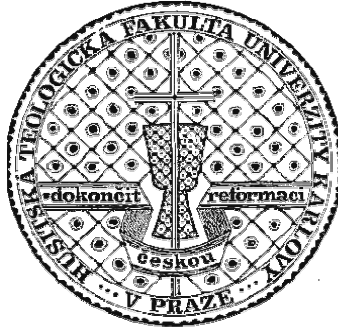


Husitská teologická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze



Ludwig Wittgenstein a teologie jako gramatika

diplomová práce

Autor: Blahoslav Fajmon
Vedoucí práce: ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

Praha 2006

Prohlášení:

Potvrzuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a všechny použité prameny řádně citoval a uvedl.

V Praze, dne 6.9.2006

Blahoslav Fajmon

Souhrn:

Práce „Ludwig Wittgenstein a teologie jako gramatika“ je uvedena shrnutím Wittgensteinovy filosofie s důrazem na koncept gramatiky. Dále se věnuje kritice dvou zásadních teologických prací A. Thiseltona a G. Linbecka, kteří na Wittgensteinovu filosofii výslovně navazují. V závěru práce dochází k naznačení teologie jako gramatiky. V dodatku jsou pak shrnuty poznámky, které se týkají Wittgensteinova vztahu k náboženství.

Abstract:

The paper „Ludwig Wittgenstein and Theology as Grammar“ first introduces a summary of Wittgenstein's philosophy with emphasis on the concept of grammar. This is followed by a critique of two fundamental theological works by A. Thiselton and G. Lindbeck. These two authors explicitly elaborate on Wittgenstein's work. Final part of the paper concerns formulating how theology as grammar could look like. In the addendum, I summarize remarks on Wittgenstein's relationship to religion.

Obsah:

Úvod: Teologie jako zprostředkovatelka zvěsti?	5
1. Teologie jako gramatika a filosofie Ludwiga Wittgensteina.....	8
1.1 Filosofická zkoumání.....	8
1.1.1 Gramatika a pojetí významu	8
1.1.2 Gramatika a pojetí filosofie	11
1.1.3 Gramatika, podstata, řád a ideál.....	14
1.2 Tractatus logico-philosophicus a O jistotě.....	15
1.2.1 Tractatus logico-philosophicus	15
1.2.2 O jistotě	18
2. Jak přeložit Wittgensteinovu filosofii do jiných oborů? (N. Pleasants)	22
3. Několik pokusů o užití Wittgensteinovy filosofie v teologii	27
3.1 Hermeneutika (A.C.Thiselton)	27
3.1.1 Wittgenstein a hermeneutika	27
3.1.2 Taxonomie gramatických proposic	28
3.1.3 Wittgensteinovy rodové podobnosti a hermeneutika	32
3.1.4 Koncept „vidění jako“ a ospravedlnění z víry u Pavla.....	34
3.1.5. Wittgenstein a debata o autoritě Písma.....	38
3.2.Dogmatika (G. A. Lindbeck).....	41
3.2.1. Tři základní pojetí doktríny.....	41
3.2.2. Důvody neoblíbenosti kulturně-jazykového přístupu	42
3.2.3. Hlubší rozvedení a kritika kulturně-jazykového přístupu.....	44
4. Teologie jako gramatika	51
4.1. Shrnutí.....	51
4.2. Teologická zkoumání.....	53
Příloha - Wittgenstein a náboženství	67
2.3.1 Wittgensteinovo mládí, denníky, Traktát, Přednášky o etice	67
3.2.2 Rozličné poznámky, Přednášky, Zettel.....	71
Použitá literatura:	85

Úvod: Teologie jako zprostředkovatelka zvěsti?

„Dogmatická teologie je církevní vědou o Bohu, která chce shrnout biblickou zvěst a nově ji pojmout pro naši dobu¹,“ touto definicí shrnuje H. G. Pohlman svou kapitolu *De theologia*. Teologie má tedy plnit jakousi roli zprostředkovatelky a vyhnout se zkreslení obsahu zvěsti na jedné straně, a nesrozumitelnosti na straně druhé. Jestli tuto roli plní, to se ukazuje vždy pouze v konkrétním živém dialogu věřícího s jeho současníky. Jedině v takovém setkání odhaluje svou nesrozumitelnost, nebo to, že v úsilí o srozumitelnost pozbyla obsahu a už nemá co říci.

V roce 1983 se v rámci českého rozhovoru s teologií ozývá Egon Bondy, vytýká teologům snahu zachovat si dobré bydlo a nezájem o ostatní,² a vybízí je, ať konečně podají výpověď o Bohu, která nově osloví³. Ať už vnímáme tento hlas (a jemu podobné) jakkoliv, nemůžeme ho jednoduše přeslechnout. Podobný postřeh se nejednou objevuje i na straně teologů. J. S. Trojan v předmluvě své poslední knihy vyjadřuje znepokojení nad tím, že Církve nepochopily znamení času. Nejsou schopny přitažlivým a přesvědčujícím způsobem přetlumočit základní důraz křesťanské zvěsti.⁴ Grenz poukazuje na to, že naše situace je podobná mnoha předešlým etapám kulturních transpozic - z hebrejského prostředí do helénského světa, z řecko-římské kultury do kultury franko-germánské, ze světa středověkého feudalismu do renesance, z renesance k osvícenství, z rozvinutých zemí do rozvojových, z moderního do postmoderního kontextu⁵. Postmodernita je většinou definována negativně, jako odmítnutí různých projektů modernity - tedy hledání jistého, objektivního a univerzálního vědění.⁶

1 PÖHLMAN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Mlýn, Jihlava 2002. ISBN 80-86498-02-6 s.24

2 BONDY, Egon. *Filosofické eseje sv.4*. DharmaGaia, Praha 1995. ISBN 80-85905-00-0. s. 20

3 tamtéž s. 12

4 TROJAN Jakub S. *Ježíšův příběh - výzva pro nás*. OIKOUMENH, Praha 2005. ISBN 80-7298-136-6 s.14

5 GRENZ S. - FRANKE J. *Beyond foundationalism*. Westminster John Knox Press 2001. ISBN 0-664-25769-0. s. 4

6 GRENZ S. - FRANKE J. *Beyond foundationalism*. Westminster John Knox Press 2001. ISBN 0-664-25769-0. s. 21

Trojan vidí pohyby naší doby podobně - jsme v podobné situaci jako Pavel, když polemizoval s Petrem o tom, zda se křesťané z pohanů musí podrobit všem předpisům zákona. Na straně Petrově bylo Písmo, Pavel argumentoval z hloubky svého pochopení Kristovy věci, aniž to mohl doložit biblickými texty.⁷

Současnou situaci spoluurčují kořeny *osvícenství*, které odmítají ponuru zásvětnost, bojují proti náboženskému fanatismu odklonem od metafyzických otázek a příklonem k otázkám pragmatickým. Optimismus liberální teologie, která viděla souvislost mezi Božím královstvím a vývojem evropské civilizace, se rozplynul v hrůzách války. A nemůžeme také zapomenout zkušenost totality, která se vyhrocuje v nedůvěře k univerzálnímu příběhu se šťastným koncem⁸. Ale právě z tohoto prostředí se ozývá explicitní, nebo mlčenlivá výzva křesťanům a teologům k zprostředkování Oslovení.

Ti se pak někdy v hledání vhodné reakce na takovou výzvu obrací k filosofii, aby zjistili, v čem vězí současný člověk, jak se ptá, co se ho dotýká, co a jak hledá. Rád bych alespoň náznakem poukázal na to, že mezi množstvím filosofů 19. a 20. století, kteří se dočkali teologické interpretace, aniž by o to nějak výrazně stáli, nalezneme přinejmenším jednoho, který vypracoval svéráznou filosofickou metodu a sám poznamenal, že by jí bylo možné uplatnit v teologii. Mám na mysli Ludwiga Wittgensteina a jeho uzávorkovanou poznámku v § 373 Filosofických zkoumání – „Teologie jako gramatika“.

V první kapitole se budeme zabývat koncepcí gramatiky napříč Wittgensteinovou filosofií. V druhé kapitole poukážeme na podstatný Pleasantův postřeh pro aplikaci Wittgensteinovy metody do rozličných oborů. Tak si připravíme půdu pro třetí kapitolu, ve které kriticky shrneme dvě významné teologické práce

7 TROJAN Jakub S. *Ježíšův příběh - výzva pro nás*. OIKOUMENH, Praha 2005. ISBN 80-7298-136-6. s.141

srovnej také BONDY, Egon. *Filosofické eseje sv.4*. DharmaGaia, Praha 1995. ISBN 80-85905-00-0. s.44

8 tamtéž s s. 30-40

(autorů A. Thiseltona a G. Lindbecka), které na Wittgensteina výslovně navazují. Závěrem našeho zkoumání pak bude pokus o naznačení samotné teologie jako gramatiky, který je obsahem čtvrté kapitoly. Poznámky týkající se Wittgensteinova vlastního vztahu k náboženství přikládáme z důvodu plynulosti postupného objasňování konceptu gramatiky jako dodatek.

1. Teologie jako gramatika a filosofie Ludwiga Wittgensteina

1.1 Filosofická zkoumání

Každá věta, kterou píše, míní vždy už celek, tedy vždy znovu totéž.
Jsou to takřka vždy jen pohledy na jeden předmět sledovaný z různých úhlů.
(C&V 7)

Řeč je jakési bludiště cest. Půjdeš z jedné strany a vyznáš se tu, přijdeš
na totéž místo z jiné strany, a už se tu nevyznáš.
(PI §203)

Když prohlížíme strukturu Wittgensteinových *Filosofických zkoumání*, všimneme si jejich podobnosti s výše uvedeným popisem řeči. Autor nás provází křížem krážem městem řeči. Několikrát se ocitáme na tomtéž místě, ale jdeme odjinud a směřujeme jinam⁹. Chceme-li nastínit konkrétní koncept (jako například pojetí 'gramatiky'), nestačí nám pouze vypsát seznam poznámek, ve kterých se vyskytuje dané slovo. Je třeba vést několik výpadů, projít několik cest, jež vedou kolem 'budovy', kterou chceme popsat. Tím se nám koncept, který by byl plochý, kdybychom k němu přistupovali pouze 'konkordantně', začne otevírat v hloubce prostoru.

1.1.1 Gramatika a pojetí významu

Abychom porozuměli, jakou roli hraje pojem gramatiky ve Wittgensteinově filosofii, a tím se přiblížili výchozímu bodu pro pojetí teologie jako gramatiky,

⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-040-4. s.9

vstoupíme do *Filosofických zkoumání* touto cestou - **ptáme se, co je to význam slova**. Poměrně 'přirozeně' nás napadne, že významem slova je ten předmět, který je slovem zastoupen. Podle toho obrazu významu si vytváříme určitou představu o podstatě řeči (podobnou představou jsou vedeny například Augustinovy postřehy z *Vyznání*, které Wittgenstein cituje v prvním paragrafu zkoumání). „Řeč je určena k přenášení myšlenek – ať už jsou to myšlenky o domech, bolestech, dobru a zlu, nebo o čemkoliv jiném.“ (PI §304)

Wittgenstein se proti tomuto obrazu o podstatě řeči vymezuje. Netvrdí, že je chybný, nebo nepoužitelný, ale že je příliš úzký. (PI §3) „Slovo „význam“ je používáno v rozporu s duchem řeči, jestliže se jím označuje ona věc, která slovu odpovídá. To znamená zaměňovat význam jména s *nositelem* toho jména. Když pan N. N. zemře, říká se, že zemřel nositel jména, ne význam jména.“ (PI §40)

„Význam není ani prožitek při slyšení nebo vyslovování slova.“ (PI II.část VI-str.229)

„Pro *velkou* třídu případů použití slova „význam“ – i když ne pro *všechny* případy jeho použití – lze toto slovo vysvětlit takto: **Význam nějakého slova je způsob jeho použití v řeči.**“ (PI §43) Pro porozumění významu určitého slova je nutné předvést poněkud širší celek, než jen poukázat na nějakou entitu, kterou slovo nahrazuje. Je nutné všimnout si užívání slova v praxi, v celku činnosti a řeči – **v řečové hře.** (PI §7) „A představit určitou řeč znamená představit si určitou **životní formu.**“ (PI §19)

K tomuto zkoumání významu lze přistupovat přinejmenším ze dvou stran. První je ohledávání použití slov v reálném životě. „Jak nějaké slovo nebo věta funguje, se nedá uhádnout. Musíme pozorovat jeho způsob používání a z toho se učit.“ (PI §340) Wittgenstein se ptá: „Jak se tato věta používá – totiž v naší každodenní řeči? Neboť jedině *odtud* jsem ji zajisté vzal.“ (PI §134)

Tou druhou cestou je vytváření imaginárních řečových her. V druhém odstavci *Filosofických zkoumání* vykresluje Wittgenstein řečovou hru dvou dělníků, která by mohla odpovídat zúženému Augustinovu pojetí řeči (zúženému v tom

smyslu, že reflektuje řeč tak, jako by její jedinou funkcí byl popis). Taková imaginární řečová hra představuje „srovnávací objekt, který má díky podobnosti a nepodobnosti vrhnout světlo na to, jak tomu je s naší řečí.“ (PI §130)

Když takovým způsobem zkoumáme význam nějakého slova (třeba „hra“, nebo „řeč“) zjišťujeme, že „všem jevům, které takto označujeme, není společné cosi jedinečného, kvůli čemu pro ně pro všechny užíváme stejného slova (těžko definovat hru tak, aby vše, co v praxi nazýváme hrou, odpovídalo této definici), nýbrž že jsou si navzájem mnoha rozdílnými způsoby *příbuzné*.“ (PI §65) Tyto podobnosti Wittgenstein nazývá „**rodové podobnosti**“, protože se překrývají a kříží jako různé podobnosti vyskytující se u členů nějaké rodiny. Hledat jeden společný abstrahovaný referent pojmu - jako například disjunkci všech společných rysů - tu očividně nemá smysl a je spíše hraním si se slovy. (PI §67) Pojmy můžeme vždy za nějakým účelem pevně vymezit, běžně je ale užíváme bez jasné hranice. (PI §68)

Další z postřehů, který s sebou nese definování významu slova jako způsobu jeho užití, je **řeč jako veřejná a komunitní záležitost**. Wittgenstein poukazuje na nelogičnost konceptu 'soukromé řeči'. (PI §§243-4, 256, 258-9) Rozbívá dojem toho, že můžeme například pojmenovat určitý pocit pouze sami pro sebe – „Jaký máme důvod označovat „E“ jako znak pro určitý pocit? „Pocit“ je totiž slovo naší obecné řeči, jejíž srozumitelnost se neomezuje jenom na mne samotného. Použití tohoto slova vyžaduje tedy zdůvodnění, kterému rozumějí všichni. – A nebylo by nic platné říci: nemusí to být žádný *pocit*, když napíše „E“, má prostě *něco* – a víc nemůžeme říci. Ale „mít“ a „něco“ patří také k obecné řeči. – Takto dospěje člověk při filosofování nakonec tam, kde by mohl vydat už jen neartikulovaný zvuk. – Ale takový zvuk je výrazem jen v určité řečové hře, kterou je pak třeba popsat.“ (PI §261)

Zatím tedy můžeme poznatky o gramatice shrnout následovně: *Gramatika popisuje fungování řeči v konkrétní praxi určité skupiny lidí a srovnává takový celek řeči a činnosti s jinými reálnými nebo imaginárními celky, s ohledem na šíři rodových podobností a neostrost hranic významu pojmů.*

1.1.2 Gramatika a pojetí filosofie

Druhá výprava do města *Filosofických zkoumání* bude vedena otázkou po jejich pojetí filosofie. Zdá se mi, že Wittgenstein používá pojem filosofie dvousečně.

Na jednu stranu je ten, kdo filosofuje (dělá filosofii), **tvůrcem filosofických problémů**. Například tím, že vytrhuje slova z jejich běžného kontextu, spekuluje a nechá řeč běžet naprázdno. (PI §132) Také tím, že používá určitou jednostrannou analogii (PI §593) mezi vyjadřovacími formami naší řeči (PI §90) a veden generalizací určitého obrazu, nebo nepochopením způsobu použití slova, hypostazuje pocity (PI §598) entity a pochody (PI §196) tam, kde žádné nejsou, či prezentuje pouhý srovnávací objekt jako předsudek, kterému skutečnost *musí* odpovídat (PI §131), nebo chce *pochopit* něco, co již nezakrytě leží před očima (PI §89) tím, že hledá něco ležícího *pod* povrchem - skrytou podstatu (PI §92) a podobně. Dalo by se ale říci, že filosofický problém není jeho 'svobodným a vědomým výkonem' – je spíše něčím, k čemu svádí podobnosti v řeči. Jedním z příkladů filosofického zádrhele je výše zmíněný předsudek toho, že význam slova je vždy jeho referent. – „Byli jsme drženi v zajetí určitým *obrazem*. A z toho jsme se nemohli vymanit, neboť tkvěl v naší řeči, a ta jako by nám ho jen neúprosně opakovala.“ (PI §115) Stali jsme se obětí 'gramatické fikce'. (PI §307) Jednou z forem, kterou na sebe bere filosofický problém, je tedy „*Podstata je nám skryta*“. Ptáme se „*Co je řeč?*“, „*Co je věta?*“. A odpověď na tyto otázky má být dána jednou pro vždy, a nezávisle na každé budoucí zkušenosti.“ (PI §92) „Obecněji se dá říci, že forma filosofického problému je *Nevyznám se v tom*“.“ (PI §123) „Velká obtíž je tu v tom, nepojímat věci tak, jako kdyby člověk něco *nemohl*. Jako kdyby tu byl určitý předmět, z něhož odvozují příslušný popis, ale jako bych nebyl v stavu někomu ho ukázat.“ (PI §374) „Máme pocit, jako bychom museli popisovat nejjemnější skutečnosti, které přitom se svými prostředky vůbec popsat nemůžeme.“ (PI §106) „Jak například vzniká filosofický problém duševních pochodů a stavů, a behaviorismu? – První krok je zcela nenápadný. Hovoříme o pochodech

a stavech, a jejich povaha pro nás zůstává něčím nerozhodnutelným! Budeme o ní možná jednou vědět víc – myslíme si. Ale právě tím jsme se ustanovili na určitém způsobu uvažování.“ (PI §308)

Ale filosofie je pro Wittgensteina zároveň také **neteoretická a deskriptivní metoda řešení těchto zamotaností** – „Nesmíme vytvářet žádné teorie. V našich zkoumáních nesmí být nic hypotetického. Jakékoliv *vysvětlování* musí odpadnout a na jeho místo musí nastoupit jedině popis.¹⁰ A to, co skýtá příslušné světlo pro tento popis, tj. co určuje jeho účel, jsou filosofické problémy. Ty ovšem nejsou žádnými problémy empirickými, nýbrž jsou řešeny náhledem do toho, jak naše řeč pracuje, a sice tak, že se tento způsob práce rozpozná: *navzdory* určitému sklonu chápat ho mylně. Problémy nejsou řešeny prezentováním nové zkušenosti, nýbrž přehledným sestavením toho, co je dávno známé. Filosofie je boj proti zakletí, v němž nás rozum drží prostředky naší řeči.“ (PI §109) „Děláme to tak, že vnášíme určitou *přehlednost do naší gramatiky*. Přehledný popis umožňuje pochopení, které spočívá v tom, že ‘vidíme souvislosti.’“ (PI §122) „Chceme do našeho vědění o způsobu používání řeči zavést řád: řád vytvořený k určitému účelu, jeden z mnoha možných řádů, nikoliv řád *v absolutním smyslu*. Za tímto účelem budeme vždy znovu *vyzvedávat* rozdíly, u nichž obvyklé řečové formy způsobí, že je přehlédneme.“ (PI §132) „Základní skutečností (filosofického problému) tu je, že stanovíme pravidlo pro určitou hru, její techniku, a když se pak těmito pravidly řídíme, tak to nejde tak, jak jsme předpokládali. Že se tedy jakoby zamotáváme do svých vlastních pravidel. Právě toto zamotávání se do svých pravidel je tím, čemu chceme porozumět, tj. uvidět to v přehledu.“ (PI §125)

Zdůrazněme ještě jednou **odlišnost gramatických vět od empirických**. „Naše zkoumání nesmějí být zkoumání vědecká.“ (PI §109) „Nechceme totiž analyzovat určitý jev, nýbrž určitý pojem a tudíž použití určitého slova.“ (PI §383) „Nechceme se naučit nic *nového*. Chceme *pochopit* něco, co nám už leží nezakrytě před očima.“ (PI

¹⁰ Zde by někteří měli tendenci poznamenat – ale vždyť každý popis za sebou musí mít určité teoretické stanovisko. Zajímavé je užít Wittgensteinovu metodu právě na tuto námitku a pozastavit se nad charakterem tohoto *musí*. (PI §50,112) Jsme zde vedeni obrazem vědeckého popisu a teorie – ale ne na vše, čemu říkáme ‘popis’, potřebujeme ‘teorii’. Námitku je možné přeformulovat takto – každý, kdo popisuje, činí tak na základě své životní formy, nebo lépe – popis je částí určité životní formy (PI §19,23) – tím ale přestává být námitkou.

