Filosofie jako vyslovování nevyslovitelného

Philosophy as Expressing the Inexpressible

Vojtěch Kolman[*]
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
&
Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
vojtech.kolman@ff.cuni.cz

Abstrakt/Abstract

In the paper I want to argue for the notion of analytical philosophy that does not see it as an enterprise defined by some new topics, but as an old project guided by a specific approach, the so-called linguistic turn, which will turn out to be the principle of every true philosophy.

Ve svém příspěvku chci argumentovat pro takové chápání analytické filosofie, které ji nevymezuje novými tématy, ale specifickým přístupem, tzv. obratem k jazyku, jenž se ukáže být v souladu s principem pravé filosofie vůbec.

1

Název přednášky odkazuje na Wittgensteinovo známé *dictum* o filosofii jako něčem, o čem se narozdíl od (přírodních) věd dá jen mlčet, co se pouze ukazuje a čehož vyjadřování vede k nesmyslům a kategoriálním chybám.[1] To je samo o sobě kontroverzní a temné prohlášení (a existuje i celá historie jeho prohlašování za obskurní, do níž se zapsali např. Waismann, Gellner a další), na druhou stranu se nejedná o něco bezprecedentního, jak ukazují snad nejvýznamněji Platónovy poznámky o bezmoci jazyka, zejména v jeho písemné formě, a s nimi související výroky o neučitelnosti, a tím vlastně i *ne*vědeckosti filosofie.[2]

Pro chápání smyslu filosofie to může mít dvě extrémní konsekvence. První z nich je čtení *scientistické*, jak je rozvinuli např. někteří členové Vídeňského kruhu, podle nichž je (tradiční) filosofie blábol (případně poezie) a měla by být z oboru smysluplných činností buďto úplně vyloučena, redukována na nějakou vědeckou

[*] Práce na přednášce a článku byla podpořena grantem č. 401/06/0387 Grantové agentury ČR *Inferencialistické základy logiky a sémantiky*. Za připomínky k článku patří dík Ondřeji Beranovi, Jaroslavu Peregrinovi, Karlovi Procházkovi a Vítu Punčochářovi.

[1] Viz Wittgenstein (1922), § 6.53: „Správnou metodou filosofie by bylo: neříkat nic, než co se říkat dá, tedy věty přírodních věd, tedy něco, co s filosofií nemá nic společného […].“

[2] Viz Platón (1996), 7. list, 343: „[…] žádný rozumný člověk se nikdy neodváží ukládat do slov své rozumové nálezy, a to do slov nezměnitelných, jako je tomu při písmu.“

disciplínu, nebo alespoň provozována po vědeckém vzoru. Druhým extrémem je čtení *mystické*, jež chápe filosofii jako tajnou nauku, vyšší či speciální typ poznání, k němuž mají přístup jen vyvolení, ti, co opravdu hledají pravdu apod. Protože si scientismus navykl chápat vědu stejným způsobem, jedná se vlastně o dvě strany téže mince.

Pro chápání smyslu filosofie to může mít dvě extrémní konsekvence. První z nich je čtení *scientistické*, jak je rozvinuli např. někteří členové Vídeňského kruhu, podle nichž je (tradiční) filosofie blábol (případně poezie) a měla by být z oboru smysluplných činností buďto úplně vyloučena, redukována na nějakou vědeckou disciplínu, nebo alespoň provozována po vědeckém vzoru. Druhým extrémem je čtení *mystické*, jež chápe filosofii jako tajnou nauku, vyšší či speciální typ poznání, k němuž mají přístup jen vyvolení, ti, co opravdu hledají pravdu apod. Protože si scientismus navykl chápat vědu stejným způsobem, jedná se vlastně o dvě strany téže mince.

Přitom je jasné, že Platón ani Wittgenstein scientistickými sklony netrpí, naopak vědy systematicky kritizují (Platón mluví o vědcích jako o snících, Wittgenstein jako o předsudečných) a mají sklony protežovat mystické (podle Wittgensteina je právě mystično formou nevyslovitelného,[3] jehož vyslovování, jak víme z přednášky o etice,[4] patří k autentickému životu). Na druhou stranu, Platón i Wittgenstein mají oba solidní vědecké vzdělání a projevují soustavný zájem o poslední vědecké objevy, což také předpokládají u svých žáků. Celá záležitost s vyslovováním nevyslovitelného zůstává potud stále zahalena tajemstvím, které bych se pokusil rozkrýt.

Jedna z Wittgensteinových poznámek k tomu, jak správně pěstovat filosofii, říká, že se máme snažit převádět metafyzické užití slov (jako vědění, bytí, předmět, já) na užití z běžného života.[5] O něco podobného se nyní můžeme pokusit i my u samotné teze o *nevyslovitelnosti filosofie*, což se ukáže relativně snadné. Již na dosti civilní, obecně srozumitelné bázi lze totiž přesvědčivě argumentovat, že mnohé, zejména v oblasti morální, nelze zcela jednoduše říci, aniž by se to tímto vyřčením znehodnotilo, a tedy ztratilo smysl.

