

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Filozofie

Studijní obor Filozofie

Bakalářská práce

Mystično v díle raného Wittgensteina

Tomáš Trnka

Plzeň 2020

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Filozofie

Studijní obor Filozofie

Bakalářská práce

Mystično v díle raného Wittgensteina

Tomáš Trnka

Vedoucí práce:

Mgr. Radek Schuster, Ph. D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2020

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, květen 2020

Chtěl bych zde jen krátce poděkovat Mgr. Radkovi Schusterovi, Ph. D. za jeho ochotu a hlavně trpělivost při vedení této bakalářské práce a vedení Katedry filozofie za nápomoc při vybírání tématu mé bakalářské práce.

Obsah

1. Úvod.....	5
2. Mnohost mystických systémů.....	7
2.1 Mystika všeobecně a zejména ta křesťanská.....	7
2.2 Russellovo pojetí mystiky.....	10
2.3 Wittgensteinovo pojetí mystiky.....	13
3. Původ Wittgensteinovy mystiky v próze, poezii a dramatu.....	15
3.1 Tolstého <i>Stručný výklad evangelií</i>	15
3.2 Uhlandova báseň <i>Hloh hraběte Eberharda</i>	19
3.3 Anzengruberova divadelní hra <i>Die Kreuzelschreiber</i>	21
4. Prvky Wittgensteinovy mystiky.....	24
4.1 Rozdělení sfér říkání a ukazování.....	24
4.2 Pocit celistvosti a vůle člověka.....	28
4.3 Solipsismus, nečasovost a irelevance smrti.....	31
5. Závěr.....	34
5.1 Ukazování jako rozšíření říkání v mystickém kontextu.....	34
5.2 Zkoumání krásné literatury.....	36
5.3 Zkoumání mystiky a mystických systémů.....	37
6. Příloha: Ludwig Uhland – <i>Hloh hraběte Eberharda</i>	38
7. Seznam literatury.....	40
8. Summary.....	42

1. Úvod

Cílem této práce je prozkoumat prvky Wittgensteinovy mystiky. Zejména se budu zaměřovat na jejich původ v literatuře, která Wittgensteina ovlivnila v průběhu jeho rané fáze. Jsem toho názoru, že takovým způsobem lze v mystických větech *Traktátu* najít další myšlenky či nové způsoby čtení. Při svém zkoumání Wittgensteinovy mystiky se budu opírat především o původní texty Tolstého, Uhlanda, Anzengrubera a přihlížet k vybraným textům Wittgensteinových interpretů McGuinnesse, Glocka a Monka. Práce bude rozdělena do tří základních částí, bude zakončena vlastní interpretací Wittgensteinových myšlenek a doplněna překladem Uhlandovy básně.

V první části práce se chci zabývat všeobecným představením mystiky, jelikož, zdá se mi, se tento termín ve filosofii často používá vágně a stává se předmětem dezinterpretace. Budu k tomu využívat eseje z křesťanské a přírodní mystiky,¹ které balancují na hranici odbornosti. Domnívám se, že bez těchto esejí bychom řádně nedokázali prozkoumat mystický diskurz dvacátého století. K tomuto samozřejmě nebudou chybět odborné texty, které mystiku kriticky reflektují v kontextu vědecké filosofie. Tuto kapitolu zakončím krátkým představením Wittgensteinovy mystiky a jeho tvorby, která s ní souvisí. Budu zabývat zejména *Deníky 1914-1916* a hlavně *Traktátem*.

V druhé části chci představit již zmíněné literární vlivy a interpretovat je za pomoci dochovaných Wittgensteinových dopisů či komentářů McGuinnesse. Mezi tyto vlivy patří spis křesťanské mystiky *Stručný výklad evangelií* od Tolstého a zejména báseň *Hloh hraběte Eberharda* od Uhlanda. V neposlední řadě budu zkoumat vliv divadelní hry *Die Kreuzelschreiber* od Anzengrubera, která zřejmě Wittgensteinovi zprostředkovala mystickou zkušenost. Všechny tyto vlivy se budu snažit vztáhnout k dílu raného Wittgensteina.

Ve třetí části se budu věnovat samotné Wittgensteinově mystice, přičemž se budu každý prvek snažit demonstrovat v jeho tvorbě. Při tomto zkoumání vezmu v potaz i Wittgensteinovu střední fázi, konkrétně *Přednášku o etice*, na které můžeme vidět, že ačkoliv se své mystiky vzdal, tak ovlivňovala i jeho další tvorbu.

¹ Zejména eseje Russella a Hamvase.

V závěru chci představit svou vlastní interpretaci sféry *ukazování*, která souvisí s mystickým čtením Wittgensteinova díla a s poznatky vycházejícími z předchozího zkoumání literárních vlivů. Následně budu uvažovat o důležitosti filosofické reflexe krásné literatury pro poznání v kontextu současné filosofie. Na úplný závěr se zamyslím nad tím, proč není mystika relevantní v dnešním filosofickém diskurzu a jaká je budoucnost zkoumání tohoto myšlenkového směru.

2. Mnohost mystických systémů

V této kapitole všeobecně představím pojem “mystika”, jelikož, zdá se mi, je to slovo několika významů a jen v málu filosofických pojednáních dostává pozornosti. Nejprve pojednám o mystice všeobecně, o jejích různých definicích a pak o mystické tradici křesťanství, jež je nám z evropského pohledu nejbližší. Zde budu vycházet z eseje Bély Hamvase *Kapka zatracení*, která se dotýká myšlenek velkých křesťanských mystiků jako je Svatý Jan od Kříže a Jakob Böhme. Za druhé chci nahlédnout k Bertrandovi Russellovi do jeho eseje *Mysticism and Logic*, ve které popisuje mystiku a její vliv na naší společnosti. Za třetí, nejdříve jen obecně, představím mystiku vyskytující se v díle raného Wittgensteina, kterou můžeme sledovat od jeho *Deníků* až do jeho *Přednášky o etice*.

2.1 Mystika všeobecně a zejména ta křesťanská

Ať už pro mystiku užijeme pojmy mystika, mystično², *das Mystische* či *mysticism*, tak vždy, myslím si, budeme klást důraz na zkušenost člověka praktikujícího tuto mystiku, která může všeobecně být považována také za určitý vhled do světa – *heureka* moment – a jeho dopad na naše vnímání či jakýkoliv jiný stav mysli, který s tímto vhledem souvisí.

Někteří západní autoři rozlišují mezi dvěma typy mystiky, kterými jsou falešná a pravá mystika. Z nichž se ta první usídluje ve sférách vizí, zvláštních osvícení a různých stavů extáze. Ta druhá je láska k dobru, celistvosti, pravdě a nekonečnému množství vědomostí, jež jsou dostupné lidské bytosti.³ Domnívám se, že není třeba z mystiky vylučovat směry, které vyšly z takovýchto psychických naladění a osvícenských odhalení, poněvadž by jich nám mnoho nezbylo. Další důležitý bod mystiky je obsažen v duchu celé této práce a bude zde velmi často vytyčován – mystické poznání jakožto přímý kontrast oproti poznání pocházejícímu z vědy. Někteří mystici občas dehonestují vědu tím, že ji nazvou *rozčarováním materialismem*, omezeným jen na hmotné

² Wittgensteinova mystika, v originále, *das Mystische* se většinou překládá jako *mystično*, avšak pro konzistenci s ostatními mystickými systémy budu v této práci využívat termín *mystika*.

³ Carus 1908, *Mysticism*: s. 76.

univerzum.⁴ Děje se to samozřejmě i ze strany vědy a exaktního myšlení, kde nacházíme tvrzení, že mystiky není ve filosofii potřeba, protože teoreticky neexistuje nic, co bychom nedokázali exaktně vysvětlit a popsat.⁵

Další autoři tuto definici rozšiřují tím, že chápou mystiku jakožto určitý způsob hledění na svět, který se většinou skládá z několika kroků, jimiž si mystik musí projít. Mezi takovými kroky jsou prozření, že čas je jen iluze, zlo je iluze a skutečnost spočívá v jednotě.⁶ Této zkušenosti však nedosáhneme rozumem, a tudíž neexistuje žádný exaktní či logický popis toho, jak takové zkušenosti může jedinec docílit.⁷ Tím také nechci říci, že neexistují žádné pomůcky k nalezení tohoto stavu. V různých mystických systémech existují určité metody kontemplance (půsty, meditace, poutí) a jiné techniky, avšak mystická zkušenost, domnívám se, se má ukázat vždy sama, tudíž jsou tyto pomůcky jen jakési přiblížení či navedení na správnou cestu.

Mystika také nemá v západní kultuře takovou tradici, jakou bychom viděli ve východních mystických systémech a obecně byla většinou v naší historii dezinterpretována filosofy či teology.⁸ Na východě můžeme sledovat tradici mystických systémů, která je rozšířená do dnes, a to v buddhismu všeobecně nebo na západě známějším Zen buddhismu. V historii Evropy můžeme sledovat např. křesťanskou mystiku, modernější kosmickou mystiku nebo také přírodní mystiku, mezi kterou se dá zařadit právě ta mystika, o které mluví Wittgenstein.⁹ Do tohoto typu mystiky, domnívám se, můžeme zařadit i tu Russellovu, kterou se Wittgenstein zřejmě inspiroval, avšak není jisté, zda autor *Deníků* a *Traktátu* četl Russellovu esej o mystice při psaní těchto děl.¹⁰

Přesuňme se však na chvíli do evropské křesťanské mystiky, poněvadž dala zrodu přírodní mystice, kterou můžeme vidět právě u Russella či Wittgensteina. Jako příklad zde chci krátce představit již dříve zmíněnou esej *Kapka zatracení*, jejíž autor Béla

⁴ Carus 1908, *Mysticism*: s. 77.

⁵ Carus 1908, *Mysticism*: s. 79.

⁶ Cox, Cox 1976, *The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen*. Cambridge: s. 483.

⁷ Cox, Cox 1976, *The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen*. Cambridge: s. 483-484

⁸ Cox, Cox 1976, *The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen*. Cambridge: s.483

⁹ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 153

¹⁰ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 154

Hamvas se k navození mystického pocitu odhodlal z důvodu hledání smyslu v nejtemnější části svého života, k čemuž využívá púst a silentium.¹¹

Hamvas zmiňuje nalezení tohoto smyslu v mystických autorech jako je Svatý Jan od Kříže s jeho termínem *temná noc duše* či Jakob Böhme s pojmem *turba*. Hamvas našel vysvětlení své krize právě v těchto mystických termínech, a nikoliv ve vědě či psychologii, ač to sám nerad přiznává.¹² Lze zde načrtnout jistou analogii s Wittgensteinem, jelikož Hamvas říká, že: “Nejsem zbožný. Kupodivu mne ale uspokojuje jen zbožné chápání věcí.”¹³ Sám Wittgenstein není, jak se později dozvíme, zbožný, nicméně svůj smysl života také nachází v Tolstého *Výkladu*, což přeci je náboženský text. S náboženstvím, pokračuje Hamvas, se tyto nevysvětlitelné věci, které lze pomocí vědy vysvětlit jen jako hloupou náhodu, stávají pozitivní a smysluplné.¹⁴

Temnou noc duše, můžeme chápat jako zásah Boží ruky, jenž nevyhnutelně přijde v bodě našeho života a bude se nás snažit pohltit ve snaze nás vyzdvihnout výš. Je to první krok ke spáse a plnému uskutečnění našeho bytí skrze malé ztracení.¹⁵

Hamvas se moc nevěnuje *temné noci duše* samostatně, až na výše zmíněnou výjimku, nýbrž ji často spojuje s Böhmovým pojmem *turby*. Každý člověk totiž v sobě nese, dle Hamvasovy interpretace Böhmeho, obraz Velké bytosti, jenž je ukazatelem jsoucího – jeho duše. Pokud je tento obraz čistý, duše jsoucího je jasná, avšak se může zatemnit či úplně ztratit. V tomto případě je i duše ztracená. Sic na světě není nic, co by mohlo duši ublížit, avšak ona může sama na sebe uvalit ten největší jed, čímž je toto zatemnění a zapomenutí praobrazu Velké bytosti. Jen vlastní imaginací si způsobilme tento stav, tuto *turbu*.¹⁶

Esej Bély Hamvase nám ukazuje využití mystiky pro jedince, které snad ani věda nemůže popřít. Mystika totiž má v mnoha případech neskutečnou terapeutickou moc. V Hamvasově případě vysvětlila jeho nesmyslný strach ze smrti, ve kterém nad sebou ztratil veškerou moc.¹⁷ Tolstoj mluví o tom, že jeho *Výklad* evangelií ho zachránil od

¹¹ Hamvas 2008, Kapka ztracení: s 39.

