

## Negace a náznaky: Parmenidés a Wittgenstein

### Negation and Indications: Parmenides and Wittgenstein

*Karel Thein\**

Filozofická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1  
karel.thein@ff.cuni.cz

#### Abstrakt/Abstract

Na příkladu dvou myslitelů ze zcela odlišných období dějin filosofie lze předvést otázku nejobecnějších podmínek pravdivé řeči, které se projevují na pomezí sémantiky v užším slova smyslu a utváření širšího pojmu světa jakožto pojmu, k němuž patří vytyčení jasných *mezí* smysluplného vypovídání o tom, co je. Od této velmi obecné otázky se příspěvek obrací k užšímu tématu negace čili k pravidlům užití řeči, která je sice správná a v *některých* případech pravdivá, avšak postrádá svůj vlastní a specifický korelát v plné osnově skutečnosti samé. Výchozími texty jsou zlomky Parmenidovy básně *O jsoucím* a její moderní výklady od čtení Russellova až po tzv. modální interpretaci, kladoucí důraz na motivy *nutného* jsoucího a *nemožného* nejsoucího, a dále pasáže z Wittgensteinova *Traktátu i Filosofických zkoumání* (§ 50). Podrobnější srovnání postoje obou myslitelů k negaci umožňuje prohloubit i rozšířit starší srovnávání Parmenidova argumentu o nemožnosti mluvit o tom, co není, a Wittgensteinova důrazu na nutnou existenci jednoduchých objektů.

Choosing two thinkers from two entirely different periods of the history of philosophy, one can fruitfully illustrate the issue of the most general conditions of truthful speech, which take effect on the crossroad of the narrowly conceived semantics and a broadly construed concept of the world as a concept that implies the posting of neat *limits* of the meaningful linguistic articulation of what there is. From this very general issue, the article turns to the narrower question of negation, and thus of the rules of the use of the correct and *sometimes* true speech that, nevertheless, lacks its specific referent in the full structure of reality. The texts under scrutiny are the fragments of Parmenides' poem *On Being* and its modern exegeses ranging from Russell to the modal interpretation that emphasizes the *necessary* being and the *impossible* not-being, plus passages from Wittgenstein's *Tractatus* and also his *Philosophical Investigation* (§ 50). A more detailed comparison of the attitude of both

---

\* Tento text je minimálně upraveným příspěvkem z konference *Logika, sémantika, dialektika*, Praha, 28.–30. dubna 2011. Za pozvání na konferenci i péči o její zdárný průběh děkuji organizátorům, Petru Dvořákovi a Vojtěchu Kolmanovi. Poděkování patří též oběma anonymním recenzentům.

thinkers towards negation helps to both deepen and expand the earlier suggested parallel between Parmenides' argument about the impossibility to speak about what is not and Wittgenstein's emphasis on the necessary existence of simple objects.

Následující text je velmi neúplnou náhradou za systematictější pojednání vztahů mezi logikou, sémantikou a dialektikou na poli antické a moderní filosofie. Širší srovnání tohoto typu by předpokládalo vyjasnění vztahů uvedených disciplín tak, jak se postupně ustavily v rámci relevantních filosofických škol, jimiž jsou bezpochyby peripatos a stoa. Aristotelský a stoický přístup se přitom navzájem liší natolik, že pouhé základní objasnění této odlišnosti by si vyžádalo samostatné pojednání, a to počínaje odlišným statutem logiky a dialektiky v obou školách, a následně otázkou, zda a jak přesně je různé chápání těchto disciplín a jejich statutu v rámci filosofické praxe ovlivněno zásadně odlišnými pozicemi metafyzickými, s nimiž jistě a zejména ve stoickém případě velice přímočaře souvisejí názory na to, co je primárním a legitimním předmětem myšlení *a vypovídání*, tedy sémantiky.

Vzhledem k nemožnosti vtěsnat do jediného kratšího vystoupení takto široké téma,<sup>1</sup> pokusím se raději sestoupit v čase před konstituci jasně vymezených filosofických disciplín a vybrat některou z otázek, které snad oslovují širší filosofickou obec potud, pokud pocházejí napříč dějinami filosofie i proměnlivými aliancemi těch, kdo ji provozují. Řadu problémů, které procházejí intuitivně chápanými obory logiky, sémantiky i dialektiky, lze totiž bez nebezpečí anachronismu odhalit již v textech předplatónského období, ať už se jedná o soubor otázek spojených s problematikou univerzálií (zde ve smyslu imanentních, přesto však *typově samostatných* prvků, z nichž se pravidelně skládají proměnlivé jednotliviny<sup>2</sup>), případně o moderními interpret

<sup>1</sup> Za poněkud pedagogické připomenutí přesto stojí alespoň fakt, že zatímco většina stoiků chápe logiku jako jednu ze tří částí filosofie (vedle fyziky a etiky), přičemž dialektiku chápou jako jednu z částí této části (druhou je rétorika), peripatetické pokládají logiku za univerzální nástroj správného myšlení, a nikoli část určitého filosofického systému. Důvodem je především to, že stoická *logiké* je (zhruba řečeno) studiem způsobů, jimiž se vyjadřuje *logos* čili primární racionální osnova společná lidskému myšlení a kosmu. Odtud podrobný zájem o všechny projevy artikulované řeči (*logos proforikos*), a tím o gramatiku přirozeného jazyka. Dialektika v užším smyslu je způsobem vedení filosofické diskuse i vědou o tom, co je pravdivé, nepravdivé, nebo ani pravdivé ani nepravdivé (viz Diogenés Laertios, VII, 41–42). Do jejího oboru tak patří zkoumání struktury výpovědí i povahy jejich předmětu (toho, co označují) a rovněž problematika inferencí ze znaků (včetně neformalizovaných úsudků). Stoická dialektika tak může zahrnovat některé postupy, které najdeme v dialektice platónské (chápané *bud'* jako způsob uchopení všech souvislostí lidského poznání s využitím kladení hypotéz, *nebo* jako uspořádávání jednotlivin do rodů a druhů na základě *diairesis*) i dialektice aristotelské (metoda zkoumání názorů starších filosofů či obecně přijímaných mínění). Za zmínku stojí, že s oživením zájmu o stoickou logiku a její možné zdroje v učení megariků bývá spojován C. S. Peirce. Ke stoické logice viz stručný a jasný přehled, který nabízí Ierodiakonou (2006), podrobněji viz Mates (1973) a Frede (1974); k dialektice viz nověji Gourinat (2000).

<sup>2</sup> Empedokleovy biologické struktury od kostí až po tytéž živočišné druhy v opakovaných kosmických cyklech jsou možná tím nejlepším příkladem, další bychom našli v Démokritově verzi atomismu, například v rozlišení člověka a jednotlivých lidí ve zlomku B 124. K celé otázce viz Mourelatos (2006).

častěji traktovaný problém pravdy a ontologicky i logicky primitivních podmínek jejího vypovídání.

Vzhledem k tématu této konference je otázka nejobecnějších podmínek pravdivé řeči vhodnějším východiskem, bezpochyby i proto, že mluvíme-li v kontextu starší řecké filosofie o otázce pravdy, mluvíme z již sémantických důvodů o tom, co lze nazvat „otázkou reality“. „Skutečnost“ je totiž jedním z významů slova *alétheia*, stejně jako platí, že adjektivum *aléthés* čili „pravdivý“ lze užívat způsobem blízkým slovu *ontos* čili „jsoucí“ – a ještě častěji naopak. Základem této blízkosti až záměnnosti, kterou lze vysledovat z užití a není výrazem žádné konkrétní nauky, je celkem zjevně přesvědčení, že pravdivá výpověď (nebo obecněji pravdivé gesto) postihuje skutečné stavy věcí – a rovněž spontánní a správný předpoklad, že pravda sdílí se stavy věcí *přesnost*, a to zejména ve smyslu absence inherentní víceznačnosti. Oborem pravdy je zkrátka přesná výpověď jako opak výpovědi nejasné čili víceznačné; a není nijak zvláštní, že víceznačností se podle většiny starých autorů vyznačují právě ta lidská mínění, která jsou *nedostatečně artikulovaným obrazem* vjemů čili zdání.

Tento rozvrh, který primárně nezáleží na určitém a nikoli jiném souboru teoretických výkonů, není v žádném případě omezen na domněle archaickou rozpravu z období před nástupem propracovaných filosofických systémů. Zaměnitelnost pravdy a reality je prostě jedním z rysů užívání jazyka, který je hoden pozornosti proto, že by *mohl*, ne však automaticky *musel*, přispět k hlubšímu vhledu do uspořádání věcí, a to včetně role, která v tomto uspořádání náleží tomu, kdo jazyka užívá. A stejně jako v současných sporech mezi kontinentálními a analytickými filosofy (užijeme-li této bizarní *diairesis* mísící geografii a styl myšlení), i mezi starými mysliteli dávají jedni přednost aktivní práci s víceznačností jazyka a jeho vlivu na lidské uchopování světa, zatímco druzí usilují o pevné vytýčení jasných *mezí* smysluplného vypovídání o skutečnosti.<sup>3</sup> A protože tyto meze nelze určit bez tematizace pravdy jako přesnosti, vystihující ostré hrany jsoucích věcí, od takového úsilí vede přímá cesta k užšímu tématu, jemuž bych se rád věnoval: k otázce negace neboli pravidlům užití řeči, která je sice správná a v *některých* případech pravdivá, avšak postrádá svůj vlastní a specifický korelát v plné osnově skutečnosti samé.

