

## Grænsebegreber

En sammenlignende undersøgelse af 'det uudsigelige' i  
Ludwig Wittgensteins *Tractatus* og 'das Ganz andere' i Rudolf  
Ottos *Das Heilige*

LARS MADSEN

ENGLISH ABSTRACT: Comparing Rudolf Otto's concept 'das Ganz andere' from *Das Heilige* with Ludwig Wittgenstein's 'the unsayable' from the *Tractatus logico-philosophicus* I argue in this article that these concepts share a common structure in the way they serve as limit concepts. They both present, what I call, a semantic limit which in turn reflects another limit on a deeper level assumed by both authors. This is the absolute limit between a subject and a transcendental entity, and I argue that in order to understand Otto's and Wittgenstein's limit concepts one has to acknowledge this deeper level.

DANSK RESUMÉ: Ud fra et sammenlignende perspektiv forsøger jeg i denne artikel at fremdrage en fælles struktur af begreberne 'das Ganz andere' i Rudolf Ottos *Das Heilige* og 'det uudsigelige' i Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*. Jeg hævder, at disse begreber fungerer som grænsebegreber, idet de angiver en sproglig, semantisk grænse. Tesen er, at denne grænse samtidig afspejler et, af Otto og Wittgenstein antaget, grundforhold for mennesket, nemlig forholdet mellem en transcendent instans og et subjekt. Der argumenteres for, at det først er i anerkendelsen af denne grænse mellem subjektet og det transcendent som absolut og uoverstigelig, at grænsebegreberne kan forstås i deres fulde omfang.

KEYWORDS: Rudolf Otto, Ludwig Wittgenstein, limit concept, das Ganz andere, the unsayable

## 1. Indledning

I begyndelsen af forrige århundrede udkom Ruldolf Ottos *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* og Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* med få års mellemrum. Selvom der umiddelbart kun synes at eksistere overfladiske ligheder mellem disse værker, vil jeg i denne artikel fremhæve et grundlæggende slægtskab, der består i Ottos og Wittgensteins brug af *grænsebegreber*. Begreberne, jeg vil undersøge og sammenligne, er Ottos 'das Ganz andere' og Wittgensteins 'det udsigelige'<sup>1</sup>. Med disse begreber kredser Otto og Wittgenstein om den forklaringskraft, der opstår i brudfladen mellem et sprogligt og et ikke-sprogligt felt. Mit ærinde er religionsfilosofisk, og arbejdstesen er, at grænsebegreberne ikke blot angiver en grænse for, hvor langt en rationel, begrebslig tilgang kan nå, men at de også bedst muligt forklarer forholdet mellem en transcendent instans og et subjekt. Antagelsen af et sådant forhold er grundlæggende for både Otto og Wittgenstein.

Ottos og Wittgensteins grænsebegreber sætter en semantisk grænse, der reflekterer en absolut grænse for subjektet. Denne absolutte grænse vidner om et for subjektet transcendent område, der er absolut forskelligt fra menneskets verden. 'Semantisk grænse' betegner, at intet begreb kan have dette område som betydning. I grænsebegrebet brydes det *transcendente* så at sige i et *transcendentalt* spektrum, og det viser sig således som mulighedsbetingelsen for subjektet. 'Grænse', 'transcendens' og 'transcendental' er derfor tre indbyrdes afhængige aspekter ved Ottos og Wittgensteins grænsebegreber, og de vil være nøglebegreberne i sammenligningen. Undervejs inddrages forskellige tolkninger af værkerne, men hele tiden med fokus på at skærpe det sammenlignende perspektiv. Jeg indleder med at præsentere grænsebegreberne, som de optræder i deres oprindelige sammenhæng i værkerne.

## 2. Rudolf Otto: 'Das Ganz andere'

Rudolf Otto indleder sit værk *Das Heilige* med at hævde, at religion består af en rationel og en irrationel side. Begge sider er ifølge Otto essentielle for religion, men den irrationelle side konstituerer et irreducibelt udgangspunkt, og religion er således at opfatte som en *sui generis* kategori, der ikke fuldstændigt kan begrebsliggøres. Ottos analyser indledes med en udredning af begrebet '*det hellige*', der almindeligvis betegner en særegen kategori for det religiøse. Etymologiske undersøgelser bringer Otto på sporet af et betydningsoverskud i begrebet, som man kan føle. Dette kalder Otto '*das*

1 Jeg har tilladt mig en vis inkonsekvens, idet jeg ikke oversætter 'das Ganz andere', mens 'das Unausprechliches' oversættes. Grunden er den enkle, at Ottos begreb om 'das Ganz andere' aldrig er blevet oversat til dansk, og den tyske form har vundet indpas. Omvendt kan 'das Unausprechliches' oversættes direkte, uden at meningen forstyrres, og begrebet er allerede kendt i Wittgensteinforskningen herhjemme i sin danske udgave.

*Numinöse'* (DH 6). Begrebet dækker over det '*numinøse objekt*' og '*den numinøse følelse*'. Det antages, at vores tilgang til det numinøse objekt alene sker gennem den numinøse følelse, der for Otto dermed er hjørnестenen i enhver seriøs beskæftigelse med religion (også en videnskabelig). I undersøgelsen af det numinøse må vi forberede os på en radikal anderledeshed, der ikke blot unddrager sig rationel og begrebslig tænkning, men som essentielt set unddrager sig mennesket som sådan. Det er dette inderste væsenstræk ved det numinøse objekt, som Otto døber '*das Ganz andere*' (DH 31 (sic.)). Dets karakteristikum er en paradoksal dobbelthed, der består i, at det både unddrager sig mennesket som noget absolut fremmed og samtidigt afsætter en stærk og blivende følelse.

Under disse vilkår benytter Otto sig af et særligt metodisk begreb, '*ideogrammet*' (cf. DH 21), hvis funktion er at antyde den numinøse følelses irrationelle og strengt subjektive indhold. Den numinøse følelse må opfattes som et "svar" på et numinøst objekt. Heri kan der identificeres forskellige aspekter eller momenter, som Otto kalder det. En person, der ikke kan fornemme eller føle det numinøse, vil ikke kunne skelne disse momenter, men blot se ideogrammerne pege tomt ud i luften.

