ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 11, številka 4, december 2007 · ISSN 1408-2969

DIALOG

Tomaž Grušovnik

Wittgensteinova zasebnost: odgovor na članek Sama Tomšiča »Kaj je antifilozofija?«

Znanstveno-raziskovalno središče Koper Univerze na Primorskem

Citiranje: Tomaž Grušovnik, »Wittgensteinova zasebnost: odgovor na članek Sama Tomšiča »Kaj je antifilozofija?««, *Analiza: časopis za kritično misel* 11, št. 4 (2007): 149–159.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je izvirna tiskarska datoteka številke, ki ji je bil leta 2026 dodan ta naslovni list. Strani in prelomi ustrezajo tiskani izdaji.

Tomaž Grušovnik
Znanstveno-raziskovalno središče Koper Univerze na Primorskem

WITTGENSTEINOVA ZASEBNOST

Odgovor na članek Sama Tomšiča »Kaj je antifilozofija?«

V prvi številki *Filozofskega vestnika* sedemindvajsetega letnika najdemo članek z naslovom ''Kaj je antifilozofija?'',[1] ki ga je spisal avtor Samo Tomšič z namenom, da bi pojasnil, ali vsaj natančneje izrisal, kaj naj si pod besedo 'antifilozofija' sploh predstavljamo. Pri tem se posluži tudi Wittgensteinove filozofije in z naslanjanjem nanjo izriše domnevno sofistično filozofsko pozicijo.[2] Takole pravi:

> »Kar za sofista obstaja, je označevalec kot nekaj absolutnega, in ker je realno izključeno, o njem ni smiselno, celo ni mogoče govoriti. Zaradi tega se bo sofistična maksima *par excellence,* glasila: 'O čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati,' in bo tako sovpadla z Wittgensteinovim imperativom molka, ki prepoveduje govorjenje o nemožnem in zapleta mišljenje v labirint jezikovnih iger.« (Tomšič, 2006: 187)

Prepričan sem – nasprotno od navedenega odlomka – da Wittgensteinova (posebej pozna) filozofska pozicija ni sporna na način, ki ji ga pripisuje Tomšič; pač pa je veliko prej problematična prav ponujena Tomšičeva izpeljava. Kar je spornega v slednji, niti ni toliko domnevni uvid, da ''sofistična maksima'' sovpade z ''imperativom molka'', temveč predvsem Tomšičeva ideja, da je ''imperativ molka'' prisoten v Wittgensteinovi (zgodnji in pozni) filozofiji ter označuje ''prepoved govorjenja o nemožnem'' in zraven tega ''zapleta mišljenje v jezikovne igre''. Besedna zveza ''imperativ molka'' namreč neutemeljeno združuje sedmo tezo Logično filozofskega traktata (če namesto Sama Tomšiča navedemo mesto, od koder je vzel v zgornjem odlomku uporabljeno Wittgen-

[1] Samo Tomšič, *Kaj je antifilozofija*. Filozofski vestnik, št. 1, letnik 27, Založba ZRC SAZU, Ljubljana, 2006, 185-202.

[2] Wittgensteina za sofista sicer označuje Badiou v svojih *Pogojih* (ZRC SAZU, Ljubljana, 2006), kjer pravi: »Sodobni sofist skuša nadomestiti idejo resnice z idejo pravila. Prav tak je najglobji smisel sicer genialnega Wittgensteinovega podviga.« (prav tam, str. 62-63). Kako globoko je pri tem Badioujevo branje Wittgensteina, lahko presodimo ob naslednjem navedku: »Da bi določili prakso, ne zadostujejo pravila, temveč potrebujemo tudi primere. Naša pravila puščajo zadnja vrata odprta, zato mora tudi praksa povedati svoje.« (*O Gotovosti* (Apokalipsa, Ljubljana: 2004) § 139). Badiou malo pred navedenim mestom podaja svojo ekspozicijo Wittgensteinove filozofije, ki pa je v celoti primerljiva s

steinovo misel) s konceptom jezikovnih iger, kar sta dve zelo različni filozofski poziciji; zraven tega pa je še vprašljivo, ali lahko Tomšič ''imperativ molka'' pripiše tudi poznemu Wittgensteinu.

