

JOHAN ERIKSSON

Wittgenstein och metafysikens crescendo

eller Wittgensteins terapi i ljuset av Heideggers varahistoria

1. Inledning

När jag för ett tag sedan läste igenom min snart fyra år gamla c-uppsats om den sene Wittgenstein så slog det mig med vilken säkerhet och med vilken övertygelse jag vid den tiden anammade Wittgensteins tänkande. Framför allt hans sätt att närma sig filosofiska problem: hans sätt att återföra de ord i vilka de filosofiska tankegångarna är formulerade "från deras metafysiska till deras vardagliga användning" (*Filosofiska undersökningar* – hädanefter FU – §116), det vill säga hans sätt att med hjälp av grammatiska undersökningar och vardagliga exempel på språkligt handlande visa att de filosofiska problemens "djupa" och tvingande karaktär har sin grund i missbruk av vårt vardagliga språks grammatik. Ett missbruk som nu alltså skulle behandlas med hjälp av Wittgensteins "terapeutiska" tillvägagångssätt.

Följden av detta var att den filosofiska traditionen – som jag tidigare hade upplevt som en rikedom av tankar och insikter – mer och mer kom att få karaktären av en samling exempel på språkliga misstag. Fanns det något intresse av att läsa tidigare filosofer så var det antingen av ett "hobbyartat" historiskt slag, eller därför att deras tankar helt enkelt fungerade som bra illustrationer på den typ av språkliga misstag jag överallt tyckte mig se. Ja, jag var på god väg att som de flesta wittgensteinianer bli filosofiskt monogam.

Vad som kom att väcka mig ur denna säkerhet var mötet med Heideggers tänkande. I Heidegger tyckte jag mig se en filosof som tematiserade, tog på allvar och drog ut konsekvenserna av en erfarenhet som i undervegetationen av mitt medvetande följt mig genom livet. En erfarenhet Heidegger talar om som erfarenheten av att vara tagen i anspråk av varat. Ju mer jag arbetade med att försöka förstå vad Heidegger egentligen menade med denna erfarenhet, desto mer började

den wittgensteinska säkerhet jag tidigare haft att upplösas. Jag började undan för undan inse att vad Heidegger var ute efter var att föra in tänkandet i en erfarenhet av vad som skulle kunna kallas ”hemlöshet” eller ”grundlöshet”. Det vill säga den grundlöshet som filosofin, i sitt försök att vinna sanning, visshet och säkerhet, alltid hade trängt bort. Med andra ord: jag började misstänka att min wittgensteinska säkerhet hade sin grund i en bortträngning.

Men skulle alltså Wittgensteins terapeutiska filosofi (dess ambitioner och dess resultat) ha sin grund i en bortträngning? Och i sådant fall, hur skall man karaktärisera denna bortträngning? Det är dessa frågeställningar jag här skall närma mig. (I syfte att öppna den horisont inom ramen för vilken denna ”problematik” kan skönjas, så kommer största delen av denna text att utgöras av en grov karaktärisering av grundtankarna i Heideggers filosofiska projekt. Själva problematiken skulle sedan, i ljuset av denna horisont, kunna utarbetas mer i detalj än vad jag här haft utrymme att göra. Därför har denna text mer karaktären av ett öppnande av en problemhorisont än ett utarbetande av densamma.)

Man brukar tala om Heideggers tänkande som ett försök att övervinna metafysiken. Ett försök som ser något annorlunda ut i huvudverket *Varat och tiden* (1927) – hädanefter VT – jämfört med det tänkande som följer efter Heideggers så kallade ”vändning” i början av 30-talet. Hos den sene Heidegger finns passager där han talar om övervinnandet av metafysiken i termer av ett ”överkommande”: alltså inte ”Überwindung” utan ”Verwindung” – med betydelser som ’smälta’, ’avklara’, ’botas ifrån’ (i bemärkelsen ’ein krankheit verwinden’). Både Heidegger och Wittgenstein talar alltså om sitt respektive tänkande i termer av en läkeprocess. I syfte att här närma mig de frågor jag tidigare nämnde tänkte jag i det som följer låta Heideggers försök att övervinna eller ”komma över” metafysiken kasta ljus över Wittgensteins terapeutiska tillvägagångssätt att upplösa filosofiska problem. Med andra ord: hur ser den sene Wittgensteins tänkande ut i ljuset av Heideggers uppgörelse med västerlandets metafysiska tradition. Låt oss börja med att ge oss in i denna uppgörelse.

2. *Varat och tiden*

Att tänka existensens faktum – det vill säga det faktum att det varande (ting, natur, människor, Gud, tankar etc) är i varat, att det varande tar

plats och kan ges bestämmningar inom ramen för den varats "ljusning" eller den varats "öppenhet" som är det helt andra visavi det varande – detta är den "tänkandets sak" Heidegger ser sig ha fått i arv av den västerländska metafysiska tradition han tillhör. Problemet är att denna tradition, enligt Heidegger, inte bara lider av, utan mer korrekt, konstitueras av just en glömska av denna tänkandets sak, det vill säga: en *varaglömska*. Hur skall vi förstå detta?

Hos Platon – den förste teoretiske filosofen – tar metafysiken form i det att tänkandet nu glömmet bort sin egen in-placeradhet i varats ljusning. I denna varaglömska tror sig tänkandet vara placerat i en neutral position "utöver" eller "framför" det varande, en position utifrån vilken det rena och objektiva förnuftet kan vinna säkerhet och trygghet i det att det fluxuösa varandet på ett förutsättningslöst sätt tänks kunnas föreställas och (be)gripas i sin helhet. Varat självt blir här bortglömt för att i stället tänkas som ett högsta varande (idé hos Platon, substans hos Aristoteles etc) i vars ljus övrigt varande tänks ha sin grund och orsak. Varat får så samma position som Gud i den kristna läran: att garantera trygghet, kontroll och frälsning. Metafysiken är med andra ord en "onto-teo-logi". I och med att varat inom ontoteologin tänks som ett högsta varande vilar alltså varat och det varande i en enhet. Varaglömskan är så glömskan av vad Heidegger kallar "den ontologiska differensen", differensen mellan det varande och varat självt. I glömskan av denna skillnad konstitueras tänkandet som ett "före-ställande", ett "seende" och varat reduceras till ett "något" (alltså ett varande) som ligger där framför oss redo att genomlysas av förnuftets objektiva blick.

