

Универзитет “Свети Кирил и Методиј”

Филозофски факултет

-Институт за Филозофија-

МЕТАФИЗИЧКИТЕ ПРЕТПОСТАВКИ НА ПОЗНАНИЕТО И
ТЕОРИЈАТА НА ЈАЗИКОТ ВО ФИЛОЗОФИИТЕ НА МАРТИН ХАЈДЕГЕР И
ЛУДВИГ ВИТГЕНШТАЈН

-магистерска работа-

Студент:

Бојчески Игор

Ментор:

проф. Д-р. Ристо Солунчев

СЕПТЕМВРИ, 2015

СКОПЈЕ

МЕТАФИЗИЧКИТЕ ПРЕПОСТАВКИ НА ПОЗНАНИЕТО И ЈАЗИКОТ ВО

ФИЛОЗОФИИТЕ НА МАРТИН ХАЈДЕГЕР И ЛУДВИГ ВИТГЕНШТАЈН

Содржина:

Увод - 3 стр

1. Метафизиката кај Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн - 6 стр.

1.1. Без – смислата на метафизиката - 6 стр.

1.2. Онтолошка деструкција и онтолошка диференција - 7 стр.

1.3. Историја на метафизиката – бивствување и бивствувачко - 12 стр.

1.4. Ниче и нихилизмот - 18 стр.

1.5. Лудвиг Витгенштајн и неговите онтолошки позиции во *Tractatus Logico-Philosophicus* - 26 стр.

1.6. Логицизмот како поглед на светот- Филозофијата и Неискажливото - 41 стр.

2. Епистемологијата во делата на Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн - 45 стр.

2.1. Логичкиот контекст на раната Хајдегерова епистемологија - 45 стр.

2.2. Нескриеноста и фрленоста како епистемолошки факти - 50 стр.

2.3. Епистемолошката теорија на Витгенштајн во *Tractatus Logico – Philosophicus* - 65 стр.

2.4. Витгенштајновото разликување на човекот и светот – солипсизмот како епистемолошко решение - 69 стр.

3. Проблемот на јазикот во филозофиите на Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн - 77 стр.

3.1. Хајдегеровата анализа на јазикот во светло на неговата онтологија – 77 стр

3.2. Херменевтиката како проект на Хајдегеровата анализа на фактицитетот - 84 стр.

3.3. Хајдегеровото обмислување на јазикот преку уметноста и неговата критика на аналитичката филозофија и инструментализацијата на јазикот во ерата на техниката - 96 стр.

3.4. Витгенштајновата теорија на јазикот во Tractatus Logico – Philosophicus - 100 стр.

3.5. Подоцнежната филозофија на јазикот на Витгенштајн – јазичните игри и важноста на јазикот како 'животна форма' - 109 стр.

4. Трансформација на филозофијата - 119 стр.

Заклучок - 133 стр.

Библиографија - 135 стр.

Увод

Во овој текст ќе се обидам да ги прикажам најзначајните теории на Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн што се однесуваат на метафизиката, епистемологијата и јазикот. Самата метафизика нужно имплицира постоење една онтолошка рамка во која е искажана, но онтолошките претпоставки и кај двајцата имплицирале толку многу различни, па и сосема спротивни теории, што не би било можно сите тука ни да се споменат, а камоли обработат. Филозофиите на овие двајца немаат навидум, никаква сврзана точка, но, задлабочувајќи се во современата филозофија, се забележува дека имаат заеднички теми и мотиви на своите истражувања. Хајдегер е традиционалист; неговите текстови во себе го носат формалниот говор кој има традиција уште од антиката. Па сепак, Хајдегер не запира тука. Неговите мисли се толку оригинални што стандардната онтолошка апаратура не е повеќе подобна да се носи со сето она што Хајдегер го мисли и сака да го соопшти. И Витгенштајн, особено во неговата рана фаза, создава на начин кој малкумина би го разбрале- неговите споредби на јазикот со нотното писмо и грамофонската плоча се, во најмала рака чудни, бидејќи не и припаѓаат на класичните филозофски рамки. Избегнувајќи ги класичните норми на теоретизирање, и двајцата внесуваат свежина и оригиналност во тогашната филозофија, што може да се види од брзината со која и двајцата добиле свои следбеници, како и позитивните критики на нивните учители. Во овој труд јас ќе се обидам да повлечам паралели помеѓу филозофиите на Витгенштајн и Хајдегер, воглавно концентрирајќи се на проблемите кои се од особено значење, како за нивните филозофии, така и за модерната филозофија воопшто, поради влијанието што нивните ставови го имале врз понатамошниот развој на филозофијата. Тука формулирани се три дела, поглавја, според кои се развива текстот, и тоа проблематиката на метафизиката кај двајцата, епистемолошките ставови и, на крајот, нивниот однос спрема јазикот. Се потрудив да бидат застапени ставовите кои тие ги имале во двата периоди на нивното творештво - Витгенштајн од *Tractatus* -от и подоцнежниот, од "Филозофските истражувања", како и Хајдегеровите ставови пред и после пресвртот. Пристапот ми е повеќе историографски, така што нема многу место за анализирање или критизирање вон дадениот контекст. Иако, пред се, се пишувани одделно, теориите и на едниот и на другиот на одредени места се преклопуваат, совпаѓаатна начин на кој може да се изведат компарации за нив. Тезата што тука ја поставувам е, преку анализа на тие неколку основни теми на Витгенштајн и Хајдегер, да се прикаже дека треба да се започне продуктивен дијалог помеѓу овие две филозофии, па и понатаму, измеѓу школите на кои припаѓаат. Филозофот Карл - Ото Апел е еден

од ретките кои го забележал тој потенцијал како лежи скриен и потиснат од ангажманот во стил на 'или-или' расправи меѓу претставниците на двете страни, кои, иако делувале во исто време, секоја посебно, игнорантно се однесувала спрема другата и, најверојатно намерно, воопшто не се ни изјаснувале за мислењата на другата страна. Мојата намера е, преку анализа на овие двајца филозофи, да допрам до оние делови кои не се изнесени на видело. Филозофиите, и на двајцата, иако нови и оригинални, во себе носат нешто од метафизичкиот начин на проблематизирање на светот, бивствувањето, така што како теза може да се изведе тоа дека овие двајца противници на метафизиката своите теории ги граделе врз метафизички претпоставки, повеќе или помалку поврзани со филозофската традиција. Во текстот воглавно се држам до насловот на поглавјето, и за двајцата го пишувам одделно, не навлегувајќи многу во споредби меѓу нив, оставајќи простор тие компаративни моменти, помеѓу теориите кои секој од нив ги застапува на одредената тема, да дојдат до израз. Тие моменти се оние со кои тие настапуваат против метафизиката, нужноста на нејзино укинување, кои и двајцата ја бараат, сличностите и разликите на начинот на кој тие предлагаат тоа да се изведе. Во некои делови од текстот поопширно ја анализирам темата на поглавјето со цел да се стекне увид во насоката на обработка на проблематиката. Гледав повеќе внимание да им обрнам на самите автори така што делата на Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн ми беа во прв план, а потоа секундарната литература. Помеѓу другото, теза за докажување ми беше и опстојувањето на метафизиката во денешнава ера на техниката. Заклучокот што го изведов е позитивен бидејќи и денес, кога науката има толку откриено, нужно се враќаме кон древните прашања за постоењето: на нас, на Битието, на животот...Со еден збор на крајот на секоја наука лежи метафизиката со своите прашања, независно дали таа наука е физика, хемија, биологија итн.Тука се согледува човековата (не)можност да се ослободи од метафизиката. И од тој аспект мислењата на Витгенштајн и Хајдегер можат да бидат многу значајни, да отворат видици кои досега биле незамисливи. Едниот, со своето отфрлање на метафизиката, се обидел да го прочисти човековото знаење од неа, но на крајот таа се враќа во полето на науката, поставувајќи ги своите вечни прашања, кои не се само едно делче од метафизиката, туку значаен дел од и во човековата егзистенција. Така, она што Карнап го рекол за Хајдегер - дека неговите ставови се бесмислица, не може аргументативно да опстои пред вечните прашања. Тие прашања и тоа како имаат издржана аргументација да бидат поставувани, да не зборуваме за тоа дека и логички се беспрекорно формулирани. И Расел, откривајќи парадокс во теоријата на класите, кој денес го носи неговото име, пробал да го игнорира, но непобитноста на неговото објективно постоење сепак го поразила, па се обидел да даде некакво задоволително решение. И Витгенштајн и Хајдегер се обиделе да дадат одговор на тие прашања - и имале извесен успех кој, верувам, би бил поголем доколку и двејцата научиле

да слушаат од оној другиот, да го надминат јазот меѓу нив кој постоел и во самите записи за оставштината. Бидејќи, на крајот од краиштата, едниот пишувал малку, другиот многу - но и кај двајцата можеме да најдимо недопишани страни, недовршени истражувања, кои сами по себе имаат вредност, чија синтеза може значајно да допринесе за идниот развој на филозофијата и нејзините дисциплини. На идните генерации е дали и како ќе ги препознаат тие вредности.

1. Метафизиката кај Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн

Поради тоа што не е возможно да се обработи сето она што Хајдегер го пишувал за метафизиката ќе се ограничам само на некои основни дела и мислења на таа тема. За Витгенштајн ќе се концентрирам врз неговиот “Tractatus Logico-Philosophicus” каде воглавно е и даден неговиот однос спрема метафизиката.

1.1. Бес-смыслата на метафизиката

Со Ниче и позитивизмот метафизиката доаѓа во незгодна ситуација. Обвинета за бесмысленост таа не може да го најде патот кон својот понатамошен развој. Развојот на природните науки како да ја потврдува нејзината безизлезна состојба. И така, на почетокот на 20-тиот век додека едни ја отфрлаат како стерилна, беспотребна и бесмыслена, други, меѓу кои и Хајдегер, ја согледуваат потребата за критичко преиспитување на метафизиката, како на нејзините основни ставови така и на нејзината историја. Хајдегеровото мислење е дека низ историјата дошло до промена-изобличување и искривоколчување на основните метафизички прашања и ставови кои, од изворниот однос спрема Битието почнале да преминуваат кон самиот субјект кој го спознава Битието- човекот. Од бивствувањето накај посебното постоечко, што значи бивствувачкото. Затоа е потребно да се изврши т.н. “онтолошка деструкција” со која сите застранувања вкоренети во метафизичката традиција ќе бидат изнесени на видело и ќе може да се работи на понатамошното “превладување на метафизиката” која, со нихилизмот како појава во западноевропската мисла, највпечатливо обработен кај Фридрих Ниче, станала неспособна за понатамошен развој или, како што пишува Хајдегер “А што тогаш значи крај на метафизиката? - Одговор: “крајот на метафизиката” значи оној историски момент во кој се исцрпени суштинските можности на метафизиката.”¹ Со самото тоа целокупната историја на метафизиката, нејзината традиција и преданијата се доведени во прашање. Колку метафизиката успеала да ги разреши своите дилеми? Дали ги пронашла своите патишта? Хајдегер одговара негативно. Според него уште со првите мислителите историјата на бивствувањето се

¹ Hajdeger, Martin. “Niče”, tom 2, Beograd: Fedon, 2009, 189

крие од мислењето кое, со секоја наредна епоха се оддалечува од изворноста на познанието на Битието. Тој претпоставува дека на тој почеток на западноевропската мисла нужно се случил некаков “испад” кој го навело мислењето на погрешен пат. Часлав Копривица во својата студија за Хајдегер “Битие и Судбина” наведува дека Хајдегер својата критичка оштрица ја вперил и кон грчката онтологија и кон неговите современици. Хајдегер тргнува не од толкувањето на Битието во античка Грција, туку од нивните изворни искуства, искуства за кои тој верувал дека ќе можат пак да се пронајдат, искуства кои традицијата ги препокрила и оттрgnала од фактицитетот на животот на тој начин стварајќи го забравот на основното метафизичко прашање за Битието. “Ако за самото прашање за Битието треба да се задобие прозирност на историјата на самото тоа прашање, тогаш е потребно да се омекне зацврстената традиција и да се разрешат со нејзиниот ток созреаните покривања.”² Тука-Битието може да ја следи традицијата, да ја открие и зачува, но сепак ќе биде на погрешен пат бидејќи токму таа традиција ги сокрива изворните човекови искуства со Битието, таа нему “му го одзема сопственото водење, испитување и бирање.”³ Затоа е потребно едно разградување на основните филозофски поими кои го изгубиле изворното значење со текот на времето. Традицијата “она наследеното го испорачува на саморазбирливоста и го спречува пристапот до изворните “врела” од кои на донекаде вистински начин се црпи наследените категории и поими.”⁴ За да се надмине традицијата потребно е “да се мисли погрчки и од самите Грци”. Неговата вера дека е можно во современиот свет да се мисли она искуство што старите Грци го имале е несомнена.

1.2. Онтолошка деструкција и онтолошка диференција

Низ филозофските и филолошки анализи на основните онтолошки поими кои доминираат во старогрчките дела тој се обидува да го долови она изворно, исконско искуство кое го репрезентира односот на старите Грци со Светот. Се разбира дека не е можно да се долови онака како старите Грци го поимале светот- самата историја ги подложила на промени нивните основни филозофски термини, самата историја не го

² Hajdeger, Martin. Bitak I Vreme, Beograd: Sluzbeni glasnik, 2007, 43

³ Ibid. 41

⁴ Ibid. 42

зачувала ни човечкиот род од промени од античко време до денес. Но, баш затоа Хајдегер бара онтолошка деструкција- таа пред се би се однесувала на ова денес - и начинот на кој се обработува историјата на онтологијата, а кој не е адекватен за сериозно да одговори на прашањето за смислата на Битието. Тој смета дека традицијата со текот на времето е оддалечена од својот извор така што започнува да се произведува себе како неавтентичност. Таа е спротивна на суштината на својот извор, не успева да го понесе со себе низ својот повесен развој така што на крајот постанува пречка на себе самата. Јазот измеѓу суштината на бивствувањето и неговата себе-остварувачка дејност низ текот на времето, поточно низ историјата, е толку голем што е потребно едно 'критичко преиспитување' на таа традиција. Деструкцијата "не ослободува од 'зависноста' од традицијата, односно од припадноста во неа, не не избавува од нејзиното Што, туку тоа треба да го преиначи она Како на нејзиното важење, превземање и припаѓање на неа самата."⁵ Традицијата е таа што треба да се разгради за да се може повторно да се дојде до изворноста на мислењето, со нејзино повторување да се оддели од нејзината неавтентичност која херменевтички треба да се надмине. . За Хајдегер " смислата на толкувањето на традицијата е покажување на "самите ствари" , што значи она изворното кое пребива во неа, што значи дека, судејќи по употребуваните зборови, феноменологијата и херменевтиката се две страни на истото."⁶

Егзистенцијата на тука-битието е оптеретена од неговата сопствена традиција која истовремено е и не е негова односно, низ нејзиниот пат на самоостварување таа бидува отуѓена од себе наместо да се најди себеси. Затоа Хајдегер вели дека метафизиката е тајна на ветувањето на изворноста на бивствувањето. Отуѓувањето на денешниот човек е директен производ на искривувањата на суштината низ традицијата која не е адекватно интерпретирана. Тоа познание го отргнува мислењето (а и мислителот) од секојдневието и ја бара таа онтолошка деструкција. Низ неа повторно се преиспитуваат поимите на мислењето, нивниот историски развој и интерпретации, што е нужно за спознавање на јазот измеѓу изворното и не-изворното. Според Хајдегер погледот не се негира оти е погрешна туку оти таа по-

⁵ Копривица, Часлав. Биће и Судбина, Београд: Завод за уџбенике, 2009, 315

⁶ Копривица, Часлав. Биће и Судбина, Београд: Завод за уџбенике, 2009, 323-324

грешност е сеуште делотворна спречувајќи ја самата автентична изворност од нејзиното само-остварување. Тој верува дека само со претолкување на традицијата можеме да се ослободиме од неа, со нејзино повторување да се стигне до автентично предание на нејзината повест. Со потискување “во фактичноста на пребивачката неизреченост, односно неавтентична изреченост на актуелната традиција, е еднакво, значи, на разградувањето на нејзината неавтентичност. “Филозофските поими треба да настанат од основните искуства, а потоа да служат за отварање во традицијата (како традиција), а не да ги скриваат или кривотворат.”⁷Поимите кои човекот ги користи во секојдневието не се оние кои ги користеле старите Грци, па сепак тие поими, смета Хајдегер, треба и можат да го отворат патот до изворноста - значи не треба да се гледаат како мртви и окаменети туку, овде и сега треба да се развијат во мислењето, за да се добие она што низ историјата се изгубило или е изобличено и кривотворено. Човекот во себе и по себе ја носи повеста, потенцијалот да биде во историјата, но во самиот тој пат тој се отуѓува од она што е изворно и автентично, бидејќи човекот е заглавен во просечноста на секојдневието и, во неа, ја потиснува својата автентичност. Тој или нема разбирање за традицијата или воопшто не го засега. Но вистинскиот виновник за оваа ситуација е самата историја, самата повест која се отуѓила од изворот допуштајќи неавтентичност на егзистенцијата. Така егзистенцијата се отргнува од текот на повеста, преданието на традицијата се губи а таа постанува апстрактна, движејќи се наспроти она што е нејзина потпирка. Хајдегер мисли дека било нужно ова самогубење на егзистенцијата, дека преданието живее не само од сеќавањата туку и од забравот. Отуѓувањето како реална состојба претходи на неразбирањето на традицијата, тоа е процес кој е далеку поопфатен и подалекусежен од сето она што тука-битието може да го разбере. Разбирањето инаку е главен начин на кој тука-битието се однесува спрема прашањето за смислата на Битието. Неразбирањето на менувањата на значењата на поимите кои метафизиката ги наследила од античката епоха и како такви ги употребува довеле до онаа состојба во која тука-битието во својот опстанок го заборава Битието какво што е, и се свртува кон посебните бивствувачки нешта како онтолошки релевантни и легитимни носители на бивсвото. Недоследните интерпретации на онтолошките поими доведуваат до состојба на светот

⁷ Ibid. 318

во кој значењата на тие поими се прочитуваат но се повеќе и се забораваат како што биле изворно мислени. Иако она што било служи за подлога на она што е, човекот, како тука-битие, во својот опстанок ја согледува поствареноста на тоа што било и кое тогаш се појавува како препрека за него, поради тоа што тука-битието го зема како дадено и непроменливо она што било и со тоа поставува подлога за себе-оптоварување со него, особено кога разидувањата меѓу минатото и сегашноста се зголемуваат, при што она што било се согледува како постварено а не повеќе како остварено, како отуѓено од сегашната егзистенција на тука-битието кое повеќе не го разбира изворно она предание кое традицијата му го (прет)поставува, предание чија актуалност се изгубила и опстојува како празна лушпа среде актуалната сегашност и проектите за иднината кои тука-битието (си) ги поставува - така тука традицијата се јавува како препрека која, со својата историчност, го спречува континуумот на самата таа историја, оптеретувајќи го опстанокот со себе, загрозувајќи го самиот тој опстанок на кого и му припаѓа, но чие време е поминато (што не мора да значи дека е “мртва” духовно, него само тоа дека се нема повеќе разбирање за неа - дека како таква, таа традиција е неразбирлива за сегашната егзистенцијално-повесна епоха на тука-битието). Историјата на онтологијата која следи по антиката Хајдегер ја зема како посреден доказ дека нешто во антиката се случило по што започнало отуѓувањето од изворното мислење на Битието. Веќе во средновековната метафизика се забележуваат траги кои укажуваат дека античките онтолошки поими се сметале за застарени, на кои им се додавани нови значења, во нови контексти итн. Со исчезнувањето на историската епоха од која изникнале, започнува едно отуѓување на онтолошките поими засновани во таа епоха, отуѓување кое трае до денес. Онтолошката деструкција затоа е нужна - бидејќи и покрај својата судбина во историјата на човекот и неговото мислење, тие останале релевантни за толкување на светот во кој таа историја се збиднува, што значи дека нивната смисла и значење не се изгубиле потполно и дека е потребно новата филозофија да изврши еден вид нивна рехабилитација со која тие повторно би “прозбореле”. Тоа би довело до битно преформулирање, искусување и предочување на модерната мисла спрема она изворното, деструкција на модерното секојдневие и јазикот со кој тоа се служи. Со други зборови животното искуство на модерниот човек би било коренито променето.

Потрагата по изворноста не значи и буквално враќање во антиката, ниту актуализирање на античката мисла како единствена и меродавна за духовноста на модерниот свет. Неизбежно е соочувањето со искривеноста на изворното искуство, кое довело до заборавот на Битието и нужната појава на нихилизмот во новиот век. Хајдегер тука користи еден поим кој прилично ја расветлува неизбежноста на заборавот- онтолошка диференција, поточно разликување на бивствувањето и бивствувачкото. Заборавот на Битието е заборав на бивствувањето и неговиот приоритет во однос на бивствувачкото. Хајдегер смета дека овој однос во историјата добил обратен контекст т.е. примат на бивствувачкото врз бивствувањето со што нужно историјата постанала историја на заборав на Битието. Старите Грци овие два поима не ги разликувале - немале потреба за тоа бидејќи времето во кое живееле не налагало некои посебни остри спротиставувања на овие два поими кои коегзистирале во античкото опишување на искуството со светот и она што постои. Хајдегер ги спомнува Платон и Аристотел како главни виновници што на време не го воспоставиле ова разликување, дека во нивните филозофии бивствувачкото првпат се јавува како она што е наспроти бивствувањето кое е потиснато во втор план и осудено на понатамошен заборав. Во "Ниче" Хајдегер пишува "Разликувањето на бивствувачкото и бивствувањето се покажува како она исто од кое потекнува секоја метафизика и од кое таа исто така, во подржување, исто и бега; се покажува како она исто што таа зад себе и надвор од својата област го остава како нешто за кое повеќе не размислува експлицитно и не треба повеќе да размислува."⁸ Во "Хегеловиот поим на искуството" тој напоменува дека за Хегел бивствувањето означувало реалност а под бивствувачко тој подразбирал она што како предметно и е дадено на свеста, во непосредно представување.⁹

Тој тука исто пишува: " За разлика од Хегел, ние зборот 'бивствување' го употребуваме како за она што Хегел заедно со Кант го вика предметност и објективност, така и за она што тој го представува како она навистина стварно и што го нарекува стварност на духот"¹⁰, и додава дека значењето на зборот бивствување не го извлекува, како Хегел, од грчкиот збор *einai* туку од *aletheia*, од нескриеноста и во нескриеноста, како

⁸ Hajdeger, Martin. "Niče", tom 2, Beograd: Fedon, 2009, 196

⁹ Види Хајдегер, Мартин. Шумски путеви, Плато: 2000, 121-122

¹⁰ Ibid. 122

присутност. Во “Ниче” Хајдегер укажува дека Платон и Аристотел го мислат бивствувањето од поимот *ousia*: присутност на постојното во неговата нескриеност. Прикажувајќи како *ousia* е изменет облик на она што го означувале како *physis*, Хајдегер ја изведува прет-ходноста на бивствувањето во однос на бивствувачкото кое секогаш значи нешто посебно постоечко, и кое следи по бивствувањето иако епистемолошки му претходи. Бивствувањето е она-општото на бивствувачкото. Во метафизиката, како што наведува Хајдегер, постојат доктрини кои изричито порекнуваат дека може да се каже било што за бивствувањето поради тоа што тој е најопшт поим па, за да се зборува за него треба да се мисли со поопшти поими од него што само по себе претставува контрадикција.

1.3. Историја на метафизиката- бивствување и бивствувачко

Самото разликување на бивствувањето од бивствувачкото претставува темел за секоја метафизика. Самата метафизика, вели Хајдегер, потекнува од таа разлика – но таа исто така бега од него. “Разликувањето на бивствувањето и бивствувачкото е непознат и неветемелен, а сепак секогаш баран темел на секоја метафизика.”¹¹ Секоја метафизика кој претендира на онтолошки систем мора да ја има предвид оваа разлика. Таа е суштинска за неа што се гледа и по нејзината улога во историјата на филозофијата. Така, во анализа на платоновитот поим *idea*, Хајдегер стриктно напоменува дека мора да се исклучат сите нововековни интерпретации на истата: *idea* за Платон не е некаков си “аспект за субјектот” туку она во кое дотичното бивствувачко ја има својата опстојност. *Idea* е она општото наспроти посебното, што имплицира дека таа е *koionon*, она што им е заедничко на повеќе ствари. Интерпретирајќи ја идејата како бивствување, Платон ја поставува како она што е пред секое бивствувачко, не само на начин на кој му придоаѓа него и на начин на кој владее со него. Бивствувачкото, така одредено, може да се спознае само на начин кој би имал карактер кој го мисли *physis*, така што *physika* е име за бивствувачкото, а знаењето што го спознава би било ‘над’, ‘надвор’ или на грчки *meta*. Така Хајдегер ја изведува метафизиката како знаење на бивствувањето, како знаење кое мора да биде ‘над’ *physis*, да го надминува. Со називот метафизика Хајдегер го искажува интерпретирањето на бивствувањето на бивствувачкото и со него ја искажува суштината на западната филозофија, која, од

¹¹ Hajdeger, Martin. “Niče”, tom 2, Beograd: Fedon, 2009, 197

Платон до Ниче, за него е всушност историја на метафизиката. Затоа, според Хајдегер, целокупната западна филозофија е идеализам. Друга забелешка што Хајдегер ја анализира се однесува на Платоновото воспоставување на *agathon* или врвното Добро, како врховна идеја, и тоа тој го споредува со ничеовото поставување на волјата за моќ како врховен (сепак метафизички) принцип. Хејдегеровото гледиште е дека историјата на метафизиката некако по себе, релативно независно од мислителите кои ја репрезентираат во секоја епоха, си го оди патот од Доброто како идеја кај Платон до ничеовата волја за моќ, како еден вид историја на интерпретација на бивствувањето. Кај Ниче бивствувањето се јавува како вредност, забележува Хајдегер но не смета дека и Платон својата врховна идеја ја сметал како вредност. “Затоа новиот поредок на метафизиката не само што се сфаќа како вредност, него и се воспоставува како вредност”¹² пишува Хајдегер утврдувајќи дека Платоновата интерпретација на бивството како идеја влијаело врз тоа човекот да мисли исклучиво во идеи и вредности. Платон го мисли бивствувањето како *idea* но како присутност која може да биде спознаена само посредно, доколку врховната идеја на Доброто е вкоренета во тоа познание и така го овозможува. Наспроти него кај Ниче го имаме поимот ‘вредност’ но поставен како услов за волјата за моќ, што значи бивствувањето, како можност на спознавање на бивствувачкото, значи сосем платонски. Со тоа Хајдегер сака да каже дека и Ниче припаѓа на таа платонова традиција на мислење на бивствувањето метафизички, иако самиот Ниче се поставил како сушта спротивност на Платон и неговото учење. Во списот “Преовладување на метафизиката” Хајдегер е експлицитен: “Метафизиката не може да се укине како било какво мислење.”¹³ Тој укажува на тоа дека довршувањето на метафизиката е подолготраен и покомпликуван процес од самата нејзина историја. Нејзиното преовладување не исчезнува туку само се преобразува на начин на кој се случува разликата која бивствувањето го дели од бивствувачкото и во кој процес е неминовно пропаѓањето на вистината на бивствувачкото. Анализирајќи ја историјата на метафизиката Хајдегер пред се се прашува за начинот на кој од платоновите *agathon* се дошло до ничеовата волја за моќ. Дали постои континуум и од каков вид е, ако воопшто е? Преку схоластичарите тој доаѓа до Декартовото *cogito ergo sum* а преку него до Кант чија филозофија Хајдегер ја

¹² Hajdeger, Martin. “Niče”, tom 2, Beograd: Fedon, 2009, 210

¹³ Хајдегер, Мартин. Предавања и расправе, Београд: Плато, 1999, 54

зема за круцијална во развојот на нововековната метафизика. Кај Кант, според Хајдегер се случува попредметување на бивствувањето и бивствувачкото. Со неговата интерпретација на бивствувањето како услов на можноста за постоење на бивствувачкото Хајдегер смета дека е отворен патот кон Ничеовиот поим 'Волја за моќ'. Кај Кант највисокиот принцип на метафизиката кажува дека условот на можностите на представување на представувањето е условот на можностите на представеното, тие него го сочинуваат. Представеноста тука се јавува како суштина на предметноста која е синоним за бивствувањето. Пред-ставувањето е земено како мислење, во смисла на декартовото *cogito sum*. Друг важен момент во нововековната метафизика Хајдегер го најдува во самото претставување т.е. во оној момент кога Платоновата *idea* почнува да се интерпретира како "*perceptum* на она *perceptio*", како претстава за субјектот кој, како таков, е втемелен со Декартовата филозофија а Хајдегер смета дека до полн израз дошол кај Лајбниц." Бивствовањето се сфаќа како систем од нужни услови со кои субјектот, и тоа со обзир на бивствувачкото како предметно, мора однапред да смета на темелот на својот однос со бивствувачкото."¹⁴ Така вредноста на трансформацијата на *idea* во *perceptio* станува одлучувачка за развојот на нововековната филозофија поставувајќи се во центарот на нејзината метафизика на субјективноста. Највнатрешното во неа Хајдегер го интерпретира како можност на бивствувањето да се покаже како услов за можностите на бивствувачкото, она представеното т.е. предметот. Третата сврзана алка меѓу *idea* и волјата за моќ Хајдегер ја најдува во заедничките точки меѓу Аристотеловата и Лајбницовата филозофија. Ако пред-ставувањето е суштина на основата на субјективноста на *subiekt*-от, тогаш Лајбницовото поставување на монадата како поединечно нешто, како субјект, е најрелевантно продолжение на интерпретација на бивството како основа за пред-ставување на бивствувачкото. Хајдегер кажува дека постои внатрешен однос меѓу бивствувањето на бивствувачкото и волјата за моќ како бивство, однос кој се појавува во Лајбницовата филозофија каде метафизиката на субјективитетот доаѓа до полн израз. Тука имаме удвојување на поимот на бивствувањето - тоа значи и предметност и, воедно, стварност. Во контрапунктен однос со средновековната филозофија, Лајбниц ги синтетизира значењата на поимите *potentiae* и *actus* во поимот

¹⁴ Hajdeger, Martin. "Niče", tom 2, Beograd: Fedon, 2009, 217

vis како единство на перцепцијата и апетицијата. Укажувајќи на сродноста на поимите potentiae и actus со Аристотеловото разликување на dynamis и energeia, Хајдегер укажува на сродноста на Аристотел со Лајбниц прашувајќи се притоа не е ли Лајбницовото истакнување на врската меѓу visa и energeia причина за нововековното искривување на оригиналното значење на поимот energeia по нејзиното средновековно толкување како actus. Лајбницовиот придонес Хајдегер го гледа во тоа што бивствувачкото со неговата филозофија постанало 'субјекасто', нешто што во себе тежнее кон представување, поим или процес кој потоа го превзема и развива Кант. Хајдегер заклучува дека треба бивствовањето да го согледаме како волја за моќ но така да тоа произлегува од суштината на платоновата idea " и со тоа ја повлекува разликата меѓу бивствувањето и бивствувачкото, но на таков начин да тоа разликување, непрашано како такво, го чини темелот на метафизиката."¹⁵ Хајдегер ја подвлекува нужноста на онтолошката диференција меѓу бивствувањето и бивствувачкото како суштинска за човековото мислење и прави напор да го осветли односот што таа го има со човечката природа. Онтолошката диференција е темел на секоја метафизика. Исто така, од неа е засегната и самата човекова суштина. Метафизиката може да се однесува на себеси и на тој начин да ја задоволи суштината на субјективноста која во неа се појавува како нејзина супстанција. Секој мислител од Декарт до Ниче говори за субјективноста, нагласува Хајдегер. Тој укажува дека од Декарт па наваму Умот е земен како cogitatio, како "способност на принципи, способност однапред да се пред-стави она што го одредува сето представливо во неговата представеност."¹⁶ Умот е способност на разликување на бивствувањето од бивствувачкото, а човекот, како што го мисли нововековната метафизика е субјект, односно способност за тоа разликување. Човековото искуство на бивствувањето ни дава до знаење дека тоа е најпразен и воедно најпотполн поим во неговата егзистенција. Тоа 'е' со кое го означуваме бивствувањето може секаде да се појави и сешто да означува. Неговата многузначност укажува на богатството можности што во себе тоа ги носи. Но сепак, неговата општост не значи дека тоа е налик некој контејнер во кој можеме се да вметнине, како што сликовито се изразува Хајдегер. Тој мисли дека на бивствувањето треба да се гледа дијалектички- како најпразен но воедно и

¹⁵ Hajdeger, Martin. "Niče", tom 2, Beograd: Fedon, 2009, 226

¹⁶ Ibid. 230-231

како најполн поим. Бивствувањето е она најопштото, најразбирливото, најсигурното, најупотребуваното, најзабораваното, најпразното, најискажуваното... разноврсноста на неговото појавување се состои од спротивности кои никако не можат да бидат случајни, тврди Хајдегер. Но сепак е внимателен кога е во прашање складот на човековиот однос со него- тој заклучува дека тоа е неутрален однос поради тоа што ние во секојдневието не обраќаме некое посебно внимание во однос на онтолошката диференција или поинаку речено, таа не не засега во нашата егзистенција иако е толку важна за истата. Тоа е причината која го имплицира заборавот на онтолошката диференција. Треба да се напомене дека заборавот на Битието за Хајдегер претставува онтолошки факт, фактична состојба на односот на човекот со Битието денес, и дека Хајдегер сака да тргне од него при расчистување на патот од заблудите на претходните мислителци. Една од тие заблуди е поврзувањето на идеите со вредностите. Поради поврзувањето на идеите со вредностите самиот карактер на бивствувањето како и неговото разликување од бивствувачкото, исчезнуваат. Она што ја одликува метафизиката во нејзиното довршување е “Светогледот”, смета Хајдегер. Тоа за него претставува основа на фактот дека тоталната власт врз бивствувачкото е можна само при довршувањето на метафизиката.

Нихилизмот е оној светоглед кој според Хајдегер го разоткрил крајот на метафизиката. Ниче е оној филозоф кој тоа најдлабоко и најумно го увидел иако, според мислењето на Хајдегер, ни тој не успеал да му избега. Во секоја фаза на метафизиката имаме одговарачки делници на патот, или нејзиниот развој, низ кои бивствувањето, хегеловски речено, доаѓа до себеси преку бивствувачкото “ во епохите на вистините кои нагло се појавуваат.”¹⁷ Во неговата студија “Ничеовите зборови: Бог е мртов” Хајдегер ни дава еден обид за следење на тој пат на бивствувањето до неговата суштина, или вистина. Тој тоа го нарекува ‘припремно мислење’. Тоа останува во близината на историјата (на метафизиката), но и во близина на науките чие искуство го зема во предвид мислејќи го бивствувањето во однос на бивствувачкото, обидувајќи се да ја надмине, или превлада постоечката метафизичка рамка во кој се случува судбината на бивствувањето, а со тоа мисловно засегнувајќи ја и судбината на западниот човек. Така, неговото ‘припремно мислење’ се усмерува кон ничеовата

¹⁷ Хајдегер, Мартин. Шумски путеви, Београд: Плато: 2000, 164

филозофија кое е “во знак на нихилизмот.”¹⁸ Метафорички или буквално, мислејќи на Ниче, Хајдегер вели дека неговите зборови ја “означуваат судбината на Западот во текот на неговата двеилјадигодишна историја.”¹⁹ Бивствувањето се мисли со обзир на бивствувањето но вистината на бивствувањето останува немислена- самото мислење во западната филозофија како да го прикрива фактот на бивствувањето, заборавајќи го и/или потиснувајќи го во себе. Така нихилизмот се јавува како вистинска судбина на западното мислење, и доаѓа на неговиот крај, на крајот од метафизиката. Ниче тоа најјасно го препознал и спознал, и неговото искуство со нихилизмот и обидите тој да биде превладеан се најзначаен момент во сегашната филозофија која, соочена со својот крај, не може повеќе да го игнорира тој факт т.е. нихилизмот, тој, ‘најнепријатниот од сите гости’. Со Ниче кој, според Хајдегер, се заплеткал во метафизиката, таа, преку нихилизмот се оградува од себеси порекнувајќи ја така својата сопствена суштина. Хајдегеровиот проект е насочен кон надминување на нихилизмот и доведување на вистината на/за Битието на чистина, и иако тој зборува за тоа како за ‘превладување на метафизиката’, тој во основа останува верен на метафизиката, но како онтологија, или, поточно, најадекватен начин да се открие и изрази таа вистина која, според него, лежи во самата срж на човековото тукабивствување. “Хајдегеровиот термин ‘Dasein’ исто така е поврзан со неговиот проект ‘деструкција на историјата на онтологијата’. Неуспехотна онтологијата во историјата на филозофијата се заснива на филозофската традиција која започнува од стварите, ентитетите, објектите, а не од Dasein- от. На тој начин традицијата не одразува како Dasein- от се однесува во светот, бидејќи Dasein- от секогаш се однесува спрема други суштества или предмети. Но традицијата со тоа го побркува проучувањето на битието на Dasein- от (онтологијата) со проучувањето на ваквите суштества. Филозофската традиција се брка себе со природните науки, поради тоа што филозофијата погрешно го сфаќа битието на Dasein- от како еден ентитет.”²⁰ Од ова може да се заклучи дека Хајдегер, иако ја напаѓа и критикува метафизичката традиција на филозофијата, тој всушност сака да ги исправи нејзините заблуди, од каде, имплиците, следува дека тој не сака да ја изврши таа негова ‘деструкција’ со цел да ја

¹⁸ Ibid. 166

¹⁹ Ibid.

²⁰ D’Amiko, Robert. *Savremena kontinentalna filozofija*, Beograd: Dereta, 2006, 103-104

отфрли метафизиката, туку напротив, да и го врати нејзиниот автентичен дух во кој тој верува дека ќе ја најде вистината, за Битието, човекот и нивната взаемност.

1.4. Ниче и нихилизмот

Нихилизмот како поим прв го употребил Фридрих Хајнрих Јакоби како ознака за Фихтеовиот идеализам. Руските писатели, Тургеев и, особено Достоевски на овој поим му дале социјален и религиозен, поточно анти-религиозна смисла и го вовеле во поширока интелектуална употреба, но Ниче му дава филозофско, онтолошко значење и смисла и го воведува во филозофијата на само нему својствен оригинален начин. Во книгата “Воља за моќ”, збирка на афоризми и фрагменти од оставштината планирани за неговото “главно дело”, Ниче посветува многу внимание на овој поим така да издавачите првото поглавје од книгата го нарекле “Европски нихилизам”. Ниче го употребува овој поим во контекст на западната филозофија, пред се на нејзината метафизика. Во есејот “Крајот на филозофијата и задачата на мислењето” Хајдегер напоменува: “Филозофијата е метафизика.” Тоа е во почетокот на есејот што само ја потврдува важноста на исказот и неговото значење за историјата на филозофијата. И Ниче истото го имал предвид кога се зафаќа со анализа на нихилизмот како, пред се, европска појава. Но, неговата анализа е непотполна како и неговото дело. Во книгата “Утопија на измена на светот” Михајло Ѓуриќ тврди дека Ниче повеќе експериментално отколку фактички се зафатил со нихилизмот, дека неговите ставови е подобро да се интерпретираат како мисловен обид отколку како готов производ. Ѓуриќ пишува: “ Не само дотолку што останало недовршено во формално-технички поглед, така што проговорува само од малубројните и расфрлани фрагменти, туку и по тоа што неговиот категоријален апарат е недоволно одреден и зацврстен, така да допушта можности на различни толкувања.”²¹ Според Ѓуриќ Хајдегер е оној кој вистински го вообличил филозофскиот контекст на нихилизмот, навистина, преку Ничеовата филозофија. Но Ѓуриќ исто така напоменува дека има дилема во филозофските кругови околу тоа како Хајдегер ја сфатил филозофијата на Ниче, т.е. дали воопшто го разбрал или пак ја разбрал подобро одошто Ниче, неговата (Ничеовата) филозофија. Од друга страна пак Ниче често го гледа нихилизмот низ призмата на неговиот главен филозофски поим - Вољата за моќ. Хајдегер, 30-40 години по смртта на Ниче и двата

²¹ Ѓуриќ, Mihajlo. Utopija izmene sveta, Beograd: Prosveta, Institut Drustvenih Nauka, 1979, 80-81

поими ги согледува отелотворени во техниката. Неговите анализи на овој современ општочовечки прахис ќе дадат и потстрек и насоки за натамошните истражувања на оваа тема која толку многу го засега современиот човек.

