

RHEESovi STAVITELÉ Krok za Wittgensteina?

Rush Rhees (1905–1989) je širší filosofické veřejnosti znám v první řadě jako jeden ze správců a vydavatelů literární pozůstalosti Ludwiga Wittgensteina. Jeho spolueditoři, G. E. M. Anscombová a G. H. von Wright jsou naproti tomu vnímáni také, nebo především, jako autoři významných samostatných příspěvků v oboru etiky a teorie jednání (v případě Anscombové), nebo logiky (v případě von Wrightové). Toto vnímání není vůči Rheesovi fér, neboť nebyl o nic méně pozoruhodným a samostatným filosofem. Jeho akademická kariéra a publikační činnost se však ubírala po skromnějších a obskurnějších stezkách. Za jeho života bylo otištěno jen málo jeho prací, většinou o Wittgensteinově filosofii. Snad i proto byl vnímán především jako interpret (ač kritický), a méně jako samostatný myslitel. Až v letech 1997–2004 vydal z jeho pozůstalosti D. Z. Phillips – jeho bývalý student a přední představitel wittgensteinovské filosofie náboženství – řadu svazků na nejrůznější témata, která ukázala širší, hloubku a ojedinelou povahu Rheesova myšlení. Převážná většina těchto textů však vznikla desítky let před knižní publikací a často v reakci na diskusi vedenou v anglosaské filosofii té doby, a tak nelze říci, že by Phillipsův mimořádný editorský počín Rheese rehabilitoval a získal mu v očích mezinárodní filosofické komunity postavení srovnatelné třeba s Elizabeth Anscombovou.¹

¹ Pokud je mi známo, existuje jen minimum ohlasů, ať už interpretačních nebo kritických, *specificky* na Rheesovo dílo. Neexistuje žádná monografie, k dispozici máme jeden „Festschrift“ (texty v něm shromážděné příznačně nejsou články o Rheesově filosofii), existuje také jen velmi malé množství časopiseckých publikací či kapitol v knihách. K našemu tématu viz např. R. Gaita, *Language and Conversation. Wittgenstein's Builders*, in: *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 28, 1990, str. 101–115; L. Hertzberg, *Rhees on the Unity of Language*, in: *Philosophical Investigations*, 35, 2012, str. 224–237; D. Cockburn, *Rush Rhees. The Reality of Discourse*, in: J. Edelman (vyd.), *Sense and Reality. Essays out of Swansea*, Heusenstamm 2013, str. 1–22; H. A. Knott, *Rush Rhees on Wittgenstein and "What Language Is"*, in: *Philosophical Investigations*, 37, 2014, str. 228–245; nebo obsáhlé a pozoruhodné Phillipsovy úvody k jím editovaným svazkům Rheesových spisů – zde zvláště D. Z. Phillips, *Introduction*, in: R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, Oxford 2006², str. xxv–xliv. Ojedinelým a pozoruhodným ohlasem v českém prostředí je text T. Holečka, který krátce probírá i obsah *Witt-*

Rheesův vliv na filosofickou scénu v poválečné Británii byl nepřímý, pedagogický. Právě on položil základy přístupu k etice, kterému se dnes říká wittgensteinovská etika a který vychází ze specifického čtení pozdního Wittgensteina.² Mezi Rheesovy žáky, či žáky jeho žáků v jím založené, neoficiální „Swansea School“, nebo filosofy blízkosti k tomuto hnutí ovlivněné, se počítají známá jména jako Peter Winch, zmíněný D. Z. Phillips, Cora Diamond, nebo Raimond Gaita. Rheesovo zvláště „etické“ čtení významných aspektů Wittgensteinovy filosofie, resp. toho, co bývá běžně, ač možná nesprávně, chápáno jako jeho *filosofie jazyka* (v podobném smyslu, v jakém jsou filosofii jazyka práce Wittgensteinových předchůdců Frega a Russella), je v hutné zkratce zachyceno ve dvojici Rheesových nejznámějších a nejcitovanějších článků, „Je možný soukromý jazyk?“³ a „Wittgensteinovi stavitelé“.

