

Wittgenstein o veri: gotovost, terapija in teologija kot slovnica

Bojan Žalec

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Avtor v prispevku pojasni nekatere pomembne osnove oz. elemente Wittgensteinovega pogleda na vero: njegov pojem slovnice, njegovo pojmovanje filozofije kot terapije in teologije kot slovnice verskega diskurza, njegov pogled na pomen gotovosti za vero in naravo oz. temelj gotovosti teoloških propozicij. Po Wittgensteinu je gotovost za vero zelo pomembna, saj je potrebna za odrešenje. Opozarjal je na razliko med dejstvenimi propozicijami in slovničnimi propozicijami. Teološke propozicije so slovnične propozicije določenega religioznega diskurza. Njihova gotovost temelji na njihovi slovnični naravi.

Ključne besede: Wittgenstein, vera, gotovost, terapija, teologija kot slovnica

Wittgenstein on Faith: Certainty, Therapy, and Theology as Grammar – Abstract

In the essay, the author explains a few major foundations and elements of Wittgenstein's view on faith: his concept of grammar, his conception of philosophy as therapy and of theology as grammar of religious discourse, his view on the importance of certainty for faith and the nature and foundation of the certainty of theological propositions. Wittgenstein argues that certainty is very important to faith because it is necessary for salvation. He points out the distinction between factual and grammatical propositions. Theological propositions are grammatical propositions of a particular religious discourse. Their certainty is founded on their grammatical nature.

Keywords: Wittgenstein, faith, certainty, therapy, theology as grammar

Wittgensteinov pojem slovnice in filozofija kot terapija

Po Wittgensteinu je gotovost izjemno pomembna prvina vere, saj je potreben pogoj za odrešenje.¹ Da bi lahko zares razumeli, kako je po Wittgensteinu možna gotovost v veri, moramo osvetliti njegovo stališče, ki teologijo razume kot religiozno slovnico (Wittgenstein, 2014: §373).

1 Wittgenstein je leta 1937 zapisal: »Če pa naj bom ZARES odrešen, potrebujem *gotovost* – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera. Vera je vera v to, kar potrebuje moje srce, moja duša, in ne moj spekulativni razum. Odrešitve potrebuje namreč moja duša z vsemi svojimi strastmi, tako rekoč duša z mesom in krvjo, ne pa moj abstraktni duh. Morda bi lahko rekli: samo *ljubezen* lahko verjame v vstajenje od mrtvih. Lahko bi rekli: odrešujoča

Pri slovnici gre za red, tradicijo in človeško prakso. Če govorimo slovensko, se ravnamo po pravilih slovenske slovnice, tudi če jih ne znamo navesti. To pomeni, da sledenje pravilu ne implicira, da ga lahko navedemo, da se ga v tem smislu zavedamo in da se zavestno ravnamo po njem (Roberts, 1995: 144). Ko Wittgenstein govori o slovnici, v mislih nima slovnice besed, ampak slovnico pojmov, »nosilci« katerih so besede. Pojmi niso besede, vendar pa pojmi v naših življenjih delujejo prek besed in zato za nas obstajajo tako, kakor uporabljamo besede. Filozofski slovničar ima tako kot denimo slovenski slovničar ali slovničar katerega koli drugega naravnega jezika opraviti z neko tradicijo. Ta tradicija je sestav pojmov, ki so utelešeni v našem vsakdanjem mišljenju, govorjenju in praksah: gre za običajne pojme, ki jih izražamo z besedami, kot so »preprost«, »isti«, »čas«, »resničen«, »bolečina«, »ime« itd. Te besede tekoče in vzajemno povezane uporabljamo v svojih vsakdanjih dejavnostih, čeprav nas večina ne zna (prav dobro) opisati pravil oz. zakonitosti te uporabe v jeziku, ki ga sicer tekoče govorimo (*Ibid.*: 145). Wittgenstein je menil, da je velik del filozofije, na primer filozofija tako slavnih filozofov, kot sta bila Platon in Kant, neka oblika umskega nereda, ki je posledica izgube stika z bogato tradicijo, ki sem jo omenil zgoraj. Če nismo dovolj pozorni na globinsko slovnico besed, potem se nam lahko zgodi, da nas zavede površinska slovnica jezika v takšni meri, da z njim počnemo »nenaravne« stvari (*Ibid.*). To vodi v (filozofske) zagate, ki pa so samo navidezne in izginejo takoj, ko spoznamo, da so zgolj posledica neustrezne rabe jezika. V *Filozofskih raziskavah* najdemo številne vaje, prek katerih naj bi uvideli raznolike načine, na katere jezik deluje. Te vaje so pojmovna terapija, ki nam ne da odgovora na filozofska vprašanja, ampak nas odreši od postavljanja filozofskih vprašanj. Namen teh Wittgensteinovih vaj in njegovih razmišljanj je, da postanemo boljši v tem smislu, da se osvobodimo določenih prisil, ki nas pravzaprav (miselno) poneumljajo ali pohablajo. Želi nam pomagati najti pot nazaj v resnično (človeško) življenje, potem ko smo zabredli v daljno deželo pojmovne ničevosti in utvar (Roberts, 1995: 146). S takim zadržanjem in namenom se lepo skladajo njegovi nasveti lastnim študentom, naj gredo raje študirat kaj drugega, resnega, saj filozofija sploh ni noben poklic, in zavračanje položaja profesorja filozofije, ki ga je v Cambridgeu sam občutil, kot da je »pokopan pri živem telesu« (Adler, 1976: 19–20).