Zadnji stavek navedenega odlomka iz Tomšičevega članka, v katerem je Wittgensteinu izrečena sofistična obsodba, lahko sicer beremo na dva načina. (1) Najprej tako, da Wittgenstein *hkrati*, v eni sapi, prepoveduje govor o nemožnem in zapleta mišljenje v labirint jezikovnih iger. Če stavek interpretiramo tako, je napačen že iz zgodovinskih, kaj šele iz teoretičnih razlogov – Wittgenstein namreč ni nikdar zagovarjal obeh stališč hkrati; medsebojno sta tako različni, da ju nikakor ne moremo uporabiti *skupaj* za podporo enega stališča. Stavek pa lahko, na srečo, beremo tudi na bolj konsistenten način, in sicer tako, da je (2) Wittgenstein *enkrat* zapovedoval molk o nemožnem, *drugič* pa zapletal mišljenje v labirint jezikovnih iger, a obakrat, s sicer ločeno strategijo, zagovarjal nekaj takega kot ''imperativ molka''. Prvo možnost lahko, čeprav je takšno branje glede na Tomšičev zapisan stavek morda legitimno, že vnaprej odpišemo. Kaj pa drugo branje? – to nam nudi veliko bolj zanimivo izhodišče za razpravo. Če namreč upoštevamo drugo sprotno opombo v članku Sama Tomšiča (Tomšič 2006: 188 – sicer edino referenco, kjer se avtor pri kritiki Wittgensteina nanaša še na koga drugega razen nase), ugotovimo, da se v svoji izpeljavi sodbe o Wittgensteinovi filozofiji avtor nanaša na Milnerjev sestavek ''Od lingvistike k lingvisterstvu''.[3] V tem sestavku najdemo sledeče zapise:

> »Ker dispozitiv napreduje, je primerno izbrati neko orientacijo, ki mu je zunanja. Wittgenstein je pri tem dragocen. Tako prvi kot drugi Wittgenstein, tudi če se doktrini razlikujeta, in dejansko ravno zaradi tega, ker se.« (Milner, 2006: 212-213)

> »*3. To, da Lacan hkrati zavrne Wittgensteina 1 in Wittgensteina 2, pomeni, da hkrati zavrne tisto, kar ju razlikuje, in tisto, kar ju združuje.*

> Kar ju razlikuje: doktrina meje pri prvem in doktrina zasebne govorice pri drugem. Kar ju združuje: molk. Treba je molčati, pravi prvi. Ni zasebne govorice, pravi drugi; razumimo: ali sploh ni zasebnega sveta ali pa je ves zasebni svet svet molka (…)« (Milner 2006: 218)

Iz njih je bržkone dovolj razvidno, da Tomšič v svojih izpeljavah črpa iz Milnerja. Pri Milnerju sicer ne najdemo tako ostre sodbe o Wittgenteinovi filozofiji kot pri Tomšiču (namreč povezave med imperativom molka in sofistično maksimo *''par excellence''*), zato pa se lahko nadejamo natančnejše analize Wittgensteinove filozofije, na katero se naposled opira Tomšičev članek. S tem pa lahko – če zanemarimo določene posebnosti[4] – glede Tomšiča vendarle

[3] Jean-Claude Milner, *Od lingvistike k lingvisterstvu*. Filozofski vestnik, št. 1, letnik 27, Založba ZRC SAZU, Ljubljana, 2006, 207-219.

[4] Namreč, glede natančnega smisla stavka, da ''imperativ molka'' vsebuje prepoved govorjenja o nemožnem in zapletanje mišljenja v jezikovne igre (kar smo že pretresali) ter glede tega, ali je sofistična

sklenemo, da bo njegova izpeljava morda vendarle držala tako dolgo, dokler ne bomo pokazali spornosti Milnerjeve interpretacije.

Pri Milnerju si bomo najprej ogledali upravičenost njegove izenačitve zgodnje in pozne Wittgensteinove filozofije v točki *molka*, iz katere črpa svoj navdih retorika ''imperativa molka''. Obe Wittgensteinovi poziciji, trdi Milner, nas pripeljeta v neko *nemožnost*: prva glede *govorjenja* o tem, o čemer ni mogoče govoriti (tj. povedati nič smiselnega), druga pa glede *obstoja* zasebnega jezika. Glede prve pozicije lahko skoraj z gotovostjo zatrdimo, da gre za nekaj, kar ima opraviti z molčanjem. Toda veliko manj je jasno, kaj ima z molkom opraviti nemožnost *obstoja* zasebnega jeziku: Wittgenstein pri tem namreč nikjer ne prepoveduje govora o zasebnem jeziku, niti ne trdi, da o zasebnem jeziku ni moč govoriti – pravi le, da kaj takega pač ne obstaja. Nemožnost je gotovo – čeprav v zelo različnem smislu – prisotna v obeh Wittgensteinovih pozicijah, toda *molk* ni. Wittgenstein v zgodnejšem obdobju vsekakor prigovarja k molku, celo v letu 1929, letu nastanka »Predavanja o etiki«, še govori o zaletavanju v mejo, ki nam je usojeno, če želimo prestopiti svet in s tem tudi smiselni jezik:

> »A to zaganjanje v meje naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno.« (Predavanje o etiki: 86)[5]

Toda kasneje glede (ne)možnosti govorjenja o nesmislu precej spremeni svoje mnenje. Leta 1947 že pravi:

> »Nikar se *za božjo voljo* ne boj govoriti nesmisle! Svojemu nesmislu moraš samo zelo dobro prisluhniti.« (Kultura in vrednota, 1947)[6]

Ob neki priložnosti pa citira Avrelija Avguština:

> »Kaj, ti črv, ne želiš govoriti nesmisla? Kar govôri nesmisel, nič zato.« (Wittgenstein und Wiener Kreis, str. 69)[7]

S temi Wittgensteinovimi izjavami se skorajda bolj približamo temu, kar Milner govori o Lacanu, kot temu, kar pravi glede Wittgensteina:

---

[5] *Vorlesung über Ethik*, v: *Geheime Tagebücher 1914-1916*, Turia & Kant, Dunaj: 1992, str. 77-86. Prim. tudi: *Phainomena* št. 9/10, Nova revija, Ljubljana: 1994, str. 61-69, tudi še *Dialogi*, št. 10: 1983, str. 52-55.