Přemlouvá-li, dejme tomu, někdo opakovaně svoji družku slovy

víš, že to s tebou myslím dobře, Máňo,

je pravděpodobné, že dotyčnou nepřesvědčí, již proto, že kdyby to byla pravda, nepotřeboval by to opakovaně říkat. Že to s Máňou myslí dobře, je v pořádku a může to být i pravda, ale pravda, která se nepřímo ukazuje v nějakém širším horizontu skutků a promluv. Jiný, konkrétnější příklad je třeba výrok prezidentského kandidáta Švejnara:

mám morální kredit,

---

[3] Viz Wittgenstein (1922), § 6.522: „Existuje ovšem nevyslovitelné. *Ukazuje* se, je mystické."

[4] Viz Wittgenstein (1989, s. 18 n).

[5] Viz Wittgenstein (1953), § 116: „Když filosofové užívají nějaké slovo – „vědění", „bytí", „předmět", „já", „věta", „jméno" – a touží po tom, zachytit *podstatu* věci, je třeba se vždy ptát: Užívalo by se toto slovo v jazyce, v němž má svůj domov, skutečně takto? – Převádíme slova z metafyzického na každodenní užití."

který představuje jakousi etickou variantu paradoxu lháře, tj. tvrzení, které se svým vyřčením stává nepravdivé. Je totiž otázka, zda ten, kdo si explicitně připisuje nějakou ctnost, v tomto případě dokonce ctnosti všechny, tuto ctnost může mít. Podobně nás o pravdivosti něčích úmyslů či svědectví nepřesvědčí užívání ani iterování slova „pravda“, po vzoru:

A je pravda,
to, že je A pravda, je pravda,
atd.

To není opět nic proti pravdivosti tvrzení A či ryzosti úmyslů toho, kdo A vyslovuje, jenom upozornění, že pravdivost nelze založit takto jednoduše a že pokus o to mívá právě proto opačný efekt.

Tato praktická pozorování lze zachytit v teoretických termínech, jak je tomu např. ve Fregově tvrzení o nemožnosti teorie pravdy .[6] Ta by totiž musela mít formu

A je pravda, když B,

která v *definiens* skrytě předpokládá, že již víme, kdy je pravda B, což je kruh. Možnost takové definice kritizuje před Fregem již Kant jejím přirovnáním k situaci, kdy „před soudem učiním výpověď, a odvolám se při ní na svědka, kterého nikdo nezná, jehož důvěryhodnost však má být zajištěna tím, že o mě tvrdil, že jsem čestný muž.“[7]

Takto můžeme dospět k závěru, že pravdivost nejsme schopni nějaké větě zajistit vyslovením slova „pravdivý“, a má tedy právě onu nevyslovitelnou kvalitu, o níž hovoří Wittgenstein. Frege to vyjadřuje tak, že pravdivost věty, resp. podstata jejího uznání neleží ve slovu pravdivý, ale v jejím tvaru, resp. v tvrdící síle, která je spjatá s jejím vyslovením. Ztratí-li se, nemůže ji slovo „pravdivý“ obnovit.[8] To lze shrnout do hesla, že:

říci „A je pravda“ je totéž, jako říci A,

které už vypadá jako teorie a v nějakém smyslu to i teorie je, totiž tzv. *redundanční* nebo *performativní teorie pravdy*. Ta je dokonce někdy připisovaná Wittgensteinovi,[9] lze ji ovšem najít již u Kanta a Frega.

V tvrzení, že se o teorii v pravém slova smyslu nejedná, je skryt především odkaz na druhotnost poznání, které výše uvedené heslo vyjadřuje. Primárně totiž nešlo o to

[6] Viz Frege (1983, s. 140). K širšímu výkladu Fregových názorů viz moje kniha Kolman (2002), zejména kap. 3.

[7] Kant (1781/1787, A 70).

[8] Frege (1918/1919, s. 63).

[9] Viz Wittgenstein (1984), část. I, dodatek III, § 6: „Co tedy znamená: věta ‚je pravdivá’? ‚p’ je pravdivá = p. (To je odpověď.)“

zjistit, jak je to s pravdou *per se*,[10] ale co jsou podmínky jejího připisování a upírání v obvyklých situacích, případně v situacích vědeckého výzkumu.

Wittgenstein se tento rozdíl pokouší opsat tím, že filosofii narozdíl od věd připisuje pouhou terapeutickou úlohu.[11] Řešení filosofických problémů nespočívá v tom, že se *vysvětlí*, jak to tedy ve skutečnosti je, jako ve vědě, ale tím, že se *vyléčí*, nechají zmizet. Existence něčeho, jako je teoretická medicína, která neléčí, ale vysvětluje, tento základní rozdíl nepopírá, jen ukazuje, že v praxi je vše složitější, tj. že dělba práce, kdy jeden dělá filosofii, druhý vědu a třetí žije obyčejný život, je jen iluzí, a to mimořádně hloupou a nebezpečnou. Filosofii lze eventuálně také nahlížet jako vědu (oblast poznání), ale jakéhosi *vyššího řádu*, ve stejném smyslu, jako je lékařství povoláním, které léčí lidi, aby mohli vykonávat jiná (prvořádová) povolání. To především znamená, že se etabluje až poté, co vzniknou problémy v oblasti prvořádové, tj. má charakter reflexe na něco, co už je před ní a co musí dobře znát. Čistá filosofie je potom stejný nesmysl jako abstraktní lékařství, tj. lékařství, které léčí nemoci, které nikdo nemá.