§89) „Problém vzniká tam, kde nám něco předstírá svou formou zkušenostní větu, ale ve skutečnosti jde o větu gramatickou (každá tyč má nějakou délku, moje představy jsou soukromé, jen já mohu vědět, jestli pociťuji bolest, atd.).“ (PI §251) „Na takové věty bychom mohli odpovědět: „To je beze smyslu!“ – máme však sklon odpovědět: „Ovšem!“ – Proč?“ (PI §252) „O *jedné* věci platí, že o ní nelze prohlásit, ani že je 1 m dlouhá, ani že není 1 m dlouhá, a tou je vzorový metr v Paříži. – Tím jsme však tomuto metru nepřířkli ovšem nějakou pozoruhodnou vlastnost, nýbrž vyznačili jsme jeho zvláštní roli ve hře měření v metrové míře. Tento vzor je nástrojem řeči, jejíž pomocí formulujeme výpovědi o barvách. Není v této hře tím, co je vyjadřováno, nýbrž je prostředkem vyjadřování. To, co zdánlivě *musí* existovat, patří k řeči. Je to paradigma v naší řečové hře, něco, s čím jsou věci srovnávány. A toto konstatování může představovat důležité zjištění, je to nicméně jen zjištění týkající se naší řečové hry – našeho způsobu vyjadřování.“ (PI §50)

Právě kvůli výše zmíněnému dvojstrannému užití pojmu filosofie můžeme říci, že cílem filosofie je pro Wittgensteina **konec filosofování**. „Jasnost, o kterou usilujeme, je zajisté *úplná*. Ale to znamená pouze, že filosofické problémy mají *úplně* zmizet. Nejvlastnější objev je ten, který mě činí schopným filosofování přerušit, kdy chci. - Ten, který filosofii přináší zklidnění, takže už není bičována otázkami, které uvádějí v pochybnost *ji samu*. - Nýbrž na příkladech je nyní ukazována určitá metoda, a řadu těchto příkladů je možno kdykoliv přerušit. - Jsou řešeny problémy (odstraňovány nesnáze), nikoliv *jeden jediný* problém. Neexistuje *jedna* metoda filosofie, ale existují zajisté různé metody představující cosi jako různé terapie.“ (PI §133)

Připojme k našemu shrnutí koncepce gramatiky toto: *Gramatika jako filosofická metoda je neteoretické, deskriptivní 'odřešení' filosofických problémů. Toho není možno dosáhnout prezentováním nějaké nové skutečnosti, ale zpřehledněním toho, co je nám již známo.*

1.1.3 Gramatika, podstata, řád a ideál

Nedaleko našeho klíčového § 373 s poznámkou (Teologie jako gramatika) je zaznamenána následující věta – „*Podstata* je vyslovena v gramatice.“ (PI §371) V minulé kapitole jsme ale přece zmínili, že hledání skryté podstaty je jedním ze zdrojů filosofických problémů. Lépe této poznámce porozumíme, když přihlédneme k předchozímu odstavci Filosofických zkoumání, kde se jedná o „podstatu“ představy. – „Musíme se ptát, nikoliv co jsou představy, nebo co se tu děje, když si někdo představuje, nýbrž: jak se slovo „představa“ používá. To však neznamena, že chci hovořit jen o slovech. Neboť tak jako je v mé otázce řeč o slovu „představa“, je o něm řeč i v otázce po podstatě představy. A říkám pouze, že tato otázka se nedá vysvětlit ukázáním – ani pro toho, kdo si něco představuje, ani pro druhého, ani popisem nějakého pochodu. Na určité vysvětlení slova se ptá i ona první otázka, zaměřuje však naše očekávání na nesprávný druh odpovědi.“ (PI §370) „Ale jak mohu rozhodnout, co je podstatný a co nepodstatný, náhodný rys notace? Je snad v pozadí notace určitá realita, podle níž se řídí její gramatika? Mysleme na podobný případ při hře: dáma se při stejnojmenné hře značí tím, že se dva kameny položí na sebe. A neřekne se v tomto případě, že tato skutečnost, že dáma je tvořena dvěma kameny, je pro hru nepodstatná?“ (PI §562) „Jestliže povahu hry správně chápu – mohl bych říci -, tak tohle k ní podstatně nepatří. (Význam jako určitá fyziognomie)“ (PI §568)

Deskriptivní gramatika tedy **není normativní**. Norma, podstata, řád, ideál – to vše má své místo a účel v rámci konkrétní řečové hry. (PI §98,100) „Ve filosofii užití slov často *srovnáváme* s hrami, s kalkuly podle pevných pravidel, ale nemůžeme říci, že ten, kdo řeč používá, *musí* hrát zrovna takovou hru (zavádějící může být i to, když říkáme, že se naše užití řeči takovým kalkulům *pouze přibližuje*).“ (PI §81) „Gramatika neříká, jak řeč musí být konstruována, aby plnila svůj účel, aby působila na člověka tak a tak. Popisuje pouze používání znaků, ale žádným způsobem toto

používání nevysvětluje.“ (PI § 496) „Pravidla gramatiky lze označit jako „libovolná“, pokud tím má být řečeno, že účelem gramatiky je jediné účel řeči.“ (PI §497)

Navrhuji tedy následující shrnutí postřehů vztahujících se k Wittgensteinově užití koncepce gramatiky ve *Filosofických zkoumáních* :

Gramatika jako filosofická metoda je neteoretické, deskriptivní 'odřešení' filosofických problémů. Toho není možno dosáhnout prezentováním nějaké nové skutečnosti, ale zpřehledněním toho, co je nám již známo, a to popisem fungování řeči v konkrétní praxi určité skupiny lidí, a srovnání takového celku řeči a činnosti s jinými reálnými, nebo imaginárními celky, s ohledem na šíři rodových podobností a neostrost hranic významu pojmů. Tímto zpřehledněním se nepřibližujeme k normativní ideální řeči, ale k řeči v jejím obvyklém užití.

1.2 Tractatus logico-philosophicus a O jistotě

Mám za to, že k dalšímu prohloubení porozumění koncepcí gramatiky by bylo vhodné pokusit se jej 'napnout v čase' směrem dopředu k myšlenkám *Traktátu* a směrem dozadu k posledním Wittgensteinovým poznámkám *O jistotě*. S ohledem na *Filosofická zkoumání* je nutné podotknout následující - cílem zde není nalezení „esence“ Wittgensteinova pojmu gramatiky, která by ležela za celým jeho myšlenkovým vývojem, ale spíše poukaz na určité podobnosti a rozdíly (PI §65).

1.2.1 Tractatus logico-philosophicus

To, že myšlenky *Traktátu* jsou nezbytným „pozadím“ *Filosofických zkoumáních*, uvádí sám autor v jejich předmluvě. *Traktát* se nejprve věnuje faktům, pak vztahu těchto faktů a stavů věcí k propozicím, a nakonec se obrací k logické problematice

role propozic jako pravdivostních funkcí a hranicím jazyka. Začneme opět problematikou **významu**. Ta totiž v sobě obsahuje otázku po vztahu jazyka a světa. V *Traktátu* Wittgenstein zastává pojetí, pro které se vžil název 'obrazová teorie významu' (picture theory). „Svět je souhrnem faktů“ (TLP 1), „fakt je existence stavu věcí – spojení předmětů“ (TLP 2)¹¹ „Věta je obrazem, nebo modelem skutečnosti.“ (TLP 2.12, 2.15, 4.01, 4.031). „Obraz reprezentuje svůj *smysl*, v jehož shodě nebo neshodě se skutečností spočívá jeho pravdivost nebo nepravdivost.“ (TLP 2.221,2.222) „Je ke skutečnosti v podobném zobrazovacím vnitřním vztahu, který existuje např. mezi gramofonovou deskou, hudební myšlenkou, notací a zvukovými vlnami. Všem je společná logická výstavba.“ (TLP 4.014) „Jména jsou jednoduché znaky použité ve větě a předmět je jejich *významem* „ (TLP 3.202, 3.203).

Tím se dostáváme k **filosofickým problémům**, které zde ale mají jiný charakter a jiné 'odřešení', než ve *Filosofických zkoumáních*. Jednou ze základních nesnází je to, že jedno slovo označuje různými způsoby (např. 'je') a tím – podle *Traktátu* - vznikají nejrůznější záměny filosofie. Řešením by v tomto případě bylo používání znakového jazyka, který neumožňuje používat týž znak v různých symbolech (TLP 3.323-3.25). Hodnocení filosofie se tedy podobá tomu ze *Zkoumání* – většina vět a otázek filosofie není nepravdivá, ale nesmyslná. Nelze na ně odpovědět, ale jen prokázat jejich nesmyslnost založenou na neporozumění logice jazyka. (TLP 4.003) Podobné je zde také tíhnutí k rozlišení filosofie a empirických věd –

4.11 Celek pravdivých věd je celá přírodověda (či souhrn přírodních věd).

4.111 Filosofie není žádnou z přírodních věd.

(Slovo „filosofie“ musí znamenat něco, co je nad nebo pod, nikoli však vedle přírodních věd.)

4.112 Cílem filosofie je logické ujasnění myšlenek.

Filosofie není naukou, nýbrž činností. Filosofické dílo sestává podstatně z objasnění.

Výsledkem filosofie nejsou „filosofické věty“, nýbrž vyjasnění vět.

¹¹ Wittgenstein nikde nedává příklad takového jednoduchého předmětu – R. Rhees, N. Malcolm a G. E. M. Ascombe zdůrazňují, že se zde nezabývá ontologií, ani epistemologií, ale logikou (THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8. s. 365) - Požadavek jednoduchých předmětů je požadavkem určitosti smyslu (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Denníky 1914-1916*. Kaligram 2005. ISBN 80-7149-713-4693 s. 98)

1. Teologie jako gramatika a filosofie Ludwiga Wittgensteina

Filosofie má vyjasnit a ostře ohraničit myšlenky, které jsou jinak jakoby matné a nevýrazné.

6.53 Správnou metodou filosofie by vlastně bylo: říkat jen to, co se říci dá, tedy věty přírodovědy – tedy něco, co s filosofií nemá nic společného – a pak vždy, když někdo jiný chce říci něco metafyzického, ukázat mu, že některým znakům ve svých větách nedal význam. Tato metoda by byla pro druhého neuspokojivá – neměl by pocit, že bychom ho učili filosofii – ale byla by to opravdu jediná správná metoda.

Proč by nemohla filosofie vypovídat právě o tom, co umožňuje obrazu zobrazovat – o tom, co má společného se skutečností, o formě zobrazení? (TLP 2.17) Tuto formu samotnou ale nelze zobrazit. „Abychom mohli reprezentovat logickou formu, museli bychom se dostat mimo logiku, tj. mimo svět.“ (TLP 4.12)

„Každá věta (obraz) tedy jednak něco říká (zobrazuje) a jednak něco ukazuje“ (TLP 4.121) a „co je možné ukázat není možné říci.“ (TLP 4.1212) „Říká, že se to má tak a tak a ukazuje svůj smysl (ukazuje, jak se to má, je-li pravdivá).“ (TLP 4.022) „Dva zvláštní případy propozic – vždy pravdivá tautologie a vždy nepravdivá kontradikce jsou beze smyslu (sinnlos), ale nejsou nesmyslné (unsinnig) – patří k symbolismu.“ (TLP 4.461, 4.4611)

4.462 Tautologie a kontradikce nejsou obrazy skutečnosti. Nepředstavují žádnou možnou situaci. Neboť první připouští *každou* možnou situaci, druhá *žádnou*. V tautologii se podmínky shody se světem – reprezentující vztahy – navzájem ruší, takže tautologie se nenachází v žádném reprezentujícím vztahu ke skutečnosti.

Když si připomeneme, že funkcí gramatických objasnění ve *Zkoumáních* není informování o nějakém stavu věcí, ale osvětlení logické gramatiky určitého konceptu, můžeme říci, že toto pojetí má své kořeny, které sahají až k tautologiím a kontradikcím *Traktátu*. Wittgenstein později opouští svou propracovanou formu 'korespondenční' teorie významu a spolu s ní i ideál logického řádu. Gramatické apriori přestává být zkoumáním čistě 'formálních' struktur, obrací se k životní formě, a gramatika tím dostává i svojí 'obsahovou' stránku. Tím se ovšem mnohem

více přibližuje zdání empirického tvrzení. Mám za to, že toto 'přibližování' původně radikálního rozdělení pokračuje v posledních Wittgensteinových poznámkách *O jistotě* ještě dále.

1.2.2 O jistotě

V posledních sebraných poznámkách se Wittgenstein věnuje Moorově důkazu existence vnějšího světa. Ten odmítá skeptické pochyby s tím, že určité věci – jako například to, že má dvě ruce, nebo to, že je člověk, prostě ví a může to dokázat například tím, že je zvedne.¹² Wittgenstein ale namítá, že v případě těchto 'osových propozic'¹³ Moore zneužívá výraz „vím, že 'x' “. (OC §6).

Mám dojem, že tyto 'osové propozice', kolem kterých se pohybuje Wittgensteinovo zkoumání v poznámkách *O jistotě*, jsou konkrétními příklady stavebních kamenů gramatiky určité životní formy. Proto nám mohou tyto myšlenky pomoci se ještě víc přiblížit k Wittgensteinově koncepci gramatiky a ujasnit si, jak gramatické postřehy rozpoznávat a jak s nimi nakládat. Pokusme si tedy shrnout některé poznámky, které nám mohou pomoci v orientaci. Vybrané poznámky uvádím v jejich původní pořadí, to má někdy za následek opakování určitých motivů a myšlenek, ke kterým se vrací i autor.

„Nelze jen tak beze všeho vyjmenovat to, co Moore tvrdí, že „ví“ (OC §6), ale ukazuje se to v našem životě“ (OC §7).

„Jedna z vět, která nám pomáhá opsat jazykovou situaci, je 'Jak by tu vypadala chyba?'“ (OC §51) Nacházíme určitý rozdíl v tom, co to znamená chybovat o tom, jestli existuje planeta Saturn, nebo o tom, jestli existuje naše ruka. Nejde jen o to, že se chyba stává v postupu od Saturnu k ruce stále více nepravděpodobná, ale

¹² MOORE, G. E. *Důkaz vonkajšieho sveta*.

In WITTGENSTEIN, Ludwig. *O istote*. Kaligram 2006. ISBN 80-7149-779-1. s.13-37

¹³ V sekundární literatuře se někdy užívá termín 'hinge – propositions', není to ale přímo Wittgensteinův termín. Vychází ale z Wittgensteinova připodobnění určitých (nám evidentních) vět k ose, která zůstává stabilní a vše ostatní se kolem ní točí.

o to, že se v určitém okamžiku stává nemyslitelná. (OC § 53, 54) U těchto „osových propozic“ se nám chce říci „jestli se mýlím v *tomto*, pak nemám žádnou záruku, že cokoliv z toho, co říkám, je pravda“ – i když to neříkám o nikom jiném a nikdo jiný to neřekne o mě. (OC §69). Spíše než o chybě tu mluvíme o mentální poruše. (OC §71) Jsou to případy, u kterých se zdá, že to všichni víme, aniž bychom byli schopni povědět, jak to víme. (OC §84) „Vše mluví pro to a nic proti.“ (OC §89)

Jedná se tedy o určitý obraz světa. „Ten však nemáme proto, že bychom se přesvědčili o jeho správnosti. Naopak, je to zděděné pozadí, na kterém rozlišujeme pravdu od nepravdy.“ (OC §94). „Věty, které opisují tento obraz světa, by mohly být částí nějaké mytologie. A jejich role je podobná roli pravidel hry a hru je možné se naučit i čistě prakticky, bez toho, že bychom se učili výslovně pravidla.“ (OC §95) „Mohli bychom si představit, že jisté věty, mající formu zkušenostních vět, by ztuhly a fungovaly by jako vodidlo pro nezatuhlé, tekuté zkušenostní věty, a že tento vztah by se časem měnil tak, že tekuté věty by tuhly a pevné by se stávaly tekutými.“ (OC §96)

Naše přesvědčení tvoří určitou stavbu – systém (OC §105). „K těmto přesvědčením jsem nedospěl vědomě, na základě určitých myšlenkových pochodů, ale jsou zakotvené ve všech mých otázkách a odpovědích tak, že se jich nemůžu dotknout.“ (OC §103) Každé ověřování, potvrzování a vyvracení hypotézy se děje už v rámci nějakého systému. A tento systém není nějakým více méně libovolným a pochybným východiskem všech našich argumentů, ale patří k podstatě toho, co nazýváme argumentem. „Systém není ani tak východiskem, jako spíš živlem argumentů.“ (OC §105)

Osové propozice také nemůžeme v pravém slova smyslu zdůvodnit, protože jsou pro nás stejně nebo více jisté než důvody, které můžeme uvést v jejich prospěch. (OC §111) Je problematické nahlédnout jejich nezdůvodnitelnost. (OC §166) „Je to, čemu věřím, v mé moci?“ (OC §173) Předpokládat jejich opak je zbytečné – „nic z něj nevyplývá, nic nevysvětluje, nesouvisí s ničím v našem životě.“ (OC §117) „Jsou to zkušenostní věty, které tvrdíme bez zvláštního ověřování, hrají v systému našich

zkušenostních vět osobitou roli“ (OC §136).

Tvoří dohromady celý systém – „když začínáme něčemu věřit, tak ne jednotlivé větě, ale celému systému vět (postupně svítá nad celkem).“ (OC §141) „Ty věci, které jsou v tomto systému pevné, nejsou takové proto, že by byly zjevné, nebo evidentní, ale drží je to, co leží okolo nich.“ (OC §144) „Nemůžeme tedy říci, že ve svých tvrzeních předpokládáme jejich pravdivost (jako by na nich spočívaly), naopak – tyto věty získávají smysl až prostřednictvím našich jiných tvrzení“. (OC §153) „Mnohé z nich možná ani nikdy nevyslovíme, nebo dokonce ani nikdy nebudeme myslet na to, že to tak je.“ (OC §159)

„To, čeho se držím, není *jedna* věta, ale hnízdo vět.“ (OC §225) „Naše řeč dostává svůj smysl prostřednictvím našeho ostatního konání“. (OC §229)

„Neexistuje ostrá hranice mezi metodologickými větami a větami v rámci jisté metody“. (OC §318) „Nemuseli bychom pak také říci, že neexistuje ostrá hranice mezi větami logiky a zkušenostními větami? Tato neostrost je právě neostrotí hranice mezi *pravidlem* a zkušenostní větou“. (OC §319)

Další větou, kterou je možno uvést v jejich blízkosti, je také 'nic na světě mě nepřesvědčí o opaku !' „Tento fakt je pro mě základem veškerého poznání. Jiného se vzdám, ale tohoto ne.“ (OC §380) „Tato věta má formu předpovědi, ale není (přirozeně) předpovědí, která se zakládá na zkušenosti.“ (OC §385)

„Chci říci: k základu veškerého operování s myšlenkami (s jazykem) nepatří jen věty logiky, ale i věty mající formu zkušenostních vět.“ (OC §401) „V této poznámce je úplně špatný už výraz „věty mající formu zkušenostních vět“. Jde tu o výroky o předmětech. A tyto výroky neslouží jako fundamenty takovým způsobem jako hypotézy, které se, když se ukážou jako nesprávné, nahradí jinými. Und schreibe getrost: Im Anfang war die *That*.“ (OC §402)

Svou výpravu do krajiny poznámek o jistotě jsme uzavřeli citací z Goethova Fausta, která by mohla podle Wittgensteina sloužit jako motto celé jeho „pozdější

filosofie“.¹⁴ Ukázali jsme si také, že koncept gramatických propozic a jeho vztah k empirickým větám se Wittgensteinovo filosofií proplétá od *Traktátu* až po poznámky *O jistotě*. Pro snazší orientaci tedy rozšíříme naše shrnutí popisu gramatického srovnání.

Gramatické věty mohou někdy vznikat z empirických tak, že dojde k jejich zatuhnutí a vyjmutí z provozu – místo měřeného se stávají měřítkem. V případě gramatických vět je těžké si představit, že by se v nich mohl někdo mylit, není možné je zdůvodnit a tvoří systém.

14 MONK, Ray. *Wittgenstein – The duty of genius*. Vintage 1991. ISBN 0-09-988370-8. s.306

2. Jak přeložit Wittgensteinovu filosofii do jiných oborů?

(N. Pleasants)

Podobně jako o teologii toho ve Wittgensteinových hlavních filosofických spisech není mnoho ani o morálce, politice a sociální problematice. Přesto jeho osobnější poznámky (například sebrané pod názvem *Culture and Value*) ukazují, že se těmito oblastmi hluboce zabýval. Myslím, že i díky této podobnosti se můžeme nechat obohatit knihou Niguela Pleasanta - *Wittgenstein and the idea of a critical social theory* v promýšlení možností a omezení překladu Wittgensteinovy filosofie do jiných oborů.

Pleasants tvrdí¹⁵, že je možno nalézt dva základní kontrastující přístupy k Wittgensteinově filosofii ve *Filosofických zkoumáních*. Buď je přijímána jako nová metoda, která nabízí přesnější obraz určitých fenoménů (podstatě významu, mentálních stavů, následování pravidel a podobně) než tradiční filosofické perspektivy, nebo se vezme v potaz Wittgensteinovo tvrzení, že nesmíme vytvářet žádné teorie, že v našich zkoumáních nesmí být nic hypotetického a že jakékoliv *vysvětlování* musí odpadnout. (PI §109) Tyto pozice jsou navzájem vylučné.

Mnoho teoretiků používá Wittgensteinovy filosofické teze a 'ontologické' vhledy a přehlíží jeho anti-teoretické zaměření. Pleasants se naopak snaží vzít důsledky této anti-teoretické pozice vážně a v důsledku toho tvrdí, že jeho kritika sociální teorie není založená na nějakém hlubším vhledu do (sociální a politické) reality.

Pleasantas se pokouší poskytnout nárys Wittgensteinova přístupu k filosofickým otázkám, i když si je vědom toho, že se pokouší 'říci' něco, co by mělo být 'ukázáno', nebo 'děláno'.¹⁶

¹⁵ PLEASANTS, Nigel. *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*. Routledge 1999. ISBN 0-41-518953-5. s.2
¹⁶ tamtéž s.12

Wittgensteinovi jsou často připisovány rozličné metafyzické teze týkající se jazyka, významu, pravidel a podobně. Často se například setkáváme s výkladem, který nám představuje Wittgensteinovu filosofii jako neo-kantovský lingvistický idealismus, který tvrdí, že skutečnost je niterně jazyková a že mimo jazyka nic neexistuje. Další z metafyzických tezí připisovaných Wittgensteinovi je ta, že realita se sestává z jazykových her, z nichž každá má své vnitřní pravidla určující význam. Přestože Wittgensteinova zkoumání obsahují převážně příklady užívání jazyka, nikde neprosazuje názor, že jazyk je *primární* nebo *jedinou* realitou. Naproti tomu je z jeho poznámek *O jistotě zřejmé*, že považuje realismus, skepticismus i idealismus (včetně jazykového idealismu) za stejně narušené filosofické perspektivy. Propadáme klamu, že to, co je v našich zkoumáních zvláštní, hluboké, pro nás podstatné, tkví v tom, že toto zkoumání usiluje pochopit s ničím nesrovnatelnou podstatu řeči. To znamená řád, který existuje mezi pojmy věta, slova, usuzování, pravdy, zkušenosti atd. „Tento řád je jakýsi *nad*-řád mezi – abychom tak řekli – *nad*-pojmy. Zatímco přece slova ‘řeč’, ‘zkušenost’, ‘svět’, pokud mají nějaké použití, musejí mít použití zrovna tak nízké jako slova ‘stůl’, ‘lampa’, ‘dveře’.“ (PI §97)

Ale pro Wittgensteina tento ‘nad-řád’ ‘nad-konceptů’ nemůže přesahovat teoretický systém jazykové hry, ve kterém je formulován. Pleasants připomíná¹⁷, že se to týká i konceptů ‘praxe’, ‘jazykové hry’, ‘následování pravidla’ a podobně, které často svádí k představě, že identifikují a popisují fenomény existující ‘vně’ ve světě.