[6] Ludwig Wittgenstein, *Kultura in vrednota: mešani zapiski*, Študentska založba, Ljubljana, 2005, str. 92. Prim. nemški original: »Scheue Dich *ja* nicht davor, Unsinn zu reden! Nur mußt Du auf Deinen Unsinn lauschen.« Zvezek 134 v Bergenski elektronski izdaji (celotna Wittgensteinova zapuščina), str. 20, ali tudi: *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, str. 530.

[7] *Wittgenstein und Wiener Kreis*, (tretji zvezek), Suhrkamp, Frankfurt/M, 1967. Za prevod prim. tudi Andrej Ule, *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (od Traktata do Filozofskih raziskav)*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete Ljubljana, Ljubljana: 1990 str. 137.

> »Lacan [je] s tem, ko je artikuliral nezavedno na govorico, pred seboj zagledal dve poti: pot logike, razumljene kot medicine, ki reducira paralogizme, nejasnosti v imenu rešenega pomena, in pot lingvistike, razumljene kot galilejske znanosti, ravnodušne in nepristranske tako do pomena kot do ne-pomena. Izbrati lingvistiko pomeni izbrati, da pomen ne potegne meje v govorici.« (Milner, 213-214)

Zdi se, da je razpotje, na katerega je po Milnerjevem mnenju naletel Lacan, podobno prav tistemu prehodu, ki ga je Wittgenstein naredil iz svoje zgodnje v pozno filozofijo. Ena izmed najpomembnejših razlik med pozno in zgodnjo Wittgensteinovo filozofijo je namreč natanko to, da v kasnejši fazi svojega filozofskega razvoja Wittgenstein ne želi več ''popravljati'' jezika:

> »Filozofija se dejanske uporabe jezika na noben način ne sme dotakniti, na koncu jo lahko le opiše.
>
> (…)
>
> Vse pušča tako, kot je.« (FR § 124)[8]

Skratka, tudi pozni Wittgenstein izpelje – če tvegamo to hipotezo – ''obrat galilejevske znanosti'' na področju jezika, ki ga Milner sicer pripiše lingvistiki in Lacanu, v tem smislu, da izjav ne deli več na smiselne in nesmiselne in temu mnenju o Wittgensteinu se – v nasprotju z Milnerjem, ki mu je sicer inspiracija – zanimivo približa Mladen Dolar v svoji ''Prozopopeji'' (prim. Dolar 2006: 101-102, 103[9]).[10]

Upoštevajoč zgornjo izpeljavo se mi zdi nemogoče še naprej vztrajati na Milnerjevem stališču, da tudi v Wittgensteinovi pozni filozofiji naletimo na kaj takega, kar bi lahko – četudi za silo – imenovali ''imperativ molka''. Morda je

[8] Prim. tudi *Big Typescript* § 417. Podrobneje lahko te misli – da namreč Wittgenstein ne razločuje več ''napačne'' in ''pravilne'' rabe besed – najdemo razvite npr.: v Majetschak 2006: 67-70. Stefan Majetschak, *Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst*, v: *Wittgensteins große 'Maschinenschrift'. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Stefan Majetschak), Wittgenstein-Studien, zvezek 12, Frankfurt/M, 2006.
V nadaljevanju FR pomeni *Filozofske raziskave*, številka za znakom § pa ustrezen oštevilčen paragraf.

[9] Mladen Dolar, *Prozopopeja*, Analecta, Ljubljana 2006.

[10] Do (ne)smisla je poslej gramatika/lingvistika ravnodušna tako, kot je recimo galilejevsko-newtonovska znanost ravnodušna do dejstva, da med subjektom in objektom ni naravne sorodnosti, da – *ni spolnega razmerja*. Celo več, to dejstvo je zanjo konstitutivno:
»Rekli bi lahko, da po tej plati znanstveni pristop zahteva deseksualizacijo dojemanja sveta, in če naj uporabimo filozofski izraz, deseksualizacijo svetovne biti.« (Miller, 1983: 53).
Jacques-Alain Miller, *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*, v: *Gospostvo, vzgoja, analiza*, Analecta,

Milner do tega stališča prišel s tem, ko je razmišljal o Wittgensteinovi trditvi, da zasebni jezik ne obstaja; morda je mislil, da s tem, ko odpišemo obstoj ''nekega'' jezika hkrati tudi zagovarjamo ''neko obliko'' molka: tam, kjer ni jezika – recimo v naši zasebnosti –, tam je molk:[11]