Právě proto, že (psané) slovo a jeho styl má přirozené tendence tyto rozdíly filosofické reflexe a vědeckého pojednání smazat (člověk se nevyhne formulování nějaké teze, argumentu pro ni a závěru), prezentuje Wittgenstein své postřehy formou nesouvislých poznámek a odkazů, jejichž kanonizaci (komentářům, kritickým vydáním či přednáškám, jako je tato) má být zabráněno tím, že je po přečtení odkopneme jako žebřík, tj. nepostavíme s k nim jako k hotové věci, ale k něčemu, co lze jen znovu a znovu použít. Podobně lze chápat i Platónova vyjádření o nevyjádřitelnosti vlastního jádra jeho nauky a výklad formou žitého dialogu, v němž nutné odkopnutí žebříku nahrazuje finální aporie.

O co mi jde v mé přednášce, je na několika příkladech ukázat, že analytická tradice ve filosofii není či by alespoň neměla být nějakým pokusem o filosofii radikálně nového typu (vědečtější, vázanou úžeji na logiku a matematiku), ale stále o tentýž projekt vedený tentokráte pod hlavičkou tzv. *obratu k jazyku*. Právě v důrazu na analýzu jazyka jakožto metodu a zároveň cíl filosofie je totiž jasněji artikulováno její původní odlišení vůči vědám (které nestudují jazyk, ale svět), tj. ona zmíněná reflektivnost, druhořádovost či metajazykovost. Jazyk je zde přitom objektem filosofie zhruba stejným způsobem, jako je objektem lékařství lidské tělo, tj. studují je (tj. jazyk, resp. tělo) jen je-li to zapotřebí k jejich léčbě. V tom se liší *medicína* od *biologie* a *filosofie* od *lingvistiky*.[12]

---

[10] Není jasné, co bychom s takovou pravdou dělali, zda s ní třeba, jak říká Wittgenstein, tapetovali stěny, nebo ji vysílali v pozdním čase v pořadu *Natvrdo*.

[11] Viz Wittgenstein (1953), § 255: „Filosof zachází s problémem jako s nemocí."

[12] Toto vymezení analytické filosofie má navíc tu vlastnost, že nemění obor problémů, jimiž se filosofie tradičně zabývá, ale jen způsob jejich formulace, což umožňuje vyhnout se některým klasickým chybám či přirozeným sklonům každého teoretizování. To, co nás dějiny 20. století naučily, je právě tato kontinuita filosofického tázání, projevující se jak v návratu týchž problémů, tak týchž chyb. V rámci (šířeji, konvečně) pojaté analytické tradice se takto např. vynořila tzv. analytická metafyzika, která, krom toho, že v názvu obsahuje spor, usuzuje ze styčných bodů se scholastickým myšlením, že na tehdejších úvahách něco být muselo, neboť

2

Praktickou demonstraci specifik analytického přístupu k filosofickým problémům minulosti bych chtěl ukázat na problému identity. To je bezesporu tradiční filosofická hádanka, obrážející se významně v notoricky známých problémech, jako je nemožnost vstupování do stejné řeky nebo paradoxu Théseovy lodi. Její formulace je jednoduchá: Co vlastně říká výrok tvaru

M=N?

Na první pohled se nabízejí dvě možnosti: Podle té první věta tvrdí, že jsou si dvě různé věci rovné (2=1). To je nesmysl. Druhá tvrdí, že je jedna věc jedna (1=1). To je truismus. Vše se dále komplikuje tzv. Leibnizovým principem

LP M=N tehdy a jen tehdy, když pro každé F platí F(M) ↔ F(N),

podle něhož se věci rovnají, když mají stejné vlastnosti, nebo, jak říká Aristotelés, když „vše, co lze vypovědět o jedné, lze vypovědět i o druhé.“[13] Jen v rámci posledních debat s ním souvisí problémy typu Putnamových dvojčat Země, identity možnosvětových dvojníků, supervenience apod. Já je nechám stranou a pro ilustraci zmíním dva podstatně inteligentnější příklady, jak je lze najít v dialogu Felixe Holzmanna *Vaše žena je podobná mé známé*,[14] kde je namísto identity probírána podobnost. Mám na mysli jednak (1) případ sousedových dvojčátek, která si jsou podobná, ale jedno si je podobnější, a (2) případ ženy, která si je podobná z dřívějška, jež otevírají problém toho, zda je podobnost či rovnost *vlastností individuí*, tj. něco, co jim lze smysluplně připisovat, a dále (3) případ strýčka, který spadl do mlátičky a tak ztratil podobu, že ho nikdo nepoznal, jenž vede k otázce, zda se jedná o *vlastnost esenciální*, tj. zda si někdo může nebýt rovný či podobný.

Analytický způsob řešení podám na pozadí elementů Fregovy filosofie. Když Frege v *Begriffsschrift*[15] zavádí znak pro rovnost jako jeden ze základních symbolů nové logiky, podotýká, že věty, v nichž se vyskytuje, mají odlišnou sémantickou strukturu od vět ostatních. Zatímco výraz „Láiův vrah“ ve větě

Láiův vrah přemohl Sfingu,

---

jsme k nim oklikou přišli znovu. A má i pravdu, totiž v tom smyslu, že myšlení jiné doby napadla tatáž choroba. Srov. k tomu také moji stať Kolman (2007, s. 354-371).

