

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Stela Chvojková

Mlčet.

To Keep Silent.

Na tomto místě bych ráda vedoucí práce, Mgr. Tereze Matějčkové, PhD., za čas, který mé práci věnovala. Děkuji také Ondrovi, rodičům a všem, u nichž jsem při psaní našla podporu.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 5. srpna 2022

.....

Stela Chvojková

Abstrakt:

Tématem diplomové práce je mlčení jakožto mezní fenomén řeči. Tento problém si klade za úkol vyložit v dialogu s Ludwigem Wittgensteinem, pro nějž je tento aspekt mlčení stěžejní. Nejprve je předložena interpretace *Traktátu* ve světle jeho závěrečné věty „O čem se nedá mluvit, k tomu se musí mlčet“. Důraz je přitom kladen na paradox, v nějž text ústí, a který se tradiční interpretace snaží oslabit. V druhé části práce je cílem za pomoci Wittgensteinových pozdějších úvah, především z *Filosofických zkoumání*, zpochybnit binární rozlišení mezi mlčením a řečí a popsat mlčení jako pozitivní fenomén, který je úzce spjatý s možností něco ukázat. Práce se tak snaží z různých stran zkoumat fenomén mlčení v jeho ambivalenci a vyzdvihnout jeho filosofický význam.

Klíčová slova:

mlčení; obrazová teorie jazyka; Wittgenstein; Traktát; říkat/ukazovat; nesmysl; řečová hra

Abstract:

The master thesis is dedicated to silence as a limit phenomenon of language. It elaborates on the problem in dialogue with Ludwig Wittgenstein, in whose philosophy this aspect of silence is central. First, an interpretation of the *Tractatus* in the light of its final sentence "Whereof one cannot speak, thereof one must be silent" is presented. The emphasis is put on the ultimate paradox of the text, which traditional interpretations seek to undermine. In the second part of the thesis, Wittgenstein's later reflections, especially those from the *Philosophical Investigations*, are used to question the binary distinction between silence and language and as a result, to describe silence as a positive phenomenon linked to the possibility of showing. The thesis thus seeks to explore from different angles the phenomenon of silence in its ambiguity and to underline its philosophical significance.

Keywords:

silence; picture theory of language; Wittgenstein; Tractatus; saying/showing; nonsense; language game

Obsah

Úvod.....	6
1 K čemu mlčet.....	9
1.1 Toto je nesmysl.....	10
1.2 Co nelze říci, to se musí ukázat.....	16
1.3 „Toto je nesmysl“ je samo nesmysl.....	20
1.4 Spor.....	28
2 Smysl mlčení.....	33
2.1 Mlčení, které je slyšet.....	39
2.2 Mlčení ukazující.....	45
Závěr.....	53
Seznam literatury.....	55

Úvod

Filosofie si odedávna klade otázku po řeči: co vlastně děláme, když mluvíme, a proč vůbec mluvíme? My si ale budeme klást otázku po mlčení. A už s tím se na mysli dere pochybnost. Proč by o mlčení vůbec měla být řeč – nebylo by mnohem vhodnější o mlčení prostě mlčet? S tím se ale pojí několik problémů. Mlčet o něčem není totéž, co zkrátka být zticha. Má-li se mlčet o něčem, pak musí být toto mlčení jako takové rozpoznáno. Nestačí tedy mlčet, je zároveň potřeba, aby ti, na něž se takové mlčení obrací, pochopili, že se mlčí o něčem. Pokusů napsat a vydat takový mlčící text bylo již uskutečněno několik (obvykle v rámci parodie či satiry),¹ snažit se je replikovat by tak bylo svého druhu plagiátorstvím. Zda měla autorka raději mlčet vůbec, to nechává tento text – ostatně stejně jako jakýkoli jiný – k laskavému posouzení čtenáři.

Zatímco řeč je už od antiky jakožto význačný atribut člověka coby ζῷον λόγων ἔχων pravidelně a systematicky tematizována, mlčení – tedy to, co se jeví jako její přímý protiklad – jako by se systematickému výkladu přičilo. Struktura se zde iteruje: pokud se (o něčem) mlčí, pak se zdá přirozené mlčet i o mlčení jakožto samostatném tématu. A přece se s možností mlčet odedávna počítá, přece má mlčení vedle mluvení odedávna své místo (je čas roztrhávat i čas sešívát, čas mlčet i čas mluvit)². Umět se v pravý čas odmlčet je nezbytná schopnost každého, kdo ovládá rétoriku, umění řeči. Mlčení přitom na jednu stranu coby absence mluvy není vlastně nic, na druhou stranu má moc dodávat důraz, váhu tomu, co je řečeno.

Možnost mlčet (byť obvykle nikoli jako samostatné téma) není vedle schopnosti mluvit bez významu ani pro filosofii. Středověká teologie uznává mlčení jako cíl via negativa, mlčení, jímž teprve ctíme Boha, neboť značí, že nejsme s to vše slovy uchopit, že řeč v určitých případech nedostačuje. Søren Kierkegaard (pod pseudonymem *Johannes de Silentio*) vzývá Abrahámovo mlčení o chystané oběti Izáka, neboť jeho mlčení je důkazem pohybu víry, který Abraháma staví do soukromého poměru k Bohu. Zároveň je si však vědom nástrah, které s sebou mlčení nese: „Mlčení jsou nástrahy

¹ Viz wikipedické heslo „Empty book“, Wikipedia, The Free Encyclopedia, poslední úprava 25. července 2022, https://en.wikipedia.org/wiki/Empty_book.

² *Kaz* 3,7.

d'áblový; čím více se mlčí, tím strašnější je démon; ale mlčení je také společná dohoda mezi božstvem a jedincem.“³

Mlčení se tak překvapivě často ukazuje jako aktivita mimořádně nabitá buď pozitivním, nebo negativním významem. Pro Heideggera je mlčení autentickou odpovědí na volání svědomí a jako takové nejen naslouchá, ale také promlouvá, neboť má co říci – na rozdíl od „řeči“, které naopak umlčuje.⁴ Nietzscheho Zarathustra naproti tomu varuje před nihilistickým mlčením, do něž je snadné se slabošsky ukrýt, když je třeba přitakat vůli k moci: „mluvme jen o tom, vy nejmoudřejší, byť to i bolelo! Mlčeti bolí víc; všechny zamlčené pravdy nasáknou jedem.“⁵ Ve vztahu mezi Já a Ty popisuje Martin Buber mlčení, jež Tobě dovoluje uniknout objektivizaci řeči a být tak svobodný.⁶ Známe však i zpupné či přezíravé mlčení, jež má být výrazem nadřazenosti nad druhým, mlčení jako pasivní formu verbální agrese, již lze v extrémních případech klasifikovat až jako prvek domácího násilí.

S podobnou dvojnácností k tématu přistupuje i každodenní jazyk („mluviti stříbro, mlčeti zlato“ vs. „líná huba, holý neštěstí“), zároveň v ní však můžeme najít také svědectví o tom, že vztah mezi mluvit a mlčet nemusí být vždy binárním vztahem zcela disjunktních množin („žádná odpověď, taky odpověď“; „mlčení znamená souhlas“). Už Cicero v *První řeči proti Catilinovi* poukazuje na mlčení ostatních senátorů schvalujících jeho slova, jež je tak výmluvné, až křičí: „Cum tacent, clamant.“⁷ Zásada „kdo mlčí, zdá se, že souhlasí“ byla součástí římského práva, tichý souhlas coby prostředek dosažení konsensu užívají dodnes i mezinárodní organizace včetně NATO a EU. Mlčení tedy není pouze, jak napovídá intuice, absencí řeči, ale právě jako takové může být zároveň součástí komunikace.

Jakožto mezní fenomén (tj. fenomén, který představuje hranici jazyka, ale zároveň je v jistém smyslu součástí řeči) si jej tento text klade za cíl vyložit v dialogu s Ludwigem Wittgensteinem, pro něž je právě tento aspekt mlčení stěžejní. Nejprve půjde o to, porozumět celkovému projektu *Traktátu*⁸ a roli, již v něm závěrečný apel k mlčení má

³ Søren Aabye Kierkegaard, „Bázeň a chvění“ in: týž, *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*, přel. Marie Mikulová-Thulstrupová (Praha: Svoboda, 1993), s. 76.

⁴ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec (Praha: OIKOYMENH, 2018), s. 197, 334.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra = Also sprach Zarathustra*, přel. Otokar Fischer (Praha: Rybka Publishers, 2018), s. 206.

⁶ Martin Buber, *Já a Ty*, přel. Jiří Navrátil a Petr Babka (Praha: Portál, 2016), s. 35.

⁷ Cic, *Catil.* 1. 21.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. Petr Glombíček (Praha: OIKOYMENH, 2017) (Dále citováno jako: *TLP*).

hrát. Poté se pokusíme ukázat, že mlčení není pouze negativním fenoménem, a budeme spět k tomu, abychom s využitím Wittgensteinových pozdějších úvah popsali určitou ambivalenci, která se k mlčení a řeči pojí: totiž že ne vždy, když mluvím, také skutečně něco říkám, a podobně ne vždy, když mlčím, neříkám nic. Text tedy nemá ambice předložit kategorizaci mlčení vůbec, ani nemá být jakousi apologií mlčení. Jeho snahou bude spíše spolu s Wittgensteinem prozkoumat určitý význačný aspekt mlčení, který zároveň může prozrazovat cosi o jazyce a filosofii samé.

1 K čemu mlčet

Začali jsme tím, že mlčení jako by se (z důvodů, které se nezdají zcela nepochopitelné) přičilo systematickému filosofickému výkladu. Ani Wittgenstein z takového popisu nevybočuje, systematický výklad na toto téma v jeho spisech nenajdeme. *Tractatus logico-philosophicus*, z nějž budeme v následujících kapitolách vycházet především, si bere za téma povahu a strukturu světa, jazyka a jejich interního vztahu, formuluje teze o logice, matematice, filosofii, estetice a etice. Přesto lze v určitém ohledu říci, že právě mlčení stojí v ohnisku jeho raného díla. Přinejmenším je tak shrnuje on sám v předmluvě:

„Celý smysl [této knihy] by se dal shrnout asi takto: Co se vůbec dá říci, dá se říci jasně; a o čem nelze mluvit, k tomu se musí mlčet.“⁹

A přece najdeme slovo „mlčet“ v samém textu *Traktátu* pouze jednou, a to v jeho finální tezi: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*. Neboli, podle posledního českého překladu: *O čem se nedá mluvit, k tomu se musí mlčet*.¹⁰ Lakonická teze má celý spis uzavřít a zároveň v krystalické podobě shrnout, co se nám Wittgenstein snaží říci. Jak tedy rozumět jejímu konkrétnímu smyslu? Má být její smysl pozitivně deskriptivní, tedy jedná se o vymezení jazyka, které ovšem bere v potaz fakt, že je samo formulováno v jazyce, a nemůže tudíž jeho hranice nahlížet jinak než zvnitřku? Nebo ji máme chápat jako větu negativně preskriptivní, tj. tak, že zakazuje vyřknout, co vyřčeno být nesmí, pod hrozbou, že se jinak ztratíme v bludišti paradoxů, které nemají řešení? A jakou roli sehrává fakt, že tato Wittgensteinova věta, zdá se, porušuje, co sama ukládá, totiž že nemlčí o tom, o čem by mlčet měla?

Náš postup bude zastřešovat otázka „K čemu mlčet?“ v obou svých možných významech. Zaprvé, jestliže je nutno mlčet k tomu, o čem se nedá mluvit, pak je třeba se ptát, co přesně je tím, o čem se podle Wittgensteina mluvit nedá, a k čemu tedy nezbyvá než mlčet. Zadruhé se budeme tázat, což úzce souvisí s otázkou předchozí, k čemu? – neboli proč se o tom, o čem se mluvit (tak jako tak) nedá, mlčet *musí*? Tak budeme spět k otázce základní, byť na první pohled banální: k čemu nás to Wittgenstein vlastně vyzývá, tj. co to vlastně vůbec znamená – mlčet?

⁹ *TLP, Předmluva*, s. 8.

¹⁰ *TLP*, 7, s. 83.

1.1 Toto je nesmysl

Svůj filosofický projekt, který chce v *Traktátu* představit, shrnuje Wittgenstein v předmluvě takto: jde o to, ukázat, že filosofické problémy jsou ve skutečnosti pseudoproblémy, které „stojí na nepochopení logice našeho jazyka“.¹¹ Je přesvědčen, že otázky, jimiž se filosofie neúnavně zabývá, jsou absurdní, neboť mají svůj původ ve formulacích vět, které postrádají smysl. Počínání filosofů se tak podobá snaze vyhrabat se z propasti, do níž se však uvrhli sami vlastním počínáním, a která se s každým jejich pohybem naopak dále prohlubuje.¹² Aby tyto problémy Wittgenstein vyřešil (nebo spíše aby je nechal zmizet, neboť právě to je podle něj tím nejlepším způsobem, jak by se „životní problémy“ měly řešit¹³), klade si za cíl určit, co je možné říkat, a co není; o čem je možné mluvit – a k čemu nezabývá než mlčet:

„Kniha chce tedy vytyčit hranice myšlení, či spíše – nikoli myšlení, ale výrazu myšlenek: Neboť k vytyčení hranic myšlení bychom museli být s to myslet obě strany této hranice (museli bychom tedy být schopni myslet něco, co se myslet nedá). Hranice se tudíž dá vytyčit jen v jazyce a to, co leží mimo tuto hranici, bude zkrátka nesmysl.“¹⁴

Již v předmluvě ale rovněž předjímá problém, s nímž se potýká celý *Traktát*. Hranice má vždy dvě strany, a aby bylo možné hranici definovat, je nutné mít k ní přístup nejen zevnitř, ale i zvenčí.¹⁵ Máme-li tedy filosofii zbavit jejích odvěkých nesnází, není za tím účelem možné vymezit hranice myšlení jako takového, protože k tomu by bylo zapotřebí myslet to, co se nachází mimo oblast myšlení, bylo by třeba myslet nemyslitelné, což je zjevný spor. Wittgenstein se tedy jme vymezovat nikoli hranice myšlení bez dalšího, ale hranice *jazyka* jakožto vyjádření myšlenek smysly vnímatelným způsobem,¹⁶ a to – jak jinak než – v jazyce. Ani tak se ale problému zcela nevyhne. Aby

¹¹ *TLP, Předmluva*, s. 8.

¹² S myšlenkou, že Wittgensteinův žebřík nevede kamsi do výšin, z nichž bychom mohli shlížet na svět, ale pouze ven z jámy, kterou jsme si na sebe sami vykopali, přichází Michael Kremer v článku „The Purpose of Tractarian Nonsense“, *Noûs* 35, no. 1 (2001), s. 60.

¹³ Viz například *TLP*, 6.52: „Cítíme, že i kdyby byly zodpovězeny všechny možné vědecké otázky, našich životních problémů by se to ještě vůbec nedotklo. Není zde pak ovšem žádná otázka; a právě to je odpověď.“, s. 82 či 6.521: „Řešení problému života vidíme na tom, že tento problém zmizí.“, tamtéž.

¹⁴ *TLP, Předmluva*, s. 8.

¹⁵ Toto tvrzení samo o sobě není samozřejmé, Wittgenstein z něj ovšem vychází. Důvody, které jej k tomu vedou, vyjdou najevo v dalších kapitolách našeho textu.

¹⁶ Viz *TLP*, 3.1: „Ve větě se myšlenka vyjadřuje smysly vnímatelným způsobem.“, s. 18.

mohl v jazyce definovat hranice jazyka, musí k nim přistoupit nejen z vnitřní strany, ale také ze strany vnější, tj. mluvit o tom, co spadá mimo oblast toho, co lze vyslovit, neboli o čem se mluvit nedá – a následně to odvrhnout jako nesmysl. To se zdá být stále paradoxní, nikoli však už zcela nemožné. V duchu dvojího „k čemu mlčet“ projdeme s Wittgensteinem cestu od nesmyslu ke smyslu, tedy přístupovou cestu k vnější straně hranic jazyka, abychom viděli, kudy tato hranice vede a proč. Postupně se nám tak na příkladech nesmyslu, tedy toho, co do hranic smysluplného jazyka nespadá, ukáží principy, na nichž stojí Wittgensteinova reprezentativní teorie. Zároveň se budeme zabývat tím, je-li takový podnik možný a jaké jsou jeho předpoklady.

* * *

Chce-li Wittgenstein vymežit, o čem lze smysluplně mluvit, musí nejprve určit, co to vůbec znamená něco *říkat* (*sagen*). Tato kategorie je přitom výrazně užší, než by odpovídalo běžné představě. Jistě lze v nějakém ohledu (tj. není to fyzicky naprosto vyloučeno) vyslovit skrumáž znaků typu „Eb řjaksjdfbfjhůhoae“, která vznikla zcela náhodným zřetězením písmen. V jiném, pro Wittgensteina podstatnějším ohledu, ji ale vyslovit nelze. Stejně tak je tomu i když řetězení písmen nespočívá na naprosté náhodě jako v předchozím případě (což přece jenom fyzický akt vyslovení ztěžuje), nýbrž splňuje některá fonetická či fonologická pravidla daného jazyka. (Toho pozitivně využívají třeba slepé texty typu *Lorem ipsum*.) A to samé platí i pro útvary složené nikoli z náhodných shluků hlásek, ale ze slov, která by v daném jazyce za jiných okolností význam mít mohla, nicméně jsou kombinována nevhodným způsobem (například: „Jako otevřeném hru plán která sekularizovaných“). Podobné shluky znaků lze sice fyzicky vypustit z úst, nikoli ale říkat, protože „slovům“ v nich obsaženým nebyl přiřazen žádný význam, proto *nemají smysl*.¹⁷ Nelze je říkat, protože ani ony samy nic neříkají. Pokud je říkáme, nic jimi neříkáme, neboť se jedná o blábolení, nikoli o smysluplný jazyk. Jediná možnost, jak se blábolení vyhnout, je mlčení, jež Wittgenstein přikazuje závěrečnou větou *Traktátu*.

Ne každý nesmysl lze ovšem jako nesmysl rozpoznat snadno a okamžitě. A právě o to má jít ve filosofii: „Bude znamenat nevyslovitelné tak, že jasně znázorní vyslovitelné.“¹⁸ Aby „představil vypověditelné“, formuluje Wittgenstein svou obrazovou teorii jazyka. *Říkat* tedy znamená tolik, co formulovat věty, které mají smysl; nic jiného přísně vzato říkat nelze.

¹⁷ Viz např. *TLP*, 5.473, s. 56.

¹⁸ *TLP*, 4.115, s. 33. Dále např. 4.112, 4.114, s. 32–33.