1. Wittgensteinova pozice

Jakkoli byl Rhees přesvědčen, že Wittgenstein ve své filosofii jde hlouběji a vidí jasněji než jeho filosofičtí současníci, nebyl jeho nekritickým propagátorem. *Wittgensteinovi stavitelé* jsou pokusem artikulovat a překročit limity toho, jakým způsobem Wittgenstein mluví o jazyce v úvodních pasážích svých *Filosofických zkoumání*. Dalo by se říct, že část Wittgensteinových problémů souvisí podle Rheese právě s tím, že hovoří jakoby z perspektivy *filosofie jazyka* jako speciální filosofické oblasti, v níž se lze pohybovat samostatně a nezávisle na jiných „oblastech“, např. etice. Šířeji vzato, souvisí s tím, že ze čtení Wittgensteina lze nabýt zavádějící dojem, že jazyk je separátním předmětem zájmu jedné filosofické subdisciplíny, jako jsou dobro, správnost či smysl života separátními předměty jiné.

gensteinových stavitelů: T. Holeček, *Třikrát Rhees (Wittgenstein)*, in: *Lidé města*, 7, 2005, str. 223–226.

² Pro soustavnější informaci o této neformální škole viz J. Edelman (vyd.), *Sense and Reality. Essays out of Swansea*; u nás viz kapitoly K. Pacovské (Platónská tradice v současné anglosaské etice) a K. Theina (Morálka v tváři slov) ve svazku J. Jirsa (vyd.), *Přístupy k etice*, III, Praha 2017. Pozoruhodné Rheesovy texty „explicitně“ etického charakteru jsou sebrány ve svazku R. Rhees, *Moral Questions*, Basingstoke 1999.

³ Česky v překladu Petra Glombíčka, in: P. Glombíček (vyd.), *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*, Praha 2006, str. 53–74.

Ambice ostře kriticky napadnout množství představ o fungování jazyka považovaných jeho předchůdci za samozřejmé je bezpochyby pro úvodní pasáže *Zkoumání* určující. Wittgenstein cituje pasáž z Augustinových *Ižznání*, která sumarizuje obecně sdílenou představu o jazyce, podle níž „slova jazyka pojmenovávají předměty – věty jsou spojením takových pojmenování“ a „každé slovo má jeden význam, ... předmět, který ono slovo zastupuje“.⁴ Jak Wittgenstein poznamenává, problémy začínají už tím, že se zde téměř nemluví o rozdílech mezi slovními druhy.⁵ A pokud ano, lidově-psychologická představa o jazyce – ale i představa řady představitelů starší generace analytické filosofie – tíhne k předpokladu, že jazyk má (primárně) jedinou funkci či polohu, v níž lze hovořit o jeho významu, popř. pravdivosti jeho vět,⁶ a touto funkcí či polohou je označování věcí a konstatování faktů, z nichž sestává svět.⁷ Podobný obrázek ostatně sugeruje i Wittgensteinovo vlastní první dílo, *Logicko-filosofický traktát*, což bylo jedním z důvodů pozdější autorovy značné nespokojenosti s touto knihou.⁸

Wittgensteinovým protipříkladem, který má odhalit slabá místa této představy, je právě odrazový můstek Rheesovy kritické diskuse: jazyk „stavitelů“ představený v § 2 *Zkoumání*. Veškeré interakce v tomto jazyce mají podobu výkřiků „Sloup!“ „Trám!“ apod., následovaných tím, že ten druhý přinese příslušný stavební díl. Toto, jak poznamenává Wittgenstein, lze pro účely výkladu chápat jako „úplný primitivní jazyk“. Tento poměrně banální příklad, později obměňovaný a rozvíjený, má ukázat přinejmenším dvě věci. Zaprvé že jazykové interakce nemusí mít primárně podobu výměny faktových konstatování o světě, informací či popisů a že lze představit jazyky, které jsou úplné, ačkoli sestávají jen z rozkazů.⁹ Druhým, méně přímočarým bodem, který chce Wittgenstein ukázat, je pak jeho intuice, že jazyku se neučíme jako teorii, tj. jako souboru znaků, jež pojmenovávají či popisují věci světa, nýbrž „slepým“

4 Přel. O. B. Srv. existující český překlad in: L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1993, § 1. – Pozn. překl.

