

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Disertační práce

Mgr. Michal Ivan

Filozofie přirozeného jazyka – její úpadek a co po něm

Vedoucí práce doc. Vojtěch Kolman, Ph.D.

2019

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 29. 3. 2019

Michal Ivan

Abstrakt

Práce se zabývá historií Filozofie běžného jazyka, konkrétně kritickými argumenty, které byly vůči Filozofii běžného jazyka vzneseny. Práce nabízí krátký historický a sociologický pohled na Filozofii běžného jazyka, jelikož kromě důvodů argumentačních je nutno zvážit i další příčiny jejího úpadku. Analýza kritiky ukazuje dvě věci: 1) hlavním důvodem odmítnutí bylo jiné chápání významu (a důsledky, které z takového chápání plynou); 2) kritici zdůvodnění těchto odmítnutí ve svých argumentech už předpokládali. Oblastmi této kritiky byly: argument paradigmatického příkladu, empirická povaha vět o významu ve Filozofii běžného jazyka, strukturální prvky významu a politické důsledky teorie významu. Práce kritizuje Filozofii běžného jazyka tam, a v takových interpretacích, kde se v chápání významu nevzdaluje od kritiků a kde spolu sdílí předpoklady. Na druhou stranu se snaží obhajovat interpretaci, která se klasickému chápání vyhýbá ve všech důsledcích. Na závěr se ptá, jak je možné Filozofii běžného jazyka nadále využívat pro účely dnešní filozofie.

Abstract

The general topic of the thesis is the history of the Ordinary Language Philosophy. To be more precise, it deals with the critical arguments, which were raised against it. The thesis offers a short historical and sociological review of the Ordinary Language Philosophy. Critical analysis shows two things: 1) the main reason for the rejection was a different understanding of meaning (and consequences of such

a understanding); 2) critics begged the question and already assumed the justification of these rejections in their arguments. The area of this criticism was: the paradigm case argument, the empirical nature of the statements of meaning produced by the Ordinary Language Philosophy, the structural elements of meaning and the political implications of the theory of meaning. The thesis criticizes the Ordinary Language Philosophy in those parts (and in such interpretations), where its understanding of meaning does not differ from the understanding of the critics and where they share common assumptions. On the other hand, the thesis argues for an interpretation, which avoids classical understanding of meaning in all its consequences. Finally, the thesis asks how the Ordinary Language Philosophy can be useful for contemporary debates.

Klíčová slova

filozofie běžného jazyka, běžný jazyk, význam, teorie významu, používání, řečový akt, jazyková hra, argument paradigmatického příkladu, jednorozměrná filozofie, empirický význam, jazyková intuice, doslovný význam, model, obraz, čirý nesmysl, normativita, racionalita

Keywords

ordinary language philosophy, ordinary language, meaning, theory of meaning, use, speech act, language game, paradigm case argument, one-dimensional philosophy, empirical meaning, language intuition, literal meaning, model, image, austere nonsense, normativity, rationality

Obsah

Předmluva	11
Úvod	13
Krátká historie FBJ	35
Mýtus vzniku a zániku.....	37
Odkud se vzal název?	44
Začátky filozofie běžného jazyka	57
V jednotě je síla	63
Střety s kontinentem	67
Revoluce jako rámování diskurzu	72
Epidemiologický pohled.....	76
Krátká historie kritiky	79
Nečekaná proměna.....	80
Kritik do posledního dechu	81
Chybějící struktury	87
Jednorozměrná filozofie	88

Mladá revolta radikálních filozofů	91
Spor o paradigmatický příklad	96
Paradigmatický příklad jako argument	97
Zázraky, čarodějnice a předpokládání závěru	103
Paradigmatický příklad – druhý pohled	107
Spor o zdroj normativity	122
Musíme mýnit to, co říkáme?	125
Příklady a jazyková intuice	135
Normativní je užití samotné	142
Spor o strukturu významu	156
Používání chybí struktura	158
Model, který nás vede	168
Austin vs. Searle o doslovném významu	180
Spor o politický význam	202
Konzervativní filozofie	204
Čirý nesmysl	211

Co je změna	219
Kdo je „my“?	224
Závěr.....	230
FBJ jako skepticismus a jako hledání běžného	235
Bibliografie	240

„Je více věcí na zemi i v nebi, o nichž se vašim filozofům nezdá; sem, Horacio!“

Hamlet, Shakespeare

Předmluva

Tato práce vznikla prvotně z jednoho popudu – jako filozof běžného jazyka jsem se pořád setkával se stejnými námitkami. Mou prvotní ambicí bylo ukázat, jak se všichni kritici mýlí. Ale jak to už bývá, tento cíl byl až příliš povýšený. V snaze reagovat na kritické postoje jinak než pouhým odmítnutím jsem se musel snažit je víc pochopit. A pochopit určitý postoj znamená alespoň na chvíli ho přijmout za svůj. Netvrdím, že se mi to vždy povedlo, ale závěrečný text se o to snaží do takové míry, do jaké jsem toho schopen.

Cesta k výsledku se ovšem začala mnohem dřív, než jsem napsal první řádek textu. Poděkovat bych chtěl svým učitelům, bez kterých bych se nedostal na to místo, ze kterého dnes nahlížím na filozofii. Prvním, kdo mi (snad až moc radikálně) vydláždil cestu k filozofii běžného jazyka, byl Dezider Kamhal, čímž nepochybně určil celý můj další filozofický vývoj. A i když se můj záběr postupně rozšiřoval, tento prvotní impulz lze v mém myšlení poznat dodnes. Další, komu jsem vděčný, je Robert Maco. Díky své neustálé skepsi historika filozofie, který ví, že na jakoukoliv filozofii se vždy dá nahlížet z různých pohledů a říct k ní nejen (lákavé) A, ale i B, C, D atd., se mě pokoušel naučit schopnosti vyvarovat se předčasných závěrů. Za neúspěch tak skutečně postupovat mohu samozřejmě výlučně já. S poděkováním nesmím zapomenout ani na Miroslava Marcelliho. Z jeho komplexního uvažování jsem se snažil vzít si přinejmenším jedno ponaučení – že filozofická práce by dnes neměla být dalším opakováním minulosti, ale měla by se snažit přinést něco nového a zajímavého. Rozhovory s ním a jeho knihy mě přesvědčily, že ani práce z dějin filozofie by se neměla uspokojit s rekapitulací a interpretací, ale měla by poskytnout klíč k tomu, jak analyzované téma může přispět k (filozofické) současnosti i budoucnosti. Poděkování patří i mému školiteli doc. Vojtěchu Kolmanovi, který,

ač se nenacházíme filozoficky na stejné lodi, mou práci přijal a trpělivě čekal na její konečnou podobu.

V neposlední řadě poděkování patří Kristině Veinbender. Bez jejího neustálého kritického pohledu, který mi každodenně nabízela, a inspirativního čtení literatury, by tato práce vypadala určitě jinak. Taky jí patří mé díky za pomoc s editací textu. Jakékoliv chyby, které v něm zbyly, jsou už jen a jen mé.

Úvod

Myšlenkové směry se utvářejí a zase mizí, získávají si své příznivce, aby je zase ztratily. Toto tvrzení se zdá být triviální, ale má jeden předpoklad, který je dobré uvědomit si. Abychom to mohli říct, musíme nejdřív připustit uvažování v pojmech „myšlenkových směrů“. Chybějící kritéria, mizící a znovu se objevující prvky, fluidní postavy, které máme tendenci vnímat jako stabilní jednotky zastávající sadu premis – to vše se dostává do zorného uhlu a má příležitost být potlačeno nebo vyneseno na povrch. Existuje dětská hra, ve které hráči dostanou dva různé pojmy a mají za cíl najít, co mají tyto pojmy společné. Můžete dostat ta nejrůznorodější slova, jako jsou kočka a existence, a musíte mezi nimi najít smysluplné spojení. Kreativní jedinec vždy něco najde, a nebude to nevyhnutně „bytí“. Není v úmyslech textu podat jakoukoliv explicitní odpověď na to, co postačuje, abychom něco označili za myšlenkový směr. Ovšem kromě předpokladů má uvažování o myšlenkových směrech i své následky. Jedním z nich je například časová struktura, tedy očekávání začátku a konce. Myšlenkové směry se rodí a zanikají, nejsou stvořením pocházejícím ze vzduchu, ale spíš z popela, ovšem obvykle nekončí vzplanutím, ale postupnou erozí.

Uvažovat v pojmech myšlenkových směrů není nezbytností – jejich vznik a zánik budu označovat jako *mýtus*, abych zdůraznil, že jde o příběh, který si utváříme (za jistým účelem). Jak nás upozorňuje M. Foucault: „Musíme zpochybnit tyto už vypracované syntézy, seskupení, která obvykle přijímáme před každým zkoumáním, jejichž platnost se již předem uznává; musíme vyloučit tyto formy a tajemné síly, pomocí nichž navzájem propojujeme lidské diskursy; je třeba je vymanit z příšeří, v němž vládnu. Místo abychom spoléhali na jejich spontánní platnost, musíme ve jménu metodologické přísnosti především uznat, že tu jde jen o shluk rozptýlených událostí“ (Foucault 2002, 36-37). Vznik myšlenkového směru

předpokládá vznik něčeho z něčeho jiného, co předtím nebylo takové. Tento proces nevystihuje metafora vzniku rostliny ze semínka (a vznik dalšího semínka z rostliny) – jinak bychom označili všechny za proto- a post- následovníky jednoho a toho samého směru (jak říká Whitehead, evropskou filozofickou tradici můžeme nejjistěji charakterizovat jako sérii poznámek k Platónovi (Whitehead 1978, 39)). Myšlenkovému směru je vlastní představa kongeniality, celku, který je vždy víc než spojením částí. Prohlásit se za směr, který už existoval a zanikl, nepředstavuje vznik nového směru. Vznikem nového pozitivismu se nestane ani borgesovská hra¹, ve které bychom napsali do posledního slova stejný manifest logického pozitivismu. Abychom směr vnímali jako nový celek, uroboros se nesmí zakousnout jen do svého ocasu.

Jednou z možností, která popis konkrétního myšlenkového směru zjednodušuje, je přihlásit se k určitému názvu, k určitému programu. Díky tomu můžeme sledovat okamžik (vědomého) vzniku a také máme k dispozici kritéria zániku, tedy odklonu nebo ztráty platnosti původního programu. Tématem dalších stránek bude filozofie běžného jazyka (dále jen FBJ), přičemž v jejím případě takový přepych nemáme. Zdá se, že otázka, jestli vůbec tvoří jistou školu, mezi filozofy například v Oxfordu, kteří se k ní obvykle řadí, velký zájem nebudila. Ve svých odpovědích na přímočaré otázky popírali, že by byli hnutím v tom samém smyslu, jakým byl hnutím například logický pozitivismus (Weitz 1953, 187). Někteří kritici ve své práci obviňovali FBJ jako celek a hledali chybné postoje v základních doktrínách, zatímco jiní naopak upozorňovali na to, že FBJ se nikdy nepovedlo vytvořit dostatečné momentum, zaujmout větší počet lidí a utvořit doktríny, pod které by se podepsala dostatečně velká skupina. Např.

¹ Známa z povídky *Autor Quijota* Pierre Medard.

M. Dummett uvádí, že ačkoli „Austin byl extrémně vlivný, nikdy jím navrhované doktríny neakceptoval víc než malý počet filozofů: většina nikdy nevytvořila nic tak koherentního jako je škola, místo toho každý svým vlastním způsobem vykazoval obecný trend“ (Dummett, Oxford Philosophy 1996, 432)². Když o ní budeme uvažovat jako o směru, škole či proudu, je to rozhodnutí vědomé, nikoliv nutné na základě poznání esenciality. Jsme jako lovci, kteří si vybírají svou vražednou zbraň (nevolí si ji naše zvíř), neexistuje esenciální způsob lovu, jen způsoby lepší nebo horší. A i když FBJ nemá tuto svou oficiální část, nemá svůj program a jméno, přece jenom má v sobě něco, co ji předurčuje k možnosti zkoumání v pojmech myšlenkového směru, a co nás motivuje k následujícímu zkoumání. V našem případě lov pohání snaha analyzovat ohromný rozsah kritiky, která se na FBJ snesla, a pokusit se poskytnout možnou odpověď na vznesené námitky. Stačí nám proto odvolat se na historiografii, která píše o FBJ jako o myšlenkovém směru, a na kritiky, kteří vystupují vůči FBJ jako celku.

Předmětem zkoumání je zánik FBJ. V rámci toho si budeme muset položit otázku, jak to se zánikem vlastně je – skutečně jsme byli svědky zvláštního úmrtí filozofie běžného jazyka (Uschanov, *The Strange Death of Ordinary Language Philosophy* nedatováno)? Jakou historii má ohlašovaná smrt a čím bylo její ohlášení motivováno? Zabíla ji kritika nebo proces postupné eroze? Zkoumání zániku myšlenkového směru má v sobě ještě další záludnost z hlediska strukturace textu. Předpokládá totiž alespoň základní obeznámenost s daným myšlenkovým směrem. Musíme nejdřív znát FBJ, abychom mohli posoudit oprávněnost kritiky. Tento bod je

² Bez poskytnutí kritérií pro rozdíl mezi „obecným trendem“ a „školou“ jde jenom o rétorickou odpověď. Nakonec o 15 let později už i Dummett reaguje na FBJ jako na školu (Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be?* 1996).

ovšem zrádný – předně, jak bylo zmíněno, není možné prezentovat žádný vlastní projekt FBJ. Je tedy nutné obrátit se na díla mnoha filozofů – jak ale nastavit kritérium jejich výběru? A když nastavíme kritéria předem, nebudeme postupovat kruhově a nevynecháme něco důležitého? Nabízela by se opět možnost využít kritiku FBJ. Ta ovšem podle mého názoru neodpovídá nejlepší podobě FBJ – (pochopitelným) postupem kritiků bylo naopak prezentovat její co možno nejslabší podobu (ergo co nejlépe kritizovatelnou). Historická charakterizace, kterou poskytnu, bude proto stručná, přičemž podrobnosti postojů se budou nacházet v samotném rozboru kritiky a v obhajobě vůči kritice.

FBJ vznikala v období krátce před druhou světovou válkou a po ní. Kdybychom ovšem očekávali nějakou reakci na tento krutý historický okamžik, čekali bychom marně. Oba hlavní představitelé, ze kterých budu ve svém chápání FBJ vycházet (tedy L. Wittgenstein a J. L. Austin), sice ve stavu nouze zanechali svých akademických aktivit a zapojili se aktivně do válečné pomoci, avšak podstatná námitka vůči jejím dílům by mohla znít, že jejich filozofie je ahistorická a chybí v ní diachronický prvek. (Je nutné dodat, že tato námitka se objevila až nedávno spíše jako námět na rozpracování než jako důvod pro odmítnutí (Kitching a Pleasants 2002, 15).) Otázka historičnosti je přítomná i v samotném názvu – název Filozofie běžného jazyka vznikl až ex post. Jak ji tedy uchopit? Máme chápat FBJ jen jako Oxfordskou školu? A máme do Oxfordské školy zahrnout i žáky Wittgensteina, kteří na Oxfordu někdy studovali nebo pak přednášeli? Pokud to uděláme, neměli bychom zařadit do FBJ i samotného Wittgensteina? Nebo máme zvolit obsahový klíč – a jak napovídá název, klíč, který bude mít něco společného s běžným jazykem – a podle něj posuzovat, koho zařadit a koho ne? A co kdybychom se podívali na význam označení FBJ jinak a vybrali si například Austina a Wittgensteina jako paradigmatické příklady, přičemž další filozofy zařadíme do FBJ podle toho,

nakolik jsou těmto příkladům blízko nebo daleko? A jaká budou kritéria posuzování? A tak dále a tak dále. Ani nezačneme a už jako Vladimír a Estragon stojíme na místě a čekáme na Godota, který nikdy nedorazí. Ovšem podobně jako oni se k stejné otázce vrátíme i v druhém dějství.

Nešlo by na některé z uvedených otázek dát jednoznačnou odpověď? Nejspíš bychom se mohli pokusit určit kritérium a pak podle toho zkoumat určitou skupinu předem vybraných autorů (vybraných na základě jistého předporozumění a časového a prostorového omezení). Problém takového postupu je interpretační. Když se podíváme například na výklady Wittgensteinova díla, téměř se nezdá být přeháněním říct, že existuje tolik interpretací, kolik čtenářů. Můj cíl není ovšem interpretační, naopak – historicko-interpretační práce mě v následujícím textu bude zajímat jen do té míry, do jaké přispěje k stanovení vlastní pozice, kterou budu nazývat FBJ. Proto se někdy může stát, že čtenář bude překvapený, že to, co odmítám, považoval za nevyhnutný prvek této filozofie. Má obhajoba FBJ nebude historická (nakonec to, že odešla na filozofický důchod, považuji za oprávněný pohled, tedy v evolučním smyslu svou existenci na dané etapě neobhájila), ale ahistoricky se bude snažit vybírat to, co považuji za FBJ v její nejlepší podobě. Přesto ani má pozice nestojí úplně ve vakuu – podobný přístup i s podobným chápáním FBJ, jaké budu zastávat, nalezneme například v nedávné knize *When words are called for* od A. Baze (Baz 2012). Toto chápání zapadá do tradice, která přistupuje k FBJ jako k navazování na Wittgensteina, Austina a S. Cavella, respektive na čtení Wittgensteina Cavellem (Moi 2017, 1). Takové čtení Wittgensteina nazývá T. Moi „běžným“ čtením (Moi 2017, 1). Když budu tedy psát o Wittgensteinovi, budu se nacházet v prostoru vymezeném takovým čtením. Jednotlivým rozporům v odlišném chápání se budu věnovat v samostatných kapitolách – překvapujícím faktem je, že ne-běžná interpretace se často

shoduje v chápání FBJ s jejími kritiky³. Způsob obhajoby FBJ v následujícím textu nebude do velké míry spočívat v nabízení protiargumentů, ale v poukázání na to, že kritici už ve svých argumentech předpokládají závěry, protože chápou FBJ jako pokračování stejné hry využívající stejné základní teze o Významu. To je podle nabízené interpretace ovšem radikálně nesprávná představa.

Dalo by se tedy říct, že se v textu bude objevovat dvojí chápání FBJ. Jedno je určeno Austinem a Wittgensteinem a následným čtením Cavella a dalších autorů, který se k tomu čtení hlásí. Druhé vymezuju v co největší šířce, aby zahrnulo široký proud toho, co bylo v 50tych letech chápáno a odsuzováno jako lingvistická filozofie. První chápání nevyklučuje automaticky další autory, které využívá chápání druhé, ale vybírá je a interpretuje jejich díla jistým způsobem. Druhé chápání naopak nevede k jednotné interpretaci a jednotným názorům na témata, jako je poslání filozofie či teorie významu. Pokud máme něco posuzovat jako filozofii, bude historie filozofie vždy částečně ahistorická, jelikož posuzujeme neaktuální (tedy historické) dílo ne jako kus historie s příslušným institucionálním určením, ale argumentativně a kontextuálně. To má, jak upozorňuje H. Sluga v souvislosti s tendencí ahistoričnosti v analytické filozofii, několik omezení: „Tento nedostatek historického vědomí vedl k mnoha zajímavým zkreslením a omezením v analytických diskusích o historických fenoménech. Filozofové minulosti jsou čteni jako kdyby psali dnes; etika a politika se diskutují jenom v pojmech abstraktních principů, ne v pojmech reálných životů lidských bytostí; fakt, že

³ Moi dále popisuje základní rozdíl mezi *běžným* a jiným čtením Wittgensteina a Austina. Podle *běžného* čtení Wittgenstein nenabízí ani verzi sociálního konstruktivismu, který by měl vyplývat z jeho chápání skepticismu, ani teorii „něčeho“ (ať už je to jazyk nebo řízení se pravidly). Podobně Austin podle tohoto čtení není systematickým teoretikem řečových aktů, a je tedy v rozporu s dalším rozpracováním řečových aktů v díle J. Searla (Moi 2017, 7).

pojmy jsou jisté historické struktury, je ignorován ve jménu jakéhosi vágního platonismu“ (Sluga 1998, 103). Proto se ahistoričnost obhajoby pokusím doplnit historičností kritiky. Kritika přitom vždy reagovala na konkrétní filozofy a něco, co vnímala jako konkrétní myšlenkový směr. Období největší slávy zažil způsob uvažování, se kterým FBJ přicházela, po druhé světové válce. Žijeme v revolučních časech, mohli si říkat její zastánci, a taky si to říkali. Hlavně z Oxfordu se FBJ šířila na další univerzity a taky do dalších zemí anglicky mluvícího světa. Běžný jazyk (ať to předběžně znamená cokoliv) se zdál být konečnou spásou filozofie – buď měl všechny filozofy vyléčit, poskytnout pro ně terapii, nebo měl poskytnout (alespoň prvotní) řešení všech filozofických otázek. Jedním směrem spojeným s FBJ je snaha ukázat, že filozofické otázky nejsou skutečnými otázkami, ale v konečném důsledku jde o otázky nesmyslné, protože se vzdalují běžnému jazyku a světu. Druhým směrem byla snaha ukázat, že filozofické otázky jsou otázkami jazyka, tedy pátráním po významu určitých slov. A jelikož je význam určen běžným užitím, měli bychom zkoumat toto užití.