Jedno z největších nedorozumění pramení z touhy po zobecňování. Ta je často založena na dojmu, že pokud máme danou nějakou praxi užívání jména objektu, události, struktury, nebo procesu, musí být možné formulovat určitou propozici (nebo sadu propozic), která reprezentuje podstatnou vlastnost, nebo vlastnosti pojmenovaného fenoménu.¹⁸

Wittgensteinova anti-teoretická doporučení nemohou být ospravedlněna argumentativně (ve smyslu konvenčně přijatelných standardů filosofické

¹⁷ PLEASANTS, Nigel. *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*. Routledge 1999. ISBN 0-41-518953-5. s.16
¹⁸ tamtéž s. 17

2. Jak přeložit Wittgensteinovu filosofii do jiných oborů?

argumentace), protože by došlo k autoreferenčnímu paradoxu. Ale ani Wittgenstein sám se nesnaží svou pozici ospravedlňovat a otevřeně říká, že to, co dělá, je propagandou pro jeden styl myšlení v protikladu k jinému¹⁹.

Jak je možno prokázat, že zde není možná úspěšná filosofická teorie? Nebylo by třeba upřesnit, co je myšleno pod pojmem teorie – tedy, že by bylo třeba jakési *teorie*, což by popíralo samo sebe? Nebo by člověk musel tvrdit, že má jakési přesnější vidění fenoménu, na kterém zakládá své odmítnutí teorie. Ale pak by se toto přesnější vidění stalo pouze lepším druhem teorie. Tak je tomu například v pragmatickém postoji Rortyho – filosofa, který je známý svým pokusem dokonat Wittgensteinův záměr – skončit s metafyzickou filosofií.²⁰ Za jeho anti-filosofickým postojem je ale nepřehlédnutelná ontologie. Rorty vidí jako základní funkci jazyka kreativitu (narozdíl od reprezentace). Představuje nám radikálně nominalistický svět bez esencí. Vidíme zde to, co Habermas nazývá performativní kontradikcí – tedy to, že někdo (v našem případě Rorty) performativně²¹ užívá toho, co výslovně popírá.

Wittgenstein se performativní kontradikci vyhýbá. Tvrdí, že nesmíme vytvářet žádné teorie, že jakékoliv *vysvětlování* musí odpadnout. Teorii a vysvětlováním myslí patrně předpoklad, že úkolem filosofie je vysvětlit jaké je 'hlubší pozadí' zjevných věcí tím, že odhalí jisté síly, mechanismy, struktury a procesy v jejich pozadí. Mezi ontologické obrazy, na jejichž dekonstrukci se zvlášť zaměřuje, patří kantovský předpoklad transcendentálních pravidel, skrytých v médiu rozumění (PI §102), karteziánský obraz lidské podstaty jako vnitřního mentálního prostoru, ve kterém je člověk intimně a bezprostředně obeznámený se svou myslí a svým já, dále na empiristický obraz bezpodstatného lidského subjektu, který je konstituován svými percepcemi, ale i jeho dřívější traktátovský obraz 'podstaty jazyka'. Bylo by ale chybné hledat společnou definici teorií, které Wittgenstein odmítá. Je totiž většinou nemožné najít přesný bod, kde nás začíná

19 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press, 1967. ISBN0-520-01354-9. s.28

20 PLEASANTS, Nigel. *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*. Routledge 1999. ISBN 0-41-518953-5. s.19

21 slova 'performativně' je tu užito ve smyslu Austinových 'řečových aktů'

analogie svádět.

V naší post-empiristické kultuře se často tvrdí, že každé pozorování je orientováno teorií. Toto tvrzení v sobě skrývá esencialistickou definici 'teorie' a 'pozorování', kterou je třeba rozvolnit rozšířením obrazu na rodové podobnosti jevů, které pod tyto pojmy shrnujeme. Je velmi rozdílné, když jsem veden určitými teoretickými očekáváními při pohledu do mikroskopu, a při hledání svých bot. Kdyby post-empirik tvrdil, že i to druhé je případem „pozorování vedené určitou teorií“, Wittgenstein by patrně namítl, že si pouze hraje se slovy. (PI §67) Teorie a vysvětlování hrají podstatnou roli v teoretické a aplikované vědě. Wittgenstein jistě nenavrhuje, že by se lidé pracující v těchto oborech měli zbavit teorie, ale varuje před tím, když se tyto vědecké postupy vymaní ze svého kontextu a stanou se z nich 'filosofická vysvětlení'. Rorty naproti tomu tvrdí, že teorie a vysvětlování jsou špatné *per se* a tvrdí, že *ve skutečnosti* jde jen o poetické inovace.

Wittgenstein bývá často kritizován za to, že obhájí pohled „selského rozum“ na sociální a přirozený svět, v němž je vše takové, jak to vypadá, a nic není překvapující, problematické nebo tajemné. Pleasants má ale za to, že opak je pravdou.²² Wittgenstein spíše poukazuje na to, že život je více komplexní, překvapující a tajemný, než jak je to možné zachytit ve filosofické teorii. Ty aspekty věcí, které jsou pro nás nejzávažnější, zůstávají skryté pro svoji jednoduchost a každodennost. (PI §129) Neodmítá teorii z toho důvodu, že by nebylo třeba zvláštní snahy po porozumění, ale proto, že tato teorie porozumění spíše zatemňuje. Filosofické teorie nejsou obrazy, o kterých by šlo říci, že jsou pravdivé nebo nepravdivé – vždy mohou být v souhře s fakty, v tom smyslu, že jim přímo neprotiřečí. Například rozepře mezi idealisty, realisty a solipsisty není empiricky ani racionálně řešitelná, protože všechny strany se odkazují na stejný fakt nebo zkušenost, ale každá jiným způsobem. Ontologické obrazy se pohybují v řádu možností, musí být zcela jednoduché a jsou apriorní vzhledem ke zkušenosti (žádná empirická nejistota je nemůže ovlivnit PI §97). Principiálně tedy není problematické

²² PLEASANTS, Nigel. *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*. Routledge 1999. ISBN 0-41-518953-5. s.23

2. Jak přeložit Wittgensteinovu filosofii do jiných oborů?

to, že jsou teorie vytvářeny, ale že je chybně nadhodnocena jejich moc (jako určitý druh fetišismu).

Wittgenstein není v roli platonického, nebo kantovského legislátora, ale spíše v roli filosofického terapeuta (PI §133). Chce ukázat na pseudo-vědecké obrazy, které nás drží v zajetí. Nenabízí nám ale místo nich přesnější obraz skutečnosti. Jedná se o imanentní kritiku, tedy o postup, který se snaží demonstrovat, že je určitá pozice neadekvátní pro její *vnitřní* nekoherenci a absurditu. Nejde o ontologický vhled, ale *reductio ad absurdum*. Tak je například vedena argumentace proti 'soukromému jazyku' ve Filosofických zkoumáních.

Musíme se tedy bránit pokušení abstrahovat z Wittgensteinova díla určitou ontologicky zakotvenou teorii, kterou bychom pak automaticky aplikovali do teologie. Je třeba uznat účelnost poznámkové formy Wittgensteinova díla, která sama pozornému čtenáři v takovém zjednodušení brání. Podobně jako Kierkegaard měl Wittgenstein za to, že nestačí pouze tvrdit pravdu, ale je třeba také nalézt *cestu* z omylu k pravdě.²³ K teologii jako gramatice je tedy nutné přistupovat odjinud. Než se ale budeme zabývat vlastním pokusem o návrh takové teologie, všimneme si několika autorů, kteří nějakým způsobem aplikují Wittgensteinovu metodu a některé jeho postřehy v teologii.

23 THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8. s. 371

3. Několik pokusů o užití Wittgensteinovy filosofie v teologii

3.1 Hermeneutika (A.C.Thiselton)

3.1.1 Wittgenstein a hermeneutika

Jedním z teologů, který užívá Wittgensteinovu filosofickou metodu ve své práci je Anthony C. Thiselton. Ten se ve své knize *The Two Horizons* zabývá možným přínosem Heideggera, Bultmana, Gadamera a Wittgensteina pro hermeneutiku. Ve Wittgensteinově pozdní filosofii vidí čtyři hlavní body, ve kterých se blíží k problematice hermeneutiky. Za prvé zdůrazňuje Wittgensteinovu snahu otevřít perspektivu, ve které jsme schopni všimnout si toho, co máme stále na očích. Za druhé zmiňuje to, že Wittgensteinovi nejde o všeobecné zákonitosti formální logiky, ale o konkrétní, specifické jazykové situace, které mohou přivodit změnu konceptu. Třetím bodem je pak zakotvenost jazykových her v kontextu lidského života a jednání a jejich otevřenost směrem do budoucnosti. Čtvrtým, pro hermeneutiku také důležitým postřehem, je absence logického apriori „za“ výcvikem v konkrétní řečové hře. Tato myšlenka má své paralely s Heideggerovým tvrzením, že svět Dasein je něčím, co předchází subjekt-objektové rozlišení. Pro mnoho „wittgensteinovců“ (hlavně pro P. Winche a D. Z. Phillipse) je výběr mezi tím, že náboženství je buď objektivní výpovědí o realitě, nebo pouhý subjektivní postoj vůči světu, neakceptovatelný.²⁴ Všechny tyto myšlenky je nutné v hermeneutice reflektovat.

24 THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8. s. 379

3.1.2 Taxonomie gramatických propozic

Thiselton se ve své knize nejčastěji odkazuje na *Filosofická zkoumání*, Zettel a poznámky *O jistotě*. Na rozdíl od Wittgensteina ale navrhuje určitou taxonomii gramatických tvrzení, podle toho, jak hluboko jsou jednotlivé „kameny“ uloženy v podloží řečiště jazyka. Apriorní tvrzení podle Thiseltona vypovídají jednak o svém předmětu, zároveň ale také o lingvistických pravidlech, podle kterých se má toto slovo používat. Z toho mimo jiné vyvozuje, že ne všechna gramatická tvrzení jsou univerzální nebo tematicky neutrální, že některá se vztahují pouze k některým jazykovým hrám a některá ke všem.²⁵ Nejprve tedy uveďme tři třídy a jejich příklady z Pavlovy teologie tak, jak je zmiňuje Thiselton.

Gramatické propozice **první třídy** jsou obecná tvrzení většinou vyřčená v racionální argumentaci, která u posluchačů nepředpokládají konkrétní etickou nebo náboženskou tradici²⁶ a jejichž cílem není předat informaci, ale osvětlit nějaký koncept.²⁷

V Pavlově teologii k nim patří vzájemně výlučný koncept ospravedlnění z milosti a ze skutků (Řím 4:4, 11:6), výlučnost vidění a naděje (Ř 8:24), dokonalosti a částečnosti (1. Kor 13:10), vyloučení prostředníka pro Boží jedinstvo (Gal 3:20), nemožnost, aby láska udělala něco zlého (Řím 13:10), nemožnost dělat něco proti pravdě (2. Kor 13:8), vyjasnění konceptů „cizinec“ (1. Kor 14:11), sebeklam (Gal 6:3), tělo, nebo organismus (1. Kor 12:4), služebník (Řím 6:16) a pod.

Další tvrzení tohoto typu bychom našli jinde v Novém (1. Jan 3:7) ale i ve Starém zákoně (Př 14:24, 18:2). To, že je najdeme převážně v mudroslovné literatuře, by nás vzhledem k jejich odvolání na obecnou racionalitu nemělo překvapovat.²⁸

25 THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8. s. 387

26 tamtéž s. 397

27 tamtéž s. 391

28 tamtéž s. 398

Ke gramatickým propozicím **druhé třídy** Thiselton vztahuje Wittgensteinův koncept „osových propozic“ z poznámek *O jistotě*. Ten, kdo je tvrdí, by řekl, že si nedokáže představit, že by tomu bylo jinak. Na rozdíl od gramatických tvrzení první třídy ale není jejich opak nepředstavitelný obecně, nýbrž v rámci konkrétní tradice. V té slouží jako osa, kolem které se vše ostatní otáčí. Jsou nezpochybnitelným základem myšlení, který byl odsunut z běžného provozu. Ten, kdo je tvrdí, neodvolává se tak na běžnou racionální argumentaci, ale na etické či náboženské obecné porozumění.²⁹ Nejedná se o obecná tvrzení, ale o tvrzení týkající se víry a teologické argumentace.³⁰

Thiselton do této třídy řadí pasáže odvolávající se na nezpochybnitelný axiom Boží spravedlnosti, pravdomluvnosti a svrchovanosti (Řím 3:4-6, 9:14-24), texty, které mluví o tom, že není pro tělesného člověka možné zalíbit se Bohu (Řím 8:7-8), nebo chápat věci Božího ducha (1. Kor 2:14) a o tom, že není možné říci Ježíš je Pán, jedině v Duchu Svatém (1. Kor 12:3), protože tento Duch je Kristovým Duchem (Řím 8:14,15)

Do **třetí třídy** gramatických propozic jsou zařazeny ty, které bychom popsali jako gramatická doporučení, která jsou většinou postavena vůči pozadí „institučních faktů“³¹, nebo oproti nějakému zvyku. Takové doporučení se většinou objevují v době změny paradigmatu.³²

Opět zmiňme případy těchto gramatických tvrzení z Pavlovy teologie. Ten mluví o těch, kdo jsou Kristovi, jako o pravém potomstvu Abrahama (Gal 3:7,29, Řím 11:14), reviduje pojem „pravého židovství“ (Řím 2:28,29). Zajímavé je i to, jak Thiselton přepisuje problematiku 1. listu Korintským ve Wittgensteinových termínech. Korintští si uvědomovali, že termín „duchovní“ je silně pozitivní a „tělesný“ je naopak chápán negativně. Pavel vstupuje do čtenářova horizontu

29 THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8. s. 392

30 tamtéž s. 396

31 tamtéž s. 402

32 tamtéž s. 406

a přijímá jejich gramatiku duchovního člověka. Náhle ale přivozuje zásadní změnu perspektivy – ještě k vám nemohu mluvit jako k duchovním, ještě jste tělesní (1. Kor 3:1,3). Příkladem gramatické propozice 3. třídy zde je například verš 1. Kor 3:3. Korintské držel v zajetí obraz jich samotných jako „duchovních“. Pavel se snaží moc tohoto obrazu zlomit a nahradit ho jiným. Tento nový obraz je obrazem Korintských *na cestě ke spasení*.³³

Pavel tedy termíny jako „spravedlnost“, „uctívání“, „svoboda“, apod. christocentricky reformuloval pomocí gramatických propozic třetí třídy (podobně je nakládáno se slovy „světlo“, „chléb“, „život“ ve čtvrtém evangelium). Kdybychom chtěli v křesťanské tradici tato paradigmata oddělit od jejich christologického kontextu, znamenalo by to (Wittgensteinovými slovy) podřezat si větve, na které sedíme.³⁴

Přesto, že je toto třídění v mnoha ohledech velmi přínosné, je nutné si položit otázku, proč nenalzáme podobnou snahu o taxonomii gramatických propozic přímo u Wittgensteina. Proč ve svých gramatických zkoumáních nenačrtl podobné obecnější kategorie a věnoval se spíše konkrétním gramatickým tvrzením? Proč o gramatice obecně mluví spíše obrazně (osa, koryto řeky, měřidlo, ale i samotný pojem gramatika) a v poznámkách *O jistotě* dokonce rozmlžuje původní distanci empirických a gramatických propozic (OC §§318, 319)?

Částečnou odpovědí může být to, že toto rozlišení vypovídá do velké míry spíše o situaci toho, kdo jej dělá, než o samotných gramatických propozicích. Například rozdělení první a druhé třídy předpokládá sekularizovanou, nebo alespoň multikulturní společnost, ve které se vyskytuje náboženská menšina. To, že toto rozdělení není nutné, si můžeme uvědomit díky schopnosti představit si jinou životní formu - a jinou řečovou praxi. V případě, že by celý známý svět sdílel jedno náboženské přesvědčení, pak bude velmi obtížné rozlišit gramatiku týkající se věci

33 THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8. s. 404

34 tamtéž s. 406

teologie nebo víry od gramatiky týkající se „obecného vědění“. V tzv. primitivních kulturách bude většinou takové rozlišení chybět.

To, že je něco propozicí druhé třídy, bychom podle Thiseltona mohli rozpoznat patrně pouze tak, že je tato část gramatiky sdílena jen určitou komunitou, zatímco jiná skupina ji neužívá. Thiselton vymezuje poznámky o „osových propozicích“ pouze pro druhou třídu svých gramatických tvrzení, ale Wittgenstein se tak – zdá se – snaží popsat gramatická tvrzení spadající do všech „Thiseltonových kategorií“. Těžko jasně vydělit obecná, provždy platná gramatická tvrzení, která fungují jako neměnný základ racionality. Vše je tu v neustálém pohybu, vše je zakotveno v životní formě, a proto podrobena možnosti změny. Například tvrzení o nemožnosti toho, aby člověk pobýval na měsíci (OC §§106, 108, 171, 286), bylo ve Wittgensteinově době jedním z nehybných základů koryta řečiště řeči, který se ale vývojem techniky vesmírných letů uvolnil. Thiseltonovo rozlišení mezi první a druhou třídou gramatických propozic tedy nestojí nad gramatikou, ale je součástí naší konkrétní životní formy a řečové hry. Thiselton toto rozlišení mezi první a druhou třídou gramatických propozic později užívá v argumentaci, kde se snaží poukázat na to, že náboženské a teologické axiomy nejsou *pouhé* kulturní předpoklady a proto nejsou přijímány nekriticky. Je nutné ve Wittgensteinově duchu poznamenat, že minulá věta není empirickým pozorováním. Ukazuje se v ní Thiseltonova gramatika slov kultura a náboženství (event. teologie), která si ale nemůže činit nárok být obecně normativní. Je možné představit si například religionistické pojednání, kde bude koncept náboženství zahrnut pod pojmem kultura. Později se setkáme s teologickým textem, ve kterém se kultura používá jako vhodná metafora pro zkoumání náboženství. Se slovem „kultura“ a „náboženství“ se hrají rozličné jazykové hry.

Zajímavější je ale rozdíl vydělující třetí typ propozic – tzv. „gramatických doporučení“. Nejedná se tu o pozorování gramatiky, ale o pokus vnést do řeči nový koncept, propagovat – z nějakého důvodu – vhodnější metaforu nebo obraz. To, že se takovýto prokazatelně odlišný typ gramatiky objevuje (většinou v době změny

paradigmatu), je evidentní. Zůstává ale otázkou, zdali Wittgensteinova koncepce gramatické terapie pracuje s tímto typem „doporučení“. Jestliže bereme vážně Pleasantův přístup, je nutné říci, že tomu tak není. Wittgensteinova kritika primárnosti referenční funkce jazyka, konceptu soukromé řeči nebo vědění „osových propozic“ není doporučením příslušnějšího obrazu, ale zkoumáním konkrétní gramatiky, která buď rozšiřuje příliš úzké pojetí, nebo ukazuje, že se jedná o chybné tahy v určité řečové hře. Nejde tedy o prosazení nového paradigmatu, ale o uspořádání toho, co již víme. Gramatická doporučení jsou určitým aktem, usměrněním, které je vedeno nějakým záměrem a mají v náboženství své nezastupitelné místo (ať už v rámci kázání, zvěstování Božího království, nebo prorockých vhlédů), nepatří ale do konceptu teologie jako gramatiky. Ta totiž nemá být (podobně jako Wittgensteinova metoda) konstruktivní a normativní, ale deskriptivní a terapeutickou disciplínou.

3.1.3 Wittgensteinovy rodové podobnosti a hermeneutika

V následující kapitole se budeme věnovat Thiseltonovu užití některých Wittgensteinových myšlenek při snaze o vypracování hermeneutiky významu „Biblických termínů“. Při takovém zkoumání bychom měli brát v potaz Wittgensteinovo varování před touhou po zobecňování, zdůraznění partikulárního případu a koncept rodinných podobností. Thiselton vypracoval gramatickou analýzu termínů víra, tělo a pravda právě s ohledem na širší pole jejich rodových podobností.

Rudolf Bultman tvrdí, že Pavel rozumí víře primárně jako poslušnosti (na rozdíl od víry chápané jako intelektuálního souhlasu). Prosazovat tento význam jako primární ale znamená nahlížet koncept víry mimo konkrétní jazykovou hru. Pavel používá termínu víra podle toho, o jaké problematice právě hovoří. Buď jako o důvěře tomu, kdo ospravedlňuje bez ohledu na vlastní schopnosti (Řím 3:28, 4:5), nebo jako o orientaci do budoucnosti (2. Kor 5:7, Žid 11:1). Někdy je víra synonymem

křesťanství (Gal 1:23), jindy darem, který je dán pouze některým křesťanům (1. Kor 13:2)

Podobně je tomu s „tělesností“. Bultmanova práce, týkající se Pavlova konceptu „tělesnosti“ užívá *Sachkritik*, aby odlišila charakteristický význam slova. Podobně tomu je u Jewetta, který význam tělesnosti zužuje postulováním teorie původu tohoto termínu ve vztahu s debatou s Galatskými, týkající se obřizky. Nemáme za to, že se Pavel snaží naznačit, že pod pojmem „tělesný“ míní vždy totéž. Někdy tento termín užívá jako označení fyzické podstaty (1. Kor 15:39, 2. Kor 3:2,3), jindy jako potomstvo (Řím 1:3), nebo jako běžný způsob (1. Kor 1:26). Sláva podle těla znamená oslavování lidských schopností (2. Kor 11:18). Na mnoha místech si Pavel vypůjčuje starozákonní důraz na tělo jako na něco slabého a klamavého. Tělo tu reprezentuje člověka ve srovnání s Bohem. (2. Kor 1:12, 2. Kor 10:2, Gal 5:19,20, Řím 8:7,13).