Slovnica določene jezikovne oz. pojmovne uporabe avtorizira, določnih pa ne, in velik del Wittgensteinovega opusa tvorijo prav slovnične opazke ali pripombe. Toda kakšna je razlika med slovničnimi pripombami in drugimi pripombami, na primer psihološkimi? V grobem – ali za začetek – lahko rečemo, da so psihološke pripombe pripombe o ljudeh,

ljubezen verjame tudi v vstajenje od mrtvih; se tudi oprijemlje vstajenja od mrtvih. Kar se bojuje zoper dvom, je tako rekoč *odrešitev*. Vztrajanje pri *njej* mora biti vztrajanje pri veri. To torej pomeni: najprej se odreši in se drži svoje odrešitve (drži svojo odrešitev) – in potem boš videl, da se držiš vere. Do tega lahko torej pride le tedaj, če se ne opiraš več na zemljo, temveč se obesiš na nebesa. Tedaj je *vse* drugačno in noben čudež ni, če zmoreš nekaj, česar zdaj ne moreš. (Tisti, ki visi, je videti seveda prav tako kakor oni, ki stoji, igra sil pa je v njem čisto drugačna, zato je tudi zmožen povsem drugih dejanj kakor stoječi.)« (Wittgenstein, 2005: 59)

slovnčne pripombe pa pripombe o pojmi, tudi v primeru, ko gre za psihološke pojme, se pravi pojme, s pomočjo katerih ljudi razumemo ter si razlagamo njihovo ravnanje in ki se nanašajo na bistvene vidike ali gradnike človeškosti. Tak pojem je na primer pojem ljubezni. Psihološke pripombe govorijo o tem, kaj ljudi motivira, kaj povzroča njihovo obnašanje ali doživljanje, kako je zgrajena njihova duševnost, kaj ljudje naredijo težko ali z lahkoto ter zakaj in kako večina ljudi ravna pod določenimi pogoji itd. (Roberts, 1995: 152). Po drugi starani pa slovnčne pripombe »umestijo« ali »locirajo« določen pojem, na primer pojem ljubezni, glede na druge pojme. V krščanstvu so taki pojmi sočutje, potrpljenje, razumevanje, odrekanje, (samo)darovanje, ponižnost, odpuščanje, blagost itd. Vendar pa nam Wittgenstein s svojo terapijo ne želi približati krščanske ali katere druge tovrstne tradicije, od katere smo se odtujili, kot je to na primer namen Kierkegaard², ki ga je Wittgenstein tako globoko cenil, ampak nam želi pomagati najti pot nazaj do »tradicije«, ki se od krščanske ne le razlikuje, ampak spada v drugo vrsto. Oba misleca sta nam želela pomagati (znova) »najti« določeno (izgubljeno) »modrost«³, pri čemer pa gre za dve različni vrsti modrosti. Wittgensteinov program je terapija, s pomočjo katere lahko ljudje, ki jih je prizadela filozofija, najdejo izhod iz nesmiselnih frustracij in okrevaajo po poškodbah, ki jim jih je prizadejalo življenje v steklenici za lovljenje muh (Wittgensteinova metafora za položaj tistih, ki so se ujeli v past nesmiselnih filozofskih problemov); ljudem je želel pomagati najti izhod v resnični svet, kjer bodo našli mir v običajnem jeziku, ki je zasidran v dejavnostih vsakdanjega življenja. Želi nas vrniti v »tradicijo«, s katero smo bili prežeti že od samega otroštva (*Ibid.*: 153). Ob tem pa lahko vsekakor opazimo še eno značilnost Wittgensteinovega sloga: četudi piše o pojmi in slovnici, to počne na način – vsaj zelo pogosto mu to uspe –, da svojih zamisli ne sporoča na kakšen suhoparen, »mrtev«, »akademski« način, ampak njegovi stavki sežejo v bralčevo »srce«. (*Ibid.*: 165). V tem je podoben Kierkegardu, Nietzscheju, Adornu ...