Ниче често правел поделби на нихилизмот- обично во контекст на Вољата за моќ. Така кај него имаме “активен” и “пасивен” нихилизам. Активниот потекнува од изобилството на снага на духот, пасивниот од неговата слабост. Активниот нихилизам се јавува кога еден дух го достигнува својот максимум, се јавува како вид активна деструкција, додека пасивниот е својствен на дух кој е на крајот на силите, негово назадување. “Песимизмот на силата” наспроти “песимизмот на слабоста”. Активниот нихилизам произлегува од вишок сила кој буди уривачки нагони додека пасивниот значи пад, деградација во однос на претходно постигнатото. Друга интересна поделба на нихилизмот е онаа на “непотполн” и “потполн” или “класичен”нихилизам. Непотполниот се повлекува, нема смелост да оди до крај, да ја оствари својата судбина со свои сили, каква таа и да била, сака да ги избегне последиците на сопствените барања. “Тоа е движење против метафизиката кое останува во нејзината сенка, кој успева под знамето на нејзините основни ставови.”²² Непотполниот нихилизам ја “заострува кризата на модерната култура дотолку што се ограничува на потполнување на празното место во трасцедентниот свет кое е створено со обезвреднување на највишите вредности, дотолку што се задоволува со поставување на нови вредности наместо старите, дотолку што бара поставување други вредности на старото место.”²³ Потполниот пак нихилизам, “совршениот” нихилизам е во знак на еден радикален критички став кој од корен ги превртува старите вредности во име на едно “Евангелие на иднината” кое ја има Вољата за моќ како цел и средство. Ништо половично, ништо делимично, фрагментарно, никакви реформи. Главна е одлуката одлучно да се раскрсти со дотогашните вредности и со надсетилниот свет како таков (како што е прикажан, замислен, изучуван и проучуван и догматски ставен Над главите на луѓето). Затоа за Ниче нихилизмот е еден вид божествен начин на мислење. Тој дури и се нарекува себеси “прв совршен нихилист на Европа”.

²² Ibid. 95

²³ Ibid.

Ничеовото видување на нихилизмот е значајно и по односот што тоа го има со метафизиката - имено Ниче, а по него и Хајдегер, го земаат нихилизмот за крајна, последна творба на западната метафизика внатре нејзината историја. Метафизиката за Хајдегер е историја на бивствувачкото, нихилизмот се јавува како нејзино разрешување, иако за Ниче нихилизмот е свртен против секоја метафизика така да останува двосмислено неговото мислење за припадноста на нихилизмот на историјата на метафизиката, како нејзина крајна консеквенца. Во секој случај, нихилизмот е тесно поврзан со историјата на Западот, тој Е самата таа историја. Историја на обезвредување на досегашните вредности. Нихилизмот стои како заклучно поглавје на оваа историја но исто така тој и припаѓа. Тој е знак, не само симптом, на исчезнување на еден свет на кого и му припаѓа, како негов внатрешен процес кој неумитно се случува, и фаталистички го доведува тој ист свет до опаѓање и крај, исто како што некогаш довел до негов блесок."Меѓутоа, пошто поставувањето на вредностите својот принцип го имаат во волјата за моќ, превладувањето на нихилизмот со неговото довршување во неговата класична форма се развива во интерпретација на бивствувачкото-во-целина како воља за моќ."²⁴ Ова Хајдегер го пишува за да ја потенцира поврзаноста на нихилизмот со вољата за моќ. Вољата како таква е присутна во филозофијата и пред Ниче, тврди тој повикувајќи се на Германскиот Идеализам, пред се Шелинг, како и поимот *appetitus* кај Лајбниц. Значи поимот на вољата го следи поимот нихилизам низ неговата историја, која е историја на Западниот свет, и обезвредувањето на највисоките вредности настанати во еден вид синтеза на Платон и Аристотел од една, и христијанството од друга страна, вредности кои доминирале (тогаш) скоро две илјади години. Затоа Ниче како колуминација на неговото образложение дека на тие вредности "им одзвонило", во "Ведра наука" ја раскажува приказната за Смртта на Бога, зборови кои ќе остават длабок и неизбришлив траг во културата и животот на луѓето во 20-тиот век, па се до денес. Еуген Финк во својата студија "Ничеовата филозофија" се прашува зошто во "Воља за моќ" две книги се посветени на смртта на Бога и одговара: "... смртта на Бога е двострука историја, историја која се случила, - и историја, која значи уште една идна задача."²⁵ Хајдегер

²⁴ Hajdeger, Martin. "Niče", tom 2, Beograd: Fedon, 2009, 87

²⁵ Fink, Eugen. "Nietzscheova filozofija", Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1981, 183

исто така му посветува посебна студија на овие Ничеови зборови.²⁶ Смртта на Бога означува и пад на вредностите на надсетилниот свет, и е тесно поврзана со нихилизмот. За тоа пишува Делез во својата студија за Ниче: "Човекот реагира против надсетилниот свет и вишите вредности, го порекнува нивното постоење, им одрекува било каква доблест." Но, кај Делез, нихилизмот е реакција и, како таков го одрекува и Бога и сите вредности, виши и нижи. За разлика од него, Хајдегер останува на тоа дека смртта на Бога представува обрачун со надсетилниот свет- со христијанскиот свет и неговата митологија, со Платоновите свет на Идеите и идеалите кои овие ги споделуваат."Зборовите: "Бог е мртов"значат: надсетилниот свет е без делотворна снага."²⁷ Сега преостанува само овој свет како единствено стварен. Но Ниче не запира тука- со тоа што ја објавил смртта на надсетилниот свет оваа стварност не се означува како реална- таа е и останува привид, она нешто што уметникот го ствара растварајќи ја стварноста на сетилното.Како што пишува Финк: "... – (она) што досега важело за вистинско битие, она безвременско-вечно, чистото Битие, само е мисловна конструкција и ништо повеќе. Но со тоа што така ги "превртува" (световите), тој го употребува баш она побивано разликување: она овоземното е всушност она метафизичкото кое е само измама, гол привид."²⁸ Ниче повеќе го цени привидот од стварноста, така да неговото отпревртување на световите добива смисла на начинот на кој Ниче ја врши таа диференција. Уметноста, а не Философијата или Науката е онаа која има главен збор кога е во прашање стварноста, таа е вистински начин да се превладее нихилизмот. Хајдегер во своето дело за Ниче назначува дека уметноста е вид Воља за моќ. Како таква таа е заблуда но таков вид заблуда која помага да се истисне лагата, неавтентичноста во човековиот живот. Таа е стимул на животот, таа го збогатува на начин на кој човекот повторно и повторно ги открива во себе и во светот бесконечните потенцијали на животот.

Хајдегер, определувајќи ја Ничеовата филозофија ја истакнува нужноста Ниче да ја постави Вољата за моќ како бивство на бивствувањето, како излез од нихилизмот и како сврха на постоењето, и во смисла на крајна цел, и во смисла на суштина на постоењето. Хајдегер укажува на тоа дека уште кај Лајбниц имаме зачетоци на

²⁶ Види Хајдегер, Мартин. Шумски путеви, Београд: Плато, 2000, 163-209

²⁷ Хајдегер, Мартин. Шумски путеви, Београд: Плато, 2000, 169

²⁸ Fink, Eugen. "Nietzscheova filozofija", Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1981, 182

назначување на Вољата како принцип, иако не како воља за моќ. Кај Ниче го добиваме овој поим- при што, како што пишува Хајдегер, моќта е тука како ознака за суштината на вољата па така од Хајдегер го добиваме изразот “воља за воља”. Моќта е “основна карактеристика на сето бивствувачко” така да при одредување на вољата не можеме да имаме предвид некое посебно бивствувачко ниту некој посебен начин на бивствување. Во својата анализа на поимот Воља, онака како е даден кај Ниче, Хајдегер пишува: “Вољата е моќ а моќта воља”²⁹, и објаснува: “Строго гледано, во смисла на Ничеовиот поим на вољата, моќта никогаш не може однапред да се постави како цел на вољата, како да се може моќта да се постави надвор од вољата. Пошто вољата е одлучна отвореност спрема самата себе, како господарење надвор од рамките на самата себе, пошто вољата е барање надвор, надвор од самата себе, тогаш вољата е моќност која се ополномошува себеси за моќ.”³⁰ Со таа интерпретација секоја воља е воља за моќ и, како што беше спомнато, моќта е нејзина суштина. Во изразот Воља за моќ Ниче мисли дека го пронашол клучот на бивствувањето, на извесен начин дека ја досегнал смислата на Битието, израз кој е клучен за Хајдегеровата филозофија. Но самиот Хајдегер не се согласува дека Ниче успеал, всушност, ни дека успеал да се отргни од метафизиката во своето мислење. За Хајдегер филозофијата на Ниче е повеќе налик отпревртен платонизам, значи сеуште метафизика, нешто налик нејзина круна, еден врв до кој стигнала метафизиката движејќи се преку своите внатрешни противречности. Хајдегер не се сложува целосно со Ниче. За него онтологијата не е антропологија иако го поставува човекот во нејзиното средиште, како нејзин клуч, како “пастир на Битието”. Неговата онтологија е различна од се претходно, од сите тези кои се појавиле на тој план. Хајдегер ја нагласува потребата да се добие една онтологија, која тој ја нарекува фундаментална, за да се доспее повторно на оној пат кој бил заборавен после неговиот ветувачки почеток во античко време. Неговата онтологија има повесен карактер, во чија основа лежи прашањето за смислата на Битието. Битието и повеста создаваат едена единствена целина која го трасира патот до зачетокот (кој е еден за разлика од почетоците кои се многу) и на тој начин му овозможува на човекот повторно достигнување до длабочините до кои стигнале античките филозофи, но на едно мета-ниво во кое е собрано целокупното досегашно

²⁹ Hajdeger, Martin. “Niče”, tom 1, Beograd: Fedon, 2009, 49

³⁰ Ibid. 50

движење на мислата за Битието. На тој начин може да се каже дека Хајдегеровата онтологија е еден вид метаонтологија која во средина ја има онтологијата на историјата сврзано со онтологијата на Битието. Битието и луѓето се неодвоиви, Битието “живее” за нас, а ние сме (луѓе) доколку го разбираме Битието. Рефлексијата на историјата пак, од своја страна, не е некое методолошко, проповедничко или тематско дополние на некој постоечки систем на онтологијата, туку стожер на една нова онтологија кој помага да се оформи едно учење за бивството на Битието. Ова учење би требало да се конституира така што би се деструирал апаратот на старата онтологија но така да неговата суштина, историскиот контекст и одделни достигнуања бидат инкорпорирани внатре новата онтологија. Тука-битието, како егзистенција во светот би требало, е повикано на извршување на таа задача, најмногу и поради тоа што човекот како тука-битие не може да ја исфрли така лесно онтологијата од својот свет. За Хајдегер човекот е нужно насочен кон метафизички прашања, што историјата му дава на право, и тој спонтано во својата егзистенција внесува некакви си свои одговори, кои би ги задоволиле неговите егзистенцијални потреби, иако обично тоа се некаков вид протоонтолошки одговори кои не ја доловуваат вистината во нејзиното вистинско светло. Уште еден аргумент повеќе за одржување на онтологијата и потребата од нејзино обновување. Хајдегер инсистира на историско освестување на новата онтологија иако едно од неговите две главни дела- “Битие и време” е ориентирано само кон егзистенцијата на човекот како тука-битие, и е типично кјеркегоровска во своите анализи, иако не запира на тоа. Историзирањето на онтологијата, односно на Битието, условено е и со секојдневната историзација на бивствувачкото но и додатно, епохално. Одлучувачка новина во Хајдегеровото промислување на филозофијата како суштински повесна е претолкувањето на Битието во историски ентитет. Тоа е содржина на мислењето на Битието како Случај.”Битието не е идеално нити “универзалија” во смисла на онтолошкиот реализам, туку присуствува (во “светот”) како историско случувачко.”³¹ Битието настанало во праисториско време како Случај и тоа, формално, ја одредува неговата суштина. Стекнување увид во ваквото одредување на Битието е можно само по исполнувањето на метафизиката. Случувањето на Битието не е настан кој се случува измеѓу другите, туку е Случај, кој трае цело време во историјата и кое е

³¹ Копривица, Часлав. Биће и Судбина, Београд: Завод за уџбенике, 2009, 183

“претпоставка за секое (внатре)историско случување- доколку за него се знае како за она што е.”³² Тој Случај се исполнува само ако мислењето се востанови во историјата и со тоа ја преобрази, со што би се отворил патот на перспективи, на мислењето и историјата, кои биле потиснати во претходните епохи, или на друг начин отргнати од автентичната егзистенција на човекот. За Хајдегер историјата е битен и нужен фактор во превладувањето на метафизиката од повеќе причини но најмногу поради развојот на техниката, која од своја страна, на свој својствен начин го спречува човекот да дојде до она-изворното, го откоренува од земјата и го сведува на уште еден прорачун. Човекот повеќе не се сеќава на својата автентичност, тој денес е оној кој неа ја заборавил, кој во себе не ја чува (повеќе) таа изворност која се јавила на почетокот на историјата на мислењето. Хајдегер инсистира на повторно обединување на мислењето и пеењет како единствен начин да се победи модерната алиенација, но на еден ненасилен, интелектуален пат. Техниката, пак, е израз на нихилизмот во модерно доба и како таква и припаѓа на метафизиката. Но техниката го отуѓува човекот низ своите процеси и тоа е нужност која колку и да и припаѓа не историјата, истата ја негира, а со неа и човекот, она што претставува негова суштина. Во “Прашање за техниката” Хајдегер пишува: “Суштината на модерната техника го изведува човекот на пат на она разоткривање со кое она-стварното секаде, повеќе или помалку очигледно, постанува состојба. Да се изведе на пат - тоа во нашиот јазик значи: да се упати. Она збирачко упатување кое го изведува човекот на патот на разоткривањето го нарекуваме судбина”.³³ Значи Хајдегер ја определува техниката како судбина на Западот. Тоа си има свои импликации. Хајдегер ја определува судбината на разоткривањето како нужна опасност. “Кога она-нескриеното повеќе не го засега човекот ни како предмет, туку исклучиво како состојба, и човекот внатре безпредметноста е само испоставувач на состојби – тогаш човекот е на самата ивица на провалијата”.³⁴ Човекот е загрозен во својата суштина, тој повеќе од машините, кои делуваат смртоносно, ја загрозува својата суштина, не можејќи повеќе да се сретне себеси во светот. Но Хајдегер има оптимизам, тој верува дека човекот може и мора да може, да ја надвлее судбината која техниката му ја наметнува. Хајдегер се повикува на стиховите на Хелдерлин:” ...но

³² Ibid. 184

³³ Хајдегер, Мартин. Предавања и расправе, Београд: Плато, 1999, 23

³⁴ Ibid. 25

каде е опасноста, расте и она спасоносното”. Неговата анализа во “Прашање за техниката” допушта внатре самата техника да се појават моменти кои на човекот би му допуштиле да се види, да се спознае себеси на еден достоинствен начин, да ја надмине алиенацијата предизвикана од продорот на техниката во полето на неговата егзистенција”. Секоја судбина на разоткривањето се случува од допуштањето и како допуштање”.³⁵ Значи во самата срж на техниката се случува допуштање за човекот да ја согледа својата суштина.

Според Хајдегер, оваа судбина не случајно сега се покажува во историјата. Таа е своевиден показател на изобличувањето на автентичниот однос на човекот спрема Битието. Самите ствари во ваквиот однос попримаат привид кој се наметнува во сегашноста така да се доаѓа до погрешни согледувања за нив како посебни, но и за целината во дадениот историски момент. “Хајдегеровото држење има поаѓалиште во феноменолошкото согледување на денешницата, на она што се привидува како цела и сама ствар, но статусот што на тоа му се дава е битно поинаков. Важно е тоа дека Хајдегер тоа еднострано покажувачко го нарекува несопствено, и тоа, впечатливо е, не само заради тоа што секое покажување на суштините низ феномените е нецелосно, туку затоа што она што баш сега, значи во овој и ваков, наш, повесен момент, се појавува е неавтентично, бидејќи ја препокрива самата ствар на традицијата, и тоа во два одлучувачки, меѓусебно сврзани обзира- и како традиција, доколку е присутна во сегашноста, но и како традиција на изневерување на изворното. Низ тоа појавното, значи, не се појавува само нејзината временски симултана суштина туку и севкупната повест/традиција која е заложена во таа суштина.”³⁶ Се чини како Хајдегер да сака да ја врати метафизиката ‘на вистинкиот пат’ бидејќи традицијата ја искривила толку многу што не може да се согледа себе. Треба да се нагласи дека една од критиките што Хајдегер му ги упатувал на својот учител Хусерл се однесува на незаинтересираноста на феноменологијата за историскиот аспект на било кој од проблемите што таа ги обработувала. Затоа кај Хајдегер е толку снажно присутна и нагласена историчноста, како еден од основните моменти на автентичност на феномените. Игнорирајќи ја таа историчност, феноменологијата западнала во

³⁵ Ibid. 29

³⁶ Копривица, Часлав. Биће и Судбина, Београд: Завод за уџбенике, 2009, 40

стапицата која стварите, со својата појавност, ја ствараат- феноменологијата не може да ги согледа изобличувањата кои стварите, историски-повесно, ги претрпеле. На тој начин традицијата го сокрива фактот дека е изобличена и дека треба едно критичко разградување на нејзината содржина за да се увидат суштинските моменти во неа, и оние кои ја одржале, и оние кои ја искривиле. Токму тука се согледува една од Хајдегеровите метафизички интенции- тој не сака да ја уништи метафизиката, туку само да го превлада нејзиното изобличување и заборавот во кој таа потонала. Затоа, и покрај сите новитети што ги вметнал во својата терминологија, кованици, неологизми итн., тој останува во рамките на метафизиката, но како една онтологија која критички ги расчистила сите свои заблуди од минатото. Еден од главните аргументи на Хајдегер за значењето на историјата е фактот дека “онаа обична, секојдневна состојба на опстанокот, па неговото секојдневно окружување (‘ситуација’), во себе суштински е интелегибилна.”³⁷ Поточно кажано, бивството на секое бивствувачко, со кое човекот е во секојдневен однос, “во себе носи траги на смисла”³⁸ што не значи и дека се е и умно, совршено, прозирно, непроменливо и значајно за човекот. Во оваа смисла, таа ‘панинтелибилност’ која Хајдегер ја наоѓа во светот, меѓу стварите, повеќе е во склад со Дилтај отколку со Хегел. Таа смисленост на која Хајдегер укажува, не е од типот ‘смисла на животот’, туку едноставно “аргумент дека фактичките склопови на животот не се само она што најпрво, онтички гледано, делува дека се туку се и носители на значења, интерпретации, вистини.”³⁹ Оттука Хајдегер ќе извлече заклучок дека човекот во себе си ја носи вистината за себе. Подоцна Сартр ќе ја потврди метафизичката основа на овие Хајдегерови ставови со тоа што ќе го воведо поимот на ништавило во човековите ‘фактички склопови на животот’.

1.5. Лудвиг Витгенштајн и неговите онтолошки позиции во *Tractatus Logico-Philosophicus*

За разлика од Хајдегер кој сметал дека човекот е нужно насочен кон метафизичките прашања, дека тие се составен дел од него, дека ја творат суштината на неговата

³⁷ Копривица, Часлав. Биће и Судбина, Београд: Завод за уџбенике, 2009, 49

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

егзистенција, Лудвиг Витгенштајн својата филозофска дејност, особено во раниот период, ја насочил кон докажување на тезата за бесмисленоста на метафизиката како таква, и ги подвргнал на остра критика метафизичките проблеми и системи. За време на неговиот живот тој објавил, покрај есејот “Некои примедби за логичката форма”, само една книга, “Tractatus Logico-Philosophicus”, која станала еден од стожерите на она што денес се нарекува аналитичка филозофија или неопозитивизам. Иако во подоцнежните години Витгенштајн се одрекнал од ставовите изразени во оваа книга, нејзиното значење е големо, особено за развојот на математичката логика и филозофија на јазик, а нејзиното влијание, особено на англиското говорно подрачје, и денес не стивнува. Tractatus-от е книга, мала по обем, која има свој оригинален начин на нумерација и оригинални тези кои ја засегаат целокупната човекова интелектуална дејност. Полето на истражување се протега од логиката до јазикот, од епистемилогијата до онтологијата, зафаќајќи ги психологијата, етиката и естетиката на еден критички начин кој уште од времето на објавувањето на Tractatus-от наишол на голем одек и бурно бил поздравен. Многумина не ги напуштиле идеите изнесени во Tractatus-от, иако самиот Витгенштајн да. Има контроверзи околу тоа дали во раната филозофија на Витгенштајн има или нема метафизика. Самиот Витгенштајн ставовите од Tractatus-от ги споредува со скалила кои, пошто веќе сме се искачиле преку нив, треба да ги отфрлиме. Ова би можело да значи дека во неговата рана филозофија има метафизика но со цел истата да се надмине, да ја снема, на некој начин. Tractatus-от најмногу е насочен, во истражувањата, кон логиката, јазикот и нивните меѓусебни релации но во почетокот имаме ставови кои се занимаваат со светот. Така, првиот став од Tractatus-от гласи: “Свет е се она што е случај”.⁴⁰ За Витгенштајн една од целите на истражувањето е да ја разјасни врската меѓу светот и јазикот. Неговото дело се потпира врз истражувањата и резултатите кои ги добиле Берtrand Расел и Готлоб Фреге така да проблемите со кои тие се занимавале ги наоѓаме во Tractatus-от. Неговиот критички ангажман доаѓа против позадината на општоприфатените ставови за логиката и јазикот. За него идејата дека логиката е идеална рамка на сите мисли оди заедно со идејата дека се има совршен логички ред во пропозициите на обичниот јазик- каде што има смисла имаме и логика, каде има логика мора да постои совршен

⁴⁰ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко-филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 11

логички ред. Така Витгенштајн мисли дека ќе се добие една коцепција за тоа како би изгледал еден совршен јазик кој ќе може да ги изрази сите мисли. Во Tractatus-от имаме замисла за идеална слика за логиката и јазикот. Тој сметал дека можат да се доведат до таков степен на совршеност така да логиката, како априорна, би ги разрешувала сама по себе своите проблеми, а јазикот сам по себе би ги спречувал бесмислиците и нелогичностите. Во својата дисертација за Витгенштајн Јелена Берберовиќ пишува: "Од самиот почеток Витгенштајн сметал дека основната задача на неговото мислење се состои од воспоставување на јасно разликување измеѓу она што може и она што не може да се мисли, измеѓу она што може и она што не може да се изрече, да би можело на тој начин да се заснова фундаментално разграничување без кое филозофијата не може: границата меѓу смислата и бесмислата."⁴¹ Според неа ставовите од Tractatus-от се изведени "по принципите на традиционалниот метафизички начин на мислење и претставува чисто и консеквентно конструиран филозофски систем кој одговара на дедуктивно-априорен филозофски метод".⁴² За Витгенштајн во основата на логиката на јазикот се наоѓа суштинската структура на светот. Така суштината на јазикот ја рефлектира суштината на светот, но тоа не може да се искаже, тоа, според него, се покажува. Прашање е дали ставовите во Tractatus-от се метафизички, но во секој случај обработуваат метафизичка проблематика. Подставот на ставот 1 гласи: "Светот е севкупност на факти не на ствари"⁴³ Фактот е означен како постоење на состојба на предметите и се што е случај е факт. Состојбите на стварите можат да постојат или да не постојат. Тоа е во тесна врска со пропозициите кои тоа го тврдат. Ставот 4.25 ни кажува: "Ако елементарната пропозиција е вистинита, состојбата на предметите постои, ако е лажна состојбата на стварите не постои". Светот е представен како тоталитет на вистинити пропозиции. Исто така, светот е тоталитет на факти. Фактите се представени со елементарни пропозиции кои, во суштина се комбинации од елементи. Логичката структура на елементарните пропозиции се содржи во логичката структура на состојбата на стварите која ја репрезентира. Со тоа добиваме дека логичките конституенти на елементарните пропозиции се совпаѓаат со логичките конституенти на дадената состојба на стварите. Фактот кој е представен со

⁴¹ Berberovic, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 15

⁴² Ibid. 11

⁴³ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко-филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 11

вистиносна елементарна пропозиција е логички изразен и е логички комплексен. Логичките конституенти на фактите- објектите се значења на логичките примитивни знаци кои комплетно ги опишуваат. Фактите се поврзани со пропозициите преку смислата. Врската меѓу пропозициите и состојбата на предметите е иснесена преку фактот дека светот се состои од тоталитетот на вистинити елементарни пропозиции. За Витгенштајн светот е “тоталитет на факти”(1.1) . Подставовите 1.11 и 1.12 разјаснуваат: севкупноста на фактите определува што е случај и , исто така, што се не е случај.”Светот е определен преку фактите и со тоа што се се факти”⁴⁴ Тоталитетот на фактите репрезентиран од тоталитетот на вистиносните елементарни пропозиции го представува светот. Елементарните пропозиции можат да бидат вистинити или лажни, тие имаат смисла. Исто така тие се дадени - и вистинитите и лажните. Тие означуваат што е а што не е случај. Фактите се внатрешно поврзани со елементарните пропозиции и нивната вистинитост. Но кај Витгенштајн го имаме и следниов став: “Фактите во логичкиот простор се светот”(1.13) Елементарните пропозиции можат да изразат една состојба на предметите само ако се во корелација со логичка слика. Елементарната пропозиција е логичка слика доколку содржи место во системот на репрезентации кои постојат како проективна релација кон светот. Елементарните пропозиции покажуваат можни состојби на стварите во логичкиот простор. Фактот е постоење на можни состојби на стварите. Фактот е претставен со вистиносни елементарни пропозиции во логичкиот простор. Логичкиот простор во кој фактите егзистираат не е приоритетен на логичкиот простор во кој пропозициите егзистираат - тој е еден. Логичкиот простор како поим има донесено многу контроверзи околу неговата природа. Некои го земаат за емпириски но други нагласено критикуваат дека е од метафизичка природа, дека репрезентира еден вид трансцедентална реалност, во кантовска смисла. Логичкиот простор е конституиран така да е заеднички на сите можни светови.”Затоа структурата на логичкиот простор не е дел од дескрипцијата на светот, туку е она што нејзе ја овозможува, она што е априори во секој однос на секој реален опис на светот.”⁴⁵ Логичкиот простор е еден вид пандан на физичкиот простор- каде имаме физикални објекти и процеси добиваме логички објекти и релации. Предметите, според Витгенштајн, ја сочинуваат супстанцијата на светот, тие се “едноставни,

⁴⁴ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 11

⁴⁵ Berberovic, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 40

меѓусебно поврзани и нивната егзистенција секогаш е нужна⁴⁶. Тие ги содржат сите можности на состојбите на стварите, чие севкупно постоење го дава светот.

Светот, според Витгенштајн, се состои од факти не од предмети. Состојбите на предметите се независни едни од други така што од постоењето на една состојба на стварите на можеме да го заклучиме постоењето или непостоењето на друга состојба на стварите. Секоја состојба на предметите се искажува преку елементарни пропозиции. Затоа и од вистината или лажноста на една елементарна пропозиција не може да се заклучи вистинитоста или лажноста на друга елементарна пропозиција. Елементарните ставови се изразени со комбинации од имиња кои стојат зад простите предмети кои ги образуваат состојбите на стварите. Но не се сите ставови елементарни. Постојат и сложени ставови, образувани од елементарните “со повторена употреба на логичкиот оператор на двојна негација, ни-ни. Овој оператор, како и други “логички константи” на простата негација, дисјункција, конјункција и импликација, кои се објасниви преку него, не претставува било кој предмет. Неговата употреба служи единствено да ја дистрибуира вистината и лагата меѓу оние елементарни ставови на кои тој делува”.⁴⁷ Елементарните пропозиции се неопходни за да се може да се изразат состојбите на стварите. Тие пак, се образуваат со комбинација на прости предмети. Тие се едноставни и поради тоа што ја творат супстанцијалноста на светот. Витгенштајн пишува:” Кога светот би немал супстанција, тогаш тоа дали еден исказ има смисла би зависело од тоа дали некој друг исказ е вистинит”.⁴⁸ Витгенштајн тоа не го допушта, иако наведува дека тие се сврзани како карики од еден ланец. Според него елементарните пропозиции се независни една од друга, а заедно, како тоталитет, го сочинуваат светот. Доколку тие би зависеле една од друга би било невозможно да се опише сликата на светот, вистинита или лажна. Секоја елементарна пропозиција си има свое одредено место во логичкиот простор. Тоа е место каде што нешто може или не може да биде, што зависи од вистинитосната вредност, а е сосем независно од (не)постоењето на некоја друга елементарна пропозиција во логичкиот простор. Иако за Tractatus-от се зборува како за дело кое припаѓа на филозофијата на логичкиот атомизам, тој не е (само) тоа. Со поимот на

⁴⁶ Ibid. 41

⁴⁷ Ejer, Alfred. Ludvig Vitgenstajn, Novi Sad: Mediteran, 2010, 34

⁴⁸ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко-филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 15

логичкиот простор Витгенштајн сака да ја покаже целината на светот, сосем спротивно на атомизмот на универзумот- додека се зборува за постоење или непостоење на состојбите на предметите се движиме во случајноста на случувањето на светот. Меѓутоа, во логичкиот простор се однесуваме спрема нешто што не може да биде поинаку, што на одреден начин имплицира имињата дадени за објектите (макар и формално) во логичкиот простор да се однесуваат апсолутно нужно спрема предметот кого го именуваат. Знакот кој стои за предметот нужно го поклопува и репрезентира. Во логичкиот простор фактите го сочинуваат светот.

Сликата, логичката слика е уште еден важен фактор во Витгенштајновиот *Tractatus*. Таа е состојба на предметите во логичкиот простор, како модел на стварноста, и така е поврзана да може да одсликува секогаш кога ја има формата на стварноста. Заедничко на сликата и отсликаното е формата на одсликување, која логичката слика не може да ја одслика, а која припаѓа на логичкиот простор. Она што логичката слика ја прави слика е отсликувачкиот однос, извесна координација меѓу неа и стварноста, поточно предметот кој го отсликува. Логичката слика има заеднички елементи со фактот, таа е еден вид посебен факт, а нејзината форма на отсликување е логична форма која истовремено е и форма на стварноста. Сликата, освен што има заеднички елементи со фактот, него и му се спротиставува, како нешто што од фактот отсликува. Витгенштајн пишува:” Ние си правиме себе слики на фактите”(2.1) Она заедничкото на сликата и фактот е формата на отсликување, т.е. она што сликата не може да го отслика. Како и состојбата на предметите, така и сликата може да биде сложена. На елементарните состојби на предметите им одговараат елементи на сликата.” Меѓусебниот однос на елементите на сликата ја даваат нејзината структура, а можноста на таа структура-нејзината форма на отсликување”.⁴⁹ Меѓусебниот однос измеѓу деловите на сликата го покажува меѓусебниот однос на предметите во (дадена) состојба на предметите. Со комбинација на елементите детерминистички се покажува дека сликата репрезентира како објектите за кои стојат елементите се комбинирани ако сликата е правилна. Сликата е факт. Начинот на кој елементите на сликата се комбинирани меѓусебно Витгенштајн го нарекува ‘структура на сликата’. Можностите овие елементи да бидат структурирани или комбинирани се нарекува ‘отсликувачка форма на сликата’.

⁴⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960, 209

Отсликувачката слика може да биде мислена како правила на отсликувањето кои се изложени во можностите на комбинации на елементите во структури кои ги претставуваат состојбите на предметите. Сликата има внатрешна релација со состојбата на предметите која ја отсликува, сликовна форма на сликата. Правилата кои се манифестираат во можностите за комбинациите на елементите во структури кои се отсликуваат како состојби на предметите се во основа правила преку кои сликата, како целина, е проектирана во стварноста. Така, можностите на комбинации на елементите на сликата во дадена структура се еквивалентни на можностите за проекција на сликата во реалноста што е поврзано со околностите на коректноста на сликата. Законите кои ја конституираат сликовната форма се закони со кои можеме да изведеме знаење за тоа како стојат предметите во стварноста од знаењето за вистиносната вредност на сликата.” Формата на отсликување е можност стварите да се однесуваат меѓу себе како елементите на сликата”(2.151).⁵⁰ Формата на отсликување е еквивалентна на законите на проекција кои ја одредуваат смислата на фактите во однос на сликата. Ако нема правила на проекција кои ги одредуваат околностите под кои една слика е исправна или не, тогаш не може да се зборува за слика и, според тоа, ни за елементи на сликата. Во ставот (2.1511) Витгенштајн наведува:” Сликата е така поврзана со стварноста; таа досега до неа”.⁵¹ Сликата досега до стварноста дотолку доколку е проектирана во неа, што значи доколку постојат правилата на проекција кои одредуваат дали сликата е вистиносна или не. Правилата на проекција ја конституираат внатрешната врска меѓу сликата и состојбата на предметите која сликата ја претставува, и овозможуваат знаење за тоа какви се предметите во стварноста, се разбира, од нашето знаење дека сликата е вистинита. Правилата на проекција ни овозможуваат да ја споредиме сликата со стварноста, тие одредуваат што на фактот му дава смисловна вредност во однос на сликата. За Витгенштајн сликата уште е и “...како некое мерило поставено врз стварноста”.(2.1512).Сликата може да ја отслика стварноста само ако со неа имаат заедничка логичка форма, т.е. форма на стварноста. “Отсликувачкиот однос се состои од подредувања на елементите на сликата и стварноста”(2.1514) За Витгенштајн секоја слика е логичка слика, и има своја смисла. “Нејзината смисла е во она што таа го покажува, а во сложувањето или несложувањето

⁵⁰ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 19

⁵¹ Ibid.

на нејзината смисла со стварноста се состои нејзината вистинитост или лажност.”⁵² Да би била вистинита сликата мора да биде смисловна. Но нејзината смисла не зависи од нејзината вистинитост. Во ставот 2.22 е назначено:” Сликата го претставува она што го претставува, независно од нејзината вистинитост или лажност, преку формата на отсликување”.⁵³Сликата може да отсликува не само вистинитосна состојба на предметите, туку и лажна, под услов таа состојба да претставува можност. За да знаеме дали една слика е вистинита или не треба да ја споредиме со стварноста. Според Витгенштајн нема априори вистинита слика (2.225).

Витгенштајновите истражувања околу тоа како пропозициите ја изразуваат својата смисла, претставувајќи одделни состојби на работите, оди преку неговото истражување на елементарните пропозиции. Една од замерките кои Витгенштајн ги имал кон Расел и Фреге е тоа дека тие не успеале јасно да ги претстават овие пропозиции, да ја доловат нивната суштина. Кога еднаш би се разјаснила суштината на елементарните пропозиции, Витгенштајн верува дека ќе имаме се што ни е потребно за да ги разбереме релациите меѓу елементарните пропозиции и логичките пропозиции, негацијата и импликацијата итн. Витгенштајн прв дошол на идеја дека смислата на пропозицијата зависи од правила на проекција кои ги координираат пропозиционалните знаци внатре состојбата на работите. Смислата на пропозицијата е идентична со правилото кое ни овозможува да го отчитаме пропозиционалниот знак, како што е употребен во дадена ситуација. Пропозицијата би претставувала пропозиционален знак, употребен во дадена ситуација така да изразува смисла. Пропозицијата ни дава опис како стојат работите доколку таа е вистинита. Таа е во внатрешен однос со стварноста која ја репрезентира, таа е “слика на стварноста”. До поимот на елементарни пропозиции Витгенштајн дошол преку теоријата на логичкиот атомизам, која впрочем доследно и ја употребувал во *Tractatus*-от. И во светот и во јазикот и во логиката мора да се дојде до базични поими, нешто што е елементарно, таму каде анализата мора да запре. Елементарните пропозиции се такви. Тие може да ја отсликаат секоја стварност чија форма ја има (2.171). Според Витгенштајн секоја слика е и логичка слика (но не, на пример, секоја слика е просторна). Под третиот став

⁵² Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960, 210

⁵³ Витгенштајн, Лудвиг. *Логичко-филозофски трактат*, Скопје: Магор, 2002, 21

Витгенштајн наведува: "Логичката слика на фактите е мисла".⁵⁴ На тој начин тој воспоставува релација меѓу светот и мислата. Под 3.01 стои: "Целокупноста на вистинити мисли е слика на светот".⁵⁵ Вистинитите мисли се и логички- за Витгенштајн е невозможно да се замисли нешто нелогичко бидејќи тоа би претставувало доказ дека можеме нелогички да мислиме.

Елементарниот став се состои од имиња, тој е врската на имињата. Она што ни овозможува да препознаеме еден елементарен став е околноста деканему не може да му противречи друг елементарен став. Елементарните ставови градат една кохерентна целина. "Елементарните ставови се класа меѓусебно независни ставови. Од еден елементарен став не може да се дедуцира ништо друго освен тој самиот и имињата кои го сочинуваат."⁵⁶ Ако светот е целокупност на факти, проблемот на мисловно-јазичкото отсликување на светот се сведува на проблемот на мисловно-јазичкото отсликување на фактите"⁵⁷ Клучна улога во ова има ставот. Неговото објаснување претходи на објаснувањето на мислите.

"Во ставот мислите се изразуваат сетилно опазливо" (3.1). Свкупноста на ставовите го сочинуваат јазикот. Ставот е слика на стварноста. Со ставовите се опишува светот, вистинити или лажни. Ако нешто не е ни вистинито ни лажно, не е став. Витгенштајн разликува став и ставен знак. Со ставниот знак се изразува мислата, а се состои од елементи, зборови кои се однесуваат меѓу себе во него на одреден начин. Тоа би имплицирало дека ставот и ставниот знак се нешто сосема различно. Во (3.12) Витгенштајн пишува: "Знакот со кој ја изразуваме мислата го нарекуваме исказен (ставен) знак. А исказот (ставот) е исказен (ставен) знак во својот проективен однос кон светот".⁵⁸ Едноставните знакови на ставот одговараат на предметите така да името значи предмет и го застапува во ставот. Името не е подложно на понатамошна анализа, тоа е првобитен знак." Ставот својата логичка форма ја покажува само на еден единствен начин"⁵⁹. Тој не е мешавина од зборови туку е артикулиран. Во (3.1431) Витгенштајн пишува: "Суштината на исказниот знак станува јасна ако него го

⁵⁴ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 22

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 48

⁵⁷ Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960, 211

⁵⁸ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 23

⁵⁹ Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 45

замислиме составен од просторни предмети (како маси, столици, книги) место пишани знаци. Заемната просторна положба на овие ствари ја изразува тогаш смислата на исказот⁶⁰. Оваа идеја Витгенштајн ќе ја употребува и понатаму, во втората фаза, кога зборовите ќе ги споредува со прибор за алат.

Ставот има смисла веќе со самото тоа што е став, тој не се конституира потоа, во некаков контекст, туку е дел од самиот став, од неговата суштина. Со ова Витгенштајн се оградува од Фреге за кого ставовите одпосле стануваат смислени или не. Ставот не го изрекува својот смисол, тој го покажува. Смислата на ставот се сфаќа од самиот став, без обзир на неговата вистинита вредност. Една од карактеристиките на ставот е тоа што тој со стари изрази може да ни соопшти нови смисли. Тој е опис на состојбите на работите и е поврзан со нив. Можноста на ставот се заснива врз принципот на застапување на предметите со знакови. Така едно име стои за еден предмет, друго за друго итн., но меѓусебно поврзани така да сочинуваат една целина која, како жива слика представува состојба на предметите. Да се разбере еден став значи да се знае што е случај ако тој е вистинит. Ставот може да биде вистинит или лажен бидејќи е слика на стварноста (4.06). Секој дел од ставот кој ја карактеризира неговата смисла е наречен израз или симбол. Во (3.31) Витгенштајн додава: "Самиот став е израз". Но, тој не е само знак. Витгенштајн разликува симбол и (јазичен) знак. За него: "Знакот е она што е сетилно опазливо во симболот". Два различни знаци можат да имаат ист симбол и обратно, два различни симболи можат да припаѓаат на ист знак. На тој начин ставот различно се претставува- како сетилно опазлив и како нешто што постанува сетилно опазливо откако ќе биде означен со ставен знак. Како што беше спомнато, основните конституенти на ставот се зборовите. И исто како што некоја состојба на предметите може да се разложи на едноставните предмети кои ја сочинуваат, така и ставот може да се разложи на основните зборови, односно на имиња. Името има значење, ставот има смисла. Значењето на името е сврзано за предметот кој тоа име го репрезентира во ставот. Вон ставот имињата немаат значења. Витгенштајн ни дава еден интересен пример за споредба, на кој начин ставот е слика на стварноста- имено тој однос е сличен со односот што нотното писмо го има со грамофонската плоча- на ист начин на кој грамофонската плоча го "преведува" нотното писмо, ставот ја пресликува

⁶⁰ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко-филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 24-25

стварноста. Друг пример за споредба е оној на алфабетното писмо и неговото фонетско изговарање.