Otto bruger ideogrammet '*Stupor*' i beskrivelsen af den følelsereaktion, som '*das Ganz andere*' afføder. *Stupor* defineres som den fuldstændige forbløffelse og undren "[...] das 'völlig auf den Mund geschlagen sein', das absolute Befremden." (DH 30). Det numinøse objekt opleves altså først og fremmest som et mysterium, men der viser sig en afgørende dobbelthed i forholdet til dette mysterium, som tilsvarende dobbeltheden ved '*das Ganz andere*'. Otto kalder det en 'kontrast-harmoni': "[...] In diesem zugleich unendlich *Schauervollen* und unendlich *Wundervollen* hat das *Mysterium* seinen eigenen *positiven* Doppel-Inhalt der dem Gefühle sich kundtut." (DH 56). Der kan således iagttages to modsatrettede momenter i den numinøse følelse, der fastholdes i denne kontrast-harmoni. Disse momenter kalder Otto for '*Tremendum*' og '*Fascinans*', og de angiver, at det numinøse opleves som både frastødene og tiltrækkende. *Tremendum*-momentet er oplevelsen af at stå over for noget, der er så fremmed, at det virker uhyggeligt og truende, og som ubetydliggør menneskets eksistens. Samtidig har dette fremmede en dragende virkning, *Fascinans*-aspektet, der får mennesket til at søge "[...] sich selber in Besitz des Numinosen zu setzen" (DH 44). Disse to modsatrettede følelser fastholdes i kontrast-harmonien af følelsen af at stå overfor '*das Ganz andere*'. Når ideogrammerne for den numinøse følelse trækkes sammen til den velkendte (men ironisk nok ikke af Otto formulerede) vending '*Mysterium Tremendum et Fascinans*'<sup>2</sup> er det vigtigt at fastslå, at disse momenter er til stede samtidigt. '*Das Ganz andere*' afløses ikke af andre følelsesmomenter, men når først sin fuldendelse, når *Tremendum*- og *Fascinans*-momenterne klinger med. Begrebet om det numinøse er altså at forstå som en dynamisk enhed af disse tre momenter; en kontrast-harmoni.

2 Vendingen er dog ikke grebet ud af den blå luft, og Otto kommer selv tæt på den; eksempelvis på side 42. Hvem, der er ophavsmand til vendingen, er ikke mig bekendt.

Nu melder spørgsmålet sig, hvordan disse i sig selv forvirrede og hinanden modsatrettede følelser overhovedet kan knyttes sammen til en følelse af et numinøst objekt? Hvordan kan den numinøse følelse stadfæste sig i mennesket, når dens objekt ikke blot unddrager sig al rationel begrebslig tænkning, men også mennesket som sådan? Svaret ligger i Ottos begreb om en særlig evne til at "erkende" det numinøse: en '*Seelegrund*' (*sjælegrund*) (DH 49). Sjælegrunden er den klangbund, der lader den numinøse kontrast-harmoni klinge rent. Den må forstås som et talent eller anlæg for følelsesmæssigt at kunne erkende det numinøse, og den karakteriseres som "[...] ein a priori Eingestelltsein auf etwas", der er et

[...] 'Veranlagungen' für und Vorbestimmtheiten zu Religion [...], die spontan zu instinktmäßigem Ahnen und Suchen, zu unruhigem Tasten und sehndem Verlangen, das heißt zu einem religiösen Triebe werden können der erst zur Ruhe kommt wenn er über sich selber sich klar geworden ist und sein Ziel gefunden hat (DH 140).

Den numinøse følelse kan vækkes og udvikles. Sjælegrunden er scenen, hvor dette numinøse drama udspiller sig – en urolig følelse, der melder sig som en drift, søger at blive klar over sit ophav og mål: det numinøse objekt. Men Otto ser en fare i denne religiøse drift, der kan kompromittere religionen indefra. Mennesket kan overheøre den spæde numinøse følelse, der endnu ikke er blevet klar over sig selv, og tro, at den stammer fra naturlige følelser, der samtidigt vækkes såsom angst og frygt, eller fra rationelle begreber om eksempelvis et moralsk gode eller onde. I så fald vil den numinøse følelse blive afledt og undertrykt. Den berøves sit mål og må leve videre som en umælende uro, indtil den igen bryder frem fra sjælegrunden.

Nu er religion ikke blot en subjektiv tilstand, men også et historisk og socialt fænomen med en rationel side. Grundlaget for, at den strengt subjektive, ikke-begrebslige numinøse følelse kan indgå i en forbindelse med det rationelle, skal ifølge Otto søges i det, som han med et kantiansk udtryk kalder '*skemativering*'.<sup>3</sup> Skemativering for-binder de numinøse momenter med et rationelt begreb, og Otto beskriver den som en "[...] dunklen 'synthetischen Erkenntnis a priori' von der wesensnotwendigen Zusammengehörigkeit dieser Momente." (DH 165). Kendetegnet for skemativering er, at jo klarere det numinøse moment viser sig som irrationelt, desto mere vellykket vil skemativering med det rationelle begreb være. Det irrationelle mistes altså ikke i skemativering, og erfaringen af det numinøse fascileres heller ikke heraf. Skemativering tillader en rationel begrebsdannelse, der kan danne baggrund for religionernes historiske og sociale side.

3 Ottos begreb om skemativering er inspireret af Immanuel Kants begreb om samme, men der er afgørende forskelle, der ville besværliggøre en egentlig sammenligning. Derimod kan en vis strukturel lighed iagttages, og det kan således være nyttigt at seke til Kants udmøntning af begrebet. Howard Caygill karakteriserer i 'A Kant Dictionary' skemativering således: "Schematism works in two directions: it prepares the intuition for being determined by the concept, but also adapts the concept for application to intuition." (Caygill 1997, 361)

For nærværende undersøgelse er det først og fremmest det irrationelle element i Ottos begreb om det hellige, der er interessant. Det numinøse betegner altså et følelsesindhold, der viser hen til et numinøst objekt, som bedst beskrives som 'das Ganz andere'. Et objekt der på én gang unddrager sig mennesket og understreger dets endelighed, men som samtidigt føles uomgængeligt nærværende i den numinøse følelses kontrast-harmoni. Det numinøse betegner i den forstand et *transcendent* element, idet 'das Ganz andere' må forstås som noget, der transcenderer alt menneskeligt og verdsligt. Samtidigt betegner det også et *transcendentalt* element, idet dette transcendent viser sig som en *a priori* mulighedsbetingelse for, at den numinøse følelse overhovedet kan indfinde sig. Disse aspekter ved Ottos grænsebegræb 'das Ganz andere' vil blive uddybet i sammenligningen med Wittgensteins grænsebegræb om 'det uudsigelige'. Først skal Wittgensteins grænsebegræb fremstilles og undersøges.

### 3. Ludwig Wittgenstein: 'Det uudsigelige'

I Wittgensteins *Tractatus* mødes man af en ordknaphed, der står i skarp kontrast til Ottos eksempelrige undersøgelser. Bogens særegne form reflekterer et særegent ærinde:

Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr - nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt).

Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein. (TLP Vorwort)

Den grænse, som *Tractatus* vil trække, må altså forstås som grænsen til 'det uudsigelige'. Det er vigtigt at fastholde forståelsen af, at 'det uudsigelige' ikke blot angiver en grænse for sproget, men også reflekterer tankens grænse. For at denne forståelse kan etablere sig, må vi forsøge at følge *Tractatus'* sproglige balancegang.