> »Ni zasebne govorice, pravi drugi [Wittgenstein]; razumimo: ali sploh ni zasebnega sveta ali pa je ves zasebni svet svet molka; toda zasebni svet obstaja – razen če morda ni vreden tega, da ga imamo za svet –, torej obstaja molk.« (Milner 2006: 218)

To pa za Wittgensteina, v nasprotju z Milnerjevim mnenjem, nikakor ne drži: tam, kjer ni jezika, tudi o molku ni smiselno govoriti – molčimo lahko le tam, kjer, recimo, ne želimo (ali nam ni dovoljeno, ne zmoremo itd.) govoriti,[12] kjer je potemtakem govorjenje vendarle *možno*; za žival (ali kamen) težko rečemo, da *molči*. Za Milnerja odsotnost zasebnega jezika pri Wittgensteinu očitno implicira zasebni molk, za Wittgensteina nikakor.

Toda zakaj za Milnerja zasebno *mora* obstajati? Zakaj Milner Wittgensteinu kljub vsemu pripisuje zasebni molk? Odgovor se skriva v različnem pojmovanju ''zasebnega'' in tega, kar pri Wittgensteinu upravičeno imenujemo ''zasebni jezik'': za Milnerja je ''Wittgensteinova zasebnost'' nekaj drugega, kot je ''zasebnost'' za Wittgensteina.

Kaj pod besedno zvezo ''zasebni jezik'' (ali: ''govorica'') razume Milner? Zasebni jezik je za Milnerja predvsem predpogoj tega, da je jezik strukturiran. Če ne bi bilo zasebnega jezika, se subjekti/govorci ne bi mogli ravnati po jezikovnih pravilih. Brez zasebnega jezika govorjenje preprosto ni mogoče:

»Kajti, konec koncev, kaj je predpostavljala lingvistika, ko je razmišljala o strukturi? Da subjekti, ki govorijo neki jezik, spoštujejo pravila in prisile, od katerih vsi in vsak posebej ne poznajo vsebine, pač pa vedo le, da obstaja.

[11] A tudi če bi bilo to razmišljanje upravičeno, še zmerom ne vemo, od kod bi Milner pri poznem Wittgensteinu lahko sklepal na idejo prepovedi, imperativa: če rečemo, da zasebni jezik ne obstaja, s tem namreč še ničesar ne zapovedujemo.

[12] O tem, da lahko razločimo tudi *različne vrste* molka (npr. pasivni in aktivni molk pri Lyotardu, *sileo* in *taceo* pri Lacanu) prim. zelo zanimiv članek Jelice Šumič-Riha, *Molk in realno* (Filozofski vestnik, št. 1, letnik 24, založba ZRC SAZU, Ljubljana 2003, 35-51), posebej strani 40-41. V nekem Lyotardovem citatu je zapisano, da bi bilo »nesmiselno domnevati, da 'z govorico obdarjena' človeška bitja ne bi mogla govoriti v strogem pomenu besede, kot to velja za kamne.« (Šumič-Riha, 2003: 40; navaja se iz *Navzkrižje* § 15), iz česar lahko prav gotovo sklepamo, da je tudi za Lyotarda (raznolik) molk za ljudi mogoč prav zato, ker so sicer *že* 'obdarjeni z govorico'; »Da molk ni izvzet iz govorice, Lyotard seveda ve, saj neutrudno ponavlja, da je tudi molk stavek, 'negativni stavek' (…)« (Šumič-Riha, 2003: 38). Da zasebni jezik ne obstaja, moramo po Wittgensteinu razumeti v smislu Lyotardove zgornje ''nemožnosti v strogem pomenu'', ki – denimo – pritiče kamnom, kjer torej ni *niti* govorice (in ravno zato) *niti* molka in nikakor ne v smislu Milnerjevega zasebnega sveta molka (saj za Wittgensteina ni zasebnega sveta, kar pa, kot bomo kmalu videli, Wittgensteinu pomeni nekaj drugega kot Milnerju).

> Ta predpostavka predhodi sami lingvistiki; implicitno je navzoča v najstarejših anekdotah, ki zadevajo jezik (…) Če je slovnica množica pravil, kot je domneval Chomsky, in če neka slovnica obstaja kot 'zmožnost govorice' (Saussurjev izraz, ki ga prevzame Chomsky) pri vsakem govorečem bitju od njegovega rojstva dalje, tedaj obstaja zasebna govorica (tudi če vselej ostaja zgolj kot možnost in se aktualizira samo v nekem javnem jeziku); govoreči subjekt se ravna po pravilih na zaseben način; lingvist jih rekonstruira z indukcijo; kar predpostavlja, da poljubno vedenje ni aplikacija poljubnega pravila.
>
> Reči torej, da je nezavedno strukturirano kot govorica, torej najprej pomeni, da je nezavedno nekaj zasebnega, tako kot vsaka govorica, kolikor je strukturirana.« (Milner, 2006: 216)