Poslední termín, který Thiselton podrobil analýze rodových podobností, je koncept „pravdy“. Je zřejmé, že v historii filosofického myšlení není pouze jedno uniformní pojetí pravdy. V kontextu popisu je pravda chápána jako korespondence s fakty. Když ale Kierkegaard tvrdí, že pravda je v subjektivitě, pak jde patrně o jinou jazykovou hru. Pravda básně je jiná než pravda matematického výpočtu. Biblický pojem pravdu je také mnohotvarý. (1) Ve Starém i Novém zákoně najdeme mnoho míst, ve kterých se mluví o pravdě jako o korespondenci tvrzení a stavu věcí (Gen 42:12, Ex 18:21, Pš 12:19, Ef 4:25, 2. Kor 7:14, Jan 4:18, Jan 10:41). (2) V jiných pasážích ale pravda nese význam věrnosti, čestnosti a spolehlivosti. (2. Kr 22:7, Ž 25:10, 2. Kor 6:4-7). V kontextu této jazykové hry je pravda to, když Pannenberg říká, že ve Starém zákoně se musí Boží pravda stále znova prokazovat. Nejedná se ale nutně o zvláštnost hebrejského myšlení obecně, ale (pouze) o podstatu této konkrétní jazykové hry. (3) Na jiných místech se s pravdou setkáváme jako s evangeliem o Kristu v kontrastu s jiným evangeliem nebo světonázorem (Gal 2:5, 2. Kor 11:14, 1. Tim 2:4, 2. Tim 3:7, 2. Tim 4:3-4). (4) V Janově evangeliu se setkáváme s pojmem pravdivý ve smyslu pravý (Jan 1:9, 4:23-24, 6:32, 6:55, 15:1). (5) Pojem pravdivý také

v některých pasážích znamená protiklad k tomu, co je skryto (Jan 8:44-45, 14:17, 15:26, 16:13) (6) V ojedinělých případech, kde například Kristus tvrdí „já jsem pravda“ (Jan 14:6), se jeho význam určitým způsobem dotýká všech předešlých kategorií.³⁵

Otázky po interpretaci takovýchto termínů (např.: „Jaký je novozákonní nebo Janův koncept pravdy?“) nemohou být kladeny mimo danou jazykovou hru. Takovéto gramatické zkoumání rodových podobností může ušetřit mnohé zmatky, které pramení například ze snahy popsat rozdíl mezi teoretickým významem pravdy v „řeckém“ a praktickým významem pravdy v „hebrejském myšlení“, nebo z pokusů o vystižení nějakého termínu „v biblickém slova smyslu“. Předchozí pasáž splňuje většinu předpokladů toho, jak by mělo vypadat gramatické zkoumání, které jsme je shrnuli v závěru oddílu 2.1.3. Jedná se o odřešení zamotanosti způsobené například Bultmanovým příliš úzkým pojetím termínů, které rozšiřuje množinu rodinných podobností významů zkoumáním biblické gramatiky. Jediné, co našemu vytyčení gramatického zkoumání neodpovídá, je to, že se nejedná o rozbor životní formy současných křesťanů, ale o zkoumání fixované gramatiky Písma. To je relevantní vzhledem k tomu, že zde Thiselton vystupuje proti unifikaci „biblického“, nebo „Pavlova“ konceptu víry, tělesnosti a pravdy. Lze říci, že se tu velmi přibližujeme pojetí teologie jako gramatiky.

3.1.4 Koncept „vidění jako“ a ospravedlnění z víry u Pavla

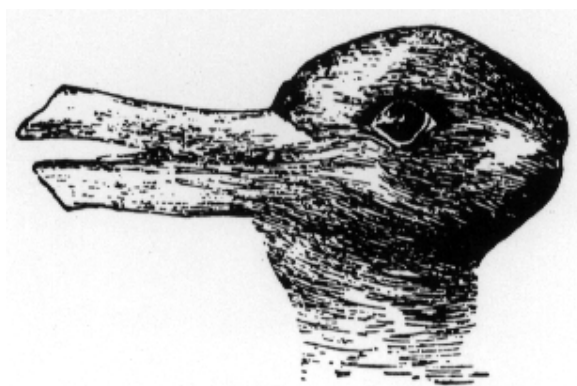
Thiselton shrnuje současné obvykle kladené otázky týkající se teologie „ospravedlnění z víry“ u Pavla následovně. (1) Jsou tyto termíny deklarační (prohlašuji tě za spravedlivého), nebo behaviorální (dělám tě spravedlivým)? Jak se vypořádat s paradoxem, že jsme zároveň spravedliví a hříšní? (2) Je ospravedlnění současnou zkušeností, nebo něčím, co máme očekávat v budoucnosti? (3) Pokud

35 THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8. s. 407-415

vytvoříme určitý uspokojivý koncept, jaký bude mít vztah k pojetí víry v Jakubově epištole?

Před zodpovězením první otázky připomeňme, že není možné ptát se, jestli je věřící člověk podle Pavla *skutečně* spravedlivý. Thiselton zdůrazňuje, že se věřící stává spravedlivý *v rámci určité řečové hry*, zatímco v kontextu jiné je stále hříšником. Pavel by nepřijal tvrzení, že křesťané již nejsou hříšní (1. Kor 3:3, 4:4, 11:17,28-32 , 2. Kor 12:20b, Fil 3:12,13). Tento „nesoulad“ někteří teologové řeší tak, že mluví o ospravedlnění „v Božích očích“. Takové pojetí se ale zdá neudržitelné. Jak může Bůh prohlásit za správné něco, co je falešné? Pokud přijmeme behaviorální ospravedlnění, je nemožné vnímat věřícího jako hříšníka z logického úhlu pohledu, pokud přijmeme deklarační, pak je to nemožné z teologického hlediska.

Ve spisu *Zettel* Wittgenstein poznamenává následující:“ Představme si, že se někdo dívá na obrázkovou hádanku. Nejprve to vypadá jako nesmyslná změť čar, a náhle se objeví – řekněme - obrázek krajiny. V čem je ten rozdíl? (Z §195, 201) Vše záleží na *systému*, do kterého patří příslušné znaky. (Z §228) Wittgenstein také zmiňuje situace, kdy můžeme kresbu vnímat *buď jako jednu věc, nebo jako druhou*. Jde například o obrázek „kachno-králíka“, který pochází z Jastrowových *Fact and Fable in Psychology*.



Ten může být buď viděn jako hlava kachny dívající se doleva, nebo hlava králíka, který se dívá vpravo. To, *co* vidíme, zůstává stejné, to, *jak* to vidíme, záleží na významu funkce fenoménu v rámci daného systému nebo referenčního rámce.

Podobný princip aplikovaný na náš problém by vypadal následovně: na

věřícího je nahlíženo jako na spravedlivého v kontextu eschatologie nebo „nového aeonu“. V referenčním rámci historie a zákona zůstává stále hříšníkem. Pokud jeden člověk tvrdí, že něco je bílé, a jiný, že něco je černé, jeden z nich se musí mýlit. Gramatika hodnocení nebo verdiktu je ale jiná. Jestli jeden tvrdí „x je dostatečné“ a druhý „x není dostatečné“, pak obě tvrzení mohou být pravdivá, pokud se vztahují k rozdílným referenčním rámcům. To, že Bůh tvrdí, že věřící je v kontextu eschatologie spravedlivý, zatímco je v rámci historie hříšník, není ani kontradikce, ani paradox. Nyní tedy můžeme odpovědět na naše úvodní otázky.

(1) Deklarativní pohled na ospravedlnění tedy není ani legální fikcí, ani paradoxem. Je ale chybné snažit se zvolit mezi deklarativním nebo behaviorálním přístupem a ptát se, je-li věřící člověk „skutečně“ spravedlivý, jako by bylo možno tuto otázku zodpovědět mimo kontext konkrétní jazykové hry. Behaviorální interpretace má tendenci tuto kontextuálnost více zakrývat, ale na druhou stranu je vhodnější pro apokalyptický a eschatologický kontext. Tento Thiseltonův výklad, přestože obsahuje Wittgensteinovy myšlenky, neodpovídá jeho metodě. Seznamuje nás s výsledkem, aniž by nás k němu dovedl. Běžný čtenář bude mít dojem, že „jazyková hra“ je něco méněcenného a protikladného skutečnosti. Řadového věřícího nezajímá, zda je spravedlivý v rámci nějaké „řečové hry“, ale právě - zda je spravedlivý *ve skutečnosti* (tedy tam, kde se to počítá - před Bohem). Tím zůstává uvězněn v esencialistickém pojetí spravedlnosti, ve kterém ho drží jeho jazyk. Z něj je ho možné vyvést konkrétním gramatickým zkoumáním pojmu spravedlnost (včetně jeho současného právního kontextu) bez nutnosti zavádět teorii nebo vůbec pojem „řečových her“.

(2) Taková otázka vzniká právě proto, že koncept spravedlnosti patří jak do historického, tak do eschatologického rámce. Přestože tedy můžeme považovat obě odpovědi za pravdivé, je eschatologický referenční rámec rozhodující, a již nyní může být očekáván jeho verdikt. Tento je ale i přesto přijímán ve víře. Koncept

ospravedlnění z víry chápaný jako právní fikce je zapříčiněn tím, že je problém nahlížen *pouze* z historického referenčního rámce. Opět můžeme říci to, co v předchozím bodě – bystré postřehy, které jsou ale vyjádřené teoreticky, a ne ve formě teologické gramatiky.

(3) Jak Pavel, tak Jakub odkazují na starozákonní verš „Abraham Hospodinovi uvěřil a on mu to připočetl jako spravedlnost“ (Gn 15:6, Řím 4:3, Jak 2:21). Pavel rozumí víře v kontrastu se skutky (Řím 4:2-25), Jakub tvrdí že víra musí být skutky dokázána (Jak 2:22-26). Rozdíl těchto pojetí se nejvíce vyostřuje v kontrastu mezi Řím 3:28 a Jak 2:24. Někteří teologové tvrdí, že se tímto Jakub vymezuje proti víře jako intelektuálnímu přijetí monotheismu. Toto řešení není ale dostatečné, protože přehlíží, že v pasáži Jak 2:18-26 nejde jen o útok na neadekvátní pojetí víry, ale o vyjádření Jakubovy vlastní, pozitivní gramatiky víry. Jeho koncept vylučuje případy zdánlivé víry, která nemá žádné důsledky pro chování a není v životě „věřícího“ patrná. Takové pojetí je blízké i Wittgensteinově pojetí víry. Ten sice tvrdí, že je možné chápat víru jako stav mysli, ale že toto pojetí nevystihuje to podstatné a vede ke zmatkům. Člověk většinou neříká, že věřil bez přerušení od včerejška. Víra je přerušena obdobím ne-víry, ne zaměřením pozornosti jinam (například při spánku) (Z §85). To, o co jde ve víře, tedy není jen to, co se děje v mé hlavě, protože to bych se stával každou noc nevěřícím. Jiným přístupem ke gramatice konceptu víry je chápat ji jako dispozici reagovat v určitých situacích daným způsobem. To, že člověk věří, má nějaké důsledky. Kdyby existovalo sloveso „věřit falešně“, nemělo by v 1. osobě singuláru přítomnosti význam. (PI §169) Je tedy možné, že Pavel i Jakub mají každý vlastní bohatou gramatiku víry, která se hodí do kontextu jimi užitých jazykových hry. Není možné zjišťovat, které z těchto pojetí je bližší ‘skutečnosti’. Neznamena to ale, že to, co Pavel a Jakub říkají o víře, je relevantní pouze v situaci, do které psali. Tyto situace mají totiž své paralely v současnosti.³⁶

Pro orientaci nutno dodat, že se tato třetí odpověď asi nejvíce přibližuje vytyčené představě teologie jako gramatiky.

³⁶ THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8. s. 415-431

3.1.5. Wittgenstein a debata o autoritě Písma

Wittgenstein se sice tématikou autority Písma nezabývá, přesto ale můžeme přihlížet k některým jeho myšlenkám, které nám pomohou vyhnout se určitým problémům.

(1) Několikrát jsme již zmiňovali Wittgensteinovo varování, že nás určitý obraz může svádět. To, co nás klame, není moc obrazu nebo metafory jako taková, ale to, že v určitých situacích je nahlížení na problém diktováno jediným obrazem, který vylučuje všechny ostatní možné úhly pohledu. V takovém případě je nám znemožněno vidět celou problematiku v širším měřítku. V debatě o autoritě Písma často obě zúčastněné strany disponovaly takovým typem převládajícího obrazu. Nejjasnějším příkladem je nahlížení na Bibli buď výlučně jako na Boží Slovo, nebo naopak jako na zcela lidskou náboženskou tvorbu. Další variantou takového převládajícího obrazu je přístup, který v Biblických výpovědích vidí primárně pravdivostní propozice a nebo pojetí, který se vůči předchozímu přehnaně vymezuje a všechna Biblická tvrzení pokládá za věc existenciální pravdy. Poučení Wittgensteinovou metodou filosofie bychom se měli snažit vyhnout tomu, aby byly termíny diskuse diktovány jedním z možných úhlů pohledu.

(2) Je bezpochyby zajímavé, že Wittgenstein sám připodobňuje roli „osových propozic“ v poznámkách *O jistotě* funkci slov „Je psáno.“ (OC §216) Můžeme říci, že Starý zákon byl pro pisatele Nového zákona určitou formou zděděného nezpochybňovaného základu. Někteří tvrdí, že Ježíš a Apoštolové ani nemohli jednat jinak. Byl to *kulturní předpoklad*, který nekriticky přijali. Proti tomuto pojetí svědčí několik věcí.

Předně - autorita Starého zákona nebyla sice předmětem *pochybování*, ale zcela jistě byla předmětem *promyšlení*. O tom svědčí jednak Kristova interpretace Boží

vůle, která je odlišná od Mojžíšova pojetí („...ale já vám říkám...“ – Mat 5:33, 38, 43), ale také Pavlovo odmítnutí obřizky jako podmínky spasení, otázka židovského zákona v pohanských církvích a občasný výskyt charismatického důrazu na přímé oslovení Ducha, které má větší váhu než „litera“. Je tedy patrné, že přijetí Starého zákona jako autoritativního textu neproběhlo bez kritického přemýšlení.

Druhý bod Thiseltonovy argumentace je postavený na tvrzení, že náboženské a teologické axiomy nejsou pouhými předpoklady převládající kultury. Tento rozvrh je patrný již v ustanovení rozdílu mezi gramatickými propozicemi první a druhé třídy, o kterém jsme se zmínili v pasáži 4.1.2

(3) Podle Wittgensteina mají slova smysl jen v proudu života. (Z §173) Zakoušení autority Božího slova je tedy popisováno v konkrétních a dynamických termínech. Biblická autorita není nějakým abstraktním a monolitickým konceptem. Biblický text ožívá jako „řečový akt“ v korespondenci mezi situacemi původního adresáta a současného čtenáře. Neříkáme tím, že Bible je autoritativní pouze když „zarezonuje“ ve čtenáři nebo posluchači, protože tu nemluvíme o autoritě jako takové, ale o *zakoušení* autority. V tomto smyslu jazykové hry Písma vykonávají mnoho řečových aktů – přikazují, slibují, žádají, soudí, žehnají, varují, odpouštějí a podobně. Na druhou stranu jsou ale tyto performativní akty účinné jen pokud jsou pravdivá jiná tvrzení o stavu věcí.³⁷ Ježíš může říci „tvoje hříchy se ti odpouštějí“, jen pokud je tím, kdo může odpouštět hříchy. Je ale chyba polarizovat tyto dva aspekty – například na „tvrdé“ a „měkké“ pojetí autority. Tato Thiseltonova pasáž se zdá být prodchnuta určitým typem fundacionalismu, který by patrně nebyl Wittgensteinovi blízký. Performativní tvrzení mají být založena na pevnosti základů určitých deskriptivních tvrzení. Ve světle poznámek *O jistotě* bychom spíše řekli, že jsou performativní tvrzení pro určitého člověka platná, pokud jsou vnořena do jeho systému gramatických tvrzení, do jeho životní formy. V tom smyslu není pro

³⁷ AUSTIN, John Langshaft. *How to do things with words*. Harvard University Press 1975. ISBN 0-674-41152-8. s. 45

Ježíšovo odpouštění hříchu fundamentální pravdivost tvrzení „Boží Syn má moc odpouštět hříchy“, ale celý hebrejský komplex gramatiky hříchu a odpuštění.

(4) Biblické poselství definuje paradigma - v jeho světle mohou být dané koncepty nebo zkušenosti identifikovány jako *skutečně* křesťanské. Je s podivem, že se v tomto bodě Thiselton nezabývá protestantsko-katolickou debatou o vztahu Písma a tradice. My se mu pokusíme věnovat později. Na tomto místě pouze poznamenejme, že by mohlo být přínosné zaměřit se na rozdíl gramatiky „tradice“ v protestantském a katolickém pojetí.

Shrnutí

V Thiseltonově práci považujeme tedy za zvláště přínosné ty pasáže, které se zabývají konkrétním zkoumáním biblické gramatiky. Jde o analýzu termínů víra, tělo a pravda a naznačení rozdílů mezi gramatikou slova víra u Pavla a Jakuba. Všimá si také rozdílu mezi gramatickým zkoumáním a gramatickým doporučením a důrazu na nejednostrannost při definování pojmů v teologických diskusích.

3.2. Dogmatika (G. A. Lindbeck)

3.2.1. Tři základní pojetí doktríny

Dalším ze současných teologů, který ve své teologické práci určitým způsobem užívá Wittgensteinovy filosofie, je George A. Lindbeck. Jeho kniha *The Nature of Doctrine* se mimo jiné věnuje možnosti smíření odlišných doktrín. To je závislé na teoretickém konceptu doktríny. Lindbeck rozděluje současné přístupy na tři skupiny. První zdůrazňuje *kognitivní* aspekty náboženství a informativní a propoziční funkci doktrín. Doktrína je tedy především tvrzením o faktech objektivní reality. Jestli je v tomto případě doktrína jednou pravdivá, je vždy pravdivá. Z toho vyplývá, že například názory, které v minulosti hovořily pro přijetí nebo odmítnutí transsubstanciace, nemohou být nikdy smířeny.

Druhý přístup se zaměřuje na „*expresivně-experimentální*“ dimenzi náboženství a interpretuje doktríny jako ne-informativní a ne-diskursivní symboly vnitřních pocitů a existenciální orientace (do této skupiny bychom zařadili liberální teologii po Schleiermacherovi). Pro tento přístup je charakteristické, že se náboženské významy mohou měnit, zatímco doktrína zůstává, a naopak. Doktríny tu pro souhlas nebo nesouhlas ve věcech náboženství nejsou podstatné.

Třetí postoj je upřednostňován především ekumenicky orientovanými římskými katolíky a snaží se zkombinovat oba předchozí přístupy (Rahner, Lonergan). Lindbeck ale tvrdí, že pokus o takový soulad je nutno provádět komplikovanou intelektuální gymnastikou, která je těžko snesitelná a nepřesvědčivá.

Ve všech třech konceptech je tedy velmi obtížné nebo nemožné snažit se o smíření doktrín bez kapitulace na jedné nebo obou stranách. Proto Lindbeck navrhuje „*kulturně-jazykový*“ přístup, který chápe dogmata jako autoritativní skupinová pravidla diskursu, postojů a jednání. Pravidla si narozdíl od propozicí nebo expresivních symbolů udrží v různých podmínkách kompatibility a konfliktu neměnný význam. Protikladná pravidla mohou být navzájem smířena bez nutnosti

jedno nebo obě měnit tak, že se určí kdy, kde, nebo za jakých podmínek mají být užita.³⁸ Toto třetí pojetí Lindbeck (alespoň po jeho jazykové stránce) opírá o Wittgensteina.³⁹ Lindbeck dokonce přiznává, že byl hlavním stimulem jeho myšlení, ale možná ho užil takovým způsobem, se kterým by mnozí lidé znalí Wittgensteinovy filosofie nesouhlasili.⁴⁰ Právě proto se později pokusíme se na jeho užití Wittgensteina aplikovat výše zmíněný Pleasantův nárok 'neteoretičnosti'.

3.2.2. Důvody neoblíbenosti kulturně-jazykového přístupu

Lindbeck nejprve varuje před vznikající propastí mezi teologickými a neteologickými teoriemi náboženství. Experimentálně-expresivní přístup je totiž všude mimo teologické proudy vytlačován kulturně-jazykovým.⁴¹ Jaké jsou důvody „neoblíbenosti“ kulturně-jazykového přístupu k náboženství? Kromě určité novosti na straně jedné a síle zvyku na straně druhé je tu i jakýsi „psychologický tlak“. Moderní struktury vedou člověka k tomu, aby se nejprve setkal s Bohem ve svém nitru, a poté se – pokud najde něco, co odpovídá jeho zkušenosti – zapojil do nějaké tradice či církve. Stále větší počet lidí vidí všechna náboženství jako možné zdroje symbolů, které mohou eklekticky využít, když chtějí vyjádřit svou vnitřní zkušenost.⁴² Stále méně dnešních lidí je hluboce vnořeno v nějaké konkrétní náboženské komunitě. To jim jednak znemožňuje chápat náboženství kognitivisticky jako přijetí sady objektivních pravdivých propozic, zároveň je pro ně ale obtížné přemýšlet o procesu konverze jako o přijetí kultury nebo jazyka. To působí odlidšťujícím a násilným dojmem a popírá to svobodu a kreativitu. V kulturně-jazykovém přístupu nejsou různá náboženství chápána jako různé výrazy téže

38 LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 16-18

39 tamtéž s. 20

40 tamtéž s. 24

41 tamtéž s. 25

42 tamtéž s. 22

zkušenosti. Navíc kultury a jazyky nevytváří pravdivostní tvrzení, jsou místně a časově relativní, a proto jsou jejich zdroje chápány spíše jako vnitrosvětské než jako transcendentní (na rozdíl od „vnitřní zkušenosti“). Proto jsou často vnímány jako špatné analogie náboženství – například křesťanství, které je většinou interpretováno jako pravdivé, univerzálně platné a nadpřirozeně zjevené. (To už je prý křesťanství spíše podobné vědě, nebo filosofii.)⁴³

Lindbeck má za to, že připodobnění ke kultuře a jazyku je pro náboženství přiléhavější než analogie s vědou. V tom do jisté míry následuje výše zmíněné Wittgensteinovy poznámky, ve kterých autor varuje před tím, aby bylo náboženství chápáno jako určitá forma vědy (popisující nadpřirozenou skutečnost). Je ale rozdíl mezi tím, když člověk bojuje proti zakletí určitou analogií pomocí pracného ohledávání gramatiky, a tím, že ji jednoduše nahradí jiným připodobněním. Pokud se nám vnucuje myšlenka, že se díky připodobnění ke kultuře dostáváme k nějaké přesnější definici termínu „náboženství“, je třeba si připomenout Wittgensteinovy poznámky týkající se rodových podobností. Jak pojem náboženství, tak pojem kultura jsou běžně používány bez jasných hranic. Tyto hranice je možné pevně vymezit, ale to se většinou děje s nějakým záměrem. Může to být jakési „gramatické doporučení“, ale nejedná se o „gramatické zkoumání“. Za Lindbeckovým upřednostněním metafory náboženství-kultury před náboženstvím-vědou vidíme přenesení důrazu z propoziční (a tedy převážně kognitivní) funkce náboženských výpovědí na funkci performativní a posun z individuálního hlediska ke společenským aspektům náboženství. Otázkou zůstává, jestli není možné dosáhnout podobného výsledku poukázáním na určité prvky křesťanské gramatiky. Křesťanská víra sama se vymezuje proti tomu, že by byla formou vidění (Žd 11:1, Jan 20:29), nebo vědění (1. Kor 13:9). Stejně tak mnozí současní křesťané popírají, že by víra byla *pouze* věcí kultury. Zde připomeňme Thiseltonův důraz na odlišnost náboženství a kultury. Mohli bychom se zastat Lindbecka a poukázat na to, že je v Thiseltonově případě i slovo „kultura“ použito zcela jinak. Pro vnitřní strukturu Thiseltonovy

43 LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 23

gramatiky by asi nebyla Lindbeckem navrhovaná analogie kultury ani lákavá, ani funkční.