Je proto zcela přirozené, že z těchto tematických spíše než historických důvodů bude prvním předmětem našeho zájmu jen velmi neúplně dochovaný textový artefakt, který byl opakovaně kladen na počátek abstraktně-logické linie dějin filosofie. Tímto artefaktem jsou zlomky Parmenidovy básně *O jsoucím* a za její interpretační vyzdvižení do této role vděčíme Platónovi pro dobu starou a Bertrandu Russellovi pro dobu velmi nedávnou až současnou. Platónovo i Russellovo čtení přistupuje k Parmenidovi způsobem, jenž vytyčuje jako jeden z výrazných logicko-sémantických, ale též

---

<sup>3</sup> Jasným příkladem je polarita stylu Hérakleitova a Parmenidova. Jinou věcí je ontologizace této polarity, kterou provádí Platón v dialozích *Theaitétos* a *Sofisté*s, a promítá tím do samotné filosofie první výslovné schizma „temnosti“ a „analytičnosti“. Platónova ontologizace různých stylů myšlení je krajně sporná; sama odlišnost těchto stylů je ovšem reálná. Pro zasmání: pozdější antičtí komentátoři se bez problémů shodnou na tom, že skutečně temným a stylisticky nejasným autorem je Aristotelés. Odkazy a důvody uvádí Barnes (1992).

ontologických problémů právě motiv negace, jemuž bych se rád – byť velmi částečně a záměrně zcela netechnicky – věnoval. Druhá část příspěvku rozšíří toto zkoumání o několik pasáží ze spisů Ludwiga Wittgensteina, ovšem bez (zjevně absurdní) snahy prokázat skutečnou a doložitelnou filiaci obou myslitelů. Je jasné, že v jejich srovnání (či spíše juxtapozici) je nutně přítomna jistá míra historické nahodilosti, kterou se vyznačuje každé srovnání autorů z různých období dějin. Teoretickou relevanci případného výsledku však pokládám za významnější než toto varování. Navíc mi nepůjde o vztah mezi Parmenidem plus Wittgensteinem a velmi sofistikovanými teoriemi negace, za něž vdčíme současným logikům a lingvistům. Můj záměr je mnohem primitivnější. Kromě toho, že bych rád naznačil, proč lze údajné „platónské stíny“ ve Wittgensteinově pojetí negace (a tím v jeho pojetí vztahu mezi jazykem a světem) pokládat spíše za stíny parmenidovské,<sup>4</sup> mě zajímá možný příspěvek interpretace obou časově vzdálených autorů k objasňování tří následujících, zcela elementárních tvrzení, která jsou sama východiskem jiného a širšího projektu:

1. negace je aktem, jemuž neodpovídá nic ve světě či přírodě (srov. Wittgenstein, *Traktát* 4.0621), a neodpovídá mu nic vlastního *dokonce ani v myšlení* potud, pokud jsme schopni neztotožňovat je s jeho jazykovou artikulací (formální logické operace, prováděné vždy tematicky, nejsou relevantním protipříkladem, srov. *Traktát* 4.0641); negace je tedy ryze jazyková entita či spíše situace;<sup>5</sup>
2. právě jako taková není ovšem negace (na rozdíl od pozitivního obsahu kterékoli ontologie) nikdy v silném a vůli nebo jazykovou formou nepodmíněném smyslu kontingentní (toto je velmi paradoxní důsledek);
3. negace jako celé negativní propozice jsou výtvorem *obraznosti*, a to navzdory tomu, že nemají *vlastní* představitelný obsah (tedy mají nulovou sémantickou hodnotu); zároveň je ale jasné, že negace má deskriptivní sílu, odpovídající skice reálných situací: „nikdo nepřišel“, „tato švestka není červená“ jsou – podobně jako výrok „nejsoucno není“ – smysluplné výpovědi, jakkoli nemají žádný vlastní sémantický obsah (v podobě negativních stavů věcí). K této třetí tezi lze dodat, že syntakticky smysluplná negace, jakkoli je bez významu, zůstává doménou imaginace, přičemž (opět paradoxně) imaginaci nelze nikdy zcela zbavit prvku mentální vizualizace, který sám však negaci opět a vůbec nepřipouští (jazykové „ne“ nahrazují představy *jinými* než takto negovanými stavy věcí).

Domnívám se tedy, že několik míst z Parmenidovy básně může v konfrontaci s řadou výroků Ludwiga Wittgensteina (a dalšími, postupně citovanými texty) přispět

<sup>4</sup> Výrazu „platónské stíny“ užívá v této souvislosti Pippin (1979, s. 180), jenž klade důraz na neexistenci negativních faktů a na to, že podle Wittgensteina předpokládá každý akt negace intenzi či smysl toho, co neguje.

<sup>5</sup> Odkazy na pasáže z *Traktátu* jsou na tomto místě předběžné a pouze orientační. Body (1)–(3) jsou formulovány se záměrně netechnickou obecností. Pro shrnutí Wittgensteinova raného stanoviska, které odpovídá bodu (1), viz Frascolla (2007, s. 106).

k objasnění těchto tří tezí *a zároveň* toho, zda, jak a do jaké míry lze disciplíny nesoucí jména „logika“, „sémantika“ a „dialektika“ provázat bez ohledu na jejich dnešní akademické role. Začít lze bez dalších úvodů Parmenidem, konkrétně tím, co vypadá jako sémantické vyloučení negace z oboru ontologie. Jedná se o zlomek B 2, který (po vzoru řady editorů) spojuji s krátkým zlomkem B 3:

Nuže já ti teď povím (*ereó*) – a slovo, jež uslyšíš, podrž –,  
 které jenom cesty zkoumání si lze myslit:  
 jednak cesta, že jest (*hopós estin*) a že vůbec nejsoucí není (*hós ouk esti mé einai*),  
 dráha to přesvědčení, neb ono provází pravdu;  
 druhá pak cesta, že není (*hós ouk estin*) a že je nutně nejsoucí (*hós chreón esti mé einai*).  
 O této cestě ti pravím (*frázó*), že nelze ji nikterak poznat,  
 neboť nejsoucí (*to mé eon*) ani bys nepoznal (*úte an gnoiés*) – není to možno –,  
 ani je nevyslovil (*úte frasais*).  
 Vždyť myslit a být je totéž (*to gar auto noein estin e kai einai*).<sup>6</sup>

Takto začíná problém Parmenidova „jest“ (*esti*). Stejně jako další pasáže na téma myšlení a vypovídání jsoucna, ať už je toto téma vyjadřováno skrze jména (*to eon, to einai*) či skrze tvary slovesa *einai*, některé z citovaných výroků jsou takříkajíc syntakticky neukotvené a působí jako sled formulí spíše než hierarchicky artikulovaná výpověď. Nejde přitom jen o to, že Parmenidés užívá pevné básnické formy, a to ne vždy invenčním způsobem.<sup>7</sup> Dost možná významnějším důvodem je sám pokus klást tvary slovesa „být“ i jeho substantivní obdoby jako jediný legitimní předmět výpovědi, která má vyhovět nejprísnějším požadavkům nerozpornosti. Úzké sémantické pole si svou naprostou jednoznačností uchovává do značné míry *pouze* proto, že je vyjádřeno pomocí téměř nulové syntaxe.

Řečeno co nejjasněji: citované výpovědi se netýkají nějakého určitého předmětu, který by již měl nějaké *další* rysy kromě prostého faktu, že vůbec *je*. A tím, co se takto neliší, je výlučně samo jsoucí, které tím ovšem nenabývá žádného *obsahu* (alespoň v *této* části básně ještě ne). Řekneme-li, že „prísně vzato *je* pouze *jsoucí*“, vyslovujeme sice pravdu, zároveň se však blížíme ryzí tautologii. V takto prísném pojetí pak není pravdivá či přesná žádná další výpověď, která by byla něčím jiným než přímou dvojitou negací výroku „jsoucí je“, nebo některou z jeho modálních modifikací.

Jistě i proto zdůrazňují někteří ze současných interpretů Parmenida právě modalitu *nutného* jsoucího a *nemožného* nejsoucího, často s dodatkem, že modální distinkce jsou tím, co chybně přehlížela moderní interpretační tradice včetně Russella a

<sup>6</sup> Překlad Karla Svobody upraven. Za uvedení stojí Zellerova konstrukce posledního verše, v níž jsou infinitivy *noein* a *einai* čteny jako dativy a *to auto* jako podmět, přičemž *estin* má význam možnosti: „myslet lze totéž, co jest.“ K diskusi a odmítnutí tohoto čtení (v různých verzích) viz Conche (1996, s. 88–89).