5 Tamt.

6 Srv. tamt., § 4.

7 Srv. tamt., §§ 23–27.

8 Jestli je předložení této poměrně prostoduché představy o jazyce skutečně tím, o co v *Traktátu* jde primárně, je předmětem sporů. Viz k tomu např. pozoruhodnou, „disentně“ orientovanou práci o raném Wittgensteinovi: P. Glombíček, *Filosofie mladého Ludwiga Wittgensteina*, Červený Kostelec 2016.

9 L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, § 18.

výcvikem – učíme se (jako děti) reagovat na určité typy předložených podnětů vyslovením určitých zvuků (slov, vět).¹⁰ Učení se jazyku vlastně spočívá ve vštěpování takovýchto diferencovaných reakcí a reakcí na reakce, aniž by mělo formát významového „vysvětlení“, či vysvětlení vztahu mezi slovy a věcmi světa.

Výsledkem je dnes již klasický obrázek jazyka sestávajícího z řady strukturovaných kontextualizovaných činností, řídicích se specifickými pravidly, „jazykových her“, v nichž mají slova a věty význam, protože jsou určitým pravidelným, nadosobně či neosobně zafixovaným způsobem *používána*. Právě praktická orientace v těchto (i v případě jediného slova či výrazu často velmi mnohých a velmi rozmanitých) způsobech použití je tím, čemu se učíme, nebo co známe, když se řekne, že víme, co něco znamená. A těchto různých způsobů použití jazyka – těchto „her“ – je „nesčetně mnoho“.¹¹

2. Rheesova kritika Wittgensteina

Rheesova kritika této Wittgensteinovy představy sleduje několik základních bodů. Není třeba ji zde probírat do velkých podrobností; pregnantně je vyložena v přeloženém článku. Stručně ale upozorněme na následující:

Předně je podivné představovat si, že by jazyk užívaný staviteli při práci mohl být jejich úplný či veškerý jazyk. To totiž znamená, že by neužívali jazyka nikdy jindy. Pravda, těžko by jim příkazy „Sloup!“ a „Trám!“ (ve smyslu „přines sloup!“ atd.) byly k něčemu kdekoli jinde než právě na stavbě. To ale neznamená mluvit jazykem; jazyk totiž, jak Rhees poukazuje, umožňuje provádět nejrůznější reflexivní obraty, okruhy a smyčky, např. mluvit po příchodu domů z práce o tom, co se v práci dělo, či v průběhu práce spolu mluvit o nalezení řešení některého zádrhele, na nějž dělníci právě narazili. Wittgensteinův obrázek sugeruje, že všechny tyto další kontexty použití jazyka nejsou zapotřebí, jazyk by mohl fungovat a být úplným jazykem i bez nich.

Rhees namítá, že to, co by pak stavitelé měli a používali, by byly spíše jakési ritualizované signály a celé počínání by bylo spíše *hrou* se stavebními kameny než stavěním. To, co činí stavění stavěním, je fakt, že stavitelé staví dům, možná podobný tomu, do něhož se večer po prá-

¹⁰ Tamt., §§ 5 a 6.

¹¹ Tamt., § 23.

ci vracejí oni sami – dům, který možná bude někomu domovem, dům, který bude místem něčího života. „Jazykem“ stavitelů totiž není možno mluvit o tom, že něco je problém, a není jeho pomocí možné ani artikulovat a uchopit, *proč se snažíme* nějaký problém vyřešit. Význam řešení problémů, na něž ve svém denním životě narážíme – a o nichž a o jejichž řešení *mluvíme* – ovšem pro Rheese není jen úzce pragmatického druhu. Stavění domů má jistý smysl, tak jako má smysl mluvit srozumitelně, k věci a způsobem, který druhému něco sděluje. Jinými slovy, při stavění domů nám o cosí jde, jako při adresování poznámek sobě navzájem nám o cosí jde; i když se nám tento smysl ne vždy daří naplňovat, svým počínáním ukazujeme, že se k tomuto usilování přihlašujeme, že jeho smysluplnost je nám srozumitelná. Smyslem Rheesova argumentu je ukázat, že v izolované hře stavitelů není podobný náhled dost dobře možný. Stavění musí být činností, která má jakýsi smysl, která má místo v rámci života stavitelů. A jestliže to, co dělají za použití jazyka, je stavění a nebylo by tím stavěním, jakým je, bez účasti jazyka, je tomu tak díky tomu, že „jejich mluvení je součástí tohoto života“, nikoli jen „součástí této stavitelské činnosti“.

