

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 457–470

UDK: 1Wittgenstein L.:2-1

Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Bojan Žalec***Wittgenstein in vera:
od kazanja mističnega do teologije kot slovnice**

Povzetek: Prispevek se ukvarja z Wittgensteinovim pogledom na vero oziroma religijo. Predstavlja njegove naslednje elemente: razumevanje mističnega kazanja, poudarjanje pomena avtoritete in gotovosti za vero ter zamisel teologije kot slovnice. Ugotavljamo, da so značilnosti Wittgensteinovega pojmovanja vere sledeče: 1. Vera ni umski pristanek v luči dokazov ali s pomočjo neke nadrazumske zmožnosti, ampak je strastna zavezanost. 2. Pri veri ne gre za odnos do neke množice propozicij kot slik dejstev, ampak za strastno zavezanost neki avtoriteti kot za človekovo življenje določujoči. 3. Ta avtoriteta ni avtoriteta na podlagi neke nadaljnje avtoritete. Verski diskurz predstavlja to avtoriteto kot intrinzično in neposredno. 4. Gotovost je za odrešenje potreben pogoj. 5. Treba je razlikovati med dejstvenimi propozicijami in slovničnimi propozicijami. 6. Teološke propozicije so propozicije slovnice določenega religioznega diskurza. 7. Gotovost teoloških propozicij temelji na tem, da so slovnične propozicije. V zadnjem delu se posvečamo nekaterim kritikam Wittgensteinovega razumevanja vere, ki jih zavračamo, saj ne upoštevajo razlike med teološkimi in dejstvenimi propozicijami.

Ključne besede: Wittgenstein, vera, religija, avtoriteta, gotovost, teologija kot slovnica

Abstract: **Wittgenstein and Faith: From Showing of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar**

The article deals with Wittgenstein's view on faith and religion by presenting his understanding of mystical showing, emphasis of the importance of authority and certainty for faith, and notion of theology as grammar. The following features of Wittgenstein's concept of faith are drawn: 1. Faith is not an intellectual assent in the light of evidence or by means of some super-intellectual capacity but is rather a passionate commitment. 2. Faith is not a response to some propositions understood as pictures of facts but rather a passionate commitment to some authority that would determine one's life. 3. This authority is not contingent on a higher authority; religious discourse considers this authority intrinsic and immediate. 4. Certainty is a necessary condition for salvation. 5. It is necessary to distinguish factual from grammatical propositions. 6. Theological propositions pertain to the grammar of a religious discourse. 7. Certa-

inty of theological propositions is based on them being grammatical propositions. The article concludes by addressing and rejecting some critiques of Wittgenstein's understanding of faith for failing to take into account the distinction between theological and factual propositions.

Key words: Wittgenstein, faith, religion, authority, certainty, theology as grammar

1. Uvod

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) je po mnenju mnogih eden najpomembnejših filozofov 20. stoletja. V tem prispevku bomo predstavili njegovo misel o veri in religiji. Pri tem se bomo osredotočili na pojasnitev Wittgensteinovega razumevanja kovanja mističnega, poudarjanja pomena poslušnosti avtoriteti in gotovosti za vero ter zamisli teologije kot slovnice. Ker pa omenjenega ni mogoče razumeti brez predstavitve širših okvirov njegovega razmišljanja, se tudi tej ne bomo mogli popolnoma izogniti. A dodajali jo bomo le, kolikor je to nujno potrebno.

Wittgenstein je bil kompleksna osebnost, obdarjena z raznovrstnimi talenti in zanimanji. V očeh marsikoga je veljal in še velja za genija in – zaradi svojih vsestranskih sposobnosti – za pravi renesančni lik. Nekateri njegovi dosežki na področju logike in filozofije veljajo po skorajda splošni sodbi za »klasične« in izjemne, glede njegovih pogledov na vero in religijo pa se mnenja precej bolj razlikujejo. Izhajal je iz zelo bogate dunajske protestantske družine judovskega porekla. Toda njegova mama je bila katoličanka in Ludwig je bil krščen v katoliški cerkvi ter deležen pouka o krščanstvu. (Baum 1979, 275)¹ Imel je tudi katoliški pogreb (294). Družino je obremenjevalo veliko število samomorov in tudi najmlajšemu od otrok, Ludwigu, misel nanj nikakor ni bila tuja. Za Wittgensteina je bilo zato značilno strastno iskanje smisla življenja ter izrazito stremljenje k poštenosti, čistosti, za katero si je postavljaj zelo visoka merila. Del teh je bila tudi skladnost med besedami in dejanji, pri kateri je poudarjal primat dejanj, in izrazito negativna nastrojenost do tega, da je kdo velik samo v besedah. Ta njegova zadržanost se je odražala v njegovem odnosu do Dunajskega kroga, s katerim se ga je marsikdaj pretesno povezovalo. Njegovi predstavniki so veliko govorili o ovržbi metafizike na podlagi dokaza o njeni nesmiselnosti, vendar pa po Wittgensteinu v tem pogledu niso predstavili nič zares novega. V nekem pismu je glede Dunajskega kroga svaril pred »velikobesedjem« (Ule 1990, 17). Zapisal je: »Kar ponuja Dunajska šola, mora *pokazati*, ne *reči* /.../ Delo mora hvaliti mojstra.« (18) O Wittgensteinovem doživljanju, ki včasih meji že na pravo »čistunstvo« do samega sebe, kot temelju njegovega občutka krivde, ki je značilen za večji del njegovega življenja, pričajo njegovi zapiski iz časa prve svetovne vojne, ko je bil vojak na fronti – na primer eden, ki je nastal dan po tem, ko je bila Wittgensteinova enota obstreljevana. V njem kritizira samega sebe, češ, da se boji smrti, da ima rad življenje in se mu težko odpove, da postane včasih prava zver ter misli samo še na hrano in spanje. Vse to je imel za velik duhovni padec, ne glede na grozljive razmere na fronti. (Ule 2013, 171)

¹ Za predstavitev Wittgensteinovega življenja na splošno gl. Baum 2000.

