

ho světla skutečnost mimoliterární – skutečnost našeho života utvářenou schémata a konvencemi. Ukázat, co a jaké je dílo, znamená odhalení nesamozřejmosti a objektivnosti jeho pojetí skutečnosti. Objevnost si při četbě neuvědomujeme, ale jako interpreti ji musíme odhalit. Znakem zdaru je, že jsme v interpretaci dovedeni jinam, než jsme předpokládali a co jsme neviděli ani při vlastní četbě. Druhým kritériem a zároveň mezí vůči svévolnému vnějšně implikovanému objevování objektivnosti je pak dílo samo, neboť lze vždy rozpoznat vzhledem k tomu, co text nabízí a k čemu tak zavazuje, zda se pohybujeme v rámci jeho otázek či nikoli.

Blažičkovo pojetí smyslu uměleckého díla, stejně jako důraz na to vycházet při interpretaci z vlastního čtenářského prožitku a nakonec směřování interpretace na odhalování vztahu mezi světem literárního díla a rozuměním mimoliterární skutečnosti a držet se přitom otázek rozvržených dílem jsou zajisté motivy hodné další diskuse, a to jak v rámci hermeneutického přístupu, tak i v konfrontaci s principiálně jinými způsoby přístupů. I přes problematičnost zmíněných souvislostí lze ovšem v těchto diskusích uplatnit jeden univerzálnější nárok Blažičkova pojetí interpretace. Diskuse nemůže nikam vést, pokud bude pojata jen jako jednostranná demonstrace metodických či koncepčních dogmat, anebo pokud naopak teoretické úvahy nebudou vázány rámcem konkrétních problémů, v němž mají zpětně nacházet oporu své adekvátnosti. Oba extrémní jsou jak pro interpretaci tak pro diskusi zavádějící – jeden se uzavírá v dogmatickém schematismu, druhý se rozplývá v bezbřehosti svévolle – a oba tak omezeností ve schematickém zatvrzení či nivelizaci v bezbřehosti všeho

možného, deformují základní otevřenost, která se může stát nejen otevřeností dílu, ale i otevřeností přístupům, a to znamená způsobům rozumění a jeho pojmové artikulace. Tak může sám Blažičkův interpretační přístup spoluutvářet v konfrontaci s jinými naši otevřenost interpretace.

Jaroslav Novotný

TŘIKRÁT RHEES (WITTGENSTEIN)

Rush Rhee: Wittgenstein on Language and Ritual, In: McGuinness, B. (ed.): **Wittgenstein and his Times,** Thoemmes Press, Bristol, 1982, str. 69–107. Původně in: **Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright** (Acta Philosophica Fennica, 28)

V této studii jde o Wittgensteinova zkoumání vnitřního vztahu řeči a rituálu a původu znepokojení, které v nás rituály vyvolávají. Mýtus se tu ukazuje jako součást hlubokých vazeb v řeči. Jde především o Wittgensteinovy poznámky publikované právě Rheesem původně jako Remarks on Frazer's Golden Bough, in: Synthese, vol. 17, 1967, str. 233–253; nověji např. v Klagge, J. C. a Nordmann, A. (eds.): Ludwig Wittgenstein – Philosophical Occasions 1912–1951, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993, str. 115–155; v pozůstalosti obsažené v MS 110, TS 221 a MS 143 (uvádím podle Klaggeho a Nordmana).

Rush Rhee byl jedním z nejbližších žáků Ludwiga Wittgensteina a ten jej ur-

čil jako jednoho ze správců své literární pozůstalosti. Protože téměř všechny texty zůstaly v rukopisné nebo nedokončené strojopisné podobě opatřené poznámkami, museli je správci pozůstalosti postupně edičně připravovat, prepisovat, vybírat a často přitom i vykládat – Rheesovy výklady Wittgensteinových myšlenek jsou tedy sice sekundárním textem, ale současně jsou jedinečně spojené s původními texty. Rhees je navíc opatrný a citlivý komentátor, snažící se vyjasňovat možná nedorozumění plynoucí z fragmentárnosti Wittgensteinových textů. V této studii jde o Wittgensteinovy poznámky k četbě Jamese Frazera: *The Golden Bough* (česky vyšla jako *Zlatá ratolest*, Odeon, Praha 1977 a *Mladá fronta*, Praha 1994). Rhees je však kombinuje i s dalšími poznámkami ze stejné doby (jednak z roku 1931 a později od roku 1936 do roku 1948: *Philosophical Grammar*, *Philosophical Investigations*, *Philosophical Remarks*) a některé z nich pocházejí přímo z rukopisů (MS 109, MS 110, MS 116, MS 213). To umožňuje vyniknout souvislostem, které by snadno pro lidi neznající celý Wittgensteinův archiv zůstaly nejasné. Na druhé straně je tu ale nebezpečí, že se autorovy myšlenky zjednoduší do příliš přehledné podoby a získají status jakéhosi snadno reprodukovatelného přístupu. Rhees se tomu ovšem brání a na mnoha místech nechává interpretační otázky otevřené nebo přiznává, že si sám není jistý.