Во поговорот на Tractatus-от Гајо Петровиќ има посветено посебно внимание на Витгенштајновите размислувања за вистиносната функција. Тука пишува:” Расправајќи општо за сликата, Витгенштајн вели дека смислата на сликата (на она што се прикажува) е независна од нејзината вистинитост или лажност , дека вистинитоста или лажноста на сликата се состои во сложување или несложување на нејзината смисла со стварноста”.⁶¹ Сликата треба да се спореди со стварноста за да се утврди нејзината вистинитост или лажност; не постои априорна вистинитост на сликата.

Се што вреди за сликата вреди и за ставот. Ставот може да го разбереме само ако знаеме што е случај, кога со него за некоја состојба тврдиме дека е случај, но a priori не можеме да знаеме како стојат работите. Ставот го разбираме преку неговите составни делови, така да можеме да го разбереме независно од состојбата на предметите која ставот ја тврди. Како со анализа на фактите доаѓаме до состојбите на предметите, така со анализа на ставовите доаѓаме до наједноставните, елементарни ставови кои се состојат од едноставни симболи, имиња а со кои се тврди постоење на една состојба на предметите. Витгенштајн тврди дека со анализа на ставовите мора да се дојди до елементарните ставови. Тој пишува:” Дури и да е светот бесконечно комплексен така да секој факт се состои од бесконечно многу состојби на предметите, и секоја состојба на предметите е составена од бесконечно многу предмети и тогаш би морало да постојат предмети и состојби на работите”(4.2211). Бидејќи елементарниот став тврди постоење на некоја состојба на предметите, неговата вистинитост или лажност зависи од постоењето на состојбата на предметите. А бидејќи светот е постоење на севкупноста на постоечките состојби на предметите, наведувањето на сите вистинити елементарни ставови потполно го опишува светот. Сливковната теорија на елементарните ставови покажува дека мора да постојат ставови кои се директно поврзани со светот, бидејќи нивното значење не е изведено од други ставови. Елементарните ставови Витгенштајн понекогаш ги нарекува и атомски. До поимот елементарни ставови Витгенштајн дошол преку теоријата на логичкиот атомизам, чие влијание и застапеност се забележува низ целиот Tractatus.” И во светот, и во јазикот, и

⁶¹ Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960, 214

во логиката, во анализата на сложените поими мора да се дојде до нешто што е елементарно, едноставно (4.221), каде анализата мора да запре. Во светот тоа би биле предметите, во јазикот имињата, а во логиката елементарните ставови”.⁶² Имињата, како основни елементи на елементарниот став, со своите меѓусебни врски го конституираат елементарниот став. На еден елементарен став, или пропозиција, не може да му противречи друг елементарен став. Со ова Витгенштајн ја нагласува кохерентноста меѓу елементарните ставови.

“Бидејќи сите состојби на предметите меѓусебно се независни и од постоењето на една состојба не можеме да заклучиме постоење на друга состојба на предметите, сите комбинации на постоење или непостоење на одредени состојби на стварите што се можни математички, можни се и стварно. Тоа значи дека можеме точно да го пресметаме бројот на можности со обзир на постоење или непостоење на одреден број состојби на предметите”.⁶³ Со бројот на постоење или непостоење на одреден број состојби на предметите се поклопува бројот на вистиносните можности на еден број елементарни ставови. на еден став зависи од вистинитоста или лажноста на елементарните ставови кои го сочинуваат, на сличен начин на кој постоењето на еден факт зависи од постоењето (или непостоењето) на состојбата на предметите кои го прават тој факт. Со други зборови, секој став е вистиносна функција на своите елементарни ставови, додека елементарниот став е вистиносна функција на самиот себе.” Елементарните ставови се вистиносни аргументи на ставот”.⁶⁴ Смеслата на вистиносната функција на некој став е функција на смеслата на тој став. Ставовите не се само вистинитосни функции на елементарните ставови, туку и резултат од вистинитосните операции врз нив. Структурата на ставовите стојат, имено, во меѓусебни внатрешни односи кои можат да се изразат така да еден став се прикаже како резултат на операциите кои го произведуваат од други ставови. Вистинитосните функции на елементарните ставови пак, се производ на вистинитосните операции врз нив. Од елементарните ставови со вистинитосни операции добиваме вистинитосни функции и, понатаму, вистинитосни функции на вистинитосните функции, кои се исто така, вистинитосни функции на елементарните ставови. Вистинитоста на ставот на различни

⁶² Berberović, Jelena. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 48

⁶³ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960, 215

⁶⁴ Ibid.

начини може да зависи од вистинитоста на елементарните ставови, односно за исти елементарни ставови можни се различни вистинитосни функции. Вистинитосните вредности на одреден број елементарни ставови може да бидат комбинирани на одреден број начини, а овие комбинации од своја страна да се комбинираат со вистинитосните вредности на сложен став. “Точниот број можни комбинации лесно може да се израчуна по формулите на математичката комбинаторика. Но сите можни комбинации не ги прикажуваат вистинитосните функции на елементарните ставови”.⁶⁵ Витгенштајн прави анализа по која докажува како при само две вистинитосни вредности, вистинитосните можности на два елементарни става можат да се комбинираат на четири начина, кои пак можат, во комбинација со вистинитосните вредности на сложен став, да дадат шеснаесет различни решенија при што, како Витгенштајн анализира, некои од нив не се вистинитосни вредности на двата почетни елементарни ставови.

Витгенштајн обрнува посебно внимание на двата најекстремни случаи на вистинитосните вредности на ставовите- тавтологијата и контрадикцијата. Првиот е случај во кој ставот, без обзир на вистинитосните функции на своите елементарни ставови, е секогаш вистинит, вториот е случај кога е секогаш лажен. Бидејќи и во двата случаи вистинитосната вредност на ставот е независна од вистинитосната вредност на елементарните ставови, овие ставови не претставуваат вистинитосни функции на елементарните ставови. Понекогаш Витгенштајн воопшто негира дека тавтологијата и контрадикцијата се ставови бидејќи, според него, тие, наспроти ставот, ‘покажуваат дека не кажуваат ништо’(4.461). Како секој став е вистинитосна функција на елементарните ставови, тавтологијата и контрадикцијата тоа не се (вистинитосни функции). Тоа, забележува Витгенштајн, произлегува од самата дефиниција на тавтологијата и контрадикцијата. Нивната вистинитосна вредност не зависи ни од постоењето или непостоењето на било која состојба на предметите. Понатаму, секој став е слика на стварноста. Витгенштајн тоа за тавтологијата и контрадикцијата го негира. Но, од друга страна, за нив тврди дека се крајни случаи на ставовите:” Меѓу можните групи на вистинитосни услови има два екстремни случаи. Во едниот случај исказот е вистинит за сите вистинитосни можности на елементарните искази. Велиме, вистинитосните можности се тавтолошки. Во другиот случај исказот е лажен за сите

⁶⁵ Ibid. 216

вистинитосни можности: вистинитосните услови се противречни. Во првиот случај исказот го нарекуваме тавтологија во другиот случај контрадикција”.⁶⁶ Значи, тавтологијата и контрадикцијата се ставови, специфични и по тоа што нивната вистинита вредност не е одредена од вистинитосните вредности на нивните елементарни ставови. Но, тие не ја отсликуваат стварноста бидејќи, како што пишува Витгенштајн: “...Тие не прикажуваат никаква можна ситуација. Зашто првата ги допушта сите можни ситуации, додека втората ни една. Во тавтологијата условите на согласност на светот заемно се укинуваат, така што таа не стои во никаков претставувачки однос со стварноста”.⁶⁷ Витгенштајн не сака да целосно да порекне дека тавтологијата и контрадикцијата се ставови и поради тоа што тоа би значело дека тие не претставуваат ништо друго освен бесмислени комбинации на симболи кои немаат ни вистинита вредност. Тие, за него се, додуша без смисла, но не и бесмислени. Тие Витгенштајн ги сместува во симболизмот ‘и тоа слично како што “0” му припаѓа на симболизмот на аритметиката’(4.4611). Проблемот дали тавтологијата и контрадикцијата се или не се ставови Витгенштајн го решава така што ги допушта и двете варијанти бидејќи тие претставуваат гранични случаи на ставот. За него:”...Тавтологијата и контрадикцијата се гранични случаи на врска на знаци, имено, нејзино разрешување”.⁶⁸ Во ставот (6.22) Витгенштајн наговестува дека за тавтологијата може да се зборува како за слика на логиката на светот.

Преку разликувањето на ставот и тавтологијата Витгенштајн ги разрешува прашањата за врската меѓу логиката, математиката и природните науки. За Витгенштајн природните науки ги искажуваат своите резултати со вистински ставови а логиката и математиката со полу- или псевдо ставови, односно тавтологии кои се претставени преку формулите кои се вистински резултат на логичките и математичките истражувања. Според Витгенштајн нема вистинитосни ставови надвор од природните науки:” Целокупноста на вистинити искази е целокупната природна наука (или целокупноста на природните науки)”⁶⁹Под поимот на природна наука Витгенштајн не ги мисли само природните науки во вообичаена смисла на зборот, туку сите науки

⁶⁶ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 62-63

⁶⁷ Ibid. 64

⁶⁸ Ibid. 65

⁶⁹ Ibid. 47

кои имаат емпириски карактер. Така и психологијата експлиците е вброена во природните науки. За општествените науки Витгенштајн не кажува ништо, но може да претпоставиме дека и тие се вброени во природните науки. Покрај тврдењето дека сите вистинитоносни ставови припаѓаат на природните науки, Витгенштајн посебно внимание обрнува на оние ставови кои тој ги нарекува ставови на логиката. За нив тврди дека суштински се разликуваат од другите ставови и дека треба да се сметаат како посебни, да им се осигура 'единствена положба'. Посебен белег на логичките ставови е тоа да по самиот симбол можат да бидат познати како вистинити, и во овој факт лежи цела филозофија на логиката. Тоа е можно бидејќи логичките ставови не се слика на никакви можни состојби на предметите па никакво можно искуство не може ни да ги потврди ни да ги одрекне. Со тоа, налик тавтологијата и контрадикцијата Витгенштајн ги искажува логичките ставови како гранични случаи на ставот, аналитички ставови. Во сфаќањето на логичките ставови како гранични случаи, како тавтологиите и контрадикциите, Витгенштајн дошол до одредени резултати во логиката и некои нејзини проблеми. Еден од тие проблеми била можноста на аксиоматска формулација на логиката. Така, цела симболична логика може да се изведе од мал број недокажани примитивни ставови т.е. аксиоми. Ако претпоставиме дека логичките ставови ги прикажуваат фактите, тоа би значело дека од мал број утврдени факти да можеме да изведеме бесконечно многу непознати факти. Но, поради тоа што фактите меѓусебно се независни и бидејќи од некоја состојба на предметите не можеме ништо да заклучиме за постоењето или непостоењето на друга состојба на предметите, не можеме да изведуваме непознати факти од мал број познати освен ако не ги претпоставиме логичките ставови како тавтологии. Така, од мал број аксиоми може да се изведат бесконечно многу логички ставови, а и поради тоа што " ... Сите ставови на логиката кажуваат исто. Имено ништо." (5.43)⁷⁰ Тоа што сите логички ставови искажуваат исто (т.е. ништо) не ја дозволува само можноста да се аксиоматизира логиката, туку и отвора можности за конструирање на различни логички аксиоматски системи. Бидејќи сите логички ставови се тавтологии, немаме некакви ставови кои по нешто се специфични и се поопшти и специјални. Сите се 'подеднакво оправдани'. Никој, сам по себе, не е ни аксиом ниту изведен став. Самиот човек избира

⁷⁰ Ibid. 79

кои ставови ќе ги земе за аксиоми, и колкав ќе биде нивниот број. Цела логика така, можеме да ја изведеме и од еден единствен основен закон. Бидејќи логичките ставови се тавтолошки, при изведувањето и докажувањето на тие ставови нема никаква произволност. Во логиката 'процесот и резултатот се еквивалентни', а доказот служи како помошно механичко средство за препознавање на тавтологијата. Доказот на еден смислен став покажува дека нешто е онака како тој тврди, секој став е форма на доказ и свој сопствен доказ. Со сфаќањето за логичките ставови како тавтологии имаме уште една придобивка- улогата на логиката во емпириските науки. Витгенштајн смета дека баш поради тоа што логичките ставови се тавтолошки, со тоа се и безсодржајни, празни и така не можат да внесат некаква содржина која е туѓа на предметот на испитување, и со тоа логичките аксиоматски системи можат успешно да се применуваат при изведување на заклучоци за стварноста.

1.6. Логицизмот како поглед на светот- Филозофијата и Неискажливото

Што се однесува до математиката, Витгенштајн во периодот на Tractatus-от ги споделува ставовите на Расел и Фреге, и го застапува логицистичкото стојалиште според кое цела математика може да се изведе од логиката. Математиката тој ја нарекува 'логичка метода'. За него и математичките ставови се псевдо-ставови, не изразуваат никаква мисла и нивната точност можеме да ја верификуваме без нужно споредување со фактите Меѓутоа тој прави и разлика- "Логиката на светот, која логичките ставови ја покажуваат во тавтологии, математиката ја покажува со равенки".⁷¹ На крај, Витгенштајн никогаш докрај не го разјаснил својот став за односот меѓу логиката и математиката.

За филозофијата, од друга страна, ставот на Витгенштајн е прилично јасен. Според него таа не треба да биде како природните науки, ниту нив им припаѓа, туку таа е активност со која ние ги разјаснуваме ставовите кои припаѓаат на природните науки. За Витгенштајн, никакви филозофски ставови не се можни. Филозофските ставови тој ги означува како бесмислени класи на зборови. Значи, тие не се ни вистинити ни лажни, туку едноставно бесмислени. Затоа за филозофските проблеми не може да се најдат одговори, него само може да се утврди нивната бесмисленост. Ставот (4.003) во

⁷¹ Ibid. 114

Tractatus-от гласи:” Повеќето ставови и прашања кои се напишани во филозофските трудови не се лажни, туку бесмислени. Оттаму, на прашањата од овој вид воопшто не можеме да одговориме, туку само да ја утврдиме нивната бесмисленост. Повеќето прашања и ставови на филозофите почиваат на тоа што ние не ја разбираме логиката на нашиот јазик. (Тие се од оние прашања како дали доброто е повеќе или помалку идентично од убавото). И затоа не е за чудење што најдлабоките проблеми, всушност, не се никакви проблеми.”⁷² Значи, како што тврди Витгенштајн, проблемот на филозофските ставови во основа го има проблемот на логиката на јазикот. Затоа, филозофијата, како активност, треба да се концентрира врз овој проблем, односно проблемот на јазикот. На едно мест Витгенштајн за филозофијата пишува како за ‘критика на јазикот’. Нејзината цел би била логичко разјаснување на мислите, што значи дека таа треба да биде активност а не теорија. Таа активност е над или под природните науки, но никако не е една од нив. Таа, како активност, би требало да помогне при разјаснувањето на ставовите на природните науки. Всушност, разјаснувањето на ставовите, Витгенштајн го наведува како главен резултат од бавењето со филозофија (како активност). Таа треба да ги разјасни матните и неодредени мисли, и да го разграничи подрачјето на она што може да е мислено од она што не може.” Таа ќе го означи она што не може да се искаже, со тоа што јасно ќе го прикаже она што може да се искаже”.⁷³ За Витгенштајн, се што може да се каже може да се каже јасно. Оттаму и потребата од филозофијата, бидејќи не ни се дадени сите мисли чисто и јасно, некои мора да ги разјаснуваме. Витгенштајн дава претпоставка дека филозофските ставови би говореле за тоа што може а што не може да се изрече. Тие би говореле не за стварноста, туку за онаа логичка форма во која ја спознаваме стварноста. Но Витгенштајн, од друга страна, смета дека не се можни никакви ставови за логичката форма бидејќи логичката форма е она нешто што е заедничко на ставот и стварноста, така што секој став ја покажува логичката форма, но ниеден не може да каже нешто за неа. За да може, ставот би требало да стои надвор од логиката, што значи надвор од светот, а тоа е невозможно. Како што ја докажува неможноста на филозофските ставови да кажат нешто за логичката форма, односно за формата на ставовите, така Витгенштајн ја докажува и бесмисленоста и неможноста на

⁷² Ibid. 37

⁷³ Ibid. 48

филозофските ставови да кажат нешто за вредноста. Ставовите можат да искажуваат нешто само за светот, а тој е онаков каков што е, во него се случува така како што се случува, и не постои априори смисла или некаква вредност која на светот му е дадена.“Смислата на светот мора да лежи вон него”⁷⁴ заклучува Витгенштајн. Затоа не се можни никакви ставови за смислата на светот, таа е неизречлива. Што се однесува до вредноста, Витгенштајн мисли дека и кога би ја имало во светот ‘таа не би имала вредност’. За вредноста да би имала вредност таа би морала да биде вон сето случување и бивствување, бидејќи сето случување и бивствување е случајно, и, според тоа нема вредност. Ако вредноста би била во светот, тогаш и таа би била случајна и, според тоа, без вредност. Поради тоа што вредноста нужно мора да се наоѓа вон светот, Витгенштајн тврди дека не се можни никакви ставови за вредноста. Според него, Етиката не може да се искаже, таа е ‘трансцедентална’. Витгенштајн додава и тоа дека етиката и естетиката се едно. “Покрај филозофската логика, етика и естетика, во областа на неизречливото припаѓаат и проблемите на филозофската антропологија, метафизика и филозофијата на религија”.⁷⁵

Метафизичките прашања, посебно оние кои го засегаат човековиот живот како таков, за Витгенштајн не можат ни да бидат поставени, а не пак да се најде некаков одговор на нив. Решението на прашањето за животот, пишува тој, лежи вон просторот и времето, и тоа прашање не е во надлежност на природните науки. Тоа, за Витгенштајн, е мистично, исто како и светот во кој живееме:“ Она мистичното не е каков е светот, туку тоа што тој е”.⁷⁶ Според Витгенштајн постои она мистичното, тоа не може да се искаже туку само да се покаже, но, и покрај тоа негово постоење, место за загатка нема:“ За одговор што не може да се искаже, не може да се искаже ниту прашање. Загатката ја нема. Ако некое прашање воопшто може да се постави, тогаш на него може и да се одговори”.⁷⁷ Но, од друга страна, Витгенштајн вели дека и да бидат решени сите можни научни проблеми, човековите животни проблеми со тоа воопшто да не бидат опфатени. Со тоа тој уште еднаш ја потенцира разликата меѓу природните науки и човековиот живот.

⁷⁴ Ibid. 123

⁷⁵ Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960, 225

⁷⁶ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко-филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 126

⁷⁷ Ibid. 127

Доследен на своето тврдење дека во филозофијата нема цврсти ставови, дека таа треба да биде само активност на разјаснување на мислите и покажување на неизречливото, Витгенштајн бара од својот читател да ги признае ставовите на Tractatus-от како бесмислени, откако веќе го разбрал она суштинското во нив.” Сакајќи да биде консеквентен, Витгенштајн и сите филозофски ставови кои се содржат во неговата сопствена книга ги прогласува за бесмислени. Тоа значи дека не е важен, па дури ни смислен ниеден од тие ставови земен сам по себе, смислен и важен е само патот кој води преку нив”.⁷⁸ Така, Tractatus-от воедно и е и не е метафизичко дело, иако без сомнение е филозофско дело и тоа по начинот на кој тоа неговиот творец го замислил- како активност. Tractatus-от во себе не содржи ништо од она што Витгенштајн го нарекува мистично. Воведувајќи го поимот на неизречливото, тој запловил во водите на метафизиката, но и други теми во Tractatus-от имаат своја метафизика. Затоа Витгенштајн предупредува дека Tractatus-от е како скали кои треба да бидат турнати откако веќе сме се искачиле по нив. Филозофијата е тие скали и само таа може да помогне во одредени случаи, бидејќи, како активност, единствено со нејзина помош можеме да си ги разјасниме мислите и верификуваме доказите на природните науки.

⁷⁸ Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960, 226

2. Епистемологијата во делата на Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн

Мартин Хајдегер во своите дела има разработувано и епистемолошки теории, независно од неговата онтологија, иако оваа се јавува како неизбежен и многу значаен фактор за Хајдегеровата епистемологија. Фактички, тој своите теории на познанието, за вистината и можностите за нејзино спознавање, ги изградил врз своите (пост)метафизички ставов, и во склад со своите истражувања.

2.1. Логичкиот контекст на раната Хајдегерова епистемологија

Уште од античко време кај филозофите преовладувал ставот дека суштината на вистината лежи во потполно усогласување на умот со предметите на неговото познание. За Хајдегер тоа усогласување на умот со неговиот предмет е второстепена особина на вистината, а судот, според тоа, второстепен носител на вистината. Хајдегер настојува тој првотен однос што човекот го имал спрема вистината повторно да биде најден, значи да се открие првотната вистина, исворната, од која потекнуваат сите други вистини во историјата на човечкиот род, да се покаже тоа извирање на традиционалните сфаќања на вистината. Во “Битие и време”, и на други места, Хајдегер го анализира тој онтолошки став за поклопување на судот (на умот) со неговиот предмет. Според добиените резултати, прво ние го сфаќаме тој однос на сложување на судот со стварноста па дури потоа зборуваме за сложувањето меѓу нив. Ако сакам, на пример, да докажам дека еден мој суд за еден предмет, на пример маса, се усогласува со стварноста, на пример тоа дека масата е четириаголна, морам прво да видам кој однос владее меѓу масата и мојот суд. Откако ќе го откријам тој однос, постанувам компетентен да зборувам за тоа дали и како, масата и мојот суд, се сложуваат. тоа значи дека не се објаснува односот од усогласувањето туку обрано, од односот произлегува нашиот став спрема усогласувањето. Пред да увидиме дали судот се усогласува со стварноста, потребно е да се стекне увид и за судот и за стварноста. За да го имаме тој увид, потребно е да ни бидат јасни и судот и предметот. Јасни, тоа за Хајдегер значи нескриени. Тој поим на нескриеност Хајдегер го зема од грчката филозофија, дури и еден негов текст е наречен така- *aletheia*. Тоа е нашиот првобитен однос, пред умот и неговиот предмет да се усогласат, и пред да утврдиме во колкава мера се усогласуваат. На умот му е потребна таа нескриеност за воопшто да може да

суди и просудува. Не може ништо да се каже за една маса која никој ја нема видено. Нескриеноста, за Хајдегер, е пред секој суд изречен за неа, предуслов и темел на самото судење, нескриеноста на еден објект ни овозможува да судиме за него. На вистинитоста првобитната работа и е да (ни) ја открива стварноста. Таа е темел на самиот суд и на вистината како што ни е традиционално претставена, како усогласување на умот и стварноста. Првобитно смислата на судот треба да го открива суштеството во неговата суштественост, и потоа тоа да го изрече. За Хајдегер, да се биде вистинит значи нешто да се открие; вистината во нејзиното првобитно значење претставува нескриеност. Според него, ваквото толкување на вистината не претставува деструкција на традиционалниот поим на вистината, туку напротив, дека тоа е единствени доследно толкување на вистината, во склад со античките мислителите кои, смета Хајдегер, први дошле не само до поимот на нескриеност- *aletheia*, туку и импликациите што тој поим ги создава во стварноста. Самиот поим *aletheia* значи да се истргне бивствувачкото од неговата скриеност и да се доведе до положба на нескриеност. Меѓу вистината и нескриеноста Хајдегер става знак на еднаквост. Нашиот суд се темели на нескриеноста. Вистината, како својство на судот, во нејзиниот традиционален облик, се темели на нескриеноста. Според ова и таа, традиционалистичка вистина се темели на нескриеноста. Нескриеноста така претставува изворна вистина, а усогласувањето на судот со предметот не е тоа. Таа доаѓа од нескриеноста. Па така Хајдегер вели, дека судот не е изворен првобитен носител на вистината, туку дека нескриената вистина е носител на судот- нескриеноста е услов да би можел судот воопшто да се нарече суд, вистинит или лажен. Сложувањето на судот со стварта, она бивствувачкото, не го прави самото бивствувачко пристапно. Бивствувачкото, како објект на предикацијата, мора пред секое предидирање да биде непристапно. Да би било можно самото предидирање, мора да се срасни со претходната нескриеност. Значи, вистинитоста на судот заснована е врз уште по изворна вистина- на претходната нескриеност на Битието. За Хајдегер, за да може да се поими смислата на Битието, како главен филозофски проблем, треба да бидат поимени Битието и Времето така да, со вистината како нескриеност, се овозможи темпорално поимање на Битието. Бидејќи без вистината поимена како нескриеност, не е можно ни поимање ни трансцендентирање на хоризонтот на темпоралноста, а со тоа е оневозможено да се појмат Времето и, низ него, Битието.

Традиционалното сфаќање пак, според Хајдегер, не е ниту почеток ниту крај на поимањето на вистината. Не негирајќи ги придобивките од традицијата, Хајдегер ја претресува сакајќи да допре до таа изворна вистина. Барајќи ги нејзините темели, тој анализира што е она што на судот и предметот им овозможува да се усогласат- и така доаѓа да го употреби старогрчкиот поим *aletheia*. Но тоа е само почетокот. Самиот поим на нескриеноста станува понатаму проблем, и тоа од голема важност за човекот како тука-битие. Традиционалното сфаќање на вистината пак, не е изворно, но не е ни лажно, така да во интерес е да се зачуваат придобивките од минатите епохи, да се проба да се овозможи на каде и до каде тргнало и втасало човечкото мислење. Традицијата ја сфаќа вистината од мноштво поединечни вистини, од подрачјето на вистинитото. За Хајдегер проблемот на вистината е во проблемот на нескриеноста на бивствувачкото воопшто. За него е проблемот на вистината е во тоа што треба да се одреди што е нескриеноста воопшто. Неговото мислење е тоа дека не можеме да сфатиме што претставува било кој предмет пред да ја сфатиме суштината на истиот, што значи дека суштината на еден предмет треба да се одреди според начинот на нејзиното бивствување, т.е. како таа бивствува во светот. За Хајдегер суштината на стварите е само една нивна карактеристика и, иако посебна, таа треба да се зафати со начинот на бивствување, а не обратно. Откако ќе дознаеме како вистината бидува (бивствува) можеме да одговориме што е таа. Значи, пред било какво одредување на суштината на вистината треба да се постави прашањето за нејзиниот начин на бивствување. Хајдегер така вистината ја одредува како егзистенцијал, т.е. како особина на човековото постоење воопшто, негова посебност. Но, во својата студија за суштината на вистината (која и има таков наслов- “За суштината на вистината”) Хајдегер тврди дека суштината на вистината лежи во слободата. Напоменувајќи дека прашањето за суштината на вистината потекнува од прашањето за вистината на суштината, Хајдегер суштината на вистината ја карактеризира како “... што-ство или материјална содржина а вистината како карактеристика на познанието”⁷⁹. На извесен начин овие два одговори за суштината на вистината се надоврзуваат еден на друг. Начинот на бивствување на вистината е егзистенцијал, а во “За суштината на вистината” тој пишува: “Сфатена како оставање на бивствувачкото на мира, слободата е

⁷⁹ Хајдегер Мартин, *Путни знакови*, Београд: Плато, 2003, 181

исполнување и довршување на суштината на вистината во смисла на разоткривање на бивствувачкото”⁸⁰ Но, пред се, вистината е карактеристика на човековото постоење, кое се открива како посебно во светот, а вистината е една од неговите особености. Вистината е тесно поврзана со нескриеноста- од една страна, човекот на може да биде човек нескриеноста, а од друга страна не може да се има нескриеност без човекот. Спрема Хајдегер нескриеноста е битна особина на човековото постоење- таа му овозможува на човекот да биде човек. Да се биде сам себе нескриен и воедно да се откриваат други битија- тоа значи битен начин на човековото постоење. Нескриеноста е темел на тоа постоење, човекот е откриен сам себеси и ги открива и другите битија, откривајќи се и себе меѓу нив. Во својата суштина човекот е една откриеност. Таа нескриеност на човекот спрема сам себе ја доведува нескриеноста во тесна врска со бивствувањето и со вистината. Да се биде вистинит значи: да се биде нескриен и да се открива, што е начин на човековото битисување. Поради ова многумина го нарекуваат Хајдегер субјективист, бидејќи така би испаднало вистината да биде зависна од човековиот однос спрема нејзе. Спротивно на тоа, тој тврди дека не само да откривањето не е подложно на неговиот субјективизам и самоволие, туку и тоа дека суштината на откривањето е таква што го отргнува судењето од човекот и го става човекот пред самото битие. Да се открие тоа битие онакво какво што стварно е, тоа му е дадено само на човекот како тука-битие чии судови се валидни баш поради таа отвореност на битието спрема нему. И иако нескриеноста е можна само кај човекот како тука-битие, таа не е субјективна. Некои работи не му се дадени на човекот да ги открие како вистинити, а и човекот често запаѓа во неавтентичност која ја носи и лагата, невистината во себе.

Вистината се случува, начинот на нејзиното бивствување е случувањето, таа е историска и временита. Историјата е вистината на случувањето на нескриеноста на човекот и другите суштества, иако само човекот е историчен. Ова случување на човекот и другите суштества или откривање на битието воопшто, Хајдегер го именува како трансценденција. За него ова случување не е обично случување меѓу другите случувања, туку основно, изворно, главно случување, темел на сите други случувања. Историјата на вистината, т.е. случувањето на нескриеноста, е темел на историјата на

⁸⁰ Ibid. 173

човекот, само така е можен човекот како тука-битие. Историјата на човекот е темел на сите други истории. Ваквото тврдење, макар упросто, оддава можност Хајдегеровото дело да се соглрда како антропологија. Но самиот Хајдегер тоа го негирал. Тој му го дава на човекот неговото специфично место во светот, но, од друга страна, на пример, му го спротиставува Битието тврдејќи дека тоа е примарно во секој случај, од постоење во стварноста до филозофски проблем. Без нескриеноста, човекот би бил само уште едно суштество меѓу другите, без вистината тој не би ни поседувал историја.

На Хајдегер му се приговара и за историцизам, т.е. дека го застапува стојалиштето спрема кое секоја мисла, независно колку возвишена била, е чедо на своето време, и дека всушностмислителите од различни епохи се обиделе, во склад со своето време, да дадат одговори на едни исти прашања. Хајдегер не ги негира придобивките од историцизмот, но претерано е да се тврди дека тој е историцист. Тој зема само некои од резултатите до кои историцизмот дошол, и тоа независно од тоа дали мислителот е и самиот историцист или не. Хајдегер, на пример тврди дека вистината е и повесна (исторична) и временита. Но тој не тврди, како историцизмот, дека секој суд за одредени прашања е зависен од времето во кое се јавува, така што на местото на старите тврдења би дошле нови, кои се сложуваат со стварноста. Исто така, тој тврди дека усогласувањето на судот со стварноста се случува во времето, и дека, според тоа, вистината е временита. Но, тој не тврди дека вистината е релативна и условена од актуалната сегашност, ниту дека усогласувањето на судот и стварноста е нешто апсолутно, туку дека нашето спознание на усогласувањето на судот со стварноста, спознание кое лежи во нескриеноста, е нужно времено, односно дека нужно се случува во времето. Вистината не е производ на времето, туку обратно, времето се засновува врз вистината, земена како нескриеност. Мислата на некои филозофи-платоничари дека постојат вечни вистини Хајдегер ја надополнува велејќи дека и да има такви вистини, ние можеме да ги спознаеме единствено во времето, и тоа како што ни се откриваат т.е. да ги спознаеме во нив самите онака како што ни се дадени за нас. Подоцна, карактеристика на неговото мислење ќе биде неговото поместување на уметноста, пред се поезијата, кон историското и размислувања околу тоа колку таа ја сочувала снагата за дејствување во и врз историјата.

2.2. Нескриеноста и фрленоста како епистемолошки факти

Кај Хајдегер нескриеноста на Битието не е само теоретска туку и практична (во смисла на тоа што се имплицира од тој факт), и не само мисловна, интелектуална, туку и сетилна, емоционална. При тоа тој го доведува во прашање поимањето на теоретското и практичното, односно мисловното и сетилното. Sprema Хајдегер ние не го откриваме бивствувачкото само со умот, туку и со чувствата и воопшто, со разни “состојби” во кои тукабитието се наоѓа. Секој однос на тукабитието спрема бивствувачкото го открива бивствувачкото со што се постигнува најголема ширина на вистината во смисла на нескриеност. “Состојбата” или “наоѓањето” му го открива на тукабитието фактицитетот на неговото постоење, поставувајќи го така, најнепосредно пред неговото сопствено суштествување. Состојбата не му открива на тука-битието, односно на човекот, кој е, од кај потекнува и на кај оди, него само фактот на неговото бивствување, фактот дека тој е. Таа откриеност Хајдегер ја нарекува “фрленост”. Таа фрленост не е само во тоа што човекот, без да биде прашан, доаѓа на овој свет, туку таа го прожима целото негово постоење. Затоа и Хајдегер прави разлика помеѓу фактицитетот, како егзистенцијална состојба, и фактите кои се наметнуваат притоа. Суштината на фрленоста се состои во тоа што го поставува човекот како тука-битие кое не е господар ни на сопственото постоење, ни на бивствувачкото во целина, каде што и егзистира, туку е во своето постоење фрлен меѓу веќе постоечките битија. Како што е голема разликата меѓу постоењето на човекот и постоењето на предметите, така и начинот на пристапот кон нив е различен- фактицитетот на стварите, предметите ја констатираме, додека фактицитетот на човекот го откриваме преку различни состојби во кои тој се наоѓа. Според Хајдегер овие состојби ни кажуваат многу повеќе за човекот отколку интелектот, и нивната раз-откривачка сила е појака и произворна од онаа на умот. Со тоа Хајдегер значајно се разликува од традиционалната филозофија според која умот го има главниот збор во откривањето, а состојбите во кои човекот се наоѓа (односно е фрлен) се од пропратни појави. Состојбите не му го откриваат на човекот само неговото тука-бивство, т.е. фактицитетот на неговото постоење, туку и надворешниот свет. Така, човекот само во состојба на страв може да открие нешто што е погубно за него. Стравувањето му открива на човекот дека неговото постоење е загрозено, во

опасност, а тоа нешто може да го доживее единствено суштество на кое му е дојдено до неговото бивствување. Стравувањето му ги открива на човекот, во неговото тука-бивствување, опасностите од надворешниот свет- кога не би стравувал, човекот не би можел да знае што е опасно по неговиот живот. И тука Хајдегер отстапува од традиционалната филозофија според која човекот прво открива што е опасно за него па дури потоа се плаши. Хајдегер, наспроти тоа вели дека најпрво се наоѓаме во состојба на страв, во стравување, и во таа состојба ја откриваме опасноста, т.е. откриваме нешто што не плаши.

Нашиот прв однос со околината не е теоретски него практичен - тој *praxis* има своја сопствена спознајна вредност. Така, теоријата никогаш нема да може да го спознае орудие- тоа во вистинска смисла можеме да го спознаеме само преку работата, само преку начинот на кој го употребуваме. Практичното спознавање не се насочува прво кон воспоставените екзистентни, опстојни својства на бивствувачкото, туку се насочува кон структурата на неговото битие, односно неговата суштина. Така на пример производот на една рачна изработка ни се открива само во самата таа рачна изработка. Оваа рачна работа и нејзиното откривање никогаш нема да можат да бидат надоместени преку гледањето на готовото дело, т.е. не може теоретизирањето за еден предмет да го замени неговото изработување. За традицијата, теоријата и праксата се сосема спротивни. За Хајдегер таквата поделба е груба, најблаго речено. Практиката не е без теорија, во смисла дека нема увид. Таа има увид во своето дејствување исто како што и теоријата изворно е работа, труд. Хајдегер, слично на Аристотел смета дека теоријата е практична исто како што и праксата знае да биде теоретична. Аристотел ја сфаќал теоријата како начин на живот, посматрачки живот, *vita contemplativa*, а праксата како нешто чија цел лежи во нејзе самата, а не во друго. Суштината на праксата не е да, од неа, се извлече некаква корист, напротив, практични се оние дејствија кои се извршуваат поеради нив самите. За Аристотел, *praxis*-от не е поради некаков успех, резултат, туку поради самото практично делување чија цел лежи во истото тоа делување. Така и теоријата е практична бидејќи ја има својата цел сама во себе. Хајдегер прави чекор понатаму кога на местото од поимите теорија и пракса ги поставува поимите сфаќање и спознавање. Да се спознае значи: да се дојде до знаење, да се констатира, да се установаат својствата на предметите при што прашањето за

смислата на истите е тргнато настрана. Да се сфати, напротив значи: да се разбере нешто од неговата смисла, да се открие смислата. Спознавањето така ни го открива изгледот на стварите а сфаќањето нивната смисла, па така, имплиците, филозофијата, сфатена како толкување на бивствувачкото од неговата смисла, е херменевтика. Во “Битие и време” Хајдегер дава еден пример: кога некој би гледал чекан и ги востановил сите негови својства, а не би знаел за што тој служи, тој би го спознал чеканот но не би го сфатил. Важи и обратното- кога некој би знаел за што чеканот е наменет а не би ги знаел неговите својства, тој би го сфатил чеканот но не би го спознал. Кај Хајдегер се наоѓа уште еден карактеристичен пример со кој тој се обидува да го објасни својот став. Како пример се земени Њутновите закони пред- ставени како проблем на познанието. Хајдегер тој проблем го разрешува со поимот *a-letheia*. Тој поим значи откриеност, и Хајдегер смета дека баш на тој начин човекот ја спознава вистината- тој ја открива. Њутновите закони не се независни од човековото познание, но нивната зависност не е апсолутна- човекот ги формулира, што е важно за вистинитоста на вистината која ја открил, или која му се открила. Њутновите закони пред да бидат спознаени постоеле, но го немало субјектот кој би ги спознал. Во таква состојба, Хајдегер смета дека вистинитоста на Њутновите закони е апсолутно индиферентна во однос на светот. Дури со појавување на субјект кој може да спознава тие добиваат вистинитоносна вредност, бидејќи таквиот епистемолошки субјект во себе содржи познавателни моќи кои му овозможуваат да ги спознае и формулира (во случајов) Њутновите закони. Одавде може да се заклучи дека Хајдегер му дава еден метафизички статус на епистемолошкиот субјект, при што укажува на фактот дека стварите, сами по себе немаат никаква вредност, и дека истата ја добиваат благодарение на епистемолошките а *priori* додавања на интерпретативната содржина. Оваа содржина не може да биде спознаена само од чистото искуство, смета Хајдегер. Тој, по стапките на Кант, тврди дека доколку ги нема формите на чистото, априорно мислење, тогаш не може да се има никакво познание од и за надворешниот свет. Со други зборови, “...(да заклучиме), тоа априорно, кое е услов на можностите на искуството, за Хајдегер е извесно, интерпретативно “ненеутрална” проекција на стварноста како стварност (каква е, измеѓу другото и Њутновата)- која е, сходно нему, израз на одредено подразбирање на битието. За разлика од Кант, меѓутоа, тој тврди дека оваа проекција е повесно обусловена и променлива, што го пренесува и на

самата математичко- физикална проекција на светот.”⁸¹ Во “Основните проблеми на феноменологијата” Хајдегер пишува: “Вистината како откривање му припаѓа, заедно со откриеноста која му припаѓа на откриеното, на тука-битието; таа егзистира. Бидејќи и е својствен вид на битие на тукабитието, т.е. на она што е спрема својата бит трансцедентно, таа исто така е едно можно одредување на бивствувачкото, кое се јавува внатре светот. Тоа бивствувачко, на пример природата, во својата бит, дали е или не е, или дали е или не е бивствувачко, ни во кој случај не зависи од тоа дали е вистинито, т.е. откриено ниту дали се јавува како откриено за тука-битието или не. Вистината, откривањето и откриеноста постојат само ако и така долго додека егзистира тука-битието. Ако нема ‘субјект’ и тоа во добро сфатената смисла на тука-битието кое егзистира, нема ниту вистина ниту невестина.”⁸²

Според Хајдегер сфаќањето има примарна улога, односно тоа е изворен начин на човековото бивствување и на него се заснива секое спознавање. Сфаќањето го сочинува оној аспект на човековото тука-бивствување кое Хајдегер го нарекува да-се-може-да-се-биде. И најмногу по овој начин на бивствување човекот се разликува од сите останати суштества во светот. Човековата можност не е истоветна со можностите на стварите туку негова најизворна позитивна онтолошка детерминација. Според Хајдегер човекот е тука-битие. Тоа значи дека тој изворно не е чиста можност туку дека веќе е фрлен во одредени можности стално тежнеејќи кон можностите на своето бивствување. Тој е “фрлена можност”. Фрлен во постоењето, од таа фрленост тој се проектира во своите можности. Како тука-битие човекот е ограничен бидејќи не одлучил сам за себе и своето постоење или непостоење, туку беспомошно е упатен кон веќе постоечките ствари и суштества. Но само тој, дотолку доколку сфаќа, доколку се проектира во своите можности, се трансцедентира и така го надминува својот фактицитет и сите постоечки ствари и суштества. Така човекот е ограничена трансценденција. Сфаќањето е темел на спознавањето. Тоа е првобитен начин на човековата отвореност спрема светот. Како тука-битие, човекот најпрво ги сфаќа стварите од смислата. До спознавање се доаѓа кога смислата ќе се занемари. Така, кога не работиме со некој предмет, на пример чекан, туку само го посматраме, неговите

⁸¹ Копривица, Часлав. Биће и Судбина, Београд: Завод за уџбенике, 2009, 231

⁸² Heidegger, Martin. Temeljni problem fenomenologije, Zagreb: Demetra, 2006, 242

својства почнуваат да не заинтересираат, така да го откриваме чеканот каков што е “во себе”. Кога работиме со него, ни се открива првобитниот однос спрема него, а тоа е прирачноста. Според Хајдегер науката е можна само кога не работиме, т.е. не ги користиме предметите туку само ги посматраме. Само тогаш предметот ни се открива како голо постоење преку кое ги откриваме својствата на тој предмет. Тоа за Хајдегер е почеток на науката. Според него секој предмет најпрво ни е даден како прирачен, а поради промената на нашиот однос кон него, го гледаме како објект на познание. Науката го занемарува првобитниот однос спрема предметите т.е. прирачноста, со што придонесува да се заборави изворното познание на предметите, т.е. нивната употребливост, и се концентрира врз нивните својства така што и првобитната смисла на предметите која важела за човекот се губи.