Podle Wittgensteina může filosofie pouze ničit modly – a to neznamena vytvářet nové.⁴⁴ Tak je třeba kriticky přistupovat k nadhodnocení analogie náboženství jako vědy, ale i k nahrazení tohoto obrazu populárnějším připodobněním náboženství ke kultuře.

Lindbeckem uvedené důvody neoblíbenosti kulturně-jazykového přístupu jsou ale platné i pro náš koncept teologie. Název úvodu této práce je „Teologie jako zprostředkovatelka zvěsti“. Tento koncept nás sice přivedl ke zkoumání Wittgensteinovy filosofie, Lindbeckovy poznámky nás ale nutí všimnout si toho, že – pokud chceme brát Wittgensteinovu metodu vážně - dojde tu k jeho rozrušení. V gramatice totiž nejde o přeformulování tvrzení víry do konceptů vhodnějších pro nové prostředí, ale o zkoumání a výuku náboženského jazyka a praxe. I v dobách prvotní církve se o ‘přepisování biblického materiálu’ snažily spíše gnostické směry, než příslušníci ‘katolického’ hlavního proudu. Ti, kdo vidí věrnost hlavně jako představení náboženského poselství v současné a srozumitelné formě, nebudou s největší pravděpodobností konceptu teologie jako gramatiky nakloněni.⁴⁵

3.2.3. Hlubší rozvedení a kritika kulturně-jazykového přístupu

Kulturně-jazykový přístup chápe různá náboženství jako silně ritualizovaná interpretační schémata, většinou vtělená ve formě mýtů nebo narativů, která strukturují lidskou zkušenost, porozumění sobě a světu. Nutno ovšem říci, že ne každý ‘kosmický příběh’ je vždy náboženský – musí se vztahovat k tomu ‘nejdůležitějšímu’, kolem čeho se organizuje celý život včetně víry a chování. Je-li toto interpretační schéma užíváno bez této ‘maximální důležitosti’, přestává

44 MONK, Ray. *Wittgenstein – The duty of genius*. Vintage 1991. ISBN 0-09-988370-8. s. 325

45 LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 132-

fungovat nábožensky.⁴⁶ Zde je nutné mít (v souladu s celou Lindbeckovou teorií) na zřeteli to, vůči čemu se tato analogie vymezuje. Náboženství nejsou primárně popisem metafyzické reality, nebo lidské zkušenosti. Jsou interpretačním schématem, které teprve umožňuje mluvit o zkušenostech, nebo metafyzické realitě.

Přestože Lindbeck tvrdí, že vztah náboženství a zkušenosti je reciproční, zdůrazňuje většinou (právě pro kontrast s experimentálně-expresivním přístupem) ovlivnitelnost zkušenosti náboženstvím. Máme tomu tedy rozumět tak, že se Lindbeck zcela vzdává propoziční funkce náboženských výpovědí? Nikoliv. Slovníku, symbolů a syntaxe toho kterého náboženského interpretačního rámce může být užito různým způsobem. Formulování tvrzení o realitě je jedním z nich.⁴⁷

Na jiných místech ale Lindbeck navrhuje ještě jiné způsoby odkazování náboženských výpovědí k realitě, než pouze jednotlivé náboženské výpovědi o skutečnosti. Náboženství může totiž jako *celek* (včetně odpovídající životní formy) fungovat jako jedna velká performativní⁴⁸ propozice, pravdivá do té míry, nakolik je zvnitřněno a užíváno jeho pojetí nejhlubší reality.⁴⁹ Tento vztah je náboženství s realitou je podle Lindbecka navíc eschatologický – každý aspekt nového života existuje v modalitě naděje.⁵⁰ Takové tvrzení se spíše než na „náboženství“ obecně vztahuje na křesťanství (a do jisté míry i na ostatní teistická náboženství). Všimněme si ale, že tu Lindbeck v jistém smyslu nenásleduje Wittgensteinovu filosofii dále, než k rannému traktátovskému stádiu. Dalo by se říci, že tu jde pouze o komplikovanější „obrazovou teorii jazyka“ rozšířenou o eschatologickou distanci.

Přípodobnění náboženství interpretačnímu schématu se vyskytuje i v jedné z Wittgensteinových poznámek, zmíněných v části 3.2.2. Dříve než uděláme nějaké závěry o Wittgensteinově definici náboženství a víry, měli bychom vzít na vědomí jednak to, že tato poznámka není součástí jeho hlavní filosofické práce, ale také jeho obvyklou rozvážnost, až zdrženlivost v jejím vyjádření. *Připadá mi, že by náboženská*

46 LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 32-33

47 tamtéž s. 35

48 tamtéž s. 65

49 tamtéž s. 51

50 tamtéž s. 60

víra *mohla být jen* jakýmsi vášnivým 'rozhodnutím se' pro nějaký vztažný systém. Wittgenstein tu – zdá se – nenabízí adekvátnější definici, ale nové podobenství, formulované s určitým záměrem. V tom je charakter této Wittgensteinovy poznámky blízky Lindbeckově práci.

Proč bychom ale měli v koncepci teologie jako gramatiky upřednostňovat metodu gramatického zkoumání, před agitací pro změnu metafory? Protože absolutistická hegemonie *jakéhokoliv* obrazu znásilňuje nějakou část rozmanité gramatiky právě té oblasti, kterou se snaží obsáhnout. Takové typy obrazů jsou většinou podněcovány (podle Wittgensteina) chorobnou touhou po všeobecnosti.⁵¹ Přestože je obraz náboženství jako kultury populárnější, nevyhne se patrně podobným problémům jako jeho předchůdce.

Problematika konverze

Konverze nemůže být podle kulturně-jazykového přístupu vykreslena kognitivistickým (a voluntaristickým) způsobem, jako svobodná volba následování explicitně známých pravidel. Stát se věřícím spíše znamená dosáhnout určitých schopností pomocí praxe a cvičení. Člověk se učí jak cítit, jednat a myslet ve shodě s náboženskou tradicí, která je mnohem bohatší a hlubší, než může být explicitně vyjádřeno.⁵² Být vnitřně formován určitou tradicí je totéž jako to, co popisuje Pavel, když mluví o „mysli Kristově“. (1. Kor 2:16) Náboženská změna nebo inovace nepramení z nové zkušenosti, ale z interakce kulturně-jazykového systému s měnící se situací. Když náboženské interpretační schéma vyvine v novém prostředí anomálie, které jsou negativní – i vzhledem k normám interpretačního rámce samého, přichází prorocká figura, která poukáže na jeho nutnou změnu. Objeví koncept, který anomálii odstraní.⁵³ Tak tomu jistě v mnoha případech může být. Například v případě Lutherova objevení doktríny o ospravedlnění z víry podle

51 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Modrá a Hnedá kniha*. Kaligram 2002. ISBN 80-7149-439-9. s.47

52 LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 35

53 tamtéž s. 39

Lindbecka nešlo o důsledek nějaké „zkušenosti ve věži“. Tato zkušenost byla jeho exegetickým vhladem teprve umožněna. Ale co si například počít s jedním z nejznámějších biblických popisů konverze, s obrácením apoštola Pavla, jak je popsáno v deváté kapitole knihy Skutků? Popřít nebo přepsat toto svědectví tak, aby vyhovovalo termínům kulturně-jazykového přístupu, by pro diskurs, který chce citlivě reflektovat kulturní odlišnosti, mělo být nepřípustné. Jistě je možné tento popis nějakým způsobem uvést s kulturně-jazykovou teorií ve shodu, ale nám nejde o vytvoření a obhájení nové teorie, ale o pokus vystihnout gramatiku daných jevů.

Problematika stavu nevěřících

Jak vypadají v kulturně-jazykovém přístupu vztahy k lidem stojícím mimo vlastní náboženský rámec, osvětluje Lindbeck mimo jiné na ožehavém tématu soteriologie. Nekřesťané, kteří nebyli konfrontováni s otázkou spásy, nesměřují do pekla, ani do nebe – nemají ještě žádnou budoucnost, jsou stále uvězněni ve „starém aeonu“. Nový život se pro ně stává realitou až při zvěstování přicházejícího království. Teprve skrze ně se stává možné vykoupení a ztracení. K vyvážení Cypriánova „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ je nutno dodat, že vědomá opozice vůči Bohu je možná pouze uvnitř církve. Člověk se musí nejprve seznámit s jazykem víry, aby měl možnost porozumět její zvěsti a vědomě ji zamítnout.⁵⁴

Zdá se, že Lindbeck chce podtrhnout to, že otázka po spasení a ztracení má smysl jen v rámci určité řečové hry. Způsob, jakým to vyjadřuje, je ale velmi zavádějící – věta „nekřesťané ... nesměřují do pekla, ani do nebe“ sice působí jako faktické tvrzení, jedná se však o vyjádření Lindbeckovy vlastní gramatiky. Jeho koncept spasení, ale i ztracení, je úzce spjat s vědomým aktem člověka. Ten, kdo odmítá Boha bez toho, aby jej znal, neodmítá *ve skutečnosti* samotného Boha, ale svou představu Boha.

Gramatika spasení a ztracení je ale v křesťanské tradici košatější. Některé

⁵⁴ LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 58, 59

novozákonní texty prokazují tyto Lindbeckovské konotace (např. Jan 15,22 a 24), jiné ale míří zcela překvapivě opačným směrem (Mk 4:11-12).

Taxonomie doktrín

Lindbeck definuje církevní doktríny jako společenská autoritativní učení, týkající se těch aspektů víry a praxe, které jsou v určité skupině považovány za podstatné pro její identitu. Mohou být formálně vyřčené nebo neformálně operativní, ale vždy vyznačují věrnou příslušnost k určitému společenství. Implicitní doktríny se stávají explicitními většinou kvůli nějakému konfliktu, proto jim musí být rozuměno v kontextu toho, čemu odporují. Zároveň z tohoto postřehu vyplývá to, že doktríny většinou nereflktují nejdůležitější trvalé postoje – ty jsou totiž málokdy vážně napadané a proto je není nutné explicitně vyjadřovat.⁵⁵ Hloubka gramatiky jazyka může být velmi těžko popsatelná.⁵⁶ Lindbeckova dogmatika je formulována jako gramatika implicitních nebo vyjádřených pravidel křesťanského společenství.

Nutno říci, že jeho postřeh, že již Athanasius vysvětluje například konsubstancialitu jako gramatické pravidlo (cokoliv je řečeno o Otci, může být řečeno o Synu s výjimkou toho, že Otec je Syn) je velmi podnětný. Lindbeck za nicejským a chalcedonským vyznáním objevuje tři regulativní principy – monoteistický princip, princip historické specificity (příběhy o Kristu referují o konkrétní historické postavě) a princip christologického maximalismu (Kristu je potřeba připsat všechnu důležitost tak, aby to nebylo v rozporu s předchozími pravidly). Konkrétní formulace (jedna podstata a tři osoby) mohou být změněny v případě, že novém reformulování dogmat bude vedeno třemi zmiňovanými regulativními principy.⁵⁷

Tento přístup může být v leccems přínosný, jeho základy ale na Wittgensteinově filosofii rozhodně nestojí. Lindbeck se snaží zakotvit křesťanskou

55 LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 74, 75

56 tamtéž s. 82

57 tamtéž s. 94,95

identitu na jednotě pravidel. Křesťanská řeč a jednání se mohou v různých situacích měnit. Tím podstatným a sjednocujícím jsou podle něj pravidla, která toto mluvení a jednání řídí. Wittgenstein naproti tomu ve filosofických zkoumáních ukazuje, jak složitý je koncept následování pravidla, a zdůrazňuje, že je v některých případech nemožné vypátrat, jaké pravidlo je užíváno z pozorování jednotlivých případů jeho užití. (PI §§ 53, 54, 81, 82, 85, 198, 201, 202, 206, 217, 224, 225, 238)

Lindbeck – podobně jako Thiselton - provádí taxonomii doktrín. V první řadě se dělí na *nepodmíněné* (příkázání lásky) a *podmíněné* (požadavek, aby se křesťan neúčastnil válečného konfliktu). Podmíněné doktríny pak mohou být *trvalé* (krmete hladové), nebo *dočasné* (velká část současné debaty ohledně sexuální etiky se týká toho, zda tato oblast patří do této kategorie). Podmíněné dočasné doktríny Lindbeck dále dělí na *zvrtné* (postoje vůči válce) a *nezvrtné* (postoj vůči otroctví).⁵⁸ Tato taxonomie nevychází z gramatického zkoumání – opět se jedná o „gramatické doporučení“ vedené jasným (v tomto případě ekumenickým) záměrem. Rozumíme tomu tedy následovně: není nám tu nabídnut popis vyvozený z pozorování doktrín, ale nástroj, který umožňuje ekumenické smíření. Podle tohoto záměru jsou pak jednotlivé doktríny rozříděny – Lindbeck například navrhuje, zařadit exkluzivistické *sola scriptura* a katolický důraz na autoritu magistera jako podmíněně nutné, ale zvrtné doktríny.⁵⁹ Pravidla gramatiky lze označit jako „libovolná“, pokud tím má být řečeno, že *účelem* gramatiky je jediné účel řeči (PI § 497), proto není možné na základě gramatiky nějakému společenství „zakázat“ chápat například princip *sola scriptura* jako trvalou, nezvrtnou doktrínu. Lindbeckova taxonomie je tedy řešením pro člověka, který již hledá nějaký nástroj ke smíření doktrín.

Rozdíl mezi teologickým tvrzením a náboženskou výpovědí

Wittgensteinovu rozlišení gramatických a empirických propozic u Lindbecka

⁵⁸ LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 85

⁵⁹ tamtéž s. 103

odpovídá rozdíl mezi teologií a výpověďmi víry. Teologie (a dogmatika) – jako druhořadé aktivity (oproti náboženské praxi), nevypovídají nic o Bohu a jeho vztahu ke stvoření, ale mluví o výpovědích víry (podobně jako gramatika neříká nic o světě ve kterém je jazyk užíván). Tyto výpovědi ale na druhou stranu nemohou vzniknout bez náboženské praxe, uctívání, poslušnosti, slibů, vyznávání a kázání.⁶⁰ Toto rozlišení nám může připomenout rozdíl vydělující třetí typ gramatických propozic u Thiseltona. Je pro vymezení teologie jako gramatiky velmi důležitý, je ale nutné mít na paměti, že zprvu ostré rozlišení mezi gramatickými a empirickými větami se v pozdních Wittgensteinových poznámkách stále více rozmlžuje. V poznámkách *O jistotě* se už mluví o neostrosti hranice mezi *pravidlem* a zkušenostní větou. (OC §§318, 319) Lindbeck tedy vhodně zdůrazňuje jejich odlišnost i vzájemnou provázanost.

Shrnutí

Lindbeckova práce se v mnoha bodech odklání od Wittgensteinovy filosofie více, než Thiseltonova. Její problematičnost leží ve snaze vytvořit teoretický základ opřený o „Wittgensteinovu filosofii“ zkombinovanou s Bergerovým sociálním konstruktivismem, a tím se vystavuje kritice užití Wittgensteinovy filosofie tak, jak jí vypracoval Pleasantas. Jeho esencialistické pojetí „kultury“ a „pravidel“ je možné chápat jako gramatické doporučení, vymezující se proti „experimentálně-expresivnímu“ modelu. V mnoha ohledech jsme Lindbeckovi zavázáni, zvláště za jeho rozličné konkrétní postřehy (Athanasiova gramatika a pod.), domnívám se však, že teologie jako gramatika musí být vytvořena jiným způsobem.

60 LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6. s. 69

4. Teologie jako gramatika

4.1. Shrnutí

Nyní se nacházíme v mezním bodě naší práce. V předchozí části jsme si ujasnili, že teologická zkoumání inspirovaná Wittgensteinovou metodou nebudou pokusem aplikovat 'Wittgensteinovu ontologii', či 'jazykovou teorii' v oblasti teologických témat. Kázání, proroctví, ale i teoretická teologická pojednání jsou normativní akty, pro které teologie jako gramatika pouze pročištuje cestu. V následující části práce se pokusíme naznačit, jak by mohla teologie jako gramatika inspirovaná Wittgensteinovým zkoumáním gramatiky vypadat.

Jak jsme již dříve zmínili, gramatická zkoumání nám na půdě filosofie pomáhají především při řešení (nebo přesněji „odřešení“) filosofických problémů. „Jsou to právě filosofické problémy, které na náš popis vrhají světlo, to jest to, co určuje jeho účel.“ (PI §109) Gramatická zkoumání jsou tedy uvedena a prováděna z hlediska konkrétních gramatických zašmodrchaností. Jední z vedlejších příznaků této metody je, že člověk, který nemá podobné problémy, často neví, jak těmto poznámkám rozumět, jak jednotlivé uvedené případy použít. Cílem Wittgensteinovy metody také není domyslet vše za čtenáře, ale spíše naznačit cestu a podnítit jej k vlastnímu myšlení. Jeho styl psaní vyžaduje značnou čtenářovu účast. Živlem, do kterého se pokusíme vzpínající se zlomky zašmodrchané řeči vrátit, bude současné běžné užití řeči (například v rámci náboženské komunity) (PI § 142). Zdá se totiž, že se „řeči Písma“ můžeme přiblížit jen tím způsobem, že se pro naši komunitu stane živá a zakořeněná v naší vlastní gramatice.

4. Teologie jako gramatika

Každá věta, kterou píše, míní vždy už celek, tedy vždy znovu totéž. Jsou to takřka vždy jen pohledy na jeden předmět sledovaný z různých úhlů. (C&V 7)

Naše zkoumání nás totiž nutí procestovávat rozlehlou myšlenkovou oblast křížem krážem všemi směry. Filosofické poznámky této knihy představují jakoby množství náčrtu krajiny, které vznikly v průběhu těchto dlouhých a spletitých cest. (Předmluva PI)

Naše cesta je pouze malým výpadem do uliček křesťanské gramatiky. Jistě postrádá Wittgensteinův intelektuální rozmach a postřeh – jedná se spíše o zárodky myšlenek, než o propracované pojednání. *Tam, kde se narazí na hranici vlastní spořádanosti, vzniká něco jako lom myšlenky, nekonečný regres: ať se říká, co chce, nikoho to nepřivede dál. (C&V 8)* Snad ale může být – alespoň v několika okamžicích - pro případného čtenáře inspirací k vlastnímu přemýšlení.

4.2. Teologická zkoumání

1. *Náboženská tvrzení mají primárně deskriptivní funkci.* Tato věta a představy s ní spojené budou jednou z hlavních témat našeho zkoumání. Je pojetí významu jako užití pojmu platné i v oblasti náboženských tvrzení?
2. Za náboženským tvrzením vždy stojí skutečnost, která jej ospravedlňuje a dává mu platnost. *Musí* tomu přece být tak, že je tu nejprve Bůh a jeho láskyplné jednání vůči člověku, a až z tohoto je odvozen samotný pojem (nebo také názor či postoj). - Toto není popis empirické zkušenosti, jedná se o výpověď víry. Tvrzení Božího prvenství v aktivitě nebo existenci (ne my jsme si vybrali Boha, to On si vybral nás) má ráz gramatického doporučení (jednou z jeho funkcí je patrně narušit představu člověka, který se vidí jako střed světa). Nejde tu přece o zkušenostní větu. Kdybychom někomu neznalému věci přikázali "Zakus vírou Boží lásku", patrně by se ptal "Co tím myslíš? Jak to mám udělat? Vůbec nevím, jaký typ aktivity se tu po mě žádá." Užívat slov „Bůh je láska“ se člověk učí. Neodvozuje své představy, myšlení a jednání přímo od nadpozemské bytosti. Získáváme je výcvikem v řeči věřících lidí a svědectví Písma.
3. „'Bůh je láska'; to je pouze věta – jde tu ale hlavně o fakt, který je za ní.“ Co nás nutí říkat takové věci? Dodali jsme tak našemu tvrzení větší vážnosti? Nebo chceme navodit dojem, že máme nějaký zvláštní přístup k faktu Boží lásky bez toho, abychom ho nějak pojmenovávali?

4. Tvrzení „Bůh je láska“ není odvozeno z pozorování reality, ale je takřkajíc koncentrací určitého životního postoje. Tato věta může vzbudit následující námitky: „Chceš tím říci, že tu jde pouze o lidské postoj? Že Bůh ve skutečnosti neexistuje? Že se jedná pouze o lidskou projekci nebo lidské přání toho, jak by měla vypadat skutečnost?“ - Ne. Vůbec se tím nevyjadřuji k problematice Boží existence nebo neexistence. Nechci tu odkazovat na nějakou „hlubší skutečnost“, ale všimnout si toho, jak se určitá slova užívají v běžné praxi. Jak se užívá tvrzení „Bůh je láska“? Člověk si může v těžkostech stěžovat: „Za co mě Bůh trestá?“ a někdo ho může napomenout: „Bůh tě nikdy nebude zbytečně trápit - vždyť On je láska“. Dává mu tím najevo, jak by se měl správně dívat na Boží postoj k jeho situaci. Koncept Boha, který by měl potěšení z lidského trápení, je pro křesťana rouháním. Náš trpící by mohl říci „Jak mi můžeš dokázat, že Bůh je láska, když ti ke každému tvému příkladu ukážu pět protipříkladů, které dokazují opak?“ A kdyby i nadále pokračoval tímto směrem, brzy by *ztratili společnou řeč*.
5. Můžeme se setkat s představou, že smyslem náboženských tvrzení je informovat nás o skryté realitě (nebo o určitých „duchovních zákonitostech“). Jestli se podle toho lidé zařídí, nebo ne, je až druhotnou (z této informace odvozenou) záležitostí. To je podobné jako když dítě je informováno, že v je zásuvce elektrina a že se jí nemá dotýkat. Jestli se podle toho zařídí, je jeho věc. Tyto výpovědi jsou zavádějící v tom, že jako hlavní problém člověka vidí nedostatek informací. Křesťanství ale nevidí člověka jako neinformovaného. Spíš jako hříšného a neposlušného. Dalo by se říci, že tu nejde o lidský intelekt, ale o vůli. (Je možné říci: „Plně rozumí tomu, že za své špatné jednání bude navěky trpět v pekle, ale je mu to jedno.“? V jaké situaci o někom řekneme, že *pochopil*, že je hříšný? To, jak co pochopil, se ukazuje v jeho jednání.) Dítěti není většinou nic vysvětlováno – rodiče mu prostě řeknou „nedotýkej se té zásuvky“.

