
EKSISTENCIALNA OBČUTJA IN VERSKI JEZIK: POZNI WITTGENSTEIN IN PROTESTANTSKA TEOLOGIJA MISTIČNEGA

G o r a z d A n d r e j č

Uvod

Pianist Keith Jarrett, znan po odličnih solističnih koncertih in razprodanih dvoranah, je enega svojih solo albumov, improvizirani koncert v milanski *La Scali*, pospremil z opisom nenavadnega srečanja, ki ga je doživel po nastopu. Piše o starejšemu možakarju, ki je pristopil do njega in mu med solzami in navalom čustev dejal, da ima vse njegove albume in da je bil Jarrettov improvizirani koncert najmočnejša in najbolj ganljiva glasbena izkušnja v njegovem življenju. Gospod je bil sicer v Scali že petindvajset let zaposlen kot asistent-dirigent in je doživel mnogo vrhunskih izvedb najboljše klasične glasbe. Presunjeni Jarrett je zgodbo zaključil takole: »Nisem našel primernega načina, kako bi se mu zahvalil za krhko (in včasih zelo oddaljeno) spoznanje, da je bistvo glasbe prav v ustvarjanju glasbe« (Jarrett, 1997).

S podobnimi besedami bi lahko izrazili tudi pogled na religijo oz. verski jezik, ki bo predmet razprave v pričujočem eseju: »Bistvo religije je v ustvarjalnem izražanju religioznega.« Z drugimi besedami: bistven vidik religioznega je v ustvarjalnih, navdihnjenih izraznih oblikah verskega jezika; tam, kjer verski jezik sveže, iskreno in živo odraža izkustva; morda celo tam, kjer je njegov pomen šele v nastajanju. »Bistvo religije je v ustvarjalnem izražanju religioznega« torej ne pomeni načrtne ali celo strateške izgradnje religioznega *sistema* verovanj, dolžnosti in organizacijske strukture z namenom vzpostavljanja moči in vpliva nad ljudmi (ta element je v »religiji« v sociološkem smislu seveda pogosto prisoten). Čeprav je najbrž utopično govoriti o točno določenem do-

godku, v katerem bi bila neka kombinacija besed v iskrenem izrazu religioznega smiselno uporabljena prvič (takšni trenutki so se sicer dogajali in se še dogajajo, a jih verjetno nima smisla »zgodovinsko« iskati), gre za moment, v katerem je verski jezik uporabljen »na svež način« – kotorej v dani situaciji najde polno moč izraza verskih občutij, verovanj oz. (teološko gledano) eksistencialnega uvida.

Če se za ponazoritev naše osrednje misli osredotočimo na »mejno« situacijo: pogosto je izkustvo verskega jezika veliko bolj osvežujoče, če ga iskreno izreče/zapiše nekdo, ki ni verski uslužbenec, teolog ali filozof religije, kakor v primerih, ko ga izreče/zapiše kdo od slednjih. Morda gre pri tem celo za nereligiozno osebo, ki v »trenutku navdiha« začuti, da se lahko najbolje izrazi v jeziku vere, a tako, da pri tem »misli resno«. Če to možnost sprejmemo in jo obravnavamo skozi prizmo stališča, da je »bistvo religije v izvornem izražanju religioznega«, pridemo do precej radikalne trditve: namesto v doktrinarno predpisanih oz. predvidljivih izrazih »stabilne in neomahljive« vere se verski jezik svojega bistva najizraziteje dotakne takrat, ko ga *iskreno* uporabi nekdo, ki sam sebe sploh ne šteje za »religioznega«.

Te poudarke v pojmovanju verskega jezika pa lahko povežemo s fenomenološkim razumevanjem mističnega izkustva v sklopu eksistencialnih občutij. Izmenjevanje pridevnikov »versko« in »religiozno« v uvodu je namerno, saj želim poudariti prav to, da je bistvo »religije« v izvornem izražanju verskega izkustva. Dovolite mi nekaj dodatnih besed o teološkem ozadju tega (normativnega in ne zgolj deskriptivnega) stališča v protestantizmu. Svoj silovit in dodelan izraz je našlo pri zgodnjem Schleiermacherju (2005), kjer je neločljivo povezano z določenimi oblikami mističnega izkustva. Od Schleiermacherja naprej se je to stališče v liberalnem protestantizmu spreminjalo in bilo deležno številnih reinterpreteracij: če je bil v prevladujočem nemškem liberalnem protestantizmu poznega 19. st. poudarek na etičnem in naravno-teološkem vidiku religije, včasih na račun mističnega (pri denimo Albrechtu Ritschlu), se je mistični element v protestantizmu ohranil do 20. st. in našel s Paulom Tillichom vplivnega zagovornika v teologiji (Širca, 2008: 199–201), z Williamom Jamesom pa v filozofiji religije.

Kako torej v tej razpravi razumem izraz »mistično«? V najširšem smislu je zame pglavitna značilnost mističnega *izkustvo ali zavedanje nekega*

globljega odnosa do konteksta izkustva ali zavedanja, pri čemer lahko ta odnos variira vse od »popolne ločenosti od« tega konteksta do »popolne enosti« z njim. O »kontekstu« izkustva govorim zato, ker slednji ne označuje nujno Boga ali Božanstva kot neke od sveta ločene realnosti, temveč lahko, sledivši kategorizaciji Michaela Danielsa, v različnih oblikah mističnega izkustva in tradicijah nastopa tudi kot *narava*, *duša*, *um* ali *skupnost* oz. *druga oseba* (Daniels, 2003). O »kontekstu« in ne o »objektu« izkustva govorim tudi zato, ker prevladujoče oblike mističnega zavedanja vsebujejo izkustva povezanosti in bližine kakor tudi enosti, zlitosti ali neločljivosti med subjektom (ali osebo, ki je »sicer« subjekt, a v mističnem doživljanju »meje« jaza izgubi) ter kontekstom izkustva. Ko pa za odnos pravim, da je »globlji« mislim s tem, da vsaj s perspektive tistega, ki ga doživlja, ne gre za znanstven oz. objektivističen opis ali pojasnitev morebitne materialne povezanosti subjekta s kontekstom. Kar seveda ne pomeni da so znanstveni opisi mističnega doživljanja nujno nekompatibilni z mističnimi/teološkimi interpretacijami realnosti.

Znotraj teh splošnih fenomenoloških in teoloških določil mističnega bom imel z izrazom mistika v mislih predvsem »naravno« in »družbeno mistiko«, tj. izkustvo globljega odnosa z *naravo* (onstran družbe) in *ljudmi* kot dvema področjema konteksta izkušnje. Za krščansko ozadje, iz katerega izhajam ali vsaj z njim razpravljam, se tak fokus morda zdi protiintuitiven. A tudi v tej odločitvi sledim Schleiermacherju. Še več, za Schleiermacherja samega je neposredno izkustvo Boga v pomembnem smislu nemogoče: liberalni protestantizem (v splošnem) sprejema pokantovsko načelo, po katerem Boga ni mogoče izkusiti *kot objekta izkustva*. To se morda zdi kot očitno zanemarjanje ali celo zavračanje prevladujoče mistične tradicije tako v vzhodnem kot zahodnem krščanstvu, t.i. poti *unio mystica* oz. zedinjenja z Bogom. Vendar je treba takoj pripomniti, da pokantovskega načela nezmožnosti izkušanja Boga ne rabimo nujno interpretirati kot zavračanje vsake možnosti zavedanja Božje prisotnosti ali odsotnosti, celo doživetja enosti z Bogom. Gotovo pa pomeni, da teh izkustev ni mogoče interpretirati v smislu kvazičutnega ali »šestočutnega« zaznavanja Boga kot objekta zaznave (česar sicer ne zagovarjajo niti tradicionalne oz. predmoderne mistično-teološke interpretacije izkustev Božje prisotnosti ter enosti z Bogom). Treba je

še omeniti, da niti pri Schleiermacherju niti pri Tillichu ne najdemo normativnega verskega pluralizma ali t.i. perenialistične filozofije, ki bi trdila, da je jedro vseh religij *enako* mistično izkustvo, ki vodi k resnici (Vörös, 2013: 28–30). Oba protestantska teologa sta prepričana, da krščanstvo omogoča in prenaša v nekem smislu najboljšo (a ne tudi popolno) kombinacijo izražanja določenih, temeljnih in »izjemnih«, eksistencialnih občutij. Le-ta so »versko potentna« oz. vsebujejo spontan »klic« v smeri verskega jezika in verovanja ter omogočajo pomembne življenjske oz. eksistencialne uvide. Schleiermacher pa pri tem jasno naznači, kaj je zanj »bistvo religije«, namreč najgloblje izkustvo enosti z vesoljem:

Ležim na prsih neskončnega sveta. V tem trenutku sem jaz njegova duša, saj vse njegove sile in njegovo neskončno življenje čutim kot svoje lastno, v tem trenutku je ta svet moje lastno telo, saj njegove mišice in ude prevečam tako kot svoje lastne, in njegovi najnotranjši živci se vzgibavajo po mojem čutu in predvidenju, tako kot moji. (Schleiermacher, 2005: 63–64)