[13] Aristotelés (1975, s. 152).

[14] Holzmann (2002).

[15] Viz Frege (1879, § 8).

formy F(M), odkazuje mimo sebe, k označovanému předmětu (osobě), o němž říká, že přemohl Sfingu, ve větě

Láiův vrah je Iokastin syn,

formy M=N, odkazuje k sobě sama, tj. identita má vlastně charakter metajazykového tvrzení o příslušných výrazech, které přirozeně nepřemohly Sfingu, ale označují tentýž předmět. Větu „Láiův vrah je Iokastin syn" pak, v souladu s Fregovou analýzou, adekvátně čteme jako:

výraz „Láiův vrah" označuje tentýž předmět jako výraz „Iokastin syn",

totiž Oidipa. Matoucí zde může být jen onen odkaz k témuž předmětu, jenž vysvětlím záhy. Nyní pokračuji ve výkladu Fregových názorů.

To, že má výraz v rovnosti jiný význam než v jiných kontextech, znamená denotační víceznačnost, která je pro projekt pojmového písma přinejmenším nepříjemná. Frege ji později, v článku *Über Sinn und Bedeutung*,[16] ošetřuje tak, že nechává výrazy i v (pravdivých) rovnostech znamenat tentýž *význam* (předmět), ale odlišuje je různým *smyslem* coby způsobem danosti tohoto významu. „Láiův vrah" a „Iokastin syn" jsou různé způsoby danosti téhož předmětu, totiž Oidipa. Věty, v nichž jsou použity, např.

Láiův vrah přemohl Sfingu,
Iokastin syn přemohl Sfingu

proto říkají, *znamenají*, to samé, mají tentýž význam, ale *vyjadřují* něco jiného, mají odlišný smysl. Smysl je opět metajazykový fenomén.[17]

Právě na bázi tohoto rozdílu zavádí Wittgenstein protiklad *říkání* a *ukazování se*, s tím, že co se jen ukazuje (smysl, forma věty), nelze říci. Frege si je zjevně vědom dogmatičnosti takovýchto vyjádření: říci to samozřejmě lze, ale ve větách s odlišnou logickou stavbou. K nim patří prominentně tvrzení problematizující vztah mluvčího k tomu, co a jak říká (tzv. propoziční postoje), ve větách jako „A ví, věří/domnívá se/doufá/..., že …". Máme-li např. větu

Iokasté nevěří, že Oidipús zabil Láia

a významem slova „Láiův vrah" by byl Oidipús, vedl by LP k větě

[16] Frege (1891, s. 25-50).

[17] Toto a následující čtení Fregova rozlišení není nijak standardní a podrobněji se mu věnuje má kniha Kolman (2002). Rámcově v ní přitom vycházím z prací Pirmina Stekelera a diskusí, které jsem s ním vedl. Jeho knihu, Stekeler-Weithofer (1986), považuji i po více než deseti let, co ji znám, stále za nejlepší soudobou studii z filosofie jazyka a logiky.

Iokasté nevěří, že Láiův vrah zabil Láia,

což se zdá absurdní. Frege z toho usuzuje, že takovéto kontexty mají podobně komplikovanou strukturu jako identita a významem výrazů v nich není jejich obvyklý význam (tj. význam těch kontextů, k nimž se vztahují), ale jejich obvyklý smysl. Problém s dvojznačností se tak sice vrátil, ale v tzv. nepřímých kontextech (to jsou ony propoziční postoje), které matematika nepotřebuje. Tím pro Frega celá věc skončila, protože jeho cílem byla právě logika pro matematiku (či, jak říká, pro jisté vědecké cíle), nikoli utopický projekt univerzálního jazyka.[18] Tím se lišil od svých následovníků Russella a Carnapa.

Zatímco Russell v důsledku svých empirických sklonů odmítl zcela kategorii smyslu jako příliš efemérní a rozhodl se pracovat jen s empiricky chápaným významem, Carnap na základě Fregovy analýzy usoudil, že existují dva různé typy entit, totiž významy a smysly, a zvědečtil toto Fregovo rozlišení v termínech *extenze* a *intenze*. To je přesně ten extrém, kterému se Wittgenstein pokoušel bránit druhým extrémem, totiž zákazem řeči o řeči jako nesmyslné. Co oba tyto krajní postoje přehlíží, je okolnost, že operátory jako:

význam A,
smysl A

nejsou u Frega chápány absolutně, jako rozlišení dvou preexistujících (typů) entit, ale coby relativní charakteristiky. Nejedná se o pokus, jak definitivně odstranit víceznačnost nějakého slova, ale o popis dvou vzájemně závislých typů jeho užití, *přímého* a (vůči němu) *nepřímého*. Frege se to pokouší demonstrovat na sporně vyhlížejících obratech jako:

pojem koně není pojem,[19]
smysl výrazu není smysl,

jejichž civilnější, tj. snáze pochopitelnější verzí je třeba:

přísudek věty není podmět.

Russell, Carnap a jiní filozofové, kteří nemají cit pro dynamiku jazyka, neumějí přirozeně dát takovým větám smysl a považují je za sporné a pochybné, stejně jako filosofické systémy, které s nimi, jako Hegelův a Heideggerův, systematicky pracují.