6. Dalo by se tedy říci, že nám Bůh přikazuje tam, kde se jedná o věci, které bychom kvůli své lidské omezenosti nepochopili? Tady nás příměr s dítětem trochu svádí. Všimněme si současného křesťanského zdůvodňování příkazů, týkajících se židovského jídelníčku (například - zakázaná zvířata byla používána v modloslužebných obřadech okolních pohanských národů, - nebo jde hlavně o hygienu, a podobně). Potřebovali sami židé takové zdůvodnění? A jestli ne, je to proto, že byli méně inteligentní nebo zvědaví?

7. S důrazem na deskriptivní funkci je mimo jiné také spojena představa víry jako určitého druhu poznání, vidění, nebo zkušenosti, která má přístup k „nadpozemským“ věcem. Křesťan může vysvětlovat nevěřícímu: „Viš, víra - to je něco jako šestý smysl. Člověk se vírou dívá do duchovního světa. Jakoby se mu otevřou oči.“ To vzbuzuje představu něčeho podobného jako proutkařův cit pro podzemní vodu (ten se ale dá *ověřit* běžným pozorováním). Chceme-li takto mluvit o víře, měli bychom dodat, že tím nevystihujeme celou šíři běžně užívaných významů tohoto pojmu.

Všimněme si různých druhů jazykových her, ve kterých užíváme slovo věřím:

- Věřím (domnívám se, mám za to), že přijde.
- Přinesu ti to, věř mi (důvěřuj mi, spolehni se).
- Trest tě nemine, to mi věř.
- Jako malý jsem věřil, že existují strašidla.
- Věřím tomu, že ve vesmíru nejsme sami, ale možná se pletu.
- Jsem věřící.
- Věřím, že Bible je Boží Slovo.
- Ano, věřím. (jako vyznání při křtu)

8. Jsou si vůbec jazykové hry víry a vidění blízké?

„Viděl jsem to na vlastní oči“, kde je zdůrazněna evidence a kde je smysluplné ptát se na kritéria. Ale také „já to vidím tak, že ...“ kde je zdůrazněna relativita úhlu pohledu. Dále „Vidím tu jistou podobnost“, nebo „vidím to jako“ – kde vysvítá určitý aspekt z kontextu.

Má smysl se ptát, co je kritériem toho, jestli věřím dobře? Ten mladý člověk věří v Boha, ale v mnoha věcech má mezery. Jak se to projevuje? Na mnoho otázek týkajících se „duchovních témat“ neodpovídá tak, jak bychom od věřícího očekávali, jeho modlitby jsou formulovány velmi nezvykle, nejedná zcela podle našich očekávání. Říci, že „nevěří ještě zcela přesně“ zní poněkud podivně. Říkáme „vidí věci trochu jinak“, ale ne „věří trochu jinak“. O muslimech se mezi křesťany v mém okolí většinou nemluví jako o „jinak věřících“.

Gagarin byl ve vesmíru, ale Boha tam neviděl. - Někdo odpověděl „asi neměl čisté srdce – je psáno, že ti, kdo mají čisté srdce, uvidí Boha“. Tak ale zcela změnil gramatické užití „vidění Boha“ a odmítl „Gagarinův argument“. Říci „Gagarin se díval špatným způsobem, kdyby se díval vírou, určitě by ho zahlédl,“ je poměrně nezvyklé. Křesťan, který by toto řekl, by měl asi na mysli, že by věřící člověk mohl ve vesmíru zahlédnout velikost Boží moci v jeho stvoření. Jinými slovy – kdyby byl Gagarin věřící, mluvil by jinak a nepoužíval by slova o vidění Boha takovým primitivním způsobem.

Potřeboval Abram víru k tomu, aby mohl promlouvat s Bohem, nebo k tomu aby mu dokázal důvěřovat?

Známý text z epištoly Židům 11:1 mluví o víře jako o spolehnutí se na to, v co doufáme, a jistotě v tom, co nevidíme. Právě ne-vidění je tu předpokladem, nebo živnou půdou víry. Tam kde je vidění již není třeba víry.

I v příběhu o nevěřícím Tomášovi není vidění a zakoušení analogií víry, ale konceptem, který je s pojmem víry vzájemně vylučný.

9. Když řekne křesťan „Věřím v Boha“, *popisuje* tím svůj vztah k nadpozemské bytosti? Tvrzení „věřím v Boha“ může být také například vysloveno, když se člověk představuje druhým a chce dát najevo, co od něj ostatní mají čekat, nebo se může naopak snažit rozbít očekávaný stereotyp. „Věřící lidé nejsou vždycky staří a smrtelně vážní – já jsem taky věřící.“ Může být také použito jako určitá forma odmítnutí něčeho, co křesťané obvykle považují za špatné.

„To sice ano, ale za těmito všemi vedlejšími funkcemi stojí právě vztah s Bohem.“ Co to znamená, že za nimi stojí? A co stojí za tímto vztahem?

10. Jaký je rozdíl mezi „Věřím, že Honza přijde podruhé – nechal tu peněženku“ a „Věřím že Kristus přijde podruhé, aby soudil živé i mrtvé“? Jedná o stejný druh vztahu k různým budoucím událostem, které jsou pro nás různě závažné? Je „věřím, že Kristus přijde podruhé“ a „očekávám, že Kristus přijde podruhé“ popisem téhož vnitřního stavu? A co „těším se, že Kristus přijde podruhé“, nebo „bojím se, že Kristus přijde podruhé“ – který z těchto stavů je bližší stavu „věřím, že Kristus přijde podruhé“?

11. Tvrzení, že výpovědi víry nepopisují transcendentní skutečnost, ale existenciální zkušenosti a stavy člověka, je jen jinou formou zdůraznění deskriptivní funkce náboženského jazyka. Sem patrně okrajově patří i pojetí víry jako vnitřního stavu. Představme si člověka, který si klade otázku - „věřím doopravdy?“ A poté se začne zkoumat. Co hledá? Na co se zaměřuje? Na své existenciální stavy? Může to být velmi různé. Může si představovat sám sebe v různých situacích a „odhaduje“ svou víru z toho, jakým způsobem by v nich zareagoval (nazvali bychom toto introspekci?). Může zkoumat, jaké pocity v něm vyvolávají určitá tvrzení o Bohu. Může se zaměřit na dojem Boží blízkosti a své reakce na ní. Nebo se může srovnávat s nějakým člověkem, který je pro něj duchovním vzorem.

12. O někom říkáme – „to je hluboce věřící člověk.“ Je to výpověď o nějaké jeho vlastnosti nebo nějakém duševním stavu? Proč jsi nazval zrovna tohoto člověka jako hluboce věřícího? *Má něčeho více, než jiní? Bere duchovní věci vážněji než jiní? Nebo také – neslyšíš, jak se pohnutě modlí?*

13. Někdy slyšíme následující varování: „To, že někdo chodí do kostela, modlí se, čte Písmo, chová se určitým způsobem, nebo zakouší určité pocity, jsou jen vnější projevy víry. Nejsou tak důležité jako to, co má člověk uvnitř. Pokud to člověk všechno dělá, ale 'to vnitřní' mu chybí, pak je pokrytec“ (tato dualita vnitřního a vnějšího může být postavena na podobenství o obilných hrobech-Mt 23:27). Může to vést k tomu, že se člověk snaží vydestilovat tu pravou (vnitřní) povahu víry tak, že si odmyslí vnější projevy. Co po takovém zásahu zůstane? V Písmu nebývá pokrytectví popsáno jako okamžitá neshoda vnitřního a vnějšího, ale většinou jako vzájemný nesoulad jednání v celé šíři života, nebo špatná motivace (Iz 1:10-20, Mt 6:2, 6, 16, Mt 23:14, 23).

14. „Víra je soukromou záležitostí“. Tedy spíše - víra je soukromým názorem na povahu transcendentální skutečnosti. Podobně jako politický názor – nikdo mi do toho nemá co mluvit.

Někteří říkají: „Jsem věřící, ale nechodím do žádného kostela a nenechám se tím nějak svazovat.“ – „Co tedy pro tebe znamená to, že jsi věřící?“ – „Věřím tomu, že nad námi něco je.“ – A co pro tebe toto 'něco nad tebou' znamená? S jakými částmi tvého života se to spojuje? Jak se to projevuje? Že když se v hospodě mluví o náboženství, tak máš co říct?

Jaké musí mít člověk názory (jaké věty musí uznat jako pravdivé), aby se stal věřícím?

„Věřím v Boha.“ – „Já jsem jiného názoru.“ To nám nějak neladí. Proč? „Jsem toho a toho názoru“ má velmi blízko k možnému dodatku: „ale mohu se v tom

mýlit“. „Věřím v Boha, ale mohu se v tom mýlit,“ působí pomateně.

15. „Mluvíš o přehánění důrazu na deskriptivní funkci náboženských tvrzení. Chceš tedy popírat to, že za křesťanstvím je konkrétní historická skutečnost? Křesťanská kréda jsou přece většinou popisem historické události Kristova života, smrti a vzkříšení.“ Je nám tu vnucen výběr z následujících variant – buď je to historie, nebo výmysl. Je Kristovo zmrtvýchvstání stejným typem historického faktu jako to, že se bitva na Bílé hoře udála v roce 1620? K čemu je potřeba takové připodobnění? Co je míněno při zdůrazňování historicity Kristova vzkříšení? Znamená to, že jakýkoliv očitý svědek by to dosvědčil? Evangelista Matouš zmiňuje očitě svědky, kteří o tom pochybovali (Mt 28:17). Spíš to většinou znamená něco jako – je to prostě pravda. Věřím, že se to stalo. „Událost“ Kristova zmrtvýchvstání na nás ale klade zcela jiné nároky, než běžná historická událost. Nejde o popření historicity Biblických příběhů. Historicita je tu v jistém smyslu příliš málo.
16. *Za vírou ale přece stojí nějaká skutečnost. O co se tvoje víra opírá? Takto položená otázka většinou nemíří ‘za slova k faktům’, ale je výzvou k odůvodnění nebo ospravedlnění určitého životního postoje nebo dojmu. Když tvrdím, že něco vím, a jinému člověku se to moc nezdá, zeptá se na to, jaké mám pro to důkazy, co mě přesvědčilo. Někteří by takové přiblížení víry a vědění (v užití důkazu), které se tu naskýtá, odmítli, a s ním by odmítli i tuto otázku. Jiní by odpověděli, že se víra opírá o zjevení, kterého se nám dostalo v Písmu. Je prostřednictvím tohoto zjevení - jakožto umožněného vidění - zakotvená a ospravedlněná samotnou realitou. (Opět se tu vnucuje obraz vidění – tentokrát skrze Písmo, jako skrze nějaký přístroj.) Důkazy v řečové hře, která je seskupená kolem vědění, a důkazy v řečové hře, která se týká víry, hrají ale odlišnou úlohu. Ten, kdo položil otázku, se pak může ohradit :„Ale víra*

v pravdivost Bible je přece součástí tvého přesvědčení. O co se tahle tvá víra v Písmo opírá?”.

17. Věřící člověk v běžné situaci nehledá odůvodnění víry v Boží existenci v Písmu (a když ano, není to většinou chápáno jako blahodárné zkoumání, ale jako zápas s pochybností). Cokoliv, co může podat jako obhajobu nebo odůvodnění tohoto svého postoje, pro něj není samozřejmější než to, co obhajuje. Toto je poznámka ke gramatice pojmu „věřící člověk“.

18. Uvaž rozdíly v odpovědi na otázku: „Proč jsi nechtěl podplácet u přijímacího řízení?“ – „Vím, že by se to Pánu Bohu nelíbilo“, nebo „To prostě věřící lidé nedělají“. První bude většinou věřícími vnímána jako „hlubší“ a „duchovnější“ odpověď, než druhá. Proč tomu tak je? Jeden z udaných důvodů by mohl znít následovně: „Podplácení se může rozšířit i mezi křesťany, ale Bohu se nebude líbit stále.“ Udání *důvodu* bývá většinou chápáno jako něco „hlubšího“, než udání *příčiny*.

19. Přestavme si dva následující popisy určité životní zkušenosti:

a) byl jsem vážně nemocný a modlil jsem se – Hospodine, jestli jsi všemocný a jsi Bohem Lásky, uzdrav mě, prosím. A náhle jsem byl uzdraven. Tak jsem zjistil, že Bůh je skutečně Bohem lásky.

b) byl jsem ve stejné situaci a také jsem se takto modlil, Bůh mě ale neuzdravil. Z toho je zřejmé, že Bůh buď není Bohem lásky, nebo není všemocný.

Proč bude v křesťanském společenství první argumentace brána vážně, zatímco druhá bude zpochybňována, když z hlediska logiky jsou oba postupy stejné?

Je křesťanství nesmyslné, nelogické, nebo iracionální? A není možné stejně dobře říci, že jeho racionalita je hlubší, nebo jemnější, než suchá formální logika?

20. Kdy mluvíme o tom, že si dva křesťanské výroky protirečí? Co například protestantsko-katolická rozepře ohledně role tradice a autority Písma? Obvyklou gramatiku pojmu tradice v rozhovorech týkajících se autority Písma v protestantském prostředí nám mimo jiné odhalují i následující výroky – „Tato nařízení jsou jen *lidskou* tradicí“, nebo „Je nutno oddělit nánosy pozdější tradice a dostat se k původnímu jádru Biblické zvěsti“. Ale také „jejich bohoslužba je na mě příliš tradiční.“ Na rozdíl od katolického „Bible je fixovaná tradice“, nebo „Při výkladu Písma je nutné brát ohled na celou křesťanskou tradici“. Je možné říci, že si tyto výroky protirečí? Je některý z nich bližší skutečnosti, kterou označujeme jako „tradice“, než jiný? Mluví každý o něčem jiném? Na jakém základě bychom tyto otázky odpověděli?
21. Je-li Bůh svrchovaný, potom neexistuje svoboda volby. (Tento problém má své paralely v tvrzení výlučnosti vědeckého determinismu a svobody.) Je to nekoherence, paradox, nebo protimluv dvou náboženských tvrzení ?
22. Kdyby se mě někdo zeptal: „Souhlasíš, že jestli platí tvrzení Bůh je svrchovaný, platí i všechny jeho logické důsledky?“, měl bych dojem, že se mě snaží nalákat do nějaké pasti. Co je nebo není vhodným důsledkem náboženského tvrzení přece není určeno pouze mechanismem formální logiky, ale něčím, co by se dalo nazvat „vnitřní logikou životní formy“. O Boží svrchovanosti není možno pojednávat odděleně od ostatních Božích vlastností a křesťanské praxe.
23. V jakých situacích se užívá pojmu „Boží svrchovanost“? Například jako ujištění: „Bůh je svrchovaný, není nic, co by se mohlo vymykát jeho kontrole, proto se nemusíš ničeho obávat. Všechny věci napomáhají k dobrému těm, kdo milují Boha.“, nebo „Bůh je svrchovaný a má větší moc než váš utiskovatel –

Bůh je skutečným Pánem světa“. Můžeme si ale představit i situaci, ve které někdo řekne člověku, jehož modlitby nebyly vyslyšeny: „Bůh je svrchovaný, modlitbou ho nemůžeš donutit, aby jednal podle tebe“.

24. „Bůh je svrchovaný – je jedno, co dělám, on si vše stejně dovede ke svému cíli. Může mě změnit, i když budu největší hříšník, a může mě odmítnout, i kdybych dělal to nejlepší, co umím. Vůbec na mně nezáleží.“ V situaci, kdy je kladen přehnaný důraz na zásluhy, je takováto formulace přijatelná. Co kdyby ji ale někdo užíval jako ospravedlnění své lenosti? Bude mu řečeno že v této oblasti Boží svrchovanost neplatí, nebo že to co řekl není tak úplně pravda? Nebo prostě – takhle nemluv, to je nesmysl. Existuje něco jako „zneužívání Boží svrchovanosti“? To zní velmi nepatřičně. Ale „zneužívání tvrzení o Boží svrchovanosti“ už si představit dokážeme.

25. Jak by jsi vysvětloval čerstvému křesťanovi, co to je Boží Svrchovanost? Možná bys mu převyprávěl příběh o vyjití z Egypta, nebo nějakou svou zkušenost, která tě vedla k větší důvěře a poslušnosti Bohu. Nebo bys mu řekl – neboj se, Bůh to má pod kontrolou. Co když se žák začne vyptávat – „Stejně nevím, jak si mám tu Boží svrchovanost představit. Jakým způsobem Bůh věci řídí? Je to něco jako mechanismus? A co v případě lidí – to jim něco podprahově našeptává? Nebo ovládá přímo jejich motivaci?“ Vyučující většinou takové otázky odmítne – „To ví jen on sám, pro lidi to není pochopitelné“, nebo „O to, aby sis to nějak představoval, tu přece vůbec nejde“.

26. Smilovává se tedy, nad kým chce, a koho chce, činí zatvrzelým. Snad mi řekneš:“ Proč nás tedy Bůh ještě kárá? Může se vůbec někdo vzepřít jeho vůli?“ Člověče, co vlastně jsi, že odmlouváš Bohu? Řekne snad výtvor svému

tvůrci: „Proč jsi mě udělal takto?“ (Řím 9:18-20). – To má být nějaký argument? Ne. To je odmítnutí špatné otázky. Je tím řečeno „takhle *nemůžeš* uvažovat“. Ne že by to nebylo intelektuálně proveditelné, věřící člověk ale takové věci prostě neříká. „Církev ale takovýmto způsobem zabraňuje racionální kritice. Copak může jen z pozice autority zakázat myslet?“ Znovu – nejde tu o to zakázat myslet. Možná by se dalo říci - ten kdo myslí *takto*, již myslí mimo rámec křesťanské jazykové hry. Boží spravedlnost je pro křesťanskou tradici referenčním bodem lidského pojmu spravedlnosti. Křesťan může říci – pokud pochybuješ o Boží spravedlnosti, pak nemluvíš o stejném Bohu, jako já.

27. Pojem „svoboda“ se na rozdíl od „svrchovanosti“ používá častěji i mimo křesťanské společenství a topologie jeho rodových podobností je poměrně složitější. Vezměme například tvrzení „Bůh ti dal rozum a svobodnou vůli - nejsi robot, který jen plní příkazy. Můžeš se rozhodnout.“ oproti Augustinovu „člověk po pádu nemá svobodu nehřešit“. Všimněme si zvláštní gramatiky tohoto druhého tvrzení, která je podobná Pavlově „Protož ti, kteříž jsou v těle, Bohu se líbit nemohou“ (Řím 8:8, kral.). Je pozoruhodné, že toto tvrzení nebývá použito jako popis něčí situace. Jaké by byly důsledky tvrzení „Ty jsi nevěřící, proto nic, co děláš, se nemůže Bohu líbit“, nebo „Tvoje svoboda je jen zdánlivá – ve skutečnosti nemůžeš jednat správně“? Většinou se týká výslovně minulosti a je postaveno do kontrastu s jiným (současným) stavem (Pavlovo: „Vy pak nejste v těle, ale v Duchu, poněvadž Duch Boží v vás přebývá“ Řím 8:9, nebo dvě další varianty – možnost hřešit a nemožnost hřešit u Augustina).

28. „Tvoje svoboda je jen zdánlivá – ve skutečnosti jsou tvoje kroky předurčeny Bohem.“ Je taková věta použitelná v rámci křesťanské řečové hry? Může na mě působit tak, že se náhle – ve zvláštním rozpoložení – podívám na svůj život z jiné perspektivy. Nahlížím ho jakoby seshora a probouzí se ve mně pocit

pokoje a bezpečí. Kdyby mi ale tuto větu řekl někdo tehdy, když nebudu vědět, co si dnes udělat k obědu, považoval bych to za vtip.

29. Někdo by mohl říci: „Boží svrchovanost a lidská svoboda jsou skutečnosti, které se týkají dvou zcela odlišných oblastí života. Jedna brání člověku přeceňovat svoje zásluhy a vybízí k důvěře v Boha, zatímco druhá varuje proti nezodpovědnosti.“ Pak by někdo patrně namítl: „Ano, jejich „funkční oblast“ se vzájemně doplňuje. Jako fakta ale nemohou být platná současně. Bůh je svrchovaný. To je určité tvrzení o skutečnosti. Člověku je dána svoboda. To je také popis skutečnosti. Tyto skutečnosti jsou vzájemně logicky vylučné. Proto nemohou být pravdivé zároveň.“ V jakém smyslu jsou tato fakta vzájemně logicky vylučná? Představujeme si, jakoby se tlačila do stejného prostoru, který může být zaplněn jen jedním z nich. Když si například představujeme Boží svrchovanost jako absolutistickou monarchii, řídící každou myslitelnou oblast lidského života, a lidskou svobodu jako demokracii, nebo vůli a rozhodnutí jako něco zcela vyhraněného v tom smyslu, že je to buď plně mé osobní svobodné rozhodnutí, nebo je mi vnucené nějakou mocí. Brání nám tedy fakta, nebo naše představy ?

30. Pokud je na náboženském tvrzení nejpodstatnější jeho *funkce*, nelze dospět ke stejnému výsledku i nenáboženskou cestou (nějakou formou demytologizace, psychologizace, nebo třeba podáním nějaké drogy, která působí pocity lásky ke všemu a všem). Tady hraje roli představa nějakého vnitřního stavu, který je oddělitelný od původní řečové hry, nebo způsobu, jak se k němu dospívá. Co by tu ale bylo kritériem toho, že se jedná o *tentýž* stav?

31. „Je mi jasné to, co vy jako křesťané někdy nazýváte jistotou spasení – já zažívám *totéž*, jen to tak nepojmenovávám.“ – „Co tím chceš říct ? Že máš jistotu v tom, že ti Bůh, v jehož existenci nevěříš, udělí milost ?“ – „Ne. Myslím tím, že pro vás jistota spasení znamená, že se nemusíte obávat o svou budoucnost, je totiž v dobrých Božích rukou. Já sice v Boha nevěřím, ale o svou budoucnost se také neobávám – jsme na tom tedy stejně“. – „Ale ty se o svou budoucnost neobáváš zcela *jinak* než věřící člověk. Máš jiné důvody.“

Je rozdíl mezi křesťanovou vírou v Boží dobrotu a milosrdenství a bezstarostností nevěřícího rozdílem psychických stavů ? Je pozorovatelný v jejich chování ?