Osrednje vprašanje, ki nas zanima v pričujoči razpravi, je: kako naj razumemo povezavo mističnega izkustva z verskim jezikom in mislijo? Še pred tem pa se je pomembno vprašati, ali je takšna povezava sploh smiselna. Vprašanje zastavljamo z Wittgensteinom, saj se zdi, da se takšno povezovanje ne sklada z vplivnim razumevanjem Wittgensteinovega stališča, po katerem naj bi mistično predstavljalo »presežno, neizrekljivo dimenzijo jezika in mišljenja« (Ule, tuk. prisp.: 70). V skladu z razširjeno interpretacijo predvsem zgodnjega Wittgensteina oz. njegovega *Traktata* verski jezik – ali vsaj njegov dovršen del, še posebej monoteistični jezik – za izražanje mističnega ni ustrezen. Kajti če je videti, da skuša teistični verski jezik (zaman) doseči smiselno izjavljanje s pomočjo verske metafizike (pri čemer vernik slepi samega sebe, saj izjave o Bogu ne izjavljajo *dejstev* oz. po tej interpretaciji ne izjavljajo *ničesar*), se lahko mistično po tej interpretaciji zgolj »pokaže«, in sicer preko nesmiselne rabe jezika: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se *kaže*, to je mistično« (LFT 6.522). Ali natančneje: *mistično* se lahko pokaže skozi nesmiselno uporabo jezika le, ko se govorec te nesmiselnosti zaveda in jo tako preseže (6.54). Šele takrat v polnosti dojame, da je mistično popolnoma neizrekljivo. Toda »o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (LFT 7). Prava metoda v filozofiji tako privede

do ovržbe vsake metafizike (6.53) oz. vsakega poskusa govorjenja o tem, kar je »onstran sveta«. Če beremo Wittgensteina na ta način, moramo ločnico med »mističnim« in »verskim« najti v tem, da se mističnega *po načelu oz. nujnosti* ne da *smiselno* izjaviti, medtem ko versko teži prav k metafiziki oz. kvazidejstvenem izjavljanju, ki je nesmiselno, a se tega ne zaveda.

Zdi se torej, da je pozitivno povezovanje mističnega izkustva z verskim jezikom, kot to počne zgoraj omenjena liberalnoprotestantska teologija mističnega, v nasprotju z Wittgensteinovim pogledom na razmerje med mističnim in jezikom nasploh. Vendar sta takó Wittgensteinovo (zgodnje in pozno) pojmovanje mističnega kakor tudi njegovo razumevanje verskega jezika veliko bolj kompleksna, kot se zdi na prvi pogled – še posebej, če pozorno preučimo postopno spremembo v njegovem razumevanju, ki se je zvrstila od njegovega zgodnjega (*Traktat* (LFT) in *Dnevnik*) preko »prehodnega« (»Predavanje o etiki« (LE)) do poznega »obdobja« (*Filozofske raziskave* (PI), *Predavanja in pogovori o estetiki, psihoanalizi in religiji* (LP) ter osebni zapiski, zbrani v *Kultura in vrednota* (KV)). V tem članku bomo torej brali Wittgensteinovo razvijajoče se pojmovanje odnosa med »mističnim« oz. ustreznimi občutji na eni ter verskim jezikom na drugi, vendar nanašajoč se na »fenomenologijo eksistencialnih občutij« ter protestantsko mistično teologijo – in obratno. Rezultat bo na prvi pogled protiintuitivna »poznawittgensteinovska fenomenologija mističnega«, ki bo vključevala pozitivno vrednotenje teističnega jezika in se zdi obetaven filozofsko-teološki okvir za obravnavo odnosa med (izbranimi, »izjemnimi«) eksistencialnimi občutji in verskim jezikom.

Fenomenologija eksistencialnih občutij

Začnimo svoj razmislek s kratko fenomenologijo občutij, za katero se na prvi pogled zdi, da ni videti povezana ne z mistiko ne z verskim jezikom. V sodobni filozofiji čustev oz. emocij se je uveljavila govorica o fenomenološki strukturi ali preprosto fenomenologiji emocionalnih občutkov. Pri tej običajno sodeluje subjekt, ki na nek način doživlja intencionalni »objekt«, pri čemer je to doživljanje lahko v odnosu do subjekta bolj ali manj intenzivno (tj. oseba, ki doživlja nekaj čustveno,

se lahko med epizodo doživljanja same sebe zaveda v večji ali manjši meri): nekdo se lahko npr. boji psa, veseli kosila, sovraži svojega nadrejenega ali upa na boljše čase. Ta osnovna struktura ne velja samo za t.i. klasična ali »osnovna« čustva (veselje, gnus, jeza, strah, žalost, upanje, presenečenje), temveč tudi za bolj sestavljena in kompleksna (spoštovanje, hrepenenje, otožnost itd.).

Ne glede na to, da so intencionalna, emocionalna občutja zelo pomembna, celo konstitutivna za našo identiteto in življenje, fenomenološka tradicija v filozofiji razlikuje tudi vrsto občutij, ki se jih ne zdi smotrno kategorizirati kot »čustva« oz. *emocionalna* občutja. Razlikujemo lahko med emocionalnimi občutji oz. čustvi na eni ter »eksistencialnimi občutji« (Ratcliffe, 2008: 52) na drugi strani. Kategorija eksistencialnih občutij je v sodobni fenomenologiji običajno izpeljana iz Heideggerjevega fenomenološkega raziskovanja afektivnih stanj, ki jih ta označi kot *Stimmungen* (Heidegger, 1997: razdelki 29–34) oz. »počutja« ali »razpoloženja«. Če emocionalna občutja razkrivajo našo uglasenost (ali neuglasenost) s posameznimi stvarmi, osebami, situacijami ali dogodki v svetu ter te stvari/osebe/dogodke/situacije v pomembnem smislu tudi *razodevajo* kot to, kar v resnici so, pa eksistencialna občutja za človeka kot tu-bit odkrivajo *svet kot celoto* (na tak ali drugačen način). Heidegger pojasnjuje (glej primer tesnobe v Heidegger, 1997: razdelki 39–41), da tukaj ne gre za intencionalno usmerjena čustva, temveč za občutja, ki nimajo strukture subjekt-objekt: oseba jih doživlja kot stanja, v katerih se znajde (po Heideggerju smo v *Stimmungen* »vrženi«) oz. ki jo »oblikujejo« na še bolj temeljni način kot čustva in skozi katera doživlja svoj odnos s svetom kot celoto. V heideggerjanskem jeziku gre torej za različne načine, na katere se človeku kot tu-bit razodeva sam pomen Biti oz. bivanja kot takega.

Tako kot emocionalna pa ljudje *izražamo* tudi eksistencialna občutja. Tega seveda ne počnemo izključno verbalno, torej z jezikom, temveč na različne načine: z gestami in telesno držo, z vzdihom in pogledi, glasbo, skozi likovno umetnost itn. In čeprav so neverbalni načini izražanja občutij evolucijsko, pogosto pa tudi praktično-komunikativno bolj temeljni od verbalnih, je pri nas, ki smo »bitja govornice«, bistvena oblika izražanja eksistencialnih občutij velikokrat *verbalna*. Primeri izrazov za tovrstna občutja, ki jih najdemo v tako religioznih kot nereligioznih

kontekstih, so lahko: počutim se »živo«, »v stiku s seboj«, »odtujeno«, »povezano z vsem«, »utečeno«, »eno z vso naravo«, »odrezano od sveta«, »usklajeno z vesoljem«, »popolnoma 'doma' v svoji koži, tukaj in zdaj, na tej zelenici, v tem vesolju« ali pa doživljam »čudež vsega obstoječega«, »trdo in neosebno realnost sveta« ipd.¹ Tako Heidegger kot Ratcliffe sta mnenja, da so lahko takšna občutja po eni strani povsem vsakdanja in zato nedostopna zavestni refleksiji (preveč običajna, da bi jih »opazili«) ali po drugi strani nenavadna, izjemna in presunljiva. V obeh primerih pa eksistencialna občutja ontološko *predhodijo* vsaki naperjenosti subjekta na objekt oz. vsem intencionalnim odnosom zavesti, kamor sodijo prepričanja in tudi čustva. Eksistencialna občutja so tista, ki človeku kot tu-bitu odpirajo *svet* kot polje namenov in možnosti (Heidegger, 1997: razdelki 39–41).

Ratcliffe trdi, da gre izraze mnogih mističnih izkustev v pomembnih verskih tradicijah (tako teističnih kot neteističnih) razumeti kot izraze zavedanja določenih intenzivnih ali izjemnih eksistencialnih občutij ali kot izraze dramatičnih prehodov iz enega eksistencialnega občutja/stanja v drugega (Ratcliffe, 2008: 274–275). »Postati eno s vsem stvarstvom« je lahko denimo – ko je izraženo z iskrenostjo in pristnostjo – izraz posebne vrste eksistencialnega občutja, občutja globljega odnosa med subjektom in svetom (kar seveda lahko zajema zavedanje posebne izrazitosti ali pač zrahljanosti, poroznosti, celo iluzornosti ali neobstoja razmejitve med jazom in svetom). Morda nekoliko bolj domač primer iz verskega konteksta je izkušnja »bivanja v grehu« kot izkušnja »totalne ločenosti od Boga in vsega dobrega«.²

Seveda se lahko ob takšni na videz »hitri« ali celo (spet: na videz) reduktivni interpretaciji mističnih občutij porodi prenekatero kritično vprašanje in nekaj od teh si bomo ogledali v pričujočem eseju. Na tem mestu je pomembno poudariti, da je razumevanje mističnega skozi

¹ Glej Ratcliffe (2008) za celo vrsto bolj ali manj sodobnih primerov verbalnih izrazov eksistencialnih občutenj: iz kontekstov poezije in umetnosti, vsakdanjih izrazov, verskih, mističnih, filozofskih, pa tudi ekstremnih, psihiatričnih primerov.