Vprašanje Wittgensteinove osebne vernosti je zapleteno tako kot njegova osebnost in ga bomo morali v tem prispevku pustiti ob strani, saj presega njegove okvire.² Vsekakor pa je vero in religijo izredno cenil in se zanju zanimal (Ocvirk 1996, 505).³ Nekaj časa se je celo ubadal z mislijo, da bi postal duhovnik (Baum 1979, 277–279; Ocvirk 1996, 516). Prav tako so ga globoko nagovarjali religiozni pisci in misleci. Močno je nanj vplival Tolstoj (Ule 2013). Vedno znova je prebiral njegovo kratko razlago evangelijev, na katero je kot vojak med vojno po naključju naletel v neki knjigarni. Prevzel ga je Dostojevski (Baum 1979, 277–278; Ule 2016, 105; Žalec 2005, 142),⁴ že zgodaj je prebiral Tagoreja (Žalec 2005, 142), visoko je cenil Jamesovo delo *Raznolikost religioznega izkustva*,⁵ ki je nanj odločilno vplivalo, in po drugi strani kritiziral Frazerjevo *Zlato vejo* (Baum 1979, 297). Še leta 1950, torej tik pred smrtjo (29. aprila 1951), se je ukvarjal s Karlom Barthom (293). Navdihoval ga je sv. Avguštin (Ule 2016, 105), cenil je Schopenhauerja, še posebno pa Kierkegaarda (Ule 2014), ki ga »je vedno znova prebiral, ni pa čisto znano, kaj vse« (Ule 2016, 105). Z njim se je pogosto primerjal (Ule 2016, 105; Baum 1979, 282) in si obenem »očital«, da ga Kierkegaard presega »po svoji odkritosti in duhovni zavzetosti« (Ule 2016, 105).⁶ Leta 1910 je imel mistično doživetje, ki je odločilno vplivalo na njegovo nadaljnje življenje. Po dvajsetih letih ga je v svojem predavanju o etiki (Wittgenstein 1994) označil kot »mistični uvid«.⁷ Morda še najhitreje izrazijo zapletenost Wittgensteinove vernosti njegove lastne besede, da sam sicer ni religiozen človek, vendar si ne more pomagati, da ne bi na vsak problem gledal z religioznega gledišča (Wittgenstein 1984a, 79).

Wittgensteinov filozofski razvoj lahko razdelimo na dve obdobji. Osrednje delo prvega je *Logično-filozofski traktat* (v nadaljevanju *Traktat*), drugega pa *Filozofske raziskave* (v nadaljevanju *FR*), ki so izšle po njegovi smrti. Ob tem glede vprašanja vere velja še posebej omeniti dela *Kultura in vrednota*, *Mešani zapiski* (v nadaljevanju *KV*), *O gotovosti* in *Predavanje o religioznem verjetju*, ki je bilo izdano na podlagi zapiskov njegovih učencev. Pomemben vir so tudi njegovi dnevnik (Wit-

² Za izredno kakovostno in temeljito obravnavo tega vprašanja gl. Baum 1979, kjer lahko najdemo tudi reference na mnoga pomembna dela o tej temi. Gl. tudi Monk 1991, Malcolm 1997, Ocvirk 1996 ter Grušovnik 2007, 128–129.

³ Ocvirk je nanašajoč se na Kerra (1986, 207), čigar knjigo je v zadevnem prispevku predstavil, celo zapisal: »Wittgenstein je po Nietzscheju zadnji veliki filozof, ki se je resnično zanimal za krščanstvo« (1996, 506). O pomenu Wittgensteina za teologijo gl. tudi Korošak 1994.

⁴ Baum navaja pismo Bertranda Russella Lady Ottoline z dne 20. decembra 1919, v katerem Russell pravi, da ima v celoti gledano Wittgenstein raje Dostojevskega kot Tolstoja, še posebno njegovo delo *Bratje Karamazovi* (1919, 278).

⁵ O pomenu Jamesa za Wittgensteina gl. Baum 1979, 291. James je odločilno vplival tudi na Wittgensteinovo razumevanje »mističnega« (292).

⁶ Wittgenstein je bral Kierkegaardov *Dokončen neznanstveni pripis za filozofske drobtinice* (1854). To knjigo je izredno cenil (tako kot Kierkegaarda – ki ga je imel za resnično pobožnega človeka – na splošno), vendar se mu je zase osebno zdela pregloboka (Baum 1979, 282). Kierkegaarda je dojemal kot daleč najpomembnejšega filozofa 19. stoletja (280). Menil je, da je Kierkegaard o veri povedal vse, kar je o njej mogoče povedati (Kempits 1985, 171).

⁷ V omenjenem predavanju o etiki je Wittgenstein opisal skupaj tri mistična doživetja, kolikor jih je doživel (Baum 1979, 280).

tgenstein 1984c; 1992) ter pisma (Wittgenstein 1969). Čeprav so med obema obdobjema pomembne razlike in je bil Wittgenstein kasneje izrecno kritičen do nekaterih svojih pogledov iz prvega obdobja, pa je med njima tudi mnogo skupnih točk in povezav, in zato njune različnosti ni smiselno pretirano poudarjati. Wittgenstein se je v obeh obdobjih ukvarjal z mejami izrekljivega ter vprašanji smiselnega govorjenja oziroma smisla govorjenja, v večji ali manjši meri tudi v okviru religioznega diskurza.

2. Transcendentalno jezikovno stališče in vrste kazanja

V prvem obdobju je Wittgenstein razvijal t. i. slikovno teorijo pomena, po kateri je smiseln govor samo tisti, ki kaj prikazuje oziroma opisuje. Takrat je Wittgenstein menil, da o zadevah, ki se tičejo vrednot (etiki, estetiki, religiji), ne moremo zares govoriti. Te zadeve je opisoval z izrazom »mistično« in je v *Traktatu* (teza 6.522) o njih zapisal: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično.« (1976) Omenjeno delo končuje slavna sedma teza: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« Wittgenstein je menil, da je tisto, kar lahko izrečemo, malenkost v primerjavi s tistim, kar je neizrekljivo. To potrjujejo tudi besede iz njegovega slavnega pisma Ludwigu von Fickerju iz leta 1919, v katerem pravi, da je *Traktat* sestavljen iz dveh delov: »Iz tega, ki je tukaj, in iz vsega tistega, česar nisem zapisal. In ravno ta drugi del je pomemben.« (Wittgenstein 1969, 35; 1979a, 94) Sledeč Steniusu (1960), priznanemu razlagalcu Wittgensteinove filozofije, lahko njegovo filozofijo označimo kot transcendentalni lingvalizem (Stegmüller 1989, 558) oziroma transcendentalno jezikovno stališče – to pomeni filozofijo, ki se ukvarja s tem, kako daleč lahko seže smiselni govor, in s pogoji smiselnega govora. Zato si sedaj oglejmo razlike med Wittgensteinovim in Kantovim transcendentalnim stališčem. Kant ni trdil, da onkraj meje smiselnega teoretiziranja ni ničesar, temveč da onkraj te meje ne moremo več ničesar dokazati ali zadovoljivo utemeljiti. In to mejo predstavlja čutno izkustvo. (Stegmüller 1989, 558; Baum 1979, 286) Za Kanta ni vse, kar je možno logično, možno tudi teoretično. Možno v teoretičnem (znanstvenem) smislu je samo tisto, kar je v skladu z apriorno obliko izkustva, se pravi s čistima oblikama zrenja in čistimi razumskimi kategorijami. (Stegmüller 1989, 557)