¹² Hamvas 2008, Kapka ztracení: s. 43.

¹³ Hamvas 2008, Kapka ztracení: s 46.

¹⁴ Hamvas 2008, Kapka ztracení: s. 48.

¹⁵ Hamvas 2008, Kapka ztracení: s. 50.

¹⁶ Hamvas, Kapka ztracení: s. 43-44

¹⁷ Hamvas, Kapka ztracení: s. 41.

toho, aby si vzal vlastní život, poněvadž se potýkal s existenciální krizí.¹⁸ U Wittgensteina je to poněkud složitější, jelikož se zmínky o mystice či mystických dílech objevují v jeho *Denících* až od jistého data a to jen heslovitě – nikdy přímo nemluví o *svém* mystickém pocitu.¹⁹

2.2 Russellovo pojetí mystiky

Russell pojednává o mystice ve své eseji *Mysticism and Logic* z roku 1914. Otevírá ji tvrzením, že se v naší historii vždy objevovaly dva impulsy: mystický a vědecký,²⁰ což ukazuje na díle Herakleita, kde mystický impuls zastává jeho etika a ten vědecký jeho empirické zkoumání,²¹ a na Platónově díle, kde mystický impuls zastupuje stálost idejí a ten vědecký jeho vysvětlování teorie idejí (konkrétně v díle, kde Sókratés tuto koncepci vysvětluje Parmenidovi).²² Avšak Platón tím, že spojil ideu dobra s tím, co je opravdu skutečné, vytvořil propast mezi vědou a filosofií, poněvadž tímto přidělil dobru legislativní funkci pro označování předmětů za skutečné.²³ Tuto propast, zdá se mi, chce Russell zaplnit tím, že po vymezení mystiky pomocí čtyř prvků bude vznášet otázky ohledně protikladu mezi rozumem a bergsonovskou intuicí, pluralitou a dělením, ohledně nečasovosti a skutečnosti konceptů dobra a zla.

Podle Russella brána do světa mystiky leží v její negativitě vzhledem ke každodenním vědomostem, které běžný člověk pokládá za zaručené a pravdivé. Právě tato odpoutanost od toho, co považujeme za reálné nám dovoluje vkročit do skrytého učení mystiky, avšak ne každý to dokáže – někteří však zůstanou v této negativní nevěře²⁴, nenalézajíce přitom něco, co by Wittgenstein nazval smyslem života.

Ted' však chci předvést prvky mystiky či mystické zkušenosti u Russella, které se pokusím shrnout do čtyř bodů:

1. Mystická zkušenost jakožto pocit, který je nevyslovitelný či nepopsatelný. Zdroj tohoto pocitu může být osvětlení, vhled, či intuice, což nám tvoří přímý kontrast

¹⁸ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 4.

¹⁹ Pasáže v *Denících*, jež se dají označit za mystické, se konkrétně objevují od: Wittgenstein, NB 1961: 11.6.16.

²⁰ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 1

²¹ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 2

²² Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 4

²³ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 4

²⁴ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 5

oproti vědám, které se naopak při svém poznání spoléhají na smysly, rozum a analýzu.²⁵

2. Víra v jednotnost principů²⁶ a zamítnutí vytváření jakýchkoliv distinkcí. Znovu tento prvek jde vystopovat až do starověkého Řecka u Hérakleita a jeho tvrzení, že dobro a zlo jsou jedno nebo u Parmenida v tom, že skutečnost je jeden nedělitelný celek. Občas tento mystický prvek v naší kultuře je méně prominentní, nicméně ho můžeme nalézt i u Platóna a jeho primárnosti ideje Dobra.
3. Pokud se shodneme na takovéto absolutní jednotě, nemůžeme dělit čas na budoucnost a minulost, jelikož takovéto dělení je naprosto iluzorní.
4. Zlo a negativní pocity chápáné jakožto iluze, které jsou vytvořeny dělením principů a užívání dříve zmíněného kontrastu k mystickému pocitu – analytického rozumu. Pokud totiž hledíme na skutečnost z mystického pohledu, musíme chápat, že realita je dobrá a v jejím přijetí nacházíme radost.²⁷

Snad každý tento prvek můžeme vystopovat do mystických systémů, které jsem v předchozí části uvedl. Nevyslovitelnost a nepopsatelnost mystického pocitu můžeme sledovat téměř v každé mystice a to od východního Zen Buddhismu až po křesťanskou mystiku. Víru v jednotu, ač poněkud skrytě, můžeme v naší kultuře vidět v křesťanském pojednávání o prvotní příčině či, jak zmiňuje Russell, u Platónovy ideje dobra. Třetí prvek je naprosto centrální pro křesťanskou mystiku v podání Tolstého, poněvadž soustřeďuje ohnisko mystikova života na přítomnost. Čtvrtý prvek však nesmíme chápat jako odmítání existence zla, jelikož zlo skutečně existuje, avšak jen v činech těch, kterým je skrytá skutečná mystická podstata světa.

Russell je proti plně rozvinuté mystice, avšak věří, že mystický pocit v přiměřené míře by obohatil naše vnímání života, a dokonce i naše vědecké myšlení.²⁸ Další zkoumání své eseje tedy věnuje otázkám, ve kterých se snaží zasnoubit tento mystický diskurz s naším každodenním životem, který je vesměs ovládnán vědeckým rozumem.

Snad z mého pohledu nejdůležitější Russellova otázka se týká o vztahu analytického rozumu a Bergsonovy intuice. Dle Russella není intuice dostatečným garantem pravdivosti poznání pramenícího z ní. Potřebuje totiž rozum, aby její poznatky

²⁵ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s.5

²⁶ Pod tímto si představme například nahlížení na svět jako na celek či nerozlišování mezi dobrem a zlem.

²⁷ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*:: s. 6.

²⁸ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 6-7

harmonizoval a verifikoval je, čímž se stává jakousi kontrolní jednotkou intuice. Tím rozhodně nechce říct, jak tomu je zvykem v moderní filosofické tradici, že tyto koncepty jsou protichůdné, ba naopak! Tyto dva koncepty spolu interagují, přičemž pocit z intuice se vždy objeví dříve než analytická schopnost rozumu.²⁹ Mystikův úžas nad existencí je tedy pro Russella prvním krokem k analytickému poznání a zkoumání nových věcí, jelikož nové věci a poznatky nejsou intuitivní, nýbrž empirické. Čistá závislost na intuici nám totiž vytváří dogmata a nepravé poznatky, které nás spíše svádí z cesty za poznáním.³⁰

Víru v celistvost Russell zkoumá dále a vystopuje její původ až k Parmenidovi a jeho jednotě skutečnosti. U Parmenida sice nebyl důvod pro tvrzení jednoty skutečnosti mystický, ale vyplynul z logických úsudků, tudíž by mystici neměli býti v opozici proti běžné logice analytického rozumu.³¹

U nereálnosti času zmiňuje důležitost uznání existence budoucnosti i minulosti, stejně jak tomu je u mystické přítomnosti, avšak uznává, že je často nedůležitý a uvědomit si tuto nedůležitost je brána k moudrosti.³²

Když pojednává o nerozdílnosti dobra a zla, dojde k zajímavému a velmi kontroverznímu závěru. Totiž že pro dobro filosofie je z ní třeba vymýtit jakékoliv etické soudy, jelikož je to vědecky vyžadováno.³³ Etická neutralita ve vědách je totiž klíčem k úspěchu, jak to například vidíme v etické neutralitě psychologie. Pro rozdíly mezi etickými hodnotami, jako je dobro a zlo či láska a nenávisť, je třeba velmi specializovaná psychologie a pro filosofy je lepší, aby tyto etické zájmy zůstaly v pozadí, třeba jen jakožto inspirace, ale za žádnou cenu nesmí ovlivnit a svést z cesty filosofického zkoumání.³⁴ Když totiž budeme mít zkoumání, které není čistě zaměřeno na člověka a jeho svět, tak nám mystika nemůže pomoci, jelikož nedokáže osvětlit cokoli, co se netýká člověka.³⁵

Nedá se říci, že by byl Russell odpůrcem mystiky, ač jeho esej může tento pocit evokovat. Naopak se domnívám, že mystickému impulsu v naší historii vzdává velký

²⁹ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 7.

³⁰ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 9.

³¹ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 10-11.

³² Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 12.

³³ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 15.

³⁴ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 16.

³⁵ Russell 2019, *Mysticism and Logic, and Other Essays*: s. 15.

hold, avšak si myslí, že tento impuls by měl zůstat v pozadí. Mystika je něco, co může sloužit pro naše vědecké myšlení či náš vědecký pokrok a nikoliv mu oponovat. Plně vyvinutá mystika, kterou můžeme vidět například u Bély Hamvase, by pro něj znamenala něco škodlivého a potencionálně nebezpečného.

2.3 Wittgensteinovo pojetí mystiky

Rozdělení mystického systému na jednotlivé motivy, stejně jak to dělá Russell, je možné i u Wittgensteina. Narozdíl od Russella však musíme u Wittgensteina hledat mystiku mezi řádky, poněvadž celé pojetí mystiky je u něj postavené na existenci sféry *ukazování*. Koncepty mystiky, jimiž jsou etika – a zároveň i estetika,³⁶ se tak spíše *ukazují*. Právě proto, že tyto koncepty se nedají vyslovit, tak shledávám naprosto nutným se zabývat *říkáním a ukazováním*.