Kako je tukaj potemtakem razumljeno ''zasebno''? Zasebno je po Milnerju *način*, kako se ravnamo po pravilih: namreč tako, da jih ubogamo, ne da bi eksplicitno poznali njihovo vsebino (morda vemo le, da obstajajo). Tako kot za Wittgensteina je tudi za Milnerja za jezik/govorico konstitutivno *pravilo*. [13] Toda, za razliko od Wittgensteina, je za Milnerja – znova – to pravilo lahko tudi *zasebno,* in takšno je v toliko, v kolikor kot pravilo ni *prepoznano*:

> »(…) nezavedno, kot ga je utemeljila francoska psihoanaliza, dejansko deluje strogo urejeno, toda ne da bi bilo katerokoli njegovo pravilo javno; (…) psihoanaliza zelo natančno potrdi realen obstoj zasebne govorice bolezni (…) Sicer pa, ali simptom ne obstoji v strogo zasebnem ravnanju po nekem strogo zasebnem pravilu – tako zasebno ravnanje po pravilu in pravilu, da ju niti priča niti sam subjekt ne prepoznata niti kot ravnanje po pravilu niti kot pravilo?« (Milner, 2006: 216)[14]

Zasebno pravilo je tisto, kateremu se subjekt pokorava, ne da bi zanj *vedel*– celo ne da bi vedel, da sploh ''igra'':

> V tej luči lahko samo poudarimo sistematično konsistenco, ki je morala pripraviti Freuda do tega, da je prav tako predpostavil obstoj zasebnih iger. To je *fort-da*. Gotovo obstaja igra, toda tisti, ki se ji posveča, ni v stanju, da bi lahko formuliral njeno pravilo. Prvič, ker je še vedno skoraj

[13] »Propozicija (a) [= da tam, kjer ni pravila, ni govorice – T. G.] ne loči Wittgensteina od večine tistih, ki teoretizirajo o govorici.« (Milner, 2006: 215). »A konec koncev je videti, da bi se tu strinjali vsi lingvisti: za Saussurja je idiolekt, privatna govorica, meja jezika, nejezik, razumljiv le samem govorcu, Jakobson govori o tem, da v jeziku ni privatne lastnine, vse je podružbljeno, ekspropriirano. In splošno soglasje bi požela tudi teza, da ni govorice brez pravil.« (Dolar, 2006: 93)

[14] Da zasebno pravilo (ali: ''nejavno pravilo'') obstaja, meni tudi Dolar: »Nezavedno je neka razsežnost govorice, ki vztraja kljub interpretaciji in podružbljanju, vztraja kot modus 'privatne govorice', naj še tako objavljamo njegova pravila. Vztraja, inzistira, ne kot nekaj, kar se izmika pravilu, temveč le na podlagi pravila, ki ni javno. *Nezavedno je korelativno nejavnemu pravilu*. Obstaja na podlagi pravila, kolikor to ni javno.« (Dolar, 2006: 106)

> *infans* [= negovoreči – T. G.]; drugič, ker pravilo strogo gledano ne obstaja: obstaja zgolj v pojavljanju in izginjanju, ki sta asociirana s fonetičnim nasprotjem; tretjič, ker igralec ne ve, da se igra, ne ve niti tega, kaj pomeni igrati se.« (Milner, 2006: 217)

Javnost pravila tako Milner očitno povezuje z nekim pojmom *vednosti*, ali vsaj zavedanja tega, da govorec ravna po pravilu.[15]

In v čem je potem po Milnerjevem Wittgensteinova zmota? Ravno v tem, da zanj obstajajo le ''javna pravila''; to je tudi tisto ključno, kar Wittgensteina ločuje od drugih lingvistov:

> »Večina [Wittgensteinovih komentatorjev] kljub temu priznava, da raba besede 'zasebno' predpostavlja nasprotje 'javno/zasebno', kot ga običajno razume filozofska *doxa*. Priznavajo tudi, da lahko razberemo dve podpropoziciji: (a) kjer ni pravila, ni govorice; (b) obstajajo zgolj javna pravila.
>
> Propozicija (a) ne loči Wittgensteina od večine tistih, ki teoretizirajo o govorici; propozicija (b) je tista, ki je razločevalna.« (Milner 2006, 215 – podčrtal T. G.)