V tom případě ovšem – a k tomuto bodu se Rhees vrací opakovaně a jeho kritika je v něm vlastně soustředěna – učit se mluvit jazykem znamená učit se pohybovat v celku lidského života, nabývat určitého porozumění tomuto celku, spíše než učit se lokalizované technice – činnosti prováděné podle pravidel. Pravidla mají jistě v jazyce významné místo, ale soustředěním se pouze na ně nám může cosí podstatného uniknout, jak ukazuje Rheesův příklad učení se cizím jazykům: modelové konverzace v typizovaných životních situacích (nákup v obchodě, orientace ve městě atp.) nám umožňují vštípit si podstatná gramatická pravidla, slovní zásobu a způsob správných reakcí na správné typy podnětů (otázky). Je však zásadní rozdíl mezi cvičnými konverzacemi a skutečnými rozhovory, rozdíl, který nespočívá v tom, že by se tyto druhé rozhovory řídily ještě nějakým dalším pravidlem navíc. Faktorem, na kterém tento rozdíl spočívá, je, že ve druhém z těchto případů se někdo snaží někomu něco říct a ten druhý se z rozhovoru může něco dozvědět.

Rhees ovšem nepopírá, že bez dodržování celé řady pravidel nejrůznějších druhů (od elementárních gramatických pravidel po pravidla odlišující od sebe hry jako vyprávění příběhu, vyprávění anekdoty a podávání zprávy o skutečné události) by nebylo možné si něco navzájem říkat. Zdůrazňuje však, že motivací našeho zájmu na tom, abychom se učinili sobě navzájem srozumitelnými, abychom si něco řekli, je význam, který přikládáme jiným rozdílům než rozdílům mezi dodržováním

a nedodržováním pravidel. Je to rozdíl mezi různými kvalitami toho, co říkáme: zda mluvíme k věci, nebo žvaníme, zda říkáme něco hlubokého, něco, co má jistou „sílu“, nebo triviálního a nicotného apod. Rhees sám poznamenává, že „udělat z něčeho bramboračku (making a blunder) není totéž jako používat jazyk nesprávně“,¹² tj. proti pravidlům. Dodržování konkrétního pravidla rozhoduje o tom, zda to, co v nějaké situaci říkám, je mluvením vážně, o něčem, co se skutečně stalo, nebo zda si dělám legraci. Nerozhoduje ale o tom, zda tomu druhému sdělím víc, nebo zda mu sdělím něco hlubšího, podstatnějšího, když budu spíše mluvit vážně, nebo když si budu dělat legraci.

Podobná rozlišení ovšem platí a je možné je činit v rámci celku, který má odlišnou povahu než celek nějaké hry. Část Rheesovy kritiky míří na nejasný dojem, který v nás zanechávají zvláště úvodní pasáže Wittgensteinových *Zkoumání*, pokud jde o vztah mezi pojmy jazyka a hry: je „jazyk“, jak o něm Wittgenstein mluví, konkrétní jazyk (angličtina, němčina, ...), nebo lidský jazyk vůbec? Ve kterém z těchto smyslů – pokud vůbec – lze říct, že je jazyk souborem („rodinou“) jazykových her? Ve kterém z těchto smyslů může být celým jazykem – jako, jak se zdá, v případě stavitelů – jedna jediná jazyková hra? Mnohé Wittgensteinovy formulace se ve skutečnosti pohybují zkusmo od jedné této pozice k druhé a zase zpět, a to někdy ve značné obecnosti, aniž by je nějak ilustroval.