Rozdělení mezi *říkáním a ukazováním* je základní kámen mystiky v *TLP*, který směřuje to mystické a nepopsatelné do sféry *ukazování*. Poskytuje nám kontrast k empirickým větám vědy, kterým jsou právě etika, estetika či náboženství.³⁷ Už toto se dá analogicky přiřadit k Russellově prvnímu prvku mystiky, kterým je právě tato nevyslovitelnost či nepopsatelnost, k němuž Wittgenstein přidal dimenzi ukazování. Skrze tento prvek se nám ukazuje, že Wittgenstein klade mystiku do kontrastu oproti vědě či analytickému rozumu. Pokládejme tedy toto rozdělení za první prvek Wittgensteinovy mystiky

Druhým prvkem je vnímání světa jakožto ohraničeného celku či *sub specie aeternitate*.³⁸ Hlavním ukazatelem tohoto prvku je věta “Mystické není to, *jak* svět je, nýbrž to, *že* je.”³⁹ Nicméně náznaky o tomto pojednávání již vidíme v *Denících v pasážích*, kde mluví o světě jakožto nezávislém na mé vůli.⁴⁰ Pod ohraničeným celkem myslím také celistvost konceptu světa, jež lze poprvé vidět v *Denících*.⁴¹

Třetím je otázka smyslu života, která zůstává nedotčená i po vyřešení všech vědeckých problémů.⁴² Zde se jedná o akceptování světa, skrze pohled šťastného (positivní mystika) a nešťastného člověka (pesimistická mystika, která je zřejmě inspirována

³⁶ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.421 a 6.522.

³⁷ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 251

³⁸ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.45.

³⁹ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.44.

⁴⁰ Wittgenstein 1961, *NB*: 5.7.16.

⁴¹ Wittgenstein 1961, *NB*: 24.7.19.

⁴² Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 251

Schopenhauerem).⁴³ Sem můžeme zahrnout i etickou dimenzi Wittgensteinovy mystiky, skrze kterou se právě dostaneme k tomuto smíření se se světem. Její vliv na autora sahá až po jeho střední fázi, což můžeme vidět na jeho *Přednášce o etice*, kde je naprosto centrálním mystickým prvkem pocit absolutního bezpečí.

Pod čtvrtý prvek této mystiky zahrneme tři motivy, jimiž jsou solipsismus a neexistence času, a tudíž i irelevance smrti. Nemůžeme zde chápat výraz solipsismu tak, jak ho známe z jiných filosofických okruhů, jelikož pointa tohoto solipsismu je v tom, že individualita mystika se vytrácí do mystické jednoty se světem,⁴⁴ na což Wittgenstein poprvé poukazuje v zápisu v *Denících*.⁴⁵ Tuto zmínku o solipsismu však můžeme najít téměř nezměněnou i v později napsaném *Traktátu*: “Jsem svůj svět (mikrokosmos).”⁴⁶ K solipsismu připojuji nereálnost času, jelikož se zde jedná o návaznost na dříve zmíněné jednotné vnímání světa, a protože jej už v této fázi mystické kontemplace chápeme jako nerozdělitelný celek, tak musíme tímto způsobem hledět i na koncept času. Z této nečasovosti pak pro Wittgensteina pramení irelevance smrti, jelikož po ní náš svět zaniká⁴⁷ a ze solipsistického hlediska tím (naš) svět končí.

Hlavně z posledního prvku můžeme usoudit, že Wittgensteinova mystika se zabývá jen individuem a jeho vlastním pohledem na svět, což podporuje Russellovo tvrzení o předmětu mystiky. Nezabývá se světem, ač o něm pojednává, nýbrž se zabývá *světem jedince*.

⁴³ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 149

⁴⁴ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 155

⁴⁵ Wittgenstein 1961, *NB*: 12.10.16

⁴⁶ Wittgenstein 2017, *TLP*: 5.63.

⁴⁷ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.431.

3. Původ Wittgensteinovy mystiky v próze, poezii a dramatu

V této kapitole bych chtěl představit inspirace, jež pravděpodobně měly obrovský vliv na Wittgensteinovu mystiku a jimiž jsou Tolstého *Stručný výklad evangelií*, Uhlandova báseň *Hloh hraběte Eberharda*, a nakonec Anzengruberova divadelní hra *Die Kreuzelschreiber*, jejíž shlédnutí je jakýmsi završením Wittgensteinova mystického *Weltanschauung*.. Zde chci zkráceně podat obsah těchto děl, přičemž bych se v nich chtěl dotýkat hlavně témat, která ovlivnila Wittgensteinovu tvorbu a zejména jeho mystiku.

3.1 Tolstého *Stručný výklad evangelií*.

Ačkoliv můžeme na Wittgensteinově mystice sledovat již dříve zmíněné prvky přírodní mystiky, tak v jejích počátcích měla až náboženský původ. Důvodem pro to je, domnívám se, Wittgensteinovo opakované čtení Tolstého *Stručného výkladu evangelií* na frontě První světové války. Je však nutno říci, že tento vliv nebyl jediný působící faktor na jeho mystiku, jelikož se v *Denících* často vyskytuje termín schopenhauerské vůle společně s odkazy na Dostojevského, kterého měl Wittgenstein zřejmě dokonce i více oblíbeného než samotného Tolstého.⁴⁸ Přestože na Wittgensteinovi sekulární rodinná výchova nezanechala prakticky žádný vztah k náboženství, tak si k němu během těchto těžkých válečných časů cestu našel. Avšak dá se říci, že si pomocí Tolstého udělal z křesťanství své vlastní náboženství.⁴⁹ Jako důkaz k této spojitosti nám poslouží Wittgensteinovy deníky, ve kterých teze o logických úvahách uprostřed roku 1916 naruší otázka o Bohu a smyslu života.⁵⁰

Pojďme však nejdříve nahlédnout do Tolstého *Výkladu*, který se skládá hned z několika částí. V první autor popisuje svou cestu k vlastnímu pojetí křesťanství a jeho mínění o současném stavu křesťanského učení. Ve druhém ve zkratce líčí Janovo evangelium. Ve třetím vytváří vlastní systém rozdělení Janových evangelií do dvanácti částí. Dovolil bych si tedy přeskočit zkoumání druhé části, jelikož nějak nepřispívá do pojednání o Wittgensteinově mystice a jejich obsah vyplyne ze sondy do třetí části, ve které se však budu opět věnovat jen pasážím, které jsou relevantní k filosofovi, jenž bral z tohoto díla

48 Monk 2005, *How to Read Wittgenstein*: s. 24.

49 McGuinness 2002, *Philosophy and Biography*: s. 11.

50 Wittgenstein 1961, *NB*: 11.6.16

inspiraci o několik desítek let později. Nutno dodat, že i sám Tolstoj nevykládá *celé* Janovo evangelium ze dvou důvodů, z nichž první je problém s vydáním kompletu *Výkladu* v tehdejšímu Rusku, jelikož v jistých částech, jak v následující pasáži uvidíme, jde přímo proti církvi, kdežto druhý je irelevance vynechaných pasáží vzhledem k jeho tezí.⁵¹

Přesuňme se tedy na první část této knihy, kterou Tolstoj otevírá tím, že dosavadní zkoumání evangelia církví jsou falešná a nepravdivá, protože podstata učení evangelíí není nalezena diskutováním nad různými pasážemi, nýbrž jeho celistvostí, jednoduchostí a souzněním s naším vnitřním pocitem.⁵² Není divu, že Wittgensteinova mystika brala inspiraci z Tolstého, poněvadž už zde byly zmíněny dva obecné prvky mystiky. Následovně autor vysvětluje, že v křesťanství nehledal jakési náboženské zjevení, nýbrž smysl života, který právě tato víra dokázala poskytnout, když se nacházel ve svých padesáti letech v existenciální krizi. Smysl samotný našel v evangeliích ve formě ducha, jenž provází všechny, kteří *skutečně* žijí.⁵³ Podobnou otázku si klade Wittgenstein v momentě, kdy jeho *Deníky* nabývají na mystice,⁵⁴ za čímž lze předpokládat přímý vliv Tolstého. Avšak největší prohřešek všech falešných interpretací, pod čímž chápu jakoukoliv formu církve po Kristovi, je jejich snaha o sloučení neslučitelného, čímž Tolstoj míní spojení kontradiktorických děl – tedy Starého a Nového zákona.⁵⁵

Jak již bylo řečeno, Tolstoj rozděluje evangelia do dvanácti částí, přičemž každé dvě části jsou považovány za příčinu a následek jedné problematiky. Odůvodnění tohoto rozdělení je, že každou příčinu a účinek lze analogicky přiřadit k veršům Otčenáše.⁵⁶ Ne všechny části se však, myslím si, dají analogicky přiřadit k Wittgensteinově mystice. Na některé z nich je potřeba použít záměnu určitých slov a jejich významu z *Výkladů* tak, aby dávaly podobný smysl i v přírodní mystice, která je již zbavena křesťanské roviny.⁵⁷ Nejprve se však u tohoto způsobu rozdělení zastavme, jelikož už tento systém seřazení kapitol je něco, co doznívá i v *Traktátu*.

⁵¹ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 3-4.

⁵² Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 3.

⁵³ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 4-5.

⁵⁴ Wittgenstein 1961, *NB*: 11.6.16.

⁵⁵ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 5-6.

⁵⁶ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 2.

⁵⁷ Čímž mám na mysli výměnu křesťanské terminologie za terminologii z přírodní mystiky jako je například výměna slova „Otec“ za slovo „svět“ atp.

Tolstoj totiž vnímá koherentní a celistvou strukturu *Výkladu* jako silný ukazatel koroborace a pravdivosti svého učení.⁵⁸ Tento názor je zřejmě posílen tím, že největší sílu Ježíšova učení viděl, domnívám se, v tom, že na rozdíl od tvůrců velkých filosofických děl jako je Platón, který vykládal své učení jen vzdělaným, své učení mířil na nevzdělané masy.⁵⁹ Tolstoj tedy dává důraz na strukturu a formu a považuje je za garanci pravdivosti. Ve *Výkladech* se dá o příčinách a účincích říci, že jsou to jen názvy kapitol, které ještě potřebují svůj obsah a vysvětlení, což přesně říká Wittgenstein o svém *Traktátu*, když na něj pohlíží zpět v rozhovoru s M. O'C. Drurym. Zde je Wittgenstein zřejmě znovu motivován již dříve zmíněným učením o celistvosti *Výkladu*.⁶⁰

První příčina a následek (I, II) je pojetí člověka jakožto potomka nekonečného zdroje, syna Otce nikoli skrze tělo, ale skrze ducha, z čehož pro Tolstého vyplývá, že člověk by tomuto zdroji měl sloužit.⁶¹ Říká, že z tohoto důvodu sice nejsme všemocní ve smyslu svého těla, avšak jsme všemohoucí ve smyslu své duše.⁶² Touto službou naší duše má na mysli Ježíšovo učení o přesunu z chrámů, jakožto svatých míst k uctívání Boha skrze lásku k ostatním.⁶³ Domnívám se, že zde budeme muset trochu převrátit význam slova “Bůh” a nahradit jej slovem “svět”, abychom tento prvek mohli vložit do přírodní mystiky, kterou se nám daří najít v *Traktátu*. V něm se však striktně vztahuje spíše ke sféře ukazování, jelikož se nemůžeme ptát, *jak* “Bůh” či “svět” je, nýbrž nám stačí vědět to, že *je*.⁶⁴

Dualismus těla a duše se nám ve Wittgensteinově díle objevuje u rozdělení empirického a metafyzického já,⁶⁵ k čemuž se pojí další dvojice příčiny a následku (V, VI). Tolstoj ve svém *Výkladu* tvrdí, že ve službě vůli Otce se nachází smysl života, a tudíž upřednostnění své vlastní vůle není pro život nezbytné.⁶⁶ Toto Tolstoj následně předvádí na příkladu s pány a otroky – ti, kteří pilně pracují pro pána, pořád nabývají na majetku od samotného pána, kdežto ti, kdo nepracují, neustále o majetek přicházejí.⁶⁷

⁵⁸ Westergaard 2009, A Note on Wittgenstein's Tractatus and Tolstoy's Gospel in Brief: s.2.