Jazyk – souhrn toho, co se dá vyslovit – je obrazem světa, který si vytváříme. Svět se skládá nikoli z předmětů, ale z faktů (*Tatsachen*); podobně jazyk se skládá nikoli ze slov či písmen, nýbrž z vět, které jsou obrazy faktů, a zároveň jsou (jakožto větné znaky) samy fakty. Samostatná slova tak nic neříkají, mohou pouze pojmenovávat (pokud jim dáme význam) jednoduché předměty nebo komplexy předmětů, a to ovšem pouze v případě, že jsou správně uspořádána do věty.¹⁹ Věta přitom není totéž co pouhá třída jmen, slova v ní neleží jako na hromadě. Věta je artikulovaná, to znamená, že její prvky jsou mezi sebou vázány určitými vztahy, a to teprve dělá větu větou – to je to, oč ve větě skutečně jde. „Věta ukazuje, jak to je, když je pravdivá. A říká, že to tak je.“ (4.022) Tedy aby mohlo slovo něco označovat, musí být náležitým způsobem použito ve větě, což mimo jiné znamená, že musí zaujímat náležité vztahy s dalšími slovy.²⁰

Jednoduché věty se pak mohou skládat v souvětí. Na každé souvětí lze tedy s Wittgensteinem nahlížet jako na funkci jednoduchých vět, již zachycuje obecná forma věty: $(p, \xi, N(\xi))$.²¹ Zároveň ale musí být každé souvětí zpětně analyzovatelné až na jednoduché věty, které bezprostředně popisují propojení jednoduchých předmětů. Nutnost tohoto principu odvozuje Wittgenstein z požadavku na určitost smyslu, tj. na možnost porozumění vůbec.²²

Uspořádání jazyka tak odpovídá uspořádání světa, jenž se rozrůžňuje do faktů, respektive stavů věcí (*Sachverhalte*) (tedy existujících propojení jednoduchých předmětů).²³ A tak jako mají slova význam jen ve spojení s jinými slovy ve smysluplné větě, právě tak je možné jednotlivé předměty myslet pouze v rámci možnosti jejich

¹⁹ Viz *TLP*, 3.3: „Jen věta má smysl, jen v souvislosti věty má jméno význam.“, s. 21. Tento princip přejímá Wittgenstein od Fregeho, srov. Gottlob Frege, „Základy aritmetiky“, in: týž, *Logická zkoumání; Základy aritmetiky*, přel. Jiří Fiala (Praha: OIKOYMENH, 2011), s. 152.

²⁰ Viz *TLP*, 3.1432: „Nikoli: »Komplexní znak ‚aRb‘ říká, že a stojí ve vztahu R k b«, nýbrž: to, že ‚a‘ stojí v jistém vztahu k ‚b‘, říká, že aRb.“, s. 19. Dále viz 3.14, tamtéž.

²¹ K vysvětlení symbolického zápisu viz Russellův úvod k německo-anglickému vydání: „The following is the explanation of this symbol: p stands for all atomic propositions, ξ stands for any set of propositions, N (ξ) stands for the negation of all the propositions making up ξ . The whole symbol $(p, \xi, N(\xi))$ means whatever can be obtained by taking any selection of atomic propositions, negating them all, then taking any selection of the set of propositions now obtained, together with any of the originals – and so on indefinitely.“ Bertrand Russell, „Introduction“, in: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Kegan Paul, 1922), s. 13.

²² Viz *TLP*, 3.23, s. 20; 4.411, s. 40.

²³ Přehledně k rozdílu mezi faktem (*Tatsache*) a stavem věcí (*Sachverhalt*) viz Wittgensteinův dopis Russellovi z 19. 8. 1919, v němž odpovídá na upřesňující otázky k *Traktátu*: „Sachverhalt is, what corresponds to an Elementarsatz if it is true. Tatsache is what corresponds to the logical product of elementary prop[osition]s when this product is true.“ Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, John M. Keynes a G. E. Moore, *Letters to Russell, Keynes, and Moore* (Oxford: Basil Blackwell, 1977), s. 72.

propojení s jinými předměty. Předměty samy přitom určují formu svých propojení, tj. určují, v jakých vztazích se mohou vyskytovat vzhledem k jiným předmětům. Podobně i slova jakožto symboly, tedy nakolik se mají podílet na smyslu věty, udávají, jaké kombinace s jinými slovy jsou pro ně přípustné. Pokud jsou slova ve větě kombinována špatně, tedy pokud dochází k narušení větné formy, znamená to, že je s příslušnými slovy nakládáno, jako by mohla mít jiný způsob označování a jinou funkci ve větě, než jim byly skutečně uděleny.²⁴ Tato slova tudíž ztrácejí svůj význam (resp. jej vůbec nenabývají) a věta jako celek se stává nesmyslem.

Příklady, kterými jsme začali, představovaly věty, které jsou sice zjevně nesmyslné, právě proto ale obvykle nečiní žádné potíže. I kdybychom chtěli Wittgensteinovi namítnout, že do našeho jazyka v nějakém ohledu patří i takové výrazy jako třeba „Bu bu bu“ (které ovšem *Traktát z jazyka* vylučuje, protože neoznačují žádná fakta), přesto by je patrně nikdo nepovažoval za smysluplné v předvedeném směru. A zazní-li takové „věty“, stěží se někdo bude ptát, *co* jimi chtěl ten, kdo je vyslovil, *řici* – žádný smysl (v představeném pojetí) u nich zkrátka nepředpokládáme, a proto nás těžko mohou zmást. Ne se všemi nesmyslnými výrazy je to ale tak jednoduché.

Význačnou kategorii nesmyslných vět pro Wittgensteina představují tradiční filosofické problémy, které podle něj často vznikají právě kvůli tomu, že mylně považujeme za smysluplné takové věty, jež ale ve skutečnosti nerespektují „logiku našeho jazyka“. Wittgenstein tak filosofii vykresluje jako plnou nedorozumění a zmatků²⁵ a přirovnává ji k otázce, „zda je dobro více nebo méně identické než krása“ (4.003). Podíváme-li se na ni blíže, vidíme, co má na mysli: problém spočívá především ve slově „identické“: věta předpokládá, že toto slovo může být užito jako jednomístný predikát, což ale ve skutečnosti možné není.²⁶ Navíc slovo „identické“ v našem jazyce nepřipouští škálu více nebo méně, jak věta sugeruje, nemluvě o tom, že ve větě jsou „dobro“ a „krása“ užity jako samostatný subjekt, nikoli jako predikát. Nesmyslnost této věty tak Wittgenstein spatřuje právě v nepřipustné kombinaci slov, na níž je vystavěna. Slovo „identické“ by sice, pokud by bylo použito správně, v češtině mohlo mít dobrý smysl,

²⁴ Dlužno podotknout, že význam, který slova nesou, s nimi není spjat s logickou nutností, ale byl jim udělen na základě shody. Nemá-li naopak nějaké slovo význam, je tomu tak nikoli proto, že by slovo samo bylo logicky nemožné, ale pouze proto, že jsme mu jej zkrátka nepřidělili, tedy na základě kontingentních okolností. (Viz *TLP*, 5.473, 5.4732 a 3.342, s. 56, 24–25.) Proces, v němž se tato shoda ustavuje, Wittgensteina nezajímá.

²⁵ Viz *TLP*, 3.324, s. 23.

²⁶ Viz *TLP*, 5.4733, s. 56, kde je obdobný problém vysvětlen na větě „Sókratés je identický“.

uvedená otázka pro něj ale implikuje jiné použití, než jaké mu jazyk přisoudil. Slovo je tak zneužíváno jako jiný symbol, než ten, jímž může na základě významu, který jsme mu v češtině udělili, reálně být. V takovém případě tedy tomuto výrazu nic ve skutečnosti neodpovídá, protože jsme mu coby jednomístnému predikátu, jenž připouští škálu více či méně, nepřidělili žádný význam, a zmíněná věta tak nakonec stejně jako věty předchozí selhává v tom, aby vůbec něco označovala, neboli nemá smysl. A podobně by na tom byla i přinejmenším většina ostatních filosofických výroků. Naopak podle Wittgensteinovy představy nemají být výsledkem našeho filosofického úsilí nové věty, ale projasnění myšlenek. „Filosofie není naukou, nýbrž činností.“²⁷

Na tomto místě je vhodné připomenout, že důvodem, proč jsme v této kapitole přistoupili k poněkud podezřelému podniku klasifikace různých druhů nesmyslů, byla naše snaha nahlédnout, kudy přesně ve Wittgensteinově představě jazyka vede rozlišení mezi tím, co říkat lze, a co nikoli. Vyšli jsme tedy z bezpečných vod toho, co lze jako nesmysl rozpoznat okamžitě a se samozřejmostí, a postupně, po malých krocích, se přibližujeme až k vnější hranici smysluplného jazyka, jak nám ukládá zmíněná pasáž předmluvy. Přitom se zdá, že nesmyslné věty by mohly tvořit jakousi škálu z toho hlediska, že některé se na první pohled podobají smysluplnému jazyku více než jiné, a jejich nesmyslnost lze tedy odhalit obtížněji. Zároveň je ale zjevné, že podle uvedeného principu nemá otázka, „zda je dobro více nebo méně identické než krása“, o sebemenší podíl více smyslu než „Eb řjaksjdfbfjhůhoae“.²⁸ Ani jedna z „vět“ nic neoznačuje, a proto leží z Wittgensteinova hlediska obě jednoznačně za hranicemi smysluplného jazyka – obojí je *prostě nesmysl (einfach Unsinn)*. Hranice, k níž míříme, vede podél „vět“, které jsou sice nesmyslné úplně stejně, ale obvykle byly považovány za smysluplné, často dokonce hlubokomyslné. Klade-li si Wittgenstein za úkol stanovit hranice jazyka, pak svůj hlavní přínos spatřuje v tom, že tyto naoko-hluboké, ve skutečnosti však prostě nesmyslné věty právě jako nesmyslné demaskuje.

Přece se ale podle Wittgensteinova přesvědčení mezi výrazy, které smysl nemají, vyděluje jedna zvláštní kategorie. Představují ji tautologie, respektive kontradikce. Tyto

²⁷ TLP, 4.112, s. 32.

²⁸ Pro explicitní formulaci viz Ludwig Wittgenstein, Alice Ambrose (vyd.), *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932–35* (New York: Prometheus Books, 2001), s. 64: „Most of us think that there is nonsense which makes sense and nonsense which does not – that it is nonsense in a different way to say ‚This is green and yellow at the same time‘ from saying ‚Ab sur ah.‘ But these are nonsense in the same sense, the only difference being in the jingle of the words.“

mezni případy vět sice taktéž neoznačují žádnou skutečnost, ale nikoli ze stejného důvodu jako v předchozích případech. Pokud jde o správně utvořené věty jazyka, mohou být buďto pravdivé, nebo nepravdivé, podle toho, zda se shodují, nebo neshodují se skutečností, když je s ní porovnáme. Naproti tomu větám jako „Prší nebo neprší“, resp. „Je horko a zároveň mrzne“ odpovídá každý, resp. žádný fakt světa, a jsou tedy apriori pravdivé, resp. nepravdivé. Tyto věty jsou složeny ze slov, jimž čeština přiřadila význam, a která k sobě navzájem stojí v patřičných vztazích. Lze je tedy analyzovat na jednotlivé jednoduché věty, které samy o sobě dávají dobrý smysl a mohou být buď pravdivé, nebo nepravdivé, podle situace.²⁹ Přesto ale věty jako celek smysl nemají, protože se podmínky jejich shody se skutečností navzájem ruší, čili se nakonec vůbec nevztahují ke skutečnosti a neříkají nic. („Nevím nic, co by se týkalo počasí,“ uvádí Wittgenstein jako příklad, „když vím, že prší nebo neprší.“³⁰). Navzdory tomu ale věty tohoto typu Wittgenstein nepovažuje za *nesmyslné* (*unsinnig*), nýbrž za *smysluprázdné* (*sinnlos*). Nemají sice smysl, ale „patří k symbolice, a to podobně jako ‚0‘ k symbolice aritmetiky“.³¹ Kategorie *smysluprázdných* výrazů pak zahrnuje obecně všechny věty logiky, neboť jsou všechny tautologiemi (resp. kontradikcemi).³²

²⁹ *TLP*, 4.031: „Ve větě se jakoby na zkoušku dává dohromady nějaká situace. Místo: tato věta má ten a ten smysl by se dalo dokonce říci: tato věta znázorňuje tu a tu situaci.“, s. 29; 6.124: „Logické věty popisují lešení světa, nebo spíše je znázorňují. O ničem "nepojednávají". Předpokládají, že jména mají význam a elementární věty smysl: a to je jejich spojení se světem. (...) Říkáváme, že něco na symbolech, jež používáme, je libovolné, a něco ne. V logice se vyjadřuje jen to druhé: Pak ovšem v logice nevyjadřujeme *my* pomocí znaků to, co chceme, nýbrž se v logice vyslovuje sama povaha ze své povahy nutných znaků: Když známe syntax nějakého znakového jazyka, jsou tím rovnou dány všechny věty logiky.“, s. 72.

³⁰ *TLP*, 4.461, s. 42.

³¹ Viz *TLP*, 4.461–4.462, 4.466–4.4661, s. 42–43.

³² Viz *TLP*, 6.1–6.1202, s. 68–69.

1.2 Co nelze říci, to se musí ukázat

Kudy přesně tedy povede hranice mezi tím, o čem lze mluvit, a tím, o čem je třeba mlčet? Jazyk – tedy souhrn toho, co říkat lze – určuje Wittgenstein jako soubor vět, které si tvoříme coby obrazy faktů, tj. skutečnosti:

„Věta nám sděluje situaci, takže musí být se situací podstatně svázána. Totiž tak, že je jejím logickým obrazem. Věta něco říká jen natolik, nakolik je obrazem.“³³

Co ovšem vyslovit nelze, je právě to, co dělá obraz obrazem, neboli co spojuje obraz s tím, co obraz reprezentuje. Tímto spojením je sama *forma zobrazování*. Forma zobrazování je sama možnost vzájemné provázanosti prvků obrazu, tedy možnost určité jeho struktury, která na druhé straně odpovídá vzájemným vztahům mezi předměty ve skutečnosti. Kupříkladu maketa budovy může být obrazem, který má prostorovou formu zobrazování a který svou prostorovost sdílí s domem, jež zobrazuje. Díky tomu, že má maketa prostorovou formu, může zobrazit vzájemné uspořádání jednotlivých sloupů, zdí, oken atd. i prostorové vztahy a velikostní poměry, které mezi nimi panují. Sama forma zobrazování ale podle *Traktátu* zobrazena být nemůže – ta se může pouze *ukazovat*. Na maketě se může ukazovat prostorová forma budovy, samu její prostorovost ale prostřednictvím makety zobrazit nelze.³⁴

Totéž platí pro jazyk: věta jazyka zobrazuje prostřednictvím určité konfigurace svých znaků skutečnost, tedy určitou vzájemnou konfiguraci (jednoduchých) předmětů. Společnou přitom mají logickou strukturu faktu (příčemž logická struktura je zároveň zastřešující formou zobrazení, která náleží i každému jinému než jazykovému obrazu). Logická struktura, tedy to, co pojí jazyk se světem, ale sama nemůže být ve větě zobrazena:

4.121: „Logickou formu nemůže věta znázorňovat, ta se v ní zrcadlí. Co se v jazyce zrcadlí, to jazyk znázornit nemůže. Co se v jazyce vyjadřuje, to

³³ *TLP*, 4.03, s. 29.

³⁴ Mezi další formy zobrazení, které jsou takto podmínkou možnosti nějakého obrazu (barevného, filmového, hudebního etc.), zároveň ale nemohou být jeho tématem nebo předmětem, Wittgenstein počítá zbarvenost, čas, tvrdost, výšku tónu. Viz *TLP*, 2.0121, 2.0131, 2.0251, s. 11–12, 14.

jím *my* vyjádřit nemůžeme. Logickou formu skutečnosti věta *ukazuje*.
Vykazuje ji.“

4.1212: „Co lze ukázat, to *nelze* říci.“

Formu zobrazení nelze v jazyce vyslovit, může se na něm pouze *ukazovat*: mluvení a ukazování tak tvoří dvě disparátní sféry. Rozlišit, co je možné říkat, a co se musí ukázat, přitom Wittgenstein považuje za hlavní úkol filosofie (jak se dovídáme z jeho dopisu Russellovi):

„Hlavní věcí je teorie o tom, co větami – tj. jazykem – může být říkáno (a, což je totéž, myšleno), a co větami vyjádřeno být nemůže, nýbrž může být pouze ukázáno. To je, domnívám se, hlavní problém filosofie.“³⁵

Mnohé interpretační snahy směřují k systematizaci jednotlivých zmínek v *Traktátu*, v nichž se Wittgenstein pokouší tento úkol plnit. Výsledkem těchto úsilí je krystalizace několika kategorií toho, co nelze říci, ale co se musí ukázat, na nichž se interpreti více či méně shodují.³⁶ Tak nelze mluvit o logické formě společné větám a tomu, co zobrazují, tedy o harmonii mezi myšlenkami a skutečností (2.16–2.18, 2.2, 4.12–4.122, 4.124); o sémantice, tedy o vztahu mezi symbolem a jeho smyslem (3.221, 3.26–3.263, 3.33–3.333, 4.022); o logických vztazích, které panují jak mezi jednotlivými větami (logika)(4.0312–4.0411, 4.1241–4.125, 6.12–6.1221, 6.126–6.127, 6.13–6.23), tak mezi situacemi ve skutečnosti (přírodní zákony)(6.32–6.37); o logicko-syntaktických kategoriích znaků, které určuje daná forma zobrazení (4.126–4.1274); o skladbě myšlenek a světa, tedy o existenci či neexistenci jednotlivých jmen a předmětů, jež by také obojí vymezovala (3.221, 5.61); o etických a estetických hodnotách (6.4–6.522); a o

³⁵ Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, John M. Keynes a G. E. Moore, *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, s. 71: “The main point is the theory of what can be expressed (gesagt) by prop[osition]s – i.e. by language – (and, which comes to the same, what can be *thought*) and what can not be expressed by prop[osition]s, but only shown (gezeigt); which, I believe, is the cardinal problem of philosophy.“ Citováno podle překladu Otakara Vochoče z knihy Ray Monk, *Wittgenstein: úděl génia* (Praha: Hynek, 1996), s. 173.

³⁶ Viz například Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Malden: Blackwell, 1996), s. 330–331; David F. Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), s. 143; P. M. S. Hacker, „Was he trying to whistle it?“ in: Alice Crary a Rupert Read (vyd.), *The New Wittgenstein* (London: Routledge, 2000), s. 353–355; Juliet Floyd, „Wittgenstein and the Inexpressible“, in: Alice Crary (vyd.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond* (Cambridge: MIT Press, 2007), s. 182–183.

vztahu, který subjekt ke světu zaujímá (5.5421, 5.5571, 5.62–5.6331, 5.64–5.641, 6.431–6.4312, 6.45, 6.54).