² Pri tem moramo imeti v mislih možnost, da je takšen jezik nemara »le« odraz emocionalnega občutja, izraženega v okviru teistične zgodbe, ali celo *inducirane* krivde za neko dejanje ali misel »od zunaj« itd. Glej opombo št. 5, kjer je podana iztočnica za nadaljnjo razpravo o ločnici med eksistencialno in »epizodično« krivdo, predvsem v zvezi z interpretacijo Wittgensteinovih razmislekov o krivdi kot pokazatelju »prave« vere.

prizmo eksistencialnih občutij skladno s Schleiermacherjevo, Tillichovo, Jamesovo, pa tudi Danielsovo (2003: 53) in Steinbockovo (2007: 31–32) tezo, da vlada med »normalnimi« in »mističnimi« eksistencialnimi izkustvi kontinuiteta. Z drugimi besedami: med zelo razširjenimi eksistencialnimi doživetji iz sekularnega ali verskega konteksta (npr. občutkom globoke odtujenosti ali občutkom očaranosti nad Božjim stvarjenjem) na eni in intenzivnimi občutji (npr. občutjem popolne nedeljenosti bivanja ali občutjem ekstaze ob čudežnosti bivanja), ki jih izražajo »priznani« mistiki iz različnih verskih tradicij na drugi strani, ni neke stroge ločnice oz. radikalnega prepada. To pa ne pomeni, da moramo denimo mistiko in mistično teologijo pri Tillichu brati »v redukcionistično (eksistencialistično) fenomenoloških okvirjih« (Širca, 2008: 200): fenomenološka redukcija za Tillicha ne zmore (in po definiciji tudi ne sme) govoriti s perspektive *vpletenosti* v versko izkušanje in ve-rovanje, medtem ko teologija počne prav to in po Tillichu na bivanjsko vprašanje podaja tudi legitim *odgovor*. Fenomenologija »se ukvarja s strukturo biti kot take; teologija se ukvarja s pomenom bivanja za nas« (Tillich, 1973: 22).

Ratcliffe o občutjih in jeziku

Kaj bi še lahko povedali o povezavi med eksistencialnimi občutji in verskim jezikom? Za začetek bi se bilo smiselno ograditi od napačnih razumevanj Ratcliffovega stališča, zato moramo najprej poudariti, da njegov pristop nikakor ni sociološki ali celo »statističen«. Ratcliffe namreč ne trdi, da je *vsak* ali *večina* verskega govora v velikih svetovnih religijah izraz eksistencialnih občutij. Njegovo stališče ima opazno normativno noto (čeprav je v določeni meri tudi deskriptivno). Ratcliffe se, tako kot William James in veliko pred tem že Schleiermacher, osredotoča primarno na izkustveno vero in na – kot smo že izpostavili – svež in iskren verski govor. S takšno zastavitvijo problematike pa implicitno zatrjuje, kaj *naj bi* verski jezik »v bistvu« izražal ali vsaj iz kakšne vrste izraznih oblik le-tega naj bi izhajal. Ratcliffe je prepričan, da najdemo lepe primerke tovrstnih ubeseditvev v govorih in pisanjih »verskih genijev« in prerokov, širše gledano pa v izrazih vseh izkustveno naravnanih in lingvistično dovolj sposobnih vernikov, katerih verbalne

formulacije verskega oz. eksistencialno-afektivnega izkustva uspejo v poslušalcih in kasnejših govorcih te versko-jezikovne tradicije vzbuditi podobna doživljanja in uvide. Možno je celo, da velik del povedanega in zapisanega v neki verski tradiciji (recimo krščanstvu) *nima* izkustvenega značaja, kar za Ratcliffovo stališče ne predstavlja nobenega problema.

Ratcliffe prav tako ne trdi, da so eksistencialna občutja intrinzično verska – da so torej izkustva, kot je denimo občutje nedeljene enosti s svetom, nujno ali samoumevno vezana na nek verski (npr. teistični) jezik. Morebiten korak vere v kontekstu relevantnega eksistencialnega občutja ni ne samoumeven ne deduktiven/induktiven v smislu, da bi iz »izkustva« (nujno) sledilo »verovanje«. Za Ratcliffa so verski pojmovni sklopi v veliki meri kontingentni (Ratcliffe, 2008: 273). Enaka ali relevantno podobna eksistencialna občutja so lahko namreč izražena skozi različne, med seboj tudi nekompatibilne verske ali neverske sklope pojmov, prepričanj, verovanj itd.³ Ratcliffe ostaja v tej točki zgolj in samo fenomenolog, medtem ko tako Schleiermacher kot Tillich poleg fenomenološkega vidika afirmirata tudi korak vere kot na nek način »naraven« korak v objemu relevantnega eksistencialnega občutja – čeprav tudi za Tillicha ali Schleiermacherja teološki korak ni »znanstven«, tj. ni niti deduktivno nujen niti induktiven.⁴

In končno, Ratcliffe *ne* trdi, da so eksistencialna občutja, katerih izraze najdemo v govorih in literaturi, *predjezikovna* ali da je vloga jezika omejena izključno na poskuse njihovega *izražanja*. Naše kulturno-jezikovne kategorije nam v veliki meri omogočajo (ali nam v veliki meri *ne* omogočajo) *tako* izražanje *kot tudi* ozaveščanje specifičnih (pod)skupin eksistencialnih občutij. Nekatera občutja so v eni kulturi oz. jezikovni tradiciji prepoznana, v drugi pa ne. Morda se v eni tradiciji govori o dveh ali treh »niansah« nekega občutja, medtem ko v drugi nastopa le eno občutje, ki sovпада z obema v prvi tradiciji. Z Ratcliffom lahko torej rečemo, da je naše doživljanje pomembno in globoko *sooblikovano* z našimi jezikovno-kulturnimi kategorijami. Če je temu tako, vsebuje »versko izkustvo« praviloma tako konceptualno-konstituirane vidike

³ Glej opombo št. 15.

⁴ Glej spodaj (razdelek »Verovanje«), kako Tillich in Schleiermacher vsak na svoj način rešujeta vprašanje preverbe in resničnosti oz. neresničnosti verskih ali svetovnonazorskih prepričanj.

kakor tudi tiste, ki presegajo jezikovne oz. s slednjimi niso popolnoma *določeni*, in jih povezuje v dinamično doživljajsko igro celote. Če tvegamo posplošitev, ki zveni skorajda trivialno: jezik in izkustvo sta vpeta v dialektičen odnos medsebojnega sovplivanja in sooblikovanja.

Vendar pa ni nobene potrebe, da bi zaradi zavrnitve možnosti *čistega* nekonceptualnega oz. predjezikovnega izkustva zašli v drugo skrajnost: naša občutja, tako emocionalna kot eksistencialna, niso *popolnoma konstituirana* s strani jezika in kulture.⁵ Svet nas lahko preseneti, kar med drugim »počne« skozi eksistencialna občutja. Eksistencialna občutja tako občasno »vdrejo« v jezik oz. nanj pomembno vplivajo (če se izrazim nekoliko poosebljeno – občutij pri tem seveda ne objektiviziram): običajno to storijo skozi ustvarjalen (metaforičen, metonimičen itd.) govor oz. skozi nove konceptualne povezave v »poetičnem« izrazu. Z izražanjem eksistencialnih, pa tudi emocionalnih občutij torej oblikujemo svoj kulturno-jezikovni okvir. Pri tem pa ne gre zanemariti, da eksistencialnih občutij »običajno ni lahko izraziti... [tako da je] tak govor ... pogosto ohlapen in metaforičen. Toda ni nekih dobrih filozofskih razlogov, da bi takšen govor označili za nesmiseln« (Ratcliffe, 2008: 60).

»Prehodni« Wittgenstein, eksistencialna občutja in verski jezik

Omemba smiselnosti oz. nesmiselnosti govora, v katerem so izražena eksistencialna občutja, nas privede do Wittgensteina. Za zgodnjega Wittgensteina je jezik, s katerim izražamo eksistencialna občutja, »nesmiseln«, saj ne izjavlja dejstev o svetu. Jasno je torej, da se zgodnji Wittgenstein (iz obdobja 1914–1920) z Ratcliffovo trditvijo v prej-

⁵ Glej denimo Charles Taylorjev poskus opisa dialektike med afektivnimi in jezikovnimi kategorijami, ki pa daje večji poudarek odvisnosti afektivnih stanj od verbalnega izražanja kot obratno: »Če je naloga jezika, da izraža/udejanja nove oblike zavedanja, potem morda ne bo omogočal le novega zavedanja stvari oz. zmožnosti, da jih spoznamo, temveč tudi nove oblike občutij, nove oblike odzivanja na stvari. Če se nam lahko pri izražanju svojih misli o stvareh porajajo nove misli [Herder], se lahko pri izražanju novih občutij porajajo tudi spremenjena občutja [Humboldt]. ... Razvoj novih načinov izražanja nam omogoča imeti nova občutja, ki so močnejša in bolj pretanjena, vsekakor pa omogočajo boljše samozavedanje.« (Taylor, 1985: 233)

šnjem odstavku ne bi strinjal. Kot bomo videli, velja enako za srednjega oz. »prehodnega« Wittgensteina oz. za njegova predavanja in zapiske iz poznih 20. in 30. let prejšnjega stoletja, medtem ko se njegovo stališče v kasnejšem obdobju (od sredine 30. letih do smrti leta 1951) spremeni. Toda že pri prehodnem Wittgensteinu je mogoče zapaziti premike v poudarkih, ki so za našo temo zelo pomembni, saj se eksplicitno nanašajo na *verski* jezik, medtem ko Wittgenstein v *Traktatu* o veri ali religioznem skorajda ne piše⁶, temveč govori raje o neizrekljivem »mističnem«.