Ker je Milner poprej pokazal, da je zasebno pravilo predpogoj zasebnega jezika, slednji pa predpogoj strukturirane govorice, in ker slednja dejansko obstaja (to lahko vidimo, opazimo), mora potemtakem trditev, da obstajajo zgolj javna pravila, biti očitna pomota. Žal Milner v tem odstavku ne eksplicira, kaj običajno filozofska doksa po njegovem mnenju predpostavlja pod nasprotjem med javnim in zasebnim, pa tudi nikogar od te ''večine komentatorjev'', ki jo omenja, žal, ne navede poimensko. Stavek poprej v svojem sestavku sicer napotuje na Kripkeja (Milner, 2006: 215), a ta ni najboljša referenca, saj je njegova

[15] Dolar je glede tega bolj nedoločen. Po eni strani pravi tole: »Igre ni brez pravila in pravila so tisto, kar moramo poznati, da bi se lahko igrali določeno jezikovno igro.« (Dolar, 2006: 91), po drugi pa tole: »Kakorkoli, igralec v jezikovni igri nikoli ne uživa luksuza igralca šaha ali nogometaša, nikoli ne ve dobro (…), kakšna so njena pravila in kaj je cilj te igre.« (Dolar, 2006: 92) Vseeno sicer ostaja vtis, da je treba *vedeti* za pravila igre (če igralec nikoli ne ve dobro, pa vendarle ve vsaj slabo …). Dolar tudi misli (kar je seveda vprašljivo), da pri Wittgensteinu jezikovna pravila obstajajo *poleg* gramatike, da gre za dvoje ločenih reči – takole pravi:
»In splošno soglasje bi požela tudi teza, da ni govorice brez pravil. Tu torej še ni iskati Wittgensteinove specifike.
Zagata nastopi na drugi ravni: ni dovolj, da bi se vsi podrejali skupni gramatiki in vokabularju, podrejati se moramo tudi dodatnim pravilom jezikovnih iger, ki so za delovanje jezika odločilna. Do teh pa ne moremo zlahka priti niti si jih kadarkoli zagotoviti kot pridobljenega skupnega dobrega.« (Dolar, 2006: 93)

interpretacija zasebnega jezika pri Wittgensteinu naletela na številne kritike, ki se podrobneje ukvarjajo z Wittgensteinovo pozno filozofijo.[16] Reči, da obstajajo *zgolj* javna pravila, je gotovo sporna trditev, če ''javnost pravil'' razumemo kot zavedanje ali poznavanje vsebine teh pravil ali če ''sledenje pravilom'' kakorkoli povežemo s pojmom védenja. Toda – pripisati to stališče Wittgensteinu je pomota, iz katere naposled izvira mnenje, da je Wittgensteinova eksplikacija nemožnosti sledenja pravil v zasebnosti *skeptična* gesta, povezana z epistemološko problematiko *spoznanja* pravil (v to mnenje se zaplete tudi omenjana kripkejanska interpretacija: prim. opombo 15).

Wittgensteinov pojem zasebnega jezika – nasprotno – nima nič opraviti z *vednostjo* glede sledenja pravil in z epistemološko problematiko njihovega spoznavanja. Wittgenstein želi z argumenti proti zasebnemu jeziku pokazati, da jezik in določenost pomena ne moreta vznikniti iz subjektivne ''čutne gotovosti''.[17] Po Wittgensteinovem mnenju je namreč napačna predpostavka glede jezika ta, da pomene besed dobimo z *nanašanjem* na (najrazličnejše) predmete. Pomen besede ''miza'' naj bi bil – po tej teoriji – zajamčen s tem, ko *pokažemo* na ustrezen predmet. *Kazalna* (ali: *ostenzivna*) *definicija* je ta, ki naj bi naposled garantirala pomen *vsem* besedam: pomen besed je to, na kar pokažemo, kadar jih (recimo) izgovorimo: ob tem je potrebno poudariti, da lahko ''kazanje'' tukaj pojmujemo tudi metaforično, kot na primer ''kazanje z našim duševnim prstom'', kadar se na ustrezne predmete ''nanašamo v glavi'' – kadar se torej

[16] Prim.: »Morda pa Kripke za Wittgensteinovo popolno odpoved upravičljivim razlogom onkraj sledenja pravil nima pravega razumevanja« (Wilhelm Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein*, Beck'sche Reihe, Suhrkamp, Frankfurt/M 1995: 268), »Ker je za Kripkeja paradoks interpretacije izvor pristnega skeptičnega problema, skeptično rešitev gleda v luči epistemologije. Toda ravno to umeščanje 'rešitve' v domeno vednosti popači Wittgensteinovo pozicijo.« (Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a social conception of mind.* Roultedge, London & New York, 2002:164) Težava Kripkejeve interpretacije Wittgensteinovega ''paradoksa sledenju pravil'' je namreč v tem, da ga ima Kripke za spoznavni problem – kako lahko *vem*, da sledim pravilu? (Tudi, seveda, kako lahko *vem*, da *drugi* sledijo *istemu* pravilu kot jaz.) Toda to, znova, *ni* Wittgensteinov problem: za Wittgensteina ne obstaja razmik med poznavanjem pravil in sledenjem teh pravil – saj hoče Wittgenstein ravno pokazati, da se postulacija tovrstnega razmika znajde v nemožnosti zagotovitve kakršnegakoli pomena – poteza, ki je v nekem smislu analogna Heglovi strategiji iz »Uvoda« k *Fenomenologiji duha*, kritiki pozicije, pri kateri je spoznanje vnaprej ločeno od Absoluta in ravno zato nemožno. Če Wittgenstein govori, da je: »Med pravilom in njegovo uporabo v posamični instanci zareza, in v tej zarezi je potrebna 'subjektivna' odločitev,« (Dolar, 2006: 95) govori to s stališča zagovornika reprezentacijske teorije pomena, skratka, s stališča svojega *nasprotnika*. Tudi v Slovenščini je problematičnost Kripkeja in predvsem to, da Wittgenstein ni skeptik, že dolgo znana: »Zaključek te, nekoliko obsežnejše analize Kripkejeve interpretacije Wittgensteinove pozne filozofije, bi se lahko glasil, da je Kripke, po vsem sodeč, zgrešil Wittgensteinove intence (…)« (Ule: 118) »Wittgensteinova izhodiščna postavka torej ni *skepsa* do pravila, temveč nasprotno, predpostavka obvladanja nekega pravila. (…) Medtem ko Kripke nadaljuje humovsko-skeptično, Wittgenstein *sploh ni skeptik* (…).« (Ule: 112-113) (Za Kripkeja in njegovo interpretacijo prim. tudi: Tomaž Grušovnik, *Wittgenstein in Ryle o filozofiji psihologije*, Analiza, št. 3, letnik 9, Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana, 2005: 115.)