⁵⁹ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 3-4.

⁶⁰ Westergaard 2009, A Note on Wittgenstein's Tractatus and Tolstoy's Gospel in Brief: s.3.

⁶¹ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 2.

⁶² Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 70.

⁶³ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 71.

⁶⁴ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 252.

⁶⁵ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 151

⁶⁶ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 2.

⁶⁷ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 74.

Když příklad přesuneme na náboženskou rovinu, tak, zdá se mi, je věřící odměněn za svou víru a službu, v čemž právě je smysl života, kdežto, nevěřící tohoto smyslu nedosáhne, a naopak se od něho, ztracen a bloudící, oddaluje. Na první pohled to nevypadá, že spolu v tomto smyslu *Traktát a Výklad* souvisí, nicméně od McGuinnesse se dozvídáme o špatné a dobré vůli ve vztahu ke světu, kde ta špatná vůle nikdy nebude schopna skutečně pojmout svět.⁶⁸

Následují poslední příčiny a následky, které se všechny vztahují ke konceptu Wittgensteinova solipsismu a nečasovosti.

1. Časovost života je potravou pro skutečný život, a tudíž skutečný život je nezávislý na konceptu času (VII, VIII).⁶⁹ Znovu se zde snaží uvést příklad, na kterém je tato teze vidět nejvíce. Noční hlídka hlídá své území po celou noc a ani na chvíli nepoleví, jelikož v jakýkoliv moment by se mohl do hlídané oblast vplížit zloděj.⁷⁰ Čili člověk, jenž plně nežije v přítomném okamžiku, by mohl ztratit smysl svého života či naději na jeho nalezení. Nežít v přítomném momentu chápu jako rozdělovat čas na minulost, přítomnost a budoucnost, kde rozdíly těchto časů odvádí od pravého života.
2. Čas je jen iluzí⁷¹ života; minulost a budoucnost odvádí člověka od života v přítomnosti, a tudíž by on sám měl usilovat o zničení této iluze (IX, X).⁷² Tolstoj v této pasáži odkazuje na Desatero přikázání, jež porušují právě ti lidé, kteří se neumí odpoutat od časovosti. Ať již jde o vraždu, smilstvo či krádež, vždy jsou tyto hříchy vykonávány ve vztažnosti k nějakému času, avšak pro toho, kdo žije skutečný život dle vůle Otce, neexistuje žádný čas ani prostor.⁷³
3. Skutečný život je v přítomnosti, patřící všem a beroucí na sebe formu lásky, a tudíž ten, kdo tento život žije, se spojí s Otcem, jenž je zdrojem a základem života (XI, XII).⁷⁴ Zde Tolstoj vyzdvihuje, dá se říci mystický, ačkoliv on to tak zřejmě nezamýšlel, pocit celistvosti. Jako další příklad z evangelií zde uvádí Ježíšovo kázání o tom, že představa o lidech jako o nezávislých bytostech s vlastní vůli k

⁶⁸ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 150.

⁶⁹ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 2.

⁷⁰ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 80.

⁷¹ Domnívám se, že lze mluvit o jakési abstrakci skutečného života.

⁷² Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 2.

⁷³ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 82.

⁷⁴ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s.2.

životu je jen iluze. Jen ti, kdo žijí jako větev na stromu vůle Otce, dosáhnou pravého života, kdežto ti, kdo se snaží od tohoto stromu odtrhnout a žít podle své vůle zemřou, stejně jako by zemřela samotná větev, která byla ponechána vlastnímu osudu.⁷⁵

Kde však u Wittgensteina vidíme Tolstého vliv nejvíce je prvek solipsismu a nečasovosti, právě proto, že se ozývá napříč deníky, a ještě k tomu doznívá v *Traktátu*. Navíc, třetí bod nám zastřešuje, dle mého mínění, klíčový prvek mystiky, kterým je „ztotožnění“ (u Tolstého „spojení“) se světem.

Všimněme si, že u každé příčiny a následku Tolstoj využívá jednoduchých příkladů z evangelií, které buďto každý zná (Desatero) či každý snadno pochopí (příklad s noční hlídkou či s pánem a otroky). Na rozdíl od Wittgensteina se snaží podat své „učení“ široké veřejnosti, kdežto Wittgenstein už na začátku *Traktátu* přiznává, že: „Této knize bude asi rozumět jen ten, kdo už myšlenky, jež jsou v ní vyjádřeny – nebo myšlenky podobné –, sám promýšlel.“⁷⁶

Přiznávám, že u některých výše zmíněných prvků je těžké určit, z čeho Wittgenstein bral větší inspiraci. Mohou se vyskytnout otázky typu, zdali skutečně bral pojmy dobré a špatné vůle od Tolstého, a ne od Schopenhauera. Rozhodl jsem se pro zkoumání Tolstého *Stručného výkladu evangelií* z důvodu toho, že tuto knihu měl neustále u sebe, poté co ji našel v knihkupectví v Tarnově, kde za války sloužil, a tudíž to mohla být velice ovlivňující okolnost při psaní mystických poznámek v denících.⁷⁷ Také, na rozdíl od následujícího vlivu Uhlanda, je Tolstého dopad přímo vidět i na *Traktátu*, ve kterém zůstávají některé pasáže nedotčené už od jejich prvního výskytu v denících. Tudíž lze říci, že vliv Tolstého je ze všech ostatních nejkonzistentnější ve Wittgensteinově rané tvorbě.

3.2 Uhlandova báseň *Hloh hraběte Eberharda*

V roce 1917 proběhla mezi Wittgensteinem a Paulem Engelmannem korespondence, která velice pravděpodobně hrála svou roli ve vytvoření distinkce říkání a ukazování v *Traktátu* a celkovém tehdejším Wittgensteinově pohledu na filosofii.

⁷⁵ Tolstoj 2007, *The Gospel in Brief*: s. 86.

⁷⁶ Wittgenstein 2017, *TLP*: s. 8.

⁷⁷ Monk 2005, *How to Read Wittgenstein*: s. 24.

S Engelmannem prožil Wittgenstein v roce 1916 v Olomouci jedno z mála šťastných období svého života, jelikož pro Wittgensteina byl Engelmann oporou pro rozvoj jeho nového filosofického směru.⁷⁸ To pro Wittgensteina, který do této doby trpěl představou, že mu nikdo nedokáže rozumět (což ho mimo toto šťastné období pronásledovalo celý život), bylo něco naprosto neznámého.

Ke klíčové korespondenci došlo 4. dubna 1917, kdy do ní Engelmann přiložil báseň od Ludwiga Uhlanda *Hloh hraběte Eberharda*. Wittgenstein obdivoval na této básni to, že nemluví o žádných komplikovaných etických problémech či hodnotách, a přesto je svým jednoduchým příběhem ukazuje.⁷⁹

Jak již bylo řečeno, Engelmannův dopis do jisté míry jen prohloubil Wittgensteinovu fascinaci mystikou, která se v něm rozmáhá již od přečtení Tolstého *Výkladu*. Engelmann v něm odpovídá na předchozí Wittgensteinův dopis z 31. 3. 1917, ve kterém Wittgenstein požádal Engelmannu o nějaké knihy⁸⁰ a zmínil svůj pozitivní názor na rakouského básníka Ehrensteina. Engelmann v odpovědi přiložil báseň od svého oblíbeného básníka Ludwiga Uhlanda: *Hloh hraběte Eberharda*, jež vypráví o mladém hraběti, který si při křížové výpravě uřízne větvičku hlohu, kterou má neustále u sebe při bitvě i při plavbě domů, kde ji nakonec zasadí. Báseň končí tím, že hrabě sedí jako starý muž pod plně vyrostlým stromem a vzpomíná na své mládí. Engelmann tuto báseň nazve *zázrakem objektivit*y, jelikož všechny ostatní básně se snaží popsat nějakou nepopsatelnou zkušenost, zatímco tato báseň se však o nic takového nesnaží, a přesně proto je úspěšná v svém sdělení.⁸¹

Wittgenstein se ve své odpovědi ze dne 9. 4. 1917 jen krátce vyjadřuje k básni, avšak i tato krátká odpověď se zřejmě stala centrální myšlenkou *Traktátu*. Vyjadřuje své zalíbení v básni s dodatkem, že když nemá člověk záměr vyslovit nevyslovitelné, tak se nic neztratí, jelikož to nevyslovitelné je nevyslovitelně obsaženo v tom, co je řečeno.⁸²

Vlivy Tolstého a Uhlanda (s nimiž do jisté míry hrál velkou roli i vliv Wittgensteinova přátelství s Engelmannem) měly za následek to, že Wittgenstein už nebyl tím studentem Russellových snů, jenž se chtěl dopátrat ve svém díle k základům logiky. Jeho cíl byl

⁷⁸ Monk 1996, *Úděl génia*: s. 158-159.

⁷⁹ Wittgenstein 2011, *Gesamtbriefwechsel*: Wittgensteinův dopis Engelmannovi 9. 4. 1917

⁸⁰ O jaké knihy si Wittgenstein přesně zažádal, nám tento dopis neříká.

⁸¹ Originál Uhlandovy básně z Engelmannova dopisu i můj český překlad je v Příloze této bakalářské práce.

⁸² Wittgenstein 2011, *Gesamtbriefwechsel*: Wittgensteinův dopis Engelmannovi 9. 4. 1917

teď jiný: dostat se k podstatě našeho světa a smyslu života, zejména toho jeho vlastního.⁸³

3.3 Anzengruberova divadelní hra *Die Kreuzelschreiber*

Poslední vliv, který ho osudově vehnal do náruče mystiky, je divadelní hra, při které zřejmě prožil svou vlastní mystickou zkušenost.

Jak jsem již u Tolstého zmiňoval, Wittgenstein neměl silný vztah k náboženství z křesťanského úhlu pohledu, a to je jeden z důvodů, proč se dokázal natolik vcítit do divadelní hry od Ludwiga Anzengruber: *Die Kreuzelschreiber*. Hra byla vydána ve Vídni v roce 1872 a její premiéra se uskutečnila 12. 10. téhož roku. Hra humorně vypráví o sociální situaci sedláků, kteří se rozhodli podepsat petici proti církvi.⁸⁴ Vyskytovala se zde totiž postava Steinkopflerhans, jenž o sobě říká, že není ani křesťan, ani pohan, ani muslim⁸⁵, což se shodovalo s tím, čím chtěl Wittgenstein být jak ve společenském smyslu, tak i v náboženském.⁸⁶ Vzhledem k tomu, že tuto hru zřejmě viděl před napsáním a vydáním *Traktátu*⁸⁷, tak to mohlo být rozhodujícím faktorem v opuštění náboženské mystiky a upřednostnění přírodní mystiky.

Když bereme v potaz Wittgensteinovu válečnou zkušenost, tak není vůbec divu, že se s touto postavou snažil ztotožnit. V této hře se totiž Steinkopflerhans zmítá po naprosto mizerném prožití svého života na hranici se smrtí. Najednou se však ocitá na planině při západu slunce, zjišťujíc, že jeho bolest je pryč. Cítí naprosto nevysvětlitelné štěstí a slyší hlas, který mu říká, že se mu nic nemůže stát a že je součástí všeho, přičemž vše je zároveň součástí jeho.⁸⁸ Právě v tomto momentu prožívá Wittgenstein současně s touto postavou něco, co se dá nazvat jednou z jeho vlastních mystických zkušeností,⁸⁹ které jsou tři, a zmiňuje je ve své *Přednášce o etice*. Ačkoliv není jisté, zdali tyto mystické zkušenosti přímo pramení z této hry, podává nám *Přednáška o etice* důkaz toho, že skutečně zažil mystickou zkušenost na několika úrovních.⁹⁰

⁸³ Monk 1996, *Úděl génia*: s. 160.

