

Univerzita Karlova v Praze
Katolická teologická fakulta

Jan Regner

**Wittgensteinovy pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform* a
jejich relevance pro současnou teologii**

**Wittgenstein's terms *Sprachspiel* and *Lebensform* and their
relevance for the contemporary theology**

RIGORÓZNÍ PRÁCE

Katedra Systematické teologie

Studijní obor: Katolická teologie
Specializace: Fundamentální teologie
Praha 2014

Prohlašuji, že jsem tuto soubornou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.
Beru na vědomí, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorského zákona v platném znění, zejména skutečnost, že Univerzita Karlova v Praze má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona.

V..... dne.....
podpis.....

Úvod

V této práci se zaměřím na dva stěžejní a mezi sebou úzce propojené pojmy pozdní filozofie Ludwiga Wittgensteina: *Sprachspiel* (jazyková hra) a *Lebensform* (životní forma). Pokusím se odpovědět na otázku, zda a jakým způsobem mohou mít tyto termíny relevantní hodnotu pro metodu teologického bádání. Nebo přesněji řečeno, zda a jakým způsobem si můžeme těmito pojmy posloužit při popisu praxe náboženského života a při artikulaci náboženské zkušenosti či reflexi aktu víry za pomoci teologických výpovědí.

Rakouský myslitel se navzdory tomu, že během svého života zveřejnil jen velmi málo, stal ve 20. století – a to nejen v anglosaském světě – jedním z nejdiskutovanějších autorů. Nemalá pozornost byla mezi filozofy, teology a religionisty věnována jeho tázání, zda a jakým způsobem lze mluvit o Bohu, náboženství a etice. Odborná debata se dodnes točí především kolem jeho dvou základních děl, *Logicko-filozofického traktátu* (dále jen *Traktát*) a *Filozofických zkoumání* (dále jen *Zkoumání*). Tyto dvě tak odlišné koncepce měly zásadní vliv na filozofické myšlení dvacátého století.

V následující práci se více zaměřím na to, zda ovlivnily, či mohou ovlivnit také myšlení teologické. Přitom se budu věnovat především otázkám spojeným s náboženským diskurzem u pozdního Wittgensteina. Nečiním si ovšem nárok na úplnost svého zpracování a stejně tak se nedomnívám, že bych snad vnesl do debat a interpretací Wittgensteinových myšlenek více světla. Cílem je nabídnout expozici základních pojmů tohoto rakouského myslitele a naznačit směr diskuze, kterou jeho ideje vyvolaly u odborné veřejnosti.

O povaze náboženských, etických a estetických vět, které překračují hranice našeho jazyka, jak se o ní pojednává v *Traktátu*, se zmíním pouze okrajově. Jen nakolik to bude nutné k tomu, abych se mohl vyhnout zjednodušujícím a černobílým soudům, které se o myšlenkách raného Wittgensteina někdy šíří. Mým záměrem je také nastínit vývoj jeho myšlení a to, jaké důsledky může mít pro řešení

otázek spojených s legitimitou a autonomií náboženského diskurzu. Toto téma je pochopitelně důležité zejména v rámci teologické reflexe.

V první části práce se pokusím doložit, že otázky spojené s tím, co přesahuje náš hmatatelný svět, provázely slavného rakouského myslitele celý život. Stále se tázal po povaze náboženství a etického jednání a odpovědi hledal mimo jiné v četbě knih Lva Tolstého, Friedricha Nietzscheho, Søreny Kierkegaarda, Aurelia Augustina, Jamese G. Frazera, Williama Jamese a mnoha dalších. Nicméně mezi náboženskou vírou a filozofií lze spatřovat jistou míru analogie, nakolik je rakouský myslitel chápal spíše jako životní postoj, než nějakou nauku. Jistě se nedá říci, že by snad položil rovnítko mezi filozofií a náboženstvím. V jeho díle, jak se budu snažit ukázat, se tyto dvě „veličiny“ nejen nevyklučují, ale dokonce spolu úzce souvisejí.

V druhé, analytické části se zaměřím na již zmiňované pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform* a v rámci širšího kontextu Wittgensteinovy pozdní filozofie se pokusím osvětlit, co pro rakouského filozofa znamenaly. Ukážu, že významnou roli v pojetí řeči jako lidské hry mají pravidla. Ovšem způsob, jakým se jazyková hra pravidly řídí, se liší od způsobu, jakým se pravidly řídí běžné hry. V případě jazykových her jde totiž o pravidla, jež nejsou přímo vyjádřená, ale naopak otevřená a poněkud vágní. Nepřipojím se k těm, kteří chápou Wittgensteinem popisovanou mnohost jazykových her jako jakési zvěstování relativizmu. Takovou interpretaci myšlenek autora *Zkoumání* nepovažuji jen za extenzivní, ale přímo za chybnou a scestnou.

Ve třetí, spíše syntetické části pojednám o teologické metodě a pokusím se poukázat na to, jak mohou zmíněné Wittgensteinovy pojmy, a tedy i jeho pozdní filozofie, ovlivnit současnou teologii. Při té příležitosti nabídnu i malou expozici názorů a debat na toto téma. Budu se přitom snažit obhájit tezi, že pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform* mohou dnešní teologii obohatit, protože se v nich nabízí příhodný nástroj, jak uchopit situaci věřícího křesťana a církve v multikulturní společnosti, a neupadnout přitom do pokušení povrchního relativistického výkladu, ani do pasti esencialistických či fundacionalistických tendencí.

Cílem této práce je tedy mimo jiné ukázat, i ve světle Wittgensteinova myšlení, že teologie by měla vyvěrat ze zkušenosti slova a života, že je událostí dialogu, v níž odpovídáme na Boží oslovení, tak jak jsme se tomu naučili, když jsme si osvojili určitou „jazykovou hru“. Musíme však přitom respektovat pravidla,

byť jen implicitní, která nezahrnují jen způsob užívání jednotlivých znaků v řeči, ale i vymezení hracího hřiště. Evangelizace by pak měla být méně vybroušenou argumentací o Boží existenci a pravosti církve, ale spíše srozumitelnou, přesvědčivou a věrohodnou nabídkou, jež není ničím jiným, než autentickým svědectvím o konkrétní „životní formě“.

Chtěl bych nyní využít této příležitosti a poděkovat svým učitelům a všem, kteří mi jakýmkoli způsobem pomohli, aby mohla být tato studie napsána, a díky nimž jsem mnohému lépe porozuměl. Především chci poděkovat za cennou pomoc profesoru Józefu Bremerovi, který mě během mých filozofických studií jako první „probudil ze spánku“ a uvedl do myšlenek rakouského filozofa. Rád jsem navštěvoval jeho přednášky z logiky a z diskuzí v rámci jeho semináře o Wittgensteinových *Zkoumáních* dodnes čerpám. Svou vděčnost chci vyjádřit také nedávno zesnulému profesoru Vladimíru Richterovi, velkému znalci Wittgensteinova díla, který mě všestranně podporoval, nasměroval mě na důležité prameny a během našich setkání mě povzbuzoval k dalšímu studiu.

Za velkorysé zázemí chci poděkovat také jezuitské komunitě při Vysoké filozoficko-teologické škole ve Frankfurtu nad Mohanem, kde jsem mohl prožít tři krásná léta během svých postgraduálních studií, získat mnoho užitečných podnětů, bádát v místní knihovně a nechat se inspirovat vzdělaností a moudrostí spolubratrů. Chci vyjádřit svůj vřelý dík také pedagogům a pracovníkům Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, zvláště docentu Vojtěchu Novotnému za odborné vedení a sestře Denise Červenkové za cenné konzultace.

1. Život, myšlení a religiozita Ludwiga Wittgensteina

Žádné filozofické dílo nelze uvažovat izolovaně od osobnosti jeho autora a od jeho životního osudu¹ a o Wittgensteinovi to platí dvojnásob, zvláště pokud se týká náboženských idejí. Na následujících řádcích se proto dotkneme některých biografických dat, protože nám mohou pomoci lépe pochopit vývoj myšlení tohoto rakouského filozofa. S ohledem na téma této studie budeme pochopitelně zvláštní pozornost věnovat jeho duchovnímu a etickému hledání.

Wittgensteinův život fascinuje mnohé svou úpornou snahou o pravdivost a čestnost. Už mezi prvními poznámkami, které se nám z jeho dětství dochovaly, nacházíme poměrně závažnou otázku: „Proč máme říkat pravdu, když je pro nás výhodnější lhát?“² Tehdy osmiletý či devítiletý chlapec si položil, byť si toho zřejmě nebyl plně vědom, tuto filozoficko-etickou otázku. Filozofie jakoby si k němu našla cestu, aniž by ji sám hledal.

Ve Wittgensteinově biografii je možné najít mnoho dalších dokladů o tom, že filozofické problémy vnímal palčivě už od dětství a že ho provázely až do sklonku života. Trýznily ho vždy tak dlouho, dokud jim nepřišel na kloub. Pídlil se po jejich řešení tak nekompromisně a soustředěně, že se tím nejednou stal obtížný pro své okolí. Svě rodné sestře později napsal, že ho potěší, bude-li ho prostě nazývat „hledáčem pravdy“.³

1.1. Životní pouť a víra rakouského myslitele

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) sice pocházel z židovské rodiny, ale jeho rodina a skoro všichni příbuzní již dávno předtím přestoupili na křesťanství a je třeba dodat, že se asimilovali dokonale. Rodina byla velmi zámožná, patřila mezi uznávané příslušníky vídeňské velkoburžoazie a stýkala se s tamější kulturní elitou. Otec byl evangelík a matka katolička, své děti ovšem nechali pokřtít v katolickém

¹ Viz např. ONDOK, J. P., *Řeč o Bohu*, s. 123.

² MONK, R., *Úděl génia*, s. 19.

³ *Tamtéž*, s. 20.

kostele. Tam byl pokřtěn také malý Ludvík, nejmladší z osmi sourozenců. Nejprve se po vzoru otce chtěl stát inženýrem, studoval na Vysokém technickém učení v Berlíně a po dvou letech přešel na Technickou univerzitu do Manchesteru. Dílo *Principles of Mathematics* Bertranda Russela v něm však vzbudilo zájem o logiku a filozofii. Pod vlivem Gottloba Fregeho se vydal za Russelem na *Trinity College* do Cambridge. Stal se jeho studentem, chráněncem, přítelem a nakonec i spolupracovníkem. Navštěvoval i přednášky Georga E. Moora, který později ve své autobiografii napsal, že si brzy všiml jeho inteligence, důkladnosti a jakési vrozené intuice při výběru metody a problémů vhodných k filozofickému zkoumání.⁴

Rok se Wittgenstein zabýval filozofií na opuštěném místě v Norsku, než se na začátku první světové války přihlásil jako dobrovolník do rakouské armády. Jak sám později přiznal, udělal to zejména proto, že toužil po smrti.⁵ Během války si stále zaznamenával své myšlenky a komentáře k četbě.⁶ Psal si i deník, který pro nás dnes není jen cenným důkazem jeho pronikavého intelektu, ale především jeho vřelé, byť poněkud plaché religiozity. Mimo jiné v něm nacházíme projevy zbožnosti v úpěnlivém vzývání Boha formou velmi prostých střelných modliteb.⁷

Když se sám přihlásil na frontu, četl si ve volných chvílích často Bibli a Tolstého krátký výklad evangelia. Tento komentář četl opakovaně a celé pasáže se naučil nazpaměť. Změnila pak zásadně jeho další vývoj, takže se stal nejen čtenářem, ale do jisté míry i zvěstovatelem evangelia. A tak o něm ostatní vojáci začali mluvit jako o „tom s evangeliem“.⁸ Za hrdinství v bojích proti Rusům byl vyznamenán a brzy nato poslán na důstojnickou školu do Olomouce, kde se setkal s Paulem Engelmannem. Když se ke konci války dostal do italského zajetí, měl ve svém vojenském zavazadle kromě Bible a biblických komentářů Lva Tolstého i rukopis prakticky dokončeného *Traktátu*, který z Monte Cassina poslal Russelovi.

⁴ Srov. WUCHTERL, K. – HÜBNER, A., *Wittgenstein*, s. 126.

⁵ Srov. BARTLEY, W. W., *Wittgenstein, ein Leben*, s. 36. Podle svědectví jeho přítele Arvida Sjögrene nevyžadoval zvláštní zacházení. A to přesto, že ostatní vojáky považoval za „hloupé, drzé a především zlé“. MCGUINNES, B., *Wittgensteins frühe Jahre*, s. 334.

⁶ Vývoj jeho tehdejšího myšlení, které vyvrcholilo pojednáním nazvaným *Tractatus logico-philosophicus*, nám nabízí jeho deníky, vydané pod názvem *Tagebücher 1914-1916* ve Frankfurtu v roce 1989.

⁷ Na konci března roku 1916 si v deníku například poznamenal: „Moje duše zakřňuje. Bože osvět mě! Bože osvět mě! Bože osvět moji duši!“ O měsíc později na to navázal zápisem: „Bože, zůstávej se mnou! Duchu provázej mě!“ MALCOLM, N., *Wittgenstein. A Religious Point of View?*, s. 9.

⁸ MONK, R., *Úděl génia*, s. 129.

Ze zajateckého tábora se oficiálně dostal 26. srpna 1919, k prvnímu vydání *Traktátu* však došlo až v roce 1921, protože řada nakladatelů jeho spis kategoricky odmítla vydat a autor navíc nebyl spokojen s úvodem, který mu napsal jeho ochránce a podporovatel Russel, tehdy již renomovaný myslitel.

Po návratu do Rakouska se stal díky dědictví po otci jedním z nejbohatších lidí v Evropě. Celého jmění se však zřekl ve prospěch svých sourozenců.⁹ Podle svědectví jeho současníků se rakouský filozof chtěl řídit co nejradikálněji výrokem Ježíše Krista: „Chceš-li být dokonalý, prodej vše, co máš, a rozdej chudým. A budeš mít poklad v nebi. Pak přijď a následuj mě!“¹⁰

V poválečných letech se přestal zabývat filozofií a slovy některých životopisců žil jako Aljoša z Dostojevského *Bratří Karamazových*, který neumí usilovat o peníze, je chudý, ale hlady neumře, protože ho lidé přijmou mezi sebe.¹¹ Pracoval jako pomocník zahradníka v klášteře milosrdných bratří, hotelový sluha a šest let se živil jako učitel na základní škole.

Za války i během vyučování na základních školách ve vesnicích Trattenbach, Puchberg a Otterthal v Dolním Rakousku uváděl v kolonce náboženské vyznání „římsko-katolické“. Ve skutečnosti se však později nepovažoval za člena žádné náboženské instituce. Když se jeden z obyvatel Trattenbachu Wittgensteina zeptal na jeho náboženské vyznání, neodpověděl, že je křesťan, ale prohlásil se za stoupence evangelia.¹² Podle svědectví, která se nám dochovala, však náboženské přesvědčení prostých lidí choval ve velké úctě. I když by k tomu jistě mohl mít důvod, nikdy veřejně nekritizoval církve ani duchovní. S některými z nich se dokonce přátelil a sám nějaký čas vážně uvažoval o tom, že se stane knězem. Dnes se můžeme jen dohadovat, proč se nakonec rozhodl jinak. Podle výroků na adresu teologie můžeme soudit, že ho jednak odradila perspektiva dlouhých studií, jednak pro něj tehdy náboženství znamenalo především správné jednání, jehož obsah však nelze v našem jazyce pojmut. Navíc se domníval, že „může s dětmi číst evangelium“ i jako učitel.¹³

⁹ Srov. BARTLEY, W. W., *Wittgenstein, ein Leben*, s. 35.

¹⁰ Mt 19, 21; srov. BARTLEY, W. W., *opus cit.*, s. 38.

¹¹ Srov. MCGUINNES, B., *Wittgensteins frühe Jahre*, s. 429n. Viz též BREMER, J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, s.18. Wittgenstein byl přesvědčen, že ve svém *Traktátu* vyřešil všechny myslitelné filozofické problémy, a proto nepokládal za důležité, aby se filozofií dále zabýval.

¹² Srov. BARTLEY, W. W., *opus cit.*, s. 95.

¹³ Srov. BREMER, J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 19.

Krátce pobyl ve Vídni, kde spolu s Engelmannelm mimo jiné projektoval dům své sestry. Během této doby navštěvoval přednášky z matematiky a udržoval kontakty i s Vídeňským kroužkem, který svým myšlením výrazně ovlivnil, ačkoli se nikdy nestal jeho členem. Tato novopozitivistická škola se svým „vědeckým světovým názorem“ vystoupila až v roce 1929, mimo jiné i pod vlivem Wittgensteinova *Traktátu*; jeho autor se však s tímto myšlením brzy zcela rozešel.

V roce 1929 se Wittgenstein vrací do Cambridge, kde podle rady Russela předkládá *Traktát* jako dizertaci. Do tohoto roku se datuje také jeho *Přednáška o etice*.¹⁴ Naši pozornost si jistě zaslouží i skutečnost, že se v následujících letech k otázce náboženství stále vracel. O tom mimo jiné svědčí fakt, že v roce 1931 nabídl svým studentům kritické poznámky k *Zlaté ratolesti* Jamese G. Frazera a o sedm let později pak sérii tří přednášek o náboženské víře.¹⁵

Dříve, než převzal v roce 1939 katedru po Georgovi E. Moorovi, vznikla jeho *Modrá a Hnědá kniha*. Jejich obsah, který autor nejprve nadiktoval svým studentům a pak jej dále přepracovával, tvoří jakýsi myšlenkový základ pozdějších *Zkoumání*. Dodejme ještě, že *Modrá kniha*, která se brzy stala velmi vlivným dílem, nabízí jak staré, tak i nové autorovy myšlenky. Smysl věty jako obraz a metoda verifikace tak stojí mírumilovně například vedle pojmu jazykových her a kritiky aktů vědomí jako vnitřních předmětů. Proto i v jeho vysvětlujících poznámkách k *Traktátu* stále více vystupují do popředí nové myšlenky.¹⁶

Zkoumání sice připravil k vydání a dokonce je opatřil i předmluvou, světlo světa však spatřila až po jeho smrti. Filozofická koncepce obsažená v tomto díle je natolik odlišná od té, kterou nabízí *Traktát*, že historikové filozofie zcela právem rozlišují filozofii „raného“ („prvního“) a „pozdního“ („druhého“) Wittgensteina. Ponechme stranou diskuzi na téma, zda mezi ranou a pozdní Wittgensteinovou filozofií zeje skutečně nepřekonatelná propast, jak se domnívají jedni, nebo zda se dá naopak filozofie *Zkoumání* chápat jako důsledné rozvíjení a prohloubení myšlenek *Traktátu*, jak se snaží dokázat druzí.

¹⁴ Později byla vydána pod názvem *Vortrag über Ethik*. In: SCHULTE, J., „*Vortrag über Ethik*“ und andere kleine Schriften, s. 9-19. Ve stejném svazku najdeme i Wittgensteinovy kritické poznámky ke *Zlaté ratolesti* Jamese G. Frazera, týkající se povahy náboženství. Srov. *tamtéž*, s. 29-47.

¹⁵ Přednášky vyšly pod názvem „Vorlesungen über den religiösen Glauben“. In: BARRETT, C. (red.) *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, s. 87-110. Srov. MARTIN, M., „Wittgenstein's Lectures on Religious Belief“, s. 369-382.

¹⁶ Srov. WUCHTERL, K. – HÜBNER, A., *Wittgenstein*, s. 88.

Je pravděpodobné, že pravda leží někde mezi těmito krajními stanovisky. Ten, kdo se zaměří více na formální stránku autorovy filozofie, logiku a metodický přístup, bude mezi oběma přístupy spatřovat velké rozdíly. Sama vnitřní struktura *Zkoumání* je dokladem toho, že toto pojetí filozofie není jen pokračováním myšlenek z *Traktátu*. Naopak ten, koho budou zajímat především Wittgensteinovy etické požadavky, bude překvapen, nakolik zůstávaly po celý jeho život nezměněny. Také můžeme doložit jeho konstantní snahu o to, vyjasnit jazyková nedorozumění v různých filozofických problémech.

Ať už je pravda v tomto ohledu jakákoli, v jednom se autoři interpretující dílo rakouského myslitele shodují. Filozofie byla vždy pro Wittgensteina především něčím, co je třeba žít. Nemůžeme sice popřít, že ve *Zkoumáních* už nenacházíme zdánlivě bezstarostné mluvení o hranicích světa¹⁷ v protikladu k mlčení o „mystickém“ (*das Mystische*). Zároveň si v odkazu rakouského filozofa nemůžeme nepovšimnout toho, že ve svém raném i pozdním období předpokládal existenci něčeho, co přesahuje náš viditelný svět, a cenil si duchovní praxe, která člověka vede k upřímnému a poctivému životu.

1.2. Hranice jazyka v *Traktátu*

Největší překážkou v porozumění jednotlivým tvrzením *Traktátu* je jazyk, který jeho autor použil. Wittgenstein mluví často v jakýchsi aforismech, vede dialog sám se sebou, nebo používá filozofické termíny v jiných významech. Může se tedy dokonce stát, že lidé neznalí filozofické terminologie mohou jeho tvrzením porozumět lépe než ti, u nichž určité filozofické výrazy, jako například pojem „fakt“, vyvolávají zcela konkrétní konotace, a oni si je tak spojují s odlišným použitím v historii filozofie. Ti, kdo nejsou zběhlí v používání jazyka formální logiky, se zase mohou ztratit ve vzorcích a matematických znacích, takže pro ně celé pasáže mohou vyznít enigmaticky.

Traktát obsahuje sedm tezí označených čísly od jedné do sedmi. Ostatní věty mají posloužit jen k objasnění těchto základních tezí. První dvě se týkají ontologie (svět a fakta), v třetí tezi autor přechází od ontologie k epistemologii (vztah mezi

¹⁷ Srov. *tamtéž*, s. 67.

světem a myšlenkami o světě), čtvrtá teze se soustředí na analýzu jazyka, pátá a šestá se točí okolo vnitřní struktury jazyka a představují všeobecné schéma a jasně daná kritéria, podle kterých se každá věta musí řídit. Poslední strany *Traktátu* obsahují reflexi na téma teologických, etických a estetických vět, a proto se u nich krátce zastavíme.

Náboženské, morální a estetické hodnoty nejsou ve světě, ale mimo svět, konstatuje autor *Traktátu*. „Etično“ podle jeho soudu není možné vyjádřit v naší řeči, a proto opis světa nemůže obsahovat žádné etické věty.¹⁸ Zatímco všechny relativní soudy je možné přeformulovat na výroky o tom, co je „faktické“, etické soudy, které jsou „absolutní“, takovou operaci neumožňují. Vystupuje zde na povrch rozdíl mezi tím, co může být „řečeno“, a tím, co může být jen „ukázáno“. To, co je možné prostředky jazyka vyjádřit, lze vyjádřit jasně, a to ve větách o faktech nebo stavech věcí. V jazyku však není možné formulovat věty, které by vyjadřovaly absolutní hodnoty. Jenže právě takovými hodnotami se zabývá etika.¹⁹

Raný Wittgenstein je proto přesvědčen, že „etika je transcendentální“²⁰ v tom smyslu, že neznamena na prvním místě úvahy o tom, co je běžně dobré nebo zlé, ale vyjadřuje určitý absolutní rozměr, který je zde ztotožňován s náboženstvím. Ještě i později v rámci *Přednášky o etice* v Cambridge nazývá rakouský filozof etické věty „nadpřirozenými“.²¹ Dobro a zlo jsou podle něho vlastnostmi, které nelze popsat, protože jim neodpovídají žádná fakta, která by bylo možné experimentálně ověřit. Kromě témat, která je možné vyjádřit bezprostředně, jsou tedy i taková, která lze „ukázat“ jedině prostřednictvím srovnávací řeči, používané v etice či umění.

Poslední sedmá teze *Traktátu*, která celou knihu uzavírá, zní velmi stručně, ba úsečně: „O čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet.“ Je pravděpodobně nejcitovanějším výrokem raného Wittgensteina. Zároveň je velmi často vytrhávána z kontextu a nezřídka se setkává s mylnou interpretací. Je-li tato teze používána jako zářný příklad novopozitivizmu, kritiky metafyziky, či snad dokonce ateizmu, jedná se o velké nedorozumění. Engelmann, který Wittgensteina osobně velmi

¹⁸ Srov. *Traktát*, § 6.41.

¹⁹ Srov. BREMER, J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 20.

²⁰ *Traktát*, § 6.421. Pojem „transcendentální“ si rakouský autor podobně jako mnoho jiných pojmů redefinuje po svém; navzdory častým podobnostem proto k lepšímu pochopení jeho myšlenek poslouží zcela abstrahovat od použití tohoto termínu v díle jiných filozofů.

²¹ Srov. MALCOLM, N., *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, s. 79.

dobře znal, tuto domněnku účinně vyvrací. Zatímco pozitivismus přichází s domněnkou, že to, o čem je možné mluvit, je v životě tím nejdůležitějším (či dokonce jediné jsoucí), Wittgenstein je podle Engelmanna přesvědčen, že „v životě člověka jde především o to, o čem je třeba mlčet.“²²

Samozřejmě bychom mohli z kontextu *Traktátu* vytrhnout některá tvrzení, která by se lépe hodila do pozitivistické koncepce, a poslední Wittgensteinovy vývody považovat jen za roztomilé vykolejení roztržitého myslitele. Některé myšlenky skutečně mají s novopozitivizmem mnoho společného: Co se vůbec dá vyjádřit, dá se vyjádřit jasně, ovšem co se nachází za touto vyslovitelnou hranicí, o tom je třeba mlčet. Na druhé straně nás zápisky ze stejné doby přesvědčují o tom, že se rakouský myslitel nikdy nevzdal touhy po transcendentnu, dokonce ani tehdy, kdy například pod vlivem četby Schopenhauera ztratil náboženskou víru. K tomuto tématu se ale podrobněji vrátíme o něco později.

V *Traktátu* Wittgenstein rozlišuje tři skupiny výroků: první obsahuje věty, které jsou smysluplné (*sinnvolle Sätze*), tedy elementární a ověřitelné výpovědi, týkající se faktů či stavu věcí (*Tatsachen*);²³ druhá skupina jsou výroky nesmyslné (*sinnlose Sätze*);²⁴ a třetí skupinu tvoří věty, které bychom mohli nazvat „bezesmyslné“, tedy výpovědi, o kterých se nedá jednoznačně říci, zda mají, či nemají smysl (*unsinnige Sätze*).²⁵

Bůh se podle Wittgensteina ve světě nezjevuje, není proto ve shodě se zmíněným sémantickým pojetím možné formulovat o něm smysluplné věty.²⁶ Členové Vídeňského kroužku Rudolf Carnap nebo Moritz Schlick si podobné výroky vyložili v pozitivistickém klíči, tedy jako jednoznačné odmítnutí metafyziky. To, co nelze empiricky verifikovat a o čem nelze mluvit, nemá pro ně vůbec žádný smysl. I jim jsou tedy adresována Engelmannova slova, že nelze Wittgensteinovi porozumět, pokud nepochopíme, že u něho máme co do činění

²² Srov. FRANK, M. – SOLDATI, G., *Wittgenstein. Literat und Philosoph*, s. 17.

²³ Srov. *Traktát*, § 6.31.

²⁴ Srov. *Tamtéž*, § 4.461.

²⁵ Srov. *Tamtéž*, §§ 3.24, 5.473 a 6.54.

²⁶ Srov. *Tamtéž*, 6.432. Wittgensteinův názor je možné podpořit i některými biblickými úryvky, např. Ex 33, 20: „Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.“ Viz též Jan 1,18: „Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám o něm řekl.“ (Ekumenický překlad.) Srov. BREMER, J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 21.

s filozofií, a nikoli s logikou. Ta pro něj nebyla ničím jiným, než jen příhodným „prostředkem k vytvoření vlastního obrazu světa.“²⁷

Vraťme se ještě k otázce, nakolik *Traktát* lze brát jako apologii ateizmu. Mnozí upozorňují na to, že přímo absurdně působí interpretace tohoto díla jako filozofie „ztracené religiozity“.²⁸ Hans Küng zdůrazňuje, že se Wittgensteina nemůže dovolávat ten, kdo předpokládá negativní odpověď na otázku po Boží existenci. Podle jeho slov autor *Traktátu* nikdy Boha a transcendentno neoznačil za absurdní a neexistující. Bůh byl v jeho pojetí jen nevyslovitelný a patřil k „životním problémům“.²⁹ Zůstává pro něho možný a reálný v tichu „mystického“ (*das Mystische*).

Nejde o mlčení naplněné pohrdáním, jak by si možná někteří jeho interpreti přáli, ale spíše uctivé zmlknutí před Nevyslovitelným srovnatelné s apofatickou teologií či se spisy mystiků.³⁰ Ty nenegují Boha jako takového, ale jen příliš lehkovážné pokusy o něm hovořit, pokusy, které mohou dělat dojem, že Boha můžeme bez větších potíží uchopit prostředky naší řeči, že o něm můžeme mluvit stejně jako o jiných osobách či dokonce věcech. Přitom Bůh pro křesťany stále zůstává nevyčerpatelným zdrojem tajemství a katafatická teologie je možná jen díky užití srovnávací řeči.

Kdo se vedle filozofických myšlenek *Traktátu* seznámí i s Wittgensteinovou korespondencí, jeho poznámkami a deníkovými zápisky, které pocházejí ze stejné doby, brzy si povšimne i toho, že v nich lze vysledovat jakýsi metafyzický či dokonce náboženský základ. Po zveřejnění Wittgensteinovy pozůstalosti vše nasvědčuje tomu, že hermeneutický klíč k porozumění celé jeho filozofii a životní cestě nacházíme v jeho vztahu k duchovnímu světu vůbec. Ne náhodou je právě tato sféra našeho života promyšlena v závěrečné části *Traktátu*, kde ve středu úvah stojí hledání smyslu, který nutně musí ležet mimo svět faktů. Autor jakoby sám narazil na hranice svého jazyka, byť by zároveň rád pokračoval v cestě. I v tom bychom mohli hledat záblesk autorovy religiozity. Ostatně jak on sám později říká svému příteli Drurymu, nemůže jinak, než vidět vše z úhlu pohledu náboženství.³¹

²⁷ WUCHTERL, K. – HÜBNER, A., *Wittgenstein*, s. 11.

²⁸ *Tamtéž*, s. 53.

²⁹ *Tamtéž*, s. 126.

³⁰ Srov. FRONDA, E. S. B., *Wittgenstein's (Misunderstood) Religious Thought*, s. 27-52. Viz též SOUSEDÍK, P., *Je raný Wittgenstein odpůrcem metafyziky a teologie?*, s. 61-63.

³¹ Srov. *tamtéž*, s. 63nn.

1.3. Druhé cambridžské období

Když Wittgenstein dopsal svůj *Traktát*, byl přesvědčen, že vyjasněním dosavadních neporozumění v našem jazyce vyřeší všechny myslitelné filozofické problémy a vyřeší je, a to s konečnou platností. Toto přesvědčení spolu s jinými okolnostmi a jeho osobními problémy způsobilo, že se nějaký čas úplně přestal zabývat filozofií. Později však svoje stanovisko přehodnotil a vrátil se zpět do Cambridge, kde začal brzy nato přednášet.

Poměrně záhy se jeho filozofie začala radikálně měnit. Zatímco raný Wittgenstein se snažil vyřešit filozofické problémy stanovením hranic toho, co je možné jasně říci, a v duchu logického atomizmu budoval jazyk ze stavebních kamenů elementárních vět, jež pro něho představovaly „obrazy“ světa faktů, pozdní Wittgenstein zcela mění své myšlenkové paradigma a zabývá se jen analýzou užívání jazyka. Považuje za nutné zavést pojem „jazykové hry“ (*Sprachspiel*), tedy jakýchsi řečových soustav, konzistentních v rámci určitých pravidel, s nimiž operují členové komunity, sdílející stejnou „životní formu“ (*Lebensform*).³²

Dobře viditelné je to například na úvahách týkajících se etiky. Zatímco v *Traktátu* Wittgenstein mínil, že „etika se nedá vyslovit“³³, protože etické věty nemají smysl, je již v závěru své *Přednášky o etice* poněkud smířlivější a přiznává, že člověk má přirozenou touhu fakta přesahovat, navzdory tomu, že občas budou jeho výroky beze smyslu.³⁴

1.4. Analýza běžného jazyka aneb filozofie jako terapie

Pozdní Wittgenstein ještě více „liberalizuje“ kritérium smysluplnosti výroků o etice a náboženství, když ve svých *Zkoumáních* staví do popředí jazykové hry jako prostředek společenské komunikace.³⁵ Za „jazykovou hru“ pokládá každé použití řeči jako části určité „životní formy“. Mezi příklady uvádí rozkazování, popisování, vyjádření pokusů pomocí tabulek a diagramů, vyprávění příběhu, hraní divadla, zpěv, hádání hádanek, vyprávění vtipů, vyjádření matematických operací,

³² K vymezení těchto pojmů se podrobněji vrátíme v druhé části této studie.

³³ *Traktát*, § 6.421.

³⁴ Srov. SCHMIDT, M., „Prečo sú (podľa Wittgensteina) výroky etiky a náboženstva nezmyselné“, s. 121. K Wittgensteinově *Přednášce o etice* viz též BREMER, J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 111-113.

překládání z jednoho jazyka do druhého, nebo i modlitbu.³⁶ Rakouský filozof do svého rozhodování vnesl mimo jiné i křesťanskou etiku a byl stále více přesvědčen o tom, že o dobru a zlu se vyjadřovat lze, i když jen pomocí nedokonalé řeči.³⁷

Autor *Zkoumání* se dále domnívá, že jazyk může být „vyléčen“ od různých nemocí pomocí správné terapie.³⁸ Úkolem filozofa je, že se snaží řešit filozofické problémy a bojovat tak s okouzlením (*Verhexung*) našeho rozumu „prostředky naší řeči.“³⁹ Nikoli však tím, že představí něco zcela nového, ale spíše musí přehledně popsat a systematizovat to, co je už známé v běžné řeči. K významu slov a smyslu vět⁴⁰ se proto nejlépe dobereme skrze konkrétní příklady, jak se to či ono používá v běžných situacích života.

Wittgenstein tím definitivně opustil svou obrazovou teorii jazyka, jež byla základním stavebním prvkem *Traktátu*, a napadl všeobecnou platnost logického atomizmu. Ve *Zkoumáních* ukazuje, že nemohou existovat nezávislé elementární věty. Každá věta je podle něho součástí nějakého systému, nějaké „jazykové hry“, a právě daný kontext udává její smysl. Filozofické problémy nás nepřivádí k budování ideálního jazyka, ale k analýze naší řeči. Filozofie tedy nemá vysvětlovat nějaké „fenomény“, nýbrž smysl vět.

Proto se autor *Zkoumání* nezajímá o hledání odpovědi na podobnou otázku jako například: „Co je to prostor?“ Spíše pozoruje a popisuje užití toho, co „prostor“ znamená v různých kontextech, např. „A leží blíže než B“ nebo „vzdálenost měříme tak a tak“. Odpovědí filozofa pak nemůže být to, že už chápe, co „prostor“ je, protože jeho vědění o něm stále roste a není nikdy definitivní.⁴¹ Wittgenstein je přesvědčen, že pokud budeme pozorovat mnohotvárnost běžného jazyka, pak začneme chápat, „že v něm nemůže být řeč ani o uzavřenosti, ani o přehlednosti a jednoznačnosti pravidel ve smyslu matematického kalkulu.“⁴² Tím se Wittgenstein definitivně rozchází se svým předchozím myšlením představeným v *Traktátu* a jeho předpoklady.

³⁵ Srov. SCHMIDT, M., *opus cit.*, s. 122.

³⁶ Srov. *Zkoumání*, § 23.

³⁷ Srov. RHEES, R., *Discussions of Wittgenstein*, s. 99-102.

³⁸ Srov. BANDINI, M., „Il silenzio, l'etica e la religione“, s. 253.

³⁹ *Zkoumání*, § 109.

⁴⁰ Někteří autoři upozorňují na distinkci mezi „významem“, který autor *Zkoumání* vztahuje ke slovu, a „smyslem“, jenž je přiřazován k větě. Srov. HALLETT, G., *A Companion to Wittgenstein's „Philosophical Investigations“*, s. 123.

⁴¹ Srov. BREMER, J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 24.

⁴² WUCHTERL, K. - HÜBNER, A., *Wittgenstein*, s. 86.

Už jsme se zmínili, že jedním z klíčových pojmů *Zkoumání* je termín „jazyková hra“. Pozdní Wittgenstein poukazuje na to, že když sledujeme, jak jazyk funguje a jak je v něm důležité postupovat podle určitých pravidel, nakolik je jeho přirozeným prostředím sociální kontext, můžeme jej přirovnat ke hře či lépe souboru různých her. Jakékoli použití jazyka má v kontextu daných pravidel svůj smysl, nikoli tedy jen jeho použití v přírodních vědách, jak tvrdili pozitivisté.

Wittgenstein to demonstruje i na řadě příkladů týkajících se explicitně nebo aspoň implicitně náboženství. Zároveň odmítá zabývat se podstatou jazyka a myšlení, protože bychom podle něho mohli podlehnout pokušení považovat podstatu za něco, co podle autora *Zkoumání* neodpovídá skutečnosti.⁴³ Termín „podstata“, základní prvek klasické metafyziky, problematizuje Wittgenstein již na začátku *Zkoumání*, když cituje úryvek z Augustinových *Vyznání*. Křesťanský filozof se v něm zamýšlí nad podstatou lidské řeči. Slova jazyka podle něho prostě pojmenovávají jednotlivé předměty a věty jsou pak spojením těchto jmen. Význam, jenž je slovu přiřazen, se vztahuje k předmětu, který pak slovo zastupuje. Dítě se tedy učí jazyku tím, že se učí pojmenovávat předměty, které ho obklopují.⁴⁴

Wittgenstein se v reakci na citaci z *Vyznání* táže, odkud má dítě vědět, že když mu chceme vysvětlit význam slova „červený“ a ukážeme na červený list papíru, že mu opravdu chceme vysvětlit, co znamená slovo „červený“ a ne například slovo „plochý“ nebo „tenký“. Rakouský filosof konstatuje, že Augustin popisuje učení se řeči tak, jako kdyby dítě už nějaký jazyk umělo, jenom ne tento, nebo přinejmenším jakoby již umělo myslet, jen ne mluvit.⁴⁵ Myslet se však učíme teprve díky řeči, nikoli naopak.

