

## CO TO JE SOUKROMÝ JAZYK?

Petr GLOMBÍČEK

### WHAT IS THE PRIVATE LANGUAGE?

The article treats the issue of a private language as presented by Ludwig Wittgenstein in his whole work and it interprets the problem of private language as a critique of a concept of language as a calculus contrasting it with a conception of language as universal medium. According to this understanding the private language is not only a language of sense data, not even necessarily a language based purely in a subjectivity of its speaker. The article aims to show the continuity of Wittgenstein's thought on the matter. In the end it briefly touches the question of so called solitary language as a once so popular version of the problem in the framework presented above.

### I. Soukromý jazyk: jazyk jako kalkul

Argumentace proti soukromému jazyku byla dlouho spojována výhradně Wittgensteinovými úvahami o „jazyce, který se týká mých počitků a jemuž rozumím jen já“ z paragrafů 243–310 *Filosofických zkoumání*. Zde Wittgenstein nastiňuje obraz jazyka, v němž je význam jednotlivých výrazů založen na zážitku, který měl mluvčí při definování těchto výrazů. Mluvčí si má tento zážitek zapamatovat ve spojení s výrazem a nadále srovnávat své zážitky s narůstající knihovnou takových vzorů, aby věděl, jaký výraz právě použít.

Potíž takto jednoduše pojatého soukromého jazyka je dobře známá. Takto pojatý soukromý jazyk totiž v posledku není tím, čím by měl být, totiž „jazykem, jímž mluvím o svých počitcích a jemuž rozumím jen já.“ Prostý argument totiž ukazuje, že takovému jazyku nemůže rozumět ani jeho mluvčí. Každé použití jakéhokoli výrazu totiž podle této koncepce vyžaduje srovnání aktuálního zážitku s knihovnou vzorových zážitků, a vyžaduje tedy spolehlivou paměť. Když mluvčí srovnává aktuální zážitek se vzorovým, musí mít jistotu, že si pamatuje vzorové zážitky správně. A nemá-li pro rozhodnutí této otázky jinou pomůcku než svou paměť, pak se samozřejmě roztáčí kolo nekonečného ověřování, které Wittgenstein vtipně přirovnal k nákupu většího

počtu výtisků stejných novin jako způsobu, jak si ověřit pravdivost toho, co tyto noviny píší.<sup>1</sup> Mluvíci soukromého jazyka tedy nemá nejen způsob, jak zjistit, zda druzí míní svými slovy totéž, co on, ale nemá ani způsob, jak zjistit, zda on sám používá svá slova stále stejně. A v sázce není jen identita vzorových zážitků. Samotná procedura srovnávání zážitků totiž vyžaduje schopnost rozpoznat něco jako stejné nebo různé proti něčemu jinému. A otázku, co to je „být stejný“, opět nelze zodpovědět jinak než pomocí srovnání se vzorovým zážitkem stejnosti, protože podle výše nastíněné představy je jediným způsobem, jak zavést nějaký výraz, jeho přiřazení nějakému zážitku, s nímž bychom mohli srovnávat další zážitky. Schopnost rozpoznávat stejné a jiné by musela všemu ostatnímu předcházet a být založena nějak jinak.

Na první pohled by se zdálo, že terčem takové argumentace může být leda nějaká radikální podoba empirismu, jakou zastával například Wittgensteinův učitel Bertrand Russell, jehož programem skutečně svého času byla redukce významu jazykových výrazů na pojmenovávání něčeho s čím je mluvčí bezprostředně obeznámen ze zkušenosti.<sup>2</sup> Pro Russella tak byl význam všech jazykových výrazů založen na subjektivním prožívání jednotlivých mluvčích. Ale už druhý z Wittgensteinových vzorů v logice a filosofii jazyka, Gottlob Frege odmítal (dokonce ještě dřív než přišel Russell se svou koncepcí) možnost, že by subjektivní zážitky hrály nějakou roli v určování významu běžných výrazů a významem jednotlivých výpovědí mu byla jejich shoda s nastalým uspořádáním věcí společného světa, tj. populárně řečeno významem určité výpovědi podle něj byla situace, za jaké by tato výpověď byla pravdivá.<sup>3</sup> Výjimkou však byly právě výrazy pro tyto subjektivní představy,

<sup>1</sup> Viz PU, §265

<sup>2</sup> Srv nestarší vyjádření B Russell (1905), 479–493. Už zde hájí Russell tvrzení o tom, že veškeré naše poznání vychází z bezprostřední zkušenosti a můžeme myslet jen výroky založené výhradně na ní. Z literatury k tématu shrnující také vývoj Russellovy koncepce a Wittgensteinův vztah k ní srv. D. Pears (1986), J. and M. Hintikka (1986), J. Hintikka (1996); C. Diamond (1995)

<sup>3</sup> Srv např. G Frege (1892), 34n. Mimořádně, Frege také anticipoval tradiční argumentaci proti soukromému jazyku, když poukazoval na nemožnost vypovídat pravdivost o smyslově vnímatelných věcech (jako obrazy, věty nebo představy). Učinil tak pomocí rozlišení mezi definicí a jejím použitím (obdobně jako později Wittgenstein využil rozlišení mezi výkladem pravidla a jeho použitím). Definovat pravdivost jako shodu stále znamená podat nějaké její rysy (*Merkmale*), které by mělo být možné najít na tom, u čeho při použití této definice posuzujeme pravdivostní hodnotu. Chceme-li na dvou smysly vnímatelných věcech zjistit pravdivost coby shodu, potřebujeme ji umět rozpoznat, což zde znamená rozpoznat shodu toho, co nacházíme na vztahu posuzovaných věcí s tím, co nám podává definice pravdivosti. Frege z toho vyvozuje, že

jejichž existenci Frege nijak nevyklučoval, naopak ji zcela samozřejmě uznával. S významem těchto výrazů se to pro něj mělo stejně jako s významem jakýchkoli jiných výrazů: byl jím předmět tímto výrazem označovaný, zde subjektivní představa. Nežůstávalo přitom u výrazů pro pocity (např. „bolest“). K soukromým představám odkazovaly třeba i výrazy pro tzv. sekundární kvality. Frege tak vypadá jako snad ještě vhodnější terč pro argument proti soukromému jazyku než Russell. Odpovídá tomu, jak obecné vymezení tohoto jazyka coby „jazyka, jímž mluvím o svých počítčích a jemuž rozumím jen já,“ tak běh Wittgensteinových úvah, které přecházejí od výrazů, jež se otevřeně týkají našich pocitů (jako zmíněná „bolest“), k výrazům pro počítky vůbec.<sup>4</sup>

Tohoto soukromého jazyka se lze poměrně snadno zbýt, když při určování významu zmiňovaných výrazů nebudeme (důsledněji než Frege) počítat se zážitky, které mají označovat. Nemusíme přitom ovšem popírat existenci nějakých takových zážitků. Stačí, když poukážeme na přijatelnou intuici počítající se stejnou srozumitelností výrazů běžného jazyka pro všechny jeho kompetentní mluvčí a řekneme, že význam výrazů pro počítky je přece stejný, ať jej použije kdokoli z nás. Wittgenstein navrhol podívat se na tyto výrazy jak na náhražky těch vyjádření našich zážitků, která jsou pro nás přirozená. Výraz pro bolest by tak prostě nahrazoval sténání či křik, aniž by popisoval tato přirozená vyjádření nebo jimi vyjadřované subjektivní zážitky. V případě skučení bolestí už nejsme v takovém pokušení předpokládat, že jsme se naučili skučet díky tomu, že jsme viděli skučet druhé a vytvořili jsme si hypotézu, že jejich skučení označuje bolest, takže když jsme příště pocítili bolest, zkusili jsme ji dát najevo skučením. A význam výrazu bolest je podle Wittgensteinem nastíněné možnosti určen tak, že jde o náhražku skučení, tzv. „přirozeného vyjádření“, a zážitek samotný tedy už ve významu jazykového výrazu nehraje žádnou roli. Tak se lze vyrovnat se soukromým jazykem, pojmem-li jej jako jazyk, v němž není význam výrazů pro zážitky spojen s vyjadřováním těchto zážitků. Wittgensteinově argumentaci by tak byly vystaveny jenom takové koncepce jako Fregova, která takto pojímala význam výrazů pro naše pocity nebo výrazů pro něco, co je svázáno s prožíváním (jako sekundární kvality), případně radikální koncepce, jako byla ta russellovská, která na označování subjektivních zážitků chtěla založit fungování ce-

---

pravdivost nemůže být (ani relační) vlastnost smyslově vnímatelných věcí jako takových. Srv. G. Frege (1918/19), 58–77; zvl. 60.

<sup>4</sup> Zde byl Wittgensteinovým oblíbeným příkladem výraz pro červenou barvu.

lého jazyka. Téma soukromého jazyka by tak zůstávalo omezená na speciální problémy filosofie jazyka, nebo dokonce extrémního empirismu.