Rhees vychází z Wittgensteinova zdůraznění (z roku 1931, první část *Remarks on Frazer's Golden Bough*) podobnosti mezi rituálem a řečí: v obou je možné najít přesuny významů, zčásti kontrolované a zčásti nepozorované. Spojitost rituálu s řečí je však hlubší, než by se z této po-

dobnosti mohlo zdát, kdybychom ji brali jen jako vnější jev. V rituálu mají výrazy nebo gesta (jež tvoří vlastní znakovou řeč – k významu gest Rhees odkazuje na místa ve *Filosofické gramatice*, L. W.: *Philosophical Grammar*, Blackwell, Oxford 1974, str. 88 a dál; i *Filosofických zkoumáních*, L. W.: *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, česky v nakl. *Filosofia*, Praha 1992, par. 209) zvláštní roli: nikdy zcela neztratí svou vazbu na původní význam v běžném životě a právě na této vazbě jejich role v rituálu stojí, ale současně mají formální charakter, což znamená, že jejich použití má konstantní, opakující se přísnou formu neodpovídající běžnému užití a ony samy mají novou a samostatnou moc. Tím se Rhees dostává k tématu významu výrazů a formě výrazů, které je pro Wittgensteina zásadní. Rhees rozlišuje dvojí pojetí znaku: magické – které vychází ze samostatnosti významu a z jeho určení kontrolovatelným, právě jakoby rituálním pravidlem (z čisté řeči přímo vyjadřující formu, to je odkaz nejen na Wittgensteinův *Tractatus Logico-Philosophicus*, ale vlastně na celou metafyziku); a logické – které vychází z významu v běžném užití (přičemž každé pravidlo, i pravidlo pro užívání pravidel, někde končí – končí tím, že se užívá nějak a ne jinak). S tím souvisí „neporozumění logice řeči“, s nímž se setkáváme ve filosofii – představa významu (a tedy mínění něčeho) jako magického, zcela jedinečného a samostatného spojení výrazů a předmětů (zde opět odkazuje Rhees na *Filosofická zkoumání*, par. 92, 93); přitom vztah výrazu a toho, co je výrazem označené, je původně ustavený zcela běžným užitím. Wittgenstein odmítal Frazerovu tendenci vykládat rituály jako chybné a neúspěšné pokusy o vědecko-

-technické zásahy do světa a naopak zdůrazňoval vazbu rituálů na naše filosofické otázky. Ne každý starý rituál musel být filosofickým selháním („neporozuměním logice řeči“), ale mnohá filosofická selhání („neporozumění logice řeči“) mají charakter rituálního užití řeči. Tím se ukazuje, že nemá smysl snažit se rituály vykládat ve smyslu jejich užitečnosti – čeho se s jejich pomocí mělo dosahovat – nebo historického vývoje – z čeho a k čemu se vyvinuly, máme-li za cíl pochopit, proč jsou pro nás stále znepokojující. Musíme je vidět jako vnitřně spojené s tendencemi v naší vlastní řeči, určujícími naše filosofické představy. Na příkladu starého rituálu se zvířetem odnášejícím hříchy do pouště (Leviticus 16: 20–22) ukazuje Rhees Wittgensteinovu úvahu o záměně toho, co patří ke způsobu vyjádření (k symbolu) a toho, co je vyjadřované (symbolizované): Výklad, že by si někdo mohl myslet, že zvíře opravdu nese na hlavě hříchy (jako může nést třeba čepici), je samozřejmě směšný. Ale výklad, že samotným rituálem vyjadřujícím přenesení a sejmutí hříchů (symbolizací přenesení a sejmutí hříchů) dojde k jejich přenesení a sejmutí (k tomu, co je symbolizované) je typickým příkladem chybného použití analogie. Rhees upozorňuje, že tu nemusí jít o autentický výklad tohoto starého rituálu, nicméně takovéto filosofické selhání má své základy hluboko v řeči a je to původ našich představ o vztahu řeči a toho, o čem mluvíme. Přání nebo očekávání je možné pouze předvést a nikoli popsat. Předvedení – v němčině *Darstellung* – oproti popisu – *Beschreibung* – musí být vnitřně spojené s přítomným běžným životem. V rituálu může být přání předvedeno, ale jeho pochopení může být rituálem skryto a bez toho, aby pro nás mělo vyjádření v ri-