⁸⁴ Anzengruber 2013, *Die Kreuzelschreiber*: Akt 1, 4. Szene.

⁸⁵ Anzengruber 2013, *Die Kreuzelschreiber*: Akt 3, 1. Szene.

⁸⁶ McGuinness 2002, *Philosophy and Biography*: s. 11.

⁸⁷ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 158. Datum shlednutí této hry je bohužel čistě spekulativní.

⁸⁸ Anzengruber 2013, *Die Kreuzelschreiber*: Akt 3, 1. Szene.

⁸⁹ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 158-159.

⁹⁰ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 157

První zkušenost je zkušenost *par excellence* ve smyslu úžasu nad faktem, že svět je.⁹¹ Tato zkušenost je důležitá právě proto, že konstituuje základní zkušenostní rozdělení mezi říkáním a ukazováním. Jedná se totiž o mystickou zkušenost nad tautologií či prostou existencí předmětu, kterou nelze vyjádřit slovy, jelikož by se tím pádem stala nesmyslnou.⁹²

Druhá je pocit absolutního bezpečí a přímo souvisí s pocity hlavní postavy v *Die Kreuzelschreiber*. Člověk s mystickým vhladem musí v souladu s prvky Wittgensteinovy mystiky cítit absolutní bezpečí, jelikož je oproštěn od veškerých negativních pocitů.⁹³ Znovu však je nutno mít na mysli Wittgensteinovu sféru *ukazování*, jelikož běžný význam absolutního bezpečí podle Wittgensteina znamená fyzikální nemožnost narušení našeho pocitu. Takovouto definici Wittgenstein odmítá, jelikož v mystické verzi tohoto pocitu o toto nejde.⁹⁴ Pocit absolutního bezpečí v mystickém smyslu, zdá se mi, je zbavení se špatné vůle a řízení se jen vůlí dobrou. Skrze takové zbavení se stáváme šťastným člověkem a nacházíme smysl života – stejně tak, jak u Tolstého nalezneme smysl života skrze službu vůli Otce. Třetím prvkem je pocit viny, avšak ten není v *Přednášce o etice* dostatečně vysvětlen.⁹⁵

Ačkoliv o *Die Kreuzelschreiber* již nebudu ve zbytku práce pojednávat, tak ji nelze zapřít její potencionálně významný vliv na několik prvků Wittgensteinovy mystiky. Prvním z nich je vnímání světa jakožto uzavřeného celku, jenž se v *Traktátu* vyskytuje ve větě 6.45.⁹⁶ Druhým je ztotožnění sebe sama se světem, což odpovídá mystickému solipsismu. Třetím je již dříve zmíněný pocit naprostého bezpečí, kdy Steinkopflerhans nepocituje žádné negativní pocity jako je např. strach, a tudíž je předmětem dobré a špatné vůle, jejichž koncept ve Wittgensteinově mystice vede k nalezení smyslu v mystikově životě.

U všech dříve zmíněných básnických, prozaických, teologických či dramatických vlivů Wittgensteinovy mystiky je naprosto centrální, zdá se mi, hodnota a unikátnost poznání,

⁹¹ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 157.

⁹² Wittgenstein 2005, *Přednáška o etice*: s. 76.

⁹³ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 158.

⁹⁴ Wittgenstein 2005, *Přednáška o etice*: s. 77.

⁹⁵ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 158.

⁹⁶ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.45. “Dívat se na svět sub specie aeterni je dívat se na něj jako na – ohraničený – celek. Pociťovat svět jako ohraničený celek je mystické.”

které tyto vlivy Wittgensteinovi nabízejí a dávají u něj prostor vzniku jakési tendence chránit tyto vlivy proti zásahům filosofie a vědy.

4. Prvky Wittgensteinovy mystiky

V této kapitole bych se chtěl zabývat samotnými prvky Wittgensteinovy mystiky, avšak některé z nich budu muset zanedbat z důvodu jejich vágnosti u samotného Wittgensteina. Každý však alespoň zmíním a budu se ho do jisté míry snažit vystopovat a osvětlit. Prvky, které shledávám jako nejvíc hodné zkoumání, jsou říkání a ukazování, u nichž se zmíním i o smysluplnosti a nesmyslnosti vět. Dále je to rozlišení dobra a zla, u kterého začnu pocitem celistvosti, poněvadž je pro tuto distinkci naprosto centrální a převládá i u posledního kroku mystického *Weltanschauung*. Nakonec předvedu zastřešující prvek Wittgensteinovy mystiky, kterým je Wittgensteinova zvláštní forma solipsismu a odmítnutí existence času, s čímž se pojí nedůležitost události smrti v našem životě. Předmětem zkoumání budou Wittgensteinova raná díla: *Deníky 1914-1916*, jelikož v nich se mystické vlivy poprvé objevují, *Traktát*, protože zde vidíme nejsrozumitelnější a nejstrukturovanější podobu jeho mystických myšlenek, a v nějakých případech využiji již dříve zmíněnou *Přednášku o etice*, z toho důvodu, že některé mystické myšlenky přežívají do Wittgensteinových pozdějších myšlenkových fází.

4.1 Rozdělení sfér říkání a ukazování

Na předchozích stránkách jsem rozlišení říkání a ukazování nazval základním kamenem, jelikož právě toto je první bod *Weltanschauung*, z něhož nám vychází celý mystický pocit a zároveň kardinální problém filosofie, který Wittgenstein v *Traktátu* tak často zmiňuje. Samotný *Traktát* je rozdělen do těchto sfér, a dokonce i autor samotný jejich důležitost zdůrazňuje v dopise Russellovi, před jejich setkáním ohledně interpretace tohoto díla.⁹⁷

První část *Traktátu* je ve sféře *říkání*, jelikož se nám snaží něco popsat, a tudíž ji chápeme jako spadající do ní. Na druhé straně stojí část, jež není napsaná a má se nám *ukázat* skrze předchozí část, což sám Wittgenstein zmiňuje v dopise vydavateli von Fickerovi.⁹⁸

⁹⁷ Monk 2005, *How to Read Wittgenstein*: s. 22.

⁹⁸ Monk 2005, *How to Read Wittgenstein*: s. 22-23.

V následujících pasážích bych tedy chtěl nastínit rozdílnost sfér *říkání* a *ukazování*, avšak dříve, než se k tomu dostanu, je třeba nastínit význam smysluplných a nesmyslných vět, jež hrají ve výše uvedených sférách zásadní roli.

Při Wittgensteinově pojetí smyslu ve větách je nejdříve potřeba se oprostít od koncepce smyslu a významu u Frega. V *Traktátu* se totiž dozvídáme, že věty sice mají smysl, ale nemají význam, ten mají jen jména, jelikož k něčemu odkazují. Smyslem však nechápeme nějaký objekt, ke kterému musíme referovat, ale možnost pravdivosti, jež nemusí být naplněna. Věta nám tudíž podle svého smyslu *ukazuje, jak* věci jsou, pokud je pravdivá. a *říká* nám, že prostě *jsou*.⁹⁹ Z toho vyplývá, že smysl Wittgensteinovy věty na základě její pravdivosti určuje, co nám věta *ukáže* a jaká fakta nám *řekne*.

Oproti smysluplným větám stojí věty nesmyslné čili proto-věty. Z těchto vět se skládá celý *Traktát*, avšak k tomu se vrátím později. Kritérium proto-vět lze sledovat na Glockově rozdělení druhů vět, které skládají *Traktát*:

1. O logické stavbě vět.
2. O významu znaků.
3. O logickém vztahu mezi větami.
4. O logicko-syntaktické kategorii znaků.
5. O struktuře myšlenky a světa.
6. O všem mystickém.¹⁰⁰

Přičemž, myslím si, do všeho mystického se dají zařadit věty o etice a estetice, soudíc na základě prvků jeho mystiky a toho, že proto-věty *Traktátu* pojednávají o transcendentálních podmínkách reprezentace světa,¹⁰¹ jimiž jsou etika a logika.¹⁰² Co však všechny druhy proto-vět spojuje je jejich kontrast ke větám vědy,¹⁰³ a tudíž i ke smysluplným větám.

⁹⁹ Glock 1996, *Dictionary*: s. 237.

¹⁰⁰ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 331.

¹⁰¹ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 331.

¹⁰² Wittgenstein 2017, TLP: 6.13, 6.421.

¹⁰³ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 331

Cítím však potřebu říci, že ne všechny smysluplné věty zapadají do *říkání* a všechny nesmyslné do *ukazování*, jak bychom, alespoň tedy já, je mohli intuitivně rozdělit, jelikož jsme přeci naznačili, že každá věta může něco *ukazovat* a něco *říkat*.

Rozdělování mezi *říkáním* a *ukazováním* nám dovoluje u sféry *říkání* klást důraz na reprezentaci symbolů,¹⁰⁴ pod čímž chápu vyjádření poznatků zejména z oblasti empirie (poznatky přírodních věd), avšak i abstraktních disciplín – jako je například logika či matematika.

Tuto sféru bych se chtěl pokusit popsat pomocí logiky tak, jak ji autor definuje v *Traktátu*. Tento způsob si vybírám, poněvadž se mi zdá, že se dotýká podstaty *říkání*, aniž by zacházel do složitých jazykových či logických analýz, které by byly v kontextu této práce spíše zavádějící. Navíc, věty logiky lze brát z určitého hlediska jakožto faktický výklad o našem světě, jako reprezentaci symbolů v něm.

Wittgensteinův výklad o logice začíná v šesté větě způsobem, který si lze zpočátku vyložit jako negativní postoj k této disciplíně. Logické věty nejsou totiž nic jiného než tautologie, které samy o sobě nic neříkají.¹⁰⁵ Nemají žádný obsah, což by smysluplné věty rozhodně mít měly, když mluví o faktech. Pokud to pořád zní negativně, tak opak je zde pravdou, jelikož později Wittgenstein označí logiku za *lešení světa*, i když o ničem přímo nepojednává.¹⁰⁶ Termín “lešení světa” je totiž naprosto zásadní pro mystické pochopení světa ve sféře ukazování, o čemž budu pojednávat v závěru. Wittgenstein logiku vyzdvihuje, když ji označí jako transcendentální,¹⁰⁷ čímž ji udává stejné místo, jaké přiřazuje etice.¹⁰⁸

Problém nastává, když chce logika či, domnívám se, dokonce i filosofie vykládat pomocí takovýchto tautologií jakýkoli obsah. Kardinálním problémem filosofie tedy je, že chce použít věty, které se na první pohled zdají smysluplné, avšak ve skutečnosti nejsou. Wittgenstein nabízí kontroverzní řešení: “...neříkat nic než to, co se říci dá, tedy věty přírodovědy – tedy cosi, co nemá s filosofií co do činění...,”¹⁰⁹ což by mohlo způsobit, že pro některé by filosofie degradovala na pouhého průvodce přírodními

¹⁰⁴ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 159.

¹⁰⁵ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.1 - 6.11.

¹⁰⁶ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.124.

¹⁰⁷ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.13.

¹⁰⁸ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.421.