Varaglömskan är på så vis grunden till den rigida distinktion mellan subjekt och objekt som genomsyrat västerlandets tänkande, vetenskap och civilisation fram till våra dagars nihilism och teknologiska exploaterande av världen. Tänkandet har, inom ramen för denna rigida distinktion mellan subjekt och objekt, mer och mer kommit att urarta till en systematiserande, objektiverande och instrumentaliserande maktapparat. Människan har med andra ord placerat sig i en position av att vara, inte "varats herde", utan "det varandes herre". Heidegger måste alltså börja om från början och återställa tänkandet på den väg som leder fram till den varats ljusning eller den varats öppenhet som vi alltid redan tillhört. På så vis framträder uppgiften att övervinna eller "överkomma" metafysiken.

I *Varat och tiden* tar sig detta övervinnande uttryck i ett försök att vakna upp ur varaglömskan genom att besvara frågan om vad termen ”är” – denna kopula som på ett oreflekterat sätt flyter omkring i vårt språkbrukande – egentligen betyder. Med andra ord: i enlighet med verkets fenomenologiska hållning skall metafysiken övervinnas genom en artikulation av varats *ursprungliga* mening. Denna artikulation tänks i denna fas av Heideggers filosofi som ”fundamentalontologisk” i det att den innebär ett friläggande av en trans-historisk horisont mot bakgrund av vilken all form av ontologi måste företas. I syfte att lyckas med detta friläggande inleder Heidegger sitt projekt genom att undersöka människans (eller rättare sagt ”daseins”, ”därvarons”, eller – som den svenska översättningen lyder – ”tillvarons”) ”existentiala konstitution.” Vad innebär då detta? Och varför inleda verket på detta sätt?

För att vi överhuvudtaget skall kunna fråga om någots mening måste vi redan stå i en viss relation till och ha en viss för-förståelse av det vi frågar efter. Heidegger kallar detta för frågandets hermeneutiska struktur. När vi alltså ställer frågan om varats mening så kan vi göra detta på grundval av att vi redan har en förståelse av varat – må så vara oartikulerad och omedveten. ”Varaförståelse”, säger Heidegger, ”är själv en tillvarons varabestämning” (VT, del 1, s 31). Vad detta innebär är att människan skiljer sig från det tingsligt varande i det att hon är det varande som äger ”värld”: människan är primärt ”upplåten” inför det varande som sådant. Vad varafrågan således kommer att handla om är att på fenomenologisk väg explicit artikulera den implicita vara-förståelse vi alltid på ett oreflekterat sätt befinner oss i. I enlighet med denna fenomenologiska undersöknings hermeneutiska tillvägagångssätt måste Heidegger så inleda med att utarbeta den för-förståelse inom vilken varafrågan ställs. Det vill säga: Heidegger måste, utifrån en fenomenologisk ”grunderfarenhet” av det som skall undersökas (varat), hermeneutiskt utarbeta de ”före-strukturer” (en väg, en blick och en begreppslighet) inom vilka undersökningen skall företas. Med andra ord måste undersökningen inledas med ett utarbetande av människans all dagliga varaförståelse, hennes ”existentiala konstitution.” Eller med Heideggers mer pregnanta formulering:

Den existentiala analytikens alla bemödanden gäller det enda målet att finna en möjlighet att besvara frågan efter *varats generella*

mening. Om denna *fråga* ska kunna utarbetas, krävs att *det* fenomen omgränsas inom vilket något sådant som vara blir tillgängligt, alltså *varaförståelsen*. Varaförståelsen ingår emellertid i tillvarons varaförfattning. Inte förrän detta varande i förväg har tolkats på ett sätt som är ursprungligt nog, kan själva den varaförståelse i begreppsliga termer fattas vilken är innesluten i detta varandes varaförfattning, och först på den grunden kan frågan efter det i varaförståelsen förstådda varat och efter ”förutsättningarna” för detta förstående ställas (VT, del 2, s 171).

Problemet är att människa har en tendens att ”förfalla”: att dels förstå sitt eget vara ”ut ifrån *det* varande till vilket det väsensenligt ständigt och i första hand förhåller sig, alltså utifrån ’världen’” (VT, del 1, s 36), och dels utifrån etablerade och nedärvda tänkesätt som stammar ur den tradition som kännetecknas av varaglömska. Den fenomenologiska/hermeneutiska undersökningen av tillvarons existentiella konstitution innebär således att, så att säga, ”under” eller ”bakom” detta förfall vinna en *egentlig* förståelse av tillvaron utifrån denna tillvaroexistens själv. Det handlar med andra ord om att låta tillvaron komma till tals endast utifrån sig själv och som sig själv. Resultatet av denna undersökning tänks så vara den grund utifrån vilken varats generella mening på ett explicit sätt skall utarbetas.