За Хајдегер сфаќањето е изворен модус на откриеноста на бивството. Во “Пролегомена за историја на поимот време” тој пишува: “...толкувањето е модус на извршување на тоа бивствено извршување на откриеноста. Толкувањето е темелен облик на сето спознавање”.⁸³ Толкувањето го згрижува сфаќањето, односно самото тука-бивање. Тоа згрижување е издигнување на отвореноста на отвореноста на можностите својствени на тоа сфаќање. Како најблизок, секојдневен начин на толкување Хајдегер ја наведува апрезентацијата. “Примарен облик на секое толкување како облик на сфаќање е именување на нешто од неговото ‘како-што’, именување на нешто како нешто т.е. апрезентација на говорење за она што на тој начин е апрезентирано во примарното и водечко именување”.⁸⁴ При тоа, граматичката форма на ставот “секогаш е само изразувачка форма на примарниот и вистинскиот став т.е. на тоа именување на нешто како нешто”.⁸⁵ Јазичниот израз, односно јазикот, постои само доколку постои тоа именување, кое е можно само преку сфаќањето кое постои само доколку “тука-бивањето има структура на суштината на откриеноста т.е. доколку самото тука-бивање е одредено како бивање-во-светот”.⁸⁶ Како изворно, сфаќањето е одредено преку отвореноста на тука-битието кон светот и откриеноста на Битието во неговото тука-бивство.

⁸³ Heidegger, Martin. Prolegomena za povijest pojma vremena, Zagreb: Demetra, 2000, 301

⁸⁴ Ibid. 302

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid. 303

Хајдегер тврди дека нескриеноста или откриеноста постои на начин на човековото бивствување. Но, тој со тоа не сака да каже дека нескриеноста на секое битие е иста и зависна само од човековата егзистенција, односно од неговата субјективност. Напротив: спрема Хајдегер нескриеноста на секое поединечно битие е зависна од начинот на неговото бивствување и како таква му е дадена на човекот како тука-битие. Секое суштество или предмет си има свој сопствен начин на откриеност: орудијата, обичните предмети, човекот- секој си има свој начин на кој се открива во светот. Нескриеноста на обичните, материјални битија Хајдегер ја нарекува откриеност, за разлика од нескриеноста на човекот која ја именува како раз-откриеност. Понатаму, друга значајна разлика меѓу нескриеноста на човекот и онаа на другите предмети и суштества е тоа што нескриеноста може како таква да им припаѓа на предметите и суштествата, но не мора. Од друга страна пак, нескриеноста нужно му припаѓа на човекот како тука-битие, нескриеноста е модус на неговата суштина. Самиот човек не ги открива како истоветни другите предмети и суштества- обичните предмети, на пример, можат да се откријат со обично согледување, додека орудијата како такви ги откриваме преку праксата, односно служејќи се со нив. Себеси, како тука-бивство, човекот се раз-открива во различни егзистенцијални состојби како, на пример, страв, тескоба, веселост и слично. Нескриеноста на бивствувачкото не ја менува неговата суштина, само што на тој начин тоа влегува во хоризонтот на човекот и неговата историја. Хајдегер вели дека без нескриеноста на бивствувачкото не е можна ни вистината на еден суд- според него прво бивствувачкото се открива и, од тоа следи вистинитоста на еден суд. Вистинитоста на еден суд е заснована врз изворната вистина на нескриеноста на Битието, која е примарна и во однос на субјектот во тој суд. Вистината стои измеѓу тука-битието и бивството. Но, Хајдегер во повеќе наврати тврди дека она што го разоткрива Битието истовремено и го скрива од човекот. Во студијата “За суштината на вистината” тој на посебен начин се соочува и ја објаснува невивистината. Според тој текст основа на суштината на вистината е слободата додека не-вивистината е скриеност која го скрива нејзиното раз-откривање. Хајдегер пишува: “Размотрена со обзир на вистината како разоткриеност, скриеноста тогаш е не-разоткриеност и, сходно на тоа, не-вивистина која е најсвојствена на суштината на

вистината”.⁸⁷ Така скриеноста и нескриеноста се два еднакво изворни феномени. Измеѓу вистината и неистината има трансцедентално единство кое се заснива врз човековата ограничена трансценденција. Скриеноста и нескриеноста заемно се надополнуваат бидејќи нескриеноста како таква може да постои само доколку се има можност за нешто да биде скриено, па да се открива. Во суштината на вистината спаѓа и фундаменталната човекова способност за отвореност пред скриеноста на Битието. Скриеноста се случува само таму каде имаме нескриеност на бивствувањето и обратно- нескриеноста може да се случи само таму каде бивствувањето е скриено. Откривањето на бивствувањето е можно само поради тоа што тоа изворно било скриено од тука-бивањето на човекот. Сокривањето спаѓа во самата суштина на бивствувањето. Хајдегер пишува: “Пошто во суштината на вистината сепак е слободата, човекот- во оставање на бивствувачкото на мира- на може бивствувачкото да го остави да биде бивствувачко кое она е и како што е. Бивствувачкото тогаш се прикрива и извртува. Привидот стекнува моќ. Благодарение на таа моќ на видело излегува несуштината на вистината”.⁸⁸ Во “Анаксимандровиот фрагмент” стои: “Откривајќи се во бивствувачкото, бивствувањето се повлекува. Така бивствувањето со својата вистина останува при себе. Тоа останување при себе е ран начин на негово откривање. Ран знак на останување-при-себе е *aletheia*. Донесувајќи ја нескриеноста, *aletheia* ја втемелува скриеноста на бивствувањето”.⁸⁹ А малку понатаму стои: “Но од зората на мислењето “бивствување” значи присуствување на она што е присутно во смисла на светлечко и згрижувачко собирање кое се промислува и означува како *logos*. *Logos* е искусен од *aletheia*, од разоткривачкото згрижување.”⁹⁰ Одовде може да се согледа значајот кој Хајдегер му го давал на поимањето на *aletheia*, и тоа на начин на кој тој поим е мислен во античко време.

Хајдегер разликува изворна и неизворна вистина и, паралелно на тоа, изворна и неизворна неистина. Поради тоа што суштината на човекот како тука- битие е повесна, така човекот треба да ги согледува феномените- во нивната повесност. Со една ‘темелна историска критика’ може да се дојде до изворот на стварите.

⁸⁷ Хајдегер, Мартин. Путни знакови, Београд: Плато, 2003, 175

⁸⁸ Хајдегер, Мартин. Путни знакови, Београд: Плато, 2003, 173

⁸⁹ Хајдегер, Мартин. Шумски путеви, Београд: Плато: 2000, 267

⁹⁰ *Ibid.* 278

“Вистинското, што не значи и полно, саморазбирање на опстанокот, можно е само со пронаоѓање на она изворното во таа традиција, што пак, подразбира нејзино критичко разградување- и тоа не само во смисла на раскривање на историјата и прекривање на она изворното во таа традиција, туку и она што во наше време важи за традиција.”⁹¹ Говорејќи за вистината, тој ја зема неvistината како дел од нејзината суштина. Невистината, онаа што Хајдегер ја смета за изворна, често е споредувана со темнината, додека светлината и припаѓа на вистината. Скриеноста која и претходи на било која нескриеност, Хајдегер ја нарекува изворна. Тој се повикува на Платон и, во својата студија “Платоновото учење за вистината” Хајдегер ја анализира Платоновата алегорија за пештерата од неговата “Држава” со цел да покаже како човекот може да ја совлада таа изворна темнина која го прикрива бивството од него. За Хајдегер изворната неvistина постои и во оној облик кој се наоѓа во самата светлина на вистината. “Неvistината мора прво да потекнува од вистината. Само затоа што вистината и неvistината не се, во суштина, неважни една за друга, него припаѓаат една на друга, вистинитиот став може да биде потполна спротивност на соодветниот вистинит став”.⁹² Заборавената тајна на тука-бивствувањето го овозможува она што изворно е скриено да остане скриено од човекот. Во својата ек-систентност човекот блуди и на тој начин наместо до вистината, тој доаѓа до заблуда. Заблудата, според Хајдегер, му е исто така изворно дадена на човекот како и нескриеноста. Во својот интелектуален развој човекот напредува, но исто така прави и грешки кои ја засегаат неговата суштина. “Претераниот заборав на човештвото истрајува врз осигурувањето на самото човештво со посредство на она што е вообичаено и што му е на човекот секогаш достапно”.⁹³ Остварувајќи ги своите најнови потреби и цели човекот го заборава бивствувачкото како целина. Така и самото скривање потонува во заборав. Човекот заборавил и дека заборавил и така доаѓа до нови, неизворни неvistини, при тоа останувајќи сам со своите творби. Заборавот е еден вид на неизворна неvistина. Понатаму, Хајдегер разликува и искоренетост или привидност и изгледност како видови неизворни неvistини. Кога нешто, што веќе било откриено, повторно се скрие, и тоа така да не се знае ни дека било откриено и дека сега повторно е скриено, тогаш

⁹¹ Копривица, Часлав. Биће и Судбина, Београд: Завод за уџбенике, 2009, 41

⁹² Хајдегер, Мартин. Путни знакови, Београд: Плато, 2003, 173

⁹³ Ibid. 177

се работи за заборавот. Бидејќи за него е карактеристично тоа што не се работи само за заборавање туку и за заборав на заборавањето, заборавот како таков е тотален, сеопфатен во скриеноста. Доколку скриеноста е делимична, тогаш се работи за привидност. Кога привидот стекнува моќ се пројавува не-суштината на вистината, која за Хајдегер е истоветна со латинското *possibilitas* т.е. овозможување, што значи, како што и напоменува Хајдегер, дека не-суштината не е само проста негација на суштината на вистината. Привидноста или изгледот се случува кога бивствувањето не е сосем скриено туку има и своја појавна страна, кој пак не е неговата суштина, бит, туку само изглед. Тоа значи дека човековиот однос спрема бивствувањето не е сосема изгубен. Таквиот однос Хајдегер го дефинира како искоренетост, односно нагласокот го става врз неизворноста на тој однос спрема бивствувањето. За Хајдегер овој вид однос не само да е најчест, туку е и најпогубен по човековото познание на бивството, бидејќи во себе носи најголеми можности за лажење. Тоа Хајдегер нарочито го забележува кај јавното мнение, чија снага судбоносно влијае врз човекот- под тоа влијание се јавува не само можност, туку и стварност, човекот туѓите мисли и идеи да си ги претставува како свои без никакво критичко согледување. Таа отуѓеност може да се радикализира до степен во кој човекот повеќе не го живее својот автентичен живот туку некој друг, неавтентичен. Бидејќи јавното мнение е прифатено некритички, човекот го смета за свој изворен однос со светот, па така, таа искоренетост тој не ја забележува како проблем, пречка на неговата можност за воспоставување изворен однос со светот. Вообичаеноста, обичното секојдневие, придонесуваат за оваа искоренетост и за заборавот на истата како таква. Вообичаеноста ја движи човековата ек-систентност покрај тајната, како што Хајдегер ја нарекува не-суштината на вистината. Така Хајдегер заклучува: "Човековото стално движење од тајната спрема она вообичаеното, од вообичаеното спрема следното вообичаено а покрај тајната- тоа е блудење".⁹⁴ Блудењето е окарактеризирано како 'суштинска противсуштина на почетната суштина на вистината', и како темел на заблудата која "не е поединечна грешка туку кралство (власт) на историјата на оние сплетки во кои се вплетени сите видови блудења".⁹⁵ Но, бидејќи скриеноста нужно и припаѓа на суштината на бивствувањето, криењето на она што е скриено и блудењето и припаѓаат на почетната суштина на вистината. Од друга

⁹⁴ Ibid. 178

⁹⁵ Ibid.

страна пак, Хајдегер ја означува заблудата, во склад со традицијата, како несложување на судот со стварноста. Но според него тоа што традицијата ја означила заблудата како изворна невестина придонело да бидат скриени не само изворните, туку и неизворните облици на невестината. Така, според Хајдегер, заблудата е најнеизворен вид на неизворната невестина. Но, со текот на времето бивствувачкото, такво какво што е во целина почнува да се случува прикладно на својата суштина и тогаш, според Хајдегер, се отвара патот за неговото спознавање. “Тогаш се разоткрива темелот на преплетувањето на суштината на вистината со вистината на суштината. Погледот во тајната од блудењето е испитување во смисла на едно прашање: што е бивствувачкото како такво во целина. Тоа прашање го мисли прашањето за бивствување на бивствувачкото, прашање кое нас суштински не доведува до заблуда и кое затоа во својата многузначност уште не е совладано. Мислењето на бивствувањето, мислење од кое изворно потекнува таквото испитување, се сфаќа- почнувајќи од Платон- како “филозофија”, а подоцна го добива називот “метафизика”.⁹⁶

За Хајдегер прашањето за вистината, и воопшто човековото познание никогаш не би било поставено да не е (претходно) поставено прашањето за Битието и неговата смисла. Тоа прашање е основен проблем на Хајдегеровата филозофија. Според него тоа прашање е поставено уште во самите почетоци на филозофијата во античко време, а тоа значи уште од самите почетоци на човековото мислење. Проектот изложен во “Битие и време” е замислен така да на крајот конечно се одговори на тоа прашање но, по извесно време, Хајдегер се откажал од оваа намера, оставајќи го проектот, а со тоа и книгата, незавршени. Во предавањата објавени под наслов “Основни проблеми на феноменологијата” Хајдегер го разработува концептот на вистината тргнувајќи од претпоставките на неговото (пред)разбирање и толкување на бивството. Тие предавања за многумина истражувачи на делото на Хајдегер претставуваат одреден вид продолжение на “Битие и време”. Од односот на Хајдегер спрема вистината можат да се извлечат тези за метафизиката на тој негов однос со вистината. Навистина, Хајдегер никогаш не се повикува на некој трет, ‘идеален’ свет каде вистината опстојува независно од ‘материјалниот свет’. Но, Хајдегер нема потреба од таква претпоставка. Мислам дека тој ја смета метафизиката како дел од овој свет, како нешто што а priori

⁹⁶ Ibid. 179

му припаѓа на светот во кој живееме. Така во “Основните проблеми на феноменологијата” тој зборува за разлика измеѓу *essentia* и *existentia* кај схоластичарите и кај Кант, но таа разлика тој ја изведува како разлика измеѓу реалност и стварност, односно, измеѓу можност и актуалност на бивствување на бивствувачкото. Неговото гледишта, при тоа, е дека и двете опции на постоење се сел од едно исто- од Битието. Битието е онтолошки поим, но има нагласена метафизичка традиција. Хајдегер сака да се справи со оваа традиција бидејќи смета дека таа е виновна за изобличувањата на онтолошките вистини, но неговата ‘онтолошка деструкција’ нема намера да ја поништи цела таа историја туку само да ја разгради, што е и поблизу до вистинското значење на латинскиот термин *destruere*, да ги извлече, зафати, опфати, автентичните, вистиносни моменти од таа традиција, и преку нив да продолжи кон спознавање на автентичните онтолошки вистини, кои, сепак се во рамките на метафизиката, бидејќи, во секој случај се однесуваат на Битието.

За Хајдегер поимот Битие има неколку значења: општ начин на бивствување, суштина, бит, вистинитост, фактицитет. Хајдегер исто така се служи и со поимот Битие воопшто. За разлика од дотогашната филозофија, која воглавно метафизички настроена, била сосредочена на истражувањето на есенцијата, Хајдегер нагласокот го става на егзистенцијата, на начинот на бивствување на различните видови суштества и предмети. Според него, традиционалната филозофија прави неправда со тоа што егзистенцијата на бивствувачките нешта ја зема за иста за сите. Секое бивствувачко нешто, според Хајдегер, си има свој посебен начин на егзистенција, со што се разликува од сите останати бивствувачки нешта, независно колку заеднички карактеристики имаат. Исто така, спротивно на традиционалната филозофија, есенцијата на едно бивствувачко нешто е само една од неговите особини, а егзистенцијата е таа според која се разликуваат суштините на бивствувачките нешта. Така Хајдегер прави разлика меѓу егзистенцијата на материјалните нешта, која е голо постоење, орудията, кои се прирачни, билките и животните, чија егзистенција, односно начин на бивствување, Хајдегер ја нарекува живеење. Само на човекот му е дадена егзистенцијата во полна смисла на зборот, како негова суштина. Оттаму, човекот е клуч за откривање на Битието. Во неговото “Писмо за хуманизмот” човекот е наречен “овчар на Битието”. За Хајдегер, прашањето за Битието е од суштинска

важност за таа човекова егзистенција, и според него, традиционалната филозофија е виновна за паѓањето на тоа прашање за Битието во заборав, иако неговото мислење е дека тоа било историски нужно тоа да се случи во филозофијата и воопшто, во човековото бивствување. Со паѓање на прашањето за Битието во заборав, во филозофијата се јавува една индиферентност спрема бивствувањето. Наспроти него, мислењето се свртува и пренасочува кон бивствувачките посебни нешта, од каде што произлегло Битието да добие карактеристика на бивство од најнизок ранг. Така традиционалното сфаќање го прикрило патот до Битието а со тоа и до суштината на човекот која нужно е сврзана за него. Суштината на човекот почнала да се согледува од аспект на суштината на стварите во светот, а тоа е погрешен пат, смета Хајдегер. За да дојде до себеси како ек-систенција, човекот мора да го истргне од заборавот прашањето за Битието и повторно да го постави. Бидејќи самиот поим Битие станал многузначен, според Хајдегер најпрво треба тој да се одреди, и потоа, тргнувајќи од него, да се изведат другите филозофски поими, пред се поимите егзистенција и есенција, а и поимот на вистината, поими кои суштински го карактеризираат Битието.

Во своите истражувања на Битието Хајдегер разликува онтичка и онтолошка вистина. Нескриеноста на посебното, бивствувачкото, тој ја нарекува онтичка вистина, додека нескриеноста на Битието е онтолошка вистина. Претходното сфаќање на Битието го осветлува и води човековото сфаќање на бивствувањето воопшто, како и нашиот однос спрема него. Најпрво мора да се спознае јасно Битието бидејќи според него, како најопшт поим, човекот треба да се ориентира при познанието на посебните, бивствувачки нешта. Онтолошката вистина е поизворна од онтичката, која е поизворна од онаа на логичкиот суд, и на нескриеноста на Битието се заснива нескриеноста на бивствувачкото. За човекот, како ек-систентен, важно е и тоа да не ги одделува онтолошката и онтичката вистина бидејќи тие во себе претставуваат едно единство-бивството е бивствување на бивствувачкото. Од друга страна, онтологијата кај Хајдегер пред се не е спознавање на бивствувачкото туку спознавање на бивствувањето на бивствувачкото. Се разбира, тука е и недовршениот проект за разјаснување, осветлување на (смислата на) Битието.

Хајдегер онтичката вистина ја смета за можна само врз темелот на онтолошката вистина. Оваа пак, од своја страна, е можна само тогаш кога човекот може да се

издигне над бивствувањето и дојде до самото бивствување кое го осветлува Битието во неговата опстојност. Според тоа, онтолошката вистина е можна само преку трансценденцијата и, во таа смисла, таа е трансцендентална. Трансценденцијата, вели Хајдегер, е темел на вистината. Како што беше споменато, за Хајдегер трансценденцијата на човекот како тука-битие е ограничена. Во својата студија “За суштината на разлогот” Хајдегер пишува: “Теза: на суштината на тукабивствувањето како такво му припаѓа “битисувањето-во-светот”, и го содржи проблемот на трансценденцијата”.⁹⁷ Средишниот дел од оваа студија е посветен баш на овој проблем. На трансценденцијата и е даден светот како она према што преоѓањето на тукабивствувањето се случува. Трансценденцијата овозможува познание. Така, на пример, во текстот стои: “ Бивствувањето на пример: природата во најширок смисол, ни на кој начин не би можело да ни стане очигледно доколку не би нашло прилика да влезе во светот. Затоа ние зборуваме за неговото можно и пригодно влегување во светот. Влезот во светот не е процес во влегувањето бивствувањето, туку нешто што се “случува” “со” бивствувањето. И тоа случување е егзистирањето на тукабивствувањето, тукабивствувањето кое како егзистирачко трансцендентира”.⁹⁸ Трансценденцијата овозможува бивствувањето да дојде до виделина. Таа “сочинува исклучителна област за елаборација на сите прашања кои го засегнуваат бивствувањето како такво, т.е. во неговото бивствување”⁹⁹. Таа е продуктивно рецептивна. Во трансценденцијата човекот го создава хоризонтот на Битието. Но, бидејќи Битието се однесува на бивствувањето на бивствувањето, и човековата активност е насочена кон бивствувањето. Човековата активност или творење во трансценденцијата не е чисто активност или творење, туку секогаш е упатено кон бивствувањето. Во таа смисла човековата трансценденција е ограничена. Со тоа што Хајдегер ја воспоставува трансценденцијата како ограничена, тој се оградува од идеализмот. Идеализмот сака да даде априорно спознание на бивствувањето- спрема него спознајниот субјект го создава својот објект, т.е. бивствувањето. Така тој дава едно онтичко- априорно спознание. Таков вид спознание може да се припише само на неограничено суштество. Хајдегер смета дека овој одговор кој идеализмот го нуди, не

⁹⁷ Хајдегер, Мартин. Путьни знакови, Београд: Плато, 2003, 130

⁹⁸ Ibid. 146

⁹⁹ Ibid.

задоволува. Според него, идеализмот го преценил ова онтичко познание на сметка на онтолошкото априорно спознание спрема кое, како што мисли Хајдегер, човекот како тука-битие не го создава својот објект на познание, т.е. бивствувањето, туку хоризонт во кој се воочува бивството на бивствувањето и, врз основа на тоа, доаѓа до самото бивствувањето, кое го најдува во светот. Ова предискуствено надминување на бивствувањето во целина и претходното обликување на хоризонтот, Хајдегер го нарекува трансценденција. Трансценденцијата е “вкоренета во суштината на времето, т.е. во неговата екстатичко- хоризонтално устројство”.¹⁰⁰ Она-бивствувањето, продолжува Хајдегер, не би можело да биде ‘опфатено, освоено нити прожимано’. Не само идеализмот туку и воопшто, цела традиционална филозофија прави грешка на начин на кој го воспоставува односот субјект- објект според кој трансценденцијата е првобитен облик на нивниот меѓусебен однос. Според Хајдегер, трансценденцијата го заснива тој однос. Традиционалните теории под трансценденција подразбираат излегување на субјектот вон себе на начин на кој е упатен кон објектот, на начин на кој може да го опфати и, со тоа, да го спознае. Кај Хајдегер под трансценденција не се подразбира тоа излегување на субјектот вон некоја нему својствена, иманентна сфера и доаѓање до објектот, туку надминување и на субјектот и на објектот. Со тоа, тој смета дека разликата меѓу субјектот и објектот е можна само кога сите бивствувањки нешта се трансцендентирани, со што се појавува можноста за воочување на Битието воопшто во човековото тукабивствување. Тоа воочување на Битието е нешто како (нужен) предуслов за воспоставување на разликата меѓу субјектот и објектот. Во човекот Хајдегер гледа нарочита способност за трансцендентирање, бидејќи тој, пред секое искуство, може да ги трансцендентира бивствувањките нешта. За него првенствено човекот е трансцендентен, и, преку него, бивствувањето, додека за традиционалната филозофија тоа се објектите, посебните бивствувањки нешта. Во трансценденцијата човекот не го ствара објектот; тој го најдува во светот каде и самиот се наоѓа. Салмо преку трансценденцијата и врз основа на неа, како примарно искуство на бивството, станува можно секое друго искуство. Тој со трансценденцијата всушност создава можност за една проекција на бивствувањето. Со издигнување над него, човекот станува способен да изврши онтолошка диференцијација, т.е. да воспостави

¹⁰⁰ Ibid. 153

разлика меѓу бивствувањето и бивствувањето. Затоа трансценденцијата е универзална и нужна. Човекот не трансцендентира само некое посебно бивствувачко нешто, тој го трансцендентира бивствувањето во целост, што значи сите суштествувачки нешта, а и самиот себе како бивство-во-светот. Со помош на трансценденцијата човековото тукабивство е во можност да го конституира разлогот/ основата на својата егзистенција. “Воспоставувачкото разлагање/ основање и дава можност на егзистенцијата во својата проекција на светот”.¹⁰¹ Човекот не би можел да бивствува доколку не би бил способен за трансценденција, како своја така и на објектите и суштествата во светот, т.е. на бивствувањето во целина, и на неговото бивствување. Човекот, во своето тукабивствување, е упатен кон бивствувањето, но и кон неговото бивство. Таа упатеност е она што ја прави трансценденцијата ограничена. Бидејќи, иако човекот е тој што трансцендентира, бивствувањето, како што пишува Хајдегер во “За суштината на разлогот”, во самата таа трансценденција го апсорбира тука-битието. Со оваа апсорпција тукабивствувањето доаѓа до тло кај бивствувањето, т.е. добива свој разлог/основа. Исто така, таа апсорбираност го прави тука-битието бивствувачко, и тоа бивствувачко кое се наоѓа среде бивствувањето. “Меѓутоа, тукабивствувањето е бивствувачко кое не само да се наоѓа среде бивствувањето него и се однесува спрема бивствувањето, а со тоа и спрема самото себе. Тоа однесување спрема бивствувањето најнапред и најчесто се изедначува со трансценденцијата. Ако е и тоа погрешно сфаќање на суштината на трансценденцијата, тогаш сепак трансценденталната можност на интенционалното однесување мора да постане проблем. И ако интенционалноста е дури и посебно устројство на егзистенцијата на тукабивствувањето, тогаш таа не може да се занемари при расветлувањето на трансценденцијата”.¹⁰² Зборувајќи за Платоновитиот поим *agathon* Хајдегер вели: “Меѓутоа тоа разбирање- како раскривачко проектирање на бивствувањето- е праактивност на човечката егзистенција, праактивност во која мора да биде вкоренето секое егзистирање среде бивствувањето”.¹⁰³ Проекцијата на светот овозможува претходно разбирање на бивството на бивствувањето, со што се овозможува и трансценденцијата. Во секојдневниот живот таа проекција на трансценденцијата во основа е неодредена и

¹⁰¹ Ibid. 155

¹⁰² Ibid. 154

¹⁰³ Ibid. 147

прикриена. Задача на филозофијата е да ја разоткрие. Хајдегер филозофијата ја прет-поставува како изразена трансценденција. Хајдегер подвлекува разлика меѓу здраворазумското и филозофското мислење. Филозофското мислење, за него, мора да биде испитувачко, што не оди секогаш во иста насока со здравиот разум. Затоа Хајдегер пишува: “Здравиот разум се повикува на несомненоста на очигледното бивствувачко и го толкува секое мисловно испитување како напад на здравиот човечки разум и како иритација на здравиот човечки разум”.¹⁰⁴ Ова стои во осмиот дел на “За суштината на вистината”. Пред тоа Хајдегер дава една напомена: “Меѓутоа, во истиот момент кога почнува филозофијата, почнува и многу јасно владеење на здравиот разум (софистика)”.¹⁰⁵ Здравиот разум знае да попречи на филозофските истражувања и промислувања, но во основа, многу малку ја засега филозофијата. Филозофијата, како што смета Хајдегер, треба да ја одреди својата суштина тргнувајќи од односот спрема изворната вистина. “ Но пошто полната суштина на вистината ја содржи и несуштината и владее, пред се, како скривање, филозофијата како испитување на таа вистина е сама по себе во раздор. Филозофското мислење е блага опуштеност која себе не си ја ускратува скриеноста на бивствувачкото-во-целина. Филозофското мислење е поготово строга отвореност која не го разорува скривањето, но која негова неизвалкана суштина ја повикува во отворената област на сфаќањето и на тој начин во неговата вистина”.¹⁰⁶ Филозофот воедно е и во вистината и во невивистината. Се наоѓа во вистината бидејќи се наоѓа во невивистината и обратно. Знаејќи за скриеноста на скриеното, тој се отвара за нескриеноста на Битието преку што доаѓа до вистината и нејзината суштина. Тој се наоѓа во вистината и бидејќи не заборава на скриеноста на Битието. Да се филозофира значи да се дојде до a-letheia, до нескриеноста. Тоа е најдлабоката поврзаност на филозофијата и вистината кај Хајдегер.

2.3. Епистемолошката теорија на Витгенштајн во Tractatus Logico – Philosophicus

Витгенштајн пак, од своја страна, нема експлицитно разработена епистемолошка теорија. Но епистемолошките ставови можат да се извлечат имплиците, како од

¹⁰⁴ Ibid. 180

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

неговиот Tractatus Logico-philosophicus, така и од неговите подоцнежни дела, иако, во основа, ставовите на Витгенштајн од неговата рана фаза се разликуваат од оние на доцниот Витгенштајн.

За согледување на епистемолошките позиции на Витгенштајн во Tractatus-от значајни се некојку аспекти. Пред се, тука е неговата теорија на сликата и отсликувањето. Сликата е одраз на фактот па така претставува нужна врска меѓу светот и човекот, субјектот кој го спознава. Понатаму, сликата е состојба на предметите во логичкиот простор и модел на стварноста. Таа може да ја отслика стварноста секогаш кога ќе ја има нејзината форма. Така Витгенштајн, во подставот 2.171 објаснува дека “просторната слика може да го отслика сето просторно, обоената слика сето обоена итн.”¹⁰⁷ Во следниот параграф тој пишува: “Меѓутоа, сликата не може да ја одслика својата форма на отсликување; таа ја покажува”.¹⁰⁸ Овој параграф е посебно важен бидејќи тука Витгенштајн прави разлика меѓу она што може и она што не може да биде отсликано, како и тоа дека постојат области кои не можат да се изречат, објаснат, туку само се покажуваат. Тоа е неговиот прв чекор кон неговата теорија за Неискажливото, дистинкцијата што тој ја поставил меѓу она што може и она што не може да се мисли или изговори. Некои филозофи во Витгенштајновата теорија за сликата се склони да покажат дека има сродност со дијалектичкиот начин на мислење, иако во основа Витгенштајн не мисли дијалектички.

Теоријата на сликата е значајна, од епистемолошка точка, бидејќи според Витгенштајн, сликата и нејзиниот отсликувачки однос со кој се координира со светот, се непосреден увид на човекот во светот. За Витгенштајн секоја слика, независно од својата форма, за да отсликува мора да има нешто заедничко со стварноста. А за да може да ја отслика стварноста таа ја има нејзината форма т.е. формата на стварноста како заедничка. Таа форма Витгенштајн уште ја вика логичка форма.¹⁰⁹ Тоа значи дека отсликувањето е спознаен процес а сликата и стварноста се логички поврзани така да тој процес биде воопшто можен. Тука вистинитоносната вредност на сликата Витгенштајн не ја зема во предвид, само кажува дека може да ги отслика објектите на стварноста ‘точно или

¹⁰⁷ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 20

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ В. 2.18

погрешно'. Во параграфот 2.21 тој кажува дека сликата може да биде вистинита или лажна, во зависност од тоа дали соодејствува на стварноста. Независно од својата вистинитост или лажност, сликата 'го претставува она што го претставува', т.е. ја покажува состојбата на предметите во логичкиот простор, што и е нејзината смисла. Ниедна слика не е а priori вистинита па така човекот мора да ја споредува со стварноста за да ја утврди нејзината вистинитосна вредност. Во параграфот 3.01 Витгенштајн вели: "Целокупноста на вистинити мисли е слика на светот"¹¹⁰, а во ставот 3. Се тврди: "Логичката слика на фактите е мисла".¹¹¹ Со тоа добиваме еден спој на сликата, фактот и мислата. Всушност, за Витгенштајн, да се мисли значи да се отсликува. Склопот на вистинити мисли ја даваат сликата на светот. Понатаму, Витгенштајн и за ставовите се служи со зборот слика. "Исказот е модел на стварноста. Исказот е модел на стварноста каква што си ја замислуваме"¹¹²(4.01). И исто како сликата, ставот може да ја прикаже стварноста но не и нејзината логичка форма. Како и отсликувањето така и логичката форма може само да се покаже. Во еден значаен аспект, она што важи за сликата важи и за исказот, т.е. ставот. Објаснувајќи , Витгенштајн ни става до знаење дека поимот на слика, како што тој го употребува, нема врска со вообичаениот, секојдневниот поим на слика. Во параграфот 4.011 стои: "На прв поглед исказот- да речеме онака како стои отпечатен на хартија- не изгледа како слика на стварноста на која тој се однесува. Меѓутоа, ниту, пак, нотното писмо не изгледа на прв поглед како слика на музиката, ниту, пак, нашето фонетско писмо изгледа како слика на нашиот говорен јазик. Па сепак, овие знаковни јазици се покажуваат како слики на она што го претставуваат".¹¹³ Во сличен стил се и следните подставови. Смислата на овие објаснувања лежи во тоа што Витгенштајн сака да ја прикаже логичкиот структура на стварноста и дека ние неа ја отсликуваме. Епистемологијата на Витгенштајн во Tractatus-от е во многу тесна поврзаност со неговите, условно речено, метафизички ставови од една, и со неговата теорија за јазикот од друга страна. Логиката тука има улога на обединувачки фактор. Логичката структура е она што ги поврзува стварноста, светот, сликата, отсликувачката форма,

¹¹⁰ Ibid. 22

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid. 38

¹¹³ Ibid.

состојбата на предметите, ставот... Но за многумина тоа е и најпроблематичниот дел од неговата филозофија.

Што се однесува до вистинитосните функции, нив Витгенштајн ги доведува во врска со елементарните ставови. Така, во параграфот 5.234 тој објаснува: “Вистинитосните функции на елементарните искази се резултати на операции коишто како бази ги имаат елементарните искази (Овие операции ги нарекувам вистинитосни операции)”¹¹⁴ и додава: “Смислата на вистинитосната функција на ‘р’ е функција на смислата на ‘р’”.¹¹⁵ Според ставот изнесен во 5.3 “Сите искази се резултат на вистинитосните операции со елементарни искази”.¹¹⁶ Значи за Витгенштајн, елементарните ставови, или искази, се основа на вистинитосните вредности на сите други ставови. Еден елементарен став е создаден од имиња и кои тврдат една постоечка состојба на предметите. Бидејќи сите ставови се производ на елементарните ставови, елементарните ставови може да бидат согледани како вистинитосни функции на ставовите, имајќи го во предвид и фактот дека тие се вистинитосни функции на самите себе; од еден елементарен став не може да се изведе друг елементарен став, а сите вистинити елементарни ставови го творат светот бидејќи така се опфатени сите вистинити состојби на предметите. Вистинитосните функции, пак, независно од тоа колку елементарни ставови содржат, можат да продуцираат 16 свои форми кои Витгенштајн ги наведува во схемата прикажана во потставот 5.101. Витгенштајн го воведува и поимот ‘вистинитосна операција’ при тоа. Со тоа не се делува врз смислата на ставовите туку со вистинитосните операции се искажуваат резултатите на вистинитосните функции. За Витгенштајн, секоја вистинитосна функција е резултат на сукцесивна примена на една специфична операција (која тој логички ја означува во ставот 5.5) врз елементарните ставови. Внатре класата на вистинитосни функции Витгенштајн ги сместува тавтологијата и контрадикцијата. Во сите овие анализи на ставовите, нивните вистинитосни функции и операции, Витгенштајн е под влијание на неговите тогашни учители- Б. Расел и Г. Фреге, иако во некои работи тој оди чекор понатаму. Вистинитосната функција има смисла која е обусловена од смислата на ставот. Во извесна смисла, таа е обусловена со него. Ставот, пак, од своја страна, е

¹¹⁴ Ibid. 75

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid. 78

смислен само ако соодејствува со одредена состојба на предметите- ако таа за состојба се утврди дека постои, тогаш ставот е вистинит. Следствено, ако состојбата на предметите опишана со ставот не постои ставот е лажен. Но во секој случај ставот се однесува на една состојба на предметите која во принцип е можна, или, пак, замислива. Со самото тоа што една состојба на предметите е можна или замислива, таа има логичка структура која припаѓа на светот и, според тоа, не е

бесмислена. Тоа е еден од главните приговори на филозофијата на раниот Витгенштајн- дали истоветноста на логичката структура на ставот и логичката структура на состојбата на предметите е доволен услов за утврдување на вистинитоста?