Augustinova teorie proto podle autora *Zkoumání* nic nevysvětluje, ba naopak k jejímu udržení je třeba mnoha „metafyzických podpěr“. Slovo nemá žádný význam, pokud mu nic neodpovídá, a pojem „význam“ je používán v rozporu s tím, jak řeč funguje. Zaměňujeme totiž nositele jména s významem. Wittgenstein pak svou kritiku podstaty demonstruje právě na příkladu hry. Když totiž pozorujeme rozmanitost aktivit, které nazýváme hrami, zjistíme, že mezi nimi existuje netriviální „síť podobností, které se navzájem překrývají a kříží.“⁴⁶

⁴³ Srov. BREMER, J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, s. 24-25.

⁴⁴ Srov. *Zkoumání*, § 1.

⁴⁵ Srov. *tamtéž*, § 30-32. Viz též WUCHTERL, K. - HÜBNER, A., *Wittgenstein*, s. 100-101.

⁴⁶ *Zkoumání*, § 66.

Tak se termín „podstata“ rozplývá, neboť zůstávají jen „rodové podobnosti“ (*Familienähnlichkeiten*). Máme co do činění s jakýmsi řetězcem analogií, přičemž jeho první a poslední článek už nemají nic společného. Můžeme se sice domnívat, že něco předmětného musí zůstat, aspoň vnitřní předměty, akty vědomí, ale Wittgenstein na příkladu bolesti ukazuje, že ani „obsahy vědomí“ nevnášejí nic, co by nám mohlo posloužit k pochopení slova a dochází k závěru, že pokud „se gramatika výrazu pro pocit konstruuje podle vzoru ‚předmět a označení‘, pak předmět vypadne z úvahy jako irelevantní.“⁴⁷

1.5. Víra, Bůh a náboženství

Wittgensteinovy úvahy nad Bohem a náboženstvím nám spíše než stěžejní díla zprostředkovává především řada poznámek, rozpracovaných námětů, úvah a dopisů, které se nám zachovaly a byly zveřejněny až po autorově smrti. Již dříve jsme ukázali, že ve svém *Traktátu* se rakouský filozof otázky náboženství bezprostředně nedotkl, neboť etické, estetické a náboženské věty považoval za bezsmyslné, jak jsme o tom pojednali výše. Až filozofie „jazykových her“ a „životních forem“ Wittgensteinovi umožnila formulovat jeho teoretická přesvědčení týkající se náboženství.

Náboženská řeč je srozumitelná mezi těmi (a jen mezi těmi), kteří sdílejí společnou životní formu; jednotlivé prvky tohoto jazyka pak mají svůj smysl a významovou konzistenci pouze v rámci dané jazykové hry, míní autor *Zkoumání*. Někteří filozofové (např. Putnam) se však nedomnívají, že by snad vinou této skutečnosti byl náboženský diskurz zcela nesrozumitelný pro nevěřícího, který nesdílí stejnou životní formu. Podle jeho názoru stačí onu formu pochopit, ne ve smyslu sémantiky, ale ve smyslu porozumění člověku.⁴⁸

Pokud racionální je to, co lze zdůvodnit, pak náboženská víra nemůže být racionální ani iracionální. Pokud někdo vyžaduje po náboženské víře důkazy, pak to podle Wittgensteina pramení z nepochopení pravidel této jazykové hry. Ba víc než

⁴⁷ Tamtéž, § 293. Wittgenstein tím nepopírá existenci myšlenek, pocitů, představ a všech ostatních mentálních aktů, jen poukazuje na to, že s nimi nelze operovat, jako „se samostatnými vnitřními předměty, které by byly srovnatelné s vnějšími předměty“. WUCHTERL, K. – HÜBNER, A., *Wittgenstein*, s. 102-103.

⁴⁸ Srov. ONDOK, J. P., *Řeč o Bohu*, s. 131.

to. Je přesvědčen, že zdůvodnění víru nejen neumožňuje, ale dokonce může rušit. Dodává, že teoreticky Boha dokazují jen ti, kdo sami k víře nedospěli pomocí podobných odůvodnění a chtějí pouze tímto způsobem analyzovat své náboženské postoje. O Boží existenci je možné se přesvědčit jen uvnitř dané životní formy jistým způsobem výchovy, nebo nás k víře mohou přivést naše životní zkušenosti nouze a utrpení.⁴⁹ Ateista i „teista“, kteří se snaží dokazovat Boží existenci, se stávají jen obětí „idolu“ vědeckého myšlení. Rakouský myslitel, který se svými *Zkoumánými* definitivně rozešel s pozitivizmem, nemá o vědeckém pokroku příliš vysoké mínění.⁵⁰

Ve zkušenosti náboženského člověka nejde o to dělat soudy na základě experimentu, nebo extrapolovat ze souboru nějakých dat. Proto je Wittgenstein přesvědčen o tom, že náboženská a empirická řeč je nesouměřitelná, neboť jde o dvě na sobě nezávislé životní formy. Přísně proto odděloval svět vědy od světa náboženství. Tvzení, že je v tomto přesvědčení patrný určitý rys židovského myšlení,⁵¹ je však jen těžko udržitelný. Z Wittgensteinových výroků jednoznačně vyplývá, že mu bylo nejbližší křesťanství, i když se s oficiálním církevním učením v mnohém neshodoval, ba dokonce vůbec neuznával křesťanství jako doktrínu, ale spíše jen jako popis toho, co se děje v lidském životě.⁵² Ke křesťanství ho v duchu kierkegaardovského existenciálního myšlení táhlo především „vědomí hříchu“, vnitřní úzkost a potřeba spásy. Wittgenstein sice odmítal svými výroky spekulativní teologii, ale zároveň s velkou naléhavostí vyjadřoval svoji touhu po spáse. Cítil se sice jako bezbožný, avšak naplněný úzkostí. Víra mu pomáhala tuto úzkost zahnat. Byla pro něho něčím, co nepotřebuje rozum, nýbrž srdce.⁵³

To, jak Wittgenstein vnímal křesťanství, nám pomáhá pochopit i jeho přátelství s Drurym. Znali se od roku 1929 a často byly předmětem jejich debat a listů náboženské otázky. Když Drury například zvažoval možnost, že se stane

⁴⁹ Srov. *tamtéž*. Wittgenstein sám si k tomu poznamenal: „Život může někoho vychovat k víře v Boha a také zkušenosti to mohou udělat. Nemíním tím vize a jiné formy zkušenosti, které nám ukazují ‚existenci‘ tohoto bytí, ale např. utrpení různého druhu.“ *Rozličné poznámky*, s. 128.

⁵⁰ Srov. *tamtéž*, s. 94

⁵¹ Jak jsme se již dříve zmínili, Wittgenstein byl sice židovského původu, ale jeho rodina se již po dvě generace hlásila ke křesťanství.

⁵² Srov. *tamtéž*, s. 73.

⁵³ Náboženský obsah mnohých osobních Wittgensteinových písemností je natolik naléhavý, že nemohl zůstat bez povšimnutí. Americký filozof Putnam v této souvislosti mluví o Wittgensteinově touze po víře, která se ovšem nikdy naplno nerozvinula. Srov. PUTNAM, H., *Renewing Philosophy*, s. 169.

knězem, jeho rakouský přítel mu to rozmlouval s tím, že by musel každou neděli kázat, a to nedokáže. Poté dodal: „Obávám se, že budeš muset podávat nějaké filozofické zdůvodnění křesťanské víry, jako kdyby tady vůbec byly nějaké důvody potřebné.“⁵⁴ Apologeticky motivovanou argumentaci dokazující pravdivost víry chápal tedy jako zbytečné úsilí, poctivý život z víry však ctil.

Svůj pohled na náboženskou praxi ostatně Wittgenstein v korespondenci s Druryem poodhaluje také. Na téma anglických překladů jistých latinských modliteb Druhymu napsal, že má při jejich četbě člověk dojem, že do nich jsou vetkány stovky let adorace. Filozof přitom vzpomíná na to, že jako vojenský zajatec v Itálii byl nucen k účasti na mši, nicméně jemu to nevadilo, ba dokonce ho to prý těšilo. Jak ovšem hned dodává, křesťanská religiozita nespočívá jen v tom, že odříkáme nějaké modlitby: „Je nám přikázáno i něco docela jiného. Abychom žili nábožensky, neměli bychom – vy ani já – o náboženství jen mluvit, ale měl by se nějak měnit náš život.“⁵⁵

To, že náboženské přesvědčení má souznít s životem, zdůrazňoval Wittgenstein často. Když mluvil o víře v Poslední soud, dodával, že člověk si má být stále vědom, že se na něho dívá „Boží oko“. Tady bychom mohli najít paralely s filozofií, která podle něho také měla vést ke změně života, a proto ji rakouský myslitel chápal jako duchovní úsilí.⁵⁶

1.7. Závěr Wittgensteinova života

Abychom podali úplnou zprávu o Wittgensteinově religiozitě, dodejme ještě pár slov k méně důležitým okolnostem závěru jeho života. Když se v roce 1949 Wittgenstein dozvěděl, že má rakovinu, děsila ho představa, že by mohl umřít v nemocnici. Lékař Edward Bevan, který se o něho staral, ho proto na poslední dny jeho života přijal do svého domu v Cambridge. Tam rakouský filozof zemřel 29. dubna 1951. Svého lékaře předtím požádal, aby vyřídil vzkaz přátelům: „Řekněte jim, prosím, že jsem měl překrásný život.“⁵⁷

⁵⁴ MALCOLM, N., *A religious point of view?*, s. 11.

⁵⁵ BREMER, J., *opus cit.*, s. 34.

⁵⁶ Drurymu Wittgenstein dokonce jednou vyznal, že během svého pobytu v Norsku se víc modlil, než filozfoval. Srov. MALCOLM, N., *opus cit.*, s. 12.

⁵⁷ BREMER, J., *opus. cit.*, s. 31.

O Wittgensteinových posledních hodinách referuje jeho přítel Drury. Ten do Bevanovu domu dorazil v době, kdy už tam byli Anscombe, Richards a Smythies. Na místě byl také dominikánský kněz, kterého přivedl Smythies a jehož Wittgenstein dobře znal. Když se přátelé dostavili, nebyl už rakouský filozof při vědomí. Začali se dohadovat, jestli by měl přítomný kněz nad umírajícím pronést předepsané modlitby. Drury si tehdy vzpomněl na jednu okolnost, při které Wittgenstein vyjádřil naději, že se jeho katoličtí přátelé za něho modlí. To přítomné přesvědčilo a všichni se přesunuli k lůžku umírajícího, kde se zmíněný dominikán za něho vkleče pomodlil. Brzy na to doktor Bevan potvrdil jeho smrt. Nastoupila však otázka, jaký pohřeb by měli zesnulému vystrojít. Nikdo se neodvažoval v této věci rozhodnout. Tehdy si Drury opět vzpomněl na to, jak mu kdysi Wittgenstein vyprávěl o jedné epizodě ze života Tolstého. Když slavnému ruskému spisovateli zemřel bratr, Tolstoj navzdory tomu, že často kritizoval ruskou pravoslavnou církev, poslal pro pravoslavného popa, aby bratra pochoval podle pravoslavného obřadu. Wittgenstein k tomu tehdy dodal, že v podobné situaci by udělal totéž.⁵⁸ I díky této vzpomínce se přátelé rozhodli vystrojít zesnulému římsko-katolický pohřeb na hřbitově St. Gilles v Cambridge.

Rhees po jeho smrti udělal seznam nevelkého počtu knížek, které našel v jeho pokoji. Byly tam mimo jiné dva svazky německo-latinského vydání *Teologické summy* sv. Tomáše Akvinského, jehož Wittgenstein obdivoval za trefné kladení otázek. V knihovničce rakouského filozofa stálo také latinské a německé vydání *Vyznání* sv. Augustina. O tomto klasickém spisu patristické literatury údajně prohlásil, že je „nejdůležitější knížkou, jaká kdy byla napsána“,⁵⁹ snad i proto, že vždy velmi vysoko hodnotil upřímnost a pravdivost. Snažil se vždy žít podle toho, co jako filozof a univerzitní profesor přednášel a co pokládal za správné, neboť jak už jsme podotkli, byl přesvědčen o tom, že filozofování se musí snoubit s morální proměnou.

Nedá se říci, že by se rakouský myslitel někdy během svého života stal odpůrcem křesťanství, byť se během svých studií odchýlil od tradičně chápaného praktikování náboženské víry. Na druhé straně však nemáme ani dostatek důvodů tvrdit, že u základů religiozity pozdního Wittgensteina stojí nějaká bezprostřední

⁵⁸ Srov. DRURY, M. O'C., *Gespräche mit Wittgenstein*, s. 234n.

⁵⁹ BREMER, J., *opus cit.*, s. 34.

náboženská zkušenost. Snad jen na frontě díky modlitbě nacházel pomoc proti úzkosti. Velkou útěchu mu sice přinášela četba knih sv. Augustina, sv. Jana od Kříže a *Vulgáty*, přesto ho nemůžeme jednoznačně nazvat křesťanem. Velmi charakteristická pro jeho náboženské cítění je jeho poznámka z roku 1937, kde mimo jiné nejprve cituje úryvek z jednoho z Pavlových listů: „Jenom pod vlivem Ducha svatého může někdo říci: Ježíš je Pán“ (1 Kor 12,3). A dodává k tomu upřímné osobní vyznání, že Ježíše nemůže nazvat Pánem, protože mu to nic neříká. Píše, že by ho mohl nazvat „Příkladem“ či „Bohem“, nebo že aspoň dokáže pochopit, když je tak nazýván, ale slovo „Pán“ nemůže smysluplně vyslovit. Zdůvodňuje to pak slovy: „Protože nevěřím, že přijde, aby mě soudil; protože mi to nic neříká. A mohlo by mi to něco říkat, kdybych žil naprosto jinak.“⁶⁰

Současný americký filozof John Searle upozorňuje na velký paradox Wittgenstenova života. Na jedné straně cítil velkou náboženskou touhu, na straně druhé ho nelze nazvat věřícím v tradičním slova smyslu a ani on sám se jako věřící nedeklaroval. Je třeba ovšem dodat, že rozhodně nebyl ateistou a sám by se tak určitě neoznačil. Pro Wittgensteina bylo náboženství především věcí jakési shody toho, co se říká, se způsobem života. Byl přesvědčen, že člověk, který se snaží druhým sloužit, nakonec najde cestu k Bohu. V jednom z listů Drurymu například zdůrazňuje, že touha po vnitřním pokoji je čímsi náboženským a pro věřícího člověka je takový pokoj Božím darem.⁶¹

Wittgensteinova religiozita tedy v sobě zahrnuje určitou ambivalenci. Domnívám se, že rakouský filozof byl typickým hledačem své doby. Vyšel z křesťanského prostředí, byl jím silně ovlivněn a dobře znal tradiční projevy víru prostých lidí. Nepohrdal jí, zejména pokud pozitivně ovlivňovala život věřících. I on sám hledal v náboženské praxi únik ze svých úzkostí, modlil se zejména ve chvílích existenciální nouze, kdy pociťoval svou hříšnost, nebo ve smrtelném nebezpečí na frontě. Jako intelektuál se však nevyhýbal pochybnostem nad křesťanským učením a nad způsobem, jakým bylo formulováno, což lze ovšem pokládat za normální projevy kritického myšlení.

⁶⁰ Wittgenstein, L., *Rozličné poznámky*, s. 54-55.

⁶¹ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 36.

1.7. Etické hledisko Wittgensteinova díla

Když jsme se pokusili nastínit základní obrysy Wittgensteinových myšlenek týkajících se řeči o Bohu a náboženství, nelze si nakonec nepoložit otázku, zda to vše není úplně jinak. Je naše interpretace myšlenek rakouského filozofa správná? Můžeme vůbec vedle sebe klást díla, která autor sám vydal (*Traktát*), nebo aspoň k vydání připravil (*Zkoumání*), a jeho nezveřejněné osobní poznámky a zápisky?

Mnozí právem upozorňují na to, že Wittgensteinova tvrzení jsou často vágní a problematická, jeho styl strohý a aforistický. Celé jeho dílo je polymorfní a je otevřeno různým interpretacím, a tak podle toho, na co v jeho myšlení položíme důraz, můžeme ho považovat za osvíceného pozitivistu, nebo spojovací článek mezi Nietzsche a postmodernismem, za východního mystika nebo filozofa zdravého rozumu.⁶² Mnozí se hlásí k jeho odkazu a považují jej za svého iniciátora a zástupce: představitel filozofie běžného jazyka, novopozitivismu, analytické filozofie, oxfordské školy, lingvistické filozofie, strukturalizmu a další.⁶³

Není bezpředmětná ani otázka, zda neměl v jistém smyslu blíže k existencializmu než analytickému myšlení. Mnohé z jeho písemností by tomu nasvědčovalo. Wittgenstein měl možná opravdu blíže k Pascalovi než k novopozitivistům Carnapovi a Schlickovi.⁶⁴ Ostatně Pascal byl člověkem s exaktním myšlením a zájmem o přírodovědecké bádání, fyziku, matematiku či geometrii, ale zároveň ve svých *Myšlenkách* vykreslil portrét člověka s existenciální úzkostí, zranitelností a vědomím hříchu. Wittgenstein jako by byl, podobně jako Pascal, v zajetí dualizmu dvou racionalit: „logiky rozumu“ a „logiky srdce“, přičemž první kategorie patří do oblasti vědy, druhá pak vymezuje existenciální přístup k filozofii a úzký vztah k „mystickému“.⁶⁵

Ať už tomu je jakkoli, jedno můžeme říci bez jakýchkoli obav z nedorozumění: Wittgenstein byl především usilovným hledačem pravdy, byl člověkem čestným, který stále toužil po dokonalosti života, myšlenek i řeči. A právě toto poctivé hledání spolu s vědomím vlastní slabosti bylo etickým

⁶² Srov. ONDOK, J. P., *Řeč o Bohu*, s. 60.

⁶³ Srov. WUCHTERL, K. – HÜBNER, A., *Wittgenstein*, s. 108n.

⁶⁴ Srov. *tamtéž*, s. 13.

⁶⁵ Srov. *tamtéž*. Viz též ONDOK, J. P., *Řeč o Bohu*, s. 124-125.

pozadím jeho celoživotního snažení a možná je dodnes tím nejdůležitějším duchovním odkazem rakouského myslitele.

1.8. Zdroje Wittgensteinova myšlení o náboženství

Ukázali jsme, že náboženské a etické hledisko mělo v životní dráze rakouského myslitele dominantní místo. Také jsme se už několikrát dotkli některých jeho pramenů a myšlenkových zdrojů. V následující části naší studie se u nich ještě jednou zastavíme. Pokusíme se o něco systematictěji nastínit, nakolik ovlivnily způsob a směr Wittgensteinova filozofování, zejména pak jeho pojetí náboženství a etiky. Ostatně on sám jednou velmi pokorně uvedl, že vždy jen reprodukoval cizí myšlenky a neměl žádné vlastní ideje, jen „nová podobenství“.⁶⁶

Každý z nás je od dětství až do zralého věku ovlivňován myšlenkami druhých lidí a těžko bychom hledali ideje, které jsou jakousi čistou a neodvozenou formou naší reflexe nad tím, jak vnímáme svět kolem sebe. Nemusíme si o všem učinit vlastní soud, někdy jen vědomě či nevědomě přebíráme soudy druhých lidí počínaje našimi rodiči, učiteli a vychovateli, jejichž svědectví věříme i bez toho, že bychom si vše ověřovali. Proto nás tvrzení rakouského filozofa nemůže překvapit. Nyní se tedy pokusíme odkrýt některé významné prameny, ze kterých Wittgenstein čerpal, a nečiníme si nárok podat jejich úplný výčet.⁶⁷

Jako ostatně každý vzdělaný a sečtělý člověk, je i Wittgenstein ovlivněn mnoha autory, zůstává však osobitým myslitelem. Na následujících řádcích se zaměříme jen na ty myšlenkové zdroje, které se významně spolupodílely na formulaci jeho myšlenek o náboženství a etice. Jak ukážeme, často se s některými autory ideově svářel a svým pojetím se vůči nim vymezoval.

⁶⁶ Srov. BAUM, W., *Víra Ludwiga Wittgensteina*, s. 164. Baum připomíná, že se z uvedených důvodů ve své Předmluvě k *Traktátu* Wittgenstein zmiňuje, že mu pramálo záleží na konvenčním autorství práv.

⁶⁷ Např. Hallett nabízí velmi obšírný seznam autorů, které Wittgenstein znal nebo četl, a kromě toho i seznam odkazů na jeho díla, ve kterých se na tyto autory odvolává. Zmiňuje se také o tom, které spisy Wittgenstein odmítal či kritizoval. Srov. HALLETT, G., *A Companion...* s. 759-770. V závěru svého života v Cambridge četl rakouský filozof také některá díla Johna Henryho Newmana, kterého obdivoval ze jeho poctivost. Srov. DRURY, M. O'C., *Gespräche mit Wittgenstein*, s. 171.

1.8.1. Popis projevů náboženské zkušenosti

Ve svých 22 letech se Wittgenstein v Anglii seznámil s americkým pragmatismem, zejména s dnes už klasickým dílem Williama Jamese *The varieties of religious experience*, jež z pohledu psychologie zevrubně popisuje rozmanité náboženské zkušenosti.⁶⁸ O motivech, které ho vedly k četbě této Jamesovy knihy, se Wittgenstein zmínil v dopise americkému filozofu Russellovi ze dne 22. července 1912.⁶⁹

James se mimo jiné dotýká rozdílu mezi apofatickou a katafatickou teologií, když rozlišuje mezi optimisticky-aktivním (jednou zrozeným) a pesimisticky-mystickým (nově narozeným) přístupem k náboženství. Ten druhý vnímá svět jako nejednoznačnou a tajemnou skutečnost, takže je člověk veden k méně činnému, kontemplativnímu životu. Avšak často prožívá jakousi disharmonii, která je zdrojem jeho vnitřního nepokoje a mnohdy i dramatického hledání či bloudění. Americký autor k takovým typům osobnosti řadí Augustina, Jana od Kříže, Johna Bunyana nebo Lva Tolstého, s jejichž myšlením se i Wittgenstein později seznámil a nechal se jimi výrazně ovlivnit.⁷⁰

Pod vlivem četby *The Varieties* se Wittgenstein rozhodl lépe poznat autory, které James mezi hledači uvádí. Nejprve obdivoval díla Tolstého, četba stručného komentáře k evangeliu ho posilovala na frontě a přivedla ho ke studiu Bible. Brzy ovšem zjistil, že Tolstoj evangelia ve svém komentáři zkresloval a míra jeho obdivu k slavnému spisovateli tím rázem klesla. Zájem o ruskou literaturu si však rakouský filozof podržel a ke konci války se nadchl pro Dostojevského. Když se dostal do zajetí, předčítal v táboře svým spoluzajatcům v Monte Cassino z knihy *Zločin a trest*, přičemž se označoval jako Raskolnikov, který vystupuje na konci románu jako znovu narozený. Postava Aljoši v Dostojevského díle *Bratři Karamazovi* na Wittgensteina zapůsobila tak silně, že se s ní zcela identifikoval a na chvíli vážně

⁶⁸ Srov. JAMES, W., *The varieties of religious experience* (London: Longmans, Green and Co., 1907). Dílo vyšlo i česky: *Druhy náboženské zkušenosti* (Praha, 1930). Ve své práci jsem ovšem kvůli přesnosti terminologie čerpal z anglického originálu. Pokud jde o Williama Jamese, rakouský filozof znal i jeho *Principles of Psychology* (1890), pro naši studii je ovšem vliv tohoto díla méně podstatný, nebudeme se mu tedy zde věnovat. Více o Jamesově filozofii viz: HROCH, J., „K filosofickému myšlení Williama Jamese“. In *Filozofia* 63, 2/2008, s. 144-154.

⁶⁹ Wittgenstein píše, že četbě věnuje každou volnou chvíli a že má tato četba na něho dobrý vliv. Zároveň v listu vyjadřuje svou naději, že by ho tento spis mohl vést cestou životní proměny. Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 39.

⁷⁰ Srov. BAUM, W., *Víra Ludwiga Wittgensteina*, s. 165.

uvažoval o tom, že se stane knězem. Začel se i do Augustinových *Vyznání*. Fascinovala ho proměna tohoto světce, který tak dlouho neklidně bloudil, dokud v Bohu nenašel svůj vnitřní pokoj. Rakouského myslitele ovlivnily i spisy Johna Bunyana a Jana od Kříže a dá se předpokládat, že i jim vděčíme za zmínku o „mystickém“ (*das Mystische*) v *Traktátu*, jenž tehdy Wittgenstein dokončil. Už jsme se zmiňovali, že ve Wittgensteinově poslední tezi *Traktátu*, že o čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet, můžeme najít touhu překročit hranice jazyka a prozkoumat onu skrytou a tajemnou skutečnost. V „mystickém“ hledal vysvobození ze svého pocitu bezmoci, z viny a hříchu. Dobře chápal víru v Poslední soud a bál se, že by mohl být odsouzen k záhubě.⁷¹

Také pozdní Wittgensteinovy myšlenky byly ovlivněny předpoklady amerického pragmatizmu. Odvolával se přitom nejen na Jamese, ale i Peirce, když hledal oporu v tvrzení, že přesvědčení jsou pravidla pro naše jednání, a proto myšlenky, které nejsou ve shodě s praxí, jsou bezvýznamné. Jak později ukážeme, úkol teologie Wittgenstein spatřoval v popisu náboženského jednání.

I v tom je zjevný vliv autora *The Varieties*, který nehledal pro náboženství místo ve filozofii či nějakém už existujícím metafyzickém systému. Nezajímala ho ani Kantova transcendentální metoda, se kterou se později pokusili vyrovnat představitelé tzv. imanentní kritiky a transcendentální teologie. Snaží se jen popisovat typické příklady náboženské zkušenosti a analyzovat svědectví, jež o svých zkušenostech podali věřící pocházející z různých světových náboženství. Svou pozornost věnuje zejména těm, kteří v rámci svého duchovního života dosáhli velké míry dokonalosti, neboť jen díky tomu mají „nejlepší předpoklady k tomu, aby podali srozumitelnou relaci o vlastních přesvědčeních a o motivech, kterými se řídí.“⁷²

Podle Jamese nám tedy pouze analýza textů napsaných náboženskými génii může pomoci pochopit, co je náboženství.⁷³ Přitom se nezabývá teologickými

⁷¹ *Tamtéž*, s. 166. Baum upozorňuje na to, že pokud jde o pojem Boha, Wittgenstein odmítal intencionální obraz světa, aristotelskou metafyziku a s ní i scholastické pojetí, bylo mu však blízko to, jak Boha chápal existenciální filozof Søren Kierkegaard. Měl by tedy nejspíš velmi blízko k představitelům tzv. negativní teologie, podle kterých je možné o Bohu říci jen to, co Bůh není. Wittgenstein považoval všechny pojmy a obrazy Boha za pouhé podobenství. Existenciální pojetí Boha můžeme u Wittgensteina vysledovat i ve chvílích, kdy nacházel pocit bezpečí a jistotu v obrazném vyjádření, že se nachází v Boží ruce.

⁷² JAMES, W., *The Varieties...*, s. 22.

⁷³ Srov. *tamtéž*, s. 32. Hroch k tomu uvádí: „Ve své snaze o vědecký přístup k religioznímu fenoménu věnuje James – na podkladě bohatého empirického materiálu – pozornost různým

interpretacemi, ani nehledá nějaký zvláštní jazyk, ale jen zkoumá spontánní projevy a pocity zakoušené těmi, kdo o svých náboženských zkušenostech podávají svědectví ve svých spisech. Za tímto způsobem bádání stojí Jamesův předpoklad, že v pozadí každého náboženského zjevení je jistá podmíněnost daného subjektu. Odkaz na dějinnost náboženských jevů nám podle autora *The Varieties* nic neřekne o tom, jakou mají duchovní hodnotu. Když potom ve svém díle hájí náboženství, vychází z pragmatické teorie pravdy, kdy za pravdivé je považováno to, co pomáhá člověku lépe žít. Hodnota náboženství se tedy nemá poměřovat nějakým společenským zájmem, ale jen tím, jaký má přínos pro život dané věřící osoby.⁷⁴

Proto je pro Jamese náboženství jakýmsi holistickým postojem člověka k životu a ke skutečnosti. Náboženský člověk vnímá sebe jako osobu, která je vztažena k něčemu božskému a jeho duchovní zkušenosti svědčí o existenci „univerza vyššího stupně“, jež sice není bezprostředně dostupné našim smyslům, ale navzdory tomu je ve světě přítomné a vyvolává v něm vnímatelné účinky. Proto je náboženský člověk přesvědčen, že jeho cílem je harmonický svazek s tímto univerzem. Důležitým prostředkem k této harmonii je modlitba, díky níž na věřícího působí „duchovní energie a ve světě jevů jsou pak vidět patřičné účinky.“⁷⁵ Tedy jinými slovy, náboženská praxe prokazatelně mění lidský život.

Pokud si položíme otázku po příčině a povaze této „duchovní energie“, pak zjistíme, že James nikde nemluví o transcendentálním Bohu, ale spíše má na mysli jakousi nekonečnou sílu, která podobně jako člověk směřuje k dobru. Jen člověk, který je vztažen k „božskému“, může být osvobozen z područí utrpení, a jen ten, kdo se podřídí „vyšším skutečnostem“, může uniknout chaosu. Věřící člověk čerpá svoji životní energii také z vědomí, že horizont jeho bytí vykračuje mimo sebestředné zájmy tohoto světa.

náboženským a mystickým zážitkům. Ač protestant, oceňuje smysluplnost například nábožensko-mystických zážitků katolické světice Terezy z Avily. Náboženství přináší něco nového, co může být například chápáno jako dar života nebo podnět k čestnosti a hrdinství. Pokud máme náboženskou víru a jsme obdařeni schopností hlubokého náboženského prožitku, je pro nás každá životní tragédie pouze částečná a dočasná – jsme v náručí boží.“ HROCH, J., *K filosofickému myšlení Williama Jamese*, s. 149.

⁷⁴ To, že někteří světci působili na své okolí podivínsky, ještě podle Jamese nesvědčí o tom, že by snad nebyly jejich výpovědi pravdivé a jejich zkušenosti autentické. Také díky této úvaze je zjevné, že tu nejde jen o popis náboženských fenoménů, ale že zde má své místo i hledání odpovědi na otázku po pravdivosti náboženství jako takového. Když potom James analyzuje mystiku, pokládá ji za určitou cestu, jak je možné zakoušet pravdu. Srov. *The Varieties...*, s. 298nn.

⁷⁵ *Tamtéž*, s. 371.

Je to stav víry (*faith-state*), co dává člověku životní smysl; v něm se pak díky tomu mění negativní afekty v pozitivní a věřící tak směřuje k již zmíněné harmonii.⁷⁶ Tento stav ovšem není chápán jako poslední kritérium pravdivosti náboženství. James poukazuje na to, že každé pravdivé náboženství v sobě zahrnuje směřování k asketickému umrtvování, blíženecké lásce a růstu v takových ctnostech jako je trpělivost či odvaha.⁷⁷ Plodem je čistota duše, stále větší prostota a ryzost života. Zde je možné také hledat zdůvodnění náboženské víry. Její pravdivost lze posuzovat podle toho, nakolik se osvědčuje jako ideální forma lidské činnosti. O důležitosti náboženství nás podle Jamese mohou přesvědčit věřící, kterým se podaří najít smysl víry v překonání těžkostí vlastní života.

Myšlenky jednoho z nejvýznamnějších představitelů amerického pragmatizmu, ba dokonce i jeho metoda popisu náboženských projevů ovlivnily zcela zásadně způsob, jak pozdní Wittgenstein chápal víru a jak o ní pojednával ve svých výrocích a spisech. Je to patrné především v jeho pojmu „životní formy“, ke kterému se ještě vrátíme.

1.8.2. Wittgensteinovy poznámky k Frazerovi

Dalším výrazným a ve své době velmi vlivným dílem, kterým se Wittgenstein zevrubně zabýval, byla Frazerova *Zlatá ratolest*.⁷⁸ Z metodologického hlediska byl Frazer představitelem komparativního evolucionizmu. Srovnával rituály a náboženské vyznání u různých etnik. To ho vedlo k přesvědčení, že všechny tyto jevy pocházejí z jednoho zdroje – jakési kulturní jednoty celého lidstva v prvotní epoše. Kulturní vývoj, který je podle něho spojen se stále větším vývojem lidského myšlení a poznání, vede lidstvo od magie přes náboženství až k vědě. Wittgenstein

⁷⁶ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 41.

⁷⁷ Srov. JAMES, W., *opus cit.*, s. 221nn.

⁷⁸ FRAZER, J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (London: Macmillan, 1900). Kniha poprvé vyšla roku 1890 ve dvou svazcích. Později v letech 1906–1915 se ukázalo nové vydání zahrnující dvanáct svazků. Skotským autor psal přístupným slohem, takže si jeho práci oblíbila i široká laická veřejnost. U nás toto dílo vyšlo v roce 1977 v překladu Libuše Boháčkové. V porevoluční době se objevil i novější překlad Věry Heroldové-Šťovíčkové a Ericha Herolda. Srov. FRAZER, J. G., *Zlatá ratolest*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. Frazer vystudoval právo a klasické jazyky. Místo na univerzitě Cambridge dostal v roce 1879 díky své filologické rozpravě nad Platonem. Proslavil se však až prací z oblasti antropologie a etnologie, a proto pro něho byla v Cambridge zřízena katedra sociální antropologie. Nevydával se však na žádné expedice, jeho výzkumným pracovištěm byla knihovna.

se sice s Frazerovou evoluční filozofií náboženství přel a nesouhlasil s jejími předpoklady ani závěry, ale zároveň mu právě ona výrazně pomohla při analýze slova „věřit“ v běžném jazyce a při formulaci vlastních myšlenek na téma náboženství. Zachovaly se nám dvě Wittgensteinovy sbírky komentářů k této Frazerově knize.⁷⁹

Rozlišení mezi vírou a náboženstvím, které se poněkud stírá ve Wittgensteinově komentáři,⁸⁰ je pro Frazera zásadní. O náboženství můžeme podle jeho názoru mluvit tam, kde se člověk snaží zjednat si náklonnost vyšších sil, těch sil, které ve shodě s jeho vyznáním řídí běh přírody a jeho života. Oproti tomu hlavní charakteristikou magie je to, že člověk chybně užívá jednu ze dvou základních zákonitostí myšlení; a sice buď mezi sebou propojí ideje na základě toho, že jsou podobné, anebo je propojí vzhledem k tomu, že vedle sebe vystupují v čase či prostoru. Magie ani náboženství však podle Frazera nejsou ničím jiným než výplodem lidské mysli, jež se snaží věcem porozumět.

Ve zmíněné knize se Frazer snaží poukázat na analogii mezi různými mýty, obyčeji a s nimi spojenými náboženskými přesvědčeními. Má za to, že existuje jednota mezi lidmi různých kontinentů nezávisle na jejich rozmanitosti a na odlišnosti jejich společensko-kulturního kontextu. Podle něho zvyky, vyznání a mýty tvoří větší celky, které se utvořily v dřívějších etapách rozvoje lidské kultury a v nejnepřímější podobě se dosud zachovaly u některých primitivních kmenů, byť jejich relikty je možné rozeznat také mezi různými anachronismy v civilizované společnosti.⁸¹

Frazer odmítá možnost, že by magické obyčeje nebo náboženské rituály mohly mít jakékoli racionální pozadí, protože se podle něho opírají o pseudo-vědecké teorie. Jeho cílem je na tyto primitivní a mylné postoje ukázat a vyvodit z toho tvrzení o nepravdivosti magie a náboženství. Wittgenstein je naopak přesvědčen, že se nemáme ptát na to, jak je možné, že nějaké etnikum například věří, že vše pochází z hada, ale máme se ptát, *jak* v to věří.⁸² Je zřejmé, že rakouský filozof zaujímá takový postoj i pod vlivem Jamesovy knihy *The Varieties*. Na následujících řádcích se pokusíme tuto Wittgensteinovu koncepci lépe osvětlit.

⁷⁹ WITTGENSTEIN, L., „Bemerkungen über Frazers »Golden Bough«“. In: SCHULTE, J., »Vortrag über Ethik« und andere kleine Schriften, Frankfurt am M., 1984, s. 29-47.

⁸⁰ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 44.

⁸¹ Srov. *tamtéž*, s. 45.

⁸² Srov. SCHULTE, J., *Wittgenstein über Glauben und Aberglauben*, s. 146.

V diskuzi s Drurym nad četbou *Zlaté ratolesti* rakouský myslitel jednou podotkl, že je třeba se podívat na způsob života v širším kontextu. Někteří příslušníci etnik, jež praktikovali určité podivné rituály, měli podle Wittgensteina zároveň velké technické dovednosti. Dokázali vytápět obydlí, obrábět kovy, byli skvělými staviteli nebo zručnými zemědělci. Kdyby ve všech oblastech ignorovali kauzální souvislosti, nemohli by přežít. Podle rakouského filozofa je tedy troufalé odsoudit jejich náboženské rituály s tím, že stojí na pseudovědeckých omylech.⁸³ K tomuto tématu se vrací i ve svých kritických poznámkách.