Mem byl vypuštěn do světa. A že to měl být mem revoluční, o tom není pochyb. Vidíme to v autoreferenčních odkazech na přinášenou novost, vidíme to u kritiků, kteří se zlobí na to, jak FBJ omezuje možnosti filozofie, vidíme to nakonec právě ve snaze určit, jak dělat filozofii (a omluva, že analýza běžného jazyka je jen „první slovo“ (Austin, Obrana ospravedlnění 1992) nezabírá, pokud bez tohoto prvního slova má jít jen o nesmyslné a selhávající pokusy). Bylo by ovšem zároveň omylem spojovat si FBJ s kritikou filozofie pocházející od jiného revolučního směru první poloviny dvacátého století, logického pozitivismu. Jakkoliv se obvinění z „nesmyslnosti“ může zdát spřízněným, FBJ se (ve své nejlepší podobě) nesnažila poskytnout žádné kritérium, které by předem rozhodlo o smysluplnosti nebo nesmyslnosti vět (jak to bylo v případě logického pozitivismu a verifikace). Nesnažila se tedy najít finální rozhodnutí, jestli

je určitá věta nesmyslná – rozeznat to podle FBJ umožňuje jen běžná praxe. Řeč je činnost a ta může v různých aspektech selhat, přičemž selhání filozofické řeči se v ničem neliší od běžného selhání. Otázkou různého chápání nesmyslu se taky bude zabývat podkapitola *Čirý nesmysl* v části *Spor o politický význam*.

Revoluce (filozofická i politická) často končí skloubením revolučních a konzervativních sil. Revolucionáři si najdou cestu k tradičním postupům a tradiční filozofie si najde cestu, jak přistoupit k revolučním textům a interpretovat je v konzervativnějším duchu. Můžeme říct, že tento jev pozorujeme i u FBJ. Revoluční energie brzy vyprchala. P. F. Strawson se od kritiky svých předchůdců (Strawson, O referncii 1992) posouvá k projektu deskriptivní metafyziky (Strawson, Individuá: esej o deskriptivnej metafyzike 1997). J. Searle přináší mezi řečové akty zpátky propoziční akt jako pohrobka významu (Searle, Rečové akty 2007), pojmu tak výrazně odmítaného jeho učitelem Austinem (Austin, Význam slova 1998). P. Hacker jako jeden z nejvlivnějších současných komentářů *Filozofických zkoumání* obhajuje, že běžný jazyk poskytuje standard správnosti a nesmysl spočívá v porušení tohoto standardu⁴. V následujícím textu se naproti tomu budu snažit prezentovat FBJ v podobě, kterou považuji pořád za revoluční, a tedy i za potřebnou.

Předkládána práce se ovšem primárně nezabývá vznikem, ale zánikem FBJ. Když si položíme otázku, proč FBJ zanikla, samotná forma otázky jako by nám říkala, že máme hledat *něco*. Očekáváme, když už ne jednu odpověď, tak alespoň něco jednotícího. A když už ne něco jednotícího, tak alespoň sadu odpovědí, u kterých si řekneme – takhle to probíhalo, tohle je důvod, argument (samozřejmě argument platný, proč by jinak vůbec nějaká filozofie

⁴ Podrobněji o tom později.

zanikala?). Jestli si ovšem vezmeme ponaučení ze samotné FBJ, měli bychom se jistého typu generalizací vzdát. Musí se změnit obraz toho, co hledáme. Cílem není najít jeden metanarativ velkých idejí, které se vyvíjejí jen díky svému přínosu k pokroku, aby později byly nahrazeny něčím ještě lepším. Nebudu tedy utvářet pokračování příběhu „zvláštní smrti“ (Uschanov, *The Strange Death of Ordinary Language Philosophy* nedatováno). Mluvit „mimo příběh“ je takřka z definice nemožné, ale můžeme ukázat příběhů víc – jejich směry, výhody i slepé uličky. To má i svou odvrácenou stránku. Hrozí nám utopení se v množství detailů, v řece plné tekutých malých narativů, aniž bychom zachytili, kterým směrem vůbec plynou a co je k tomu žene. Z takového přístupu by nám neplynul žádný celkový obraz, žádné ponaučení, žádné poznání. Kritickým bodem následujícího textu bude tedy udržet rozumný kompromis mezi generalizujícími a individualizujícími postupy. Pokud k utopení nakonec dojde, беру ho plně na svou zodpovědnost a prohlašuji, že FBJ je v tom nevinně.

Další otázkou, která budí podezření, je – jak psát o zániku? Tedy, jak ukazovat na zánik, když z definice znamená mizení, nepřítomnost? Na rozdíl od vzniku se zánik nedá doložit primárním textem. Můžeme se spolehnout na vzpomínky mluvící o ztrátě energie. Ale kdo neměl někdy zkreslené vzpomínky a co dělat, když jdou proti sobě? Nebo můžeme pohlédnout na výroky kritiků, kteří se s radostí usmívají nad hrobem – ale můžeme věřit někomu, kdo je zároveň vrahem a jako první ohlašuje smrt? Jak se vypořádat s prostou změnou zájmů? („Způsob, jakým vlivný filozof může podkopat říši svých předchůdců, spočívá především v poskytnutí jiných zájmů pro své současníky“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 11).) A co dělat, když se stejná kritika objevuje i 20 let po oficiálním datu úmrtí? Zkrátka, jak napsat dějiny mlčení? Ještě jednou (a ne naposledy) zopakuji předchozí – zánik je jen *mýtus*, příběh, který vyprávíme. Poskytnu přehled rozsáhlé kritiky FBJ i několika mimotextových

událostí, které zapojím do tohoto příběhu. Otázka, jestli FBJ *skutečně* zanikla, je stejně nezajímavá, jako otázka, jestli *skutečně* vznikla. Bytí FBJ je bytím v rámci historického výkladu.

Předkládaná práce má tedy několik cílů. Jedním z nich je podívat se na kloub tomu, jak a proč po období popularity po druhé světové válce FBJ na konci padesátých let a v letech šedesátých upadá, ztrácí energii a bez větších protestů odchází na to, co můžeme nazvat filozofický důchod. Jednou možností, která stála přede mnou, bylo pokusit se o jakési naivní dějiny všech možných událostí, které se staly. V takovém psaní by se ovšem ztrácela snaha přijít s novým pohledem a taky samotná filozofie. Tato potíž byla zároveň neustálým podnětem k tomu, abych hledal nové postupy, které by odhalily víc než sadu triviálních tvrzení. Dalším rizikem, které sebou nesla až příliš detailní znalost okolností, byly pokusy hledat v nich hlubší podstatu a vysvětlení. Proto po pokusu o triviální historii následoval pokus o triviální sociologii. Je lákavé ptát se, proč FBJ neustála tlak, který se vůči ní objevil – obzvlášť pokud chceme tvrdit, že kritika nepřišla s argumentem, se kterým by nebylo možné se vypořádat. Kladl jsem si tedy otázky, jestli odmítání společného názvu, sebestřednost a neochota odpovídat kritikům mimo vlastní okruh⁵, jestli odmítání tradice a až obsedantní trvání na odklonu od všeho, co bylo ve filozofii dosud napsáno, a další podobné okolnosti, nemohou být příčinou zániku FBJ. I když považuji tyto otázky za zajímavé, nakonec se v textu až na několik poznámek nevyskytnou, respektive se nevyskytnou jako příčina, ale jako potíž pro vytváření přesvědčivých mýtů pro FBJ. Jelikož sám sebe chápu jako filozofa běžného jazyka, nebylo by

⁵ „Nepovažujeme za *povinnost* psát knihy; ještě za menší povinnost považujeme číst víc než několik knih ostatních – protože víme, že vzhledem na těžkou zátěž učením by nás čtení si jiných než nezbytných knih odvedlo od důležitějších věcí. Naší povinností je diskutovat o filozofii s našimi kolegy a vzdělávat naše studenty, aby dělali to samé – knihy a články jsou nezamýšleným vedlejším produktem tohoto procesu“ (Hare, *A School for Philosophers* 1972, 48).

zcela možné vyhnout se tomu, abych vinu nekladl okolnostem místo samotných filozofických postojů – tady jsem jako antropolog, který si u zkoumání terénu musí psát deník a neustále reflektovat vlastní přesvědčení. Za jedinou zajímavou otázku z této řady považuji otázku, nakolik je dnešní vnímání (vnímání čtenáře) ovlivněno spíš kritikou a jejím utvářením toho, co znamená být filozofem běžného jazyka než samotnými autory FBJ.

Způsobů, jak uvažovat a psát o historii FBJ, je víc, a budu se jimi zabývat v první kapitole spolu s krátkou historií FBJ. Přístup v následujícím textu bude kombinací dvou možností. Pokud jde o obžalobu kritiků, budu se do FBJ snažit zahrnout autory a myšlenky podle úmyslů kritiky – nemusím souhlasit s tím, co kritika chápe jako podstatu FBJ, ale jedině tímto postupem je možné poskytnout uspokojující odpověď na kritiku, získat pochopení toho, odkud kritika pochází. Pouhé poukázání na to, že se mýlí ve vymezení FBJ, je víc než neuspokojivé. Pokud jde o obhajobu, budu se snažit využít jedno konkrétní chápání, které, jak jsem již naznačil, bude inspirováno Austinem a Wittgensteinem, přesněji určitou interpretací jejich díla. Samotný způsob psaní o FBJ je využitím tohoto rozhodnutí, je zdůvodněním sebe sama. Upadnutí do zapomnění není obvykle bráno moc vážně (obzvláště ve filozofii, kde není nikdy úplné a věčné). Cílem následujícího textu je brát úpadek stejně vážně, jako se bere nástup.

Podle předkládané tu teze můžeme závěrečný stupeň tohoto procesu (v případě FBJ) uchopit pomocí několika okruhů:

- 1) spor o argument paradigmatického příkladu,
- 2) spor o zdroj normativity,
- 3) spor o strukturu významu,
- 4) spor o politický význam filozofie.

Nejsou to zajisté všechny příčiny, ale například smrt hlavních postav (Austina a Wittgensteina) je předem vyprázdněná odpověď. Dalším neméně důležitým bodem je obecná proměna filozofického ovzduší. Dummett uvádí tři důvody sblížení různých větví analytické filozofie: 1) rostoucí znalost a zájem o dílo Fregeho, 2) rostoucí důležitost amerických filozofů, 3) jako příčina nebo důsledek prvních dvou bodů změna zaměření (Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be?* 1996, 440). Nehledáme pouhý seznam událostí, které si vždy řeknou své pro i proti, své ano i ne, a my nikdy nezjistíme, co říkají v konkrétním okamžiku. Příběhu se během psaní není možné vyhnout. Pokoušíme se proto napsat takový, který nám přinese ovoce, zajímavé poznání jistých aspektů FBJ, jaká kritika byla proti ní vznesena a jak je možné se s ní vyrovnat. Náš příběh by měl být protilékem na příběh kritiků, kterým se tady zabýváme.

Jako první probereme spor o argument paradigmatického příkladu. Jde o výkladní skříň jak snahy vše zjednodušit a najít konečnou odpověď na problémy filozofie, tak i pokusů kritiků o co nejjednodušší vypořádání se s FBJ. Argument paradigmatického příkladu se snažil poukázat na jisté bezproblémové příklady užití filozoficky zajímavých pojmů (jistota, vědění, vnější svět, svobodná vůle atd.), které nelze zpochybnit, a tím jednou a provždy rozseknout věčné otázky. Ve skromnější verzi jednoduše hledal spojení s běžným světem – jakousi pragmatickou dimenzi, pro kterou by měly být naše filozofické úvahy důležité. Jinými slovy, argument chtěl najít provázanost (nebo odhalit vzdálenost) konkrétních filozofických pojmů od jejich běžných protějšků. Odvolával se na běžné užití, na základ, který musíme vůbec mít, abychom mohli slova smysluplně užívat. Jestli běžně rozumíme tomu, co znamená rozhodnout se na základně svobodné vůle, jak by se mohlo ukázat, že svobodná vůle neexistuje? Stačí se přeci podívat na příklady toho, kdy říkáme, že jsme se rozhodli na základě svobodné vůle.

Každý, kdo podepisoval smlouvu s podobnou formulací, je důkazem existence svobodné vůle. Praxe je původem i důkazem – a náš slovník má původ právě v lidské praxi.

Z tradičního pohledu na filozofii šel tento argument ruku v ruce s obratem k jazyku, ve kterém objevil pro filozofii konečný prostor jistoty. Po tom, co se svět metafyziky a svět empiristické epistemologie ukázal jako nejistý, přišel na řadu jazyk. Otázku „co je X“ nahradila otázka „co znamená X“. Přirozeným způsobem, jak na ni odpovědět, se zdálo najít jistý paradigmatický, bezproblémový příklad užití. Pak už jen stačilo na ten příklad poukázat – tady je exemplář toho, čemu říkáme „X“, tady je X. Filozof se už neměl dívat na svět, ale měl zkoumat slovník, kterým svět popisuje. FBJ zároveň ve své lepší podobě dodávala, že nejde o jazyk jaksi samoučelně, ale o jazyk jako nástroj, do kterého se promítá naše praxe, přístup ke světu, kategorie atd. Když chtěl skepticky laděný filozof (v širokém smyslu slova, tedy filozof zpochybňující existenci svobodné vůle, odpovědnosti, vnějšího světa atd.) uvést kritérium, které určitý běžný příklad nesplňuje, filozof běžného jazyka jednoduše odpověděl, že jde nepochybně o špatné kritérium. Na čem jiném by se totiž mělo zakládat než na běžných příkladech užití jazyka? (Potřeba kreativity filozofa tím byla jednoznačně omezena.) Správnost kritéria se má hodnotit právě podle toho, jestli odpovídá běžným příkladům.

Ve své podobě ovšem nebyl argument paradigmatického příkladu jenom prvním slovem, ale stával se i slovem posledním. Nejde jen o to, že běžně užívaný výraz „X“ často nebyl dál analyzován. V prezentované podobě byl totiž jen protestným odhozením starých teorií bez motivace zjistit, proč tyto teorie vznikly, na co ukázaly, jaké nové cesty vyšlapaly, nebo jednoduše – v čem spočíval jejich omyl. Přicházel do prostředí plného jiného typu odpovědí, které jedním dechem odmítl a druhým říkal, že je součástí stejného oboru, tedy filozofie. Byla to odpověď, která místy působila spíš jako úder kladivem po hlavě – „Tady máš

to, co potřebuješ, a víc nepátrej.“ Praxe se stala odpovědí samou o sobě a točila se v kruhu. Není se čemu divit, že brzy přišly námitky. Je argument paradigmatického příkladu důkazem existence čarodějnic (v společnostech, kde se takový výraz běžně užívá)? Jsou záznaky součástí našeho běžného života? Pokud ne, potom se zdá, že přece jenom existuje způsob kritické reflexe slovníku. Existuje možnost, jak reflektovat základ jistého slovníku, předpoklady jisté praxe? To všechno byly otázky, které se vynořily.

Zkrátka, brzy se ukázalo, že by FBJ měla přinejmenším vznášet pochybnosti, proč něčemu říkáme „X“. Pokud tvrdila, že se praxe zakládá na pravidlech (samozřejmě v hermeneutickém kruhu, kdy je nejdřív vytváří), musela se pokusit tato pravidla explikovat. Problémy pokračovaly dál. U pokusu vyjádřit jisté pravidlo užití musíme vždy počítat s existencí protipříkladu. Užívání výrazů není obvykle nijak jednoznačně omezitelné a každá hranice existuje jen do té doby, než ji překročíme. Co s příkladem, který nesplňuje dané kritérium? Můžeme samozřejmě určit kritérium další. Nevyhneme se pak ovšem kroku zpět – proč jsme na začátku vlastně náš příklad označili za paradigmatický? Tradiční filozof se nakonec možná nemýlil, jen si kladl kritérium, které považoval za důležitější nebo ho tvořil na základě příkladu, který považoval z jistých důvodů za signifikantnější. Jak mu dokážeme, že se mýlí?

Právě s dokazováním byl spojen další problém. I když se FBJ pokusila najít jistotu v jazyce, brzy se ukázalo, že to není tak jednoduché. Totiž, na základě čeho můžeme tvrdit, že něco označujeme jako „X“? Skupina kritiků (hlavně B. Mates, J. Katz a J. Fodor) upozornila na to, že pokud chceme nějaké užití označit jako běžné, potřebujeme k tomu lingvistický výzkum. Vyjádření významu jistého výrazu bychom měli tedy chápat jako empirickou hypotézu, kterou je nutné potvrdit. Když FBJ upozorňuje tradičního filozofa, že se uspokojí se svými vlastními nápady bez zkoumání běžného jazyka, a toto upozornění nezakládá na empirickém výzkumu,

zdá se to být minimálně sporným nápadem. Z tohoto pohledu není prvním krokem ukázat na paradigmatický příklad – ten můžeme zjistit až z průzkumu! Až na základě informací o tom, jak často se určitý výraz používá v různých spojeních a kontextech, můžeme něco usoudit o důležitosti jednotlivých příkladů. A taky až na základě těchto dat můžeme otestovat naše hypotézy explikující význam. Je svobodné chování takové, které není omezeno sociálním nátlakem, nebo stačí, když nemám pistoli u hlavy? Kritika vyzvala u hledání odpovědí na takové otázky, aby FBJ vyšla ven do ulic a dělala práci terénního lingvisty.

Na první pohled se zdá, že jde o otázku metody, tedy toho, jak v rámci FBJ dělat výzkum. Důležité je vyřešit spor, jakým způsobem analyzovat význam výrazů – jakých skupin se ptát, na jaké otázky zjišťovat odpovědi. Respondenti nám mohou poskytnout příklady užití, můžeme se jich zeptat, jestli něco považují za příklad užití jistého výrazu nebo se také můžeme ptát obecněji na to, za jakých podmínek by daný výraz užili, případně rovnou na význam výrazu. Následně je potřeba tyto odpovědi analyzovat, stanovit „průměrné“ podmínky užití. Podobně jako u sporu o paradigmatický příklad můžeme tento problém ovšem formulovat jiným způsobem a analyzovat ho jako spor o zdroj normativity. Zatímco tradiční filozof předpokládá, že běžné užití musí mít nějaký centrální zdroj normativity, musí existovat něco „za“ užitím, FBJ si vystačí s užitím samotným. V tradiční debatě na jedné straně stojí existence smyslu před užitím a na straně druhé vznik pravidel v rámci užívání, přičemž tato pravidla následně poskytují normativní oporu užívání. Pokud nás trápí otázka, jak může mít užití celku smysl, aniž by měly předem smysl jednotky, které ho tvoří (tedy slova), rozhodneme se pravděpodobně pro první možnost. Pokud nás trápí otázka, jak by mohlo něco nabýt smyslu předtím, než se stanoví užíváním, rozhodneme se pro druhou možnost. FBJ představovala

pokus z nekonečného kruhu hledání a odkládání smyslu vystoupit. Jak říká Cavell, normativní je užití samotné (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 148).