<sup>7</sup> Parmenidés není brilantním filosofickým spisovatelem, jeho zacházení s hexametrem však nevede k zásadním obsahovým potížím. Ty ostatně nastávají až u autorů, kteří píšou natolik dobře, že máme sklon účinky jejich stylu přehlížet. Nietzscheho náběhy k plačtivé hysterii nebo Heideggerova patetická těžkopádnost nepůsobí obsahové problémy. Naopak zvláštní hrany Aristotelovy či Kantovy prózy jsou problémem právě proto, že jsou stylisticky suverénní, ne však ostentativně literární. Wittgensteina snad nacházíme v jakémsi přijatelném středu.

jím ovlivněných čtenářů. Scott Austin tak zdůrazňuje, že „Parmenidés se rozhodl negovat jako součást nejzákladnější osnovy své důkazové struktury: každý predikát pravdivý o jsoucím je nejen dokázán, ale též jeho protimluv je odmítnut modálně.“<sup>8</sup> Podobně John Palmer: „Parmenidés byl první filosof, jehož dílo vytyčuje něco jako přísné rozlišení mezi tím, co musí být, tím, co nesmí být, a tím, co je, ale nemusí být.“<sup>9</sup> Jinak řečeno, Parmenidés jako první „rozlišil nějakým přísnějším způsobem základní modalitu nutnosti, nemožnosti a nahodilosti, a pak položil bezprecedentní otázku: jaké musí být to, co musí být?“<sup>10</sup>

Podle těch, kdo zdůrazňují modální segmenty citovaného textu, jsou právě tyto pasáže tím, co naznačuje, že Parmenidovi rozhodně nešlo o popírání reality smyslového světa a všech druhů změny. Rozlišení mezi tím, co je a nesmí či nemůže nebýt (verš 2.3), a tím, co není a nemůže (čili nesmí) být (2.5), odpovídá modalitám nutného jsoucna a nemožného nejsoucna, čímž otevírá zcela přirozenou cestu k chápání toho, co *nutně* je, jako sice faktického, ale nepartikulárního obsahu celých dosavadních dějin kosmu. Na této teoretické rovině není žádný zásadní rozdíl mezi jsoucím a souhrnem všech jeho dosavadních stavů – jejichž počet je zcela jistě nekonečný, protože jsoucí nemůže samo vznikat z nejsoucnoho a je bez časového počátku. V tomto ohledu umožňuje náš text popsat svět jako souhrn stavů věcí (ne nepodobně Wittgensteinovi ze *Zápisníků 1914–1916*, 23. 10 1914: „*Alle Dinge*“, *das ist sozusagen eine Beschreibung statt „a und b und c“*), zároveň však předjímá aristotelickou prioritu aktuality před potencialitou.

Nemožné nejsoucno je vůči této primární aktualitě takřkajíc ještě asymetričtější, než si dokážeme nejen představit, ale i pomyslet. Odtud absence skutečně a plně smysluplné odpovědi na otázku, jak zvládnout třeba i ryze negativní vypovídání toho, co vypovídat nelze. Asi ne náhodou volí Parmenidés sloveso *frazein*, jež znamená též ukázat čili předvést: hodí-li se pro důraznou promluvu, hodí se stejně pro předvádění nepředstavitelného, znovu i v onom elementárním varovném modu, v němž nám filosof říká, že o tom, co není v žádném smyslu nějaké něco, je třeba radikálně mlčet. Leží nejen mimo obor řeči, která má *význam*, ale dokonce mimo obor představ, a to na rozdíl od Parmenidovy třetí cesty neboli cesty mínění ze zlomku B 6, což je cesta ambivalentních výpovědí opřených o náznaky (*sémeia*), které právě na představy spoléhají, jinými slovy cesta výpovědí, které ustavují nejistý obor kosmologie jako nejen formální, ale též obsahové výpovědi o uspořádaném obsahu formálně vytyčeného jsoucna-světa.

<sup>8</sup> Austin (2002, s. 95): „Parmenides chose to negate as part of the most basic skeleton of his proof-structure: each predicate true of Being is not only proved, but also has its contradictory denied modally.“

<sup>9</sup> Palmer (2009, s. 47): „Parmenides was the first philosopher whose work draws something like a rigorous distinction between what must be, what must not be, and what is but need not be.“

<sup>10</sup> Palmer (2009, s. 45): „Parmenides will emerge as the first philosopher to distinguish in something like a rigorous manner between the basic modalities of necessity, impossibility, and contingency and to have then asked the unprecedented question: what must what must be be like?“

Takzvaná „modální interpretace“ zlomku B 2 tedy celkově zdůrazňuje, že Parmenidés se nepouští do marného zápasu na poli negativních existenciálních výroků, ale poukazuje stručně a elegantně na meze myšlení, které nelze obejít pomocí byť i zcela vágních představ. Jádrem tohoto poukazu je přitom historicky první inferenze směřující od nemyslitelnosti k nemožnosti, a tím také od logiky přes nemožný rozměr sémantiky až k nové kosmologii, která musí vykročit za bezpečnou mez nutné jsoucnosti. Domnívám se přitom, že právě v chápání kroku za tuto bezpečnou mez (za logickou hranici čili *peras*) spočívá úskalí modální interpretace v nové verzi Johna Palmera,<sup>11</sup> jenž správně zdůrazňuje, že Parmenidés nikde nepopírá existenci proměnlivé a jevící se skutečnosti, která může být předmětem kosmologie (ale ne „přísné vědy“ – Platón bude tvrdit totéž). Palmer však zároveň oživuje starý a neuspokojivý krok, podniknutý poprvé Melissem, tedy krok, jímž se logika překlápí do fyziky, takže od logické hranice (*peras*) docházíme k okrouhle vymezenému a početně jednomu jsoucnu.<sup>12</sup> Formální jednota výměru jsoucího nic takového neimplikuje: z tvrzení „jsoucí je zcela jednotné“ neplyne závěr „existuje početně jedno jsoucnu.“<sup>13</sup>

Tento problém můžeme naštěstí ponechat stranou. Důležitější je dodat, že důraz na modální formulace Parmenidovy teze z veršů 2.3 a 2.5 je nejen součástí čtení, které nechává otevřené pole pro nejasné výroky vyjadřující mínění o proměnlivých obsazích jsoucnu,<sup>14</sup> ale též poukazem na to, že některé negace jsou neproblematické, včetně modální negace takřkajíc základního výroku „jsoucí je“ (tedy negace ve tvaru „nemůže nebýt“); přísně vzato, jedinou negací vyloučenou z jakékoli smysluplné rozpravy (příčemž kritériem jejího smyslu *není* uchopitelná přítomná reference) je přímá negace základního výroku ve formě „jsoucí není.“ Jak dodává Charles Kahn, reakcí na tuto přímou negaci musí být *její* popření vedoucí ke dvojí negaci ve tvaru *úk esti mé einai* („vůbec nejsoucí není“, verš 2.3) nebo *méden d'úk estin* (což lze parafrázovat větou „nejsoucí opravdu vůbec není“, verš 6.2; srov. též verše 7.1 a 8.8).<sup>15</sup>

Na okraj stojí za zaznamenání, že toto schéma je anticipací Aristotelova důrazu na to, že o tom, co *vůbec* není, nelze říci nic ani pravdivého ani nepravdivého z hlediska vypovídání dvojice protiv. Aristotelés se v příslušném textu (*Kategorie* 13b15-35) nezabývá jsoucnem ale jednotlivinou, konkrétně Sókratem, o němž, pokud „vůbec není“ (*mé ontos holós*), nelze pravdivě či nepravdivě tvrdit, ani že je zdrav, ani že je nemocen, přičemž „být zdrav“ a „být nemocen“ jsou protivy. Naopak v případě kladného výroku a jeho přímé *negace* musí být jedna alternativa pravdivá a druhá nepravdivá, bez ohledu na to, zda podmínka, o němž vypovídáme, vůbec je. Pokud Sókratés není, jsou výroky „Sókratés je nemocen“ i „Sókratés je zdrav“ nepravdivé, naopak jejich *negace* „Sókratés

<sup>11</sup> Sám Palmer (2008) ji skvěle shrnuje v internetové Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<sup>12</sup> Melissos ovšem vidí problém a mění již fyzikálně pojaté jsoucnu v nekonečné. Viz Aristotelés, *Metafyzika* I, 6, 986b18 ff.

<sup>13</sup> Pro podrobnější výklad viz Barnes (1979) a Curd (1998).

<sup>14</sup> K tomuto čtení viz Owen (1960, s. 91 a pozn. 1).

<sup>15</sup> Kahn (2009, s. 150 pozn. 9).

není nemocen“ a „Sókratés není zdrav“ jsou pravdivé. O tom, co není, lze pravdivě vypovídat, čím není. Jiná věc je, že to postrádá význam.<sup>16</sup>

Právě přímá negace a dvojí negace byly tedy – bez přihlížení k modalitám – hlavním předmětem zájmu většiny moderních interpretů. Původcem čtení, které převládlo ve druhé polovině 20. století na poli široce řečeno analytické filosofie, je už dvakrát zmíněný Bertrand Russell,<sup>17</sup> jehož *Dějiny západní filosofie* parafrázuje podstatu Parmenidova argument takto:

Když myslíte, myslíte *na* něco (of *something*); když užíváte jméno, musí to být jméno *něčeho* (of *something*). Jak myšlení tak jazyk tedy vyžadují vnější předměty (*objects outside themselves*). A protože můžete na nějakou věc myslet nebo o ní mluvit v jedné nebo jiné chvíli (*at one time as well as another*), cokoli myslitelného nebo vyslovitelného musí existovat v každé chvíli (*at all times*). Z čehož plyne, že není možná žádná změna, protože změna pozůstává v tom, že věci vznikají a zanikají.<sup>18</sup>

V této parafrázi i jiných vyjádřeních o Parmenidovi Russell zjevně předpokládá, že v Parmenidově textu jde o paradoxy, plynoucí z negativních existenčních tvrzení, čemuž silně nasvědčuje podobnost citované parafráze Parmenida s tím, jak sám mladý Russell popisoval právě tyto paradoxy v *Principech matematiky*:

Bytí je to, co patří každému myslitelnému termínu, každému možnému předmětu myšlení – zkrátka všemu, co se vůbec může vyskytnout v jakékoli propozici, pravdivé či nepravdivé, a patří též všem takovým propozicím. Bytí náleží čemukoli, co lze počítat. Je-li A jakýkoli termín počítatelný jako jeden, je jasné, že A je něčím, a tedy že A je. „A není“ musí být vždy buď nepravdivé, nebo bezsmyslné. Neboť kdyby A nebylo nic, nebylo by možné říci, že není; „A není“ implikuje, že existuje termín A, jehož bytí je popíráno, a tedy že A je. Takže nemá-li „A není“ být jen prázdný zvuk, musí být nepravdivé – ať už je A cokoli, jistě je. Čísla, homérští bohové, vztahy, chiméry a čtyřrozměrné prostory mají bez výjimky bytí, protože kdyby nebyli entitami jistého druhu, nemohli bychom o nich vůbec vypovídat. Bytí je tedy obecným atributem všeho a zmínit cokoli znamená ukázat, že to je.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Jiný přístup k negaci mají stoikové. Srov. Gourinat (2000, s. 211 a n.) o stoické klasifikaci výroků. Pro stoiky je předmětem negace *celá propozice*, nikdy její část; negování jedné části propozice neruší afirmativní povahu výpovědi, takže tvrzení „slast není dobro“ je podle stoiků afirmace. Negace by zněla „ne (slast je dobro).“ Negaci je nutné klást do tzv. antepozice. Peripatetická logika s tímto motivem nepracuje a oba uvedené výroky jsou pro ni negací. Pro Aristotela není negací výroku „Sókratés je zdrav“ výrok „Sókratés je ne-zdrav“, nýbrž výrok „Sókratés není zdrav“. Pro stoiky existuje jen jediná celková negace vztažená k propozici a nikoli pouze k subjektu, tedy negace ve tvaru „ne (Sókratés je zdrav),“ přičemž tuto negaci pokládají za druh jednoduchého výroku. Jazykové negace částí propozic (zejména stavů subjektu) pokládají stoikové za privace.