Dejstvene propozicije *versus* pojmovne oz. slovnčne propozicije

Za namen pričujočega prispevka je koristno opozoriti na razlikovanje med faktičnimi, dejstvenimi propozicijami na eni strani in pojmovnimi propozicijami na drugi. Metafiziko je Wittgenstein zavračal zato, ker zamegljuje razlikovanje med obojimi (Arrington, 2004: 169). Vzemimo na primer govor o fizičnih predmetih. V delu *O gotovosti*, §36, Wittgenstein piše o tem, da je izjava »A je fizični predmet« poduk za nekoga, ki ne ve oz. ne razumne, kaj pomeni »A« ali kaj pomeni »fizični predmet«. To je napotek za uporabo

2 Vsaj v nekaterih njegovih delih, na primer v *Dejanjih ljubezni*.

3 Pri uporabi besede »modrost« v navezavi na Wittgensteina je treba biti previden, saj v delu *Kultura in vrednota* najdemo naslednji zapis iz leta 1946: »Modrost je brez strasti. V nasprotju z njo Kierkegaard vero imenuje *strast*.« (Wittgenstein, 2005: 87)

besed. Ker pa je »fizični predmet« logični pojem⁴, ne moremo reči »Obstajajo fizični predmeti«, saj je taka izjava nepravilna. Gre za logično oz. pojmovno napako, kršitev logične oz. pojmovne slovnice (*Ibid.*). Metafiziki pa postavljajo ravno tovrstne trditve in zato je Wittgenstein metafiziko zavračal zaradi njene nepravilne uporabe jezika. Iz le-te izhajajo nerešljivi problemi, ki pa so samo navidezni, saj izginejo takoj, ko nam postane jasno, da izvirajo iz »slovničnih« napak pri uporabi jezika. Kakor koli že – bistveno je, da se zavedamo, da pojmovne ali slovnične propozicije niso opisi kakšnih stvari v svetu, ampak so napotki za uporabo določenih besed. Ne gre za opis dejstva, ampak za izražanje pravila o tem, kaj določena beseda pomeni oz. kako naj se uporablja. Poznejši Wittgenstein imenuje takšna pojmovna pravila »slovnične izjave« ali »slovnične opazke«. Slovnične propozicije⁵ niso dejstvene ali empirične propozicije in z metafizičnimi izjavami ni nič narobe, če jih razumemo kot slovnične opazke (Arrington, 2004: 171). Izjave o Bogu (kot vsevednem, vse-mogočem, večnem itd.) so slovnične izjave.⁶ Niso izjave o kakšnem dejstvu v svetu, ampak o uporabi besede »Bog« v določenem religioznem diskurzu. (*Ibid.*: 172). Slovnične izjave, ki jih daje teologija,⁷ avtorizirajo in omejujejo določen način govorjenja – religiozni način (*Ibid.*: 173). Vendar iz tega, da so teološke izjave slovnične, ne izhaja, da so samo »opisne«. Nekateri so take, npr. »Jaz sem grešnik« ali »Bog me ima rad«, druge pa so predpisovalne, ki dajejo napotke, kako moramo živeti. Wittgenstein postavlja v srce religioznega diskurza prav te predpisovalne izjave in ne kake spekulacije o kozmologiji, naravi sveta itd. (Baum, 1979: 294). Teološke izjave so slovnične izjave, ki usmerjajo vernikovo ravnanje in čutenje, nekatere od njih pa so tudi »opisne«, namreč o določenih osebah in dogodkih. Velika napaka pa je, če imamo teološke izjave za izjave o dejstvih oz. o svetu. Tak način govorjenja izloča religiozni diskurz in uvaja naturalističnega (Arrington, 2004: 174). Oglejmo si še en primer teološke slovnične izjave, trditev »Bog obstaja in je moj stvarnik« (*Ibid.*: 175). Po Wittgensteinu to trditev v religioznem diskurzu uporabljamo drugače kot v znanosti. To ni trditev, ki bi zahtevala evidenčno podporo kot običajne trditve o prigradnih vzročnih zvezah. Kljub temu pa tudi ta izjava izraža prepričanje, vendar prepričanje v drugem smislu. Gre za sprejemanje slovnične propozicije »Bog obstaja in je moj stvarnik«. Taka izjava nam govori, kako moramo govoriti o Bogu, namreč kot o bitju, ki obstaja in ki je moj stvarnik. Če govorimo o Bogu kot verniki, potem moramo o njem govoriti tako, ker