Všechny tyto kategorie se přitom nějakým způsobem vztahují k formě, již skutečnost a jazyk sdílí, a která je podmínkou vztahu subjektu ke světu. Chápe-li Wittgenstein větu jako obraz faktu, pak formu, která je tomuto faktu a větě společná, ve větě vyjádřit nelze, protože forma sama žádným faktem není. Není aktuálním propojením jednoduchých předmětů, není ani komplexní situací, nýbrž je podmínkou možnosti takových spojení vůbec. Nakolik forma podmiňuje možnost vzájemných spojení předmětů, sama je nepodmíněná, což ale zároveň znamená, že věta, která by se pokoušela tuto formu vyslovit, by si činila nárok na absolutní platnost. Pravdivost, resp. nepravdivost bychom jí nepřisuzovali na základě porovnání se skutečností, ale a priori, což neodpovídá základnímu předpokladu obrazové teorie: co lze říct, to může být také jinak. Anebo naopak, pokud bychom vyšli z toho, že věta, která snaží mluvit o formě jazyka a skutečnosti, má být smysluplným obrazem, pak bychom z nepodmíněné formy učinili podmíněný fakt, a opět se minuli cíle:

4.12 „Věta může znázornit souhrnnou skutečnost, nemůže však znázornit, co musí mít se skutečností společné, aby ji znázornit mohla – logickou formu. Abychom mohli znázornit logickou formu, museli bychom se umět s větou postavit mimo logiku, tj., mimo svět.“

Větu, která by měla o formě vypovídat, by tedy nebylo ani principiálně možné analyzovat na elementární věty o jednoduchých situacích, protože by ve své nepodmíněné obecnosti k žádným jednotlivým stavům věcí neodkazovala. Odporovala by tak principu, jež v obrazové teorii zajišťuje určitost smyslu jednotlivých výpovědí; a neměla by tak nakonec vůbec žádný smysl.

Z toho lze opět soudit, že věty, které se snaží promluvit o společné formě jazyka a světa, nejsou jakýmsi „kategoriálně odlišným“ nesmyslem. Do sféry nesmyslu spadají podle uvedených pravidel ze stejných důvodů, jako evidentně nesmyslné věty z předchozí kapitoly, totiž proto, že slova, kterými jsou tvořeny, nakonec postrádají smysl. Pokud se tedy o tom, co se má pouze ukazovat, pokoušíme *mluvit*, pak se pouštíme za hranice toho, co lze říci, a výsledkem je zkrátka nesmysl.

Ač je ale v textu mnoho zmínek o tom, *co* se má říkat a *k čemu* je třeba mlčet, protože se to má *ukázat*, pokud jde o upřesnění, *jak* přesně se jedno či druhé děje, zůstává nám *Traktát* půlku dlužen. Zatímco vymežit, co to znamená *něco říkat* (a na jakých to

stojí předpokladech) se snaží přinejmenším dobrá třetina knihy, o tom, co to pozitivně znamená, že *se něco ukazuje*, se toho přímo mnoho nedovíme.³⁷ Představená analýza jazyka přitom ale možnost ukazování předpokládá. Říkat znamená dělat něco principiálně jiného než ukazovat, ale aby mohla věta něco říkat, je také potřeba, aby cosi ukazovala. Věta nám může říci, co a jak se děje, v jakém vztahu či v jaké pozici jsou vůči sobě v každé chvíli ty které předměty ve skutečnosti. K tomu je ale třeba, aby se na větě ukazovalo, že určité její části (slova) zastupují určité skutečné předměty, že věta respektuje předem vymezenou formu atd. Bez toho by věta nemohla být vůbec srozumitelná. Jak ale dochází k tomu, že se nám například ukazuje cosi jako forma věty? Vyjdeme-li totiž z Wittgensteinova logického atomismu, pak není forma ničím, co by se nacházelo uvnitř světa, a není tak možné si učinit anebo získat jakýkoli její obraz. Z věty 4 víme, že naše myšlení se stejně jako jazyk skládá ze smysluplných vět, a Wittgenstein dokonce v jednom z dopisů Russellovi vysvětluje, že stejně jako věty, i myšlenky se skládají z jednotlivých složek či částí, které odpovídají jednotlivým slovům v jazyce.³⁸ Jestliže tak mají myšlenky stejnou strukturu jako věty, můžeme si jejich prostřednictvím tvořit obrazy faktů, nikoli však jejich formy. To znamená, že je snad možné, aby se stejně jako na větách i *na* myšlenkách cosi ukazovalo, nemůže to ale být jejich *obsahem*. Má-li se ovšem vůbec moci něco ukazovat, musí se to moci ukazovat někomu, tj. někdo to musí být na druhé straně schopen *vidět* či *nahlížet*.³⁹ Jakým způsobem je ale možné dospět k takovému náhledu, když ne v myšlení?

Nabízí se samozřejmě námitka, že Wittgenstein nemůže popisovat něco, o čem sám zakazuje mluvit. Jak už je ale z dosavadního zřejmé (a budeme se tomu podrobněji věnovat v příští podkapitole), tomuto paradoxu Wittgenstein tak jako tak neuniká.

³⁷ Pro některé interprety je tato skutečnost společně s šířkou palety případů, v nichž Wittgenstein mluví o ukazování, důvodem k přesvědčení, že termínem „ukazovat“ neoznačuje Wittgenstein žádný jednotný rys/proces, který by byl všem případům společný. Viz např. Juliet Floyd, „Wittgenstein and the Inexpressible“, s. 180–181; David F. Pears, *The False Prison*, s. 146.

³⁸ Dopis Russellovi z 19.8.19: “... But a Gedanke is a Tatsache: what are its constituents and components, and what is their relation to those of the pictured Tatsache?’ I don’t know *what* the constituents of a thought are but I know *that* it must have such constituents which correspond to the words of Language. Again the kind of relation of the constituents of thought and of the pictured fact is irrelevant. It would be a matter of psychology to find it out.” Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, John M. Keynes a G. E. Moore, *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, s. 72. Viz také *TLP*, §§ 3.2–3.203, s. 19.

³⁹ Viz *TLP*, 6.232: „Na rovnosti je však podstatné to, že není nutná, aby se ukázalo, že oba výrazy, spojené znakem rovnosti, mají tentýž význam, neboť se to dá *vidět* už z obou výrazů samých.“, s. 75. Dále viz 6.54: „Musí tyto věty překonat, pak *uvidí* svět správně.“, s. 83; Ludwig Wittgenstein, „Tagebücher 1914–1916“, 13.10.14, s. 99: „Die Logik sorgt für sich selbst; wir müssen ihr nur *zusehen*, wie sie es macht.“ (zvýraznění autorčino).

1.3 „Toto je nesmysl“ je samo nesmysl

Problém se ještě vyostří, pokud se zaměříme na otázku, jak ve světle rozdělení na to, co lze říkat, a na to, co se ukazuje, rozumět *Traktátu* samému. *Traktát*, nesoucí přízvisko logicko-filosofický, má být v podstatné míře filosofickým dílem. Wittgenstein sám v něm správnou metodu filosofie určuje takto:

„Správnou metodou filosofie by vlastně bylo: neříkat nic než to, co se říci dá, tedy věty přírodovědy – tedy cosi, co nemá s filosofií co do činění –, a kdyby pak chtěl někdo říci něco metafyzického, upozornit ho, že jistým znakům ve svých větách nedal význam. Tato metoda by toho druhého neuspokojovala – neměl by pocit, že ho učíme filosofii – avšak právě ona by byla jedinou správnou metodou.“ (6.53)

Samy věty *Traktátu* ale zjevně takovou správnou filosofií nejsou. Naopak, bez ustání se staví jakoby mimo jazyk a svět nebo nad jazyk a svět a mluví – ovšem stále *v jazyce* – o jejich vztahu. Z takovéto pozice se Wittgenstein snaží vymezit, co je možné říkat a o čem je možné mluvit z hlediska intenze toho, co to vůbec znamená něco říkat; jakmile se ale překročí k úvaze o extenzi tohoto označení, je zřejmé, že definice samu sebe vyvrací. Aby mohla vyslovit zákaz mluvení o tom, o čem se mluvit nedá, musí o tom mluvit, a Wittgenstein tak sám nemlčí o tom, o čem se podle jeho názoru mlčet musí.⁴⁰

Onen na první pohled šikovný úhybný manévr, který je představen v předmluvě – totiž že není-li pod hrozbou sporu možné určit hranice myšlení, pak je alespoň možné vymezit hranice jazyka jako výrazu myšlenek – a to, co bude ležet mimo tyto hranice, odmítnout jako nesmysl – tedy zjevně není funkční. O čem se nedá (v úzkém slova smyslu) mluvit, protože se to musí ukázat, to sice lze (v širokém smyslu slova) říci, nakolik není fyzicky nemožné vydávat takřka jakékoli zvuky ad libitum nebo za sebe libovolně zřetězit znaky na papír (a papír se kvůli tomu samovolně nevznítí). Zůstává ovšem otázkou, k čemu je takové počínání dobré. Navrhuje-li totiž Wittgenstein v předmluvě této možnosti využít k tomu, abychom stanovili meze jazyka a následně na

⁴⁰ Jak si ostatně všimají už jeho první čtenáři – viz Bertrand Russell, „Introduction“, in: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 18; dále např. Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (London: Kegan Paul, 1935), s. 37–38: „In the first place he seems to be inconsistent in what he does. He tells us that one cannot state philosophical propositions and that whereof one cannot speak, one must be silent; and then instead of keeping silent, he writes a whole philosophical book.“

základě toho odmítli, co do nich nezapadá, pak takový projekt nutně selhává. Z logiky *Traktátu* je totiž potřeba jako nesmyslné odmítnout právě ty věty, jež hranice jazyka stanovují. I když se totiž pokusíme určit tyto hranice zevnitř, tedy tak, že definujeme obecnou formu věty (a zdánlivé věty, které této obecné formě neodpovídají, tak přirozeně vyloučit, aniž bychom je museli přímo vyjmenovávat), neobstojíme.⁴¹ Neboť právě věty, které udávají obecnou formu jazyka, se této formě samy vymykají. Neoznačují žádná fakta, nemají pravdivostní hodnotu, nelze je analyzovat na elementární věty o jednoduchých předmětech, protože operují s výrazy, které vposled postrádají význam. Z pohledu *Traktátu* se tyto věty snaží říci, co se má pouze ukazovat, a jako takové tudíž samy nemají smysl. Z toho důvodu jim ale také nelze ani *rozumět* jako stanovení hranic jazyka, protože jim prostě nelze (z perspektivy, kterou samy hlásají) rozumět vůbec. Postup naznačený v předmluvě tedy nejen selhává, ale sebe sama popírá – viz větu 5.61: „Co nemůžeme myslet, to nemůžeme myslet; co nemůžeme myslet, tedy nemůžeme ani říci.“⁴²

Zároveň se ale zdá, že je si toho Wittgenstein sám dobře vědom. Mluví sice o tom, o čem se mluvit nedá, ale činí tak údajně naposledy a, jak tvrdí, jen proto, aby postavil pověstný žebřík, po němž je třeba vylézt nahoru a následně jej odkopnout; pak teprve „uvidíme svět správně“. (6.54) Jako by tedy pro něj prostředky byly posvěceny účelem, tj. budoucím mlčením: mluvit o tom, o čem se mluvit nedá, bude odteď konečně provždy zakázáno závěrečnou větou.

Jenže takové ospravedlnění není z nejpřesvědčivějších, a to zpětně, zdá se, ani pro samotného Wittgensteina.⁴³ Nechme stranou fakt, že ve své proklamované funkci žebříku k odhození *Traktát* jednoznačně selhává: namísto aby vedl k mlčení o tom, o čem se mluvit nedá, podněcuje spíše armády interpretů k tomu, aby stavěli baterie nových a nových žebříků, které už ovšem nikdy nikdo neodkopne. Především však nechává závěrečná výzva k překonání (*überwinden*) všeho, co bylo dosud řečeno, čtenáře na

⁴¹ Chápe-li tedy C. Diamond Wittgensteinovo vymezení formy věty jako vymezení jazyka zevnitř, tedy takové vymezení, jež by obcházelo nutnost vystoupit z jazyka ven, pak se dostává sama se sebou do sporu, protože právě vymezení této formy samo této formě neodpovídá – a nelze mu tedy rozumět, neboť rozumět lze jen smysluplným, tj. správně vytvořeným větám. Viz Cora Diamond, „Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*“, in: Alice Crary a Rupert Read, *The New Wittgenstein* (London: Routledge, 2000), s. 152.

⁴² *TLP*, s. 66 (zdůraznění původní).

⁴³ Viz Ludwig Wittgenstein, *Rozličné poznámky*, přel. Marek Nekula (Praha: OIKOYMENH, 2020), s. 25: „Kdyby místo, kam se chci dostat, bylo dosažitelné pouze s žebříku, vzdal bych se toho, abych se tam dostal. Neboť tam, kam opravdu musím, tam už vlastně jsem. Co je dosažitelné ze žebříku, mě nezajímá.“

pochybách, jak s předchozími větami naložit. Co to znamená, *vidět* svět správně? Z jaké pozice nás autor k takovému odkopnutí vyzývá? Máme-li rozvinout původní metaforu, jde o to, nakolik je možné žebřík odhodit dost na to, aby po něm člověk nesjel zpět dolů, ale zároveň tak, aby si tím pod sebou nepodřezal větev, na níž sedí.⁴⁴

Vychází-li čtenář z dosavadních významných interpretačních pokusů, jsou mu prezentovány především dva druhy návrhů, jak se s tímto mystickým auto-referenčním závěrem, potažmo i *Traktátem* jako celkem vypořádat. Oba jsou přitom vedeny snahou vyhnout se především jednomu ze dvou hrozcích nebezpečí. Klasická, historicky původnější varianta vychází z přesvědčení, že *Traktát* je souborem tezí z filosofie, logiky, matematiky a dalších oborů, za nimiž si Wittgenstein v době, kdy kniha vznikala, stál (a proto ji také napsal). Nikoli náhodou jsou přitom prvními zastánci tohoto přístupu ke čtení Wittgensteinovi současníci, z nichž někteří dokonce vývoj Wittgensteinových myšlenek sledovali v přímém přenosu, často ještě před tím, než se dostaly na papír.⁴⁵ Skutečnost, že jsou tyto teze v závěru knihy odmítány coby nesmyslné, podle tohoto pohledu na věci nic nemění.⁴⁶ Přísně vzato se sice jedná o nesmysly, které není možné říkat, to jim ovšem nic neubírá na původním účelu vyjádřit či sdělit cosi důležitého. Věty samé tak sice v nějakém ohledu selhávají, neboť nejsou právoplatnými větami (snaží se říci, co lze pouze ukázat), ale zároveň se jim daří jakýmsi způsobem odkazovat na cosi podstatného, co za nimi stojí. Vyjadřují tedy, byť nikoli regulérním způsobem, určité věci,⁴⁷ náhledy⁴⁸ nebo nevýslovné pravdy⁴⁹ týkající se povahy skutečnosti, a můžeme se tak o nich dočíst,

⁴⁴ Viz P. M. S. Hacker, „Was he trying to whistle it?“, s. 356.

⁴⁵ Např. Bertrand Russell, Frank Ramsey, Elizabeth Anscombe, Peter Geach.

⁴⁶ Někteří zacházejí tak daleko, že dokonce navrhují závěrečné pasáže o – striktně vzato – nesmyslnosti filosofie zcela vypustit: “The doctrine of philosophy as nonsense may simply be excised from *TLP*, without damage to the remainder.” Peter Carruthers, *The Metaphysics of the Tractatus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 5.

⁴⁷ P. M. S. Hacker, „Was he trying to whistle it?“, s. 353.

⁴⁸ David F. Pears, *The False Prison*, s. 148: „Whichever way we put it, the point is that we thinking creatures have certain insights into the attachment of our thoughts to the world, and these insights cannot be expressed in scientific language.“

⁴⁹ G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London: Hutchinson, 1967), s. 19: „There is indeed much that is inexpressible – which we must not try to state, but must contemplate without words.“; str. 162: „But an important part is played in the *Tractatus* by the things which, though they cannot be ‚said‘, are yet ‚shewn‘ or ‚displayed‘. That is to say: it would be right to call them ‚true‘ if, *per impossibile*, they could be said; in fact they cannot be called true, since they cannot be said, but ‚can be shewn‘ or ‚are exhibited‘, in the propositions saying the various things that can be said.“

že jde sice o nesmysly, ale o nesmysly osvětlující⁵⁰ či dokonce hluboké.⁵¹ Závěrečný příkaz k mlčení tedy platí *de iure, de facto* ale mluvit o tom, o čem je třeba mlčet, nevadí, pokud je zároveň průhledné, že jde vědomě o nesmysl, který má odkazovat k něčemu, co vyslovit nelze. Mlčení samo pak může být chápáno jako poučený, smysluplný, vědomý akt střežení hranic smyslu, na němž se tyto hranice zároveň zvenčí ukazují.

Proponovaná možnost existence čehosi jako nesmyslu, který vlastně ale tak nějak smysl má, resp. podezřelé dělení na úplné nesmysly a nesmysly osvětlující ovšem právem dráždí příslušníky „nového“,⁵² „rezolutního“ či „terapeutického“ interpretačního křídla.⁵³ Ti vycházejí z toho, že máme-li Wittgensteina brát vážně, musíme spolu s ním věty *Traktátu* označit za nesmyslné proto, že zkrátka žádný smysl nemají. Nelze jim tedy rozumět v žádném ohledu.⁵⁴ Protože jsou prostě nesmyslné, nic neříkají, a ani za nimi tedy nemůže stát nic, čemu by bylo záhodno porozumět.⁵⁵ Snahu rehabilitovat traktátovské teze jako v jakémsi ohledu přece jen smysluplné či pravdivé naopak tito interpreti označují za „vyměknutí“ (*chickening out*),⁵⁶ které závěr knihy neoprávněně oslabuje, a které je navíc v rozporu se snahou o ujasnění myšlenek, o něž má podle Wittgensteina ve filosofii jít především. (4.112) Celkový projekt *Traktátu* pak spatřují v určité formě terapie,⁵⁷ jež má čtenáře zbavit tendence snažit se ve filosofii o metafyzická

⁵⁰ P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein* (Bristol: Thoemmes Press, 1997), s. 18–19.

⁵¹ Přičemž ale tato označení mnohem častěji zaznívají od odpůrců klasického čtení, kteří je užívají posměšně.

⁵² Podle názvu sborníku Alice Crary a Rupert Read (vyd.), *The New Wittgenstein* (London: Routledge, 2000).

⁵³ James Conant, „Must We Show What We Cannot Say?“, in: Richard Fleming a Michael Payne, *The Senses of Stanley Cavell* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1989), s. 253: „there are no kinds of nonsense. All the nonsense there is is old-fashioned, straightforward, garden variety, completely incomprehensible gibberish.“

⁵⁴ Cora Diamond, „Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*“, s. 150: „If you recognize that Wittgenstein’s propositions are nonsense, then you may earlier have thought that you understood them, but you did not. In recognizing that they are nonsense, you are giving up the idea that there is such a thing as understanding them. What Wittgenstein means by calling his propositions nonsense is not that they do not fit into some official category of his of intelligible propositions but that there is at most the illusion of understanding them.“, s. 153: “Nonsense is nonsense; (...) there are no propositions through which we are able to gesture, however ineptly, at unspeakable truths.“

⁵⁵ James Conant, „Throwing Away the Top of the Ladder“, *Yale Review*, vol. 79, 1991, s. 344: “the silence which Wittgenstein wishes to leave us at the end is one in which nothing has been said and there is nothing to say (of the sort we had imagined there to be). (...) The silence we are left with is not a pregnant silence that comes with a conscious posture of guarding the sanctity of the ineffable.“

⁵⁶ Viz např. Cora Diamond, „Throwing Away the Ladder“, *Philosophy*, vol. 63, no. 243 (1988), s. 7.