Wittgenstein klade řečnickou otázku, zda se sv. Augustin mylí, když „na každé straně svých *Vyznání* vzývá Boha.“⁸⁴ Někdy se podle jeho slov sice stává, že nějaký člověk odloží určitý zvyk, protože mezitím rozpoznal omyl, o který se ten obyčej opíral. To ovšem podle rakouského myslitele platí pouze pro situace, kdy je možné prostě jen upozornit toho člověka na určitou chybu, ale neplatí to pro náboženské zvyky, čili nelze tvrdit, že v tomto případě jde o omyl. Ten by mohl nastoupit až tehdy, kdybychom nějaké náboženství začali interpretovat vědecky.⁸⁵

Wittgenstein je tedy zjevně veden úsilím uznat důležitost náboženské praxe. Nesouhlasí s příliš laciným a paušálním odmítnutím všech duchovních projevů. Klade si stále otázku, jak lidé věří, a konstatuje, že víra je vždy součástí určitého pohledu na svět. Nejde podle něho o nějaká empirická tvrzení, která by mohla být označena za pravdivá či mylná poté, co bychom se odvolali k faktům. Základ víry je třeba hledat spíše v lidském životě a v konkrétních osobních zkušenostech.⁸⁶ Naopak nesmyslné by bylo se snažit popsat víru bez tohoto jejího přirozeného kontextu.

Zde se opět dotýkáme hlavního tématu naší studie. Podle Wittgensteina totiž za náboženskými projevy nejsou mylná přesvědčení, ale potřeba něco vyjadřovat. Proto je zcela příhodné tvrzení, že tyto zvyky jsou určitou formou jazyka a života. Rakouský filozof v tomto kontextu přirovnává úkon náboženského kultu k projevům úcty v běžném životě, kdy například někdo políbí obrázek té, kterou miluje. Dodává k tomu poněkud ironicky: „Přirozeně to nevyplývá z víry v nějaké

⁸³ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 47. Viz také PHILLIPS, D. Z., *Wittgenstein and Religion*, s. 106nn.

⁸⁴ *Bemerkungen über Frazer's...*, s. 29.

⁸⁵ Srov. *tamtéž*, s. 32.

⁸⁶ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 48.

působení na objekt, který obrázek představuje.⁸⁷ Drury v tomto kontextu upozorňuje na analogii mezi užíváním řeči a náboženskými úkony. Když například v kostele snímáme klobouk, neznamená to, že bychom například věřili, že nosit klobouk v kostele je nebezpečné. My tím ovšem chceme něco vyjádřit, a v tomto smyslu je tedy náboženský úkon jakýmsi napodobením jazykové funkce.⁸⁸ Znamená to ovšem také, že podobné projevy můžeme v jiném kontextu chápat jinak.

Nacházíme zde směr uvažování typický pro pozdního Wittgensteina, autora *Zkoumání*. Tak jako smysl věty je tvořen komunikačním rámcem nazvaným jazyková hra (*Sprachspiel*) a tento jazyk je vždy jazykem nějakého společenství, které sdílí určitou životní formu (*Lebensform*), můžeme analogicky hledat smysl nějakého jednotlivého náboženského úkonu v rámci jisté struktury zvyků, které mají svá pravidla a jsou výsledkem shody příslušníků dané komunity sdílející stejný způsob života.

Podle rakouského myslitele je třeba si uvědomit, že naše kultura není prostá magických věr a jednání. Jako příklad uvádí anekdotu, podle které Schubertův bratr po smrti skladatele rozřezal jeho partitury na malé kousky a rozdal je jeho milovaným žákům. Wittgenstein je přesvědčen, že vyjádřením úcty k zemřelému by mohlo být i to, kdyby partitury spálil.⁸⁹ Magické rituály nějakého primitivního kmene a jeho úcta k zemřelému jsou analogickými úkony. Kdyby se někdo pokusil vysvětlit zmíněné jednání Schubertova bratra a poukazoval při tom například na to, že tento pozůstalý zřejmě neznal výsledky lékařských výzkumů ohledně lidské smrti, byl by na omylu, protože jeho explikace by nebyla adekvátní k povaze objasňovaného fenoménu.⁹⁰

Základní rozdíl mezi magií a vědou vidí Wittgenstein v tom, že jen ve vědě je možné mluvit o pokroku, naopak v magii bychom nějaké rozvojové tendence hledali marně.⁹¹ Tím ovšem rakouský myslitel podkopává samé základy Frazerova

⁸⁷ *Bemerkungen über Frazers...*, s. 32.

⁸⁸ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 48.

⁸⁹ Srov. *Bemerkungen über Frazers...*, s. 34.

⁹⁰ Wittgenstein odmítá názor, že jednání primitivního člověka je důsledkem absence našeho vědeckého pohledu na skutečnost nebo jeho ignorance, pokud jde o naši explikaci jevů, jimiž je obklopen. U základů takového postoje je mylný předpoklad, že jednání onoho člověka vyplývá z nějaké zvláštní nutnosti, kterou můžeme odhalit jen z našeho vědeckého úhlu pohledu. Ale to je podle rakouského filozofa zjevný předsudek. Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 49. Viz též SCHULTE, J., *Wittgenstein über Glauben und Aberglauben*, s. 144.

⁹¹ Srov. *Bemerkungen über Frazers...*, s. 40.

evolucionizmu, neboť ten stojí právě na předpokladu, že lidstvo prochází kulturním vývojem, který ho vede od magie k náboženství a od náboženství k vědě. Takový vývoj by ale nebyl v principu možný, pokud by první etapa nevykazovala žádné znaky pokroku. Wittgenstein poukazuje na to, že i další Frazerův předpoklad je mylný; totiž předpoklad, že za magickými či náboženskými projevy stojí pseudovědecké teorie. Podle rakouského myslitele se ale žádný náboženský symbol neopírá o nějaké přesvědčení. Náboženské symboly nás odkazují na určitou životní formu a s ní spojené představy, které je sice možné popsat, ale ne vysvětlit. Tím méně pak pomocí našeho vědeckého pohledu na svět, neboť tím bychom upadli do omylu slučování různých diskurzů, vystavovali bychom se zásadním nedorozuměním a nesmyslnému kladení otázek.

Wittgenstein je přesvědčen o tom, že pokud by se určitý současný náboženský obřad opíral o nějaký mytický či legendární odkaz, pak ten, kdo by se ho účastnil, by byl schopen zachovat smysl tohoto rituálu, i kdyby vědci dokázali, že zmíněný odkaz není historicky věrohodný. Smysl takového odkazu je často zcela nezávislý na tom, zda je historicky autentický.⁹² Jak se zdá, Wittgenstein je tedy přesvědčen, že jazyk a rituální úkony nelze od sebe oddělit a že mytologie nebo náboženské rituály jsou ve zcela jiném vztahu k lidskému jednání než vědecké teorie.⁹³ Řečeno slovy autora *Zkoumání*, jde o různé jazykové hry odkazující na různé životní formy.

Rituální úkony jsou tedy životními formami, ve kterých se děje něco, co není dostupné vědeckému výzkumu, a nelze to proto pomocí tohoto jazyka vysvětlit. Podle Wittgensteina je tedy nesprávná domněnka, že tyto úkony jsou chybné například na základě neznalosti zákonitostí fyziky, biologie, astronomie či jiné vědy, neboť k rituálním úkonům nepatří tvrzení o jejich pravdivosti nebo nepravdivosti ve vědeckém slova smyslu.⁹⁴ Tak jako v rámci běžné řeči musíme hledat význam slova pomocí jeho užití v jazyce, význam takových výrazů jako je například „majestát smrti“ nelze hledat v nějaké duchovní velikosti, ale jen v náboženském kontextu, v němž je tento výraz užíván.

⁹² Také v naší běžné řeči se podle rakouského myslitele zachovaly různé formy náboženského jazyka a formy náboženského života, ba dokonce nejrůznější odstíny smyslu: „V našem jazyce je uložena celá mytologie.“ *Tamtéž*, s. 38.

⁹³ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 51.

⁹⁴ Srov. *Bemerkungen über Frazers...*, s. 35.

Největší Frazerovou metodickou chybou bylo dle rakouského filozofa to, že svými explikacemi vystupoval mimo svůj popisný rámec. Tady již probleskuje Wittgensteinova pozdní filozofie, ve které se její autor zřekl ambice cokoli vysvětlovat a usiloval jen o popis běžné řeči.⁹⁵ K metodě tzv. „přehledného popisu“ (*übersichtliche Darstellung*) se ještě vrátíme později, především v analytické části naší práce, ve které se pokusíme lépe nastínit Wittgensteinovy pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform* v širším kontextu jeho pozdní filozofie. Nyní se ještě zastavme u posledních dvou autorů, které Wittgenstein dobře znal a kteří ho významně ovlivnili: Sigmunda Freuda a Johanna Wolfganga Goetheho.

1.8.3. Wittgensteinovy komentáře k Freudovi

Wittgenstein dobře znal také spisy Sigmunda Freuda a oceňoval jejich čtivost. Nicméně se s ním v mnohém rozcházel, zejména v posouzení významu náboženství. Už jen proto, že Freud byl velmi ovlivněn Frazerem a ve svých spisech z jeho závěrů vycházel. Zakladatel psychoanalýzy chápal náboženství jako infantilní iluzi, jako neurotický boj s utrpením a úzkostí, jako snahu uniknout z pocitu bezradnosti, nebo jako touhu najít nějakého ochránce mimo viditelný svět. Není však naší ambicí vyložit zde dopodrobna Freudovu kritiku náboženství; to by přesáhlo rámec této práce. Omezíme se proto jen na stěžejní myšlenky, které nacházíme ve Wittgensteinových komentářích k Freudovi, a to zejména na ty, které pokládáme za stěžejní pro téma naší práce.

Během svého prvního pobytu v Cambridge považoval Wittgenstein studium psychologie za ztrátu času, ale v roce 1919 se začal se zaujetím do Freudových prací a dokonce o něm prohlásil, že je tu konečně „někdo, kdo má co říct.“⁹⁶ Dokonce někdy sám sebe nazýval Freudovým žákem a následovníkem. Ostatně to, že chápal svou pozdní filozofii jako terapii, bylo zjevnou odvolávkou k tomuto vlivnému hlasateli psychoanalýzy. Obdivoval ho v mnoha otázkách, i když se s ním zároveň v mnoha jiných neshodoval. Jak už jsme se zmínili, rozcházel se s ním například právě v názoru na náboženství. Odmítal Freudovo přesvědčení, že

⁹⁵ Snad nejpregnantněji tento svůj nárok vysvětluje v jedné ze svých poznámek slovy: „Popisuji jen jazyk, a nic nevysvětluji.“ WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Grammatik*, s. 66, § 30.

⁹⁶ WITTGENSTEIN, L., *Gespräche über Freud*, s. 73.

náboženství je klam a patologický stav myslí, že náboženská vyznání a duchovní praxe jsou projevem neurózy a že věřící, který věrně praktikuje víru, se chová stejně jako osoba trpící obsesí, jež stále opakuje své nesmyslné jednání.⁹⁷ Wittgenstein se nedomníval, že by náboženství bylo jen příznakem duševní choroby. Podobné pokusy o tzv. vědecké vysvětlení nepotřeboval.

Blízký přítel rakouského filozofa Drury si klade otázku, co je tím nutným kritériem, abychom byli s to odlišit nemoc od náboženské zkušenosti. Představuje při té příležitosti čtyři různé osoby, které byly přivezeny do nemocnice, kde pracoval jako psychiatr. Jedním z nich byl jistý kněz, který náhle upadl do hluboké deprese. Dostavily se i somatické projevy, především úbytek váhy, bolesti žaludku a poruchy spánku. Každodenní slavení bohoslužby a recitace breviáře se pro něho najednou staly nepřekonatelnou překážkou. Při rozhovoru s Drurym vyjádřil přesvědčení, že jeho problémy jsou duchovní povahy a že mu žádný lékař nemůže pomoci. Drury mu navrhl, že se v léčbě nejprve budou soustředit na somatické projevy (bolesti žaludku a poruchy spánku) a že duchovní sféru zatím ponechají stranou. Během terapie polevily brzy bolesti žaludku, pacient mohl brát méně léků na nespavost a po týdnu se kupodivu vrátil i k slavení mše.⁹⁸

Drury pak popisuje jiné situace, kdy člověk prožívá zmatek, velký smutek, frustraci, ba dokonce touží i zemřít, byť mu z hlediska lidského zdraví nic nechybí. Tyto stavy temné noci duše vidí Drury jako nutné pro růst v duchovní zralosti a dodává: „Posílá nám je Bůh a je třeba je ochotně a trpělivě přijmout.“⁹⁹ Zmíněné stavy proto chápe jako nutný důsledek toho, že duše již prošla počátečním stadiem útěchy a je vedena dál přes zkušenost utrpení.

Jak ale odlišit duchovní stav od duševní choroby, ptá se Wittgensteinův přítel. Pro něho jako psychiatra mělo toto téma důležitý etický podtext. Zajímala ho odpověď na otázku, nakolik je z morálního hlediska správné zcela ignorovat duchovní sféru člověka a mechanicky aplikovat jen lékařské metody terapie, například nasadit určitou medikaci. Na konci této kapitoly pak Drury vyjadřuje svoji domněnku, že Freud by v podobné situaci zřejmě neviděl žádný problém a odpověděl by, že není možné najít rozdíl mezi psychopatologickým a duchovním

⁹⁷ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 75.

⁹⁸ Drury poté konstatuje, že šlo zjevně o běžný případ duševní nemoci, kterou lze léčit běžnými prostředky a ptá se, zda je vůbec zapotřebí tento případ spiritualizovat a klást si nějaké etické otázky. Srov. DRURY, M. O'C., *The Danger of Words*, s. 118.

⁹⁹ *Tamtéž*, s. 120.

stavem člověka, protože takový rozdíl pro něho neexistuje. Druryho však takový postoj neuspokojuje a vyčítá Freudovi redukcionismus, s kterým ve svých spisech zcela pomíjí etický a duchovní aspekt.¹⁰⁰ Svě úvahy Drury uzavírá slovy, která by podle Bremera¹⁰¹ jistě jeho dobrý přítel Wittgenstein podepsal: Každá duševní choroba se může stát náboženskou zkušeností pro toho, kdo onemocní, i pro ty, kdo onoho nemocného mají rádi. A naopak náboženská praxe, která je upřímná a hluboká, se může stát poblouzněním pro ty, kteří důvěřují jen sami sobě a jinými pohrdají.

Ale vraťme se k Wittgensteinově kritice. Zásadní námitkou rakouského filozofa proti Freudovým hypotézám bylo to, že místo vysvětlení nabízí pseudo-vysvětlení. Wittgenstein například ironicky komentuje výklad, podle kterého klobouk na hlavě symbolizuje *falus*, zatímco dřevěné věci jsou symbolem žen. Historické vysvětlení, kterým svou interpretaci Freud podpírá, pokládá rakouský myslitel za absurdní a zbytečné.¹⁰²

Snad nejvíce Wittgensteina rozladily Freudovy výklady snů v knize *Die Traumdeutung*. Podotýká, že sám by mohl pomocí volných asociací dojít k podobným interpretacím, ke kterým potřebuje autor knihy své analýzy: „Pomocí podobných asociací by bylo možné odhalit různé věci o sobě, ale to ještě nevysvětluje, jak k tomu snu došlo.“¹⁰³ Wittgenstein je přímo znechucen tím, když Freud vykládá za pomoci těch nejhrubějších sexuálních obsahů sen nějaké pacientky, které se zdálo o tom, jak schází z jakéhosi kopce, prohlíží si květiny a křoviny kolem sebe, ulomí si větvičku atd. Rakouský filozof později vyjadřuje přesvědčení, že svou interpretací se Freud nejen dopustil velké chyby, ale že dokonce svým pseudo-vysvětlením svou pacientku obelhal.¹⁰⁴

S Wittgensteinem není těžké v této věci souhlasit. Ostatně nás může jediné udivovat, že Freud čtenářům své domněnky předkládá s dech beroucí sebejistotou a jako nesporný fakt. Rakouský myslitel nebere tyto ideje natolik vážně, že by se sám v rámci své „terapeutické role filozofie“ odvolával na empirickou teorii

¹⁰⁰ Bremer poukazuje na to, že Freud měl velmi silně vyvinutý pocit odpovědnosti a že i proto zřejmě chápal náboženství jako nemoc, která zcela opomíjí důležitý aspekt lidského života, kterým je smysl pro povinnost a pocit odpovědnosti. Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 77.

¹⁰¹ Srov. *tamtéž*, s. 80.

¹⁰² Srov. *Gespräche über Freud*, s. 76.

¹⁰³ *Tamtéž*, s. 85.

¹⁰⁴ Srov. *Vorlesungen über Ästhetik*, s. 49-50.

fungování lidské psychiky. Dokonce psychoanalýzu pokládá za jistý druh mytologie.¹⁰⁵

1.8.4. Goetheho vliv na Wittgensteinovu metodu

Při výčtu nejdůležitějších zdrojů, které zásadně ovlivnily směr Wittgensteinova myšlení a formulaci základních pojmů jeho pozdní filozofie, nesmíme zapomenout na všestranného německého literáta a myslitele Johanna Wolfganga von Goetheho. Rakouský filozof jako člověk s velkým kulturním rozhledem znal jeho stěžejní dramatická díla (*Fausta* či *Ifigenii na Tauridě*), stejně tak jako jeho básnickou tvorbu (např. idylu *Heřman a Dorotea*). Byl uhranut nejen nadčasovou literární hodnotou těchto děl, ale fascinoval jej především jejich *ethos*, a snad i proto považoval Goetheho za svůj velký vzor.¹⁰⁶

Inspirace proslulým německým autorem se projevuje především v jeho *Poznámkách o barvách* (*Bemerkungen über die Farben*),¹⁰⁷ jednom z posledních Wittgensteinových textů, který je jedinečný i jako „případová studie“ zabývající se jedním konkrétním předmětem. Goethe ve svém spise pojednávajícím o barvách (*Zur Farbenlehre*) nabízí vlastní popis lidského vnímání barev a polemizuje přitom s Isaacem Newtonem. Goetheho postřehy a přesnost pozorování jsou sice obdivuhodné, ale výsledky jeho bádání a jejich interpretaci nelze přesto považovat za seriózní vědeckou teorii.

Wittgenstein se ovšem pramálo zajímá o nějaké vědecké vysvětlení toho, co je to barva. Ve svých *Poznámkách o barvách* se proto zaměřuje spíše na „psychologický“ výklad, který Goethe nabízí. Především však v souladu s hlavními předpoklady své pozdní filozofie popisuje, jak lidé v běžné řeči o barvách mluví a jaké jazykové hry při tom užívají. Tedy nezaměřuje se na podstatu barev, ale popisuje logiku řeči o barvách.

¹⁰⁵ I proto se zřejmě rakouský myslitel obával toho, že se psychoanalytická metoda stává příliš módní záležitostí. Srov. *tamtéž*, s. 75.

¹⁰⁶ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 36-37.

¹⁰⁷ WITTGENSTEIN, L., *Poznámky o barvách*, Praha, 2010; Překlad a úvodní studie Ondřej Beran.

Pro nás je však v tuto chvíli podstatnější filozofická metoda „přehledného popisu“ (*übersichtliche Darstellung*)¹⁰⁸, kterou zjevně Wittgenstein formuloval i pod vlivem Goetheho komparativní morfologie. Německý spisovatel se ve svém spisu *Zur Morphologie* pokouší odvodit všechny části organismu a jejich uspořádání od jakési pra-původní formy (rozmanitost se podle něho vyvinula z jisté prvotní jednoty). Goethe k tomuto poznatku dochází pozorováním příbuznosti rostlin a srovnáváním jednotlivých orgánů u různých druhů se snaží dojít k obecným zákonitostem, které nachází v pravzoru (*Urbild*) rostliny.¹⁰⁹

Komparativní morfologie, která se později rozšířila z botaniky do ostatních přírodních a dokonce i humanitních věd, se dnes uplatňuje například i v sociologii, psychologii nebo religionistice. Srovnávací metoda, která se v morfologii aplikuje, stojí především na popisu a sestavení, které umožňují vystopovat mezi zkoumanými předměty či fenomény určité obecné zákonitosti a pravidla. Tento způsob bádání je tedy založen na jakési řízené expozici, kdy jsou vedle sebe sestaveny předměty či jevy, které je třeba objasnit. Goethe je přesvědčen, že v člověku je jakýsi instinkt (*Trieb*) a touha (*Verlangen*), které ho ponoukají k tomu, aby hledal porozumění vnitřních zákonitostí na základě pozorování (*Anschauung*) vzájemných vztahů mezi vnějšími viditelnými částmi.¹¹⁰

Tento metodický přístup je patrný i v pozdějším Wittgensteinově přesvědčení, že filozofické problémy nelze řešit představením nové zkušenosti, hledáním nějaké vědecké hypotézy či teorie, ba dokonce ani snahou nalézt jakékoli vysvětlení, ale prostě jen „přehledným sestavením toho, co je dávno známé“.¹¹¹ Aby bylo možné vidět zkoumané předměty v jejich úplnosti, je třeba při jejich pozorování sestavit jednotlivé části či jevy do jedolitého tvaru (*Gestalt*) a na základě vztahů mezi nimi je pak teprve možné pochopit určité vnitřní zákonitosti. Naše reflexe je přitom zaměřena na podobnosti mezi jednotlivými prvky či fenomény, které učiníme zjevnými ve zmiňovaném „přehledném popisu“.

¹⁰⁸ *Zkoumání*, § 109.

¹⁰⁹ Do dějin morfologie rostlin se Goethe zapsal zejména zavedením pojmu „metamorfóza“. Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 37-38. V eseji *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären* zveřejněném v roce 1790 jako první popsal homologickou přírodu listových orgánů u rostlin a jejich transformaci.

¹¹⁰ Srov. GOETHE, J. W., *Zur Morphologie*, s. 55.

¹¹¹ *Zkoumání*, § 109.

1.9. Shrnutí

V první části této práce jsem na konkrétních příkladech z Wittgensteinova života ukázal, nakolik byla náboženská témata pro rakouského myslitele zásadní. Pojednal jsem i o nejdůležitějších ideových zdrojích, které mu pomohly formulovat svou pozdní filozofii. Než budu podrobněji analyzovat pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform*, pokusím se shrnout nejdůležitější poznatky dosavadních úvah. Na ty bych rád navázal zejména v poslední části této studie.

Jakkoli je mezi filozofií raného a pozdního Wittgensteina patrný velký myšlenkový a metodologický posun, je až zarážející, jak důležité pro něho vždy bylo etické zacílení jeho díla. I náboženské otázky zřejmě vždy byly ve středu jeho zájmu především proto, že věřil v jejich sílu měnit člověka k lepšímu. Toto Wittgensteinovo pojetí religiozity (ale i filozofování) bylo ovlivněno americkým pragmatizmem, především myšlením Williama Jamese a jeho popisem náboženských projevů v díle *The Varieties of Religious Experience*. Zájem o spisy mystiků přiblížil rakouského filozofa apofatické teologii, četba Kierkegaarda se zase odrazila v existenciálním důrazu jeho pojetí víry.

Wittgenstein se vymezoval proti „pseudovědeckým“ teoriím Frazerova komparativního evolucionizmu a nesouhlasil ani s Freudovou psychoanalytickou kritikou náboženství. Oba autoři ho však inspirovali k tomu, že odhodlaně odmítnul scientizmus a začal přísně rozlišovat vědecký a náboženský diskurz. Vedlo to až k zavedení pojmu „jazykových her“. K problému scientizmu a rozlišení náboženského a vědeckého diskurzu se znovu vrátím v úvodu třetí části této práce, protože toto téma pokládám za důležité pro pochopení, nakolik je možné pojmut teologii jako gramatiku.

Zejména studium Jamesova díla *The Varieties* a Goetheho morfologie vedlo Wittgensteina ke zcela novému metodologickému přístupu, který ve *Zkoumáních* nazval „přehledným popisem“. Kromě toho Goethe svým hledáním pravzoru při srovnávání různých forem v přírodě zřejmě ovlivnil Wittgensteinovo vnímání řeči.

Za rozmanitostí různých jazykových her rakouský filozof hledá jednu „životní formu“ (*Lebensform*), která je výrazem shody mluvčích.

V druhé části své práce se zastavím u otázky, proč rakouský filozof nakonec odmítl obrazovou teorii jazyka a začal zkoumat použití běžné řeči. Při rozboru základních Wittgensteinových pojmů *Sprachspiel* a *Lebensform* se pokusím ukázat i to, jak důležitou roli v této koncepci hrají pravidla.

2. Pojmy Sprachspiel a Lebensform

Jak už jsme se zmínili v úvodu této práce, v druhé analytické části se zaměříme na pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform* v kontextu Wittgensteinovy pozdní filozofie, tedy především v rámci jeho stěžejního díla *Zkoumání*. Velkou pozornost si zaslouží otázka, nakolik se jazykové hry řídí podle pravidel, byť jen implicitních a vágních, a zda a v jakém smyslu jsou výrazem určité životní formy.

Dříve než se pustíme do explikace základních pojmů, je třeba ještě dodat pár slov k obtížím interpretace Wittgensteinova díla. Rakouský myslitel za sebou zanechal jen jedno ucelené dílo, které bylo za jeho života vydáno, a tím je už zmiňovaný *Traktát*. Neustále si však zapisoval své myšlenky, postřehy, glosy a poznámky. Dochovala se nám také poměrně rozsáhlá korespondence s přáteli a několik deníků. Celá pozůstalost (*Nachlass*) obsahuje na 18 tisíc stran včetně rukopisů, strojopisů a diktátů zaznamenaných kolegy či studenty. Autor sám některé materiály zničil, zejména některé deníky. To, co se nám dochovalo, je možné roztrždit do dvou období: 1913-1918 a 1929-1951.¹¹² Práci redaktorů, kteří se snaží tento myšlenkový odkaz zpřístupnit veřejnosti, komplikuje způsob, jakým rakouský myslitel pracoval. Psal obvykle jen formou krátkých poznámek, a jak se sám přiznává v předmluvě *Zkoumání*, po nezdařených pokusech se zcela vzal ambice spojit tyto poznámky v souvislejší text.

Své myšlenky si Wittgenstein obvykle nejdříve psal do zápisníků, než je přepsal na stroji a začal dále přepracovávat, vybrušovat jejich znění a třídil je. Některé také zcela vyřadil nebo zásadně pozměnil. Poznámky pak většinou znovu přepisoval a také je očísloval, jistě i pro svou lepší orientaci. Dalo by se říct, že takto v podstatě připravil *Zkoumání* k vydání, byť tento opus opustil tiskárnu až po autorově smrti. Není naší ambicí rekonstruovat posloupnost jednotlivých poznámek, které se nám dochovaly, a zkoumat souvislosti mezi nimi. V naší analýze se budeme opírat především o text *Zkoumání* a jen výjimečně budeme čerpat z jiných

¹¹² Srov. PICHLER, A., *Untersuchungen zu Wittgensteins Nachlass*, s. 144.

pramenů. Především tam, kde bude třeba pro nejasnost či nejednoznačnost některých výroků hledat oporu jinde a předcházet tak možným nedorozuměním.

Nezřídkou se ovšem budeme muset popasovat s charakteristickým autorovým stylem, který spíše než souvislý text připomíná sbírku aforismů. Jednotlivé odstavce obsahují krátké postřehy, které na sebe navazují a jsou psány poměrně střízlivým, byť literárním jazykem. Komplikace však přináší dialogický charakter některých pasáží, protože není vždy zřejmé, která část rozpravy vyjadřuje Wittgensteinovy názory a která obsahuje „jen“ sofistickované námitky fiktivního oponenta. Pro rozlišení rolí rakouský myslitel často používal pomlčky nebo uvozovky, nebylo to však pro něho pravidlo natolik přísné, že by se jím nechal omezovat.¹¹³ Potíže s interpretací může způsobit i to, že rád používal četné metafory nebo ironický nadhled.

2.1. Od ideálního jazyka k filozofii jako terapii

Již v předchozí části jsme se zamýšleli nad rozdílem mezi ranou a pozdní Wittgensteinovou filozofií. Sám rakouský autor se k této zásadní změně svého myšlenkového směřování vrací ve velké části svých *Zkoumání* a snaží se tak vyrovnat se svým někdejší pokusem vybudovat ideální jazyk, jenž by beze zbytku zobrazil svět faktů. Lidská řeč sice zůstává ve středu jeho zájmu nadále, metoda se však zásadně mění. Místo konstrukce ideálního jazyka se rakouský filozof zajímá o analýzu běžného jazyka. Po napsání *Traktátu* totiž pochopil, že obrazová teorie není s to vyřešit řadu sporných otázek.

Problém podle Wittgensteina rodí samo úsilí o vytvoření ideálního jazyka, konstruovaného s takovou pevností, že „chybí vzduch k životu“.¹¹⁴ V řeči předpokládáme dokonalý řád mezi pojmy věta, slova, úsudek, pravda, zkušenost apod., takže když je používáme, můžeme se mylně domnívat, že se tím dotýkáme samé podstaty jazyka. Tak nás naše řeč svádí na scestí, protože máme sklon připisovat věcem to, „co je ve způsobu znázornění“ (*Darstellungsweise*).¹¹⁵ Scestím má rakouský myslitel na mysli chybné užívání jazyka, které vyvolává vznik

¹¹³ Srov. SAVIGNY, E., *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*, s. 156.

¹¹⁴ *Zkoumání*, § 103.

¹¹⁵ *Tamtéž*, § 104. Srov. *tamtéž*, § 97.

filozofických problémů. V *Traktátu* měl způsob znázornění a skutečnost stejnou logickou formu. Tento přísný řád je omylem zejména proto, že je řádem logickým; ovšem tato logika ztrácí podle všeho svoji sílu a její přísnost se rozplývá. „Filozofie logiky nehovoří o větech a slovech v žádném jiném smyslu, než jako to děláme v obyčejném životě“.¹¹⁶

Wittgenstein tak definitivně opouští předpoklady strukturálního izomorfismu, ve kterém je primárním úkolem jazyka popsat fakty, a řeč chápe jako složitý propletenec různých úloh a vlastností. Proto jazyk přirovnává ke starobylému městu,¹¹⁷ které tvoří spleť ulic, náměstí, prastarých budov i novostaveb, předměstí a čtvrtí. Jsou tu části nové i staré, ulice užívané často či zřídka (novotvary či archaismy). Všechno zde má své místo, uniformní domy, pravidelné ulice, ale i nové přístavby. Někdy je třeba zbořit něco, co se už neužívá, a něco nového zase vybudovat.

Rakouský autor se tak soustředí na popis rozmanitých případů, jak funguje běžný jazyk. Tázání po podstatě jazyka tu už nemá smysl, ba dokonce by bylo výsledkem špatného užití řeči. Přehlízíme tak to, co je zásadní, a místo toho přijímáme chybný předpoklad, že existuje něco daného nezávisle na každé následující zkušenosti.¹¹⁸ Podle Wittgensteina je proto třeba opustit představu, že existují nějaké „nadpojmy“, a vrátit slova zpět do jejich „všednodenního užívání“ (*alltägliche Verwendung*).¹¹⁹ Ideální jazyk tedy v tomto pojetí nahradila „řeč všedního života“ (*Sprache des Alltags*). Tou je třeba mluvit, protože se jí nelze vyhnout,¹²⁰ a tak ji nezbytně potřebujeme i ke konstrukci nějakého jiného, „dokonalého“ jazyka. Proto jen díky této řeči, a pouze v ní, bychom mohli vyjádřit to, co by bylo pro její fungování relevantní.

Problémy tedy podle Wittgensteina vznikají, když si „řeč dopřává prázdniny“,¹²¹ když běží naprázdno, a my nerozumíme správně způsobu, jak ji používáme. Jazyk nás tak svádí k mylným předpokladům. „Terapeutický“ úkol filozofie tedy podle rakouského myslitele nemůže být ničím jiným, než bojem proti

¹¹⁶ *Tamtéž*, § 108.

¹¹⁷ Srov. *tamtéž*, § 18.

¹¹⁸ Srov. PEARS, D., *Ludwig Wittgenstein*, s. 104. Srov. *Zkoumání*, § 97.

¹¹⁹ Srov. *tamtéž*, § 116.

¹²⁰ „Jestliže hovořím o řeči (slovu, větě atd.), musím hovořit řečí všedního života.“ *Tamtéž*, § 120.

¹²¹ *Tamtéž*, § 38.

„zakletí, v němž náš rozum drží prostředky naší řeči“. ¹²² Filozof tak „vyšetřuje“ nějakou otázku, jako nemoc, kterou je třeba postupně, pomalu a důkladně „léčit“. ¹²³ Například něco, co dosud vypadalo jako bytelná stavba, se ukáže být vzdušným zámkem. Přitom podle autora *Zkoumání* nesmí filozof porušovat způsoby užití jazyka, ale měl by je jen popisovat. Nesmí podlehnout nějakému teoretickému uvažování, ale jen se dívat. Právě k tomu slouží již zmiňovaná metoda „přehledného popisu“ (*übersichtliche Darstellung*). ¹²⁴

2.2. Vztah jazyka a skutečnosti

Otázka vztahu mezi jazykem a skutečností zaměstnávala Wittgensteina po celý život. Jak jsme ukázali, *Traktát* staví na předpokladu, že ho lze vyjádřit prostou relací mezi jménem (*Name*) a pojmenovaným (*Gegenstand*). Velmi obšírně se rakouský myslitel zabývá problémem ostenze v první části svých *Zkoumání*, ¹²⁵ kde se ve střetu mezi ideálním a přirozeným jazykem přiklání k tomu druhému. Prostá vazba *slovo – předmět* mezi jménem a pojmenovaným je problematická. Nabízí se totiž otázka, co se stane jménem pojmenovaného předmětu, když například tento předmět zanikne. Věta má smysl, i když se vztahuje k něčemu fiktivnímu nebo zaniklému. Ale to jen proto, že řeč není chápána jen jako dokonalý obraz světa faktů, ale jako složitý spletenec mnoha činností.

Podle Wittgensteina to nejlépe ukazuje způsob, jakým se jazyku učíme. Hned na začátku *Zkoumání* je uveden citát z *Vyznání*, kde Augustin vyjadřuje domněnku, že se člověk učí řeči pojmenováváním předmětů. ¹²⁶ Rakouský myslitel k tomu poznamenává, že takový způsob chápání jazyka opomíjí fakt, že člověk by

¹²² *Tamtéž*, § 109.

¹²³ Wittgenstein používá výraz „*behandeln*“ nikoli „*heilen*“. Místo slovesa „léčit“ bychom proto stejně tak mohli v překladu užít takové české ekvivalenty jako „vyšetřovat“ nebo „jednat“. Zjevně ironické přirovnání k léčbě a mnohoznačnost užitého slovesa mají čtenáře nejspíš dovést k náhledu, že tato „terapie“ není spojená s jednou jedinou metodou, ale že může probíhat různými způsoby, tak jako můžou být rozmanité choroby jazyka. Srov. PEARS, D., *opus cit.*, s. 123.

¹²⁴ Český překlad německého „*Darstellung*“ jako „popis“ je poněkud zavádějící. Wittgensteinovi, jak můžeme naznat z některých jeho poznámek, nejde jen o prostou deskripci. Pak by zřejmě použil jiné slovo, např. „*Beschreibung*“. Jde mu ovšem spíše o znázornění, zobrazení či přehledné sestavení toho, co už známe, tedy např. sestavením dobře zvolených příkladů, jak je užíváno nějaké slovo v běžné řeči. Srov. *tamtéž*, §§ 104, 109, 280.

¹²⁵ Viz *Zkoumání* §§ 1-64. K problému ostenze u Wittgensteina viz též: DOŠEK, T., *Jazykové hry a životní forma ve filozofii Ludwiga Wittgensteina*, s. 18n.

¹²⁶ *Tamtéž*, § 1.

už musel něco vědět, aby se mohl ptát po pojmenování. Jak se tedy dítě učí své mateřštině? Pokud by byl způsob tak prostý, jak to popisují *Vyznání*, pak by se muselo naučit jen pojmenovávat jednotlivé předměty. Je to jakoby přišlo do cizí země a nerozumělo tamějšímu jazyku, tedy přesněji řečeno, jakoby nějakou řeč už ovládalo, ovšem nikoli řeč dané země. Jenomže dítě žádný jazyk ještě neumí, a dokonce i myslet se učí právě díky užívání jazyka v rámci výchovy (*Abrichtung*).¹²⁷ Malé děti se proto nemohou naučit mluvit pomocí ostenze, protože ještě nedokážou ukázat na nějaký předmět a zeptat se: „Co to je?“ Hru na ukazování a pojmenování se nejprve musí naučit.

Mluvit se tedy učí tím, že jsou vychovávány k tomu, činit určité úkony v různých specifických situacích, doprovázet je určitými slovy a reagovat na úkony a slova druhých lidí. Právě tyto činnosti, jež jsou užitím jednotlivých slov v řeči, Wittgenstein nazývá „jazykové hry“. Odmítá tak prostou vazbu „jméno-pojmenovaný“ (*Name-Gegenstand*) mezi jazykem a skutečností, slovem a předmětem.

Co tedy slovu dává význam? Na základě uvedených příkladů učení řeči je zřejmé, že význam velmi úzce souvisí s užíváním daného slova v běžných životních situacích.¹²⁸ Způsob, jakým se učíme mateřštině, umožňuje pozorovat spojení jazyka a jednání, významů slov a jejich užívání. Musíme se tedy podle rakouského filozofa odpoutat od mylné představy, že význam je dán pojmenováním nějaké domnělé podstaty předmětu. Chceme-li se ptát po významu slov, pak musíme prostě pozorovat jejich užití v rámci přirozeného jazyka.

2.3. *Sprachspiel* jako centrální pojem

Vraťme se nyní k termínu *Sprachspiel*, o kterém jsme se již dříve několikrát zmínili. Ve svých *Zkoumáních* Wittgenstein rozlišuje tento pojem ve třech kontextech. Prvním jsou hry, za pomoci kterých se děti učí rodný jazyk, druhým je pojmenovávání předmětů a opakování slov a za třetí je považován celek: tedy jak jazyk, tak také aktivity, které jsou s ním spojeny.