Karakteristisk for *Tractatus'* stil lyder første sætning: "Die Welt ist alles, was der Fall ist" (TLP 1). I de følgende paragraffer udlægges den 'logiske struktur', som Wittgenstein mener, må være grundlæggende for verden. Det, der er tilfældet, defineres som eksistensen af *kendsgerninger* (Tatsachen), som består af *sagforhold*, der igen er en umiddelbar konfiguration af *simple genstande* (TLP 2 – 2.01). Disse simple genstande er udelelige og uforgængelige mindsteenheder og udgør som sådan verdens *substans* (TLP 2.021). De har et givet sæt muligheder for kombination med andre genstande; en *logisk form*. I kraft af denne logiske form udkaster de en mulighedsstruktur kaldet *det logiske rum* (TLP 1.13). Verden er altså et forhold mellem det, der er tilfældet og det, der kan være tilfældet; mellem struktur og form.

Grundtanken for Wittgensteins såkaldte 'billedteori' er, at meningens bestemthed (TLP 3.23) kan sikres, fordi der er et logisk strukturfællesskab mellem sprog og verden. *Elementarsætningen* er, som sagforholdet, en umiddelbar konfiguration af *simple tegn*, som er stedfortrædende for de simple genstande (TLP 3.203). Den simple genstand er det simple tegns *betydning* og sagforholdet er elementarsætningens *mening*. Afgørende for sprogets billedlighed er imidlertid, at sætningens mening *tænkes*. Der kan identificeres to instanser i denne mentale proces nemlig tanken, forstået som det logiske billede af sagforholdet (sætningens mening (TLP 3)), og tænkningen, forstået som projektionen af tanken på verden. Tænkningen defineres som logisk, hvilket blot vil sige, at den altid er knyttet til det logiske mulighedsrum (TLP 3.03; cf. 5.4731). Vi kan ikke tænke imod verdens logiske form, selvom vi i sproget tilsyneladende kan danne logisk selvmodsigende sætninger. Vi kan eksempelvis sige, at sort er lysere end hvid, men vi kan ikke for alvor tænke det. For Wittgenstein er logikken ikke et krav til verdenen og tænkningen – den er et grundvilkår.

Wittgenstein har således sikret sproget fast grund under fødderne, men det er tilsyneladende en trang og gold ø, han har reddet det op på. Intet andet end kold empirisk beskrivelse kan trives her. Ingen sætning kan udtrykke hverken etisk, æstetisk eller metafysisk værdi. Hvis alle meningsfulde elementarsætninger blev dannet, ville de blot fremstå som den fuldstændige (videnskabelige) beskrivelse af den empiriske verden (cf. TLP 4.11). Derfor kan Wittgenstein sige, at "[w]ir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind" (TLP 6.52).

Wittgenstein er altså ikke tilfreds med at have sikret meningens bestemthed. Der må være noget mere: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt sich* [...]" (TLP 6.522). Det afgørende er nu, at vi forstår dette 'uudsigelige' på den rigtige måde. Der er ikke så meget tale om et separat område uden for sproget, vi ikke *må* tale om, som om et forhold ved vores (sprog) relation til verden, som vi ikke *kan* tale om. Wittgenstein vender altså ikke sproget ryggen for at søge et ikke-sprogligt indhold, der kan spille en rolle for 'livsproblemet'. Tværtimod søger han mod sprogets grund for her at lade begrebet om 'det uudsigelige' slå rod. Forholdet mellem det, der kan siges noget om, og 'det uudsigelige' findes i dets kim her: "Die Möglichkeit des Satzes beruht auf dem Prinzip der Vertretung von Gegenständen durch Zeichen. Mein Grundgedanke ist, daß [...] sich die *Logik* der Tatsachen nicht vertreten läßt." (TLP 4.0312; cf. 4.441). Afbildningen beror altså både på et stedfortrædende element (de simple tegn) og en logik, der tilhører 'det uudsigelige'. Det er derfor, at sproget behøver tænkningen til at projicere sætningens mening (defineret som det afbildede sagforholds logiske form). Sætningen indeholder ikke selv sin mening. Den viser den. Overfladisk set kan man sammenligne dette forhold med et stereogram, hvor et tilsyneladende tilfældigt mønster pludseligt i den rette synsafstand kan ses som et tredimensionelt billede. Selvom det er vores anskuelse af billedet, der ændrer sig, når 3-D effekten virker, skal billedet være konstrueret på en bestemt måde, for at det kan lade sig gøre. På samme måde er det sætningens konkrete struktur, der sikrer, hvilket muligt sagforhold der kan

gengives, men det er først, når tænkningen puster liv i sætningen, at den projektive forbindelse opnås. Det, som sætningen udsiger, er, *at* noget forholder sig sådan og sådan, men *hvad* dette noget er, altså sætningens mening, kan ikke udsiges: “[d]er Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.” (TLP 4.121; cf. TLP 4.022). Hvis vi med sætningen skulle kunne gengive den logiske form, som den har tilfælles med virkeligheden, “[...] müßten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.” (TLP 4.12). I stedet må vi forsøge at få en fornemmelse for, hvordan afbildningens logik virker, for at ‘det uudsigelige’ kan vise sig. Verden, sproget og tænkningen befinder sig i samme logiske rum, og når Wittgenstein mener, at filosofiens opgave er at bringe tankens og dermed sprogets logiske struktur til at vise sig (TLP 4.112), er det, fordi man ved at blive klar over denne logiske struktur samtidig bliver klar over verdens logiske form: “[d]as Wesen des Satzes angeben, heißt, das Wesen aller beschreibung angeben, also das Wesen der Welt.” (TLP 5.4711). Wittgenstein siger, at “[...]die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so” (TLP 4.5). Fælles for al beskrivelse er altså hævdelser af, at noget forholder sig sådan og sådan. At noget er tilfældet. Og dette er jo netop også *Tractatus*'s karakteristik af verden: “Die Welt ist alles, was der Fall ist.” (TLP 1). Når vi på denne måde har spolet helt tilbage til starten af *Tractatus*, kan det være svært at se, at vi samtidig står ved selve kernen i værket, men Wittgenstein siger: “Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als-begrenztes-Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes ist das mystische.” (TLP 6.45). Det, der lignede logiske detaljer ved billedteorien, viser sig at have afgørende betydning for værkets ærinde. At forstå verden som det, der er tilfældet, er at forstå den som et konkret, begrænset hele, og dette bevirker altså den mystiske følelse. Dermed viser ‘det uudsigelige’ sig både som verdens logiske form givet i kraft af substansen, og som grænsen til denne verden forstået som en begrænset helhed. ‘Det uudsigelige’ er altså at forstå som den *a priori* transcendentale mulighedsbetingelse for ikke blot al beskrivelse, men også for verden. ‘Det uudsigelige’ er ikke et sprogligt problem, der skal omgås, men et træk ved tænkningen, sproget og verden, som vi skal erfare.