Jak toto téma souvisí s původní otázkou o metodě zkoumání smyslu? Důležité jsou cíle, které si filozof běžného jazyka ve své práci klade. I když se někdy může zdát (a u některých představitelů FBJ oprávněně), že cílem je plnohodnotná a komplexní analýza významu, tedy stanovení pravidel pro další užití (která se ustanovila během užívání), FBJ jak jí rozumím, tento cíl nebere vážně a zpochybňuje jeho samotné základy. Když D. Dennett v reakci na Hackera požaduje, ať mu konečně ukáže tato pravidla pro užívání výrazů (Bennett, Dennett, a iní 2007, 83), poukazuje tím na podstatný problém takovéto interpretace FBJ. Jestli by toto chápání FBJ bylo správné, FBJ by už dávno měla poskytnout odborné veřejnosti své slovníky – a jelikož se pyšní tím, že vychází z běžného užití, že jen explikuje to, co všichni vlastně prakticky víme, měli bychom s obsahem těchto slovníků bez námitek souhlasit. Jelikož situace taková není, nutí nás to sehrát souboj i v rámci samotné FBJ.

S tímto sporem souvisel další, spor o strukturu významu. Základem, dalo by se zjednodušeně říct, je otázka kompozicionality. Ať už budeme uvažovat o smyslu jako o samostatné entitě žijící si v platónském nebi, jako o čistě logické entitě sloužící explikaci nebo jako o jednotce fungující v našich myslích, měla by být schopna spojovat se s dalšími jednotkami, propůjčovat se do nových kontextů a utvářet nové komplexy (věty, souvětí, promluvy) v nekonečném počtu. Je obdivuhodnou vlastností jazyka, tvrdí se, že z konečného počtu jednotek dokáže utvořit nekonečné množství komplexů. Je to možné díky rekurzivité a neomezenosti délky komplexů jako principu, který ovšem potřebuje svůj základní kámen. Jde o kámen téměř doslovně, protože zůstává sám o sobě neproměnlivý, nepohne jim žádné užití, nenechá se odradit žádnou novou situací. Tento sled úvah je poháněn několika otázkami. Jak

bychom mohli užívat slova v nových větách, kdyby neměla svůj stálý význam, který bychom neznali už předem? Když rozumím slovu „kráva“ a slovu „hnědá“, vím, že je můžu spojit, výsledkem je „hnědá kráva“. Je to dokonalý příklad jednoduchého komplexu. Obě slova přinášejí do komplexu svůj podíl, svá procenta významu, který pak chápeme společně. Když dodáme slovo „černá“ a slovo „slepice“, vidíme, že ve výrazu „černá kráva“ a „hnědá slepice“ hrají původní slova stejnou roli jako v prvním spojeném výrazu. Takříkajíc si *drží* svůj význam. Jak bychom mu mohli vůbec rozumět, kdyby nebyl stejný? Jak bychom věděli, že hnědá kráva a hnědá slepice mají stejnou barvu?

Další energii těmto myšlenkám propůjčuje úvaha o složitosti užití, u kterého víme, že se týká jedné a té samé věci. Jak by mohla být určitá věta odpovědí na otázku, kdyby mezi jedním a druhým užitím změnila význam? Zeptáme se: „Je Petr doma?“ Dostaneme odpověď: „Petr je doma.“ Je jasný, že obě věty jsou o Petrovi a o domovu, obě věty nám sdělují stejný základní význam (propozici), jen implikují něco jiného (jsou použité v jiném řečovém aktu, s jinou ilokuční silou). Slova, která jsou součástí těchto vět, nemění svůj smysl, naopak – jejich smysl konstruuje výsledný smysl věty. Dalo by se říct, že se mění přítomnost dalšího znaku, tedy interpunkčního znaménka. Dokážeme si představit tento znak jako další jednotku, která se spojuje a propůjčuje větě svůj pragmatický důraz, utváří pro ni zacílení.

Tady přichází konflikt s FBJ. Jak by výše zmíněné funkce jazyka byly možné, kdyby smysl výrazů byl jejich užitím? Užití je vždy konkrétní, zatímco aby se určitá jednotka mohla kombinovat, musí už existovat ve výsledné podobě, musí být stabilní, musí být jasně dané, co přináší do komplexu, do kterého vstupuje. Užití je proměnlivé a když vezmeme v potaz uvedené příklady – oznamovací větu a otázku, jde zjevně o různé formy užití, ovšem se stejným smyslem. Jeden z nejzákladnějších bodů FBJ se, zdá se, dostává do potíží. Jenže je tomu

skutečně tak? Nejde jen o nezdůvodněný předpoklad na straně kritiků? Kompozicionalita se zdá být jednoduchým a praktickým principem, u detailnějšího posouzení příkladů se ovšem stává čím dál problematičtější. FBJ přitom jde o snahu vycházet takzvaně zdola a najít vhodnou metodu pro analýzu na spodní úrovni. Aby nedošlo k omylu – cílem není tvrdit ani opak, zbavit se myšlenky pravidelnosti nebo závaznosti smyslu. Jde jen o snahu nahradit vysvětlení smysluplnosti výrazů pomocí principů, které by měly větší explikační hodnotu než pouhý odkaz na smysl jako určitou entitu. Podobně jako současná kognitivní lingvistika, která se dílem Austina a Wittgensteina inspiruje (Lakoff, Ženy, oheň a nebezpečné věci 2006, 28-34), nenalezla FBJ jiný obecný princip (ani princip s názvem „užití“). Přišla místo toho s větším množstvím principů, na základě kterých se formují kategorie (Austin, Význam slova 1998, 260-264). Za principy nestojí žádný další, neexistuje žádný základní princip, pevná půda, ze které vyrůstá všechno ostatní. Neexistuje pravidlo, která by se mohlo vyhnout interpretaci nebo zpochybňování – jsou jen kontexty, ve kterých zpochybňování nedává smysl, okolnosti, kdy se nepouštíme do nekonečného regresu vysvětlování.

O jaké kontexty, ve kterých zpochybňování je/není přístupné, jde? V rámci určitého čtení se dají rozdělit na ty, ve kterých se nacházíme, a ty, v nichž jsme externími pozorovateli. V sporu o politický význam kritici poukazují právě na tuto dvouznačnost, která z FBJ vyplývá. Cavell to nazývá „manichejským“ čtením (Cavell, Must we mean what we say? 2015, 44). Podle této interpretace se nacházíme buď uvnitř, nebo vně jazykové hry. Jsme tedy buď v pozici Božího oka a objektivismu, nebo v bezmocné pozici relativisty a imanentního pozorovatele. Pokud se naše formy života shodují, jsme v pozici úzkoprsého konzervativce, který musí vše nechat tak, jak je. Pokud se naše formy života liší, je pro nás určen osud relativisty, který svět jen pozoruje a nemá k němu co říci. Díky tomu je „magie v rámci svého kontextu stejně dobrá

jako medicína, rozhodování pomocí věštby stejně dobré jako rozhodování na základě důkazů“ (Gellner, *The Entry of the Philosophers* 1968, 347). FBJ je tak vlastně jakýsi podvod – tvrdí, že neobhazuje žádné postoje, neargumentuje pro žádnou pozici, ale jen popisuje. Ve skutečnosti se za tímto popisem skrývá rafinovaná obhajoba aktuálního jazyka, ergo konzervativních pozic aktuální společnosti. Jde o hodnoty zrcadlící se v struktuře, pomocí které popisujeme svět. Ta není nikdy neutrální, vždy něco vyzdvihuje a něco odsouvá na vedlejší kolej. Abychom mohli kritizovat vlastní formu života, musela by existovat možnost z ní vystoupit, postavit se mimo, podívat se na sebe do zrcadla. Jelikož je forma života subjektem i zrcadlem, musíme se takových nároků vzdát.

Vyplývá z FBJ nějaký pohled na přístup k jiným kulturám, na možnosti pochopení cizích forem života? Forma života je imanentní, žijeme v ní a nemůžeme se na jiné kultury dívat jinak než skrz ni. To, co je správné, racionální, dobré – všechny tyto hodnotící pojmy (ovšem stejně jako všechny ostatní) se utvářejí v rámci užívání jazyka, jazykových her, mají svůj smysl jen v rámci nich. K porozumění, jak upozorňuje Wittgenstein, nepatří jen shoda v definicích, ale i shoda v úsudcích (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §242). Nelze se jakýmsi neutrálním (a racionálním) způsobem dopátrat k definicím. Postavit se mimo sebe je jen další jazykovou hrou. Jakékoliv hodnocení jiné kultury je tedy aplikací našich hodnot na tuto kulturu. Jestli se budeme pokoušet o skutečné porozumění, musíme se dostat do jiné formy života, musíme najít korespondující praktiky, kterým rozumíme. Tím se ovšem jakýkoliv odsuzující a hodnotící postoj neutralizuje, zjišťujeme, že nejsme až tak odlišní.

Co takové chápání FBJ ignoruje, je důraz na to, že jazyk je činnost. V rukou kritiků se jazyk stává obrazem, který držíme vedle světa, a porovnáváme je navzájem. Shodnout se na obrazu by tak mohla být jakási racionální procedura, přičemž následné porovnávání by už bylo

nezávislou činností. Intelektuální činností je argumentovat v prospěch konkrétního obrazu a domluvit se na standardech racionality. Jenomže jiné chápání FBJ bere za normativní samotné praktiky – neexistuje něco dalšího (pravidla, logická struktura atd.), co by bylo nutnou podmínkou, co by vznikalo pomocí praktik a pak by následně těmto praktikám dodávalo normativní sílu. Dalo by se to přirovnat k Baronu Prášilovi, který tahá sám sebe z bažiny za vlastní cop – nezáleží na tom, jak je pevný, jak vznikl, u zvedání nám nijak nepomůže. Přesně tuto představu ovšem jisté chápání FBJ propaguje – jediný odlišný bod, na kterém s pompou trvá, je, že jsme si cop upletli sami užíváním. Proti tomu stojí chápání, které se tu budu snažit prosazovat a které trvá na tom, že z praktik pocházíme a do praktik se musíme navrátit. Mluvit např. o pravidlech je způsobem mluvení a dělat něco kvůli pravidlu je praxe jako jakákoliv jiná. Proto dělat něco na základě pravidla, které neznám, není vysvětlením, ale jen další snahou, jak přivést do hry transcendentální jednotku, která by nám s vysvětlením pomohla. Místo toho nám Austin a Wittgenstein nabízejí množství principů (budeme se jim věnovat později), podle kterých se formují kategorie (více z těchto principů se stalo později objektem výzkumů, např. (Rosh a Mervis 1975)). Ukazují na praktiky mluvení (a konání) a snaží se je popsat co nejpodrobněji. Z filozofie se v jejich rukou stává lingvistická antropologie, lingvistická fenomenologie.

Je snad už v tomto momentu jasné, že pohled na filozofii nabízený FBJ se setkal s odporem. B. Russell nebo K. Popper FBJ považovali za absenci myšlení. Další v ní viděli pokračování pozitivistického trendu, který chce určovat, co ve filozofii můžeme a co už nemůžeme říkat. FBJ byla životním nepřítelem E. Gellnera, H. Marcuse si ji vybral jako příklad jednorozměrné filozofie. Zdá se, že všichni měli jasno v tom, co FBJ dělá, čeho může dosáhnout a jak se může rozvíjet. Prozatím bych nerad takovou jasnost předpokládal. Nejlepší bude vzdát

se na pár kapitol mínění a rozhodnout se až pak, jestli FBJ tak, jak se její obraz pokusím namalovat, je opravdu pochybným projektem, nebo jestli má i své světlé stránky a praktické využití.

Na závěr ještě zbývá zeptat se, co si z toho všeho má odnést čtenář (obzvláště čtenář, který už předem neprojevuje neovladatelnou vášeň pro FBJ). Domnívám se, že možných přínosů je několik. Zajímavá může pro něj být samotná historie FBJ a její kritiky. Nejde o historii samoučelnou, o jakýsi nezajímavý bodík v rámci analytické filozofie (ať to znamená cokoliv), který by neměl žádný přesah, nepředstavoval žádný podnět k zamyšlení pro externí publikum. Naopak, domnívám se, že v podobě, ve které chci FBJ chápat a prezentovat, představuje i pro ty, kdo s ní nesouhlasí, důležitý podnět k přehodnocení svých předpokladů týkajících se přístupu k jazyku a filozofii. Navíc má v sobě jakousi dvojjedinost – najdeme v ní jak odsouzení tradiční filozofie (včetně ty „analytické“), tak i zájem o ni. FBJ nešlo o vytvoření alternativního oboru, který by neměl nic společného s filozofií minulosti. Zároveň jí ovšem šlo o vytvoření metody, která by ukázala, v čem spočívala a spočívá (potenciální) omylnost většiny filozofie. Šlo o poslední okamžik, kdy se objevila v rámci analytické filozofie snaha o radikální přehodnocení filozofie (a to jak té, kterou dnes nazýváme analytickou a která v té době ještě nenesla břímě pohrdání vším, co není nositelem jistého stylu, tak i té, kterou dnes dost neohrabaně nazýváme „kontinentální“). FBJ může pro mnohé představovat radikálnější (a hlavně interní) kritiku analytické tradice v porovnání s kritikou pocházející zvenku. Neméně zajímavým bodem je samotná její kritika – jen u málokteré filozofie nalezneme tak vášnivě odsuzující články, tak rezolutní odmítnutí téměř všech základních předpokladů, než tomu bylo u FBJ. Dalo by se říct, že se nám před očima rozvine příběh rozsáhlé, různorodé a všeobsáhlé

kritiky, která pokrývá všechny oblasti – od základů až po důsledky FBJ, od analýzy jazyka po analýzu světa, od chápání smyslu po chápání filozofie.

Krátká historie FBJ

„Není vůbec jednoduché, jak se to někdy předpokládá, vystopovat zdroje tohoto podmanivého a do jisté doby ohromně úspěšného hnutí“

(Strawson, *The Post-Linguistic Thaw* 2011, 72)

V následující kapitole se budu věnovat počátkům FBJ, několika směrům, do kterých se rozbíhala, a momentům, které utvářely její identitu. Záměrně se zatím nebudu podrobně věnovat prezentaci povahy FBJ, čeho vlastně chtěla dosáhnout, či jaké teorie utvářela (pokud vůbec nějaké). Základní přístupy a předpoklady, které byly součástí FBJ, uvidíme rovnou aplikované na jednotlivé otázky a problémy. Nyní se text zaměří na přehled určitých momentů a některých motivů, které považuji za důležité v celém příběhu. Cílem totiž snad celého textu, mimo rekonstrukci debat a argumentů, je pochopit tři body: 1) jak prvky, které stály už u vzniku, ovlivnily pozdější vývoj, tedy jak byla kritika zakódována ve vzniku; 2) jak náš pohled na vznik a další historii FBJ ovlivňuje kritika, která se na ni vznesla; 3) jak nám lepší pochopení FBJ může pomoci k jejímu dalšímu rozvoji. Rozlousknutí prvních dvou bodů se začíná právě zde. Rozlišit tyto dva body je těžký úkol, pokud je to vůbec možné. Jestli jsme v zajetí určitého obrazu, který přinesla kritika (a někdy úmyslně, například když J. Rée vyzývá k boji proti sebeobrazu FBJ a jeho nahrazení novým (Rée, *Ordinary Language Philosophy and Radical Philosophy* 1974, 38)), jen těžko rozlišíme, co se stalo jeho součástí oprávněně a co ne – těžko stanovíme kritérium, které by ospravedlnilo fakt, že takové rozlišení vůbec užíváme. Právě proto se může zdát, když se o to pokusím, že to nedělám vůbec, jelikož bude v textu chybět jasné rozdělení do kategorií, jasné určení kauzality – pokud se o kauzalitě v oblasti myšlenek vůbec dá mluvit.

Má metoda bude vycházet ze samotné FBJ, půjde tedy o snahu shromáždit co nejvíc souvisejících příkladů a zároveň poukázat na různé způsoby jejich popisu, na různé narativy, které můžeme na jejich základě konstruovat. Wittgenstein často mluví o obrazu, který má nad námi moc, například když říká: „Byli jsme drženi v zajetí určitým *obrazem*. A z toho jsme se nemohli vymanit, neboť tkvěl v naší řeči, a ta jako by nám ho jen neúprosně opakovala“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §115). Jak se takového obrazu ale zbavit, když nemůžeme být úplně bez obrazu? Můžeme vytvářet obrazy nové a ty staré dekonstruovat, brát si z nich kousky a vytvářet nové koláže, přemalovat je jako když postmoderní malíř dělá přemalby slavných malířů. Nezůstává nám nic než se snažit o postupný vznik mozaiky, celku, který bude víc než jen souborem prvků. Nesoustředíme se jen na samotné prvky a na spojený obraz, ale i na úhel, ze kterého se budeme dívat, na místa, kam se postavíme a odkud budeme vše sledovat.

Můj přístup bude tedy otevřeně eklektický. Podrobnosti o chápání obrazu (u Wittgensteina) a modelu (u Austina) uvedu později, když se pokusím ukázat, že požadavky na teorii významu, které podle kritiků FBJ nedokázala naplnit, nestály na důkazech, ale na jistém pojetí významu a filozofie, proti němuž se naopak FBJ snažila bojovat. Kritiku by bylo v důsledku toho možné označit za argument typu „straw man“. Tento postup ovšem neumožňuje pochopit zdroje, pomocí kterých takového slaměného panáka stavíme, místo, kde ho umístíme, ani důsledky, které jeho postavení má. Pochopit tyto složky znamená právě pochopit model, ve kterém kritika působí. Model má vždy přednost, je primární v podobném smyslu, v jakém T. Kuhn mluví o primárnosti paradigmat před pravidly, tedy že „paradigmata mohou určovat normální vědu, aniž by do tohoto procesu zasahoval nějaký soubor pravidel, který by bylo možno odhalit“ (Kuhn 1997, 57). Model je imanentně přítomný v praktikách, a

to ne jako pravidlo, ale jako jedna z příčin, a chtělo by se říci – i jako jeden z následků. Je v zásadě jedno, jestli nazveme FBJ myšlenkovým hnutím nebo ne, jestli řekneme, že FBJ je mrtvá nebo živá. Jde o to, co z toho budeme dál vyvozovat, jaký postoj zaujmeme. Není možné najít na zelené louce pravidla pro to, co je to myšlenkové hnutí, co znamená, když je mrtvé, nebo živé, a pak tato pravidla racionálně posoudit z pohledu odnikud. Vždy se někde nacházíme a když upozorňujeme na model, je to podnět pro reflexi modelu samotného, toho, jaké pasti na nás má nachystané.

Mýtus vzniku a zániku

Vznik FBJ je mýtem stejně jako její zánik. Slovo mýtus pro nás není zásadní a mohli bychom ho nahradit za jiné, kterým bychom označili postup, jež bude následovat. Eklektický přístup stávající analýzy se projevuje i u výběru pracovního nástroje. „Mýtus původu“ a „mýtus zániku“ nebudu chápat jako jednotné koncepty s jasně definovanými částmi. Obecně jde o snahu poukázat na to, že „soudržnost a loajalita jsou často sociálně vykonstruovaným mýtem původu vytvořeným až později s cílem legitimizovat myšlenkové hnutí“ (McLaughlin, *Why do schools of thought fail? Neo-Freudianism as a case study in the sociology of knowledge* 1998, 115). V podobě, jak tyto pojmy budu užívat, budu vycházet hlavně z díla J. Platt (Platt 1998). Zkoumání mýtů je zkoumáním jazykových her, ve kterých se mluví o FBJ a o běžném jazyku, ve kterých se FBJ utváří nebo potírá, proměňuje a kritizuje, zpochybňuje a nabývá na důležitosti. Pojem mýtu je pomůcka, která nás přivede k zohlednění několika bodů. Ty budou sloužit jako orientační v rámci příběhu. Současné příběhy slouží současným cílům, poskytují pro ně honosné začátky (Platt 1998, 267-268). Z takové perspektivy je samozřejmě nesmyslné mluvit o neexistenci mýtu původu. Jde o způsob deskripce historie myšlenkových hnutí, který nás nutí hledat původ dnešních názorů na FBJ.