⁵⁷ Což souvisí se skutečností, že tento druh interpretů se spíše než ke striktnímu dělení Wittgensteinova díla na rané a pozdní kloní naopak k tomu, spatřovat v něm jednotící linii, jíž je

vyjádření tím, že mu nesmyslnost těchto snah manifestuje na vlastních větách – které v závěru vyjeví jako samy se sebou sporné. Na jednotlivé věty *Traktátu*, které představují obrazovou teorii jazyka a na jejím základě mluví o světě, jazyce a jejich vzájemném vztahu, lze z tohoto pohledu nahlížet vlastně jako na množství premis jednoho velikého argumentu sporem, který slouží k jejich odmítnutí.⁵⁸ Z něj se vyděluje pouze tzv. rámec, který tvoří předmluva a mystické finále⁵⁹ (6.53–7), případně některé další věty (3.32–3.326, 4–4.003, 4.111–4.112),⁶⁰ a který představuje instrukce pro čtenáře, jak k textu přistupovat. V něm se také dochází k závěru argumentu, tedy že metafyzická vyjádření, včetně kupříkladu zavádění rozdílu mezi říkáním a ukazováním, nejsou možná, ale ani nutná.⁶¹ Mlčet je třeba nikoli proto, že by zde bylo cosi, co nelze vyslovit, ale proto, že zkratka není co říct⁶² (a nejedná se tedy ani tak o příkaz, jako o logickou pravdu).⁶³ Mlčet by tudíž znamenalo tolik, co – nejprostším možným způsobem – nic neříkat. Tím jediným, co by mlčení mohlo odpovídat, by mohl být snad leda klid od nesmyslného tázání po metafyzických principech.

Důraz na skutečnost, že závěrečnou auto-referenční pasáž díla (s větou 7 v čele) není možné v otázce, o co v *Traktátu* jde, brát na lehkou váhu, nebo ji dokonce úplně vypouštět, je zajisté namístě. Že by to bylo v rozporu s Wittgensteinovým záměrem, můžeme dovozovat z několika indicií. Zaprvé explicitně na základě korespondence, kterou Wittgenstein vedl v době po dokončení svého rukopisu. Ve slavném, často citovaném dopise nakladateli Fickerovi, jehož se Wittgenstein snaží přimět k vydání

právě terapeutická povaha filosofie. Už *Traktát* tak podle nich v zárodcích obsahuje alespoň něco z toho, o co Wittgensteinovi půjde později ve *Filosofických zkoumáních*. Viz např. Warren Goldfarb, „Das Überwinden“, in: Rupert J. Read a Matthew A. Lavery, *Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein debate* (New York: Routledge, 2011), s. 14; James Conant, „Must We Show What We Cannot Say?“, s. 246–247, 258.

⁵⁸ Podrobně, byť z poněkud jiných východisek se takovému čtení věnuje Alfred Nordmann, *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2005), s. 47–91.

⁵⁹ Cora Diamond, „Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*“, s. 149: „In what we might call the frame of the book—its Preface and its closing sentences—Wittgenstein combines remarks about the aim of the book and the kind of reading it requires.“

⁶⁰ Viz James Conant, „The Method of the Tractatus“, in: Erich H. Reck (vyd.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2002), s. 457, pozn. 135.

⁶¹ Michael Kremer, „The Purpose of Tractarian Nonsense“, s. 56.

⁶² James Conant, „Must We Show What We Cannot Say?“, s. 244: „there is no particular *thing* that cannot be said. The „what“ in „what cannot be said“ refers to nothing. (...) beyond what can be said there is nothing more to say or offer: except more silence.“

⁶³ tamtéž, s. 262: „Whereof we cannot speak thereof we *must* remain silent“ is a tautology. The „must“ is idling here.“

svého textu, tak například čteme: „Doporučil bych Vám nyní přečíst si předmluvu a závěr, protože ty vyjadřují smysl [knihy] nejpříměji.“⁶⁴ S podobným důrazem Wittgenstein trvá na závěrečném upření smyslu jednotlivým vlastním větám například i v dopise C. K. Ogdenovi, který později *Traktát* překládal do angličtiny a radil se s Wittgensteinem ohledně názvu díla:

„Neboť i když ‚Tractatus logico-philosophicus‘ není ideální, přece jen v jisté míře postihuje správný smysl, zatímco ‚Philosophical logic‘ je nesprávné. Vskutku nevím, co to znamená! Něco takového jako filosofická logika vůbec neexistuje. (Leda že někdo řekne, že když *celá kniha je nesmyslná*, může být nesmyslný i název.)“⁶⁵

Že není závěr *Traktátu* pouhým jeho nahodilým dodatkem, ale jeho inherentní součástí, je ale především patrné už z textu samého. Tvrzení 6.54 o nesmyslnosti vlastních vět není přídavným, nezávislým postřehem, ale vyvrcholením textu. Nesmyslnost, o které je zde řeč, není založena prostě na Wittgensteinově prohlášení, ale na sadě kritérií, které tyto věty samy pro smysluplnost stanovují. Vyvozuje-li Wittgenstein nutnost jednoho z pilířů obrazové teorie, totiž že každou větu musí být možné analyzovat až na jednoduché znaky, z požadavku na určitost smyslu (3.23), pak právě tomuto tvrzení samému určitý smysl chybí. Stanovuje-li, že smysluplné jsou pouze ty věty, které platit také nemusí (4.466), pak toto ustanovení samo smysluplné není, a tak dále. Odmítnout smysluplnost jednotlivých vět *Traktátu* by tedy bylo namístě i tehdy, kdyby to Wittgenstein sám neudělal.

Právě z toho důvodu ale ani novější způsob výkladu není v souladu s intencemi Wittgensteinova díla. „Rezolutní“ interpretace se ve snaze být dostatečně rezolutní, tj. dostát zásadě, že nesmysl je zkrátka nesmysl a nelze mu rozumět, může jen stěží bránit tomu, aby si sama podřezala větev, na níž spočívá. Aby si totiž po tak silné premise zachovala možnost vůbec k textu něco říci, ostře z textu vyděluje zmiňovaný „rámeček“, který označuje za jedinou smysluplnou a vážně míněnou část. Jako takový nemá být tento rámeček součástí teorie, nýbrž pouze apelem na čtenáře, jenž udává, jakým způsobem je

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, Allan Janik (vyd.), „Letters to Ludwig von Ficker“, trans. by Bruce Gillette, in: C.G. Luckhardt (vyd.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives* (Bristol: Thoemmes Press, 1979), s. 95.

⁶⁵ Ludwig Wittgenstein, *Letters to C. K. Ogden* (Oxford: Basil Blackwell, 1973), s. 20. Citováno podle překladu Otakara Vochoče z knihy Ray Monk, *Wittgenstein: úděl génia* (Praha: Hynek, 1996), s. 215.

třeba text číst. Jeho nejdůležitější částí je přitom samotný závěr, v němž docházíme k tomu, že předchozí věty samy sebe vylučují, a je proto nutné je překonat. Protože ale tento závěr, označující jádro textu explicitně za nesmysl, ze zbytku textu přímo plyne, je na něm také přímo závislý. Není tedy právě proto možné dotyčné pasáže z celku textu vytrhávat coby samostatné, o sobě stojící tvrzení. Naopak, věty 6.53–7, nakolik mají vyjadřovat náhled, ke kterému jsme díky četbě došli, jsou nedílnou součástí textu. Pokud tedy uplatňujeme určitá kritéria smyslu na věty 1–6.4312, abychom dospěli k závěru, že smysl nemají, pak neexistuje žádné oprávnění k tomu, abychom je na tento závěr neuplatňovali zrovna tak. Jestliže tak ovšem učiníme, pak musíme dojít k tomu, že sám závěr je stejně nesmyslný jako celý zbytek textu.⁶⁶

Stěží přitom může jít o nesmyslnost pouze formální nebo dokonce téměř zdánlivou, která by přece jen umožňovala jakýmsi způsobem nahlédnout, o čem dané věty mluví a co za nimi stojí. Ostatně v přepisu *Přednášky o etice* (v níž Wittgenstein několik let po vydání *Traktátu* ze stejných důvodů kritizuje pokusy o etická vyjádření coby snahu vykročit jazykem za popis kontingentních faktů) čteme, že nesmyslnost takových výroků nespočívá v tom, že by pro ně ještě nebyla nalezena správná slova, nýbrž v samé jejich podstatě.⁶⁷ Máme-li brát *Traktát* vážně, tj. vycházíme-li z kritérií smysluplnosti v něm představených a specifikovaných výše, tedy z obrazové teorie jazyka, pak jeho věty prostě smysl nemají.

Není ale na místě ani dojít na základě takové úvahy naopak k přesvědčení, že tím, o co tedy Wittgensteinovi jde, je ve skutečnosti prostě obrazovou teorii odmítnout.⁶⁸ Pochybnosti vzbuzuje už jenom představa, že za několikaletým psaním a shromažďováním poznámek a za následnou usilovnou snahou o vydání *Traktátu* stál záměr dostat do veřejného povědomí svou novou teorii jazyka, jen aby byla vzápětí zavržena. A neodpovídá tomu ani způsob, jímž Wittgenstein při konstrukci své teorie a odvozování jejích konkrétních aspektů postupoval.⁶⁹ Především ale s podobnou

⁶⁶ Což si v jisté chvíli uvědomují i někteří z komentátorů – viz James Conant, „Must We Show What We Cannot Say?“, s. 262; Michael Kremer, „The Purpose of Tractarian Nonsense“, s. 57.

⁶⁷ Ludwig Wittgenstein, „Přednáška o etice“, přel. Petr Glombíček, *Organon F*, 12 (2005), no. 1, s. 79.

⁶⁸ Viz např. Cora Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind* (Cambridge: MIT Press, 1995), s. 181–182; Warren Goldfarb, „Das Überwinden“, s. 15–18.

⁶⁹ Postupný vývoj Wittgensteinových úvah můžeme sledovat v jeho denících, viz Ludwig Wittgenstein, „Tagebücher 1914–1916“. Ukazuje se v nich například, že Wittgensteinovy úvahy získaly etický rozměr (tj. nikoli ve smyslu konkrétního učení, ale coby ambice podnítit čtenáře k tomu, aby ke světu přistupoval jiným způsobem – v tomto ohledu se tedy jedná i o závěrečné pasáže) teprve v roce 1916, kdy už byla značná část obrazové teorie rozpracována. Tento posun

vehemencí, s jakou trvá na nesmyslnosti jednotlivých vět *Traktátu*, Wittgenstein zároveň paradoxně trvá i na jejich pravdivosti. Už v předmluvě tak čteme, že „pravdivost zde sdělených myšlenek se [autorovi] zdá nenapadnutelná a definitivní.“ V korespondenci, kterou vede v době kolem vydání *Traktátu*, trvá na tom, že jde o „představení systému“⁷⁰ (namísto o jeho vyvrácení); a že hlavní pointou knihy je stanovit, co lze říci, a co se může pouze ukázat,⁷¹ což je rozlišení, které z obrazové teorii přímo vychází. A jednoznačně o tom svědčí i skutečnost, že když se ve své pozdější práci k těmto myšlenkám vrací, sice je do jisté míry koriguje,⁷² základní představy se ovšem stále drží ještě několik let poté, co je *Traktát* vydán.⁷³ Jeho postoj tak nejlépe ilustruje zápis do deníku z 23. 10. 1914: „Na jednu stranu se zdá, že moje teorie logického zobrazování je jediná možná, na druhou stranu se v ní zdá být neřešitelný spor!“⁷⁴

patrně souvisel s tím, že Wittgenstein byl v té době převelen do první linie bojů, jak dovozuje Ray Monk v knize *Wittgenstein: úděl génia*, přel. Otakar Vochoč (Praha: Hynek, 1996), s. 151–156.

⁷⁰ Ludwig Wittgenstein, Allan Janik (vyd.), „Letters to Ludwig von Ficker“, s. 92.

⁷¹ Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, John M. Keynes a G. E. Moore, *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, s. 71.

⁷² Zejména pokud jde o požadavek na vzájemnou nezávislost elementárních vět, který se jeví jako lichý např. u takových vět, které vypovídají o barvě nějakého předmětu nebo o jiné vlastnosti, která je kvantifikovatelná a lze ji tak vyjádřit jistým stupněm, čímž jsou ovšem všechny ostatní stupně vyloučeny. Viz Ludwig Wittgenstein, „Some Remarks on Logical Form“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 9, 1929, s. 162–171.

⁷³ K dalším dokladům viz P. M. S. Hacker, „Was he trying to whistle it?“, s. 371–382.

⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, „Tagebücher 1914–1916“, in: týž, *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), s. 106.

1.4 Spor

Chceme-li teze *Traktátu* odmítnout jako nesmyslné na základě náhledu, jenž se shoduje s teorií, kterou tyto teze představují, pak je právě tím zároveň potvrzujeme. Wittgensteinův *Traktát* je tak vlastně zvláštním případem jednoho velkého Russellova paradoxu. Zmíněné dva druhy interpretací, které se jinak vůči sobě rázně vymezují, fakticky splývají v tom ohledu, že jsou oba vedeny snahou tento paradox různými způsoby odstranit.⁷⁵ První tím způsobem, že se pokouší kritéria smysluplnosti rozvolnit anebo rozšířit tak, aby zdánlivě zachránila, co se Wittgenstein snaží říci; ve skutečnosti tím ale jeho pozici oslabí. Druhá pak ve jménu neústupnosti podléhá nebezpečí ztráty obsahu, který chce Wittgenstein předat, nebo i vlastní půdy pod nohama. Předpoklad, že máme-li nějaký text interpretovat, musíme nejprve projevit vůli mu porozumět, což především znamená ochotu jej nahlížet jako bezsporný,⁷⁶ je jistě obecně na místě. *Traktát* ovšem není, a ani se nesnaží být, standardním filosofickým dílem mezi jinými. Mám za to, že nesnáším, v něž nutně ústí jeden i druhý pokus o jeho výklad, se lze vyhnout, pokud si paradoxnost Wittgensteinova textu nebudeme zastírat. Jestliže totiž jeho paradoxní vyústění naopak připustíme, otevřeme tak možnost, že evidentní inherentní spor není například chybou nedostatečného pojmového rozlišení, ale právě Wittgensteinovým záměrem, který má v celém projektu svou funkci.

Už bylo patrné, že nějakou formu funkčního sporu, resp. důkazu sporem, na němž se nám má cosi ukázat, v textu ovšem spatřují mnozí.⁷⁷ Stejně tak jsme ale viděli, že jej vesměs (počínaje už Russellovým úvodem)⁷⁸ nakonec oslabují zavedením vedlejší nebo meta-roviny argumentace, která umožňuje čtenáři dívat se na text tak, aby ve sporu neuvíznul on sám. Tato snaha je tedy vlastně pochopitelná, nakolik vůbec umožňuje stanout v pozici, z níž lze text interpretovat, případně jej rozvíjet. Pokud prohlásíme, že

⁷⁵ Přiznává např. Warren Goldfarb, „Das Überwinden“, s. 14; v českém kontextu např. Tomáš Došek, „Co je dosažitelné ze žebříku, mě nezajímá“, *Organon F* 20, no.2 (2013), s. 229.

⁷⁶ Viz např. Michael Kremer, „The Purpose of Tractarian Nonsense“, s. 45: „Readings of the Tractatus like that of Hacker and Anscombe, “dissolve into incoherence if pushed slightly,” as Diamond argues. Moreover, they make it look as if the Wittgenstein of the Tractatus either was singularly dense or suffered from a remarkable philosophical blind spot. This is not a promising interpretive starting point.“

⁷⁷ P. M. S. Hacker, „Was He Trying To Whistle It?“, s. 355–356; Peter M. Sullivan, „What Is the Tractatus About?“ in: Max Kölbel a Bernhard Weiss (vyd.), *Wittgenstein’s Lasting Significance* (London: Routledge, 2004), s. 38–39; Michael Kremer, „The Purpose of Tractarian Nonsense“, s. 59.

⁷⁸ Bertrand Russell, „Introduction“, in: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 18–19.

Wittgensteinovy věty jsou sice nesmyslné, ale jakýmsi způsobem se jim daří k čemusi odkazovat, pak lze stejným způsobem hájit i vlastní komentář k textu. Pokud se naopak snažíme hájit, že nesmysl je prostě nesmysl, pak nám nezbyvá než tvrdit, že Wittgensteinovým, stejně jako naším cílem je ve skutečnosti vyléčit čtenáře z touhy po formulaci metafyzických vyjádření, kterou *Traktát* inscenuje, a to na základě jiných, nspecifikovaných kritérií smysluplnosti.⁷⁹ Bez takové opory se totiž ve stejném sporu jako *Traktát* ocitá každý, kdo se jej snaží z jeho vlastních pozic vykládat. Pokud má být cílem na základě obrazové teorie jazyka předvést, proč nemají smysl pokusy o metafyzická vyjádření, pak je toto samo metafyzickým vyjádřením beze smyslu, a každý jeho další výklad zrovna tak.

Máme-li naproti tomu v *Traktátu* spatřovat záměrný spor, který Wittgenstein rozehrává za určitým účelem, je zapotřebí se vypořádat s tím, z jaké pozice jej takto posuzujeme my. Vyjděme ale nejprve z toho, co má být záměrem onoho záměrného sporu, který v *Traktátu* spatřujeme. V typickém nepřímém důkazu slouží spor, k němuž se dospěje, k vyvrácení (hypotetických) premis, z nichž se vyšlo. Závěr, k němuž spěje hlavní linie důkazu, tedy spočívá v jejich odmítnutí. Z toho, jak vehementně se Wittgenstein hlásí k pravdivosti myšlenek teorie zobrazování, ale po mém soudu plyne, že premisami, které mají být vyvráceny, pro něj nejsou základní teze *Traktátu* (tj. věty 1, 2, 3...). Tím, co má být odmítnuto, není obrazová teorie jazyka, ale premisa jaksi základnější.⁸⁰ Nenajdeme ji přitom přímo v těle textu, které už, domnívám se, představuje rozvinutí toho, co z této hypotetické premisy plyne, ale dříve, tj. v předmluvě. Zde Wittgenstein, a tím se vracíme k úvodu kapitoly, udává, o co v textu půjde:

„Kniha se zabývá filosofickými problémy a ukazuje – jak se domnívám –, že formulace těchto problémů stojí na neporozumění logice našeho jazyka. Celý její smysl by se dal shrnout asi takto: Co se vůbec dá říci, dá se říci jasně; a o čem nelze mluvit, k tomu se musí mlčet.

Kniha chce tedy vytyčit hranice myšlení, či spíše – nikoli myšlení, ale výrazu myšlenek: Neboť k vytyčení hranic myšlení bychom museli být s to myslet obě strany této hranice (museli bychom tedy být schopni myslet něco, co se myslet nedá).

⁷⁹ Michael Kremer, „The Purpose of Tractarian Nonsense“, s. 41–43.

⁸⁰ K do jisté míry podobnému přesvědčení dospívá Alfred Nordman, podrobně viz *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*, s. 49–77.