¹²⁷ Slovo „*Abrichtung*“ bychom mohli přeložit jako „výcvik“ ve smyslu jakési drezury. Výchova řeči sice spočívá i v opakování určitých cvičení, ale je mnohem širší. Srov. *tamtéž*, §§ 6, 145, 157.

¹²⁸ Wittgenstein tento závěr formuluje lakonicky: „Význam nějakého slova je způsob jeho použití v řeči.“ *Tamtéž*, § 43.

Wittgenstein ukazuje, že děti se učí řeči ve stále komplikovanějších hrách. Jazyku se naučí tak, že si osvojí, co znamenají jednotlivá slova, v jakých kontextech je užíváme a jaká pravidla musíme při tom použít. K tomu však dojde především tím, že samy budou pozorovat, jak se jednotlivé prostředky komunikace užívají. Jazykové hry jsou podle rakouského myslitele „srovnávací předměty“ (*Vergleichsobjekte*). Když je mezi sebou porovnáme a zjistíme, v čem jsou podobné a v čem nikoli, začneme teprve chápat, jak naše řeč funguje.¹²⁹

Jazykové hry tedy nelze chápat jako nějaké mezi sebou izolované úkony, ale jako propletené systémy komunikace. Podle Wittgensteina proto například ve hře, v které dítě ukazuje barvy, není pravdivost jako kritérium racionality důležitá. Ledaže by šlo o jakousi hru na pravdivé-nepravdivé. Chybou je hledat vysvětlení tam, kde bychom měli prostě jen říci, že se právě hraje ta a ta jazyková hra. Prožitky neslouží k vysvětlení jazykové hry, tu či onu jazykovou hru bychom měli prostě konstatovat.¹³⁰ *Sprachspiel* je tedy podle autora *Zkoumání* primární skutečností, od které se teprve odvíjejí naše pocity, jako určité pojetí a interpretace dané hry.

Můžeme tedy říci, že termín „hra“ je zde používán ve dvou smyslech. Jednak jako nástroj k prohlédnutí omezených představ, jaké si lidé o fungování řeči utvořili, k vyjasnění způsobu jejího používání¹³¹ (tedy jakási meta-úroveň zkoumání jazyka); jednak jako konkrétní realizace naší řeči, tedy jako systém komunikace, obsahující verbální i nonverbální akty, jež se učíme užívat od těch, kteří nás vychovávali a učili mluvit.¹³² Je tedy zřejmé, že (1) řeč vždy úzce souvisí s jednáním a že (2) existuje mnohost a rozmanitost jazykových her užívaných v různých situacích; někdy se částečně mění, vznikají nové, nebo staré zanikají. Termín *Sprachspiel* lze nejspíš použít i pro řeč jako takovou.

Rakouský filozof tak *de facto* odmítá rozlišení různých vrstev jazyka, ale jeho úvahy ho dovádějí k závěru, že určitou jazykovou hru je třeba buď brát jako celek, nebo ji celou odmítnout. V naší řeči se nicméně pohybujeme v různých jazykových hrách a plynule přecházíme z jedné do druhé. Nositelé žádné hry – ani jazyka přírodních věd – nemají právo ji z jakéhokoli důvodu upřednostňovat před

¹²⁹ Srov. *tamtéž*, § 130.

¹³⁰ *Tamtéž*, § 655.

¹³¹ Srov. *tamtéž*, §§ 2, 5, 130.

¹³² Srov. *tamtéž*, §§ 23, 27.

druhými hrami a tím zavádět pojmy jako „podstatný“ a „smysluplný“. K tomu by bylo nutné použít argumentaci, důkazy, správné nebo nesprávné způsoby dedukce, ale to vše by dávalo smysl jen v rámci dané jazykové hry.

Nemůže to však být vztaženo k samotné hře a proto například ani náboženský diskurz nelze brát jako nějakou lepší jazykovou hru, protože bychom tím ignorovali otázku vztahu mezi touto řečí a například empirickými výroky. Na náboženský jazyk by si také nemělo uzurpovat právo nějaké uzavřené společnosti, kterému by byl zcela cizí způsob života ostatních lidí.¹³³ K náboženskému diskurzu chápanému jako specifická jazyková hra a k problémům, které mohou toto pojetí provázet, se ještě vrátíme.

2.4. Vztah mezi jazykovými hrami

V předchozích úvahách jsme nastínili stěžejní pojem pozdního Wittgensteinova myšlení *Sprachspiel*. Jazykové hry jsme představili mimo jiné jako výsledek výchovy, kdy se jedinec učí sdílet v různých životních situacích určité jazykové a mimojazykové úkony. Zmínili jsme se i o tom, že her je nesčetné množství, mění se, občas vznikají nové, jindy naopak staré zanikají. Je tedy na místě si položit otázku, v jakém poměru jsou tyto hry mezi sebou. Nemůže dojít ke střetu či konfliktu mezi nimi? Jak je možné, že někteří lidé hrají stejné hry a patří do stejné skupiny? Nehrozí zde pokušení vyložit si jejich mnohost v relativistickém klíči? Právě těmito a mnoha dalšími legitimními otázkami se budeme zabývat na následujících řádcích.

Explicitní analýzou vztahů mezi jednotlivými hrami se rakouský autor ve svých *Zkoumáních* nezabývá. Je ovšem zřejmé, že všechny hry nejsou na jedné úrovni například i proto, že sám Wittgenstein nabízí rozlišení mezi primárním a sekundárním významem.¹³⁴ Můžeme se po právu domnívat, že mezi hrami jsou vztahy jak „horizontální“, tak „vertikální“; tedy že lze mluvit o relacích her sobě rovných či příbuzných, ale také o různých úrovních či množinách, přičemž některé

¹³³ Srov. též BREMER, J., *opus cit.*, s. 25-26.

¹³⁴ Srov. *Zkoumání*, s. 275.

z her jsou zjevně nadřazené jiným.¹³⁵ Rozlišení her je možné na základě naší úvahy nad přímou souvislostí mezi významem a užitím slov v řeči, ale také nad komplexem činností, jež nazýváme hrami.

Některé hry předcházejí jiné. Význam slova, ke kterému jsme byli v rámci výchovy (*Abrichtung*) vycvičení, bychom mohli nazvat primárním (*primär*). Naopak užití slov, které není možné bez toho, že bychom se opřeli o ty naučené v rámci výchovy, lze nazvat významem druhotným (*sekundär*). Wittgenstein v této souvislosti nabízí jako příklad situaci, kdy děti říkají, že nějaké neživé věci (např. nějaké plyšové hračky, panenky, či dokonce hrnce) mluví či mají bolesti.¹³⁶ Takovou hru mohou smysluplně hrát až tehdy, kdy se naučí správně užívat slova „mluvit“, „bolest“ nebo „bolet“ a pochopí tak jejich primární význam.

Pokud nějaké slovo užíváme přeneseně, pak bude mít význam jedině tehdy, když zachováme způsob, jak se obvykle užívá v řeči. Je sice možné ho užít neadekvátně či nezvykle, když například přiřadíme přívlastek „tučný“ ke dni v týdnu, nebude pravděpodobně možné správně pochopit význam daného slova vzhledem k tomu, že nepůjde o běžné použití daného slova. Můžeme ovšem použít přívlastek „tučný“ jako označení období, které bylo spojeno s ekonomickou prosperitou určité společnosti, a naopak přívlastek „hubený“ přiřadit k roku, který se vyznačoval finanční krizí. Takové užití slov „tučný“ a „hubený“ je možné až ve chvíli, kdy jsme se je už naučili užívat v primárním významu.¹³⁷ Podobně můžeme například mluvit o „oku“ na punčochách až ve chvíli, kdy budeme umět užívat slovo „oko“ v jeho primárním významu smyslového orgánu reagujícího na světlo a umožňujícího zrakové vjemy.

Jestliže tyto úvahy nad primárním a sekundárním významem slov vztáhneme na jazykové hry, pak lze konstatovat, že existují jak hry, jež jsou výsledkem výchovy, tak také hry jiné, které jsou těmi prvními podmíněny. Hry naučené v procesu výchovy jsou tedy v tomto smyslu základem pro hry další. Výchova má proto v naší komunikaci a myšlení stěžejní význam. Je ovšem vždy něčím podmíněna, protože rodiče vyznávají ty či ony hodnoty, každá rodina má své

¹³⁵ Michel Ter Hark o vertikálních a horizontálních vztazích mluví proto, aby lépe vymezil omyl, podle kterého jsou všechny jazykové hry na stejné úrovni („*ground floor fallacy*“). Srov. LÜTTERFELDS, W. – ROSER, A., *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, s. 148. Viz též: SAVIGNY, E. von, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*, s. 337.

¹³⁶ Srov. *Zkoumání*, § 282.

¹³⁷ Srov. *tamtéž*, s. 275.

rituály a zvyklosti, navíc jsme vždy součástí nějakého společensko-kulturního prostředí, od kterého nelze abstrahovat.

2.4.1. Rodové podobnosti

Učíme se užívat slova, věty a jazykové hry určitým způsobem, protože jsme si osvojili konkrétní životní formu (*Lebensform*), a tím si můžeme porozumět s členy stejné komunity. Pro každou hru je důležité, aby všichni, kdo ji hrají, zachovávali stejná pravidla. Také jazykové hry mají určitou pravidelnost (*Regelmäßigkeit*), především pokud jde o užití slov. Je zřejmé, že lze vystopovat jakési „rodové“ nebo doslova „rodinné“ podobnosti (*Familienähnlichkeiten*) mezi jednotlivými úkony, jež tvoří jazykovou hru.

Ukázali jsme, že Wittgenstein zavedl termín *Sprachspiel* jako označení pro různé činnosti spojené s naší komunikací. Můžeme se legitimně otázat, co je všem hrám společné, a tedy co přesně máme na mysli, když mluvíme o jazykové hře. Již v rámci kritiky obrazové teorie jazyka rakouský filozof rezignuje na hledání podstaty řeči, odmítá pokusy formulovat nějakou definici, která by jazykovou hru bezezbytku vysvětlila. Jen přehledně a poctivě třídí jednotlivé příklady užití slov v běžných situacích našeho života. Tím zřetelně poukazuje na celou řadu podobností a příbuzností mezi jednotlivými hrami, dílčími jazykovými a mimo-jazykovými úkony, které se vzájemně překrývají a kříží, vynořují se a mizí.¹³⁸ Přestože nemají stejný původ a něco, co by bylo jejich společným znakem, tvoří jakoby jednu rodinu, tedy skupinu her navzájem propojených a spřízněných markantními podobnostmi (*Familienähnlichkeiten*).

Podle Wittgensteina však nemá smysl hledat něco, co je společné všem (*das Gemeinsame*), protože hranice mezi jednotlivými činnostmi nejsou tak zřetelné, že bychom mohli konstatovat, kde končí jeden úkon a začíná druhý, ale termín „hra“ má „rozplývavé okraje“.¹³⁹ Autor *Zkoumání* své čtenáře opakovaně nabádá k tomu,

¹³⁸ „Neboť když se na ně podíváš, neuvidíš sice něco, co by bylo všem společné, ale uvidíš všelijaké podobnosti, příbuznosti, a sice řadu takových podobností a příbuzností. (...) Vidíme složitou síť podobností, které se navzájem překrývají a kříží.“ *Zkoumání*, § 66.

¹³⁹ *Tamtéž*, § 71. Výrok o „rozplývavých“ (*verschwommen*) hranicích pojmu „hra“ čtenáře odkazuje na to, že se jednotlivé hry překrývají. Jak Wittgenstein říká na jiném místě, „pevnost provazu nespočívá v tom, že nějaké vlákno probíhá po celé jeho délce, nýbrž v tom, že se mnohá vlákna navzájem překrývají.“ *Tamtéž*, § 67.

aby se prostě pozorně dívali. Jen tak může člověk dojít k závěru, že hrám, chápaným jako realizace jazykové komunikace, je něco společné: shoda v jednání. Používání řeči je součástí určitého způsobu života. Pokud tedy se snažíme najít to, co činí základ podobností mezi jednotlivými hrami, pak jasně vidíme, že to úzce souvisí se sdílením stejné životní formy.

2.5. Propojenost termínů *Lebensform* a *Sprachspiel*

V předchozích úvahách jsme ukázali, že pozdní Wittgenstein se přiklonil ke zkoumání přirozeného jazyka, a to v něm podnítilo větší zájem o souvislost mezi řečí a jednáním. Odtud se odvíjí i pojem životní forma, který je neoddělitelný od jazykových her a poukazuje na provázanost jazykových a mimojazykových úkonů. Když se učíme mluvit a rozumět lidské řeči, musíme se naučit adekvátně reagovat v nejrůznějších hrách. Výchova (*Abrichtung*) je jakýmsi výcvikem, kdy si jednotlivci musí osvojit určité lidské způsoby jednání (*menschliche Handlungsweise*). Aby si lidé rozuměli, musí sdílet stejnou životní formu.¹⁴⁰

Autor *Zkoumání* je přesvědčen, že celé generace lidí se nechávaly svádět jazykem. Důvod nachází v povrchnosti, s jakou lidé používají řeč a v tom, že se téměř instinktivně nechávají unést zdánlivě přirozenými obrazy, jež jsou však jen důsledkem „nesprávných analogií bezmyšlenkovitého užívání jazyka“.¹⁴¹ Úkolem zmíněné „terapie“ tedy je začít odstraňovat rozličná nedorozumění, která se týkají užívání slov a jsou způsobena podobnostmi mezi formami komunikace v různých oblastech naší řeči. Zmatení jazyků podle Wittgensteina ukazuje na patologické jevy v naší životní formě a filozofové by měli jako terapeuti popisem jazykových poruch vytvářet předpoklady k tomu, aby lidé byli vyléčeni ze své „choroby“, a tak změnili svůj způsob života (*Lebensform*).

Pojem *Lebensform* lze podle Huntera¹⁴² interpretovat čtyřmi různými způsoby: (1) Můžeme ho ztotožnit s termínem *Sprachspiel* a tvrdit, že jde o stejnou entitu. Pokud nazveme jazykovou hru životní formou, pak tím v podstatě implikujeme názor, že jazyková hra je něčím zformalizovaným nebo

¹⁴⁰ Srov. *tamtéž*, § 19.

¹⁴¹ WUCHTERL, K. – HÜBNER, A., *Wittgenstein*, s. 96.

¹⁴² Srov. HUNTER, J. F. M., *Forms of Life...*, s. 233-243.

normalizovaným, ale je také prostě jednou z forem našeho života. (2) Termín *Lebensform* by mohl být také chápán jako komplex vzájemně provázaných sklonů a jednání, který se v různých kontextech projevuje různě: výrazem tváře, gestikulací, chováním či činnostmi přiměřenou situaci, ale také řečí. (3) O životní formě můžeme mluvit také jako o jistém stylu, modelu nebo kultu, který je spojen se sociální strukturou, s hodnotami, náboženstvím, kulturou, profesním zařazením, nebo volnočasovými aktivitami, jež charakterizují určitou skupinu lidí. (4) Poslední, čtvrtá interpretace, která je autorovi článku nejbližší, je postavena na tvrzení, že *Lebensform* je něčím ve smyslu živé entity. V tomto smyslu patří do stejné třídy jako vše, co stále roste a mění se, podobně jako živý organizmus, který umožňuje pohyb a poměrně složité způsoby reakcí na okolí.

Neodvažuji se soudit, jaká z uvedených interpretací by byla rakouskému mysliteli nejbližší. Zatímco první klade rovnítko mezi jazykovou hrou a životní formu, druhá se na tento termín dívá z psychologické, třetí ze společensko-kulturní a čtvrtá z biologické perspektivy. Jak ovšem upozorňuje Finch, některé se zdají příliš komplexní, a tedy „newittgensteinovské“, jiné přímo scestné.¹⁴³ Wittgensteinovi by se pravděpodobně přičila už snaha najít nejpříjemnější definici, která by vyjádřila podstatu životní formy. Zcela v intenci jeho pozdní filozofie pokládáme za lepší prostě jen pozorovat, jak a v jakém kontextu on sám pojem *Lebensform* užívá. Kdykoli rakouský filozof zmiňuje tento termín, je zjevné, že nemá na mysli něco psychologického či biologického, ale spíše celek společenského konání, jenž dává smysl lidské řeči. Určitá slova mají význam jen v rámci jejich užívání a v kontextu chování dané komunity.

2.5.1. Užití pojmu *Lebensform*

Již bylo řečeno, že podle rakouského myslitele je smysl tvořen v rámci jistého komunikačního kontextu, uvnitř určité jazykové hry. Naše myšlenky jsou od dané situace neoddělitelné a řeč se tak stává jediným médiem našeho myšlení. Pro jazykové hry je však charakteristický sociální rozměr, možnost soukromého jazyka

¹⁴³ Srov. kapitolu „*Forms of Life*“ v jeho pozoruhodné knize *Wittgenstein – The Later Philosophy. An Exposition of the „Philosophical Investigations“* (New Jersey, 1977).

rakouský myslitel vyvrací. Hovoříme-li o jazyku, „pak tím míníme jazyk nějakého společenství, nikdy jazyk nějakého jednotlivce.“¹⁴⁴

Není možné si nevšimnout toho, že u všech pěti užití pojmu *Lebensform* ve *Zkoumáních* je zmínka i o jazyku.¹⁴⁵ Tato okolnost nám ukazuje, nakolik jsou v autorově pojetí životní formy spojeny právě s lidskou řečí. Wittgenstein jednak zdůrazňuje, že použití jazyka je vždy součástí nějaké činnosti nebo určité životní formy (§23) a že si jazyk právě v tomto smyslu nelze představit bez návaznosti na životní formu, ba co víc, že „představit si určitou řeč znamená představit si určitou životní formu“ (§19). O něco dále pak rakouský filozof vyjadřuje názor, že pokud se lidé v řeči shodují, pak nejde o shodu mínění, ale je to „shoda životní formy“ (§241).

Řeč je tedy výrazem společné životní formy a výsledkem shody mluvčích. Je pro Wittgensteina pojem *Lebensform* vyjádřením propletence aktivit, které se ustálily jako specifické a vlastní pro určitou skupinu, ale které jsou cizí pro skupinu jinou. Nebo je třeba termín *Lebensform* chápat obecněji jako odkaz na lidský způsob života? Tato otázka se dotýká důležitého problému. Je kromě rozmanitosti jazykových her i rozmanitost životních forem? Pokud je životních forem mnoho, má *Lebensform* vždy stejný význam jen pro členy jedné komunity? Je životní forma jakýsi ustálený vzorec jednání, kterým se vyznačují členové určité komunity, užívající ke každé dílčí činnosti, například nakupování, budování, bojování, či počítání, adekvátní jazykové hry? U tohoto problému se na chvíli zastavíme.

2.5.2. Pluralita životních forem?

Z předchozích úvah vyplývá, že spolu s „jazykovými hrami“ tvoří právě pojem „životní forma“ základ nové filozofie *Zkoumání*. Tímto termínem byl zrelativizován koncept univerzální pochybnosti, kterou se filozofie v novověku pokusila odvodit od karteziánského „*cogito, ergo sum*“ izolovaného subjektu. Wittgenstein ukazuje, že všechny akty pochybování, zkoumání, dokazování či vyvracení předpokladů probíhají v rámci jednoho myšlenkového systému, který navíc není východiskem, ale součástí našich argumentů. Hra „pochybování“ předpokládá jistotu, spočívá

¹⁴⁴ WUCHTERL, K. – HÜBNER, A., *opus cit.*, s. 97.

¹⁴⁵ Viz *Zkoumání*, §§ 19, 23, 241, s. 219 a 288.

v tom, co je mimo jakoukoli pochybnost. A proto můžeme říci, že sama jistota, tedy to, co je nezpochybnitelné a co „leží v základě pochybnosti, spočívá v lidské životní formě a s ní propletených řečových her“¹⁴⁶ Nejen pochybnost, ale i „nepochybnost“ jsou tedy součástí tohoto netriviálního „spletence“.

S tímto tématem souvisí i otázka, zda za mnohostí her stojí jedna či více životních forem. Podle Wittgensteina si plně mohou rozumět jen členové komunity, kteří si osvojili stejné jazykové hry. Představme si situaci, kdy se vydáme do cizí země, například do Německa. Umíme sice svou mateřštinu, kterou nás naučili naši rodiče, ale němčinu neovládáme. Ovšem vzhledem k tomu, že jsme s řečí byli vycvičeni k celému komplexu úkonů, jsme schopni překládat z cizího jazyka, nebo se jej i naučit ovládat, byť není a nikdy nebyl naší mateřštinou. Pro Wittgensteina je oním vztažným systémem, díky kterému můžeme interpretovat cizí řeč společný lidský způsob jednání (*menschliche Handlungsweise*).¹⁴⁷

Nyní si představme situaci, že se vydáme do nějakého radikálně odlišného prostředí, například do Číny. Nejen jazyk, ale i kultura této země se od naší radikálně liší. Něco, co by u nás bylo projevem nezdvořilosti a pohrdání, může být na jiném kontinentě úplným opakem. Markantně to může být patrné v rámci obyčejů při stolování. Něco, co je projevem úcty a spokojenosti hosta směrem k hostiteli, na jiném místě je naopak vnímáno jako doklad o nedostatku osobní kultury.

Nonverbální projevy respektu jsou součástí určitého komunikačního systému, ale jsou podmíněné místem a kulturou. Tuto hru sdílí určitá skupina lidí, kteří k ní v rámci své výchovy byli vycvičeni a osvojili si tak určitou životní formu. Ovšem i člověk, který tento komunikační rámec nesdílí, může zmíněnému aktu rozumět, protože je na základě výcviku ke společnému lidskému způsobu jednání (*menschliche Handlungsweise*) schopen vyložit si nějaké jednání jako akt zdvořilosti. I v rámci svého společensko-kulturního *milieu* byl totiž vychován k tomu, aby byl jakožto pozvaný host zdvořilý ke svému hostiteli, byť to v konkrétním případě ve svém přirozeném prostředí vyjádří jinak.

¹⁴⁶ WUCHTERL, K. – HÜBNER, A., *opus cit.*, s. 98.

¹⁴⁷ „Představ si, že bys přišel jako badatel do nějaké neznámé země, jejíž řeč by ti byla zcela cizí. Za jakých okolností bys řekl, že tam lidé dávají rozkazy, rozkazy chápou, řídí se jimi, rozkazům se vzpírají atd.? Právě společný lidský způsob jednání je oním vztažným systémem, pomocí něhož si vykládáme nějakou cizí řeč.“ *Zkoumání*, § 206.

Je ovšem na místě otázka, zda mnohost jazykových her může vykazovat takové odlišnosti, že by mohly vést k nepřekonatelným střetům. Jsme zde svědky zásadních odlišností mezi různými životními formami, nebo jen dílčích odlišností v rámci modifikací téže životní formy? Zastánci univerzalistické interpretace tvrdí, že autor *Zkoumání* nikdy nemluvil o rozdílných životních formách a už vůbec ne o konfliktu mezi nimi, ale jen o jedné životní formě, která je vyjádřením lidského „přírodopisu“ (*Naturgeschichte*), takže pokud někde zmiňuje rozdíly, nejde o rozdíly zásadní, ale jen dílčí.¹⁴⁸ Zastánci pluralistické interpretace se naproti tomu zaměřují na extenzi životní formy a tvrdí, že se Wittgenstein neomezoval jen na lidský „přírodopis“, tedy formu života určitého živočišného druhu, ale poukazoval na různé příklady užití výrazů v řeči a ty předpokládají rozmanitost.¹⁴⁹

Autor *Zkoumání* nám řešení tohoto sporu neulehčuje, protože sám neuvádá vždy jen singulár (*Lebensform*), ale i plurál (*Lebensformen*).¹⁵⁰ Haller je přesvědčen, že by nám neměla uniknout souvislost mezi životní formou a danostmi života (*Tatsachen des Lebens*), neboli tím, co je dáno (*das Gegebene*). Podle jeho slov nemůže být pro naši životní formu určující *Naturgeschichte*, neboť způsoby a formy života jsou příliš rozmanité. Činnosti jako běh, řízení auta, lyžování, hra na hudební nástroj, sledování televize, nebo práce na nějakém výzkumném projektu jsou docela jiné *Tatsachen des Lebens* než rozkazování, kladení otázek nebo vyprávění příběhu.¹⁵¹

Obě strany sporu mají důvody pro své interpretace, ovšem nahlíží pojem *Lebensform* jiným způsobem. Obhájci univerzalizmu kladou důraz na lidskou přirozenost jako výchozí dispozici pro další jednání, obhájci pluralizmu naopak poukazují na rozmanitost takových realizací, jež nejsou důsledkem jedné životní formy, ale různých životních daností. Můžeme se legitimně tázat, který z těchto výkladů je bližší pojetí rakouského myslitele.

Wittgenstein sám se k otázce životní formy vrací ve spisech, které vznikly souběžně se *Zkoumáním*, nebo ještě později, ke konci jeho života. Tehdy se velmi pečlivě zabývá jistotou (*Gewissheit*), jež by mohla být důležitým klíčem pro

¹⁴⁸ Viz např. GARVER, N., „Die Unbestimmtheit der Lebensform.“ In: LÜTTERFELDS, W. – ROSER, A. *Der Konflikt der Lebensformen...*, s. 37-52.

¹⁴⁹ Srov. HALLER, R., „Variationen und Bruchlinien einer Lebensform.“ In: *tamtéž*, s. 53-71.

¹⁵⁰ „To, co je třeba brát jako takové, co je dáno – dalo by se říci – jsou *životní formy* (*Lebensformen*).“ *Zkoumání*, s. 288. Ve všech čtyřech zbývajících zmínkách mluví rakouský filozof vždy o životní formě v jednotném čísle (*Lebensform*). Viz §§ 19, 23, 241 a s. 219.

¹⁵¹ Srov. HALLER, R., *opus cit.*, s. 61. Viz též *Zkoumání*, § 25.

interpretaci pojmu *Lebensform*. Podle jeho slov to, co je třeba brát jako takové, co je dáno (*das Hinzunehmende, Gegebene*), jsou životní danosti (*Tatsachen des Lebens*), což je pro Wittgensteina zjevně totéž co životní formy.¹⁵² *Lebensform* je základem našeho jednání, jakýmsi „kobercem života“ (*Lebensteppich*), po kterém ovšem můžeme kráčet různými směry a způsoby. Protože jde o základ, musíme brát životní formu takovou, jaká je, jako životní danost, která určuje, co je pravdivé, a co je předpokladem jakéhokoli tázání.

2.5.3. Konflikty životních forem?

Rakouský myslitel píše: „Jazyková hra je možná jen tehdy, jestliže se na něco spolehne.“¹⁵³ Dotýkáme se zde jakéhosi obrazu světa (*Weltbild*)¹⁵⁴, jenž určuje naše jazykové hry a je koncem řetězce důvodů, neboť je tím, co je dáno, je jistotou, na kterou se musíme spolehnout a která předchází naši řeč. *Lebensform* je tedy tím, co podmiňuje náš jazyk a naši schopnost naučit se mu. Podle Wittgensteina nelze popřít fakt, že dochází ke střetům představitelů nesmiřitelných táborů, kdy jeden druhého může dokonce nazvat pomatencem. V tomto kontextu uvádí příklad misionářů, kteří se snaží obrátit domorodce na víru, a podotýká, že pokud selže racionální zdůvodnění, zbude už jen „přemlouvání“.¹⁵⁵

Je-li jistota základem našeho pohledu na svět, pak je nasnadě, že může docházet ke konfliktům. Když se totiž jednatel setká s představitelem jiného „obrazu světa“ (*Weltbild*), než je ten jeho, může tento pohled odmítnout: „Kde se skutečně střetnou dva principy, které se vzájemně vylučují, tam jeden druhého prohlásí za blázna či kacíře.“¹⁵⁶ Z toho se zdá zřejmé, že na podobný konflikt nelze pohlížet z venku, ale pouze zevnitř; vychází totiž z logiky jednoho či druhého principu. Střetávají se tedy nositelé toho, co vychází z různých způsobů nahlížení světa. Hranice porozumění by tak byly vymezeny světonázorem. Podávat důvody někomu, kdo stojí za touto hranicí, by bylo pravděpodobně neplodné; zbylo by tedy jen přemlouvání. Nebo snad existuje možnost nějakého věrohodného svědectví,

¹⁵² Srov. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I*, § 630.

¹⁵³ *O jistotě*, § 509.

¹⁵⁴ Srov. *taméž*, § 94.

¹⁵⁵ Srov. *taméž*, § 612.

¹⁵⁶ Srov. *taméž*, § 611.

které by bylo spojeno nejen se slovem, ale s celým životem, a které by mohlo posloužit k tomu, že by si někdo osvojil jiný obraz o světě?

Zůstává ovšem stále otázkou, jak vyřešit zmíněný spor mezi univerzalismem a pluralismem.¹⁵⁷ Zastánci univerzalizmu mají jistě pravdu v důrazu na to, že z životní formy se nelze jednoduše vymanit, zastánci pluralizmu v poukazu na mnohost různých realizací na onom „koberci života“ (*Lebensteppich*). To, že se lidé shodují v řeči, znamená, že se shodují v životní formě. Naše jazykové a mimojazykové akty nemohou být nepodmíněné; vycházejí z fundamentu našeho pohledu na svět, který je vyjádřením shody na něčem, nebo o něčem.

Je tedy možné, že existuje jak mnohost jazykových her, tak i životních forem? Mohou se mezi sebou křížit, vzájemně překrývat, nebo ovlivňovat? Společenství sdílející stejnou životní formu nemůže být nějakou uzavřenou entitou, neboť je stále otevřeno interakcím. Pokud je ale tato interakce možná a smysluplná, znamená to, že všichni jako lidské bytosti sdílejí stejný „přírodopis“.

Podle Doška je možné mluvit o konfliktu životních forem jen natolik, nakolik budeme mít na mysli konflikt mezi nositeli rozdílných návyků (*Gepflogenheiten*), tradic, či institucí. Lze se tedy setkat s člověkem, kterému nebudeme vůbec rozumět, budeme ovšem přinejmenším schopni pochopit souvislost mezi jeho řečí a mimojazykovým jednáním. „Tato elementární shoda by mohla být předpokladem možnosti se principiálně dorozumět.“¹⁵⁸

Bylo by tedy chybou vykládat si Wittgensteinovy poznámky k mnohosti v relativistickém klíči s poukazem na zdánlivou nesouměřitelnost jazykových her či životním forem. Jak se pokusíme ukázat v následujících úvahách o významu pravidel jazykových her, takové extenzivní pojetí mnohosti her by bylo Wittgensteinovi pravděpodobně cizí.

2.6. Pravidla jazykových her

Ve velké části svých *Zkoumání* se Wittgenstein zabývá problémem pravidel. To, že tomuto tématu věnuje tolik prostoru a pozornosti, nás nenechává na pochybách, že

¹⁵⁷ K otázce plurality životních forem a konfliktu mezi nimi viz DOŠEK, T., *Životní forma a konflikt ve Wittgensteinově pozdním myšlení*, s. 55-60.

¹⁵⁸ *Tamtéž*, s. 60.

jde o téma velmi důležité, kterému se při interpretaci myšlenek rakouského filozofa nelze vyhnout, aniž bychom se vyvarovali nedorozumění. Vždyť naučit se určité jazykové hry je možné jen díky tomu, že vykazují pravidelnost (*Regelmäßigkeit*).

Viděli jsme, že Wittgenstein se ve svých *Zkoumáních* vyrovnává se svou obrazovou teorií představenou v *Traktátu*. Odmítnutí ideálního jazyka jako dokonalého zrcadla světa faktů vrcholí právě v popisu pravidel běžného jazyka. Tato pravidla ovšem zjevně nejsou explicitní a jasně formulovaná, jako je tomu například u většiny deskových her. Je však zřejmé, že existují *implicite* a jsou jakýmsi návodem, jak užívat jednotlivé výrazy v řeči. Tyto pravidla jsou „bratrance“¹⁵⁹ shody (*Übereinstimmung*), bez které by nebylo možné si v řeči vzájemně porozumět. Tato shoda má základ v určité životní formě. Pravidlo neleží v nějaké podstatě řeči, ale je výrazem pravidelnosti (*Regelmäßigkeit*) našeho jazykového a mimojazykového jednání. Pravidlo (*Regel*) není něco, na co bychom měli stále a s napjetím zaměřovat svoji pozornost, protože nám káže stále „totéž, a my děláme, co nám říká.“¹⁶⁰

Držíme se proto pravidel i tehdy, když je zrovna *explicite* neslyšíme, protože nejsou výsledkem naší volby. Podle rakouského myslitele o nich tedy lze říci, že se jimi řídíme „slepě“.¹⁶¹ Nejsou formulovány vně jazyka, ale jsou vymezeny naším jednáním a jeho pravidelností, na základě vzájemné shody mluvčích, kteří si osvojili a sdílejí určitou životní formu. Každý jazykový a mimojazykový akt v rámci této shody tedy lze vnímat jako jakýsi „tah ve hře“ (*Zug im Spiel*).¹⁶² Taková hra určující užití slov v řeči pak dává smysl (*Witz*) jednotlivým výrazům. Pravidla není podle rakouského myslitele možné formulovat *explicite* i z toho důvodu, že jazykové hry tvoří netriviální síť rodových podobností, kterou nelze jasně postihnout. Vzhledem k tomu, že pravidelnost je něco, co jsme se naučili v rámci výcviku, je zachovávání pravidel určitým „návykem“ (*Gepflogenheit*) či „zvyklostí“ (*Gebräuche*).¹⁶³

¹⁵⁹ Srov. *Zkoumání*, § 224: „Slova ‚shoda‘ a ‚pravidlo‘ jsou navzájem příbuzná, jsou to bratrance. Učím-li někoho, jak používat jednoho slova, tak se tím učí i použití druhého.“

¹⁶⁰ *Tamtéž*, § 223.

¹⁶¹ Srov. *tamtéž*, § 219: „Pravidlo, jakmile je jednou orazítkováno určitým výkladem, rýsuje linie své aplikace skrz celý prostor. (...) Jestliže se držím pravidla, nevolím. Řídím se pravidlem slepě.“

¹⁶² Takovým „tahem ve hře“ ovšem podle Wittgensteina nemůže být prosté pojmenování, jak by chtěli zastánci konstrukce ideálního jazyka. Srov. *tamtéž*, § 49.

¹⁶³ Srov. *tamtéž*, § 199: „Řídit se pravidlem, učinit sdělení, dát rozkaz, hrát šachy jsou návyky (zvyklosti, instituce)... Rozumět nějaké větě znamená rozumět určité řeči. Rozumět nějaké řeči znamená ovládat určitou techniku.“

Požadavek vykládat explicitně každé pravidlo v běžné řeči by mohlo vést, jak už jsme na to upozornili dříve, k nekonečnému regresu, kdy pro výklad pravidla R_1 bychom museli dříve formulovat pravidlo R_2 ; pro interpretaci R_2 bychom potřebovali R_3 a tak bychom mohli pokračovat do nekonečna. Lze sice namítnout, že používáme řadu pravidel, které už nepotřebují další výklad¹⁶⁴, nebezpečí nekonečného regresu je tedy do jisté míry pseudoproblémem, přesto je otázka výkladu pravidel naprosto legitimní. Přitom interpretací pravidla nemůže být hledání jeho příčiny, protože ona *Regelmäßigkeit* je vymezena úkony, jež nelze zdůvodnit. Pravidlo R_1 tedy nemůže být vyloženo jiným pravidlem R_2 , ale je *implicite* přítomno ve způsobech jazykového a mimojazykového jednání. To nejdůležitější se tak zdá skryté v prostotě a všednosti.¹⁶⁵ Když tedy zkoumáme řeč, nelze obejít či ignorovat to, co je určeno jejím základem, tedy životní formou.

Než se posunu dále, rád bych nejprve krátce podotkl, k jakým závěrům vede analýza Wittgensteinových myšlenek ohledně pravidel (*Regel*) či pravidelnosti (*Regelmäßigkeit*) jazykových her. Především je třeba zdůraznit fakt, že tato pravidla nepředcházejí jazyk, a nemohou tedy být výsledkem nějakého logického kalkulu, který by bylo možné explicitně formulovat.

Díky výchově, v rámci návyku určité techniky či praxe, si každý mluvčí osvojuje pravidelnost jazykových her. Můžeme je tedy poté vypožorovat z pravidelnosti našeho jazykového i mimojazykového jednání, které v rámci shody životní formy sdílíme s určitou skupinou lidí. Těmito pravidly se ovšem řídíme nejen opakovaně, ale i spontánně, nejsou tedy výsledkem přemítání a procesu rozhodování.

Pak je ovšem na místě netriviální otázka, jaký vztah pravidla mají (podle Wittgensteina) k našim vědomým mentálním procesům. Tato otázka je spojená s problémem tzv. soukromého jazyka, kterému se budu věnovat v další analýze.

¹⁶⁴ Srov. *tamtéž*, §§ 84, 200.

¹⁶⁵ „Ty aspekty věcí, které jsou pro nás nejzávažnější, zůstávají skryté pro svoji jednoduchost a každodennost. (Člověk to nemůže postřehnout, - protože to má pořád před očima.)“ *Tamtéž*, § 129.

2.7. Problém privátního jazyka

Jestliže je důležitá shoda mezi mluvčími, pak se můžeme legitimně dotazovat, jak lze poznat, že se řídím pravidlem a tedy že mé jednání je v souladu s obecnou praxí, že respektuji určitý úzus. Nakolik je pravidlo a jeho zachovávání výrazem mé myšlenky nebo mého přesvědčení, nakolik je výsledkem konvence? Pokud by byla pravidla předmětem mé volby, pak by bylo možné – třeba i na základě nějaké náboženské zkušenosti – vykonstruovat podle těchto pravidel zcela nový jazyk. Tomuto jazyku bych ovšem rozuměl jen já sám. Wittgenstein ve svých úvahách tuto možnost vylučuje a dochází k závěru, že není možné se řídit pravidlem soukromě.

Je možné přijmout Wittgensteinovu argumentaci proti možnosti existence soukromého jazyka? Tento problém vedl významného americko-židovského filozofa a logika Saula Kripkeho k formulaci „skeptického paradoxu“. Protože problém privátního jazyka považují za relevantní i pro teologickou metodu, pokládám za nezbytné se u této debaty krátce zastavit.