Ačkoliv Platt chápe mýtus původu jako jeden z prvků přispívající k úspěšnosti myšlenkového hnutí, půjčím si ho a posunu do obecnější a shrnující podoby – mýtus FBJ je současný příběh, který musíme rozklíčovat. Narativ o vzniku (a zániku) je jenom jednou ze součástí, která nestojí odděleně, ale vedle dalších prvků. Není možné utvářet příběh o zrodu myšlenkového hnutí, aniž bychom spojili hlavní postavy nebo věděli, jakým způsobem se toto myšlenkové hnutí staví vůči tradici, kam se snaží zařadit a co odmítá. Když mezi takové prvky zařadím například název, spojení hlavních postav a navázání na tradici, nechci tím říct nic o jejich nezbytnosti nebo definitivní platnosti⁶. FBJ, ačkoliv se to nemusí zdát, nebyla jen nositelem názorů na fungování jazyka nebo na nejlepší způsob argumentace či analýzy. Byla i nositelem jisté kultury a jako nositel jisté kultury byla kritizována a vnímána. To se nám potvrdí mnohokrát, nejvýrazněji v případě kritiky ze strany časopisu *Radical Philosophy*, která přichází hodně opožděně po oficiálním času úmrtí, a i když užívá název FBJ, je zřejmé, že tím míří spíš na to, co by se dalo nazvat analytickou filozofií. Probírané prvky by nám tak mohly pomoci přiblížit mýtus FBJ z různých stránek.

Prvním v pořadí je samotný název, který dnes užíváme. Jak je to s ním, když si vlastní název FBJ nikdy nedala? Dá se říci, že všechny názvy, které se pro její označení užívaly a užívají, jsou dílem kritiků. Název Filozofie běžného jazyka je sice z mnoha důvodů nešťastný, avšak je nejspíš tím nejlepším ze všech, které najdeme. Rozklíčovat, proč se uchýtil, je de facto nemožné. Další názvy, jako je lingvistická filozofie, terapeutický pozitivismus nebo jednoduše oxfordská filozofie, jsou dnes již zapomenuty a s FBJ se nespojují. Některé z nich vystihují jistou

⁶ Jistá arbitrárnost u výběru názvu a hlavních postav není problémem, naopak je nástrojem utváření historie. Například N. McLaughlin popisuje, jak se z dějin Frankfurtské školy ztratil E. Fromm a nahradil ho W. Benjamin (McLaughlin, *Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, the Frankfurt School and the Emergence of Critical Theory* 1999).

stránku FBJ, ale jsou buď příliš úzké (oxfordská filozofie), nebo až moc zavádějící (lingvistická filozofie). FBJ je pravděpodobně názvem, který na jednu stranu uspokojil kritiky, na druhou stranu umožnil (a umožňuje) dostatečně široké skupině filozofů přihlásit se k němu.

Pokud jde o spojení hlavních postav, zdá se, že největším úkolem je propojit dílo Wittgensteina a Austina, kteří společný prostor nikdy nenašli. Problém společného prostoru se přitom netýká jenom těchto dvou autorů. Tradičně se jako další dva nejvýznamnější představitelé FBJ uvádějí G. Ryle a Strawson, pak následuje dlouhý seznam dalších filozofů. Vyjmenujme některé z nich: I. Berlin, A. Flew, S. Hampshire, H. L. A. Hart, N. Malcolm, G. Warnock, J. Wisdom, J. O. Urmson, R. M. Hare, P. Nowell-Smith, G. E. Paul nebo E. Anscombe. Jejich identifikace s tímto označením je ovšem stejnou „fikcí“ a dílem retrospektivy. Nakonec i oni samotní místy odmítali jakoukoliv spolupatříčnost. Může se v tom odrážet problém, o kterém mluví Urmson: „neochota akceptovat společný název odráží absenci sdílených základních doktrín; většina těchto filozofů se snaží vyhnout takovému typu obecných filozofických vyhlášení, které bychom mohli chápat jako základní doktríny“ (Urmson, *Philosophical Analysis* 1969, 164). Shoda na základních axiomech není možná, protože FBJ tvrdošíjně trvala na tom, že žádné nemá. Například Warnock zdůrazňuje, že Austin neměl žádnou obecnou koncepci filozofie a filozofických problémů a že podle něj „nic jiného, než konkrétní problémy nebylo hodno seriózní diskuse“ (Warnock, *John Langshaw Austin, A Biographical Sketch* 2011, 17).

Ontologické, teoretické a metodologické závazky nepochybně FBJ měla, i když to v jejím případě znamená značné zmírnění nároků na to, co bychom považovali za ontologii a teorii. Tvrdošíjně trvání na opaku je jenom vodou na mlýn kritiků, kteří upozorňují, že FBJ „nejen informovala o běžném užívání, shromažďovala připomínky atd., ale v rámci tohoto

procesu taky navrhovala určitý obecný pohled na to, jak se věci mají“ (Sayers, *Ordinary Language Philosophy and Radical Philosophy* 1974, 37). Není důvod předpokládat, že FBJ byla nejlepším posuzovatelem svých vlastních předpokladů a důsledků. Je tady možné dokonce souhlasit s kritiky, když říkají, že „zastánci oxfordské filozofické revoluce se sice pyšili svou jasností, ovšem nikdy se jím nepovedlo jasně říct, k čemu jejich revoluce vedla“ (Rée, *English Philosophy in the Fifties* 1993, 3). Místo hledání velkých prohlášení se můžeme soustředit na momenty, ve kterých se nutně vyskytuje obraz skupiny. Jedním z takových bodů může být setkání dvou postojů, ve kterém dochází na dělení my a oni. Takových dělení v případě FBJ nacházíme hned několik: my a klasická filozofie, my a logický pozitivismus, my a fenomenologie (v rámci slavného setkání v Royaumont). Jak tedy vyřešit obecné spojení pod hlavičkou FBJ? Tady odpovím v duchu toho, co jsem se snažil říct doteď. Nic jako řešení neexistuje, pokud tím míníme nalezení skutečných vztahů a skutečných myšlenkových propojení. Existuje to, co jsem nazval běžným čtením, které se snažím následovat a rozvíjet.

Dalším prvkem, který může myšlenkovým hnutím pomáhat v dosažení úspěchů, bývá navazování na tradici. Jedním možným pohledem je na to pohlížet jako na základ dalšího rozvoje, podobným způsobem jako Kuhn píše o roli knih věhlasných klasiků na cestě k normální vědě (Kuhn 1997, 23). Jenomže když proti sobě bojuje víc paradigmat, neexistuje žádný jediný způsob, jak na tradici navázat, jak řešit „hádanky“, řečeno kuhnovským slovníkem. Jde spíš o boj jednotlivých interpretací s cílem stát se nositelem tradice, tradici si apropriovat. Na „odvolávání se na klasiky můžeme nahlížet jako na rituály v rámci odvětví nebo jako na aktivity jinými způsoby sloužící celkem odlišným cílům, než je historie“ (Platt 1998, 247). Přihlásit se k velkým postavám minulosti znamená zařadit se do oboru, což je obzvlášť ožehavá otázka v případě FBJ, které byla často vyčítána právě její nedostatečná

filozofická hloubka (obvinění, jak uvádí Strawson, zahrnovala „nudnost, triviálnost, puntičkářství, rezignaci, vyloučení se, lehkovážnost, lhostejnost, konzervativismus a nesrozumitelnost“ (Strawson, *The Post-Linguistic Thaw* 2011, 74)). U FBJ nás možná nejdřív napadne opak – snažila se oznamovat spíš svou novost a revolučnost, jak ukáží brzy v části o jejím revolučním chápání. Tvrdila, že proměňuje filozofii a že filozofie už nikdy nebude stejná. To může být paradoxně i projevem pokračování v tradici, kterou v 20. století zahájil logický pozitivismus se svou snahou odmítnout velkou část filozofie známé do té doby. Nebo tento bod můžeme vnímat jako projev sociální uzavřenosti. FBJ, chápaná jako myšlenkové hnutí, spíš externí kritiku a kontakty nevyhledávala. Jak popisuje jeden z dobových absolventů Oxfordu, „adepti Velikánů čtou především současné filosofy, protože oxfordští filosofové se zabývají jenom svými vlastními záhadami“ (Mehta 1996, 22). Strawson svým vyjádřením, že když „revoluční hnutí začne psát vlastní historii, něco se z jeho revolučního impulzu ztrácí“ (Strawson, *The Post-Linguistic Thaw* 2011, 75), projevuje nejenom vnímavost vůči vlastní revolučnosti, ale i vztah k psaní vlastní historie, a tedy projekci vlastních nadějí a perspektiv. Oboje je trochu příznačné pro FBJ – jak zdůrazňování vlastní revolučnosti, tak i odpor k sebereflexi, k revizi vlastního vývoje, k potvrzení toho, co se má uchovat a odmítnutí toho, co by se mělo zavrhnout. V tomto duchu je nezajímali ani velikáni minulosti, ani otázka toho, na koho navazují a v kom by mohli najít oporu svých myšlenek.

V neposlední řadě bychom se měli vážně zamyslet, jakou roli hraje akt ohlašování smrti FBJ. Téměř pravidelně se texty ohlašující její smrt a její neopodstatněnost začaly objevovat kolem roku 2001, kdy vznikla „rozpracovaná“ verze paradigmatického článku *The Strange Death of Ordinary Language Philosophy*. Ten je dosud v nedokončené verzi dostupný na webu (Uschanov, *The Strange Death of Ordinary Language Philosophy* nedatováno), přičemž z něj

vznikla a byla publikována zkrácená verze (Uschanov, Ernest Gellner's Criticisms of Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy 2002). Nedlouho poté se další článek ptal, co zabíjí filozofii běžného jazyka (Ebersole 2003). Filozofové si vzpomínali na nespravedlivé odmítnutí FBJ, která „okamžitě přilákala tolik kritiky, a tak rychle, že to vypadalo skoro jako kdyby na ni kritici čekali, a už před jejím vznikem věděli, že ji odmítnou. Byla podrobena kritice, která skončila úplným odmítnutím ještě předtím, než by kritici věnovali čas podrobnému zkoumání“ (Ebersole 2003).

Spolu s N. Hansenem si musíme položit otázku, jestli se s ohlašování smrti nepřehání? (Hansen, Contemporary ordinary language philosophy 2014, 564). Než bychom se pokusili takovou otázku rozseknout, podívejme se na kontext, ve kterém se smrt ohlašuje. Na jednu stranu to tvrdí autoři, kteří se chtějí k FBJ přihlásit. A. Baz uvádí, že v rámci „hlavního proudu analytické filozofie má širokou podporu názor, že FBJ byla nějakým způsobem vyvrácena nebo má jinak vážně poškozenou pověst“ (Baz 2012, 1). S. Laugier nás nezapomene upozornit, že pozice FBJ je v současné analytické filozofii spíš marginální (Laugier, Why We Need Ordinary Language Philosophy 2013, VIII). S. Parker-Ryan se vymezuje vůči tomu, že FBJ je „selhaný projekt“ (Parker-Ryan, Reconsidering Ordinary Language Philosophy: Malcolm's (Moore's) Ordinary Language Argument 2010, 123), a označuje za rozšířený pohled na FBJ jako vadnou, a proto zbytečnou pro současné filozofické debaty (Parker-Ryan, The Ordinary Language Argument and Norms of Meaning 2006, 43). Z pohledu těchto autorů takové tvrzení poskytuje možnost začít na čisté louce. Když je něco mrtvé, je jednoduché si z toho vzít jen ty střípky, které stojí za vzkříšení. Také je to jednoduchý způsob, jak odmítnout vnímání vývoje FBJ, ve kterém by se např. Searle a P. Grice nepovažovali za pouhé kritiky FBJ, ale i za její pokračovatele. Do určité míry jde o utváření mýtu – pokud vyvoláme dojem selhání, potom

máme oprávnění po důvodech tohoto selhání pátrat. Dalším krokem je pak ukázat, že tyto důvody jsou liché. (Konečně, tato práce je sama důkazem takového postupu.) Jenomže vnímat ohlašování zániku FBJ jednostranně by bylo předčasné. O zániku FBJ mluví i její představitelé, u kterých se nedá očekávat, že by jim tento postup sloužil k podobným zájmům. Strawson psal už v roce 1960 o ztrátě revoluční energie, o tom, že se z hnutí, které se ubíralo stejným směrem, stala skupina jednotlivců, ze kterých každý měl svůj zájem – „tam, kde předtím byl ... obecný a triumfální pohyb jedním směrem, nachází se teď několik jednotlivců a skupin, které sledují rozdílné zájmy a cíle, často relativně tradičním způsobem“ (Strawson, *The Post-Linguistic Thaw* 2011, 71). A Warnock v roce 1971 připouští, že filozofy, kteří by provozovali filozofii dle Austinových doporučení, už není možné najít (Magee 1986, 124). Nejde jen o jev čistě interní, např. Dummett už v roce 1975 píše o tom, že FBJ „přestala existovat, aniž by si toho téměř někdo všiml. Celá jedna éra neskončila velkou ránou, ale nářkem“ (Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be?* 1996, 445). Dokonce i věčný kritik Gellner v polemice z roku 1968 uznává, že „obecné klima se změnilo kolem roku 1960“ (Gellner, *The Entry of the Philosophers* 1968, 347). Je nutné podotknout, že ke zprávě pro něj potěšující dodává hned nato zprávu smutnou – totiž, že se FBJ zatím neomluvila za svůj kolosální omyl.

Pokud jde o skutečnou popularitu v padesátých letech, existují náznaky, že slavný incident s Gellnerovou knihou *Words and Things* a odmítnutím její recenze zastřel okrajovou pozici FBJ mezi širší odbornou veřejností. Nejpopulárnější knihou té doby jak podle počtu prodaných kopií (5000 prodaných kopií v den vydání a dalších 15000 kopií v následujících šesti měsících), tak podle počtu oslavných recenzí, byl titul *The Outsider* (Cizinec) od C. Wilsona (Rée, *English Philosophy in the Fifties* 1993, 3). A pokud jde o počet recenzovaných knih

v Times Literary Supplement v 50tých letech, jenom šest procent představovaly recenze na knihy FBJ (Rée, *English Philosophy in the Fifties* 1993, 16). Nehrajeme hru na měření popularity, pokud je ovšem na smrti FBJ něco zvláštního, tak je to její rychlost a slabé projevy agonie. Jedním z možných důvodů je, že závažnost a neopodstatněnost této smrti vnímáme (a tedy i potřebu jasnějšího vysvětlení) pod vlivem historie. Ta nejdřív ohlásila smrt, což se může zdát jako příliš silné slovo v kontextu filozofie, kde se vše věčně vrací. Pak, sice se značným zpožděním, korigovala své silné prohlášení dalším extrémem – obviněním kritiků, že FBJ otrávil nespravedlivým jedem. Jedno je jisté – oba postupy sloužily a slouží svým cílům.

Odkud se vzal název?

Pojmenování Filozofie běžného jazyka vzniklo víceméně až v době, kdy FBJ už začala upadat. Prosadilo se jako výhradní pojmenování až tehdy, kdy slyšíme ve filozofickém prostředí už jenom poslední zvuky ozvěny běžného jazyka, kdy najít stopy FBJ v duchu doby je náročným, ne-li nemožným úkolem. Je to ovšem způsobeno i tím, že najít filozofa, který se k tomuto názvu hlásí, je nanejvýš složité – pokud se nepřesuneme o mnoho let později do 21. století, kdy se ve snaze o znovuobjevení užívá název filozofie běžného jazyka jako ten nejpopulárnější. Dokonce i v počátcích kritiky, v rámci které se nakonec tento název ustálil, se operuje se zcela jinými pojmy (obzvlášť s pojmem „lingvistická filozofie“). Název FBJ je tedy do velké míry retrospekci – je odkazem kritiků na postoje, se kterými nesouhlasí, je pomůckou historiků v shrnutí několika filozofů na základě několika společných prvků, je nadějí v ruce dalších filozofů, kteří se chtějí k některým prvkům opětovně přihlásit a zařadit se vedle jmen z historie.

Filozofy v období rozkvětu FBJ takové otázky nezajímaly. Jejich postoj zněl zhruba takto: „jestli je tady práce, kterou je potřeba udělat, stojí za to přít se, jak danou činnost pojmenujeme?“ (Warnock, *Analysis and Imagination* 1967, 116). Když se na ně snášela jména jako je „filozofie-bez-slz“ (Russell, *Logic and Ontology* 1957, 225), pokud je vůbec vnímali, zůstávalo to bez odezvy v podobě přísnějšího utváření vlastní identity, postavení se za jeden název, u kterého by zůstali. Není přehnané tvrdit, že „filozofové, o kterých mluvíme, ovšem neakceptovali žádný společný název“ (Urmson, *Philosophical Analysis* 1969, 164). Tato odmítavost je nejednoznačná – snad ji můžeme považovat za projev rané fáze rozvoje něčeho, co mělo pokračovat dál. Když se chceme zabývat historií, přemýšlet nad pojmenováním dává smysl. Když se chceme věnovat filozofii, mohlo by nás to naopak svazovat. U pohledu zpátky nacházíme hned několik názvů, které se někdy použily. Proti většině z nich, až na FBJ, existuje jednoduchá námitka – nepřežily evoluční souboj. Krátký pohled na různé názvy nám, pokud už nic jiného, může nabídnout rychlý přehled toho, jak byla FBJ vnímána a jak se utvářela.

Jedním z možných názvů je Oxfordská filozofie. Tento název je logickým důsledkem toho, že většina z dobových filozofů běžného jazyka v Oxfordu někdy působila (včetně některých žáků Wittgensteina). Oxford byl tím místem, kde se myšlenky FBJ soustředily a odkud se šířily. Strawson s odstupem let vzpomíná, že časem „sa zvraty ‚filozofia prirodzeného jazyka‘ a ‚oxfordská filozofia‘ dokonca stali takmer synonymami“ (Strawson, *Filozofia: osobný pohľad* 1999, 369). Ve skutečnosti tomu bylo spíš opačně. Že se centrem filozofických aktivit ve Velké Británii stal po válce Oxford, se nedalo přehlédnout. Brzy uvidíme, že za to Oxford vděčil hlavně institucionálnímu pozadí a připravenosti. „Oxfordské“ pojmenování má spoustu úskalí. Jedním z nich je potíže udržet myšlenky uvnitř hranic geograficky stanoveného území. FBJ se neuzavřela za zdí univerzitního města a volně migrovala. Zdroje, ze kterých FBJ původně

vycházela, pocházely jak od Austina, tak od Wittgensteina (i když často nutně zprostředkovaně). Např. Anscombe se po studiích v Oxfordu dostala v letech 1942–1945 na stipendijní pobyt do Cambridge, kde navštěvovala přednášky Wittgensteina, a po návratu na pozici na Oxford nadále občasně navštěvovala jeho lekce. Také si můžeme vzpomenout na americké filozofy, Malcolma nebo O. Bouwsma a v neposlední řadě Cavella.

Dalším možným názvem je terapeutický pozitivismus⁷. Vychází z nahlížení na filozofické problémy jako na něco, co je potřeba vyléčit. Filozofické těžkosti „nemají původ v opravdové nejasnosti naší zkušenosti, ale ve způsobech našeho myšlení a mluvení a, jak budeme taky navrhovat, jediným způsobem jejich léčby je jasné uvědomění si tohoto původu“ (Findlay, *Time: A Treatment of Some Puzzles* 1960, 37). Terapeutický aspekt ve FBJ má dvě podoby. Jedna je osobní a stojí na velice osobní povaze filozofických problémů. Je analogií k psychoanalýze v tom smyslu, že filozofie je problémem způsobeným něčím v nás, něčím, co musíme analyzovat, rozmotat a utvořit z toho nový obraz, aby problém zmizel. „Co je tvým cílem ve filosofii?“ ptá se Wittgenstein sebe. „Ukázat mouše narážející na sklo cestu ven,“ odpovídá (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §309). Dosáhnout toho můžeme přeskupením našich myšlenek, tím, že objevíme, co z našich představ v nás vyvolává neklid, pocit filozofického úžasu (nebo filozofické neurózy). Musíme objevit model, který vede naše myšlení do slepých uliček. Problém nezpůsobují slova jako taková – můžeme v jistém smyslu říkat, cokoli chceme, pokud víme, co tím děláme – ale obrazy, kterými se necháme u posunutí diskurzu na reflexivní úroveň vést. Například klidně můžeme mluvit o existenci minulosti, ale

⁷ Jeho výhodou je, že ho nemusíme chápat jen jako historicko-filozofickou reflexi, ale můžeme vycházet přímo z textů, např.: „Neexistuje *jedna* metoda filosofie, ale existují zajisté různé metody představující cosi jako různé terapie“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §133).