4 Včasih je Wittgenstein namesto »logični pojem« uporabljal izraz »slovnična kategorija« (Wittgenstein, 1958: 19).

5 Wittgenstein je uporabljal tudi izraz »slovnična izjava« (Arrington, 2004: 170). Take izjave so mišljene kot pojasnitve pomena določenih izrazov (*Ibid.*: 171).

6 Wittgenstein je v svojih predavanjih v Cambridgeu Luthru pripisal izjavo, da je teologija slovnica besede »Bog« (Wittgenstein, 1979: 32).

7 Sledeč Strawsonovi (1994) opredelitvi filozofije bi lahko rekli, da je teologija slovnica religioznega diskurza. Ta po eni strani izrecno ugotavlja pravila, ki jih verniki avtomatično in »neizrecno« uporabljajo, po drugi strani pa tudi sama usmerja to govorjenje, mu postavlja norme. Za določen religiozni diskurz dela to, kar dela običajen slovničar za določen jezik.

je to tisto, kar pravi vernik misli z besedo »Bog«. Slovnične propozicije so potrebne, ker podajajo pravila za uporabo besed, ki se jih ne sme kršiti (*Ibid.*: 178). Če nekdo govori o Bogu, potem mora o njem govoriti kot o bivajočem, sicer izraz »Bog« uporablja napačno.

Slovnichnost kot temelj gotovosti teoloških propozicij

Wittgenstein je opazil, da verniki svojih osrednjih trditev ne sprejemajo kot zgolj verjetnih, ampak z neomajno gotovostjo, čeprav ne mislijo, da imajo zanje kakšno »izjemno« evidenco (Arrington, 2004: 176). Iz tega izhaja, da gre za slovnične izjave, saj za Wittgensteina to pomeni, da je nekdo glede določene izjave neomajno gotov, da jo uporablja kot slovnično izjavo. »Bog obstaja in je moj stvarnik« je za vernika slovnična izjava. Ta izjava ni samo predpostavka, ki je sprejeta kot resnična, ampak je nekaj, kar daje smisel vsemu, kar vernik govori o svetu. Gre za cel sistem predstavljanja in nanašanja na svet ter stvari in odnos do njih, čemur je vernik strastno zavezan. Za vernika so tisti, ki ne sprejemajo njegove slovnice, odtujeni od Boga, ločeni od Njega. Tudi govor o čudežih spada v teološko slovnico. Čudež je slovnično nekaj, česar mi ne moremo dojeti. Je vera v takšno božjo vzročnost, ki je ne moremo dojeti. Sprejemanje uporabe pojma »čudež« kot smiselnega je del krščanske teološke slovnice. Da je Jezus delal čudeže, ne temelji na nekem zgodovinskem pričevanju, ampak je del slovnice krščanske vere. Bog je bitje, po slovnici, ki se razodeva skozi čudeže. Lahko rečemo, da je slovnica osnova naše predstave o svetu. Tako na primer lahko govorimo o dveh v temelju različnih predstavah ali slikah sveta: naturalistični in razodetveni. Nekateri se »podpišejo« pod prvo, drugi pod drugo. Religioznim vernikom se sekularna razlaga njihove vere, po kateri je razodetvena slika napačen način razlage empirične stvarnosti, ne zdi ustrezna. Tovrstna razlaga je po njihovem mnenju v temelju zgrešena, ker ne sprejema in ne razume razodete resnice. Ni pa, po Wittgensteinu, nobenega nevtralnega in objektivnega stališča. Tudi potreba po naturalističnem dokazu in evidenci je del neke oblike življenja (*Ibid.*: 181). S tem se sklada Wittgensteinovo stališče, da je gotovost potreben pogoj za dvom, ne pa obratno (Wittgenstein, 2004). To pomeni, da je takšna ali drugačna slovnica, v katero ne dvomimo, pogoj za dvom. Na področju teoloških in filozofskih tem to pomeni, da je predhodno sprejemanje takšne ali drugačne temeljne predstave o svetu, »teologije«, naturalistične ali razodetvene, potreben pogoj, da lahko govorimo, razmišljamo in torej tudi dvomimo. Mnenje, da je zares mogoče začeti z nekim radikalnim dvomom, je torej zgolj utvara.