Hranice se tudíž dá vytyčit jen v jazyce a to, co leží mimo tuto hranici, bude zkrátka nesmysl.“

Programovou premisou je tak předpoklad, že lze říkat – a tím stanovovat –, co je možné říkat, tedy jak se to, co má být řečeno, musí vztahovat ke světu, aby to mělo smysl. Viděli jsme, že právě tento předpoklad selhává, neboť o vztahu mezi jazykem a světem smysluplně mluvit nelze. Pokud bychom tudíž měli identifikovat hypotetickou premisu, jež má být v závěru coby žebřík odhozena, byla by to tato nebo jí podobná. De facto se ale nejedná o premisu nepřímého důkazu. Klasický důkaz sporem totiž spočívá na předpokladu nerozporného systému, v němž platí zákon vyloučeného třetího. Ten stanovuje, že každá věta je buď pravdivá, nebo nepravdivá, a tedy že pokud z určité věty v kombinaci s dalšími, pravdivými větami dovodíme spor, můžeme z toho usoudit na platnost negace této věty. To však není případ *Traktátu*. V něm je sice předvedeno, že zmíněná premisa vede ke sporu, jako taková je však v závěru odmítnuta nikoli jakožto nepravdivá, nýbrž jakožto nesmyslná. Rozdíl spočívá (mimo jiné) v tom, že v takovém případě není legitimní usoudit na platnost negace této premisy, jež by mohla být pozitivním výsledkem celého projektu, protože ta je nesmyslná jakbysmet.⁸¹ Tvrdit, že není možné říkat, jak je tomu se vztahem mezi jazykem a světem, je stejně nesmyslné, jako tvrdit, že to možné je, protože i tento zákaz se musí opírat o teze, které jej porušují. Postuluje-li *Traktát* tak zásadní diferenci mezi mluvením a ukazováním, nemůže z ní sám sebe ad hoc vyjmout. Aplikován sám na sebe má *Traktát* buď mluvit – a pak sám sebe vyvrací, anebo mlčet – což nedělá: i příkaz k mlčení toto mlčení porušuje. Závěr *Traktátu* (věty 6.54 a 7) tak není závěrem důkazu, ale součástí sporu, jež *Traktát* rozehrává.

Wittgenstein je si tedy natolik jist tím, že jiná než obrazová teorie jazyka není možná (předmluva: *pravdivost* zde sdělených myšlenek se mi zdá nenapadnutelná a definitivní), že raději než by ji na základě sporu, v nějž nutně ústí, revidoval nebo opustil, dochází k závěru, že je namísto toho třeba odmítnout jako inherentně spornou filosofii vůbec. Takový postoj však z uvedených důvodů není možné aplikovat formou opakování a dalšího šíření podobných zjištění. V traktátovském smyslu je nelze vyslovit, neboť by sama sebe popřela. Výsledkem tedy nemůže být to, že bychom si z četby *Traktátu* odnesli určitá tvrzení (například o tom, co je a co není možné vyslovit), ale to, že od snahy cokoli filosofického tvrdit skutečně upustíme. A tento postup se jeví korektně i obrácenou

⁸¹ Explicitně formulováno v dopise F. P. Ramseyu z 2. 7. 1927: Ludwig Wittgenstein a Brian McGuinness (vyd.), *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951* (Malden: Blackwell Publishing, 2008), s. 158.

optikou: klade-li si Wittgenstein za cíl odradit nás od snah o filosofická vyjádření, pak by toho stěží dosáhl právě filosofickým vyjádřením, které bychom po něm měli pouze převzít. Mnohem funkčnější je za tímto účelem ukázat, že takové snahy se musí opírat o jedinou možnou teorii jazyka, která ovšem sama sebe vyvrací.

Pokud tedy jeho pozici v *Traktátu* bereme vážně a souhlasíme s jeho východisky, pak o tom sotva můžeme mluvit, což představuje neopomenutelný problém pro všechny interpretační ambice. V tomto ohledu lze spatřovat paralelu⁸² mezi *Traktátem*, který má „s konečnou platností vyřešit filosofické problémy“, a přednáškou o etice, která říká, že „kdyby bylo možno napsat knihu o etice, jež by opravdu byla knihou o etice, tato kniha by výbuchem zničila všechny ostatní knihy na světě“.⁸³ Podobně s *Traktátem* takto explodují všechny filosofické knihy. Pokud vezmeme *Traktát* jako celek vážně a do důsledků, pak je vpravdě poslední filosofickou knihou, neboť podrývá možnost existence takových knih vůbec. To je nárok, se kterým se v jistém ohledu musí každý filosof po *Traktátu* náležitě vypořádat. To znamená buďto mlčet (resp. říkat pouze věty přírodních věd, které ale pak už nejsou žádnou filosofií), anebo traktátovské východisko obrazové teorie jazyka odmítnout. (Wittgenstein sám volí postupně oba přístupy, nejprve přirozeně ten první: po dokončení svého díla a propuštění z válečného zajateckého tábora na dlouhou dobu upouští od filosofie a stává se učitelem na základní škole; rovněž v té době začíná příležitostně odrazovat mladíky ve svém okolí od akademického prostředí, ideálně ve prospěch manuální práce).⁸⁴

Přítom tomu ale není tak, že by sféra toho, o čem nelze mluvit, nebyla důležitá a nemělo by tedy cenu se s ní zabývat. „Něco je přece nevyslovitelné. To se *ukazuje*, je tím, co je mystické.“⁸⁵ Pointa spočívá spíše v tom, že k záležitostem filosofie, logiky, etiky, estetiky apod., tj. k tomu, co se musí ukázat, nelze přistupovat stejně jako k faktům. Výsledky takových pokusů vnímá Wittgenstein naopak jako vyloženě kontraproduktivní, jakkoli je mu ovšem proti myslí tyto pokusy a priori odsuzovat. Sama snaha vyslovit, co vyslovit nelze, se mu sice jeví podstatná jako doklad jisté cenné lidské tendence,⁸⁶ vede

⁸² Srov. Brian McGuinness, *Approaches to Wittgenstein* (London: Routledge, 2002), s. 167–168; Eli Friedlander, *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's Tractatus* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), s. 12–13. Friedlander dokonce navrhuje číst *Traktát*, v němž se postupně pojednává o celku světa, až se v sedmé části dojde k mlčení, v paralele ke knize *Genesis*.

⁸³ Ludwig Wittgenstein, „Přednáška o etice“, s. 75.

⁸⁴ Viz Ray Monk, *Wittgenstein: úděl génia*, kap. IX, s. 202–241; s. 338.

⁸⁵ TLP, 6.522, s. 82.

⁸⁶ Viz Ludwig Wittgenstein, „Přednáška o etice“, s. 79: „Celá má tendence a podle mne tendence všech lidí, kteří kdy zkusili zapsat či vyslovit etiku či náboženství, byla narážet na hranice jazyka. Tohle narážení na zdi naší klece je dokonale, absolutně beznadějně. Pokud etika vyrůstá z touhy

ovšem vždy pouze k nesmyslu. Než se tímto způsobem podílet na rozmnožování zmatků, to raději mlčet. A právě na existenci této dichotomie se ukazuje cosi podstatného. Vede nás totiž k tomu, abychom si položili otázku: Co to tedy znamená, mlčet?

řící něco o konečném smyslu života, absolutním dobru, o absolutně hodnotném, nemůže být vůbec vědou. (...) Je ale dokladem jisté tendence v lidské mysli, kterou já osobně nedokáži hluboce nerespektovat a v životě bych ji nezesměšňoval.“

2 Smysl mlčení

*Co čtenář udělat může, nechej na čtenáři.*⁸⁷

Že se totiž musí mlčet o tom, o čem se nedá mluvit, to vypadá na první pohled jako redundantní teze. Jestliže se o něčem mluvit nedá, pak se zdá zbytné to ještě zakazovat. Wittgenstein chce vymezit, o čem lze mluvit. Vychází-li ale v *Předmluvě* z toho, že hranici je možné vytyčit jen tehdy, když k ní lze mít přístup zevnitř i zvenčí, pak to také znamená, že hranice jakožto hranice je možná jen tam, kde je myslitelné ji překročit. Přestože jsme ale viděli, že mnoho z toho, co lze říci v obecném, nejširším významu, tedy co lze vypustit z úst, nelze ale smysluplně říci jakožto zobrazení určitého faktu, na redundanci takového zákazu to nic nemění. Z hlediska obrazové teorie by mělo být mlčení stejně relevantní jako plácání nesmyslů, tedy vůbec: v obou případech se prostě neřekne nic. Skutečnost, že jednu z těchto alternativ Wittgenstein jednoznačně upřednostňuje, ovšem očividně značí, že je mezi nimi podstatný rozdíl. Zakazovat mluvení o tom, o čem se mluvit nedá, je možné jen pokud existuje věcný rozdíl mezi tím, když se o tom naopak někdo mluvit snaží (ač tím nic neřekne), a tím, když o tom mlčí.

Tato diskrepance mne vede k návrhu nevidět v mlčení pouze negativní fenomén neboli prosté vnější vymezení toho, co se říká, prostřednictvím toho, že se neříká nic. Opřít jej lze, domnívám se, i přímo o několik formulací z Wittgensteinova pera. Předně se k tomu účelu opět nabízí několik pasáží z korespondence s prvními čtenáři *Traktátu*, případně s těmi, kdo měli k Wittgensteinovi blízko už době zrodu některých jeho myšlenek.

Z hlediska popsané diskrepance je zajímavý komentář k básni Ludwiga Uhlanda, kterou k jednomu ze svých dopisů Wittgensteinovi přiložil Paul Engelmann. Jedná se o báseň *Hloh hraběte Eberharda*, v níž je vyličen životní osud rytíře, který si na křížové výpravě ulomí větvičku hlohu, nosí ji při sobě v bitvách a po návratu domů ji zasadí do země. Po letech hrabě zestárne a z větvičky se stane vzrostlý strom, pod nímž hrabě sedává a který jej upomíná na dávnou výpravu. Engelmann vyzdvihuje, že Uhlandovy verše jsou střídme, stručné a informativní, „jako celek však báseň ve 28 verších podává obraz života“,⁸⁸ a připojuje komentář: „Je to zázrak objektivity. Téměř všechny ostatní

⁸⁷ Ludwig Wittgenstein, *Rozličné poznámky*, s. 117.

⁸⁸ Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein: With a Memoir* (New York: Horizon Press, 1967), s. 83-85.

básně (i ty dobré) se snaží vyslovit nevyslovitelné, tahle se o to ale nepokouší, a právě proto se jí to daří.“⁸⁹ Wittgenstein v dopise z 9. 4. 1917 odpovídá:

„Uhlandova báseň je vskutku znamenitá. A má se to takhle: Když se nesnažíme vyslovit nevyslovitelné, nic se neztratí. Nýbrž nevyslovitelné je – nevyslovitelně – obsaženo ve vysloveném!“⁹⁰

Princip je tedy podobný v umění i v logice: o čem se mluvit nedá, to se může leda mlčky ukázat. Nevyslovitelné, tedy to, o čem se mlčí, musí být skrytě přítomno v tom, co se říká. Báseň o něčem mluví – z pozice *Traktátu* bychom řekli, že popisuje určitá fakta ze života hraběte – , tento popis ale není tím, oč v básni jde. To, co chce báseň čtenáři sdělit, neříká přímo, explicitně, ale ukazuje to mezi řádky, prostřednictvím „obrazu života“, který buduje, a tímto způsobem je v ní (nevysloveně) obsaženo cosi, na co poukazuje či co se čtenáři má ukázat.⁹¹ Báseň tedy klade na čtenáře určitý nárok, který spočívá v nutnosti vidět *za* jednotlivá slova – či dospět jejich prostřednictvím k náhledu, který není faktem, ale týká se vposled způsobu, jakým k faktům přistupujeme.⁹²

Když se Wittgenstein o několik let později k filosofii vrací, sice přehodnocuje mnohé z toho, co měl v *Traktátu* za definitivní, tohoto principu se ale drží stále, jak dokládá například jeho dopis Normanu Malcolmovi:

„Když Tolstoj pouze vypráví příběh, působí neskonale přesvědčivěji, než když se obrací přímo na čtenáře. Když se ke čtenáři otočí zády, zdá se mi

⁸⁹ Ludwig Wittgenstein, Ilse Somavilla (vyd.), *Wittgenstein-Engelmann: Briefe, Begegnungen, Erinnerungen* (Innsbruck: Haymon Verlag, 2006), s. 22–23.

⁹⁰ Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, s. 7.

⁹¹ Interpretační potenciál má v tomto směru zejména symbol hlohu, který má v budovaném obraze hlavní roli, přičemž z hlohu byla podle legendy uvita Kristova koruna (v básni nosí hrabě svou snítku pod přílbou); jiná legenda se váže k Josefu z Arimatie, který pohřbil Ježíšovo tělo (jedním z původních cílů křížových výprav bylo osvobození Božího hrobu), a když později přijel na území dnešní Anglie, zarazil zde do země svou berlu, z níž měl zázračně vyrůst hloh – což si Josef vyložil jako znamení, že zde má založit první anglický klášter. Pro podrobnější pokus o výklad básně viz Christoph König, "The Unutterable as a Mode of Utterance: Wittgenstein's Two Remarks on ‚Count Eberhard's Hawthorn‘ by Ludwig Uhland", *Wittgenstein-Studien*, vol. 12, no. 1, 2021, s. 91–110.

⁹² Cora Diamond tento nárok spojuje s požadavkem, který na čtenáře klade *Traktát*. Viz Cora Diamond, „Introduction to ‚Having a rough story about what moral philosophy is‘“, in: John Gibson a Wolfgang Huemer (vyd.), *The Literary Wittgenstein* (London: Routledge, 2004), s. 129–130.

nejpůsobivější. Někdy si o tom třeba promluvíme. Zdá se mi, že jeho filosofie je nejpravdivější, když je skryta v příběhu.“⁹³

Stejně jako Uhlandovi se tedy Tolstému podle Wittgensteina daří vyjádřit to, co chce předat, nikoli tehdy, když to vyslovuje přímo, nýbrž teprve když vystaví příběh takovým způsobem, že k zamýšleným závěrům čtenář dojde samostatně. Tuto možnost však má právě pouze díky tomu, že Tolstoj se svou filosofií nesnaží vyslovit explicitně, tedy že o ní v jistém ohledu mlčí. Na podobné mlčení textů naráží i Günter Figal, když oponuje (Platónovu) Sókratovi. Sókratés spílá psaným textům za to, že poskytují pouze zdánlivou moudrost, neboť neumožňují dialog, na každou otázku pouze „velebně mlčí“ a nedovedou svůj výklad bránit.⁹⁴ Figal však ukazuje, že právě mlčení textů je naopak tím, co nám umožňuje text interpretovat. Mlčením přitom pochopitelně nemá na mysli němotu, neboť se stále jedná o mlčení textu. Jde spíše o podnět k svobodnému nalézání či vynalézání smyslu, který chce text artikulovat. Kdyby text nemlčel, interpretace by nebyla potřebná, ani možná.⁹⁵

V komentáři k Uhlandově básni Wittgenstein dodává, že pokud se ono nevyslovitelné nesnažíme vyslovit, *nic se neztratí*. Věta 7 pak svědčí o tom, že naopak *máme co ztratit*, když takové pokusy činíme, a proto je třeba od nich čtenáře odrazovat (i když jsou tak jako tak apriori odsouzené k neúspěchu.) Snažíme-li se vyslovit nevyslovitelné v básni, je z toho doslovná, špatná báseň, která nikoho neosloví. Pokoušíme-li se nemlčet o tom, o čem je mlčet třeba, v logice, pak je z toho nesmysl, tj. cosi, co logice odporuje. Nejde tedy jen o to, že se v takovém případě nepodaří vyjádřit, co bylo zamýšleno; výsledek pak typicky ještě navíc sám popírá to, co měl učinit explicitním (neboli nevyslovitelné pak přestává být ve vysloveném přítomno).

Možnost, aby se ukázalo cosi podstatného, je tak podmíněna a úzce spjata s mlčením. Mlčet může znamenat nechat ukázat, co se má ukázat. To nás ale přivádí zpět k nesnázím, na něž jsme narazili už v předcházejících kapitolách. Pozitivní rysy toho, jak se něco ukazuje, Wittgenstein v *Traktátu* nekonkretizuje, přestože jeho představa o tom,

⁹³ Brian McGuiness (vyd.), *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*, s. 385: „You see, when Tolstoy just tells a story he impresses me infinitely more than when he addresses the reader. When he turns his back to the reader then he seems to me most impressive. Perhaps one day we can talk about this. It seems to me his philosophy is most true when it's latent in the story.“

⁹⁴ Platón, „Faidros“, in: týž, *Parmenidés; Filébos; Symposion; Faidros; Alkibiadés I, II; Hipparchos; Milovníci*, přel. František Novotný (Praha: OIKOYMENH, 2003), 274e–275e, s. 276–278.

⁹⁵ Günter Figal, „O mlčení textů: K hermeneutickému pojmu interpretace“, in: týž, *Hermeneutická svoboda*, přel. Věra Koubová (Praha: Filosofia, 1994), s. 5–13.

co to znamená něco říkat, se bez ukazování neobejde. Jazyk jsou smysluplné věty; a to je všechno, zbytek je nesmysl. Interpreti usilující o „rezolutnost“ jsou vlastně do jisté míry v právu: analýza jazyka, tak jak ji text nabízí, nenechává prostor pro další rozlišení. Například pseudovětu, která nemá smysl, ale cosi by se na ní mohlo ukazovat, tak není dost dobře možné na základě Wittgensteinovy analýzy odlišit od naprostého blábolu – *Traktát* k tomu zkrátka neposkytuje dostatečné nástroje.

Z toho důvodu je také stěží možné uchopit mlčení na základě obrazové teorie jinak než jako negativní vymezení, tedy jako privaci jazyka, která znamená zároveň rezignaci na vyjadřování čehokoli kromě faktů z oblasti empirických věd. Traktátovský pohled na jazyk stojí a padá se znaky, jež Wittgenstein definuje jako „to, co lze na symbolu vnímat smysly“.⁹⁶ Mlčení je ale principiálně absencí znaků, byť zde budu vycházet z předpokladu, že mlčení smysly vnímat lze.⁹⁷ Tak či onak jej však lze sotva bez dalšího zařadit do jazyka coby souhrnu vět, tedy artikulovaných, složených obrazů skutečnosti.

Naproti tomu jsme ale viděli, že vzhledem k tomu, že *Traktát* sám o sobě podle vlastních kritérií nic neříká, nutně musí předpokládat i jiný způsob, jak cosi v nejširším smyslu vyjádřit než prostřednictvím věty coby plně analyzovatelného obrazu, má-li vůbec mít ambici něco čtenáři předat. Vychází tak najevo, že chceme-li porozumět jednak tomu, jak je to u Wittgensteina s mlčením, jednak tomu, oč v *Traktátu* vůbec jde, nevystačíme si pouze s analýzou jazyka v něm představenou. Nápomocný nám v tom ale může být již citovaný dopis Ludwigu Fickerovi, v němž se Wittgenstein vyjadřuje o tom, co je vlastně v *Traktátu* jeho záměrem:

„Původně jsem chtěl do předmluvy zařadit větu, která v ní teď ve skutečnosti nestojí, ale napíši ji nyní Vám, protože Vám třeba bude klíčem: Chtěl jsem totiž napsat, že moje dílo se skládá ze dvou částí: z té, která leží před námi, a ze všeho, co jsem nenapsal. A právě tato druhá část je ta důležitá. Etické je totiž mou knihou vymezeno jaksi zevnitř; a já jsem přesvědčen, že, přísně vzato, je možné je vymežit pouze takto. Zkrátka, domnívám se: Všechno, o čem dnes mnozí žvaní, jsem ve své knize zachytil tím, že o tom mlčím. A proto, nemýlím-li se, řekne kniha mnoho věcí, které chcete říct i Vy sám, jen možná neuvídíte, že v ní jsou řečeny.“⁹⁸

⁹⁶ *TLP*, §3.32, s. 22.