»Transcendentalni idealizem je rezultat tega, da ta oblika izkustva predstavlja celokupnost vsega, kar spada k vsakemu zaznavajočemu in mislečemu bitju na splošno; apriorna oblika izkustva konstituira »transcendentalni subjekt«. Svet tako vsakdanjega kot tudi znanstvenega izkustva in s tem vsega, kar je lahko objekt smiselnega teoretiziranja, je relativen glede na ta subjekt.« (557)

V Wittgensteinovem transcendentalizmu na mesto Kantovega merila, po katerem je lahko predmet vse in samo tisto, kar je časovno ali prostorsko predstavljalivo in kar je zajeto z apriornimi kategorijami razuma, stopi »preprosto« merilo, da je predmet teoretskega raziskovanja lahko vse, kar je misljivo (557–558). Misel je za Wittgensteina iz *Traktata* logična slika sveta. Misljivo je vse, kar je mo-

goče prikazati s tako sliko. To pa je spet vse in samo tisto, kar lahko opišemo z jezikom, ki nekaj dejansko prikazuje. Tako so Kantove transcendentalne raziskave nadomeščene z logično analizo jezika. Tudi pri Wittgensteinu obstaja določena oblika izkustva, ki je potreben pogoj vsakega izkustva in jo potemtakem lahko označimo kot apriorno. Gre za kazanje v smislu notranjega kazanja in sicer za kazanje notranje strukture sveta, ki se v jeziku zgolj kaže, ni pa je mogoče izreči. Pri Kantu je transcendentalni subjekt tisti subjekt, ki ima izkustvo, ki ga oblikujeta apriorni obliki zrenja in apriorne kategorije razuma. Pri Wittgensteinu pa je transcendentalni subjekt tisti subjekt, ki razume logično natančno govorico. To je pomen znamenite teze 5.6 iz *Traktata*: »Meje mojega jezika so meje mojega sveta.« »Mojega« se v zgornjem navedku nanaša prav na transcendentalni subjekt, ki določa logični prostor možnih svetov. Ali drugače: po Wittgensteinu lahko izkusimo samo to, kar je opisljivo v smiselnem jeziku. (559) Opredelimo sedaj natančneje pomene izraza »kazati (se)« v *Traktatu*. Po Stegmüllerju (555) ga Wittgensten uporablja v treh pomenih: 1. zunanje kazanje (kazanje_z); 2. notranje kazanje (kazanje_n); 3. mistično kazanje (kazanje_m). *Ad 1.*: Stavek kaže svoj smisel, kar pomeni, da iz njegove notranje strukture razberemo zunanjo strukturo stanja stvari. To kazanje Stegmüller imenuje zunanje kazanje. *Ad 2.*: Wittgenstein je v *Traktatu* sprejemal t.i. ontološko slikovno teorijo (Stenius 1960), po kateri obstaja ujemanje med notranjo strukturo stvarnosti in notranjo strukturo jezika. To notranjo strukturo stavki sicer kažejo, vendar je ne morejo izreči. Stavek je po Wittgensteinu slika. In to, kar slika notranje kaže, je potreben pogoj, da slika sploh je slika. Pri notranjem kazanju gre za enakost notranje strukture slike in izvirnika. Zakaj stavek ne more notranje kazati tistega, kar opisuje, torej zunanje kaže? Zato, ker vsako opisovanje že predpostavlja notranje kazanje – se pravi to, da imata stavek, ki opisuje, zunanje kaže določeno stanje stvari, in to stanje stvari enako notranjo strukturo. Zato ne more noben stavek nikoli izreči tistega, kar notranje kaže – ker je slednje potreben pogoj za to, da stavek sploh opisuje stanje stvari, da lahko slika sploh funkcioniра kot slika stanja stvari. Slike vedno nekaj prikazujejo. Za to, da nekaj prikazujejo, morajo biti izpolnjeni določeni pogoji. Teh pogojev ne moremo prikazati z nobeno sliko, ampak se v prikazovanju samo kažejo. Wittgenstein skratka sprejema načelo, da pogojev slikovnega prikazovanja slikovno ni mogoče prikazati. Slikovno prikazati pa je isto kot izreči. Zato ne moremo izreči pogojev slikovnega prikazovanja. »To, kar je mogoče pokazati, ni mogoče reči.« (T, 4.1212)⁸ Ker po Wittgensteinu meja smiselnega teoretiziranja sovпада z mejo smiselnega govorjenja, Kantova nerešljiva vprašanja sploh ne morejo biti postavljena, saj jih ne moremo označiti kot smiseln govora. Od tod sledi, da je na smiselna vprašanja načeloma mogoče odgovoriti (T, 6.5). Vendar pa tako kot po Kantu tudi po Wittgensteinu ne drži, da onkraj meje smiselnega govorjenja ni ničesar. Teza 6.522 iz *Traktata* se namreč glasi: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično.« In tukaj Stegmüller opozarja na tretji pomen kazanja v *Traktatu*:

⁸ Velika črka T v oklepaju pred številko pomeni, da gre za referenco na *Traktat*, številka za njo pa označuje številko teze v *Traktatu* (Wittgenstein 1976).