Odgovor na nekatere kritike

Wittgensteinovo stališče o veri je bilo deležno številnih kritik (Grušovnik, 2007: 135ff), tudi utemeljenih, toda menim, da lahko za najpomembnejše trdimo, da so vsaj deloma neupravičene, saj ne upoštevajo dovolj prvin in distinkcij Wittgensteinovega stališča, ki so bila predstavljena. Oglejmo si nekatere najbolj pogoste in najbolj pomembne. Prvi očitek se glasi, da ima Wittgenstein neustrezno predstavo o religiji in da vsaka religija

vsebuje tudi nek metafizični doktrinalni del, v katerem se jasno govori na primer o Bogu, ki vzročno deluje itd. Ne gre zgolj za slovnico, ampak za jasno izražene metafizične trditve. V nasprotju s takim pogledom na vero je golo ekspresivno stališče, ki ga nekateri pripisujejo Wittgensteinu (Bailey, 2004), po katerem vernik naj ne bi nič trdil s svojimi teološkimi trditvami, ampak zgolj izražal svoje predstave oz. poglede. Ti kritiki trdijo, da je Wittgenstein zanikal, da je metafizični del bistveni del religioznosti. Na to kritiko lahko odgovorimo, da imajo religije zares svoj metafizični doktrinalni del in da lahko to sprejme tudi pristaš Wittgensteinovega stališča, vendar pa tega doktrinalnega dela ne tvorijo kakšne prigodne propozicije o svetu, ampak slovnične izjave. Ker ti kritiki ne ločujejo med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami ter slednje uvrščajo v razred prvih, napačno sklepajo, da če je Wittgenstein zanikal, da so dejstvene propozicije del religije, je s tem zanikal, da imajo religije metafizični doktrinalni del.

Drugi očitke se glasi, da, izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča, ne moremo kritizirati nobene religije ali verskega nauka. Kritika vernika in njegovega ravnanja na podlagi tega stališča ni mogoča. Ta kritika gradi na očitku Wittgensteinu, da omalovažuje pomen evidence za resničnost religioznih trditev in pogledov ter da pripisuje preveliko avtonomijo religioznemu diskurzu in nauku glede na druge diskurze in poglede (na primer znanost) (Hyman, 2004; Nielsen, 2004). Trditve teh kritikov temeljijo na Wittgensteinovih izjavah, da je slovnica neodvisna od stvarnosti, da je glede na stvarnost avtonomna, da ni odgovorna nobeni stvarnosti ipd. Z roko v roki s takim stališčem gre pogosto obtožba, da Wittgensteinovo stališče implicira nesprejemljivi poljubni in nerazumni relativizem, ki nasprotuje stališču, da si razumen človek ustvarja predstavo o svetu na podlagi nekega razumnega ravnovesja, harmonije med različnimi diskurzi. Očitek, da Wittgensteinov pogled na vero onemogoča vsako kritiko mišljenja in ravnanja vernika, bi lahko temeljil tudi na Wittgensteinovem poudarjanju brezpogojne poslušnosti avtoriteti, ki jo, na primer, v *Svetem pismu* tako izrazito predstavlja Abrahamovo žrtvovanje sina Izaka. Odgovorimo lahko, da je res, da je Wittgenstein zavračal, da je mogoče stavke vere ali religije kakor koli dokazovati, verificirati ali ovreči v smislu, kot to počnemo z znanstvenimi hipotezami (Grušovnik, 2007: 129ff). Izražanje religioznega prepričanja ni nekaj takega, kot je kakšna običajna trditev, napoved ali znanstvena hipoteza. Religioznih prepričanj ne moremo potrditi ali ovreči tako kot znanstvenih hipotez, ta so namreč na tako verifikacijo ali ovržbo imuna. Takšno dokazovanje po Wittgensteinu ne spada k jezikovni igri vere. Kdor se ga loti, ne razume te jezikovne igre, in po Wittgensteinu vero zamenjuje z vraževerjem (Hyman, 2004: 7).⁸ Tako lahko na primer statistični podatki ovržejo vraževerno prepričanje, da amulet varuje pred boleznijo. Toda pri religiji ne gre za takšno vraževerje, in tisti, ki zbirajo evidence v prid ali proti religioznim