Wittgensteina tato otázka zajímala už v době napsání *Traktátu*, kde se zmiňuje o solipsizmu, který stojí na předpokladu, že může existovat jazyk, „kterému jen já rozumím“.¹⁶⁶ Tuto nauku rakouský filozof odmítá. Ve svých *Zkoumáních* se k tomuto problému znovu vrací. Zdůrazňuje, že nezachováváme pravidlo proto, že jsme o něm přesvědčeni a rozhodli jsme se pro ně. Je nemožné, že by se někdo řídil pravidlem jazykových her jen privátně na základě svého rozhodnutí a přesvědčení.¹⁶⁷ Pro toho, kdo by se tak stal jediným nositelem soukromého jazyka, by totiž nebylo možné si ověřit, zda je ve shodě s druhými ohledně významu toho či jiného slova, ba dokonce by neměl ani možnost „zjistit, zda on sám používá svá slova stále stejně.“¹⁶⁸

Kripke uvádí jako příklad pravidlo spojené se symbolem „+“, jež jsme si při výuce osvojili jako pravidlo pro sčítání. Učíme se provádět součty, a tím nabýváme přesvědčení, že funkci „sčítání“ dobře ovládáme. Kdybychom dostali nějaký

¹⁶⁶ Srov. *Traktát*, § 5.62.

¹⁶⁷ Srov. *Zkoumání*, § 202: „Proto je ‚řízení se pravidlem‘ určitá praxe. A *být přesvědčen*, že se řídíme pravidlem, není: řídit se pravidlem. A proto se nemůže nikdo pravidlem řídit jen ‚soukromě‘ (privatim), protože jinak by přesvědčení, že se člověk řídí pravidlem, bylo totéž jako řídit se pravidlem.“

¹⁶⁸ GLOMBÍČEK, P., *Co to je soukromý jazyk?*, s. 124. Viz též *Zkoumání*, § 243-310.

matematický příklad, ve kterém mezi čísly rozeznáme symbol „+“, budeme hned na základě výcviku vědět, jak s ním naložit. A to i tehdy, když dostaneme úlohu, kterou jsme dosud neřešili. Protože ovládáme pravidlo pro sčítání, jsme schopni vyřešit libovolné množství zadání se znakem „+“, třeba úlohu, kolik je $68 + 57$. Kripkeho skeptik se ale ptá, kdo může konstatovat, o jakou funkci šlo, a jak můžeme s jistotou tvrdit, že jsme dosud sčítali. Možná je symbol „+“ jen součástí fiktivní funkce „quus“, kdy sčítáme všechny čísla menší než 57 obvyklým způsobem, ale výsledek součtu všech čísel nad 57 je vždy 5. I když se zdá tato hypotéza absurdní, není podle Kripkeho nemožná.¹⁶⁹

Lze se tedy podle něho tázat, zda existuje něco, na co bychom se mohli odvolat a dokázat tím, že jsme v minulosti vždy mínili funkci „plus“ nikoli „quus“. Protože se zdá, že taková skutečnost neexistuje, skeptický paradox zůstává bez řešení. Pokud mentální stav neurčuje způsob mého jednání v budoucnu, nemohlo by nějaké pravidlo nikdy určovat náš *modus procedendi*. Pak bychom se nikdy nemohli dorozumívat a shoda by ztratila svůj význam, protože by nebylo možné jasně stanovit, co se s čím shoduje.¹⁷⁰

To, co se jeví jako neřešitelný problém, je ve skutečnosti výsledkem nepřesné interpretace Wittgensteinova paradoxu, podle kterého nemáme možnost určit shodu na základě přesvědčení, neboť přesvědčení, že se řídím pravidlem, neznamená totéž jako řídit se pravidlem.¹⁷¹ Kripkeho interpretace opomíjí předpoklad rakouského myslitele, že terapeutický úkol filozofování lze plnit jedině přehledným popisem jazykových her, analýzou běžné řeči, díky které můžeme ze všech stran nahlížet užití určitých slov, určující jejich význam.

Není legitimní vytrhnout nějaký problém z kontextu a pojednávat jej separátně. Navíc Wittgenstein nemluví o reálném, ale domnělém problému, který by mohl vzniknout tam, kde bychom nesprávně chápali pravidla jako obsah našeho myšlení. Rakouský myslitel, který se vyrovnával s izomorfním pojetím jazyka jako obrazu skutečnosti, tak upozorňuje na nebezpečí další pasti. Jazyk totiž nelze chápat ani jako obraz našeho myšlení.

Wittgenstein ve svých úvahách poukazuje na to, že naše pocity, dojmy, ideje či představy nejsou a nemohou být určující pro naši řeč. V soukromém jazyce by se

¹⁶⁹ Srov. KRIPKE, S.A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, s. 9.

¹⁷⁰ Viz *tamtéž*, s. 7-54.

¹⁷¹ Srov. *Zkoumání*, §§ 201-202.

slova vztahovala na to, o čem by věděl jen jeden mluvčí, na jeho privátní dojmy.¹⁷² Pokud se jednotlivec nemůže opřít o užití slova v běžné řeči, a tedy v intersubjektívni komunikaci, pak pro něho neexistuje možnost ostenzivní definice. Nemá totiž jistotu, že význam znaku či slova určuje správně.

Pokud nějaký pocit X spojí se znakem E, je i spojení mezi X a E pouhým pocitem. Nejenže hrozí nebezpečí nekonečného regrese, ale navíc by taková privátní ostenze byla vyprázdňenou ceremonií postrádající smysl, neboť platná ostenzivní definice musí podléhat možností korekce ve veřejné jazykové hře. Tento problém¹⁷³ se vztahuje i na význam pravidel. Nelze tedy soukromé pocity chápat jako nějaké předměty, které se zrcadlí v jazyce. Byla by to jen další varianta izomorfizmu, založeném na konstrukci ideálního jazyka, ve kterém by slova byla obrazem pocitů.

2.8. Veřejný charakter řeči a pluralita jazykových her

Poslední závěry by mohly vést k námitkám, zda tím nefalšujeme skutečnost, vždyť naše niterné prožitky jsou nedílnou součástí lidského života. Je proto třeba zdůraznit, že Wittgenstein rozhodně nechce popřít existenci pocitů a možnost je pojmenovávat. Upozorňuje jen na to, že tento proces nelze realizovat v rámci soukromého jazyka, protože ani o privátních dojmech nemůžeme smysluplně mluvit bez veřejného jazyka.

Můžeme namítnout, že existují jistě pocity a mentální stavy, o kterých můžeme legitimně mluvit. Každý z nás může smysluplně v řeči popsat své představy, dojmy, radosti, obavy, zklamání, ale také například pocity bolesti nebo náboženské prožitky. Tyto propoziční postoje se obvykle považují za něco, co je založeno na autoritě první osoby, co je jí dáno výhradně a bezprostředně. Pokud jde o argumentaci proti možnosti soukromého jazyka, problémem může být právě otázka, jak na základě identity pocitu určit význam. Kdybych se význam nějakého

¹⁷² Srov. *tamtéž*, § 243.

¹⁷³ Srov. *tamtéž*, § 258. Více viz FOGELIN, R. J., *Wittgenstein*, s. 166-185.

slova pokusil stanovit zevnitř, pak by neexistovala žádná jistota, že to, co prožívám, je totéž, co prožívá druhý, nebo jestli se naše prožitky nějak liší.¹⁷⁴

Tedy jinými slovy: nevěděl bych, zda svůj mentální stav pojmenovávám správně, zda je totožný s mentálním stavem ostatních lidí, který se běžně nazývá tak a tak. Nepodaří se mi to tehdy, když budu hledat podstatu popisovaného pocitu, ale naopak jen tehdy, budu-li se dívat na to, jak se o něm mluví v běžné řeči.¹⁷⁵ Teprve tehdy, když o svém mentálním stavu budu mluvit tak, jak je to běžné, budou mít moje výpovědi smysl.

Tedy z předchozích úvah je zřejmé, že mezi jazykem a myšlením je opravdu úzký vztah, musíme se ovšem na něj dívat ve správné perspektivě. Myšlení není nějaký „netělesný pochod“,¹⁷⁶ který by dával smysl řeči. Naopak, vědomé užívání mentálních procesů jsme si osvojili tehdy, když jsme se naučili dělat určité jazykové a mimojazykové akty. Situace, kdy mám úmysl cosi sdělit, je možná jen díky tomu, že ovládám jazyk. Moje intence je totiž zakotvena v mých lidských návycích, které jsem přijal za své během výchovy (*Abrichtung*). Opět tedy vidíme, že náš jazyk je neoddělitelně svázán s jednáním.

Smysl věty je stanoven tak, že slova spoluurčují naše mentální stavy na základě způsobu, jak něco vyjadřujeme, a to v rámci netriviální sítě jazykových a mimojazykových úkonů. Například výraz pocitu bolesti a jeho fyzický projev jsou nedělitelně spjaty. Při bolesti jsme se naučili jednat určitým způsobem, přičemž nedílnou součástí tohoto způsobu je vyjádření našeho nepříjemného pocitu v řeči. Naše motivace přitom nesídlí někde hluboko v nitru, ale je vnější.¹⁷⁷ Výrazy nebo pojmy vztahující se k našim mentálním stavům jsou charakteristické tím, že mají určitou funkci v naší životní formě (*Lebensform*), kterou sdílíme s druhými a kterou jsme si ve výchově osvojili. Soukromý jazyk tedy nikdy nemůže být skutečný, nanejvýš by mohl být jakousi osobní šifrou, kterou bychom ovšem mohli interpretovat opět jen s použitím běžné řeči. Veřejný charakter je proto *conditio sine qua non* každého skutečného jazyka.

¹⁷⁴ „Podstatné na soukromém prožitku není vlastně to, že každý má svůj vlastní exemplář, nýbrž že žádný neví, jestli druhý má také toto, nebo něco jiného.“ *Tamtéž*, § 272.

¹⁷⁵ Srov. *tamtéž*, § 329: „Jestliže při řeči myslím, tak se mi nevynořují vedle jazykového výrazu ještě také ‚významy‘; nýbrž nositelem myšlení je řeč sama.“

¹⁷⁶ *Tamtéž*, § 339.

¹⁷⁷ Srov. *tamtéž*, § 580: „Vnitřní pochod vyžaduje vnější kritéria.“ Viz též *Zettel*, 532. Srov. *Zkoumání*, §§ 156, 257.

Ve světle těchto úvah se nám relativistická interpretace Wittgensteinových výroků, které se dopouštějí někteří myslitelé, může po právu zdát nejen extenzivní, ale přímo chybná.¹⁷⁸ Viděli jsme, že mnohost jazykových her předpokládá jistotu, a tedy jakýsi *Weltbild*, základ naší komunikace. Přestože skutečnost můžeme vnímat na základě našeho společensko-kulturního prostředí a životních daností (*Tatsachen des Lebens*) různě, jde o dílčí rozdíly, neboť skutečnost je stále táž, různí se jen naše pohledy na ni.

Zdá se, že pro Wittgensteinovu pozdní filozofii je klíčový především termín *Lebensform*. Bez něho by ani pojem *Sprachspiel* neměl žádný smysl. Pravidla (*Regel*) našich jazykových her totiž určuje „pravidelnost“ (*Regelmäßigkeit*) naší životní formy. Řada myšlenkových sporů vzniká nesprávným užíváním jazyka. Takovou chybou je zejména pojednávat o nějakých myšlenkových konceptech či mentálních stavech odtržené od lidského jednání. Jazykové a mimojazykové akty od sebe oddělit nelze. Na následujících řádcích práce se pokusíme ukázat, nakolik jsou tyto závěry platné i pro teologickou metodu.

¹⁷⁸ Srov. např. PEREGRIN, J., *Proč Wittgenstein opustil traktátovskou teorii jazyka...*, s. 14-22.

3. Pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform* a teologická metoda

Není sporu o tom, že Wittgenstein výrazně ovlivnil filozofii 20. století. Jestliže *Traktát* byl inspirací zejména pro představitele novopozitivistického směru, pak *Zkoumání* svým obratem k jazyku vyvolala velmi živé diskuze především mezi filozofy analytickými. Sféra vlivu rakouského myslitele sahá i do mnoha dalších akademických disciplín jako je psychologie, sociologie, etika, estetika, lingvistika apod.

Nyní se zaměřím na to, nakolik Wittgenstein ovlivnil, nebo může ovlivnit teologickou reflexi. Chci ukázat na konkrétních příkladech, že názory na tuto problematiku se různí. Někteří jsou přesvědčeni, že Wittgenstein měl na rozvoj dnešní teologie tak zásadní vliv, jako německý filozof Martin Heidegger.¹⁷⁹ Jiní pokládají myšlenky rakouského filozofa za inspirativní, ale varují před jeho nekritickou recepcí. Ještě jiní se domnívají, že aplikace hlavních Wittgensteinových pojmů v současné teologii je často jejich neoprávněným nadužíváním.¹⁸⁰

V této části se pokusím zmapovat základní „geografii“ těchto diskuzí a představit důvody, které jedny vedly k přijetí, jiné k odmítnutí Wittgensteinova odkazu. Nejprve se ovšem budu věnovat pojetí teologie jako gramatiky, tak jak nám ho představil sám Wittgenstein ve svých drobných spisech a poznámkách k náboženskému diskurzu, ale také jak je prezentován v díle některých teologů čerpajících z jeho myšlenkového odkazu. Nevyhneme se ani kritickému pohledu na teologický model, poznamenaný obratem k jazyku.

V debatách nad přínosem rakouského myslitele pro současnou teologii dominují podle Munzové čtyři důležitá témata: První vychází z otázky, nakolik je Wittgensteinova koncepce náboženského diskurzu fideistická; druhé zdůrazňuje jeho odmítnutí subjektivizmu Descartesa, Kanta či Hegela; třetí se točí okolo normativity teologické argumentace a čtvrtá se pozastavuje nad jeho pojetím

¹⁷⁹ Srov. TRACK, J., *Lebensform, Bild und innere Erfahrung*, s. 151.

¹⁸⁰ Viz např. NICHOLSON, M. W., *Abusing Wittgenstein*, s. 617-629.

historického vědomí.¹⁸¹ Uvedených témat se postupně dotknu na následujících řádcích.

Pochopitelně není mou ambicí zprostředkovat v této práci celou odbornou diskuzi k vlivu Wittgensteina na teologii. Budu se zabývat jen těmi postřehy, koncepty či pohledy, které pokládám za relevantní vzhledem k tomu, co jsem si vytyčil jako cíl. Totiž hledat ve světle pozdního Wittgensteinova myšlení cestu, jak by bylo možné uvažovat o teologické metodě, která by obstála v současném společensko-kulturním prostředí. Pokusím se přitom ukázat, že teologie musí být živena autentickou zkušeností víry, a že řeč a jednání, jazykové a mimojazykové akty nutně musí tvořit integrální jednotu.

3.1. Wittgensteinovy úvahy o náboženské víře

Než se pokusím nastínit přínos základních pojmů Wittgensteinových *Zkoumání* pro současnou teologii, vrátím se v následujících úvahách ještě k několika důležitým, byť jen drobným a útržkovitým Wittgensteinovým poznámkám, úvahám a přednáškám z jeho druhého cambridžského období, jež se týkají náboženské víry. Zmíním se zejména o těch aspektech, které jsem zatím dostatečně nezdůraznil a které mají zásadní význam pro pochopení, jak rakouský filozof termíny *Sprachspiel* a *Lebensform* užívá v úvahách o náboženském diskurzu.

Posloužím si při tom mimo jiné třemi základními prameny. Vrátím se k poznámkám o Frazerově etnologii, která si „bere na mušku“ náboženské obyčeje různých etnik, za pomoci komparativní metody poukazuje na jejich podobnosti a snaží se je vysvětlit na základě evolucionistických předpokladů. Budu věnovat pozornost i *Přednáškám o náboženské víře*, které ovšem nejsou, podobně jako již zmíněné kritické výroky k Freudovi (*Gespräche über Freud*), bezprostředním Wittgensteinovým spisem, ale vznikly jako poznámky studentů či kolegů z jeho přednášek či diskuzí s ním.¹⁸² Zastavím se i u jeho úvah nad etikou a pokusím se

¹⁸¹ Srov. MUNZ, R., *Theologie als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive*, s. 137-156.

¹⁸² Dokonce sám rakouský filozof studenty odrazoval od toho, aby si při jeho přednáškách dělali poznámky. Obával se, že by pak mohly být vydávány za jeho dobře uvážené soudy. On však svá slova chápal jako výsledek jakýchsi předběžných a velmi volných zamyšlení, nad kterými později dlouze uvažoval, než se je pokusil lépe a precizněji formulovat. Srov. MONK, R., *opus cit.*, s. 404.

ukázat, nakolik byly v jeho pojetí etické postoje či jednání součástí náboženské životní formy.

Na základě těchto pramenů představím zejména Wittgensteinovu argumentaci proti scientizmu a úvahy nad člověkem jako náboženským tvorem. Poté se zaměřím na Wittgensteinovu analýzu gramatiky intencionálních výpovědí „věřím, že X“, které mají jako předmět náboženský obsah. Budu s rakouským filozofem hledat odpověď na to, jak se tyto věty liší od vět vědeckých. Na to naváže exkurz na téma historicity křesťanství. Tuto část pak uzavřou Wittgensteinovy úvahy nad nábožensko-etickými nároky a posledním cílem či smyslem lidského života.

3.1.1. Wittgensteinova argumentace proti scientizmu

Již v první části této práce jsem se zmínil o dvou dochovaných sbírkách kritických komentářů k Frazerově *Zlaté ratolesti*, ve kterých rakouský filozof formuluje své úvahy na téma náboženské víry. Jak jsem ukázal, základní chybu spatřuje Wittgenstein v tom, že autor *Zlaté ratolesti* svými zdánlivě vědeckými explikacemi překračuje předpoklady, z nichž při popisu jednotlivých fenoménů vychází. Rakouský myslitel se tak rozhodně staví proti scientizmu,¹⁸³ který byl tehdy velmi rozšířen v akademickém světě. Wittgenstein odmítal postoj, který by nadřazoval přírodovědu nad jakýkoli jiný způsob myšlení anebo dokonce užíval vědecký přístup i v oblastech, které nemohou být pro tuto metodologii dostupné či vhodné. Nesdílel optimismus, s kterým někteří myslitelé aplikovali výsledky vědeckého bádání v řadě dalších oblastí našeho života, a svářel se s nekritickou vírou ve vědeckotechnický pokrok.

Věda podle Wittgensteina může člověka obohacovat. Ale může ho i zubožovat, pokud metodu vědeckého bádání postaví na piedestal, nad všechny jiné

¹⁸³ Americký filozof Gregory Peterson poukazuje na základě analýzy výroků současných myslitelů na dva hlavní druhy užití termínu scientizmus: (1) Jednak v rámci kritiky takového pojetí, podle něhož je pomocí přírodních věd možné popsat veškerou skutečnost a získat o ní úplné poznání. (2) Jednak v užším slova smyslu v kritice překračování hranic, kdy teorie a metody jedné vědecké disciplíny jsou nepřiměřeným způsobem aplikovány na jinou vědeckou nebo mimo-vědeckou disciplínu a její oblast působení. V tomto smyslu se nesla i Wittgensteinova kritika, která odsuzuje snahu nabídnout tzv. vědecké vysvětlení pro vše, včetně oblastí lidských hodnot a smyslu života: etiky, estetiky či náboženství. Srov. PETERSON, G.R., *Demarcation and the Scientific Fallacy*, s. 751-761.

metody, protože se mu tyto z jakéhokoli důvodu začnou zdát slabé a nedostatečné.¹⁸⁴ Rakouský myslitel připomíná, že věda se opírá o hypotézy a hodnota dané hypotézy se posuzuje podle toho, nakolik je obecná. Právě snaha dosáhnout co nejvyšší úrovně obecnosti je však podle jeho slov nejčastější příčinou zmatků.¹⁸⁵ Místo toho rakouský filozof navrhuje jen bedlivě pozorovat a pečlivě popisovat jednotlivé fenomény.

Wittgenstein tedy nezpochybňuje nejrůznější náboženské rituály, které Frazer ve své knize popisuje; podrobuje kritice jen to, že se skotský etnolog stále snaží dokázat existenci určité zákonitosti v pozadí těchto praktik. Frazer například přesvědčuje čtenáře *Zlaté ratolesti*, že existuje obecná teorie magie, a proto se pro něho analýza jednotlivých případů stává jen prostředkem, jak tuto svou teorii podepřít nebo ilustrovat. Popisované jevy objasňuje tak, že z obecné zákonitosti evoluce lidského myšlení dedukuje jednotlivá tvrzení v přesvědčení, že tím zároveň explikuje konkrétní rituály. Přitom Frazer pokládá za přijatelný jediný způsob vysvětlení: vědeckou kauzalitu. Ale takový způsob usuzování rakouský filozof již ve svém *Traktátu* nazval pověrou.¹⁸⁶

První omyl ve Frazerově metodě spatřuje Wittgenstein ve snaze dovést náboženské a magické obřady k falešným hypotézám. Druhým omylem je podle něho způsob, jak skotský etnolog chápe jasnost explikace. Jasnost, která je cílem, musí totiž být odlišena od jasnosti, která má posloužit k dalšímu objasňování. Teprve když dotyčné rituály začneme považovat za jistou formu jazyka a života, můžeme opustit tento začarovaný kruh. Přestaneme tak z pragmatických důvodů hledat další vysvětlení. A podle Wittgensteina v náboženském myšlení (a tedy i v teologii) existují hranice našich vysvětlení.¹⁸⁷ Když se přetrhne řetězec porozumění, pak říkáme, že se dotýkáme tajemství. Byli bychom směšní,

¹⁸⁴ „Věda: Obohacení a zbídačení. Jedna metoda zatlačuje všechny ostatní. Ve srovnání s ní se všechny ostatní zdají ubohé, nanejvýš jako její předstupně.“ WITTGENSTEIN, L., *Rozličné poznámky*, s. 94.

¹⁸⁵ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 53. V empirických vědách se užívá indukce, metoda založená na zobecnování, kdy se z jednotlivých poznatků získaných při pozorování vyvozují obecné hypotézy.

¹⁸⁶ Klasická přírodní věda předpokládá, že příčina musí být jedna a ta musí zaručovat, že následek skutečně nastane. Pojem kauzality se ve vědě od 19. století rozšířil a nově zahrnuje i příčiny, jejichž následky nejsou nutné, ale v jisté míře pravděpodobné. Vztah mezi příčinou a následkem se pak udává pomocí statistiky, podle míry korelace. Pokud jde o aplikaci vědeckých výsledků, je třeba, aby příčina byla buď jen jedna, nebo aby alespoň výrazně dominovala. Ovšem Wittgenstein odmítl tento způsob objasňování již ve své rané filozofii: „Na budoucí události nemůžeme usuzovat z událostí přítomných. Víra v příčinnou vazbu je pověra.“ *Traktát* § 5.1361.

¹⁸⁷ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 55.

kdybychom dále zarytě kladli otázky. Někdy se musíme učit, s notnou dávkou respektu k tomu, co nás převyšuje, položit ruku na ústa a nechat přebolet, že něčemu (alespoň zatím) zcela neporozumíme.¹⁸⁸

Vraťme se nyní ještě ke zmíněné kategorii „jasnost“. Rakouský filozof nemluví o takové jasnosti jazyka, kterou kdysi v rámci své obrazové teorie představil v *Traktátu*. Tento způsob myšlení již Wittgenstein odmítl. Je naopak přesvědčen, že takové jasnosti je možné dosáhnout jen metodou „přehledného popisu“. Ta je od roku 1929 jeho filozofií a v následujících letech ji dále rozvíjí a zdokonaluje. Má za cíl přehledné představení všech forem užití daného fenoménu či slova v běžné řeči. K tomu je třeba využít nejrůznější ilustrace, situace a úhly pohledu, aby bylo možné získat co nejúplnější přehled o všem, co by mohlo vyvolat nejasnost. Taková metoda se stává účinnou zbraní proti redukcionizmu a nekritické víře v pokrok, například i v případě, kdy se snažíme popsat náboženské projevy, které vycházejí z autentické životní formy.

Wittgenstein tak upozorňuje na to, že scientistická koncepce je založena na chybném předpokladu, podle něhož jsou jedinou cestou k vysvětlení přírodních jevů tzv. přírodní zákony; a zatím nás taková vysvětlení vedou do nekonečného regresu, kdy se určitý výrok P_1 opírá o P_2 , ten pak o P_3 atd. (tedy obecně výrok P_n se opírá o P_{n+1}).¹⁸⁹ Výrok P_1 nemusí být nutně zcela nepravdivý, jen si nemůže klást nárok na úplnost či definitivnost.

Jinými slovy, zodpovězení nějaké otázky nás vede k mnoha dalším otázkám, na které neznáme odpověď. Naše poznání sice roste, ale většinou se neposouvá vpřed kvalitativně, jen kvantitativně, a to úměrně našim schopnostem provádět stále přesnější pozorování. Skutečnost se tak podobá výškové budově, kde je stále nekonečné množství neprozkoumaných zákoutí a pater. Kdybychom se snažili poznat celý dům, lehko bychom mohli zabloudit. Pokud bychom však v takové budově bydlili, pak by nám nejspíš stačilo, kdybychom trefili do svého bytu.

¹⁸⁸ Malcolm v tomto kontextu uvádí příklad úmrtí dítěte. Adekvátní reakcí můžou být Jobova slova: „Hospodin dal, Hospodin vzal; jméno Hospodinovo buď požehnáno.“ (Job 1,21) Ta ovšem neutiší smutek každého, ale jen osobu silně věřící. Jen taková osoba je totiž ochotna přijmout odpověď, jež se vzdává úsilí o úplné porozumění. Srov. MALCOLM, N., *A Religious Point of View?*, s. 2.

¹⁸⁹ To řeckému filozofu Aristotelovi v jeho argumentaci stačilo k vyvrácení daného výroku. Více o nekonečném regresu (lat. *regressus ad infinitum*), který se formálně podobá rekurzivní funkci nebo rekurzivně definované nekonečné řadě, viz např. HANOUSEK, J. – CHARAMZA, P., *Moderní metody zpracování dat*, s. 161 nn.

Abychom prožili smysluplný život, nemuseli bychom proto ještě poznat celou budovu od zdola až nahoru.

Věda si stále klade otázky a chce na ně odpovědět pomocí hypotéz a teorií, naráží však stále na nové otázky. Wittgenstein se proto odvolává na metodu přehledného popisu, tedy na pozorování a deskripci vazeb, které už dobře známe, aby ukázal, že náboženství není možné vysvětlit beze zbytku pomocí vědeckých prostředků. Tato metoda tedy stojí v opozici k vědecké kauzalitě a přitom dává náboženství autonomii. Zároveň rakouský filozof varuje před pokusem zcela „dovysvětlit“ duchovní věci a dodává, že je nelze beze zbytku pojmout v nějaké teorii, je možné je jen prožít.¹⁹⁰

Frazerovy scientistické pokusy vysvětlit náboženské rituály primitivních etnik jako pseudovědecké nás tedy podle Wittgensteina jen upozorňují na omezenost takového uvažování. Autor *Zlaté ratolesti*, který při bádání nikdy neopustil zdi knihoven, do svých teorií vložil kulturní hodnoty a společenské konvence epochy, ve které žil a kterou dobře znal. Podle Wittgensteina nebyl ani s to pochopit jiný život, než život v Anglii na přelomu 19. a 20. století.¹⁹¹ I proto rakouský myslitel odmítá Frazerovy explikace na základě vědecké kauzality¹⁹² a považuje jejich nároky za neoprávněné. Staví však do středu lidskou zkušenost složenou z určitého způsobu života a řeči. Tomuto způsobu lze podle Wittgensteina lépe porozumět jen díky metodě „přehledného sestavení“.

3.1.2. Člověk jako náboženský tvor

V předchozí úvaze jsem ukázal, jak se Wittgenstein snažil čelit scientistickým tendencím metodou přehledného sestavení a popisovat tak to, co známe z běžné řeči. Rakouský myslitel viděl v popisu náboženských rituálů možnost jednak poukázat na nejrůznější formální vztahy mezi těmito obyčejí a jednak rezignovat na

¹⁹⁰ Metoda přehledného popisu je jakousi systematizací faktů, věcí či jevů do skupin podle vazeb a souvislostí mezi nimi. Nejde tedy o nějaké jejich svévolné sestavení, ale o sestavení „přehledné“, díky němuž se mají ukázat formální vztahy mezi spojenými prvky. Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 56.

¹⁹¹ Srov. *Bemerkungen über Frazers...*, s. 33.

¹⁹² K problému kauzality si Wittgenstein v roce 1940 poznamenal: „Kauzální způsob uvažování je svůdný v tom, že člověka vede k tomu, aby řekl: ‚Přirozeně, tak se to muselo stát.‘ Zatímco by měl mít na paměti, že se to mohlo stát tak i jakkoli jinak.“ *Rozličné poznámky*, s. 60.

hledání kauzálních souvislostí.¹⁹³ Proto chápal filozofii spíše jako způsob života, než jako nějakou nauku, a někdy ji dokonce srovnával s uměním, které nás učí vidět věci v jiné perspektivě. Díky tomu jsme s to dívat se jinýma očima na krásu, která nás obklopuje. Jsme náhle naplněni údivem a úžasem nad zázraky přírody. Stejně jako umění i filozofie by podle Wittgensteina měla ukazovat svět *sub specie aeternitatis*.¹⁹⁴

Místo Frazerovy evolucionistické interpretace ve znamení vývojových etap od magie k náboženství a od náboženství k vědě, nabízí rakouský filozof zkoumání běžné řeči a užití takových slov, jako jsou například slova „věřím“ či „duch“. Poukazuje na to, že neexistují jasné hranice mezi magií, jazykem a mýtem. Rituály jsou podle jeho přesvědčení natolik spjaté s mýtem a se základními strukturami našeho myšlení, že je nelze vidět odděleně. Místem, kde se setkávají náboženské rituály a různé mýty, je náš jazyk. Ve starých náboženských obyčejích můžeme vidět dobře rozvinutou řeč gest. Také v běžném životě jde užívání slov ruku v ruce s gestikulací.¹⁹⁵ Je tedy zřejmé, že jazyk i rituály jsou podobné v tom, že jednotlivé znaky a to, co jimi označujeme, od sebe nelze oddělit.

Lze tedy podle Wittgensteina pozorovat užívání jazyka a popisovat, jak jsou slova mezi sebou provázaná, nicméně je třeba se vzdát ambice vysvětlovat, co je to řeč a co je její příčinou. Náboženské rituály podobně jako řeč se řídí určitými pravidly – slova a gesta se spojují v aktech úcty, prosebné modlitby či díkuvzdání. Existence náboženských praktik je tedy podle rakouského myslitele stejně nevysvětlitelná jako umělecká tvorba.

Jak je z mnoha výroků zřejmé, rakouský myslitel bral náboženství velmi vážně a nikdy ho veřejně nezesměšňoval. Byl přesvědčen o tom, že lidé jsou natolik nábožensší, nakolik se cítí nedokonalí,¹⁹⁶ a že hluboký náboženský život vyžaduje úplnou proměnu. Podle něho člověk, ať už žil v jakékoli době, byl vždy náboženskou bytostí. Ve způsobu, jakým popisujeme náboženské rituály, však Wittgenstein vidí projevy naší temné mysli, které pochází z vnitřních zkušeností.¹⁹⁷ Nestačí jen genetická explikace lidské religiozity, je třeba se ptát, jaké síly a pocity

¹⁹³ Srov. *tamtéž*, s. 37.

¹⁹⁴ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 59.

¹⁹⁵ Srov. *tamtéž*, s. 62.

¹⁹⁶ „Lidé jsou do té míry nábožní, nakolik věří, že nejsou ani tak nedokonalí jako nemocní. Každý aspoň trochu slušný člověk věří, že je nanejvýš nedokonalý, ale náboženský člověk věří, že je bídny.“ WITTGENSTEIN, L., *Rozličné poznámky*, s. 72.

¹⁹⁷ Srov. *Bemerkungen über Frazers...*, s. 43.

nás vedou k náboženským rituálům. Rakouský autor se domnívá, že v každém člověku je sklon k religiozitě, který ovšem nelze vysvětlit.¹⁹⁸ To, co by nás mělo zajímat, je podle jeho slov zkušenost v nitru člověka, které odpovídá ten, či onen náboženský akt. Měli bychom zkoumat to, jaké myšlenky člověka při pohledu na přírodu napadají, že je motivován k vykonání toho či onoho rituálu.

Jak upozorňuje Malcolm, tyto výroky by nás neměly vést k závěru, že Wittgenstein byl hluboce věřícím člověkem. Náboženství rakouský filozof chápal jako „životní formu, ve které on sám neměl plný úděl, ale sympatizoval s ní a živě se o ni zajímal.“¹⁹⁹ Spíše byl tedy tím, koho by německý teolog Karl Rahner nazval anonymním křesťanem. Vážil si křesťanské víry, pokládal za důležitý její nárok na proměnu života, ba dokonce měl mnoho přátel mezi věřícími, zejména katolíky, ale nedokázal nikdy přijmout celou křesťanskou nauku a osvojit si ji. Když zkoumal náboženské rituály, nezajímalo ho jejich zdůvodnění. Neznamená to, že by snad projevy religiozity analyzoval zbrkle a povrchně. I na tomto poli si zachoval svou poctivost a neúnavnou pečlivost. To, co ho však zajímalo mnohem více než vědecká explikace, byla odpověď na otázku, jaké změny náboženská praxe působí v životě věřících.

3.1.3. Gramatika vět se slovem *věřím*

Z *Přednášek o náboženské víře*,²⁰⁰ tak jak se nám dochovaly prostřednictvím zápisků studentů, je zjevná Wittgensteinova metoda přehledného sestavení, o níž jsme se už několikrát zmínili, a kterou rakouský autor později dopodrobna popsal ve *Zkoumáních*. Nacházíme zde mnoho příkladů týkajících se praxe náboženské víry; ovšem především analýzu gramatiky náboženských vět a dvou typů vět nenáboženských obsahujících sloveso „věřím“ (v rámci vědeckého diskurzu a běžné řeči).

Jak Wittgenstein upozorňuje, v náboženském diskurzu používáme spojení „věřím, že to či ono nastane“ jinak než ve vědě. Zcela v intenci své metody, kterou jsme představili výše, se rakouský myslitel nesnaží definovat, co to jsou náboženské

¹⁹⁸ Srov. *tamtéž*, s. 34.

¹⁹⁹ BREMER, J., *opus cit.*, s. 64.

²⁰⁰ „Vorlesungen über den religiösen Glauben“. In: BARRETT, C. (red.): *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, s. 87-110.

výroky; neusiluje ani o to, aby exaktně vymezil hranice mezi nimi a mezi výroky nenáboženskými; vyhýbá se i redukci náboženských výroků na určité obsahy. Opakovaně však konstatuje něco, co se zdá důležité i v rámci teologie, že totiž rozumná řeč na téma náboženské víry je možná jen tehdy, pokud se v ní budou užívat pojmy tak, jak se běžně užívají. Jinak bychom se mohli vystavit riziku, že se tato řeč stane zcela nesrozumitelnou.

V prvních dvou částech *Přednášek* je věnován poměrně velký prostor užívání vět, pro které se vžil název „intencionální“. Tento termín byl ve filozofii zaveden pro popis takových mentálních aktů, jež jsou nasměrovány k určitému předmětu, jako je například přesvědčení, přání či obava. Myslíme na něco, všímáme si, že se stalo to či ono, doufáme, že někdo přijde, toužíme po vyplnění svého přání. Intencionální akty jsou nejčastěji vyjádřeny pomocí vět typu „X věří, že Y“, přičemž proměnná X vyjadřuje subjekt a Y pak předmět, ke kterému je daný mentální akt nasměrován. Pro stavbu vět, které vyjadřují tyto mentální akty, není tolik podstatné, zda daný předmět je nějakým existujícím objektem, nebo jen halucinací či výtvořem bujné fantazie.²⁰¹ Nemáme tedy pochopitelně žádnou garanci, že by nás gramatika intencionálních vět nutně musela odkazovat na nějaké reálné předměty.

Wittgenstein se ve své analýze užívání slova „věřit“ (*glauben*) zabývá především běžnou řečí. Prvním případem je situace, kdy si nějaký člověk X sedá na židli a věří, že ho unese. Bere to jako samozřejmost a jeho „víra“ znamená určitou jistotu (*Gewißheit*). Druhým případem je situace, kdy si X není jist; věří sice, že to je tak či onak, ale často si musí stále znovu vybojovávat určitý postoj.²⁰² Pokud se například víra daného člověka X vztahuje k nějaké osobě Y, pak jeho postoj nemůže být tak samozřejmý, jako v případě usednutí na židli. Právě zde lze najít paralely s řečí v rámci náboženského pojetí víry, čili také s diskurzem o víře v teologickém smyslu.

Rakouský myslitel se zeširoka zabývá popisem vět odkazujících na bolest. Upozorňuje na to, že gramatika vět se slovem „věřit“ je docela jiná v přítomném čase, než v čase minulém,²⁰³ a že tento fakt není zdaleka tak triviální, jak se může zdát. Zároveň konstatuje, že je rozdíl mezi gramatikou vět vyjádřených v první

²⁰¹ Srov. SEARLE, J. R., *Intentionality*, s. 57nn.

²⁰² Tuto analýzu Wittgenstein později precizněji formuloval ve svých *Zkoumáních*, § 575.

²⁰³ Srov. *Zkoumání*, § 265.

osobě (*ich glaube*) a vět vyjádřených v osobě třetí (*er glaubt*), protože každý člověk má zcela jiný postoj ke svým vlastním slovům, než ke slovům někoho cizího.