Už na příkladu Gottloba Frege však můžeme vidět, že tomu tak není. Frege otevřeně mluví jak o subjektivních představách coby předmětech označovaných výrazy pro pocity, tak o tom, že tyto představy nehrají žádnou roli ve významu jiných výrazů. Problémům koncepce soukromého jazyka se však nevyhne ani tam, kde nejde o subjektivní představy. Frege, jak známo, postuloval kromě významu výrazů (což byl označovaný předmět) ještě jejich smysl, jímž podle něj byla myšlenka výpovědi vyjádřená ve smysly vnímatelné podobě, přičemž myšlenkou Frege mínil neměnnou věc nevnímatelnou smysly, avšak stejně objektivní jako běžné, smysly vnímatelné věci, protože podle něj byly myšlenky uchopitelné zvláštní další schopností specifickou pro myslící bytosti.<sup>5</sup> Až k platonismu tvrdý objektivista jako Frege se tedy přece zapletl se soukromým jazykem ve svém pojetí aktivit potřebných k řeči, tj. smyslového vnímání a myšlení. Mluvit o tom, jak určitý člověk rozumí nějaké myšlence, totiž pro Frege znamenalo mluvit o individuálním čistě subjektivním aktu uchopování objektivní věci analogicky jako v případě mluvení o vlastních pocitech nebo smyslovém vnímání. Myšlenky mohou být jakkoli objektivní platónská jsoucna, zůstává-li podmínkou jejich vyjádření ve smyslově vnímatelné podobě (tj. podmínkou smysluplné jazykové výpovědi) nebo porozumění takovému vyjádření úkon, jehož správné vykonání je pro toho, kde jej koná, neodlišitelné od nesprávného vykonání (stejně jako pro všechny ostatní mluvčí, kteří se mohou jen dohadovat, zda druhý tento akt rozumění vykonal či nikoli a zda tímto aktem onu objektivní myšlenku uchopil tak či onak), potom máme rozhodně do činění s jazykem, na který se argumentace ohledně soukromého jazyka mluvení o vlastních pocitech vztahuje zcela stejně, jako když jsou výrazy pro pocity pojaty jako označení něčeho, o čem ví jen ten, kdo tyto pocity má. Na Fregově příkladu vidíme, že problém soukromého jazyka není problémem omezeným na úzkou tradici britského empirismu nebo na speciální problémy teorie významu. Tématem se zde totiž stává samotné rozumění bez ohledu na konkrétnější stanoviska v teorii významu.

A ještě v jednom ohledu je Fregova filosofie vystavena útoku na soukromý jazyk. Podle Frege existují tzv. myšlenky (coby objektivní jsoucna), kterým může rozumět jen jeden člověk a to ten, kterého se týkají. Tj. každý z nás může podle Frege rozumět některým myšlenkám o sobě, kterým nemůže ro-

<sup>5</sup> Srv mimo jiné jeho „Der Gedanke“, G. Frege (1918/19), zvláště s. 62, kde rozlišuje uchopení myšlenky jako předchůdné souzení coby rozpoznání její pravdivosti hodnoty a tvrzení jako sdělení tohoto soudu; případně také G. Frege (1892), 32, zvláště pozn. 5.

zumět nikdo jiný. Tato teze souvisí s Fregovým pojetím pocitů a počitků jako soukromých představ. Každý z nás si je totiž prý dán (nikoli ovšem jako jedna z představ), zná se, coby nositel těchto představ, o nichž nemůže vědět nikdo jiný. To má vliv na každou naši výpověď o nás samých, protože pro mluvčího může tato výpověď poukazovat k myšlence, která je všem ostatním odepřena, ježto předmět této výpovědi zná tak, jak jej nikdo jiný znát nemůže. Výpovědi mluvčím tak mají za svůj smysl výhradně myšlenky přístupné i adresátovi, protože „myšlenku, kterou může uchopit jen on sám (*nur er allein*), nemůže sdělit.“<sup>6</sup> K těmto pro druhé nepřístupným myšlenkám má, jak vidíme, Frege podobný postoj, jako má Wittgenstein k pověstnému broukovi v krabici, kterou má každý z nás pro sebe a nikdo jiný mu do ní nevidí: význam našich výpovědí o broukovi není nijak ovlivněn obsahem krabíčky.<sup>7</sup> Význam našich výpovědí o nás samých není nijak ovlivněn tím, co je srozumitelné jen pro nás samé. Rozdíl mezi Fregem a Wittgensteinem je zde ten, že zatímco Frege uznává existenci brouka (objektivní myšlenky, jež je přístupná jen tomu, koho se týká), Wittgensteina takový paradox provokuje podívat se na výpovědi, které by Frege bral jako nutně marné pokusy brouka popsat, nějakým jiným způsobem. Nálepku soukromého jazyka tak můžeme dát každé koncepci, která počítá s tím, že *podmínkou běžného jazykového jednání je myšlení chápané jako umění každého mluvčího vykládat si pro sebe význam*. V základní podobě soukromého jazyka, nastiněné na začátku, toto vykládání znamená přiřazování aktuálních zážitků zážitkům v knihovně vzorů. U Frega zase jazykové jednání předpokládalo uchopování platónských jsoucen individuálními myšlením. Tento rys Fregovy koncepce se mimo jiné projevil obzvlášť názorně v posledním zmíněném aspektu, jak je vystaven Wittgensteinovým argumentům: v otázce možnosti rozumět určitým myšlenkám, kterým rozumí toliko jedna bytost – totiž ta, o níž ty myšlenky jsou. Tyto myšlenky pak samozřejmě není možno vyjádřit jazykově. Právě tento důsledek Fregovy koncepce dobře ukazuje, že Frege musí připustit (a otevřeně také připouští) existenci myšlenek i aktů rozumění ze strany jednotlivce, které jsou nezávislé na jazykovém vyjádření. Je to dáno pro leckoho samozřejmou představou, že myšlení předchází jazyk. Koncepce spojené se soukromým jazykem lze souhrnně obecněji charakterizovat jako koncepcí, v nichž je jazyk pouhým kalkulem myšlení.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Viz G. Frege (1918/19), 66.

<sup>7</sup> Viz L. Wittgenstein (1989) §293.

<sup>8</sup> Je otázka, jakým způsobem pojmut onu schopnost vykládat si význam, která je zde podmínkou jazyka. Podle tohoto pojetí nelze za jazykové jednání pokládat to, čemu lze wittgensteinovsky říkat „jednoduché jazykové hry“, tj. prosté modely jednání, kdy slovní výraz jenom nahrazuje

Druhým obecným rysem koncepcí vystavených wittgensteinovské argumentaci je tzv. *mýtus daného*: předpoklad existence světa s hotovou strukturou nezávislou na našem jazykovém vyjádření, respektive na způsobu, jak jí rozumíme. Právě za tohoto předpokladu je totiž možné počítat s možností vyjít při určování významu z identifikace nějakého zážitku ostenzivní definicí (ať už soukromou nebo veřejnou), jak tomu bylo při základním pojetí soukromého jazyka. Fregova koncepce obdobně počítá hned s několika světy s hotovou strukturou – se světem fyzických předmětů, subjektivních představ a se světem myšlenek, které stačí jenom uchopovat.<sup>9</sup> Ve Fregově pojetí může rozumět nějaké výpovědi jen ten, kdo dokáže rozpoznat tuto výpověď jako smyslově vnímatelnou instanci objektivní obecné, smysly nevnímatelné myšlenky. Jazykové jednání a porozumění nějakému jazykovému jednání tak v těchto koncepcích vždy předpokládá výklad tohoto jednání v už hotových kategoriích. Jakékoli jazykové jednání v běžném jazyce tak předpokládá na straně každého účastníka hotový jazyk myšlení, o jehož shodě či rozdílech s jazyky ostatních účastníků je od prvního okamžiku zjevně beznadějně spekulovat. Právě tento přepokládaný jazyk každého zúčastněného je tím, co lze největším právem nazvat jazykem soukromým a jeho předpoklad přináší výše naznačené obtíže.

Z obou rysů kritizovaných koncepcí je snadné odhadnout jejich program. Ten se bude vždy točit kolem možnosti adekvátní reprezentace. Může popřít možnost vykázat shodu našich kategorií se strukturou světa nebo možnost vykázat vzájemnou shodu našich kategorií. V obou případech se však stále ještě může pokusit vyložit strukturu našich kategorií. Po vykázání její nevyhnutelnosti by to mělo pomoci vymezit říši smyslu a napomoci rozvoji našeho poznávání, ježto bychom tak měli metodu rozpoznávání smysluplného od nesmyslu. Bez vykazování této nevyhnutelnosti zase můžeme tímto způsobem získat základ pro rozvoj našeho poznání coby rozšiřování říše smyslu.

---

přirozené vyjádření (jako je tomu podle Wittgensteina v případě bolesti), tj. jednoduchých interakcí mluvčích probíhajících bez výkladu. Pak ovšem nemůže schopnost vykládat význam vyrůstat z těchto jednoduchých her, leda bychom je začali pokládat za jazykové jednání až poté, co se objeví schopnost vykládat je. Naopak, podle koncepcí soukromého jazyka je význam výpovědi vykonaných při těchto jednoduchých hrách stále založen na schopnosti vykládat si je na straně všech zúčastněných. Pojetí jazyka jako kalkulu se tak bude obtížně vyhýbat dualismu oddělujícím schopnost, jež je podmínkou jazykového jednání, od schopnosti jednat mechanicky. Dualismus tak lze oprávněně brát jako další charakteristický, byť zřejmě nikoli nutný rys Wittgensteinem atakovaných koncepcí. Koncepcemi jazyka coby kalkulu se (v návaznosti na práce Jaakko Hintikky, na které podrobněji odkazuje) obsáhle přehledně zabývá M. Kusch (1989).

<sup>9</sup> Viz G. Frege (1918/19), 66nn.

Program však může také spočívat v pokusu některou z oněch shod vykázat. Může se pokusit o reformu myšlení, případně jazyka, aby jejich kategorie byly adekvátní realitě, kterou mají uchopit. Tématem bude pokaždé možnost adekvátní reprezentace a úkolem filosofa bude rozptylovat iluze ohledně této možnosti. Buď skeptickými argumenty ukazovat nemístnost optimismu ohledně těchto možností nebo optimismu ohledně nějakého zažitého způsobu reprezentace, třeba ohledně adekvátnosti běžného jazyka jako média reprezentace. Nebo se v rámci této koncepce může filosof pokusit v některé oblasti o reformu, která by přizpůsobila běžný jazyk kategoriím myšlení, nebo reformovala způsob, jak o světě myslíme. Pokud totiž budeme brát svět jako soubor daností, pak by mělo být možné nalézt způsob, jak tyto danosti adekvátně reprezentovat. Svěho cíle by takové programy dosáhly v konstrukci univerzální gramatiky. Ve skeptické podobě koncepcí by nás ideální jazyk zbavil iluze, že mluvíme o nezávislém objektivním světě, ať už by šlo o svět fyzických věcí nebo ideálních myšlenek. Význam výrazů takového jazyka by byl založen na smyslových danostech mluvčího. Takový jazyk musí samozřejmě řešit způsob, jak odkazovat ke smyslovým danostem druhých, které jsou nám nepřístupné, nebo jak se potřebě takových odkazů vyhnout. Samozřejmě zde zůstává otevřená možnost paradoxní extrémní skepse, jejímž cílem by bylo vykázáni nemožnosti nalezení takového jazyka.