3. ”Vändningen”

Som vi vet avbröts *Varat och tiden* efter denna tillvaroanalytik (alltså efter två avsnitt i första delen av det verk som var tänkt att utgöra två delar innehållande tre avsnitt var). Fram till en explicit artikulering av varats mening kom inte Heidegger. Varför detta ”misslyckande”? I en tillbakablick på *Varat och tiden* säger Heidegger att han där ”inte kom vidare med hjälp av metafysikens språk” (*Brev om humanismen* – hädanefter Bh – s 25). Huvudverkets hierarkiskt strukturerade arkitektonik, dess försök till ett friläggande av en trans-historisk transcendental horisont, dess fenomenologiska metod, ja, till och med dess sätt att ställa frågan efter varats mening (i form av en Vad är...?-fråga) – allt detta ter sig för den sene Heidegger som något som snarare än att ge tillträde till varats ursprungliga mening, i stället förhindrar tänkandet av vad Heidegger nu snarare kallar ”varats sanning.” Och detta – vilket den sene Heidegger inte tröttnar på att upprepa – på grund

av att varats sanning karaktäriseras av en dubbel struktur: varat drar sig alltid undan i sitt eget givande av den ljusning i vilken det varande framträder. Hur skall vi förstå detta? Låt oss följa den sene Heidegger en bit på väg.

I *Varat och tiden* förstods "sanning" som något karaktäristiskt för tillvarons grundläggande varaförståelse, det vill säga "sanning" blev det existentiella namnet på den förpredikativa öppenhet eller "upplåtenhet" i vilken tillvaron lever sin "i-världen-varo". I Heideggers senare tänkande så sägs sanningen eller öppenheten, snarare än att tillhöra människans existentiella konstitution, i stället tillhöra varat självt: sanningen tänks som ett skeende som överskrider människan och tar henne i anspråk utifrån – av varat självt. I och med detta så fästs uppmärksamheten på en dimension av sanningen som i *Varat och tiden* förblev dold: sanningen är *samtidigt* öppenhet och förslutning. Vad innebär detta? Låt oss börja med öppenheten. Heidegger:

Människan är aldrig först hitom världen människa såsom ett "subjekt", oavsett om detta fattas som ett "jag" eller ett "vi". Hon är heller aldrig först bara ett subjekt som emellertid också skulle förhålla sig till ett objekt, så att hennes väsen skulle ligga i subjekt-objektrelationen. Snarare är människan i sitt väsen först ek-sistent in i varats öppenhet, vilken bildar ljusningen för det "mellan" inom vilket en "relation" mellan subjekt och objekt kan "vara" (Bh, s 55f).

Människan är alltså inte först och främst ett subjekt som så att säga står "utanför" världen och utifrån denna position projicerar sin förståelsehorisont för att på så vis be-gripa världen med sitt förnuft. Snarare finner vi oss alltid redan in-kastade i en varaförståelse, i en situation där det varande framträder för oss. Så långt låter det ju rätt likt *Varat och tiden*. Men om vi radikalt tänker konsekvenserna av detta att vara in-kastade i en varaförståelse så inser vi att själva subjektets position av att vara det kastade "där" utifrån vilken en meningshorisont kan projiceras (tillvarons eget "utkast") blir vacklande. Tillvarons eget utkast tänks nu snarare som ett "mottagande" av, och ett svarande på, varats eget kast av "värld" eller "där". Människan är med andra ord det varande som är taget i anspråk av varat i det att hon *är* (inte intar) platsen för det skeende i vilket den ljusning ges inom ramen för vilken det varande kan framträda. Och vi börjar då närma oss sanningens dimension av förslutning eller döljande.

Människan är alltså av varat kastad in i varats ljusning som ett ”där”. Detta borde ju innebära att varat är det som står människan närmast. Heidegger talar också i termer av att människan ”bor i varats närhet” eller att hon är ”varats granne”. Men:

[...] närheten förblir människan som mest avlägsen. Människan håller sig först och främst alltid redan till det varande. Men när tänkandet föreställer det varande såsom varande, relaterar det till varat. Men det tänker i sanning bara det varande såsom varande, och inte, aldrig, varat som sådant. ”Varafrågan” förblir alltid en fråga efter det varande (Bh, s 29f).

Såsom varande platsen för varats ljusning är alltså människan alltid redan utsatt för det varandes givenhet, det varandes upplåtenhet. Men *hur* det varande ges i sin upplåtenhet till människan (som besjälad natur, som mot-stående objekt, som bestånd att exploatera etc) bestäms inte av människan utan ”Det varandes ankomst vilar på varats skick” (Bh, s 29). Vad innebär då detta ”skickande”? Varats skickande av det varande innebär att detta ges till människan *samtidigt* som själva givandet håller sig självt tillbaka och drar sig undan. Detta innebär att det varande döljer sin egen karaktär av gåva och i detta döljande framstår som något självklart ”där”. Alltså: själva varats karaktär av skeende – dess kast av ett ”där”, dess skickande av öppning och ljusning inom ramen för vilken det varande framträder – är fördolt för oss av den anledningen att vi just är platsen för detta skeende. Vi befinner oss *alltid redan* (innan vi så att säga teoretiskt börjar fråga) i varats ljusning som den ”meningshorisont” eller det ”betydelse-område” inom vilket det varande ges. Detta betyder att vi inte kan ställa frågan om ursprunget till ljusningen i och med att frågan på ett blint sätt förutsätter det den frågar om. Med andra ord: den metafysiska frågan ”Vad är...?” kan inte ställas om varat själv; detta vore att tro att man kan placera sig i en neutral position i förhållande till varat och utifrån denna position utfråga varat om dess väsen, vilket vore att göra varat till ett varande, något som vi sett karaktäriserar metafysikens varaglömska.

Vad detta innebär är att varaglömskan, som hos den tidige Heidegger tänktes ha sin grund i tillvarons förfall, nu snarare tänks ha sin grund i *varats eget sätt att dra sig undan*. Vi kan utifrån detta förstå varför Heidegger inom ramen för *Varat och tiden* – med dess fenomenologiskt inriktade försök till ett friläggande av en trans-historisk horisont – inte

kunde artikulera denna varats sanning: *Varat och tiden* handlade om ett försök att tillägna sig förståendets och tänkandets villkor (att undersöka tillvarons vara genom att låta tillvaron komma till tals endast utifrån sig själv och som sig själv, och utifrån denna grund explicit utarbeta varats mening), men hur skulle man kunna tillägna sig dessa villkor när tänkandet och förståendet är taget i anspråk av något som utgör dess "Andra", det vill säga något som självt inte är assimilerbart, något som alltid drar sig undan?