¹⁰⁹ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.53.

vědami. V určitém ohledu se dá říci, že autorův návrh se v druhé polovině 20. století naplnil ve formě filosofie vědy a pokračuje v neustále narůstajícím důrazu na interdisciplinaritu dnešní doby.

Zřejmě by několik čtenářů napadlo vznést námitku, že samotný *Traktát* se přeci skládá z vět dělající právě tuto typickou chybu filosofie, když se například snaží něco říci o etice, avšak autor přesně na takovou námitku reaguje v předposlední větě tohoto spisu, kde přiznává, že celá tato kniha je složena z nesmyslných vět, jež má čtenář po přečtení a pochopení symbolicky odkopnout jako žebřík, po kterém právě vyšplhal.¹¹⁰

Naklonění ke sféře ukazování a k mystice všeobecně se u Wittgensteina zřejmě vyvinulo při prožitcích ze zákopů První světové války, kde se z mladého rakouského inženýra studujícího filosofii začal pomalu, ale jistě stávat mystik. Toho si všiml i jeho učitel, Bertrand Russell, při dříve zmíněné společné interpretaci *Traktátu*. Wittgenstein se začal zajímat o autory jako je Schopenhauer či Kierkegaard, což bylo jen posíleno jeho neustálým čtením Tolstého *Stručného výkladu evangelíí*.¹¹¹ Russell zmiňuje, že Wittgenstein se k mystice, a tudíž i ke sféře ukazování, obrátil z toho důvodu, ačkoliv by si to jeho vysněný student sám nepřiznal, že měla sílu zastavit jeho tok myšlenek.¹¹²

Ve sféře *ukazování* se setkáme s oblastmi, které nám předávají nějaké hodnoty, kterými jsou etika (a zároveň i estetika¹¹³) či umění, avšak ne každé umění se do této sféry kvalifikuje.

Zde navážu na již dříve zmíněnou korespondenci mezi Wittgensteinem a Engelmannelm, ze které se celé toto rozdělení zřejmě zrodilo. Ve smyslu Wittgensteinova údivu nad Uhlandovou básní si představme, že se budeme někomu snažit popsat nějakou morální hodnotu, subjektivní pocit či zkušenost. Pokud se k tomu budu snažit použít nesmyslnou větu (například z filosofie), tak tuto hodnotu či pocit degraduji a nezachytím její správnou podstatu či definici. Ze smysluplné věty se tímto způsobem stane nesmyslná, jelikož selže při sdělení jakéhokoliv obsahu (stejně jako u vět logiky),

¹¹⁰ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.54.

¹¹¹ Monk 2005, *How to Read Wittgenstein*: s. 24.

¹¹² Monk 2005, *How to Read Wittgenstein*: s. 24-25.

¹¹³ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.421: "... (Etika a estetika jsou jedno.)"

který by chtěla vyjádřit. Tímto nechci říct, že nesmyslné nic nevyovídají nebo neukazují,¹¹⁴ což můžeme vidět na dříve zmíněném žebříku na konci *Traktátu*.

Sféra ukazování je také jeden z prvků, který v jisté podobě přežil až do Wittgensteinovy střední fáze, kdy podal *Přednášku o etice*, ve které se snad ještě více ukazuje jeho tendence postavit se proti vědě na ochranu etického a náboženského.

Věty o etice a náboženství totiž ke konstatování svých poznatků používají přirovnání, avšak když se tato přirovnání budeme snažit opustit a použít místo přirovnání fakta zjistíme, že v takovém pojetí jsou prvky etické a náboženské věty nesmyslné, z čehož pro Wittgensteina pramení, že z tohoto důvodu pro něj nemůžou mít etické poznatky absolutní hodnotu,¹¹⁵ jako by tomu bylo u, zdá se mi, poznatků vědeckých disciplín.

Jakýsi pocit zázračnosti se u etických a náboženských prožitků totiž vytrácí, když se na nich aplikuje jakákoliv forma vědeckého zkoumání, jelikož vědecký diskurz není způsob jak se dívat na zázrak.¹¹⁶ Jakýkoliv takový scientistický popis jen neúspěšně naráží na hranice našeho jazyka, jelikož o smyslu života, absolutně hodnotném a dobrém nelze pomocí vědy mluvit.¹¹⁷

Ačkoliv se v této fázi svého života Wittgenstein vzdal mnoha svých postojů, jež konstruovaly *Traktát* a *Deníky*, můžeme vidět, že rozdělení sfér říkání a ukazování stále ještě doznívá na začátku střední fáze tohoto myslitele. Dále nám myšlenky *Traktátu* a *Přednášky o etice* ukazují, že Wittgenstein bude takovým mystikem, který spíše klade mystiku do kontrastu s vědou a odmítá jakékoliv jejich propojení.

4.2 Pocit celistvosti a vůle člověka

Jak jsem již dříve konstatoval, tak jednotný celistvý pocit můžeme naléznout na počátku téměř každého mystického systému a nalezneme jej u Wittgensteina a, co se jeho důležitosti týče, je naprosto klíčový pro budování dalších prvků. Sám o tomto prvku, jako obvykle, moc nepíše, nicméně uvidíme jeho dopad na vztahu dobra a zla či na spojení solipsismu a neexistence času.

¹¹⁴ Monk 2005, *How to Read Wittgenstein*: s.28.

¹¹⁵ Wittgenstein 2005, *Přednáška o etice*: s. 77-78

¹¹⁶ Wittgenstein 2005, *Přednáška o etice*: s. 78.

¹¹⁷ Wittgenstein 2005, *Přednáška o etice*: s. 79.

“Dívat se na svět *sub specie aeterni* je dívat se na něj jako na – ohraničený – celek. Pociťovat svět jako ohraničený celek je mystické,”¹¹⁸ říká Wittgenstein. Ohraničený celek je poněkud vágní, nicméně má na mysli, podle Glocka, schopnost jedince chápat, že svět je celek jednoduchých objektů či souhrnem faktů, k jejichž popisu používáme věty.¹¹⁹ Brát tuto definici světa za předpoklad je věcí logika, avšak mystik se s takovýmto stavem světa *smíří*. Právě toto *smíření* se se světem je schůdek vedoucí k dalším prvkům mystiky.¹²⁰ Ačkoliv je termín *smíření* zatím poněkud matoucí, tak se nám vyjasní při následujícím zkoumání. Wittgenstein je tímto pocitem celistvosti velmi ovlivněn i v pasážích *Traktátu*, které jsou spíše filosofické než mystické – neustále zmiňuje celek či souhrn, jako například u souhrnu objektů, souhrnů faktů či souhrnu pravdivých vět.¹²¹

Ačkoliv Wittgenstein jde k mystickému pocitu skrze jazyk, tak dojde k velmi podobným závěrům jako ostatní mystici v ohledu dobra a zla a v otázce o neexistenci času.

Aneb místo dobra a zla ve Wittgensteinově mystickém systému. Velmi často zde uslyšíme pojem vůle,¹²² jehož terminologické použití zřejmě pramení z Wittgensteinova čtení Schopenhauera v jeho nejvíce mystickém období života.¹²³ První myšlenkové zastavení nad vůlí, jakožto pohled na svět můžeme vidět již v *Denících*.¹²⁴ Do jisté míry je to jeden z prvků, který si zachoval svou podobu z *Deníků* a vyskytuje se v *Traktátu*.¹²⁵ Právě skrze naši vůli nacházíme smysl života v mystikově pohledu na svět, jelikož: “...svět šťastného je jiný, než svět nešťastného.”¹²⁶

Nazývám tento pohled na svět pozitivní mystikou, poněvadž právě v něm nacházíme smysl života, který je dalším stupínkem k celistvému *Weltanschauung*. Člověk, jenž se stává v mystickém slova smyslu šťastný, je naprosto smířen se situací, ve které se nalézá, nehledá na ní nic špatného a akceptuje svět takový, jakým je. Zde se ukrývá dobrá vůle, říká McGuinness, jelikož toto přijetí znamená, že nevidíme svět jakožto nám

¹¹⁸ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.45.

¹¹⁹ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 252.

¹²⁰ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 253.

¹²¹ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 148.

¹²² V českém překladu *Traktátu* od Petra Glombička se *wille* (*die Wille*) překládá jakožto *úmysl*.

¹²³ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 140.

¹²⁴ Wittgenstein 1961, *NB*: 29.7.16

¹²⁵ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.43.

¹²⁶ Wittgenstein 1961, *NB*: 29.7.16

nepřátelský či nesmyslný.¹²⁷ Zároveň je dobrá vůle *smířením* se světem, o kterém jsem mluvil v ohledu k celistvosti Wittgensteinovy mystiky.

Mít dobrou vůli znamená nepřát si nic, co by bylo v konfliktu se současným stavem světa, a nebo úplné zbavení se jakýchkoliv přání.¹²⁸ Pokud však naše přání není v konfliktu se světem, nýbrž v jeho souladu, nic to na dobré vůli nemění.¹²⁹

S tímto také souvisí jeho pojetí dobra a zla v *Denících*, které nelze připsat světu, nýbrž jen subjektu, který má vůli. Subjekt také není součástí světa – je jen jeho hranicí.¹³⁰ Tím pádem se náš svět mění na základě naší vůle, což už lze považovat za solipsistické pojetí světa. Druhé méně solipsistické vysvětlení by mohlo být, že vůli lze přirovnat k brýlím, které mají odlišná skla a tudíž se naše hranice pohledu v tu ránu mění.

Negativní člověk slouží jako jakýsi protiklad mysticky šťastného člověka, přičemž ho můžeme označit za běžného člověka, který není spokojen se svým životem. Identifikuje se totiž s nějakou součástí světa, většinou se sebou samým, u které se bojí jejího zániku. Toto přílišné ztotožnění se se sebou samým (a nikoliv se světem) velmi často vede k otázkám po smyslu života, které se nikdy nevyřeší. Je to opak *smířování* se se světem, jehož nejextrémnější způsob projevu je sebevražda.¹³¹

Pokud použijeme stejné terminologie jako u šťastného člověka, tak přání, které není v souladu se současným stavem světa či našeho života, a které tudíž ani nemůže být naplněno, dává zrod zlé vůli.¹³²

Zrekapitulujme si schůdky, po kterých jsme zatím vylezli k dosažení mystického *Weltanschauung*: jedná se o jakýsi mystický pocit, který nelze popsat (ukazování), a který s nímž se pomocí naší dobré vůle (šťastný člověk) smíříme a chápeme jej jako celek (pocit celistvosti). Otázka je, po jakém schůdku se dostaneme na vrchol?

¹²⁷ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 149-150.

¹²⁸ Wittgenstein 1961, *NB*: 29.7.16

¹²⁹ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 150.

¹³⁰ Wittgenstein 1916, *NB*: 2.8.16

¹³¹ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 150.

¹³² Wittgenstein 1961, *NB*: 2.8.16

4.3 Solipsismus, nečasovost a irelevance smrti

Stejně jako u všech prvků Wittgensteinovy mystiky dokážeme tento vystopovat ke zdroji, kterým se inspiroval. Zdrojem by zde byli Schopenhauer, avšak proti tomu se Wittgenstein v tomto prvku vymezuje, a Weininger. Tyto vlivy můžeme vidět již na první větě *Traktátu*,¹³³ kde nechápeme svět jako výplod naší vůle, nýbrž se s ním ztotožňujeme. Weininger totiž propaguje myšlenku, že filosof je ten, který akceptuje svět a zároveň se s ním identifikuje, čímž se nám u Wittgensteina završuje jeho mystický systém.¹³⁴

Jak již bylo řečeno, tak se u Wittgensteina nejedná o tradiční solipsismus, na který bychom ve filosofii mohli natrefit. Toto označení si Wittgensteinova mystika zaslouhuje vztahem, jaký mystický člověk má ke světu.