tuálu vazbu na náš běžný život, může zůstat nesrozumitelné. Právě síla mýtu může sloužit proti naší snaze něco projasnit. Toto téma Rhees spojuje s otázkou dnešního zvrťávání se čehokoli rituálního, které se objevuje ve Wittgensteinově původně nepoužité předmluvě k nepublikovanému dílu ze začátku třicátých let (publikováno později jako předmluva k L. W.: *Philosophical Remarks*, Blackwell, Oxford 1975). Jakýkoli rituál se v moderní době zvrťává v nepatřičnost a způsobuje nemožnost porozumění. Wittgenstein to zmiňuje v souvislosti s nesouměřitelností ducha své knihy a ducha moderní vědy. Duch knihy je tu (podle Rheese) něco jako mýtus – vnitřní tendence znemožňující porozumění. Rhees ale připouští, že to není mýtus, jen ukazuje podobnost.

Rhees to pak předvádí ještě na Wittgensteinových poznámkách (z konce třicátých let, druhá část *Remarks on Frazer's Golden Bough*) k částem Zlaté ratolesti popisující ohňové slavnosti po Evropě 18. století. V různých zemích měly slavnosti různé podoby, ale něco společného z nich je cítit – všechny vzbuzují stejné znepokojení, založené na představě rituálu lidské oběti. Přitom je ale nepodstatné, zda se skutečně z lidské oběti vyvinuly (kdybychom například zjistili, že nikoli, nepřestaly by být vůbec děsivé); stejně tak je nepodstatné, k čemu ve společnosti sloužily. Ale Frazerova snaha najít nějaké vysvětlení (i když historické nebo sociologické vysvětlení je tady k ničemu) je sama dokladem toho, že naše znepokojení nějaké vysvětlení vyžaduje. V rituálech vidíme něco, co známe sami ze sebe i z druhých lidí. Máme určitý druh evidence (zde Rhees odkazuje na Druhý díl *Filosofických zkoumání*, část XI. týkající se různých vy-

znamů „vidění“). Spojení těchto rituálů s lidskou obětí jako historický fakt by bylo možné nazvat vnějším spojením, zatímco naši evidenci vnitřním spojením. Podobně vnitřně pocítujeme i starobylost, kterou jsme schopni rozpoznat nezávisle na historii. Rituály nejsou něco náhodně vymyšleného a nebylo by je možné vmyslet. Kdyby je někdo vymyslel, musel by buď převzít jejich ducha, který musí být i v ostatních činnostech běžného života, nebo by jeho umělý výmysl zanikl.

Rheesův výklad neukazuje moc důkladně Wittgensteinovy myšlenky týkající se významu a jeho vztahu k řeči, ale uvádí je do souvislosti s otázkou mýtů a rituálů. Stejně tak tu nenajdeme důkladné rozborry ani popisy rituálů, ale rituály jsou uvedené do hlubších vztahů s naším životem, než jak to běžně činí jejich popisování a vysvětlování – to se ukazuje jako zcela nepřiměřené věci.

Rheesův článek má smysl číst, protože jednak upozorňuje na určité aspekty Wittgensteinovy filosofie, které by mohly být při zběžném pohledu přehlédnuté, a jednak proto, že upozorňuje na závažnost rituálů a nebezpečí povrchního přístupu k nim.

Rush Rhees: ‚Ontology‘ and Identity in the Tractatus a propos of Black’s Companion, In: Rush Rhees: **Discussions of Wittgenstein,** Thoemmes Press, Bristol 1970, str. 23–36. Původně in: **Studies in the Philosophy of Wittgenstein,** Routledge, 1969

V této studii jde především o otázku, nakolik a v jakém smyslu je možné najít ve Wit-

tgensteinově Tractatu ontologii, resp. nakolik a v jakém smyslu základní myšlenky Tractatu z nějaké ontologie vycházejí a zda ji budují. Za ontologii tu považujeme, ve shodě se studií, určování povahy toho, co je. V Tractatu samotném se explicitě výraz „ontologie“ nepoužívá, ale to samo ještě není odpovědí na danou otázku (viz Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, česko-německé vydání vyšlo v OIKOYMENH, Praha 1993, překlad Jiří Fiala).