Wittgensteins metodiske begreb til erfaringen af ‘det uudsigelige’ er *Erläuterungen*. I 3.263 defineres der: “[...] Erläuterungen sind Sätze, welche die Urzeichen enthalten. Sie können also nur verstanden werden, wenn die Bedeutungen dieser Zeichen bereits bekannt sind.” (TLP 3.263). Så længe, man ikke anerkender logikkens *a priori* transcendentale karakter, vil dette udsagn lukke sig om sig selv i paradoksets knude. Navnet (*die Urzeichen*) har kun betydning i sætningens sammenhæng. Omvendt kan sætningen kun forstås, hvis vi kender betydningen af de navne, som sætningen er opbygget af. Dette paradoks opløses af muligheden for sætningens almene form. Det er sætningens væsen, at den altid *hævder*, at noget er tilfældet, ligesom det er verdens væsen, at noget altid *er* tilfældet. Mening er udgangspunktet for vores sproglighed, ikke målet. Enhver *mulig* sætning er allerede meningsfuld (TLP 5.4733). At erkende dette er at erkende forholdet mellem tegnets stedfortrædende betydning og sætningens uudsigelige mening, der viser sig; kort sagt at erfare verdens logiske form. Hvis en sætning ingen

mening har, "[...] so kann das nur daran liegen, daß wir einigen seiner Bestandteile keine *Bedeutung* gegeben haben. (Wenn wir auch glauben, es getan zu haben)" (TLP 5.4733). Men mangler et eller flere af sætningens led betydning, kan den ikke have en mening, og er slet ikke en sætning. Den er *Unsinn* (TLP 5.473). Vi er nu rustet til at sande radikaliteten af et af de mest drastiske udsagn i *Tractatus*:

Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinaussgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. (TLP 6.54)

*Tractatus*'s sætninger fremstår altså i sig selv som *Unsinn*. Ganske enkelt fordi de indeholder ord, som ingen konkret empirisk betydning har såsom 'substans', 'den simple genstand' etc., og dette *oplyser* sætningerne selv, idet man erkender dem som *Unsinn*. At denne erkendelse også fører til, at vi ser verden rigtigt, og at den har noget med vores 'livsproblem' at gøre, skal udfoldes endeligt i sammenligningen med *Das Heilige*. Her skal blot understreges, at 'det uudsigelige' markerer en absolut semantisk grænse, der peger på logikken som en transcendental mulighedsbetingelse. Endnu er det mystiske uklart, men det skal vise sig som det transcendent aspekt.

#### 4. Sammenligning af 'das Ganz andere' og 'det uudsigelige'

I sammenligningen af Otto og Wittgensteins grænsebegreber vil strategien være at fremhæve tre karakteristika: Grænsebegrebernes metodiske konsekvenser, deres subjekt og deres objekt. Målet er at vise, at disse karakteristika er internt forbundne, og at dette er afgørende for forståelsen af værkerne.

##### Grænsebegrebernes metodiske konsekvenser

*Das Heilige* og *Tractatus* kræver læserens engagement, og erkendelsen af grænsebegreberne i særdeleshed hviler på et strengt subjektivt element: Den numinøse følelse og den mystiske følelse er ikke-kommunikerbare følelser, som læseren selv må besinde sig på. Otto siger: "Unser X ist nicht im strengen Sinne lehrbar" (DH 7), og Wittgenstein stemmer i, og siger om *Tractatus*: "- Es ist also kein Lehrbuch." (TLP Vorwort). Begge drager samme drastiske metodiske konsekvens nemlig, at det i sidste ende er læseren, der må præstere kerneydelsen frem for forfatteren. Derfor udviser *Das Heilige* og *Tractatus* en strukturel lighed i anvendelsen af de metodiske begreber *ideogram* og *Erläuterung*. En manglende anerkendelse af dette forhold åbner ikke blot for misforståelser og fejltolkninger, men blokerer også for den fulde forståelse af grænsebegrebernes subjekt og objekt.



Problematikken kan anskueliggøres gennem en kritik af L. Philip Barnes' artikel '*Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*', hvor Barnes problematiserer Ottos beskrivelse af det numinøse, der som "[...] das 'Ganz andere' entzieht [...] sich aller *Sagbarkeit*." (DH 76). Barnes spørger: "Can there be experience of an *external* object, as the holy is believed to be, an experience in which you learn something about the object (should it only be its existence), which does not involve conceptual understanding?" (Barnes 1994, 223). Barnes svarer selv, at der ikke kan gives en oplevelse af et objekt (her det numinøse objekt), uden at denne oplevelse er formidlet gennem begreber. Tanken bag er, at al erkendelse er begrebslig: "[...] our feelings come already clothed in conceptual dress" (Barnes 1994, 225). For den numinøse følelse betyder dette, at "[...] it] cannot be specified apart from reference to its object, and thus it cannot be independent of thought." (Barnes 1994, 223). Barnes rammer hovedet på sømmet, når han siger, at den numinøse følelse ikke kan gives uden det numinøse objekt, men han rammer samtidigt så skævt, at han aldrig når essensen af Ottos begreb. Barnes trækker det numinøse væk fra det irrationelle og tilbage til en semantisk sfære, hvor alle begreber har reference og betydning. Konsekvensen viser sig blandt andet ved, at Barnes tolker begreberne 'det hellige' og 'det numinøse' synonymt (Barnes 1994, 220). Han tager ikke højde for Ottos karakteristik af det hellige som en sammensat kategori og overser det irrationelle numinøses afgørende rolle. Med skematiseringen kunne man mene, at Otto tilsyneladende imødekommer kravet om begrebslighed, men det er på en måde, som Barnes ikke kan acceptere. For der er her tale om en irrationel ikke-begrebslig erfaring, der skematiseres (begrebsliggøres) således, at det bibeholder dets irrationelle karakter. Det numinøse må vise sig i dets paradoksale form, hvor det både forekommer mennesket så fjernt og fremmed, at Barnes med rette kan spørge, "[...] what is the difference between having an experience which is inexpressible [...] and not having the experience?" (Barnes 1994, 224), og så nært og vedkommende, at man slet ikke kan være i tvivl om dets tilstedeværelse (cf. DH 164). For Barnes kan dette paradoks ikke eksistere, og med dets sammenbrud bryder Ottos komplekse begreb om det hellige også sammen. Barnes's krav om begrebslighed overdøver Ottos fordring på subjektet og den numinøse følelse. Den semantiske grænse udviskes, og det numinøse objekt begrænses i sin rolle.