Wittgensteinovo »Predavanja o etiki« iz leta 1929 predstavlja najdaljšo zapisano razpravo o verskem jeziku v celotnem Wittgensteinovem korpusu. Iz te razprave je razvidno, da bi Wittgenstein pritrdil stališču, da obstaja med verskim jezikom in eksistencialnimi občutji tesna in pomembna povezava. Ne gre torej več le za »mistično«, temveč eksplicitno tudi za »versko« ali religiozno, kar kaže, da sta oba pojma pri prehodnem Wittgensteinu prepletena. Wittgenstein v »Predavanju« obravnava tri lastna izkustva:

Ko ga [to izkustvo] doživim, se v meni poraja čudenje nad obstojem sveta. Ima me, da bi uporabil izraze, kot sta »kako izjemno je, da sploh karkoli obstaja« ali »kako izjemno je, da obstaja svet«. Omenil bom še eno izkustvo /.../ izkustvo občutka absolutne varnosti. /.../ Prepričan sem, da je prvo od zgoraj navedenih izkustev tisto, na kar so se ljudje nanašali, ko so govorili, da je Bog ustvaril svet; izkustvo absolutne varnosti pa so opisovali z izjavo, da se počutijo varne v Božjih rokah. Tretje izkustvo *enake vrste* je izkustvo občutka krivde, ki je našlo svoj izraz v izjavi, da Bog našega početja ne odobrava. (LE 11–12; moj poudarek)

Zaradi omejenosti prostora, pa tudi enotne usmerjenosti naše širše razprave, se bomo tukaj posvetili le prvemu od navedenih izkustev: čudenju nad obstojem sveta oz. nad tem, da »sploh karkoli obstaja«, kar Wittgenstein označi kot svoje »iskustvo *par excellence*« (ibid.: 9). V našem fenomenološkem besednjaku se to izkustvo kaže kot eksistencialno občutje, saj se nanaša na doživetja bivanja »mene-in-sveta-tukaj-in-zdaj«. Enako velja tudi za občutek absolutne varnosti in za (vsaj v

⁶ Wittgenstein v *Traktatu* ne omenja vere ali religije in le štirikrat omeni Boga (LFT 3.031, 5.123, 6.372, 6.432), pa še to v zelo omejenem pomenu, k čemur se bom vrnil v nadaljevanju.

nekaterih primerih) »občutek krivde«, vendar se tukaj v podrobnejše razprave o tem žal ne moremo lotiti.⁷

Najprej moramo opazoriti na jasno in zgovorno podobnost med Wittgensteinovim opisom izkustva čudenja nad obstojem sveta v »Predavanju« ter »naziranjem sveta *sub specie aeterni*« oz. »občutenjem sveta kot omejene celote« iz *Traktata*, kjer Wittgenstein takšno izkustvo poveže z dožemanjem tega, *da* svet je, ne pa, *kako* je (LFT 6.44, 6.45; glej tudi Ule, tuk. prisp.: 70–71). Poleg kontinuitete med *Traktatom* in »Predavanjem« pa je pomembno izpostaviti tudi razlike med njima. Wittgenstein v obeh delih vsak govor, ki ne izjavlja empiričnih dejstev o dogodkih ali stanjih stvari v svetu, označi kot »nesmisel«. V *Traktatu* (ter tudi v *Dnevniki*h, napisanih v obdobju neposredno pred *Traktatom*) sodi sem ves jezik etike, estetike, pa tudi logike. Enako velja za jezik, ki skuša govoriti o svetu kot (omejeni) celoti. Z drugimi besedami: sam pojem »enega sveta« kot celote stvarnosti ne spada v znanost, čeprav na svoj način postavlja logične meje našemu izjavljanju o stvareh, dogodkih itd. v svetu.⁸ Za prehodnega Wittgensteina iz časa »Predavanja« je takšen tudi jezik *vere*, ki je po svoji naravi torej nesmiseln:

⁷ »Občutek krivde«, sploh v tako kratki omembi, kakršna je ta v »Predavanju o etiki«, je mogoče interpretirati kot intencionalno, emocionalno občutje, ki se nanaša ob določenem času na določeno dejanje ali osebo *v svetu*. Vendar pa bi veljalo poudariti, da poznejši Wittgenstein »občutek krivde«, pa tudi druga »negativna« občutja, ki jih tesno povezuje z vero, včasih opiše v prepoznavno eksistencialističnem tonu. V svojih zapiskih kot znak prave religioznosti ne navaja le običajnega občutka krivde ali zavedanja lastnih napak, temveč radikalno »skrušenost« oz. »brezmejno stisko« (KV 76), kar lahko – z Levinasovo pomočjo – interpretiramo kot globljo, *primordialno* krivdo (za razliko od epizodične krivde), namreč krivdo, ki konstituira etični subjekt kot takšen (glej Plant, 2005: 109–121). Druga negativna občutja, ki jih Wittgenstein povezuje z vero, so izražena takole: »Človek bi se boril na vse kriplje, da ne bi bil zvlečen v ogenj. Nobene indukcije. Groza ['Terror', op. p.]. To je, tako se vsaj zdi, del tega, iz česar sestoji verovanje« (LC 59); ter: »Življenje samo lahko vzgaja k veri v Boga. ... [N]a primer, najrazličnejše vrste trpljenja« (KV 134). Vselej pa moramo pustiti odprto možnost, da je pri teh opisih ločnico med emocionalnimi in eksistencialnimi občutji težko povleči, zato tudi Wittgensteinu ni treba pripisovati popolnoma razvite eksistencialno-fenomenološke interpretacije le-teh, kakršno npr. najdemo pri Rattcliffu (2008).

⁸ Glej Kusch (2002: 247–8) za sodobni argument s perspektive filozofije znanosti, zakaj izjave o svetu kot celoti ne spadajo v znanost. Kusch trdi, da imajo tovrstne izjave svoj izvor v judovsko-krščanskem razumevanju stvarjenja, kar v sodobnem fizikalističnem pogledu permutira v redukcionistični pogled na »svet« kot totaliteto realnosti – vendar pa ta pojem po Kuschu tudi v fizikalizmu ni znanstven. Enako kot za »svet« naj bi veljalo še za »Vesolje« ali »niz vseh vesolj« ali celo za (fizikalistično pojmovano) »realnost«.

V vseh etičnih in verskih izrazih je na delu specifično napačna raba jezika /.../ *nesmiselno* je namreč reči, da se čudim obstoju sveta, ker si ne morem zamisliti, da ne bi obstajal. /.../ Zdaj vidim, da ti nesmiselni izrazi niso bili nesmiselni zato, ker mi jih še ni uspelo nadomestiti s pravilnimi, temveč je nesmiselnost zanje bistvena. Vse, kar sem namreč želel z njimi početi, je iti onstran sveta, kar pomeni onstran smiselnega jezika. (LE 12)

To, kar v »Predavanju« nemudoma pade v oči, je Wittgensteinova paradoksalna razpetost med »globokim spoštovanjem ... [dozdevnih] *nadnaravnih dejstev*« (ki so po Wittgensteinu, kot smo videli, izražena tudi z verskimi izjavami, kot sta »Bog je ustvaril svet« ali »v Božjih rokah smo varni«) na eni strani ter stališčem, da je verski jezik nujno in vedno nesmiseln, na drugi strani. To napetost opiše takole:

Ko trdim, da so to izkustva, [trdim] seveda, da so dejstva; zgodila so se takrat in tam, trajala so toliko in toliko časa ter so posledično tudi opisljiva. A glede na to, kar sem povedal pred slabo minuto, moram priznati, da je nesmiselno reči, da imajo absolutno vrednost. To misel bom še podkrepil z naslednjo trditvijo: »Paradoksalno je, da se nam zdi, da ima neko izkustvo oz. neko dejstvo nadnaravno vrednost.« (LE 10)

Čeprav Wittgenstein ta paradoks v »Predavanju« razreši na še vedno prepoznavno traktatovski način oz. tako, da močneje podčrta nesmiselnost verskega jezika (kakor tudi etičnega, a to vprašanje moramo tukaj zaobiti) in zatrdi, da tak jezik »ne more biti znanost« ter »ne more ničesar dodati k znanju«, pa predavanje zaključi z izpovedjo, da si »osebno ne more pomagati, da [verskega in etičnega jezika] ne bi globoko spoštoval in se iz njega za nič na svetu ne bi norčeval« (ibid.: 12).