Rheesova studie je polemikou s výkladem Tractatu od Maxe Blacka (*A Companion to Wittgenstein’s Tractatus*, Cambridge 1964; Německá konkordance z něj byla přiložená i k českému překladu). Blackova kniha je slavná a dodnes často citovaná a používaná k výkladu. Black byl Wittgensteinův žák z Cambridge ze začátku třicátých let, tedy z doby, kdy se Wittgenstein od myšlenek Tractatu vzdaloval (ale lze očekávat, že o svých dřívějších myšlenkách mluvil) – stejně tak i Rhees byl Wittgensteinův žák, i když ještě o několik let pozdější. Black se poté stal významným učitelem filosofie v Londýně a později v Americe, zatímco Rhees se stal především vydavatelem Wittgensteinových spisů (viz P. M. S. Hacker: *Wittgenstein’s Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996, str. 75 a 145–146). Oba byli orientováni spíše v duchu pozdní Wittgensteinovy filosofie, nikoli v duchu Tractatu. Mohlo by se tedy zdát, že jde pouze o prestižní spor mezi dvěma žáky, kandidáty na hlavní vykladače Wittgensteinova díla. Při bližším pohledu na téma studie ale zjistíme, že to tak není. Otázka po ontologii v Tractatu je to totiž základní a samozřejmou otázkou, se kterou se asi každý filosoficky vzdě-

laný člověk při četbě tohoto spisu setká. Dokladem toho může být téměř libovolná učebnice, která se o Tractatu zmiňuje (viz u nás třeba Petříčkův Úvod do současné filosofie, Hermann a synové, Praha 1990: zde najdeme například tvrzení, že podle Wittgensteina „je třeba vědět i cosi o světě, jaký je svět, můžeme-li o něm smysluplně mluvit“; a podobně mluví i Benyovszký ve Filosofické propedeutice, SOFIS, Praha 2000, podle které celá moderní logika předpokládá určitou „regionální ontologii“). Rheesův přístup dbá na nejvyšší možnou opatrnost při výkladu, neboť již samotná otázka po ontologii v sobě může obsahovat nebezpečí významového posunu spočívající v tom, že odpověď je v ní již obsažena.

Výchozím Rheesovým postojem je, že adekvátnost symbolismu nezávisí podle Tractatu na povaze skutečnosti (tj. toho, co je), ale na vztahu výrazu a syntaxe. Adekvátnost symbolismu tu znamená smysluplnost výrazu. O adekvátnosti se tu mluví proto, že jde o odpovídání řeči a skutečnosti, ale toto odpovídání nebo srovnávání není kritériem smysluplnosti, nýbrž prostě jiným vyjádřením toho, že je výraz smysluplný. Adekvátnost symbolismu je určená tím, zda výraz respektuje pravidla syntaxe, tj. zda respektuje gramatiku (řečeno jazykem pozdního Wittgensteina a je tím míněna hluboká logická gramatika, nikoli školní pravopis). Již v samotné možnosti výrazů je obsaženo rozlišení pravdivého a nepravdivého, toto rozlišení patří k výrazům a k řeči, není to vnější a dodatečné kritérium smyslu srovnávající řeč se skutečností. Proto také logická pravdivost (tautologičnost) a nepravdivost (kontradikčnost) neříká vůbec nic o skutečnosti a pouze vykazuje vnitřní formu

symbolismu (a teprve tím i vnitřní formu symbolizované skutečnosti, což však o povaze toho, co je, nic neříká) a proto také logické konstanty (spojky, např. konjunkce) nic neoznačují a libovolné složené věty lze zcela ekvivalentně proměnit v jiné. Já bych to vyjádřil takto: ať je povaha skutečnosti jakákoli, Wittgenstein na ní nic nemění a adekvátní symbolismus v jeho pojetí se na ní vztahuje. Tento postoj je výrazným interpretačním klíčem k celému Tractatu. Tímto postojem Rhees zásadně odmítá Blackovu tezi, že Wittgensteinova představa řeči stojí na určitém ontologickém postoji. To se projeví v odlišném výkladu tezí, že „jméno znamená předmět“ (3.203, cituji podle Fialova překladu) nebo „jméno zastupuje ve větě předmět“ (3.22): pro Rheese to jsou gramatické věty, ukazující odlišnost gramatických výrazů jméno a předmět a zároveň je odlišující od jiných takových výrazů (např. věta), ale neříkající nic o povaze jmen nebo předmětů. Dále se tento výklad projeví v odmítnutí rozlišení „Type“ a „Token“, mezi analytickými filosofy (ale nejen mezi nimi) velmi oblíbeného, jako základu pro identitu výrazů. Toto rozlišení podle Rheese provázají od samého začátku zmatky a nejasnosti, především není jasné, jak určit, zda různé instance (Tokens) jsou instancemi téhož Type, aniž bychom věděli, že jde o tentýž výraz – a víme-li to, těžko můžeme toto rozlišení použít k určení toho, že výraz (jako Type) je tím, co mají všechny jeho instance společné, nechceme-li říci prostě to, že je to tentýž výraz. Především nelze jako kritérium identity výrazu používat fyzické podobnosti napsaných nebo vyslovených výrazů. Nic fyzického nemůže sloužit jako kritérium identity. Tvrzení, že výraz je identický sám se sebou je opět věta