Výskyt takovýchto vět u Frega přitom jasně ukazuje, že význam slov nechápe ontologicky (platonisticky), ale v rámci pragmaticko-holistické techniky substituce jako invariant výrazů substituovalných *salva veritate*, tedy jako stabilní prvek nějakého úzu.

[18] Viz Frege (1879, s. V).
[19] Viz Frege (1892, s. 195).

(Tugendhat[20] ve své rekonstrukci Frega hovoří o významu jako o pravdivostním potenciálu výrazu.) Podobně neplatonisticky se lze ovšem dívat na samotného Platóna, v jehož dialozích se význam slov ukazuje právě jako výsledek konsenzuální analýzy užitého jazyka, tj. jakýsi invariant názorů všech zúčastněných. Obecně totiž platí, že nevíme, co je význam *per se* (idea, věc o sobě), známe jen jeho reprezentace a užití těchto reprezentací ve větách. Jediná stabilita, kterou máme, je relativní stabilita jazykového úzu. V aplikaci na uvedené příklady to znamená následující. Jelikož ve větách jako

Iokasté nevěří, že Oidipús zabil Láia

není (při zachování významu slov jako „věřit“ a závazků s nimi spjatých) výraz „Oidipús“ jednoduše nahraditelný výrazem „Láiův vrah“, znamenají tyto fráze z definice odlišné věci. To, že jejich význam můžeme ztotožnit s jejich smyslem v původním (vztažném) kontextu, je obecně nepodstatné. Podstatné je jen to, že se jedná o invariant povolené substituce.

LP zde tedy není uchopen jako *deskriptivní* princip, popisující, kdy jsou si již hotové předměty rovny, ale princip konstitutivní, *normativní*, určující na bázi užití jazyka, tedy holisticky, co jsou předměty naší řeči. To lze po Quinově vzoru shrnout do hesla:

není entity bez identity.[21]

Pragmatický náboj Fregova obratu k jazyku je přitom jenom podtržen tím, že si dokážeme představit i případ, kdy je výše uvedená substituce povolená, totiž když se někdo k příslušnému propozičnímu postoji staví neutrálně. Např. státní zástupce v soudním sporu – nebo vypravěč ve Stravinského a Cocteauově adaptaci tragédie – může smysluplně říci

Iokasté nevěří, že Oidipús je Oidipús

a poukázat tak na neudržitelnost její pozice ve smyslu společenském, či psychologickém (nevěří, protože nechce věřit). Podobně můžeme ve větě

Oidipús přemohl Sfingu

odmítnout nahradit výraz „Oidipús“ výrazem „Kreónův švagr“, třeba proto, že v době vraždy nebyl jeho švagrem, ale jen synovcem. Přechod od věty

Oidipús má oidipovský komplex

[20] Viz Tugendhat (1970).

[21] Quine (1981, s. 102).

k větě

Oidipús má komplex Kreónova švagra

přivolává zase problémy typu, zda někdo mohl mít před vynálezem ponorky ponorkovou nemoc, což není, jak by se mohlo na první pohled zdát, špatný žert nebo zcela triviální otázka, neboť ontologický status psychických chorob může být podmíněn jejich objevem a pojmenováním. Atd.

3

Základním východiskem analytického přístupu je tedy teze, že je to jazyk a jeho užití, co určuje skutečnost (význam slov), nikoli naopak. Dále rozvedeno to znamená toto: (1) Začínáme reprezentacemi. (2) Ty jsou z definice různé. (3) Tuto různost se v některých případech rozhodneme potlačit, tj. v některých situacích jsou nám příslušná jména pro daný účel stejně dobrá. (4) M=N je výrazem tohoto rozhodnutí. Nejlépe celou situaci opisuje asi Hegel, když rovnost vymezuje jako popření nerovnosti.[22]

Toto popření (abstrakce od určitých) odlišností se děje ve vztahu k nějakému kontextu (účelu), v němž tato odlišnost nehraje roli. Píši-li např.

2=II,

je zřejmé, že nejsem historik matematické notace, protože toho by odlišnost různých notačních systémů zajímala, ale matematik, jenž hledí na operativní rysy příslušného symbolu. Mé symboly znamenají čísla. Podobně píšu-li

2/4=1/2,
$(1/n)_{n\in N}=(-1/n)_{n\in N}$,

nemluvím zjevně o dvojicích čísel, ale o číslech racionálních, ani o posloupnostech racionálních čísel, ale o číslech reálných. Grafická odlišnost symbolů či jejich podobnost je přitom nepodstatná, podstatné je právě jejich užití, které v kontextu

II je sudé

dovolí nahradit (římské) II (arabským) 2, případně 1+1, 23-21, ale v kontextu

II je římské

[22] Hegel (1970, Bd. I, α, § 96). Srv. Stekeler-Weithofer (1995, s. 140 n).

nikoli. V matematickém kontextu je užití arabské a římské dvojky stejné. Tato totožnost užití je skrze LP dále fixována jako substituovatelnost *salva veritate*. Věta M=N ji pak činí explicitní: explicitně vyjadřujeme, co je předmět naší řeči.