<sup>17</sup> Následující shrnutí Russellova čtení a jeho vlivu na Owena sleduje výklad, který podává Palmer (2009, s. 76–78), jemuž vděčím za citace Russella, a také Schofielda (1983) a Hintikky (1980). Hintikkův výklad by ovšem zasloužil samostatný komentář, včetně paralely mezi jeho čtením Parmenida a Descarta, kterou naznačuje už sám název jeho článku.

<sup>18</sup> Russell (1945, s. 49).

<sup>19</sup> Russell (1903, s. 449): „Being is that which belongs to every conceivable term, to every possible object of thought – in short to everything that can possibly occur in any proposition, true or false, and to all such propositions themselves. Being belongs to whatever can be counted. If A be any term that can be counted as one, it is plain that A is something, and therefore that A is. ‘A is not’ must always be either false or



Russell zde zřejmě inklinuje k noneismu, který sice sám záhy zavrhne (už v roce 1905), ale jeho takřkajíc problematické nastolení bude i nadále podsouvat Parmenidovi (citované *Dějiny* jsou z roku 1945). Jak říká jeden současný interpret Parmenida, Russell odhalil v tomto mysliteli „předchůdce svého mladšího já“.<sup>20</sup> A toto odhalení bude neobyčejně vlivné díky způsobu, jímž si ho přivlastní G. E. L. Owen, jemuž se hodí do obrazu Parmenida jako zcela zásadně nového typu myslitele, jenž se odvrací od starších kosmologií a dává se vést čistě logickou motivací. Podle Owena je pak ústředním momentem citovaného zlomku B 2 zjištění, že cokoli, co lze myslet a mluvit o tom, existuje. Zkrátka a dobře, Parmenidova báseň je řadou variací na zásadní logické gesto, jímž je vyloučena *existenciální* negace.

Owenovo čtení se ujme i za hranicemi užšího zájmu o antiku a přispěje k tomu, že celý problém negativních existenčních tvrzení bude občas označován za „Parmenidův paradox“.<sup>21</sup> Opravdu vlivné však bude u Owenových bezprostředních žáků, což dokonale dokládá citace z Malcolma Schofielda, jenž shrnuje ponaučení ze zlomku B 2 takto:

Z nepoznatelnosti toho, co neexistuje, vyvozuje Parmenidés bezprostředně závěr, že záporná cesta je „neuchopitelná“, to jest že negativní existenční tvrzení nevyjadřuje žádnou jasnou myšlenku. Tento závěr bychom mohli vyjádřit následovně: „Vezměme si libovolný předmět zkoumání (například pana Pickwicka). Propozice ‚Pan Pickwick neexistuje‘ nemůže vyjádřit vůbec žádnou opravdovou myšlenku. Neboť kdyby šlo o opravdovou myšlenku, muselo by být možné seznámit se s jejím předmětem, panem Pickwickem. Taková možnost ovšem nenastane, leda by snad pan Pickwick existoval – což je přesně to, co uvedená propozice popírá.“ Argumentace tohoto druhu, v té či oné ze svých podob, měla mocný vliv na mnoho filosofů od Platóna až po Russella. Její závěr je paradoxní, ale jako všechny dobré paradoxy nás nutí k hlubšímu přezkoumání našeho chápání pojmů, jichž užívá – v tomto případě zejména vztahů mezi významem, referencí a existencí.<sup>22</sup>

---

meaningless. For if A were nothing, it could not be said not to be; ‘A is not’ implies that there is a term A whose being is denied, and hence that A is. Thus unless ‘A is not’ be an empty sound, it must be false – whatever A may be it certainly is. Numbers, the Homeric gods, relations, chimeras and four-dimensional spaces all have being, for if they were not entities of a kind, we could make no propositions about them. Thus being is a general attribute of everything, and to mention anything is to show that it is.“ Děkuji jednomu z recenzentů za upozornění na Russellovo zvláštní užívání slova *term* (přeloženého neutrálně jako „termín“). Viz Russell (1903, s. 39): „Whatever may be an object of thought, or may occur in any true or false proposition, or can be counted as *one*, I call a *term*. This, then, is the widest word in the philosophical vocabulary. I shall use as synonymous with it the words unit, individual and entity.“

<sup>20</sup> Palmer (2009, s. 77).

<sup>21</sup> Tento přesun ilustruje Swindler (1980). Pro úvahy o jeho širším ontologickém rámci viz Swindler (1991).

<sup>22</sup> Schofield (1983, s. 246): „From the unknowableness of what does not exist Parmenides concludes directly that the negative way is ‘indiscernible’, i.e. that no clear thought is expressed by a negative existential statement. We might put the point thus: ‘Take any subject of enquiry you like (e.g. Mr Pickwick). The proposition “Mr Pickwick does not exist” fails to express a genuine thought at all. For if it were a genuine thought, it would have to be possible to be acquainted with its subject, Mr Pickwick. But that possibility does not obtain unless Mr Pickwick exists – which is exactly what the proposition denies.’

Podobně se vyjadřuje Jaakko Hintikka v článku o „Parmenidově *cogito*“: „Parmenidés chtěl prokázat, že úspěšný myšlenkový akt (*a successful thought-act*) předpokládá, že jeho předmět existuje“ (Hintikka 1980, s. 9). – Problém tohoto čtení spočívá nejen v tom, že nejen tvrzení „nejsoucí není“, ale i tvrzení „jsoucí nemůže nebýt“ patří k *neúspěšným* myšlenkovým aktům potud, pokud nelze *samostatně tematizovat* modální rozměr druhého z nich, na jehož místo stále dosazujeme jen „úspěšnou“ a přímočarou dvojí negaci. Problém spočívá také v tom, že toto čtení jde jasně proti intenci některých veršů, a to zejména závěru zlomku B 2, a pak prvního verše zlomku B 6.

Závěr zlomku B 2 [„nejsoucí (*to mé eon*) ani bys nepoznal (*úte an gnoiés*) – není to možno –, / ani je nevyslovil (*úte frasais*)“] je totiž jasným zdůrazněním nemožnosti myslet nejsoucí samo *a vůbec jakkoli přímo poukázat na to, co není, z hlediska jeho nebytí*. Což nelze prostě převrátit v tvrzení, že – aby taková (nemožná) situace nenastala – *cokoli* myslíme, bezpochyby je v existenčním smyslu slova. Ani následující zlomek B 3, ono lehce tajuplné a syntakticky děsivé *to gar auto noein estin te kai einai*, na tom nic nemění, naopak: také zde se říká, že nelze nijak tematizovat *nekvalifikované* nejsoucí, z čehož rozhodně neplyne, že kterákoli libovolně kvalifikovaná entita existuje.

Zlomek B 6.1–2 pak potvrzuje, že „je nutné říkat a myslet (*chré to legein to noein*) [že] jsoucí jest; neboť má být, nikterak naopak nebýt.“ Owen výchozí tvrzení i následnou negaci významově převrací a tvrdí, že tento text znamená, že „o čem lze mluvit a co lze myslet, musí existovat“ (*what can be spoken and thought of must exist*).<sup>23</sup>

Výrazy *to eon* nebo *to einai* zde ovšem nejsou abstraktním zastoupením jednotlivin: jde stále o nejobecnější charakteristiku toho co je, tedy charakteristiku platnou takřkajíc *en bloc*. Schofieldův „pan Pickwick“ není tím, oč běží. Jako jazykový artefakt, k němuž se naše myšlení obrací čtením Dickensových vět, je myslitelný velmi snadno, ale *není* utkán z neubývajícího a celkově neměnného jsoucí – tedy pokud nejsme stoupenci jakési radikálně realistické verze panpsychismu, podle níž by byl každý předmět myšlení věčnou součástí reality, která sama takřkajíc beze zbytku myslí. Také toto čtení Parmenida existuje – a je snad dokonce načrtnuto v jedné pasáži stejnojmenného Platónova dialogu (132c) –, bude však rozumnější ponechat ho stranou.

Při zmínce o Platónovi je naopak třeba dodat, že právě na Russella a zejména Owena mělo zřetelný vliv traktování Parmenida v jiném dialogu, totiž v dialogu *Sofistés*. Což je ovšem docela zvláštní, protože právě v tomto textu (například na stranách 257–258) jsou jasně odlišeny existenční výpovědi od predikace ve smyslu připisování určitých vlastností, přičemž toto výslovné rozlišení napomáhá vytvořit možnost smysluplného vypovídání o fikcích, jež má být obranou proti sofistické dezinterpretaci Parmenida, která by pak byla historicky vzato první verzí noneismu.

