F. (1965): »Notes on Talks with Wittgenstein.« V: *Philosophical Review* 74, str. 12.
- Wittgenstein, L. (1961): *Tractatus Logico-Philosophicus*, prevod D.F. Pears in B.F. McGuinness. London.
- Wittgenstein, L. (1992): *Tractatus Logico-Philosophicus*, prevod C.K. Ogden in F.P. Ramsey. London.
- Wittgenstein, L. (1969): *Briefe an Ludwig von Pickler*, ur. G.H. von Wright. Salzburg, str. 35.
- Wittgenstein, L. (1971): *Prototractatus*. London, str. 16.
- Wittgenstein, L. (1984): *Notebooks, 1914-1916*. Chicago: University Chicago Press, str. 107, 121.
- Wittgenstein, L. (1975): *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, del III.
- Wittgenstein, L. (1974): *Philosophical Grammar*. Oxford: Basil Blackwell, § 111.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Wittgenstein, L. (1956): *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1965): »Lecture on Ethics« V: *Philosophical Review* 74, str. 3 – 12.
- Wittgenstein, L. (1971): »Remarks on Frazer's Golden Bough.« V: Rhees, R. (ur.): *The Human World* 3, str. 39 – 0.
- Wordsworth, W. (1850): *The Prelude*, knjiga XIII in XIV (izdaja 1859).