Z toho dále plyne, že LP a identita jsou tím prostředkem, jenž zajišťuje vztah reprezentace k reprezentovanému, neboli co dělá výraz (reprezentaci) reprezentací něčeho. Nikoli pouhý deiktický akt („toto budiž Mt. Everest"), ale kritéria identity, která výraz vztahují k dalším výrazům (hor, které již byly na mapě zachyceny) a predikátům (hora, skalnatý, zasněžený, strmý). To ukázaly dostatečně Quinovy úvahy [23] o neurčitosti deixe. – Předmět (věc o sobě) není nic více než označení pro *totalitu všech v daném kontextu zaměnitelných reprezentací*, neboli tato totalita samotná. Na tomto pozadí dokážeme dát tradičním metafyzickým tezím následující nemetafyzický smysl:

1) Nepoznatelnost věci o sobě znamená, že bez svých reprezentací neexistuje (Kant).

2) Věc (význam slov) nemůže zaniknout, nezaniknou-li její reprezentace; vůči nim je neměnná, tj. pevně určená příslušnými kritérii identity (Parmenidés).

3) Všechna jména (reprezentace) označují své významy (reprezentované) nutně, tj. fungují jako tzv. rigidní dezignátory (Kripke).

K filosofickým problémům Felixe Holzmanna lze říci toto: Samozřejmě, že si může člověk nebýt podobný (neroven sám sobě), stejně jako si může být podobný (rovný) nutně. V takovýchto větách ale hovoříme vlastně o reprezentacích, nikoli o tom, co je jejich užitím konstituováno. V objektovém modu nedává tvrzení rovnosti či nerovnosti dobrý smysl (a je tak i komické) jednoduše proto, že není míněno *deskriptivně*, ale *preskriptivně*, tj. určuje, o čem bude řeč (*théma*), nikoli, jaké to je (*rhéma*).

Tvrzení, že se věc může nerovnat sama sobě, se z analytického hlediska rovná pozorování, že mezi dvěma reprezentacemi dokážu (z hlediska LP) rozlišit vždy, např. ve větách jako

M je má oblíbená reprezentace (výraz).

Představa, že se jedná o kontingentní dvojznačnost, kterou definitivně odstraním např. zavedením uvozovek „M", je stejně naivní, jako představa, že pravdivost zajistím větě tím, že k ní přidám dovětek „je pravdivá". Pravdivost věty stejně jako význam výrazu nelze jednoduše vyjádřit, je dán až jejich použitím.

Lokálně přirozeně dává smysl jejich explikace, tj. můžu zavádět abstraktory jako „výraz", „představa", „pojem", „množina", „význam", „smysl" atd., případně „číslovka", „číslo", „dvojice čísel", „racionální číslo", „posloupnost čísel", „reálné číslo" atd., s odlišnými kritérii identity. Má představa kočky bude např. odlišná od vaší, výraz (jako typ) užíváme stejný; množina koček a množina mňoukajících mazlíčků

[23] Viz Quine (1960).

bude stejná, jedná se ale o jiné pojmy atd. Podobně se (1/n) a (-1/n) liší jako posloupnosti, nikoli jako čísla reálná atd.[24]

Výrazy, které odkazují k jazyku, jako jsou různé abstraktory nebo rovnost, je bláhové eliminovat proto, že o jazyce a jeho použiti se smysluplně bavit lze a je to i třeba, dostaneme-li se při jeho užití do problémů. Navíc lze argumentovat, že v rozšiřování jazyka tímto způsobem, tj. o jeho implicitní rysy, spočívá vědecký pokrok.[25] Tuto logiku vědeckého objevu popisuje Brandom [26] termíny činění *implicitního explicitním*. Frege takto např. přidal do jazyka následující výrazy:

1)	kondicionál	$A \rightarrow B$,
2)	rovnost	$M=N$,
3)	kvantifikátor	$(\forall x)A(x)$,
4)	množinový abstraktor	$\{x, Fx\}$,

kde (1) explikuje správnost přechodu od A k B, (2) explikuje zaměnitelnost M, N *salva veritate*, (3) explikuje zaměnitelnost M v pravdivém A(M) *salva veritate*,[27] (4) explikuje zaměnitelnost F skrze G stejné extenze *salva veritate.*

Pro rozšíření jazyka o rovnost jsou přitom obecné důvody. V rámci dynamiky jazykové praxe lze v určité fázi jejího osvojení a dalšího rozvoje těžko ostře odlišit, která část je původní a která odvozená, případně kde se překrývají dva zprvu zcela nezávislé fragmenty. Můžeme tedy potřebovat explicitně vysvětlit, o čem v daném (rozšířeném) kontextu hovoříme (jaký že typ čísla máme na mysli). Identita takto patři k výbavě emancipovaného uživatele jazyka stejně jako patři lékárnička k povinné výbavě osobního automobilu, ačkoli nemá s jeho původní funkci (jízda na delší vzdálenosti) nic společného. V matematice je dalším důvodem k přítomnosti rovnosti v základním aparátu fakt, že nedisponuje obvyklými podpůrnými prostředky určení významu, jakými je v empirických kontextech *deixe* (můžu říci „tato kočka je Micka“, hůře již „toto číslo je -5“). Neobejde se tedy bez zabudované možnosti explicitně vyjádřit, co bylo či má být implicitním předmětem řeči.