---

This line of argument, in one guise or another, has exercised a powerful attraction on many philosophers, from Plato to Russell. Its conclusion is paradoxical, but like all good paradoxes it forces us to examine more deeply our grasp of the concepts it employs – notably in this case the relations between meaning, reference, and existence.“

<sup>23</sup> Owen (1960, s. 93).

Owenovo Russellem inspirované čtení našlo velmi rychle své kritiky, k nimž patří (z různých hledisek) Jonathan Barnes, Alexander Mourelatos nebo Charles Kahn. Posledně jmenovaný tvrdí ve své monografii o řeckém slovese *einai* (Kahn 1973), že nejstarším řeckým myslitelům rozhodně nešlo o problém obdobný negativním existenčním výrokům, k čemuž Mourelatos dodává, že v Parmenidově případě je zbytečné dohadovat se o domněle správném subjektu slovesa *einai* případně jeho negace, protože text básně si tuto otázku nejen neklade, ale nenabízí ani jasnou cestu k ní.<sup>24</sup> Tvrdit, že Parmenidés směřuje existenční a predikační užití slovesa „být“ není čtením textu samého (s tímto obviněním ostatně přišel až John Stuart Mill). Konečně prvně jmenovaný kritik, Jonathan Barnes, odmítá též Owenovo přirovnání Parmenidova postupu k Wittgensteinově *Traktátu*: podle tohoto přirovnání nabízí první část básně čistě logickou strukturu, kdežto druhá, kterou reprezentuje zlomek B 8, dokládá bezsmysluplnost aplikace všech časoprostorových výpovědí na vlastní logický subjekt celé básně, takže argumenty zde použité jsou použity jako „žebřík, který musíme odhodit, jakmile jsme po něm vystoupali.“<sup>25</sup> Jediné, co zbude, je holá teze a její podivně asymetrická negace, podle nichž (1) cokoli je myslitelné, musí existovat, a (2) nelze myslet to, co není.

V tomto okamžiku je třeba opustit kritiku určitých interpretací a zásadně potvrdit, že v citovaných zlomcích B 2 – B 3 stejně jako na začátku zlomku B 8 jde rozhodně o abstraktní tezi o jsoucím jako takovém, které je tematicky uchopitelné pouze myšlením a jazykem (a navíc je *atematicky* přítomné na horizontu jakékoli výpovědi), tedy o tezi, k níž integrálně patří záporné tvrzení o jeho zásadní, v každém smyslu platné a trvalé nepřevoditelnosti na nejsoucí.

Nic v Parmenidově textu naopak nebrání tomu myslet jednotliviny, které jsou během daného aktu myšlení a vypovídání nepřítomné, a to jak prostorově, tak časově, a to včetně jednotlivin, které jsou takto nepřítomné zásadně, protože nejsou a nikdy nebyly situovány v prostoru a čase – ani pan Pickwick jako fiktivní entita ani *pojmem* trojúhelníku nepůsobí z tohoto hlediska žádné zvláštní problémy.<sup>26</sup> Lze je totiž myslet právě proto, že myslet není totéž jako vnímat a že myšlení má k dispozici to, čemu sám Parmenidés říká *sémata*, tedy znaky či znamení, která jsou *ve svém užití* nejspíše identická s tím, čemu říká jména (*onomata*). Jak *sémata* tak *onomata* ustavují přechod mysli k partikulárním předmětům a zajišťují její vztah k rovině významu, která je vázána na smyslovou skutečnost – jde tedy o posun do oboru výpovědí, které mohou být jednou pravdivé a jindy nepravdivé, v závislosti na stavu vypovídáných jednotlivin,

<sup>24</sup> Pro podrobný výklad na dané téma a jeho souvislosti viz alespoň Mourelatos (1970).

<sup>25</sup> Owen (1960, s. 100): „Just as Parmenides can only prove the unintelligibility of *úk estin* by himself denying the existence of certain states of affairs, so he can only show the vacuousness of temporal and spatial distinctions by a proof which employs them. His argument, to adopt an analogy from Sextus and Wittgenstein, is a ladder which must be thrown away when one has climbed it.“ Toto odmítá Barnes (1982, s. 140), jenž u Parmenida nachází opravdové dedukce spíše než obrazy.

<sup>26</sup> Viz zlomek B 4, o němž se domnívám, že je edičně špatně zařazen a měl by být spojnicí obou částí básně, tedy Pravdy a Mínění: „Stejně tak (*homós*) pohled' na věci nepřítomné, jež myslí jsou tím úplně přítomné, / vždyť ona od jsoucího přec jsoucí odtrhnout nechce, / ani když rozptyluje se veskrze po celém světě (*pantéi pantós kata kosmon*), / ani když zase se spojí.“

k nimž patří všechny obsahy celkově stabilního kosmu. Zkrátka a dobře to, co může být jinak (srov. *Metafyzika*, Θ, 1051b13-17<sup>27</sup>). Parmenidovy znaky a jména jsou nutně jen *náznaky*, pravdivostní hodnoty však rozhodně nabývat mohou, a jistě se stávají součástí podrobněji artikulovaných popisů.<sup>28</sup>

Tento moment bych rád zdůraznil proto, že snad očisťuje Parmenida od Russellova nařčení, že se prý dopouští snad úmyslně matoucího omylu (*fallacy*), když se vyjadřuje tak, jako by slova měla neměnný význam (*words have a constant meaning*).<sup>29</sup> Čemuž dnes podle Russella umíme čelit tím, že jména označující neexistující entity nahradíme určitou pravdivou deskripcí, vyjadřující *smysl*, v němž daného jména užíváme (jméno „George Washington“, jehož nositel už není, lze v určitém kontextu nahradit deskripcí „první prezident Spojených států“). Z výše řečeného by ale mělo být jasné, že Russellova výtky je zbytečná a že tam, kde přecházíme od primitivních tvrzení „jsoucí je“ a „nejsoucí není“, případně „jsoucí nemůže nebýt“ a „není možné, aby nejsoucí bylo“, ke znamením a jménům, která lze vztáhnout k partikulárním významům, mohou právě *různé* deskripce jmenovaných jevů, konkrétně těch, které souvisejí s principy ohně a tmy, nabývat hodnoty buď pravdy, nebo nepravdy.

Do rozboru příslušných pasáží, jimiž jsou zlomek B 8.1-11, 8.38b-41, 8.53-59 (další *sémata* jsou zde ve verši 55), a také zlomek B 9 (v němž je řeč o pojmenování, *onomazein*), se nyní pouštět nelze. Je ale důležité nepřehlédnout, že skrze znaky a jména opouštíme rovinu ryzí sémantické prázdnoty a vstupujeme do světa: odtud textově bohužel dost nejasný posun od asymetrické polarity jsoucího a nejsoucího, založené *negací*, k polaritě ohně a tmy, která je založena *privací*, a to nutně proto, že celkově nemůže vykročit z mezí jsoucího, v nichž je ovšem přístupna *různým* popisům.<sup>30</sup> K čemuž dodejme, že o tom, že si je Parmenidés motivu různosti více možných popisů téže označované entity vědom, svědčí svědectví z Aetia (A 40), podle něhož „do éteru klade Parmenidés Jitřenku, kterou považuje za totožnou s Večernicí.“<sup>31</sup>

<sup>27</sup> A také *Fyzika*, I, 3, 186b9-10, s odlišením *určitého* nejsoucího (*ti mé on*) od *absolutního* nejsoucího (*holós mé on*). K čemuž viz též *O sofistických důkazech* 5, 166b37 – 167a4 (nebýt něčím není totéž jako nebýt vůbec), a jistě i *Metafyzika* Γ. Viz Berti (1983).

<sup>28</sup> V této souvislosti je třeba dodat, že jméno čili *onoma* není v Parmenidově básni redukovatelné na gramatickou kategorii typu „podstatné jméno“. Je to významuplná fráze, podobně jako později u Hobbese (nebo Fregeho, k čemuž viz Wittgenstein, *Traktát* 3.143). Viz B 8.38-41: výrazy „měnit místo“ nebo „měnit barvu“ jsou jména.

<sup>29</sup> Russell (1945, s. 50). Viz Palmer (2009, s. 77).

<sup>30</sup> Srov. Barnes (1982, s. 491 pozn. 4): „For ‘signs’ (*sémata*) see B 8.55, which indicates that the ‘signs’ are the characterizing properties of what exists and not proofs that what exists has those properties.“

<sup>31</sup> Z takových výroků (či jejich parafráze) ovšem neplyne, že by Parmenidés byl *hyperdenotationist* (jak říká Furth), pro něhož všechny pravdivé výroky označují jednu a tutéž věc. K tomuto čtení viz Furth (1968, s. 129–30): ‘the statement that something is asserts the same as the statements that [ostensibly] something else is’, ‘Of what is, only one thing can be said’, and ‘The only true thought is that thought that it is’. Sám Furth uznává, že pokud si Parmenidés něco takového opravdu myslel, byl blázen (1968, s. 131).

Aniž bychom se pouštěli do rekonstrukce Parmenidovy kosmologie, lze říci, že sám posun k popisu tohoto typu je ústředním bodem celé básně a nepochybně právě k němu patří jasné předznamenání rozlišování mezi negací a privací v pozdějších logicky monistických systémech, bezpochyby včetně Spinozy (a dost možná Hegela, jehož čtení jak Parmenida tak Spinozy by stálo za samostatné srovnání).