[17] V toliko je njegova strategija nekoliko podobna Heglovi z začetka *Fenomenologije duha* iz poglavja »čutna (za)gotovost« (sorodnost se nadaljuje tudi v momentu ''kazanja'' pri Heglu in ''kazalni definiciji'' pri Wittgensteinu). Glede tega prim.: Charles Taylor: *Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1983: 198, 398, 743 (še v navezavi na Herderja: 745).

nanje zgolj miselno *osredotočamo*. Wittgenstein pri tem pokaže, da tovrstna kazalna definicija, ki naj bi zagotovila pomen besed, sama *že predpostavlja* neko razumevanje in s tem pomen (na primer kazanja) in zato ravno ne more biti tudi izvor tega pomena. Če se želimo na nekaj osredotočiti, moramo nujno že poprej vedeti, *na kaj* se osredotočamo – brez tega osnovnega poznavanja bi naše kazanje bilo popolnoma prazno in nedoločeno: to lahko ilustriramo z zamišljeno situacijo, v kateri vam želim razložiti pomen besede (denimo) ''mrv''. Da bi vam pojasnil, kaj s tem mislim, pokažem z iztegnjenim kazalcem proti knjigi in izgovorim: »*To* je 'mrv'.« Toda ta gesta je popolnoma prazna, saj nikakor ne morete vedeti, ali sem pri tem mislil knjigo, ali morda barvo knjige, pa smer, v katero sem kazal, morda celo iztegnjen prst ali nemara kretnjo itd. Iz tega sledi, da izvor jezika ne more biti v kazanju, temveč je lahko le – po Wittgensteinovem mnenju – v *rabi*, v *praksi*. Ni tako, pravi Wittgenstein, da bi bili *najprej* z nečim *seznanjeni* (npr. s kvalijami, kategorijami itd.), *šele* potem pa bi spregovorili na podlagi tega védenja, temveč je, v najboljšem primeru, naše poznavanje stvari kvečjemu *sočasno* z zmožnostjo govorjenja.[18]

Zasebnost, proti kateri Wittgenstein argumentira, tako ni tista zasebnost, ki jo ima v mislih Milner: če Milner z zasebnostjo misli, da nam pravila, kadar jim sledimo, niso eksplicitno znana, se Wittgenstein pod to trditev namreč nemudoma podpiše: sledenje pravil za Wittgensteina ni nekaj, kar je stvar eksplicitnega poznavanja pravil takšno stališče nas ravno privede do skeptičnega paradoksa, saj nikakor ne moremo vedeti, ali je zev med pravilom in ravnanjem z interpretacijo pravila ustrezno premoščena. Vse prej je za Wittgensteina sledenje pravil smotrno le, če o njem govorimo s stališča prakse.

S strani Wittgensteina kritizirana zasebnost je potemtakem neka zasebna *vednost*, npr. seznanjenje s stvarmi, še preden uporabimo (še tako primitiven) jezik. Je nepropozicionalna vednost, denimo poznavanje tako imenovane *kvalije* rdečega; ''kako je'' videti rdeče – pri čemer tega ''občutka'' nikakor ne morem posredovati drugemu: in prav zato je ta vednost tudi *zasebna*, drugim *načelno* ni dostopna, hkrati pa je kar *najbolj gotova*. Wittgenstein meni, da je tovrstno pojmovanje nevzdržno: po eni strani zato, ker tu nima smisla govoriti o gotovosti, ker ni prostora za zmoto – ne gre za vednost, ampak za gramatikalno lastnost pojmov;[19] po drugi pa zato, ker ta vednost – znova – predpostavlja nanašanje *izven* družbenih praks. Wittgenstein ima potemtakem z ''zasebnostjo'' v mislih neko privilegirano *vednost*, Milner pa *nevednost* (neseznanjenost),

[18] Za detajlne izpeljave med drugim glej: Peter M. S. Hacker, *Wittgenstein meaning and Mind. Part I: Essays*, Blackwell, Oxford 2001: predvsem 1-59, sicer pa je celotna publikacija posvečena tej problematiki; Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a social conception of mind*. Roultledge, London & New York 2002: 15-33; Tomaž Grušovnik, *Wittgenstein in Ryle o filozofiji psihologije*, Analiza, št. 3, letnik 9, Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana 2005: predvsem 112-117.