„pokud nám ‚existence‘ minulosti bude naznačovat, že bychom minulost mohli nějakým zařízením oživit nebo nějakým způsobem znovu navštívit tak, jako můžeme oživit utonulého člověka nebo znovu navštívit Palermo, pak je možná lepší, když budeme říkat, že minulost neexistuje“ (Findlay, *Time: A Treatment of Some Puzzles* 1960, 48). Co musíme rozeznat, jsou právě tyto modely (obrazy). „Když se vyhneme zavádějícím obrazům, nebudeme v tom už vidět problém“ (Findlay, *Time: A Treatment of Some Puzzles* 1960, 47). Výsledkem takto chápaného problému není obecně platná filozofická teorie. Je to jen záznam o vlastním postupu terapie. „Zajímal mě můj problém, můj vnitřní neklid a ten jsem vyřešil,“ (Ebersole 2003) popisuje výsledek Ebersole. Další čtenáři získají něco z takto realizované filozofie jenom v případě, že si projdou podobným procesem spolu s autorem. Jak psal Wittgenstein už v Traktátu, „knize bude asi rozumět jen ten, kdo už myšlenky, jež jsou v ní vyjádřeny – nebo myšlenky podobné – sám promýšlel“ (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 2007, 8). Takto chápaná terapie si právě díky své osobní povaze nezaslouží spojení s pozitivismem. K tomu se musíme posunout o krok dál, musíme najít objektivizující moment terapie. Druhou podobu terapie najdeme v předválečném článku od Ryla o systematicky zavádějících výrazech:

„Jestvuje mnoho výrazov vyskytujúcich sa v nefilozofickej reči, ktorým ich používatelia a tí, ktorí ich počúvajú alebo čítajú, dokonale rozumejú, a to napriek tomu, že tieto výrazy majú gramatickú alebo syntaktickú formu, ktorá je dokázateľne *neprimeraná* stavu vecí, ktorý zaznamenávajú (alebo domnelému stavu vecí, ktorý údajne zaznamenávajú). Takéto výrazy môžeme, a na účely filozofie, *nie* však nefilozofickej reči, dokonca musíme preformulovať na výrazy, ktoré majú syntaktickú formu primeranú zaznamenaným faktom

(alebo domnelým faktom, ktoré údajne zaznamenávajú)“ (Ryle, Systematicky zavádzajúce výrazy 1992, 37)

Této podobě je vlastní ontologicky realistický faktor. Existuje určitý stav věcí, který můžeme popsat různými způsoby. Tyto popisy si ale nejsou rovné. Nejde o to, že by na běžném popisu jako takovém bylo něco špatného. Ten je v pořádku, pokud ho používáme v běžných kontextech. Problém vzniká tehdy, když z něj začneme vyvozovat důsledky, které nemá, když se necháme svést tím, co z jistého pohledu může implikovat. Když ho začneme filozoficky analyzovat, může pro nás být zavádějící (např. můžeme odvozovat existenci objektů, kterou ve skutečnosti běžný popis nepředpokládá) a plodit filozofické problémy. Takové problémy nejsou problémy *per se*, ale jen lingvistickým zmatkem, který musíme odstranit. Jazyk je zdrojem problémů, je médiem trpícím na geneticky vrozené nemoci. Pro účely filozofie musíme tedy systematicky zavádějící výraz nahradit jiným výrazem, který zaznamenává stav věcí *přiměřeně*. Tím se dokončí terapie a zmizí náš původní problém. Opět není závěrem filozofická obecně platná teorie, ale *přesnější* popis, přičemž tato přesnost je objektivní, stojí mimo běžné jazykové hry a je dosažena pomocí filozofie.

Dalším názvem, jedním z dobově nejrozšířenějších, který postupem času mizel a upadal do zapomnění, je „lingvistická filozofie“. Najdeme ho například v kritice z roku 1959, kterou publikoval Gellner (Gellner, Words and Things 2005), ale i v známé stati Austina, která se zabývá omluvami (Austin, Obrana ospravedlnění 1992, 72). Ten samý název používá i Searle o deset let později v knize *Speech Acts* (Searle, Speech Acts 2011). Toto pojmenování má svou logiku, když se opírá o důležitou roli jazyka pro FBJ. Jak to vyjádřil Warnock ve své historii anglické filozofie od počátku století: „Obecně teď, předpokládám, existuje souhlas v tom, že správným objektem zájmu filozofie jsou pojmy“ (Warnock, English Philosophy since 1900

1958, 158). Problematičnost spočívá v tom, že jde o název spíš škodlivý. Škodlivost vyjadřuje právě uvedená charakteristika, právě takové chápání FBJ, jaké nám předkládá Warnock. Jazyk je objektem zájmu, je něčím, co zkoumáme (a klidně i pro zájem o jazyk samotný, jak to vyjádřil Warnock). Není prostředkem, ve kterém se realizuje myšlení (a filozofie). Není zde zmíněna důležitost „běžného“ pro hledání vztahu s každodenním světem. Svět se nezmiňuje vlastně vůbec – jako by FBJ zkoumala jazyk jako takový. Ve skutečnosti FBJ „není o jazyku, minimálně ne v žádném smyslu, ve kterém není zároveň o světě. Filozofie běžného jazyka je o čemkoliv, o čem je i běžný jazyk“ (Cavell, *Aesthetic Problems of Modern Philosophy* 2015, 89). Důvod, proč Gellner tento název přijímá, je jednoduchý – umožňuje mu jednoduchou kritiku právě z výše uvedených pozic. Díky takovému chápání může Searle mluvit o potřebě skrz teorii pravidel spojit teorii řečových aktů s praxí (Searle, *Rečové akty* 2007, 64) – interpretuje totiž Austina tak, jako kdyby takové propojení neexistovalo nebo přesněji řečeno, jako by ho Austin musel do úvah o řečových aktů jenom doplnit. Ve skutečnosti můžeme Austinovy přednášky o řečových aktech chápat jako úvahu nad tím, jakým způsobem toto propojení *objevovat*. Svědčí o tom i název navržený Austinem, který se nikdy neuchytil – lingvistická fenomenologie (Austin, *Obrana ospravedlnění* 1992, 72).

Původ názvu Filozofie běžného jazyka není úplně jasný. Jak již bylo řečeno, filozofové, kteří se do této skupiny obvykle zařazují, sami sebe tak nenazývali, obzvláště ne v dobách své největší popularity. Výjimku tvoří snad jen apoštol FBJ Flew, který se programově jistou dobu k tomu názvu hlásil, a to i v čase, když už byl tento název ustálen a FBJ nebyla životaschopná. Nepochybně důležitým důvodem vzniku tohoto názvu (a důvodem, proč ho akceptujeme v tomto textu) je významnost přisuzovaná zkoumání slov v jejich běžném užívání. V rozličných textech FBJ nacházíme spojení „ordinary language“ a příbuzných výrazů „common language“

či „everyday language“. Pravděpodobně první filozof, kdo toto spojení využívá jako technický termín, je Malcolm, a to, když prezentuje obhajobu zdravého rozumu od G. E. Moora v zásadě jako obhajobu běžného užití jazyka. „Podstata Moorovy techniky vyvracení filozofických tvrzení spočívá v poukázání na to, že uvedená tvrzení *odporují běžnému* jazyku. V první řadě tedy musíme uvažovat o tom, v čem filozofická tvrzení odporují běžnému jazyku, a dále, jakým způsobem tato skutečnost příslušné tvrzení vyvrací“ (Malcolm, Moore and Ordinary Language 1967, 113). Odporovat běžnému jazyku se začalo považovat za problém, za něco, co je potřeba odůvodnit nebo si toho být přinejmenším vědom. Cílem nebylo nahradit zdravý rozum (common sense) běžným jazykem. Na běžný jazyk Malcolm nechtěl nahlížet s cílem najít v něm teze, spíš najít hranice možných tezí. V tom samém článku se vyjadřuje k tomu, co rozumí „běžností“:

„Běžným výrazem‘ míním výraz, který má běžné užití, tj. výraz, který je běžně užíván k tomu, aby se jeho pomocí popsal určitý druh situace. Nemyslím tím, že výraz musí být z těch, které se užívají často. Musí to být pouze výraz, kterého *by se* užilo, abychom popsali situace určitého druhu, kdyby situace tohoto druhu nastaly nebo kdybychom byli přesvědčeni, že nastaly. Aby něco bylo běžným výrazem, musí to mít obecně uznané *užití*; nesmí se jednat o případ, že výraz nebyl nikdy *užit*.“ (Malcolm, Moore and Ordinary Language 1967, 118)

Běžné není každodenním ve smyslu četnosti výskytu. Zubní kartáček není běžný, protože ho používáme každý den. Na druhou stranu běžné použití zubního kartáčku je na čištění zubů, nikoliv na masáž nohou. Někdo by mohl vznést námitku, že spojení „běžný jazyk“ v tomto smyslu (a další příbuzné výrazy) najdeme už ve Wittgensteinových „barevných“

knihách, kde například říká, že je „chybou říci, že ve filosofii se zabýváme ideálním jazykem v protikladu k jazyku běžnému. To pak totiž vypadá, jako bychom si mysleli, že náš běžný jazyk můžeme vylepšit. Ale běžný jazyk je v pořádku“ (Wittgenstein, Modrá a hnědá kniha 2006, 50). Osud „barevných“ knih byl poněkud složitější a poprvé byly oficiálně publikovány až v roce 1958. Zdá se ovšem, že i Wittgenstein se snaží obhájit běžný jazyk jako jakýsi termín nebo alespoň způsob, jak upoutat naši pozornost k tomu, jak se jazyk používá, místo toho, jak by se podle „ideálního“ modelu používat měl. Slovo ideální tady můžeme použít jenom v uvozovkách. Pokud bychom tím mínili například dokonalý jazyk, ve kterém by nemělo být přípustné „kolísání smyslu“ (Frege, O smyslu a významu 2011, 19), nejde o vylepšení běžného jazyka, ale o vylepšení prvku, který je v první řadě za chybu považován jen díky existenci určitého pracovního modelu jazyka.

Ale i když byl termín „běžný jazyk“ na světě, označení filozof(ie) běžného jazyka ještě pořád na svůj vznik v zaznamatelné podobě čekalo. Jeho první použití už dnes pravděpodobně nedopátráme. Hacker uvádí, že se stalo známým v polovině padesátých let (Hacker 1996, 308, pozn. 38). První použití, které jsem během svého výzkumu našel, se nachází v kritickém článku Matese (Mates 1971). V něm filozofy běžného jazyka obviňuje z toho, že nedokážou naplnit své cíle, jelikož se pokoušejí zkoumat význam slov tak, jak se užívají, aniž by šli ven mezi lidi a dělali výzkum užití. Hned v úvodu článku zmiňuje práci „takzvaných filozofů běžného jazyka“ (Mates 1971, 121) a tím rámuje nejen svou kritiku, ale i další vymezení filozofů běžného jazyka. Běžný jazyk v Matesově použití má nádech ironie, jako by nás chtěl vyzvat k otázce – pro koho je běžný? Není to náhodou pouze jazyk oxfordských profesorů? Tento odpor vůči běžnosti, i když s nepochopením, a dokonce trochu namyšleně, popisuje Strawson ve svých vzpomínkách na to, co se považovalo za správnou filozofii. Říká:

„Čo bolo jasné, zdalo sa temným pre tých, ktorých nevedomou túžbou bola nejasnosť, a štúdium bežných vecí sa pokladalo za opovržlivo ezoterické v oblasti, kde sa očakávalo, že všetko bude výnimočné“ (Strawson, *Filozofia: osobný pohľad* 1999, 370).

Mohlo by se zdát, že v názvu *filozofie běžného jazyka* zůstává důraz na jazyk. Ale je to právě výraz „běžnost“, který je pro FBJ klíčový. Zastavme se proto na chvíli u otázky překladu, která nám poskytne další zdroj pro úvahu nad správností daného názvu. Originální název „Ordinary language philosophy“ se dá přeložit různými způsoby, přičemž stěžejný je výraz „ordinary“. Nejde o otázku čistě jazykovou, podobně jako FBJ není filologií. Jde o otázku toho, jak budeme FBJ chápat, jaká očekávání od ní budeme mít. K dispozici máme tři možnosti: filozofie běžného jazyka, filozofie přirozeného jazyka a filozofie obyčejného jazyka.

Pokud bychom se podívali do slovníku, pravděpodobně bychom tyto výrazy objevili jako synonyma, jedno by se vysvětlovalo pomocí druhého a třetího. Slovníková synonymie ovšem v tomto případě toho moc nezaručí. Je zřejmé, že spojení „běžný člověk“ a „přirozený člověk“ neznamenaají to samé. Je rozdíl mezi přirozeným a obyčejným řečníkem a název „Příběhy přirozeného šílenství“ by byl nejspíš vhodný pro jiný film než „Příběhy obyčejného šílenství“. Je také jasné, jak si zřídit běžný účet, ale s žádostí o přirozený účet bychom v bance nejspíš nepochodili. Krom toho podle slovníku spisovného jazyka českého můžeme výraz „běžný“ použít i ve smyslu „nynější“ nebo „letmý“, výraz „obyčejný“ zas ve smyslu „skromný“ nebo „pravidelný“ a výraz „přirozený“ ve smyslu „nestrojený“ nebo „přírodní“. Podobně i výrazy „běžný jazyk“, „obyčejný jazyk“ a „přirozený jazyk“ poskytují prostor pro různé konotace. Pokud bychom chtěli uvažovat spíš o „čistě“ překladatelských důvodech, mohli bychom se na celou věc podívat ze strany angličtiny, ve které slovu „přirozený“ zodpovídá spíš výraz „natural“. Když budeme pak listovat v dílech FBJ, nalezneme v nich krom výrazu

„ordinary“ i další spřízněné výrazy, mezi které patří „common“ nebo „everyday“, např. ve Wittgensteinově hesle o navrácení slov „zpět na jejich užití ve všednodenním úzu“ (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §116). Položme si otázku, jestli by bylo možné nahradit „všednodenní úzus“ dalšími alternativami – zdá se mi, že to možné je v případě „běžného úzu“, nešel by ale nahradit za „obyčejný úzus“ a vůbec ne za „přirozený úzus“.

V československém dialogu na téma překladu tyto důvody zmiňuje už J. Hvorecký, když upozorňuje, že „ani Peregrinov obyčajný jazyk (s. 167), ani Oravcovej prirodzený jazyk z názvu zborníka základných textov tejto školy nie je vhodný. Prirodzený jazyk je skôr prekladom anglického natural, čo je technické označenie jazykov, ktoré vznikli kultúrnym vývojom, a nie umelo. Ide o antonymum k artificial, teda umelému jazyku, napríklad esperantu. Slovo obyčajný zasa nemá vhodný prívlastok, ktorý by korešpondoval s frázou ordinarily speaking. Preto sa mi najvhodnejším kandidátom zdá bežný jazyk, ktorý na spomínané problémy nenaráža“ (Hvorecký 2006, 269). Hvorecký tady zmiňuje dva různé důvody, které je vhodné vzít do úvahy. Jedním z nich je vymezení se vůči opaku, druhým je důležitost spojení výrazu „ordinary“ s dalšími, například „ordinarily speaking“.

Běžný jazyk je termín pro FBJ výsostně důležitý a měli bychom k němu tedy přistupovat s příslušnou opatrností. Připomeňme si jednu z nejcitovanějších částí Austinova díla, kde tvrdí, že „naša spoločná zásoba slov zahŕňa všetky rozlíšenia, ktoré počas mnohých generácií ľudia považovali za účelné, a všetky súvislosti, ktoré pokladali za hodné vyznačenia: tieto rozlíšenia a súvislosti sú pravdepodobne početnejšie a vhodnejšie, pretože vydržali dlhú skúšku, v ktorej prežijú len tí najlepší a sú jemnejšie, aspoň vo všetkých bežných a rozumne praktických veciach, ako všetko, čo ty alebo ja môžeme vymyslieť sediac popoludní v kresle – najobľúbenejšia alternatívna metóda“ (Austin, Obrana ospravedlnení 1992, 71). Vyskytují se

tady dva různé způsoby užití slov – užití běžné, každodenní, používané k tomu, abychom pomocí něj něco dělali, a užití, které vymyslíme během „sezení v křesle“. Takzvaně „sedět v křesle“ můžeme samozřejmě i tehdy, když neděláme filozofii. Další moment hodný povšimnutí se týká toho, co Austin chápe jako slovní zásobu, užívání slov. Mluví o rozlišeníh, která děláme. V tom se ukazuje, jak je zavádějící pojmenování „filozofie jazyka“, jako kdyby FBI šlo jenom o jazyk (jaksi bez světa). Rozlišení, o kterých Austin mluví, jsou rozlišení, která činíme ve světě, kterého jsme my, stejně jako naše slova, součástí, přičemž nedává smysl uvažovat, jestli o nich jenom mluvíme nebo je i činíme. Nebo jak to vyjadřuje Moi: „Poznat význam slova znamená objevit něco o světě. Učit se používat slovo znamená učit se rozeznávat. Učit se rozeznávat znamená učit se používat slovo. Není možné určit striktní rozdíl mezi zkoumáním světa a zkoumáním jazyka“ (Moi 2017, 33).

Dalším omylem, kterého bychom se měli vyvarovat, je představa, že toto chápání běžného bylo namířeno jenom na kabinetní filozofii (armchair philosophy). To, že Austin nepovažuje vymýšlení „v křesle“ za výsadu filozofie je jasně vidět u jeho kritiky některých rozlišení, která nachází v soudním sporu Regina versus Finney (Austin, Obrana ospravedlnění 1992, 80-83). Na první pohled je zjevné, že to nejsou filozofové píšíci o tomto případě, se kterými by nesouhlasil ohledně používání jistých výrazů. Jsou to samotní účastníci procesu! Austin tady konstatuje, že „obhajca i sudca používajú veľké množstvo ospravedlňujúcich výrazov veľmi voľne, pričom viaceré používajú, ba dokonca uvádzajú tak, akoby sa jeden od druhého nelíšili, alebo mali rovnaký význam aj keď to tak nie je, a ponúkajú alternatívy, ktoré alternatívami nie sú“ (Austin, Obrana ospravedlnění 1992, 81). Austin se domnívá, že věty vyřčené obžalovaným Watkinsem nejsou v souladu s tím, jaká slova pro deskripci omluvení používá soudce. Ten se vši svou snahou případ zjednoduší nepřináší do běžného popisu víc

srozumitelnosti, ale přesný opak. V reflexivních úvahách se vzdaluje běžnému používání a, co je podstatné, zavádí zjednodušení, která nic nevysvětlují, ale běžný popis mění.

Když se vrátíme k otázce překladu, ptejme se – mohli bychom říct, že obhájce a soudce používají jazyk jinak než přirozeně? Domnívám se, že ne, a to z dvou následujících důvodů: 1) Možné použití výrazu v daném kontextu se liší od toho, co tady Austin říká. „Je přirozené, že řekl to a to“ odkazuje na situaci, ve které existují vhodná slova, něco, co by se „hodilo“ říct. Někdy může jít i o to, co je slušné říct, jindy zas můžeme konstatovat, že slova určité osoby jsou pochopitelná vzhledem na její úmysly. Mohli bychom říci: „Je přirozené, že obhájce řekl to, co řekl, chtěl přece případ vyhrát.“ Austin se však snaží o něco jiného, nejde mu o psychologii. Věta „Zněl u toho přirozeně“ obvykle odkazuje na způsob projevu, intonaci, uvolněnost. 2) Vůči čemu by se mohlo vymezit to, co říkáme přirozeně? Například vůči tomu, co bychom v dané situaci přirozeně neřekli (bylo by nepřirozené to říct). Nebo vůči tomu, co od nás nevyznívá přirozeně (například když něco vyslovíme se zvláštním přízvukem). Ani jedno není to, co nacházíme u Austina. Dalo by se ještě uvažovat o vymezení vůči tomu, co nezní přirozeně (nezní to „správně“) – zdá se, že právě toto vymezení nejvíce odpovídá rozdílu mezi běžným použitím a použitím, které není běžné. Ovšem oproti běžnému použití toto vymezení umožňuje subjektivní chápání toho, co nezní přirozeně jenom pro někoho.