I tato rozlišení jsou důležitá pro teologickou reflexi. Wittgenstein si k tomu na jiném místě poznamenal: „Boží řeč nedokážeš slyšet jako někdo jiný, ale jen tehdy, když se obrací k tobě.“²⁰⁴ Z toho vyplývá, že gramatika vyjádření „slyšet Boží slovo“ má smysl jen v rámci vlastní víry. Jen v takovém případě mohou například užívat teologické věty „Bůh mě povolal“ nebo „věřím, že ke mně toto Boží slovo promlouvá“. Při četbě Písma pak může věřící například v příběhu o Jobovi najít paralely se svým vlastním životem a na základě náboženské zkušenosti, kterou prožívá, věřit, že Bůh ho skrze inspirovaný text oslovuje v jeho konkrétní životní situaci. Jen věřící také dokáže „číst“ určitou životní situaci, sen či setkání jako znamení, jímž k němu zaznívá Boží hlas. Udivilo by nás však, kdyby někdo řekl: „Slyším, jak k němu Bůh mluví.“ Věty tohoto typu je možné říci jen v čase minulém: „Tehdy Bůh rozmlouval s Mojžíšem.“²⁰⁵

Z předchozích úvah je zřejmé, že víru je možné s Wittgensteinem chápat jako specifickou životní formu, ve které mají své místo jazykové hry vztahující se k Božím slovu; mimo ni však ztrácejí smysl. Mimojazykové podmínky, ve kterých věřící člověk vyslovuje teologické věty, si zasluhují velkou pozornost a nelze je ničím nahradit. Součástí daného způsobu života musí být i úvod do určitých konkrétních forem náboženských projevů. Ten, kdo se stává věřícím, se musí naučit správně používat výpovědi s náboženským obsahem, kupříkladu výroky typu „věřím v X“, které jsou součástí vyznání víry a opakují se při nedělních bohoslužbách. Ty by však ztrácely smysl, kdyby byly recitovány mimo kontext autentické osobní zkušenosti. Zároveň však nemůže teologický diskurz užívat řeč jinak, než jak je užívána v běžné řeči, jinak by se stal nesrozumitelný a nerozumný.

²⁰⁴ WITTGENSTEIN, L., *Zettel*, 717.

²⁰⁵ BREMER, J., *opus cit.*, s. 85. Wittgenstein analýzou způsobu, jak užíváme v běžné řeči sloveso *glauben*, poukazuje na chybný předpoklad, podle kterého jsou víra či přesvědčení vždy duchovními stavy mysli. Slovo „věřím“ má ovšem podle rakouského filozofa rozdílný význam podle užití v různém kontextu, takže někdy může být víra či přesvědčení stavem mysli, jindy nikoli.

3.1.4. Vědecký a náboženský diskurz

Otázka, jaký je rozdíl mezi vědeckými a náboženskými potažmo teologickými výroky zajímala Wittgensteina již od *Traktátu*. Tehdy byl přesvědčen o tom, že co lze vůbec vyjádřit, lze vyjádřit jasně; o čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet. Sféru náboženství, etiky a estetiky řadil do druhé kategorie věcí, o kterých je třeba mlčet. V pozdější době svůj názor musel značně korigovat, ba přišel ve svých *Zkoumáních* s docela jiným pojetím: O náboženských otázkách mluvit lze, ale jen v rámci určité jazykové hry a životní formy. Diskurz víry však nelze redukovat na čistě vědecký pohled. Na následujících řádkách se zastavím nad tímto tématem znovu a pokusím se o hlubší analýzu.

Můžeme se zeptat, zda věřící člověk v náboženských otázkách může popírat výroky nevěřící osoby. Aby si dva lidé porozuměli, měli by hrát tu samou jazykovou hru, podle stejných pravidel. Například když X tvrdí, že hvězdy se od sebe vzdalují rychlostí A, a Z mu oponuje s tím, že hvězdy se od sebe vzdalují rychlostí B, pak si oba mohou rozumět, byť jeden s druhým nesouhlasí. Ovšem musí správně užívat jazyk a znát metody měření rychlosti, jakou se hvězdy od sebe vzdalují. Pokud X tvrdí, že Bůh je, a Y mu oponuje, že Bůh není, není situace stejná, protože skutečnost Boha a duchovních věcí je jiného druhu než skutečnost hvězd a jejich vzdálenosti. Zatímco pohyb těles ve vesmíru můžeme zkoumat pomocí fyzikálních metod a můžeme přijmout ideu, že vesmír se přestane rozpínat a vzdálenost hvězd se naopak začne zmenšovat, věřící člověk se stěží vyrovná s tím, že by Bůh najednou přestal existovat, nebo že by se mohl stát někým či něčím zcela jiným. Nebude se ptát ani po příčině Boží existence.²⁰⁶ Podle Wittgensteina se proto vědecký diskurz od náboženského zásadně liší.

V rámci analýzy intencionálních vět „X věří, že Y“ se rakouský filozof zamýšlí nad jedním důležitým tématem eschatologie, totiž vírou v Poslední soud.²⁰⁷ On sám v něj nevěří, někdo jiný však ano. Přesto to nemusí znamenat, že by snad věřil v něco zcela opačného. Na zmíněném příkladě rakouský filozof ukazuje, že negace empirických vět nefunguje stejně jako negace vět, které vyjadřují

²⁰⁶ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 86.

²⁰⁷ Engelmann upozorňuje na to, že idea Boha jako Stvořitele Wittgensteina nezajímala, zato se velmi často zabýval otázkou Posledního soudu. Srov. MALCOLM, N., *A religious point...*, s. 9.

náboženskou víru, a dochází dokonce k závěru, že náboženský diskurz by neměl vést ke sporům. Ptá se přitom, jakou jistotu máme, když mluvíme o víře v Poslední soud. Jedni mohou říct, že si jsou jisti a že na konci věků či na konci našeho pozemského života nás čeká setkání se Soudcem a Pánem našich životních příběhů, který rozsoudí naše činy. Jiní se nechají slyšet, že by to tak mohlo být, i když si nejsou jisti. Ještě jiní prohlásí, že Poslední soud je nesmysl, že nic takového se určitě nikdy nestane. Je však Poslední soud něčím, co se stane v budoucnosti? Jaká je pravděpodobnost, že vůbec nastane? Jde vůbec o nějakou událost, která se může stát v konkrétním čase?²⁰⁸ Copak nechápeme tuto záležitost jako něco, co *bude* až tehdy, kdy opustíme časoprostor?

Wittgenstein nás těmito úvahami osvobozuje od snahy najít definitivní odpověď na podobné otázky. Nesmíme o Posledním soudu mluvit formou výroků napodobujících empirické věty, ale musíme se pozorně dívat, jakého druhu přesvědčení o Posledním soudu jsou. Poslední soud spadá do kategorie vět vztahujících se k budoucnosti, které mohou, ale nemusí nastat. Pokud chceme tomuto diskurzu porozumět, musíme hrát stejnou jazykovou hru a podle stejných pravidel. Náboženské přesvědčení nemusí být nějakou hypotézou. Když pozorujeme jednání věřícího člověka, pak si nemůžeme nevšimnout toho, že věty vztahující se k víře vyslovuje bez pochybností. Jsou pro něho absolutní v tom smyslu, že vyjadřují jeho myšlení, které je ve shodě s jeho způsobem života. Tyto výpovědi je proto třeba chápat jako regulativní ideje, které nelze dokázat.²⁰⁹ Podle Wittgensteina je tedy ani nelze považovat za pravdivé či nepravdivé domněnky. Tak bychom je mohli ohodnotit, kdyby se jednalo o empirické věty.

Rakouský myslitel dochází v *Přednáškách o náboženské víře* k závěru, že negace věty „X věří, že Y“ je problematická. Dospívá k němu pomocí popisu příkladů, jak je porovnáván jeden obsah víry s druhým, a dva z nich poté analyzuje. Prvním případem je komparace vnitřních stavů, které jsou vyjádřeny větami náboženského diskurzu. Jde o podobnou situaci jako v případě smyslových pocitů, například bolesti, kdy srovnáváme stavy mysli. Wittgenstein však upozorňuje na to,

²⁰⁸ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 87.

²⁰⁹ O regulativních idejích mluví Immanuel Kant. Lidský rozum se podle něho nikdy nespokojí s jednou odpovědí, ale přirozeně tíhne k hlubšímu poznání, ba dokonce touží i po poznání toho, co je nepodmíněné a absolutní. Vznikají tak tři základní regulativní ideje (o nesmrtelné duši, o svobodě a o nekonečnu či Bohu), které nelze dokázat, jsou však přesto nezbytné. Srov. KANT, I., *Kritika čistého rozumu* A 673, AA III.442 nn.

že víra je mnohem víc než jen nějaký krátkodobý stav mysli, jde o určitý způsob života. Druhým případem je komparace případných pravd, které jsou vyjádřeny intencionálními větami „věřím“ (*ich glaube*) v kontextu náboženském nebo i nenáboženském. Když například v běžné řeči použijí spojení „věřím, že“, pak to většinou znamená, že nemám jistotu při formulaci daného výroku. Jinak bych totiž volil slovní spojení „vím, že“. Existují však případy, kdy místo věty „věřím, že on trpí“ užíváme spíše větu „jsem si jist, že trpí“.²¹⁰ Můžeme to říci na základě naší předchozí zkušenosti s bolestí i díky vnějším projevům, které vnímáme a jež jsme se naučili správně interpretovat.

V náboženském kontextu také samozřejmě můžeme podat zdůvodnění své víry. To však bude pokládáno za zdůvodnění jiného druhu než v rámci nenáboženského či dokonce vědeckého diskurzu. Zatímco v běžné řeči můžeme rozlišovat pravdy zdůvodněné a nezdůvodněné, není možné stejným způsobem operovat s náboženskými pravdami; ty lze jen *ukázat* jako svědectví určitého způsobu života, nikoli *dokázat*. Zdůvodněná víra může být jen jakýmsi konečným výsledkem, ve kterém se řada činů spojuje v jeden celek. Takové zdůvodnění víry pak podle Wittgensteina nelze odmítnout na základě vědeckého diskurzu a jeho způsobu dokazování.²¹¹ Tato otázka souvisí s problémem historicity náboženských událostí. Bylo by možné zdůvodňovat naši víru pomocí důkazů o tom, že se některé události staly tak a tak? Jak uvidíme na následujících řádcích, Wittgenstein se domnívá, že nikoli.

3.1.5. Problém historicity křesťanství

Problém historicity křesťanství byl ve Wittgensteinově době poměrně aktuální nejen na poli filozofie náboženství, ale i teologie. Evangelia se tehdy zkoumala i vzhledem k jejich důvěryhodnosti jako historických dokumentů. Protože zachycují život a učení Ježíše Krista, směřuje toto bádání zejména k otázce, nakolik je tento muž z Nazareta historickou postavou. Můžeme se sice opřít i o nebiblické

²¹⁰ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 88.

²¹¹ Srov. *tamtéž*.

prameny,²¹² které dokládají historicitu Ježíše Krista dostatečně věrohodně, je ovšem zřejmé, že v evangeliích nacházíme především výpověď víry, a nelze je proto chápat jako kapitoly z dějin.

Wittgenstein se táže, zda mohou vůbec být historické události pro někoho důkazem o pravdivosti nějakého náboženství. To, že je křesťanství opřeno o dějinná fakta, ba dokonce ani to, že ji podpírá mnohem více svědectví než postavu Napoleona, ještě nemusí být dostatečným důvodem pro jeho věrohodnost a absenci jakýchkoli pochybností a zejména nemusí stačit k tomu, aby někdo na základě těchto svědectví zcela změnil svůj život.

Ježíš Kristus je pro křesťana nejen postavou historickou, ale meta-historickou; vzhledem k tomu, že sice vstoupil do dějin, ale zároveň je přesahuje, stává se postavou nadčasovou. Nejde tedy jen o běžnou věrohodnost historicity nějakých pramenů, ve hře jsou i výpovědi víry (*Glaubenssätze*), které nelze považovat za empirické věty. Věřící lidé v tomto kontextu neprojevují stejné pochybnosti, jaké by se normálně mohly ozvat v rámci zkoumání běžných historických výroků. Vztah věřícího člověka dokonce ani není vztahem k nějaké historické pravdě, kde můžeme posuzovat míru pravděpodobnosti. Náboženská víra dle Wittgensteina zjevně užívá jiné jazykové hry než historické vědy a nemůže se tedy zakládat jen na historických faktech.²¹³

Snaha rekonstruovat historického Ježíše, jeho život a učení, a oddělit ho od Ježíše, který je součástí kerygmatu rodící se církve, je proto pro křesťana a jeho víru irelevantní. Celé dějiny putování Božího lidu jsou pro něho důležité natolik, nakolik v nich nachází Boží oslovení a impulzy k proměně vlastního života. Bylo by proto neadekvátní hledat mezi křesťanskou vírou a historickými událostmi spojenými s životem Ježíše Krista kauzální souvislost ve smyslu jakéhosi vědeckého vysvětlení. Stali bychom se obětí pověry. Zatímco však pověry pocházejí ze strachu, víra je zrozena z důvěry, a ta je podepřena rozhodnutím zvolit si určitý způsob života.²¹⁴ Víra a život tvoří jednotu; jsou proto od sebe neoddělitelné.

²¹² Srov. WITTGENSTEIN, L., *Rozličné poznámky*, s. 52-54. Zmíňme *Židovské starožitnosti* Josefa Flavia, kde je možné najít dvě pasáže, týkají se Ježíše Krista (18,3,3 a 20,9,1). Zmínky o Kristu jsou také v listu římského tribuna v Sýrii Plinia mladšího císaři Traianovi nebo Tacitových *Letopisech*. Viz např. POKORNÝ, P., *Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace* (Praha, 2005).

²¹³ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 89-90. K této problematice viz též MUNZ, R. *Theologie als Beispiel*, s. 152n.

²¹⁴ „Křesťanství se nezakládá na nějaké historické pravdě, nýbrž jsme o něm nějak (historicky) zpravováni, a přitom se praví: Teď věř! Ale nevěř té zprávě vírou, jaká přísluší historické zprávě, –

Wittgenstein nás těmito úvahami, jak se domnívám, vede k lepšímu pochopení křesťanství, v němž nejde tolik o věrohodnost nějakého historického svědectví, ale o jeho aplikaci v určité životní formě. Křesťanská víra je v tomto pojetí založena na důvěře a pro lidský život, v němž evangelium zaujímá důležité místo, nemá případná rekonstrukce historických faktů konstitutivní význam. Odvolávání se na historicitu křesťanství nemůže sloužit jako argumentace pro zdůvodnění víry, a proto může jen stěží přesvědčit nevěřícího o pravdivosti této cesty.²¹⁵

Někdejší cíl fundamentální teologie dokázat pravdivost víry v Boha (*demonstratio religiosa*), křesťanství (*demonstratio christiana*) a katolické církve (*demonstratio catholica*) na základě racionálního zdůvodnění²¹⁶ by byl pro rakouského myslitele lichý. Dnes většina fundamentálních teologů už od podobné apologie ustoupila, neboť takové „důkazy“ často jen přesvědčovaly přesvědčené a málokdy posloužily jako účinný prostředek evangelizace. Například teolog Salvador Pié-Ninot si proto hraje se slovy, když se snaží zdůraznit, že je v dnešní době adekvátnější cestou spíše „*monstratio*“ než „*demonstratio*“,²¹⁷ tedy přesvědčivější je podle něho spíše svědectví života, než vybroušená argumentace.

3.1.6. Bůh jako smysl a poslední cíl lidského života

Již v předchozích úvahách jsme poukázali na to, že náboženská víra je ve Wittgensteinově pojetí spojena především s proměnou života. Už v době, kdy se rodila jeho raná filozofie, zajímalo rakouského myslitele téma, jež tak pregnantně vyjádřil apoštol Pavel v jednom ze svých listů, totiž téma slabosti, kvůli které člověk není s to udělat to, co pokládá za správné a dobré.²¹⁸ Etické nároky jsou

nýbrž: Věř jí, ať se děje cokoli, a to budeš moci jedině díky životu.“ WITTGENSTEIN, L., *Rozličné poznámky*, s. 53. Viz též MUNZ, R. *Theologie als Beispiel*, s. 153.

²¹⁵ Ke konci svého života, v roce 1950, si Wittgenstein poznamenal: „Důkazem Božím by vlastně mělo být něco, čím bychom se o Boží existenci mohli přesvědčit. Myslím si však, že věřící, kteří nám tyto důkazy poskytnou, chtěli analyzovat a rozumem zdůvodnit svoji víru, ačkoli oni sami by takovými důkazy k víře nedospěli.“ WITTGENSTEIN, L., *Rozličné poznámky*, s. 128.

²¹⁶ Tento apologetický styl v duchu trojího důkazu dominoval většině tehdejších příruček fundamentální teologie. Srov. LANG, A., *Církev sloup a opora pravdy*, s. 13-17. Jako dobrý příklad takového manuálu může posloužit HASENFUSS, J., *Glauben, aber warum?* (Aschaffenburg, 1962).

²¹⁷ Srov. PIÉ-NINOT, S., *La teologia fondamentale*, s. 39-45; s. 559-648.

²¹⁸ „Vím totiž, že ve mně, to jest v mé lidské přirozenosti, nepřebývá dobro. Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne. Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci.“ *Řím 7*, 18-19.

obvykle formulovány jako věta „měl bys X“. Co se však stane, když X neučiním, ptá se Wittgenstein.²¹⁹ V životě věřícího člověka je tato otázka většinou spojena s neposlušností Bohu, jenž dal lidem prostřednictvím Mojžíše Desatero přikázání.²²⁰ Dávají tato přikázání prostor pro svobodnou volbu? V Bibli nacházíme celou řadu lidí, kteří se od plnění Božích nařízení odchýlili, nebo je úplně odmítli. Hřešili tedy neposlušností vůči Bohu a jako důsledek toho přichází smrt, pokud z ní člověka nevysvobodí Boží milosrdenství. Wittgensteina zajímá, jak je možné, že chci nějaký způsob jednání X, o kterém vím, že je dobré a správné, a je Bohem přikázáno, ale přesto X nekonám. Vidím to, co konám, jako alternativu k danému přikázání?²²¹ V historii etiky a teologie nacházíme mnoho různých odpovědí na tyto otázky; na následujících řádcích představíme, k jakým úvahám dovedly rakouského myslitele.

Pokud jsem podle Wittgensteina náboženským člověkem a věřím, že Bůh je mým posledním cílem, pak je tento cíl zároveň zdrojem všeho mého jednání. Tak chápaný cíl jsem si sám nevytvořil, jen jsem si ho osvojil. Věřím-li v Boha, znamená to mít odpověď na otázku po smyslu života a být přesvědčen, že hmatatelným světem nic nekončí. Svět není závislý na mé vůli, je mi svěřen a vůli do něho vstupuji zevnitř.²²² Právě smysl života, a tedy i smysl světa, ve kterém žiji, můžu tedy nazvat Bohem.

Nad tématem životního smyslu a víry se rakouský filozof zamýšlí i na konci svého života a dochází k závěru, že není těžké pochopit jen nepodloženost (*Grundlosigkeit*) naší víry, ale stejně tak i nepodloženost empirických přesvědčení. Když se například zeptám: „Odkud vím, že toto je moje ruka?“, určitě to neznamená, že bych o tom jakkoli pochyboval. „Zde leží základ celého mého jednání.“²²³

Už jako děti se učíme věřit mnoha věcem a jednat podle toho. Mnohé z těchto věcí se později stanou součástí základního pohledu na svět, ve kterém jsou jednotlivá dílčí přesvědčení opřena o přesvědčení jiná.²²⁴ Pokud pomineme velké rozdíly mezi nábožensko-etickými a empirickými přesvědčeními, můžeme si povšimnout také celé řady podobností. Pokud chci přežít, nemůžu brát empirická

²¹⁹ Srov. *Traktát*, 6.422.

²²⁰ V Bibli je vyjmenováno hned dvakrát; poprvé v knize *Exodus*, podruhé v knize *Deuteronomium*. Srov. *Ex* 20, 2-17 a *Dt* 5, 6-21.

²²¹ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 93.

²²² *Tamtéž*.

²²³ WITTGENSTEIN, L., *O jistotě*, § 414.

²²⁴ *Tamtéž*, §§ 152, 144, 165-6.

tvrzení na lehkou váhu, byť jejich zdůvodnění nemám v ruce a nemohl jsem si je ani osobně ověřit. Etická věta „neměl bych lhát“ sice není zásadní ve stejném smyslu jako je zásadní řada empirických výroků pro zachování biologického života, nicméně může se stát podobně důležitá pro člověka věřícího, protože vyplývá ze způsobu života podle absolutních hodnot.

Základní empirické věty mohou být potvrzené zkušeností nebo k nim můžeme dojít pomocí dedukce z jiných základních vět. Náboženské hodnoty, jak se zdá, podobně nefungují. Ovšem naše zkušenost nás často přivádí k závěru, že etické věty se mohou do jisté míry opřít o tvrzení popisující můj vlastní zájem v konkrétních situacích. Například když budu lhát, ztratím důvěryhodnost u druhých, a tím i přátele či obchodní partnery. V běžném životě velmi často užíváme indukci a podobně můžou fungovat i etické či náboženské nároky, které nám usnadňují přístup k vlastní náboženské tradici a harmonizují naše jednání s konkrétním etickým systémem.²²⁵ Může nám k tomu posloužit i Boží hlas, naše svědomí, snaha plnit Boží vůli a najít svůj směr, štěstí či životní smysl.

Všechny tyto úvahy o rozlišení náboženského a vědeckého diskurzu můžou vzbudit naše oprávněné otázky a pochybnosti. Copak teologie sama neužívá některé empirické vědy jako pomocné disciplíny? Například v rámci exegeze biblických textů aplikuje historicko-kritickou metodu, zajímá se například o výsledky archeologie, kulturologie nebo antropologie. Jak se postavit k nároku teologie nebýt jen životní moudrostí, ale také akademickou disciplínou a užívat přitom některé vědecké metody bádání? Nesměřuje Wittgensteinovo pojetí k tmářství nebo mysticismu? Dotýkáme se zde především sporu o vědeckost teologie, na který se zaměříme v následujících úvahách.

3.1. Wittgensteinova *teologická zkoumání*

Poukázali jsme na to, že se Wittgenstein v drobných spisech a poznámkách, které předcházejí *Zkoumání*, často zabývá náboženským diskurzem. Viděli jsme, že ho přitom výrazně ovlivnila četba Jamese, Frazera, Freuda a mnoha dalších. Zároveň jsme ukázali, že od někdejšího odmítání smysluplnosti teologických výpovědí

²²⁵ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 94.

v *Traktátu* vykročil ve své pozdní filozofii k obhajobě autonomie jazykových her a s nimi i náboženského diskurzu. Přitom je třeba dodat, že až do *Zkoumání* nebylo možné v jeho spisech najít jednoznačnou a konzistentní koncepci role náboženství a teologie. Byť jeho život, osobní deníkové zápisky a soukromá korespondence nám dávají tušit, že duchovní svět (*das Mystische*) a s ním spojené etické jednání pro rakouského myslitele byly vždy něčím velmi důležitým, o čem se vyjadřoval s úctou. Důvodem, proč při konstrukci ideálního jazyka našel místo jen pro svět faktů, nikoli pro Boha, duchovní skutečnosti, etiku či estetiku, nebylo zřejmě přesvědčení o neexistenci či malé důležitosti těchto oblastí lidského života, ale spíše jakási nesmělost vyjadřování.

Katafatická teologie, její bezprostřednost, epistemologický optimizmus a apologetický styl byl Wittgensteinovi cizí. Jistě by pro něho měl pochopení Karl Rahner, jeden z největších teologů 20. století, který v pozdější době svůj slavný *Grundkurs des Glaubens* zahájí úvahami o tom, že v teologii nelze Boha mít za pouhý předmět, „který se ohlašuje nahodile, přímo či nepřímo zvnějšku, ale má ráz transcendentální zkušenosti.“²²⁶

Podle německého teologa může být mluvení o Bohu jen neustálým poukazem na tuto zkušenost. Tedy „mluvení o Bohu“ je zároveň odpovědí Bohu, který se chápe iniciativy, sám dříve oslovuje člověka a vyslovuje tak sebe sama. K člověku se pak ten, kterého nazýváme Bůh, obrací „jako absolutní, nepřesahitelná skutečnost, jako nikam nezařaditelný horizont této transcendence, která jako transcendence lásky také zakouší právě tento horizont jako svaté tajemství.“²²⁷ Slovo „Bůh“ proto podle autora *Základů křesťanské víry* nemůžeme používat lehkovážně, neboť se vztahuje k někomu, koho nelze snížit na prostý předmět, ani jej nelze vyjádřit pomocí jasně vymezených pojmů. V tomto smyslu je slovo „Bůh“ tím posledním lidským výrazem předcházejícím úplné mlčení.

Dovoluji si vyslovit domněnku, že by si Rahner a Wittgenstein v mnohém rozuměli. Ostatně už jsme uvedli, že se Wittgenstein teprve až ve svém pozdním období, kdy se zrodila jeho *Filozofická zkoumání*, odvážil mluvit o teologii jako o gramatice a její cíl spatřoval v „přehledném popisu“ toho, jak v různých jazykových hrách věřící užívají taková slova jako „Bůh“ nebo „věřím“. V první

²²⁶ RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 50.

²²⁷ *Tamtéž*.

části této studie jsme nastínili Wittgensteinova zkoumání užití slova „věřím“ zejména v souvislosti s jeho *Přednáškami o víře*.²²⁸ S určitou mírou nadsázky bychom takto pojatou analýzu mohli nazvat „teologickým zkoumáním“, i když musíme zároveň zdůraznit, že Wittgenstein se stále pohybuje spíše v oblasti filozofie náboženství a etiky, než teologie.

Tam, kde se autor v *Přednáškách* zmiňuje o užívání slova „Bůh“, poukazuje podobně jako Rahner na to, že Boha nelze zakoušet stejně jako jiné předměty našeho poznání. Bůh nám sám odkrývá něco ze své nevyčerpatelné hlubiny tajemství, když se k nám obrací.²²⁹ Antropomorfní mluvení o Bohu (Bůh mluví, vidí, slyší, odměňuje apod.) odkazuje na přirovnání Boha k osobě. Tím jen odkazujeme na dialogický charakter křesťanské víry.

Ovšem při konfrontaci s otázkou, zda víme, co znamená slovo „Bůh“, musíme poctivě přiznat, že naše odpověď nemůže být jednoznačná. Můžeme se naučit, co slovo „Bůh“ neznámá. Tím jsme podle Wittgensteina tento pojem pochopili dostatečně.²³⁰ Pokud by se nás však někdo zeptal na Boží existenci, pak bychom nemohli odpovědět stejně jako na otázku po bytí nějakého předmětu či lidské osoby, protože víra v Boha, není víra v něco, co bychom mohli nahmatat, nebo prozkoumat pomocí smyslového vnímání.

Ke konci života se Wittgenstein zamýšlí nad tím, že teologie užívá slov „v hlubším smyslu“. Upozorňuje přitom na to, že smysl dává slovům konání. Teologie vyžaduje užití určitých slov a jiné užití odsuzuje, ale tím podle rakouského filozofa nic nevysvětluje. Nedá se totiž říci, zda dva lidé, kteří mluví o víře v Boha, míní totéž. Proto diskurz, který teologie užívá, je jen snahou vyjádřit nevyjádřitelné.²³¹ Nesměřuje ovšem podobné pojetí k fideizmu? Nakolik by pak bylo možné vůbec mluvit o teologii jako o vědě? A pokud ano, pak v jakém smyslu? Otázka po vědeckosti teologie by si jistě žádala větší prostor, ale není naší ambicí postihnout tuto problematiku zcela vyčerpávajícím způsobem. Jednak to

²²⁸ Viz „Vorlesungen über den religiösen Glauben“. In: BARRETT, Cyril (red.): *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, s. 87-110.

²²⁹ Srov. též WITTGENSTEIN, L., *Zettel*, 717.

²³⁰ Už jsme se výše zmínili o tom, že Wittgenstein měl zjevně afinitu k mystice a apofatické teologii. Srov. *Vorlesungen über den religiösen Glauben*, s. 91nn.

²³¹ Wittgenstein v jedné z poznámek z roku 1950 doslova říká: „Jak mohu vědět, že dva lidé, když říkají, že věří v Boha, míní totéž? A naprosto totéž lze říci i o třech osobách. Teologie, která požaduje užívání jistých slov a frází a jiné dává do klatby, tím nic nevyjasňuje (Karl Barth). Jak se říká, šermuje slovy, protože chce něco říci a neumí to vyjádřit. Smysl dává slovům praxe.“ WITTGENSTEIN, L., *Rozličné poznámky*, s. 128.

není cílem této studie, jednak to již udělali jiní.²³² My se zde chceme zaměřit výhradně jen na kritické poznámky z pera Wolfharta Pannenberg.

3.5. *Wissenschaftlichkeit* v teologii

Vídeňský kroužek s jeho kritikou metafyziky vyvolal na počátku 20. století novou vlnu debat na téma vědeckosti (*Wissenschaftlichkeit*) teologie a jejího místa mezi akademickými disciplínami. V reakcích na tuto kritiku je často raný Wittgenstein se svými výroky v *Traktátu* řazen mezi představitele logického pozitivizmu. Jak ukážeme, také Pannenberg se tímto myšlenkovým proudem zabýval, zejména ve svém díle *Wissenschaftstheorie und Theologie*, kterému se budeme věnovat podrobněji na následujících řádcích. Zajímat nás budou pouze Pannenbergovy kritické poznámky, týkající se Wittgensteinova myšlení.

V první části knihy se autor přední protestantský myslitel zamýšlí nad teologií z perspektivy jednoty a plurality věd a zároveň se zabývá nejvýznamnějšími pojetími vědeckosti teologie. V druhé části si pak klade otázku, nakolik může být teologie vědou. Popisuje přitom vlastnosti, které teologie sdílí s jinými vědami, i ty, které jsou charakteristické jen pro ni.²³³ K Wittgensteinově filozofii se německý teolog odvolává zejména v části první. I když se zabývá více raným než pozdním myšlením rakouského filozofa, stojí jeho úvahy za pozornost.

Podle Pannenbergova staví klasický pozitivizmus na „danosti“ (*Gegebenheit*) jako svém posledním základě. V teologii je takovým základem a daností Boží Slovo. *Gegebenheit* však není z epistemologického hlediska pro logický

²³² Viz např. DOLISTA, J., *Křesťanská víra a racionalita: teologický přístup* (České Budějovice, 2004); GALLUS, P. – MACEK, P., *Teologie jako věda* (Brno, 2007); titíž, *Teologická věda a vědecká teologie* (Brno, 2006); MACHULA, T., *Křesťanská víra a racionalita: filozofický přístup* (České Budějovice, 2004); ONDOK, J. P., *Přírodní vědy a teologie* (Brno, 2001); POSPÍŠIL, C.V., *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii* (Praha – Kostelní Vydří, 2005); týž, *Zápolení o naději a lidskou důstojnost: Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu* (Olomouc, 2014). Z přeložených prací viz např. MCGRATH, A. E., *Dialog přírodních věd a teologie* (Praha, 2003); POLKINGHORNE, J., *Věda a teologie: Úvod do problematiky* (Brno, 2002). Z nepřeberného množství zahraničních prací stojí za zmínku např. CARPER, B. – HEMMERLE, K. – HÜNERMANN, P., *Theologie als Wissenschaft: Methodische Zugänge* (Freiburg – Basel – Wien, 1970); PEUKERT, H., *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie* (Frankfurt am Main, 2009).

²³³ Fiorenza k tomuto tématu stručně podotýká, že na jedné straně teologie sdílí se všemi ostatními akademickými obory snahu o historickou přesnost, pojmovou přísnost, systematickou jednotu a interpretační jasnost, na druhou stranu je ale více „nadějí nežli vědou“. FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P. (ed.), *Systematická teologie I.*, s. 15.

pozitivizmus východiskem, ale spíše jakousi kontrolující instancí pro jeho tvrzení. Proto si představitelé tohoto myšlenkového směru především kladou otázku, zda ten či onen výrok vypovídá něco o stavu věcí (*Tatsache*), zda je možné jej verifikovat, nebo jakkoli revidovat.²³⁴

Nelze přitom pominout fakt, že na setkáních Vídeňského kroužku byly základní teze novopozitivizmu formulovány pod vlivem Wittgensteinova *Traktátu*. Pannenberg proto představuje základní obrysy obrazové teorie jazyka, kterou rakouský filozof ve svém díle načrtl. Pannenberg dodává, že Carnap a Schlick je chápali striktně v duchu verifikacionizmu: Smysl mají jen ty věty, pro které je možné stanovit, jaký fakt musí být daný, aby věta byla pravdivá.²³⁵ Takové výpovědi mohou vycházet jen z prostředí empirických věd.

Jak jsme se už dříve zmínili, Wittgenstein řadil v *Traktátu* teologické věty mezi výpovědi, o nichž nelze prohlásit, zda mají, či nemají smysl (*unsinnige Sätze*). Představitelé novopozitivizmu proto výroky o Bohu odmítli, protože je nelze empiricky verifikovat. Náboženské zkušenosti, které by věřící člověk mohl pokládat za jakousi danost, nebyly v duchu zmíněného verifikacionizmu pokládány za dostatečné pro konstruování teoretických tezí. Jakékoli nepřirozené události bylo podle představitelů Vídeňského kroužku třeba vysvětlit na základě událostí přirozených. Pannenberg při této příležitosti upozorňuje na to, že pro Wittgensteina (na rozdíl od Carnapa či Schlicka) nebyl tímto problémem Boha vyřešen. Rakouský filozof proto na konci svého *Traktátu* naráží na hranice vypověditelného.²³⁶ Vyzývá však chápavého čtenáře k dalšímu kroku, aby opustil tento jazyk a díky tomu viděl ohraničený svět ve správných barvách.²³⁷

Pannenberg nejde cestou hledání kritéria pravdivosti v teologii, a nevolí ani úhybný manévr, při kterém by se zbavil nároku verifikace s poukazem na to, že

²³⁴ Srov. PANNENBERG, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 32. Dlužno dodat, že novopozitivizmus, který vyšel z Vídeňského kroužku, vznikl roku 1929 jako odkaz na Comteho filozofii. Cílem jeho představitelů bylo zavedení jednotného vědeckého jazyka na základě logiky, formálního jazyka společného všem vědám. Wittgensteinovo myšlení se v té době už ubíralo jiným směrem.

²³⁵ Schlick k tomu mimo jiné dodává: „Pro nás je nejdůležitější, že věta má smysl jen tehdy, kdy je možné využít právě popsaný postup, kdy máme v rukou metodu, s kterou bychom mohli tu větu verifikovat.“ SCHLICK, M., *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*, s. 167.

²³⁶ „Něco je přece nevyslovitelné. To se ukazuje, je tím, co je mystické.“ *Traktát*, § 6.522.

²³⁷ Wittgenstein v předposledním paragrafu doslova píše: „Moje věty objasňují tím, že ten, kdo mi rozumí, nakonec rozpozná, že jsou nesmyslné, když jimi – po nich – vystoupí nad ně. (Musí takřikajíc odkopnout žebřík, poté co po něm vylezl.) Musí tyto věty překonat, pak uvidí svět správně.“ *Tamtéž*, § 6.54. Taková perspektiva se zdá téměř teologická, rozhodně však metafyziku nevyklučuje. Více viz SOUSEDÍK, P., *Je raný Wittgenstein odpůrcem metafyziky a teologie?*, s. 61-63.

status teologických výpovědí není stejný jako u běžných afirmativních výroků. Přebírá místo toho kritiku verifikacionizmu, obsaženou v Popperově pojetí vědeckých teorií: Hranici mezi vědeckými a nevědeckými výroky stanoví zásada falzifikovatelnosti. Když nějakou teorii není možné potvrdit v rámci metodologie empirických věd, nemusí ještě postrádat smysl. Účel metafyzických či náboženských výpovědí je v uspořádání obrazu světa tam, kde ještě nedisponujeme nějakou ověřitelnou vědeckou teorií. Kromě toho metafyzické předpoklady figurují i ve vědeckém bádání. Ani v něm vždy vše nevíme jasně, ale také odhadujeme, a tedy věříme, „že existují pravidla, které je možné odkrýt“.²³⁸

Německý protestantský teolog je přesvědčen o tom, že teologické výpovědi lze potvrdit, i když jinak než poznatky získané díky smyslovému vnímání. Spolu s Wittgensteinem v nich vidí analogii ke Kantovým regulativním idejím.²³⁹ Jsou anticipací vřezahrnujícího smyslu a vztahují se k Bohu jako k „vřeurčující skutečnosti“ (*alles bestimmende Wirklichkeit*). Výpovědi náboženské víry jsou domněnkami, které je možné ověřit existenciálně „v zakoušení skutečnosti světa a člověka“.²⁴⁰

Tyto úvahy nás vedou k mínění, že se Pannenberg zabývá především obecnými náboženskými výpověďmi a je tedy pochopitelné, že kritizuje Wittgensteinova *Zkoumání* s jejich mnohostí jazykových her a pragmatickou teorií významu.²⁴¹ Německý teolog poukazuje na mezery v tomto modelu, který podle něho neobjasňuje, jak dochází k jazykovému porozumění, jež odstraňuje nedorozumění. Lze pochopit cizí jazykovou hru, aniž bychom museli oddělit obsah myšlenky od konkrétní situace a subjektu, ptá se Pannenberg a souzní s názorem, že *Zkoumání* nechávají tento hermeneutický problém nevyřešený. Je proto nutné připomenout, že pro pozdního Wittgensteina vychází shoda ze skutečnosti, že se mluvčí řídí stejnými pravidly jazykových her. Význam nějakého slova pak může být pochopen jen na základě jejich užívání v běžné řeči.

²³⁸ PANNENBERG, W., *opus cit.*, s. 32.

²³⁹ Srov. *tamtéž*, s. 43.

²⁴⁰ *Tamtéž*, s. 301. Více o raném Wittgensteinově myšlení ve vztahu k teologii viz SOUSEDÍK, P., *Je raný Wittgenstein odpůrcem metafyziky a teologie?*, s. 61-63; viz také FRONDA, E. S. B., *Wittgenstein's (Misunderstood) Religious Thought*, s. 27-52.