Samozřejmě, Spinozu zajímá především kauzální, a nikoli logický či jazykový ohled negace: každá entita, která je součástí určitého z nekonečných modů jedné a úplné substance, je vymezena souborem negací, které však neobsahují její individuální definici. Jsou to vlastně *kauzální hranice*, které nemá sílu přesáhnout. Navzdory tomuto posunu však stále platí, že pro Parmenida i Spinozu svět *musí* být v každém svém jednotlivém stavu naprosto úplný a dokonalý. Negace, kterou my *vypovídáme*, tedy negace nikoli kauzální ale jazyková, může jistě mít svůj smysl, jakkoli nemá referenci: její smysl plyne z imaginárního srovnávání *několika* různých, ať už *možných* nebo *nemožných* stavů světa. Nakonec platí, že nejen celek toho, co je, ale ani žádnou „jednu věc“ nelze negovat. Z hlediska negace ji nelze *jako takovou* vypovídat vůbec, tedy s výjimkou konstatování její eventuální nepřítomnosti. A nelze ji také negovat dvojité: nelze sestrojít žádnou partikulární obdobu tvrzení „nejsoucí není,“ protože nejsoucí nemá žádnou exemplifikaci nebo instanciaci. Je to tvrzení limitní a bezobsažné.

Řečeno stručněji, jsoucí *jakožto* jsoucí nelze významuplně negovat; negaci klademe pouze do partikulárních stavů, které omezeně působí na jiné stavy. Bez tohoto omezení se negace znovu stává něčím, co nelze vázat na partikulární entity a co nemůže být předmětem obraznosti: právě to je podle Spinozy případ negativních predikátů jako „nekonečný“, „netělesný“ nebo „nestvořený“, které pouze *opisují* přirozený stav jediné substance (*Traktát o nápravě rozumu*, 89, 1 – 4).

Z hlediska pozitivní ontologie, která se skrývá za problémem negace, jenž k ní v první řadě *poukazuje*, by se tedy zdálo, že Parmenida lze i přes celou řadu zásadních odlišností právě se Spinozou smysluplně srovnávat – a to spíše než s raným Wittgensteinem, jak se o to letmo pokusil Owen. Na druhou stranu je ovšem nutno uznat, že Owenův pokus o letmé srovnání obou myslitelů by mohl vést ke snaze o srovnání podrobnější, založené opravdovým čtením celé Parmenidovy básně plus více než jedné pasáže z Wittgensteina. Nešlo by proto o pouhé ohlasy *Traktátu* ve výkladu Parmenida, s nimiž se lze občas setkat u interpretů, kteří se snaží dát Parmenidově argumentaci formální logický výraz, přičemž začínají partikularizací dvojí negace „nejsoucí není“, skrze niž mohou klást otázku po myšlení nejsoucího ve smyslu ne-exemplifikace či ne-instanciaci *určitých* předmětů nebo jejich vlastností (příkladem tohoto postupu je známý text Mme Anscombe nazvaný „Parmenides, Mystery and Contradiction“<sup>32</sup>). Jediným mně známým podrobným srovnáním, které se od takovéhoho

---

<sup>32</sup> Anscombe (1968/69).

postupu liší, je novější a – pokud vím – zatím nevydaný článek Paula Livingstona nazvaný „Wittgenstein a Parmenidés“.<sup>33</sup>

Ani Livingston nejde ale ve svém rozboru za meze tématu, jímž je údajná podobnost Parmenidova argumentu o nemožnosti mluvit o tom, co neexistuje, a Wittgensteinova výkladu (v *Traktátu*) o nutné existenci jednoduchých objektů. Podle Livingstona „se oba argumenty vyznačují sugestivní předeterminací (*suggestive overdetermination*), díky níž to, o čem je deskriptivně řečeno, že je to nemožné nebo nepoznatelné, je rovněž zdánlivě preskriptivně zapovězeno.“ Tematizace napětí mezi deskripcí a negativní preskripcí je velkou ctností celého článku, který nám tak připomíná, že Parmenidův text se místy opravdu blíží performativnímu zákazu nejsoucna („necht' tímto nejsoucí není“). Užší problém jednoduchých objektů a jmen pak Livingston rozebírá obratně, včetně posunů ve Wittgensteinově uvažování na dané téma a vztahu mezi Wittgensteinem a Russellem. Takto vymezené pole zkoumání ovšem zakrývá fakt, že problém jednoduchých objektů je analogický pouze druhé části Parmenidovy básně, tedy oboru, kde již máme co dělat se znaky a jmény, a tím také s možnými stavy, které jsou buď pravdivé, nebo naopak nepravdivé. Takříkajíc plná osnova jsoucna, jehož negace nemá každopádně žádný význam a do níž takové stavy každopádně patří (prostě proto, že nejsou děrami v realitě), je již přijatým pozadím, které není znovu zpochybňováno. Je to posun do situace, které pak odpovídají nejen některé pasáže *Traktátu*, ale též – například – krok obsažený v první části paragrafu 50 *Filosofických zkoumání*. Cituji tuto část rozdělenou na dvě zřetelně odlišné úvahy (překlad Jiří Pechar):

50. Co to nyní vlastně znamená, říci o prvcích, že jim nemůžeme přisoudit ani bytí ani nebytí? – Bylo by možno říci: pokud všechno, co označujeme jako „bytí“ nebo „nebytí“, spočívá v existenci nebo neexistenci spojení mezi prvky, pak nemá žádný smysl hovořit o bytí (nebytí) nějakého prvku; zrovna tak jako pokud všechno, co označujeme slovem „zničit“, spočívá v oddělení prvků, tak nemá žádný smysl hovořit o zničení nějakého prvku.

A teprve v tuto chvíli udělá Wittgenstein krok, jímž se vrací jakoby „hlouběji“, až k ekvivalentu první části Parmenidovy básně, který je nyní již opravdu možné „odhodit“:

Ale bylo by možno namítnout: prvku nelze bytí přisuzovat, neboť kdyby nebyl, tak by ho nebylo možno ani pojmenovat, a tedy vůbec nic o něm vypovídat.

Následuje „analogický“ a obdobně užší případ standardního metru v Paříži, jenž je právě tím, o čem nelze říci, že je dlouhý jeden metr, ani že není dlouhý jeden metr. Standardní metr prostě nevstupuje do hry měření jako její součást. Čímž jsme však již u otázky atribuce vlastností, což není hledisko, z něhož promlouvá první část Parmenidovy básně, v níž není řeč o jsoucnosti jako vlastnosti *některého* objektu. Tvrzení „jsoucí je“ není v žádném případě pojmenováním, ale vypovídáním *jediného* elementárního faktu *svého druhu*.

<sup>33</sup> Livingston, P.: „Wittgenstein and Parmenides.“ Dostupné na: [www.unm.edu/.../](http://www.unm.edu/.../)

Možná bychom se tak mohli vydat ještě jiným směrem než Livingston a na této cestě nejprve oprášit (také spolu s Wittgensteinem) starou otázku, do jaké míry či v jakém smyslu – pokud vůbec – je jazyk nápodobou skutečnosti. Což bude odrazový můstek, od něhož bych se chtěl co nejrychleji vrátit k úvodnímu problému negace.

Diskuse o jazyce jako nápodobě skutečnosti je velmi stará a v první verzi, v níž jazyk napodobuje svět potud, pokud jsou slova jakožto části logu přímou součástí jeho osnovy, se s ní jistě setkáváme už u Hérakleita. Nás ale zajímá jiná verze, kterou nacházíme v Platónově dialogu *Kratylos*. Na rozdíl od dialogu *Parmenidés* bývá tento dialog při výkladu Platónova vztahu k Parmenidovi obvykle opomíjen, ale obsahuje jednu pasáž na téma pojmenování a vypovídání, která může právě Parmenidův postup dobře osvětlit. V této pasáži rozbíjí Platón iluzi, že jazyk je přímočarou nápodobou toho, *co* a *o čem* primárně pojednává. Jeho postup se přitom opírá o rozlišení mezi pojmenováním (akt *onomazein*) a vypovídáním (akt *legein*).<sup>34</sup> K odlišení pojmenovávání a vypovídání dochází na straně 387c, kde je *onomazein* líčeno jako část (*morion*) širšího aktu vypovídání, který je sám definován jako aktivita čili *praxis*. Jde trochu zjednodušeně o to, že i když si jména podržují silný vztah k povaze věcí, které jimi pojmenováváme, vypovídání není na tento vztah redukovatelné, protože jmen užíváme jako nástrojů ke vzájemné komunikaci. Celé toto rozlišení je pak převzato na stranách 432e–435c, které potvrzují závěr, že úspěch výpovědi není založen ve správně vystižené podobnosti mezi slovy a věcmi. Naopak, je třeba odmítnout prý krásnou, ale nedostatečnou hypotézu, podle níž se slova věcem skutečně podobají (435c), a chápat vypovídání (do něhož správné stanovení jmen jistě také patří a je *podmínkou* jeho úspěchu) jako aktivitu, jež se řídí širšími pravidly.