Utifrån detta kan vi nu utvidga karaktäriseringen av det metafysiska tänkandet i det att vi förstår att den metafysiska säkerheten – det vill säga känslan av trygghet, visshet och absolut objektiv sanning – inte i första rummet har sin grund i en varaglömska (vilken ju tillhör varats eget undandragande) utan har sin grund i en *glömska av varaglömskan*, alltså i en glömska av att vi glömt vår egen karaktär av att vara tagna i anspråk. Vad övervinnandet av metafysiken nu följaktligen kommer att handla om är inte att vakna upp ur varaglömskan (tillägna sig varats ursprungliga mening), utan om att tänka varaglömskans nödvändighet. Det vill säga: tänkandet av varats sanning handlar nu om att tänka just själva omöjligheten av att på ett uttömmande sätt tänka sig tänkandets egna villkor. Eller, med andra ord: det handlar om att på ett radikalare sätt än i *Varat och tiden* tänka tänkandets egen hermeneutiska situation.

Men på vilket sätt skulle då detta innebära ett övervinnande eller ett "överkommande" av metafysiken? Att på ett radikalt sätt erfara sin egen karaktär av att vara tagen i anspråk, att erfara sin egen karaktär av att vara platsen för det "skeende" i vilket den ljusning ges inom ramen för vilken det varande kan framträda, innebär att det som till synes är som närmast och som mest självklart – ens eget tänkande, ens egen blick och ens egen värld – förlorar något av sin självklara och därmed *tvingande* karaktär. Det handlar alltså om att undvika att på ett oreflekterat sätt "förlora sig i världen" såsom den ges, för att i stället erfara det givnas karaktär av gåva. På så sätt förtas metafysikens anspråk på att, på ett normgivande sätt, bestämma alla förhållningssätt till det varande. Överkommandet av metafysiken innebär med andra ord en viss misstänksamhet, ett visst "besinnande" och därmed en viss frihet.

4. *Metafysikens slut*

Men hur är det då möjligt att tänka varaglömskans nödvändighet, att tänka tänkandets egen hermeneutiska situation, när vi nu själva är tagna i anspråk av det överindividuella skeende i vilket världen och tanken ges? Med andra ord: hur skall vi kunna lyfta oss själva i kragen? Vägen in i detta "in-vaknande" i varaglömskan kan vi endast beträda, menar Heidegger, genom att ta ett steg tillbaka och vända oss in i den metafysiska traditionen. Men inte för att, som i *Varat och tiden*, "destruera" den och reaktivera ett fundament (varats ursprungliga mening) som tänks ligga begravt, utan för att på ett ursprungligare sätt tänka dess väsen som en varats egen skickningshistoria. Hur skall vi förstå detta?

Vi har sett att människan karaktäriseras av att vara tagen i anspråk av varat, eller att, med Heidegger, "Det varandes ankomst vilar på varats skick". Utifrån detta tänker sig Heidegger metafysikens historia som en serie sådana skick, eller "epoker", vilket helt enkelt är namnet på det sätt varat ges som det varandes upplåtenhet. Tanken tar alltså emot något som inte kommer från den själv, den tas i anspråk av varat i ett "tilltal" från varat. Varahistorien är så historien om hur detta tilltal tagits emot: "Detta 'det ges' råder såsom varats skick. Dess historia kommer till språket i de väsentliga tänkarnas ord" (Bh, s 35). Inom varje epok ges alltså varat som det varandes vara, som den meningshorisont mot vilken det varande förstås, den meningshorisont, eller det skick, som filosofin mottar och artikulerar i form av till exempel idé, substans, cogito, vilja till makt etc. Men själva skickandets grunddrag råder alltid i den epokala rörelsen, alltså skicket ständiga tillbakahållande av sig självt till förmån för det varandes upplåtenhet. Vad som alltid drar sig undan och förblir glömt är med andra ord skicket karaktär av just något skickat, det varandes karaktär av något som *givits*, det vill säga varats karaktär av skeende, dess "sanning". Men denna glömska är som vi sett inte följden av en underlåtenhet hos tänkandet, utan tillhör snarare varat självt.

Men, återigen: om nu varat i varats historia alltid ges som det varandes vara, som den meningshorisont mot vilken det varande förstås, och denna "kommer till språket i de väsentliga tänkarnas ord", hur kommer det sig då att Heidegger – just en "väsentlig tänkare" – kan vända sig in i varats historia, betänka den, och leda tänkandet in på den väg som kanske till slut leder fram till erfarenheten av människans

karaktär av att vara tagen i anspråk av varat? Står han inte själv i ett varats skick? Är inte hans eget tänkande taget i anspråk av varats tilltal? Hur skall man i så fall karaktärisera det säregna tilltal som talat till Heidegger och som möjliggjort ett skymtande av varats sannings dubbla dynamik? Här kommer Heideggers idé om metafysikens slut in.

För att metafysikens historia ska kunna bli synlig i sin karaktär av just en varats skickningshistoria så måste den i någon mening närma sig ett slut där alla dess möjligheter samlas på det mest extrema sättet. Vad innebär då metafysikens slut? Heidegger:

Filosofins slut är den ort där hela dess historia församlas i sin yttersta möjlighet. Slut som fulländning innebär detta församlande. Genom hela filosofins historia förblir Platons tänkande i varierande gestalt tongivande. Metafysiken är platonism. Nietzsche kännetecknar sin filosofi som omvänd platonism. Med metafysikens omvändning [...] är filosofins yttersta möjlighet uppnådd. Den har trätt in i dess slut (*Till tänkandets sak*, s 95f).