²⁴¹ Srov. *tamtéž*, s. 180nn.

3.6. Vliv Wittgensteinova pozdního myšlení na teologii

Mezi teology, kteří se zabývali Wittgensteinovými myšlenkami, lze nalézt celou škálu představitelů mnoha denominací a směrů, katolíky i evangelíky, novotomisty i postliberální teology. Někteří se z velké části s rakouským myslitelem ztotožňují (např. Rowan Williams, Fergus Kerr, Stanley Hauerwas nebo Brad Kallenberg), jiní si s výhradami osvojili některé jeho myšlenky (např. Hans Frei, George Lindbeck nebo Kevin Vanhoozer) a ještě jiní užití Wittgensteinových pojmů v teologii oponují (např. David Tracy nebo Norman Geisler).²⁴² Na následujících řádcích si představíme aspoň ty z nich, kteří dobře ukazují, proč bychom měli vzít základní pojmy pozdní Wittgensteinovy filozofie vážně a využít je jako dobrý podnět pro teologickou reflexi 21. století. Zaměříme se při tom zejména na angloamerickou teologii.

Tuto problematiku stručně, leč provokativně nastínil Tim Labron ve své knize *Wittgenstein and Theology*. Nezabývá se Wittgensteinovou religiozitou, jen si klade otázku, nakolik může být jeho pohled slučitelný s křesťanskou teologií. Klíč ke studiu Wittgensteinova díla Labron vidí na poli logiky a jazyka. Poukazuje na to, jak se postupně měnil jeho pohled od obrazové teorie jazyka a logického atomizmu ke zkoumání gramatiky běžné řeči neoddělitelné od mimojazykového jednání.²⁴³

S použitím mnoha příkladů se Labron snaží ukázat, že zejména pozdní Wittgensteinova filozofie, která se mívá s pojetím takových myslitelů, jako byl Descartes, Locke či Berkeley, se může stát užitečným nástrojem pro současnou teologii. Labron vidí paralelu mezi jazykem a Vtělením: Jako nám Kristus zprostředkovává Boha, tak nám „řeč zprostředkovává logický smysl“.²⁴⁴ Wittgensteinův přínos pro teologii vidí Labron zejména v tom, že nám může pomoci lépe pochopit neoddělitelnost lidské skutečnosti od božské. Stejně tak nás učí vymýtit z teologie příliš moralistické a racionalistické přístupy, které by nám bránily pochopit Lutherovo tvrzení, že „opravdová teologie je teologie kříže“.²⁴⁵

²⁴² Podrobnější výčet teologů a jejich roztrídění do tří skupin viz ASHFORD, B. R., *Wittgenstein's Theologians...*, s. 361-375.

²⁴³ V některých myšlenkových zkratkách se autor bohužel dopouští zavádějících simplifikací. Například když pozdní Wittgensteinovu filozofii charakterizuje větou: „Jazyk a skutečnost jsou ve své povaze sociální a interaktivní“. Srov. LABRON, T., *Wittgenstein and Theology*, s. 46. Na to však lze vzhledem k rozsahu práce hledět se shovívavostí.

²⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 78-79.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 125-126.

Osobně nesdílím Labronovu tezi, že ve Wittgensteinově pojetí je patrné židovské myšlení. Jak jsem ukázal v první části, rakouský filozof měl sice židovský původ, ovšem jeho religiozita byla i díky výchově veskrze křesťanská. Když přišel na svět, jeho rodina se hlásila ke křesťanství už po dvě generace, vliv židovského myšlení bychom tam tedy hledali marně. Labronův přínos ovšem vidím v tom, že na základě popisu vlivu autora *Zkoumání* na teologii upozornil na důležitost vtělenosti. Wittgensteinovo pojetí logiky, jazyka a každodenního života může přivést jeho uživatele k lepšímu pochopení povahy teologie, jež vychází z chalcedonské christologie.²⁴⁶ Božská a lidská přirozenost je v Kristu nedílným způsobem spojena. Proto teologie může vycházet jen z Božího slova, které se vtělilo a stalo se skutkem, aby přebývalo mezi námi. U Wittgensteinova překlenutí dualizmu mezi lidskou a božskou skutečností se ještě na chvíli zastavíme.

3.6.1. Překlenutí karteziánského dualizmu

Dnes už klasické dílo filozofické teologie 20. století z pera dominikána Ferguse Kerra *Theology after Wittgenstein* se po dlouhá léta těšilo zájmu nejen na Britských ostrovech, ale i ve Spojených státech a na starém kontinentu. Kniha je rozdělena do tří částí. V první autor představuje myšlenky moderních teologů, jež převzali chybné pojetí subjektu, které ovlivnila Descartesova dualistická filozofie mysli. V druhé části Kerr nabízí svou interpretaci *Zkoumání* a zaměřuje se při tom na Wittgensteinův neempirický realizmus a na jeho odmítnutí karteziánského „já“. Třetí část je věnována relevanci těchto myšlenek pro současnou teologii a její metodu.

Již z těchto úvodních informací můžeme vytušit, že Kerr vidí v pozdní Wittgensteinově filozofii cestu k vyléčení ze zmatků současného západního myšlení. Spolu s ním odmítá dualismus mezi mentálním já a fyzickým světem; honbu za jakýmsi „absolutním pojetím skutečnosti“, jež degraduje lidské tělo.²⁴⁷ Podle Kerra je tento chybný pohled přítomen nejen v díle slavných filozofů počínaje Descartesem, ale je hluboce zakořeněný i v životě běžných lidí, kteří se svým úsilím o transcendentní zkušenost snaží dostat kamsi ven ze svého těla. Kerr

²⁴⁶ *Tamtéž*, s. 61.

²⁴⁷ KERR, F., *Theology after Wittgenstein*, s. 3-27.

je přesvědčen, že teolog by měl uznat „vtělenost“ řeči a jejího smyslu a překonat tak karteziánský dualismus. Proto je mu pozdní Wittgensteinovo myšlení blízké.

Pojetí rakouského filozofa je také podle Kerra dobře slučitelné s tradičním křesťanským učením o pokání, které člověk může bez větších potíží zasadit „do základních faktů týkajících se vnitřní dynamiky každého lidského společenství“²⁴⁸ a tak konstatovat, že Ježíš se stal dobrovolně obětním beránkem, aby zachránil věřící; po jeho umučení se běh dějin zdánlivě zastavil a jeho mučitelům nebyl přičítán jejich hřích.²⁴⁹ Kerr se podobnými příklady snaží ukázat, že Wittgenstein umožňuje interpretovat Zjevení mnohem autentičtěji v linii křesťanského učení, které počítá s Božím vtělením a překlenuje propast vyhloubenou karteziánským dualismem mezi sakrálním a profánním světem, mezi božskou a lidskou skutečností.

Kerr ve své knize upozorňuje na Wittgensteinův živý zájem o náboženské otázky, který je v rámci filozofie srovnatelný snad jen s Nietzsche.²⁵⁰ Dobře rozumí odmítavému postoji rakouského filozofa vůči snaze teologů učinit z křesťanství konzistentní filozofický systém racionalistického střihu. Křesťanské společenství a jeho teologie by podle Kerra měla místo důkazů o Boží existenci nabízet pozvánku k účasti na životě a způsobu vyjadřování křesťanského společenství, které je „mystickým tělem Kristovým“.²⁵¹

3.6.2. Recepce Wittgensteinových pojmů v postliberální teologii

Pokud si klademe otázku, nakolik Wittgensteinovy pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform* ovlivnily současnou teologickou metodu, nemůžeme vynechat ani vliv na postliberální teologii. Tento myšlenkový směr, který se stal známým především na konci 20. století, vyzývá k tomu, aby se církev při používání Písma zaměřila na narativní představení křesťanské víry jako regulativu pro vznik koherentní systematické teologie. Křesťanství je pojato jako všezahrnující příběh,

²⁴⁸ *Tamtéž*, s. 181.

²⁴⁹ *Tamtéž*, s. 182.

²⁵⁰ *Tamtéž*, s. 151.

²⁵¹ Více o Wittgensteinově vlivu na Kerra viz ASHFORD, B. R., *Wittgenstein's Theologians?*, s. 361-365. Učení o „mystickém těle Kristově“ vychází z teologie Pavlových listů. Srov. *1Kor* 12,12; *Gal* 3,28; *Řím* 12,5; *Gal* 2,20; *Kol* 2,10.

který je spojen s jistou kulturou, slovníkem a praxí. Těm pak podle postliberálních teologů můžeme rozumět jen odkazem na vlastní vnitřní logiku křesťanství. Právě tyto myšlenky jsou ovlivněny Wittgensteinovým pojmem jazykových her. K hlavním představitelům tohoto hnutí patří tři osobnosti z *Yale Divinity School* – George Lindbeck, Hans Wilhelm Frei a Stanley Hauerwas.²⁵² Zřejmě nejmarkantněji Wittgensteinovo pozdní myšlení ovlivnilo třetí z těchto osobností. Nejprve se však krátce zastavme u otců postliberálního směru Freie a Lindbecka.

Frei přiznává, že ho Wittgenstein naučil dělat teologii více popisně než spekulativně, nebo jinými slovy, více z pohledu hermeneutiky než ontologie. Svým popisem toho, jak používáme řeč v běžné konverzaci, rakouský filozof Freie odvedl od specializovaného slovníku a myšlení ve filozofii a teologii, „od nabubřelé ontologické reflexe k pochopení teologii“.²⁵³ Wittgensteinův přínos pro teologii tedy vidí Frei zejména v upřesnění zadání biblické interpretace.²⁵⁴

Wittgensteinovy pojmy zásadně ovlivnily také Lindbeckovu ekumenickou ekleziologii, kterou zřejmě autor formuloval i na základě svých zkušeností pozorovatele na II. vatikánském koncilu. Nakolik ve své teologii vděčil Wittgensteinově pozdní filozofii, přiznává ve svém zásadním díle *The Nature of Doctrine*, kde mimo jiné napsal, že rakouský autor mu posloužil jako „významný podnět“ (*major stimulus*) k jeho myšlení.²⁵⁵ Tento vliv je pak zjevný z mnoha Lindbeckových argumentů, kterými podpírá postliberální pojetí teologie.

Jak upozorňuje Macek, zřejmě nejznámější představitel „yaleské školy“ se odvolává na *Zkoumání*, kde Wittgenstein vyvrací pozitivistické útoky na náboženství. Právě na základě recepce termínu *Sprachspiel* chápe Lindbeck náboženství jako svébytný jazyk, který má svá pravidla, gramatiku a logiku, proti níž se lze provinit. Lindbecka tyto úvahy vedly „k závěru, že teologii lze co do povahy její řeči rozdělit na tři druhy reflexe.“²⁵⁶ Zatímco první „propoziční“ typ teologie si klade nárok vypovídat objektivně o realitě, druhý vychází z náboženské zkušenosti, a tedy z toho, jak náboženský člověk realitu prožívá. Lindbeck proti těmto dvěma přístupům (pod vlivem Wittgensteinova pozdního myšlení) staví třetí

²⁵² Více k postliberální teologii viz např. VOKOUN, J., *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*, s. 69-108; též, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, 95nn; MACEK, P., *Novější angloamerická teologie*, s. 114-161.

²⁵³ WOOLVERTON, J. F. *Hans W. Frei in Context: A Theological and Historical Memoir*, s. 377-78.

²⁵⁴ Srov. FREI, H. W., *Theology and Narrative*, s. 26-44.

²⁵⁵ Srov. LINDBECK, G. A., *The Nature of Doctrine*, s. 24.

²⁵⁶ MACEK, P., *opus cit.*, s. 117.

„kulturně-lingvistické“ pojetí, které pojímá náboženství jako svébytné „interpretační schéma“ neredukovatelné na pouhé „základy“, jež by se mohly stát příčinou mnoha nedorozumění. Pro křesťany je rozhodující biblické vyprávění, „pravdivý příběh našeho světa, do kterého musíme všechno převést a jím všechno vnímat a interpretovat.“²⁵⁷

Lindbeck zde přijímá Wittgensteinovo pojetí, podle něhož je rozhodující jazyková hra (*Sprachspiel*) a životní forma (*Lebensform*), kterou sdílejí členové křesťanského společenství. Dogmatické výpovědi, které mají různou závažnost, jsou v tomto rámci pravidla vymezující hrací plochu. Důležité však pro Lindbecka nejsou rozdíly mezi hloubkou přijetí jazykové hry, ale možnost porozumění mezi účastníky stejné životní formy. Základní příběh je pro všechny křesťany stejný, každý věřící si ho však osvojuje podle svých možností. Pro někoho je to jednoduché, někdo naopak svádí vnitřní boj s některými pravidly. „Ale nikdo nepronikne do tajů této řeči pomocí nějaké jiné gramatiky, pomocí nějakého jiného příběhu, jiného vyprávění“.²⁵⁸

Lindbeck věnuje poměrně velký prostor otázce doktrinního smíření mezi křesťanskými konfesemi a v rámci své kulturně-lingvistické koncepce přirovnává církevní učení k počítačovému programu nebo genetickému kódu. Ten totiž podle jeho slov „může zůstat identický, byť generuje nečekaně rozdílné výsledky, v závislosti na podnětu a situaci; stejně je to také se základem gramatiky kultur, jazyků a náboženství. Zůstávají stejné, i když výsledky se mění.“²⁵⁹ Stejně jako pozdní Wittgenstein chápe filozofii jako terapii, jež pomáhá předcházet nedorozuměním, Lindbeck svým pojetím ukazuje na možnosti terapeutického odstranění doktrinních rozmíšek v ekumenizmu.

Jak ovšem upozorňuje Ashford, v Lindbeckově díle lze najít i místa, která se s Wittgensteinem značně rozcházejí. Například tam, kde obhájí revidovanou formu korespondenční teorie pravdy, zatímco Wittgenstein tuto koncepci odmítá jako zbytečnou a matoucí. Podle Ashforda to rozhodně není zaviněno tím, že by snad Lindbeck myšlení rakouského filozofa neporozuměl. Prostě jen využívá jeho

²⁵⁷ *Tamtéž*, s. 118. Srov. LINDBECK, G. A., *opus cit.*, s. 33. V těchto úvahách lze zaznamenat Lindbeckův kritický postoj k fundacionalistickým tendencím v teologii, které uzavírají církev ekumenickému dialogu. Více o Lindbeckových diskusích s evangelikálními či katolickými teology nad problémem fundacionalizmu viz VOKOUN, J., *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 79-90.

²⁵⁸ MACEK, P., *opus cit.*, s. 119.

²⁵⁹ LINDBECK, G. A., *opus cit.*, s. 83.

základní pojmy, ve své reflexi se jimi nechává inspirovat a přizpůsobuje si je podle svých potřeb.²⁶⁰

Pozdní Wittgensteinovou filozofií byl silně ovlivněn také třetí představitel postliberálního směru myšlení, Stanley Hauerwas, jenž se na území Spojených států stal jakousi teologickou celebritou. Těžko bychom hledali v jeho díle nějaký jednotící princip, kromě nepřehlédnutelného důrazu na etiku. Součástí jeho myšlení je popisná metoda a rezignace na vznešené teorie či konstrukci nějakého dokonalého systému. V tom všem můžeme vyzorovat duchovní odkaz rakouského filozofa, který jej, jak sám Hauerwas konstatuje, vyléčil z „představy, že filozofie je především otázkou postojů, myšlenek a/nebo teorií.“²⁶¹

V duchu pozdního Wittgensteina se jako teolog obrátil od myšlenkových systémů k jazyku křesťanství a stal se především „terapeutem“ teologických problémů. Místo knih tedy píše eseje s nadějí, že si podrží něco ze síly Wittgensteinových aforismů, aby přinutily čtenáře přemýšlet a jít třeba i hlouběji, než autor mohl vyjádřit.²⁶² Metodu teologie tedy chápe spíše jako deskripci než spekulaci, spíše jako terapii než konstrukci teorií.

Je zřejmé, že Hauerwas – i pod vlivem Wittgensteina – přestal usilovat o zakotvení teologie v lidské zkušenosti a hlavní *locus* teologické reflexe začal hledat „v gramatických pojmech jazyka věřících“.²⁶³ Nakolik si tento americký postliberální teolog osvojil myšlenky rakouského filozofa, není patrné z toho, že by snad nekriticky začal užívat jeho pojem *Lebensform*, ale spíše z jeho přesvědčení, že řeč je vždy pevně usazena v životní formě. Díky tomuto předpokladu byl pro něho náboženský diskurz – a tedy i křesťanská teologie – nedělitelnou součástí praktikování víry. Hauerwas tak velmi správně upozornil na to, že k řešení teologických sporů nelze dojít jen na úrovni odcizujícího filozofického diskurzu,²⁶⁴ ale především na základě dialogu mezi praktikujícími věřícími sdílejícími stejnou životní formu.

²⁶⁰ Srov. ASHFORD, B. R., *Wittgenstein's Theologians? A Survey of Ludwig Wittgenstein's Impact on Theology*, s. 369.

²⁶¹ HAUERWAS, S., *The Peaceable Kingdom*, s. xxi.

²⁶² Srov. HAUERWAS, S., *Community of Character*, s. 6.

²⁶³ HAUERWAS, S., *The Peaceable Kingdom*, s. xxi.

²⁶⁴ ASHFORD, B. R., *opus cit.*, s. 362.

3.6.3. Obrat k jazyku v mystagogii

V předchozích úvahách jsem již upozornil na vliv pozdního Wittgensteinova myšlení na katolického teologa Kerra, který v něm viděl potenciál pro překlenutí karteziánského dualizmu zakořeněného v teologii a mentalitě současných lidí. Dotkl jsem se také díla tří čelních představitelů postliberálního hnutí, kteří významně ovlivnili směr diskuzí dnešní angloamerické teologie. Rakouský filozof obohatil jejich teologii zejména svým obratem k jazyku a svou popisnou metodou. Tím je přiměl k tomu, aby opustili úsilí budovat „neohrožený“ myšlenkový systém a vznešené teologické teorie.

Současný myslitel Brad J. Kallenberg ve své teologické reflexi domýšlí důsledky recepce Wittgensteinových pojmů a jeho obratu k jazyku pro evangelizaci. Vidí zde šanci, jak zvítězit nad modernistickým redukcionismem a jak nově artikulovat náboženskou víru. Zdůrazňuje, že církev není jen spolkem individualistů, ale měla by se vnímat jako organické společenství, které má za úkol evangelizovat sebe i své okolí a nabídnout domov novým věřícím, kteří se rozhodnou „změnit svou společenskou identitu“.²⁶⁵ Kallenberg přitom nechápe konverzi jako čistě kognitivní proces, ale jako proměnu způsobu života a myšlení. V duchu pozdního Wittgensteina vnímá lidskou řeč jako nedělitelnou součást našeho světa.

Noví křesťané se mají podle Kallenberga učit náboženskému jazyku podobně, jako malé děti, které se na začátku „neučí mluvit tím, že by ukazovaly na jednotlivé předměty (to přijde mnohem později), ale tím, že se cvičí v jistém způsobu života.“²⁶⁶ Řeč podle Wittgensteina není něco soukromého, ale je to neredukovatelný společenský jev, a proto se člověk učí mluvit tím, že je vychováván ke společenskému způsobu života. Učí se v různých situacích hrát různé jazykové hry, k nimž potřebuje spoluhráče.

Wittgensteinovo pojetí nabývání řeči Kallenberg vnímá jako mnohem vhodnější model pro evangelizaci, katechezi a mystagogii než model propoziční, v němž je nový křesťan prostřednictvím základních tezí veden k poznání, pochopení a osvojení si souboru věroučných formulací či nějakého doktrinárního systému.

²⁶⁵ KALLENBERG, B. J., *Conversion Converted...*, s 347.

²⁶⁶ KALLENBERG, B. J., *Live to Tell...*, s 23.

Karteziánský „epistemologický absolutizmus“ by tak mohl být překonán sociálním modelem poznání, který umožňuje hlásání univerzálních pravd evangelia. Pravdivost křesťanství je krytá životem věřících, kteří reprezentují mnoho různých národů, kmenů a jazyků,²⁶⁷ ovšem všichni sdílejí stejnou životní formu. Descartova jistota onoho „*cogito, ergo sum*“ už je tedy podle Kallenberga nejen nepotřebnou přítěží, ale dokonce přímo překrucuje křesťanskou víru. Opomíjí totiž vtělenost Božího slova a tedy i teologické reflexe v každodenních situacích křesťanského společenství.

3.6.4. Přínos Wittgensteina pro biblickou teologii

Důležitou otázkou je přínos Wittgensteinova pozdního myšlení pro exezezi a biblickou teologii. Už jsem se zmínil o tom, že rakouského myslitele četba evangelií a Tolstého komentář k nim posilovaly na frontě. Dotkl jsem také jeho argumentace v rámci debaty o historicitě křesťanství. Nyní se zaměřím na jeho poznámky, které dosud stály mimo okruh našeho zájmu. Pak se dotknu díla některých biblických teologů, které Wittgenstein ovlivnil zejména díky recepci pojmu *Sprachspiel* a „postkritickému“ pohledu na četbu Písma.

Pokud jde o Wittgensteinovy přímé komentáře k textům Písma, jsme odkázáni jen na několik poznámek a aforizmů. Díky nim víme, že jejich autor četl kromě evangelií i starozákonní knihy, listy apoštola Pavla nebo Janovu apokalypsu. Starý zákon chápal jako tělo bez hlavy, Nový zákon jako hlavu a apoštolské listy jako korunu na té hlavě.²⁶⁸

Ovšem „průzračný pramen evangelií“ se zdá Wittgensteinovi v Pavlových listech „zpañěný“; jako by tu pokora evangelií byla znečištěna lidskou vášní, hrdostí a hněvem. Zatímco evangelium k němu promlouvalo svou prostotou, Pavlova teologie, zejména jeho ekleziologie, se mu zdála méně přijatelnou. „Jako by tu přece bylo jakési zdůraznění vlastní osoby, a sice jako náboženský akt, což je

²⁶⁷ Srov. KALLENBERG, B. J., *The Gospel Truth of Relativism*, s. 178; 209-210.

²⁶⁸ Wittgenstein k této úvaze dodává: „Myslím-li jen na židovskou Bibli, řekl bych: Tomuto tělu chybí (ještě) hlava. Těmto problémům chybí řešení. Těmto nadějším naplnění. Ale nepředstavuji si nutně hlavu s korunou.“ *Rozličné poznámky*, s. 57.

evangeliu cizí.²⁶⁹ Rakouského filozofa by proto zajímalo, co by Kristus na Pavla asi řekl a hned dodává, že mu nepřísluší to posuzovat, neboť by měl hledět především na to, aby sám obstál.

Zároveň však Wittgenstein zdůrazňoval, že Písmo není správné chápat jako kapitoly z historie, ale je třeba ho číst očima víry a v Duchu svatém. Jinak by nebylo možné správně pochopit smysl jednotlivých podobenství.²⁷⁰ Jako příklad uvádí, že Ježíše může někdo nazvat Pánem jen skrze Ducha svatého, jinak není s to smysluplně vyslovit slovo „Pán“. Stejně tak i Ježíšovo zmrtvýchvstání lze podle jeho slov přijmout jen v jistotě víry; a víra nesytí spekulující rozum, ale především naše srdce a naši duši. Wittgenstein k této úvaze hned dodává, že taková víra není možná bez lásky, jež pro nás znamená vykoupení.²⁷¹

Z uvedených poznámek je zřejmé, nakolik rakouský filozof vnímal důležitost víry, bez níž by teologický diskurz neměl smysl. Jeho úvahy lze chápat jako kritické poznámky k liberální teologii, která se dívala na biblické texty z pohledu vědy a snažila se oddělit historického Ježíše z Nazareta od kerygmatu prvotní církve (tedy od učení o Ježíši Kristu, Božím Synu, Pánu a Spasiteli). Wittgenstein svými poznámkami upozorňuje na důležitost duchovního čtení, jež neznamená jen interpretaci textů v rámci porozumění společensko-kulturnímu kontextu, v němž byly texty napsány, ale především jejich aktualizaci v běžném životě věřícího.

Hlavní přínos Wittgensteina pro biblickou teologii je však bezesporu třeba hledat v chápání biblického jazyka pod prizmatem „jazykových her“. Podle některých teologů by tento Wittgensteinovský obrat k jazyku mohl pomoci reformulovat některé postuláty biblické teologie.²⁷² Literární formy nebo i Ježíšův narativní způsob kázání či učení v podobenstvích je možné vnímat jako jazykové hry, které se řídí určitými pravidly. Takové pojetí pomáhá překlenout propast mezi

²⁶⁹ *Rozličné poznámky*, s. 51. Rakouský filozof měl problém i Pavlovým učením o milosti. Srov. *tamtéž*, s. 53. Na několika místech se ve svých poznámkách vrací k Pavlově domnělé nauce o predestinaci, což zjevně vychází z nedorozumění. K této otázce viz BREMER, J., *opus cit.*, s. 97-100.

²⁷⁰ *Rozličné poznámky*, s. 52-54. Wittgenstein zde mimo jiné doslova říká: „To podstatné, to podstatné pro tvůj život však Duch vkládá do těchto slov.“ *Tamtéž*, s. 52.

²⁷¹ „Pouze láska může věřit v zmrtvýchvstání. (...) To, co vítězí nad pochybností, je už jakoby vykoupením. Lpění na něm musí být lpěním na této víře. To tedy znamená: Buď vykopen a trvej na svém vykoupení.“ *Tamtéž*, s. 55. Jak zde, tak ve Wittgensteinově argumentaci proti scientizmu, kterou jsem představil dříve, je patrný jistý sklon k fideizmu. K tomuto problému se ještě vrátíme na konci třetí části.

²⁷² Srov. LOCKER, M., *Jesus' Language-Games...*, s. 361-572.

interpretací a aktualizací, ale předznamenává také nové možnosti zkoumání gramatiky biblických textů a jejich pravidel. Například zkoumání Ježíšových jazykových her by tedy mohlo přinést úplnější pojetí novozákonní biblické teologie.²⁷³ Dodejme, že pojmy pozdního Wittgensteinova myšlení jistě skýtají velkou šanci nově uchopit biblickou teologii a exegezi, je třeba však dbát na to, aby například termín *Sprachspiel* nebyl vytržen z kontextu a nebyl nakonec použit proti duchu rakouského filozofa, jak se to bohužel stalo v díle některých teologů, o kterých pojednáme dále.

3.7. Limity Wittgensteinovského modelu v teologii

Na předchozích řádcích jsme upozornili na velký vliv pozdního Wittgensteinova myšlení a jeho stěžejních pojmů *Lebensform* a *Sprachspiel* v prostředí angloamerické teologie.²⁷⁴ Tento teologický model má ovšem i své silné odpůrce. K těm nejzvučnějším jménům zřejmě patří katolický „liberální revizionista“ David Tracy nebo konzervativní evangelikál Norman Geisler.²⁷⁵ Vzhledem k tomu, že vycházejí z odlišných myšlenkových předpokladů, různí se i jejich kritika.

Geisler se pozastavuje především nad Wittgensteinovou epistemologií, která je podle něho nejen nepřijatelná sama o sobě, ale navíc přináší do teologie řadu negativních implikací. Proto Geisler odmítá deskriptivní terapeutickou metodu rakouského filozofa, kterou nepokládá za vhodnou pro teologickou reflexi. Je totiž přesvědčen, že teologie musí zůstat teoretickou a explikativní akademickou disciplínou, neboť důležitou výzvou pro křesťanského myslitele je mimo jiné také „budovat pravdivý systém a bořit systém mylný“.²⁷⁶

Evangelikální teolog sice přitakává Wittgensteinově kritice platónského esencializmu, rozhodně však odmítá jeho termín „jazykových her“ a s ním spojenou teorii významu. Pokládá ji za konvencionalistickou, prázdnou a pomýlenou filozofii, která „mnohé svedla na scesti od historického pojetí Písma“.²⁷⁷ Varuje

²⁷³ Srov. *tamtéž*, s. 398.

²⁷⁴ Tyto myšlenky mají své horlivé zastánce i v německém prostředí. Viz např. STOSCH, K. von, *Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein*, s. 328-346.

²⁷⁵ Více k Tracyho a Geislerově odmítnutí teologické adaptace Wittgensteinova myšlení viz ASHFORD, B. R., *Wittgenstein's Theologians?*, s. 371-373.

²⁷⁶ GEISLER, N. L. – FEINBERG, P. D., *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective*, s. 73.

²⁷⁷ GEISLER, N. L. *Systematic Theology*, s. 424.

proto teology, aby se nestali obětí podobného „lingvistického relativizmu“. Místo něho razí „lingvistický realizmus“, jenž vychází z předpokladu, že význam přesahuje symboly a lingvistické konvence, protože je objektivní a absolutní. Tento pohled se podle Geislera opírá o víru v absolutní Mysl, Boha, který se zjevil člověku prostřednictvím analogií lidského jazyka, jenž „užívá transcendentní logické zásady běžné Bohu i člověku“.²⁷⁸

Na rozdíl od Geislera je Tracy o něco smířlivější a v některých aspektech Wittgensteinovi naslouchá, ovšem zdá se, že jeho zásadní myšlenky jsou s filozofií autora *Zkoumání* neslučitelné. Tracy se dlouhodobě zabýval Lonerganovou metodou, jež vychází ze zkušenosti a dynamické kognitivní struktury. Výsledky svého studia děl slavného kanadského teologa později uveřejnil v knize *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970).

Zřejmě i pod vlivem této koncepce se Tracy ve svých raných dílech opírá o předpoklad, že lidská mysl přirozeně tíhne k systematickému ukládání myšlenek. Teologie podle něho vychází z vlastní zkušenosti víry, kterou člověk reflektuje a snaží se dle svých možností pochopit onu nepodmíněnou skutečnost, která se nám v Ježíši Kristu dává poznat. Podle jeho slov je naše zkušenost jazyka smysluplná, pokud odhaluje autentický rozměr naší zkušenosti jako subjektu.²⁷⁹ V pozdějších dílech, například ve své knize *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (1987), Tracy výše uvedené předpoklady relativizuje a dodává, že rozum je ovlivněn společensko-lingvistickými faktory. Nevyhýbá se přitom ani citacím Wittgensteina a nabízí alternativní teorie jazyka, v zásadních otázkách se však s rakouským filozofem rozchází.²⁸⁰

Pokud jde o Geislera, jeho epistemologický optimismus v teologii je dnes těžko udržitelný. V jeho výrocih je patrný racionalistický redukcionismus. Zjevení je více než pouhým sdělením, podléhajícím stejným zákonům logiky jako mezilidská komunikace. Je vtělením Božího Slova, dialogickou událostí, do které je

²⁷⁸ Tamtéž, s. 105. Nejenom v tomto posledním tvrzení si lze povšimnout jasných znaků katafatické teologie, založené na analogii. Ashford pokládá Geislerovo pojetí za fundacionalistické. Srov. ASHFORD, B. R., *Wittgenstein's Theologians?*, s. 372.

²⁷⁹ Tracy doslova říká: „A particular experience or language is ‚meaningful‘ when it discloses an authentic dimension of our experience as selves.“ TRACY, David. *Blessed Rage for Order*. New York: Seabury, 1975, s. 71.

²⁸⁰ Srov. ASHFORD, B. R., *Wittgenstein's Theologians?*, s. 373. V současné době se Tracy řadí mezi představitele tzv. korelační metody. Více viz FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P. (ed.), *Systematická teologie I.*, s. 62-64.

člověk přizván, dějem, který je provázen neustálým Božím oslovením člověka. Geislerovo nadšení pro historicitu biblické zprávy zapomíná na to, že toto Slovo je nevyčerpatelný zdroj tajemství a může vést na jedné straně k biblickému fundamentalismu, na straně druhé k příliš lacinému oddělování Ježíše historického od Ježíše víry, jak o to usilovala kritická teologie.

Tracy se Wittgensteinem zabývá spíše okrajově. Jeho dílo je inspirováno mnoha autory a díky svému záběru vykazuje spíše syntetizující tendence. Podle Ashforda bychom proto u tohoto katolického autora hledali marně nějakou sourodou koncepci a díky jeho liberalizmu se od něho málokdy dočkáme jasně odsuzujících tvrzení.²⁸¹

Mezi méně známé odpůrce v teologii patří Michael Nicholson, který ve své obsáhlé stati²⁸² uvádí několik příkladů „zneužití“ pojmu *Sprachspiel*. Jeho hlavní námitkou je, že Wittgensteinův pojem nelze vytrhnout z kontextu jeho filozofie a užívat ho povrchně či dokonce proti jeho duchu. Nicholson navíc dodává, že Wittgensteinovo pozdní myšlení je považováno za relativistické, a že spor lze vést jen o to, zda je relativistou umírněným či krajním. K otázce domnělého Wittgensteinova relativizmu jsem se již v této studii vyjádřil. Tento názor pokládám za nedorozumění. Nicméně námitku, že Wittgensteinův pojem nelze svévolně instrumentalizovat, pokládám za správný.

Snad nejmarkantněji je to vidět v díle Anthonyho Thiseltona, který spatřuje ve struktuře Wittgensteinova myšlení přínos k biblické hermeneutice.²⁸³ V tom by jistě nebylo nic špatného, kdyby si ovšem koncepci „jazykové hry“ nevyložil po svém a ve své knize *New Horizons in Hermeneutics* nepoužíval tento termín jako synonymum pojmu „kontext“.²⁸⁴ To mu sice dalo možnost použít „jazykové hry“ jako paralelní koncept k historicko-kritické metodě reprezentované pojmem *Sitz im Leben*, nicméně Wittgensteinův pojem tak redukuje a zneužívá. Takové použití termínu „jazykové hry“ je zcela proti duchu filozofie představené ve *Zkoumáních*.

²⁸¹ Srov. ASHFORD, B. R., opus cit., s. 372.

²⁸² Srov. NICHOLSON, M. W., *Abusing Wittgenstein: The Misuse of the Concept of Language Games in Contemporary Theology*, s. 617-629.

²⁸³ Srov. THISELTON, A. C., *New Horizons in Hermeneutics*, s. 26.

²⁸⁴ Srov. *tamtéž*, s. 407-422.

3.7.1. Wittgenstein a fideizmus

Ovšem další závažné námitky lze vznést k Wittgensteinově filozofii jako takové a zejména k jeho poznámkám o roli náboženské víry v životě člověka. Jak jsem ukázal, některé výroky vykazují značné fideistické tendence. Zdá se, že Wittgenstein zastává názor, že víra stojí nad rozumovým poznáním a je na racionálním úsudku nezávislá. Diskuze nad údajným fideizmem rakouského filozofa nejčastěji krouží právě okolo již zmiňovaných pojmů *Sprachspiel* a *Lebensform*. Například obhájce ateizmu Kai Nielsen směřuje svou kritiku k Wittgensteinově tvrzení, podle něhož rozum není schopen racionálně zdůvodnit či vyvrátit výpovědi vyřčené na rovině víry a náboženskému diskurzu tak mohou porozumět jen ti, kteří hrají stejnou jazykovou hru a sdílejí tutéž životní formu.²⁸⁵ Identifikace náboženství s určitou životní formou by podle všeho vylučovala možnost vnější kritiky teologických výpovědí.

Tak pojaté náboženství by bylo možné pochopit jen uvnitř příslušné životní formy a neexistovala by kritéria jeho racionálně-logického hodnocení. Nielsen proto metodu, která se omezuje na popis různých projevů a forem religiozity pokládá za anti-intelektualistickou a fideistickou.²⁸⁶ Kdyby náboženská přesvědčení byla specifickými jazykovými hrami, nebylo by možné porozumět tomu, proč je lidé chápou jako něco, co zahrnuje celé jejich životní směřování.

Jak jsem již uvedl výše, rakouský autor v úvahách nad rozdíly mezi náboženským a vědeckým diskurzem obhajuje tezi, že náboženské výpovědi nelze dokázat ani vyvrátit za pomoci argumentace vzešlé z prostředí exaktní vědy. Odmítá scientistické předpoklady a jeho postoj se tak staví do opozice k nároku logického pozitivizmu, totiž možnosti verifikace výroku a jasného vymezení oblasti, ve které funguje a může fungovat náboženský jazyk. Nielsen svou kritikou zjevně útočí na to, zda mohou být náboženské výpovědi srozumitelné pro nenáboženského člověka a zda se tedy vůbec jimi může zabývat na vědecké úrovni.

Této kritice je možné čelit s poukazem na to, že se nejprve musíme vyrovnat s otázkou, nakolik Wittgensteinův pojem *Sprachspiel* lze aplikovat v teologii, nebo

²⁸⁵ Srov. NIELSEN, K., „Wittgensteinian Fideism“ In: *Philosophy* 42, 1967, s. 191-209.

²⁸⁶ Nielsen kritizuje tvrzení, že náboženská víra (a tedy i teologické výpovědi) by měla být uznána jako specifická jazyková hra. Podle něho náboženský diskurz nemůže být něčím izolovaným a autonomním. Srov. *tamtéž*.

zda náboženské projevy můžeme chápat jako separátní životní formu (*Lebensform*). Jak jsme ukázali, zejména druhý Wittgensteinův termín není v tomto smyslu zcela jednoznačný, navíc Wittgenstein se zmiňuje o náboženství v souvislosti s pojmem *Lebensform* jen jednou, a nemá přitom na mysli náboženskou víru jako celek, ale jen víru v Poslední soud.