Rhees dává najevo, že jeho zajímá lidský jazyk – to, že spolu mluvíme – vůbec (a podle jeho čtení to primárně zajímá i Wittgensteina). Pokud lze o jazyce v tomto smyslu mluvit jako o jedné věci, jeho jednota nespočívá v jednotné sadě pravidel nebo v rodinné podobnosti her, jež jej konstituují. Jednotící souvislostí je spíše cosi jako vzájemná relevance našich poznámek, které spolu souvisejí v rámci toho, když spolu lidé mluví a když rozumějí tomu, co si navzájem říkají – v „rozhovoru“ (conversation). Lze si samozřejmě představit řadu „defektních“ forem této relevance: když mluvíme o tom, že lidé se v řeči míjejí, nebo že někdo je „úplně mimo“, stále popisujeme charakter, jaký má to, jak spolu tito lidé mluví. Souvislost, kterou rozhovor má, spočívá v tom, že poznámky, které lidé v rozhovoru pronášejí, jsou pro sebe navzájem nejrůznějšími

¹² R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, str. 42. Srv. analogický Rylův postřeh, podle něhož způsob použití toho, co se řídí pravidly, tedy – v Rylově výkladu – *slov*, může být pouze správný, nebo nesprávný; naopak to, co říkáme, může být hloupé, nebo rozumné – ne však na základě dodržování či nedodržování pravidla –, slova sama však taková být nemohou. G. Ryle, *Ordinary Language Philosophy*, in: *The Philosophical Review*, 62, 1953, str. 167–186; viz str. 179 n.

způsoby relevantní. Dvě promluvy na sebe mohou smysluplně reago-
vat, i když bychom je mohli z hlediska újeji chápané wittgensteinovské
analýzy brát jako tahy v rámci dvou různých her, například když na něčí
zcela vážný výklad reagujeme ironickým žertem. Jenže právě tato inkon-
gruence může být formou, již reakce na promluvu druhého přirozeně má,
a někdy snad dokonce musí mít.

Zájem na vzájemné srozumitelnosti, zájem na tom, činit v jazyce ur-
čité přechody či spojení, je charakteristický pro jazyk, jehož podstatu
nelze ukázat pomocí denudovaného příkladu se staviteli. Je to jazyk,
v němž existuje literatura, humor, nebo v němž vyjadřujeme to, co v nás
budí hrůzu. Je jistě možné, ba pro filosofa jazyka nevyhnutelné, snažit se
fungování lidského jazyka ukázat na příkladu omezeného či zjednoduše-
ného obrazu. Nemělo by se však stát – a Wittgenstein se podle Rheese ve
svém příkladu se staviteli dostává tomuto nebezpečí příliš blízko –, že ze
svého zjednodušeného obrazu jazyka vynechá právě tyto jeho dimenze,
a ponechá jen pravidla a jimi sřetěžené úkony.

Wittgenstein přitom právě tuto intuici zachycuje pomocí svého –
mnoho diskutovaného, a značně záhadného – pojmu „životní formy“,
když zdůrazňuje například to, že představit si jazyk (porozumět mu)
znamená představit si životní formu.¹³ Rhees je na zjevných rozpacích
z nejednoznačnosti Wittgensteinových komentářů o tom, co je životní
formou. Představit si jazyk – něco, co skutečně je jazyk – však v každém
případě vyžaduje představit si, jakým způsobem lidé mluvící tímto jazy-
kem žijí. Problémem příkladu se staviteli – pokud věty, které pronášejí,
jsou skutečně jazyk, a to úplný jazyk – je, že si nic jako lidský život
se vši jeho komplexitou (jakou zachycují Rheesem zmiňované dimenze
literatury či humoru) v jejich případě představit nelze. Také Rheesův
v zásadě negativní výklad o životní formě však sugeruje, že existují při-
nejmenším různé způsoby, jimiž spolu lidé mluví, a tedy různé životní
formy. A není vždy zcela jasné, v čem tkví to, že se snažíme porozumět
jazyku – a tedy životní formě –, jímž spolu nějací lidé mluví a jemuž ne-
rozumíme hladce – tedy jaký je přesný smysl pozorování, že daný jazyk
je v nějakém smyslu jiný jazyk než náš vlastní, že ti lidé spolu nemluví
tak, jak spolu mluvíme „my“. Nebude se jednat o konkrétní empirické
jazyky (angličtinu, češtinu, atd.), nýbrž spíše o odlišné způsoby, jak lidé
mluví, v něčem podobné rozdílným kulturám či subkulturám, někdy více
či méně koextenzivním s množinou mluvčích toho kterého jazyka, někdy

¹³ L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, § 19.

sahajícím napříč mnoha různými jazyky, někdy rozdílným u mluvčích jednoho jediného jazyka.