2.4. Витгенштајновото разликување на човекот и светот – солипсизмот како епистемолошко решение

За разлика од Хајдегер, Витгенштајн не смета дека човекот е во светот, меѓу другите битија. За него човекот, пред се епистемолошки, е метафизички субјект, 'граница на светот, не дел од него'. Според Витгенштајн не постои мисловен субјект, а она што тој го нарекува филозофско или метафизичко Јас според него се збира во беспротежност од каде и е епистемолошки поврзан со светот. Понатаму тој укажува на фактот дека оној што гледа никогаш не го гледа окото со кое гледа, поточно ништо не укажува на фактот дека воопшто има око. Колку метафорички толку и буквално, Витгенштајн сака да укаже на тоа дека тука е границата која го изделува метафизичкиот субјект кој спознава од остатокот на светот и дека светот му се покажува на истиот тој субјект онаков каков што е, преку отсликувањето на неговата логичка структура. Витгенштајн вели дека солипсизмот се поклопува со чистиот реализам. Но за него солипсизмот не е начин да се каже дека не постојат други луѓе или мислења- тој напосто кажува дека процесот на спознавање на светот е солипсистички и тоа кај секого, во смисла дека секој човек е свој метафизички субјект и дека истоветно ја отсликува логичката структура на светот, како и другите, со тоа што во спознајните процеси на еден (метафизички) субјект не може да се земат во предвид другите (метафизички) субјекти. Во параграфот 5.63 тој вели: "Јас сум мојот свет (Микрокосмос)".¹¹⁷ Тоа го утврдува претходно и тоа преку јазикот- за него границите на јазикот на еден субјект се и

¹¹⁷ Ibid. 101

граница на неговиот свет бидејќи секој може да го каже само она што го мисли, а може да го мисли само она што може да се мисли. Тоа што не може да се мисли тоа не се мисли и, сходно на тоа, субјектот не може да го искаже. Спознајните процеси на метафизичкиот субјект Витгенштајн ги обусловува со логиката бидејќи “логиката го исполнува светот”.¹¹⁸ Што се однесува на забелешката дека мисловниот субјект не постои, Витгенштајн пред се тоа го објаснува со примерот за окото- како што окот не може да се види, така и метафизичкиот субјект не може да се види во светот, бидејќи тој е негова граница; исто така, тоа може да се интерпретира во смисла на односот измеѓу светот и јазикот- за Витгенштајн зборовите сами по себе доаѓаат до објектите во светот така да, во основа, Витгенштајн мислењето не го зема за фактор на јазикот и неговото формирање. Граматичките правила немаат епистемолошка подлога, тие му припаѓаат на самиот јазик, со нив се прави разлика меѓу смислениот и бесмислениот говор. Во таа смисла Јелена Берберовиќ пишува во својата дисертација за Витгенштајн: “За Витгенштајн светот постои на една страна, јазикот на друга, за нивниот однос не може ништо да се каже, а покажувањето спаѓа во сферата на неискажливото и мистичното”.¹¹⁹ Сферата на неискажливото е една од импликациите на Tractatus-от: Витгенштајн во неа ги поставува сите егзистенцијални проблеми и прашања, за човечкиот живот, за Бог итн. Таа е логичка консеквенца на неговиот солипсизам според кој Витгенштајн ги исцртува границите и воспоставува дистнција измеѓу она што може да се искаже и она што може само да се покаже- тоа што се покажува е она што лежи на граница, еден вид граничен случај, независно дали се работи за односот слика- отсликување-форма на отсликување, стварност- логичка форма- јазик, свет- мисли- логика, односно сите оние форми кои Витгенштајн ги поставува како постоечки на еден специфичен начин- тие ја творат границата на она што може да се спознае. Таа граница, како што забележува тој, може да се подвлече само во јазикот, односно во сферата на она што може да се искаже, и, според тоа, и мисли, и тоа е граница која го разделува смисленото од бесмисленото, и во јазикот и во мислењето. Филозофијата, но како активност, треба да се занимава со овие проблеми. Таа треба да ја повлече границата меѓу она што може и она што не може да се мисли, односно да го назначи неискажливото, да упати на него и она што тој го репрезентира а што не припаѓа во

¹¹⁸ Ibid. 100

¹¹⁹ Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 57

сферата на светот или јазикот. За логичката форма не можеме да говориме, а поради тоа што она за што можеме да говориме се наоѓа во подрачјето на логиката, се наметнува заклучокот дека не може да се зборува за нелогички нешта. Но, сепак, Витгенштајн го допушта нивното постоење. Слично и со јазикот- за формата на ставовите не можеме да говориме бидејќи со тоа ние со говорот би зборувале за говорот. Но таа форма има своја егзистенција- Витгенштајн дури и назначува дека таа форма е она што ставот го има заедничко со стварноста, исто како што формата на отсликување е заедничка за сликата и стварноста. Витгенштајн бил убеден дека со овие одговори успеал да ги разјасни основните филозофски проблеми, притоа укажувајќи дека дел од тие проблеми припаѓаат на полето на природните науки, дел се работа на логиката, но има и дел во кој ги сместува сите оние проблеми кои тој ги нарекува псевдо-проблеми, кои, според неговото објаснување, лежат во фактот дека ние не ја разбираме природата на нашиот јазик. Псевдо-проблемите се, на пример, оние на метафизиката и човекот никогаш нема да може да утврди дали тие се вистинити или лажни бидејќи се бесмислени а смислата на ставот е во тесна врска со неговата вистинитосна вредност. Но, како што забележува Расел, Витгенштајн во своето дело успеал да каже многу за она што не е искажливо. Во одбрана на Витгенштајн може да се земе предвид дека тој, барајќи консеквентност од читателот на Tractatus-от, бара сите негови ставови да бидат земени како бесмислени, со што имплицитно ги поставува како филозофски ставови. Не напоменувајќи каде припаѓа, Витгенштајн забележува дека секако има нешто неискажливо- тоа за него само се покажува и тоа Витгенштајн го нарекува и Мистично. Во каква врска е тоа со светот, Витгенштајн не објаснува. Но, бидејќи логиката не може да претставува учење, таа е она што го отсликува светот; зафаќајќи го притоа светот во целина, може да се претпостави дека тоа мистичното Витгенштајн го става вон него иако не и вон човекот. Како што пишува Витгенштајн светот- тоа е мојот свет. Мислата ги мисли елементарните ставови на светот; така секоја мисла е сано моја. “Пошто секој став е мисла која ја мислам, јазикот е идентичен со мојот емпириски субјект. Од друга страна, метафизичкиот субјект како граница на светот е основа на сложувањето на мислите и реалитетот, па се покажува дека цел свет е во координација со мојот

метафизички субјект”.¹²⁰ Јазикот тука, ограничен од самиот себе, поточно од сопствените правила, ги исцртува границите на ‘мојот свет’. Дескриптивно, се нагласува фактот на заедничката логичка форма со стварноста со кој се докажува ставот дека јазикот со своите ставови, ја отсликува структурата на стварноста. Она што метафизичкото Јас го има, го прави “напросто идентичен со формалниот нацрт на светот на чистиот трансцедентален јазик” при што “отпаѓа секоја рефлексивност, секој повратен однос на субјектот спрема неговиот јазичен нацрт на јазикот”.¹²¹ Така, субјектот се раствара во фактите на светот, факти кои веќе се отсликани со помош на јазикот. Трансцеденталниот субјект се совпаѓа со априорната форма на јазикот. Спрема Витгенштајн, внатрешните својства на светот се поклопуваат со внатрешните својства на јазикот. Метафизичкиот субјект како граница на светот е темел на сложувањето на мислата и стварноста, па, според тоа, се покажува дека цел свет е во координација со метафизичкиот субјект. Со споредување на елементарните ставови со елементарните факти се одговара на прашањето за вистината. Наспроти тоа, “прашањето на смислата на некој став може да се разреши независно од одговорот на прашањето за вистината. Со редукција на ставот на елементарните ставови кои се содржани во него, со помош на логиката на вистинитосните функции, се мора имено, во некој јазик- кој во својата логичка структура ги отсликува можните ‘состојби на стварите’ на светот- ќе може да покажи кои состојби на предметите мора навистина да постојат ако ставот е вистинит”.¹²² Во склад со неговата филозофија од раниот период е и неговата теорија за вистината, според која елементарните ставови ги отсликуваат правилно елементарните факти. Според Витгенштајновата теорија за отсликувањето јазикот и светот постојат на различни страни и само преку логичката форма може да се согледа нивното единство, но не и да се изрече- тоа е во сферата на мистичното, неискажливото. Ако светот е одреден како тоталитет на (вистинитосни) факти, тогаш сигурно тоа што постои вон светот, кое само се покажува но не може и да се искаже, не е фактичко. “Според Витгенштајновата теорија на јазикот не е, значи, можен никаков вид мета-јазик, бидејќи сето она што е вистинито на логичен начин не може

¹²⁰ Berberović, Jelena. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 57

¹²¹ Karl- Oto Apel. *Transformacija filozofije*, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1980, 187

¹²² *Ibid.* 231

да биде формлирано во јазикот”.¹²³ Се она што се содржи во еден јазик е имплицирано од логиката која ги сврзува јазикот и светот. Логиката е априорна на светот но и на јазикот. Бидејќи го зафаќа цел свет, ни еден човек не може нелогично да мисли. Според Витгенштајн, да се мисли нелогично значи да се излези од границите на логиката, која ги опфаќа сите можности, а тоа не е можно. “Логиката не е слика на светот во оној смисол во кој вистинитите ставови се слика на постоечките факти. Нејзината сликовитост е од нарочит вид. Имено, логиката го покажува и укажува на логичната структура на светот, нејзините ставови се ставови на демонстрации на логиката на светот, и ги покажуваат формалните, логичките својства на јазикот и светот”.¹²⁴ Така единствено реално се фактите, на кои светот се распаѓа, а метафизичкиот субјект е (прет) поставен како граница на тој свет. Солипсистичкото Јас постанува беспротежна точка на која светот и е координиран. Солипсизмот како проблем ќе го окупира Витгенштајн и низ подоцната фаза на неговото творештво. Одговорите до кои тој доаѓа не се истите, но сепак се поставени така да не си ни противречат. Со проблемот на солипсизмот тесно е поврзано Витгенштајновото размислување околу проблемот на можноста на постоење приватен јазик. Што се однесува до јазиците кои денес се говорат, тие сега го заменуваат ставот за еден идеален јазик, како што Витгенштајн го осмислил во Tractatus-от. На почетокот од “Плавата книга” Витгенштајн го поставува проблемот повеќе психолошки. Тој тука пишува: “Изгледа дека постојат некои одредени ментални процеси поврзани со делувањето на јазикот, процеси со чија помош јазикот единствено може да функционира.”¹²⁵ За Витгенштајн тука знаковите на една реченица се мртви без нивна употреба. Во Филозофските истражувања, параграфот 116 гласи: “Кога филозофите употребуваат некој збор- знаење, битие, предмет, јас, став, име- и настојуваат да ја сфатат суштината на стварите, секогаш мора да се запрашаме дали тој збор стварно така се употребува во јазикот откаде потекнува?- Ние зборовите од нивната метафизичка употреба ги сведуваме на нивната секојдневна употреба”.¹²⁶ Додека во Tractatus-от неговите ставови како неможноста на ставот да ја искаже логичката форма

¹²³ Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 56

¹²⁴ Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 53

¹²⁵ Wittgenstein, Ludvig. Plava i smeđja knjiga. Zagreb: Nakladni zavod, 2009, 3

¹²⁶ Wittgenstajn, Ludvig. Filozofska istrazivanja. Beograd: Nolit, 1969, 86

која му е заедничка со (свкупната) стварност која ја прикажува при што ја зема за аргумент неможноста да се поставиме со ставот вон логиката, значи во светот, или ставот дека еден став не може да реферира за себе, имплицирале можности за создавање на вештачки јазици кои би ги надминале сите недостатоци на обичните јазици, во втората фаза на своето творештво Витгенштајн се свртува кон обичниот јазик и неговата употреба. Во врска со ставовите на раниот Витгенштајн, Карл-Ото Апел пишува: “Теоретската метафизика е, значи, според Витгенштајновиот Tractatus посвојување на еден филозофски метајазик, илустрирано во самиот Tractatus со аподиктичка претензија, а тоа, пак, значи проба да се изрази со јазикот она што во смислениот говор само се “покажува” како услов на можностите на овој јазик: логичка форма на јазикот и светот кој може да се опише”.¹²⁷ Витгенштајн во својот подоцен период смета дека прагматиката на обичниот јазик е доволна да се искаже стварноста. Во тој контекст тој смета дека такво нешто како што е приватен јазик, не е можно. Со еден приватен јазик, како што стои во некои негови примери, човекот би ги изразува своите осети, чувства, кои носат карактеристика на нешто што му е најсопствено на еден посебен човек, нешто што му припаѓа само нему и го одделува од другите луѓе. Со овие приватни чувства и осети човекот ги изразува со помош на посебни зборови, фрази и изрази кои се сметаат за имиња и се употребуваат како тврдења, дескрипции на овие осети. Тој јазик му е својствен само на еден, засебен човек кој сам го смислува и само тој ги знае вистинските значења на поимите кои ги употребува, кои можат да бидат земени од обичниот јазик, но со кои не може да се воспостави комуникација со други луѓе. Така формулиран, приватниот јазик му е разбирлив само на оној кој го измислил, и само него може да му значи и да му има смисла- за сите други луѓе тој е неразбирлив. Витгенштајн не ја доведува во сомнеж приватноста на осетите на човекот како личност, но им дава специфична смисла и содржина. Осетите и чувствата на еден човек се само негови, лични, но не по тоа што секој човек си има сопствен примерок на некој одреден осет, туку по тоа што никој не знае дали другите луѓе имаат исти такви чувства и осети. Без оглед на тоа, според Витгенштајн, ако некој човек успее да ги изрази со зборови своите лични чувства и осети, тогаш тој јазик кој притоа го користи, не може да биде приватен, “бидејќи со тоа од приватноста на осетите, која битно е

¹²⁷ Karl-Otto Apel. Transformacija filozofije. Sarajevo: Veselin Maslesa, 1980, 180

предјазична, би се прешло во сферата на јазичноста со нејзината интерсубјективна општост”¹²⁸. Тука Витгенштајн му дава на јазикот сосем поинаква епистемолошка улога отколку во неговиот ран период каде тврди дека за човековото познание од исклучителна важност е творењето на вештачки, идеални јазичи, со кои би биле во можност да доаѓаме до научни откритија и истите да ги верификуваме според нивната вистинитост. “Со ова сфаќање Витгенштајн се спротиставува на оние филозофи од нашето време кои се следбеници на металогиката. Имено, тие го застапуваат мислењето дека не е само секојдневниот јазик кој го употребуваме за разбирање со другите луѓе туку и јазикот кој го употребуваме во науката и филозофијата, е исполнет со низа непрецизности и нејасности и затоа неподобен да го изрази сето она што влегува во поединечните сфери на човековата духовна делатност”.¹²⁹ Обичниот јазик е неадекватен како средство со кое би можеле да ги опфатиме и формулираме во потполност научните закони. Затоа се создава потреба за формулирање на вештачки, т.н. идеални јазичи, формални јазичи во кои со помош на симболи ќе може да се формулираат човечките познанија за светот. Филозофијата на раниот Витгенштајн оди во тој правец, тој во *Tractatus*-от ја смета логиката за априорен ред на светот, епистемолошки релевантна за човекот кој преку неа го отсликува тој ред. Острите и јасни правила на логичката структура субјектот секогаш мора да ги препознае како логички поредок на (состојбата на) стварите. Но кога ќе пробаме да го пронајдеме овој логички поредок во секојдневниот говор ја увидуваме невозможноста на тој идеален ред во стварноста. Затоа во подоцната фаза на своето творештво, Витгенштајн смета дека треба да се отфрли идејата за идеален јазик и, наспроти тоа, тој идеал да се побара во стварноста и употребата на обичниот говор во секојдневието. Во таа смисла тој вели дека една реченица треба да се прифати онаква каква што е, не барајќи во неа некој виш (логички) ред според кој тие реченици од обичниот јазик се нејасни и неодредени. Од тој аспект Витгенштајн објаснува како во секоја реченица, независно колку несовершена била, се наоѓа совршен ред. “Овој негов став непосредно го објаснува Витгенштајновиот пристап во неговата касна филозофија т.е. неговата анализа на секојдневниот јазик, бидејќи и тој јазик, како и секој друг кој може да се конструира, го изнесува на виделина случувањето на смислата, јасно покажувајќи што

¹²⁸ Berberović, Jelena. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 89

¹²⁹ Berberović, Jelena. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 86

може да се смета за смислено, а што не. А баш ова разграничување на смисленото од бесмисленото, назначувањето на оквирите во кои може да се појави она што е смислено е окосница на цела Витгенштајнова филозофија, е онај лајт-мотив кој се протега низ комплетниот негов филозофски опус”.¹³⁰

¹³⁰ Ibid. 88

3. Проблемот на јазикот во филозофиите на Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн

Јазикот како проблем е присутен во филозофиите на Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн како посебен проблем на кого му е посветено посебно внимание. Уште кај Аристотел јазикот завзема значајно место- тој и го дефинира, меѓу останатото, човекот како животно кое зборува, назначувајќи го говорот како една значајна карактеристика на човекот по која тој се разликува од сите останати живи суштества. За Хајдегер, како и за Витгенштајн јазикот е исто толку важна особина на човекот во неговиот однос спрема светот, битен елемент на човековото познание. Иако теориите на Хајдегер и Витгенштајн за јазикот се целосно различни, и двајцата го признаваат приматот на јазикот, особено во спознанието, и важноста на јазикот за човековата интелектуална дејност.

3.1. Хајдегеровата анализа на јазикот во светло на неговата онтологија

Промислувањето на јазикот го следи Хајдегер уште од неговите први филозофски чекори, во хабилитациониот спис за Дунс Скот, иако, како што тој сам признава, јазикот и неговиот однос со мислењето, метафизичкото поимање на односот на јазикот со бивствувањето, тогаш му биле 'непрозирни'. Хајдегеровото име, во однос на јазикот, е пред се, сврзано со херменевтиката како дисциплина. Уште во "Битие и Време" тој му посветува внимание, иако подробно не се бави со него. Во таа фаза на Хајдегеровото мислење, јазикот е неодвоив од поимите на разбирање и толкување, со кои заедно творат еден посебен егзистенцијален момент на човекот како тука-битие. Тука јазикот е земен како еден егзистенцијал на тука-битието, поради тоа што временитоста на Битието тоа го прави од јазикот. Во "Битие и Време" најпрво станува збор за структурата на говорот како таков. Јазикот притоа се означува (и) како изговореност на говорот. Хајдегер го потиснува во втор план вообичаеното сфаќање за говорот како средство за комуникација и меѓусебно разбирање на луѓето. Според него, одредувањето на говорот како средство за комуникација не е причина за настанување на јазикот ниту негова суштина, туку обратно, комуникацијата е последица на суштината на јазикот. Хајдегер го споделува мислењето на Аристотел- за него јазикот не е само обична способност на човекот, туку негова одлика која ја зафаќа и неговата суштина. Во своите истражувања тој зборува за 'искусување на јазикот'. Неговата цел

притоа е, како што самиот кажува, да се доведе јазикот до самиот него, а тоа би значело да се промисли потеклото на јазикот од зборовите со што би се дошло до разбирање на јазикот како бивствување на вистината на Битието. Во неговото “Писмо за хуманизмот” тој го одредува јазикот како куќа на Битието. Задача е на јазикот, одреден така, да се ослободи од граматиката за да може да се воведи себе во еден произворен, суштествен склоп. Тука тој пишува: “Јазикот уште нам ни ја ускратува својата суштина: дека тој е куќа на вистината на бивствувањето”.¹³¹ Хајдегер со тоа сака да укаже на тоа препуштање на јазикот на човековите желби и намери, што довело до инструментализација на јазикот и негова употреба при владеењето со бивствувањето. Тоа јасно го покажува владеењето на техниката и доминација на субјективитетот во модерно време, при што духовните барања не се задоволени. Хајдегер во “Писмо за хуманизмот” објаснува дека, ако се има најдено вистината низ мислењето, тоа би се одразило и врз јазикот и “рефлексијата за суштината на јазикот би морала да стекни друг ранг”.¹³² Но тој тука не вели дека се дало одговор, напротив- тој зборува за пустошење на јазикот кое, од своја страна, ја подрива естетичката и моралната одговорност кај човекот. Метафизиката, која колуминира во ерата на техниката и според која јазикот го добил својот инструментален карактер, го спречува човекот да увиди една важна вистина, имено дека тој постои во својата суштина само доколку е ословен од Битието. За да може да зборува, според Хајдегер, човекот мора да биди ословен од Битието, а бидејќи тоа ословување не зависи од самиот човек, тој може и да остане нем, спречен со тоа да го објави своето мислење, бидејќи секое мислење е всучжшност мислење на бивствувањето. “Просто речено мислењето е мислење на бивствувањето. Генитивот тука има двострано значење. Мислењето е мислење на бивствувањето доколку, случено низ бивствувањето, му припаѓа на бивствувањето. Во исто време, мислењето е мислење на бивствувањето доколку, припаѓајќи на бивствувањето, го слуша бивствувањето. Како нешто што слушајќи му припаѓа на бивствувањето, мислењето е она што она е по своето суштинско порекло. Мислењето е- тоа значи: бивствувањето во секој даден случај, на судбински начин се прифатило за својата суштина”.¹³³ Јазикот бива куќа на Битието, но со помош на самото Битие, затоа

¹³¹ Хајдегер, Мартин. Путни знакови, Београд: Плато, 2003, 284

¹³² Ibid. 283

¹³³ Ibid. 282

и Битието мора да се мисли од одговарањето кон него, во смисла на рефлексивна на мислењето кое се формира себеси ослушнувајќи го бивствувањето чиј дел е.

Што се однесува да “Битие и Време”, Хајдегер не посветува многу директни анализи на јазикот, но затоа тука има повеќе истражувања околу старогрчкиот поим Logos кој паралелно е спомнуван и во контекст на јазикот. Хајдегеровите описи постојано разликуваат многустраностите на онтолошките детерминации како корелативни моменти кои, туркани до крајност, ја потцртуваат еднаквоста на моментите како и на нивните меѓусебни детерминации. Хајдегеровите објаснувања ја опишуваат структуралната целина во која онтолошките детерминанти почнуваат да биваат разбирани. Меѓу модусите на отвореноста Хајдегер ги спомнува разбирањето, во смисла на можност на проекција кон светот, наоѓањето себеси како фрленост и logos-от. Првите две може да бидат земени како едно, и разбрани и заеднички и едно од друго, додека logos-от е земен релативно независно од нив. Хајдегер со logos-от означува низа на егзистенцијали извлечени од разбирањето и продлабочени до тврдења. “За филозофското размотрување и самиот logos е едно битие и, примерно со ориентацијата на античката онтологија, едно предрачно”.¹³⁴ Отвореноста на екзистенцијата е директно артикулирана и развивана според изворните значења на зборот logos. Тоа и ја конституира основата по која од разбирањето се извлекуваат егзистенцијалите. Logos-от е конституиран како предлингвистички, но сепак артикулиран дел од објаснувањето на тврдењето. Неговата анализа Хајдегер ја става во поглавјата на “Битие и Време” кои се занимаваат со исказот. Исказот Хајдегер го формулира како: “...соопштвачко одредувачко покажување”¹³⁵ но и како изведен модус на излагање. Хајдегер пишува дека “анализата на исказот има внатре фундаменталноонтолошката проблематика една истакната положба, затоа што на одлучните почетоци на античката онтологија logos-от фунгираше како една водечка нитна за пристап до она својствено на бивствувачкото и за одредување на суштината на тоа битие”.¹³⁶ Хајдегеровата анализа развива структурална поврзаност меѓу logos-от и јазикот. Оваа поврзаност нуди еден вид контраст како карактеризација на нексусот меѓу разбирањето и јазикот. Наспроти тврдењето, со кое, кога сме засегнати, се

¹³⁴ Hajdeger, Martin. *Bitak I Vreme*, Beograd: Sluzbeni glasnik, 2007, 195

¹³⁵ Ibid. 192

¹³⁶ Ibid. 190

насочуваме кон еден онтолошки фундамент, Хајдегер со зборот *logos* ги означува и фонетските и лингвистичките феномени иако тие не се подробно анализирани во “Битие и Време”. Таму тој е засегнат со априорната структура на *logos*-от, при што извлекува четири главни моменти на истиот и тоа поврзани со комуникацијата: 1. Јас зборувам, 2. Нешто, 3. на некого и 4. земајќи во предвид одредени настани кои се случиле. Овие моменти ја отвараат можноста за употреба на јазикот, но не ги формираат односите меѓу јазикот и светот.

Јазикот е конституивен дел на ек-систенцијата. Самата негова употреба тоа значајно го изразува иако тоа не е единственото нешто што му е суштинско на јазикот- тој е многу повеќе отколку само средство (за комуникација). Јазикот кај Хајдегер е изразен и како консеквенца на човековата фрленост во светот. Проективниот карактер на разбирањето го поставува него како нешто што ја репрезентира таа фрленост со чија структура се соочуваме. Вака земено, разбирањето е предлингвистичко. Со означувањата, тоа ја твори основата на егзистенцијално-онтолошката заснованост на јазикот. Разбирањето се зема себеси и како фонетска експресија на означувањето- како изразување со зборови- при што може да се забележи појавувањето на проекцијата на разбирањето во нејзината суштествена фрленост. Егзистенцијално-онтолошката заснованост на јазикот на Хајдегер му овозможува да направи разлика меѓу искажување-вон и тврдење. Хајдегеровата анализа на исказот покажува дека еден исказ може истовремено да ги содржи во себе можностите на синтеза и дијареца, односно спојување и раздвојување, кои понатаму се формализираат до некое ‘однесување’. Егзистенцијално- онтолошката заснованост Хајдегер уште ја нарекува и беседа, која е еднакво изворна со наодувањето и разбирањето. “Беседата е артикулација на разбирливоста”¹³⁷, пишува Хајдегер, артикулација на разбирливоста на она “тука”, егзистенцијал на отклученост кој примарно се конституира со Битието-во-светот. Беседата поседува специфичен световен вид на Битието, таа е наодена разбирливост на Битието-во-светот која се изговара себе. Изговарајќи се таа станува јазик. Притоа, разбирливоста, како целина на значењата, доаѓа до збор. “Беседата е егзистенцијален јазик, затоа што битието, чија отклученост таа ја артикулира примерено со значењето, поседува вид суштина фрлена на, на свет упатеното Битие-

¹³⁷ Ibid. 197

во-светот”¹³⁸. Беседата е разчленување на разумноста на Битието-во-светот на кого уште и му припаѓа собитието. Така, една од клучните функции на беседата е соопштувањето, во чија искажливост се конституира момент на со-наодување и разбирање на собитието, кое е “веќе отворено во со-наодувањето и во со-разбирањето”.¹³⁹ Собитието може да ја слуша и разбере беседата, да биде зафатен, ‘поделен’ од неа. Слушањето е исто така конституивен елемент на беседата. Слушањето го овозможува тука-битието како собитие, отворено спрема другите. Слушањето дури и ја “конституира дури и примарната и својствена отвореност на тука-битието за своето најсопственото може-да-биди, како слушањето на гласот на својот пријател кој секое тука-битие го носи при себе”.¹⁴⁰ Ослушкувањето, за Хајдегер е уште поизворен феномен од “...она што во психологијата ‘најпрво’ се одредува како слушање”, односно, според Хајдегер, ослукувањето поседува разбирливост која е поизворна од сировото звучење кое акустично го восприемаме. Така, “...таму каде говорењето е нејасно, или дури и јазикот да е странски, ние слушаме најпрво неразбирливи зборови, а не некаква многустраност на звучни дати”.¹⁴¹ Хајдегер ја покажува цела важност на беседата за човекот како тука-битие, поставувајќи ја како конституивна за неговата суштина. Тој укажува на фактот дека античките грци немале посебен збор за јазикот, бидејќи тие го разбирале јазикот како беседа а човекот како суштество кое (може да) беседи, одредувајќи го тоа според својата егзистенција. Во понатамошниот ток на филозофијата зборот *logos* го добива, или само му останува, значењето на исказ. Според таа трансформација се менувале и суштинските значења на беседата и нејзините делови и структури. Така ја добиваме и граматиката која “својот фундамент го барала во логиката на тој *logos*”.¹⁴² Таа логика, според Хајдегер, се оснива во онтологијата на предрачното. Но, за да се дојде до изворноста на феноменот на јазикот потребно е преместување на науката за јазикот на подлабоко, пофундаментално ниво, така да може јазикот да се земе во “начелната изворност и ширина на еден егзистенцијал”.¹⁴³ Исто така, Хајдегер смета дека граматиката треба да се ослободи од логиката, за што е потребно претходно едно рабирање на априорната

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid. 198

¹⁴⁰ Ibid. 199

¹⁴¹ Ibid. 200

¹⁴² Ibid. 202

¹⁴³ Ibid.

основна структура на беседата како егзистенцијал тврдејќи притоа дека тоа не може да се постигне со подобрувања и дополнувања на она што е наследено од минатите теории кои бпрочем и довеле до таков отклон од изворноста на јазикот. Во “Битие и Време” Хајдегер не дефинира свои сопствени заклучоци за тоа. Тој само поставува насоки и тоа во вид на прашања според кои едно филозофско истражување на јазикот би требало да се спроведе. Таквото филозофско истражување би морало да се одрекне од секоја филозофија на јазикот за да може да дојде до самите ствари, при што би се открил изворниот однос на јазикот со светот.

Беседата има и своја негативна страна. Хајдегер таа страна ја нарекува нафрлање. Кога беседата ќе го изгуби, или никогаш нема да го добие, изворниот суштествен однос со битието кое е со таа беседа расправано, тогаш се јавуваат состојби на таа беседа кои Хајдегер ги вика ‘продолжување-на-беседењето’ и ‘повторување на беседењето’. Во тие состојби грижата за беседата паѓа, а нафрлањето “не само да ослободува од задачата за вистинско разбирање, туку и образува една индиферентна разбирливост за кој ништо повеќе не е заклучено”.¹⁴⁴ Нафрлањето се јавува кога беседата ќе го изгуби своето тло, при што “просечното разбирање на читателот никогаш нема да може да одлучи, што е изворно створено и избрано, а што е повторено-беседено. Уште повеќе, просечното разбирање воопшто нема да го сака таквото разликување, нема да има потреба за него, затоа што тоа, се разбира, знае”.¹⁴⁵ Нафрлањето има моќ, и тоа баш поради тоа што се што е кажано може да биде разбрано како откривачко за тука-битието. Така, се јавува тобожно знаење, кое произлегува од сигурноста дека тоа што е кажано има вредност и вистинитост, и таа тобожност на свој начин спречува секаков вид на критичко мислење и преиспитување. Таа тобожност Хајдегер ја најдува во обичното секојдневие каде се има сместено, и во кое секојдневие тука-битието сраснува прифаќајќи ги тие тобожности за свои вистини. Од ова може да се каже дека нафрлањето е една од причините за заборавот на она изворното, на бивствувањето. Во губењето на тлото, и губење на грижата на со-беседниците за неа, беседата, како таква е исфрлена од својата тенденција за досигање на изворноста на бивствувањето, нафрлањето добива доволно цврста основа за да се појави и развие. Тоа, од своја

¹⁴⁴ Ibid. 205

¹⁴⁵ Ibid.

страна повлекува отуѓеност и неавтентичност на човекот како тука-битие, и ги фрла во забрав моќта на слушање, ослушкување и разбирање на бивството.

Наспроти нафрлањето Хајдегер спомнува друг егзистенцијален фундамент, сличен со слушањето- имено молчењето. Човекот кој молчи не е едноставно нем или нема што да каже. Тој во себе го собира она што беседата го кажува, како што вели за *logos*-от дека означува, измеѓу 'останатото и прибирачко собирање', тој допушта беседата да се отвори пред него така што тој ќе биде во можност појасно да го согледа она-суштинското во беседата отколку оној што непрестојано зборува. Опширното беседење доведува до нејасности и збрка, до степен на тривијална неразбирливост. Наспроти тоа, човекот молчи бидејќи "да би можел да молчи, тука-битието мора да има што да кажи, а тоа значи дека мора да располага со својствена и богата отклученост. Тогаш молчеливоста се случува отворена и го поразува 'нафрлањето'. Молчеливоста како модус на беседењето ја артикулира разбирливоста кај тука-битието така изворно, да од неа потекнуваат правата на да-се-може-да-се-слуша и прозирното едно-со друго битие".¹⁴⁶ Тука Хајдегер објаснува дека за суштината на тоа 'тука' на тука-битието, беседата е конституивна, така да Хајдегер имплицира дека "...тука-битието кажува: битие-во-светот, тоа е тука-битието кое како беседно Во-битие себе веќе се изговорило".¹⁴⁷ На тоа, Хајдегер се надоврзува со аргументацијата од античките филозофи и кажува дека тие го мислеле човекот како 'суштество кое беседи', конституирајќи го говорот како главна човекова особина. За суштината на 'тука', Хајдегер ги спомнува убедувањето и разбирливоста. Со отвореноста на тука-битието, и неговата разбирливост, на тука-битието му се дадени можности да биде она свое 'тука' или поточно да биде своја откриеност. "Бивственото извршување на тие можности на битието, кои ги нарекуваме откриеност, ги означуваме како разбирање".¹⁴⁸ Оваа дефиниција на разбирањето Хајдегер ја извлекува од самата структура на битието на тука-битието. И како што откриеноста ја прави структурата на битието, погаѓајќи ги притоа "...бивањето-во, светот и воопшто секој начин да себиде"¹⁴⁹, така и разбирањето може да се протега накај 'полна разбирливост'

¹⁴⁶ Hajdeger, Martin. *Bitak i Vreme*, Beograd: Sluzbeni glasnik, 2007, 201

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Hajdeger, Martin. *Prolegomena za povjest pojma vremena*. Zagreb: Demetra, 298

¹⁴⁹ Ibid. 299

односно накај светот, со-тукабивање и сопственото тукабивство. Притоа Хајдегер забележува дека разбирањето може тематски, во различни периоди, да биде насочено кон едно од овие три, но дека секогаш ќе се однесува во сферата на откриеноста, или, во кругот на полното разбирање на тукабивството. Измамата е можна само при непознавање на вистинската структура на тукабивството, тогаш кога "...помислуваме дека постои некое одвоено разбирање на обичниот свет или на туѓо тукабивствување".¹⁵⁰ Од таквата структура на разбирањето, втемелено во самата суштина на тука-битието и одредено како бивствено извршување на откриеноста, според Хајдегер, "настануваат одлучните оквирни точки за сите проблеми на херменевтиката".¹⁵¹

3.2. Херменевтиката како проект на Хајдегеровата анализа на фактицитетот

Херменевтиката како засебна дисциплина во 19 век, пред се од филозофски аспект, сочувала еден свој карактер на, помалку или повеќе, неприметна рефлексивност. И покрај тоа што тука се јавуваат филозофи, како Шлаермахер, Бек, Дројзен и Дилтај, кои денес важат за класици на херменевтиката, тие не успеале да изработат единствена концепција на херменевтиката како посебна наука, односно да формираат една целина која формално би ја претставиле како разработен систем. Во таа смисла важно е и тоа што извесен дел од нивната оставштина е среден и објавен дури после нивната смрт, од страна на нивните ученици, во главно во компедиски и фрагментарни облици. Со Хајдегер, кај кого уште во раните негови филозофски концепции може да се утврди рецепција на Шлаермахер, Дројзен и Дилтај, статусот на херменевтиката добива нов тек. Со неговата филозофска дејност, херменевтиката е извлечена од полузаборавот во кој втонала како споредна или второстепена наука, за да трајно се врати, во смисла на нејзината филозофска вредност и важност, во средиштето на филозофските промислувања, од творештвото на Хајдегер, па се до денес. Значајен е и фактот дека најрепрезентативниот представник на херменевтиката, барем во 20-тиот век, Ханс-Георг Гадамер, е еден од Хајдегеровите ученици. Самиот Хајдегер, иако непрестојано ја нагласувал важноста на херменевтиката, не и обрнал посериозно внимание, во смисла на подетална систематска разработка на херменевтичките проблеми. Тој

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid.

започнал со неа во првата половина на дваесеттите години на 20-тиот век, воведувајќи своја сопствена, нова херменевтичка поставка. Од тоа време датира неговиот спис “Онтологија - херменевтика на фактицитетот”, каде што херменевтиката е разработувана во светло на неговите егзистенцијални поставки за човекот. Започнувајќи со една кратка историја на херменевтиката, Хајдегер уште на самиот почеток ни став до знаење дека тој нема да го употребува поимот херменевтика во неговото вообичаено значење. Тој пишува: “Во насловот на истражувањето кое следи, “херменевтиката” не е употребена во современо значење, а поготово не се оди дотаму да се употребува во смисла на учење за толкувањето”.¹⁵² Хајдегер избира, место тоа, тргнувајќи од нејзиното изворно значење, и надоврзувајќи се на тоа, со херменевтиката да дојде до она што тој го нарекува излагање на фактицитетот “кој доведува до средба, поглед, зафат и поим”.¹⁵³ Тој објаснува дека го избрал овој збор поради тоа што тој нагласува неколку моменти “кои се на дело при истражувањето на фактицитетот”.¹⁵⁴ Херменевтиката, како наука, го има својот бит во можноста на толкување, таа му пристапува на својот предмет така што го назначува толкувањето како своја срж. Нејзина задача би била да “онтолошкиот карактер на секогаш сопствениот опстанок да го направи пристапен нему самиот и тоа да го соопшти, да се занимава со самоотуѓувањето со кое тој опстанок е погоден”.¹⁵⁵ Во херменевтиката на опстанокот, егзистенцијата, и е овозможено можностите на постанување и бивање да бидат разбрани од себе самите и за себе самите. Хајдегер смета дека херменевтиката не е некаква интенционалност или самооднесување, туку едно Како на самата егзистенција- тоа го означува како “...будност на самиот опстанок.”¹⁵⁶ Основна онтолошка одлика која ја има херменевтиката, лежи во нејзината запрашаност за опстанокот кој е само во себе самиот, а нејзина предност е остварување на можноста тоа нешто да биде запамтено. Онтолошкиот карактер на егзистенцијата и дава можност за еден ‘ херменевтички ангажман’, едно ‘какво’ со кое фактичноста е однапред опфатена. “ангажиран одлучувачки онтолошки карактер не може да биде измислен, но тој не е ни готов посед, туку настанува и израснува од едно темелно

¹⁵² Hajdeger, Martin. *Ontologija- hermeneutika fakticnosti*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2007, 21

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid.

искуство, т.е. овде: од една филозофска будност во која опстанокот се сретнува самиот себе”.¹⁵⁷ Филозофската будност за Хајдегер значи дека “таа е жива во едно изворно самотолкување кое филозофијата си го дала за самата себе- и тоа така да таа ја сочинува одлучувачката можност и начин на себесреќавање на опстанокот”.¹⁵⁸ Таа воведена будност на егзистенцијата го сретнува онтолошкиот карактер како нешто што не може однапред да биди предвидено, “а посебно не претставува ништо за некое општо човештво, за публика, туку е одредена, одлучувачка можност на секогаш конкретната фактичност”.¹⁵⁹ Така поврзана со фактицитетот на опстанокот херменевтиката е “...будност за фактичноста која таа треба да ја произведе, а која уште не е ‘тука’, и се додека не успее во тоа останува неважна; секој говор кој би тежнеел кон тоа е нејзино суштинско неразбирање”.¹⁶⁰ Хајдегер нагласува дека херменевтиката не е филозофија, дека таа во неговата концепција е тука за да изложи “еден предмет кој досега бил во забрав”.¹⁶¹

Во основа, Хајдегер сака со херменевтиката да опише некои основни карактеристики на човекот во неговиот однос со Битието. Во “Битие и Време”, во параграфот насловен како “Исказот како изведен модус на толкувањето”, Хајдегер тврди дека исказот го има своето онтолошко потекло од разбирањето на излагањето. Тука тој пишува: “Изворното “Како” со обзир на разбирливото излагање го нарекуваме егзистенцијално- херменевтичко “Како” за разлика од апофантичкото “Како” на исказот”.¹⁶² Хајдегер бележи дека грчкиот збор *pragma* потекнува од контекстот на праксата, од грижливоста на имањето работа со стварите. Тоа инструментализирачко, интерпретативно “Како”, кое е конституивно за разбирањето, означува еден неискажан начин на опходување на опстанокот во неговиот свет. Таа неискажаност Хајдегер ја изразува со тоа разликување на херменевтичкото и апофантичкото “Како”, односно укажува на функционирање на едно херменевтичко “Како” кое извршува елементарно, интерпретативно предразбирање на околината на тука-битието како егзистенција, и кое, за таа егзистенција, е произворно од апофантичкото или исказното

¹⁵⁷ Ibid. 24-25

¹⁵⁸ Ibid. 25

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid. 26

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Hajdeger, Martin. *Bitak I Vreme*, Beograd: Sluzbeni glasnik, 2007, 194

“Како”. На самиот почеток на параграфот Хајдегер вели дека секое излагање се заснива на разбирањето, а она што: “во излагањето е расчленето како такво и во разбирањето воопшто како расчленето предскицирано, е смислата”.¹⁶³ Поаѓајќи од античкото значење на зборот *logos*, како синонимно со значењето на она што се подразбира како исказ, Хајдегер го одредува исказот како место на вистината, понатаму анализирајќи три негови основни значења: покажување, предикација и соопштување или исказување-вон. Исказот, ако не и самиот јазик, е она изведеното кон кое подразбирањето го пружува она “пред што”. Тоа имплицира дека “предструктурата значи дека човечкиот опстанок се карактеризира со себе својствено толкување кое се наоѓа пред секој исказ”.¹⁶⁴ Таа предструктура на разбирањето претставува филозофски израз за пред-предикативноста на тоа разбирање, со што Хајдегер всушност го објаснува феноменолошкиот аспект на оние случувања во опстанокот кое тука-битието не ги изговара, туку само ги подразбира. Хајдегер вели дека при имањето работа со нешто, човекот не формулира никакви предикативни, тематски судови, исто како што како-структурата не е нужно предикативна, туку предјазична, која едноставно му припаѓа на однесувањето на човекот, во светот и со стварите во него.