När Nietzsche i sitt proklamerande av vilja till makt låter sanningens diktade karaktär framträda så innebär det i Heideggers läsning en inverterad platonism på så sätt att det varandes sanning (det varandes vara) inte tänks i termer av en grund som ligger utanför människan själv (Gud, idé, etc), utan snarare har karaktären av subjektets eget *sättande*. Här drivs filosofins subjektiverande eller antropomorferande tendens – som sedan Descartes och via den tyska idealismen varit utmärkande för metafysikens historia – till sitt yttersta. Denna epok i varats historia är alltså metafysiken slut vilket samtidigt innebär dess absoluta crescendo: här når metafysiken sin logiska fulländning i det att de inneboende tendenser som metafysiken burit med sig från dess begynnelse bryter fram med full kraft. Det vill säga: Människan blir alltings mått i en hittills oanad utsträckning!

Denna epok i varats historia öppnar så vägen för det moderna teknologiska exploaterandet av världen (vad Heidegger kallar "stället", *das Gestell*). Den moderna tekniken är av varats skick bringat in på en viss uppdagningsväg på vilken det varande uppdagas som uteslutande ett stycke "bestånd", det vill säga som material att exploatera, kontrollera och utnyttja för egen vinning. Problemet är att den moderna tekniken i sin självklara och besinningslösa framfart inte känner sitt eget väsen,

det vill säga sin egen karaktär av att vara skickad in på en viss uppdningsväg. Och vi återkommer då till frågan: Hur kommer det sig att Heidegger menar att det är just här, i denna metafysikens fullbordan, i denna varagömskans crescendo, i denna nihilismens dystra epok i varats historia, hur kommer det sig att det är just här som möjligheten ges att börja skymta människans karaktär av att vara tagen i anspråk av ett vara som alltid dragit sig undan?

Låt oss som ledtråd ta Nietzsches berättelse i sex steg om hur den sanna världen till slut blev en fabel (*Götzen-Dämmerung*, s 80-81). Vi känner den som berättelsen om hur tanken på den sanna världen undan för undan försvagas: i det första steget tänks den sanna världen som uppnåelig för den vise, den rättfärdige; om vi sedan hoppar fram till det tredje steget så har den sanna världen blivit ouppnåelig, men som tanke fortfarande en tröst; om vi så hoppar fram till det femte steget så ser vi att själva idéen om den sanna världen inte är till någon nytta längre; och i det sjätte steget slutligen: "Den sanna världen har vi alltså avskaffat; vilken värld blev kvar? den skenbara kanske?...Visst inte! med den sanna världen har vi också avskaffat den skenbara!" Detta är alltså nihilismen eller metafysikens slut: de översinnliga idéerna och värdena har fallit; vi har befriats från tanken på en grund och ett säkerställande; befriats från tanken på ett transcendent varandes vara i vars ljus det varande skulle ges mening. Med andra ord: ingenting är fördolt; allt ligger i öppen dager; hemligheten är förbrukad! Men just i denna varaglömskans crescendo, i denna den säkra och affirmativa antropomorfismens besinningslösa tidsålder ("Zarathustras tid"), ges möjligheten för ett lyhört tänkande att börja skymta erfarenheten av tänkandets själva grundlösa karaktär, tänkandets karaktär av att vara taget i anspråk av ett vara som alltid dragit sig undan, det vill säga människans karaktär av att vara, inte det varandes herre, utan varats herde. Just för att man inte längre kan återopa ett "ting-i-sig" eller en absolut transcendent sanning som legitimeringsgrund så börjar *erfarenheten* av sin egen grundlöshet att så smått ge sig till känna. Detta, kan man säga, enligt en likartad logik som den Nietzsche spårar när han säger att Gud dör när den kristna/platonska sanningslidelsen – som har Gud (den yttersta transcendent sanningen) som drivkraft – vänds mot sig själv. Heideggers försök att övervinna metafysiken tar sig alltså uttryck i dels ett lyhört lyssnande till vad som föreskickas vid metafysikens slut, och dels i ett försök att på artikulationens väg leda

in tänkandet i en *erfarenhet* av detta. ”Därför”, säger Heidegger, ”är det tänkande som tänker in i varats sanning såsom tänkande historiskt” (Bh, s 35).

Låt oss nu vända oss till Wittgenstein. Vi frågar: är inte den sene Wittgensteins filosofi en uppenbar instans av den varahistoriska epok vi här talat om som metafysikens slut, crescendo och fulländning? Men låt oss börja med att kort skissera konturerna av Wittgensteins terapeutiska metod.

5. Wittgensteins filosofiska terapi

Den ”tänkandets sak” som för Heidegger utgörs av varats sanning, utgörs för Wittgenstein av de konkreta filosofiska problemen, eller rättare sagt av de filosofiska problemen ”djupa” karaktär. Wittgenstein säger: ”De problem som uppstår genom en feltydning av våra språkformer, har en *djup* karaktär. De oroar oss djupt...” (FU §111). Traditionellt har filosofin tänkts vara en verksamhet som haft till uppgift att lösa filosofiska problem. Själva problemen, skulle man kunna säga, har inte varit speciellt problematiska. Vad som varit problematiskt, och vad filosoferna tvistat om, är lösningens eller svarets utformning. För Wittgenstein, som framgår av citatet ovan, var det, i Kants efterföljd, alltså själva problemen som var problematiska: de filosofiska problemen uppstår och får sin ”tvingande” karaktär till följd av ”feltydning av våra språkformer”, eller till följd av att ”språket går på tomgång” (FU §132), det vill säga till följd av att vi till exempel abstraherat ut ordet ’sanning’ ur de vardagliga omständigheter och villkor i vilka ordet har sin användning och fått sin mening, för att utifrån en (transcendent) position utanför dessa ”språkspel” ställa den generella frågan om vad sanning *egentligen* är. För Wittgenstein handlade filosofin följaktligen inte så mycket om *lösa* filosofiska problem, utan om att *upplösa* dem. Och detta genom att, med utgångspunkt i de filosofiska problemen, göra en rörelse i motsatt riktning, det vill säga genom att återföra orden ”från deras metafysiska till deras vardagliga användning.” (FU §116) Alltså:

All förklaring måste bort, och endast beskrivning träda i dess ställe. Och denna beskrivning får sitt ljus, dvs sitt syfte, av de filosofiska problemen. Dessa är visserligen inga empiriska problem, utan de blir lösta genom en insikt i hur vårt språk arbetar, och närmare bestämt så att detta inses i strid mot en drift att missförstå det.

Problemen blir lösta, inte genom vinnande av ny erfarenhet, utan genom sammanställning av det sedan länge bekanta (FU § 109).

Vad Wittgensteins ”terapi” alltså handlar om är att uppmärksamma och beskriva den vardagliga användning av ord – den ”grammatik” – som vi alla känner till, men som vi har en benägenhet att negligera eller glömma bort när vi filosoferar. Det vill säga den språkanvändning som vi oreflekterat tillägnat oss genom att växa upp i en språkgemenskap och som fungerar som en given utgångspunkt för att överhuvudtaget kunna formulera det filosofiska problemet. När filosofen i oss, utifrån sin transcendent position utanför varje vardagligt språkspel, förleds av en förenklad föreställningsbild som tvingar sig på utifrån språkets ”ytgrammatik” – uttrycksformen, ”språkets kläder”, det som ”gör allting likt” (FU, s 258) – och utifrån denna förväntar sig och kräver ett enhetligt svar på sin generella fråga (om vad till exempel sanning är), så låter Wittgenstein i stället ”djupgrammatiken” tala, det vill säga uttryckens oerhört komplexa och oöverblickbara vardagliga användning. I uppmärksammandet av kontrasten mellan den förenklade fordran som ytgrammatiken tvingade på oss och den komplexa användningen av uttrycket, kommer man förhoppningsvis till en punkt då den filosofiska frågan förlorar något av sin förhållande kraft. I stället framstår då denna förhållande kraft som frukten av ett missbruk av vårt språks djupgrammatik: i formuleringen av det filosofiska problemet lyfte vi till exempel ut ordet ’sanning’ ur de vardagliga sammanhang i vilka vi lärt oss använda ordet och i vilka ordet fått sin mening, för att utifrån en position utanför dessa sammanhang ställa den generella frågan om vad sanning egentligen är. På så sätt behandlar alltså Wittgenstein både de filosofiska frågornas förhållande kraft, och vår böjelse eller vår *vilja* att ställa de filosofiska frågorna, och söka deras svar, på just detta sätt.

Beskrivning av det vi alla håller med om skall alltså ersätta förklaring: ”Vårt fel är att vi söker efter en förklaring där vi borde se fakta såsom ’urfenomen’. Dvs, där vi borde säga: *detta språkspel spelas*” (FU §654). Svårigheten att acceptera denna terapeutiska behandling av de filosofiska problemen är att den tycks förstöra allt det vi som filosofer vill se som stort, viktigt och intressant. ”Men” – som Wittgenstein säger – ”det är bara korthus vi förstör, och vi frilägger den språkets grund varpå de stod” (FU §118).

6. Wittgenstein och metafysikens crescendo

Och nu: Utgör inte denna Wittgensteinska terapi kanske det längst drivna uttrycket för den varahistoriska epok vi talat om som metafysikens slut, crescendo och fulländning? På vilket sätt?

Det vore alltför missvisande att abstrahera ut de generella kommentarer om språket, livsformerna, det givna etc, som finns hos Wittgenstein, för att sedan behandla dessa som filosofiska slutsatser kring vilka man skulle kunna bygga upp en enhetlig filosofisk teori. Skulle vi läsa Wittgenstein på detta vis så vore hans filosofi behäftad med en djup och alltför uppenbar kontradiktion i det att han skulle göra motsatsen till att ta orden ”från deras metafysiska till deras vardagliga användning.” (I och för sig tror jag inte Wittgenstein skulle bry sig så mycket om huruvida en nitisk läsare skulle kunna vaska fram en eller annan kontradiktion ur hans texter – det är liksom inte på den nivån hans filosofi ligger.) I stället måste man nog läsa de generella kommentarerna som ett led i Wittgensteins terapeutiska praktik. Det vill säga man måste nog se förhållandet mellan praktiken och kommentarerna, inte i termer av en underliggande argumentation som logiskt leder fram till vissa slutsatser, utan snarare måste de nog ses i ljuset av varandra (så att säga på samma nivå). Utan att negligera detta frågar jag nu: Kan vi inte se dessa generella kommentarer som ett uttryck för den horisont inom ramen för vilken den wittgensteinska terapin överhuvudtaget kan bli effektiv? Med andra ord: endast i ljuset av den horisont som vi kan se dessa generella kommentarer som ett uttryck för, kan de grammatiska undersökningarna uppnå sitt syfte, det vill säga upplösa den tvingande och djupa karaktär de filosofiska problemen tycks ha. Och vilken är då denna horisont? Jo, metafysikens slut, fulländning och crescendo, eller, med andra ord, den inverterade platonismen. Även om denna hos Wittgenstein inte tar sig uttryck i en filosofisk teori, så tar den sig ändå uttryck. Och detta, för att tala heideggerska, i form av den meningshorisont filosofin omedvetet mottar och artikulerar. Låt oss hos Wittgenstein ytterligare försöka spåra detta mottagande och denna artikulering.