Druhou, optimističtější možností je konstrukce jazyka, který by adekvátně vyjadřoval kategorie, v nichž myslíme. Krajností proti výše zmíněnému skeptickému extremismu by bylo připustit, že naše kategorie jsou v pořádku a že v pořádku jsou i naše běžné jazyky přes všechny rozdíly, které vykazují. Pak je cílem těchto koncepcí vykázat právě to, že naše kategorie slouží k adekvátní reprezentaci nezávislé skutečnosti nebo že jsou nevyhnutelné přes nemožnost tuto adekvátnost zaručit. Analýza různých jazyků by pak ukazovala, že různé jazyky vykazují společnou základní strukturu nebo že jejich rozdíly představují obohacení v reprezentaci skutečnosti. V případě, že bychom byli skeptičtí co se týče adekvátnosti našich běžných kategorií (třeba proto, že bychom měli za to, že různé skupiny jazyků zde vykazují značnou rozmanitost a různé skupiny lidí – ať už jde o národy, etnika, rody nebo třídy – značné rozdíly v segmentaci světa), museli bychom předtím buď vykázat nutný kategoriální základ, společný přes všechny rozdíly, nebo nalézt takový způsob segmentace skutečnosti, který by byl adekvátní (a např. zmíněnou roztržičnost překonal).

Soustředění na problém reprezentace postupně dostalo výraz ve hledání univerzálního jazyka, jež bylo populární v sedmnáctém století, ve snaze formulovat racionalistickou vědu, kde objev principů našeho myšlení umožňuje

odvozovat všechny poznatky, jež by byly v tomto našem myšlení legitimní (a za předpokladu přiměřenosti našeho myšlení poznávané skutečnosti také pravdivé) a také v hledání principů našeho myšlení, jejichž objev nám (bez ohledu na přiměřenost našich kategorií věcem) umožní rozpoznávat legitimní myšlenky od nelegitimních. Terčem útoku wittgensteinovských argumentů je tedy rozhodně (i když snad ne výhradně) program typický pro tzv. novověkou filosofii, která ústí ve Fregově navázání na kantovskou filosofii a Russellově rozvinutí tradice Kantovi bezprostředně předcházející.<sup>10</sup>

## II. Stručná historie soukromého jazyka ve Wittgensteinově díle

### *Soukromý jazyk v Traktátu*

Takto pojatý soukromý jazyk byl, jak se pokusím ukázat, Wittgensteinovým celoživotním tématem. Podívejme se, v jakých podobách se postupně objevoval. Už v *Traktátu* se mluví v úvaze o tom, co je pravdy na solipsismu, o „jazyce, kterému jedině já rozumím.“ (TLP 5.62). Oprávněnost toho, co solipsismus míní, ukazuje prý splývání hranic mého světa s hranicemi mého jazyka. Rozhodně však prý toto splývání neprokazuje pravdivost jakékoli solipsistické doktríny.

Solipsismus je (empiristická) nauka, jež vysvětluje realitu nezávislou na pozorovateli jako konstrukci založenou výhradně na tom, co je mu dáno. Solipsista přitom samozřejmě potřebuje vysvětlit, jak můžeme mluvit o něčem, co nám právě bezprostředně dáno není. V tomto smyslu pro něj sahají hranice jazyka daleko za hranice jeho světa bezprostředních daností jeho vědomí. Nechce-li se solipsista vzdát podílu na běžném jazyce tím, že by jej odmítl coby nesmysl, musí vysvětlit smysluplnost našich výpovědí o fyzických předmětech a vyhnout se přitom postulování existence těchto předmětů. Zrovna tak potřebuje připustit možnost vysvětlit ostatním svou tezi *esse est percipi*, aniž by musel postulovat existenci jiných daností vědomí než svých vlastních. Může rozlišit v našem běžném jazyce jeho povrchovou gramatickou formu a hlubší logickou formu, aby ukázal, že všechny výpovědi našeho běžného jazyka, které vypadají jako by byly o něčem jiném než o danostech vědomí mluvčího, mohou mít význam, aniž by muselo něco kromě těchto daností existovat.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Což neznamená, že jejich dílem je tento program završen nebo že jeho nedostatky byly od té doby dost jasně odhaleny. Naopak, s Wittgensteinovými námitkami se musí vyrovnat přinejmenším každý teoretik významu.

<sup>11</sup> Solipsistickou doktrínu tohoto druhu vyznával v době před první válkou Wittgensteinův učitel z Cambridge Bertrand Russell. K diskusi o vztahu traktátovského pojednání o soukromém jazyce k Russellově doktríně srv. C Diamond (2000), C Diamond (1995), zvláště kap. 6, J Hintikka



Wittgenstein v Traktátu jakoukoli takovou nauku odmítá. Jak známo, konstitutivními prvky toho, čemu se v *Traktátu* říká „svět“ (*Welt*), jsou tzv. fakty (*Tatsachen*) nikoli to, čemu Wittgenstein říká *Dinge* a co se tradičně překládá jako „věci“ (TLP 1.1). Tyto fakty lze prý analyzovat na stavy věcí (*Sachverhalten*), kterým odpovídají tzv. elementární věty, a stavy věcí lze dále analyzovat na jednotlivé předměty (*Gegenstände*).<sup>12</sup> Podle více Wittgensteinových vyjádření se zdá, že svět by se nakonec měl přece jen skládat z individuí, nikoli až z faktů. Těmito individuemi by měly být právě předměty, které jsou podle *Traktátu* neměnnou, pevnou substancí světa. Budeme-li předpokládat, že máme před sebou konzistentní dílo, musíme jednak smířit toto pojetí předmětů s tezí o světě složeném z faktů, jednak smířit toto pojetí předmětů s tezí o totožnosti světa a života, o tom, že smrtí končí i svět.<sup>13</sup> Buď musíme říci, že předměty nepatří do světa, nebo chápat tvrzení o jejich pevnosti a neměnnosti jako relativní s ohledem na omezenost světa, do něhož patří. Snaha o ucelené čtení *Traktátu* nás také nutí interpretovat úvodní výklad traktátovské ontologie z TLP 1–2.063 ve světle zbytku knihy. Pak musíme mít od prvních vět, kde je řeč o světě, na mysli, že jde o svět, který splývá s životem určitého subjektu a končí jeho smrtí. Takový svět musí mít dimenzi, kterou běžná čtení *Traktátu* opomíjejí – časovost. Navíc pak jde o dimenzi základní.

Navrhuji číst úvodní ontologickou pasáž *Traktátu* s tím, že svět, o němž je zde řeč, je světem subjektivního života v čase a že to, čemu se zde říká „předměty“, z něj v posledku vypadá. Abych mohl druhou půli této teze smířit s některými Wittgensteinovými explicitními vyjádřeními o předmětech jako součástech něčeho, co do tohoto světa patří, budu je odlišovat od toho, čemu Wittgenstein říká *Dinge* (a od toho, čemu říká *Sachen*). Předměty pak budou transcendentní koreláty světských *Dinge*. Podle navrhovaného čtení je rozklad světa na fakty, zmiňovaný v TLP 1.2, rozkladem subjektivního života na okamžiky, resp. na celky zkušenostních daností v jednotlivých okamžicích.<sup>14</sup> Každý fakt (*Tatsache*), pojatý nyní jako celé pole zkušenosti v určitém okamžiku, lze analyzovat na jednotlivé stavy věcí (*Sachverhalten*), jež v něm nastaly (TLP 2, *ibid.* 2.034), tedy na stavy věcí, jež se v něm aktualizovaly.<sup>15</sup>

---

(1996) nebo kapitulu „Solipsism“ z prvního svazku knihy D. Pears (1986), 153–190. Za cenné kritické připomínky k následujícímu výkladu *Traktátu* děkuji Pavlu Cmorejovi

<sup>12</sup> Viz např. TLP 4.2211

<sup>13</sup> Viz TLP 6.431–6.4312 a TLP 5.621

<sup>14</sup> To je zcela ve shodě s TLP 1.1–1.2, kde se svět chápe jako soubor všech faktů, lze jej na tyto fakty rozložit.

<sup>15</sup> „das Bestehen von Sachverhalt“ bych tak četl jako „aktualizace stavu věcí“, resp. „nastání stavů věcí“

Ježto je v této poznámce ztotožněn fakt s „was der Fall ist“ (překládám zde tuto frázi pracovní jako „případ“), můžeme interpretovat tento *případ* právě jako aktualizovaný fakt. Fakt se tak stává aktuálním faktem, stává se případem, když se v úplnosti aktualizují právě ty stavy věcí, jež jej tvoří. Úvodní pasáž knihy (TLP 1–2) tedy charakterizovala svět jako sled postupně aktualizovaných souborů stavů věcí. Podíváme-li se na něj vcelku, můžeme zjistit, které soubory stavů věcí se v něm aktualizovaly a které ne (TLP 1.12). Určitý sled takových souborů samozřejmě není jediný myslitelný. Můžeme se na něj dívat jako na jeden z možných sledů takových celků, tj. zasadit jej do širšího *logického prostoru* všech takových sledů, jež jsou možné (TLP 1.13).