[19] Prim. Tomaž Grušovnik, *Dvomljivi dvom*, Dialogi, št. 9-10, letnik 40, Šentilj 2004: 77-81. Ule za posebno obliko ''vednosti'' pri Wittgensteinu smotrno uporablja besedo ''nedvomnost''.

da sledim pravilu: vsekakor sta to zelo različni pojmovanji zasebnosti. Če bi na primer Milnerjevo (in Dolarjevo) tezo, da je *nezavedno zasebna govorica,*[20] razumeli v skladu z Wittgensteinovim razumevanjem zasebnosti, bi zatrjevala sledečo absurdnost – nezavedno je vednost, čutna gotovost, ki smo je že na predjezikovni ravni v celoti gotovi.

Povzamemo lahko, da Milnerjeva interpretacija pozni Wittgensteinovi filozofiji neupravičeno pripisuje imperativ molka, zgrajena pa je tudi na docela drugačnem pojmovanju zasebnosti, kot ga najdemo pri Wittgensteinu. Zdi se celo, da je Wittgenstein Milnerju in njemu ljub(š)im avtorjem bližji, kot Milner misli in prikazuje. Razlogov, kako je do te pomote prišlo, je lahko veliko in najbrž so vmes – tako kot povsod – tudi taki bolj subjektivne narave; toda pomenljivo je, da se Milner že na začetku svoje ekspozicije na Wittgensteina nanaša ''od zunaj''; zdi se, kot da ima svojo teorijo zgrajeno že vnaprej in da zdaj le še potrebuje neko ''zunanjo orientacijo'':

> »Ker dispozitiv napreduje, je primerno izbrati neko orientacijo, ki mu je zunanja. Wittgenstein je pri tem dragocen. Tako prvi kot drugi Wittgenstein, tudi če se doktrini razlikujeta, in dejansko ravno zaradi tega, ker se.« (Milner 2006: 212-213)

Randall Collins v svoji monumentalni *Sociologiji filozofij*,[21] ki povzema več kot dva tisoč petstoletno zgodovino filozofije na Kitajskem, v Indiji, Perziji, preostali Aziji, Ameriki in Evropi, navdihnjen z durkheimovskim pristopom, analizira rituale filozofov (od delanja domačih beležk za ''interno uporabo'' do ''obrednih'' filozofskih konferenc) in njihovo povezovanje v koalicije. Zanj je glavno vodilo filozofskega dogajanja kreativni *spor* – nič čudnega torej, da je za vodilo knjige postavil heraklitovski motto. Svoja stališča ponavadi izoblikujemo ob soočanju s stališči drugih. Toda vendarle lahko ločimo med argumentiranim nasprotovanjem in bojem s slamnatim možem. Morda si kot bralci filozofskih tekstov celo delimo prepričanje Thomasa Bernharda, ki pravi, da je edina pot k razumevanju filozofske literature, »da se vseh teh filozofskih spisov in njihovih ustvarjalcev lotiš z grobostjo in surovostjo, misleč si, da so tvoji nasprotniki. Če hočem doumeti Schopenhauerja, sem dejal Gambettiju, se moram z njim spopasti, in enako moram storiti, če želim dojeti Kanta, Montaigna, Descartesa ali Schleiermacherja. Če se hočem soočiti s Kantom in imeti ob tem vsaj nekaj upanja na uspeh, moram nanj gledati kot na svojega nasprotnika, drugače ne gre.«[22] Toda Bernhardov – vsekakor grob – spopad ima vendarle v sebi željo po razumevanju avtorja, s katerim se spopada; ni zgolj napadanje zaradi zunanjih namenov, ki tvega, da bo zaradi tega mislecu storilo krivico.

[20] Milner, 2006: 216; Dolar 2006, 106.

[21] Randall Collins: *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap-Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts & London 2000.

Če za konec Tomšičevi definiciji sofizma, ki jo je sam zmožen najti že pri Platonu in ki se glasi

> »Najsplošnejša in najbolj nadčasovna opredelitev sofista, ki jo je mogoče zaslediti že pri Platonu, bi se lahko glasila: sofist je tisti, ki vara z označevalcem in ki absolutira register označevalca.« (Tomšič, 2006: 186-187)

ob bok postavimo bolj splošno privzeto mnenje, da je sofist pač tisti, ki z retoriko, z zavitimi stavki, pa tudi z brisanjem sledi do izvornega pomena – z jemanjem stvari izven konteksta – manipulira z občinstvom, je zaključek, kdo je avtor sofističnih maksim v našem primeru, lahko povsem drugačen od ponujenega.