Man skulle kunna fråga sig vad det är som gör att Wittgenstein så till synes självsäkert kan säga till oss att vi inte skall fråga vad X (sanning, mening, etc) är, utan i stället fråga hur ordet 'X' ('sanning', 'mening', etc) används. När Sokrates samtalspartner i Platons sokratiska dialoger gör just detta – det vill säga räknar upp exempel på vad Sokrates frågar

efter – så behandlas han som någon som behöver tillrättavisas. Varför tillrättavisar vi inte Wittgenstein? Och vad är det som gör honom så till synes säker på sin sak? (En säkerhet som kanske än mer präglar 'wittgensteinianismen' – Ja, när jag nu inför publiceringen av detta föredrag återigen läser igenom min text så inser jag att den egentligen mer är riktad mot 'wittgensteinianismens' ofta till synes självgoda säkerhet än den är riktad mot Wittgenstein själv.) Beror det på att platonismen en gång för alla vederlagts? Nej, givetvis inte. Vad är det som främst skiljer Wittgenstein från Sokrates samtalsparter? Är det inte tiden? Eller kanske varat – och tiden? Med andra ord: det historiska tilltal Platons tänkande var en respons på är ett annat än det som talar till Wittgenstein.

Alltså, metafysikens slut – den sanna världen är förbrukad, ingenting är fördolt, det vill säga: den säkra antropomorfismens tidsålder. Med Wittgenstein: "Väsendet är utsagt i grammatiken" eller "Grammatiken säger vilket slags föremål någonting är" (FU §373). Och vad är då grammatiken? Jo, vårt, *människans* vardagliga sätt att handla med språket. Men varför *vårt*? Är det verkligen vi som brukar språket? Säger inte varje (fenomenologisk) erfarenhet att det förhåller sig tvärtom; att språket brukar oss? Den terapeutiska effekten är beroende av att Wittgenstein uppdragar språket i termer av ett mänskligt handlande. Men vad Wittgenstein inte tänker är att han just *uppdragar*, att – för att tala heideggerska – skicket bringar människan in på en viss uppdragningsväg. En väg som i det här fallet började vandra av Kant, ledde vidare till Husserl, Frege, den tidige Heidegger och ... Wittgenstein. Vad som gör alla dessa till vandrare på samma väg är att de alla i sin filosofiska kritik söker hitta en djupare och mer grundläggande nivå i namn av vilken den traditionella filosofin kan kritiseras. I Wittgensteins fall utgörs, till synes paradoxalt, denna djupare nivå av det som är som grundast, det som inte är fördolt, det som ligger i öppen dager, det vill säga det vardagliga språkbrukande vi alla blivit bekanta med genom att växa upp i en språklig gemenskap. Till och med det filosofiska tänkandet är för Wittgenstein ett språkligt handlande, fast denna gång ett metafysiskt miss-*bruk*. Här skulle man vilja säga, med Heidegger:

Den som idag menar sig på ett tydligare sätt genomskåda och undersöka det metafysiska frågandet i dess hela omfång och historia,

borde, då han så gärna överlägset går runt i de upplysta rummen, en dag reflektera över varifrån han hämtat ljuset för detta klarare seende (*Om varafrågan*, s 77).

Wittgenstein säger: ”tänk inte, utan se efter” (FU §66). Och varför skulle han inte säga det, ingenting är ju fördolt. Utom kanske ”de egentliga grundvalarna för [människans] forskning”. Men varför är då dessa fördolda? Jo, ”Man kan inte märka en sak – därför att man alltid har den för ögonen” (FU §129). Och kanske var det detta som var problemet: Wittgenstein trodde han hade allt framför ögonen. Och han hade alltför stor tillit till sin blick! Den blick med vilken Wittgenstein trodde sig frilägga, såväl grundvalarna för människans forskning, som den språkets grund varpå filosofins korthus står. Men i detta intensiva stirrande gjorde sig Wittgenstein döv för det epokala tilltal som talade genom honom. Det vill säga: han gjorde sig döv för det helt andra visavi det varande, det som just inte *syns*. Och i denna dövhet, eller i denna glömska, konstitueras så tänkandet som ett ”seende”, ett ”observerande” och det helt andra visavi det varande reduceras till ett vara-för-ögat, det vill säga till något som kan, om inte underkastas förklaringar, så åtminstone *beskrivas* (”All förklaring måste bort, och endast beskrivning träda i dess ställe”).

Men som sagt var, inget av detta tar sig hos Wittgenstein uttryck i en filosofisk teori. Och detta är givetvis kongenialt: vad ska vi med en filosofisk teori till, ingenting är ju fördolt, hemligheten är förbrukad, allt ligger i öppen dager. Här tar mångfalden av *metoder* över, allt faller i sär i olika metodorienterade specialområden utan någon tråd eller fiber som genomlöper dem alla. Och detta är harmlöst så länge ingen kommer och gör anspråk på universalitet, det vill säga så länge ingen kommer med anspråk som luktar filosofi eller metafysik. Men för dessa anspråk så har vi i och för sig en ... ja, metod. Eller, mer korrekt, en mängd metoder, så att säga olika terapier med hjälp av vilka ordningen kan återställas och världen lämnas som den är. Och målet för Wittgenstein är förstås ”att de filosofiska problemen fullständigt skall försvinna” (FU §133). Det vill säga, målet är ro, säkerhet och visshet. Det originella med Wittgenstein i förhållande till den metafysiska traditionens tänkare är alltså inte själva drivkraften, själva målet, utan den väg som skall leda oss dit. Det handlar om att ”vrída om hela vår betraktelse” (FU §108) och fokusera sig på det vi alla vet, det som

ligger framför ögonen på oss: "se fakta såsom 'urfenomen'". Med andra ord: metafysikens fulländning, platonismens invertering; denna värld får samma status som "den sanna världen" inom ontoteologin, det vill säga status av att vara, inte främst den yttersta förklaringsgrunden, utan garanten för ro, säkerhet och visshet. (Som Wittgenstein säger: "Glöm denna transcendenta säkerhet som sammanhänger med ditt begrepp om själen", *Om visshet* § 47.) Och denna ro är alltså garanterad om vi bara lovar att "förbli bland de alldagliga livets ting och inte råkar in på den avväg, där det tycks som om vi måste beskriva de yttersta finesserna [...]". (FU §106).