Verjetno najpomembnejša razlika med Wittgensteinom *Traktata* ter Wittgensteinom »Predavanja o etiki« je ta, da v »Predavanju« priznava ter »globoko spoštuje« *več vrst* eksistencialnih občutij/izkustev, medtem ko se Boga ali vere v *Traktatu* ter *Dnevniki*h pritakne le bežno, pa še takrat so te omembe povezane le z dojemanjem *obstoja* sveta kot celote (LFT 6.432) in fatalističnim sprejemanjem le-tega, tj. sprejemanjem Božje volje ali »usode« (LFT 6.372). Čeprav namreč Wittgenstein v *Dnevniki*h zapiše »verovati v Boga pomeni uvideti, da ima življenje smisel« (NB 8.7.16), je iz sobesedila jasno razvidno, da moramo to interpretirati na zelo ozek, fatalističen način:

Svet mi je *dan*, tj. moja volja vstopa v svet popolnoma od zunaj v nekaj, kar že obstaja. ... [V] nekem smislu smo res odvisni, a to, od česar smo odvisni, lahko imenujemo Bog. V tem smislu bi bil Bog preprosto usoda oz. – kar je isto – Svet (ki je od naše volje neodvisen). (NB 8.7.16; poudarek v originalu)

Kako stvari so, je Bog. Bog je, kako stvari so. (NB 1.8.16)⁹

Za razliko od tega elegantnega, a izrazito omejenega pogleda na uporabo pojma »Bog« Wittgenstein v »Predavanjih«, kot smo videli, obravnava *tri primere* eksistencialnih občutij – čudenje nad obstojem sveta, občutek absolutne varnosti in občutek krivde – ter z njimi poveže *vsaj tri različne* teistične verske izjave (»Bog je ustvaril svet«, »Božjih rokah smo varni« ter »Bog ne odobrava našega početja«). Gre torej za pluralizacijo oz. proliferacijo tako fenomenologije versko-relevantnega izkustva kakor tudi primerov verskega jezika, ki ga »globoko spoštuje« in ki po njegovem mnenju izraža tovrstna izkustva.

Pozni Wittgenstein in verski jezik

Če je že v »Predavanjih« mogoče zaznati opaznejši premik v Wittgensteinovi drži do verskega jezika, se ta v njegovi poznejši filozofiji še bolj spremeni. V *Predavanjih in pogovorih o estetiki, psihologiji in religiji* (LC), ki jih je imel leta 1933, tako verskega jezika ne označi več kot »napačno« (LE 11), temveč kot »izjemno rabo« specifičnih izrazov, ki jih verski jezik na površju deli s vsakdanjim ter znanstvenim: npr. »prepričanje/verovanje« (belief), »prihaja končna sodba«, »je to ali ono«, »dokaz« in podobno (LC 58–59). Pozni Wittgenstein »razumnost« sicer še vedno ozko povezuje z znanostjo ter empiričnim dokaznim postopkom, a sedaj jasno pove, da verskega jezika nima za nerazumnega.

⁹ Wittgensteinovi zapiski bolj osebne narave (za razliko od prepoznavno filozofskih, ki so izšli v *Dnevnikih*) v dnevnik sicer jasno kažejo, da je v tem obdobju (1914–1916), ki ga je Wittgenstein preživel kot vojak tik za vzhodno fronto ali na njej, krščanska vera v njegovem življenju igrala zelo pomembno vlogo – vključno z molitvijo k Bogu, pogostim branjem Tolstojevskega dela *Evangelij na kratko* ter celo dramatičnim spreobrnjenjem (Monk, 1989: 132). Vendar pa, kot izpostavlja Ray Monk (1989: 115–132), med Wittgensteinovimi filozofsko-logičnimi ter osebno-verskimi, izpovednimi refleksijami ni v prvih dveh letih pisanja dnevnika domala nobene povezave – vse do zgoraj citiranih zapisov iz julija in avgusta leta 1916, iz katerih je precej očitno, da je ob srečanju dveh »modusov« Wittgensteinove refleksije – verskega in (takratnega) filozofskega – prevladujoč ton prispeval prav slednji.

Ali naj trdim, da so [ti, ki dajejo krščanske verske izjave, op. p.] nerazumni? Ne bi jih označil kot take. Vsekakor bi rekel, da niso *razumni*, to je očitno. Toda »nerazumen« razumejo vsi kot grajo. To, kar želim reči, je, da [verski govorci] tega ne jemljejo kot nekaj, kar bi bilo povezano z razumnostjo. Vsakdo, ki bere [Pavlova] pisma, bo tam našel: ne le, da [evangelij] ni razumen, temveč je norost.¹⁰ Ne le, da ni razumen, temveč se niti ne pretvarja, da je. (LC 58)¹¹

Verski jezik je torej legitimen, če se »ne pretvarja, da je razumen«, tj. če se ne pretvarja, da je empirično-znanstveno izjavljanje o stvareh v svetu ali da ponuja metafizične teorije oz. pojasnitve sveta. Wittgenstein v istih *Predavanjih* potegne tudi ločnico med »napačnim sklepanjem« ter »popolnoma drugačnim načinom mišljenja«, ki je po njegovem značilen za pristno izkustveno-versko misel:

V nekaterih primerih bi rekel, da [verski govorci] sklepajo napačno, kar pomeni, da nam [tj. tistim, ki se v »običajnem izjavljanju o svetu« držimo pravil logičnega sklepanja, op. p.] nasprotujejo. V drugih primerih pa bi rekel, da sploh ne sklepajo [to reason, op. p.] oz. da je to popolnoma drugačen način sklepanja. Prva možnost se nanaša na primere, ko [verski govorci] sklepajo na podoben način kot mi in pri tem naredijo to, kar imenujemo logične napake. Toda to, ali nekaj šteje za napako ali ne, je vezano na določen sistem – tako, kot je nekaj v eni igri napaka, v drugi pa ne. (LC 58–59)

Ključnega pomena pri tem je, da se v verskih jezikovnih igrah in njim ustreznih življenjskih oblikah besede sicer uporabljajo smiselno in konsistentno (če gre za pristno religioznost, kakor jo razume Wittgenstein), a vendar drugače – povezano z drugačnimi življenjskimi oblikami – kot v kontekstih običajnega/znanstvenega izjavljanja o stanjih stvari ter dogodkih v svetu.

¹⁰ Wittgenstein se tukaj (skoraj gotovo) nanaša na 1 Kor 1, 18–21: »Beseda o križu je namreč za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost; nam, ki smo na poti rešitve, pa je Božja moč. Saj je pisano: *Uničil bom modrost modrih, razumnost razumnih bom zavrgel*. Kje je modrec, kje je pismouk, kje razpravljač sveta? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost? Ker pač svet prek modrosti ni spoznal Boga v njegovi modrosti, je Bog po norosti oznanila sklenil rešiti tiste, ki verujejo.«

¹¹ Ker se nekatere terminološke rešitve v slovenskem prevodu Wittgensteinovih *Predavanj* (PP, 2007) pomembno razlikujejo od mojih (npr. nejasno razlikovanje med (religioznim) »verovanjem« in (evidenčnim) »prepričanjem« [gl. opombo 16]), se tukaj in drugod v besedilu nanašam neposredno na angleški izvirnik (tj. vsi prevodi iz *Predavanj* so moji lastni).

Če je g. Lewy [Wittgensteinov študent in eden od slušateljev na predavanjih, op. p.] veren in pove, da verjame v sodni dan, ne morem vedeti, ali ga razumem ali ne. Bral sem enake stvari kot on. V najpomembnejšem smislu vem, kaj misli /.../ V verskem diskurzu uporabljamo izraze, kot je »verjamem/verujem [believe, op. p.], da se bo zgodilo to in to«, a jih uporabljamo drugače, kot jih uporabljamo v znanosti. (LC 58, 57)

Nadalje, v svojih neobjavljenih zapiskih, zlasti tistih z »izvenfilozofsko« tematiko, od katerih se jih kar nekaj dotika krščanstva oz. življenja/jezika vere, Wittgenstein zapiše:

Krščanstvo ni nauk, hočem reči, ni teorija o tem, kaj se je zgodilo in kaj se bo zgodilo s človekovo dušo, temveč opis nekega resničnega dogodka v človekovem življenju. (KV 50)

V religiji bi moralo biti tako, da bi vsaki stopnji religioznosti ustrezal svojstven način izraza, ki pa za nižjo stopnjo ne bi imel nikakršnega smisla. Za tega, ki zdaj stoji na nižji stopnji, je nauk, ki na višji stopnji nekaj pomeni, popolnoma ničen in brezpredmeten: *more* ga razumeti zgolj napačno, ob tem pa vse besede za takega človeka *ne veljajo* čisto nič. (KV 57)

Krščanstvo se ne utemeljuje na zgodovinski resnici, temveč nam daje (zgodovinsko) sporočilo in pravi: veruj zdaj! Toda ne v smislu, verjemi temu sporočilu z vero, ki pritiče zgodovinskemu sporočilu, temveč: veruj glede na vsakršne ovire, in sicer le kot rezultat življenja. (KV 57)

Te izjave o verskem jeziku in verovanju ustrezajo stališču poznega Wittgensteina, po katerem *smiseln* (krščanski) verski jezik *je* mogoč. Pozni Wittgenstein tako ni več mnenja, da je smiselna samo tista govorica, ki izjavlja znanstvena-empirična dejstva, ki naj bi jih bilo mogoče zvesti na atomarne izjave o elementarnem stanju stvari v svetu, in da je vsak drugi jezik (jezik estetike, etike, logike in vere) nesmiseln; takšno stališče, ki ga je zagovarjal v *Traktatu*, Wittgenstein v *Filozofskih raziskavah* zavrne (PI 23; 39–43; 97–108; 136–138). Z drugimi besedami: verski jezik zanj ni več nesmiseln, temveč vsebuje svojo specifično (a od ostalega jezika ne popolnoma oz. radikalno ločeno) globinsko slovnično pravilne in nepravilne rabe ter možnosti pravilnega in nepravilnega razumevanja. Tukaj se sicer zastavlja vprašanje, ali je razširitev pomena pojma »*smiselnost*« pri poznem Wittgensteinu, ki sedaj zajema (tudi) verski jezik, preprosto posledica tega, da je za poznega Wittgensteina

smiseln ves jezik izražanja občutij oz. čustev (oz. katerihkoli občutij, najsi emocionalnih ali eksistencialnih) in je potemtakem verski jezik zanj preprosto in *zgolj* emotivno-ekspresiven.