Wittgensteinforskeren James Conant identificerer en lignende tolkningsproblematik i forhold til *Tractatus* i sit essay '*The Method of the Tractatus*', hvor han kritiserer en læsning af *Tractatus*, som han kalder '*the ineffability reading*' (Conant 2002, 375). Den hævder, at måden, visse meningsløse sætninger mislykkes på, viser eller oplyser noget om det, man forsøger at sige noget om (cf. Conant 2002, 413). *Erläuterungen* opfattes kort sagt som et redskab til at sige noget om det uudsigelige. Selvom denne læsning, i modsætning til Barnes' kritik af *Das Heilige*, altså anerkender den semantiske grænse, er den alligevel problematisk, idet den misforstår *Tractatus*'s begreb om *Unsinn*. Conant påpeger, at:

[t]he aim of elucidation [*Erläuterung*, LM] is not “to clarify” in the sense of making that which is said or thought intrinsically clearer (in the sense of cleaning up and, to that extent, changing the logical character of what is said), but rather “to clarify” in the sense of making that which is said or thought clear to us [...] (and, if our Sätze are Unsinn, it is a matter of making explicit that there has, all along, been no implicit logical structure but only the appearance of such structure). (Conant 2002, 417)

Ifølge Conant vil Wittgenstein i *Tractatus* have os til at indse, at sproglig meningsløshed er en konsekvens af mangel på tanke og tænkning altså forestilling af virkelighedens logiske rum; at “[...] our most profound confusions of soul show themselves in [...] our confusions concerning what we mean [...] by our words.” (Conant 2002, 421). Meningsløse metafysiske sætninger udsiger intet, men peger blot tilbage på et forvirret og uafklaret sind, der ikke klart ser tænkningens grænse. Det er Conants fortjeneste, at han med denne resolute læsning af *Tractatus* fremhæver den semantiske grænse til det uudsigelige som absolut og dermed viser, at der er andet og mere end sproglig mening på spil (cf. Conant 2004). Grænsebegeret markerer noget, der på alle områder er inkommensurabelt for mennesket. At indse dette, mener Conant, yder en terapeutisk opløsning af de metafysiske forvirringer. Således klinger Conants essay tilsyneladende ud på samme tone som *Tractatus* selv: “[...] we have finished the work [...] when we are able to *throw* the sentences in the body of the work – sentences about ‘the limits of language’ and the unsayable thing that lie beyond them – *away*.” (Conant 2002, 424). Conant efterlader ‘det uudsigelige’ dirrende på sprogets grænse, men lytter vi nøje efter, er der imidlertid noget uafsluttet ved denne fremstilling af *Tractatus*. En ledetone, der vil åbne op for en bredere tolkning, er slået an.

### Grænsebegerernes subjekt

Ottos og Wittgensteins grænsebegerer afslører mere end blot en semantisk grænse. At ‘das Ganz andere’ og ‘det uudsigelige’ markerer et indhold, der ikke kan begrebsliggøres, er således en sekundær erkendelse. For at kunne lade grænsebegererne føre os til en forståelse af den dybereliggende årsag til dette må vi vende tilbage til *Das Heilige*. Otto fordrer den subjektive numinøse oplevelse af det numinøse objekt. Essensen i denne oplevelse består i en omvendt proportionalitet: Jo stærkere og jo klarere det numinøse objekt fremtræder, desto mere ubetydeligt føles det subjekt, der oplever det. Det numinøse objekt synes at have en absolut værdi, mens subjektet synes at være absolut værdiløst. Otto siger, at

[...] das unmittelbar Spontane fast Instinkt-mäßige dieser selbstabwertenden Gefühls—antwort, die hier nicht auf Grund einer Überlegung oder nach einer Regel erfolgt sondern die gleichsam aufzuckt wie eine unmittelbare und unwillkürliche Reflexbewegung der Seele. (DH 66)

Følelsen af et overlegent objekt er instinktiv og karakteriseres som en 'refleksbevægelse' i sjælegrunden, der spejler det numinøse objekt i sin fulde anderledeshed og skjulthed. Menneskets erkendelse af, at den semantiske grænse viser tilbage til den subjektive numinøse følelse, afslører samtidigt det numinøse objekts primat. Mennesket, der har den numinøse følelse, vil uværgeligt føle sin afhængighed af det numinøse objekt. Følelsen af at være skabt af dette 'noget' uden for mig træder igennem, og Otto betegner dette moment med ideogrammet '*das Kreatur-gefühl*' (cf. DH 8ff). Med filosofiske termer vil det sige, at subjektet her møder sin transcendentale mulighedsbetingelse. I vores umiddelbare sammenhæng skal strukturen i dette forhold fremhæves: Jo klarere mennesket føler sin egen begrænsning, desto klarere står det numinøse objekt.

I *Tractatus* genfinder vi denne struktur. Her udvikler Wittgenstein et argument for, at solipsisme og realisme er sammenfaldende. 'Solipsisme' er opfattelsen af, "[...] at alene jeg og mine bevidsthedstilstande eksisterer" (Politikens Filosofi Leksikon 1994, 403), og er som sådan en opfattelse, der hovedsageligt er knyttet til problemet om sikkerheden for den ydre verdens eksistens. 'Realisme' er den omvendte antagelse, nemlig at virkeligheden eksisterer uafhængigt af den enkeltes erkendelse heraf. Det er disse to modsatrettede opfattelser, som Wittgenstein mener opløses i hinanden. Om subjektet siger Wittgenstein:

Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht. Wenn ich ein Buch schreibe "Die Welt, wie ich sie vorfand", so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht etc., dies ist nämlich eine Methode, das Subjekt zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, daß es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche *nicht* die Rede sein. (TLP 5.631)

Subjektets rolle sammenlignes med øjets rolle for synsfeltet: "[...] Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird." (TLP 5.633). Subjektet befinder sig ikke *i* verden og kan ikke erfares som en empirisk kendsgerning. Det subjekt, som Wittgenstein er interesseret i, er altså ikke "[...] der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, [...] sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt" (TLP 5.641). Som en konsekvens af *Tractatus*'s billedteori om sproget må vi opfatte subjektet som et grænsebegreb, der viser sig som en grænse for *min* verden. Når solipsisten siger, at verden kun kan forstås som *min* verden, må *Tractatus* umiddelbart give denne ret, for "[...] *ie Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt" (TLP 5.6). Men hvis det, som jeg erkender som min verden, er den begrænsede helhed, som samtlige mine logiske billeder af verden (tanker, sætninger) udgør, betyder det også, at jeg er på sporet af erkendelsen af, at disse billeders mulighed er sikret af verdens substans. Måden, som subjektet kan vise sig som grænse for min verden, er gennem *Erläuterungen*, dvs. oplysninger om sætningers og tankers mening eller meningsløshed: Jo klarere det, der kan siges og tænkes, fremstår, desto skarpere kan grænsen for dette tegnes, og heri viser subjektet sig netop som denne grænse, for *mine* tanker og sætninger. Men det er

altså ikke blot subjektet, der viser sig, men også *mulighedsbetingelsen* for, at subjektet overhovedet *kan* vise sig. Griber vi tilbage til erklæringen om logikkens udsigelighed, kan vi med den *in mente* søge denne mulighedsbetingelse. Meningens bestemthed, som er det, vi her søger, er givet med verdens substans. Dette betyder, at jo klarere vi gennem *Erläuterungen* kan vise vore tanker og sætningers logik og dermed subjektet, jo klarere vil idéen om verdens substans også stå for os. Det er i denne forstand, at Wittgenstein kan sige, at “[...] der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.” (TLP 5.64). Skellet mellem subjekt og substans (verden) ophæver ifølge Wittgenstein sig selv, jo klarere disse optegnes som modpoler, og *Tractatus* udviser derved samme omvendte proportionalitet mellem grænsebegræbets subjekt og objekt som *Das Heilige*.