8 O razliki med obojima je Wittgenstein leta 1948 zapisal: »Religiozno verovanje in praznoverje sta povsem različna. Eno izvira iz *strahu* in je neke vrste lažna znanost. Drugo je zaupanje.« (Wittgenstein, 2005: 114)

prepričanjem, vero zamenjujejo z vraževerjem. Naturalistični pristop pri presojanju vere je potemtakem zgrešen, saj ne spoštuje verskega diskurza oz. verske jezikovne igre in jo že v izhodišču izloči »poseka« v prid naturalistični sliki, ki pa je sama le ena od možnih. Vendar pa to še ne pomeni popolnega relativizma ali poljubnosti glede sprejemanja te ali one slike sveta. Obstaja na primer druga, nenaturalistična možnost presojanja, to pa je genealoški pristop (Hodges, 2004: 76). Lahko namreč pokažemo na implikacije določene slike o svetu, na njene posledice, na to, katere vrednote postavlja v ospredje, katere odriva na obrobje ali celo zavrača ... Tak pristop spoštuje diskurz, ki je del neke življenjske oblike in slike sveta, in ga ne izključi vnaprej. Verske slike sveta lahko podvržemo etičnemu premisleku, vendar, izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča, to še ne pomeni, da lahko po poti kakega razumskega ali naturalističnega pristopa, ki se zgleduje po znanosti, pridemo do vednosti, kaj je prav in kaj ne, do pravil ali norm, kako moramo ravnati, ampak moramo etiko razumeti kot raziskovanje tega, kaj je zaobseženo, vključeno in implicirano v določeni kompleksni življenjski obliki, kot je na primer določena krščanska življenjska oblika (Wisnewski, 2007). Morda bi težko našli izrecno besedilno evidenco, da je Wittgenstein osebno gojil tovrstno genealoško usmerjeno prepričanje, vendar pa se to lepo sklada z njegovim stališčem. Kar pa je Wittgenstein brez dvoma tudi osebno zavračal, je stališče, da lahko na logičen ali »znanstven« način dokažemo kaj odločilnega proti ali v prid določeni temeljni sliki sveta. V tem pogledu je čutil podobno ne samo kot Kierkegaard, ampak tudi kot Nietzsche⁹. Spomnimo se na primer samo na Nietzschejevo kritiko Sokrata že iz samega začetka njegove poti, iz dela *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Zelo podobno zvenijo naslednje Wittgensteinove besede iz leta 1931: »Ko človek bere sokratske dialoge, se ne more znebiti občutka: kako strahotno zapravljjanje časa! Čemu vendar vsi ti argumenti, ki ničesar ne dokazujejo in ničesar ne razjasnjujejo.« (Wittgenstein, 2005: 31) Religiozni diskurz ni namenjen dokazovanju, ampak usmerjanju, spodbujanju, razjasnjevanju in spreobračanju. Ule je v tem smislu opozoril na podobnosti med Wittgensteinom in krščanskim mističnim izročilom (Dionizij Areopagit, Terezija Avilska idr.), vendar pa ob tem ugotavlja, da zaradi tega Wittgensteina še ne moremo šteti za nadaljevalca te tradicije in da bi lahko našli podobne vzporednice tudi v drugih verskih izročilih, na primer v budizmu (Ule, 2016: 109).