Povedlo-li se tím interpretovat první věty *Traktátu* koherentně i s ohledem na tezi o subjektivitě světa, můžeme přistoupit k objasnění povahy traktátovských předmětů. Slovo „předmět“ se v knize objeví poprvé v poznámce 2.01, kde je stav věcí vymezen jako svazek předmětů, přičemž jako synonyma slova „Gegenstand“ uvede Wittgenstein, na první pohled zbytečně, ještě slova „Sache“ a „Ding“.<sup>16</sup> O předmětech víme, že jsou to neměnná individua, jež tvoří substanci každého možného světa, o němž jsme teď zjistili, že je po každé možným sledem souborů stavů věcí. Liší se od nich nějak *Dinge*? Pro *Dinge* je podstatně, že mohou být součástí stavu věcí a všechny jejich možnosti, pokud jde o vstupování do stavů věcí, jsou v nich předem dány (TLP 2.012). Jejich podstata tedy spočívá v možnostech jejich postavení. Jako příklad *Dinge* Wittgenstein zmíní *prostorové předměty*.<sup>17</sup> Rozumím-li Wittgensteinovi správně, pak jsou *Dinge* prvky *určitého světa*, jak se vykytují ve stavech věcí, jež postupně v tomto světě nastávají. Dá se říci, že jejich podstatu poznáváme abstrakcí ze zkušenosti se stavy věcí, v nichž nám naskytly. Způsob, jak je Wittgenstein spojuje s předměty, dává podnět k otázce, zda mohou věci ve svém světě zaniknout. Předměty nepochybně nezanikají. *Prostorové předměty* ovšem, jak všichni víme, zanikají. A jsou-li *prostorové předměty* příkladem věcí, pak by mělo být možné, aby věci zanikaly a vůbec se různě měnily. Pak by věci mohly být konfiguracemi předmětů: byly by to, co je proměnlivé (TLP 2.0271).<sup>18</sup> Pak by také bylo jasné, proč je svět světem faktů, nikoli věcí. Identita věcí je dána jejich možným postavením a příslušností k určitému světu. A když věci mohou vznikat a zanikat, je samozřejmě možné, že se v určitém světě vyskytne okamžik, kdy určitá věc neexistuje.

<sup>16</sup> Obdobně v TLP 4.1272

<sup>17</sup> TLP 2.0121 a TLP 3 1431 Příklady jsou stoly, židle a knihy *Předměty* (*Gegenstände*) naproti tomu nepochybně nejsou takovými věcmi běžného světa

<sup>18</sup> Jako konfigurace předmětů je sice v TLP vymezen stav věcí. Říká-li však Wittgenstein, že stav věcí je konfigurací předmětů, neříká tím, že každá konfigurace předmětů je stav věcí.

Tento okamžik nicméně zůstává okamžikem, faktem, onoho světa. A je-li každý svět subjektivním životem, pak samozřejmě nemůže být ani světem předmětů, protože tytéž předměty se (coby substance tvořící formu každého světa) vyskytují v každém možném světě. Jednotlivé světy se tak odlišují fakty, jež v nich nastaly, a tím, v jakém sledu nastaly. Traktátovský svět je tedy světem *určitým způsobem* uspořádaných faktů.<sup>19</sup> Tyto fakty jsou ovšem, jak řečeno, soubory stavů věcí, jež nastaly v určitém okamžiku života subjektu, jehož světem traktátovský svět je.

Wittgenstein tedy nepoužívá v *Traktátu* slovo „svět“ pro něco společného všem. Není pro něj rozdíl mezi světem a světem, jakým jej subjekt shledal. Čtenáři si toho ale obvykle všimnou, až když se (asi od TLP 5.6) tématem stane samotný subjekt a otázka možnosti mluvit ve filosofii o ego: „Já vstupuje do filosofie tím, že ‚svět je můj svět‘.“ (TLP 5.641) Samotné já však není součástí světa (TLP 5.632, TLP 5.64). Objektivitu významu a poznání však zajišťuje stabilní soubor předmětů (*Gegenstände*), které však podobně jako ego nepatří do světa a v každém světě vystupují jen jako výsledek analýzy stavů věcí, jež nastávají v jednotlivých okamžicích, tj. jako *Dinge*.

Neměnné předměty zaručují objektivitu významu. K jejich postulování nás však dovede dle Wittgensteina až jazyková analýza, rozumění jazykovým výrazům je pro něj nevyhnutelně založeno na subjektivní zkušenosti faktů soukromého světa.<sup>20</sup> Traktátovské řešení tedy sice vychází z předpokladu

<sup>19</sup> Slovo „Sache“ se v *Traktátu* vyskytne jen čtyřikrát:<sup>19</sup> dvakrát jako synonymum pro „Gegenstand“ i „Ding“ (TLP 2.01, TLP 4.1272) a dvakrát o *Sachen* Wittgenstein mluví jako o tom, co má korespondovat s prvky obrazu (TLP 2 15, TLP 2 1514) Obraz prý představuje, že se *Sachen* k sobě navzájem mají tak a tak (TLP 2.15) a zobrazující vztah nastává díky přiřazení prvků obrazu a *Sachen* (TLP 2 1514). O něco málo výše ovšem řekne, že prvkům obrazu odpovídají předměty a že právě ony jsou na obraze zastupovány (TLP 2 13 a TLP 2.131). O něco níže zase prohlásí, že forma zobrazení je možnost, že se k sobě navzájem tak jako prvky obrazu mají *Dinge* (TLP 2.151). Myslím, že nejsme nuceni číst to jako příklad přebujelé terminologie, zmatku, nebo dokonce jako doklad toho, že zde nastiněný výklad je mylný a že Wittgenstein používá všechny tři termíny synonymně. U každého obrazu je to tak, že jeho konstitutivním prvkům odpovídají předměty coby individua všech možných světů. Forma zobrazení je možností vzájemné souvislosti prvků obrazu, tj. možností, že v aktuálním světě se k sobě věci mají stejně jako na tomto obraze (TLP 2.151). A obraz představuje to, že se věci v aktuálním světě *skutečně* k sobě mají stejně jako na něm. Naše rozlišení můžeme dovést do konce a říci, že zatímco *Gegenstand* je neměnné individuum pro všechny možné světy, *Ding* je individuum určitého možného světa, *Sache* je individuum toho okamžiku aktuálního světa, který právě nastal. Samozřejmě nechci tvrdit, že historický Wittgenstein měl takové důsledné rozlišení při psaní *Traktátu* na mysli. Pouze jsem se pokusil ukázat, že takové rozlišení má v textu této knihy smysl a umožňuje nám její ucelenou a poměrně bohatou interpretaci

<sup>20</sup> V tomto ohledu můžeme s jistou licencí přes všechny rozdíly srovnat traktátovské pojetí jazyka a poznání s pojetím Fregovým. Můžeme říci, že zatímco předměty patří do první říše, tvoří to,

neměnných předmětů, ale tento předpoklad má podobu nutnosti shody formálních vlastností všech soukromých světů. Předkládá se zde pak po Fregově vzoru program konstrukce jazyka složeného z prvků, jejichž odkazování k soukromým předmětům nehraje roli v tom, jaký mají význam pro komunikaci. Význam je v takovém jazyce plně určen jejich syntaktickými možnostmi, tj. jejich gramatikou.<sup>21</sup> Traktátovská koncepce přesto zůstává koncepcí soukromého jazyka. Soukromé prvky traktátovského světa sice nehrají roli v komunikaci, přesto ale zůstávají konstitutivní pro rozumění každého mluvčího jazykovým výrazům. Rozumět nějakému výrazu zde totiž znamená právě používat tento výraz s odkazem na určitý soukromý prvek vlastního soukromého světa prožívání. A to přesto, že úspěšnost sdělení je založena na gramatice (tj. na způsobu používání daného výrazu ve výpovědích), nikoli na schopnosti rozpoznat, k jakému prvku mluvčí odkazuje (na induktivním úsudku na to, jak asi vypadá jeho zkušenostní pole). Wittgensteinovi se tak v *Traktátu* povedlo jenom ukázat nemožnost pojímat prožívání jednotlivců jako reprezentaci hotové nezávislé skutečnosti a nemožnost, aby odkazování na soukromé prvky prožívání hrálo roli ve významu jednotlivých jazykových výrazů v komunikaci.

### *Fenomenologický jazyk*

Program konstrukce ideálního jazyka, navržený v *Traktátu*, vycházel z analýzy běžného jazyka, která by nás dovedla k jednoduchým prvkům zkušenosti. Druhou možností bylo vyjít z analýzy zkušenosti, od rozlišení jednotlivých prvků, jež by pak označovaly jednoduché výrazy ideálního jazyka. Tuto druhou cestu Wittgenstein explicitně formuloval po návratu do Cambridge roku 1929 v článku „Some Remarks on Logical Form“.<sup>22</sup> Wittgensteinovým tématem je zde forma výroku: Každý výrok má obsah a formu a Wittgensteinovým projektem je udělat si obrázek o „čisté formě“. Tu údajně získáme

---

čemu se zde říká „svět“ jakousi zvláštní podobou fregovské druhé říše, říše představ. Zatímco ale u Frege se ještě můžeme na první říši dívat jako na jakýsi přirozený svět, Wittgensteinovy předměty jsou už jednoznačně (kantianskými) věcmi o sobě. Zatímco Frege zmíní (v *Der Gedanke*) jen vlastní ego každého jako něco, co je každému dáno způsobem, jakým není dáno nikomu jinému, z Wittgensteinova výkladu v *Traktátu* takto vyjde nejen ego, ale úplně všechno. Když tedy v *Traktátu* čteme větu „Svět šťastného je jiný než svět nešťastného,“ (TLP 6.43) nejde vůbec o nějaké obrazné nebo iracionální vyjádření

<sup>21</sup> Nedostatek Russellem navrhovaného jazyka viděl Wittgenstein právě v přetrvávající nevyhnutelnosti pracovat při jeho konstrukci s významem coby předmětem, k němuž jednotlivé výrazy odkazují. Srv. TLP 3.331

<sup>22</sup> Jako Wittgenstein (1929) Běžně je přístupný jeho reprint ve sbírce drobných Wittgensteinových textů Wittgenstein (1993), 29–35

tak, že všechny konstanty ve výroku nahradíme proměnnými. Zbude nám právě forma vyjevující *syntax* výroku, tj. formy jednotlivých prvků, resp. pravidla určující, do jakých kombinací mohou vstupovat, a vylučující kombinace nesmyslné. To, co se hledá, jsou právě tato syntaktická pravidla pro jednotlivé prvky. Těmito prvky jsou ovšem také výroky. Wittgenstein jim tady říká (odvolává se na Russella) *atomické výroky*. Všechny ostatní výroky jsou prý logickými funkcemi těchto jednoduchých výroků a nalézt tyto atomické výroky je úkolem teorie poznání. Wittgensteinův projekt je nabídnout pro tuto filosofickou disciplínu pravou metodu. Cílem je nalezení vhodného symbolismu, v němž by byla logická forma transparentní, což by vyloučilo riziko nesmyslu. A hledaná metoda? Fenomenologická, tj. „nahlédnutí fenoménů, jež chceme popsat.“ čili „logické zkoumání fenoménů samých, tj. v jistém smyslu a posteriori, nikoli domýšlením se apriorních možností.“ (s. 30) Oním apriorním domýšlením Wittgenstein míní např. teorie vycházející z (předsudečného) preferování subjekt-predikátové formy. Náš běžný jazyk tuto formu preferuje, ale prý tak pouze halí formu skutečnou, kterou zjednodušuje. Wittgenstein přirovnává běžný jazyk ke zobrazování seskupení rozmanitých elips a čtyřúhelníků jen pomocí kruhů a čtverců. Jeho symbolismus má být zřejmě, oproti právě zmíněnému způsobu zobrazení, pravdivým zobrazením, jež by respektovalo rozmanitost zobrazovaného.<sup>23</sup> Nejprve je ovšem třeba obrátit se k fenoménům samým.