gramatická, neříká vůbec nic o skutečnosti (viz 3.203: „‘A’ je týž znak jako ‘A’“). Nic skutečného také nerozhoduje o tom, zda je výraz identický sám se sebou; snaha najít vnější vazbu mezi skutečností a identitou výrazu souvisí s výkladem, který hledá v Tractatu určení povahy skutečnosti jako kritérium smysluplnosti. To souvisí s určením významu výrazů: ten určují pravidla, ale to nejsou obecné věty o tom, jaký je jejich význam. Kromě toho je rozdíl mezi tím, jak odpovídá skutečnosti věta a jméno; význam jména je sice arbitrární, ale jeho zapojení do věty již ne (jméno má význam jen v celku věty) a význam věty arbitrární není. Rhees zde upozorňuje, že později Wittgenstein Tractatovou představu o vztahu jména a předmětu jako čistého odpovídání opustil (změnil tedy přístup k řeči), ale ani v Tractatu nebylo tvrzeno, že by tento vztah byl vnější – popsateľný – vztah mezi skutečností a řečí. Identita výrazů tedy není něco, by bylo možné popsat, co by bylo možné smysluplně říci. Není to vůbec věta v tom smyslu, v jaké je to věta pro Russella ve spise *Principia Mathematica*, není to ani tautologie a není to ani logický princip. Identita výrazů prostě znamená, že se jedná o tentýž výraz a není nijak určená povahou skutečnosti.

Bezprostřední důsledky má tento Rheesův výklad pro pochopení toho, co v Tractatu znamená matematika. Rovnice vykazují nutnou vnitřní formu symbolizované skutečnosti, ale nejsou to smysluplné věty; netýkají se totiž skutečnosti, ale symbolizmu. Čísla patří k symbolizmu (k formálnímu systému) jako jeho rys, nejsou jím (ani ničím jiným) vytvářena, nejsou to množiny ani žádné vlastnosti množin (v tom je velký rozdíl Wittgensteinova pojetí matematiky od dodnes dominantního přístupu: Rhees

také zmiňuje vztah Tractatu a rekurzivních důkazů a jiná témata matematické logiky; tím se tu ale nebudu zabývat). Obecná forma řady, o které se píše v Tractatu, má jiný typ obecnosti, než je obecnost takzvaných „obecných soudů“ a aritmetické operace, příslušející k formálnímu systému, nemá charakter logických spojek. Formy, a tedy ani čísla jako jejich rys, nelze definovat podobným způsobem, jako jména. Jsou podmíněny obecnou formou operace, ale nejsou jí vytvářeny – tato operace má určitou časovou povahu, není to ale čas událostí a jejich výsledků. Podle Rheese je tedy celá aritmetika a k ní příslušející pojetí identity obsažena v možnosti symbolismu jako takové, není to něco symbolizovaného. To může vypadat jako technický detail, ale uvážíme-li, jakou úlohu hraje matematika a k ní patřící pojetí evidence a jistoty v novověké filosofii, uvidíme, že je to věc zásadní. Nárok na jistotu ekvivalentní jistotě matematické (Descartes) je potom nárokem na vyjasnění výrazů a myšlenek, nikoli nárokem na povahu skutečnosti. Matematika i se vším, co k ní patří, se týká symbolismu, ne skutečnosti. Povahu skutečnosti tedy nijak neurčuje, pouze ji sobě vlastním způsobem vyazuje – ať je jakákoli. Ještě jinak: to, co v Tractatu uvedeným způsobem vyazuje povahu symbolizovaného, je matematika – ne naopak: ne, že by to, co je vykazované nějakou určitou (jakoby uměle vymyšlenou) matematikou, byla povaha skutečnosti.

Nejsem si jistý, nakolik tento Rheesův výklad přesvědčí vzdělané čtenáře a autory učebnic, že v Tractatu (a potažmo v moderní logice jako takové) nejde o ontologii. Snadno totiž můžeme říci, že právě takovýto přístup k symbolizmu, jehož vnitřní forma vyazuje povahu symbolizovaného,

je ontologií. Není žádný problém uznat, že říkáme-li, co povahu symbolizovaného vykazuje, říkáme tím i něco o této povaze samé, ale je třeba opatrně prozkoumat, co tím o ní říkáme. Rozhodně tím nemluvíme o ničem, co nepatří k symbolizmu (k jeho gramatice); a už vůbec neříkáme, co je pravda a co ne. Neříkáme, že skutečnost je tvořená nějakými předměty (s tím, že bychom měli představu o jejich povaze) a jejich spojeními nebo vlastnostmi (jejichž povahu bychom opět určili) – to by bylo dokonce přímo proti textu Tractatu. Neříkáme ale ani to, že skutečnost je tvořená nějakými fakty – říkáme, že to, o čem lze mluvit, nazýváme fakty a to, co tato fakta vyjadřuje, myšlenkami, resp. potom větami. I já si myslím, že Tractatus patří do novověké ontologie, bereme-li ontologii v dostatečně širokém smyslu – patří-li do ní i určování povahy naší řeči o tom, co je, ale v užším smyslu ne.