Na splošno lahko ugotovimo, da številni kritiki Wittgensteina premalo upoštevajo njegovo razlikovanje med dejstvenimi in slovnimi propozicijami. Številni filozofski problemi ob njegovem upoštevanju izginejo, to pa je po Wittgensteinu cilj filozofske analize (Arrington, 2004: 182). Wittgensteinovsko izhodišče omogoča tako vernikom kot nevernikom, kristjanom in vsem drugim, da ohranjajo svoje diskurze, svoje jezikovne igre in svoje življenjske oblike, ki so del raznolikosti sveta, hkrati pa omogoča tudi

9 O tem, kako je Wittgenstein cenil Nietzscheja, gl. Grušovnik, 2007: 107–108.

komunikacijo, dialog in razpravo med njimi ter spodbuja odpiranje drugega k drugemu.¹⁰ Tako raznolikost kot dialog in razprava so sestavni deli človečnega načina bivanja in tistega, kar lahko v pozitivnem pomenu besede imenujemo tudi civilizacija. Wittgenstein si ni želel, da bi probleme ustvarjali, ampak da bi spoznavali njihovo navideznost in da bi ti izginili. Ob tem pa se je globoko zavedal, da človek brez izpolnjene potrebe po smislu ne more biti niti potešen niti srečen. Morda se mu je želja po srečnem in smiselnem življenju na koncu vendarle izpolnila, saj so bile ene njegovih zadnjih besed pred smrtjo, da je imel čudovito življenje (Baum, 1979: 285).

Literatura

- Adler, L. (1976). *Ludwig Wittgenstein. Eine existenzielle Deutung*, Basel, München, Pariz, New York in Sydney: Karger.
- Arrington, R. L. (2004). »Theology as grammar: Wittgenstein and some critics«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 167–183.
- Bailey, A. (2004). »Wittgenstein and the interpretation of religious discourse«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 119–136.
- Baum, W. (1979). »Ludwig Wittgenstein und die Religion«. *Philosophisches Jahrbuch*, 86, str. 272–299.
- Grušovnik, T. (2007). »Slike, skrivne kleti in poslednja sodba«. V Wittgenstein, L., *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*, Ljubljana: Nova revija, str. 85–139.
- Hodges, M. P. (2004). »Faith: themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 66–84.
- Hyman, J. (2004). »The gospel according to Wittgenstein«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 1–11.
- Kierkegaard, S. (2012). *Dejanja ljubezni*. Ljubljana: Družina.
- Nielsen, K. (2004). »Wittgenstein and Wittgensteinians on religion«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 137–166.
- Nietzsche, F. (1970). *Rojstvo tragedije iz duba glasbe*. Ljubljana: Slovenska matica.

10 Wittgenstein je okoli leta 1944 zapisal: »Noben klic v stiski ne more biti večji od krika *enega človeka*. Pa tudi, *nobena stiska* ne more biti večja od tiste, ki lahko tlači posameznega človeka. /.../ Tudi ves svet ne more trpeti večje stiske kakor *ena sama* duša. Krščanska vera je, bi rekel, zatočišče v tej *skrajni* sili. Komur je v tej stiski dano, da odpre srce, namesto da ga zaklene, ta sprejme zdravilo za svoje srce. Kdor srce tako odpre v skesani predanosti Bogu, ta ga odpira tudi drugim ljudem. /.../ Človek se drugim lahko odpre samo iz neke posebne vrste ljubezni. Ki priznava, da smo tako rekoč vsi le poredni otroci. Lahko bi tudi rekli: sovrašтво med ljudmi izvira iz tega, da se drug pred drugim osamljamo.« (Wittgenstein, 2005: 77)

- Roberts, R. C. (1995). »Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of 'Virtue Ethics'«. V Matušík, M. J. in Westphal, M. (ur.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington in Indianapolis: Indiana University, str. 142–166.
- Strawson, P. F. (1994). »Analitična filozofija: dve analogiji«. *Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo*, 23 (14), str. 14–17 in 23 (15), str. 17–19.
- Ule, A. (2016). »Wittgenstein in Tereza Avilska«. *Apokalipsa*, 23 (201–202), str. 95–110.
- Wisnewski, J. J. (2007). *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification*. London in New York: Continuum.
- Wittgenstein, L. (1958). *Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1979. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35 (from the Notes of Alice Ambrose and Margaret McDonald)*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2004). *O gotovosti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Wittgenstein, L. (2005). *Kultura in vrednota: mešani zapiski*. Ljubljana: Študentska založba.
- Wittgenstein, L. (2014). *Filozofske raziskave*. Ljubljana: Krtina.