Фундаменталниот загрижувачки карактер на таквото толкување се заканува да ја сокрие нивелизираната тенденција на пропозиционалниот суд, така што може да се тврди дека за Хајдегер, херменевтиката на фактицитетот во основа треба да биди херменевтика на она што е пред формулирање на било каков исказ. “Таа е толкување на онаа загрижувачка структура на човечкиот опстанок која са изразува пред и позади секој суд, чија најелементарна форма е извршување на разбирањето”.¹⁶⁵ Хајдегер на тој начин сака да ја воспостави својата херменевтика на поуниверзално ниво од своите претходници, каде разбирањето како човечка дејност, било исклучиво епистемолошки сфатено. За Хајдегер разбирањето помалку е поврзано со знаењето, а повеќе вештина или умевање. “ “Да се разбере некоја ствар” значи да и се биде дораснат, да се биде во состојба со неа да се излезе на крај”.¹⁶⁶ При тоа, не се мисли на некакво знаење, туку

¹⁶³ Ibid. 190

¹⁶⁴ Gronden, Zan. Uvod u filozofsku hermeneutiku, Novi Sad: Akademska knjiga, 2010, 142

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

на некоја вештина, мајсторство, па и уметност, во смисла на умевање. Не само некои исклучителни вештини, Хајдегер под 'умевање' подразбира и обични, секојдневни работи како, на пример, умевање да се заврши некоја работа или да се комуницира со други и слично. Таквото, практично разбирање, Хајдегер го зема за еден егзистенцијал на тука-битието, односно како начин на постоење, основен модус со чија помош се снаоѓаме во светот. Како такво, разбирањето произлегува од грижата, од она што ја засега една егзистенција. Иако епистемолошкиот аспект на разбирањето Хајдегер го потиснува во втор план, тој укажува на такви примери со кои потврдува дека неговото дефинирање на разбирањето како егзистенцијал, го содржи во себе и тој аспект- начин на разбирање на некој научен труд, теоретско разбирање на некоја состојба на стварите или стварноста значи дека научникот им станал дораснат за да ги објасни; да ги разбере, значи и да може да се опходи со нив, да умее да ракува со нив.

Ние не го сфаќаме случајно тоа "херменевтичкото" во светот во неговата усмереност на употреба. Зад тоа опходење со стварите во светот стои грижата за опстанокот, за самиот себе. Основна одлика на човечкиот опстанок, егзистенцијата е тоа што во него, во неговото битие се работи за самото тоа битие, суштина и нејзината способност за фактичко бивствување (во светот). Хајдегер, патем, во грижата за своето бивствување на тука-битието го најдува стожерот на неговата егзистенција. Од неа се одредуваат планскиот карактер на нашето разбирање. А да се разбере, притоа и значи остварување на тој и тој одреден проект, а не на некој друг, одредување на еден конкретен начин на разбирање. За Хајдегер примарен е односот на тука-битието во светот во модусот на неговите разбирачки проекти. Дури потоа може да се зборува за стварите и нивната 'обоеност' од субјективитетот и неговото разбирање.

Примарноста на херменевтичкото "Како" наспроти чисто теоретскиот поглед на светот, Хајдегер ја истакнува и во неговите размислувања за фрленоста на човекот како тука-битие. Во тој контекст, кратко речено, според Хајдегер, човекот примарно не ги избира ситуациите во кои се најдува, туку е просто фрлен во нив. Специфичноста на фрленоста и самата историја на опстанокот се главни обележја на човековиот фактицитет. "Фактичната и примарна предструктура на разбирањето се наоѓа внатре претходно дадените перспективи, кои управуваат со нејзиното очекување на смислата...Но ние на таа предструктура на наследеното толкување не сме и слепо

предадени , како што тоа би било случај кога би, како што би се сакало при востановеното толкување на херменевтичкиот круг, да бидеме безнадежно заробени на нашите предрасуди. Хајдегеровата херменевтика е спротивност на тоа. Таа смера на експлицитно разбистрување на таа историски претходно дадена предструктура. Тоа осветлување кај него се нарекува толкување”.¹⁶⁷

Традиционалното толкување во херменевтиката пред Хајдегер, природно било земено како средство за разбирање. При неразбирањето на некој текст “требало да се врати на некое толкување чиј природен телос би бил доведување до разбирање”.¹⁶⁸ Таа посредничка улога на толкувањето било она што обезбедувало средства неопходни за разбирањето. Шемата била- прво толкувањето а после него и од него- разбирањето. Хајдегеровата херменевтика директно го превртила тој телеолошки поставен однос. Кај него е примарно разбирањето а толкувањето врши улога на усовршување или разработка на разбирањето. Така разбирањето е во директна зависност од толкувањето, тоа е секогаш во контекст на некое толкување. Тоа, како експонент на грижата за опстанокот, располага со можности да се усовршува, односно да дојде до состојба кога ќе може да се разбере себе. Тоа што толкувањето како раз-ложување на нешто што имплицитно веќе е подразбрано е да го постигне тоа расветлување на себеси. Како разработка на разбирањето, толкувањето следи после првото разбирање, но не останува на тоа, туку продолжува, во рамките на своите можности, една потрага за увид и изнесување на виделина. Како себеусвојување на разбирањето, толкувањето така претставува своевиден крај на разбирањето кое дошло до себе. Толкувањето всушност е обид да се дојде до прозирноста на предразбирањето. Тоа значи, во прв план усвојување на сопствена ситуација на разбирања и претпоставки, одредени од , од грижата за опстанокот, одредено спознание. Толкувањето така е критички настроено спрема предразбирањето и настојува, колку може, да избегне секаков неспоразум, и, бидејќи разбирањето може и да се излаже, Хајдегер наоѓа дека е неопходно не само усвојување, туку и зацврстување и чување. Затоа за главна задача на секое толкување тој ја смета рефлексивната освестеност на сопствената предструктура на разбирањето. Но тоа не значи дека толкувањето на текстот се

¹⁶⁷ Ibid. 145

¹⁶⁸ Ibid.

исцрпува со расчленувањето на субјективното толкување на тој текст, без обзир какво е тоа толкување. Интерпретација на текстот така би се свела на еден вид монолог на толкувачот со самиот себе. Кај Хајдегер напротив, е истакната потребата за толкувачот да ја направи прозирна самата ситуација да би можел тоа што му е туѓо во текстот да го доведе до некакво значење што тој би го имал за него. На тој начин толкувачот има можност да ги избегне сопствените субјективни предрасуди, поради тоа што тие нему ќе му бидат познати и така нема да можат да го покријат текстот. Но за тоа е потребно и самиот човек да биде свесен за својата херменевтичка ситуација и да не дозволи да биде повлечен од своите предрасуди кои, на крајот, сепак се негови сопствени. Со рефлексивно враќање на сопствената предструктура се отвара можноста за контрола на позадинските интерпретации кои се јавуваат во самиот процес на толкување, што му овозможува на човекот да се насочи во разбирањето на стварноста која ја отвара текстот, а не да го зароби текстот во сопствените предрасуди или, да излезе на видело една стварност која допрва тој треба да ја открие а не да ја редуцира според негови сопствени желби. Хајдегеровото прифаќање на херменевтичкиот круг се објаснува со тој негов критички напор околу себеразбирањето. За него измеѓу толкувањето и разбирањето, и во смисла на релација меѓу интерпретацијата и предпоимното од кое се храни, постои тој херменевтички круг, но таа циркуларност и припаѓа на самата онтолошка структура на грижата за опстанокот, која е нераздвојна со самиот тој опстанок, односно, на предструктурата на разбирањето. Хајдегер не сака да го избегне херменевтичкиот круг и со некаква објективност, која не и припаѓа на егзистенцијата, да го надополни она што го губи со избегнувањето на тој круг. Според него треба да се влезе во кругот 'на вистински начин' со што се прави пресуден чекор кон една интерпретација чија основна задача би била изработка и обезбедување на сопствени предпоими за своето толкување. На тој начин Хајдегер се насочува кон едно рефлексивно воздигнување на сопствената предструктура за да би дошол до автентичен дијалог меѓу две специфични позиции, а со тоа до тематиката и туѓото мислење. Без тоа толкувачо, осветлувачко разбирање се доведуваме до опасност неговата перспектива да ја одредуваме однапред со некритички досетки и 'народни мудрости'. Предструктурната протолкуваност не треба едноставно да се исклучи туку да се доведе до свест, да се освести, колку е тоа можно во дадена ситуација, бидејќи таа најнапред ги мотивира интерпретативните прашања. Тоа значи дека

предструктурата, изградена преку толкувањето и воздигната на тој начин, треба да се внесе во поставката на толкувањето.

Хајдегеровата херменевтика, како назнака на еден филозофски проект, може да се сфати како радикализација на тенденцијата на толкување која му е својствена на разбирањето. Хајдегер ја бележи херменевтиката како работа на толкувањето, во најизворна смисла на неговото значење. Неговото сфаќање на херменевтиката е прилично во спротивност на тоа на, на пример, Шлаермахер или Дилтај, според чии сфаќања било формирано гледиштето според кое херменевтиката треба да пружи методско учење за вештините на разбирањето во поглед на методолошките втемелување на духовните науки, гледиште кое воглавно било прифатено за тоа што херменевтиката би требало да претставува. За Хајдегер работата на херменевтиката, која е подигната на ниво на филозофија, не е толку теорија на толкувањето колку самото толкување земено во смисла на самопрозирноста на егзистенцијата која треба да се постигне, при што филозофската дејност на тоа осветлување само го довршува тоа толкување кое егзистенцијата со разбирањето го започнала. Со таа цел на самотолкување на својот фактицитет, толкување на толкувањето, егзистенцијата може да постане прозирна за самата себе, да дојде до една свест за себе. Во една таква херменевтика на егзистенцијата и е можно да ги обелодени своите бивствени структури. Произлезена од егзистенцијалната грижз за себе, една таква филозофија, сфатена како изворно извршување на тенденциите кон толкувањето на основната движечка сила на животот, се однесува на себепросветлувачката функција на толкувањето во однос на самата егзистенција. Вака смислен, овој филозофски проект на Хајдегер е јасно изложен во неговата “Онтологија- Херменевтика на фактицитетот”. Во таа фаза Хајдегер е ангажиран во еден свој концепт на своевидна борба против самоотуѓувањето, и на филозофски и на егзистенцијален план. Неговата херменевтика се ангажира против самонеразбирањето на егзистенцијата, нејзиното себонеразбирање, непрозирноста, кои во “Битие и Време” се именувани со зборот пропаѓање, а пред тоа со зборот руинираност. Со својата склоност кон самоотуѓување, егзистенцијата запаѓа во неавтентичност која и оневозможува да се прозри себеси како самообличувачка. Тоа пред се се покажува во тоа што човекот несвесно се впушта во својот свет, губејќи се за самиот себе. Така, наместо да проба автентично да се

протолкува себе, тука-битието го едноставно го превзема она наследеното кое го ослободува од теретот на себепознанието. Целта на херменевтиката на фактицитетот би била да ја повика егзистенцијата назад кон себе, разградувајќи ја или деструирајќи ја таа традиционализирана експликација на егзистенцијата, факт кој не се доведува во прашање. Така, за Хајдегер, херменевтиката е можна само преку деструкцијата. Под деструкција тука се подразбира разградување на традицијата во онаа смисла во која традицијата ја прикрива автентичноста на егзистенцијата и дозволува нужноста на нејзиното себеосветлување да биде избегната. Егзистенцијата, преку конституцијата на една херменевтика како што Хајдегер ја замислил, би требала повторно да ги открие своите изворни искуства скриени зад традиционалните, веќе застарени категории на онтолошкиот аспект на таа традиција, кои веќе не можат да го доловат автентичното толкување на денешниот свет и опстанокот во него. За таа цел, да би се осветлиле темелните искуства на опстанокот, херменевтиката мора да изгради и свој сопствен, автентичен појмовен апарат. Хајдегер внимавал на тоа. Тој предупредувал, сходно своите намери, на нова схоластизација. Своите поими ги воведува дефинирајќи ги како 'формалноназначувачки', а со поимиот формални знаци, кој е темелен и втемелувачки во обликувањето на неговата херменевтика, сака да ги искаже барањата на таа херменевтика за едно автентично усвојување на она разбирливото што и е предмет. Така создаените искази не се сметаат за реченици кои теориски опишуваат некоја состојба на стварите туку како позиви на себеусвојување на тлото на секојдневниот опстанок, што значи дека нивната примарна исказна смисла не е да укажат на нешто прилично туку да го допуштат на еден начин разбирање на тој секојдневен опстанок што предизвикува едно, специфично за него, толкување. Филозофските реченици имаат карактер на знаци само ако преку нив се врши некако обид за конкретно остварување на еден личен став- секогаш на свој начин и одговорност. Според Хајдегер погрешно е да бидат сфатени како некоја предрачна состојба на стварите. Тие само го индикуваат опстанокот додека, како изговорени реченици, сепак, најпрво подразбираат предрачна состојба. Тоа значи дека со нив е индуцирано едно можно разбирање и, во таквото разбирање достапна можност на поимање на структурата на опстанокот. Тие индикации се од херменевтичка природа. Обновениот однос спрема тоа херменевтичкото укажува на незаобиколеност на присвојувањето кое секојдневниот опстанок мора да го изврши при разбирањето. Од

херменевтички аспект гледано, и самиот опстанок треба да биде внесен при разбирањето. Во тоа негово себезгрижување, во таа формално назначувачка особеност се гледа и методската смисла на сите филозофски поими. Затоа Хајдегер бара баш херменевтички поими. Тоа значи изрази кои не ги репродуцираат напосто предрачните, природни факти, туку се создаваат во една интерпретација која секогаш одново се обновува. На тој начин, херменевтичка би била онаа реченица која повикува на извршување на сопствената рефлексивност, или толкување, но и на самопримена. Притоа за повторно постигнување на специфични искуства кои се имплицирани од општите поими, потребно е да се продере зад фасадата на тие поими.

Херменевтичкото залагање зад она искажаното најпрво станува препознатливо во разликувањето на херменевтичкото и апофантичкото “Како”. Хајдегер неуморно покажува на предпредикативните елементи на херменевтичкото. Неговата интенција, пак, кажува дека тој не мисли дека самотолкувањето на егзистенцијата треба да се случи надвор од јазикот. Притоа, тука не се работи за некакво потиснување на јазикот или негово превидување, туку за тоа да во секој изговорен збор биди присутен призивот на грижата на егзистенцијата за која станува збор. Тој протестира против нивелизираната тенденција на исказот бидејќи така доаѓаме до една модификација која се врши врз примарниот херменевтички однос спрема светот. Така, во својот пример со чеканот, Хајдегер го покажува дејството на херменевтиката во секојдневието. Неговото ракување со чеканот постепено станува тегобно, при што чеканот се сфаќа “како” нешто тешко. Тоа “Како” алудира на една постапка на толкувањето која нема потреба да биде искажана. Изворното извршување на толкувањето не лежи во теориска изјавна реченица туку во едно обзирно одлагање и менување на неподесното орудие без употреба на зборови. Во самото тоа одлагање се манифестира толкувачкиот однос на херменевтичкото “Како” спрема светот. Тоа може да се искаже со зборови но така херменевтичкото “Како” трпи одредени промени. Од неговото изворно значење, во кое се огласува искуството на човекот, така се добива една исказна предикативна реченица за карактеристиките на орудие, неговата тежина на пример. Со исказот изворниот херменевтички однос се постварува така да она ‘со што’ на она ‘треба да се направи’ бива преобразено во “она ‘за што’ на едно покажување. Може да се каже дека една таква модификација и не е голема промена,

доколку, на пример, земеме во обзир дека секој исказ се сфаќа како изјава за егзистенцијата која нешто трпи а не како одредба на некоја прирачност. Но Хајдегеровото тврдење не вели дека секој исказ имплицира извртување на изворноста. Поисправно би било да се рече дека тој сака да предупреди на тенденцијата на сфаќање на исказите како прости тврдења за предрачните, утврдени објекти, бидејќи така се потиснува вкоренетоста на јазикот во структурата на егзистенцијата. Упатувањето на предпредикативното, херменевтичко 'Како' покажува и дека секој исказ, во принцип, сведочи за вкоренетоста на јазикот и со тоа е упатен на едно разбирачко разбирање. Херменевтичката интенција не е против јазикот. Нејзиниот предмет не лебди пред јазикот во некаква тривијална смисла. Наспроти потенцијалниот постварувачки поглед на јазикот, кој се усредочува на чисто логичката содржина на искажаното, херменевтиката сака само да научи да го толкува јазикот како бременит со усмереноста на неговите искази. Хајдегер можеби зборува за изведениот карактер на исказите и тематизирањето на јазикот, но во периодот на "Битие и Време" тој сепак води рачун за тоа дека секое разбирање и толкување се во основа јазични, како што тоа го налага изворниот карактер на самиот говор. "Говорот или говорењето, какво се манифестира во вообичаената, грижлива јазична пракса, е самотолкување на егзистенцијата. Фамилијарниот говор во кој грижата наопстанокот уште се искажува без оклевање, тогаш е еднаквоизворен со разбирањето како со зборови артикулирана разбирливост во која се случува секое разбирање. Говорот на природното општење уште сочувал нешто од обзирната загрижувачка структура на опстанокот."¹⁶⁹

Херменевтичките ставови на Хајдегер, во подоцниот период на неговото творештво, само делимично се подвргнати на ревизија. Тука пресуден значај има неговото сфаќање за јазикот како 'куќа на Битието', како што се изразува во неговото "Писмо за хуманизмот". Неговото мислење за исказот скоро да се нема променето. Тој смета дека е неопходно непрестојано да се совладуваат препреките кои искажувањето на бивственото лесно можат да го скријат и направат непристапно. Во неговото предавање од 1962 година, насловено како "Време и Битие", Хајдегер го смета самото предавање за таква препрека. Апоретиката на едно такво тврдење добива на тежина

¹⁶⁹ Gronden, Zan. Uvod u filozofsku hermeneutiku, Novi Sad: Akademska knjiga, 2010, 153-154

дотолку што се смета дека на исказните реченици не треба да им се верува, а во филозофијата тие не можат да се докажат затоа што, такви какви што се, не се вистинити. Излезот повремено се наоѓа во сигетиката или во филозофијата на молчењето. Но апоријата се губи при сфаќањето на борбата со јазикот како начин да се научи да се зачува херменевтичкиот карактер на јазикот. Една филозофија која научила дека избегнувањето е едно од основните обележја на Битието “повеќе не може наивно да верува во тоа да трпењето на конечноста може да се изрази со јасни, самодоволни исказни реченици. Одтаму се објаснува Хајдегеровиот сизифовски отпор спрема универзалната кибернетика и со планетарната техника наметнатата функционализација на јазикот како средство за информирање, во кое се се дава да биде искажано и искалкулирано.”¹⁷⁰

Не само херменевтичкото сфаќање, кај Хајдегер и критичката задача на расветлување на сопствената херменевтичка ситуација, која се реализира низ толкувањето, останува како главна тема на неговите подоцни истражувања во оваа област. Неговото завлегување во историјата на Битието, често погрешно толкувано како псевдомистично раскинување со просветеноста, во својата основа може да се земе како своевидно продолжување на деструкцијата на традицијата од неговата порана фаза, во смисла на рефлексивно усвојување на денешната историска ситуација. Протолкуваноста, која ја носи предструктурата на разбирањето, понатаму, со помош на историјата на Битието, треба да биде консеквентно доведена до прозирност. Доцниот Хајдегер толку го има во предвид карактерот на фрленоста на човечкото разбирање, што неговото мислење е во голема мера насочено кон толкување и разрачување со онтолошката традиција која не одредува. Едно деструктивно-откривачко проаѓање низ целокупната историја е спроведено, со обзир на една будност која треба да ја здобие и изврши секоја егзистенција. Една таква самопрозирност не треба да се толкува како самотранспарентност туку во смисла на античкото ‘спознај се себеси’-како увид во сопствените граници, во нашата нераскинлива фрленост, и како свест за сопствената конечност од аспект на историјата на Битието. Подоцнежната филозофија на Хајдегер е произлезена од домислување до крај на онаа фрленост до која тој дошол со херменевтиката на фактицитетот. Тука опстанокот повеќе не важи како потенцијален

¹⁷⁰ Ibid. 155

творец на својот план на разбирање- попрво би излегло дека тој го прима разбирањето од една воглавно прикриена историја на Битието чие осветлување би требало да биде примарна цел на херменевтичкото толкување. Значи, Хајдегеровото мислење, почнувајќи од раната пракса на толкување па натаму, во подоцнежните дела останало сосема херменевтичко, дури и конкретизирано. Зборот 'херменевтика' Хајдегер го испушта во своите подоцнежни списи. Тоа можеби е поврзано со детронизирањето на човечката субјективност, со што е имплицирана една радикализација на фрленоста а со тоа и на конечноста. Во неговата рана фаза, Хајдегеровата херменевтичка мисла е концептирана "како контрапункт на, со субјектот опседнатата модерна, која и баш ја предизвикала деструкцијата на онтолошката традиција."¹⁷¹

3.3. Хајдегеровото обмислување на јазикот преку уметноста и неговата критика на аналитичката филозофија и инструментализацијата на јазикот во ерата на техниката

Сите Хајдегерови оскудни укажувања за херменевтиката во неговите касни списи се наоѓаат во неговото дело "На патот кон јазикот" од 1959 година. Тука како да е концентрирана сета Хајдегерава мисла од подоцнежниот период, околу јазикот. Во книгата има шест текста во кои, како нит која ги поврзува, се наоѓа поезијата на Штефан Георг и Георг Тракл, а делимично и на Рајнер- Марија Рилке. Тука се наоѓа и еден дијалог со јапонскиот професор Тезуке настанат (како текст) 1953- 54 година. Тука може да се најде едно објаснување на Хајдегер за неговата врска со херменевтиката. Тој тука објаснува дека самиот негов мисловен пат бил уште од почетокот одреден од херменевтиката, почнувајќи од неговите теолошки студии, преку Шлаермахер и Дилтај. Исто така, тука има едно објаснување во кој смисол тој го зел зборот херменевтика: "Изразот 'херменевтички' се изведува од грчкиот глагол *hermeneuein*. Тој глагол е поврзан со именката *hermeneus* која може да се доведе во врска со името на богот Хермес во една игра на мислењето која е пообавезна од строгоста на науката. Хермес е гласник на боговите. Тој ја донесува пораката на судбината; *hermeneuein* е она излагање кое ја носи веста бидејќи тоа може да ја послуша пораката. Таквото излагање постанува интерпретација на она што поетите веќе го кажале, кои се, по

¹⁷¹ Ibid. 156

Сократовите зборови во Платоновитот дијалог *Ион* *hermenes eisin ton theon*, 'се толкувачи на боговите'.¹⁷² Хајдегер сака тука да искаже дека тоа првобитно значење на зборот херменевтика- носење на вести и пораки, како примарно значење, влијаело на неговата мисла и одлука да почне, можеби и да престане, да го употребува зборот херменевтика. Во книгата одредено место му е посветено на прашањето за суштината на јазикот, како и гласи насловот на еден негов текст од три предавања, објавен во книгата. Уште на самиот почеток на тој текст, Хајдегер сака да ја потцрта разликата меѓу неговиот- филозофски и поетски- пристап кон прашањето за јазикот, и науките кои се повикани да го разрешат прашањето за суштината на јазикот. Во прв план го објаснува она што тогаш се случувало, било актуелно во истражувањата на јазикот, филозофски и научни, имено, воспоставување на наука која би го истражувала не само јазикот туку и метајазикот, наука која е наречена металингвистика. На едно место Хајдегер кажува како неговиот однос спрема јазикот бил критикуван како неплоден и романтичарски. Тука, тој тоа го кажува за металингвистиката. "Тоа звучи како метафизика- тоа не само да звучи тоа и е метафизика. Имено, металингвистиката е метафизика на општа технификација на сите јазици во единствено функционирачки меѓупланетарен информационален инструмент. Метајазикот и спутњик, металингвистиката и ракетната техника се едно исто."¹⁷³ Во понатамошниот дел од текстот Хајдегер се сосредочува кон песната "Збор" на Штефан Георг, конкретно на последните два стиха: "Така тажен го научив одрекнувањето, ни една ствар не е таму каде зборот недостасува."¹⁷⁴ На почетокот од неговата анализа, Хајдегер упатува на едно сродство на 'зборот' со името. Зборот не е само обичен знак, тој стои зад нешто, обележува нешто или некого, именува. Под 'ствар', пак, Хајдегер допушта да се подразбере се што има некакво постоење, значи го зема тој збор во најширок контекст. Така земено, со зборот ствар можеме да го означиме и Бога. Според оваа анализа, Хајдегер го извлекува она што можеби и е очигледно во тие два стиха- дека со зборовите се означува она што има некакво бивствување. Така, "Бивствувањето на се што е станува во зборот."¹⁷⁵ Тоа го потврдува ставот дека јазикот е куќа на Битието. Уште на самиот почеток Хајдегер вели дека јазикот се наоѓа во најблиското соседство

¹⁷² Hajdeger, Martin. *Na putu ka jeziku*, Beograd: Fedon, 2007, 119

¹⁷³ Ibid. 157

¹⁷⁴ Ibid. 159

¹⁷⁵ Ibid. 162

на човекот. Јазикот и мислењето стануваат еден покрај друг, како најблиски соседи. Хајдегеровото мислење останува непроменето- тој и понатаму тврди дека човекот, поточно неговото мислење, имаат навика да формулираат тези за јазикот, тези кои наместо да откријат уште нешто, па колку мало и било тоа, за јазикот, истиот го редуцираат и го обликуваат неговото значење според свои, веќе утврдени замисли. Според Хајдегер, пишувањето за јазикот е потешко дури и од пишувањето за молчењето. Тоа значи дека е најтешко да се пишува за јазикот, иако со него се служиме цел живот, и исто толку тешко е да се долови неговата суштина. Затоа, обрнувајќи внимание на насловот “Суштината на јазикот”, Хајдегер објаснува дека повеќе би бил расветлен ако пред двата збора- ‘суштина’ и ‘јазик’- ставиме прашалници. На тој начин појасно станува и тоа дека во прашање се двата поими- и јазикот, како главен проблем, но и суштината, со што ни доставува до знаење дека тој не открил некакво научно откритие кое би го објаснило јазикот и сите прашања поврзани со него, туку само тоа дека е посветено внимание на таа тема, дека нема одговори туку само размислувања што следат една поезија.

Хајдегер своите истражувања на јазикот секогаш ги доведувал во непосредна близина со поезијата. Тој ги истражува мисловните патишта со помош на поезијата, настојувајќи да допре до она исконското во јазикот, она нешто што би му овозможило да ја осветли врската меѓу јазикот и Битието. Најмногу во тој негов пат Хајдегер му обрнува внимание на германскиот поет од генерацијата на Шелинг и Хегел, со кои и биографски е врзан, поетот Јохан Кристијан Фридрих Хелдерлин. Хајдегеровите анализи на неговите химни неретко се полнат со увиди за јазикот, увиди во кои Хајдегер настојува филозофски да го опфати она што тој го најдува во Хелдерлиновата поезија. Најкарактеристично место притоа, во однос на истражувањата на јазикот, има “Припремното размотрување” на почетокот на Хајдегеровата анализа на Хелдерлиновата химна “Германија”, во чиј наслов е додадено како појаснување “поезијата и јазикот”. Хајдегер сам ги извлекува заклучоците до кои дошол следејќи го Хелдерлиновото творештво:

“1. Јазикот за човекот е најопасно од добрата, бидејќи тој најпрво го изложува во подрачјето на Битието а со тоа и на Небитието, а со тоа и на можен губиток и загрозеност на неговото битие.

2. Јазикот е опасен во една друга смисла, бидејќи по својата суштина го носи во себе пропаѓањето било на ниво на обично повторување на реченото на начин на известие, било пропаѓањето на ниво на нафрлање.

3. Јазикот така носи и од темели го одредува човековиот опстанок и го втемелува. А не само да го изразува, начинот на кој тој секој пат стои во битни односи и одолева. Во насилните односи јазикот се однесува на начин на фуриите (Едип).

4. Јазикот не е само прикриено пренесување на миговите на боговите; тој може да постане она со што човекот во одлучувачките темелни ситуации богохулно се свртува против свеста, против боговите, да би го на тој начин сочувал односот спрема нив (Антигона).

5. Јазикот така не е нешто што човекот го има. Туку обратно, она што го има човекот. Што е човекот- ние сме разговор. Откога сме разговор, ословени, приведени кон јазикот.

Поезијата го втемелува Битието (Sein). Поезијата е исконски јазик на некој народ. Во тој јазик се случува изложеноста во бивствувањето кое со тоа се отвара. Човекот е како извршување на тоа изложување историски. Човекот ја 'има' историјата само бидејќи е и доколку е историски. Јазикот е темелна можност на историјата, а не е да речеме само изум до кој се дошло со тек на историското културно стварање."¹⁷⁶

Низ разговорот изложени сме на бивствувањето кое ни се открива, отворено во својата суштина, ни овозможува да чуеме нешто за него, било да е или не дел од нас, било да е природа или историја. Таа можност да се слуша ја претпоставува заедницата. Јазикот ни помага да взаемно се обавестуваме за нашите доживувања. "Кажувањето и можноста на слушање во најмала рака се изворни."¹⁷⁷ Следејќи го Хелдерлин, Хајдегер јазикот го мисли како темелно случување на историскиот опстанок, а поезијата, како изворен разговор, како "извор на јазикот со кој човекот, како со она што му е најопасно, се одважува да излезе во битието како таков, ту се одржува или паѓа и во пропаста на нафрлањето се кочопери и исцрпува."¹⁷⁸ Бивственото заедништво на

¹⁷⁶ Heidegger, Martin. Holderlinove himne "Germanija" I "Rajna", Zagreb: Demetra, 2002, 64-65

¹⁷⁷ Ibid. 62

¹⁷⁸ Ibid. 66

поезијата и јазикот, кое Хајдегер го претставува на примерот на неколку негови одбрани поети, во себе ја содржи возвишеноста на опевање, искажување на човековата историска ситуација во Битието, но и падовите произлезени од неговиот карактер на обично говорење, ја содржи немоќта која излегува од празнотијата, неавтентичноста на секојдневниот говор.

“Хајдегеровата филозофија дотолку ја приближува конфротацијата на херменевтиката и јазичко-аналитичката критика на смислата, што пак го зема темелното прашање на западната метафизика, прашањето за бивството на бивствувачкото, поставувајќи го прашањето за смислата на Битието.”¹⁷⁹ Прашањата за јазикот Хајдегер експлицитно ги разработува од аспект на херменевтиката и поезијата, но низ цело негово творештво се согледува, не само теориски туку и практично, дека јазикот како таков е едно од централните подрачја на неговата мисла, преку кој се обидува да досигне до поавтентичен одговор за филозофската проблематика која ја обработува.

3.4. Витгенштајновата теорија на јазикот во *Tractatus Logico – Philosophicus*

Лудвиг Витгенштајн својата теорија за јазикот, која е оригинална и чие влијание се осеќа и денес, ја разработува како сушта спротивност од Хајдегер. Дури може и да се каже дека каде едниот престанува со теоријата, сметајќи дека тоа понатаму е вон дофат на самата јазична проблематика, другиот почнува. Од неговите размислувања за јазикот, кои, патем, се разликуваат меѓу неговата рана и доцна фаза, произлегла основата на онаа теорија којашто понатаму ќе биде позната како јазичко-аналитичка филозофија.

Во *Tractatus*-от Витгенштајн, заедно со логиката и светот, го става и јазикот во прв план, и тие го сочинуваат јадрото на ова негово дело. Тие меѓусебе се испреплетуваат и се нераскинливо поврзани. Така, преку својата теорија за сликата и отсликувањето, Витгенштајн кажува на кој начин, според него се поврзани јазикот и светот: “На основа на изоморфијата на сликата и отсликаното Витгенштајн утврдил дека за светот може да се зборува само затоа што јазикот мора да има такви особини да неговата врска со светот биде можна.”¹⁸⁰ Можноста на таа врска меѓу светот и јазикот ја остваруваат

¹⁷⁹ Apel, Karl- Oto. *Transformacija filozofije*, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1980, 237

¹⁸⁰ Berberović, Jelena. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 44

ставовите, кои се носители на смислениот говор за светот. Преку истражувањето на ставовите, Витгенштајн истовремено допира и до природата и карактерот на самиот јазик. Според ставот 4.01 во *Tractatus*-от, ставот е 'слика на стварноста'. Во него мислата ја наоѓа својата сетилна страна. Знакот со кој мислата се изразува Витгенштајн го вика ставен знак, и тој е факт. Кога ставот ќе биде потполно анализиран, односно кога така ќе биде формулиран да неговата логичка форма непосредно се покажува, тогаш се доаѓа до неговите 'едноставни знаци' кои, употребени во ставот, се викаат и имиња. Едноставните знаци им одговараат на предметите така да името означува предмет и него го застапува во ставот. Така, според Витгенштајн, состојбите на стварите можат да се опишуваат а предметите само да се именуваат. Името, како првобитен знак, не може да биди подложно на понатамошна анализа, ниту може да се расчлени. Ставот, или исказот, Витгенштајн го сфаќа- како што и сам кажува- слично на Фреге и Расел, "...како функција на во него содржаните изрази."¹⁸¹ Имињата, кои се во него, ставот ги содржи на ист начин на кој светот ги содржи предметите, бидејќи и имињата и предметите се наједноставните, неразложиви елементи. Логички едноставните нешта, кои Витгенштајн ги обработува во својата рана фаза, се важни и од еден аспект според кој тие се неопходен предуслов за можноста на смислата. Името, така, нема значење вон ставот, но и така е основен носител на значењето. Важна е и разликата што Витгенштајн ја воспоставува измеѓу именувањето и опишувањето. Именувањето можеме да го употребуваме само за предметите, т.е. наједноставните нешта. Комплексните работи, како што се состојбата на предметите, стварите, ги опишуваме, а самите тие комплекси и припаѓаат на категоријата факти. Но, иако на името Витгенштајн му дава значајна улога како инструмент на 'комуникација на смислата и основен елемент во конструкцијата на ставовите', тој името не го зема како лингвистичка активност, туку го остава на неговата основна функција- како дел на ставот, каде и единствено има значење. Самиот став не именува; тој е комплексен, што значи тој опишува, што во *Tractatus*-от е земено како негова главна функција.

Витгенштајн посебно внимание им посветува на знакот и симболот, како и на нивниот меѓусебен однос. Според Витгенштајн, има дефинирани и првобитни знаци, и тој воспоставува дистинкција измеѓу нив. "Имено, дефинираниот знак секогаш означува

¹⁸¹ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 30

индиректно, додека првобитниот знак означува директно.”¹⁸² Оваа идеја е значајна за филозофијата на логичкиот атомизам. Дефинираниот знак секогаш се изразува преку првобитниот, бидејќи првобитниот знак е основен и едноставен, кај него анализата завршува. Секој дефиниран знак е означен преку оние знаци со кои е дефиниран. Интересна забелешка Витгенштајн изнесува со потставот 3.262- она што знаците, така рече, го премолчуваат, она што не се изговара но е присутно како составен дел од знакот, се покажува низ употребата, примената на знакот. Според Витгенштајн “барањето едноставните знаци да бидат можни е барање смислата да биде определена.”¹⁸³ Симбол е секој дел од ставот кој ја карактеризира смислата на ставот, а знакот е претставен како она сетилното во симболот. Според тоа два симбола може да имаат ист знак. При таков случај, Витгенштајн бара тие да бидат означени на два различни начини со што би се избегнала збрката која се јавува при употреба на ист знак за два различни симболи, а со кои обичниот јазик е полн, бидејќи, на пример, еден ист збор, земен како дел од различни целини каде е употребен, има различно значење. Така настануваат ‘најфундаментални збрки’ во јазикот. За тие да бидат избегнати, или да се надминат, потребно е конструкција на вештачки јазици од типот на Principia Mathematica, поимно писмо, онакво какво што Фреге и Расел го замислуваат, кое се покорува на логичката синтакса и може да ги отклони сите нејасности. Во еден таков јазик значењето на знакот би било изоставено- таков јазик би се потпираше во главно на описните функции на изразите.

Понатаму, ставот има своја смисла веќе со самото тоа што е став. За разлика од Фрегеовото мислење дека ставот накнадно ја добива својата смисла, кога е веќе конструиран, Витгенштајн смета дека смислата е секогаш тука каде што е ставот. Својата смисла ставот ја покажува, таа не може да се изрече. Таа смисла се доловува од самиот став, без обзир на тоа дали е вистинит или лажен. Ставот претставува опис на состјбите на стварите и со нив е поврзан. Таа поврзаност се состои во тоа што еден став е логичката слика на одредена состојба на стварите. Карактеристично за ставот е тоа што преку него, со стари изрази можеме да опишеме нова смисла. “Можноста на ставот почива на застапување на предметите со знакови (4.0312). Така едно име стои

¹⁸² Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 45

¹⁸³ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 26

за еден предмет, друго за друг, а меѓусебе се поврзани така да сочинуваат целина, која 'како жива слика' представува состојба на стварите (4.0311)".¹⁸⁴ Ставот го разбираме само ако знаеме што е случај ако тој е вистинит, а вистинит или лажен може да биде само ако е слика на стварноста- доколку таа слика постои дотолку е ставот вистинит, а ако не постои тогаш е лажен. Во понатамошните списи, од меѓупериодот од Tractatus-от до "Филозофските истражувања", ставот е земен како биполарен, т.е. и вистинит и лажен, што за Витгенштајн претставува дел од неговата суштина. Во неговите дневници, измеѓу 1914 и 1916, Витгенштајн го зема ставот и како мера на светот и како норма на која фактите се однесуваат. Ејер, во својата книга за Витгенштајн, во поглавјето посветено за Tractatus-от пишува: "Ако низот знаци не успева да изрази- било елементарен било сложен став,..., и ако, освен тоа, не служи ни да потврди ни да негира некоја математичка равенка, тогаш тој низ не изразува никаков став. Накратко речено, тој е бесмислен".¹⁸⁵ Тоа е посебен контекст на еден став- неговата (без)смисленост. Според Витгенштајн, само ставот може да има смисла, додека имињата имаат значења. "Значењето на името е предмет (3.203) кого името го застапува во ставот (3.22). Смеслата на ставот е состојбата на предметите кои тој ги застапува. Надвор од ставот нема ни смисла ни значења, а ставот има смисла само ако прикажува некоја состојба на предметите."¹⁸⁶ Немање на смисла на ставот е посебен проблем. Него Витгенштајн го разрешува воден од мислата дека постои нешто што со никаков, природен или вештачки, јазик, не може да се искаже. Неискажливото е секогаш поврзано со филозофските ставови пред се, и прашањата кои филозофите ги поставувале, за кои се има разни теории. Ставот на Витгенштајн е тој дека тие произлегуваат од несфаќањето на природата на јазикот. Така, Витгенштајн ја сведува филозофијата на една 'критика на јазикот', критика, која употребена во решавање на проблемите на природните науки би ја одиграла својата улога на расветлување на ставовите. Ставовите кои метафизиката ги изнесува се всушност псевдо- ставови, бидејќи немаат реален предмет на кого би му се однесувале. Границите на јазикот се граници на светот на еден субјект, кој, како едно непсихолошко Јас, кое се воведува во филозофијата преку фактот дека 'светот е мој свет', метафизички е граница, а не дел од

¹⁸⁴ Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 46

¹⁸⁵ Ejer, Alfred. Ludvig Vitgenstajn, Novi Sad: Mediteran publishing, 2010, 34

¹⁸⁶ Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 46

светот. Вака изразен, солипсизмот се поклопува со чистиот реализам, што значи дека јазикот го одредува светот во онаа смисла во која солипсизмот и реализмот се поклопуваат. Кај Витгенштајн нема сомнение дека јазикот секогаш се однесува на реалитетот, на случувањата во стварноста. Врската меѓу јазикот и светот, Витгенштајн ја објаснува со “сликовната теорија на елементарните ставови и вистинитоносно-функционалната теорија на сложените ставови.”¹⁸⁷ Со првата теорија Витгенштајн ја покажува нужноста на постоење на извесни ставови, директно поврзани со светот, чие значење не е и не може да биде изведено од дуги ставови, додека со втората се покажува обусловеноста на сложените ставови од елементарните, обусловеност со која сложените ставови се поврзани со реалноста која елементарните ставови ја содржат.