Nicméně by to nebyl Wittgenstein, kdyby tento vztah nebyl postaven na filosofii jazyka. Svět solipsisty je totiž dán jazykem a na tom, jak dalece tento svět dokážeme daným jazykem popsat.¹³⁵ Z Weiningerova pojetí filosofa a Wittgensteinovy solipsistické mystiky tedy zároveň vyplývá, domnívám se, že jazyk, který konstituuje náš svět, udává hranice i nám samotným. Je však třeba říci, že Wittgensteinova myšlenka jazyka neodkazuje na jazyk určitého národa či na různé vrstvení metajazyků, nýbrž na jazyk všeobecně.¹³⁶ Pod čímž bych si nepředstavil jazyk jen v praktickém použití, avšak i jazyk naší mysli, což by bylo ve shodě s jedním z cílů *Traktátu*: “Kniha chce tedy vytyčit hranice myšlení...”¹³⁷

Vyskytuje se zde jakási návaznost na sféru *ukazování*, jelikož je třeba poukázat na místo solipsistického jazyka v této sféře. Jazyk ve Wittgensteinově smyslu totiž, aby byl jazykem, musí mít podmínku předurčeného mluvčího, jenž ho bude používat. Samotný jazyk do *ukazování* přímo nepatří, avšak je to právě jeho uživatel, a tím pádem i možnosti určité mluvy, který je nevyjádřitelný.¹³⁸ Tímto, domnívám se, chce Wittgenstein naznačit, že každý je uživatelem veřejně známého jazyka, nicméně si však

¹³³ Wittgenstein 2017, *TLP*: “Svět je vše, co je zkrátka tak.”

¹³⁴ McGuinness 2002, *Solipsism*: s. 133-134.

¹³⁵ McGuinness 2002, *Solipsism*: s. 135-136.

¹³⁶ McGuinness 2002, *Solipsism*: s. 136

¹³⁷ Wittgenstein 2017, *TLP*: s. 8.

¹³⁸ McGuinness 2002, *Solipsism*: s. 136.

každý sám pomocí něho udělá svůj vlastní *Weltanschauung*, a právě kvůli tomu, se uživatel jazyka nachází spíše ve sféře *ukazování*

Naskytá se otázka, zda-li Wittgensteinův koncept tedy nazývat solipsismem, pokud se zakládá na jazyku, který je však teoreticky dostupný všem. Protože každý uživatel, i když je jazyk rozšířen mezi vícero subjektů, je měřítkem světa okolo něj a tím, že udáváme světu hranice, se s ním následně, ve Weinigerově duchu, ztotožňujeme.¹³⁹ Přesně tohle má Wittgenstein na mysli, když prohlásí, že jsme svým světem, a tudíž subjekt Já je jakýmsi mikrokosmem.¹⁴⁰

Stejně jako mystika Tolstého či Russella, tak i ta Wittgensteinova obsahuje podobné pojetí času a jeho rozdělování. U nečasovosti lze mluvit o přímé návaznosti na Tolstého, jelikož v jejím jádru je ta samá myšlenka, jež se objevuje ve *Výkladech*.

Objevuje se až na konci *Traktátu* a je, svým způsobem, vágní bez širšího porozumění Wittgensteinovy mystiky a její konstituujících prvků, což samotné je důvod, proč jsem se rozhodl pojednat o solipsismu až na úplný konec. Jeho prohlášení, že svět při naší smrti zaniká,¹⁴¹ implikuje, že čas je transcendentální vlastností našeho já, a jelikož naše já se sjednocuje se světem, tak v čase naší smrti nezhasne jen plamen našeho života, nýbrž celý náš svět.¹⁴²

Tolstého odkaz ve Wittgensteinově díle je důraz na žití v přítomnosti, kterou označuje jakožto věčnost, ačkoliv ji je třeba označit spíše jako bezčasí, a nikoliv nekonečné trvání času. K tomu také říká, že smrt není událostí našeho života, jelikož se neprožívá.¹⁴³ Stejně jako u Tolstého i toto pojetí staví na etice, kde lidem s dobrou vůlí nemůže svět ublížit (na rozdíl od lidí se špatnou vůlí), a zároveň nachází své štěstí odhozením negativních pocitů jako je strach, avšak i těch pozitivních jako je naděje. Časovost člověk ve finále opouští tím, že akceptuje svět takový, jaký je, a přesně v tomto momentu začíná žít věčně.¹⁴⁴

Když se pohlédneme zpět na jednotný *Weltanschauung*, který nám má mystikův pohled na svět zprostředkovat, tak zjistíme, že solipsismus je zde naprosto logický krok.

¹³⁹ McGuinness 2002, Solipsism: s. 138.

¹⁴⁰ Wittgenstein 2017, *TLP*: 5.63.

¹⁴¹ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.431.

¹⁴² Glock 1996: *Wittgenstein Dictionary* s. 253.

¹⁴³ Wittgenstein 2017, *TLP*: 6.4311.

¹⁴⁴ Glock 1996: *Wittgenstein Dictionary* s. 253.

Mluvíme zde totiž o mystické zkušenosti, která změní náš pohled na skutečnost natolik, že nevidíme žádné divize mezi koncepty (ať už etickými či časovými). Ta následně skládá takový pocit celistvosti, ve kterém přece nemůžeme rozdělovat mezi *Já*, světem, či, domnívám se, jinými myslícími subjekty, ačkoliv otázkou je, do jaké míry se s ostatními *Já* dokáže taková mystika vypořádat. Je to skutečně netradiční pojetí konceptu solipsismu, poněvadž navrstvením všech prvků mystiky nám vzniká stav, ve kterém naše *Já* zaniká a plně splývá se světem.¹⁴⁵

Zde vyvrcholuje ucelenost Wittgensteinova mystického systému, přičemž na ni stejně jako Tolstoj sází, aby zároveň tvořila jeho srozumitelnost – do jaké míry se mu to daří je na každém čtenáři, poněvadž: “Této knize bude asi rozumět jen ten, kdo už myšlenky, jež jsou v ní vyjádřeny – nebo myšlenky podobné –, sám promýšlel.”¹⁴⁶ Wittgenstein nám tedy nepodává novou doktrínu, nýbrž chce jen nabídnout “spásu” jemu podobným lidem. Jeho systém rozhodně není přesvědčivý, jelikož pro moderní filosofii zde chybí přesvědčivá empirická data či objektivní argumenty, a myslím si, že ani nemá být. Wittgensteinova mystika je totiž jen nástroj – jakýsi hojící balzám pro utrápenou duši. Tím ji a dílu, ve kterém se vyskytuje, však nelze upřít obrovský vliv, který měla na vývoj filosofie v první polovině dvacátého století.

¹⁴⁵ McGuinness 2002, Solipsism: s. 139

¹⁴⁶ Wittgenstein 2017, *TLP*: s. 8.

5. Závěr

Na závěr své práce představím celkem tři hlavní hypotézy, které vyplývají z mého zkoumání Wittgensteinovy mystiky. První je vyzdvižení důležitosti sféry *ukazování* v kontextu Wittgensteinovy mystiky. Za druhé chci poukázat na důležitost literárních zdrojů na filosofické myšlení. Za třetí nastíním další možnosti zkoumání mystických systémů s jejich výhodami a nevýhodami.

5.1 Ukazování jako rozšíření říkání v mystickém kontextu

Navrhuji jinou interpretaci těchto dvou sfér než Glock, který je chápe jako dva rovnocenné prolínající se koncepty. Což nás zpět dostává k označení logiky jako *lešení světa*. Vidím tyto sféry, pokud se jedná o mystické myšlení, jako posazené do hierarchie, kde na jejím vrcholu stojí *ukazování*.

Když jsem psal o mystice všeobecně, zmiňoval jsem jakousi nepopsatelnou zkušenost, která je v jádru Wittgensteinovy mystiky,¹⁴⁷ avšak i v logice se setkáme s určitým druhem zkušenosti. Logická zkušenost nám totiž říká, že *něco* prostě existuje, přičemž při této zkušenosti neklademe na člověka, který ji prožívá, nárok, aby vyjmenoval *vše*, co existuje.¹⁴⁸ Logika nám totiž skutečně poskytuje lešení vnímání našeho světa, jak jsme již řekli, a zároveň je si v tomto bodě rovna s etikou – se sférou ukazování – jelikož obě jsou transcendentální.¹⁴⁹ Navíc má mystická i logická zkušenost stejný předmět, jelikož obě tyto zkušenosti jsou jakýmsi uchopováním světa.¹⁵⁰

Logická zkušenost, a domnívám se, že i jakákoliv jiná sféra říkání, se však nezastaví u faktu toho, že *něco* je, avšak, myslím si, pokračuje dál v tázání, *jak něco* je, a to v podobě exaktních věd či filosofie, u které bychom časem znovu natrefili na její kardinální problém, pokud by tímto způsobem zkoumala předměty ze sféry ukazování. Mystik se naopak zastaví u faktu, že *něco je*, což ho naplňuje údivem,¹⁵¹ jenž mu dovoluje přejít k dalším prvkům mystiky. Z těchto prvků se nakonec složí již dříve zmíněný celistvý *Weltanschauung*.

¹⁴⁷ Tuto zkušenost také nacházíme v Russellově pojetí mystiky či v různých východních mystických systémech.

¹⁴⁸ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 145.

¹⁴⁹ Wittgenstein 2017: 6.13 a 6.421.

¹⁵⁰ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 147.

¹⁵¹ McGuinness 2002, *Mysticism*: s. 147.

Proč tedy chápu sféru *ukazování* jakožto nadřazenou sféře *říkání*? Sféra říkání se totiž setkává s problémem, ve kterém vždy dojde k tomu, že její smysluplné věty narazí na problém popisování již několikrát zmíněných pocitů či hodnot, a tudíž i z pohledu mystika nám nestačí na pochopení světa jako takového. Vždy zavítá do snahy popisování nepopsatelného, čímž je většinou degraduje. Výjimkou by byly smysluplné věty, které svým vcházením do ukazování, stávajíc se přitom větami nesmyslnými, přece jen něco dokážou ukázat jako kupříkladu Wittgensteinův *Traktát*.

Vraťme se však k básni, která toto rozdělení odstartovala. Dílo sepsané básnickou kompozicí však nelze pochopit podle faktů, které si můžeme půjčit z přírodních věd. Kdybychom totiž analyzovali doslovně bez přidaných etických a estetických hodnot verše Uhlandovy básně – jako například:

“Koruna vysoko klenutá

Upomínala ho ševelem jemným

Na časy zašlé

A dalekou zemi,”¹⁵²

– nenašli bychom jejich záměrný hlubší smysl, který lze podat jen básnickou formou, a tudíž formou *ukazování*. Realizaci Wittgensteinova návrhu tvoření vět filosofie skrze básnickou kompozici ponechám jako možnost další budoucí práce na toto téma, avšak skrze takovouto interpretaci sfér *říkání* a *ukazování* se mi nezdá nemožný.