Odgovor nanj je kvalificiran »ne«. Za poznega Wittgensteina verski jezik ni *zgolj* in samo ekspresiven, čeprav ga mestoma vzporeja z jezikom o bolečini. Toda pomembno je razumeti, kaj ta vzporednica z jezikom bolečine za Wittgensteina dejansko pomeni. Pri verskem jeziku ne gre samo za izražanje občutij, saj bi ga v tem primeru bilo mogoče zvesti na »vzklike in vzdihljaje«, kot bi rekli logični pozitivisti, na »ah«-e, »oh«-e in »vau«-e – torej na »izjavljanja«, ki izražajo subjektivno stanje in ne zmorejo podati nobenega uvida v življenje in stvarnost. In podobno kot neverbalne, »primitivne reakcije« (denimo spontane telesne reakcije na bolečino, pa tudi reakcije, povezane s pomočjo nekemu, ki joče ali zavpije »av!«) odpirajo *logičen prostor* za strukturirano verbalno komunikacijo ter razmislek o bolečini, pa tudi o usmiljenju, pomoči in celo o dolžnostih v medosebnih odnosih ter *razumevanje* le-teh, tako tudi nekatera »primitivna« eksistencialna občutja (npr. čudenje nad obstojem sveta kot celote) ter izvirni momenti njihovih osnovnih izrazov ustvarjajo logičen oz. konceptualen prostor tako za versko izjavljanje kakor tudi za *verovanje*. Verovanje lahko na ta način zadobi kompleksen konceptualni okvir, v katerega sodi tudi »artikulacija misli o pomenu in končnem smislu življenja, kar nato omogoča nova izkustva in nove načine odnosa do sveta« (Clack, 1999: 85). Čeprav verski jezik ni jezik znanosti in evidenčnega argumentiranja, za Wittgensteina torej ni *zgolj* ekspresiven; to pa pomeni, da ni nezmožen izražati, pa tudi omogočati oz. *sporočati* pristne uvide.

Na tej točki se moramo kritično ozreti po interpretaciji, ki tako v zgodnjem kot v poznem Wittgensteinu vidi le zanj značilno »filozofsko terapijo« z »mističnim stremljenjem«, po kateri moramo »igro racionalnosti /.../ preigrati do konca, šele po tem smo upravičeni na razumen govor o neizrekljivem in nadmiselnem« (Ule, tuk. prisp.: 75). Če namreč za Wittgensteina obstaja povezava med mističnim, eksistencialnimi občutji in *verskim jezikom* (kot smo pokazali zgoraj), potem sta tako izražanje kot tudi posredovanje mističnega z verskim jezikom vendarle mogoča, ne pa tudi »razumen govor o neizrekljivem«. Z Uletom se moramo strinjati, da pri Wittgensteinu prevladuje stališče, ki

ponuja filozofsko refleksijo o mejah izrekljivega (zgodnji Wittgenstein) ali o mejah jezikovnih iger (pozni Wittgenstein) kot *(samo)-terapevtsko dejavnost*, ki naj bi nas privedla do nadmiselnega (in za zgodnjega Wittgensteina neizrekljivega) uvida v smisel življenja in sreče. Pri tem pa je potrebno dodati, da pozni Wittgenstein ponuja filozofijo kot terapijo le določenemu, specifičnemu bralstvu, namreč predvsem *filozofom* oz. vsem tistim, ki jih je »začarala« površinska slovnica (pretežno *filozofskih*) jezikovno-pomenskih tvorb. Toda za Wittgensteina to *ni* diagnoza človeštva kot takega (seveda pa množica njegovih referentov močno presega filozofsko skupnost). Z drugimi besedami: »razvozlanje filozofskih problemov do njihove navidezne nesmiselnosti« (Ule, tuk. prisp.: 74) je pot k srečnem življenju in pravem uvidu predvsem za tiste, ki filozofske probleme sploh jemljejo za smiselne oz. resne. Wittgensteinovo spoštovanje »običajnega«, celo »predfilozofskega« verskega jezika (pod pogojem, da ga vernik ne izgovarja psevdoznanstveno) in povezovanje tega z eksistencialno-občutenim/mističnim nam torej prepoveduje posplošitev poznawittgensteinovskega »filozofsko-terapevtskega ... mističnega stremljenja« v stališče o mističnem in njegovi (ne)izrekljivosti *per se*.¹²

Toda to še ne pomeni, da lahko poznega Wittgensteina zlahka »teologiziramo« oz. na trivialen način »pokristjanimo«, k čemur težijo nekateri interpreti, sicer dobri poznavalci Wittgensteina, ki ga berejo strogo pravoverno krščansko (denimo Cyrill K. Barrett) ali celo izrazito tomistično-katoliško (denimo Fergus Kerr). Že iz zgornjih citatov je razvidno, da tudi pozni Wittgenstein ne sprejema trditve o Kristusovem vstajenju od mrtvih *kot zgodovinsko-empirično* dejstvo; karkoli že »vstajenje« za Wittgensteina pomeni, že v načelu ne more pomeniti zgodovinskega dogodka, tj. *fizične* obuditve od mrtvih Kristusovega biološkega telesa ter dejanskega praznega groba kakor vstajenje interpretirajo tradicionalno-konservativne ter novodobno-

¹² »Praktični namen Wittgensteinove filozofske terapije vidim v njegovem prizadevanju, da bi s sredstvi logično-slovnične pojasnitve rabe jezikovnih izrazov, z razvozlavanjem filozofskih problemov do njihove navidezne nesmiselnosti dojel sebe kot govorne, miselne in dejavne akterje v odprti strukturi raznolikih jezikovnih iger in ustreznih življenjskih oblik ter s tem dosegli 'srečno' življenje, tj. zavestno poenotenje s svojimi dejanji brez psevdoproblemov.« (Ule, tuk. prisp.: 74)

literalistične različice krščanstva (ki jih je še vedno v obilju). Nadalje, za tako zgodnjega kot poznega Wittgensteina je značilno stališče, da verske izjave ne morejo izražati *znanja* (LC 58), iz česar sledi, da verske izjave kakor tudi verovanja po Wittgensteinu niso propozicijska, tj. ne morejo biti resnična ali neresnična.¹³ Ta trditev je problematična tudi iz liberalno-protestantskega vidika – denimo schleiermacherjevskega ali tillichovskega –, saj je opustitev za religijo tako osrednjega pojma, kot je »resnica«, izjemno visoka cena – cena, ki je denimo Tillich ni pripravljen plačati (to je razvidno iz njegove razprave o resničnosti z logičnimi pozitivisti v *Sistematični Teologiji* (Tillich, 1973: 100–104)).

Vpletanje Wittgensteina v filozofsko teologijo pa s tem ni nujno obsojeno na propad. Mogoče je denimo razlikovati med radikalno različnimi vrstami *spoznanja*, kakor to stori Sebastjan Vörös v razpravi o mistični (ne)vednosti v pričujoči številki *Poligrafov*. Vörös razlikuje med *episteme* in *gnosis* oz. med (propozicionalnim, intelektualnim, znanstvenim) *znanjem* ter (izkustveno-mistično, življenjsko, praktično) *vednostjo*. Medtem ko gre pri znanju za empirično-preverljive opise stanj stvari, dogodkov ali procesov v svetu, se »...pri mistični vednosti 'seznanjenost' izvršuje s *celotno bitjo*: nedvojno življenje je seznanjeno z nedvojnim življenjem« (Vörös, tuk. prisp.: 54). Takšno pojmovanje je mogoče plodno kombinirati tudi s pluralizacijo pomena pojma »resnično«/»resnica«. Tega Wittgenstein sicer ne stori, vendar pa razume številne druge pojme, ki v njegovi filozofiji igrajo osrednjo vlogo, kot »pojme družinske podobnosti«. Med te spadajo »jezik« (PI 108), »izpeljati« (164), »število« (67), »dobro« (77), »stavek« (108), »brati« (164), »propozicija« (137–8) ter »igra« (67). Wittgenstein poudarja, da ti pojmi nimajo enoznačnega pomena in delo filozofije nikakor ni *do-ločati* njihove (dozdevno) enoznačne pomene (PI 68–9, 71), temveč le *opisati* globinsko slovnico različnih pomenov/uporab le-teh (66, 124). S tem pa Wittgenstein odpira možnost, da tovrstno interpretacijo apliciramo tudi na pojem »resničnost«.