⁹⁷ K otázce možnosti slyšet či vůbec zakoušet ticho jakožto absenci zvuku viz knihu Daniely Šterbákové *Ticho: John Cage, filozofia absencií a skúsenosť ticha* (Praha: Karolinum, 2019).

⁹⁸ Ludwig von Ficker, *Briefwechsel 1914–1925* (Innsbruck: Haymon – Verlag, 1988), s. 196–197.

Z tohoto dopisu je podle mého soudu zřejmé jednak, že Wittgenstein přinejmenším podvědomě počítá s tím, že lze cosi v nejširším smyslu vyjádřit i jiným způsobem než smysluplnou větou, totiž v tomto případě tím, že o tom mlčí, a jednak, že toto mlčení pak není pouhou privací jazyka. Nakolik jím totiž má být cosi zachyceno (*festgelegt*), představuje také určitý pozitivní fenomén. Píše-li Wittgenstein, že to podstatné v knize zachytil mlčením, pak, domnívám se, nestačí překládat „darüber schweigen“ jako „mlčet k tomu“, ale na místě je starší překlad „mlčet o tom“. Jak je to ale možné, mlčet – o něčem?

Už jsme došli k tomu, že má-li se něco moci tímto způsobem, tj. mlčky ukazovat, musí být možné to na druhé straně také nahlédnout. Mám za to, že klíčovou součástí problému je však i skutečnost, že se to musí moci ukazovat někomu, tzn. to, co se ukazuje, musí někdo vidět. Jenže Wittgenstein sice do jisté míry počítá s tím, že jazyk musí někdo smysluplně užívat, aby mohl jako jazyk plnit svou funkci (3.326: „Abychom ve znaku rozpoznali symbol, musíme sledovat jeho smysluplné použití.“), de facto se pak ale omezuje na analýzu věty, jak stojí sama o sobě. Ta je sice založená na předpokladu, že jednotlivé výrazy mají význam, tedy že jimi něco myslíme, komunikační situaci a vůbec roli druhého coby adresáta ale v podstatě nezohledňuje. Proto je také tak snadno napadnutelná tradiční interpretační pozice, jež se snaží rozlišovat naprostý nesmysl od nesmyslu, který je schopen cosi osvětlit, neboť si z principu nemůže vystačit s analýzou vět, kterou *Traktát* nabízí.

Napětí mezi dvěma základními interpretačními směry, stejně jako napětí, které vede k paradoxnímu vyznění *Traktátu*, pramení podle mého soudu z toho, že Wittgensteinův projekt má vposled širší předpoklady, než je ochoten přiznat. Přistoupíme-li na tuto tezi, můžeme v ní také najít přinejmenším část vysvětlení pro pozdější Wittgensteinův obrat, který vede jiné interprety až k nutnosti ostře oddělovat Wittgensteina raného a pozdního, případně středního. Umožní nám to totiž spatřit už v *Traktátu* zárodek úvah (byť skrytý), které rozvíjí později při svém působení v Cambridge. V těchto úvahách pro jeho pojetí jazyka nabývá na důležitosti jednak intence řečníka něco vyjádřit,⁹⁹ jednak představa, že jazyk nemůže být jazykem sám o sobě, ale musí být součástí žité praxe. Především však pokud připustíme kontinuitu ve Wittgensteinově uvažování namísto představy ostrého zlomu, můžeme se pokusit pomocí

⁹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Filosofické poznámky*, přel. Ondřej Beran (Praha: Filosofia, 2015), s. 94.

jeho pozdějších textů odpovědět na otázky, které před nás *Traktát* klade, ale nenabízí odpovědi.

2.1 Mlčení, které je slyšet

V půl osmé ráno nastoupil zástup dětí cestu do školy, jako jindy. Dělnictvo a úřednictvo se rozjelo do práce, jako jindy. Električky byly plné, jako jindy. Jenom lidé byli jiní. Stáli a mlčeli. Nikdy jsem neslyšela tolik lidí mlčet.

Praha ráno 15. března 1939

Milena Jesenská (*Přítomnost*)

Jak tedy lze mlčet o něčem? Jistě to může znamenat, neříct o tom ani muk. V takovém případě je účelem mlčení a intencí mlčícího, aby druhý nerozuměl, lépe řečeno aby nic nevyrozuměl. Ten, kdo mlčí, může ale přeci mlčením zároveň vědomě či nevědomě cosi dávat najevo, či dokonce – dávat na srozuměnou. Tato otázka nás vrací k problému, co to znamená něco něčím říkat. Nemá-li být mlčení jenom negativní sférou odmítnutí nesmyslu, ale také něčím neprivativním, pak musí být také reálným fenoménem, aktem, který je možné postřehnout, a kterému někdo může jakýmsi způsobem porozumět, potažmo jímž lze ve světě vyvolat určitý účinek. Taková formulace už téměř připomíná Austinův důraz na ilokuční a perlokuční aspekt řečového aktu¹⁰⁰ (Austin sám mimochodem počítá s možností mlčivého performativu),¹⁰¹ pro naše účely bude nicméně dostačující omezit se na úvahy pozdního Wittgensteina, který byl pro Austina jednoznačně jedním z hlavních inspiračních zdrojů. Tento problém se nyní pokusíme objasnit na popisu mlčení na základě analýzy řečových her, tak jak je rozvedena ve *Filosofických zkoumáních*. Vzhledem k tomu, že mlčení samo ale není tématem Wittgensteinových úvah, bude následující kapitola spíše pokusem o promýšlení mlčení za využití nástrojů, které nám FZ nabízejí. K výhodám tohoto návrhu navíc také patří, že skýtá možnost uchopit mlčení věcně a konkrétně, tedy nikoli primárně na základě téměř posvátné úcty či bázně, jež se k představám o mlčení někdy pojí a poznamenává tak výklad jakýmsi esoterickým nádechem a mlhavostí.¹⁰²

¹⁰⁰ Viz John Langshaw Austin, *Jak udělat něco slovy*, přel. Jiří Pechar a kol. (Praha: Filosofia, 2000), s. 101–160.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 87, pozn. 24.

¹⁰² Narážím zde např. na filosofující pojednání Maxe Picarda *Die Welt des Schweigens* (Zürich: Eugen Rentsch Verlag, 1959).

Ve *Filosofických zkoumáních* Wittgenstein namísto dalšího rozvíjení reprezentační teorie jazyka znovu přezkoumává, v čem tkví podstata vztahu mezi jazykem a světem, a dospívá k odlišnému východisku. Seznává, že k analýze jazyka je zapotřebí brát v úvahu způsob, jakým jazyk užíváme každodenně, a to znamená, že také paleta zkoumaných funkcí, účelů a tedy i podob, které nabývají jednotlivé věty, je mnohem bohatší. Běžná komunikace zahrnuje nepřeberné množství toho, co můžeme dělat, když mluvíme („... prosit, děkovat, proklínat, zdravít, modlit se“¹⁰³ a mnohé další). Pokud jazykem přestaneme mínit pouze soubor vět, které formulují empirické vědy, jak je tomu v *Traktátu*, ale zohledníme spolu s nimi také četné jiné podoby, které jazyk má nebo mít může, pak selhává představa, že složky věty a předměty ve světě si vzájemně odpovídají jedna ku jedné. Především ale nedostačuje premisa, že pravou podstatou jazyka je zobrazovat skutečnost.

Pro účely analýzy toho, co znamená mluvit (v širokém slova smyslu), tak Wittgenstein zavádí koncept řečových her. Do středu zájmu se tím dostává nikoli jazyk jakožto čistá deskripce světa, která stojí vůči světu v distanci a k níž je svět zcela inertní, ale řeč jakožto specifický typ lidské aktivity nebo určité životní formy. Nejde však o konkurenční náhled na věc, v němž by jednu představu o jazyce zkrátka vystřídala druhá. Spíše se rozšiřuje základní koncepce toho, čím vším jazyk může být, která do sebe – ovšem jen jako jednu z možností – jeho původně preferovanou funkci zahrnuje.

To s sebou nese několik výrazných posunů ve Wittgensteinově uvažování. Spojujícím prvkem mezi jazykem a světem už tedy primárně není forma zobrazování, ale účel, za nímž jazyk jako součást určité činnosti užíváme.¹⁰⁴ Tímto účelem přitom přestává být primárně zjednávání si přístupu ke skutečnosti.¹⁰⁵ Z hlediska problému, jakým způsobem je jazyk se světem spjat, se tak Wittgensteinovi do jisté míry daří aplikovat svůj náhled, že problémy filosofie se nejlépe vyřeší tím, že zmizí. Řečová hra není ze světa vydělená, je naopak součástí toho, co se ve světě děje, a jejím účelem je mimo jiné se světem interagovat. Jako taková se tak neomezuje ani na různé druhy artikulovaných vět bez dalšího, ale tvoří jeden celek s činnostmi, se kterými je spjata,¹⁰⁶ a její nedílnou součástí mohou být (a to nejen jako doprovod vět, ale samy o sobě) i paraverbální a

¹⁰³ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. Jiří Pechar (Praha: Filosofia, 2019), §23 (dále citováno jako: *FZ*).

¹⁰⁴ Viz např. *FZ*, §§566, 569.

¹⁰⁵ Srov. *TLP*, 2.1: „Děláme si obrazy faktů“, s. 15.

¹⁰⁶ Viz např. *FZ*, §§7, 491.

nonverbální znaky – výraz v tváři, tón hlasu, gesta, smích, pokašlání, pohled očima atd.¹⁰⁷
A PODOBNĚ TO PLATÍ (SAMOZŘEJMĚ) I PRO PSANOU FORMU ŘEČI Vztah mezi řečí a světem tedy není jednosměrný, naopak se jedná o vzájemné propletení, a tudíž ani nedává smysl jedno od druhého oddělovat. Jazyk a svět nejsou dvěma separátními sférami, které by nás stavěly před problém, co je tím, co je mezi sebou pojí, a jak to lze myslet a jak o tom lze mluvit, když by to mělo z definice být zároveň něčím mimo jazyk a svět.

Aniž by to nutně platilo pro každý jednotlivý případ, velmi podstatnou roli v tom, za jakým účelem jazyk užíváme, přitom také začíná hrát druhý.¹⁰⁸ Většinu řečových her hrajeme s druhými a při užívání jazyka se na ně obracíme (prosíme někoho, děkujeme někomu, chceme něco sdělit někomu, s kým svět sdílíme).¹⁰⁹ Druzí tak vstupují do hry nejen jako ti, kdo nám mohou odpovídat nebo se na nás také obracet, ale zároveň jako adresáti toho, co říkáme, kteří tomu také musejí moci rozumět, aby mělo smysl řečové hry hrát.

Koncept řečových her zároveň s tím zdůrazňuje také skutečnost, že každé užití jazyka má svůj kontext, na kterém je do určité míry závislé.¹¹⁰ Do kontextu může spadat situace, v níž se uživatelé jazyka nachází, to, co již bylo řečeno, kdo (pokud někdo) je adresátem, a další okolnosti. Wittgenstein tak de facto opět rozšiřuje či prohlubuje náhled, který už byl důležitou součástí obrazové teorie, totiž že slova mají význam jen v kontextu věty.¹¹¹ Bez vhodného kontextu však i správně gramaticky sestavená věta pozbývá smyslu. Úvodní paragraf *Filosofických zkoumání* se vymezuje proti (tradiční) představě jazyka, která vychází z toho, že slova jsou pojmenování pro předměty, a věty jsou spojeními těchto pojmenování.¹¹² Na tak obyčejném, každodenním případě, jakým je nákup pěti červených jablek, Wittgenstein demonstruje, že má-li prodejce porozumět, kolik čeho mi má prodat, nevystačí s jakousi pomyslnou tabulkou, jež by mu pomohla k jednotlivým slovům přiřadit věci, které tato slova reprezentují. V jeho porozumění se spíše zračí schopnost chápat, k čemu a jak se různá slova používají (některá značí barvy, jinými se počítá atd.). Významem slova ve *Filosofických zkoumáních* tak již není pouze předmět, jehož by slovo bylo v rámci věty reprezentantem, ale úzce souvisí právě se způsobem užití, který v mnoha případech závisí také na kontextu.¹¹³ Žádat pět jablek

¹⁰⁷ Srov. např. *FZ*, §§541–546, 606, 652, 669.

¹⁰⁸ Explicitně viz např. *FZ*, §§7, 16, 29, 34, 70, 72, 210, 224.

¹⁰⁹ *FZ*, §546.

¹¹⁰ Viz např. *FZ*, §525, 539.

¹¹¹ Viz *TLP*, 3.3: „Jen věta má smysl, jen v souvislosti věty má jméno význam.“, s. 21.

¹¹² *FZ*, §1.

¹¹³ *FZ*, §43.

v řeznictví namísto v ovoci a zelenině ještě může mít smysl jako omyl, žádat pět jablek po smutečních hostech na pohřbu je jenom nesmyslně trapné. Kontext a způsob užití se přitom může časem měnit: žádat pět jablek z pozice fotbalového rozhodčího tak třeba překvapivě smysl mít může.

A právě na tomto základě je možné říci, že také mlčení může být v rámci Wittgensteinova myšlení nikoli jen negací či privací řeči, ale za určitých okolností také fenoménem pozitivním, který je její, byť hraniční, součástí. Zatímco je stěží možné prohlásit, že by mlčení bylo samostatným znakem, jenž nese smysl coby artikulovaný obraz určitého faktu, lze je za určitých okolností, tvrdím, označit za platný tah řečové hry.

Wittgenstein jmenuje několik příkladů tahů v řečových hrách – zvolání s různými funkcemi, která dokazují, že slova, jež tvoří věty, nejsou zdaleka ve všech případech totéž co „pojmenování předmětu“, jak tvrdil *Traktát*:

„Vodu!

Pryč!

Au!

Pomoc!

Kráska!

Ne!“¹¹⁴

Srovnajme nyní tato zvolání s následujícími příklady, v nichž bude figurovat mlčení (označíme je třemi tečkami):

„Kdo vám tu zbraň prodal?“ – „...“

„Byla jsi mi nevěrná?“ – „...“

„Nyní, prosím, uctěme minutou ticha památku XY“ – „...“

„Miluješ mě?“ – „...“

„Bude v pořádku?“ – „...“

“Should anyone present know of any reason that this couple should not be joined in holy matrimony, speak now or forever hold your peace” – „...“

„Vyjmenujte mi alespoň tři zástupce aromatických uhlovodíků.“ – „...“

„Nestydíš se?“ – „...“

¹¹⁴ FZ, §27 (překlad upraven).

Žádná z těchto mlčenlivých odpovědí není co do svého významu rovna tomu, když je zkrátka pouze ticho (předpokládáme, že situace se odehrávaly mezi dvěma lidmi, kteří jsou schopni řeči, že se mezi sebou dobře slyšeli atd.) Patrně ne u každého uvedeného případu jsme s to jenom na základě tohoto popisu s jistotou definovat, co přesně mlčení v dané situaci znamená. (V některých ale s velkou pravděpodobností ano.) Pokud je však člověk takové situaci přítomen, a má tedy o jejím kontextu přehled, význam mlčení je mu obvykle zřejmý. (A pokud ne, někdy se zeptá – podobně jako může občas pociťovat nutnost zeptat se třeba: „Jak jsi to myslel, „Krása!“?“) V tomto ohledu se tedy mlčenlivé projevy kvalitativně neliší od těch nemlčenlivých (například zvolání „Krása!“ se může vztahovat k ledasčemu, co bez znalosti kontextu nejsme schopni určit, nemůžeme ani říci, nebylo-li míněno ironicky, dokonce ani to, jedná-li se o hodnotící zvolání, nebo o pana Krásu).¹¹⁵

Mlčení však za určitých okolností prostředkem dorozumění, byť hraničním, být může, protože se tak *používá* a protože mu také tak bývá rozuměno.¹¹⁶ Může znamenat neochotu odpovědět, neschopnost odpovědět, ale také souhlas („mlčení znamená souhlas“), jindy naopak nesouhlas, stud nebo úctu, a ledacos jiného. Pokud máme „tichou domácnost“, pokud se v družném hovoru někdo náhle odmlčí na jasně položenou otázku, anebo naopak, pokud dojdou dva lidé k mlčenlivému porozumění, v němž slov už není zapotřebí, pokaždé takové mlčení něco znamená: něco, čemu ne vždy lze učinit zadost tím, že bychom to jednoduše převedli na analogickou propoziční výpověď. To dokládá třeba příklad uctění památky XY minutou ticha, nebo mlčení jako reakce na různé společenské situace (jako jsou např. prohrěšky proti etiketě), přičemž takové mlčení bývá svázáno s určitým kulturním prostředím, v jehož rámci je srozumitelné například jako projev zdvořilosti, a může být také poměrně přísně vyžadováno.¹¹⁷

Podobně jako je v některých společenských hrách, třeba v mariáši nebo go, vzdání se tahu samo validním tahem, může být tedy i mlčení platným tahem řečové hry, který nese svůj význam. Zatímco nám však například pravidla go dávají možnost vynecháním tahu nevystoupit ze hry jako takové, řeč jako by s námi byla tak těsně spjata,¹¹⁸ že nám v

¹¹⁵ Srov. Wittgensteinovu poznámku z §22: „Když někoho slyším říci ‚prší‘, ale nevím, jestli jsem slyšel začátek a konec větné periody, tak pro mne tato věta ještě není žádným prostředkem dorozumění.“ *FZ*, §22.

¹¹⁶ Srov. *FZ*, §543: „Nemohu říci: výkřik, smích jsou plné významu? A to znamená zhruba: dá se z nich mnoho vyčíst.“

¹¹⁷ Jak ukazuje analýza Adam Jaworského, viz „Silence and Speech“, in: *týž*, *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives* (Newbury Park, California: Sage, 1993), s. 28–65.

¹¹⁸ *FZ*, §25.

některých případech spíše upírá možnost se ze hry mlčením vymanit, a to právě tím, že v jistých situacích je (i) mlčení přiřazen význam, takže je nemožné se nevyjádřit. Když se Roland Barthes v přednášce *Le Neutre* snaží dobrat způsobu, jímž by bylo možné vymanit se z binárních opozic, jimiž je v západním myšlení tvořen význam, dospívá v kapitole *Le Silence*¹¹⁹ k podobnému závěru: mlčení sice není přísně vzato znakem, totiž v tom ohledu, že chybí označované, k němuž by mlčení přímo odkazovalo; přesto se však jako absence znaků, dokonce jako cosi, co se rodí z úmyslu znakům se vyhnout, samo stává znakem, neboť tak bývá velmi rychle bráno. Mlčení se stává výmluvným, neboť ukazuje to, co je implicitní. Mlčení tedy může být pokusem z řečové hry uniknout, který ale sám něco prozrazuje, a zůstává tak chtě nechtě její součástí.