Historickými aspekty Wittgensteinova vztahu k fenomenologii jako hnutí se zde nemůžeme zabývat.<sup>24</sup> V *Aristotelské společnosti*, kde měl přednést

<sup>23</sup> Ale už ze samotného Wittgensteinova přirovnání je hned zjevný alespoň jeden problém. I kdybychom zvolili jinou metodu zobrazení, přece jen se jich nabízí nekonečné množství

<sup>24</sup> Netriviální paralely mezi filosofií Ludwiga Wittgensteina a fenomenologií, především reprezentovanou Edmundem Husserlem, jsou předmětem sice okrajového, ale dlouhodobého zájmu. Upozornil na ně například už Max Black ve své klasické knize *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Black (1964), zvláště 136n. Podle Blacka vykazuje ideální jazyk, *Begriffsschrift*, na jehož potřebu upozorňuje v *Traktátu Wittgenstein*, nemalou podobnost s *logisch-grammatische Formlehre Husserlových Logických zkoumání Husserlovi* podobný byl podle Blacka způsob, jak Wittgenstein pracoval s termínem „pravidla logické syntaxe“, resp. „logická syntax“, což měla být právě gramatika onoho ideálního jazyka, logická gramatika. Netřeba jistě příliš připomínat, že alespoň v této fázi je zmíněná podobnost obou filosofů snadno vysvětlitelná jejich společnou inspirací učením Gottloba Fregy. Přesto se stala pro některé interprety inspirací k dalšímu srovnávání obou myslitelů. V dalším Wittgensteinově vývoji pak bylo možno vidět buď kritiku husserlovské fenomenologie nebo hledat jeho paralely s vývojem Husserlovým. Historická zkoumání původu Wittgensteinova užívání výrazu „fenomenologie“ přitom ukazují spíše na jeho předhusserlovský původ u autorů jako Boltzman a hlavně Mach (od kterého také převzal jméno „fenomenologie“ sám Husserl).

Ohromného podnětu se všem těmto úvahám dostalo postupným vydáváním Wittgensteinovy pozůstalosti. To ukázalo, že Wittgenstein sám používal výraz „fenomenologie“, především od

„Několik poznámek o logické formě“, Wittgenstein nakonec mluvil na jiné téma a svůj vydaný článek později označil za „naprosto bezcenný“.<sup>25</sup> Když měl o několik měsíců později předložit v souvislosti s žádostí o další poskytování stipendia nějaké výsledky své práce, dostali od něj Bertrand Russell a George E. Moore, kteří měli vypracovat posudky, strojopis známý dnes jako *Filosofické poznámky*,<sup>26</sup> kde se Wittgenstein hned na první stránce zřídka projektu konstrukce „fenomenologického jazyka“. Také odtud si můžeme udělat představu o tom, jak jeho dřívější, posléze zavržené cíle vypadaly.

Co tedy Wittgenstein odmítá, když odmítá konstrukci fenomenologického jazyka? Náhradou starého projektu má být podle *Filosofických poznámek* něco, co dobře známe z pozdější Wittgensteinovy filosofie: popis fungování našeho jazyka, který rozliší, jak lze určitý výraz používat a jak nikoli v celé rozmanitosti jeho možných použití (aniž by si tento popis zároveň činil nárok na to být předpisem, jak se daný výraz používat má). Cílem těchto popisů není gramatika ve smyslu souboru předpisů pro používání výrazů, nýbrž přehledné předvedení možností jejich použití v aktuálním jazyce, z něhož bychom mohli nahlédnout, čemu vlastně zkoumaný výraz může sloužit. Právě tento popis vedoucí k přehlednému předvedení by měl podle Wittgensteina vést k tomu, co mělo být cílem jazyka, jemuž zde dává přídomek „fenomenologický“. Cílem tohoto popisu je explicitně vyložit to, s čím normální používání daného výrazu vždy už samozřejmě počítá – takřkajíc poukázat na nutné podmínky jeho fungování. Wittgensteinem zamýšlený popis přitom nemá být teorií, jež by umožnila předpovídání, nýbrž by měl vyvést na světlo takřkajíc způsob vidění, který podle Wittgensteina každá teorie vždy předpokládá.

Zatímco v poznámkách o logické formě mělo zkoumání fenoménů umožnit konstrukci jazyka pro jejich popis, ježto by umožnilo přiřadit jednotlivým

konce dvacátých let, kdy se postupně vrátil do akademického prostředí, do roku 1933, kdy se pokusil o napsání další knihy po *Traktátu*, jež se obvykle označuje jako *Velký strojopis*. V té době tento termín z Wittgensteinova slovníku zmizel a znovu se objevil až v *Poznámkách o barvách*, textu sestaveném správci Wittgensteinovy pozůstalosti z jeho poznámek z roku 1950, tj. rok před filosofovou smrtí.

Jako první, pokud vím, na možné paralely upozornil T. Munson (1952). Drobné příspěvky k tématu přinesli brzo i tak věhlasní mužové jako H. G. Gadamer (1963) (srv. hlavně poslední strany 41nn.) nebo P. Ricoeur (1967). Z nepřeberného množství literatury dále srv. alespoň H. Spiegelberg (1968); D. Ihde (1975); W. Kuroda, (1979); N. Gier (1981); J. Hintikka (1996).

<sup>25</sup> Srv. editorskou poznámku k tomuto článku ve Wittgenstein (1993), 28.

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, (1984). Následující výklad je postaven na jejich prvním oddílu. Další výskytu termínu „fenomenologie“ či „fenomenologický“ u Wittgensteina, hlavně ve *Filosofických poznámkách* srv. Herbert Spiegelberg (1968) Nicholas Gier (1981).

prvkům zkušenosti jména se syntaxí odpovídající možnostem jejich danosti ve zkušenosti, ve *Filosofických poznámkách* má popis možných použití určitého výrazu přehledně předvést fenomény, jichž se tento výraz týká. Mezi poznámkami o logické formě a *Filosofickými poznámkami* se tak objevuje jeden ze základních rysů argumentace proti soukromému jazyku: Není možné konstruovat jazyk na základě čistých daností, protože všechny danosti jsou vždy už uspořádány podle gramatiky jazyka o nich. Každé empirické zkoumání už samozřejmě využívá určitého uchopení zkoumané látky a vždy už jí má nějak segmentovanou. Ježto je ta segmentace v jazyce vždy už přítomna, nelze ji vlastně empiricky zkoumat odděleně od něj. Jediným způsobem, jak zkoumat naše kategorie tak podle Wittgensteina je v popisu všemožného fungování jednotlivých výrazů přehledně předvést kategorie, které v tomto použití nacházejí své vyjádření. Tedy: vyvést ve způsobech použití slov na světlo kategorie, které v tomto použití *dostávají slovo*. Kategorie tudíž není možné zkoumat jinak než v jejich jazykovém vyjádření. Naopak toto vyjádření je docela dobře možné bez uchopení kategorií, jež v něm dostávají výraz, ba jazykové vyjádření, jak vidno, musí každému zkoumání kategorií předcházet. Zde se zrodí Wittgensteinovo ztotožňování fenomenologie s gramatikou,<sup>27</sup> což vlastně znamená popření čistě fenomenologického projektu<sup>28</sup> a můžeme zde vidět základním výraz Wittgensteinova „sémantického kantianství“. To vychází z kritiky reprezentacionalistického přístupu podle jehož optimistické (tj. transcendentalistické) varianty je způsob, jak mluvíme o věcech, přinejmenším v ideálním případě určen přirozeností těchto věcí. Reprezentacionalismus (či transcendentální realismus) je otevřený skeptické námitce napadající princip naší obeznámenosti s věcmi. Skeptickému reprezentacionalistovi pak nezbyvá než říci, že jazyk nám naši obeznámenost s věcmi jenom klamně sugeruje. Wittgensteinova teze o fenomenologii coby gramaticy naproti tomu přichází s koperníkánským obratem v sémantice: povaha věcí neurčuje význam našich výpovědí o nich, ale naopak: naše jazykové praktiky teprve dávají povaze věcí vyvstat.<sup>29</sup> Wittgenstein se proto obrátí od programu zkoumání fenoménů za účelem konstrukce jazyka coby kalkulu se zákonitostmi odpovídajícími zákonitostem fenoménů ke zkoumání praktik, které zakládají možnost mluvit následně o povaze věcí. Právě tady se vynoří

<sup>27</sup> Konečnou formulací je §94 „Phänomenologie ist Grammatik“ kapitoly „Phänomenologie“ z Velkého strojopisu. Srv. L. Wittgenstein (2000).

<sup>28</sup> Argumentací proti soukromému jazyku coby kritikou husserlovské fenomenologie se zabývala explicitně S. Cunningham (1976). Další diskusi srv. P. Hutcheson (1981), S. Cunningham (1983); P. Hutcheson (1986).