32. Vyslechněme následující námitku: „Chceš tím vším říci, že Bůh jedná jenom skrze „jazykové hry“ ? Že nezasahuje přímo, ale užívá k tom „konceptů“ a „systémů“. Není to příliš imanentní a omezující ?“ – Zabývali jsme se tím, co lidé označují jako Boží jednání, o tom, co a jak jsem se naučil vnímat jako Boží jednání a to je spjato s naší řečí. Co tě nutí vyvozovat z toho, že se domnívám, že Bůh nemůže působit „mimo řeč“ ?

33. „A nemělo by nás tedy spíše zajímat Boží jednání samo o sobě a ne to, co lidé za Boží jednání považují ?“ – Podobně jako – žíznícího člověka v poušti zajímá oáza, ne to, co za oázu považuje (a přitom je to fata-morgana) – tady lze říci: „považoval to omylem za oázu“. Je ale možné říci „Stihl poslední autobus a považoval to omylem za Boží jednání – ve skutečnosti to byla šťastná náhoda“? Patrně by někdo namítl: „To není omyl, vidí to prostě jinak.“ Představme si člověka, který se považuje za nástroj Božího soudu a přísně trestá hříchy lidí ve svém okolí. Řekli bychom o něm, že své činy považuje za Boží jednání omylem? Spíše bychom ho považovali za oběť nějaké sekty, nebo za šílence a pokusili bychom se ho přesvědčit, že Bůh je jiný, než jak si ho

představuje. A to by se nedělo tak, že bychom mu ukázali Boží jednání samo o sobě, na rozdíl od toho, co lidé za Boží jednání považují. Řekli bychom mu, že je Bůh *ve skutečnosti* (tj. ve svědectví Písma a v očích většiny Církve) jiný, než za jakého ho buď on, nebo *někteří* lidé považují.

34. Vzpomeň si na to, jaké mají nevěřící lidé většinou představy o Bohu. A teď je srovnej s tím, jaký je Bůh ve skutečnosti. X Vzpomeň si na to, jaké mají hluboce věřící lidé představy o Bohu. A teď je srovnej s tím, jaký je Bůh ve skutečnosti.
35. Můžu říci – „ano, Bůh působí i mimo řeč a mimo to, co může člověk rozpoznat.“ (Mé úmysly nejsou úmysly vaše a vaše cesty nejsou cesty moje, je výrok Hospodinův. Jako jsou nebesa vyšší než země, tak převyšují cesty mé, cesty vaše a úmysly mé, úmysly vaše. Iz 55:8-9). Takové vyznání může povzbudit posluchače, či čtenáře k důvěře, nebo odmítnout nepatřičnou otázku po tom jak, nebo kdy Bůh zasahuje.

Příloha - Wittgenstein a náboženství

Ludwig Wittgenstein se nepovažoval za náboženského člověka (podobně jako se nepovažoval za filosofa), ale sám o sobě řekl, že si nemůže pomoci, ale musí na problémy nahlížet z náboženské perspektivy. V následující kapitole bych rád shrnul Wittgensteinovy postoje a poznámky, které se více, či méně týkají náboženství. Nemám za to, že jsou všechny nutným následkem užití jeho pozdější filosofické metody na teologické problémy, ale některé z nich pro nás mohou být velmi dobrým vodítkem. Následující výčet si také nečiní nároky na úplnost – je spíše pokusem o výběr reprezentativních případů.

2.3.1 Wittgensteinovo mládí, denníky, Traktát, Přednášky o etice

Norman Malcolm začíná jednu svou knihu jakýmsi shrnutím Wittgensteinova vztahu ke křesťanství a náboženství.⁶¹ Použiji tedy tuto kapitolu jako východisko vlastního shrnutí s tím, že ji rozšířím o další zajímavá témata a poznámky – například z Wittgensteinova životopisu Raye Monka.

Wittgenstein byl v dětství vzdělán jako římský katolík, ale rozpravy se sestrou Grétl vedly k tomu, že svou dětskou víru opustil a stal se k ní téměř podezřívavý. Když mu bylo 21 let, viděl ve Vídni divadelní hru, ve které byla scéna, v níž člověk, kterému se dařilo velmi špatně a měl zemřít, náhle uslyšel slova „nic se ti nemůže stát“. Wittgenstein byl touto myšlenkou zasažen a poprvé uznal možnost náboženské víry.

Později ve svých přednáškách o Etice v Cambridge v roce 1929, mluvil o zkušenosti, kterou popsal jako *pocit absolutního bezpečí* a o *podivu nad tím, že existuje*

61 MALCOLM, Norman. *Wittgenstein, A religious Point of View?*. Cornell University Press, 1994. ISBN 0-8014-8266-6. s.7-23

svět. Měl za to, že tato zkušenost „vidění svět jako zázraku“ leží za myšlenkou, že svět stvořil Bůh.

V roce 1914 četl na frontě Tolstojovo „Stručné evangelium“. A před koncem války se se svým spoluvězněm v Monte Cassinu věnoval četbě Dostojevského. Jeho přítel Parak zmiňuje, že právě Wittgensteinova náboženská konverze ve válce vedla k tomu, že rozdal své zděděné jmění. Podle svých deníků z fronty se často modlil. Ne však o to, aby byl ušetřen smrti, ale aby se jí postavil bez zbabělosti a ztráty sebekontroly. Přemýšlel také, co bude dělat po návratu z války. Měl za to, že ve filosofii už nemá co říci a rozhodoval se mezi tím stát se učitelem, nebo knězem. Vzhledem k tomu, že by kvůli nastoupení do kněžského úřadu musel studovat čtyři roky, rozhodl se být učitelem. Parakovi řekl: „Ze všeho nejraději bych se stal knězem, ale jako učitel mohu číst dětem evangelium.“

Zmiňme i některé zajímavé poznámky z Denníků a Traktátu, týkající se tématiky náboženství.

11.6.1916

Co vím o Bohu a smyslu života?

Vím, že tento svět je.

Že v něm stojím, jako mé oko ve svém zorném poli.

Že je na něm něco problematické a to nazývám jeho smyslem.

Že se tento smysl nenachází v něm, ale mimo něj.

Že život je svět.

Že má vůle proniká světem.

Že moje vůle je dobrá, nebo zlá.

Že dobro a zlo tedy nějak souvisí se smyslem světa.

Smysl života, tj. smysl světa můžeme nazývat Bohem.

A na to navázat podobenství o Bohu jako otci.

Modlitba je myšlenka na smysl života.

Události světa nemůžu řídit podle své vůle, ale jsem úplně bezmocný.

Učinit se nezávislým na světě – a tedy ho přece v jistém smyslu ovládnout – můžu jen tak, že

se zřeknu vlivu na události.⁶²

6.7.1916

A v tom má pravdu jistě i Dostojevskij, když říká, že ten, kdo je šťastný, naplňuje účel existence. A nebo bychom to mohli říci i tak, že účel existence naplňuje ten, kdo mimo života nepotřebuje žádný další účel. To znamená ten, kdo je spokojený.

Řešení problému života vidím v tom, že tento problém zmizí. Může však člověk žít tak, že život přestane být problematický? Že žije ve věčnosti a ne v čase?⁶³

6.432 *Jak svět je, je pro to, co je vyšší, úplně nepodstatné. Bůh se nezjevuje ve světě.*

6.44 *Ne to, jak svět je, je mystično, ale to že je.*⁶⁴

Když se Paul Engelmann Wittgensteina zeptal, jaký má vztah k náboženství, řekl, že ho moc nezajímá koncepce Stvořitele, ale že je velmi zaujat myšlenkou posledního soudu. Podle Malcolma mu byla srozumitelná vzhledem k jeho znechucení nad sebou samým, intenzivní touhou po čistotě a pocitu bezmocnosti ve snaze se učinit lepším. Vliv myšlenky posledního soudu se odráží i v některých jeho pozdějších poznámkách. Jedna z nich se objevuje v dopisu Malcolmovi v roce 1940: „Kéž se neprokážu jako mizera, až budu zkoumán.“, další v rozhovoru s Druryem, který zmínil Origenovu doktrínu o tom, podle které na konci věků nastane konečné obnovení všech věcí, a to takové, že i Satan a padlí andělé budou obnoveni ve své původní slávě. Drury poznamenal, že toto učení bylo odmítnuto jako heretické a Wittgenstein odpověděl: Samozřejmě, že byla odmítnuta. Udělalo by ze všeho ostatního nesmysl. Jestli to, co tu děláme, nehraje na závěr žádnou roli, pak mizí veškerá závažnost života.⁶⁵

Wittgenstein se poprvé setkal se svým celoživotním přítelem Druryem v roce

62 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Denníky 1914-1916*. Kaligram 2005. ISBN 80-7149-713-4693. s. 107

63 tamtéž s. 108

64 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Kaligram 2003. ISBN 80-7149-600-6. s. 171

65 RHEES, Rush. *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*. Oxford University Press, 1984. ISBN 0-631-19600-5. s. 174-5

1929. Když mu Drury oznámil svůj záměr být ordinován na kněze, řekl mu Wittgenstein: „ Jen pomysli na to, co by to znamenalo, kázat každou neděli. To bys nedokázal. Mám obavy, že by jsi se snažil podávat něco jako filosofické ospravedlnění křesťanské víry, jako by nějakého bylo třeba. Katolické symboly jsou nepopsatelně úžasné. Ale jakákoli snaha vytvořit z nich filosofický systém je urážející. Všechna náboženství jsou úžasná. Včetně náboženství těch nejprimitivnějších kmenů. Způsoby, jakými lidé vyjadřují své náboženské pocity se velmi liší.“⁶⁶ Drury se později začal s Wittgensteinovým povzbuzením a finanční pomocí věnovat studiu medicíny. V jiné rozpravě s Drurym Wittgenstein poznamenal: „Pamatuj ale na to, že křesťanství není o tom, že se člověk hodně modlí. Ve skutečnosti je nám řečeno, že to nemáme dělat. Jestli ty a já máme žít náboženským životem, nemáme o náboženství hodně mluvit, ale ukáže se to v jiném způsobu našeho života. Věřím, že jen když se snažíš být nápomocen ostatním, najdeš na konci svou cestu k Bohu... V určitém smyslu jsme oba křesťané.“⁶⁷ Malcolm poznamenává, že neví, co měl Wittgenstein na mysli, když říkal, že je nám řečeno, že se nemáme hodně modlit, ale v Bibli je několikrát zmíněno, že jsou mnozí, kteří se nahlas modlí a uctívají Boha, aniž by změnili svůj způsob života. (Jer 7:3-7, Mt 7:21-23, Lk 6:46) Nejde tedy o to, že by chvála, prosby a uctívání neměly v životě křesťana místo, ale že jsou bez změny života bezcenné. Wittgenstein sám poznamenal, že doufá, že se za něj jeho katoličtí přátelé modlí.⁶⁸

V roce 1931 žil Wittgenstein nějakou dobu ve svém srubu v Norsku. Když se vrátil do Cambridge, řekl Drurymu, že se nevěnoval filosofii, ale trávil svůj čas na modlitbách. Napsal vyznání, ve kterém zmínil všechny věci ve své minulosti, za které se styděl. A chtěl, aby si toto vyznání přečetli Drury a Moore. Wittgenstein psal často ve svých osobních poznámkách a v dopisech o tom, že se chce změnit, že chce být k sobě naprosto upřímný a nepodvádět sám sebe. Věřil tomu, že taková změna

66 RHEES, Rush. *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*. Oxford University Press, 1984. ISBN 0-631-19600-5. s. 123

67 tamtéž s. 129, 130

68 tamtéž s. 163

nemůže být způsobena pouhým intelektuálním zkoumáním sebe sama, ale určitým odvážným skutkem. Proto v první světové válce dobrovolně přijímal nebezpečné úkoly a doufal, že z něj blízkost smrti udělá lepšího člověka. I jeho vyznání bylo motivováno podobnou snahou zbavit se falešnosti. Později ho přednesl Fanii Pascalové. Ta v jednu chvíli nevydržela a vykřikla: „Co to má znamenat? To chcete být dokonalý?“ Wittgenstein odpověděl: „*Samozřejmě, že chci být dokonalý.*“ Zbytek vyznání byl ale obtížný. Slovy slečny Pascalové: „Nejbolestivější část vyznání přišla na konci, kdy došlo k vyrovnávání se s traumatickou zkušeností. Pamatuji si, že v tom okamžiku se musel velmi silně kontrolovat a přerývaně mluvil o svém zbabělém a ostudném chování. Během krátké doby, kdy byl v Rakousku učitelem, uhodil jednu žákyni a tím ji zranil... Když si šla stěžovat k řediteli, Wittgenstein celou věc popřel. Tato událost pro něj byla krizí jeho mladí. Možná právě kvůli tomu přestal učit a možná právě kvůli ní se rozhodl, že bude žít o samotě.“⁶⁹

3.2.2 Rozličné poznámky, Přednášky, Zettel

Zatím jsme podali shrnutí událostí a myšlenek, které Wittgenstein zaznamenal v rozhovorech, osobních dennících psaných během války, Traktátu a v Přednáškách o etice. Obráťme se teď k dalším zdrojům. V dennících a rukopisech po Wittgensteinově návratu k filosofii v roce 1929 nalezneme množství poznámek, které se netýkají přímo filosofie, ale také hudby, architektury, poesie, tragedie, problematiky rasy, kultury a podobně. Některé z nich se týkají náboženství a některé úvahy jsou zcela náboženského charakteru. G.H. von Wright vybral z velkého množství materiálu určitý typ poznámek, které v roce 1977 vydal pod názvem *Vermischte Bemerkungen* (Rozličné poznámky). Tyto úvahy o náboženské tematice jsou psány mimo jiné v období, kdy Wittgenstein pracoval na svém novém přístupu

69 RHEES, Rush. *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*. Oxford University Press, 1984. ISBN 0-631-19600-5. s. 50-51

k filosofii. Připojíme také několik tematicky podobných poznámek z *Lectures and Conversations*, které upravili Cyril Barrett a Alice Ambros a z výboru G.E.M. Anscombové a G.H. Von Wrighta *Zettel* (zkratka Z). Nebudeme poznámky citovat v chronologickém pořadí, ale pokusíme se je shrnout do určitých okruhů podle témat, jimiž se zabývají.

Poznámky gramatického rázu

1946: Podle toho, jak užíváš slova „Bůh“ se nepozná, *koho* myslíš, - nýbrž *co* myslíš.⁷⁰

1949: Podstata Boží ručí za jeho existenci – to vlastně znamená, že tu o nějakou existenci jde. A nedalo by se též říci, že podstata barvy ručí za její existenci? Na rozdíl třeba od bílého slona. Neboť to přece znamená pouze toto: Vysvětlit, co je ‘barva’, co slovo ‘barva’ znamená, mohu jedině s pomocí barevného vzorníku. Nejde tu tedy o vysvětlení: ‘jaké *by* to *bylo*, kdyby *existovaly* barvy.’ A teď by se dalo říci: Lze popsat, jaké by to bylo, kdyby existovali bohové na Olympu – nikoli však: „Jaké by to bylo, kdyby existoval Bůh.“ A tím už se pojem Boha blíže určuje. Jak jsme se slovu „Bůh“ (tzn. jeho použití) naučili? Nedovedu to zevrubně gramaticky popsat. Ale mohu takříkajíc přispět k popisu, mohu o tom říci mnohé a časem snad založit jakousi sbírku příkladů.⁷¹

1950: Když se ten, kdo věří v Boha, podívá kolem sebe a když se zeptá: „Odkud je všechno to, co kolem sebe vidím?“, „Odkud je to všechno?“, *nežádá* (kauzální) vysvětlení, vtipem jeho otázky je, že je výrazem jeho žádosti. A vyjadřuje to jeden postoj k libovolnému výkladu. – Ale jak se to projeví v životě? Je to postoj, který bere vážně nějakou konkrétní věc, pak ji však od jistého okamžiku vážně nebere a vysvětluje, že je ještě něco vážnějšího. Někdo tak může říci, že je velmi vážné, že ten a ten umřel, dříve než mohl dokončit nějaké dílo, ale v jistém smyslu že

70 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 80

71 tamtéž s. 124

na tom vůbec nesejde. Užívá tu slova „v hlubším smyslu“. Vlastně jsem chtěl říci, že ani zde nejde o slova, která se vyslovují, nebo o to, co si přitom člověk myslí, ale o rozdíl, jaký je nich v různých životních situacích. 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*.⁷²

1950: Je smyslem víry v ďábla to, že ne všechno, co k nám přichází vnuknutím, je dobré?⁷³

To, jak máme slovům rozumět, není řečeno pouze slovy. (Teologie) (Z §144)
„Nemůžeš slyšet Boha, když mluví k někomu jinému. Můžeš ho slyšet, jen když mluví k tobě.“ - To je Gramatická poznámka. (Z § 717)

Luther řekl, že teologie je gramatikou slova 'Bůh'. Rozumím tomu tak, že zkoumání tohoto slova má být zkoumání gramatické. Lidé se mohou například dohadovat o tom, kolik rukou má Bůh a někdo může diskusi ukončit tím, že je možné takto o Božích rukou hovořit. To na použití slova vrhne určité světlo. I to, že jsou určité věci směšné nebo rouhačské, ukazuje gramatiku slova.⁷⁴

Pokud jde o podstatu dobra a otázku, jestli Bůh něco chce, protože je to dobré, nebo je něco dobré, protože to Bůh chce, stavěl se Wittgenstein za druhé z těchto tvrzení. Tak je totiž zcela znemožněno vysvětlovat „proč“ je to dobré. Zatímco první z nich je mělce racionalistické tvrzení, které se tváří, jako by to bylo možné vysvětlit.⁷⁵

72 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 128

73 tamtéž s. 130

74 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein's Lectures Cambridge 1930-1932*. ed. Alice Ambrose, Blackwell, 1979. str.32

75 MONK, Ray. *Wittgenstein – The duty of genius*. Vintage 1991. ISBN 0-09-988370-8. s. 305

Problematika užívání podobenství a dogmat

1937: O náboženských podobenstvích se dá říci, že se pohybují na okraji propasti. Např. o Bunyanově alegorii. A co pak, když dodáme: „a všechny tyto léčky, močály, scestí jsou nastraženy Pánem cest a taktéž nestvůry, zloději a lupiči jsou jím stvořeni?“ Jistěže to není smysl podobenství! Ale takové pokračování se prostě nabízí! Ale to právě podobenství – pro mnohé lidi, jakož i pro mě – bere jeho sílu. A zvláště, když se to takřikajíc zamlčuje. Něco jiného by bylo, kdyby se při každém kroku otevřeně řeklo: „Potřebuji to jako podobenství, avšak pohleď, tady to nesouhlasí“. Potom by člověk neměl pocit, že je klamán, že se ho někdo snaží přelstít. Lze např. někomu říci: „Děkuj Bohu za to, co dostáváš, ale nenaříkej si na zlo: jak bys to samozřejmě udělal, kdyby tě střídavě zlem a dobrem obdarovával člověk.“ Životní pravidla se odívají do obrazů. A tyto obrazy mohou pak sloužit *popisu* toho, co chceme dělat, nikoli však jeho *zdůvodnění*. Neboť aby mohly něco zdůvodňovat, musely by souhlasit i v tom ostatním. Mohu říci: „Poděkuj včelám za med, jako by to byli dobří lidé, kteří ho pro tebe připravili.“ Je to *srozumitelné* a popisuje to moje přání, jak chci, aby ses choval. Nikoli však: „Poděkuj jim, neboť pohleď, jak jsou dobré!“ – vždyť v nejbližším okamžiku tě mohou štípnout. Náboženství říká: *Udělej tohle! – Mysli takto!* – ale nemůže to zdůvodnit, a když se o to pak pokusí, odpuzuje, neboť na každý argument, který dává, existuje pádný protiargument. Přesvědčivější je říci: „Mysli takto, jakkoliv se to zdá nezvyklé.“ Nebo: „Nechtěl bys to udělat takto? – Jakkoliv je to odpudivé.“⁷⁶

1937: Stanoví-li se např. lidem jisté obrazné věty jako dogmata myšlení, a sice tak, že se tím neurčují názory, ale tak, že se tím plně ovládá *výraz* všech názorů, bude to mít velmi zvláštní důsledky. Lidé budou žít v bezpodmínečné, citelné tyranii, aniž budou moci říci, že jsou nesvobodní. Myslím si, že tak nějak to dělá katolická církev. Neboť dogma má vyjadřovací formu tvrzení a nedá se jím otrást, a při tom se s ním

76 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 49

může uvést v soulad každý názor z praxe: některý ovšem snadno, jiný obtížněji.⁷⁷

Vezměme si Michelangelovo stvoření člověka. Když ho vidíme, nemyslíme si, že takto vypadá Bůh. Jestli máme toho muže v prostěradle nazývat Bohem, musí být obraz užít zcela jiným způsobem. „Samozřejmě se můžeme vyjadřovat pouze v obrazech“. To je dost podivné. Mohu Moorovi ukázat obrázek tropické rostliny. Existuje technika srovnání mezi obrázkem a rostlinou. Kdybych mu ukázal Michelangelův obraz a řekl: „samozřejmě ti nemohu ukázat tu věc samu, ale jen obraz“ - pak to bude absurdní, protože jsem ho nenaučil tomu, jak s takovým obrazem zacházet.⁷⁸

Problematika historicity jako podkladu víry

1937: Křesťanství se nezakládá na nějaké historické pravdě, nýbrž jsme o něm nějak (historicky) zpravováni, a při tom se praví: Teď věř! Ale nevěř té zprávě vírou, jaká přísluší historické zprávě, - nýbrž: Věř jí, ať se děje cokoliv, a to budeš moci jedině díky životu. *Zde máš jistotu zprávy, - nechovej se k ní však jako k jiným historickým zprávám!* Učiň, ať v tvém životě zaujme zcela jiné místo. – Na tom není nic *paradoxního!*⁷⁹

1937: Jak zvláště to zní: Historické zprávy evangelií lze, v historickém smyslu, těžko prokázat, víra se tím nicméně neztrácí: avšak *nikoli* proto, že se odvolává na 'všeobecné pravdy rozumu', ale proto, že historický důkaz (hra historického zdůvodňování) se víry vůbec nedotýká. Tato zvěst (evangelium) je lidmi uchopena s vírou (tj. s láskou). V *tom* je jistota tohoto mít-za-pravdivé, v ničem *jiném*. Pro věřícího nejsou tyto zvěsti *ani* historickou pravdou (pravděpodobností), *ani* učením o 'rozumové pravdě'. Prostě to tak je. – (Dokonce k různým druhům toho, co se zve básní, má člověk různé postoje!)