Prav tak korak naredi Tillich, ko (*qua* filozof jezika) pomenu besede »resnično« zanika enoznačni empiristični pomen, pri katerem so v

¹³ Pojmi »znanje«, »propozicija« ter bipolarnost oz. resničnostna vrednost propozicije so namreč tudi za poznega Wittgensteina logično povezani.

tistem času vztrajali pozitivisti, ter (*qua* teolog-fenomenolog) razlikuje med eksistencialnim in propozicionalno/znanstvenim pojmom »resničnosti« (Tillich, 1973: 102). Različnim pojmovanjem »resnice« ustrezajo po Tillichu (zelo) različni načini preverjanja le-te. Tillich torej sprejema nujno povezavo med resničnostjo in možnostjo preverbe (verification), le da oba pojma razume precej drugače kot pozitivisti (pa tudi Wittgenstein). Eksistencialni resničnosti (ki jo, grobo rečeno, skušajo posredovati tudi verske interpretacije realnosti kot celote) pripada t.i. *izkustvena preverba*:

Prednost takšne (tj. izkustvene za razliko eksperimentalne) preverbe je, da ne rabi ustavljati in prekinjati totalitete življenjskega procesa z namenom, da bi iz njega pridobili izračunljive elemente (kar je zahtevano od eksperimentalne preverbe). Izkustvena preverba neeksperimentalnega značaja je sicer zvestjša življenju, a manj eksaktna in določena /.../ preverba [ustrezne, op.p.] vednosti poteka preko ustvarjalnega zedinjenja /.../ med subjektom in objektom vednosti. Ta preizkus /.../ pa ni nikoli dokončen, saj zaobjema celoten življenjski proces. (Tillich, 1973: 102–103)

Tillichovo pojmovanje ni neproblematično: potrebno bi bilo namreč povedati veliko več o tem, kakšne so možnosti za tovrstno »preverbo« eksistencialnih/verskih verovanj in izjav, ter na podlagi tega tudi o tem, kako je mogoče *presojati* med njimi. Toda ne glede na to, do kolikšne mere bi bilo tillichovski koncept eksistencialne preverbe mogoče konsistentno in smiselno razviti, je skromnejša poanta o odpiranju pojma »resnice«/»resničnosti« različnim (legitimnim) pomenom¹⁴ za mistično teologijo potencialno zelo relevantna: priznava namreč, da je treba pogledati in spoštovati »globljo slovnico« specifičnih stilov *rabe* pojma resnice v različnih življenjskih oblikah in njim pripadajočih jezikovnih igrah.¹⁵

¹⁴ Za sodoben neteološki argument v prid pluralnosti in odprtosti pojma »resničnost« glej tudi Kusch (2002: 212–213).

¹⁵ Tillichovo razumevanje eksistencialne resničnosti pa ni edini liberalnoprotestantski kandidat za stališče, ki ga je mogoče plodno kombinirati s pomembnimi prvinami poznawittgensteinovskega odnosa do verskega jezika. Nekoliko drugačno razumevanje je mogoče izpeljati s kombinacijo Schleiermacherjevega in Hickovega stališča, po katerem izkustvo, čeprav pomembno kot *izvor* religioznega verovanja, ne more biti dejavnik *preverbe* le-tega. Tako po Schleiermacherju (1999: 70.3, 75.1) kot po Hicku (1987: 23) sta edina kriterija, s katerima lahko presojamo verska verovanja oz. sklope verovanj, njihova (i) notranja konsistentnost ter (ii) mo-

Verovanje

Pri poznem Wittgensteinu pa najdemo še en pogled, ki se zdi v nasprotju z liberalnoprotestantskim pojmovanjem mističnega izkustva in verskega jezika, namreč njegov pogled na *religiozno verovanje*.¹⁶ Po poznem Wittgensteinu je religiozno verovanje »nekaj« popolnoma gotovega, nekaj, v kar vernik ne dvomi in je opredeljeno z brezpogojnim *sprejetjem* doktrinarne formulacije dane religije kot referenčnega okvira mišljenja. V krščanstvu je to seveda sprejetje, da obstaja en Bog, stvarnik vsega, da je Jezus Kristus »Božji sin«, da Bog od nas pričakuje moralno življenje itd. Takšno verovanje teži k uravnavanju mišljenja in vpliva na človekove odločitve. Wittgenstein »pristno vero« povezuje celo z izrazom »dogma« (LC 57) ter na drugem mestu vero po kierkegaardovski opiše takole:

Veruj! Škodilo ti ne bo! 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)

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*. (KV 59)

Zaradi takšnih odlomkov postavljajo nekateri sodobni interpreti (Kober, 2007; Schönbaumsfeld, 2007) Wittgensteinov pogled na vero tesno ob bok njegovemu poznemu pojmovanju »metaepistemične gotovosti«, tj. tistih prepričanj/verovanj, ki so za nas gotova (onstran dvoma) in ki epistemološke kriterije za »običajna« prepričanja sploh omogočajo: gotovosti, kot so »svet obstaja«, »sem človeško bitje« (OC 4) in »nikoli nisem bil na luni« (OC 269). Dvomiti v takšna prepričanja ne pomeni samo »napake v sklepanju« ali »zmote«, temveč popoln

ralne posledice, h katerim vodijo. V svoji doktorski nalogi trdim (Andrejč, 2012: 318–321), da se kritično reinterpretiran schleiermacherjevsko-hickovski model s poznawittgensteinovsko filozofijo sklada bolje kot Tillichov, zlasti če imamo v mislih Wittgensteinov odnos do »izkustva« in njegovo odločno zavračanje možnosti, da bi lahko kot »dokaze«, tj. kot dejavnik preverbe pri upravičenju prepričanj/verovanj, jemali karkoli »zgolj notranjega« (PI 244–271).

¹⁶ Če gre pri Wittgensteinu za različne pomeni enega in istega pojma (»belief« v *Predavanjih* (LC)), pa sam razlikujem med »prepričanjem«, ki ga povezujem z znanstveno oz. empirično evidenco, ter »verovanjem«, ki ga povezujem z versko, pa tudi z epistemično gotovostjo.

nesmisel oz. »norost«, saj je sama jezikovna/miselna igra dokazovanja in *dvoma* odvisna od tega, da so takšne gotovosti trdno zakoličene (če namreč nisem človeško bitje ali če svet ne obstaja, kaj sploh pomeni »dvomiti«?). Michael Kober (2007) in Genia Schönbaumsfeld (2007) sta mnenja, da pozni Wittgenstein na podoben način razume tudi versko prepričanje oz. vero: kot globoko gotovost, ki je po svoji naravi za vernika onstran dvoma in ki kot »gramatična predanost« določa oz. uokvirja njegovo celotno mišljenje in delovanje.

Na mestu je torej vprašanje, ali ni (tako interpretirano) Wittgensteinovo pozno razumevanje vere kot »gotovosti onstran dvoma« v nasprotju z mističnim razumevanjem *pristnega* verskega jezika, ki slednjega (in s tem tudi *verovanje*, ki ga tak jezik vsebinsko omogoča) tesno povezuje z navdihom, ustvarjalnostjo, svobodo, celo nepredvidljivostjo – skratka, s *spontan*im izrazom mističnega doživetja. Tudi liberalnoprotestantsko mistično teologijo je namreč mogoče izraziti s staro Psevdo-Dionizijevo formulo, po kateri naj bi bil pravilen odnos med apofatično in katafatično teologijo tak, da apofatična teologija utemeljuje in omogoča vsako »zdravo« (v smislu »ne-malikovalsko«) katafatično teologijo (Louth, 2012: 140). Verski jezik je po tej shemi intrinzično nestabilen, kar vpliva tudi na razumevanje *verovanja*, saj je vsebina slednjega pojmovno določena s sprejetim verskim jezikom. Težnja po popolni/nespremenljivi fiksiranosti jezika vere z doktrinarnim zakoličenjem *vseh pomenskih odtenkov* osrednjih besed in izjav je po tem stališču škodljiva tako za teologijo kot za cerkev. »Apofatični odnos pri tolmačenju dogem usmerja krščansko teologijo k uporabi poetičnega jezika in slikovitih ilustracij in ne toliko k uporabi konvencionalne logike ter sistemskih konceptov« (Yannaras, 1991: 17). Treba pa je izpostaviti tudi naslednje: ravno to, da so pri Wittgensteinu prisotne prvine »apofatičnega odnosa« ter povezave med mističnim izkustvom in verskim *jezikom* (kar smo skušali ponazoriti v glavnini članka), v njegov pozni pogled na religijo (na njen izkustveni, jezikovni, verovanski in praktični vidik) vnaša vsaj določeno napetost, če ne že nasprotje.