»To je kazanje, ki se sploh ne vrši z jezikom, bodisi v smislu kazanja_n, ampak mora ubrati pot preko mističnega izkustva. Imenujmo ga ›kazanje_m«. Kar se po Wittgensteinu kaže_m, je analogno temu, kar je po Kantu dano samo kot ›postulat praktičnega uma«.« (559)

3. Religija kot jezikovna igra in življenjska oblika ter pomen avtoritete

Lepota, dobrotā in verske vrednote (Bog) se v svetu sicer kažejo, ne moremo pa o njih govoriti – se pravi jih opisovati, govoriti o njihovih (notranjih) lastnostih ipd. Te vrednote niso v svetu, temveč zunaj njega. Wittgenstein niti v *Traktatu* niti drugje ni ravno jasno pojasnil svojega pojma mističnega (Baum 1979, 289),⁹ je pa kasneje razvijal svojo misel naprej tudi v tej smeri, seveda v skladu z njenimi splošnimi spremembami. Morda najpomembnejša razlika med zgodnjim in poznim Wittgensteinom je, da je kasneje spoznal, da obstajajo še mnoge druge funkcije, ki jih jezik lahko opravlja, in ne samo prikazovanje oziroma opisovanje. Pa tudi opisovanje sāmō je že zelo raznovrstno. (FR, §24) Obstaja nešteto različnih vrst uporab znakov, stavkov, besed itd. In te uporabe niso nič dokončno trdnega. (§23) Poleg prikazovanja obstajajo še mnoge druge jezikovne igre. Pojem »jezikovna igra« je osrednji pojem poznejše Wittgensteinove filozofije. Zapisal je, da želi z njim poudariti, da je govorjenje jezika del neke dejavnosti ali neke življenjske oblike. (§23) Bralca je pozval, naj si predoči raznoterost jezikovnih iger na naslednjih primerih: ukazovanje in ravnanje po ukazih, opisovanje predmeta po opazovanju ali merjenju, izdelovanje predmeta po opisu (risbi), poročanje o poteku nečesa, domnevanje o poteku nečesa, postavljanje in preverjanje hipoteze, prikazovanje rezultatov nekega eksperimenta s pomočjo tabel in diagramov, izmišljanje in branje zgodb, igranje v gledališču, petje v kolu, reševanje ugank, pripovedovanje šal in dovtipov, reševanje uporabnih računskih nalog, prevajanje iz enega jezika v drugi, prošnja, zahvala, preklinjanje, pozdravljanje, molitev. (§23)

Drugi osrednji pojem poznega Wittgensteina, ki je ključen za njegovo razumevanje vere in religije, je »življenjska oblika«. Religija je življenjska oblika, in ne oblika znanosti. Religiozni jezik lahko tvori lastno jezikovno igro. (Baum 2000, 80) K jezikovni igri religije ne spadata dokazovanje in preverjanje hipotez, ampak podrejanje avtoriteti in gotovost. Da bi to lahko bolje razumeli, uvedimo v razmislek pojem »kognitivna teorija vere« (Hodges 2004, 67). Ta pojem se nanaša na stališče, ki je neposredno nasprotje Wittgensteinovega pojmovanja. Po njem govor neke religije izraža določene zgodovinske in metafizične resnice oziroma dejstva, ki pa so onkraj dosega običajnih zmožnosti človeškega razuma. Na jezik vere se gleda, kot da izraža določena dejstva ali boljše rečeno naddejstva, na vero pa kot na nekakšno nadzmožnost, ki nas spravlja v stik s temi dejstvi. Wittgenstein je takšno pojmovanje vere izrecno zavračal. Vzemimo za primer krščanstvo. Kristjan

⁹ Za sistematično in podrobno analizo tega pojma ter interpretacijo Wittgensteinovih izjav in izvajanj o njem gl. Baum 1979, še posebno na strani 287.

sprejema krščansko pripoved. Toda ta vera je različna od prepričanja v resničnost neke zgodovinske pripovedi. Ne gre za njeno sprejemanje na podlagi običajnih dokazov. Ko človek postane veren, korenito spremeni svoje življenje. Zgolj sprejemanje nekih dejstev ali neke pripovedi kot resničnih pa je za to premalo – tudi v primeru, ko se nam določena dejstva in pripovedi zdijo nedvomni. Ne gre za spoznavni, temveč eksistencialni preobrat. Zato vera ni spoznavno stanje in se ne giblje na osi kontinuuma dvom–gotovost. Vera ne temelji na običajnih razlogih za prepričanje. Tako gre na primer pri krščanstvu za strastno zavezanost določeni pripovedi in določenemu diskurzu, ki spada k njej,¹⁰ in sicer na podlagi potrebe po osmislitvi lastnega življenja in odrešitvi. Zgodovinska resnica in dokazovanje sta po Wittgensteinu pri sprejemanju tega, kar se dogaja v veri, resnično nepomembna. Pri veri namreč ne gre za informacijo, niti zgodovinsko niti metafizično. Po Wittgensteinu bi pravi vernik veroval tudi še potem, ko bi bili evangeliji zgodovinsko dokazano napačni, kajti Jezus v evangelijih ni samo opisan, ampak je v njih prisoten (69) in kot tak vstopa v naša življenja ter korenito preobraža vsakega, ki njegovo vero sprejema. Dokazi v običajnem pomenu besede niso ključni. Včasih je celo nasprotno in v nekaj moramo verovati, pa čeprav obstaja kar nekaj nasprotnih dokazov. Četudi sprejmemo, da verovanje potrebuje neko vsebino, ta vsebina ni gola informacija. Zato je Wittgenstein lahko zapisal, da je vera »strastna odločitev za določen referenčni sistem« (KV, 103), za način življenja in njegovega vrednotenja, ne pa za to, da bi sprejemali neko propozicijo kot resnično. (Hodges 2004, 69–70) Wittgenstein se je torej osredotočal na vlogo, ki jo imajo verska prepričanja pri usmerjanju našega življenja. To pa pomeni, da naš odnos do verskih prepričanj ni epistemološki ali teoretski, temveč eksistencialen in praktičen. Verovati v nekoga v verskem smislu pomeni, da je ta zgled ali merilo, po katerem se ravnamo oziroma v skladu s katerim živimo. Pri veri gre za odločitev za tak zgled oziroma merilo in za strastno zvestobo njemu. In čeprav ni nobenega »pravega« dokaza, da je taka zvestoba pravilna, da je tako življenje pravilno, so pravi verniki – v svoji zvestobi sledenja temu idealu – pripravljeni žrtvovati vse.