Co to znamená pro naše čtení Parmenida? Zejména nutnost uznat, že prvním či prvotním *legein* je v jeho textu promluva bohyně adresovaná autorovi textu (jenž ji pak tlumočí nám), v níž běží o to, *co a jak* lze skrze akt *legein* čili *phrazein* ukázat, a to právě vzhledem k paradoxní povaze negace. Až ve druhé části básně (po této úvodní pragmatice, k níž patří modální variace na jádro výpovědi) nastupuje aktivita *onomazein* a spolu s ní *sémata*, tedy opravdu sémantika zacílená na stavy světa, a to bez nutnosti znovu tematizovat úvodní a filosoficky vzato rámcovou pragmatiku. Specifičnost jejího rámce spočívá v tom, že na rozdíl od nutné míry nahodilosti, kterou se vyznačují lidská jazyková *sémata* a *onomata*, není sám kontingentní v tom úzkém smyslu, že představuje pouhé vyloučení takříkajíc „silné“ či absolutní existenciální negace, která *by vedla* k absolutně nejsoucím (aristotelcky řečeno *mé on haplós*), což je cesta ve své nemožnosti naznačená vypovídáním (jde jistě o akt *legein* či *frazein*), ovšem právě jako něco *nemožného*, co *by* nemohlo být předmětem žádného vlastního popisu. Možnost chybného pojmenování, tedy špatně provedeného *onomazein*, se naopak vždy vztahuje k něčemu, co je již partikulární a v tomto smyslu kontingentní, což se týká dokonce i celé osnovy fyzikálního kosmu, ne však faktu jeho existence. Pojmenování částí reality

---

Livingston%20%20Wittgenstein%20and%20Parmenides.doc (cit. 10. 4. 2011)

<sup>34</sup> K tomuto rozlišení a jeho důsledkům viz Soulez (1986, s. 21–23), jejímiž předchůdci na tomto poli jsou Schofield (1982), Williams (1982) a Bestor (1980).

či jejího uspořádání proto připouští a v jistém smyslu předpokládá *možnost parafráze*, jež nespočívá jen v modalizaci určité přímé výpovědi. A právě *takovouto* parafrází nejsoucno nepřipouští.<sup>35</sup>

Lze jistě namítnout, že *takovouto* parafrází (odlišnou od dvojí negace i modalizace) nepřipouští ani strohý výrok „jsoucí je,“ protože každý pokus v tomto směru je úkrokem k určitému obsahu a tvrdit, že výrok „jsoucí je“ sice není parafrázován, ale provází každé tvrzení, které má význam či referenci, není celkem vzato k ničemu<sup>36</sup> – je to jen připomenutí, že výrok „jsoucí je“ není inkluzivní ve stejném smyslu, v němž je výrok „nejsoucí není“ exkluzivní. Nejsoucí prostě není označováno, ale *ukazováno* ryze *nenázorným* jazykovým způsobem. A poodstoupíme-li v tuto chvíli od Parmenidova textu, otázkou znovu je, do jaké míry toto platí pro *neexistující* předmět *libovolné* negace. A protože se domnívám, že je to míra až překvapivě vysoká,<sup>37</sup> jinými slovy že konstrukce *nenázorně* ukazovaného nejsoucna je zcela běžnou či každodenní jazykovou událostí, vracíme se velkým obloukem k úvodním tezím a spolu s nimi k Wittgensteinovi.

Wittgenstein se k negaci – či spíše k negacím – vyjadřuje během celé své filosofické dráhy, počínaje samozřejmě *Zápisníky 1914–16* a *Traktátem*. Mme Anscombe ve svém *Úvodu k Traktátu* (1959) zdůrazňuje, že Wittgenstein v zásadě přejímá Fregeho pojetí *Bedeutung* i *Sinn*, ovšem v případě smyslu (*Sinn*) má vlastní pohled na problematiku jmen, která podle něj nemají smysl, ale pouze význam (*Bedeutung*). Naopak propozice nemají podle Wittgensteina význam, ale pouze smysl, a to jenom tehdy, jsou-li buď pravdivé, nebo nepravdivé. Smyslu přitom Wittgenstein připisuje základní „negovatelnost“ (*negatability*), související s tím, že klad propozice a její negace ukazují opačnými směry: smysluplnou propozici musí být možné negovat čili obrátit druhým směrem.<sup>38</sup> Tato „smysluplná zvrátitelnost“ (lze-li užít takového divného výrazu) přitom jistě souvisí s koncepcí světa v *Traktátu*. Na první pohled to přitom vypadá, že tato koncepce se od Parmenidovy cesty zásadně odlišuje tím, že do skutečnosti (a spolu s ní pak netriviálně i do osnovy světa) zahrnuje negativní stavy věcí:<sup>39</sup>

2.06 Existence a neexistence stavů věcí je skutečnost. (Existenci stavu věcí nazýváme také kladným faktem, neexistenci faktem záporným.)

K čemuž musíme uvést tři doplňující tvrzení:

2.061 Stavby věcí jsou vzájemně nezávislé.

<sup>35</sup> Pro jiný přístup ke smyslu a parafrázi viz Putnam (1962).

<sup>36</sup> Viz výše pozn. 31 s citacemi Montgomeryho Furtha.

<sup>37</sup> Takže, připomeňme znovu, svět možná *je* pouze jedna věc vedle druhé (Wittgensteinovo „a und b und c“).

<sup>38</sup> Anscombe (1959, s. 17).

<sup>39</sup> V citacích z *Traktátu* užívám vydání (1961) a oba české překlady, Wittgenstein (1993a) a (2007), které místy pozměňují.



2.062 Z existence nebo neexistence nějakého stavu věcí nelze usuzovat na existenci nebo neexistenci nějakého jiného stavu věcí.

2.063 Skutečnost v souhrnu je svět.

V tomto oddílu *Traktátu* máme co činit s obrazem toho, co je, který se kupodivu až tolik neliší od obrazu Parmenidova. Zahrnutí negativních faktů do osnovy světa totiž není v žádném rozporu s absencí významu ale možnou přítomností smyslu u záporných tvrzení, jejichž smysl *může patřit do osnovy světa*. V zásadě by šlo o všechny gramaticky správné či srozumitelné negace, které se netýkají *pouze* holé jsoucnosti, kterou nepredikujeme ničemu partikulárnímu. K takovým negacím se jistě vztahuje paragraf 4.0621:

Avšak to, že znaky „p“ a „~p“ *mohou říkat totéž*, je důležité. Ukazuje se totiž, že znaku „~“ ve skutečnosti nic neodpovídá.

To, že se v nějaké větě vyskytuje popření, není ještě žádným příznakem (*kein Merkmal*) jejího smyslu ( $\sim\sim p = p$ ).

Věty „p“ a „~p“ mají opačný smysl, odpovídá jim ale jedna a táž skutečnost.

Tento motiv rozvíjí Wittgenstein v několika následujících paragrafech,<sup>40</sup> v nichž se dále ukazuje svět jako soustava pravdivostních hodnot, tedy soustava, která může obsáhnout libovolný počet smysluplných negací. Zároveň ale platí, že některá jiná vyjádření z *Traktátu* působí i z tohoto hlediska problémy, což je jistě případ paragrafů 2.04-2.05, které přiřazují k osnově světa automatickou determinaci neomezena:

2.04 Celek existujících stavů věcí je svět.

2.05 Celek existujících stavů věcí určuje také (*bestimmt auch*), které stavy věcí neexistují (*welche Sachverhalte nicht bestehen*).

Vztah tohoto *bestimmen* k následujícím paragrafům včetně již výše citovaného 2.062 („Z existence nebo neexistence nějakého stavu věcí *nelze usuzovat na existenci nebo neexistenci nějakého jiného stavu věcí*“) není zrovna průzračný. Patrně jsme odkazováni k dřívějším tvrzením, která jsou shrnuta v paragrafu 2.104 („Předměty obsahují možnost všech situací“, což je vyjasnění paragrafu 2.0124 „Jsou-li dány všechny předměty, jsou tím dány také všechny *možné* stavy věcí“) a zahrnují mimo jiné i klíčovou formulaci z paragrafu 2.01231, podle níž „Abych nějaký předmět znal, nemusím sice znát jeho vnější vlastnosti, ale musím znát všechny jeho vlastnosti vnitřní (*alle seine internen Eigenschaften kennen*).“ Z čehož snad celkově plyne, že pokud jde o předměty čili *Gegenstände*, nikoli o stavy věcí, negace je vlastně blízká determinaci, kterou bychom ovšem mohli vypovídat pouze o vnějších vlastnostech předmětů.

V případě propozic, které jsou na rozdíl od předmětů nositelkami nikoli významu, ale smyslu, je situace jiná, což formuluje paragraf 5.513:

Dalo by se říci: Tím, co je společné všem symbolům, jež tvrdí p i q, je věta „p. q“. Tím, co je společné všem symbolům, jež tvrdí p nebo q, je věta „p v q“.

A tak lze říci, že dvě věty jsou protikladné, když nemají nic společného, a že každá věta má jen jeden negativ, protože je zde jen jedna věta, která leží zcela vně ní.

Také v Russellově zápisu se ukazuje to, že „q: p v ~p“ říká totéž jako „q“; že „p v ~p“ neříká nic.

Necháme-li stranou podivný výměr protikladnosti dvou vět skrze celkovou vzájemnou vylučnost, a také metaforický způsob vyjadřování (věta *leží*, *liegt*), je nasnadě zeptat se, zda by negativní větě „nejsoucí není“ mohla (či dokonce měla) odpovídat jakási jedna *základní* kladná věta filosofie, kterou by jistě byla významu prostá věta „jsoucí je“. Odpověď na takovou otázku bude kladná tehdy, budeme-li tuto kladnou větu paradoxně chápat jako *logickou deskripci* faktu, že svět je, jinými slovy jako deskripci, jejíž evidentní obsah nakonec nelze vyjádřit jinak a přímo – což znamená, že ji budeme chápat jako *lidskou zkušenost* (srov. *Traktát* 6.44-6.45).