Pojmenování „filozofie přirozeného jazyka“ a „přirozený jazyk“ by se mohla zdát vhodnými, kdyby se FBJ snažila běžný jazyk vymezit vůči formálnímu nebo ideálnímu jazyku. To jsem se ale už snažil ukázat jako chybné chápání, i když je velmi časté. Vypadá zhruba následujícím způsobem. Wittgenstein podle této představy nejdřív v Traktátu tíhl k myšlence ideálního jazyka, který by byl čistý jako křišťál (nebo přinejmenším k tomu, aby se náš běžný jazyk dal pro filozofické účely vyčistit, zjednodušit a vyjasnit). Podle toho se slovo „běžný“

začalo užívat a chápat v protikladu vůči symbolickému „jazyku“, který Wittgenstein představil v Traktátu a který byl široce přijat jako ideální forma pro filozofickou analýzu. Později tuto představu jazyka odhodil a nahradil ji chápáním, u něhož neuvažuje o hloubkové logické struktuře, ale dokonce se domnívá, že snaha o analýzu jazyka pomocí logiky vede spíše k vytváření nových problémů, a ne k jejich řešení.

Už v Traktátu ovšem objevíme vyjádření, která popírají vnímání logiky jako nástroje pro opravu jazyka. Wittgenstein říká, že všechny „věty našeho běžného jazyka jsou fakticky tak, jak jsou, logicky dokonale uspořádány“ (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 2007, 5.5563). Ve Filozofických zkoumáních se zas logika prezentuje podobně jako seskupení výrazů za jistým filozofickým účelem – jako jeden z možných pořádků. Wittgenstein logiku neodmítá jako nástroj, jenom upozorňuje na to, že to není pevný křišťál, že výraz „ideální jazyk“ je zavádějící, „neboť to zní, jako kdyby tyto jazyky byly lepší, dokonalejší než naše běžná řeč; a jako kdyby bylo zapotřebí logika, aby ten lidem konečně ukázal, jak vypadá správná věta“ (Wittgenstein, *Filozofická zkoumání* 1998, §81).

Místo vymezení vůči formálnímu nebo ideálnímu jazyku Wittgenstein mluví o běžnosti podobně jako Austin. To, vůči čemu se vymezuje, nazývá „metafyzickým jazykem“. Termín metafyzika přitom nedefinuje Wittgenstein v nějakém specifickém významu, neuvádí konkrétní metafyziku a vlastně ji nechápe ani jako disciplínu. Metafyzický jazyk je takový, který „jede naprázdno“, který vytrhává slova z jejich přirozeného prostředí s předpokladem odděleného smyslu. Jenomže jazyk smysl nenabývá jaksi automaticky, protože je to jazyk. „Když filosofové používají určitého slova – ‚vědění‘, ‚bytí‘, ‚předmět‘, ‚já‘, ‚věta‘, ‚jméno‘ – a domnívají se, že postihují *podstatu* věci, musí si člověk vždy položit otázku: Je toto slovo v řeči, kde má své původní místo, skutečně někdy používáno takto? – *My* převádíme slova z jejich

metafyzického způsobu užití zpět na jejich užití ve všednodenním úzu“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §116). Chybným předpokladem je podle Wittgensteina myšlenka, že slova mají svou podstatu, kterou si nesou s sebou. Jako by nové použití nevyžadovalo vysvětlení, nemohlo být nesmyslné, když použijeme známá slova – naopak, to je to, co se děje docela běžně a právě v důsledku takového použití.

Začátky filozofie běžného jazyka

Kdyby se člověk podíval na britskou filozofii někdy ve dvacátých letech minulého století, ocitl by se v úplně jiném intelektuálním ovzduší než o 20 až 30 let později. Když v letech 1924 a 1925 vyšly dva díly knihy honosící se názvem *Současná britská filozofie*, nebyla v nich ani stopa po FBJ, ani po lingvistické filozofii jiného typu, a jedinou předzvěst mohl představovat Moore se svou obhajobou zdravého rozumu (Warnock, *English Philosophy since 1900 1958*, 1-3). Editor knihy Muirhead v ní vyjádřil přesvědčení, že Britská filozofie se vrátila do hlavního proudu Evropských intelektuálních kruhů (Warnock, *English Philosophy since 1900 1958*, 1). Posun do let padesátých je posunem do úplně jiného světa – vedoucí filozofií je FBJ a idealismus už ani není předmětem sporů, protože se s ním vypořádala už první vlna lingvistické filozofie. Jak to částečně je i v případě FBJ a jeho upozadění, nebylo by ani ve sporu s idealismem správné říct, že byl vyvrácen argumentačně. Jak konstatuje Warnock: „Bylo by, myslím, historicky nesprávné vyvolat dojem, že idealismus zmizel z důvodu *vyvrácení jeho tezí*“ (Warnock, *English Philosophy since 1900 1958*, 10). Je správnější říct, že lingvistická analýza a logický pozitivismus převzaly otěže diskuse a idealismus zanikl nedostatkem pozornosti.

Vztah FBJ vůči logickému pozitivismu je komplikovaný. V první řadě je nutné říct, že se k němu otevřeně nikdo nehlásí, naopak se mu chtějí vyhnout. Opět slova Warnocka: „Nejsem logickým pozitivistou, stejně jako jim není nikdo z filozofů, které znám“ (Warnock, *Analysis and Imagination* 1967, 124). Důvodem je, že v pozitivismu taky viděli metafyziku, snahu o příliš rychlé vyřešení problémů. Na první pohled může snaha o rozlišování mezi smyslem a nesmyslem působit podobně, rozdíl je však markantní – podle FBJ nejde o rozdíl, který by bylo možné určit pomocí předem daného kritéria. To souvisí s dalším rozdílem v chápání analýzy. Zatímco podle analytického/positivistického přístupu existuje konečná analýza, přesnější v metafyzickém smyslu („Logik se domnívá, že vhodnější jazyk je takový, ve kterém pro jednu věc existuje jedno jméno. A když říkám ‚vhodnější‘, nemíním tím ‚vhodnější‘ pro každodenní užívání, ale ‚vhodnější‘ při snaze říkat přesné výroky o světě“ (Russell, *Logic and Ontology* 1957, 227)), FBJ se takovému chápání snažila vyhnout (i když, jak uvidíme, ne vždy úspěšně). Řečeno jinak, co FBJ překázelo na logické analýze. byl její názor, že pro všechny věty běžného jazyka existuje „*konečná* analýza – věta, ve které *všechny* složky komplexního významu budou *úplně* explicitní“ (Strawson, *Construction and Analysis* 1967, 99). Problém není v běžném jazyce, v jeho vágnosti a nepřesnosti, ale v analýze, kterou očekáváme („Pokud jde o selhání původního programu analýzy aplikovaného na věty běžného jazyka, chyba nespočívala v běžném jazyku, ale v příliš rigidní představě analýzy“ (Strawson, *Construction and Analysis* 1967, 103)).

První posun směrem k tomu, co později můžeme nazvat jako FBJ, se dá pozorovat už před válkou. Tehdy se objevilo několik článků, které byly napsány velice odlišným způsobem než klasická analýza, a víc se blížily práci filozofů po válce (Urmson 1969, 164). V počátcích FBJ, které spatřujeme v těchto článcích, je sice posun od logické analýzy už explicitně vzýván, ale

jeho stín se ještě nedaří překonat. Je sice patrná snaha změnit cíle filozofie i její metodu, ale zatím jsou to spíš náznaky než definitivní, promyšlené strategie. Je v nich však znatelný příklon k tomu, že filozofie nemůže zjistit nic, co už není přítomno. Filozof nedokáže objevit russelskou hloubkovou strukturu, která nám přináší poznání skutečné logiky, o které mluvčí nevědí. Nemůže nám ani poskytnout pochopení významu věty, které by mohlo překvapit toho, kdo danou větu použil. To, co se říká běžně, představuje základ, který není možné popřít. Potíž spočívá v tom, jak uchopit filozofické problémy vznikající jako nadstavba běžného. Jeden ze zmíněných článků sepsal Ryle pod názvem *Systematicky zavádějící výrazy*. V něm píše následující:

„Je nepochybné, že výrazy sa často používajú nezmyselne, že ich hovoriaci iba bezmyslienkovite odriekajú. V takom prípade je však zrejme zbytočné sa pýtať, čo výrazy skutočne znamenajú, pretože niet dôvodu sa domnievať, že vôbec niečo znamenajú. ... Ak si filozof položí otázku, čo by tieto výrazy znamenali, *keby* ich použil racionálne uvažujúci človek, jedinou odpoveďou by bolo, že by znamenali to, čo by znamenali, *keby* ich použil. Stačí porozumieť im a to dokáže každý rozumný poslucháč. Filozofovanie mu nepomôže, a ani sám filozof v skutočnosti nie je schopný filozofovať skôr, kým tieto výrazy jednoducho nepochopí bežným spôsobom“ (Ryle, *Systematicky zavádzajúce výrazy* 1992, 35-36).

Když Ryle píše, že se výrazy často používají nesmyslně, nemyslí tím speciální případy ve filozofii. Naopak, nejde už o žádnou speciální filozofickou kategorii, čímž normalizuje nesmysl. Nesmysl se pro FBJ stává běžnou záležitostí, nebo spíš si ho FBJ začíná všímat tak, jak se vyskytuje v běžné řeči. Když pak bude chtít využít nesmysl jako důležitou kategorii pro filozofii,

půjde o nesmysl v tomto chápání. V tom spočívá trik absence předem dané podmínky, aby se něco stalo nesmyslem – takovou podmínku nemáme totiž běžně k dispozici, je to pragmatická kategorie týkající se našeho (ne)porozumění tomu, co nám někdo říká. Kromě toho, když nějaká promluva nedává smysl, neexistuje způsob, jak se dopídit toho, co znamená ve skutečnosti (např. doslovně). Nesmysl je definitivní, nejde o povrch, o masku, o závěs zahalující skutečnost v pozadí. Slova jako taková nic nenesou. Jediné, co se dá dělat, je snažit se představit si jejich použití. A to je opět záležitost běžného, ne filozofického pochopení. Reflexe nesmyslu nám nepomůže – nemá totiž co vzít za svůj základ, není co analyzovat.

Dále se Ryle zaměřuje na omyly vznikající během analýzy. Běžný jazyk funguje jak má, to ovšem neznámá, že během snahy o jeho pochopení nedochází k systematickým problémům. Naopak v tomto kroku začínají vznikat problémy. Ryle mluví o čtyřech typech systematicky zavádějících výrazů: kváziontologické výroky, kváziplatónské výroky, kvázideskripce a kvázireferenční výrazy. Ve všech čtyřech nezpůsobují vyjádření běžného jazyka jako taková žádný problém – běžně z nich nevyvozujeme totiž žádné závěry. Jednoduše – když řekneme o dítěti, že je číslo, nevyvozujeme z toho existenci speciálních čísel, která by odpovídala dětem. Nedává smysl ptát se, jestli je to číslo kladné nebo záporné, přirozené nebo reálné. Až během reflexe uvažujeme o podstatě jednotlivých slov, a tehdy si musíme dát pozor, abychom nepodlehli kouzlu systematicky zavádějících výrazů. Jeden z nejjednodušších typů takových výrazů, které způsobily vznik nespočtu problémů a následně teorií, je výraz „neexistuje“. O čem mluvíme, když řekneme, že něco (například jednorožec) neexistuje? Jedním z řešení takto položené otázky se zdálo být přijetí alespoň jisté formy existence. Ryle místo toho navrhuje záležitost vyřešit použitím jiné, nezavádějící formulace. Tak například o jednorožcích píše následující: „Zdá sa, že ‚Jednorožce neexistujú‘ znamená to isté ako ‚nič

nie je zároveň štvornohé a bylinožravé a také, že má jeden roh' (či akékoľvek iné znaky späť s črtou byť jednorozcom). A nezdá sa, že z toho vyplýva, že jestvujú nejaké štvornohé alebo bylinožravé zvieratá" (Ryle, Systematicky zavádzajúce výrazy 1992, 38).

Zmena oproti predchádzajúcim prístupom spočíva ve dvoch veciach. Běžná řeč je plně dostačující, dokud z ní nezačneme odvozovat něco, co by nám mohla naznačovat. Zároveň není potřeba pro vyřešení problémů analýzy zavádějících výrazů hledat žádnou teorii – stačí najít formu, která zavádějící není. V prvním kroku Ryle obhajuje následující tezi: „Tvrdím, že výrazy ako ‚Mäsožravé kravy neexistujú‘ systematicky zavádzajú a že výrazy, ktorými sme ich parafrázovali, systematicky nezavádzajú alebo nezavádzajú tým istým spôsobom či do tej istej miery“ (Ryle, Systematicky zavádzajúce výrazy 1992, 39). Zároveň se ale v určitém smyslu drží pozice svých předchůdců v chápání analýzy. Podle něj vhodná parafráze původního výrazu zaznamenává skutečný stav věcí. Nejde tedy jen o změnu pragmaticky výhodnější nebo terapeuticky úspěšnou. Poměrně jasně to vyjadřuje tu: „Keď tu jednu formu nazývame lepšou než druhú, nemyslíme tým, že by bola elegantnejšia, stručnejšia, známejšia alebo rýchlejšie pochopiteľná bežnému poslucháčovi, ale že výraz svojou gramatickou formou ukazuje, a to spôsobom, ktorým by to prostredníctvom iných foriem neukazoval, logickú formu stavu vecí alebo faktu, ktorý zaznamenáva. O najlepšiu spôsob odhalenia logickej formy faktov sa však nezaujíma každý človek, ale iba filozof“ (Ryle, Systematicky zavádzajúce výrazy 1992, 51). Pro filozofa tak zůstává úkol, který nespočívá v pouhé opravě omylů filozofů minulosti, pořád je na něm, aby odhalil správnou logickou formu.

Naproti tomu další dva články, které můžeme považovat za stěžejní pro následující rozvoj FBJ, se s touto představou rozloučily. Jedním z nich byl článek *Is there a Problem about Sense-data?* (Paul 1936), ve kterém se Paul staví proti takovému chápání analýzy. Zastává

opačný názor, že pokud jsou dvě věty ekvivalentní, pak sice použití jedné a ne druhé může být užitečné pro jisté filozofické účely, neznamená to ovšem, že jedna je blíží realitě než druhá. Posledním předválečným článkem, který patřil k základním úvodním projevům FBJ a přinášel stejný postoj vůči analýze, byl Wisdomův článek *Filozofické rozpaky*. V tomto případě lze změnu chápání filozofie pozorovat už v samotném názvu, který „naznačuje, že filozofové nenavrhují řešení problémů, neodpovídají na otázky, nepřekládají teorie, ale místo toho zápasí s rozpaky, pokoušejí se najít přímou cestu tam, kde se cítí zmatení“ (Urmson, *Philosophical Analysis* 1969, 173). Wisdomův článek je důležitý i z toho pohledu, že i když nás vyzývá k tomu, abychom nehledali silnou podobnost s Wittgensteinem (Wisdom 1992, 65), představoval v době uveřejnění pro čtenáře Wittgensteinův způsob uvažování vzhledem k absenci publikace samotného Wittgensteina. Urmson zpětně dokonce píše, že šlo o „první manifest nového způsobu provozování filozofie“ (Urmson, *Philosophical Analysis* 1969, 178). Wisdom tedy šel o krok dál než Ryle.

Zásadní otázka, kterou si Wisdom klade, zní následujícím způsobem: je možné filozofické otázky považovat za otázky jazyka? Pro nalezení odpovědi je zapotřebí se nejdříve pokusit ujasnit, co jsou to otázky jazyka. Když se o to Wisdom pokouší, ukazuje nám novou charakteristickou podobu stylu FBJ. Uvažuje o obou protikladech, aby nakonec nepřijal ani jednu stranu. Cílem totiž není nalézt správnou odpověď, ale identifikovat zdroj problémů. Výstižně to shrnuje Urmson: „Touha doporučit jeden postoj nebo opačný je sama o sobě znakem filozofických rozpaků“ (Urmson, *Philosophical Analysis* 1969, 177). Takové bádání má dva výsledky. Jeden negativní, kdy nejlepším řešením nakonec je neříkat ani to, že filozofická tvrzení jsou verbální, ani to, že jsou faktuální, protože oba postoje jsou zavádějící. Druhý výsledek spočívá v tom, co objevíme prostřednictvím řešení našich rozpaků. „Filozofické teorie

vyjasňují zodpovědajícím způsobem vtedy, když navrhnou terminologii, která odhaluje podobnost a rozdílnost, zastretou běžným jazykem, nebo na ňu upozorňují“ (Wisdom 1992, 58).

Během války filozofické snažení nahradily válečné bubny. Už brzy po jejím konci můžeme pozorovat nevídaný rozmach FBJ. Dá se souhlasit s hodnocením Réa, který píše, že „zlatý věk Oxfordské filozofie začal publikací Rylovy knížky *The Concept of Mind* v roce 1949 a udržel se až do roku 1959“ (Réa, *English Philosophy in the Fifties* 1993, 8). Na konci 50tých let se charakteristický styl myšlení a psaní FBJ rozšířil nejen v rámci Británie, ale i do Spojených států, Austrálie, Kanady, na Nový Zéland a do dalších anglicky mluvících zemí (Forguson 2001, 325). FBJ žila svých pět minut slávy. Následující postup rozvoje FBJ teď opustíme, prezentovat jednotlivé postoje budeme totiž v nastávajícím textu.

V jednotě je síla

Dalším způsobem, jak zjistit něco víc o oprávněnosti nazývat FBJ myšlenkovým směrem, spočívá v prozkoumání toho, jestli filozofové běžného jazyka o sobě uvažovali jako o jisté skupině. Nejde nám o obhajobu před soudem, u kterého platí presumpce nevinny. Nepotřebujeme dokazovat, že se k společnému názvu hlásili a sepsali společný program, a to dokonce všichni (a kdo to veřejně neudělal, byl vyloučen). Spíš bychom se měli držet toho, co Sluga navrhuje pro vymezení analytické filozofie – uvažovat o FBJ jako o diskurzivní formaci ve Foucaultově smyslu: „Dva mluvčí jednoho a toho samého diskurzu mohou navzájem nesouhlasit ohledně libovolné konkrétní otázky. Spojuje je používání stejného jazyka, argumentace stejným způsobem a nahlížení na svou činnost ve stejných pojmech. Jakýkoliv pokus historiků filozofie o určení této nebo tamté školy nebo tradice skončil debaklem“ (Sluga

1998, 105). Jak dále píše, každý pokus tvrdit něco jiného není jenom nesprávný, ale metodologicky pomýlený (Sluga 1998, 105). Proto se pokusme zeptat ještě jednou a víc poučeně – jsou filozofové, které dnes uvádíme pod označením FBJ, skutečně tak rozmanití, že je jejich společné označení neomluvitelné? Jak údajně řekla současnice I. Murdoch, filozofové její doby vypadají rozdílně jenom tehdy, pokud vedle nich stojíte hodně blízko – z větší vzdálenosti jsou rodinné podobnosti velice jasné⁸. Ideál absolutní jednoty je neudržitelný – neumožnil by nám identifikovat téměř žádné myšlenkové hnutí. Jednou z možností je zaměřit se na rodinné podobnosti. Kdybychom postavili filozofy běžného jazyka vedle sebe do řady, našli bychom mezi nimi množství podobných rysů. To může být pro uvažování o myšlenkové škole nedostatečné. Chybí nám pojivo, které by do tohoto procesu vneslo kauzální síly, prokázalo vztahy vzájemného vlivu (Sluga 1998, 106). Proto budeme hledat projevy vzájemnosti, utváření kolektivního ducha, atmosféry tvořící podhoubí následující kritiky. FBJ jako projekt může být do velké míry konstruktem kritiků, ale není pravděpodobné, že by jeho tvorba byla zcela pod jejich kontrolou.