¹¹⁹ Roland Barthes, *Le Neutre: Notes de cours au Collège de France 1977–1978* (Paris: Éditions du Seuil, 2002), s. 49–58. Ačkoliv zní název kapitoly *Le Silence*, Barthes vychází z původního rozdělení *sileo* ve smyslu ticha, klidu, absence hluku, a *taceo* ve smyslu mlčení, tedy ticha řeči. Obojí však podle něj později splývá a význam *taceo* převládá. Viz tamtéž, s. 49–50.

2.2 Mlčení ukazující

Pokud může mlčení představovat platný tah v řečové hře, pak je součástí řeči. Mlčení není součástí jazyka (*Sprache*) jakožto souhrnu faktů, je však součástí řeči (*Sprache*) jakožto tah řečové hry. Mlčení může cosi sdělit – totiž právě jakožto absence promluvy, a dává-li tak cosi na srozuměnou, činí tak tím způsobem, že nechává – beze slov – ukázat, co se ukazuje. Jak k tomu ale dochází?

To, co mlčením sdělujeme, je v některých případech také možno prostě říci („Kdo vám tu zbraň prodal?“ – „Neřeknu.“ / „Vyjmenujte mi alespoň tři zástupce aromatických uhlovodíků.“ – „Nevím.“),¹²⁰ ne vždy je však možné mlčení jednoduše převést na analogickou verbální výpověď. Zmíněné (a další jim podobné) případy, v nichž mlčení představuje jednotlivé řečové tahy, mají zároveň, dejme tomu, konkrétní vymezené místo v rozhovoru mezi jinými promluvami, a mohou tak být i relativně přesně časově ohraničené. Ani to však neplatí pokaždé. Vojtěch Kolman v interpretaci *Traktátu* ilustruje problém, který vzniká, když se nemlčí o tom, o čem se mlčet musí, na příkladech sebevyvracejících výroků o pravdě, dobru a kráse: „to, co říkám, je pravda“; „myslím to s tebou dobře“; „líbí se mi Bach“, které snadno ústí v paradoxy typu „teď lžu“; „mám morální kredit“; „mám vkus“.¹²¹ Takovým paradoxům se nelze vyhnout jinak než mlčením. Potom se ale zjevně nejedná o mlčení v určitou chvíli na určitém místě, a nejde tedy přímo o konkrétní tah v řečové hře. Spíše jde o její součást v tom smyslu, že skutečnost, že o takových věcech mlčím, se vztahuje ke způsobu, jímž řečovou hru vůbec hraji, jakým tahům se v ní (zásadně) vyhýbám, jinak řečeno patří k pravidlům, jimiž se při hře řídím.

A v neposlední řadě zde tvrdíme, že mlčení může být součástí řeči, neboť jím lze jakýmsi způsobem v nejširším smyslu něco říci; těžko lze ale zcela oponovat intuici, že mlčet především v podstatném ohledu znamená *neříkat nic*. (A přece se snad na druhou

¹²⁰ Podobně ještě v zápiscích, které Wittgenstein v roce 1914 diktuje Moorovi, tvrdí, že některé, tj. arbitrární záležitosti lze jak ukázat, tak říct: „In jedem gewöhnlichen Satz, z.B. ‚Moore gut‘, zeigt dies und sagt nicht, daß ‚Moore‘ links von ‚gut‘ steht; und hier kann das Gezeigte mit einem anderen Satz *gesagt* werden. Aber das gilt nur für den *Teil* des Gezeigten, der willkürlich ist. Die *logischen* Eigenschaften, die er (der Satz) zeigt, sind nicht willkürlich, und daß er sie hat, kann in keinem Satz ausgesagt werden.“ Ludwig Wittgenstein, „Aufzeichnungen, die G. E. Moore in Norwegen nach Diktat niedergeschrieben hat“, in: *týž, Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), s. 213. Dále viz Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus: a critical exposition of its main lines of thought* (New York: Cornell University Press, 1960), s. 178–179.

¹²¹ Vojtěch Kolman, *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat* (Praha: Filosofia, 2017), s. 193–194.

stranu ve finále vlastně upřímně řečeno asi určitě také dá, abychom tak řekli, za jistých okolností prostě tak nějak jakoby nic neříct mluvíc – v to by nemusely spadat jen floskule a slovní vata, ale i mlácení prázdné slámy, jehož se dopouštíme, když se chceme za každou cenu vyhnout přímé odpovědi na otázku atd.)¹²² Ticho jako intuitivní význačný markant mlčení také není dostačující, protože ne každý, kdo je zticha, mlčí. (Někteří lidé například mluví ze spaní. Copak lze ale ze spaní mlčet? Má snad možnost mlčet němý?¹²³ A může snad mlčet pohovka? – nikoli, podobně jako růže nemůže nemít zuby.¹²⁴) Mlčet může jen ten, kdo může mluvit, a jen v určitém kontextu, v němž se od něj očekává řeč.

Zdá se tedy, že podobně jako někteří interpreti odmítali vidět cosi jednotného za různými instancemi ukazování v *Traktátu*, mohli bychom nyní za využití dalšího z motivů *Filozofických zkoumání* říci, že různé druhy či instance mlčení nespojuje jeden konkrétní společný rys, ale spíše *rodová podobnost*. Tento koncept vysvětluje Wittgenstein v odpověď na otázku, co je to tedy vlastně řeč, tzn. co mají všechny řečové hry společného. Poukazuje však při tom na to, že sama otázka je chybná, protože nás nutí hledat jeden společný jmenovatel tam, kde existují jenom příbuznosti a podobnosti, které se sice vzájemně překrývají, žádná vlastnost však není „vlákem, které by probíhalo celým provazem“.¹²⁵ Tak jako Wittgenstein upozorňuje na značné rozdíly mezi nejrůznějšími aktivitami, jimž se všem říká „hra“ (deskové, karetní, míčové, logické, skupinové i pro jednoho...), aniž by pro něj tyto rozdíly a nejasné hranice představovaly překážku pro smysluplné užívání pojmu hra, bychom mohli nahlížet i na mlčení. Mlčet lze smysluplně, ale snad i jen tak, úmyslně či neúmyslně, tiše i mluvíc.¹²⁶

To by však nemělo znamenat, že se zcela vzdáme vytyčeného úkolu. Otevřenost k nejrůznějším funkcím a podobám mlčení se nemusí rovnat úplnému zanevření na snahu o zkoumání rysů, jimiž se mlčení přinejmenším ve význačných případech vyznačuje.

¹²² Zmíněný Roland Barthes dokonce označuje takové žvanění také za krajní případ mlčení. Viz *Le Neutre: Notes de cours au Collège de France 1977–1978*, s. 54: „... à la limite, on pourrait dire que le « bavardage », comme discours de la pure contingence, est une forme du silence déjoueur de paroles (ceci doit être dit prudemment, car les bavards sont des casse-pieds).“

¹²³ Srov. Martin Heidegger, *Bytí a čas*, s. 197: „Mlčet však neznamená být němý. Němý má naopak tendenci k ‚mluvení‘. Němý nejen nedokázal, že umí mlčet, nýbrž nemá vůbec žádnou možnost něco takového dokazovat. A stejně tak ani na tom, kdo je od přírody mlčenlivý, není vidět, že mlčí a umí mlčet. Kdo nikdy nic neříká, nemůže v daném okamžiku ani mlčet. Jen v pravém mluvení je možné mlčení ve vlastním smyslu. Aby mohl pobyt mlčet, musí mít co říci...“.

¹²⁴ Viz *FZ*.

¹²⁵ *FZ* §65–71.

¹²⁶ K množství dalších nejrůznějších podob mlčení a aktivit provázených mlčením viz Haig Khatchadourian, *How to Do Things with Silence* (Boston: De Gruyter, 2015).

Jestliže se totiž obrazová teorie *Traktátu* vyjevila jako nedostačující mimo jiné z toho důvodu, že neposkytovala a z podstaty nemohla poskytovat prostředky k vysvětlení či vůbec uchopení určitých dimenzí řeči, pak by bylo chybou z nové, téměř všeobjímající perspektivy řečových her zapomenout na rozdíly, jimiž se různé druhy jejich tahů od sebe liší. Pokusíme se tedy nyní hledat vlákno, které nemusí nutně procházet celým provazem, ale které se bude přinejmenším proplétat jeho značnou částí.

* * *

I když opustíme Wittgensteinovu obrazovou teorii jazyka, tak jak je představena v *Traktátu*, přesto zůstává v platnosti náhled, že některé věci se lépe ukážou, než řeknou, a bylo by tedy lepší o nich mlčet. Proč je tomu tak, i když odmítneme striktní vymezení jazyka jako zobrazení faktů (a tyto z daného pohledu „pseudo-výroky“ tak z jazyka automaticky nevydělíme)?

Wittgensteinova odpověď by se zakládala na důrazu na praxi, jimiž musíme výroky určitého typu doložit, aby mohly najít v očích druhého oprávnění.¹²⁷ Typicky jde například o výroky, jež se týkají řízení se nějakým pravidlem. Wittgenstein vysvětluje, že má-li být oprávněné o takových věcech mluvit, pak nestačí popsat vlastní přesvědčení o tom, že se daným pravidlem řídím, ale je třeba podložit toto tvrzení praxí, tj. zvládnutím určité techniky či existencí určitého návyku, jímž řízení se pravidlem je.¹²⁸ Tím, kdo posuzuje, zda byla technika zvládnuta, přitom musí být někdo druhý:

„Proto je ‚řízení se pravidlem‘ určitá praxe. A být přesvědčen, že se řídíme pravidlem, není: řídit se pravidlem. A proto se nemůže nikdo pravidlem řídit jen ‚soukromě‘ (‚privatim‘), protože jinak by přesvědčení, že se člověk řídí pravidlem, bylo totéž jako řídit se pravidlem.“¹²⁹

Tuto pasáž lze číst jako předznamenání či první krok rozsáhlejšího argumentu proti soukromému jazyku.¹³⁰ Wittgenstein zde nechce primárně stanovovat, co lze říkat a co nikoli (tuto ambici s *Traktátem* opustil). Spíše upozorňuje na to, že má-li být výrok

¹²⁷ *FZ*, §155.

¹²⁸ *FZ*, §§143–155, 179–219.

¹²⁹ *FZ*, §202.

¹³⁰ Viz např. Rush Rhees, „Can there be a private language? II.“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 28 (1954), s. 77–94; Saul A. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1982); Thomas McNally, „The Social Dimension of Language“, in: týž, *Wittgenstein and the Philosophy of Language: The Legacy of the Philosophical Investigations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), s. 99–131.

smysluplný, pak musí být v principu možné, aby se na něj vztahovala určitá veřejná kritéria správnosti, a poukazuje tak na nezbytný společenský rozměr jazyka jako takového. Pro naše účely je však na této pasáži podstatná nezbytná role, kterou mají druzí, jimž se to, že se řídím nějakým pravidlem, musí *ukázat*. Nelze smysluplně mluvit o tom, že se řídím nějakým pravidlem, např. že umím počítat, aniž by bylo alespoň principiálně možné vyjádřit v jazyce, který může být sdílený s ostatními členy společnosti, v čem toto pravidlo spočívá. Někdo tedy musí zároveň moci vidět, že se daným pravidlem skutečně řídím neboli mé tvrzení ověřit. To koresponduje s náhledem, k němuž jsme došli již dříve: aby se něco mohlo ukázat, musí se to ukázat někomu, tedy musí tu být někdo, komu se ukazuje to, co se ukazuje, a kdo to jako takové také vidí. Ukazování vyžaduje ze strany toho, komu se ukazované ukazuje, větší či menší, avšak nezbytný díl účasti.

To ale pochopitelně ještě neznamená, že o řízení se pravidlem je nutno pokaždé mlčet. O tom, že například umím počítat, mluvit samozřejmě mohu, a druhý mi může nebo nemusí uvěřit, může si mě z počítání vyzkoušet a následně mi dát za pravdu, anebo mě naopak na základě zkoušky vyvést z omylu. Wittgensteinova pointa tkví v tom, že tomu není tak, že bych takovým výrokem popisovala určitý svůj duševní stav (tj. přesvědčení, že umím počítat), ke kterému bych měla přístup jenom já, a o němž bych tedy sice mohla lhát, z principu bych se ohledně něj však nemohla mýlit. Je zde tedy pouze odmítnuta zvláštní autorita, jíž bych domněle měla ve věci vyjadřování těchto přesvědčení z pozice první osoby požívat. Wittgensteinova analýza tak v těchto případech pouze vyvrací domnělou nezpochybnitelnost či domnělý sebe-potvrzující charakter výroků o mých přesvědčeních, aniž by měla za cíl je z jazyka vylučovat. Ukazuje pouze, že má-li být smysluplné mluvit o řízení se pravidlem, musí být možné stanovit hranici mezi správným a nesprávným použitím takových výroků.

Zajímavé ovšem je, pokusit se takto podívat i na další příklady (po vzoru Wittgensteinova imperativu „neuvažuj, nýbrž dívej se!“¹³¹). Ze stejného důvodu, jako je odmítána zdánlivá nezpochybnitelnost výroků v předchozích případech, se totiž, jak uvidíme, určité výroky ukážou jako samy sebe přinejmenším zpochybňující či dokonce zcela nemožné. Jestliže se totiž zároveň s výrokem o řízení se určitým pravidlem musí moci také *ukazovat*, že se pravidlem řídím, pak je zjevné, že tento výrok sám nesmí být s dodržováním pravidla ve sporu (neboť už víme, že řeč sama je jistým typem lidské aktivity, na kterou se pravidla také mohou vztahovat). Pokud bychom se například také

¹³¹ FZ, §66.

na etiku dívali jako na záležitost pravidel a jejich dodržování, vysvětlilo by se, proč jsou pochybné, až směšné výroky jako „Totálně tě ignoruju, je mi to úplně jedno, jsi mi naprosto fuk!“, „Mou jedinou slabinou je přílišná skromnost“, „Budu k vám teď úplně upřímný“ apod., v čele s výše zmíněným modelovým paradoxem: „Mám morální kredit“.¹³² V takových případech totiž zjevně nehrají tu správnou řečovou hru, anebo možná spíše porušují pravidla hry, protože nemlčím o tom, o čem je mlčet třeba. Porušení pravidel tkví v tom, že říkám-li výroky tohoto typu, vynucuji si na druhém, aby nahlédl nebo něco, co je ovšem takové povahy, že to má druhý nahlédnout sám od sebe. Nemohu na druhém vynutit, aby shledal, že jsem skromná nebo upřímná, anebo že mám morální kredit či vkus. To může jen druhý sám, ze své vůle, pokud se má hra zdařit a nestát se paskvilem, a já o tom nemohu než mlčet. (Resp. jakmile se k takové snaze snížím, mohu (například umnou manipulací či pod pohrůžkou) svého cíle dosáhnout naoko, připravím se tím však o možnost dospět k němu skutečně.) Mlčet se tedy musí i o tom, o čem může případně mluvit jen někdo druhý.

Podobnou situaci můžeme sledovat také v klasické filosofické anekdotě o mlčení, jež pochází z Boëthiova pera. Postupně zlidověla ve rčení s poněkud odlišnými významy, původně ovšem zněla takto:

„Kdosi zasypal urážkami jednoho člověka, který si neprávem přisvojil jméno filozofa ne pro užívání pravé ctnosti, ale pro pyšnou slávu, a dodal, že bude brzy vědět, zda je opravdový filozof, snese-li urážky klidně a trpělivě. Napadený chvíli trpělivě mlčel, potom se zeptal, jako by se přes utrpenou urážku přenesl: ‚Už poznáváš, že jsem filozof?‘ A ten mu velmi kousavě řekl: ‚Byl bych to poznal, kdybys byl mlčel.‘“¹³³

Důležitým se zde tedy ukazuje banální poznatek, že mlčet nelze nahlas: to, co se má druhému mlčky ukázat, nelze vymoci a vynutit, už taková snaha sama o sobě vede na každý pád k neúspěchu. Do určité míry můžeme přitom touto optikou nahlížet i na to, o čem je třeba mlčet podle *Traktátu*. Výroky o formě, již musí jazyk podléhat, aby byl vůbec srozumitelný, mohou být přinejmenším podezřelé, protože nakolik hovor už probíhá, je evidentní, že oba tuto formu již jistým (byť nikoli nutně vědomým) způsobem dodržujeme. V opačném případě by mi druhý ani nemohl rozumět. Snaha za těchto

¹³² Vojtěch Kolman, *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*, s. 193–194.

¹³³ Anitius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, „Filozofie utěšitelkou“ (2, VII), in: *týž, Boëthius – poslední Říman*, přel. V. Bahník (Praha: Vyšehrad, 1981), s. 79.

předpokladů druhého přesvědčit o něčem, co se mu musí ukázat, co mu musí být samotnému zjevné, se jeví pochybná, protože buď mu to zjevné je (a pak je mé počínání zbytečné), nebo mu to zjevné není (a pak je otázka, jak jej o tom mohu přesvědčit). Logické zákony jazyka je tak či tak třeba chápat, nelze je pouze přijmout jako informaci. To je úkol, v němž musí druhý, má-li se podařit, sehrát sám podstatnou roli, která se liší od toho, zkrátka převzít určitý fakt. S ohledem na pluralitu řečových her je taková možnost ovšem přípustná, neboť lze hrát různé hry s různými pravidly, pokud jsou jejich účastníkům tato pravidla zřejmá – a můžeme tak například studovat logiku, pokud nebudeme předpokládat, že nás zpraví o empirických faktech. (Koncept řečových her tedy také znovu umožňuje filosofii jako disciplínu, při níž není nevyhnutelné sám sobě protiředit.)

Nemlčet o tom, o čem se mlčet musí, tak vlastně znamená vyřadit druhého jako aktéra, který je pro hru bytostně potřeba. Taková hra se pak podobá tomu, když protagonista Havlovy hry hraje šachy sám proti sobě – nelze ani vyhrát, ani prohrát, protože celá hra se stává nesmyslnou. Jestliže mlčet naproti tomu znamená nechat ukázat, co se má ukázat, pak se na nutnosti mlčení rozumět (vůbec jakožto platnému tahu řečové hry, ale především co do jeho významu) ona role druhého, ke kterému se v řeči většinou obracím, naplno odkrývá. Přestože každý tah v řečové hře závisí smyslem na kontextu, mlčení coby krajní případ řeči je vlastně čirým spoléháním na kontext, čímž nutí k interpretaci, tj. ponechává plný prostor pro výklad, pro tvorbu smyslu i druhé straně. Právě prostřednictvím mlčení lze naopak vyjádřit, co se řečí v mnohých případech vyjádřit nemůže, tedy že dávám protistraně prostor a věřím, že jej využije – neboli uznávám ji za svého partnera v dialogu.