<sup>29</sup> Srv. H. Schwytzer (1973), J. Hintikka (1981).

možnost přestat brát jazykové jednání jako realizaci kalkulu reprezentace světa a začít je chápat jako způsob života. Jazyk tak už nebude založen na jedné ucelené schopnosti teoretického rozumu vykládat si význam, nýbrž na rozmanitě propojených a vzájemně podmíněných praktických uměních (technikách). Poukazem na nutnost tohoto obratu bude východisko *Filosofických zkoumání*: kritika tzv. augustinovského obrazu jazyka.

### *Augustinovský jazyk*

*Vyznání* Augustina Aurelia byla Wittgensteinovou oblíbenou četbou. Motivací mu zřejmě nebyla snaha hledat zde základ ke konfrontaci ohledně teorie významu. Přesto jsou nejméně dvě místa z Augustinovy knihy dobře známa všem čtenářům Wittgensteina jako jeho příklady typických filosofických zmatení vycházejících ze zjednodušujícího pojmání jazyka. Jednou je teoretická úvaha o povaze času, druhým Augustinovo autobiografické vyprávění o tom, jak se učil mluvit. To je známo z úvodu Wittgensteinových *Filosofických zkoumání*, když je použil jak příklad zažitého zjednodušování povahy jazyka, které se neomezuje jen na konkrétní filosofické tradice. Toto zjednodušení má spočívat ve sklonu brát se samozřejmostí jazykové výrazy jako jména, což augustinus vede k hledání předmětů, které by tato jména mohla označovat. Tzv. augustinovský obraz jazyka je ovšem bohatší a zahrnuje další rysy, kterých si Wittgenstein také kriticky povšiml.<sup>30</sup> Augustinus totiž s naprostou samozřejmostí chápe jazyk jako kalkul zacházení se jmény, a naučit se jazyk tak podle něj znamená jenom přiřadit pomoci obecných pravidel nebo ukázáním jménům patřičné předměty. Jak říká sám Wittgenstein:

„Augustin popisuje učení se lidskému jazyku, jakoby dítě přišlo do cizí země a nerozumělo jejímu jazyku; tj. jakoby už mělo nějaký jazyk, jenom ne tento.

<sup>30</sup> M. F. Burnyeat (1987) dokazuje, že citovaná pasáž dokumentuje Augustinovu platónskou tezi o nemožnosti vzájemně se učit Augustinovo pojetí všech výrazů jako jmen má prý jenom zdůraznit jeho přesvědčení, že k obsahu věty přispívají všechna v ní obsažená slova (s. 11) Učit se je prý výhradně individuální aktivita, v níž může jednání druhých hrát nanejvýš roli povzbuzení a ukázání příkladu. Možnost úspěchu je podmíněna naší Bohem stvořenou přirozeností vidět věci jako takové a takové, schopnost obeznamovat se s věcmi nezávisle na jazyce. Burnyeat správně poznamenává, že tato teze se neomezuje na platonismus a jako příklad neplatónského filosofa držícího stejnou tezi uvádí Johna Locka, který ji využívá v argumentaci proti vrozeným principům (s. 20, pozn. 26). Wittgensteinova citace pak podle Burnyeata potlačuje Augustinův původní důraz na mysl jako stvořenou Bohem, která sama poznává, a vede k nutnosti řešit problém učení naturalisticky. Burnyeatův erudovaný výklad o Augustinově pozici potvrzuje jak správnost Wittgensteinova výběru terče, tak stanovisko hájené zde, přestože mají povahu Wittgensteinovy argumentace a svou interpretaci zřejmě miní Augustina obhájit proti námitce, kterou pokládá za neoprávněnou



Nebo také: jakoby to dítě už *myslelo*, jenom ještě nemluvalo. A ‚myslet‘ by zde znamenalo něco jako: mluvit sám k sobě.<sup>31</sup>

Pojmeme-li tedy jazyk jako kalkul zacházení se znaky podle určitých pravidel, pak dostaneme buď regres takových kalkulů nebo musíme postulovat první vrozený kalkul. Při práci s ním ovšem nemůžeme rozlišit správné zacházení se znakem od jenom zdánlivě správného použití znaku – bezpečné znamení soukromého jazyka. Podívejme se na citát z Augustina použitý v úvodu *Zkoumání*:

„Když dospěli pojmenovali nějaký předmět a obrátili se přitom k němu, viděl jsem to a chápal jsem, že zvuky, které vydávali, onen předmět označují, protože na něj chtějí ukázat. Tento jejich úmysl vycházel však najevo z pohybu těla: ten je jakoby přirozenou řečí všech národů, spočívající v mimice a ve hře očí i pohybu ostatních údů, přičemž zvuk hlasu naznačuje hnutí duše, když ta po něčem touží, nebo něco má, nebo něco odmítá, nebo před něčím prchá. Takto jsem se postupně učil chápat, jaké věci označují slova umístěná na svých místech v různých větách a opakovaně slychaná, a když si i moje ústa navykla na tyto znaky, vyjadřoval jsem jimi svá přání.“<sup>32</sup>

Výuka jazyka zde předpokládá přirozený posunkový jazyk, který ovšem opět funguje podle stejného modelu, tj. jako kalkul znaků pro duševní stavy mluvčího. Ten by měl být schopen svůj duševní stav (*voluntas*) identifikovat a dát najevo patřičným způsobem v přirozeném posunkovém jazyce, tj. přiřazením patřičného znaku tohoto jazyka. Augustin se ve svých vzpomínkách skutečně takové představy přidržuje. Když mluví o dvě kapitoly dříve o době, kdy ještě neuměl mluvit, říká:

„A hle, poněnáhu jsem pozoroval, kde jsem, a chtěl jsem svá přání projevit těm, kteří je měli splnit: nemohl jsem však, poněvadž ona přání byla v mém nitru, tito však mimo mne, a žádným svým smyslem nemohli vniknout do hlubiny mé duše. Proto jsem sebou házel a křičel, dávaje tak najevo některá svým přáním podobná znamení, jak jsem vůbec dovedl.“<sup>33</sup>

Právě tento citát ze sv. Augustina si také Wittgenstein vybral pro ilustraci toho, co míní, když výraz „soukromý jazyk“ jedinkrát použil v tzv. *Hnědé knize*,<sup>34</sup> jež byla posledním předstupněm a vlastně skutečnou přípravou

<sup>31</sup> PU §32.

<sup>32</sup> A. Aurelius (1861) I, kapitola 8.

<sup>33</sup> Ibid., kapitola 6.

<sup>34</sup> Viz L. Wittgenstein (1969), 105. Tímto místem *Hnědé knihy* jako vzorovým příkladem použití výrazu „soukromý jazyk“ jsem se zabýval ve svém příspěvku P. Glombíček (2002) Srv. také P. Glombíček (2001)

studii k *Filosofickým zkoumáním*.<sup>35</sup> V Augustinově vyprávění se setkáme se všemi prvky soukromého jazyka, jak jsme si je vyložili na začátku: a) s představou jazyka jako *kalkulu* zacházení se znaky, který může zvládnout jenom bytost, jež disponuje specifickou schopností myšlení coby *vykládání* si významu, která tak musí každému jazykovému jednání předcházet; b) s omezením jazyka na nástroj reprezentace, zde primárně reprezentace vlastních duševních stavů – toto omezení bere za hotovou věc možnost uchopovat to, co má být jazykem jenom sděleno, nezávisle na zvládnutí jazyka.

### III. Argument proti soukromému jazyku ve *Filosofických zkoumáních*

Problematika soukromého jazyka se stala známou především díky *Filosofickým zkoumáním*, která stojí na konci právě shrnuté cesty. Sousedí „soukromý jazyk“ se ve *Filosofických zkoumáních* objeví až v § 259: „Jsou pravidla soukromého jazyka *dojmy* pravidel? – Váha, na níž se váží *dojmy*, není *dojem* váhy.“ Vlastně jej najdeme už v § 256, z něhož je jasné, že soukromý jazyk je pro Wittgensteina „jazyk, který popisuje mé vnitřní zážitky a kterému mohu rozumět jen já sám.“ A stejně jako v § 243, kde začne o takovém jazyce poprvé výslovně uvažovat (aniž by jej označil za soukromý), vysvětlí, že své zážitky, počitky a nálady samozřejmě běžně popisujeme v našem běžném jazyce a že mu o tuhle naši samozřejmou činnost tady vůbec nejde. Prý si lze dokonce představit lidi, kteří mluví jen sami k sobě, kteří vedou jen monolog. Důležitým momentem má být možnost přeložit jejich jazyk do našeho. Abychom to mohli udělat, musíme být s to rozpoznat pravidla, jimiž se řídí. Tato pravidla se projevují v jednání těchto lidí. Kdybychom z jejich jednání nedokázali vyčíst pravidla jejich jazyka, nemohli bychom vůbec říci, že nějaký mají. „Jazyk“ totiž říkáme prý jen něčemu, co se vyznačuje jakousi pravidelností (§207). A problém soukromého jazyka není problém jazyka, jímž mluvíme o pocitech, nýbrž problém jazyka o pocitech, jehož slova nejsou svázána s přirozenými výrazy těchto pocitů. Jsou-li s nimi svázána,

<sup>35</sup> Na rozdíl od tzv. *Modré knihy*, společně s níž se vydává s podtitulem „Přípravné studie k *Filosofickým zkoumáním*“. Historické zkoumání Wittgensteinova vývoje mezitím došlo k závěru, že starší z „barevných knih“ patří mnohem spíše do období „středního“ Wittgensteina, tj. do období spojeného spíše s prací s tzv. *Velkým strojopise* než na *Filosofických zkoumáních*. Wittgenstein zde ztotožňoval význam s pravidly použití výrazu a jeho programem bylo právě jejich přehledné předvedení. To bylo v období, jež započalo *Hnědou knihou*, nahrazeno založením významu v jazykových hrách, tj. konkrétních životních praktikách, a definitivně se odpoutalo od pojetí jazyka jako *kalkulu*. Z historických studií Wittgensteinova vývoje srv. např. D. Stern (1995) nebo J. and M. Hintikka (1986); také P. Frascaola, (1994).

pak jim může druhý rozumět stejně dobře jako já a jazyk, jímž o nich mluvím, není soukromý (§ 256). Wittgenstein zdůraznil, že neútočí na možnost mluvit o pocitech, nýbrž má potíž s mluvením o pocitech, pro které neexistuje nějaký přirozený výraz, který by měl místo v zažitých modelech našeho chování a jednání.