Sice retrospektivně někteří z filozofů běžného jazyka místy trvají na tom, že je nespojoval žádný pevný bod, ale tvrzení z časů největší slávy vyjadřují něco zcela odlišného. Jak to popsal Flew, jde o „shluk obecných myšlenek, metodologických pravidel a obvyklých postupů, které se dohromady často spájejí a označují jako Filozofie běžného jazyka“ (Flew 1966, 261). Pokusme se tedy bez předsudků o tom, co přesně bychom měli najít, podívat do hloubky na budování atmosféry jednoty.

⁸ Tento výrok jí přisuzuje Warnock v článku *Ryle's Editorship* (Warnock 1976, 48).

Jedním z jejích projevů byly objevující se pokusy o psaní vlastní historie. V rámci ní se nepopíratelně snažili o hledání alespoň omezené koncepce jednoty. Urmson ji viděl ve spojení Cambridge a Oxfordu, spojení Wittgensteina, Wisdoma, Rylea, Waismana a Austina. Bez jakýchkoliv pochyb a skromnosti ambicí prohlašuje: „Tento způsob filozofie má sice původ převážně v Cambridgi a počtem je nejvíce přítomen v Oxfordu, existuje ale mnoho podobně smýšlejících nejen na dalších anglických univerzitách, ale i na jiných kontinentech“ (Urmson, *Philosophical Analysis* 1969, 163). Podobně o FBJ jako o hnutí mluví Flew: „Nabíralo na intenzitě a momentálně dominuje na filozofických fakultách v Oxfordu, Cambridgi a Londýně a je také silně zastoupeno jinde ve Spojeném království, a dokonce má své základny i v cizině, obzvláště v Australasii a ve Spojených státech“ (Flew, *Introduction* 1960, 1). Konečně, jedním ze znaků vnímání FBJ jako nositele jistého myšlenkového proudu, je ujišťování se o pokračování v britské tradici. Propojení se ovšem často týkalo autorů dávné minulosti, a i to velice vágním způsobem v rámci hesla jakési „anglickosti“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, V, 7-9). Tímto volným spojením s Hobbesem, Lockem, Berkeleyem a Humem mělo být psaní v netechnické angličtině bez symbolismu, které by mělo FBJ odlišovat od logického pozitivismu a jiných filozofů zabývajících se sémantikou (Flew, *Introduction* 1960, 2-3).

Postoj FBJ vůči tradici je celkově dvojitý – na jednu stranu se s ní chce rozejít, chce být revolucí, na straně druhé pak stojí před otázkou, jestli je vůbec filozofií. Pravdou je, že někdy se uspokojí tím, že filozofií v jistém smyslu možná není. Například Warnock píše, že „nezáleží ani přinejmenším na tom, jak tato zkoumání nazveme; jestli je někdo nechce nazvat filozofií, ať se jakýmkoliv způsobem vyhýbá tomuto pojmenování“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 158). Je ovšem těžké vyčlenit se absolutně vůči filozofii a zároveň promlouvat k filozofům. Když chce filozof běžného jazyka (nebo jakýkoliv jiný filozof) získat pozornost a

úspěch u filozofů, musí k nim mluvit jako jeden z nich. Proto se i Warnock kloní k uznání pokračování v tradici, ovšem v tradici čistě britské, o které tvrdí, že „většina filozofie psaná anglicky je ... značně odlišná od většiny filozofie psané v jiných jazycích“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, V).

Pokud jde o Wittgensteina, přinejmenším jeho přiznaný vliv na část filozofů běžného jazyka je nejednoznačný. Warnock o vztahu mezi Wittgensteinem a Austinem tvrdí, že nikde „v Austinových člancích není žádná známka toho, že by ho byl někdy skutečně četl“ (Mehta 1996, 68). (Což není úplně pravda ani v oblasti přímých zmínek, například v *Sense and Sensibilia* se Austin odvolává na Wittgensteinovu analýzu *vidění jako* (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 100).) Zároveň na jiném místě uznává, že „ten největší a vše přestupující vliv na praxi současné filozofie v naší krajině měl Ludwig Wittgenstein“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 62). Právě tato dvojznačnost, která charakterizuje vztah vůči Wittgensteinovi, je pro nás spíš zátěží než pomocí. Navazování společně na Austina a Wittgensteina se v dalším textu ukáže jednodušší, než bychom podle všeho měli předpokládat. Nejsou to ovšem jenom Austin a Wittgenstein, jejichž spojení by se mohlo zdát jako problematičtější. I další autory, které jsem uváděl výš, propojují na první pohled jenom dvě věci: byli spojeni v 50tých letech s Oxfordem a do jednoho pytle je házeli kritici FBJ. Osobní příběhy a vyjádření v případě dalších postav taktéž tvoří spíš překážku, než by podávaly pomocnou ruku.

Nejsou to jenom vyjádření Strawsona a Hampshira o tom, že jsou pro ně hranice FBJ už malé, která nás opravňují tvrdit, že společný příběh není jenom fikce (resp. že není méně zdůvodněný než příběh, který tyto autory odděluje). V oblíbenosti filozofů běžného jazyka bylo zajímavé protiřečení – na jednu stranu zdůrazňovali vtípkování Austina na konto

Wittgensteina (do míry, kdy snad každý měl svou osobní historku), na druhou stranu bez problémů přiznávali vliv obou. Jak píše Ferguson, „z epidemiologické perspektivy byla Wittgensteinova pozdější filozofie jedním ze zdrojů toho, co se stalo známým jako ‚oxfordská filozofie‘“ (Ferguson 2001, 332). Hned několik filozofů běžného jazyka vnímalo Wittgensteina jako svého předchůdce. Jeho vliv byl nejen přímý, a to prostřednictvím přátelství (např. Ryle, F. Waismann), ale i prostřednictvím žáků (např. Anscombe). V reflexích vlastní historie objevujeme u vnímání děl autorů jako Wittgenstein, Austin a Ryle až podezřele velkou diskontinuitu a odkazování nanejvýš k povrchním podobnostem.

Proto je možné ještě dnes na adresu názvu Filozofie běžného jazyka napsat bez jakéhokoliv zdůvodnění, že „sice každý z těchto myslitelů se někdy zajímal tím či oním způsobem o používání běžného jazyka, není vůbec jasné, co kromě toho by tato nálepka mohla znamenat. Stejně nejasné je i to, proč by tito různorodí myslitelé, kteří bývají touto nálepkou označováni, měli být uváděni v rámci jedné skupiny“ (Longworth 2017). Dostat se ze začarovaného kruhu bylo pro FBJ jistě obtížné. Bez vlastního programu je těžké najít zakladatele, bez hlavních představitelů je těžké se k něčemu přihlásit. Ostatně, představitelé FBJ v rámci britské filozofie poválečných let sice projevovali při různých příležitostech jednotnost (což budu demonstrovat i dál), zároveň byl v jejich přístupu patrný zárodek budoucích rozporů.

Střety s kontinentem

Když se G. Bataille vracel někdy v lednu roku 1951 ze setkání v baru s britským filozofem, který se mu představil jako A. J. Ayer, byl tím, co se během setkání odehrálo, docela překvapen. Není známo, co přesně si který filozof dal k pití, a jestli toho vypil víc návštěvník

zpoza Kanálu, nebo fenomenolog M. Merleau-Ponty, který se nečekaného večírku účastnil taky. Bezpochyby ale víme, že se toto shledání u skleničky odehrávalo v době vznikajícího metafyzického dualismu, tedy dělení na analytickou a kontinentální filozofii. Je jediné historickou ironií, že se Ayer dvě dekády předtím stal polo-oficiálním britským představitelem jiné filozofie vzniklé na kontinentu, logického pozitivismu. Bataille den po posezení v baru vzpomínal na celou událost následujícím způsobem: „Měl bych říct, že ze včerejší konverzace jsem zůstal v šoku. Mezi francouzskými a anglickými filozofy existuje taková propast, kterou nenajdeme mezi francouzskými a německými filozofy“ (Bataille 1986, 80).

Tento šok se postupně projevoval u dalších příležitostí a ukázal se být vzájemným. Pro aktuální výzkum je zajímavý tím, že se dělení na analytickou a kontinentální filozofii utvářelo v čase, kdy FBJ představovala jednu z dominantních částí (jestli ne jedinou dominantní) toho, co se později nazvalo analytickou filozofií. Toto tvrzení platí bez ohledu na to, že hlavním protivníkem FBJ nebyla kontinentální filozofie, ale právě další filozofové analytické tradice (tedy hlavně Russell a R. Carnap). Kontinentální tradice byla jenom vzdáleně přítomná jako cosi, čím nemá vážný smysl zabývat se⁹. Jak píše Dummett, „Heidegger byl vnímán jenom jako postava pro legraci, příliš absurdní, aby ho někdo bral jako vážnou hrozbu pro druh filozofie, která byla praktikována v Oxfordu“ (Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be?* 1996, 437). I přes tuto okrajovou přítomnost docházelo ke kontaktům a k utváření dělící čáry, k vymezení se na „my“ a „oni“.

⁹ Situace byla odlišná ne tak dávno předtím. Například v červenci 1929 „Ryle a Kneale cestovali do Německa a chvíli studovali spolu s Heideggerem ve Freiburgu. Ryle se obzvlášť zajímal o fenomenologii a napsal pronikavou recenzi na *Sein und Zeit*, ve které poukázal na to, jak se odklání od Husserlových způsobů k temnějším“ (Simons 1992, 155).

Bodem, který se stal pro komunikaci mezi kanálem La Manche příznačným, byla konference, která se odehrála v roce 1958 v Royaumont pod názvem *La Philosophie Analytique*. A i když to francouzský název konference naznačuje, současný koncept analytické filozofie tehdy nebyl ještě plně utvořený. Naopak je nejspíš pravda, co říká A. Vrahimis: „Otázka, jak by se měla definovat ‚analytická filozofie‘ (a tedy jak by se měla, hlavně negativním způsobem, odlišit od dalších stran), se nejspíš poprvé v historii analytické filozofie objevila v Royaumontu“ (Vrahimis 2013, 111). Duch analytické filozofie se měl teprve ustálit a FBI se měla teprve stát outsiderem společného projektu. I přes úvodní skepsi nad rozlišením pořád platí, že právě tato konference sloužila jako místo, kde se jitřily rozdíly mezi Británií a kontinentem.

Hodnocení toho, jak události probíhaly, se různí. Například Rée tvrdí, že francouzská strana měla pochopení a zájem o to, co chtěli říct oxfordští filozofové, ale z opačné strany byla slyšet jenom sebeobrana a odmítání (Rée, *English Philosophy in the Fifties* 1993, 15). Jenomže Royaumont nebyl tak jednobarevný, jak se u zpětného pohledu může zdát. Vrahimis správně upozorňuje na to, že pouhý „pohled na životopisy ‚kontinentálních‘ filozofů (tj. francouzských, belgických, nizozemských, polských) přítomných na konferenci stačí na to, abychom prokázali, že obraz souboje mezi ‚analytickým‘ a ‚kontinentálním‘ přístupem v Royaumont je zavádějící“ (Vrahimis 2013, 111). To samé platí i o druhé straně. I když byla anglo-americká strana jednotnější (obzvlášť díky většině filozofů běžného jazyka), nacházeli se mezi nimi například H.B. Acton a A. Gewirth, které nemůžeme považovat ani za příslušníky, ani za obhájce analytické filozofie (Vrahimis 2013, 112). Utvořit dělicí čáru na základě národnosti nebo jazyka nebyl úkol, který by se dal uskutečnit bez dalšího upřesnění. Správnější je nejspíš říct, že konference v Royaumontu byla místem, které umožnilo vznik dichotomie kontinentální –

analytická filozofie, místem, které bylo díky vzájemnému neporozumění přítomných filozofů využíváno zpětně jako obhajoba pro danou dichotomii. Jak shrnuje S. Glendinning, „francouzský název konference sice hezky předjímá aktuální rozlišování mezi analytickou a kontinentální filozofií, tyto termíny se teprve měly stát každodenním nástrojem anglojazyčné metafyzologie. Dominantní slovník byl ve skutečnosti geografický a národní a pro Rylea a jeho analytické kolegy z Oxfordu kontinentální filozofie pořád znamenala v podstatě ‚filozofické práce na evropském kontinentu‘“ (Glendinning 2006, 113). Právě hlášení se k myšlence nejasné britskosti ze strany FBJ mohlo sehrát roli ve vzájemném nepochopení. Hare například toto rozlišení obhajoval na základě rozlišností univerzitních systémů. Britský systém tutorů a neustálých diskusí mezi učiteli a studenty, v rámci kterých studenti musí opakovaně objasňovat své názory co nejzřetelnějším způsobem, podle něj neumožňuje, aby se v Británii ve větší míře uchytila filozofie, jaká se provozuje v Německu (Hare, *A School for Philosophers* 1972, 38). Až později rozlišení analytické a kontinentální filozofie začalo vyjadřovat styl, nebo spíš ducha výzkumu. Na základě jakých principů?

Domnívám se, že vznikající situaci nejlépe zachycuje pojem *rozepře* (Lyotard 1998). Jde o diskusi, ve které jsou premisy natolik odlišné, že není možné domluvit se ani na společných principech, které by umožnili najít společnou řeč. Přijetí zásad jedny strany znemožňuje co i jen zahájení diskuse s druhou stranou. FBJ a kontinentální filozofie nesoupeří o přijetí konkrétních myšlenek (konec konců například Austin a J. Derrida jsou si sobě z pohledu postojů blíží než Austin a Searle (Moati 2014)), ale o způsob jejich formování, obhajoby, vyjadřování. Diskuse filozofa běžného jazyka s ostatními filozofy nese často stopy radikálního nedorozumění. Hare popsal fiktivní setkání britského a německého filozofa takto:

„Jedním z cílů těchto slov je nabídnout mé vlastní vysvětlení toho, co se obvykle stane u těch několika příležitostí (bohužel zřídka), kdy se potkají typický oxfordský filozof a typický německý filozof a začnou spolu diskutovat o filozofii. Německý filozof řekne něco ze svých filozofických názorů. Britský filozof pak řekne, že tomu nerozumí a požádá o objasnění. Němec to, když se to stane poprvé, pochopí jako výzvu a bude dál vykládat své názory. Reakce ho ovšem zklame. Požadovalo se od něj něco úplně jiného. Britský filozof po něm chtěl, aby vzal jenom jednu vyslovenou větu – řekněme první větu – nebo dokonce možná pro začátek jenom jedno slovo v dané větě, a nabídl mu vysvětlení způsobu, jakým se to slovo použilo“ (Hare, *A School for Philosophers* 1972, 49).

Daný popis vyvolává několik otázek. Je britský filozof méně schopný v porozumění filozofické řeči? Nebo nachází v slovech svého kolegy z kontinentu nedostatky, které si ostatní nevšímají? A dokáže německý kolega vyjádřit to, co chce říct, i v takové formě, aby tomu porozuměl jeho oxfordský kolega? Nebo jeho neschopnost vyjádřit se jednodušeji znamená, že ani sám nerozumí vlastním slovům? To je přesně situace rozepře. Naši filozofové nebojují o to, kdo z nich má pravdu, k myšlence pravdy se ani nedostali. Bojují o právo hrát svou jazykovou hru. V celém procesu se ukrývá významný souboj o právo dělat filozofii, o právo nazývat se filozofem. Rée ve své kritické retrospekci doby největších úspěchů FBJ popsal možnosti ostatních filozofů následovně: „Pokud by souhlasili s překladem vlastních slov do jazyka přijatelného pro hostitele, uznali by tak, že nemohou říct nic ne-oxfordského. Jestli by ovšem odmítli, odsoudili by tím sebe do pozice úmyslných zatemňovatelů“ (Rée, *English*

Philosophy in the Fifties 1993, 14). Pozice „my a oni“ byla nastavena jasně. Jedni mluví srozumitelně, druzí mluví temně. Ideální prostředí pro vznik revoluce.

Revoluce jako rámování diskurzu

„Blíží se nová revoluce!“ Tak by mohlo znít heslo z počátku 50tých let. Je jasné, kdo měli být revolucionáři, ale kdo měl představovat konzervativní síly, proti kterým bylo potřeba vystoupit? Revoluce v Oxfordu vůči tradičním filozofům H. W. B. Josephovi a H. A. Prichardovi proběhla už před válkou, přičemž se vzepřeli Austin, Ayer a Ryle (Dummett, Oxford Philosophy 1996, 431). Tato první fáze revoluce zatím stála na obecnějších základech filozofie jazyka (a tak mohl být součástí i Ayer). Když čteme Austinovy články před válkou, vidíme jeho cit pro podrobnou kritiku založenou na analýze příkladů užití jazyka, ovšem zatím nenacházíme typické prvky pozitivního využití těchto příkladů, ani jejich využití pro reflexi metodologických postupů. Po válce přišlo pokračování revoluce, kterou zahájil Austin a spříznění filozofové. Ta se už zakládala na jednoznačnějším příklonu k jistému typu filozofování, kterým se zároveň odvracela od další části toho, co dnes nazýváme analytickou filozofií. D. Kamhal to popisuje výstižně, když říká: „Tak ako v sociálnych revolúciách spočiatku spájajú svoje sily nespokojenci rôzneho razenia, aby zmenili daný stav vecí, tak ich pri revolučnom obrate k jazyku spojili aj ľudia nespokojní so stavom filozofie. A tak ako v sociálnych revolúciách nastávajú rozpory a rozbroje v okamihu, keď už nejde o to, *proti čomu a ako* (hoci práve pri ‚ako‘ vznikajú rozpory aj v tejto fáze), ale o to, *za čo a ako*, tak aj v tomto filozofickom hnutí, bezpochyby revolučnom, sa neskôr viedli a dodnes vedú ostré spory týkajúce sa práve onoho ‚za čo a ako‘“ (Kamhal 2004, 164). Nemělo by nás překvapit, kdyby se stejná věc dala říci o FBI ve druhé polovině 50tých let.

Jak by se dal tento sebeobraz FBJ jako revolučního hnutí podpořit? Můžeme začít vzpomínkou Strawsona na atmosféru, ve které „bylo možné spekulovat, jak dlouho potrvá, než se ‚skoncuje‘ s tradiční filozofií“ (Strawson, *The Post-Linguistic Thaw* 2011, 72). Podobnou vzpomínku F. Sparshotta popisuje i L. Forguson: „Vzpomínám si, jak jsem seděl se spolužáky v kavárně u stolu. Mluvili jsme obecně o filozofii a byl jsem zaražen faktem, že všichni přítomní nejen předpokládali, že metody běžného jazyka nahradily všechny ostatní způsoby filozofování, ale i souhlasili, že úkol filozofie bude brzy naplněn“ (Forguson 2001, 331). Filozofové běžného jazyka na druhou stranu víckrát opakovali, že jejich metoda je jenom jedna z mnoha a že zkoumání užívání jazyka není posledním slovem, nýbrž teprve prvním. V myslích následovníků a pozorovatelů ale vyvstával jiný obraz o revolučním úkolu FBJ.

Revoluce to měla být bez charizmatických vůdců, ba bez vůdců vůbec – měla přinést úspěchy díky tomu, že „slibovaných výsledků se mělo dosáhnout ne díky inspiraci génů, ale díky pozorné a společné práci inteligentních lidí“ (Strawson, *The Post-Linguistic Thaw* 2011, 71). Měla přinést novou metodu, kterou by bylo možné následovat a postupně proměňovat každý kout filozofie. Když v roce 1956 vyšla knížka *Revoluce ve filozofii* (Ayer, *The Revolution in Philosophy* 1967), Ryle na konci úvodu psal o současném „energickém hnutí“, ve kterém jsou „radikální problémy řešeny částečně novými způsoby“ (Ryle, *Introduction* 1967, 11). Revoluce nenašla nové radikální teze, ale našla nový radikální způsob řešení problémů. Slibovalo to plodné výsledky a proměnu celé filozofie – ne díky konkrétním myšlenkám a postojům, ty by představovaly jen statický bod, který se vždy může zpochybnit. Přinesla metodu, která navzdory své pomalosti měla rychle zapříčinit pád století starých postupů.