Over for Conants læsning af *Tractatus* kan vi nu hævde, at den klarhed i tanke og sprog, som han ser som *Tractatus*' mål, samtidig viser alle aspekter af 'det udsigelige'. Indsigten, at der gives en grænse for sproget, bevirker ikke blot en afklaring af tanken og sproget, som kan resultere i en afståen fra meningsløs tænkning og sprogbrug. Den bevirker også, at subjektet, substansen - kort sagt: 'det udsigelige' - viser sig. Ikke gennem en abstrakt spekuleren over grænser og metafysiske størrelser, men gennem en logisk afklaring af mit sprog og mine tanker. Det numinøse og 'det udsigelige' unddrager sig altså ikke sproget på grund af dettes utilstrækkelighed, men fordi erkendelsen af det er en streng subjektiv erkendelse, der modsætter sig formidling. Dette forhold skal uddybes endeligt i sammenligningen af grænsebegræbernes objekt.

### Grænsebegræbernes objekt

Med 'objekt' menes der det, som subjektet af grænsebegræbet afgrænses fra, men som det samtidigt betinges af. Det er mest nærliggende at lade sammenligningspunktet være gudsbegræbet. Ikke i teologisk forstand, men i filosofisk og strukturel forstand. Det skal altså undersøges, i hvilken forstand grænsebegræbernes objekt indfører sig i den hidtil udfoldede struktur.

At 'das Ganz andere' ultimativt betegner Gud, er ikke nogen overraskelse, da *Das Heilige*'s undertitel netop er: "Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen [...]". At 'det udsigelige' skulle betegne Gud, ligger imidlertid ikke lige for. Den eneste reelle henvisning til Gud i *Tractatus* forekommer i paragraf 6.432: “[...]Gott offenbart sich

nicht in der Welt".<sup>4</sup> Sætningens nærmest afvisende karakter kan tjene som indgang til en karakteristik af grænsebegrebernes objekt. Med Brian R. Clacks ord i *An introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion* må paragraffen om noget ses som "[...] a statement, not of radical atheism, but of radical transcendence [...]" (Clack 1999, 32). Hidtil har grænsebegrebernes transcendentale aspekt været i fokus. I *Das Heilige* kan det numinøse betegnes som menneskets transcendentale mulighedsbetingelse kendetegnet ved følelsen af at være skabt eller betinget af det numinøse objekt. I *Tractatus* er verdens substans logikkens transcendentale mulighedsbetingelse og dermed sprogets og tænkningens mulighedsbetingelse. Dette betyder, som vist ovenfor, at subjektet både viser sig som en mulighedsbetingelse for min verden, men også at subjektet i metafysisk forstand selv er betinget af verdens substans. Essentielt for dette transcendentale aspekt er imidlertid, at der gives et transcendent aspekt.

Enkeltdelene i Ottos karakteristik af det numinøse objekt er allerede blotlagt, og kun sammenføjnngen står nu tilbage. Griber man tilbage til ideogrammet *das Kreatur-gefühl*, ses det, at det netop er forholdet mellem noget transcendent og transcendentalt, der karakteriserer dette moment. Først i følelsen af 'das Ganz andere's' absolutte transcendens viser dets transcendentale karakter sig i form af en følelse af, at jeg er skabt (betinget) af dette transcendentale numinøse objekt. Man må fastholde det hellige i dets dobbelthed:

Und dies unbegreiflich Paradoxe soll man nicht nur bemerken und ihm beugen sondern man soll auch einsehen daß ein solches zum Göttlichen wesensnotwendig gehöre und gerade zu sein Erkennungszeichen im Unterscheide von allem Menschlichen sei (DH 124)

Hvad Otto sigter til, er altså en "[...] irrationales Erleben eines tief irrationalen transzendenten Objektes, das sich fast der Bezeichenbarkeit mit 'Gott' entzieht." (DH 126). Det transcendentale 'Ganz andere' sikrer muligheden for, at det numinøses momenter kan fastholdes i den føromtalt kontrast-harmoni af de afskrækkende og tiltrækkende momenter (*mysterium tremendum et fascinans*), der altså udtrykker det numinøse objekt som den transcendentale mulighedsbetingelse. I bogen *Religiöser Erkenntnisgrund* fremhæver Ansgar Paus dette forhold som det numinøses 'transcendens' og 'immanens', idet han siger om den numinøse følelse, at den "[...] verwandelt das Verhältnis von Gott und Mensch aus einem transzendenten Gegenüberstehen in eine ineinanderströmende Immanenz." (Paus 1965, 86). Det er altså i den numinøse følelse, struktureret

4 Ordet 'Gud' nævnes i tre øvrige paragraffer (3.031; 5.123; 6.372), men altid i en retorisk sammenhæng, som for at understrege en pointe. Dog kan det bemærkes, at Gud altid nævnes i sammenhæng med logikkens essens (tydeligst i 3.031; 5.123) og grænse (tydeligst i 6.372). 6.432 er det eneste sted, hvor Gud direkte omtales som en instans i et specifikt forhold til *Tractatus'* filosofi. Det skal i øvrigt nævnes, at visse tolkninger af TLP mener, at Wittgensteins sætninger om Gud, etik og æstetik udgør en anden type sætninger end de øvrige. Dette gælder bl.a. 'the ineffability reading'. Det er i midlertidigt vigtigt at understrege, at en sådan opdeling af TLP's sætninger i sig selv er tegn på, at TLP's begreb om *Unsinn* ikke tolkes så resolut, at det gælder alle sætninger.

efter princippet om kontrast-harmonien, at det transcendent numinøse objekt viser sig for mennesket. Som Paus fremhæver med et citat fra et af Ottos tidligere skrifter, gælder det, at "[d]ie 'unerreichliche Transzendenz des absoluten Numen' bleibt bestehen, für uns aber wird das Numen erfahrbar durch 'die reale Immanenz desselben in seinem Offenbarungsträger als Logos-pneuma'." (Paus 1965, 86). Det paradoksale forhold mellem det transcendent og transcendentale skal altså ikke underspilles, men frem i lyset. Det transcendent aspekt eller 'das Ganz andere'-momentet må ikke opfattes som et forbigående moment i det irrationelle ved det hellige. De forskellige momenter, der fordeler sig efter kontrast-harmoni strukturen, holdes kun fast i dette kontrastforhold af det transcendent element. 'Das Ganz andere'-momentet skal så at sige stige til sit zenit – nå sin yderste transcendens – for at kontrast-harmoni momenter kan stå i deres klarhed som et reflekterende svar på dette objekt.