Wittgenstein v §§243-310, kde se explicitně nejvíc zmiňují soukromé počítky, pocity a soukromý jazyk, mluví nejprve o nevyjádřitelných pocitech, pak ukazuje pomocí příkladu s pocitem, který všichni jistě známe a který by mohl být blízký něčemu nevyjádřitelnému, tj. na příkladu bolesti, jak naše používání výrazů pro bolest není možné bez přirozených projevů bolesti. Nakonec se dostane k problémům s tím, jak můžeme věci kolem nás vnímat různě, např. jak můžeme různě vnímat barvy a přitom pro ně používat stejná slova.

Jeho argumentace se točí kolem možnosti zavádět nové výrazy. Jazyk pro mě počítka, kterému rozumím jen já sám, předpokládá, že tyto počítka může každý z nás prostě pojmenovávat, když je zakusí. To ovšem počítá s možností segmentovat vlastní prožívání dřív než o něm umíme mluvit. Pole zážitků tak musí mít hotovou strukturu nezávislou na tom, jak je uchopujeme, nebo musíme umět jednotlivé zážitky sami aktivně rozčleňovat pomocí nějaké schopnosti, která je nutnou podmínkou toho, abychom se naučili o pocitech mluvit. Ani v jednom případě však nebudeme schopni rozlišit správné uchopení námi identifikovaného počítka, od uchopení, které tak jenom vypadá, jak Wittgenstein ukazuje argumentem, který jsme si shrnuli na začátku. S možností mluvit o vlastních pocitech se to má právě naopak, než předpokládá soukromý jazyk: tato možnost je nevyhnutelně závislá na naší schopnosti zacházet s hotovým běžným jazykem,<sup>36</sup> v němž výpovědi zahrnující označení pocitů fungují primárně jako náhražky přirozených vyjádření pocitů, která nemají žádnou další podmínku v podobě schopnosti racionálně identifikovat nějaký předmět tohoto vyjádření.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Viz PU § 260n.

<sup>37</sup> Ibid §244. Podle Wittgensteinova vyjádření v tomto paragrafu mohou mít počítka jména a mohou být významem (*Bedeutung*) těchto jmen, přestože tato jména fungují primárně prostě jako náhražky přirozených vyjádření počítků. Být jménem počítka tak znamená *vystupovat jako počíteček*, být jeho zástupcem v jazyce, což se děje tak, že jméno nahrazuje přirozené vyjádření, které ovšem není významem tohoto jména. Významem jména zde je to, jako co vystupovalo přirozené vyjádření, tj. *role* tohoto přirozeného vyjádření, kterou v jazyce převzal artikulovaný zvuk či grafická značka. V tomto smyslu se Wittgenstein ohrazuje proti možnosti, že by slovní výraz počítka měl za svůj význam přirozené vyjádření, řka, že slovní výraz nahrazuje přirozený výraz, aniž by jej popisoval. Počíteček je tak role, v níž vystupovalo přirozené vyjádření a v níž

Pasáže *Filosofických zkoumání* označované tradičně jako argument proti soukromému jazyku tedy obzvláště názorně ukazují důvody pro odmítnutí augustinovského obrazu jazyka jako kalkulu reprezentace a jeho nahrazení obrazem jazyka jako řady umění, jejichž zvládnutí na sobě může někdy různě záviset, ale která netvoří žádný systém založený na jediné zvláštní schopnosti vykládání.<sup>38</sup> Uměním vykládat význam a její podmíněností expresivními či performativními technikami se zabývá pasáž *Zkoumání* známá jako pojednání o pravidlech, která zahrnuje také svého času hojně diskutovaný tzv. „argument proti samotářskému jazyku“. Wittgenstein zde rozebírá, co to znamená „jednat podle pravidla“ a závěr jeho analýzy obsahuje první použití výrazu „soukromě“ v celé jeho knize:

„202. Proto je „řídít se pravidlem“ praxe. A věřit, že se řídím pravidlem není totéž jako se pravidlem řídit. A proto se nelze pravidlem řídit ‚soukromě‘, poněvadž pak by věřit, že se řídím pravidlem bylo totéž jako se pravidlem řídit.“

Tento závěr (uvozený „darum“ – „proto“) vychází z Wittgensteinova řešení paradoxu založeného právě na pojetí rozumění jako umění výkladu, tj. na pojetí rozumění i jazyka jako kalkulů. Pojmeme-li totiž rozumění takto, dostaneme se do potíží, jakmile zjistíme, že neexistuje danost, která by nepřipouštěla řadu (i vzájemně neslučitelných) výkladů, a že mezi takové danosti musíme započít i výklady samotné, což vede k jejich regresu. Wittgensteinovo řešení paradoxu spočívá v odmítnutí redukovat rozumění na umění výkladu. Naopak, umění vykládat je podle Wittgensteina třeba pojmut jako jenom jedno z mnoha umění jednat podle pravidla. Jednání podle pravidla tedy podle Wittgensteina nevyžaduje zvládnutí umu vyložit obecně pravidlo, jímž se řídíme; naopak umění vykládat (které už není nic jiného než umění „nahrazovat jeden výraz pravidla jiným“<sup>39</sup>) je prostě specifické umění týkající

---

s ním alternuje slovní výraz, respektive přebírá tutéž roli v jiném nastudování téhož představení Soukromé pocity jsou tak divadelními postavami, které nemají hru, v níž by se ukázaly.

<sup>38</sup> Srv zde §249n. o umění lhát či předstírat jako zvládnutí specifické techniky podmíněné jinými technikami. Schopnost neartikulovaného vyjádření pocitů sdílíme se zvířaty a některá z nich by mohla přejít i k artikulovanému vyjádření pocitů. Mohou také jednat jakoby vyjadřovala pocit, aniž by skutečně tento pocit měla, ale pak je význam jejich jednání určen jako role tohoto jednání. Tak se může domácí zvíře naučit používat určité chování (např. odpovídající vyjádření bolesti) jako prostředek pro lepší zacházení. Vždy však půjde o jednoznačný (mechanický) proces. Lhání či předstírání naproti tomu zahrnuje variabilitu, která vyžaduje zvládnutí sítě specifických technik umožňujících racionální uchopení role určitého chování jako výrazu s určitým významem: vyžaduje umění vykládat, ovšem jenom jako výsledek zvládnutí komplexu dalších technik, nikoli jako svébytnou schopnost.

<sup>39</sup> PU §202.

se jiných umění nazývaných pak „jednání podle pravidla“. Rozumění tedy nespadá nevyhnutelně v jedno s uměním pojmově artikulovat to, čemu rozumíme. Paradox zmizí, jakmile opustíme koncepci rozumění jako zvládnutí kalkulu a jakmile se zbavíme mýtu o danostech, které jen čekají na označení. Závěr úvahy o pravidlech tedy představuje autentickou formulaci argumentu proti soukromému jazyku v jeho obecné podobě. Ukazuje totiž, že určité pojetí rozumění vede k paradoxu, který lze řešit, pokud toto pojetí, které vylučuje význam, který by nebyl vyložen, a rozumění, které by nebylo výkladem, nahradíme pojetím rozumění jako zvládnutí techniky a význam jako roli této techniky v jednání. Vykládání, tj. to, co v kritizované koncepci zakládalo rozumění, se pak stane specifickou technikou, jež se dostává do postavení něčeho, co je naopak podmíněno technikami, které lze ve výkladu uchopit jako jednání dle pravidla.

#### *Post scriptum k diskusi o samotářském jazyku*

Wittgensteinova argumentace z úvahy o pravidlech zavdala svého času podnět k diskusi, zda je podle zde nastíněného obrazu možné, aby se pravidlem řídil osamělý jednotlivec, který není členem žádného společenství, respektive zda není určitost jednání podle pravidla dána výhradně shodou jednání společenství těch, kdo se jím řídí.<sup>40</sup> Argument stavěl na faktu, že osamělý jedinec nemůže rozlišovat mezi tím, kdy se pravidlem řídí skutečně a když se mu to jenom zdá. Domyšlení této linie do důsledků ukázalo, že pak je wittgensteinovské argumentaci vystaveno i celé společenství takových jednotlivců, protože ani ono jako celek nemůže rozlišit shodu v řízení se pravidlem od zdání shody.<sup>41</sup>

Tento problém vyrostl ze základního nepochopení Wittgensteinova pojetí jednání podle pravidla. Když Wittgenstein odlišil schopnost výkladu od ostatních umění a postavil ji vedle nich, aniž by ji nadřadil jako umění které zakládá veškeré rozumění, mířil tím přímo proti možnosti takové paradoxní

<sup>40</sup> Spor zahájil formulací problému A. J. Ayer (1954), kterému tehdy velmi trefně, bohužel však asi málo srozumitelně odpovídal stejnojmenným článkem na stejném místě R. Rhees (1954) V diskusi pokračoval M. Dummett (1959) a od té doby neskončila. Srv. následující poznámku.

<sup>41</sup> Kromě M. Dummetta (1959) najdeme klasické formulace této radikálně konvencionalistické (tzv. anti-realistické) interpretace Wittgensteina v textech: C. Wright (1981); C. Wright (1984). Saul Kripke (1982). Polemizovat se s nimi pokusili např. P. Horwich (1984), G. P. Baker, P. M. S. Hacker, (1985), G. P. Baker, P. M. S. Hacker, (1986); Cora Diamond v sérii textů přetištěných v knize C. Diamond (1995), C. McGinn, (1984). Pozice blízké anti-realismu naopak hájil Wittgensteinův žák N. Malcolm (1986); N. Malcolm (1989) Podnětný pokus překonat celý spor představuje J. McDowell (1984).

konstrukce. Vždyť podle zde nastíněného obrazu může osamělý jednotlivec stejně dobře jako celé společenství jednat podle pravidla, aniž by bylo třeba toto pravidlo obecně artikulovat. Rozumět něčemu, řídit se pravidlem je něco, co se může prostě ukazovat v jednání, které se, jak říkáme, řídí pravidlem, v jednání, které ukazuje rozumění.<sup>42</sup> Ten, kdo se pravidlem řídí přitom nemusí zvládat specifické umění pojmové artikulace stejně jako je nemusí zvládat žádný člen jeho společenství. Pravidlo se může ustavovat bez ohledu na schopnost takové artikulace.