3. Význam Rheesovy kritiky

Wittgensteinova *Zkoumání* inspirovala či motivovala mnoho děl poválečné filosofie jazyka „post-analytické“ generace, a byla vnímána jako kanonická, ač archaická, formulace dodnes zásadní změny paradigmatu v pohledu na jazyk reprezentované jmény jako Quine, Sellars, Rorty nebo Brandom. Mnohé, co Wittgenstein říká, skutečně znamená příkrý rozchod se starší esencialistickou a reprezentacionalistickou představou o jazyce a přechod k pragmatickému pohledu na jazyk jako na soustavu rozrůzněných praktik řízených pravidly. Včetně předpokladu, že význam toho, co říkáme, má podstatnou měrou co dělat se způsobem použití výrazů, s nimiž přitom zacházíme. Význam Rheesovy kritiky spočívá jednak v tom, že se snaží ukázat, že i jako výklad Wittgensteina je toto chápání poněkud neúplné či jednostranné, ale především v tom, že je neúplné či jednostranné jako filosofické pojetí jazyka.

Rheese lze jistě číst tak, že předkládá podobné teze jako například Brandom, podle něhož – a oproti tomu, co tvrdí Wittgenstein¹⁴ – je pro jazyk centrální jedna z jeho her, totiž hra na udávání a požadování *důvodů* pro naše *tvrzení*.¹⁵ Rheesovy opakované poukazy k tomu, že jednota jazyka je v jakémsi smyslu jednotou sdílené srozumitelnosti toho, co jeden druhému můžeme říkat v rámci rozhovoru, však míří jinam. Nejde mu o prioritu tvrzení (assertion) a odvozovacích a zdůvodňovacích vztahů mezi nimi; duch jeho kritiky Wittgensteina je spíše platónský.

Jak jsem naznačil, způsob, jímž spolu souvisejí poznámky, jež jedna na druhou navazují v proudu řeči, je sice podle Rheese „logický“, nejde však o vztah vyplývání nebo odvoditelnosti; také proto, že jedna nebo více (nebo i všechny) z takto zřetězených poznámek vůbec nemusí mít podobu tvrzení, anebo že, a to v každém případě, může být jejich povaha jakožto tvrzení nejasná a složitá. Pokud na něčí proslov o důležitosti

¹⁴ Pravděpodobně. Je jistě pravda, že Wittgenstein nikdy neidentifikoval žádný „ústřední“ druh jazykové hry; v debatě o inferencialismu hojně citovaný § 18 *Filosofických zkoumání* a jeho metafora starého města jsou však spíše dvojnásobné.

¹⁵ Viz např. R. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge (MA) 1994, str. 89 nn. Čtení Rheese jako svého druhu Brandomova předchůdce předkládá např. T. Zarebski, *Does Language Have an Essence? From Wittgenstein via Rheese to Brandom*, in: *Disputatio*, 8, 2019, str. 259–278.

expertní, neideologické politiky zareagujeme ironickou řečnickou otázkou („Takže tohle budete dělat, až vyhrajete volby, jo?“), vztah, díky němuž je tato poznámka poznámkou, která souvisí s předchozí řečí, je v Rheesově smyslu „logický“. „Logičnost“ spočívá v tom, že navázat tímto způsobem na to, co bylo řečeno předtím, znamená dále rozvíjet možné rozumění řečenému. Rhees opakovaně zdůrazňuje význam tohoto „růstu porozumění“ (growth of understanding) jako patrně nejlepšího popisu toho, v čem spočívá – či co to znamená –, že v hovoru pronášíme poznámky, které mají význam, tj. jsou relevantní pro to, co bylo řečeno předtím. Oporou této Rheesovy kritiky Wittgensteina je specificky pochopená *platónská* inspirace: podle Rheese je i v Platónových očích jazyk na prvním místě pohybem, či extenzí rozumění, a sřetení promluv v proudu hovoru je umožněno souvislostmi mezi tím, *co si lidé říkají*, spíše než pravidly upravujícími způsob použití výrazů, tj. jejich význam. A Wittgensteinův důraz na to druhé zastírá význam toho prvního.¹⁶