Ukazování se však přece nemůže obejít bez *říkání*. To je pravda, avšak stejně jako jsme měli logickou zkušenost představující vstup do mystiky, tak i *říkání* lze pochopit jako pouhý předstupeň ke sféře *ukazování*. Maličko si dovolím vrátit se do solipsistického prvku Wittgensteinovy mystiky, že je to přeci náš jazyk, co udává našemu světu hranice, avšak ten bude vždy mít předurčený subjekt - mluvčího - který bude nepopsatelný stejně jako hranice používání tohoto jazyka.¹⁵³ Což chápu tak, že ačkoliv etika i logika jsou si díky své transcendentálnosti zpočátku rovny, tak etika a jiné předměty sféry *ukazování* jdou dál, využívajíc přitom sféru *říkání* jako odrazový můstek pro vyjádření

¹⁵² Viz. Příloha.

¹⁵³ McGuiness 2002, Solipsism: s. 136.

nepopsatelného. Dá se říci, že sféra *ukazování* v mystice či v poezii a próze rozšiřuje naše možnosti, které máme ze sféry *říkání*.

5.2 Zkoumání krásné literatury

Zkoumání Wittgensteinovy mystiky by v této práci nebylo možné bez použití literatury, která hraničí nebo je součástí prozaického žánru – mluvím přitom zejména o krásné literatuře či o esejích Hamvase nebo Russella.¹⁵⁴ Takovéto zkoumání, zdá se mi, je v současné filosofii opomíjeno, vzhledem k její převážné orientaci na vědeckost a empirickou zkušenost. *Traktát* nám však ukazuje, že i exaktní filosofický spis může být ovlivněn krásnou literaturou, jejíž zkoumání odemyká nové poznatky.

Ačkoliv se *Traktát* může zdát být, a vesměs skutečně je, dílem logiky a filosofie jazyka, tak jeho autor měl na podstatu díla úplně jiný názor, jak již může vyplývat z celé rozpravy o Wittgensteinově mystice. Pro autora samotného byl *Traktát* hlavně literárním dílem s etickou pointou.¹⁵⁵ Wittgenstein totiž nežádá po čtenáři, aby chápal nesmyslné věty, ze kterých je *Traktát* složen, nýbrž Wittgensteina samotného a mystickou činnost, která se z těchto vět *ukazuje*.¹⁵⁶

Skrze studium krásné literatury tedy nemusíme splnit Wittgensteinův předpoklad, že jeho knize bude rozumět jen ten: "...kdo už myšlenky, jež jsou v ní vyjádřeny – nebo myšlenky podobné, – sám promýšlel."¹⁵⁷ Ano, dokážeme pochopit mystickou stránku Wittgensteinova raného díla skrze odborné texty jako *Approaches to Wittgenstein* od McGuinnesse, či *Wittgenstein Dictionary* od Glocka, nicméně pořád nenahradí simulaci Wittgensteinova zážitku ze čtení prozaických a poetických děl. Vědeckost současné filosofie nás odhání od takovýchto uměleckých výtvorů či od populárnějších esejí, které jsou v této práci použity – a bez kterých by toto zkoumání vůbec nebylo možné.

¹⁵⁴ Russell 2019, *Mysticism*: PREFACE. Sám Russell přiznává, že esej *Mysticism and Logic* je zcela neodborná.

¹⁵⁵ Ware 2011, *Ethics and the Literary in Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus"*: s. 596.

¹⁵⁶ Ware 2011, *Ethics and the Literary in Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus"*: s. 598.

¹⁵⁷ Wittgenstein 2017, *TLP*: s. 8.

5.3 Zkoumání mystiky a mystických systémů

Ačkoliv má mystika – zejména ta Wittgensteinova – výhodu v terapeutickém využití pro jedince, tak je krom toho často natolik specifická¹⁵⁸, že při jejím zkoumání se potýkáme spíše s obtížemi, přičemž dvě z nich bych tu chtěl na závěr zmínit.

Žijeme v době, ve které vkládáme víru ve vědu a techniku z pragmatických důvodů, a tudíž je toto důvod, proč je mystika jako taková spíše v pozadí odborných diskurzů v nejlepších případech. Většinou se s ní totiž setkáváme v populární tvorbě či v dílech, které mají spíše náboženskou tematiku – Wittgensteinovi se však podařilo tento typ smýšlení zakomponovat do filosofického díla, jež se stalo celosvětově proslulé, což už může značit to, že tento směr má cenu studovat.

Druhá obtíž jde ruku v ruce s tou první, poněvadž je to absence jakýchkoliv objektivně platných závěrů, či alespoň takových, které by mohly být předmětem verifikace. Terapeutická síla mystiky je zároveň její slabinou, jelikož do jisté míry záleží na jejím vykonávajícím subjektu v ohledu jejích výsledků.

Kam by tedy její zkoumání mohlo v budoucnu směřovat? Troufám si říct, že v době globalizace lze mystiku využít jakožto most mezi kulturami a jejich vlastními hodnotovými systémy. Stejně tak tomu je s Wittgensteinovou filosofií. Existují výzkumy, které se snaží najít most mezi evropským a východním myšlením v analogii Wittgensteinovy mystiky s praktikami Zen buddhismu a jeho konceptu *prázdne mysli*.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Čímž mám na mysli podmíněnost kulturním či individuálním prostředím autora.

¹⁵⁹ Glock 1996, *Wittgenstein Dictionary*: s. 253.

6. Příloha: Ludwig Uhland – *Hloh hraběte Eberharda*

Hloh hraběte Eberharda Od Ludwiga Uhlanda

Hrabě Eberhard Vousatý
Z Württembergské země
Vydal se na výlet zbožný
Na pláže v Palestině.

Tam jednou projížděl
Lesem svěžím
Tam větvičku si odlomil
Z velkého hlohu

Uschoval opatrně větvičku
Ve své kápi;
A nosil ji na bitevním poli
I na rozbouřeném moři.

A když domů vrátil se,
Do země jí zasadil,
Kde nový výhonek hned,
Při dobrém jaru vyrašil.

Hrabě oddaný a dobrý,
Přicházel k němu rok co rok,
Těšil se z toho,
Jaký vždy v růstu udělal skok.

Pán již starý a vláčný býval
Výhonek stal se stromem;
Pod nímž často usedal,
Stařec v hluboký sen.

Koruna vysoko klenutá
Upomínala ho ševelem jemným
Na časy zašlé
A dalekou zemi.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Vlastní překlad: Wittgenstein 2011, *Gesamtbriefwechsel*: Engelmannův dopis Wittgensteinovi 4.4. 1917.

Graf Eberhard's Weißdorn

Von Ludwig Uhland.

Graf Eberhard im Bart
Vom Würtemberger Land
Er kam auf frommer Fahrt
Zu Palästina's Strand.

Daselbst er einsmals ritt
Durch einen frischen Wald;
Ein grünes Reis er schnitt
Von einem Weißdorn bald.

Er steckt' es mit Bedacht
Auf seinen Eisenhut;
Er trug es in der Schlacht
Und über Meeres Fluth.

Und als er war daheim,
Ers in die Erde steckt,
Wo bald manch neuen Keim
Der milde Frühling weckt.

Der Graf getreu und gut
Besucht' es jedes Jahr,
Erfreute dran den Muth,
Wie es gewachsen war.

Der Herr war alt und laß;
Das Reislein war ein Baum, (stal se stromem)
Darunter oftmals saß
Der Greis in tiefem Traum. (- snem?)

Die Wölbung hoch und breit
Mit sanftem Rauschen mahnt
Ihn an die alte Zeit
Und an das ferne Land.¹⁶¹

¹⁶¹ Wittgenstein 2011, *Gesamtbriefwechsel*: Engelmännův dopis Wittgensteinovi 4.4. 1917.

7. Seznam literatury

1. ANZENGRUBER, Ludwig. *Die Kreuzelschreiber*. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013. ISBN: 1482363607.
2. CARUS, Paul. Mysticism. *The Monist*. 1908; 18(1), 75–110. ISSN: 0026-9662.
3. COX, Charles H. a Jean W. COX. The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen. *Religious Studies*. 1976; 12(4), 483–491. ISSN: 0034-4125.
4. GLOCK, Hans-Johann. *A Wittgenstein Dictionary*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996. ISBN: 0631185372.
5. HAMVAS, Béla. Kapka zatracení. In: *Vlnolamy: Podzim 2008*. Praha: Nakladatelství Malvern, 2008, s. 39–51. ISBN: neuvedeno.
6. MCGUINNESS, Brian. Mysticism. In: *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. New York: Routledge, 2002, s. 140–159. ISBN: 0-415-03261-x.
7. MCGUINNESS, Brian. Philosophy and Biography. In: *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. New York: Routledge, 2002, s. 10–16. ISBN: 0-415-03261-x.
8. MCGUINNESS, Brian. Solipsism. In: *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. New York: Routledge, 2002, s. 131–139. ISBN: 0-415-03261-x.
9. MONK, Ray. *How to Read Wittgenstein*. London: Granta Books, 2005. ISBN: 978-1-86207-724-9.
10. MONK, Ray. *Úděl génia*. Přel. Otakar VOCHOČ. Praha: Hynek, 1996. ISBN: 80-85906-23-6.
11. RUSSEL, Bertrand. *Mysticism and Logic, and Other Essays*. USA: Lector House, 2019. ISBN: 9353366542.
12. TOLSTOJ, Lev Nikolajevič. *The Gospel in Brief*. Přel. Aylmer MAUDE. Denmark: Danish Peace Academy, 2007. ISBN: neuvedeno.

13. WARE, Ben. Ethics and the Literary in Wittgenstein's „Tractatus Logico-Philosophicus". *Journal of the History of Ideas*. 2011; 72(4), 595–611. ISSN: 0022-5037.
14. WESTERGAARD, Peter K. A Note on Wittgenstein's Tractatus and Tolstoy's Gospel in Brief. In: V. A. Munz et al. (eds.), *Papers of the 32nd International Wittgenstein Symposium. Sprache und Welt - Language and World*. Kirchberg am Wechsel: ALWS, 2009, s. 456–458. ISBN: neuvedeno.
15. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Přel. Petr GLOMBÍČEK. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN: 978-80-7298-241-7.
16. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Gesamtbriefwechsel (2nd Release)*. Innsbruck: Innsbrucker Electronic Edition, 2011. ISBN: 978-1-57085-037-0.
17. WITTGENSTEIN, Ludwig. Přednáška o etice. Přel. Petr GLOMBÍČEK. *Organon F*. 2005; 12(1), 72–79. ISSN: 2585-7150.
18. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Blackwell, 1961. ISBN: neuvedeno.

8. Summary

This work's main goal is to investigate mysticism in the philosophy of early Ludwig Wittgenstein. The importance of prose, poetry and drama which inspired his mystical thoughts will be emphasized throughout the work. After a few prominent mystical systems in the Western philosophy are introduced the work tries to delve into literary influences on Wittgenstein's thoughts – particularly Tolstoy, Uhland and Anzengruber. Interpretation and comparison are employed through which the work aims to establish a connection between said influences and the mystical aspects of his early work. Afterwards the work aims to describe these aspects in detail and to emphasize their possible culmination in a single *Weltanschauung*. In conclusion an alternative interpretation of the *saying/showing* distinction with Wittgenstein's mysticism in mind is offered, while signifying the importance of literature and more popular texts in philosophical research. At the very end it is pointed out why exactly isn't mysticism studied as much as other philosophical branches.