Rheesova studie je cenná především jako návod na pečlivé čtení původního textu a na opatrnost při vnášení našich vlastních představ do výkladu. Kdyby Wittgenstein chtěl o ontologii mluvit sám, asi by to byl býval udělal. Rhees také připomíná, že učebnice je třeba číst opatrně – to je ostatně něco, na co všichni autoři učebnic sami upozorňují. Zde k tomu máme doložený jeden z možných důvodů. Je nebezpečné napsat srozumitelný výklad filosofického textu, který nebude od čtenáře vyžadovat podniknutí neobvyklých kroků. Rhees nás navíc přivádí k tématu, které je samo mimořádně důležité, ke vztahu syntaxe a ontologie.

Rush Rhees: Wittgenstein's Builders, In: Rush Rhees: Discussions of Wittgenstein, Thoemmes Press, Bristol 1970, str. 71–84. Původně in: Proceedings of the Aristotelian, Society, 1959–1960

V této studii jde o rozlišení mezi řečovými hrami a řečí jako takovou, což je zásadní rozlišení vztahující se k Wittgensteinovým myšlenkám z třicátých a čtyřicátých let. Řečovými hrami se tu rozumí přehledné předvedení možností různých užití výrazů a na ně navazujících odpovědí (jsou to tedy hry s výrazy), tímto předvedením se má vyjasňovat význam výrazů, resp. jejich možné funkce v řeči. Řečové hry jsou pro Wittgensteina důležitým analytickým nástrojem a přirovnávání užití výrazů a hry je jedním z výchozích kroků v odmítnutí chimérických představ o podstatě řeči a její logiky; všeobecně známé jsou především z Filosofických zkoumání (Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations, první vydání Blackwell, Oxford 1953, druhé vydání 1958 tamtéž; český překlad J. Pechara vyšel v roce 1992 v nakl. Filosofia).

Rush Rhees byl jako správce Wittgensteinovy literární pozůstatosti i editorem Filosofických zkoumání a také dalších knih z období, ve kterém se Wittgenstein řečovými hrami zabýval (např. Poznámek o základech matematiky, Remarks on the Foundations of Mathematics, Blackwell, Oxford 1956). Jeho důkladná znalost Wittgensteinova přístupu k tomuto tématu se projevila i v jeho předmluvě k Modré a Hnědé knize (The Blue and the Brown Books, Blackwell, Oxford 1958), na kte-

rou tato studie navazuje – už tam ukazoval, že používání řečových her jako metody má své meze: ... *the method has to be somewhat different there. One cannot do so much with language games./ ... metoda tady musí být nějaká jiná. Člověk nemůže udělat s řečovými hrami tolik.* (c.d., str. xiv). Tento postoj se svým důrazem odlišuje od jiného postoje, který se velmi rozšířil: zdůrazňováním herního charakteru řeči a zkoumáním pravidel užívání výrazů jako společenských daností ukazovat společenskou nebo dějinnou podmíněnost významu. Například se tedy Rheesův přístup odlišuje od toho, co píše druhý z vydavatelů Wittgensteinovy pozůstalosti (a Wittgensteinův nástupce v profesorské funkci v Cambridge) G. H. von Wright, když bere řečové hry za „nezpochybnovaný základ veškerého našeho souzení a myšlení“ (G. H. von Wright: Wittgenstein. Blackwell, Oxford 1982, str. 207) a když nachází souvislost mezi studiem řečových her a sociologií vědění (c.d., str. 180). Jiným příkladem je studie Petera Winche, Rheesova žáka a spolupracovníka, který se snažil ukázat použití rozboru pravidel řečových her obecně při studiu lidského jednání (P. Winch: *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge, London 1958; viz předmluvu k druhému vydání z roku 1990); nebo texty Stephena Toulmina, Wittgensteinova žáka ze čtyřicátých let, který spojoval zkoumání významu s celkovým ohledem na dějinnou situaci: „Jsou významy, které filosofové analyzují, obsažené v izolovaných slovních výpovědích, nebo je řeč srozumitelná pouze jako smysluplná ve větším rámci jednání a institucí?“ (S. Toulmin: *Return to Reason*, Harvard University Press, 2001, str. 11). Všechny tyto myšlenky přímo navazu-

jí na Wittgensteinovo používání řečových her, ale posouvají je jinam, než kam vede Rheesova úvaha. Důkladně a opatrné rozlišení těchto důrazů je, podle mého mínění, východiskem k porozumění Wittgensteinovým myšlenkám jako filosofii.