“Елементарниот став е слика на една состојба на предметите и го тврди нејзиното постоење (4.21).”¹⁸⁸ И елементарните ставови можат да бидат вистинити или лажни- доколку е вистинит состојбата на предметите постои, а ако е лажен не постои. Елементарните ставови во таа смисла се неопходни, бидејќи нема друг начин да се претстават примитивните состојби на предметите од кои се образуваат сложените. До поимот на елементарни ставови Витгенштајн доаѓа доследно спроведувајќи го логичкиот атомизам. Според таа теорија логиката, исто како и природните науки, мора да стигнат до една точка од која понатаму не е можна никаква делба. Тие наједноставни, најпрости нешта “во светот се предметите, во јазикот имињата, а во логиката елементарните ставови”.¹⁸⁹ Ставот во себе ја содржи смислата така да, ако утвдиме некој став кој не може да се верификува, тогаш тој став ќе биде лажен а не бесмислен. Логиката ги исцрпува, со вистинитосната вредност, сите можности на било кој елементарен став. Тоа може да се воочи при двата екстремни случаи- тавтологијата и контрадикцијата. Елементарните ставови се состојат исклучиво од имиња, тие се “врска, спој на имиња”.¹⁹⁰ Тука се крие и во која смисла е употребено отсликувањето. Имено, се работи за чист акт на пресликување, еден- еден; тоа се случува поради изоморфноста на имињата во ставот и предметите во структурата на светот.

¹⁸⁷ Ibid. 47

¹⁸⁸ Ibid. 47

¹⁸⁹ Ibid. 48

¹⁹⁰ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 2002, 56

Елементарните ставови Витгенштајн ги разликува од предикатите. На тој начин тој се осигурува од тоа да најпростите делови, они со кои се именуваат, засебно, предметите бидат само имињата; од тоа следи дека сложените комплекси би се состоеле од комбинациите на едноставните квалитети, актуелни или не. Понатаму, “Можеби дека фактите се склони да содржат броеви гарантира дека ќе им допуштиме иста многукратност како и на состојбата на предметите на кои укажуваат, и можеби тоа да биди прифатено како доволна причина да, за нив, би зборувале како за слики.”¹⁹¹

“Елементарната пропозиција е наједноставен сликовен симбол. Не содржи логички константи туку само имиња (примитивни изрази) во комбинација едни со други”.¹⁹² Елементарните ставови не се сврзани меѓусебно. Така, секој посебен елементарен став не може да биде во противречност со друг елементарен став. Со тоа елементарните ставови претставуваат една кохерентна целина која претставува основа за создавање на сложени, системи на ставови. Во логичката мрежа на Витгенштајн, преку еден елементарен став може да се одреди и целината, во онаа смисла која ја има Витгенштајн во подставот 4.023: “Стварноста мора да биде фиксирана од исказот на да или не. Заради ова исказот мора целосно да ја опише. Исказот е опис на една состојба на работите...Исказот го констрира светот со помош на логичкото скеле и затоа од исказот може да се види и тоа како е поставено логички ако е тој вистинит. Од лажен исказ можат да се изведуваат искази.”¹⁹³ Витгенштајн потоа дава објаснување за врската на исказот со неговата смисла, на начин на кој со исказ се добива објаснување на една ситуација во светот. Во потставот 4.03 стои измеѓу другото дека ‘исказот ни соопштува ситуација- оттаму тој мора да е суштествено поврзан со ситуацијата.’ Исказот со својата смисла може да ја претстави ситуацијата, со него, како што пишува Витгенштајн, ‘...се пробува да се конструира една ситуација’ (4.031). Од секој елементарен став може да настане негација, при што Витгенштајн вели дека со внесување на негацијата во елементарниот став тој не се менува. Ставот е слика на стварноста, според подставовите 4.021 и 4.022, каде стои и тоа дека преку него јасството ја спознава ситуацијата каде е, на начин на кој исказот сам од себе си ја покажува својата смисла, и, со тоа, за неговата смисла, не е нужно да се даде некое

¹⁹¹ Ejer, Alfred. Ludvig Vitgenstajn, Novi Sad: Mediteran publishing, 2010, 42

¹⁹² Marie McGinn. Elucidating the Tractatus, Oxford: Oxford University Press, 193

¹⁹³ Витгенштајн, Лудвиг. Логичко- филозофски трактат, Скопје: Магор, 41

објаснување. Елементарните ставови се такви да секој елементарен став може да биде вистинит само на еден начин, бидејќи, за разлика од другите видови ставови, елементарните ставови можат да бидат вистинити или лажни само за една одредена состојба на предметите. Кај елементарните ставови нема разлика меѓу внатрешна и надворешна негација. Тие се врска на имињата, кои представуваат едноставни симболи, кои пак се појавуваат само во нив на начин на кој ги претставуваат, отсликуваат предметите од светот. Елементарниот став е функција на името, а неговите вистинитосни вредности “значат можности на постоење и непостоење на состојбите на работите (4.3), тие се услови на вистинитоста и лажноста на ставовите (4.41).”¹⁹⁴ Бидејќи со елементарните ставови се тврди или одрекува постоењето на одредена состојба на работите, неговата вистинитост е директно зависна од постоењето на таа одредена состојба на работите. Од постоењето на една состојба на работите не може да се потврди или одрекне друга состојба, па така “сите комбинации на постоењето и непостоењето на одреден број на состојби на работите кои се можни математички можни се и стварно.”¹⁹⁵ Со бројот на можните комбинации на постоењето на одреден број на состојби на работите се поклопува бројот на можностите за вистинитост и лажност. Како што фактите зависат од постоењето или непостоењето на одредени состојби на работите кои го соз-даваат тој факт, така и вистинитосната вредност на ставот зависи од неговите конституенти, т.е. елементарните ставови кои го сочинуваат. Така испаѓа дека “секој став е вистинитосна функција на елементарните ставови, а елементарниот став е вистинитосна функција на самиот себе.”¹⁹⁶ Вистинитосните вредности на елементарниот став не се само функција на вистинитосните вредности на сложениот став- од нив зависи и смислата на ставот. А, исто така, важи и тоа дека: “Смислата на вистинитосната функција на некој став е функција на смислата на тој став.”¹⁹⁷ Вистинитосните функции на елементарните ставови се резултат на вистинитосни операции над нив, или, како што се тврди во потставот 5.32: “сите вистинитосни функции се резултати на сукцесивна примена на конечен број вистинитосни операции врз елементарни искази.”¹⁹⁸ Во потставот 4.4 се

¹⁹⁴ Berberović, Jelena. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 49

¹⁹⁵ Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960, 215

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Витгенштајн, Лудвиг. *Логичко-филозофски трактат*, Скопје: Магор, 2002, 79

тврди дека ставот е израз на согласност со вистинитосните можности на елементарните искази од кои е конструиран. Со потставот 4.411 Витгенштајн ја подвлекува нужноста на воведување елементарни ставови кое е 'фундаментално за разбирање на сите други видови искази'.¹⁹⁹ Понатаму, ставот е даден и како 'израз на неговите вистинитосни услови' (4.431).

Она што им е заедничко на ставот и стварноста е логичката форма. Само преку неа ставот може да ја отсликува стварноста. Според Витгенштајн, секој став ја покажува својата форма, но ниеден не ја искажува. За Витгенштајн, ставот би можел да искаже нешто за логичката форма само доколку се најде поставен надвор од логиката, односно светот.

Ограничувајќи го како вистинито она што може да се изрече, односно сведувајќи ги вистинитите ставови на ставовите на природните науки, кои што можат јасно да се претстават, и сведувајќи ја филозофијата на 'активност' и 'критика на јазикот', Витгенштајн поставил граници на јазикот, според кои критериуми го зацртал и она што не може да се изрече, создавајќи така, во својата рана филозофија, една теорија, која во многу е слична на некои егзистенцијалистички филозофии, теоријата за Неискажливото. Оваа негова идеја има свои мистични претпоставки, и, според пишувањата во *Tractatus*-от, ги опфаќа животните проблеми, егзистенцијата на Бога, сите вредносни судови, логичките форми итн. Со Неискажливото Витгенштајн ја затвара својата рана теорија за јазикот, напоменувајќи дека преку него можеме (по)јасно да ги одредиме границите на она што може да се каже 'јасно и разделно'. Тука е запазен и неговиот однос спрема метафизиката и нејзините ставови, кои ги опфаќаат тие проблеми, за кои, според Витгенштајн, не можеме и не треба да зборуваме, бидејќи тие се вон дофатот на било какво емпириско истражување, и како такви припаѓаат на сферата на 'мистичното', како што Витгенштајн го назначува тоа. Филозофијата така, би имала за задача да ги разграничи тоа што може да се мисли и, сходно на тоа и изрече, и тоа што не може ни да се мисли ни изрече. На тој начин Витгенштајн ги зацртува ставовите на природните науки како единствено епистемолошки легитимни за човекот. Со тврдењето дека логичката форма е неискажлива, Витгенштајн сака да каже дека постои некоја врска измеѓу јазикот и

¹⁹⁹ Ibid. 60

логиката од една и стварноста, светот од друга страна. Според тоа, Витгенштајн смета дека не е можно да се контруира никаков вид мета-јазик, особено не таков со кој би можело да се искажат ставови за логичката форма, бидејќи, за да бидат вистинити и смислени таквите ставови, човек би требало да се најде вон светот. На тој начин кај Витгенштајн “логичкото добило ранг на апсолутно, па тоа не се заснива на чист субјективитет, туку Витгенштајн се обидува да го исклучи чистиот субјективитет како можен носител на логичкото.”²⁰⁰ Така тој диференцира два модуси на субјективитетот- метафизички и емпириски. Емпирискиот субјект е релевантен за ставовите на природните науки, на кои и самиот им припаѓа, како објект на истражување (поточно, на една филозофија на психологија онака како Витгенштајн ја замислил, т.е. како “спознајна теорија која ги изучува процесите на мислењето”²⁰¹), додека метафизичкиот субјект е ‘граница- не дел од светот’. Во својот обид да го прикаже логичкото како независно од било каков субјективитет, Витгенштајн се служи со компарација, со примерот на окото и видното поле- како што не можеме да го видиме окото кое гледа, во смисла на тоа дека тоа е граница на неговото сопствено видно поле, така и метафизичкиот субјект не може да се лоцира во физичкиот свет, што, според Витгенштајн , ‘во една важна смисла’ покажува дека него го нема, со што се имплицира независноста на логиката од него како нејзин носител. Логиката го исполнува целиот свет, тврди Витгенштајн во потставот 5.61, и додава: “ Оттаму, во логиката не можеме да кажеме:тоа и тоа го има во светот, а она го нема.”²⁰² Метафизичкиот субјект, според Витгенштајн, солипсистички влегува во филозофијата поради фактот дека ‘светот е мојот свет’, како што стои во потставот 5.641. Солипсистичкото Јас, така претставува ‘точка без распротанетост и останува реалност која е координирана со него’.²⁰³ На тој начин Витгенштајн покажува дека границите на еден јазик се и граници на светот на оној кој се служи со него. Понатаму, во неговата подоцна фаза, тој ова ќе го проблематизира, формулирајќи го како проблем на постоење на приватен јазик, и можностите на соопштување на истиот.

²⁰⁰ Berberović, Jelena. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 56

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Витгенштајн, Лудвиг. *Логичко- филозофски трактат*, Скопје: Магор, 2002, 100

²⁰³ Ibid. 102

3.5. Подоцнежната филозофија на јазикот на Витгенштајн – јазичните игри и важноста на јазикот како ‘животна форма’

Филозофијата на Витгенштајн обично се дели на две фази: рана и доцна. За граница се зема неговиот пристап и интерес спрема филозофските проблеми, но пред се неговото покасно одрекување од ставовите што ги има изнесено во *Tractatus*-от. Во подоцнежниот негов период неговиот интерес е скоро целосно свртен кон филозофијата на јазикот, но, за разлика од *Tractatus*-от, тука имаме прагматичен пристап кон проблемот на јазикот. Неговите истражувања се свртени кон обичниот, секојдневен јазик, неговата функции во секојдневието, на соопштување на пример, и правилата по кои тој функционира. Неговите примери, со кои се служи за да ги објасни своите нови ставови, имаат предизвикано многу критики, како позитивни, така и негативни. Вреди да се забележи дека меѓу оние кои негативно се искажале за неговите нови начини на филозофирање, бил и Берtrandт Расел, кој разочарано и саркастично забележувал дека за тоа што Витгенштајн го истражувал, човек би можел да се посоветува со својот домар.

“Филозофските истражувања”, како и другите дела од подоцниот период на творештвото на Витгенштајн, се пишувани во афористички стил, со една интенција која би требало да ја одразува целата сложеност на она што се истражува при што, како резултат, се добива еден метод кој се состои “...во накрсно поврзани низови коментари, примедби и апофтегми (изреки, сентенции) кои од различни точки на гледиште излагаат збир претпоставки и тези кои лежат во основа на некој проблем.”²⁰⁴ На тој начин добиваме една од основните црти на Витгенштајновите истражувања, обележани со “квазисократско средство на поставување прашања кои често остануваат без одговор да висат во воздух.”²⁰⁵ Често се истражувани исти теми, преиспитани од различни перспективи, со слична аргументација се доаѓа до нови увиди, не доаѓајќи до крајот. Ова се надоврзува на барањето на самиот Витгенштајн за служење со една ‘нова метода’ во истражувањата, метода која би ги заменила неучните и неаргументираните начини на теоритеризирање и објаснивање на традиционалната филозофија, а која во себе би вклучувала начини на опишување на состојбите кои се

²⁰⁴ Strol, Ejvrum. *Analiticka filozofija u dvadesetom veku*, Beograd: Dereta, 2005, 165

²⁰⁵ Ibid.

истражуваат, обидувајќи се на тој начин да се дојде до вистинската слика на стварите, нивните сличност и разлики измеѓу различни случаи или сценарија во кои се. Традиционалната филозофија, при тоа, нетреба некритички да се отфрли, како што сакаат позитивистите, туку треба сериозно да се земи заедно со сите нејзини обиди за доловување на стварноста, со сите нејзини обиди за откривање и означување на некои последни принципи кои би ја претставувале суштината на стварноста. Но, спрема новата метода на Витгенштајн, филозофијата не би требало повеќе да биде дисциплина која се занимава со откривање факти, туку “нејзината функција треба да ја промени нашата оријентација спрема стварноста и нашето разбирање на стварноста.”²⁰⁶ Филозофија така би било и се она што како можност постои пред било какви научни откритија. Главна промена што филозофијата треба да ја претрпи во однос на својата историја сепак е нужноста според која објаснувањето треба да се отстрани и замени со опишување, како што Витгенштајн назначува во параграфот 109 во “Филозофските истражувања”. Во нив Витгенштајн целосно го напушта стојалиштето кое го застапува во Tractatus- от. Неговиот нагласок е ставен врз јазикот, и тоа на начин на кој е јасно дека тој не сака да дава некои конечни решенија на проблемите кои ги разработува. Витгенштајн во толкава мера раскинува со своите ставови од раниот период да мисли да ги објави “Филозофските истражувања” со Tractatus- от како предговор за да го подвлечеи зајакне контрастот меѓу ставовите во него и оние во “Филозофските истражувања”.

Со воведување на својот нов метод, Витгенштајн, измеѓу останатото, покажал дека е пограшна теоријата според која во јазикот секогаш се зборува за предметите, дека примарната функција на јазикот е нивното именување, дека секој збор во основа значи (или е изведен од) име. Името нема некоја посебна, специфична улога и позиција во јазикот, а именувањето Витгенштајн го нарекува припрема за употреба на зборовите, слично на начинот на кој “остензивната дефиниција, која го објаснува употребата на зборовите, доаѓа дури тогаш кога е јасно која улога треба да ја има зборот во јазикот.”²⁰⁷ Имињата се називи за разни и на најразлични начини употребувани видови зборови, што може да се каже и за други делови на јазикот. Зборот е име, но не само

²⁰⁶ Ibid. 167

²⁰⁷ Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 76

тоа. “Филозофските истражувања”, како и “Плавата и Кафената книга”, започнуваат со цитат од Августиновите “Исповести”, цитат кој е земен од Августиновото размислување за јазикот. Тука тој јасно укажува на тоа дека неговото мислење не е како Августиновото, кое мислење е слично на ставовите на Витгенштајн во *Tractatus*-от. Имињата се употребуваат без утврдени значења, но бидејќи тоа не му нанесува некоја голема штета на зборот, односно името, тоа може да се употребува на повеќе начини без неговото значење да претрпи некои посериозни деформации. Исто така, Витгенштајн користи еден пасус на Августин, што се однесува на неговите размислувања за времето. Анализирајќи го, Витгенштајн доаѓа до една забелешка-дека Августин, како и сите луѓе, го користи зборот ‘време’ на најразлични начини, и од таму доаѓа збрката што тој збор ја предизвикува. Витгенштајн тврди дека Августин наметнува своеврсна слика или поимање на секојдневното искуство, во обид да свати што е тоа време. Воопштувајќи го овој случај, тој тврди дека сите појаки филозофски увиди водат кон слики или поимни модели кои се непопусливи во својата власт над мислењето на филозофите што ги размислуваат. Оттаму и можноста за еден своевиден некритичен тавтолошки детерминизам од типот ‘така мора да биде’. Дополнувајќи се, Витгенштајн вели дека на тој начин сликата нас не заробила и, не можејќи да излеземе од неа зашто таа е во нашиот јазик, ни изгледа дека само таа неуморно се повторува. Сликите од овој вид се наметнуваат како нужни и вистинити, помагајќи ни да исцртаме смисла на надворешниот свет. Кога- тогаш тие ќе доведат до свое искривување, а со тоа и на нашето видување на светот, тие ќе создадат парадокси. Така, во случајот на Августин, времето е претставено како слика на река која тече, со вода која уште не стигнала до посматрачот и вода која го заминала. Но оваа слика знае да го замати и изобличи човековото поимање на времето, на пример, ако претпоставиме дека ни минатото ни иднидата не постојат. Оваа претпоставка има во себе едно друго видување на времето, видување кое не може да се опише со текот на реката. Августин иначе разбира што е тоа ‘време’, и не само тоа- тој овладува со тој поим. Но, според Витгенштајн, Августин не сфаќа дека секојдневната употреба на поимот време значи овладување со него како поим, што се должи на фактот дека тој не гледа друг проблем во него освен оној кој го поставил самиот. Така испаѓа дека Августин сам си го створил проблемот, и го формулирал онака упросто со цел да го реши, водејќи се од мислата да дојде до некаква суштина на реалното време. Според Витгенштајн, Августин не

може да дојде до некакво откритие за природата на времето, бидејќи не може да се дојде до теориски здекватен опис на реалното време, бидејќи како поим, збор 'време' се користи на најразлични начини, а тоа важи и за другите поими кои филозофијата ги (прет)поставува како проблематични: поимите како знаење извесност, вистина и слично. Функцијата на една филозофија со нов метод би била да потсети дека истражувачите веќе го имаат бараното знаење, и треба само нивната метафизичка употреба да се сведе на нивната секојдневна употреба.

Централно место во Витгенштајновата подоцна филозофија го завземаат т.н. 'јазични игри'. Овој термин, првпат назначен во списите што ќе го носат насловот "Филозофска граматика", своето јасно вообличување го добива во "Плавата и Кафената книга", збирка од белешки настанати од неговите предавања, и "Филозофските истражувања". Вреди да се спомене и фактот дека сите негови списи после *Tractatus*-от, се постхумно објавени. Од нив Витгенштајн ги имал во предвид само "Филозофските истражувања" за објавување, но поради разни причини, тоа не го сторил. Своите 'јазични игри', Витгенштајн ги формулирал според начинот на кој децата го учат својот мајчин јазик, односно употреба на зборовите како игра. Еден примитивен јазик слободно може да се нарече јазична игра. Во "Плавата и Кафената книга" на самиот почеток стои дека јазичните игри се "начин на употреба на знаците поедноставни од оние на кои ние ги употребуваме знаците во својот многу сложен секојдневен јазик. Јазичните игри се облик на јазик со кое детето почнува да ги употребува зборовите. Учењето на јазичните игри е учење на примитивни облици на јазик или примитивни јазици."²⁰⁸ Витгенштајн сега го негира неговото тврдење од *Tractatus*-от дека секој збор е име за предмет а речениците врски на такви именувања. Сега тој вели дека нема некаква формула со која би се извлекле точни и аргументирани ставови за природата на јазикот. Како што постои едно непрегледно мноштво на јазични игри, така имаме и непрегледен број на начини на употреба на зборовите, меѓу кои е и именувањето. Како што се различни функциите на предметите во нивната секојдневна употреба, така и функциите на зборовите се најразлични. Во овој прагматичен пристап јазичните игри се појавуваат како поле на функционирање на одредено значење на секој збор кој се појавува во нив. Во рамките на една јазична игра секој збор има одредена функција,

²⁰⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Plava i Smeđa Knjiga*, Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2009, 17

која во друга јазична игра може да биде сменета и може да нема никаква меѓусебна врска меѓу функцијата на зборот во првата и втората јазична игра. Секоја јазична цигра, понатаму, претставува посебен јазичен систем, посебна целина која располага со одредени зборови и нивни функции, кои се прецизно одредени. Затоа за нив неможе да се рече дека се некомплетни делови на јазикот, туку секоја од нив “за себе претставува еден целосен систем на човечка комуникација.”²⁰⁹ Еден јазик претставува целокупен збир или систем од безброј јазични игри, не некаква слика на светот. Како постојат безброј јазични игри, постојат и безброј функции на зборовите употребувани во нив, и безброј видови ставови. Секоја посебна јазична игра не е нешто што е цврсто, еднаш засекогаш дадено, исто како и зборовите и ставовите во нејзините рамки. Затоа се можни секогаш нови јазични игри исто како и изумирање на старите. Ова сфаќање го приближува Витгенштајн кон една теорија која јазикот го сфаќа како нешто живо, нешто што е во движење и развој, што се обновува и регенерира. Така и јазичните игри не се едноставно само делови од целината на јазикот, туку секоја посебно претставува една делатност, една животна форма, и, како таква, постојано е подложна на промени и развој. Самиот говор го овозможува тоа. Витгенштајн во параграфот 23 од неговите “Филозофски истражувања” набројува на колку начини може да се применат зборовите, какви видови ставови можат да се изнесат, притоа укажувајќи дека листата е непотполна. Во јазичните игри е единствено можно да се зборува за такви нешта како имињата и именувањето, при што тие Витгенштајн ги означува како нешто ‘едноставно’. Витгенштајн прави разлика меѓу именувањето и опишувањето. Тие, според него, не се на исто ниво, бидејќи именувањето е припрема за опишувањето. Со именувањето на еден предмет внатре една јазична игра сеуште се нема нешто постигнато, на сличен начин на кој и со поставувањето на шаховските фигури на нивните места на таблата не е направен ни еден потез. Дури со опишувањето предметот го добива своето објаснување. Метафората со шахот е една од најчестите употребувани примери кај Витгенштајн. Друг случај со кој често се служи за пример е случајот на зидарот и шегртот. Со таквите примери и компарации Витгенштајн се служи за да го објасни изгледот и формата, како на јазичните игри, така и на нивното учење. Витгенштајн со своето дефинирање на јазикот како збир на јазични игри прави и еден

²⁰⁹ Vitgenstajjn, Ludvig. Filozofska Istrazivanja, Beograd: Nolit, 1969, 17

радикален чекор. Имено, тој негира дека постои некоја спона, нит, која би можела да ги спои сите јазични игри, и која е заедничка на сите нив, која би претставувала некаква нивна суштина. Витгенштајн негира дека јазичните игри имаат таква суштина, тие се само меѓусебно сродни, што и овозможува да бидат наречени со исто име. Со тоа Витгенштајн како да и се спротиставува на целокупната филозофска традиција, бидејќи сите членови на една класа мора да имаат барем едно нешто заедничко за да бидат членови на иста класа, што не е случај со јазичните игри. На тој начин може да се каже и дека Витгенштајн не дава дефиниција за јазикот, и дека таква дефиниција и не постои “бидејќи е невозможно да се издвои некоја негова карактеристика која би можела еднозначно да се одреди.”²¹⁰ Јазичните игри имаат меѓутоа, една компликувана мрежа на сличности која сите ги зафаќа и поврзува, мрежа во која се огледува сличноста на едни јазични игри со други, други со трети, итн. Тие сличности Витгенштајн ги нарекува ‘семејни сличности’, и тие опфаќаат една лепеза на сличности меѓу јазичните игри слично на сличностите кои постојат меѓу членовите во едно семејство.

Витгенштајн го употребува поимот ‘игра’ за да ги објасни своите нови сфаќања и ставови за јазикот. Но, и покрај таквото фундаментално значење што и го дава на играта, таа никогаш не е прецизно дефинирана, и само приближно може да се одреди нејзиниот појмовен обем. Така, во неговите јазични игри никогаш не станува збор за победата како цел, ниту има некаква награда за учество во нив. Но, сепак, како облик на општење, комуникација, тие претставуваат игри, исто како шахот или тенисот. Јазикот, пак, е пофундаментален облик на комуникација, но баш затоа него не можеме да го објасниме. Тој може да биде посматран во аналогија со играта, но со нив не можеме да го објасниме јазикот. А “кога Витгенштајн го споредува јазикот со збир на игри, тогаш е јасно дека тој сака да каже дека се она што важи за игрите важи и за јазикот.”²¹¹ Според ова ни јазикот нема цврсто дефинирани граници, и секогаш може уште нешто да му се додаде или, воопшто, да се дојде до некаква промена во него. Јазичните игри, иако недефинирани, имаат свои правила. За јазикот воопшто, тоа се граматичките правила. Но Витгенштајн напоменува дека дури ни овие правила не се

²¹⁰ Ibid. 19

²¹¹ Ibid. 20

цврсто, еднаш засекогаш дадени, туку дека се произволни и дека нема некој доволен разлог според кој тие, а не некои други се одбрани да функционираат во јазикот. На тој начин можеме да кажеме дека граматичките правила не се ни вистинити ни лажни, туку еден вид јазичен симболизам, и дека ние мора да се раководиме според нив како не би дошло до збрка, исто како што се почитуваат еднаш поставените правила во една игра. Да се разбере еден јазик за Витгенштајн значи да се овлада со една техника, како што пишува во параграфот 199 во “Филозофските Истражувања”. Неконсистентни и неадекватни правила водат кон неразрешливи зрки, па затоа и граматичките правила имаат критериуми според кој се создадени, за да може јазикот да функционира. Тие правила не се за една употреба, со нив се служиме цел живот, во секакви прилики. На тој начин и е можна комуникација, бидејќи јазикот е, не само инструмент, но и животна форма, што и упатува на секојдневната човечка егзистенција.

Во подоцната фаза на своето творештво Витгенштајн, завземајќи еден прагматичен пристап, говори за јазикот како за секојдневниот, обичен јазик, и целосно ја напушта идејата за конструкција на некаков идеален јазик, со кој би се расчистиле нејасностите и збрките. Според него, сега секојдневниот јазик е сосема доволен за да изрази се што сакаме да кажеме, и тоа јасно да го направи, па нема потреба од некаков друг јазик. Ова гледиште ќе стане појдовна точка за стварање на една ‘филозофија на обичниот јазик’ која ќе се спротисти на Витгенштајновата оставштина од *Tractatus*-от, односно позитивизмот и неговото барање на идеален јазик, кој ќе успее да ги разреши сите несогласици и збрки, како во секојдневието така и во филозофијата и науката. За доцниот Витгенштајн и ова е разбирливо, бидејќи идеалите, во смисла на логичкиот ред на мислите, се вкоренети во човековата природа и човекот бара начини како нив да ги реализира. Но сега Витгенштајн тврди дека нема потреба од создавање конструкции за достигнување на идеалот на совршен јазик- тој треба да се најде во стварноста, и да се заснива на јазикот што веќе го користиме, никакви симболички конструкции вон него.

Во “Филозофските Истражувања” Витгенштајн разгледува уште еден проблем во јазикот, кој, според него, има важност и тежина- проблемот на приватниот јазик. Во секој јазик постои одредена група зборови која служи за да ги искаже нашите интимни чувства и осети. За разлика од надворешните предмети, процеси и состојби, нашите

чувства и осети се карактеризираат со субјективност, носат печат на нешто што само нам ни е дадено и само нам ни припаѓа. Така, оваа група на зборови е задолжена за давање ставови, искази за нашите приватни состојби и, според тоа, Витгенштајн ја нарекува приватен јазик. Карактеристика на приватниот јазик, како што Витгенштајн тврди, е тоа дека неговите искази, соопштувања, се врзани исклучиво за личноста која ги употребува и како такви и се само нејзе разбирливи. Како што пишува Ејер во својата книга за Витгенштајн: “Во Истражувањата постојат одделци во кои се чини дека Витгенштајн под приватен јазик го подразбира оној јазик чие разбирање е логички невозможно за било кој освен за субјектот.”²¹² Она што Витгенштајн всушност сака да го докаже е тоа дека еден така замислен приватен јазик не може да постои. Постојењето на еден таков приватен јазик секогаш е во расчекор измеѓу приватноста на чувствата и осетите на една индивидуа и невозможноста на постоење било каква приватност на јазичните игри, кои не можат да содржат такви искази. Но тоа, има и друга страна, како што забележува Крипке во неговата книга посветена на Витгенштајновите размислувања за правилата и приватниот јазик- не е прашањето дотолку ‘како да се покаже дека приватниот јазик е невозможен?’ туку ‘како да се покаже дека било кој јазик воопшто евозможен?’²¹³ Крипке тука го доведува Витгенштајн во врска со скептицизмот на Д. Хјум. И како Хјум за врската меѓу причината и последицата, така и Витгенштајн својот проблем го решил со ‘скептично решение’, израз позајмен од Хјум, иако Витгенштајн него не го уважувал како мислител. Како што покажува Крипке во својот пример, Витгенштајн сака да докаже дека нема доволно добар аргумент со кој би се одредило дека некаде е запишано дека постои правилото што е дадено за еден збир на броеви така да од него, пред било какво пресметување, би се можело да се тврди дека збирот постои или не. Во параграфот 258 Витгенштајн покажува еден пример во кој еден човек си забележува еден свој осет со 0 и го бележи неговото појавување според календарот. Тој кажува дека во таков случај човекот би можел исправно да се сеќава на осетот што го бележал, но дека не може да створи критериум за исправност. Доколку би имало таков критериум, тогаш тој не би припаѓал на приватниот јазик на човекот, туку би бил

²¹² Ejer, Alfred. Ludvig Vitgenstajn, Novi Sad: Mediteran publishing, 2010, 99-100

²¹³ Види Kripke, Saul. Wittgenstein on Rules and Private language, Cambridge: Harvard University Press, 1982, 62

земен од секојдневниот јазик. Со овај и други примери Витгенштајн не сака да го негира постоењето на субјективноста, туку само да и даде одредена смисла и содржина. Причината за ваква ситуација е од логички карактер- не се знае како методот, според кој се врши бележењето на осетот, да биде претставен. Таа несигурност имплицира бришење на разликата измеѓу ‘тоа е истиот осет’и ‘тоа не е истиот осет’, бидејќи се нема јасен критериум на вистинитост според кој би се можело јасно да се утврди разликата. На сличен начин, јас не можам да дознаам дали некој друг ги има истите мои чувства и осети на ист начин на кој јас ги имам. Осетот и чувствата се предјазични, и кога ќе се изразат, тие стапуваат во интерсубјективноста на јазичните игри каде што следат други правила и дефиниции, различни од оние со кои човекот субјективно ги опишува. Смислено говорејќи, едн осет или чувство, еден човек го има на ист (или барем сличен) начин, со што се докажува невозможноста за приватен јазик, бидејќи “се гледа дека зборот ‘осет’ е всушност збор на ‘нашиот заеднички а не само мене разбирлив јазик’.”²¹⁴ Секој јазик е воден од правила, и секогаш се можни грешки во примена на правилата. Но “кога би постоел приватен јазик, разликата измеѓу исправното и неисправното следење на правилата не би имало никаква смисла. Не би било никаков објективен начин да се одреди, на пример, кога погрешно би се реферирало.”²¹⁵ Затоа приватниот јазик не е можен. И како што во случајот на јазичните игри, Витгенштајн се разрачунава со Платонистичката концепција за идеални јазици, со неговите истражувања на приватниот јазик се соочува со една картезијанска концепција за јазикот која исто така беспоштедно ја соборува како неодржива. Картезијанскиот модел на јазикот “не пружа смислена слика на односот на човековиот дух со надворешниот свет.”²¹⁶ Човекот живее во заедница со други луѓе и го употребува својот јазик во склад со воспоставените правила во тоа опшество во кое живее. Проблемите кои излегуваат во врска со изразување на сопствените интимни чувства и осети, според Витгенштајн, исчезнуваат при едно “радикално раскинување со идејата дека јазикот секогаш функционира на еден ист начин и дека служи само за

²¹⁴ Berberović, Jelena. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Sarajevo: Svjetlost, 1978, 89

²¹⁵ Strol, Ejvrum. *Analiticka filozofija u dvadesetom veku*, Beograd: Dereta, 2005, 183

²¹⁶ Ibid.

една цел: пренесување мисли, било тоа да се мисли за куќите, за болот, за доброто и злото, или за било што друго.”²¹⁷

²¹⁷ Vitgenstajn, Ludvig. Filozofska Istrazivanja, Beograd: Nolit, 1969, 137

4. Трансформација на филозофијата

Мартин Хајдегер и Лудвиг Витгенштајн се несомнено едни од најголемите мислители на 20-тиот век. Нивните филозофии и мисловни истражувања се актуелни и денес и повторно и повторно отвараат патишта за пробој, трансцедентирање на човековата мисловност се подалеку, кон откривање на нови сфери. Тие сфери можат да бидат и чисто теоретски и практични, да се однесуваат на јазикот исто како што можат да се однесуваат на логиката или светот. Патиштата што тие ги отвориле и покажале значат за човекот како мисловно суштество толку што тие нема да бидат заборавени или зафрлени во догледно време. Кај Карл Маркс ја наоѓаме мислата за одумирање на филозофијата, во согласност со неговите Хегелијански поставки. Кај него се работи за остварување на филозофијата во светот, за едно 'филозофско постанување на светот', за позитивно преовладување на веќе застарените догматски облици на мисловност, и давање на една нова насока низ која тоа би било остварливо. Кај раниот Витгенштајн ја наоѓаме мислата за комплетно укинување на филозофијата во нејзиниот дотогашна форма. А кај Хајдегер се провлекува идејата за смртта на традиционалната метафизика. Така се доаѓа до нужност за една трансформација на филозофијата, како што кажува Карл-Ото Апел, една радикална промена во неа, како во методите на истражување, така и во сите аспекти на нејзиниот развој. Се разбира, секој има свој начин како тоа да се изведе, секој доаѓа до свои заклучоци базирани врз нивните појдовни тези и ориентација, како во филозофијата, така и во светот и животот. Овие поставки, како и решенијата, кај двајцата тука обработувани филозофи, не се еднаш засекогаш обмислени ни дадени, напротив, и двајцата наоѓале една нужност, па и радикално, нив да ги сменат и заменат со нови поставки и нови начини како тоа да се изведе, како и кои би биле консеквенците од тоа. И Хајдегер и Витгенштајн своите дела ги пишуваат филозофски, со намера да го прошират знаењето околу тоа што човекот, без некоја техничка помош, сам, со својот ум, може да спознае. Кај двајцата постоењето на стварноста е потврдено, исто како и постоењето на свеста, но и двајцата предупредуваат дека има уште работа околу тоа, особено во одредување на нивните меѓусебни односи. Секој човек треба сам да се потруди околу сопственото познание, но и на начинот на кој тоа би го искажал и пренел понатаму, со што се отвара прашањето за можностите и вредностите на познанието во човековиот свет. Хајдегер

тврди дека со се поголемата специјализација се создава раздор меѓу науките, и се сомнева дека познанието на тој начин би добило на вредност, напротив. Високостилизираниот технички жаргон и апстрактните формули и калкулуси не му се достапни на секој, особено не во оној вид во кој лесно би се усогласиле со секојдневието и неговата прагматика. Но, нивната нејасност има и друг негативитет- тие не можат да придонесат за сфаќање на светот или на било кој начин да ја осветлат човековата егзистенција пред самиот човек; нивната употреба е на одредени места, ја вршат одредени луѓе, чија единствена цел е ефикасноста, а не некакво си теоретизирање околу вечните прашања што отсекогаш го мачеле човековиот ум. Но овие прашања не згаснале , и нема да ги снеса дури и ако никој не мисли на нив. Токму затоа делата на Хајдегер и Витгенштајн се потребни и денес. Иако критички настроени спрема дотогашната метафизика, вечните проблеми на филозофијата и човекот оставиле белег во нив, и човекот тука може да најди патишта кои го водат низ таа густа шума, како што метафорично би се изразил Хајдегер. Теоријата и праксата на човековата егзистенција добиваат нови начини да се поделат, со што повторно се нарушува компактната на човекот како таков, при што праксата се механизира додека теоријата лебди во апстракции кои никој не ги разбира бидејќи нема живот во нив, тие не можат да претставуваат ‘животни форми’ во кои ќе се огледа човекот и неговата стварност. Витгенштајновиот Tractatus следи една линија на формалната логика која уште од Аристотел започнува да го добива својот облик но никогаш својата содржина- идејата за една *characteristica universalis*, за универзален формален, вештачки јазик во кој сите непријатности кои ги создаваат обичните јазици би исчезнале или би биле разрешени. Така взаемната условеност на јазикот со структурата на светот веќе во антиката бива означена со зборот *logos* кој, меѓу многуте свои значења значи и “ ‘смисла’, ‘закон на светот’ и ‘разлог’.”²¹⁸ Поаѓајќи од тоа, Апел го анализира ‘знаковното отсликување на светскиот поредок’ кое го врши јазикот, и при тоа споменува неколку имиња пред да дојди до Витгенштајн; тоа се: Аристотел, со неговата субјект- предикат логика, Лајбниц, кој и го сковал терминот *characteristica universalis*, и Расел, најважниот Витгенштајнов учител. Кај сите Апел наоѓа една онтологија која го поврзува јазикот со светот, онтологија која во себе содржи замисла за остварување на тезата за

²¹⁸ Apel, Karl- Oto. Transformacija filozofije, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1980, 140

characteristica universalis, односно, преку обичниот јазик да се дојде до еден формален кој ќе има капацитет да го опфати и опише светот во секој негов даден момент, контекст и начин. Оваа тенденција го зафатила и младиот Витгенштајн. Кај него, како што забележува Апел, при излагањето на логичкиот атомизам, се забележува една внатрешна противречност- наспроти неговиот напор за отфрлање на метафизиката како бесмислена, се јавува претпоставка на еден готов метафизички даден свет, претпоставка која го погодува неговото објаснување за отсликувањето меѓу јазикот и светот. Логичката форма на тоа отсликување не може да се отслика во рамките на светот и со постоечкиот јазик, таа секогаш “останува пред јазичното отсликување на светот како мистичен услов на неговите можности, кој единствено се ‘покажува’ во структурата на исказот.”²¹⁹ Оттаму следуваат консеквенци- ако ништо не може да се изрече за формата на светот, ништо не може да се изрече ни за него како целина, ни за поредокот во него. Свесен за ваквите проблеми, Витгенштајн настапува и егзистенцијално: тој открива една сфера на Мистичното, она- Неисказливото внатре светот, и нагласува дека во него спаѓа се она што може да се покаже но не и да се соопшти. Бидејќи исказите за логичките форми се невозможни тие не можат да истапат како теза за бивствувачкото, затоа што така би ја кривотвореле логиката на јазикот. На тој начин повторно се доаѓа до бесмислата на метафизиката- нејзините ставови се невозможни, и не е можно да се утврди нивната вистинитост, со што, како што вели Карнап, тие се псевдообјективни. Од некоја трета инстанца невозможно е да се искажат ставови за метафизичкиот поредок на светот и јазикот кој го опишува старата онтологија. Нејзината вера дека се може од самите ствари непосредно да се исчита еден ред кој важи и за нив и за јазикот, и на тој начин еднозначно да ги претстави постоечките ствари со јазикот, паѓа при проблематиката на воспоставување на формалните јазици за кои единствено меродавно е толкувањето на светот, со што во прв план се става мислата дека не е можно непосредно да се формираат ставови за светот, туку секогаш посредно. Во својата книга, Апел укажува на фактот дека во тој случај последна меродавна инстанца би бил обичниот јазик, но како еден вид метајазик, во кој единствено е можна конструкција на светот “вон формалниот поредок кој е гарантиран со вештачките јазици”²²⁰. Во овај контекст е и развојот на