Men detta förblivande bland de alldagliga livets ting har, som vi sett, karaktären av en glömska, eller kanske en glömska av glömskan, en bortträngning, en bortträngning av *det helt andra* visavi det varande; det som inte syns; givandet av själva den ljusning inom ramen för vilken "de alldagliga livets ting" överhuvudtaget kan framträda; givandet av själva spelrummet för språkspelen. Det finns passager hos Wittgenstein som vittnar om att han skulle kunnat närma sig en artikulation av detta. Till exempel:

Men min världsbild har jag inte därför att jag förvissat mig om dess riktighet; inte heller för att jag är övertygad om dess riktighet. Utan den är den nedärvda bakgrund mot vilken jag skiljer mellan sant och osant (*Om visshet* §34).

Här har Wittgenstein tagit de första stegen på väg mot vad som skulle kunna kallas en "radikal hermeneutik"; de första stegen mot en artikulation själva givandet av den ljusning inom ramen för vilken världens spel framträder. Men han tar aldrig detta steg, eller detta "språng", utan han förblir på gåvans nivå ("se fakta såsom 'urfenomen'"), den nivå på vilken gåvans karaktär av just *gåva* faller i glömska. Med andra ord: Wittgenstein tar aldrig steget mot en artikulation av sin egen filosofis otänkta "att". Vad ett sådant steg skulle innebära är att det skulle etablera en horisont inom ramen för vilken 'det givnas' (eller 'det osägbaras') karaktär av gåva skulle frigöras: Wittgensteins eget "undersökningsobjekt", det han utger sig för att beskriva (det som skulle kunna karaktäriseras ungefär så här: "det vardagliga språkbrukande som jag lärt mig genom att växa upp i en språklig gemenskap och som det teoretiska språkbrukandet alltid förutsätter"), detta undersökningsobjekt skulle förlora sin karaktär av

något som, så att säga, ”står där och väntar på att beskrivas” för att i stället få karaktären av något som frigörs *just såsom detta* utifrån ”något” som självt aldrig är närvarande. I *Om visshet* §559 säger Wittgenstein att språkspelet inte är förnuftigt eller oförnuftigt utan ”Det står där – liksom vårt liv”. Men står vårt språk och vårt liv verkligen ”där”? Är inte snarare vårt språk och vårt liv detta ”där” utifrån vilket vårt språk och vårt liv kan frigöras i sin karaktär av något som står ”där”? Men Wittgenstein låter aldrig detta *fri-givande* frigöras. Han tänker aldrig själva öppnandet av spelrummet för sitt eget tänkande. Skulle han gjort det så skulle till exempel den *hierarkiska* dikotomin mellan vardaglig användning och metafysiskt missbruk förlora den tvingande och till synes självklara karaktär som Wittgensteins terapi, och dess eventuella effektivitet, förutsätter. (Skulle man till exempel inte kunna säga att det vardagliga språkbrukandet – något som tänks som ett ’logiskt före’, ’grundläggande’, ’oreflekerat givet’ etc – frigörs, *i egenskap av just detta*, i ljuset eller horisonten av den metafysik eller de filosofiska problem som detta vardagliga språkbrukande *sedan*, genom en självsvåldig invertering, får föregå och ligga till grund till?)

Ett sista Wittgenstein-citat:

Filosofin ställer bara fram allt till beskådande och förklarar eller härleder ingenting. – Då allt ligger i öppen dag, finns det heller ingenting att förklara. Ty vad som eventuellt är fördolt, intresserar oss inte (FU §126)

Ja, kanske var Wittgenstein helt enkelt inte intresserad av det *Ingenting* som är fördolt, det vill säga av det helt andra visavi det varande, det Intet eller det vara som alltid dragit sig undan. Och kanske bygger den säkerhet med vilken han tillrättavisar oss när vi försöker ge oss in i ”de yttersta finesserna” på just detta ointresse? Men frågan är om inte detta ointresse bara är baksidan av den narcissistiska strävan efter ro, säkerhet och visshet som genomsyrar Wittgensteins tänkande. Wittgenstein är kanske den filosof som på det mest radikala sättet ifrågasatt de måttstockar som gällt för hur säkerhet och visshet skall uppnås. Men vad Wittgenstein inte ifrågasatt är säkerheten och vissheten *som måttstock*. Därför framstår han idag som en tydlig exponent för vad vi här kallat metafysikens slut, det vill säga dess fulländning och crescendo, *den egentligt förverkligade platonismen*.

Litteratur

- MARTIN HEIDEGGER, *Brev om humanismen* (Stockholm: Thales, 1996).
MARTIN HEIDEGGER, "Om varafrågan" ur *Linjen* (Lund: Kykeon, 1993).
MARTIN HEIDEGGER, *Till tänkandets sak* (Stockholm: Thales, 1998).
MARTIN HEIDEGGER, *Varat och tiden* (Lund: Doxa, 1992).
FRIEDRICH NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, Sämtliche Werke band 6 (Berlin/
New York, 1980).
LUDWIG WITTGENSTEIN, *Filosofiska undersökningar* (Stockholm: Thales,
1992).
LUDWIG WITTGENSTEIN, *Om visshet* (Stockholm: Thales, 1992).