Rhees začíná tím, že ukazuje meze analogie mezi předvedením toho, co to je řeč, a vyjasněním toho, co to je hra. Zatímco v případě hry je možné na různých příkladech ukazovat, co je to hra (a to i tehdy, když jednotlivé případy nebudou mít nic společného – nebudou mít tedy žádný jednotný rys, ale budou mezi nimi pouze rodné podobnosti, tj. budou tvořit rodinu různým způsobem podobných případů), v případě řeči nic takového není možné. Především si lze, podle Rheese, představit, že by někdo nevěděl, co je to hra, a vyžadoval by vyjasnění – a to vyjasnění v řeči; ale to si v případě samotné řeči nelze představit. Nabízí se tu paralela (v duchu známého „když se mne nikdo neptá, vím; ale když se zeptá, nevím...“) mezi tím, kdyby někdo uměl hrát hry, ale neuměl je obecně popsat, a tím, kdyby uměl řeč (žil by životem v řeči), ale neuměl popsat její povahu. Tato paralela je falešná, protože v případě předvedení toho, co je to řeč, nejde o obecný popis – jde o porozumění logice řeči, o filosofii. Popsat, co lidé dělají, když mluví, by nijak nepomohlo. Zde se Rhees dostává k problému s výkladem úvodních paragrafů 2 až 7 Wittgensteinových filosofických zkoumání, kde je popsána řečová hra dělníků manipulujících s nějakými stavebními předměty (odtud název Rheesovy studie). Wittgenstein popisuje řečovou hru takto: jeden dělník říká slova „deska“, „trám“, atd. a druhý mu nosí to, co tato slova označují; Wittgenstein pak prohlašuje, že toto by bylo možné vidět jako

úplnou řeč. Podle Rheese to ale celá řeč být nemůže – popis této řečové hry by byl prostě popisem toho, co ti lidé dělají, ale nebylo by to vyjasnění, co je to řeč (Wittgenstein sám ten příklad uváděl proto, aby ukázal, že skutečná řeč není takto jednoduchá, v tom samozřejmě problém není a to tu nehraje roli). Aby se toto jednání stalo řečí, musíme těm dělníkům rozumět, musíme tou řečí také mluvit. Řečové hry slouží k tomu, aby se ukázaly rozdíly mezi tím, co to znamená „mít význam“ v různých případech, a aby se ukázalo, že tyto rozdíly jsou zcela zásadní, že to znamená pokaždé něco zcela jiného. Všechny řečové hry jsou ale v rámci řeči a jen v ní mají smysl. Když Wittgenstein říká, že by nějaká hra mohla tvořit celou řeč, říká to, podle Rheese, proto, aby ukázal, že řeč nemá žádnou obecnou formu z které by vyplývalo, že v tom nebo onom případě něco chybí. Neříká to proto, aby redukoval řeč na popsateľné jednání. Aby se hra z paragrafů 2 až 7 stala řečí, museli by zmínění dělníci rozumět slovům, museli by daná slova umět používat i v jiných souvislostech a vidět, že jsou to tytéž výrazy (v učení se, ve vyprávění o práci, atd.) To však už nelze popsat v rámci popisu jednání. Ten samý problém Rhees ukazuje i na příkladu matematického kalkulu (viz Remarks on the Foundations of Mathematics, část V., paragrafy 1 až 8), kdy teprve význam dělá z posloupností symbolů a manipulacemi s nimi výpočty. Kdo se naučí mluvit, musí umět odpovídat na otázky, musí umět něco říci (což není pro Rheese stejné, jako něco udělat), musí umět snažit se něco říci (chtít něco říci) a musí umět rozlišit, co má smysl a co ne. Hrou se to může učit, ale ve hře samé nic neříká. Tím se také řeč liší od matematiky, v té se nikdy nic neříká (i když s její pomo-

cí se něco říci dá). Řeč sice není jen konverzace, ale kdo by jí nebyl schopný, neměl by mluvit. V řeči jde o vnitřní spojení významů výrazů, použitých v různých souvislostech – což Rhees staví do protikladu k vnější podobnosti použitých výrazů v různých jednáních. Vyjasnění logiky řeči tedy není popis jednání. Tím ale nemá být tvrzeno, že řeč je něco zvláštního, od jednání odlišného, se svébytným charakterem, který je možné nějak vyjádřit. Právě k odmítnutí takové představy mají Wittgensteinovy řečové hry soužit. Řeč je forma našeho života a to není hra ani společenská instituce.