Tato platónská inspirace nečiní z Rheesovy filosofie podivnou anachronickou kuriozitu v proudu pragmaticky orientované poválečné filosofie jazyka. Má nám pomoci nahlédnout, že přílišným důrazem na význam pravidel, jak se s výrazy jazyka zachází, můžeme ztratit z očí význam toho, že jazykem je možné vyjádřit *myšlenky*. Důvod, proč nám tak záleží na tom, abychom se s druhými domluvili, má co dělat právě s tím, jaké myšlenky si přejeme, aby v naší řeči postřehli, porozuměli jim, či jednodušeji řečeno s tím, co se jim snažíme říci – přičemž nejde o tvrzení v úzkém smyslu slova, tvrzení odvoditelné z jiných tvrzení a zakládající možnost odvodit opět další tvrzení –, spíše než s pravidly toho, jak se různé věci se slovy dělají.

Typické Wittgensteinovy příklady z první části *Zkoumání*, například rozvíjení číselné řady, posouvají důraz směrem, který umožňuje pochopit jeho přitažlivost pro poválečnou filosofii jazyka a její pragmatický duch. Sugerují, že naučit se mluvit znamená osvojit si určitou činnost vstípením pravidel. Něco říkat ale podle Rheese není (jako) něco dělat – na rozdíl od rozvíjení číselné řady, ale třeba i zareagování na otázku tak, že na ni odpovím, něco říkat nepředstavuje tah, který by byl buď správně, nebo nesprávně. Jak jsem naznačil výše, významná rozlišení v rámci toho, co říkáme, vedou jinudy než po linii správně/nesprávně, odpovídající dodržování/porušování pravidla. Něco říkat znamená moci mluvit pošetile nebo k věci, hluboce nebo triviálně.

¹⁶ Srv. D. Z. Phillips, *Introduction*, str. xxxvi.

Rheesův posun důrazu směrem k těmto rozlišením tak vzdáleně připomíná směr, kterým se od klasické ordinary language philosophy vydal Grice se svými konverzačními maximami, spíše než post-analytický pragmatismus, kulminující v monumentálním Brandomově díle. I Grice ovšem zůstává soustředěn na účel, jež má konverzace naplnit, a jeho maximy jsou principy, jež nám mají pomoci tohoto účelu dosáhnout; konverzace je pro něho obdobou jakéhokoli, i ne-jazykového, racionálního počínání.¹⁷ Podobně jako Rhees se pokouší postihnout, co je – podle něho – podstatné pro fungování jazyka vůbec spíše než pro osvojení si té či oné kontextualizované praktiky. Přesto jde Gricovi o principy toho, *jak* máme dělat to, co se s jazykem rozhodneme dělat, spíše než – jako Rheesovi – o pokus o uchopení toho, *co* můžeme a máme říkat a proč něco spíše než něco jiného.

Rhees zdůrazňuje, že mluvit se neučíme stejným způsobem, jakým si osvojujeme konkrétní dovednost, ať už manuální, či jazykovou, včetně takových, jako když se učíme cizí jazyk. Jak říká v závěru svých *Stavite-lů*, učit se mluvit znamená učit se, „co dává smysl, čemu lze porozumět, co je možné lidem říct, co by se kdokoli, kdo tím kterým jazykem hovoří, mohl snažit říct“. Když se malé dítě učí mluvit, může uspět jen tak, že *je s* ostatními lidmi, a učí se *od nich*. Ačkoli tomu je zpravidla tak, že se učí mluvit jedním konkrétním jazykem, např. česky, učí se *mluvit*, tedy něco jiného, než když se česky učí dospělý hovořící například už anglicky nebo jakkoli jinak.¹⁸ To, čemu se učí dítě, je jistý způsob života; protože mluvení je mluvením, jen pokud je to něco, co dělají lidé, kteří žijí lidským způsobem života. Mají „písň, tance a slavnosti, a pověsti a vyprávění“, některé věci v nich „budí hrůzu“, a dokážou o svém životě v souladu s tím mluvit díky tomu, že jejich jazyk „může mít literaturu“, tj. částečně institucionalizovanou extenzi dílčích epizod, kdy má ta která poznámka například zvláštní pocíťovanou „sílu“.