I forhold til 'det uudsigelige' er dette transcendent aspekt sværere at fastslå. Tilkendegivelsen af Guds transcendens i 6.432 er åbenlys, men umiddelbart er det en sparsommelig hjælp, for hvis Clack har ret i, at paragraffen ikke er udtryk for ateisme, hvordan skal dette gudsbegreb så forstås? Forsigtighed må udvises her, for Clacks tolkning er faktisk et eksempel på '*the ineffability reading*'. Clack har, som det vil fremgå, ret i at transcendensen er kernen i *Tractatus*' gudsbegreb, men han drager alligevel forkerte konklusioner. 'Det uudsigelige' er i alt væsentligt transcendentalt, og viser sig som mulighedsbetingelsen for logikken, subjektet etc. Det ville være nærliggende at tildele Gud samme rolle og sætte lighedstegn mellem verdens substans og Gud. Det er præcis, hvad Clack gør. Han hævder, at Wittgenstein præsenterer en *panteisme* i *Tractatus*. Altså, at Gud simpelthen er verden og gennemstrømmer den som et logisk princip (cf. Clack 1999, 41ff.). Der er ingen tvivl, om at dette transcendentale aspekt kaster lys over en del af 'det uudsigelige', men det forklarer ikke transcendensen. Hvis Gud blot er verdens substans, ligger Gud jo netop ikke *ud over* verden, men derimod som en implicit mulighedsbetingelse. Konsekvensen for Clack bliver således, at han kun kan tolke *Tractatus*' semantiske grænse som et krav om respekt for 'det uudsigelige'. Derfor ser han ikke, hvordan denne grænse faktisk spejler subjektets forhold til en transcendent instans. Det er det forhold, der her skal undersøges.

Ser vi os lidt omkring i den kontekst, Wittgensteins gudsbegreb fremføres i, er der hjælp at hente. De sidste paragraffer af *Tractatus* kredser om forholdet mellem spørgsmål og svar, gåde og løsning. Wittgenstein siger: "Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems [...]" (TLP 6.521). Og lidt før: "Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung." (TLP 6.4321). Kendsgerningerne er jo den empiriske verden, og at blive klar over denne gennem sproget er den filosofiske opgave, som *Tractatus* udstikker for os med sit krav om *die logische Klärung der Gedanken* (TLP 4.112). Gennem denne aktivitet viser subjektet, verdens substans etc. sig som 'det uudsigelige' og som transcendentale mulighedsbetingelser. Men hvad betyder det nu, at denne opgaves løsning mærkes ved dens forsvinden? Jeg mener, det må forstås således: Den logiske afklaring af tanken bevirker i sidste ende følelsen af verden som et begrænset hele. Det er dette, Wittgenstein kalder den mysti-

ske følelse. At kunne indse at solipsisme og realisme opløses i hinanden, altså hvordan *min* verden må ses som en del af verden *som helhed*, er samtidig en tilkendegivelse af muligheden for denne mystiske følelse. Det afgørende i denne sammenhæng er, at det mystiske kan forstås som samlingspunkt for 'det uudsigelige', eller hvad man kunne kalde "brændpunktet" for *Tractatus'* filosofiske aktivitet. Når vi er klar til at bortkaste *Tractatus'* sætninger som *Unsinn*, er det ikke blot, fordi vi har erkendt den semantiske grænse, men fordi vi har samlet det 'uudsigeliges' aspekter til den mystiske erfaring af verden som en begrænset helhed. Men dette må ikke få os til at begå fejlen, som '*the ineffability reading*' (og dermed Clack) begår. Det mystiske er ikke et 'noget', som vi kan søge at nå. Vi må se, hvordan dette mystiske, der viser sig som filosofiens brændpunkt, i virkeligheden er et forsvindingspunkt. Hvordan løsningen slet ikke findes. Kun når der fokuseres på 'det uudsigeliges' aspekter i form af transcendentalt betingende grænser, viser det mystiske sig som det *transcendente* samlende brændpunkt, der har muliggjort, at disse aspekter kan vise sig. Og det er altså, idet vi øjner denne mulighed for det mystiskes helhed - idet vi vender blikket mod dette brændpunkt - at vi blændes, og brændpunktet skifter karakter til at være et forsvindingspunkt, som aspekterne af 'det uudsigelige' fjernt og skjult samles i. Wittgensteins Gud er med andre ord *så* transcendent, at vi kun "erkender" ham i det flimrende øjeblik, hvor vi slipper den mystiske følelse igen, og lader os falde tilbage i vores *egen* verden. 'Det uudsigelige' viser sig som noget transcendentalt, men forbliver samtidig i sin transcendens. Gud åbenbarer sig ikke i verden, men viser sig som det *transcendente* forsvindingspunkt, der koordinerende lader verden være et begrænset hele. Evighedens synsvinkel er ikke *menneskets* synsvinkel. Hermed kan forskellen til Conants resolute læsning endegyldigt uddybes. Conant mener, at problemets forsvinden består i at indse, at vore metafysiske spekulationer er tegn på en uklar tankegang, der endnu ikke er blevet klar over sin egen begrænsning. Med andre ord er det, som Conants resolute læsning yder, altså en påpegen af 'det uudsigeliges' *transcendentale* karakter. Men *Tractatus* handler ikke blot om at kunne lade tænkningens grænse vise sig, men i højere grad om at kunne indse, at muligheden for overhovedet at kunne erkende denne grænse i sig selv er transcendent; at det mystiskes *transcendente* helhed spaltes til 'det uudsigeliges' *transcendentale* aspekter i logikkens prisme.

### Den fælles struktur

En struktur af denne undersøgelse af grænsebegrebernes objekt kan nu uddrages. Jeg vil tage udgangspunkt i forholdet mellem de begreber, som Ansgar Paus beskriver den numinøse følelse med, nemlig transcendens og immanens. At grænsebegrebernes objekt er transcendent betyder, at det overskrider ikke blot enhver menneskelig erfaringsmulighed, men også mennesket som sådan. Paradoksalt nok melder dette objekt sig alligevel for mennesket som en immanens, hvor subjektet synes at forenes med eller gå op i altet eller guddommen. Men, som det allerede er tydeliggjort i fremhæ-

velsen af 'det uudsigelige' som det mystiske i *Tractatus*, må denne immanens ikke opfattes som den typiske mystiske oplevelse, hvor mystikeren selv transcenderer verden og smelter sammen med det transcendent. Nej, Ottos og Wittgensteins grænsbegreber besidder ganske vist et mystisk element i kraft af den absolutte transcendens, som de beskriver, men selve oplevelsen af dette mystiske opstår netop i et fokus på subjektet i sin konkrete afgrænsning fra det transcendent. Det er i accepten af transcendenten, at kernenydelsen ligger og i accepten af, at en forening med dette transcendent objekt er umulig. Derfor må immanensen ikke opfattes som panteisme, sådan som Clacks tolkning af *Tractatus* vil gøre. Den immanens, Otto og Wittgenstein sigter til, er den paradoksale følelse af en tilstedeværelse af en instans, der er så transcendent, at den ikke burde kunne føles ellers erkendes. Afstanden mellem subjekt og objekt må være absolut, før Ottos og Wittgensteins grænsbegreber kan falde på plads. Som det fremgik af undersøgelsen af Ottos *ideogrammer* og Wittgensteins *Erläuterungen*, er deres formål ikke at formidle et skjult indhold (sådan som henholdsvis Barnes og 'the ineffability reading' ville mene), men at tvinge mennesket til at besinde sig på sig selv som begrænset. Enhver, der fortsat afsøger grænsen for utætheder, hvor en betydning alligevel ville kunne slippe igennem, eller som blot vender sig uinteressert bort, vil aldrig komme til den erkendelse, *Das Heilige* og *Tractatus* sigter til. Metoden er altså at få mennesket til at føle sin egen begrænsning så klart som muligt for derved at lade grænsbegrebets objekt stå i sin transcendens så klart som muligt. Hvis grænsbegrebet ikke satte denne afstand mellem subjekt og objekt, ville dets aspekter ikke kunne holdes i spil, men falde til jorden. Grænsbegrebets objekt må forblive i sin transcendens, og det er derfra, at det spiller sin rolle som transcendental mulighedsbetingelse. Opgaven består i at blive klar over dette forhold og ikke i at forsøge at overkomme eller ændre det.