Z tohoto hlediska dává smysl i náhlý a stručný krok stranou, jehož se Wittgenstein dopouští v paragrafu 5.511, uprostřed úvah o negaci: „Jak může vřezahrnující, svět zrcadlíci logika používat tak speciální klíčky a manipulace? Jen proto, že se všechny splétají v nekonečně jemnou síť, ve velké zrcadlo.“ Klíčky a manipulace, vlákna nekonečně jemné sítě, nabízejí jistě řadu určitých deskripcí – jsoucí (nebo prostě věta „jest“ bez dalšího určení) je ovšem předmětem výhradně deskripce *neurčitě*. Svět proto z projekcí pozůstává, aniž by sám byl předmětem jedné projekce. Ve Wittgensteinově případě to snad potvrzuje i posun ke stylu *Filosofických zkoumán*; a snad lze dokonce souhlasit s Anscombe, která tvrdí, že i v nových úvahách zní Wittgenstein stejně jako v *Traktátu* tam, kde píše o negaci.<sup>41</sup> K čemuž ve stejné pasáži doplňuje jiný a na první pohled vůbec nesouvisející příklad takové continuity, jímž je tvrzení, že „*Eine Beschreibung ist eine Abbildung einer Verteilung in einem Raum.*“<sup>42</sup> Což je tvrzení, které vede přímo k problematice obraznosti či představivosti, které se *Filosofická zkoumán* výslovně věnují – zároveň nám však znovu připomíná *Traktát*, paragraf 3.1431:

Podstata větného znaku se velmi ujasní, zkusíme-li si jej myslet složený z prostorových předmětů (jako stoly, židle, knihy), místo z písmen.

Vzájemná prostorová poloha těchto jednotlivin pak vyjadřuje smysl věty (*drückt dann den Sinn des Satzes aus*).

Tato zvláštní výzva k vizualizaci *není* návodem k vizualizaci *obsahu* věty či větného znaku, nýbrž ke zpřítomnění tohoto znaku jako *faktu* (viz 3.143). A tento fakt, jehož primární daností je přítomnost určité osnovy (a tím smyslu) není ničím jiným než tím, co Wittgenstein popisuje jako model světa. Přímo pak můžeme doplnit druhou část paragrafu 2.0121:

<sup>40</sup> A také v paragrafu 5.44, který jasně potvrzuje, že znak pro negaci („~“) nezobrazuje *Gegenstand*. Pro stručný komentář viz Schroeder (2006, s. 66).

<sup>41</sup> Anscombe (1959, s. 78).

<sup>42</sup> Wittgenstein (2001, s. 160). Anscombe (1959, s. 78), cituje anglický překlad (*a description is a projection of a distribution in a space*) bez závěrečné závorky „(in that of time, for instance)“ [„(der Zeit, z.B.)“].

Jako si vůbec nemůžeme myslet prostorové předměty mimo prostor a časové mimo čas, nemůžeme si myslet *žádný* předmět mimo možnost jeho propojení s jinými.

Mohu-li si myslet předmět v propojení stavu věcí, pak si jej nemohu myslet mimo *možnost* tohoto propojení.

Tento závěr paragrafu lze bezpochyby parafrázovat při zachování negativní formy tak, že nelze myslet samo nejsoucno, pouze stavy věcí (tedy konstelace smyslu) odlišné od stavů přítomných. Jinými slovy, nejsoucno nemohu myslet jinak, než nepřímo a *skrze* vědomí, že se zásadně liší od *možnosti* změny, kterou si jako jedinou dovedu představit.

Meze představivosti lze z tohoto hlediska popsat jako souhrn negativních faktů, nikoli však předmětů. Chce-li něco takového vyjádřit Parmenidés, byť jazykem, který je od počátku orientován k možnosti a hranicím kosmologie, jeho současně deskriptivní i preskriptivní vyjadřování není jistě v rozporu se třemi lakonickými paragrafy z *Traktátu*, které předjímají náš neúplný a pouze dočasný závěr:

3.001 „Stav věcí je myslitelný“ znamená: můžeme si udělat jeho obraz.

(...)

3.02 Myšlenka obsahuje možnost situace, která je jí myšlena. Co je myslitelné, je také možné.

3.03 Nemůžeme myslet nic nelogického, protože bychom museli myslet nelogicky.

Provizorní, jen volně formulovaný závěr by pak zněl tak, že Parmenidés i Wittgenstein přiznávají situaci, s níž jako filosofové nutně a neustále zápasí: jazyk buduje svět tím, že dělá díry do skutečnosti. Jediná cesta k popření tohoto tvrzení by spočívala v tom, že přiznáme skutečnou čili látkovou povahu ne prostě myšlení, ale všem jeho obsahům, včetně těch, které lze jazykově artikulovat, ne však učinit předmětem široce pojatých představ. Na nejsoucno bychom pak skutečně nemohli ani *ukázat*. Plnost jsoucna nelze naopak *vyjádřit* (srov. opět *Traktát* 6.44).

## Literatura.

Anscombe, G. E. M. (1959): *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Hutchinson, London.

Anscombe, G. E. M. (1968/69): "Parmenides, Mystery and Contradiction." *Proceedings of the Aristotelian Society* 69: 125–132.

Austin, S. (2002): "Parmenides, Double Negation, and Dialectic." In *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, eds. V. Caston & D. W. Graham, Ashgate, Aldershot, 2002, s. 95–99.

Barnes, J. (1979): "Parmenides and the Eleatic One." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61: 1–21.

Barnes, J. (1982): *The Presocratic Philosophers*. 2. vyd., Routledge, London and New York.

Barnes, J. (1992): "Metacommentary." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10: 267–281.

- Berti, E. (1983): "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être." *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, no. 2, s. 115–142.
- Bestor, T. W. (1980): "Plato's Semantics and Plato's *Cratylus*." *Phronesis* 25: 306–330.
- Conche, M. (1996): *Parménide. Le Poème: Fragments*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Curd, P. (1998): *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press, Princeton.
- Frascolla, P. (2007): *Understanding Wittgenstein's Tractatus*. Routledge, London and New York.
- Frede, M. (1974): *Die Stoische Logik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Furth, M. (1968): "Elements of Eleatic Ontology." *Journal of the History of Philosophy* 6: 111–132.
- Gourinat, J.-B. (2000): *La dialectique des stoïciens*. Vrin, Paris.
- Hintikka, J. (1980): "Parmenides' *Cogito* Argument." *Ancient Philosophy* 1: 5–16.
- Ierodiakonou, K. (2006): "Stoic Logic." In *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M. L. Gill & P. Pellegrin, Blackwell, Oxford, 2006, s. 505–529.
- Kahn, Ch. (1973): *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. D. Reidel, Dordrecht.
- Kahn, Ch. (2009): "The Thesis of Parmenides." In Ch. Kahn, *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford and New York, s. 143–166.
- Livingston, P.: "Wittgenstein and Parmenides." Dostupné na: <http://www.unm.edu/~pmliving/Livingston%20-%20Wittgenstein%20and%20Parmenides.doc> (cit. 10. 4. 2011).
- Mates, B. (1973): *Stoic Logic*. The University of California Press, Berkeley.
- Mourelatos, A. P. D. (1970): *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, Conn.
- Mourelatos, A. P. D. (2006): "The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologists." In *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M. L. Gill and P. Pellegrin, Blackwell, Oxford, 2006, s. 56–76.
- Owen, G. E. L. (1960): "Eleatic Questions." *Classical Quarterly* n. s. 10: 84–102.
- Palmer, J. (2008): "Parmenides. 3.5 The Modal Interpretation." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/#ModInt>.
- Palmer, J. (2009): *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford University Press.
- Pippin, R. B. (1979): "Negation and Not-Being in Wittgenstein's *Tractatus* and Plato's *Sophist*." *Kant-Studien* 70: 179–196.
- Putnam, H. (1962): "Dreaming and 'Depth Grammar'." In *Analytical Philosophy*, ed. R. J. Butler, Oxford, 1962, s. 211–235 (přetištěno in H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. 304–324).
- Russell, B. (1903): *The Principles of Mathematics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Russell, B. (1945): *A History of Western Philosophy*. Simon & Schuster, New York.

- Schofield, M. (1982): "The dénouement of the *Cratylus*." In *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, eds. M. Schofield & M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 61–81.
- Schofield, M. (1983): „Parmenides of Elea.“ In G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 239–262.
- Schroeder, S. (2006): *Wittgenstein. The Way Out of the Fly-Bottle*. Polity, Cambridge.
- Soulez, A. (1986): "Nommer et signifier dans le *Cratyle* de Platon." In *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, eds. B. Mojsisch, B. R. Grüner, Amsterdam, 1986, s. 17–34.
- Swindler, J. K. (1980): "Parmenides' Paradox." *Review of Metaphysics* 33: 727–744.
- Swindler, J. K. (1991): *Weaving: An Analysis of the Constitution of Objects*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Williams, B. (1982): "Cratylus' Theory of Names and its Refutation." In *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, eds. M. Schofield & M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 83–93.
- Wittgenstein, L. (1961): *Tractatus logico-philosophicus*. The German Text with a new Translation by D. F. Pears and B. F. McGuinness and with the Introduction by B. Russell, Routledge & Kegan Paul, London.
- Wittgenstein, L. (1984): *Notebooks 1914–1916*. German text ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, English transl. G. E. M. Anscombe, 2. vyd., The University of Chicago Press, Chicago.
- Wittgenstein, L. (1993a): *Tractatus logico-philosophicus*. Německý text (1961) a překlad Jiří Fiala. Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha.
- Wittgenstein, L. (1993b): *Filosofická zkoumání*. Přeložil Jiří Pechar, Filosofia, Praha.
- Wittgenstein, L. (2001): *Philosophical Investigations*. The German Text, with a Revised English Translation (of G. E. M. Anscombe), 3. vyd., Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (2007): *Tractatus logico-philosophicus*. Přeložil Petr Glombíček, OIKOYMENH, Praha.