Steven Bindeman dokonce v této souvislosti spojuje mlčení s konceptem negativního prostoru, který hraje svou roli v možnosti aspektového vidění.¹³⁴ Wittgenstein popisuje aspektové vidění či schopnost vidět vysvítání nějakého aspektu (např. vidět podobnost dvou tváří, bázlivost výrazu obličeje, možnost vidět tu zajíce, tu kachnu na obrázku kachnozajíce), a zpochybňuje tak či rozšiřuje dřívější pojetí vizuální zkušenosti. Vidět něco nemusí znamenat vždy jen tolik, že působením objektů na mé smyslové receptory ve mně vzniká jejich obraz (tj. obraz určitého faktu, který by byl sám faktem). Na množství příkladů Wittgenstein naopak ukazuje, že do hry při takovém

¹³⁴ Steven Bindeman, *Silence in Philosophy, Literature, and Art* (Leiden: Brill, 2017), s. 53–56.

vidění mohou vstupovat zvyky a výchova, stejně jako představivost a myšlení¹³⁵ toho, kdo se dívá, a také jeho vůle (mohu si poručit vidět obrázek kachnozajíce pouze jako kachnu). Z představy pasivní recepce se tak stává spíše výkon s nutným aktivním přispěním vidoucího. Filosofická důležitost aspektového vidění přitom pro Wittgensteina (stejně jako pro nás) tkví v jeho souvislosti s prožíváním významu slova.¹³⁶ Na známých příkladech kachnozajíce či Neckerova obrysu kostky pak Bindeman poukazuje na důležitost, kterou představuje nedořečení (tedy vlastně jistý druh mlčení) pro to, aby bylo možné kreativně se podílet na spolutvorbě smyslu namísto jeho pasivního přejímání. Pokud je naopak dořečeno vše, pak je tato možnost vyloučena: „Není však možné, abych se pokoušel vidět konvenční obrázek lva jako lva, zrovna tak jako se nemohu pokoušet vidět F jako písmeno.“¹³⁷

Na závěr podkapitoly ještě dvě poznámky. Mlčet – a tím nechat na druhém, aby se mu cosi ukázalo, je samozřejmě riskantní podnik, který se zdaleka nemusí vždy vydařit. Někdy se porozumění nedostaví. Ostatně tato práce nemá být apologií mlčení, která by chtěla zastírat, že mlčení může být také znakem prezíravé povýšenosti, anebo z druhé strany varovným příznakem, že za někoho mluví druhý nebo že byl někdo (třeba i násilím) umlčen, tedy příznakem represe (jak můžeme vidět například v *Dějínách šílenství* Michela Foucaulta, který si klade za cíl vypracovat „archeologii tohoto mlčení“¹³⁸). V takové situaci si druhý uzurpuje prostor pro sebe na úkor toho, kdo mlčí anebo mlčet musí. I v takové situaci ale může být fakt, že o něčem mlčíme, jistým způsobem součástí diskursu.¹³⁹

¹³⁵ „Je takové vysvitnutí dívání se + myšlení? Ne. Mnohé z našich pojmů se tu navzájem kříží.“ FZ, s. 257 (zdůraznění původní).

¹³⁶ FZ, s. 256.

¹³⁷ FZ, s. 250.

¹³⁸ „Na jedné straně je člověk rozumu, který k šílenství posílá lékaře a vztah připouští jen skrze abstraktní univerzálnost nemoci; a na druhé straně člověk šílený, komunikující s druhým pouze prostřednictvím stejně abstraktního rozumu, který znamená řád, fyzický a mravní útisk, anonymní tlak skupiny, požadavek konformity. (...) všechna ta nedokonalá, lehce koktavá slova bez pevné syntaxe, jimiž spolu rozmlouvaly šílenství a rozum, jsou zapomenuta. Řeč psychiatrie – což je monolog rozumu o šílenství – se nemohla ustavit jinak, než právě na tomto mlčení. Tím, oč mi jde, není historický vývoj této řeči, ale spíš archeologie onoho mlčení.“ Michel Foucault, *Dějiny šílenství*, přel. Věra Dvořáková (Praha: Lidové noviny, 1994), s. 4 (překlad upraven).

¹³⁹ Viz Michel Foucault, *Dějiny sexuality I, Vůle k vědění*, přel. Čestmír Pelikán (Praha: Herrmann, 1999), s. 35: „Samo toto zmlknutí, věci, které člověk odmítá říkat nebo které je zakázáno pojmenovat, diskretnost, která se vyžaduje mezi některými mluvčími, to vše není absolutní mez diskursu, druhá strana, od níž by byl diskurs oddělen přísnou hranicí, ale spíš prvky, které fungují vedle vyřčených věcí, spolu s nimi a v odkazu na ně uvnitř strategií celku. Není nutno binárně dělit to, co se říká, a to, co se neříká; (...) Neexistuje jedno mlčení, ale různá mlčení, která tvoří integrální součást strategií, jež stojí v pozadí diskursů a procházejí jimi.“ (překlad upraven).

Zároveň je ale důležité zdůraznit, že mlčení, které nechává na druhém, aby se mu cosi ukázalo, nemusí být výrazem slabosti. Právě naopak: skutečnost, že to, oč jde, se mlčky ukazuje tak očividně, že o tom ani není potřeba explicitně mluvit, a přesto si porozumíme, může sdělení mlčícího dodat na síle. To může platit jak v pozitivním (když spolu mlčí zamilovaní), tak v negativním smyslu (ticho, které by se dalo krájet). Extrémním příkladem pak mohou být četné mlčenlivé protesty, které nejen v posledních desetiletích probíhaly napříč světem (v Bělorusku, v Turecku, v USA, v Rusku) nebo tisk prázdných úvodních stránek novin na protest proti cenzuře.

Závěr

Naším záměrem bylo v dialogu s Ludwigem Wittgensteinem zkoumat mlčení jakožto mezní fenomén jazyka, resp. řeči. První část textu byla věnována *Traktátu*, který se snažila interpretovat především se zřetelem k jeho sedmé, závěrečné větě. Postupovali jsme přitom nejprve od analýzy toho, o čem se nedá mluvit, a tedy je k tomu nutno mlčet, až k hranici jazyka jakožto souhrnu větných obrazů faktů. V další kapitole jsme dospěli k tomu, že *Traktát* svým příkazem k mlčení o tom, o čem se nedá mluvit, tedy co se může pouze ukazovat, sám sebe popírá, a ústí tak v paradox. Jedním z cílů našeho textu však bylo ukázat, že to ještě neznamená, že by naši primární interpretační snahou mělo být tento paradox odstranit či alespoň oslabit. Gadamerova zásada, že čteme-li text, vždy tak činíme s předpokladem, že má jednotný smysl, a pokud o tom máme pochybnosti, snažíme se jej „uvést do souladu“,¹⁴⁰ se zdá intuitivní. V tomto případě však, jak jsme se snažili dokázat, nedostačuje, neboť její aplikace hlavními interpretačními křídly samy vedou k absurdním důsledkům. Přistoupíme-li totiž na to, že Wittgenstein považuje za hlavní filosofický problém rozlišení říkání a ukazování, pak je vzhledem k tomu, oč v knize jde, liché předpokládat, že by Wittgenstein *Traktát* z tohoto rozlišení vyjmul a snažil se říkat, co říkat nelze. Pokud se problém pokusíme obejít z druhé strany a budeme trvat na tom, že Wittgenstein ve skutečnosti říká pouze to, co říkat lze, dospějeme k rigidnímu přesvědčení, že většinu ze svého prvního díla napsal jen proto, aby mohla být zavržena. Přesvědčivěji se proto jeví návrh odmítnout dvě převládající interpretační křídla a vůbec se na *Traktát* nedívat tak, že by se snažil čtenáři cosi v úzkém smyslu říkat (ostatně by to nekorespondovalo ani s Wittgensteinovou koncepcí filosofie, jež v jeho pojetí není naukou a jejímž cílem nemají být „filosofické věty“). Namísto toho jsme navrhli vidět v textu úmyslný paradox, který Wittgenstein rozehrává proto, aby zpochybnil filosofii, tak jak ji známe. Má-li být jazyk souhrnem faktů, pro filosofii v něm není místo, resp. nezbývá jí než mlčet.

Druhá část začala otázkou, proč je podle Wittgensteina nutné mlčet, resp. z jakého důvodu na nutnosti mlčení trvá, má-li být rovnocenné s nesmyslem. Ačkoliv Wittgenstein sám je patrně v době, kdy *Traktát* vychází, pevně přesvědčen o výsledcích, k nimž dochází, a je přesvědčen, že on sám je tímto s filosofií hotov, pokusili jsme se ukázat, že traktátovský projekt má širší předpoklady, v nichž je zároveň možné vidět zárodek

¹⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Pravda a metoda I: Návys filosofické hermeneutiky*, přel. David Mik (Praha: Triáda, 2010), s. 259.

myšlenek, jimž se Wittgenstein věnoval ve svém pozdním období. Otázka pak vyústila v návrh nespátřovat v mlčení pouhé vnější vymezení jazyka či negaci řeči, a cílem druhé části se tak stalo zproblematizovat ostrou binaritu mezi řečí a mlčením. Způsob, jímž Wittgenstein v osobní korespondenci komentuje některá literární díla včetně toho svého, nás přivedl k tomu, nepokládat mlčení pouze za negativní fenomén, ale přijmout také variantu, že mlčet lze pozitivně o něčem. Mlčení jsme přitom popsali jako úzce spjaté s možnostmi, aby se cosi ukázalo.

K analýze mlčení coby pozitivního fenoménu jsme v další části přistoupili za využití úvah, jež Wittgenstein prezentuje ve *Filosofických zkoumáních*. Z obrazové teorie jazyka jsme se tak přesunuli mezi jazykové hry, přičemž jsme se na konkrétních příkladech pokusili ukázat, že mlčení může být jejich právoplatným tahem. Jestliže mlčení v *Traktátu* spočívalo za hranicí jazyka jakožto zobrazení faktů, *Filosofická zkoumání* nám umožnila spatřovat v něm za jistých podmínek součást řeči, byť hraniční. Právoplatné místo mlčení v řečové hře jsme dále hájili poukazem na to, že mlčení nelze vždy jednoduše převést na slovní vyjádření, přičemž zůstává do jisté míry v platnosti traktátovský náhled, že jsou věci, které nelze říci, ale musí se – mlčky – ukázat. Podstatná se přitom ukázala aktivní role, již musí hrát ten, kdo má mlčení porozumět, přičemž tato role se liší od prostého převzetí faktu. Nemlčet o tom, o čem se mlčet musí, naopak znamená snahu druhému tuto jeho nezbytnou roli upřít.

Jestliže Wittgenstein tvrdí, že to důležité v *Traktátu* zachycuje tím, že o tom mlčí, pak samozřejmě nemůžeme přistoupit na to, že by mlčel v tom smyslu, že vůbec nic neřekl. Z dosavadního by mělo být zřejmé, že lze také stěží uvažovat o možnosti, že by nám zamlčel jakési neznámé důležité pravdy, které nelze vyslovit. Pokud se ale jeho postup mlčení podobá, pak v tom, že bere čtenáře do hry a nechává mu aktivní účast na tom, co má kniha sdělit. Proto čteme v *Předmluvě*, že „této knize bude asi rozumět jen ten, kdo už myšlenky, jež jsou v ní vyjádřeny – nebo myšlenky podobné –, sám promýšlel. – Není tedy učebnicí.“¹⁴¹ Filosofie má projasňovat, tedy nikoli předávat fakta. Ústí-li *Traktát* v úmyslný paradox, pak proto, aby dostal myšlence, že filosofie není naukou, nýbrž činností, a donutil čtenáře, aby si (s jeho pomocí) udělal v problému jasno sám.

¹⁴¹ *TLP, Předmluva*, s. 8.

Seznam literatury

- Anscombe, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson, 1967.
- Austin, John Langshaw. *Jak udělat něco slovy*. Přeložil Jiří Pechar a kol. Praha: Filosofia, 2000.
- Barthes, Roland. *Le Neutre: Notes de cours au Collège de France 1977–1978*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Bindeman, Steven. *Silence in Philosophy, Literature, and Art*. Leiden: Brill, 2017.
- Boëthius, Anitius Manlius Torquatus Severinus. „Filozofie utěšitelkou“. in: týž, *Boëthius – poslední Říman*, s. 49–149. Přeložil V. Bahník. Praha: Vyšehrad, 1981.
- Carnap, Rudolf. *Philosophy and Logical Syntax*. London: Kegan Paul, 1935.
- Buber, Martin. *Já a Ty*. Přeložil Jiří Navrátil a Petr Babka. 4. vydání. Praha: Portál, 2016.
- Carruthers, Peter. *The Metaphysics of the Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Cicero, *In Catilinam I*. In: *In Catilinam I–IV; Pro Murena; Pro Sulla; Pro Flacco*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Conant, James. „The Method of the Tractatus“. in: Erich H. Reck (vyd.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, s. 374–462. New York: Oxford University Press, 2002.
- Conant, James. „Must We Show What We Cannot Say?“. in: Richard Fleming – Michael Payne, *The Senses of Stanley Cavell*, s. 242–283. Lewisburg: Bucknell University Press, 1989.
- Conant, James. „Throwing Away the Top of the Ladder“. *Yale Review* 79 (1991), s. 328–364.
- Crary, Alice – Read, Rupert (vyd.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.
- Diamond, Cora. „Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*“. in: Alice Crary – Read, Rupert, *The New Wittgenstein*, s. 149–173. London: Routledge, 2000.
- Diamond, Cora. „Introduction to ‚Having a rough story about what moral philosophy is‘“. in: John Gibson – Wolfgang Huemer (vyd.), *The Literary Wittgenstein*, s. 127–132. London: Routledge, 2004.
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1995.

- Diamond, Cora. „Throwing Away the Ladder“. *Philosophy* 63, no. 243 (1988), s. 5–27.
- Došek, Tomáš. „Co je dosažitelné ze žebříku, mě nezajímá“. *Organon F* 20, no.2 (2013), s. 222–250.
- Engelmann, Paul. *Letters from Ludwig Wittgenstein: With a Memoir*. New York: Horizon Press, 1967.
- Ficker, Ludwig von. *Briefwechsel 1914–1925*. Innsbruck: Haymon – Verlag, 1988.
- Figal, Günter. „O mlčení textů: K hermeneutickému pojmu interpretace“. In: týž, *Hermeneutická svoboda*, s. 5-13. Přeložila Věra Koubová. Praha: Filosofia, 1994.
- Floyd, Juliet. „Wittgenstein and the Inexpressible“. in: Alice Crary (vyd.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, s. 177–234. Cambridge: MIT Press, 2007.
- Foucault, Michel. *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*. Přeložil Čestmír Pelikán. Praha: Herrmann, 1999.
- Foucault, Michel. *Dějiny šílenství*. Přeložila Věra Dvořáková. Praha: Lidové noviny, 1994.
- Frege, Gottlob. „Základy aritmetiky“. in: týž, *Logická zkoumání; Základy aritmetiky*, s. 145–261. Přeložil Jiří Fiala. Praha: OIKOYMENH, 2011.
- Friedlander, Eli. *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. *Pravda a metoda I: Nárys filosofické hermeneutiky*. Přeložil David Mik. Praha: Triáda, 2010.
- Glock, Hans Johann. *A Wittgenstein Dictionary*. Malden: Blackwell, 1996.
- Goldfarb, Warren. „Das Überwinden“. in: Rupert J. Read – Matthew A. Lavery, *Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein debate*, s. 6–21. New York: Routledge, 2011.
- Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- Hacker, P. M. S. „Was he trying to whistle it?“. in: Alice Crary – Rupert Read (vyd.), *The New Wittgenstein*, s. 353–388. London: Routledge, 2000.
- Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. Přeložil Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec. 3. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- Jaworski, Adam. „Silence and Speech“. in: týž, *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives*, s. 28–65. Newbury Park, California: Sage, 1993.
- Khatchadourian, Haig. *How to Do Things with Silence*. Boston: De Gruyter, 2015.

- Kierkegaard, Søren Aabye. „Bázeň a chvění“. in: týž, *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*, s. 7–115. Přeložila Marie Mikulová-Thulstrupová. Praha: Svoboda, 1993.
- Kolman, Vojtěch. *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*. Praha: Filosofia, 2017.
- König, Christoph. „The Unutterable as a Mode of Utterance: Wittgenstein’s Two Remarks on ‚Count Eberhard’s Hawthorn‘ by Ludwig Uhland“. *Wittgenstein-Studien* 12, no. 1, 2021, s. 91–110.
- Kremer, Michael. „The Purpose of Tractarian Nonsense“. *Noûs* 35, no. 1 (2001), s. 39–73.
- Kripke, Saul A. *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1982.
- McGuinness, Brian. *Approaches to Wittgenstein*. London: Routledge, 2002.
- McNally, Thomas. „The Social Dimension of Language“. in: týž, *Wittgenstein and the Philosophy of Language: The Legacy of the Philosophical Investigations*, s. 99–131. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Monk, Ray. *Wittgenstein: úděl génia*. Přeložil Otakar Vochoč. Praha: Hynek, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra = Also sprach Zarathustra*. Přeložil Otakar Fischer. Praha: Rybka Publishers, 2018.
- Nordmann, Alfred. *Wittgenstein’s Tractatus: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Pears, David F. *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Picard, Max. *Die Welt des Schweigens*. Zürich: Eugen Rentsch Verlag, 1959.
- Platón. „Faidros“. in: týž, *Parmenidés; Filébos; Symposion; Faidros; Alkibiadés I, II; Hipparchos; Milovníci*, s. 219–284. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- Rhees, Rush. „Can there be a private language? II.“. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 28 (1954), s. 77–94.
- Russell, Bertrand. „Introduction“. in: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 7–19. London: Kegan Paul, 1922.
- Stenius, Erik. *Wittgenstein’s Tractatus: a critical exposition of its main lines of thought*. New York: Cornell University Press, 1960.
- Sullivan, Peter M. „What Is the *Tractatus* About?“. in: Max Kölbel – Bernhard Weiss (vyd.), *Wittgenstein’s Lasting Significance*, s. 32–45. London: Routledge, 2004.
- Šterbáková, Daniela. *Ticho: John Cage, filozofia absencií a skúsenosť ticha*. Praha: Karolinum, 2019.

- Wikipedia, The Free Encyclopedia. „Empty book“. Poslední úprava 25. července 2022.
https://en.wikipedia.org/wiki/Empty_book
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Přeložil Jiří Pechar. 2. vydání. Praha: Filosofia, 2019.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofické poznámky*. Přeložil Ondřej Beran. Praha: Filosofia, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Letters to C. K. Ogden*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.
- Wittgenstein, Ludwig – Janik, Allan (vyd.). „Letters to Ludwig von Ficker“. Translation by Bruce Gillette. in: C.G. Luckhardt (vyd.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, s. 82–98. Bristol: Thoemmes Press, 1979.
- Wittgenstein, Ludwig – Russell, Bertrand – Keynes, John M. – Moore, G. E. *Letters to Russell, Keynes, and Moore*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- Wittgenstein, Ludwig. „Přednáška o etice“. Přeložil Petr Glombíček. *Organon F*, 12 (2005), no. 1, s. 72–79.
- Wittgenstein, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Přeložil Marek Nekula. 3. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2020.
- Wittgenstein, Ludwig. „Some Remarks on Logical Form“. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 9 (1929), s. 162–171.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Přeložil Petr Glombíček. 2. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017.
- Wittgenstein, Ludwig – Somavilla Ilse (vyd.). *Wittgenstein–Engelmann: Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*. Innsbruck: Haymon Verlag, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig – Brian McGuinness (vyd.). *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*. Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- Wittgenstein, Ludwig – Ambrose, Alice (vyd.). *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932–35*. New York: Prometheus Books, 2001.