---

[24] Pokus o globální charakteristiky zpochybňuje reduktivní argument Fregův, resp. jeho následující reformulace, která předjímá Wittgensteinovy úvahy o následování pravidla: Výrazem „množina“ mohu regulovat užití slova „kočka“, čím ale budu regulovat užití výrazu „množina koček“? Zajímavé je, že se Frege o takovou globální charakterizaci nakonec pokusil a výsledkem byl Russellův paradox, jak se o tom zmíním záhy.

[25] Vliv pohybů v jazyce na vývoj vědy sleduje pro případ matematiky kniha Kvasz (2008).

[26] Viz Brandom (1994).

[27] Zařazení kvantifikátoru do jazyka je zvláště zajímavé, neboť si vynucuje rozlišení mezi externí a interní obecností, čemuž na formálně-sémantické rovině odpovídá rozlišení interpretace a valuace. Předfregovská logika, včetně logiky Bolzanovy, si vystačila jen s jedním, a mohla tedy definovat logickou pravdivost, resp. nutnost věty jako její platnost pro všechny předměty (pojmy). V logice Fregově odpovídá tato definice (kontingentní) obecnosti daného tvrzení v rámci jednoho diskurzu.

Závěr

Při rozšiřování jazyka o původně metajazykové, reflektující výrazy je podstatné vědomí toho, že se pak mění jak použití, tak forma výrazů stávajících. Vždy se jedná o implementaci jakési zbraně jiné dimenze, jak to lze názorně vidět na laboratorním případě predikátového počtu a jeho výrazových možnostech.[28] Víme, že v predikátové logice nejsme s to omezit univerzum shora (Löwenheimova-Skolemova věta směrem nahoru platí zcela obecně [29]), v predikátové logice s rovností jsme s to fixovat konečné mohutnosti (Löwenheimova-Skolemova věta platí až od nekonečných mohutností), v predikátové logice 2. řádu jsme s to fixovat libovolné mohutnosti (Löwenheimova-Skolemova věta neplatí vůbec). V predikátové logice 2. řádu jsme také s to explicitně zachytit rovnost pomocí druhořádové verze LP, v níž kvantifikujeme přes vlastnosti:

$M=N$ tehdy a jen tehdy, když $(\forall X)(X(M) \leftrightarrow X(N))$.

Tato definice a příslušné zesílení systému fungují jen a pouze proto, že jedna z těchto vlastností je vlastnost „být roven N“, tedy proto, že obsahuje kruh. Tento kruh ale ještě není bludný formálně, tj. nevede k odvození sporu. V případě množinové abstrakce

$\{x,Fx\}=\{x,Gx\}$ tehdy a jen tehdy, když $(\forall x)(F(x)\leftrightarrow G(x))$

tomu ale už tak je, tj. výsledný systém je nejsilnější možný: lze z něj odvodit cokoli.

V jistém smyslu je nicméně situace, kdy sloučením vět původního diskurzu a meta-diskurzu dospějeme ke sporu, jako je Russellův paradox či „pojem koně není pojem“, docela šťastná. Jsme upozorněni na změnu pravdivostních podmínek a můžeme se jí přizpůsobit, případně to zachytit v postřehu, že paradox je v nějakém smyslu nevyhnutelný, systematický jev našeho myšlení, jak nás to naučil Kant a po něm shrnul Hegel v tezi, že spor je pravidlem pravdy.[30]

Problém naopak je, když ke sporu nedojde a my dospějeme k objevu nových jsoucen, jako byly Carnapovy intenze nebo Kripkovy možné světy. Fregovi se něco podobného podařilo v případě čistých množin typu

$\{x,x=x\}$, $\{x,x\neq x\}$, $\{x,x\in x\}$, $\{x,x\notin x\}$, $\{x,x=\{x,x\neq x\}\}$,

k jejichž vydělení je zapotřebí pouze logických predikátů. Právě to, že je lze realizovat v libovolném – a tedy zdánlivě nezávisle na libovolném – univerzu, vedlo k chybnému úsudku, že jsou to objekty nějakého diskurzu čistého, případně sjednocení všech

[28] Ten je v jistém smyslu sterilní, právě proto ale dostatečně názorný. Srov. k tomu také kap. 4 mé právě vycházející knihy Kolman (2008).

[29] Löwenheimova-Skolemova věta směrem nahoru říká, že má-li teorie v příslušném jazyce model, má i model větších mohutností.

[30] Hegel (1970/1971, s. 533): „Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi.“

diskurzů do jednoho. Výsledkem je teorie množin. Na tomto pozadí přestávají být logické zákony normami a stávají se „základními zákony pravdivosti“, těmi nejobecnějšími pravdami o světě. Tím dochází, jak poznamenává Wittgenstein,[31] ke kategoriální záměně nutnosti s (kontingentní) obecností. Systematicky je tento omyl rozvíjen v tzv. modálních logikách.