⁷⁷ tamtéž s. 47, 48

⁷⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press, 1967. ISBN0-520-01354-9. s. 63

⁷⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 52,53

Bylo řečeno, že křesťanství stojí na historickém podkladě. Bylo také tisíckrát řečeno inteligentními lidmi, že nezpochybnitelnost není v tomto případě dostačující. I kdyby zde bylo stejně důkazů jako pro existenci Napoleona. Protože nezpochybnitelnost není dostatečným důvodem k tomu, abych změnil svůj celý život. Nestojí tedy na historickém základě v tom smyslu, v jakém může být jako základ brána běžná víra v historická fakta. ... Lidé, kteří věří, nepochybují tam, kde by obvykle pochybovali v případě *jakýchkoli* historických tvrzení. Zvláště těch, co se týkají velmi vzdálené minulosti.⁸⁰

Poznámky o důkazech Boží existence

1950: Důkazem Božím by vlastně mělo být něco, čím bychom se o Boží existenci mohli přesvědčit. Myslím si však, že *věřící*, kteří nám tyto důkazy poskytl, chtěli analyzovat a rozumem zdůvodnit svou víru, ačkoliv oni sami by takovými důkazy k víře nedospěli. 'Přesvědčit někoho o existenci Boží' by se snad dalo výchovou, tím, že by se určitým způsobem formoval jeho život. Život může vychovávat k víře v Boha. A jsou to právě *zkušenosti*, které se na tom podílejí, nikoliv však vize či jiné smyslové zkušenosti, ukazující nám 'existenci tohoto jsoucná', nýbrž např. nejrůznější trápení. Ta nám Boha jako předmět smyslového vjemu nezjevují, ani ho nedávají *tušit*. Tento pojem nám mohu vnutit zkušenosti, myšlenky – život. Pak se ale asi podobá pojmu 'předmětu'.

Když vyvstane otázka po existenci boha, nebo Boha, pak hraje zcela jinou roli, než otázka po existenci jakékoliv osoby, nebo věci... Když se v Boží existenci nevěřilo, bývalo to považováno za něco špatného. Kdybych v běžné situaci nevěřil existenci někoho nebo něčeho, nikdo by to nepovažoval za něco špatného.⁸¹

80 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press, 1967. ISBN0-520-01354-9. s. 57

81 tamtéž s. 59

Náboženství, křesťanství, víra

1931: Náboženství jako šílenství je šílenství z bezbožnosti.⁸²

1937: Křesťanství není, myslím, učení či teorií o tom, co se stalo a co se stane s lidskou duší, nýbrž popisem skutečné události v životě člověka. Neboť 'poznání hříchu' je skutečná událost, a zrovna tak zoufalství a vykoupení vírou. Ti, kdo o tom mluví (jako Bunyan), jednoduše popisují, co se jim přihodilo, a co k tomu každý z nich chce říci.⁸³

1944: Lide jsou do té míry nábožní, nakolik věří, že nejsou ani tak *nedokonalí* jako *nemocní*. Každý alespoň trochu slušný člověk věří, že je nanejvýš nedokonalý, ale náboženský člověk věří, že je *bídny*.⁸⁴

1944: Výkřik v nouzi nemůže být větší, než když vykřikne *jeden* člověk. Nebo také: *Žádná* nouze nemůže být větší než ta, ve které může být jednotlivý člověk. Člověk tudíž může být v nekonečné nouzi, a tedy potřebovat nekonečnou pomoc. Křesťanství je jen pro toho, kdo potřebuje nekonečnou pomoc, tedy jen pro toho, kdo cítí nekonečnou nouzi. Celá zeměkoule nemůže být ve větší nouzi než *jedna* duše. Křesťanská víra – jak se mi jeví – je útočištěm v této *nejvyšší* nouzi. Komu je v této nouzi dáno, aby své srdce otevřel, místo aby je zavřel, přijímá do něj lék. Kdo v kajícím vyznání otevře srdce Bohu, otevře ho i druhým. Ztrácí tím důstojenství vynikajícího muže a stává se dítětem. Je totiž bez úřadu, důstojenství a odstupu od druhých. Odhalit se před druhými lze jen ze zvláštního druhu lásky, která jaksi uznává, že jsme všichni zlé děti. Dalo by se též říci: Zášť mezi lidmi propuká proto, že se od sebe snažíme odlišit. Protože nechceme, aby do nás druhý nahlédl, nevypadá to tam pěkně. Člověk by se sice neměl přestat stydět za své nitro, neměl by se však za ně stydět před druhými. Nelze pocítit větší nouzi, než jakou cítí jednotlivý

82 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 27

83 tamtéž s. 46,47

84 tamtéž s. 72

člověk. Neboť největší nouze je, když se člověk cítí ztracen.⁸⁵

1946: Křesťanství podle mě mimo jiné říká, že všechna dobrá učení jsou k ničemu. Je třeba změnit *život*. (Nebo *směr* života.) A také že všechna moudrost je studená, že život s dá skrze ni uvést do pořádku zrovna tak málo, jako se dá *za studena* kout železo. Dobré učení se totiž člověka nemusí *zmocnit*, lze se podle něj řídit jako podle lékařského předpisu,- Ale člověka se tu právě musí něco *zmocnit*, něco ho musí obrátit. – (Totiž tak tomu rozumím já.) Je-li člověk obrácen, pak musí *zůstat* obrácen. Moudrost je bez vášně. Naproti tomu Kierkegaard nazývá víru *vášní*.⁸⁶

1947: Připadá mi, že by náboženská víra mohla být jen jakýmsi vášnivým 'rozhodnutím se' pro nějaký vztažný systém. Ačkoliv je to tedy *víra*, přece je to i způsob života, nebo způsob jak život posuzovat. Vášnivé uchopení *tohoto* pojetí. A instrukce by pak v náboženské víře musela být vylíčením, popisem tohoto vztažného systému a zároveň promluvením-do-svědění. A obojí by pak nakonec muselo způsobit, že instruovaný by se sám od sebe vášnivě chopil onoho vztažného systému. Jako by mi někdo na jedné straně nechal nahlédnout moji beznadějnou situaci a na druhé straně mi vylíčil prostředek záchrany tak, že bych po něm sám, nebo alespoň bez *instruktorovy* pomocné ruky, vrhl a pevně se jej chopil.⁸⁷

1948: Pověra a náboženská víra jsou zcela odlišné. První vzniká z *bázně* a je svého druhu falešnou vědou. To druhé je důvěra.⁸⁸

1948: Poctivý náboženský myslitel je jako provazochodec. Jako by šel vzduchem. To, po čem kráčí, je užší, než si lze představit. A přesto je to schůdné.

1948: Pevná víra. (Např. v zaslíbení). Je méně jistá, než přesvědčení o matematické pravdě? – Ale budou si tím jazykové hry podobnější?⁸⁹

Jak můžeme srovnávat různé víry? Co by to znamenalo je srovnávat? Můžeš

⁸⁵ tamtéž s. 73

⁸⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 84

⁸⁷ tamtéž s. 99

⁸⁸ tamtéž s. 110

⁸⁹ tamtéž s. 112

říci: „Srovnávali bychom různé stavy mysli“. Jak se srovnávají stavy mysli? To patrně neodpovídá všem případům... Ale co například – Co jsi ochoten riskovat? Síla víry není srovnatelná s intenzitou bolesti. Zcela jiný způsob srovnávání víry s jinou vírou je zaměřit se na to, jaké důvody lidé pro svou víru uvádějí. Víra není momentálním stavem mysli.⁹⁰

Mluvíme o víře, ale nepoužíváme to slovo tak jako obvykle. V normálním užití je možné říci: „Tak ty pouze věříš - no dobrá“. V našem případě je ale užití zcela jinak, na druhou stranu ale není použito tak, jak obvykle užíváme slova „vědět“.⁹¹

Člověk může nedůvěřovat vlastním smyslům, ale ne vlastní víře. Kdyby existovalo nějaké sloveso s významem „nesprávně věřit“, tak by v indikativu přítomného času tvar první osoby byl u něho beze smyslu.⁹²

Poznámky o soudu, trestu a důkazech

1949: Dal by se pojem pekelných trestů vyjádřit i jinak než pojem trestu? Nebo pojem Božského dobra jinak než pojem dobra? Pokud chceš, aby tvoje slova správně *působila*, pak jistě ne. Představ si, že někoho učí: Existuje jsoucno, které tě po smrti, budeš-li žít tak a tak, přivede do míst věčných muk, většina lidí přijde sem, nepatrné množství do míst věčné radosti. – Ono jsoucno již dopředu vyvolilo ty, kteří mají přijít na dobré místo, a protože do míst utrpení přijdou jen ti, kteří vedli jistý způsob života, jsou i ti druzí k tomuto způsobu života předurčení. Jak by takové učení působilo? Není tu tedy řeč o trestu, ale o jistém druhu přirozené zákonitosti. A ten, komu se to vylíčí v tomto světle, by z takového učení nabyl jen zoufalství a nevíru. Toto učení by nemohlo být etickou výchovou. A koho bychom pak chtěli eticky vychovávat a učit tímto způsobem, tomu by se toto učení muselo vylíčit, *podle* etické výchovy, jako jakési nepochopitelné tajemství.

90 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press, 1967. ISBN0-520-01354-9. s. 54

91 tamtéž s. s. 60

92 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-040-4. s. 241

1949: „Je ve své dobrotě vyvolil a Tebe bude trestat“ nemá smysl. Obě poloviny patří k odlišným druhům uvažování. Druhá polovina je etická a první nikoli. A s tou první je druhá absurdní.⁹³

1950: Jak Bůh soudí člověka, to si nedovedeme vůbec představit. Přihlíží-li však při tom skutečně k síle pokušení a slabosti naší přirozenosti, koho pak může soudit? A když ne, je cíl, k němuž byl člověk predestinován, výslednicí právě těchto dvou sil. Byl tedy stvořen, aby souhrou sil buď zvítězil, nebo zanikl. Ale to už pak není náboženská myšlenka, ale spíše vědecká hypotéza. Chceš-li zůstat náboženským, musíš *bojovat*.⁹⁴

1951: Bůh mi může říci: „Soudím tě podle tvých vlastních slov. Když jsi viděl své jednání u druhých, otřásal ses hnusem.“⁹⁵

Předpokládejme, že někdo věří v poslední soud a já ne. Znamená to, že věřím něčemu protikladnému tomu, v co věří on, tedy prostě, že taková událost nenastane? Řekl bych: „vůbec ne, a nebo ne nutně.“⁹⁶

Předpokládejme, že někdo přijme víru v poslední soud jako vodítko pro svůj život. Ať dělá cokoli, má ho na mysli. Jak můžeme poznat, jestli tomu věří, nebo ne? Zeptat se ho je málo - patrně řekne, že má nějaký důkaz. Jeho víra je – řekli bychom – neotřesitelná. Neukazuje se v rozumovém dokazování, ale spíše v tom, že podle ní řídí celý svůj život.⁹⁷

Srovnej to, čemu říkáme, že někdo věří v soudný den, nebo že nevěří v soudný den. Slovní vyjádření takové víry může hrát zcela nepatnou roli.⁹⁸

Věc se má tak, že kdyby tu byl nějaký důkaz, vše by padlo. Cokoli, co bych v normální situaci považoval za důkaz, mě tu ani v nejmenším neovlivňuje. Předpokládejme, že bychom znali lidi, kteří viděli do budoucnosti, učinili předpovědi na léta a léta dopředu a uviděli něco jako soudný den. Je zvláštní, že

93 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 122

94 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 129

95 tamtéž s. 87

96 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press, 1967. ISBN0-520-01354-9. s. 53

97 tamtéž s. 54

98 tamtéž s. 55

i kdyby něco takového bylo možné a bylo to třeba i přesvědčivější, než jak jsem popsal já, nebyla by víra v to náboženskou vírou.⁹⁹

Jako by tomu bylo tak, že víra formulovaná na určitých důkazech může být jen posledním výsledkem – ve kterém krystalizuje a přichází dohromady mnoho způsobů myšlení a jednání.¹⁰⁰

Poznámky o Evangeliiích, Epištolách a vztahu Starého a Nového zákona

V rozhovoru s Drurym Wittgenstein srovnával evangelia a řekl, že jeho oblíbené je evangelium podle Matouše. Na rozdíl od synoptiků pro něj bylo obtížné porozumět evangeliu podle Jana, ale měl za to, že „když přijmeš ten zázrak, že se Bůh stal člověkem, pak všechny těžkosti tohoto rázu mizí, protože potom je nemožné říci, jakou formou by tato událost měla být zaznamenána.“¹⁰¹

1937: Pramen, který v evangeliích plyne klidně a průzračně, jako by v Pavlových listech *pěnil*. Nebo se *mi* to tak aspoň zdá. Třeba je to právě jen moje vlastní nečistota, která zde vidí zakalení, neboť proč by tato nečistota nemohla znečistit to, co je čiré? *Mám* však takový pocit, jako bych zde viděl lidskou vášeň, trochu hrdost, trochu hněv, což se nerýmuje s *pokorou* evangelií. Jako by tu *přece* bylo jakési zdůraznění vlastní osoby, *a sice jako náboženský akt*, což je evangeliu cizí. Rád bych se zeptal – a snad to ani není blasfémie –:“ Co by na Pavla řekl Kristus?“ Ale na to by se dalo právem odpovědět: Co je ti po tom? Hleď abys byl *sám* řádnější! Takový, jaký jsi, nemůžeš rozumět tomu, co je pravda. V evangeliích – tak se mi to jeví – je všechno *jednodušší*, *pokornější*, *prostší*. Tam jsou chatrče, u Pavla chrám. Tam jsou si všichni lidé rovni a sám Bůh je člověk, u Pavla je už něco jako hierarchie, hodnosti a úřady. – Asi tak nějak to říká můj ČUCH.¹⁰²

1937: Kierkegaard píše: Kdyby bylo křesťanství tak jednoduché a příjemné,

⁹⁹ tamtéž s. 56

¹⁰⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press, 1967. ISBN0-520-01354-9. s. 56

¹⁰¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 178

¹⁰² tamtéž s. 50, 51

proč by Bůh v Písmu rozhýbával nebe a zemi a hrozil *věčnými* tresty? Otázka: Proč je ale toto Písmo tak nejasné? Chce-li někdo někoho varovat před strašlivým nebezpečím, udělá to tak, že dá druhému hádanku, jejímž řešením je něco na způsob varování? - Kdo ale tvrdí, že Písmo je skutečně nejasné, copak není možné, aby podstatou bylo právě 'dát hádanku'? Že by snad přímočařejší varování mělo *horší* účinek? Bůh nás o svém životě v lidské podobě zpravuje skrze *čtyři* lidi, skrze každého jinak a s protimluvy – nedá se ale právě říci, že je významné, že tato zpráva je historicky vzato pouze velice průměrně pravděpodobná, takže ji *nelze* brát za něco podstatného, rozhodujícího. Takže *písmena* tu nenacházejí víc víry, než jim náleží, a *duch* tak může podržet, co jeho jest. Totiž: To co máš spatřit, ti nemůže zprostředkovat ani ten nejlepší a nejpřesnější dějepisec: *proto* stačí, nebo je dokonce vítanější jen průměrné zobrazení. Neboť to, co ti má být sděleno, může ti být sděleno i takto. (Přibližně tak, jako obvyklé divadelní dekorace mohou být lepší než rafinované, namalované stromy lepší než skutečné, - jež odvádějí pozornost od toho, co je podstatné.) To podstatné, to podstatné pro tvůj život však Duch vkládá do těchto slov. Jasně NECHŤ vidíš jen to, co je zřejmé i v *takovémto* zobrazení. (Nevím ovšem, jak dalece je to v Kierkegaardově duchu.)

1937: Čtu: „A nikdo nemůže Ježíše nazvat Pánem, jedině skrze Ducha Svatého.“ – A je to pravda: nemohu ho nazvat Pánem, protože mi to vůbec nic neříká. Mohl bych ho nazvat 'Příkladem' nebo dokonce 'Bohem' - nebo vlastně: Rozumím, když ho tak někdo nazve, sám však slovo Pán nedovedu vysvětlit tak, aby mělo smysl. *Protože nevěřím*, že přijde, aby mě soudil, protože mi *to* nic neříká. A mohlo by mi to něco říkat jedině tehdy, kdybych žil *naprosto* jinak. Co mě přivádí k víře v Kristovo zmrtvýchvstání? S tou myšlenkou si přímo hraji. – Nevstal-li z mrtvých, shnil v hrobě jako každý jiný člověk. *Je mrtvý a shnilý*. Pak je učitelem jako každý druhý a nemůže mi už *pomoci*, a opět jsme osiřelí a sami. A dovedeme se těšit moudrostí a spekulací. Jako bychom byli v pekle, ve kterém lze jen snít, a od nebe jako by nás dělil strop. Ale mám-li být OPRAVDU vykoupen – potřebuji *jistotu* – ne moudrost, sny, spekulace – a touto jistotou je víra. A víra je vírou v to, co potřebuje

moje *srdce* a moje *duše*, nikoliv můj spekulující rozum. Neboť spasena musí být moje duše, se svými vášněmi, jakoby s tělem a krví – nikoliv můj abstraktní duch. Možná se dá říci: Pouze *láska* může věřit v zmrtvýchvstání. Nebo: Je to *láska*, která věří v zmrtvýchvstání. Nebo také: Vykupující láska věří v zmrtvýchvstání, lpí na zmrtvýchvstání. To, co vítězí nad pochybností, je už jakoby *vykoupením*. Lpění na něm musí být lpěním na této víře. To tedy znamená: Buď vykoupen a trvej na svém vykoupení (nepuť své vykoupení) – a pak poznáš, že na této víře lpíš. K tomu dochází tehdy, když se neopíráš o zem, ale visíš na nebi. Potom je *všechno* jinak a nebude 'divu', budeš-li moci, co dnes nemůžeš. (Na visícího se díváme stejně jako na stojícího, hra sil je v něm však naprosto jiná, a proto také může dělat docela jiné věci než ten, kdo stojí.)¹⁰³

1937: Vyvolení milostí: Takto se smí psát jen v nejstrašnějším utrpení – to je potom něco jiného. Ale proto to ještě nikdo nemůže citovat jako pravdu, ledaže by to sám pronesl v mukách. – Vždyť to přece není žádná teorie. – Nebo také: Je-li to pravda, pak nikoliv taková, která by se tím na první pohled zdála být vyslovena. Spíš než teorie je to vzlyk, nebo výkřik.¹⁰⁴

1937: V náboženství by to muselo být tak, že každému stupni religiozity by odpovídal jeden druh výrazu, který by na nějakém nižším stupni neměl smysl. Pro toho, kdo v této chvíli stojí na nižším stupni, je zbytečné a bezvýznamné učení, jež však na stupni vyšším smysl má, *může* být pochopeno jen *špatně*, a jeho slova přitom pro tyto lidi *neplatí*. Učení, např. o vyvolení milostí u Pavla, je na mém stupni religiozity šeredný omyl. Proto pro mě *neplatí*, protože obraz, který se mi nabízí, nedovedu užít jinak než *špatně*. Je-li to zbožný a dobrý obraz, pak na nějakém docela jiném stupni, na němž musí být v životě užít úplně jinak, než bych ho dovedl užít já.

1939-1940: Starý zákon viděný jako tělo bez hlavy, Nový zákon: hlava, dopisy apoštolů: koruna na této hlavě. Myslím-li je na židovskou Bibli, řekl bych: Tomuto tělu chybí (ještě) hlava. Těmto problémům chybí řešení. Těmto nadějším naplnění. Ale

103 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s 54, 55

104 tamtéž s. 50

nepředstavuji si nutně hlavu s *korunou*.¹⁰⁵

Osobní poznámky

1946: Nemohu pokleknout, abych se pomodlil, protože kolena jako by mi ztuhla. Obávám se rozkladu (svého rozkladu), kdybych změkl.¹⁰⁶

1947: Je to, co dělám, vůbec hodno námahy? Ano, ale jen když se tomu dostane světla shůry. A je-li tomu tak, - proč bych se měl bát, že mi plody mé práce budou ukradeny? Je-li to, co píšu, skutečně cenné, jak by mi to mohl někdo ukrást? Vždyť *není-li* zde světla shůry, mohu být nanejvýš jen chytrý.¹⁰⁷

1947: Jeden rakouský přítel, který byl knězem, mi napsal dopis. V něm uvedl, že doufá, že moje práce půjde dobře, je-li to Boží vůlí. A to je přesně to co chci – kéž by to bylo Boží vůlí. Bach nadepsal titulní stránku své *Orgelbüchlein* „Ke slávě Boha nejvyššího a k užitku mým bližním“. To bych si přál říci i o své práci.¹⁰⁸

1949: Sabat není pouze čas klidu, odpočinku. Měli bychom se na svou práci podívat zvenčí, nejenom zevnitř.¹⁰⁹

105 tamtéž s. 57

106 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 88

107 tamtéž s. 90

108 RHEES, Rush. *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*. Oxford University Press, 1984. ISBN 0-631-19600-5. s. 181-2

109 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4. s. 121

Použitá literatura:

- AUSTIN, John Langshaff. *How to do things with words*. Harvard University Press 1975. ISBN 0-674-41152-8.
- BONDY, Egon. *Filosofické eseje sv.4*. DharmaGaia, Praha 1995. ISBN 80-85905-00-0.
- GRENZ S. - FRANKE J. *Beyond foundationalism*. Westminster John Knox Press 2001. ISBN 0-664-25769-0.
- LINDBECK, George. A. *The nature of doctrine*. Westminster John Knox Press 1984. ISBN 0-664-21829-6.
- MALCOLM, Norman. *Wittgenstein, A religious Point of View?*. Cornell University Press, 1994. ISBN 0-8014-8266-6.
- MONK, Ray. *Wittgenstein – The duty of genius*. Vintage 1991. ISBN 0-09-988370-8.
- PLEASANTS, Nigel. *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*. Routledge 1999. ISBN 0-41-518953-5
- PÖHLMAN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Mlýn, Jihlava 2002. ISBN 80-86498-02-6.
- RHEES, Rush. *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*. Oxford University Press, 1984. ISBN 0-631-19600-5.
- THISELTON, Anthony. *The two horizons*. The Paternoster Press, 1993. ISBN 0-8028-0006-8.
- TROJAN Jakub S. *Ježíšův příběh - výzva pro nás*. OIKOUMENH, Praha 2005. ISBN 80-7298-136-6.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Demiky 1914-1916*. Kaligram 2005. ISBN 80-7149-713-4693.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-040-4.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press, 1967. ISBN0-520-01354-9.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Modrá a Hnědá kniha*. Kaligram 2002. ISBN 80-7149-439-9.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *O istote*. Kaligram 2006. ISBN 80-7149-779-1.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Mladá fronta 1993. ISBN 80-204-0360-4.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Kaligram 2003. ISBN 80-7149-600-6.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein's Lectures Cambridge 1930-1932*. ed. Alice Ambrose, Blackwell, 1979
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. University of kalifornia Press, 1997. ISBN 520-01635-1