²¹⁹ Ibid. 142

²²⁰ Ibid. 143

Витгенштајновата подоцна филозофија. Тука се работи за еден прагматичен релативизам во кој формите и содржините се конструирани според човековата интерпретација на светот, што значи една прагматика и на знаците кои се интерпретираат. За Витгенштајн “бесмислено е предметниот поредок на светот да се утврди во теоретска спекулација, да би се на оваа отсликал иманентниот поредок на јазикот; бидејќи јазичните игри кои функционираат во праксата на човековото опстојување отвараат најпрво една целина на хоризонтот на ситуацијата, внатре која може да се постави прашање за одреден поредок, да речеме- во природните науки- за составот од едноставни елементи, или пак исто така- во една сосем друга јазична игра- да речеме за временскиот поредок на светот како историја.”²²¹ Неговиот став е тука целосно спротивен од оној во Tractatus-от- ако на почетокот логичкиот поредок на светот за Витгенштајн бил поставен така да претставува доказ за јазичниот поредок, кој преку отсликувањето и формата може дури и да го обуслови светот (во смисла на ставот дека границите на мојот јазик се граници на мојот свет), во неговата подоцна филозофија ги имаме јазичните игри кои во својот плурализам ги откриваат ситуациите, кои претставуваат животни форми во кои светот се огледува и кои би требало да послужат како спознајно средство за мерило на секаква логичка проблематика. Со Tractatus- от Витгенштајн сака да ја трансформира филозофијата, а со тоа и метафизиката, во една теорија чиј главен резултат би било создавање на еден вештачки, формален јазик со кој ќе може да се искажат сите ставови за светот. Со ова тој ја насочува Кантовата трансцедентална поставка кон јазикот во кој би било тоа изводиво. Оттаму, за него, разликување на смислените и бесмислените ставови добива на значење. Со јазичките игри тој цело внимание го свртува кон обичниот јазик, барајќи го критериумот на смислата и бесмислата во него, во развојот на јазичните игри. Искажувањето и покажувањето, како и разликата меѓу нив, играат важна улога во филозофиите кај двајцата, кај Витгенштајн исто како и кај Хајдегер. Хајдегер размислува како класичен германски мислител, со “најголемо спекулативно барање кое исто така се изразува во неговиот јазик.”²²² За него логичко- математичките конструкции, како оние на раниот Витгенштајн, не претставуваат критериум за духовен развој, напротив- тие се слепа улица од кои човекот треба да излезе ако сака да се

²²¹ Ibid. 144-145

²²² Ibid. 172

спознае себеси и повторно ја воспостави исгубената врска со Битието. Критиката на јазикот во неговата херменевтика, измеѓу неговата рана филозофија на деструкција на метафизиката и човековите трагања, и онаа подоцната, на историјата на Битието, кај Хајдегер значи и расчистување на некои работи со класичната метафизика. Апел ги споредува, и става на иста страна, Витгенштајновата критика на бесмислата на метафизиката, Хајдегеровата теорија за заборавот на Битието, но и Марксовата критика на метафизиката како идеологија. Според него, доведувањето во прашање на легитимитетот на метафизиката како теорија за науките, е тоа што ги поврзува овие три филозофски тези. Хајдегеровата теорија за деструкција на метафизиката наидува на оддек кај оние филозофи кои, следејќи ја класичната филозофска теорија, стојат зад тоа дека можностите на филозофијата не се исцрпени, како што мисли Витгенштајн и неопозитивистите воопшто, и дека е потребно да се радикализира односот спрема метафизиката за да тие можности дојдат до израз. Хајдегер начелно го отфрла секое мислење коенаивно пристапува кон контингентноста на изгледот на стварите. Според него, не е она што се покажува како целина навистина целата ствар, ниту е случајно што таа се покажува баш во одреден историски склоп. Тоа е показател на состојбата на таа одредена историска епоха и затоа треба сериозно да се земе како појдовна точка на феноменолошкото согледување и на херменевтиката како метод за деструкција. Хајдегеровата појдовна точка е во феноменолошкото согледување на денешницата, од каде ги извлекува своите првобитни тези со таа разлика што тој тука не застанува, туку се обидува преку неа да го долови и човечкиот свет, пред се неговата духовна традиција, да ги најде корените на падот на таа традиција во однос на основните човекови прашања, да ја согледа и автентичната но и неавтентичната страна на човековиот развој. Неговата критика на Хусерловата феноменологија е критика на неисторичноста на феноменологијата. На тој начин покажувањето на самите ствари, како што Хусерл го заговарал, постанува нецелосно и неавтентично, бидејќи сегашниот момент во кој се појавуваат стварите нужно ја покрива, а со тоа и искривува, нивната суштина. Но, од друга страна, феноменологијата на стварите овозможува и едно откривање на историјата преку нивниот фактицитет, па така настанува една “хајдегеријанска екстензија на хусерловата феноменологија, по која зад појавното-сегашно лежи суштинското- историско, што значи дека суштината, земена како апстрактно- сегашна, свое полно одредување добива кога ќе се стави во историски

контекст, кога се разбира како историско бивствувачка, како историја на суштината.”²²³

Сегашниот момент се одликува со тоа да стварите со својот појавен момент го скриваат она историското, своето настанување во историјата, со што и се скрива фактот дека тие припаѓаат на една традиција во која и се створени, традиција која ги искривува. Тоа искривување е и онтолошки- структурно, бидејќи појавата не допушта суштината да излезе на видело, но и историско, доколку степенот на неприменост може да биде различен. Според Хајдегер, согледувањето на феномените мора да биде историски поставено, бидејќи самата нивна суштина е историска. Во ваков контекст е и Хајдегеровата деструкција на метафизиката. Низ историјата метафизиката ги искривува оригиналните придобивки на античките филозофи со кои е започнат еден автентичен однос спрема Битието. Хајдегер оваа теза ја радикализира до толку што некогаш се сомнева дека тој однос бил навистина некогаш, од некого, поставен онака како треба. Но сепак, за него, со Платон и Аристотел почнува тоа искривување кое до денес води кон една состојба која тој ја нарекува заборав на Битието. Современата наука и техника, нивните амбиции во освојување на светот, радикално тоа го провлекуваат во човековата суштина не оставајќи место за преиспитување на нивните ставови и интенции. Техничкиот дух на модерната е навикнат на ratio- то, на прерачнувањето како главен атрибут на човековата егзистенција. Но баш така, смета Хајдегер, е создадена основата на модерната во филозофијата, бидејќи во основа на нововековното предметување се наоѓа *subiektum*- от. Ова е една изворно Хајдегеријанска мисла, според која нововековното владеење на субјектот се сврстува во она историското- метафизичко. За време на владеењето на нацизмот Хајдегер пишува дека целта на рационалноста е доведена до апсолутизираност, ‘прорачнување на секое делување и планирање’. Налик Протагора и нововековната филозофија го зема човекот како ‘мерило за сите ствари’. Со ваков вид сфаќања, Хајдегер сака да изврши своевидна критичка реконструкција на историјата на метафизиката. Во оваа смисла Хајдегер не оди понатаму од Ниче. Според Хајдегер почетокот на нововековната филозофија лежи во Декарт а на крајот стои Ниче, и, преку него, се запаѓа во нихилизмот. Пресвртот што Хајдегер го извлекува се состои во деструкција на таа метафизика, која пополека но сигурно, западнала во нихилизам,

²²³ Копривица, Часлав. Биће и Судбина, Београд: Завод за уџбенике, 2009, 41

што најдобро го илустрира фактот на заборот на Битието. Понатаму, паралелизам може да се повлече помеѓу Хајдегеровата егзистенцијална херменевтика и анализата на јазичните игри кај Витгенштајн, особено преку прагматизмот што тие две теории го застапуваат.“Така би требало, да речеме, имплицитниот прагматизам на Хајдегеровата феноменологија на секојдневното битие- во- светот, ‘згрижувачко услужување’ и неговото отварање на ‘значајноста’ да се спореди со Витгенштајновиот критериум на смислата на јазичната игра која функционира во праксата на животот.”²²⁴

Хајдегеровата мисла сака преку историјата на метафизиката да дојде до можностите за нејзино надминување, да ги покаже патиштата по кои таа, како онтологија повторно би го открила својот предмет, истовремено задржувајќи ги позитивните придобивки од сопствената традиција која е подложена на деструирање, и, создавајќи нови можности, повторно да го открие својот предмет, кој би се поставил како противтежа на нихилизмот на техниката. Според Хајдегер поезијата би одиграла важна, ако не и клучна улога во еден таков процес. Карактеристично за Хајдегер е тоа што тврди дека филозофијата, или поточно метафизичкото мислење не е веќе способно за такво нешто. Поезијата за Хајдегер е ‘парадигма на човековото делување’ и насока на превладување на метафизиката. Важно е да се спомене неговата ориентација на толкување на уметнички дела во неговиот покасен период, но уште поважно е да се нагласи неговото мислење дека уметноста дотолку може да ја постигне оваа цел доколку престани да биде мисла. Не само неговото дело “Праизбликот на уметничкото дело”, туку и ред анализи на модерни поетски дела, на Штефан Георг, Рајнер- Марија Рилке или на Георг Тракл, и на модерното сликарство, на сликари како Винсет Ван Гог и Пол Кле. Во ова светло Хајдегер наликува на француските егзистенцијалисти, негови ученици, од чиј светоглед тој се дистанцирал. Пред се тука го имам на ум Жан- Пол Сартр со неговите студии за Бодлер, Флобер, Маларме или Жан Жене. Хајдегер сака преку уметноста да успее да дојде до она нешто што му е само на човекот својствено и, како такво, најавтентично за него- творештвото. Но сепак, меѓу нивните сфаќања за уметноста постојат суштински разлики. И така, додека Сартр се приклучува кон марксизмот, зборувајќи за ангажирана уметност која би го вовела и избавила модерниот човек од неговата општествена пред се, стварност, Хајдегер се наклонува

²²⁴ Apel, Karl- Oto. Transformacija filozofije, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1980, 212

кон едно мистично расположение, тврдејќи дека филозофската мисла е немоќна пред налетот на техниката и нејзините чуда кои го маргинализираат човекот во секој поглед, и дека и тој е за тоа дека уметноста би можела да го избави човекот духовно- но, за разлика од предвоениот период, во своите подоцнежни години Хајдегер смета дека уметноста би го можела тоа само ако ги прекине своите односи со мислата. Метафизичкото отуѓување на човекот станало толку радикално- што се јавува потреба од исто толку радикален противудар, со цел да се зачува духовното наследство. Јазикот и поезијата сега играат клучна улога за Хајдегер во таа борба. Човекот треба да биде доволно духовно јак за да се врати во митскиот говор на античките поети и романтичарите, ако сака да избегне целосна духовна катастрофа. За Хајдегер јазикот како техничко средство, орудие е небитен- неговата формализација нема духовно што да понуди- за разлика од митскиот говор кој може да му ги отвори очите на човекот за да види во каква баналност пропаднала неговата духовна егзистенција. Но Хајдегер не и верува на метафизиката, доцниот Хајдегер не верува дека метафизиката би можела да го најде патот да се превлада себеси. Тој, преку феноменологијата и херменевтиката, онтолошката диференција и деструкција, интерпретацијата на Ниче и Хелдерлин, сакал да ги изведе на чистина изворните дадености на метафизиката, оние мисли, во прв ред оние на предсократовците, кои ја овозможиле метафизиката, како онтологија, да биде човекова духовна водилка на патот кон вистината. Тоа негово повикување на античките мислителите и поети, и ставајќи ги нив во прв ред при насочување на својот филозофски проект прави од Хајдегер метафизички мислител. Ова е дотолку значајно, доколку Хајдегер на своевиден начин се обидел да ја спаси метафизиката од неа самата, а тоа значи многу повеќе да придонесе за нејзин нов почеток (или развој) отколку само да ја отфрли како една историско- повесна заблуда- што и го направил во подоцнежните години. За Хајдегер метафизиката игра значајна улога и во онтологијата и во епистемологијата, таа е, измеѓу другото и извор на знаење на човекот. Иронично, Хајдегер своето дело го насочува против еден продуктивен спој меѓу метафизичкото мислење и јазикот на поезијата. Тој ја отфрла метафизиката за целосно да втоне во еден мистично- романтичарски дух кој пак, парадоксално или не, содржи повеќе метафизика отколку што Хајдегер е спремен да признае. За подоцнежниот Хајдегер метафизиката судбински е поврзана со пустошот што модерната техника го продуцира насекаде, особено во подрачјето на духовноста, пред

се мислењето, кое неповратно е опустошено од напливот на техничките откритија и, според Хајдегер, сосема стерилизирано и неспособно да се врати кон своите корени. За доцниот Хајдегер поетот е избавителот на духовноста на човекот и тоа дотолку повеќе доколку го прекинува својот однос со мислата. Во неговите порани списи за Хелдерлин Хајдегер го опишува поетот како Пророк, но не во јудео-христијанска мисла туку повеќе како 'Видовњак', како некој кој го заснива повесното, го јавува Случајот, Настанот кој го трансформира човекот од animal rationale во Dasein. Хајдегер мисли дека преку уметноста, а пред се поезијата, низ која, како што вели, јазикот единствено говори за Битието, автентично, но не метафизички, не само раз-откривајќи ја вистината, туку и соз-давајќи ја. Но мислам дека баш таа автентичност на поезијата, со цела своја мистика, и припаѓа на метафизиката, многу повеќе отколку техниката. Можеби Хајдегер пропуштил убава можност да и отвори нови патишта на метафизиката, преку своето толкување на поезијата, кое не го гледал како метафизичко, но за што не дава доволно добри аргументи, бидејќи поезијата секогаш се поврзувала со метафизиката во своето опевање на случувањата, земни и небесни, човечки и божествени. Хајдегер целосно го превидува тоа, а со тоа и можноста да стекне увид дека неговото сопствено мислење може да и ја врати, можеби не целосно но верувам сосем доволно, автентичноста на метафизичката мисла, во онаа смисла во кој тој смета дека поезијата, како израз на нескриеноста, во себе ја има вистинската мисла која сосема се разликува од метафизичката мисла. На крајот, Хајдегер сепак, во "Што е метафизика?" говори за поетот и мислителот како за соседи, кои 'седат на врвовите на најоддалечените планини' иако тврди дека мислителот, кој го анализира бивствувањето, никогаш нема да биде на исто ниво со поетот, кој го именува бивствувањето. Таквото размислување го спречува да ги забележи позитивните страни од тоа нивно соседство, како и начините и можностите тие да си помагаат еден на друг (метафорички речено, Хајдегер како да поставил мост помеѓу мислителот и поетот и, откако ги прогласил за соседи, го урнал мостот меѓу нив, така да биде евидентно дека тие никогаш нема да се разберат, и да го можат тоа, и да го сакаат тоа. Хајдегер во случајов испаѓа како бесмилосен судија кој им наметнува злосреќна судбина на своите сакани творци, слично на Бога, само од нему познати причини. Од друга страна понекогаш дава некои аргументи зошто е тоа така и зошто така треба да биде, но ништо не може да го намали фактот дека тоа е, пред се повеќе негова субјективна

отценка, отколку некоја апсолутна и непобитна вистина. Духовното пропаѓање за кое зборува Хајдегер во своите подоцнежни дела, го опфаќа севкупниот човечки духовен живот, и уметноста и поезијата исто како и мислењето. Хајдегер пишува дека категориите на оптимизам и песимизам се смешно детинести во ерата на техниката, но самиот тој се поставува во однос на нив- песимистичен дека мислењето повторно може да ја здобие нему својствената автентичност, и прикриен оптимизам дека уметноста, а пред се поезијата, тоа го може- и покрај што тврди дека духовното пустошење е тотално). Сличен е случајот и со Витгенштајн- тој зборува за метафизичките ставови како за бесмислени, но истовремено ги назначува ставовите на својот Tractatus за метафизички нагласувајќи го неговото барање за нивно нужно надминување. Затоа и бара од своите читатели кога еднаш ќе го прочитаат- да го отфрлат како збир бесмислени ставови, чие значење лежи во нивната епистемолошка страна- да го едуцираат читателот, да му го покажат патот. Но ова не би било можно доколку ставовите на Витгенштајн изнесени во Tractatus- от немаат епистемолошка вредност. Тезата дека тие ставови се бесмислени произлегува, парадоксално, од увидот во нивната епистемолошка вредност. Онтолошката страна пак, на тие ставови за кои Витгенштајн вели дека треба да се отфрлат кога еднаш веќе ќе се антиципираат, случајно или не, во многу е слична со метафизичките ставови кои би можеле лесно да се изведат од еден онтолошки систем. Неговата теза за Неисказливото пак, оди рака под рака со ставовите изнесени од егзистенцијалистичките филозофи и филозофиите на животот. Оригиналноста на Витгенштајн е несомнена- проблемот лежи во она што тој сака да го постигне, пред се со Tractatus- от. Според мене Витгенштајн, во својата рана фаза, сакал едноставно да ги тргне настрана тие филозофски проблеми кои тој ги подвел под терминот Неисказливо (во смисла дека тие не му припаѓаат на неговото дело). Тој сметал дека со својот метод успеал јасно да ги раздели метафизичките и научните проблеми во своето дело. Според мене, сепак не успеал целосно. За пример би го посочил ставот 'Свет е се она што е случај'. Според мене, има доволно добри аргументи овој став да се земе за метафизички, и е поставен така да и други филозофии можат да го антиципираат. Исто така, ставот може да се модифицира- на пример Светот е се она што е случајност. Така би се добил став кој слободно може да го застапува некој егзистенцијалист, агностик или ирационалист, а тоа е можно бидејќи Витгенштајн недоволно јасно го експлицирал ставот (така, тој не објаснува што

подразбира под 'случај'). Витгенштајновото творештво во областа на математиката и логиката, исто така, пати од сериозен недостаток- Витгенштајн никогаш не ги зел парадоксите сериозно. Тој никогаш не се занимавал со Канторовиот или Раселовиот парадокс, ниту сериозно го сфатил значајот на Геделовите теореми, што претставува сериозен недостаток на неговиот труд. На истиот тој начин тој ја отфрла метафизиката не сакајќи ни да знае за сите скриени, епистемолошки и онтолошки, потенцијали која таа ги содржи, па камоли да помисли дека тие можат во многу да му отворат хоризонти кои би го усовршиле неговото дело, за кое тој верувал дека е, како Битието, совршено и завршено, а со него разрешени и сите проблеми кои ја предизвикуваат човековата мисла од самиот нејзин почеток, одново и одново, до ден-денес, години после Витгенштајн, како да сакаат да ја потврдат немоќта на севкупното човеково мислење, и, цинично да му дадат право на Витгенштајн- дека единствениот начин човек да се справи со нив е тотално да ги игнорира, заборава, прогласи за бесмислици. Тој верувал дека со Tractatus- от ги разрешил сите филозофски и математичко- логички проблеми, и едноставно го игнорирал секој обид за посериозна критика. Да го парафразирам Хилберт, се добива впечаток дека 'ништо не може да го истера од Рајот'. Дури и подоцна, кога се откажал од своите рани ставови, тој никогаш, ниту еден дел, не се обидел критички да го анализира, а самиот Tractatus, кој здобил многу приврзаници, почнал да наликува на света книга на која ништо не може да и биде додадено или одземено. На тој начин, големата потенција која Tractatus- от ја содржи како дело, наместо да биде развивана, била едноставно збришана или, во најдобар случај, напишаното било повторувано, без некоја посериозна критика или обид да се развијат теоретски понатаму. Ставовите кои ги содржи Tractatus- от, според мене, во себе имаат голема потенција за развој- како на математичко- логички начин, така и во областа на филозофијата на јазикот, епистемологијата и онтологијата. Проблемот е во тоа што проблематиката што ја развива раниот Витгенштајн се занимава со работи кои по себе се метафизички, па така и на било кој начин да бидат поставени би содржеле во себе метафизички одредби. Ставовите кои Витгенштајн ги докажува се нови и оригинални, но, и покрај тоа, тие не можат да бидат научно или емпириски верифицирани, така да остануваат во доменот на метафизиката. Лично сметам дека тие ставови се пред се онтолошки, и, како такви, во себе содржат метафизички претпоставки, кои можат да бидат доста плодотворни, општо земено. Таа метафизика, која

тие ја содржат во себе, е потисната од неговите барања да се стави крај на секоја метафизика, став што толку радикално го завзел, со цел да ги искорени сите метафизички спекулации од една идна филозофија и/или наука, така да бара и самиот Tractatus да биде отфрлен. На извесен начин тој лично тоа го направил- тој некои негови формулации од раниот период ги конкретизирал во подоцнежниот, но само во областа на филозофијата на јазикот; со неговата теорија за јазикот како животна форма тој како да сака да покаже дека самиот тој ги турнал скалилата и продолжил понатаму. И за Хајдегер, како што споменав, јазикот игра значајна улога во подоцниот негов период. И тој, слично на Витгенштајн, ја занемарил херменевтиката, својот ран проект, која благодарение на него почнала се посериозно да се развива како самостојна дисциплина, и се свртил кон истражување на значењето што јазикот го има за човековиот дух, во еден против-став на неговата инструментализација во духот на техничкиот развој. И притоа не видел дека и самиот станува подложен на Заборавот (на Битието), на кој тој прв посочил.

Целта на овој труд беше да се прикажат две страни на модерниот развој на филозофијата, и да се направи една споредба, при што на виделина би излегле сите заеднички страни, но и недостатоци на истите. Витгенштајновиот Tractatus е насочен против метафизиката и воопшто спекулативната филозофија, кои за него се бесмислени, но тоа не му пречи да најде соодветни ставови за нив. Хајдегер во своите списи пишува за скриеноста и откриеноста на Битието, за човековиот однос спрема него, споредувајќи ги мислите на предсократовците со модерните филозофи и нивните теории. Од теориите на овие двајца филозофи следува понатамошниот развој на филозофијата. Друга цел ми беше да се покаже дека метафизиката може да опстои дури и кога е негирана како таква. Односот што Витгенштајн и Хајдегер го воспоставуваат со метафизиката е карактеристичен и оригинален во модерната филозофија и од тој однос можат да се повлечат импликации за идниот развој на метафизиката како истражување на суштината на светот и бивството. Амбисот што зјапи меѓу филозофиите на овие двајца великани не е нужно непреоден, и може да се најдат доволно заеднички точки, во тезите, во методските постапки, па и во самите нивни сфери на интерси, за да се створи плодно тло на комуникација меѓу наследниците на Хајдегер и Витгенштајн. На тој начин, и самата метафизика има

добивка, бидејќи, иако потисната во втор план, научниците сеуште даваат метафизички теориски концепции за прашањата на кои уште од античката епоха, кога и се обмислени, до денес, во ерата на техниката, не се дал задоволителен одговор. Така, на пример, јазичните игри, како животни форми, би можеле да придонесат кон повторното откривање на изворниот однос спрема Битието. А за тврдењето на Витгенштајн, од неговата рана фаза, дека логичката форма не може да се искаже- зар не е тоа премолчено укажување, па и признавање на трансценденцијата како дел од светот? И Витгенштајн, и Хајдегер, во одредени фази на своето творештво, ги истражуваат можностите на внесување на логиката во онтологијата, спротивно на Хегел кој, на извесен начин, ја внесол логиката во онтологијата, како што пишува Хајдегер во “Основните проблеми на феноменологијата”, истражувајќи го проблемот на бивственоста на копулата ‘е’. Малку пред тоа тој тврди: “Проблемот на тоа (отсекување на проблемот на копулата ‘е’ од стварните проблеми на филозофијата) толку долго нема да се мрдне од место се додека самата логика не биде повторно примена во онтологијата...”²²⁵ И Хајдегер, како и Витгенштајн, го сметаат за продуктивен спојот помеѓу логиката и онтологијата, во смисла на предонтолошко разбирање на бивствувањето, но само преку надминување на метафизичката страна на тој спој. И двајцата припаѓаат на оној аспект на модернизмот кој, земајќи го сеуште субјектот за централна фигура, како единствен релевантен епистемолошки факт-ор, сакаат да го растворот Битието, Светот, но не во него, туку преку него, и така да дојдат до суштината на постоењето и на вистината. И двајцата при тој обид имаат фази на оптимистичко расположение и извесност за успешноста на добиените резултати, но и двајцата се откажуваат потоа, сметајќи дека самиот тој проект ја изгубил својата вредност. На тој начин заедничко и на двајцата им станува неуспехот на тој план, неуспехот да ја докажат епистемолошката вредност на субјектот, неуспех кој некои теоретичари го сметаат за неуспех на самиот проект на модерната, за одбрана на стојалиштето според кое субјектот е неприкосновен во однос на објектот кој му е подреден. Иронизирајќи го ова, Бодријар ќе се обиде да го отпреврти овој однос и во “Фатални стратегии” да ја докажува моќта што објектот ја има врз субјектот. Ова негово теоретизирање си има своја метафизичка страна, но јас го споменувам само

²²⁵ Heidegger, Martin. *Temeljni problem fenomenologije*, Zagreb: Demetra, 2006, 198

како добар аргумент за увидот што мислам дека го стекнале , не само Витгенштајн и Хајдегер, туку и други филозофи- увидот во неможноста да се дојде до една позитивна теорија која во себе би го антиципирала тоталитетот на човековото знаење во една суштинска релација со самото бивствување, дека човекот епистемолошки е способен за тоа. Нивните истражувања даваат надеж дека тоа е остварливо иако и двајцата, поради сосем различни, но лични убедувања, го отфрлиле. Мислам дека она што и Витгенштајн, но и Хајдегер го направиле во однос на метафизиката е нешто налик симнување на метафизиката на земја, покажување дека нејзините предмети на истражување, иако трансцедентни, се исто толку иманентни на светот во кој живеме, колку и науката и уметноста. Паралелите повлечени меѓу Хајдегер и Витгенштајн, се паралели кои се обидуваат, зафаќајќи ги нивните основни концепти, кои и се преклопуваат проблемски, се обидуваат да го надминат јазот на меѓусебните обвинувања за неавтентичност и бесмисленост, и да доведат можности на конструктивен дијалог меѓу двете страни, дијалог кој би бил продуктивен не само за нив, туку и за филозофијата воопшто. На крај, би сакал само да го споменам значајот што и двајцата го придодавале на јазикот. За Хајдегер јазикот е 'куќа на Битието', јазикот е она нешто, аристотеловски речено, што е најсвојствено на човекот, и преку него човекот доаѓа до откриеноста на Битието, но и на него самиот. Витгенштајн пак, од своја страна е уверен дека иднината на филозофијата лежи во анализа на јазикот, бидејќи разбирањето на јазикот и неговите функции, теориски и практични, како и филозофијата, за човекот природно се проблематични. "Овде настануваат, спрема Витгенштајн, навистина длабоки прашања на нашето човеково опстојување, кое филозофијата треба да го реши со тоа што повторно ќе го воспостави саморазбирањето на функцијата на јазикот."²²⁶ И Хајдегеровите истражувања водат кон истото - да му се овозможи на самиот јазик да проговори- за себе, за човекот, Битието и светот. Само на тој начин човекот ќе може повторно да го воспостави изворниот, автентичниот однос со себе, Битието и светот, и само на тој начин животните форми на Витгенштајн би можеле да расцутат, наместо да останат умртвени, еднолични, бирократско-процедурални средства за формална употреба во секојдневниот живот.

²²⁶ Apel, Karl- Oto. Transformacija filozofije, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1980, 142

Заклучок

Се надевам дека успеав во својата намера. Ги издвоив оние моменти од филозофиите на двајцата автори кои ги сметав за важни при образложување на аргументите за тезите кои ги имав предвид, но при тоа водев рачун да се пази и на насловите на поглавјата. Затоа можеби некаде додадов повеќе, со цел подробно да ги објаснам стојалиштата на Хајдегер и Витгенштајн во однос на релевантните филозофски дисциплини и проблеми, па можеби и работи кои се вон контекст, но сето тоа со цел да се добие подобар увид во нивните сопствени тези- за метафизиката, епистемологијата и јазикот.

Сакав да прикажам две страни на модерниот развој на филозофијата, измеѓу останатите, затоа што ги сметам за највпечатлив приказ за она што може да се случи во филозофијата и со една споредба, при што на виделина би излегле сите заеднички страни, но и недостатоци на истите, да покажам како парадоксално го воспоставиле предметот на метафизиката во новата ера на техниката. Бидејќи секој кој сериозно се занимава со интелектуална дејност е своевиден идеалист – таков тип на човек смета на вредноста на мислите, идеите, за него зборовите никогаш не се ‘празни звуци’ на кои човек манипулативно и привремено, практично и прагматично, според својот интерес, им дава одредена смисла и значење. Така метафизиката опстојува, се додека човекот умее да (се) праша ‘зошто?’. Така и Хајдегер и Витгенштајн тргнуваат против метафизиката, но тргнуваат од нејзини поставки и завршуваат така. Не е проблемот во тоа дека се заплеткале во своите аргументи, проблемот е во тоа што тој начин на мислење, како и проблематиката што ја обработува, нужно се метафизички. Така и тезата за крајот на метафизиката испаѓа и самата метафизичка бидејќи идеализмот е присутен во самиот прахис на докажување на таа теза, а самата теза сеуште е филозофска. И тоа не е за чудење – кога науките ќе се свртат кон својата теорија, тие нужно доаѓаат до метафизички прашања, бидејќи тие прашања се толку реални и материјални како и нивниот предмет, а сепак се однесуваат на едно подрачје кое се смета за идеалистично – подрачјето на самата мисла. Можеби треба да се надеваме на други студии за поврзаноста на творештвата на Хајдегер и Витгенштајн, кои посуптилно би ги обработиле самите проблеми кои тие ги истражуваат, исто како и со еден

критички став спрема резултатите до кои тие дошле, и антиципирањето на различните стојалишта кои ги застапувале. Сметам дека подрачјето што го обработив ќе може да допринесе за наоѓање нови начини на анализа и синтеза на филозофската оставштина низ историјата и дека наместо привилегирани теории, едни на рачун на други, ќе може да се остварат и други видови филозофски дејности од ваков вид (кој и би се развил во своето сфаќање на обединување на различни теории), се со цел да се оствари главната, вековна задача на филозофијата – Вистината (во сите нејзини видови и форми), а со тоа и созревање на човековото знаење за неа.

Основна Библиографија:

Apel, Karl-Oto. Transformacija filozofije. Sarajevo: VeselinMaslesa, 1980

Batovanja, Vesna. Martin Heidegger. Mišljenje koje se vise ne razumije kako metafizika. Zagreb: Naklada Breza, 2007

Bercić, Boran. Filozofija Bečkog kruga. Zagreb: Kruzak, 2002

Berberović, Jelena. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Sarajevo: Svijetlost, 1978

D'Amiko, Robert. Savremena kontinentalna filozofija. Beograd: Dereta, 2006

Делез, Жил. Ниче и филозофија. Београд: Плато, 1999

Ђурић, Михајло. Ниће I метафизика. Београд: Просвета, 1984

Ђурић, Михајло. Утопије измене света. Београд: Просвета, 1979

Ejer, Alfred. Ludvig Vitgenstajn. Novi Sad: Mediterran publishing, 2010

Fink, Eugen. Nietzscheova filozofija. Zagreb: Centar za kulturnu delatnost, 1981

Gronden, Zan. Uvod u filozofsku hermeneutiku. Novi Sad: Akademska Knjiga, 2010

Хајдегер, Мартин. Шумски путеви. Београд: Плато, 2000

Хајдегер, Мартин. Путни знакови. Београд: Плато, 2003

Хајдегер, Мартин. Предавања и расправе. Београд: Плато, 1999

Хајдегер, Мартин. О ствари мишљења. Београд: Плато, 1998

Hajdeger, Martin. Ontologija (hermeneutikafakticnosti). Novi Sad: Akademska knjiga, 2007

- Hajdeger, Martin. Uvod u metafiziku. Beograd: Kultura, 1988
- Hajdeger, Martin. Bitak I vreme. Beograd: Sluzbeniglasnik, 2007
- Hajdeger, Martin. Na putu ka jeziku. Beograd: Fedon, 2007
- Hajdeger, Martin. Niče. Tom 1 I 2. Beograd: Fedon, 2009
- Heidegger, Martin. Prologomena za povijest pojma vremena. Zagreb: Demetra, 2000
- Heidegger, Martin. Hölderlinove himne „Germanija“ i „Rajna“. Zagreb: Demetra, 2002
- Heidegger, Martin. Temeljni problem fenomenologije. Zagerb: Demetra, 2006
- Копривица, Часлав Т. Биће и Судбина. Хајдегера мисао између узорности и временитости. Београд: Завод за уџбенике, 2009
- McGinn, Marie. Elucidating the 'Tractatus' by Wittgenstein. Oxford: Clarendon press, 2006
- Kripke, Saul. Wittgenstein on Rules and Private language, Cambridge: Harvard University Press, 1982
- Strol, Ejvrum. Analiticka filozofija u 20 veku. Beograd: Dereta, 2005
- Витгенштајн, Лудвиг. Логичко-филозофски Трактат. Скопје: Магор, 2002
- Wittgenstein, Ludvig. TractatusLogico-philosophicus. Sarajevo: Veselin Maslesa, 1960
- Wittgenstein, Ludvig. Plava I smeđa knjiga. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2009
- Wittgenstein, Ludvig. Filozofska istrazivanja. Beograd: Nolit, 1969
- Работна библиографија:
- Adorno, Teodor. Zargon autenticnosti. Beograd: Nolit, 1978
- Arnautović, Samir. Razmeđa hegelove filozofije: Hegelovo misljenje duha I realiteta zbilje. Zagreb: Naklada Jurčić, 2012
- Aristotel. Fizika. Beograd: Paideia, 2006
- Aristotel. Metafizika. Beograd: Paideia, 2007

Баста, Данило Н. Над преписком Мартина Хајдегера. 1и2 Београд: Драслар партнер: Доситеј студио, 2012

Дерида, Жак. Насиље и субјективност. Београд: Плато, 2001

Деретић, Ирина. Како именовати биће? Београд: Филип Вишњић, 2001

Фаријас, Виктор. Хајдегер и нацизам. Нови Сад: издавачка куќа Зорана Стојановиќа Сремски Карловци, 1994

Ejer, Alfred. Problemi saznanja. Beograd: Plato, 1998

Ayer, Alfred. Filozofija u 20 veku. Sarajevo: Svjetlost, 1990

Гадамер, Ханс-Георг. Хегелова дијалектика. Београд: Плато, 2003

Gadamer, Hans-Georg. Početak filozofije. Beograd: Fedon, 2007

Gadamer, Hans-Georg. Čitanka, Zagreb: Matica Hrvatska, 2002

Grlić, Danko. Fridrich Nietzsche. Zagreb-Beograd: Naprijed, Nolit, 1988

Gretić, Goran. Tradicija metafizike. Zagreb: Hrvatsko filozofsko drustvo, 1989

Gretić, Goran. Samosvijest I apsolutno. Zagreb: Centar za kulturnu delatnost, 1981

Habermars, Jirgen. Filozofski diskurs moderne. Zagreb: Globus, 1988

Hajdeger, Martin. Misljenje I pevanje. Beograd: Nolit, 1982

Hajdeger, Martin. Kant I problem metafizike. Beograd: Mladost, 1979

Heidegger, Martin. Prilozi filozofije (O događaju). Zagreb: NakladaBreza, 2008

Heidegger, Martin. Sto se zove misljenje? Zagreb: NakladaBreza, 2008

Heidegger, Martin. Basic concepts of Ancient philosophy. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008

Heidegger, Martin. Fundamental concepts of metaphysics. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995

Heidegger, Martin. *Metaphysical foundations of Logic*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1984

Heidegger, Martin. *Aristotle's Metaphysics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995

Heidegger, Martin. *Phenomenological interpretations of Kant's Critique of pure reason*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997

Heidegger, Martin. *Plato's „Sophist“*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997

Hegel, Georg V.F. *Nauka Logike*. Tom 1-3. Beograd: BIGZ, 1987

Hegel, Georg V.F. *Fenomenologija duha*. Beograd: BIGZ, 1986

Hegel, Georg V.F. *Istorija filozofije*. Tom 1 | 2. Beograd: BIGZ, 1983

Husserl, Edmund. *Logicka istrazivanja*. Tom 1 | 2. Zagreb: Naklada Breza, 2005

Husserl, Edmund. *Kriza evropskih nauka | transcendentna fenomenologija*. Gornje Milanovci: Decjenovine, 1991

Хусерл, Едмунд. *Прва филозофија*. Нови Сад: Издавачка куќа Зорана Стојановиќа, 2012

Јаковљевић, Горан. *Аристотелово учење о бивству*. Београд: Плато, 2002

Јасперс, Карл. *Ум и егзистенција*. Београд: Плато, 2000

Јасперс, Карл. *Филозофска вера*. Београд: Плато, 2000

Jaspers, Karl. *Svetska istorija filozofije*. Beograd: Fedon, 2008

Jokić, Vujadin. *Filozofija Martina Heideggera*. Niksić: Univerzitetska rijec, 1988

Kenny, Anthony. *Wittgenstein*. Oksford: Blackwell publishing, 2006

Koplston, Frederik. *Istorija filozofije*. Tom 1. Beograd: BIGZ, 1988

Kozina, Dubravka. *Nietzscheova „velika politika“*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko drustvo, 1990

- Кремер, Ханс. Критика херменеутике. Нови Сад: Академска књига, 2010
- Kvajn, Vilard van Orman. *Ontološka relativnost I drugi filozofski ogleđi*. Novi Sad: Izdavacka kuca ZoranaStojanovica, 2007
- Левинас, Емануел. Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања. Никшиќ: Јасен, 1999
- Levinas, Emanuel. *Totalitet I beskonačno*. Sarajevo: VeselinMaslesa, 1976
- Lukač, Ђерђ. *Razaranje Uma. Put iracionalizma od Selinga do Hitlera*. Beograd: Kultura, 1966
- Niče, Fridrih. *Spisi o grckoj knjizevnosti I filozofiji*. Novi Sad: Izdavacka kuca Zorana Stojanovica, 1998
- Niče, Fridrih. *S one strane dobra I zla. Genealogija morala*. Beograd: Dereta, 2003
- Niče, Fridrih. *Zora*. Beograd: Dereta, 2003
- Niče, Fridrih. *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Fenikslibris, 2007
- Ниче, Фридрих. *Воља за моќ*. Београд: Дерета, 2003
- Ostrow, Matthew B. *Wittgensteins Tractatus- A dialectical interpretations*. London: Cambridge University Press, 2001
- Pavić, Zeljko. *Hegelova ideja logicke hermeneutike*. Zagreb: Naklada Breza, 2004
- Poggeler, Oto. *Heidegger u svom vremenu*. Sarajevo: Sahinpasic, 2005
- Перовић, Драго. *Левинас versus Хајдегер*. Београд: Јасен, 2006
- Petrović, Gajo. *Prologomena za kritiku Heideggera*. Zagreb-Beograd: Naprijed, Nolit, 1986
- Petronijević, Branislav. *Istorija novije filozofije*. Beograd: Nolit, 1982
- Radinković, Zeljko. *Narativna modifikacija Hajdegerove fenomenologije*. Beograd: Albatros plus, 2013

- Rasel, Bertrandt. Filozofija logickog atomizma. Novi Sad: Izdavacka kuca Zorana Stojanovica, 2007
- Russel, Bertrandt. The principles of mathematics. London: Cambridge University Press, 1903
- Richter, Duncan. Wittgenstein at his word. London-New York: Continuum, 2004
- Sartr, Zan Pol. Biće I Ništavilo. Beograd: Nolit, 1980
- Sartr, Zan Pol. Filozofski spisi. Beograd: Nolit, 1980
- Scheller, Max. Ideja covijeka I antropologija. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1994
- Severino, Emanuele. Bit Nihilizma. Zagreb: Demetra, 2007
- Шлук, Карл-Хайнц Фолкман. Увод у филозофско мишљење. Београд: Плато, 2001
- Štegmiller, Wolfgang. Glavne struje savremene filozofije. Beograd: Nolit, 1962
- Sutlic, Vanja. Kako čitati Heideggera. Zagreb: August Cezarec, 1990
- Sundov, Zvonko. Hegel I povjesno misljenje. Zagreb: Demetra, 2009
- Tugendhad Ernst. Samosvest I samoodređenje. Beograd: Istrazivacko-izdavacki centar SSOS, 1989
- Vitgenstajn, Ludvig. O Izvesnosti. Beograd: Fidelis, 1996
- Vitgenstajn, Ludvig. Listići. Beograd: Fedon, 2007
- Wittgenstein, Ludvig. The collected works of Ludvig Wittgenstein. Oxford: Blackwell publishers, 1998