Naslednja prvina Wittgensteinovega stališča je, da gre pri veri za podrejanje avtoriteti.¹¹ Ta avtoriteta je avtoriteta na temeljni ravni. Zato je nesmiselno zahtevati razloge za vero, saj je šele vera tista, ki posamezniku razloge daje. Za svojo temeljno zavezanost ni mogoče imeti razlogov, ki so od vere neodvisni. Če bi jih bilo mogoče imeti, potem ta vera ne bi bila vera ali drugače, ne bi bila temeljna zavezanost, temveč prigodna, kontingentna, odvisna od neke druge temeljne zavezanosti. (70) Vidimo torej, da Wittgensteinovo prepričanje, da je vera poslušnost avtoriteti, izhaja iz pojmovanja vere kot temeljne zavezanosti. Ko se avtoriteti enkrat podredimo, potem se ji ne moremo več upirati. Ne moremo se ji enkrat upi-

¹⁰ Ob tem velja omeniti, da po Wittgensteinu govorjenje za religijo sploh ni bistveno. Če pa se v religiji že govori, »je to samo že sestavni del religioznega ravnanja, in nobena teorija. Torej sploh ne gre za to, ali so besede resnične ali napačne ali nesmiselne.« (1984b, 117)

¹¹ Wittgenstein je okoli leta 1944 zapisal: »Verovati pomeni podrediti se določeni avtoriteti. Potem ko se ji enkrat podrediš, o njej ne moreš več dvomiti in na novo iskati njene verodostojnosti, ne da bi se ji uprl.« (KV, 76)

rati oziroma ji biti neposlušni, drugič pa se ji spet podrejati. Prava temeljna avtoriteta je samo avtoriteta, ki se ji vedno podrejamo in smo ji brezpogojno poslušni.

Povzemimo dosedanji razmislek o Wittgensteinovem pojmovanju vere z izpostavitvijo treh ključnih elementov: 1. Vera ni razumski pristanek v luči dokazov ali s pomočjo neke nadrazumske zmožnosti, ampak v prvi vrsti strastna zavezanost. 2. Pri veri ne gre za odnos do neke množice propozicij kot slik dejstev, ampak za strastno zavezanost neki avtoriteti kot za naše življenje določujoči. 3. Ta avtoriteta ni avtoriteta na podlagi neke nadaljnje avtoritete, saj bi jo v tem primeru lahko postavljali pod vprašaj, ne da bi se ji upirali. Verski diskurz predstavlja to avtoriteto kot intrinzično in neposredno.¹²

4. Gotovost in teologija kot slovnica

Naslednja pomembna prvina vere je po Wittgensteinu gotovost, ki je potreben pogoj za odrešenje.¹³ Da bi lahko zares razumeli, kako je po Wittgensteinu možna gotovost v veri, moramo osvetliti njegovo stališče, ki teologijo razume kot religiozno slovnico (FR, §373). Pri tem je bistveno razlikovanje med faktičnimi, dejstvenimi propozicijami na eni strani in pojmovnimi propozicijami na drugi. Metafiziko je Wittgenstein zavračal zato, ker zamegljuje razlikovanje med obojimi (Arrington 2004, 169). Vzemimo kot primer govor o fizičnih predmetih. V delu *O gotovosti*, §36, Wittgenstein piše, da je izjava »A je fizični predmet« poduk za nekoga, ki ne ve, ne razume, kaj pomeni »A« ali kaj pomeni »fizični predmet«. To je navodilo za uporabo besed. Ker pa je »fizični predmet« logični pojem,¹⁴ ne moremo reči »Obstajajo fizični predmeti«, saj je taka izjava nepravilna. Gre za logično oziroma pojmovno napako, kršitev logične oziroma pojmovne slovnice (§36). Metafiziki pa postavljajo ravno tovrstne trditve in zato je Wittgenstein metafiziko zaradi njene nepravilne uporabe jezika zavračal. Iz take uporabe izhajajo nerešljivi problemi, ki pa so pravzaprav samo navidezni, saj izginejo takoj, ko nam postane jasno, da izvirajo iz »slovničnih« napak pri uporabi jezika. Kakorkoli že, bistveno je, da se zavedamo, da pojmovne ali slovnice propozicije niso opisi kakšnih stvari v svetu, ampak navodila za uporabo določene besede. Ne gre za

¹² V tem smislu je Wittgenstein menil, da ni res, da Bog hoče nekaj, ker je dobro, ampak je nekaj dobro zato, ker Bog to hoče (Arrington 2004, 71).

¹³ Wittgenstein je leta 1937. zapisal: »Če pa naj bom ZARES odrešen, potrebujem *gotovost* – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera. Vera je vera v to, kar potrebuje moje srce, moja duša, in ne moj spekulativni razum. Odrešitve potrebuje namreč moja duša z vsemi svojimi strastmi, tako rekoč duša z mesom in krvjo, ne pa moj abstraktni duh. Morda bi lahko rekli: samo *ljubezen* lahko verjame v vstajenje od mrtvih. Lahko bi rekli: odrešujoča ljubezen verjame tudi v vstajenje od mrtvih; se tudi oprijemlje vstajanja od mrtvih. Kar se bojuje zoper dvom, je tako rekoč *odrešitev*. Vztrajanje pri *njej* mora biti vztrajanje pri veri. To torej pomeni: najprej se odreši in se drži svoje odrešitve (drži svojo odrešitev) – in potem boš videl, da se držiš vere. Do tega lahko torej pride le tedaj, če se ne opiraš več na zemljo, temveč se obesiš na nebesa. Tedaj je vse drugačno in noben čudež ni, če zmoreš nekaj, česar zdaj ne zmoreš. (Tisti, ki visi, je videti seveda prav tako kakor oni, ki stoji, igra sil pa je v njem čisto drugačna, zato je tudi zmožen povsem drugih dejanj kakor stoječi.)« (KV, 59)

¹⁴ Včasih je Wittgenstein namesto »logični pojem« uporabljal izraz »slovnica kategorija« (1958, 19).