Tudi tukaj se pot iz zagate morda ponuja preko kombinacije Wittgensteinovega razumevanja verskega jezika ter liberalnoprotestantske mistične teologije. Čeprav se na tem mestu ne moremo spustiti v podrobnejšo obravnavo Wittgensteinovega pojmovanja religioznega in

ostalnih vrst *verovanj* oz. prepričanj, bomo omenili dvoje. Najprej to, da Wittgensteinovo pojmovanje religioznega verovanja sicer res teži k pripisovanju *gotovosti* samem bistvu vere, da pa Wittgenstein *verske* gotovosti ne obravnava enako kot »metaepistemično«. Če pri verski gotovosti omenja (občasno) vlogo *volje* oz. potrebo po *vztrajanju v veri* (KV 57, 87), je pri gotovostih tipa »sem človeško bitje« ter »nikoli nisem bil na luni« to popolnoma nesmiselno – ravno nasprotno: prepričanje/verovanje, da sem človek, od mene ne zahteva nobenega truda oz. mi v tej »veri« ni treba vztrajati, kakor je to potrebno pri religioznih verovanjih. Epistemične gotovosti delujejo popolnoma nezavedno, nereflektirano, brez vsakršnega zavestnega truda ali vztrajanja. Pomembno pri tem je naslednje: s tem, ko Wittgenstein sprejema, da je del »normalnega« verskega življenja tudi (vsaj občasna) potreba po *vztrajanju* v veri, implicitno priznava, da obstaja pri »pristni« veri in njenih najbolj osrednjih verovanjih *možnost dvoma*.

Druga, z zgornjo povezana smer razmišljanja pa je, da je pri tej temi Wittgensteinovo pojmovanje verovanja verjetno še bolj smotrno (in manj problematično) kombinirati s Tillichom – ali natančneje, s Tillichovim razumevanjem, po katerem je duhovno zdrava vera nujno »dinamična«. Glavna značilnosti dinamične vere je, da dvoma ne zatira oz. ga ne izključuje popolnoma, temveč ga sprejema kot svoj konstitutiven element. Tillich tu ne govori o »znanstvenem« ali »metodološkem« dvomu, ki je značilen za znanstveno raziskovanje, niti o »odnosu zavračanja vsake gotovosti v praksi«, temveč o »eksistencialnem dvomu«, ki se »zaveda elementa negotovosti v vsaki eksistencialni resnici« (Tillich, 2009: 23). V nasprotju z dinamično pa statična vera vodi v dogmatizem, v

neizprašujočo predajo ne le Poslednji realnosti, ki jo vera afirmira, temveč tudi njenim konkretnim manifestacijam, ki jih določajo verske avtoritete. Na ta način pa nekaj, kar je začasno in pogojno – človeška interpretacija vsebine vere vse od svetopisemskih piscev pa do danes –, dobi značaj dokončnosti ter je povzdignjeno nad z dvomom povezana tveganja (ibid.: 32).

Skratka, v okviru poznawittgensteinovske filozofije religije se dogmatični interpretaciji verskega verovanja lahko izognemo samo tako, da v samem Wittgensteinovem pogledu najprej zaznamo in poudarimo različne nianse (sicer bežno, a vendarle dovolj jasno omogočanje

možnosti dvoma kot dela »pristine« religioznosti) ter jih nato kombiniramo s teološko bolj dodelanim razumevanjem razmerja med gotovostjo in dvomom na področju vere – nekaj, kar nam s svojo eksistencialno-mistično teologijo ponuja Paul Tillich.

Zaključek

Če smo na začetku razprave liberalnoprotestantski pogled na verski jezik povezali z mističnim in ga ponazorili z Jarrettovim sloganom »bistvo glasbe je v ustvarjanju glasbe«, lahko sedaj dodamo, da avtor s tem uvidom nikakor ni imel v mislih igranja zgolj in izključno »čiste« improvizirane glasbe – nenazadnje tudi njegove izvedbe koncertov J. S. Bacha in Mozarta dosledno sledijo notnemu zapisu. Vzporednico lahko peljemo še nekoliko dlje: priznavanje bistva vere v ustvarjalnem izražanju verskega in eksistencialnoobčutenem, mističnem izkustvu še ne pomeni *zavračanja* tradicionalnih, (bolj ali manj) fiksnih verskih doktrinarnih formulacij, besedil, misli in pregovorov. Pomembno je, da se tudi v primeru Bachovih pasijonov zavedamo ustvarjalnega in navdihnjenega elementa – tj. izvirnega glasbenega momenta – v njih ter ga (upajmo, da vsaj občasno) preko izvedb Bachove glasbe podoživimo. Podobno se je tudi pri verskem jeziku pomembno zavedati ustvarjalnega, izraznega, izvirnega momenta verskega izjavljanja (Schleiermacher, 2005: 49–50). V nasprotnem primeru bomo bistvo vere oz. religijo kot tako pomešali z »moralo« ali »metafiziko«, kar sta po Schleiermacherju dve najpogostejši in najusodnejši zmoti v poskusu razumevanja verskega (ibid.: 50–54).

V pričujočem eseju sem zato predlagal, da Wittgensteinovo razumevanje religije beremo s Schleiermacherjem in Tillichom, vse tri pa z nepogrešljivo kritičnim pristopom. Poskušali smo torej uravnovesiti izrazito težnjo k »mistiki neizrekljivega« pri zgodnjem in »prehodnem« Wittgensteinu z globoko spoštljivostjo in svojevrstnim legitimiziranjem *verskega* jezika pri poznem Wittgensteinu. Verski jezik je za zrelejšega Wittgensteina »legitimno« povezan z mističnim oz. z določenimi eksistencialnimi občutki. Medtem ko je mistično za zgodnjega Wittgensteina strogo neizrekljivo in se mu lahko približamo s filozofsko analizo jezika oz. pogojev izjavljanja ter dojetjem nesmiselnosti vsakega »ne-

empiričnega« izjavljanja, se kasnejši Wittgenstein pomika v manj brez-kompromisno »apofatiko«: verski govor ni več nesmiseln, temveč odpira možnost za svojstveno racionalnost verskega mišljenja (pod pogojem, da to ni kvaziznanstveno). In končno, Wittgensteinovo razumevanje religioznega verovanja kot nadracionalne gotovosti je, tako teološko kot tudi filozofsko gledano, smotrno uravnovesiti s tillichovskim razumevanjem eksistencialnega *dvoma* kot konstitutivnega elementa vere.

B i b l i o g r a f i j a

Dela Ludwiga Wittgensteina (s kraticami)

V slovenščini:

1. LFT. (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: MK.
2. KV. (2005). *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*. Ljubljana: Študentska založba.
3. PP. (2007). *Predavanja in pogovori o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Ljubljana: Nova revija.

V nemščini in/ali angleščini:

1. LE. (1965). »Lecture on Ethics«. *Philosophical Review* 74 (1): 3–12.
2. LC. (1970). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Wiley-Blackwell.
3. NB. (1969). *Notebooks 1914–1916*. von Wright, G.H. in Anscombe, G.E.M. (prev. in ur.). Oxford: Basil Blackwell.
4. OC (1975). *Über Gewissheit – On Certainty*. New York: Harper and Row.
5. PI. (2009). *Philosophical Investigations: The German Text with an English Translation*. Prenovljena 4. izdaja. G.E.M Anscombe, P.M.S. Hacker in J. Schulte (prev. in ur.). Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell.

Ostala bibliografija

1. Andrejč, Gorazd. (2012). *From Existential Feelings to Belief in God*. Doktorska disertacija. Exeter: Univerza v Exeterju.
2. Clack, Brian. (1999). *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
3. Daniels, Michael. »(2003). »Making Sense of Mysticism«. *Transpersonal Psychology Review* 7 (1): 39–55.
4. Heidegger, Martin. (1997). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
5. Hick, John. (1987). »The Non-Absoluteness of Christianity«. V: J. Hick in F.P. Knitter (ur.). *The Myth of Christian Uniqueness*. London: SCM Press.

6. Jarrett, Keith. (1997). »Solo Concert: La Scala«. Sobesedilo ob zvočnem CD-ju, Keith Jarrett. *La Scala*. München: ECM.
7. Kober, Michael. (2007). »'In the Beginning was the Deed': Wittgenstein on Knowledge and Religion«. V: D. Moyal-Sharrock (ur.). *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave-Macmillan: 225–250.
8. Kusch, Martin. (2002). *Knowledge by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
9. Louth, Andrew. (2012). »Apophatic and Kataphatic Theology«. V: A. Hollywood in P.Z. Beckman (ur.). *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Monk, Ray. (1989). *Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage Books.
11. Plant, Bob. (2005). *Wittgenstein and Levinas: Ethical and Religious Thought*. London: Routledge.
12. Ratcliffe, Matthew. (2008). *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press.
13. Schleiermacher, F. (1999). *The Christian Faith*. H.R. Mackintosh in J.S. Stewart (ur.), Edinburgh: T&T Clark.
14. Schleiermacher, F. (2005). *O Religiji: Govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. (prevod: S. Krušič). Ljubljana: Kud Logos.
15. Schönbaumsfeld, Genia. (2007). *A Confusion of Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
16. Širca, A. (2008). »Spiritualistična reformacija in protestantska mistika«. V: A. Koyre. *Mistiki, spiritualisti, alkimisti XVI. stoletja v Nemčiji*. Ljubljana: Kud Logos: 169–201.
17. Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
18. Taylor, Charles. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Tillich, Paul. (1973). *Systematic Theology: Vol. I*. Chicago: Chicago University Press.
20. Tillich, Paul. (2009). *Dynamics of Faith*. New York, NY: HarperCollins.
21. Ule, A. (2013). »Razumni govor in mistični molk«, *Poligrafi* 71/72: 65–89.
22. Vörös, S. (2013). *Podobe neupodobljivega*, Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba FF.
23. Vörös, S. (2013). »Odpoved sebi in svetu: o mistični nevednosti«. *Poligrafi* 71/72: 6–63.
24. Yannaris, Christos. (1991). *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Edinburgh: T & T Clark.