*Výklad* něčeho jednání jako řízení se určitým pravidlem ovšem samozřejmě zahrnuje uznání toho, jehož jednání tak vykládáme, za člena našeho společenství v širokém slova smyslu: totiž jeho (implicitní) uznání za toho, kdo se řídí pravidly. V tomto smyslu výklad něčeho jednání jako řízení se určitým pravidlem znamená jeho vtažení do společenství, které tak jeho jednání vykládá, respektive tento výklad počítá s existencí společenství těch, kdo se řídí pravidly. Vykládat něco jako projev rozumění (řízení se pravidlem) je ovšem stále jenom jednou z našich technik, a tedy prostě určitou praxí, a zmíněné uznání tedy opět nemusí být explicitně artikulováno, a může se prostě jen *projevovat* právě v samotném faktu, že jednání tohoto jedince vykládáme jako řízení se pravidlem. Výklad nějakého jednání jako realizace pravidla tak není něčím, co by v jakémkoli smyslu předcházelo možnosti ustavení jednání, které by bylo možno označit za řízení se pravidlem, ale právě naopak: tento výklad představuje specifické rozvinutí už prakticky ustaveného způsobu jednání. Schopnost takového zvláštního rozvinutí ovšem můžeme brát jako to, co je charakteristické pro racionální bytosti. Racionální bytost by tak byla ta, která dokáže způsoby svého jednání vykládat, tj. uchopvat je jako řízení se určitými pravidly.

Řízení se pravidlem tedy samo nemusí dle Wittgensteina zahrnovat žádný odkaz ke společenství těch, kdo se nějakým pravidlem řídí, nebo dokonce ke společenství těch, kdo se řídí právě tímto pravidlem. Avšak vyložit nějaké jednání jako řízení se určitým pravidlem znamená zahrnout toho, čí jednání tak vykládáme, do společenství těch, kdo se řídí pravidly. Význam (role) takového výkladu spočívá primárně v (implicitním) potvrzení členství toho, jehož jednání v vykládáme, v širokém společenství těch, kdo se pravidly řídí – respektive lze tento výklad jako takové potvrzení následně vyložit. V tomto smyslu je takový výklad další performancí vedle těch jazykových výkonů, které zahrnujeme pod termín „jednání dle pravidla“, tj. technikou, jak členství toho, jehož jednání vykládáme, potvrdit. Tvrzení, že pravidlem se lze řídit

---

<sup>42</sup> Viz PU §201.

jedině ve vztahu ke společenství, je tak tím, čemu Wittgenstein říkal „gramatická věta“, tj. věta o tom, čemu říkáme „řídít se pravidlem“. A polemika o tomto tvrzení má tedy ve wittgensteinovském kontextu právě tolik smyslu jako polemika o jiných gramatických větách, např. o větách: „Pasiáns hraje člověk sám,“ „Všechna tělesa jsou rozlehlá,“ nebo „Počítky jsou soukromé.“

*Filosofický ústav AV ČR  
Jilská 1, 110 00 Praha 1  
Česká republika  
glomb@volny.cz*

#### LITERATURA

- AURELIUS, A. (1861): *Confessiones*. In: Migne, J. P. (ed.): *Patrologiæ Cursus Completus, Series Latina*, sv 32, Paris, 659-868.
- AYER, A. J. (1954): Can There Be a Private Language? *Proceedings from the Aristotelian Society*, Supp. Vol 28, 63-76.
- BAKER, G. P., HACKER, P. M. S (1985): *Scepticism, Rules and Language*. Blackwell, Oxford.
- BAKER, G. P., HACKER, P. M. S (1986): *Rules, Grammar and Necessity*. Blackwell, Oxford.
- BLACK, M. (1964): *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BURNYEAT, M. F. (1987), Wittgenstein and Augustine De magistro. *Proceedings from the Aristotelian Society*, 1-24.
- CUNNINGHAM, S. (1976): *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. Nijhoff, Hague.
- CUNNINGHAM, S. (1983): Husserl and Private Languages: A Response to Hutcheson. *Philosophy and Phenomenological Research* 44, 103-111.
- DIAMOND, C. (1995): *The Realistic Spirit*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- DIAMOND, C. (2000): Does Bismark have a beetle in his box? The private language argument in the Tractatus. In: Cray, A., Read R. (eds): *The New Wittgenstein*, Routledge, London, 262-292).
- DUMMETT, M. (1959): Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. *Philosophical Review* 68, 324-348.
- FRASCOLA, P. (1994): *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. Routledge, London.
- FREGE, G. (1918/19): Der Gedanke. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I. Bd, 58-77.
- FREGE, G. (1892): Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100.
- GADAMER, H.-G. (1963). Die Phenomenologische Bewegung. *Philosophische Rundschau* 11, 1-45
- GIER, N. (1981): *Wittgenstein and Phenomenology*. SUNY Press, Albany.
- GLOMBÍČEK, P. (2001): Poznámka ke genezi argumentu proti soukromému jazyku. *Organon F* 2
- GLOMBÍČEK, P. (2002). Wittgensteinův soukromý jazyk In Gáliková, S. (ed): *Filozofia Ludwiga Wittgensteina. Organon F, Príloha*, Veda, Bratislava.
- HINTIKKA, J. (1981): Wittgenstein's Semantical Kantianism. In: *Ethics. Proceedings from the Fifth International Wittgensteinian Symposium*, 375-390.
- HINTIKKA, J. & M. (1986): *Investigating Wittgenstein*. Blackwell, Oxford.

- HINTIKKA, J. (1996): **Half Truths and One-and-A-Half Truths. Selected Papers Vol. 1.** Kluwer, Dordrecht.
- HORWICH, P. (1984): Critical Notice Saul Kripke: Wittgenstein on Rules and Private Language. **Philosophy of Science** 1/51, 163-171
- HUTCHESON, P. (1981). Husserl and Private Languages. **Philosophy and Phenomenological Research** 42, 111-118.
- HUTCHESON, P. (1986) Husserl's Alleged Private Language. **Philosophy and Phenomenological Research** 47
- IHDE, D. (1975): Wittgenstein's 'Phenomenological Reduction'. In: Bossert, P. (ed.): **Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honour of Herbert Spiegelberg**, Nijhoff, Hague, 47-60
- KRIPKE, S. (1982): **Wittgenstein on Rules and Private Language.** Blackwell, Oxford.
- KURODA, W. (1979): Phenomenology and Grammar: A Consideration of the Relation Between Husserl's Logical Investigations and Wittgenstein's Later Philosophy. In: Yoshihiro Nitta and Hirotaka Tatematsu (eds.): **Japanese Phenomenology, Analecta Husserliana** vol. 8, Reidel, Dordrecht, 89-108.
- KUSCH, M. (1989): **Language as a Calculus vs. Language as a Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer.** Kluwer, Dordrecht.
- MALCOLM, N. (1986): **Nothing Is Hidden.**, Blackwell, Oxford.
- MALCOLM, N. (1989): Wittgenstein on Language and Rules. **Philosophy** 64, 5-28.
- McDOWELL, J. (1984): Wittgenstein on Following a Rule. **Synthese** 58, 325-363.
- McGINN, C. (1984). **Wittgenstein on Meaning.** Blackwell, Oxford.
- MUNSON, T. (1952): Wittgenstein's Phenomenology. **Philosophy and Phenomenological Research**, 37-50.
- PEARS, D. (1986): **The False Prison**, 2 sv. Clarendon Press, Oxford.
- RHEES, R. (1954): Can There Be a Private Language? **Proceedings from the Aristotelian Society**, Supp. Vol. 28: 77-94.
- RICOEUR, P. (1967): Wittgenstein and Husserl on Language In: Lee, E. and Mandelbaum, M. (eds.): **Phenomenology and Existentialism**, J Hopkins University Press, Baltimore, 207-217
- RUSSELL, B. (1905): On Denoting **Mind** 14, 479-493.
- SCHWYTZER, H. (1973): Thought and Reality The Metaphysics of Kant and Wittgenstein. **Philosophical Quarterly** 23, 194-206.
- SPIEGELBERG, H. (1968): The Puzzle of Wittgenstein's Phänomenologie (1929-?). **American Philosophical Quarterly** 5, 244-256
- STERN, D. (1995): **Wittgenstein on Mind and Language.** Oxford University Press, Oxford.
- WITTGENSTEIN, L. (1929): Some Remarks on Logical Form. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supplementary Volume, vol 9, 162-171.
- WITTGENSTEIN, L. (1969): **The Blue and Brown Books** Blackwell, Oxford
- WITTGENSTEIN, L. (1984): **Philosophische Bemerkungen.** In: id., **Schriften**, Bd 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- WITTGENSTEIN, L. (1989): Philosophische Untersuchungen. In: id., **Schriften**, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main (citováno ve formě PU, číslo paragrafu)
- WITTGENSTEIN, L. (1989)b: Tractatus logico-philosophicus. In: id., **Schriften**, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main (citováno ve formě TLP, číslo poznámky)
- WITTGENSTEIN, L. (1993): Klagge, J.C., Nordman, A. (eds.): **Philosophical Occasions 1912-1951.** Hackett, Indianapolis
- WITTGENSTEIN, L. (2000): The Big Typescript In: Nedo, M (ed.): **L. Wittgenstein, Wiener Ausgabe.** Bd. 11, Springer, Wien



WRIGHT, C (1981): **Wittgenstein on the Foundations of Mathematics**. Blackwell, Oxford

WRIGHT, C (1984): Kripke's Account of the Argument against Private Language **The Journal of Philosophy**, 759-778.