Domnívám se, že toto rozlišení řečové hry a samotné řeči je opravdu zásadní a je důležitou obranou před mísením sociologického nebo historického zkoumání s filosofií a logikou, ale současně mám obavu, že tu stojíme na pokraji omylu: z uvedené úvahy by se mohlo zdát, že k řeči patří možnost práce s významem (otázky „Co tím míníš?“, „Co to znamená?“ apod.), přenašení výrazů z jedné souvislosti do druhé (vyprávění o to, co jsme říkali, apod.) a že toto používání řeči samo není možné rozumně přirovnat k hram. Přitom já rozumím Wittgensteinovi právě tak, že nikdy nemůžeme najít nic zvláštního, co by charakterizovalo cokoli v řeči jako něco svébytného oproti běžnému životu. Tak si také vysvětluji Wittgensteinovo prohlášení, že uvedená hra by mohla být celou řečí. Ať ji rozšíříme jakkoliv, nikdy v ní nepřibude nic, co by se vymklo přirovnání ke hře. Je možné uvažovat o řečových hrách, které budou ukazovat používání řeči při vyjasňování významu a v nich se ukáže význam výrazů jako je „význam“ nebo „výraz“. Nic dalšího, tajemného a čistého, není ani v těchto výrazech. Pokud by rozlišení ře-

čových her a řeči mělo znamenat, že k řeči patří něco, co není možné zkoumat na „drsné půdě“ běžného života, tedy jako něco běžného a nikoli čistého (viz paragraf 107 Filosofických zkoumání), považoval bych to za omyl klasické metafyziky. Že takto není možné zkoumat řeč samu (jako to, co jakékoli zkoumání tohoto typu umožňuje), je přitom správné. Stejně tak je správné vidět, že přirovnání něčeho ke hře není tvrzením, že to je hra.

Hlavním smyslem Rheesova textu je přivést pozornost k zásadním otázkám, kterými se Wittgenstein zabýval, tj. k otázkám po vztahu významu a formy našeho života (tj. něčeho, co se každému popisu vzpírá). Zároveň je Rheesův text cenný jako varování před přehlédnutím tohoto základního důrazu a sklouznutím k nesprávně uchopenému společenskovědnímu popisu událostí spojených s používáním řeči.

Tomáš Holeček

**Kléméns Alexandrijský:
POBÍDKA ŘEKŮM, (z řečtiny
přel. Matyáš Havrda) 1. vyd,
Herrmann a synové, Praha 2001**

Klémentův *Protrepticus* představuje v rámci patristické literatury nanejvýš zajímavý a značně ojedinělý spis, a to už jen z toho důvodu, že si počínaje minulým stoletím jako jeden z mála textů podobné provenience našel řadu čtenářů i mimo úzký okruh badatelů zabývajících se křesťanským písemnictvím druhého století. Situace je to přitom na první pohled poněkud paradoxní, uvážíme-li, že v porovnání s ostatními dochovanými Klémentovými díly – zejména pokud se jedná o mnohem rozsáhlej-

ší a významnější *Stromata* či v renesanci hojně čtený *Paedagogus* – nám tento spis svého autora nepředstavuje zrovna jako hlubokého meditativního myslitele, jenž si potrpí na vytríbenou, složitou a vyváženou argumentaci opřenou o důkladné, filosoficky poučené a – nakolik to jen vzhledem k obvyklému předmětu Klémentova zájmu lze – „objektivní“ zkoumání, ani jako autoritu v otázkách křesťanské způsobu vedení života, výchovy či morálky. Kléméns zde spíše promlouvá jako vášnivý, vzdělaný, avšak současně mírně demagogický přívrženec křesťanství, které – oproti lústinovi Martirovi a jiným apologetům – nehodlá již pouze hájit před tlakem tradiční pohanské kultury, spirituality a filosofie, nýbrž představit jako jejich nanejvýš důstojnou alternativu a zároveň též jako legitimní dovršení a sjednocení všeho nejskvělejšího, čeho tyto kdy dosáhly. Výsledkem je pozoruhodně sevěný, esteticky působivý a zvláště – takřka neklémentovsky – přímočarý spis, přibarvený množstvím zábavných postřehů, kuriozit či pikantních praktik spojených s pohanskou zbožností, jíž je Kléméns až překvapivě detailním znalcem.

Spis otevírá Klémentova připomínka jakéhosi Eunoma z Lokridy, vítěze pěvecké soutěže, jež byla součástí jedné z nejvyšších všeřeckých náboženských slavností – Pythijských her: podle legendárního podání vděčil tento Eunomos za svůj úspěch cikádě, jež usedla na jeho citaru a svým trylkováním nahradila prasklou strunu. Kléméns ovšem k této historce přidává charakteristický komentář, který do značné míry předznamenává celkovou metodu spisu *Protrepticus*: rozhodně tomu podle něj není tak, jak mýtus naznačuje, a sice že by snad Eunomos po vzoru