Tuto chybu v interpretaci logických tvrzení jsme přitom detailně sledovali u rovnosti, kterou lze v případě deskriptivního čtení zpochybnit à la Holzmann. Podobně lze zpochybnit jakýkoli zákon logiky, třeba vyloučený třetí, neboť v měnícím se světě smyslů pochopitelně existují vágní, resp. jenom vágní případy, jimž nelze v absolutním smyslu příslušný predikát ani připsat, ani odepřít.[32] Tvrzení, že se jedná o výrok o nějakém jiném (nehybném, lepším) světě, nás sice uchrání jeho prohlášení za neplatný, ale vylévá zároveň s vaničkou i dítě, neboť naše soudy a úsudky se primárně týkají právě onoho prvního světa, resp. začínají v něm a končí. Vyloučený třetí neplatí jako popisné tvrzení, ale jako norma, jíž se máme snažit dostát, tedy dělat jasná, kontrolovatelná rozlišení, případně se je snažit udržet (ve smyslu: vaše řeč budiž ano, ano, ne, ne). A naopak, lze říci, že zákon sporu platí deskriptivně o světě našich proměnlivých smyslů, o světě pouhého mínění, v duchu Hegelova vyjádření, že skutečnost je sporná, a různé paradoxy, jako ty Zenónovy, to jenom potvrzují.

Stejnou chybu, jakou jsme vykázali na interpretaci logických zákonů, jsme chtěli vykázat i na chápání filosofie. Představa např., že se má a může držet ve světě neměnných idejí či významů našich slov, aby dospěla k nějaké formě čistého, vyššího poznání, je dána nepochopením toho, že veškerá rozlišení (světa smyslů a forem, smyslu a významu, jazyka a metajazyka) jsou pouze pomocné momenty procesu, jímž se zmocňujeme jednoho jediného (chcete-li: přirozeného nebo žitého) světa, ve stálé reflexi na adekvátnost a meze dosavadních metod a rozlišení. Filosofie není vědou o jiném světě, ale moderátorem tohoto pohybu. Ti, co se vůči metodám filosofie vyhraňují, nebo by je chtěli mít vědečtější, nechápou, že možnost tematizovat východiska a předpoklady, na nichž spočívá ten který popis světa, patří k nutné mentální hygieně každého vědeckého podniku, bez níž se stává dogmatickým, a následně zbytečným, když přestává sloužit našim potřebám, ale sobě sama, jak to známe z některých partií abstraktní matematiky. Pochopit to není záležitostí intelektuálního výkonu (po způsobu důkazu Fermatovy věty), ale intelektuální zodpovědnosti a dobré vůle. Také v tomto smyslu je filosofie nevyslovitelná a nelze ji učit.

Literatura

Aristotelés (1975): *Topiky*, ČSAV, Praha.

[31] Wittgenstein (1922), § 6.1231.

[32] Tzv. logiky vágnosti, neboli „fuzzy“ logiky, jsou samozřejmě užitečné, pokud nešíří pověru, že svět, jak se nám jeví, je sice nepřesný, platí to ale jen po určitou mez, jejímž zvládnutím, např. aparátem většího počtu pravdivostních hodnot, tuto neurčitost překonáme. Tento omyl se ovšem nachází za každým konceptem univerzálně platné logiky.

Brandom, R. (1994): *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment,* Harvard University Press, Cambridge MA.

Frege, G. (1879): *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denken*, L. Nebert, Halle.

Frege, G. (1891): "Über Sinn und Bedeutung," *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (100): 25-50.

Frege, G. (1892): "Über Begriff und Gegenstand," *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (16): 192-205.

Frege, G. (1918/1919): "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung," *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* (1): 58-77.

Frege, G. (1983): *Nachgelassene Schriften* (eds. Hermes, Kambartel, Kaulbach), Meiner, Hamburg (2. vydání).

Hegel, G. W. F. (1970): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (eds. Moldenauer, Michel), Meiner, Frankfurt am Main, 1970, Bd. I, α, § 96.

Hegel, G. W. F. (1970/1971): *Werke in 20 Bänden.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, Bd. 2 (Habilitationsthesen).

Holzmann, F. (2002): *Ještě 10×Felix Holzmann*, CD Supraphon.

Kant, I. (1781/1787): *Immanuel Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen* (Jäsche, ed.). Friedrich Nicolovius, Königsberg.

Kolman, V. (2002): *Logika Gottloba Frega.* Filosofia, Praha.

Kolman, V. (2007): "Proč nepotřebujeme (analytickou) metafyziku," *Organon-F* 14(3): 354-371

Kolman, V. (2008): *Filosofie čísla. Základy logiky a aritmetiky v zrcadle analytické filosofie*, Filosofia, Praha.

Kvasz, L. (2008): *Patterns of Change*. *Linguistic Innovations in the Development of Classical Mathematic*,. Birhäuser, Basel.

Platón (1996): *Listy*, OIKOYMENH, Praha.

Quine, W. V. O. (1960): *Word and Object*, MIT Press, Cambridge MA.

Quine, W. V. O. (1981): *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Stekeler-Weithofer, P. (1986): *Grundprobleme der Logik. Elemente einer Kritik der formalen Vernunft,*de Gruyter, Berlin.

Stekeler-Weithofer, P. (1995): *Hegels analytische Philosophie,* Schöningh, Padeborn.

Tugendhat, E. (1970): "The Meaning of ‚Bedeutung' in Frege," *Analysis* (30): 176- 189.

Wittgenstein, L. (1922): *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, London.

Wittgenstein, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1984): *Bemerkungen über die Grundlagen der Matematik,* Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Wittgenstein, L. (1989): *Votrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.