opis dejstva, temveč za izražanje pravila o tem, kaj določena beseda pomeni oziroma kako naj se uporablja. Poznejši Wittgenstein imenuje takšna pojmovna pravila »slovnične izjave« ali »slovnične opazke«. Slovnične propozicije¹⁵ niso dejstvene ali empirične propozicije. Z metafizičnimi izjavami tako nič ni narobe, če jih le razumemo kot slovnične opazke. (Arrington 2004, 171) Slovnica jezika določene uporabe potrjuje kot ustrezne oziroma jih avtorizira, drugih pa ne; podobno velja tudi za načine vrednotenja (resnično, neresnično, sprejemljivo, nesprejemljivo) skladnosti z določenim diskurzom. Izjave o Bogu (kot vsevednem, vse-mogočnem, večnem ...) so slovnične izjave.¹⁶ Niso izjave o kakšnem dejstvu v svetu, temveč o uporabi besede »Bog« v religioznem diskurzu. (172) Slovnične izjave, ki jih daje teologija,¹⁷ avtorizirajo in omejujejo določen način govorjenja – religiozni način (173). Vendar iz tega, da so teološke izjave slovnične, ne izhaja, da so samo »opisne«. Nekatere so take, npr. »Jaz sem grešnik« ali »Bog me ima rad«, druge pa so predpisovalne, dajejo napotke za življenje. Wittgenstein postavlja v srce religioznega diskurza prav te predpisovalne izjave in ne kake spekulacije o kozmologiji, naravi sveta itd. (Baum 1979, 294) Teološke izjave so slovnične izjave, ki usmerjajo vernikovo ravnanje in čutenje, nekatere od njih (o določenih osebah in dogodkih) pa so tudi »opisne«. Velika napaka je zato, če imamo teološke izjave za izjave o dejstvih oziroma o svetu. Tak način govorjenja izloča religiozni diskurz in uvaja naturalističnega. (Arrington 2004, 174) Oglejmo si še en primer teološke slovnične izjave, trditev »Bog obstaja in je moj stvarnik« (175). Po Wittgensteinu to trditev v religioznem diskurzu uporabljamo drugače kot v znanosti. To ni trditev, ki bi zahtevala dokazno podporo kot običajne trditve o prigradnih vzročnih zvezah. Kljub temu pa tudi ta izjava izraža prepričanje, vendar prepričanje v drugem smislu. Gre za sprejemanje slovnične propozicije »Bog obstaja in je moj stvarnik«. Taka izjava nam govori, kako moramo govoriti o Bogu – namreč kot o bitju, ki obstaja in je naš stvarnik. Če govorimo o Bogu kot verniki, potem moramo o njem govoriti tako, ker je to tisto, kar pravi vernik misli z besedo »Bog«. Slovnične propozicije so nujne v smislu, da dajejo pravila za uporabo besed, ki se jih ne sme kršiti. (178) Če kdo sploh govori o Bogu, potem mora o njem govoriti kot o bivajočem. Sicer izraz Bog uporablja narobe.

Wittgenstein je opazil, da verniki svojih temeljnih trditev ne sprejemajo kot zgolj verjetne, ampak z neomajno gotovostjo, čeprav ne mislijo, da imajo zanje kakšne »izjemne« dokaze (176). Iz tega pa izhaja, da gre za slovnične izjave, saj za Wittgensteina dejstvo, da je kdo glede določene izjave neomajno gotov, pomeni, da jo uporablja kot slovnično izjavo. »Bog obstaja in je moj stvarnik« je za vernika slovnična izjava. Ta izjava ni samo predpostavka, ki je sprejeta kot resnična, ampak ne-

¹⁵ Wittgenstein je uporabljal tudi izraz »slovnična izjava« (Arrington 2004, 170). Take izjave so mišljene kot pojasnitve pomena določenih izrazov (171).

¹⁶ Wittgenstein je v svojih predavanjih v Cambridgeu pripisal Luthru izjavo (ki jo je odobral), da je teologija slovnica besede »Bog« (1979b, 32).

¹⁷ Sledeč Strawsonovi (1994) opredelivni filozofije bi lahko rekli, da je teologija slovnica religioznega diskurza. Po eni strani namreč teologija izrečno ugotavlja pravila, ki jih verniki avtomatično, neizrecno uporabljajo, po drugi strani pa tudi sama to govorjenje usmerja, mu postavlja norme. Za določen religiozni diskurz tako opravlja to, kar običajen slovničar jezika za določen jezik.

kaj, kar daje smisel vsemu, kar vernik govori o svetu. Gre za cel sistem predstavljanja in nanašanja na svet ter stvari in odnosa do njih, kateremu je vernik strastno zavezan. Za vernika so tisti, ki ne sprejemajo njegove slovnice, odtujeni od Boga, ločeni od Njega. Tudi govor o čudežih spada v teološko slovnico. Čudež je slovnično nekaj, česar ne moremo dojeti. Je vera v tako božjo vzročnost, ki je ni mogoče dojeti. Sprejemanje uporabe pojma »čudež« kot smiselnega je del krščanske teološke slovnice. Sprejemanje Jezusovih čudežev ne temelji na zgodovinskih dokazih, temveč je del slovnice krščanske vere. Bog je – po slovnici – bitje, ki se razodeva skozi čudeže. Lahko rečemo, da je slovnica podlaga naše predstave o svetu. Tako lahko govorimo o dveh v temelju različnih predstavah ali slikah sveta: naturalistični in razodetveni. Nekateri se »podpisujejo« pod prvo, drugi pa pod drugo. Religiozni verniki sekularne razlage svoje vere, po kateri je razodetvena slika napačen način razlage empirične stvarnosti, ne vidijo kot ustrezno. Taka razlaga je po njihovem mnenju v temelju zgrešena, ker ne sprejema in ne razume razodete resnice. Ne obstaja pa pri tem po Wittgensteinu nobeno nevtralnno in objektivno stališče. Tudi potreba po naturalističnem dokazu in dokazovanju je del neke oblike življenja. (181) S tem se sklada Wittgensteinovo stališče, da je za dvom potreben pogoj gotovost, ne pa obratno (2004). To pomeni, da je takšna ali drugačna slovnica, v katero ne dvomimo, pogoj za dvom. Na področju teoloških in filozofskih tem to torej pomeni, da je predhodno sprejemanje takšne ali drugačne temeljne predstave o svetu, »teologije« – naturalistične ali razodetvene – potreben pogoj, da lahko govorimo, da lahko razmišljamo in da lahko (tudi) dvomimo. Zato je mnenje, da je začetek mogoče postaviti na radikalnem dvomu, zgolj utvara.

5. Odgovor na najpomembnejše kritike

Wittgensteinovo stališče o veri je bilo deležno mnogih kritik (Grušovnik 2007, 135), tudi utemeljenih, toda za najpomembnejše lahko po našem mnenju trdimo, da so vsaj deloma neupravičene, saj ne upoštevajo dovolj prvin in distinkcij Wittgensteinovega stališča, ki smo jih predstavili. Oglejmo si nekatere najpogostejše in najpomembnejše. Prvi očitek se glasi, da je Wittgensteinova predstava o religiji neustrezna in da vsaka religija vsebuje tudi neki metafizični doktrinalni del, v katerem se jasno govori na primer o Bogu, ki vzročno deluje itd. Ne gre zgolj za slovnico, ampak za jasno izražene metafizične trditve. Takemu pogledu na vero nasprotuje golo ekspresivno stališče, ki ga nekateri pripisujejo Wittgensteinu (Bailey 2004), po katerem naj ne bi vernik s svojimi teološkimi trditvami nič trdil, ampak zgolj izražal svoje predstave oziroma poglede. Ti kritiki trdijo, da je Wittgenstein zanikal, da je metafizični del bistveni del religioznosti. Na to kritiko lahko odgovorimo, da imajo religije res svoj metafizični doktrinalni del, in da to lahko sprejme tudi prištaš Wittgensteinovega stališča, vendar pa tega doktrinalnega dela ne tvorijo kakšne prigodne propozicije o svetu, temveč slovnične izjave. Ker ti kritiki ne ločujejo med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami, in slednje uvrščajo v razred prvih, napačno sklepajo, da če je Wittgenstein zanikal, da so dejstvene propozici-

je del religije, je potemtakem zanikal, da religije sploh imajo metafizični doktrinalni del.