Munzová viní Nielsena z příliš svévolného operování Wittgensteinovými pojmy. Pokládá proto za zásadní otázku, zda nějaký myšlenkový systém může a musí být nutně kritizovatelný uvnitř jiného systému a zda si nevystačí sám v rámci adekvátního popisu pomocí metody „přehledného sestavení“.²⁸⁷

Osobně pokládám za důležité si v tomto kontextu připomenout, že rakouský filozof zásadně vystupoval proti privátnímu jazyku a zdůrazňoval, že ani náboženský diskurz nesmí být enigmatický a nesrozumitelný pro běžného člověka. Teologie tedy nemůže být autonomní v tom smyslu, že začneme jednotlivé znaky užívat jinak, na základě našeho rozhodnutí nebo našich emocí. Jazyk podle Wittgensteina podléhá pravidlům, která vyplývají z jeho běžného užití a shody mezi mluvčími. Kdybychom jej užívali jinak, jeho logické znaky by ztrácely svůj význam. Víra tedy nemůže být chápána jako něco nezávislého na rozumu. Myslet se ostatně učíme s řečí, proto je rozum a jazyk neoddělitelný. Pokud se Wittgensteinův lingvistický realizmus rozhodneme použít v teologii, pak nemůžeme s jeho základními pojmy nakládat svévolně, ale je nutné je chápat v širším kontextu.

3.7.2. Problém normativity

Dalším důležitým tématem, které se vyskytuje v debatě nad Wittgensteinovým přínosem pro teologii, je otázka normativity: předepisování či příkazování určitých pravidel jednání a zavrhování jiných. Normativita se jeví jako bezpodmínečná součást teologické argumentace, zvláště tehdy, pokud se její úkol spatřuje v předávání, interpretaci a vymezení závazných tezí. Výchozím bodem jsou přitom základní pravidla, která jsou uznána za autoritativní pro další vyvozování.

²⁸⁷ Více viz MUNZ, R., *Theologie als Beispiel*, s. 137-156. K problému fideizmu viz též VOKOUN, J., *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 95-100.

V této souvislosti někteří autoři namítají,²⁸⁸ že Wittgensteinovo pojetí „teologie jako gramatiky“²⁸⁹ zcela postrádá normativitu.

Rakouský filozof ve svých *Zkoumáních* mimo jiné píše, že gramatika nestanoví, jak má být nějaký jazyk vybudován, aby splnil svůj účel, ale jen bez vysvětlení popisuje užití znaků.²⁹⁰ Wittgenstein se tak vymezuje i vůči své někdejší filozofii, kterou představil v *Traktátu*. Ve svém pozdním myšlení už upustil od konstrukce ideálního jazyka v rámci logického atomizmu, ale jen popisuje, jakým způsobem jsou užívány pojmy, a vyslovuje názor, že „podstata je vyslovena v gramatice.“²⁹¹ Není tu tedy nic dalšího, co by bylo nutné objasňovat.

Pokud tedy gramatika neříká ani to, jak má být konstruován náboženský diskurz, pak takto chápaná teologie nemůže ani zkoumat vnitřní náboženské zkušenosti, ani zdůvodňovat víru. Je tedy nasnadě otázka, zda vůbec může určité formulace považovat za dogmata, tedy závazné články víry.²⁹² Úkolem teologie, která by těžila z Wittgensteinova obratu k jazyku, bude spíše kritické zkoumání toho, jak věřící lidé užívají řeč, případně jakými nonverbální projevy ji doprovázejí. Cílem nebudou definice, ale přehledný popis toho, jakým způsobem se v různých situacích a tedy i v různých jazykových hrách užívají slova „Bůh“, „duch“, „milost“, „věřím“ apod.

Wittgenstein jako příklad podobné gramatické úvahy uvádí následující poznatek: „Nemůžeš slyšet Boha, když mluví k někomu jinému, ale jen tehdy, když se obrací k tobě.“²⁹³ Jak upozorňuje Studhalter, podobné zkoumání užití slov nacházíme již ve scholastice. „Andělský učitel“ Tomáš Akvinský například uvažuje nad *communis modus loquendi* slova „milost“ (*gratia*).²⁹⁴ Lze tedy konstatovat, že podobné chápání role teologie není v dějinách církve ojedinělé. Nová je ovšem Wittgensteinova zdánlivá rezignace z jakékoli jiného úkolu teologie a redukce teologického bádání na *usus* slov v rámci náboženského jazyka.

²⁸⁸ Viz např. DALFERTH, I. U., *Der auferweckte Gekreuzigte: Zur Gramatik der Christologie* (Tübingen, 1994).

²⁸⁹ *Zkoumání*, § 373.

²⁹⁰ Srov. *tamtéž*, § 496.

²⁹¹ *Tamtéž*, § 371.

²⁹² Srov. STUDHALTER, K., *Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein*, s. 49.

²⁹³ WITTGENSTEIN, L., *Zettel*, 717.

²⁹⁴ Srov. *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 1. Jak už jsme poukázali výše, Wittgenstein *Teologickou sumu* znal, bedlivě ji studoval a velmi obdivoval Tomášovo systematické kladení otázek, méně však jeho závěry.

Zdá se, že taková zkoumání by se stala prostým popisem mnohosti forem náboženské víry. Otázka po podstatě těchto forem se konkretizuje jako otázka, v jakém vztahu je předmět a jeho představa, případně jeho obraz. Na podobné otázky nelze odpovědět odkazem na pravidla, kterým podléhají představy a obrazy daného předmětu.²⁹⁵ Jak jsme již uvedli, podle Wittgensteina je v gramatice vyslovena podstata, a je tedy jakousi teorií logických znaků. Přitom rakouský filozof rozlišuje gramatiku „povrchovou“ a „hloubkovou“.²⁹⁶

Pod pojmem „povrchová“ gramatika se v podstatě skrývá syntaxe, čili nauka o vzájemných vztazích skladebných prvků jazyka, tedy pravidla, jak přípustně užívat slova ve větě. Naopak gramatika „hloubková“ se týká obsahových pravidel užití řeči v jazykových hrách. V tomto smyslu zřejmě mluví o gramatice Wittgenstein, když teologická zkoumání redukuje na popis užívání slov v řeči. Svědčí o tom například jeho poznámka: „To, jak je nějaké slovo chápáno, nám neříkají slova samotná (teologie).“²⁹⁷

Zmíněnou distinkcí nás zřejmě rakouský autor chce upozornit na to, že „povrchová gramatika“ by nás mohla svést na scesti, kdybychom každodenně užívaná slova aplikovali a interpretovali analogicky v teologických výpovědích, aniž bychom vzali v potaz jejich obsah v teologickém kontextu. V pozadí je nejspíš implicitní rozlišení mezi myšlenkou a větou, neboť tutéž myšlenku lze vyjádřit pomocí několika různých formulací.

Jádro sporu ohledně normativity není třeba hledat ve Wittgensteinově pojetí, které se zaměřuje na praktické okolnosti teologických výrazů, ale v jeho výhradně popisné teologické metodě. Byť se metoda „přehledného sestavení“ může ukázat vhodnou pro deskripci faktické náboženské praxe, adekvátní analýzu pravidel, která jsou v rámci daného věrovyznání závazná, by mohla teologie činit jen díky normativním výroky.

Jinými slovy, kromě popisu různých forem užití náboženských obrazů, podobenství a vyprávění, musí mít teologie také možnost hodnotit, k čemu v jednotlivých náboženských praktikách dochází a srovnávat to s tím, k čemu by

²⁹⁵ Srov. BREMER, J. *opus cit.*, s. 127.

²⁹⁶ „U používání slova by bylo možno rozlišovat ‚povrchovou gramatiku‘ od ‚hloubkové gramatiky‘. To, co nám z používání určitého slova bezprostředně utkví v mysli, je způsob jeho použití v stavbě věty, ta část jeho užití – dalo by se říci – kterou člověk může postihnout sluchem. – A nyní srovnej hloubkovou gramatiku třeba slova ‚mínit‘ s tím, co bychom mohli předpokládat na základě jeho povrchové gramatiky. Žádný div, když člověku připadá těžké vyznat se v tom.“ *Zkoumání*, § 664.

²⁹⁷ WITTGENSTEIN, L., *Zettel*, 144.

v nich docházet mělo. Ovšem kritéria k rozlišení mezi správnou a chybnou praxí náboženské víry nelze získat z pouhého popisu jednotlivých jazykových a mimojazykových projevů. Taková kritéria je možné získat jen zevnitř. Spor o normativitu v teologické argumentaci se tedy zjevně dotýká velmi důležitého problému, neboť teologie je chápána jako normativní věda.²⁹⁸

Jak uvádí Bremer, tyto námitky směřují k tomu, že v rámci pojetí teologie jako gramatiky křesťanské víry se popisuje vztah teologie k životu z víry analogicky k vztahu mezi řečí a jeho gramatikou. Pokud ovšem analyzujeme dějiny vzniku jednotlivých článků víry, můžeme dojít k přesvědčení, že metoda „přehledného sestavení“ není dostačující, protože nemůže postihnout celou skutečnost. Proti této námitce však stojí názor, že Wittgensteinovo popisné pojetí normativní stránku zahrnuje. A navíc je na místě otázka, zda by se normativita neměla někdy určité oblasti jazyka vyhnout, protože vše regulovat nelze.²⁹⁹

Pojetí teologie rakouského filozofa tedy, jak se zdá, stojí na předpokladu, že ani normy nejsou na jazykové hře nezávislé, i když zároveň mohou stanovit hranice její svobody. Dogmata jsou sice formulována jako neangažovaná tvrzení, to však neznamená, že by nebylo možné s nimi uvést do souladu popis jazykového či mimojazykového jednání, jež tyto články víry mají „uvést do života“.

Teologie jako gramatika tedy normy nevyklučuje, jako nelze ze hry vyloučit pravidla, podle nichž se hráči řídí. To, co se v teologii tradičně nazývá *regula fidei*, je přítomno jako brzda, či jakési ohraničení, jež vymezuje prostor pohybu (tak jako součástí pravidel určité hry je tvar a velikost hřiště). Dogmatické formulace bychom tedy neměli chápat jako pravidla umožňující určitá vyjádření, ale spíše jako pravidla vymezující svobodu vyjadřování se. V tomto smyslu je teologie, ostatně jako každá podobná věda, natolik normativní, nakolik jsou její součástí určité zavazující struktury.³⁰⁰

²⁹⁸ Srov. BREMER, J., *opus cit.*, s. 128.

²⁹⁹ Srov. *tamtéž*.

³⁰⁰ Srov. *tamtéž*, s. 129.

Závěrečné úvahy

V první části této studie jsem nastínil život, dílo a religiozitu rakouského myslitele, přičemž velký prostor jsem věnoval jak autorům, kteří měli zásadní vliv na Wittgensteinovu pozdní filozofii, tak drobným spisům či poznámkám rakouského filozofa týkajícím se náboženské víry. V našich úvahách jsme mimo jiné poukázali na to, že *Traktát* byl snahou vytvořit jazyk, který by byl dokonalým obrazem skutečnosti. V něm však nebylo místa pro etické, estetické a teologické výpovědi, tedy výroky, které se podle autora *Traktátu* vztahují k věcem, o kterých nelze mluvit. Naopak myšlení „druhého“ Wittgensteina, které vrcholí v jeho *Zkoumáních*, dává novou šanci i náboženskému diskurzu, ba dokonce hájí jeho autonomii.

V druhé analytické části jsem se zaměřil zejména na vymezení stěžejních pojmů „jazyková hra“ (*Sprachspiel*) a „životní forma“ (*Lebensform*). Poukázal jsem na to, že Wittgenstein se ve svých *Zkoumáních* vymezuje proti filozofii *Traktátu*. Neučíme se jazyku pouhou ostenzí, kdy ukazujeme na předměty a pojmenováváme je. Podle autora *Zkoumání* jsme v rámci výchovy vedeni a „vycvičeni“ k tomu, abychom si osvojili určité „jazykové hry“ – tedy abychom si osvojili způsob, jak se mluví a jaké logické znaky se v určitých situacích užívají. Jazykové hry Wittgenstein chápe jako jakési propletené systémy komunikace, které obsahují jak verbální projev, tak i mimojazykové jednání. Sdílíme proto také životní formu, která znamená shodu mluvčích. V závěru druhé části jsem představil spor mezi univerzalizmem a pluralizmem v interpretaci pojmu *Lebensform*. Přiklonil jsem se k názoru, že Wittgensteina nelze chápat jako kazatele relativizmu. Ostatně relativistická interpretace, jež se opírá o předpoklad, že Wittgenstein při zmínce o *Lebensformen* (v plurálu) mluví o mnohosti nespočetných životních forem, vychází podle mého soudu z nedorozumění, a je proto neudržitelná.

V třetí části jsem se pokusil zmapovat základní „geografii“ diskuzí nad užitím základních pojmů pozdní Wittgensteinovy filozofie teologické reflexi. Nejprve jsem představil Wittgensteinovy myšlenky ohledně náboženského diskurzu, který rakouský myslitel odlišoval od diskurzu vědeckého. Velký prostor

jsem věnoval jeho argumentaci proti scientizmu. Zaměřil jsem se také na Wittgensteinovo pojetí teologie jako gramatiky a ve stručnosti představil jeho rozbor intencionálních výpovědí typu „X věří, že Y“. Ukázal jsem, že analýza jazyka náboženské víry přináší mnoho důležitých podnětů pro teologii, ale především nás učí vnímat specifický autonomní charakter náboženského diskurzu, jenž by se neměl podle Wittgensteina křížit s diskurzem vědeckým. V dalších úvahách jsme představili důvody teologů, které některé z nich vedly k přijetí, jiné k odmítnutí Wittgensteinova odkazu. Nevyhnul jsem se ani kritickému pohledu na teologický model poznamenaný Wittgensteinovým obratem k jazyku a zaměřil jsem se i na závažné problémy fideizmu a normativity, které se mohou objevit při nesprávné aplikaci Wittgensteinových pojmů v teologické reflexi.

Pokusil jsem se ukázat na konkrétních příkladech, že Wittgenstein bere vážně jen takový postoj víry, který má reálný vliv na člověka. Nepřijímá však apologické snahy spojené s hledání racionálního zdůvodnění víry v Boha. Jak upozorňuje Bremer,³⁰¹ pro Wittgensteina byl vždy zásadní etický aspekt náboženského života, který je spojený s pojetím odměny a trestu. I proto se jistě tak často (téměř až do konce svého života) Wittgenstein vrací k úvahám nad Posledním soudem, kdy mají být jedni odměněni, jiní potrestáni. Už v *Traktátu* však upozorňuje na to, že spravedlivé důsledky našeho jednání by měly být přítomny už v činu samotném.³⁰² Mým záměrem bylo mimo jiné upozornit na to, že tento důraz na *ethos* lidského jednání se promítl i do Wittgensteinova pojetí náboženství.

Viděli jsme, že ve svých úvahách nad náboženskou vírou se rakouský filozof zabývá především popisem jednotlivých projevů; zjevně pod vlivem četby knihy Williama Jamese *The Varieties of Religious Experience* (1902). Ve svém pozdním myšlení se zaměřil zejména na užívání stěžejních slov v náboženském diskurzu, například slova „věřím“, a stále usiluje o dosažení „přehledného sestavení“ (*übersichtliche Darstellung*). Jeho *Zkoumání* přitom neměly přinést nějaké nové odpovědi, jen uspořádaně představit, co již víme, a tím získat jasnost o významu jednotlivých znaků.

Jako východisko zkoumání náboženského diskurzu obvykle přijímal (ostatně jako zmiňovaný James) za určující to, jak věřící člověk vnímal sebe sama.

³⁰¹ Srov. BREMER, J. opus cit., s. 135nn.

³⁰² Srov. *Traktát*, § 6.422.

Vylučoval tak jakoukoli formu redukcionizmu, který by náboženské projevy popisoval z pohledu sociologie, etnografie, psychologie apod. Takový přístup by nutně za účelem nezávislého bádání musel vynechat sebe-porozumění věřícího člověka a okrájet realitu podle předem připravených forem. Tento aspekt se zdá velmi důležitý i pro teologii, kterou nelze redukovat jen na pouhou psychologii, sociologii či fenomenologii náboženství. Wittgenstein ostatně energicky odmítá jakékoli „vědecké“ teorie, které mají za cíl vysvětlit náboženské projevy a víru v Boha. Nikdy by nesouhlasil ani s tvrzením scientistů, že náboženská víra je nesmyslná. Aby bylo možné například určit pojem Boha, je třeba podle něho popsat, jak se slovo „Bůh“ užívá v daném náboženském vyznání. Teologie tak dostala zpět svou autonomii.

Zdá se, že čím více se Wittgenstein vyrovnával se svým někdejšími myšlenkovým modelem, tím více poukazoval na neoddělitelnost řečových a nonverbálních projevů. Vychází to z jeho zkoumání jazykových her a životní formy. Teolog by se tedy mohl chápat jako účastník na jazykových hrách náboženské komunity, která sdílí stejnou životní formu. Mimo jiné to znamená, že musí zachovávat pravidla této hry, která stanoví, jak užívat jednotlivá slova, jakým jednáním je provázet a na jakém „hřišti“. Jeho reflexe nad vírou musí zároveň být sebereflexí jeho vztahu k Bohu a nesmí tedy ztrácet náboženský, a tedy bytostně dialogický charakter.

Tam, kde teologie jde cestou pouhé spekulace, definování pojmů a konstrukce myšlenkového systému, hrozí nebezpečí, že se izoluje od širšího kontextu víry a života. Takové výpovědi by se mohly stát nesmyslné a navíc vést své nositele k neplodným rozmíškám. Ovšem také výroky s náboženským obsahem, které jsou vyřčeny nevěřícím, mohou být nesmyslné, protože jsou oddělené od jazykové hry, která jim dává smysl.

Nemůžu se vyhnout několika kritickým poznámkám. Lze jistě souhlasit s důrazem, jaký rakouský filozof klade na etické zaměření náboženství, jež má člověka proměňovat a činit lepším. Obávám se však, že pouhá deskripce náboženských projevů by mohla vést k nekritické redukci víry na pouhou praxi. Vzhledem k tomu, že Wittgenstein příliš nerozlišuje mezi teologií a filozofií náboženství, jež si může do jisté míry vystačit s metodou „přehledného sestavení“. Teologie je reflexí nad vlastní vírou a není tedy možná bez konverze, v které si

člověk osvojuje novou jazykovou hru. Tu nelze redukovat jen na formu, důležitý je i její obsah. Teologická reflexe vychází nejen z ortopraxe, ale i ortodoxie, a tu nelze beze zbytku vyjádřit pouhým popisem náboženských projevů.

Tam, kde Lindbeck mluví o třech typech teologie, mluví ve skutečnosti – jak se domnívám – o třech důležitých aspektech teologické reflexe. Teologii totiž podle mého soudu nelze redukovat jen na kulturně-lingvistický model. Někdy bude třeba také skutečnost posoudit a tvrzení pak jasně formulovat, byť se skromností člověka, který svůj soud bere jako předběžný a s respektem k soudům odlišným. Stejně tak není možné kulturně-lingvistický model oddělit od lidské zkušenosti, neboť Wittgensteinův obrat k jazyku a ke způsobu jeho fungování nás učí, že verbální projevy a mimojazykové jednání jsou od sebe neoddělitelné. Zkušenost je *conditio sine qua non* každého pozorování a tedy i není bez ní možná ani metoda přehledného popisu. Smysl v lidském životě nelze redukovat na význam v řeči a popis způsobu, jak je vyjadřován a s jakým mimojazykovým jednáním je spojen.

U Wittgensteina mi také chybí jasnější rozlišení mezi autentickými a falešnými náboženskými projevy. Tím jsem se ovšem zřejmě dotkl mnohem hlubšího problému. Rakouský filosof *de facto* přijímá Jamesovu pragmatickou koncepci pravdy a například při argumentaci proti scientizmu se vyhýbá posouzení pravdivosti náboženských projevů, jako by se chtěl zdržet jakýchkoli soudů. Metoda redukována na pouhý popis by ovšem mohla vést k nekonečnému regresu, popis tedy musí tam, kde jsou již pozorované jevy přehledně sestaveny, vyústit do jejich posouzení. Takový soud je vždy předběžný a nedispenzuje nás od dalšího zkoumání reflektované skutečnosti, která nás může přivést k upřesnění našeho úsudku o dané věci. Ostatně i ve Wittgensteinových *Zkoumáních* najdeme nejen popis, ale i soudy a tvrzení. Rakouský filozof například dochází k přesvědčení, že privátní jazyk není možný a svým popisem pak argumentuje pro veřejný charakter našich jazykových her.

Určité nebezpečí vidím ve fideistických tendencích ve Wittgensteinově pojetí. Model jazyka, představený ve *Zkoumání*, ovšem svou argumentací proti soukromému jazyku fideismus vyvrací. Náboženský diskurz nesmí používat jednotlivé znaky jinak než jak je tomu v běžné řeči. Například na základě našeho rozhodnutí, emocí, či náboženských zkušeností. Jazykové hry podléhají pravidlům, která vyplývají ze sdílení životní formy a shody mezi mluvčími. Víra nemůže být

nezávislá na racionální rovině už proto, že užívání rozumu se učíme s řečí. Přetěžování rozumu může vést k neplodnému racionalizmu, víra bez rozumu by ale vedla k fideizmu či fundamentalizmu.

Wittgensteinův přínos pro teologii vidím především v důrazu na její větší „vtělenost“. Vždyť *Logos*, o němž píše evangelista Jan v *Prologu* svého evangelia, není slovo lidské, které zazní a odezní, je Božím oslovením člověka, je Slovem, jež se stále děje, je Boží inkarnací do každodenních situací lidského života. Teolog i z tohoto důvodu musí brát vážně svět, na který je on sám vržen, a promýšlet Boží sebe-vyslovení stále znovu ve svém aktuálním společensko-kulturním prostředí.

Důležitý je také důraz rakouského filozofa, který klade na neplodnost apologetického přístupu v teologii. Jak jsem ukázal, současná filozofická teologie již od apologetického pojetí ustupuje a chápe stále častěji misijní poslání církve zejména jako nabídku autentického života z víry. Plodnost víry, která křesťana vykupuje, je pak vyjádřena smysluplným a věrohodným svědectvím.

Ukázal jsem na příkladech konkrétních teologů, že pojmy *Sprachspiel* a *Lebensform* významně ovlivnily a mohou obohatit dnešní teologii. Upozornil jsem ovšem i na úskalí jednostranné a prvoplánové recepce Wittgensteinových pojmů a jejich nekritickému „posvěcení“ v rámci teologického diskurzu. Adaptace jakýchkoli filozofických pojmů v dějinách církve a teologie vždy vyžadovala kreativní věrnost, neboť teolog je postaven před nelehký úkol odpovědné rekontextualizace a nového „čtení“. Zjevení v rámci měnícího se společensko-kulturního prostředí. Na jedné straně nesmí ignorovat, k jakým interpretačním soudům Božího sebe-vyslovení křesťanské společnosti dospělo, na straně druhé se musí vyhnout pouhému otrockému opakování toho, co v minulosti posloužilo k reflexi zkušeností víry, ale co bylo koneckonců podmíněné a poplatné jinému společensko-kulturnímu kontextu. Takové opakování by totiž ve změněném *milieu* nebylo možné chápat jako projev věrnosti, neboť by se tak teolog Božímu slovu spíše vzdaloval, než přibližoval.

Bibliografie

Prameny:

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *„Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I.“* Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 7, Frankfurt am Main, 1989.
- „Bemerkungen über Frazers »Golden Bough«“. In: SCHULTE, J., *»Vortrag über Ethik« und andere kleine Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- *Filozofická zkoumání*. Praha: Filozofia, 1998.
- „Gespräche über Freud“. In: BARRETT, Cyril (red.): *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- *Modrá a Hnědá kniha*. Praha: Filozofia, 2006.
- *O jistotě*. Praha: Academia, 2010.
- *Poznámky o barvách*. Praha: Filozofia, 2010.
- *Philosophische Grammatik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- *Rozličné poznámky*. Praha: Mladá fronta, 1993.
- *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- *Tagebücher 1914-1916*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- „Vortrag über Ethik“. In: SCHULTE, J., *»Vortrag über Ethik« und andere kleine Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984
- „Vorlesungen über Ästhetik“. In: BARRETT, Cyril (red.): *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- „Vorlesungen über den religiösen Glauben“. In: BARRETT, Cyril (red.): *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, s. 87-110.
- *Zettel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Sekundární literatura:

- ASHFORD, Bruce R. „Wittgenstein’s Theologians? A Survey of Ludwig Wittgenstein’s Impact on Theology.“ *Journal of the Evangelical Theological Society* 50/2, 2007, s. 357–75.

- ARNSWALD, Ulrich (red.). *Der Denker als Seiltänzer: Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*. Düsseldorf: Parerga, 2001.
- ARRINGTON, Robert L. (red.) *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2001.
- BANDINI, Massimo. „Il silenzio, l’etica e la religione“. In: PENZO, Giorgio – GIBELLINI, Rosino (red.). *Dio nella filozofia del novecento*. Brescia: Queriniana, 1993.
- BARTLEY, William Warren. *Wittgenstein, ein Leben*. München: Matthes & Seitz Verlag, 1993.
- BAUM, Wilhelm. „Víra Ludwiga Wittgensteina“. In: *Miscellanea Jesuitica III. Od tradice k reflexi*. Olomouc: Refugium, 2010.
- BLOCK, Ned (red.). *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1981.
- BREMER, Józef. *Ludwig Wittgenstein a religia*. Kraków: WAM, 2000.
- CANFIELD, John V. (red.) *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 1-15, New York: Garland Publishers, 1986.
- CARPER, Bernhard – HEMMERLE, Klaus – HÜNERMANN, Peter. *Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1970.
- CRARY, Alice – RUPERT, Read (red.). *The New Wittgenstein*, London: Routledge, 2000.
- CREEGAN, Charles L. *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*. London: Routledge, 1989.
- DALFERTH, Ingolf Ulrich. *Der auferweckte Gekreuzigte: Zur Gramatik der Christologie*, Tübingen, 1994.
- DALFERTH, Ingolf Ulrich. *Jenseits von Mythos und Logos: Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg i.B., 1993.
- DOLISTA, Josef. *Křesťanská víra a racionalita: Teologický přístup*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2004.
- DOŠEK, Tomáš. „Životní forma a konflikt ve Wittgensteinově pozdním myšlení“. In: DOSTÁLOVÁ, Ludmila – SCHUSTER, Radek (eds.). *Studie k filozofii Ludwiga Wittgensteina*. Praha: Filosofia, 2010, s. 49-60.
- DOŠEK, Tomáš. *Jazykové hry a životní forma ve filozofii Ludwiga Wittgensteina (bakalářská práce)*. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 2008.

- DRURY, M. O'C., *Gespräche mit Wittgenstein*. In: RHEES, R. (red.) *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- DRURY, M. O'C., *The Danger of Words*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- FINCH, Henry Le Roy. *Wittgenstein – The Later Philosophy. An Exposition of the „Philosophical Investigations“*. New Jersey: Humanities Press, 1977.
- FIORINZA, Francis S., GALVIN, John P. (ed.) *Systematická teologie I*. Brno: CDK, 1996.
- FOGELIN, Robert J. *Wittgenstein*. London – New York: Routledge, 1987.
- FRANK, Manfred – SOLDATI, Gianfranco. *Wittgenstein. Literat und Philosoph*. Pfullingen: Günther Neske, 1989.
- FRAZER, James George. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan, 1900.
- FREI, Hans W. *Theology and Narrative: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- FRONDA, Earl Stanley B. *Wittgenstein's (Misunderstood) Religious Thought*. Leiden – Boston: Brill, 2010.
- GALLUS, Petr – MACEK, Petr. *Teologická věda a vědecká teologie*. Brno: CDK, 2006.
- GALLUS, Petr – MACEK, Petr. *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*. Brno: CDK, 2007.
- GEISLER, Norman L. – FEINBERG, Paul D. *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- GEISLER, Norman L. *Systematic Theology*. Vol. 1. Minneapolis: Bethany House, 2002.
- GLOMBÍČEK, Petr. „Co to je soukromý jazyk?“ In: *Organon F 10*, 2003, č. 2, s. 123-147.
- GLOMBÍČEK, Petr (ed.). *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filozofia, 2006.
- GOETHE, J. W. *Zur Morphologie*. München: C. H. Beck, 1988.
- HACKER, Peter M. S. *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Ludwig Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- HACKER, Peter M. S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.

- HALLETT, Garth L. *A Companion to Wittgenstein's „Philosophical Investigations“*. Ithaca – New York: Cornell Univerzity Press, 1977.
- HALLETT, Garth L. *Identity and Mystery in Themes of Christian Faith: Late Wittgensteinian Perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- HANOUSEK, J. – CHARAMZA, P., *Moderní metody zpracování dat – matematická statistika pro každého*. Praha: Grada 1992.
- HASENFUSS, Josef. *Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie/Apologetik*. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1962.
- HAUERWAS, Stanley. *Community of Character*. Notre Dame: Univerzity of Notre Dame Press, 1981.
- HAUERWAS, Stanley. *The Peaceable Kingdom*. Notre Dame: Univerzity of Notre Dame Press, 2003.
- HROCH, Jaroslav. „K filosofickému myšlení Williama Jamese“. In: *Filozofia* 63, 2/2008, 144-154.
- HUNTER, J. F. M. „Forms of Life in Wittgenstein's Philosophical Investigations.“ In: *American Philosophical Quarterly*, 4, 1968, s. 233-243.
- JAMES, William. *The varieties of religious experience*. London: Longmans, Green and Co., 1907.
- KALLENBERG, Brad J. „Conversion Converted: A Postmodern Formulation of the Doctrine of Conversion“. In: *The Evangelical Quarterly* 67, 1995, s. 335-364.
- KALLENBERG, Brad J. *Live to Tell: Evangelism for a Postmoder Age*. Grand Rapids: Brazos, 2002.
- KALLENBERG, Brad J. „The Gospel Truth of Relativism“. In: *Scottish Journal of Theology* 53, 2000, s. 173-210.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha 2001.
- KEIGHTLEY, Alan. *Wittgenstein, Grammar and God*. London: Epworth Press, 1976.
- KERR, Fergus. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1986.
- KORITENSKY, Andreas. *Wittgensteins Phänomenologie der Religion: zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002.
- KRIPKE, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford: Blackwell, 1982.
- LABRON, Tim. *Wittgenstein and Theology*. Continuum, 2009.

- LANG, Albert. *Církev sloup a opora pravdy*. Olomouc: Velehrad, 1993
- LAZENBY, J. Mark. *The Early Wittgenstein on Religion*. London: Continuum, 2006.
- LINDBECK, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- LOCKER, Markus. „Jesus' Language-Games: The Significance of the Notion of Language-Game for a Reformulation of ‚New Testament Biblical Theology““. In: *The Heythrop Journal*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009, č. 50, s. 361–572.
- LÜTTERFELDS, Wilhelm – ROSER, Andreas (eds.). *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- MACHULA, Tomáš. *Křesťanská víra a racionalita. Filozofický přístup*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2004.
- MALCOLM, Norman. *Nothing is Hidden*. Oxford: Blackwell, 1986.
- MALCOLM, Norman. *Wittgenstein. A Religious Point of View?* London: Routledge, 1993.
- MACEK, Petr. *Novější angloamerická teologie*. Praha: Kalich, 2008.
- MARTIN, Michael. „Wittgenstein's Lectures on Religious Belief“. In: *Heythrop Journal* 32, 1991.
- MCCUTCHEON, Felicity. *Religion within the Limits of Language Alone: Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Aldershot: Ashgate, 2001.
- MCGINN, Colin. *Wittgenstein on Meaning*. Oxford: Blackwell, 1984.
- MCGRATH, Alistair E. *Dialog přírodních věd a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- MCGUINNES, Brian. *Wittgensteins frühe Jahre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- MONK, Ray. *Wittgenstein. Úděl génia*. Praha: Hynek, 1996.
- MUNZ, Regina. *Theologie als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive*. Düsseldorf, Bonn: Parerga, 1997.
- NICHOLSON, Michael W., „Abusing Wittgenstein: The Misuse of the Concept of Language Games in Contemporary Theology.“ *Journal of the Evangelical Theological Society* 39/4, 1996, s. 617-629.
- ONDOK, Josef Petr. *Důkaz nebo hypotéza Boha?* Svitavy: Trinitas 1998.
- ONDOK, Josef P. *Přírodní vědy a teologie*. Brno: CDK, 2001.
- ONDOK, Josef Petr. *Řeč o Bohu. Metody analytické filozofie v teologii*. Brno: CDK, 2006.

- PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- PEARS, David. *Ludwig Wittgenstein*. München: DTV, 1971.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Člověk a pravidla*. Praha: Dokořán, 2011.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filozofie*. Praha: Filozofia, 2005.
- PEREGRIN, Jaroslav. „Proč Wittgenstein opustil traktátovskou teorii jazyka, a proč bychom jej my měli následovat.“ In: *Filozofia Ludwiga Wittgensteina. Organon F*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2002, s. 14-22.
- PETERSON, Gregory R. *Demarcation and the Scientific Fallacy*. Zygon: Journal of Religion and Science 38 (4), 2003, s. 751-761.
- PEUKERT, Helmut. *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- PICHLER, A., *Untersuchungen zu Wittgensteins Nachlass*. Bergen: Univerzity of Bergen, 1994.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *La teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 2002.
- PHILLIPS, Dewi Zephaniah. *Wittgenstein and Religion*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- POKORNÝ, Petr. *Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- POLKINGHORNE, John. *Věda a teologie: Úvod do problematiky*. Brno: CDK, 2002.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Zápolení o naději a lidskou důstojnost: Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014.
- PUTNAM, Hilary. *Renewing Philosophy*. Cambridge – London, 1992.
- RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002.
- RICHTER, Duncan. „Missing the entire point: Wittgenstein and religion.“ In: *Religious Studies* 37/2001, s. 161-175.
- RHEES, Rush. *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- SAVIGNY, E. von. *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Ein Kommentar für Leser*. Band I. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

- SCHLICK, Moritz. *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- SCHMIDT, Martin. „Prečo sú (podľa Wittgensteina) výroky etiky a náboženstva nezmyselné“. In: Pavol Labuda (red.): *Jazyk jako platforma komunikácie a tolerancie*. Ružomberok, 2006.
- SCHULTE, J. „Wittgenstein über Glauben und Aberglauben“. In: VOSSENKUHL, W. (red.) *Von Wittgenstein Lernen*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1992.
- SEARLE, John R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- SOUSEDÍK, Prokop. „Je raný Wittgenstein odpůrcem metafyziky a teologie?“ In: *Teologické texty*, 2004/2, s. 61-63.
- STERN, David G. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STOSCH, Klaus von. *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz: Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*. Regensburg: Pustet, 2001.
- STOSCH, Klaus von. „Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein“. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie* 49, 2002, s. 328-346.
- STUDHALTER, Kurt. *Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein*. Innsbruck: Universität Innsbruck, 1973.
- THISELTON, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- TRACK, J. *Lebensform, Bild und innere Erfahrung: Zur Bedeutung von Wittgensteins Interpretation religiöser Äußerungen*. In: VOSSENKUHL, W. (red.) *Von Wittgenstein Lernen*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1992.
- VOKOUN, Jaroslav. *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*. České Budějovice: Teologická fakulta JU, 2008.
- VOKOUN, Jaroslav. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*. Praha: Vyšehrad, 2009.
- WOOLVERTON, John F. „Hans W. Frei in Context: A Theological and Historical Memoir“ In: *Anglican Theological Review* 79 (1997), pp. 369- 93.
- WUCHTERL, Kurt – HÜBNER, Adolf. *Wittgenstein*. Olomouc: Votobia, 1995.

Obsah

Úvod.....	5
1. Život, myšlení a religiozita Ludwiga Wittgensteina	8
1.1. Životní pouť a víra rakouského myslitele	8
1.2. Hranice jazyka v <i>Traktátu</i>	12
1.3. Druhé cambridžské období	16
1.4. Analýza běžného jazyka aneb filozofie jako terapie.....	16
1.5. Víra, Bůh a náboženství	19
1.7. Závěr Wittgensteinova života	21
1.7. Etické hledisko Wittgensteinova díla.....	24
1.8. Zdroje Wittgensteinova myšlení o náboženství	25
1.8.1. Popis projevů náboženské zkušenosti	26
1.8.2. Wittgensteinovy poznámky k Frazerovi	29
1.8.3. Wittgensteinovy komentáře k Freudovi	34
1.8.4. Goetheho vliv na Wittgensteinovu metodu.....	37
1.9. Shrnutí	39
2. Pojmy Sprachspiel a Lebensform	41
2.1. Od ideálního jazyka k filozofii jako terapii.....	42
2.2. Vztah jazyka a skutečnosti	44
2.3. <i>Sprachspiel</i> jako centrální pojem	45
2.4. Vztah mezi jazykovými hrami	47
2.4.1. Rodové podobnosti	49
2.5. Propojenost termínů <i>Lebensform</i> a <i>Sprachspiel</i>	50
2.5.1. Užití pojmu <i>Lebensform</i>	51
2.5.2. Pluralita životních forem?	52
2.5.3. Konflikty životních forem?	55
2.6. Pravidla jazykových her	56

2.7. Problém privátního jazyka	59
2.8. Veřejný charakter řeči a pluralita jazykových her	61
3. Pojmy <i>Sprachspiel</i> a <i>Lebensform</i> a teologická metoda	64
3.1. Wittgensteinovy úvahy o náboženské víře.....	65
3.1.1. Wittgensteinova argumentace proti scientizmu	66
3.1.2. Člověk jako náboženský tvor	69
3.1.3. Gramatika vět se slovem <i>věřím</i>	71
3.1.4. Vědecký a náboženský diskurz	74
3.1.5. Problém historicity křesťanství	76
3.1.6. Bůh jako smysl a poslední cíl lidského života	78
3.1. Wittgensteinova <i>teologická zkoumání</i>	80
3.5. <i>Wissenschaftlichkeit</i> v teologii.....	83
3.6. Vliv Wittgensteinova pozdního myšlení na teologii.....	86
3.6.1. Překlenutí karteziánského dualizmu	87
3.6.2. Recepce Wittgensteinových pojmů v postliberální teologii.....	88
3.6.3. Obrat k jazyku v mystagogii	92
3.6.4. Přínos Wittgensteina pro biblickou teologii.....	93
3.7. Limity Wittgensteinovského modelu v teologii.....	95
3.7.1. Wittgenstein a fideizmus.....	98
3.7.2. Problém normativity	99
Závěrečné úvahy	103
Bibliografie	108