## 5. Konklusion

Afsluttende vil jeg slippe det sammenlignende fokus, for at lade en forskel mellem Otto og Wittgensteins værker træde frem. For nok kan der påvises en strukturel lighed i selve tilgangen og i kernen af grænsbegrebernes funktion, men Otto og Wittgenstein forvalter den indsigt, som grænsbegreberne yder, på forskellig vis. *Tractatus'* korte form og knappe paragraffer afspejler i sig selv sprogets grænse og den logiske afklaring af sproget og tænkningen som adgangen til 'det uudsigelige'. Wittgensteins stilistiske mål synes således at have været at trimme alt overflødig væk for at lade erkendelsen af tænkningens grænse stå så klart som muligt. Kun den kan yde indsigten; ikke gentagende ordrige udredninger. Værkets skarpe sproglige stil spejler 'det uudsigeliges' grænses skarphed. Derved forholder Wittgenstein sig til sit emne på en mere eksplicit stilistisk måde end Otto. Den indsigt, som grænsbegrebet tilbyder, er streng subjektiv og reflekteres som 'det uudsigelige' i værkets finpudsede form. Tydeligst i den berømte afsluttende paragraf 7: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen",



der nærmest taktilt søger at stilne tankens uro, for at lade den mystiske følelse af verden som et begrænset hele træde frem.

Hos Otto forholder det sig tilsyneladende anderledes, idet grænsebegræbets semantiske grænse ikke får samme prægnante udtryk til trods for, at Ottos krav om besindelse på en numinøs følelse ikke lader noget stå tilbage i forhold til Wittgenstein i form af konsekvens over for den semantiske grænse. Grunden til, at der alligevel er en stilistisk forskel, kan efter min mening bedst søges i Ottos forvaltning af den indsigt, som grænsebegræbet yder. I modsætning til Wittgenstein har Otto med begrebet om skematiseringen netop en teori om, hvorledes indsigten i forholdet mellem subjektet og en transcendent instans kan begrebsliggøres. Den numinøse oplevelse er, på samme måde som oplevelsen af 'det uudsigelige', strengt subjektiv, men den måde, som det transcendent struktureres i den numinøse følelse, bringes samtidig i skematiseret samklang med rationelle begreber. Derved kan den numinøse oplevelse sætte sit historisk erfarbare aftryk. Erfaringen af det numinøse er stadig subjektiv, hvilket også gælder de skematiserede begreber. Ottos undersøgelser bevæger sig således i en ganske anden retning end Wittgensteins. Hvor sidstnævnte hele tiden må have den logiske grænse for øje, har Otto de empiriske eller fænomenologiske udtryk for den numinøse følelse for øje, og behøver altså ikke at reflektere den semantiske grænse på samme absolutte måde, som *Tractatus* gør. Det numinøse er ingenlunde mere rationelt eller mindre transcendent end 'det uudsigelige', men der gives blot med skematiseringen en mulighed for subjektivt at erkende det numinøses transcendens i et særligt religiøst udtryk såsom i religiøse skrifter, ritualer og bygningsværker.<sup>5</sup> For Wittgenstein gives denne mulighed ikke, og konsekvensen er, at det empiriske ikke kan have nogen værdi. Ingen del af den empiriske verden kan vise 'det uudsigelige' som en grænse bedre end en anden. Derfor må også *Tractatus* selv forkastes som *Unsinn* (TLP 6.54). Disse forskelle mellem *Das Heilige* og *Tractatus* beror altså på, hvorledes den indsigt, som grænsebegræbet tilbyder, forvaltes.

Jeg mener, at det interessante i Ottos og Wittgensteins strategi ikke består i en anvisning af en semantisk grænse, der skal regulere forklaringsforsøg, der vover sig ud i betydningens grænseland, men i en hævde af, at bruddet mellem et sprogligt og et ikke-sprogligt felt reflekterer et grundforhold for mennesket. I stedet for at forsøge begrebsligt at indfange en transcendens vendes opmærksomheden mod brudfladen mellem subjektet og transcendenten. Den uundgåelige subjektivisme, som kendetegner Ottos og Wittgensteins værker, er en konsekvens heraf. Begge insisterer de på at forholde sig til subjektets rolle i dette forhold, og de forsøger ikke forlegent at underspille eller simpelthen ignorere den. Det er netop med denne insistensen, at grænsebegræberne

5 Denne mulighed uddybes af Otto med begrebet om *divination*, men det vil række for vidt at inddrage dette begreb i denne sammenhæng, hovedsagligt fordi begrebet tilhører en del af Ottos værk, der umiddelbart ikke lader sig sammenligne med *Tractatus*. Skematiseringen er interessant, fordi den markerer en brudflade mellem Ottos og Wittgensteins filosofi, der stadig reflekterer deres ligheder.

kan fungere som det prisme, hvori det transcendentale brydes i det transcendentale spektrum.

## LITTERATUR

- Barnes, L. Philip  
1994 "Rudolf Otto and the Limits of Religious Description", *Religious Studies* 30, 219-230, Cambridge.
- Caygill, Howard  
1997 *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford.
- Clack, Brian R.  
1999 *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Conant, James  
2002 "The Method of the *Tractatus*", in: Erich H. Reck, ed., *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 374-462.
- Conant, James; Diamond, Cora  
2004 "On Reading the *Tractatus* Resolutely", in: Max Kölbel and Bernhard Weiss, eds., *The Lasting Significance of Wittgenstein's Philosophy*, Routledge, London, 46-99.
- Lübcke, Poul, ed.  
1994 *Politikens Filosofi Leksikon*, Politikens Forlag, København.
- Otto, Rudolf  
1997 *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C.H. Beck, München.
- Paus, Ansgar  
1966 *Religiøser Erkenntnisgrund*, Brill, Leiden.
- Wittgenstein, Ludwig  
1963 *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

*Lars Madsen, ph.d.-stipendiat, cand.mag.  
Afdeling for Religionsvidenskab og Filosofi, Aarhus Universitet*