Drugi očitek pravi, da izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča ne moremo kritizirati nobene religije ali verskega nauka. Kritika vernika in njegovega ravnanja na podlagi tega stališča ni mogoča. Ta kritika gradi na očitku Wittgensteinu, da omalovažuje pomen dokazov za resničnost religiozних trditev in pogledov ter da pripisuje preveliko avtonomijo religioznemu diskurzu in nauku glede na druge diskurze in poglede, na primer znanost. (Hyman 2004; Nielsen 2004) Trditve teh kritikov temeljijo na Wittgensteinovih izjavah, da je slovnica neodvisna od stvarnosti, da je glede na stvarnost avtonomna, da ji ni treba odgovarjati nobeni stvarnosti ipd. Tako stališče pogosto spremlja obtožba, da Wittgensteinovo stališče implicira nesprejemljiv, poljuben in nerazumen relativizem, ki nasprotuje stališču, da si razumen človek ustvarja podobo o svetu na podlagi nekega razumnega ravnovesja (ekvilibrija) med različnimi diskurzi. Očitek, da Wittgensteinov pogled na vero onemogoča vsako kritiko mišljenja in ravnanja vernika, bi lahko temeljil tudi na Wittgensteinovem poudarjanju brezpogojne poslušnosti avtoriteti, ki jo na primer v *Svetem pismu* tako izrazito predstavlja Abrahamovo žrtvovanje sina Izaka. Odgovorimo lahko, da je res, da je Wittgenstein zavračal možnost, da bi bilo mogoče stavke vere ali religije kakorkoli dokazovati, verificirati ali falsificirati na način, kot to lahko počnemo z znanstvenimi hipotezami. (Grušovnik 2007, 129). Izražanje religioznega prepričanja ni kot kakšna običajna trditev, napoved ali znanstvena hipoteza. Religiozних prepričanj ne moremo potrditi ali ovreči tako kot znanstvenih hipotez, na tako verifikacijo ali falsifikacijo so neobčutljiva. Takšno dokazovanje po Wittgensteinu ne spada k jezikovni igri vere. Kdor se ga loti, te jezikovne igre ne razume, in po Wittgensteinu zamenjuje vero z vraževerjem. (Hyman 2004, 7).¹⁸ Tako na primer statistični podatki lahko ovržejo vraževerno prepričanje, da amulet varuje pred boleznijo. Toda pri religiji ne gre za takšno vraževerje in tisti, ki zbirajo dokaze v prid ali proti religioznim prepričanjem, zamenjujejo vero z vraževerjem. Naturalistični pristop je pri presojanju vere potemtakem zgrešen, saj ne spoštuje verskega diskurza oziroma verske jezikovne igre in jo pravzaprav že v izhodišču izloča, »poseka« v prid naturalistični sliki, ki pa je le ena od možnih. Vendar to še ne pomeni popolnega relativizma ali poljubnosti glede sprejemanja te ali one slike sveta. Obstaja na primer druga, nenaturalistična možnost presojanja, to pa je genealoški pristop. (Hodges 2004, 76) Lahko namreč tudi pokažemo na implikacije določene slike o svetu, na njene posledice; katere vrednote postavlja v ospredje, katere odrija na obrobje ali jih celo zavrača ... Tak pristop spoštuje diskurz, ki je del neke življenjske oblike in slike sveta, in ga ne izključuje vnaprej. Verske slike sveta lahko podvržemo etičnemu premisleku, vendar pa – izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča – to še ne pomeni, da lahko po poti razumskega znanstvenolikega ali naturalističnega pristopa pridemo do vednosti, kaj je prav in kaj ne, do pravil ali norm, kako moramo ravnati, ampak moramo etiko razumeti kot raziskovanje, kaj je obseženo, vključeno in implicirano v določeni zapleteni življenjski obliki, kot

¹⁸ O razliki med obojima je Wittgenstein leta 1948 zapisal: »Religiozno verovanje in praznoverje sta povsem različna. Eno izvira iz strahu in je neke vrste lažna znanost. Drugo je zaupanje.« (KV, 114)

je na primer krščanska življenjska oblika. (Wisnewski 2007) Morda bi težko našli izrecno besedilno evidenco, da je Wittgenstein osebno gojil tako genealoško usmerjeno prepričanje, vendar pa to je združljivo z njegovim stališčem. Kar pa je Wittgenstein brez dvoma tudi osebno zavračal, je stališče, da lahko na logičen ali »znanstven« način dokažemo kaj odločilnega proti ali v prid določeni temeljni sliki sveta. V tem pogledu je čutil podobno kot ne samo Kierkegaard, ampak tudi kot Nietzsche.¹⁹ Spomnimo se na primer samo na Nietzschejevo kritiko Sokrata že na samem začetku njegove poti, v delu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. V zelo podobni smeri zvenijo naslednje Wittgensteinove besede iz leta 1931: »Ko človek bere sokratske dialoge, se ne more znebiti občutka: kako strahotno zapravljanje časa! Čemu vendar vsi ti argumenti, ki ničesar ne dokazujejo in ničesar ne razjasnjujejo.« (KV, 31) Religiozni diskurz ni namenjen dokazovanju, ampak usmerjanju, spodbujanju, razjasnjevanju in spreobračanju. Ule je v tem smislu opozoril na podobnosti med Wittgensteinom in krščanskim mističnim izročilom (Dionizij Areopagit, Terezija Avilska idr.), vendar pa ob tem ugotavlja, da zato Wittgensteina še ne moremo imeti za nadaljevalca te tradicije in da bi lahko našli podobne vzporednice tudi pri drugih verskih izročilih, na primer budizmu (2016, 109).