Rheesovi tedy nejde o to, aby se pokoušel například vyvracet způsob popisu jazyka jako souboru her. *Můžeme* takto jazyk popisovat; a mnohé se o něm dozvíme. Ukazuje však zároveň, že je to lidské mluvení, co dává pravidly vyjádřeným vztahům mezi slovy a větami hloubku; že tam, kde lidé spolu mluví – v jejich mluvení –, teprve tyto vztahy jsou tím, čím jsou. Tvrzení jako „prší“ a „neprší“ si sama o sobě neprotiřečí; mohou si protiřečit za určitých okolností jako různé věci, které lidé říkají. Nazývá-li někdo to, co by dávalo smysl nazývat „krádeží“, „vypůjčo-

¹⁷ H. P. Grice, *Studies in the Ways of Words*, Cambridge (MA) 1991, str. 26 nn.

¹⁸ R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, str. 253.

váním“, porušuje jistěže určité „gramatické“ pravidlo, na tomto porušení však záleží v první řadě proto, že na podobu a naše chápání lidského života by mělo významný dopad, kdybychom soustavně směřovali případy a pojmy krádeže a výpůjčky. Jestliže tedy například John McDowell mluví o správnosti v použití jazyka jako o věci toho, že „zachováváme věrnost“ jak významu výrazů, tak empirickému stavu světa, mohli bychom to číst spíše jako zachovávání věrnosti vůči různým věcem, které v našem životě – v němž mluvíme o „krádežích a výpůjčkách“ – mají význam a hodnotu.¹⁹

Swanseašská škola recepce Wittgensteina, iniciovaná Rheesem, představuje ve svém důrazu na tato témata jakýsi ponorný proud, z větší části zakrytý zraku širší filosofické veřejnosti úspěšným rozvinutím témat pravidel a jejich následování v díle mnoha poválečných filosofů. Je „ponorným“ proudem také proto, že neusiluje o popření významu a přínosu soustředění se na pravidla, nýbrž chce ukázat, co všechno znamená žít život, v němž mluvíme jazykem řídícím se pravidly – co všechno je skryto za či *pod* pozorováním, že se řídíme pravidly.²⁰ Rheesovi Wittgensteinovi stavitelé jsou pro tuto filosofickou perspektivu na jazyk zakládajícím textem, který neztrácí svou aktuálnost ani dnes.²¹

Ondřej Beran

¹⁹ Tento příklad a jeho využití pro kritickou reakci na McDowella si vypůjčuji z článku D. Cockburna *Meaning, rules and conversation*, in: *Language Sciences*, 26, 2004, str. 105–123, viz str. 113.

²⁰ Srv. pozoruhodnou Sellarsovu poznámku: „*Popisovat pravidla* znamená popisovat *koštilivce* pravidel. Pravidlo je něco, co je žito, nikoli *popisováno*.“ W. Sellars, *Language, Rules and Behavior*, in: S. Hook (vyd.), *John Dewey. Philosopher of Science and Freedom*, New York 1949, str. 289–315; viz str. 315.

²¹ Rhees údajně zkonzoval své *Stavitele* z mnohonásobně rozsáhlejšího materiálu, což vysvětluje značnou hutnost a zkratkovitost textu. Mnohem rozvinutější a detailnější podobou těchto jeho úvah je část III jeho knihy *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. Pokud někdy vyjde český překlad této knihy, mohlo by to pomoci šťastným způsobem obohatit způsob, jakým se u nás mluví a zvláště vyučuje o analytické tradici ve vztahu k pozdnímu Wittgensteinovu dílu. – Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425.