Na splošno lahko ugotovimo, da mnogi kritiki Wittgensteina premalo upoštevajo njegovo razlikovanje med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami. Mnogi filozofski problemi ob upoštevanju tega razlikovanja izginejo, to pa je po Wittgensteinu tudi cilj filozofske analize (Arrington 2004, 182). Wittgensteinovsko izhodišče omogoča tako vernikom (kristjanom in drugače verujočim) kot nevernikom, da ohranjajo svoje diskurze, svoje jezikovne igre in svoje življenjske oblike, ki so del raznolikosti sveta. Vendar pa omogoča tudi komunikacijo, dialog in razpravo med njimi ter spodbuja odpiranje drug drugemu.²⁰ In to se zdi prava pot do odkrivanja skupnih imenovalcev. Oboje, tako raznolikost kot dialog in razprava, sta sestavni del človečnega načina bivanja in tistega, kar v pozitivnem pomenu besede lahko imenujemo tudi civilizacija. Wittgenstein si ni želel, da bi probleme ustvarjali, ampak da bi spoznavali njihovo navideznost in bi ti tako (lahko) izginili. Ob tem pa se je globoko zavedal, da človek brez izpolnjenosti potrebe po smislu ne more biti niti potešen niti srečen. Morda se mu je želja po srečnem in smiselnem življenju na koncu vendarle izpolnila, saj so bile ene njegovih zadnjih besed pred smrtjo, da je imel čudovito življenje. (Baum 1979, 285)

¹⁹ O tem, kako je Wittgenstein cenil Nietzscheja, gl. Grušovnik 2007, 107–108.

²⁰ Wittgenstein je okoli leta 1944 zapisal: »Noben klic v stiski ne more biti večji od krika *enega človeka*. Pa tudi, *nobena* stiska ne more biti večja od tiste, ki lahko tlači posameznega človeka. /.../ Tudi ves svet ne more trpeti večje stiske kakor *ena sama* duša. Krščanska vera je, bi rekel, zatočišče v tej *skrajni* sili. Komur je v tej stiski dano, da odpre srce, namesto da ga zaklene, ta sprejme zdravilo za svoje srce. Kdor srce tako odpre v skesani predanosti Bogu, ta ga odpira tudi drugim ljudem. /.../ Človek se drugim lahko odpre samo iz neke posebne vrste ljubezni. Ki priznava, da smo tako rekoč vsi le poredni otroci. Lahko bi tudi rekli: sovraštvo med ljudmi izvira iz tega, da se drug pred drugim osamljamo.« (KV, 77)

Reference

- Arrington, Robert L.**, in Mark Addis, ur. 2004. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge.
- Arrington, Robert L.**, 2004. »Theology as grammar: Wittgenstein and some critics, V: Arrington in Addis 2004, 167–183.
- Bailey, Alan.** 2004. Wittgenstein and the interpretation of religious discourse. V: *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, 119–136. Ur. Robert L. Arrington in Mark Addis. London, New York: Routledge.
- Baum, Wilhelm.** 1979. Ludwig Wittgenstein und die Religion. *Philosophisches Jahrbuch* 86:272–299.
- . 2000. *Ludwig Wittgenstein: Med mistiko in logiko*. Prev. Vinko Ošlak. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba.
- Grušovnik, Tomaž.** 2007. Slike, skrivne kleti in poslednja sodba. V: *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*, 85–139. Ur. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- Hodges, Michael P.** 2004. Faith: themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche. V: Arrington in Addis 2004, 66–84.
- Hyman, John.** 2004. The gospel according to Wittgenstein. V: Arrington in Addis 2004, 1–11.
- Kempits, Peter.** 1985. *Ludwig Wittgenstein: Wege und Umwege zu seinem Denken*. Gradec: Styria.
- Kerr, Fergus.** 1986. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Korošak, Bojan.** 1994. Nova slovnica besede Bog: teologija v soočanju z Wittgensteinom. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Nielsen, Kai.** 2004. Wittgenstein and Wittgensteinians on religion. V: Arrington in Addis 2004, 137–166.
- Malcolm, Norman.** 1997. *Wittgenstein: a Religious Point of View?* London: Routledge.
- Monk, Ray.** 1991. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich.** 1970. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prev. Wilhelm Heiliger. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ocvirk, Drago.** 1996. Teologija po Wittgensteinu. *Bogoslovni vestnik* 56, št. 4:505–516.
- Stegmüller, Wolfgang.** 1989. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*. Zv. 1. Stuttgart: Alfred KrönerVerlag.
- Stenius, Erik.** 1960. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Strawson, Peter F.** 1994. Analitična filozofija: dve analogiji. Prev. Bojan Žalec. *Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo* 23, št. 14: 14–17 in št. 15:17–19.
- Tyler, Peter.** 2011. *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Theresa Avila and the Christian Mystical Tradition*. New York: Continuum.
- Ule, Andrej.** 1990. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (Od Traktata do Filozofskih raziskav)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2013. Wittgenstein in Tolstoj o smislu življenja. *Apokalipsa* 20, št. 168/169:164–177.
- . 2014. Zaletavanje v paradoks pri Wittgensteinu in Kierkegaardu. V: *Nova oikonomija odnosov: bližnjik in eksistencialni preobrat*, 180–198. Ur. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa, Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.
- . 2016. Wittgenstein in Tereza Avilska. *Apokalipsa* 23, št. 201/202:95–110.
- Wisnewski, Jeremy J.** 2007. *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification*. London, New York: Continuum.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1958. *Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.
- . 1969. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Ur. Georg Henrik von Wright in Walter Methlagl. Salzburg: Otto Müller.
- . 1976. *Logično-filozofski traktat*. Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1979a. *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Ur. C. Grant Luckhardt. Hassocks: Harvester.
- . 1979b. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35 (from the Notes of Alice Ambrose and Margaret McDonald)*. Ur. Alice Ambrose. Oxford: Blackwell.
- . 1984a. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Ur. Rush Rees. Oxford: Oxford University Press.
- . 1984b. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Zv. 3. Ur. Brian F. McGuinness. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 1984c. *Tagebücher 1914-1916*. V: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Zv. 1, 87–223. Ur. Brian F. McGuinness. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 1992. *Geheime Tagebücher 1914-1916*. Ur. Wilhelm Baum. Dunaj: Turia & Kant.
- . 1994. Predavanja o etiki. Prev. Tine Hribar. *Phainomena: Glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani* 3: 61–69.

- . 2004. *O gotovosti*. Prev. Amalija Maček. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2005. *Kultura in vrednota: Mešani zapiski*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2007. *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Prev. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- . 2014. *Filozofske raziskave*. Prev. Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.
- Žalec, Bojan**. 2005. Opombe o filozofiji religije o(b) branju Wittgensteina. V: Wittgenstein 2005, 141–157.