Obraz revoluce ovšem nepřinášela jen samotná FBJ – ta ji pouze vnímala pozitivně. Jak upozorňuje Warnock: „Říká se, že filozofie během posledních padesátí let překonala ‚revoluci‘

(a to tvrdí jak příznivci, tak nepřátelé této změny)“ (Warnock, English Philosophy since 1900 1958, 160). Jeden z nich, Rée, dokonce uvádí, že filozofové běžného jazyka „pod záštitou ‚revoluce ve filozofii‘ vytvořili v anglické profesionální filozofii kolektivní pocit zápalu a vzrušení, který nemá ve dvacátém století žádnou konkurenci“ (Rée, English Philosophy in the Fifties 1993, 3). Odpůrci revoluce naopak vnímali FBJ jako konzervativní sílu bránící filozofii ve volném rozvoji. Metaforicky to shrnul Ayer svým výrokem o Austinovi: „Jsi jako chrt, který sám nechce závodit, tak kouše ostatní chrt, aby nemohli běžet ani oni“ (Berlin 1981, 109). Někteří z nich toho místy litovali (Strawson přiznává, že „před patnácti lety ... jsme měli možná přehnané sebevědomí a pomíjeli jsme problémy velkých myslitelů minulosti jako pouhá zmatení slov“ (Mehta 1996, 76)), jiní nechtěli závodit v tradičně provozované filozofii a „kousali“ ostatní, aby to nedělali taky.

Význam této „revoluce“ nebo „radikality“ má dvojí povahu – pozitivní i negativní. Na jednu stranu FBJ působí jako společný projekt (vydávají se společné sborníky, objevuje se revoluční nálada, přibývá počet účastníků revoluce), chce proměnit celý obor, klade si revoluční cíle (být poslední filozofií v historii filozofie) a těch chce dosáhnout rychle. Austin sám to přiznává, když říká: „Ať už si o tom či onom z těchto koncepcí a podnětů myslíme cokoli, a jakkoli můžeme litovat počátečního zmatení, do něhož byla uvržena filosofická doktrína a metoda, nelze pochybovat, že přinášejí revoluci ve filozofii. Přeje-li si někdo nazývat ji tou největší a nejprospěšnější revolucí v její historii, není to, zauvažujete-li o tom, tvrzení nijak přehnané“ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 21). Na druhou stranu se FBJ odcizuje od zbytku filozofie a konzervativní síly si nakonec opět řeknou své. Bude se muset opětovně nastolit rovnováha, která se taky našla.

Toto odcizení přitom působí i dovnitř. FBJ v určitém bodu odmítla převzít odpovědnost za svou vlastní historii a přenechala tento úkol těm, kterým šlo o její rychlý konec. Možná to bylo přesvědčením o vlastní důležitosti, možná se skutečně jednotný duch vytratil (např. smrtí Austina). Snaha prohlásit se za poslední revoluci přitom nebyla úplně novátorstvím – můžeme v tom spatřit pokračování v tradici první poloviny dvacátého století a dědictví logického pozitivismu v jeho snaze určovat, jak se filozofie má a nemá provozovat. Zároveň bylo revoluční chápání vlastní úlohy příliš silným rámováním, které obnášelo všechny jeho následky – revoluce obvykle končí nutností syntézy a domluvy s předrevoluční vládní silou, která pořád drží v rukou část mocenských struktur. Když se snažíte odsoudit celou „tradiční“ filozofii, musíte se připravit na následky. Jenomže FBJ se víc soustředila na sebe samu. Jak říká Berlin: „Jediní lidé, které jsme chtěli přesvědčit, byli naši vlastní cenní kolegové. Neexistoval žádný tlak na to, abychom publikovali“ (Berlin 1981, 115).

Toto dědictví můžeme spatřit i v nedávném vývoji FBJ. Poslední dvě nejvýraznější knihy hlásící se k FBJ ((Baz 2012), (Hanfling 2000)) postupují velice podobně jako tento text – snaží se určit, co chápou jako FBJ, argumentovat vůči kritice a vyjadřují se k tradičním argumentačním postupům FBJ. A v rámci řečeného o různorodosti a roztříštěnosti FBJ je příznačné, že Baz se ve své knize vymezuje i vůči tomu, jak chápe FBJ. O. Hanfling (Baz 2012, 2). Rozdíl v postojích, který přitom nacházíme u těchto dvou autorů, bude později představovat základní dělicí čáru, kterou využijí pro rozdělení dvou linií v rámci FBJ. Po konci revoluce není jasné, kdo je jejím skutečným dědicem.

Epidemiologický pohled

Nakonec se zastavme u často opomíjené části dějin filozofie, u institucionálního pozadí a jeho vývoje. Ten nám poskytne další pohled na otázku existence myšlenkového hnutí nebo na oprávněnost uvažování o FBJ jako o myšlenkovém hnutí. Obecně totiž platí, že jelikož v průběhu dvacátého století filozofové studovali a působili na univerzitách, „studium vzestupu a pádu filozofických hnutí během tohoto období se nevyhnutně stává studiem oddělení filozofie na univerzitách“ (Forguson 2001, 327). Není to jinak ani v případě FBJ, což jednak potvrzuje název „Oxfordská“ filozofie, ale jak brzy uvidíme, i snaha kritiků o hledání slabosti právě v uhlazeném životě a jazyce oxfordských profesorů. Forguson, z jehož článku budu v aktuální části vycházet, nazývá svůj přístup epidemiologickým – zkoumá FBJ jako možnou epidemii, která se šířila po univerzitách a měla své symptomy.

Vliv filozofie běžného jazyka se začal v Oxfordu projevovat už v roce 1947 v podobě změny otázek na zkouškách obecných programů (tzv. Greats a PPE). Dokládají to dva následující příklady: „Je důležité, aby filozofové věnovali pozornost každodennímu používání jazyka“, „Je zásadní rozhodnout se o významu slova ‚dobrý‘ ještě před tím, než se rozhodneme, jaké věci jsou dobré?“ (Forguson 2001, 344, pozn. 16). Podobné otázky nacházíme u nově vzniklého oboru filozofie, kde studenti museli odpovídat na následující příklady: „Věnovali filozofové příliš mnoho pozornosti pojmu ‚krásný‘ a příliš málo dalším pojmům estetiky?“, „Jakými způsoby, jestli vůbec, zavedl pojem zkušenosti filozofy na scestí? ... ‚Jaký je vztah mezi pojmem důkazu v logice a běžným pojmem důkazu?“ (Forguson 2001, 344, pozn. 17). Studenti tak byli postaveni před nutnost zamýšlet se a odpovídat na důležitost zkoumání běžného jazyka pro filozofii. Frekvence takových otázek se v průběhu padesátých let

zvyšovala, až v roce 1957 jedenáct otázek z logiky z čtrnácti vyzývalo k aplikaci přístupu FBJ (Forguson 2001, 333).

Uvedené příklady jsou důležité i proto, že na rozvoj FBJ se můžeme podívat jako na paradigma, které se dědí od učitelů ke studentům. Ti následně přecházeli na jiné univerzity a vyučovali další studenty. To celé umocňuje fakt, že filozofie jako studijní obor se v tom čase zrovna začala rozvíjet, co hrálo do karet Oxfordu, který měl jako jediný dostatečný počet absolventů připravených zapojit se do vyučování filozofie. Příběh „růstu profese filozofie ve Velké Británii ve dvou dekádách po roce 1945 je do velké míry příběhem filozofů vystudovaných v Oxfordu a jejich uplatnění na pracovním trhu“ (Forguson 2001, 336). FBJ měla nejen několik významných představitelů na zdejší univerzitě. Kromě univerzitních pozic se filozofové běžného jazyka dostávali i na další místa významné pro rozvoj myšlenkového hnutí. Austin působil ve vydavatelství *Oxford University Press* a Ryle se v roce 1947 stal šéfredaktorem časopisu *Mind*. Kombinace univerzitní pozice s pozicí v tak významném časopise se ukázala být prospěšnou. „[Ryle] shromáždil v Oxfordu dohromady asi dvacet kolegů, kteří byli všichni podstatně mladší než on sám. Tím, že je podnítil k tomu, aby psali na stránkách časopisu *Mind*, a to zvláště o sobě navzájem, dal anglické akademické filozofii v padesátých letech energii a smysl pro společný cíl, jaký nikdy předtím neměla“ (Rée, *English Philosophy in the Fifties* 1993, 8).

Jak je nepochybně známo, FBJ se výhradním hegemonem filozofie nestala. Forguson shrnuje nejlepší stav FBJ následovně: „celkový počet filozofů běžného jazyka v Británii mimo Oxfordskou univerzitu v průběhu příslušných patnácti let pravděpodobně nikdy nepřekročil víc než dvacet procent celkového počtu filozofů v krajině“ (Forguson 2001, 337-338). (V Austrálii toto číslo bylo 10 procent.) Může se to na první pohled zdát málo, ale z hlediska

epidemiologie je to naopak velké číslo – stačí si představit, že by se nějakou nemocí nakazila pětina obyvatelstva. Z hlediska kvantity je také zajímavé, že se až ve dvou třetinách britských univerzit našel alespoň jeden filozof běžného jazyka (Forguson 2001, 338). Pokud by se nám tedy nepovedlo najít intenzionální podmínky, které by vymezili FBJ jako myšlenkové hnutí na základě společného programu či alespoň racionálně úzké sjednocující filozofie, máme k dispozici extenzionálně určený počet filozofů.

A tak, jak epidemiologie ukazuje rozkvět FBJ, ukazuje i její úpadek. Opět se můžeme podívat na dění v Oxfordu, kde se postupně začínají ze zkoušek vytrácet otázky, které by nesly znaky FBJ a vyzývaly k reflexi na základě běžného užití pojmů. Nakonec v polovině šedesátých let se v rámci takovýchto otázek začala očekávat spíš kritika některých základních přístupů FBJ (Forguson 2001, 334). V polovině 70tých let filozofie v Oxfordu připomínala filozofii kdekoliv jinde v anglicky mluvícím světě – tedy filozofii analyticky orientovanou, ovšem bez žádné viditelné stopy FBJ, bez důrazu na zkoumání běžného jazyka (Forguson 2001, 341).

Krátká historie kritiky

„Především nemůže sama o sobě uspokojit přetrvávající filozofické touhy po obecnosti, po objevení jednotícího vzoru nebo struktury v našem pojetí světa“ (Strawson, The Post-Linguistic Thaw 2011, 74)

I když se další kapitoly budou zabývat rozбором kritických argumentů vůči FBJ, je nutno podotknout, že vzdor vůči ní byl tak rozsáhlý, až není v možnostech tohoto textu je všechny rozebrat do detailů. Místo toho se budeme muset soustředit na několik vybraných argumentů seřazených podle základních aspektů toho, co kritici shledali na FBJ jako pochybné a co je potřeba obhájit nejen vzhledem na námítky kritiků, ale i vzhledem na rozmanitost interpretací toho, co znamená FBJ. Proto teď uvedu historický přehled kritiky, přičemž bodům, které budou součástí dalšího rozboru, se záměrně budu věnovat jenom zeširoka, abych je zasadil do časového i prostorového kontextu. Bude to přehled soustředěný na historický vývoj, nikoliv na argumentační zvážení, hledání předpokladů nebo možnosti společné řeči FBJ a kritiky.

Neochvějným bodem, kolem kterého se točila kritika, byla odlišnost FBJ od ostatní filozofie. Ve většině případů nešlo o to, co FBJ tvrdí, ale jak to tvrdí a jakým postupem toho chce dosáhnout. Jak si stěžuje Warnock: „Někdy nám říkají, že britská (nebo anglicky psaná) filozofie nedávného období není tím, čím filozofie bývala, co se od ní bez pochyb očekává, ale že je úplně jiného druhu než byla ve své dlouhé tradici“ (Warnock, English Philosophy since 1900 1958, 7). Veškerá kritika by se tak dala odsoudit jako ideologická, tedy postavená na jiných základech, na opačných předpokladech, přičemž se zaměřuje na důsledky, nikoliv předpoklady svého soupeře. Cílem je poznat tyto předpoklady, kontexty, ze kterých vyrůstají,

konsekvence, které se mají obhájit, nebo odmítnout, tradice, se kterými se FBJ musí vypořádat, témata, na které musí své myšlenky uplatnit, bílá místa, která musí pokrýt.

Nečekaná proměna

Příběh odporu vůči FBJ se odehrával na výsluní i v zákoutích, říkal své A i B i C, někdy vystoupil na povrch vln a jindy se zas ponořil na samé dno obrovského oceánu. Za kmotra kritiky můžeme považovat Russella. Ten už v roce 1953 psal o „vlivné filozofické škole“, která se hlásí k lingvistické doktríně, podle níž „jazyk každodenního života se slovy v jejich běžném významu filozofii postačuje, která nepotřebuje technické pojmy, ani změnu významů běžných pojmů“ (Russell, *The Cult of 'Common Usage'* 1953, 303). Dalo by se namítnout, že se v rámci FBJ určitě najdou výrazy, které se dají označit za technické pojmy, přičemž nejslavnější jsou asi Austinovy pojmy lokuce, ilokuce a perlokuce. Stejně tak Russellovi nezáleží na tom, co znamená vystačit si se slovy v běžném významu. Čím je způsoben tenhle postoj?

Jak jsme viděli, filozofická scéna se po válce proměnila a nějaký čas přála analýzám vycházejícím z běžného jazyka. Pro Russella to ale bylo jenom provozování prehistorické metafyziky, nereflektovaná obhajoba ontologických závazků běžného člověka, který neměl filozofii co říct. Jakkoliv nejasná a nezdůvodněná kritika to je (dokud nevymežíme metafyziku a neobhájíme „nezajímavost“ běžnosti), něco se v ní přece jen ukrývalo. Když po kritice na první verzi edice své knížky o Berkeleyem psal Warnock předmluvu k další edici, s upřímným překvapením přiznával, jak se pravděpodobně mýlil, když se domníval, že je možné poskytnout analytické tvrzení bez ontologického závazku (Warnock, *Berkeley* 1969, 10). V tomhle momentu nejde o otázku, jestli to udělat lze, nebo ne, ale jak se ukáže i u argumentu paradigmatického příkladu, jde o něco, s čím jistě zjednodušené pokusy FBJ nepočítaly. První

bod kritiky je na světě – FBJ obhájí stávající nereflektovanou ontologii běžných lidí. Tato námitka bude tvořit základ debat o politických důsledcích FBJ – není to konzervativní postoj, který neumožňuje vůči statusu quo postavit reflexi filozofie?

Filozofům typu Russell ovšem nepřekážely konkrétní názory na význam – překážela jim forma, kterou byly obhajovány (tedy běžnost), a podoba, ve které se prezentovaly. Není s čím polemizovat – není možné nalézt argument ve formě premis a závěru, často nelze najít ani jasný závěr. Jak to v rámci rozhovoru pro BBC (souhlasně) vyjádřil Popper, Russell odmítal Wittgensteinovu filozofii, jelikož „byl zvyklý hledat argumenty“ (Magee 1986, 176). A i kdyby chtěl s něčím nesouhlasit, neměl by šanci, „protože tam není nic, s čím by se dalo nesouhlasit“ (Magee 1986, 175). Klasická filozofie, jak ji chápal Russell, byla zvyklá hledat racionálně zdůvodněný základ, který by mohl představovat nevyhnutelný předpoklad pro další úvahy. Cílem FBJ byl opak – jednak demaskovat takové základy jako vzdušné zámky, jednak se pokusit o analýzy bez nich. FBJ jednoduše Russellovi neposkytovala to, co od filozofie očekával. Snad i proto později neslavně prohlásil, že Wittgenstein „začal seriózní přemýšlení považovat za unavující a vymyslel učení, které by z takové aktivity udělalo zbytečnost“ (Russell, *My Philosophical Development* 1959, 161).

Kritik do posledního dechu

Pokud bychom v kritice FBJ chtěli najít určitou postavu, kterou nelze přehlédnout a která po sobě nezanechala (kvantitativně) jenom jednorázovou tečku, ale celou spleť bodů, byla by tou postavou nepochybně osoba Ernesta Gellnera. Když pobýval v Oxfordu po druhé světové válce, FBJ byla v rozkvětu. Gellner studoval kromě jiného na London School of Economics, kde byl žákem Poppera. Pravděpodobně se nedokázal smířit s atmosférou, ve

které se cenila a převládla analýza užívání jazyka. Vůči FBJ se postupně začal nejen kriticky vymezovat, ale i vůči ní aktivně bojovat. Jak to shrnuje A. Czeplédy, jeho postoj k FBJ ho doprovázel „celou kariéru a někdy byl pro něho víc omezením než výhodou“ (Czeplédy 2003, 14). Naším cílem ale není zhodnotit kariéru a přínos Gellnera, i když se jeho názor na Wittgensteina neustále zhoršoval, přičemž výstižnými slovy T. Uschanova chybnost Wittgensteinových názorů pro něho byla jedním z nejdůležitějších intelektuálních faktů lidstva (Uschanov, Ernest Gellner's Criticisms of Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy 2002, 25). Jeho důležitost spočívá v symbolickém významu, kterého pro všechny kritiky FBJ dosáhl svou knihou *Slova a věci* (Gellner, Words and Things 2005). Kdybychom se snažili najít nejvýraznější událost v celé historii kritiky FBJ, která způsobila největší zájem veřejnosti a vyvolala největší rozruch, byla by to nejspíš právě tato kniha. V roce 1959 si získala svých pět minut slávy mezi filozofy i širší veřejností. Proslavila se jako Ta kniha, která dává na frak FBJ. Když ji Ryle z pozice šéfredaktora odmítl recenzovat v časopise *Mind*, Russell, který napsal ke knize předmluvu, neváhal celou věc přenést na stránky denního tisku, čímž zahájil rozsáhlou korespondenci těch nejrůznějších autorů. Pod názvem *Recenze odmítnuta* píše:

„Četl jsem tuto knihu předtím, než byla vydána, a považuji ji za pečlivý a přesný rozbor určité filosofické školy. Tento názor jsem také vyjádřil v předmluvě. Nyní se dovídám, že profesor Ryle, vydavatel časopisu *Mind*, pánům Gollanczovým napsal, že odmítá nechat tuto knihu v *Mind* recenzovat, protože je urážlivá a nemůže tedy být brána jako příspěvek k vědeckému tématu. Takto zaujaté chápání povinností vydavatele mě hluboce šokuje. Přínos filosofického díla je vždy věcí názoru, nejsem tudíž překvapen, že profesor Ryle s mým hodnocením práce nesouhlasí, ale časopis *Mind* dosud vždy od svého

založení poskytoval fórum pro diskusi jakékoli vážné a kompetentní filosofické práce. Kniha pana Gellnera je ‚urážlivá‘ jedině v tom smyslu, že nesouhlasí s názory, o kterých pojednává. Mají-li být všechny knihy, které nepodporují názory profesora Ryla, na stránkách *Mind* bojkotovány, poklesne tento dosud uznávaný časopis na úroveň prostředku vyjadřování vzájemného obdivu mezi příslušníky jedné zájmové skupiny“ (Russell, *Review Refused* 1959, 13), citováno podle (Mehta 1996, 7-8).

Ohně vzplály a rozruch se spustil. V následné diskusi ovšem bylo víc než zřejmé, že kniha by měla svou pozornost i bez veřejné polemiky. Ta jí jenom pomohla získat nové publikum. Veřejná diskuse hádajících se filozofů nejspíš byla natolik populární bizarností, že se je novinář Ved Mehta rozhodl navštívit a zeptat se na jejich názor na věc. Všechno pak publikoval v knize *Setkání s filosofi* (Mehta 1996). Podrobnější přehled Gellnerových námitek spolu s analýzou toho, proč jsou nepřesné a neodpovídají myšlenkám FBJ, můžeme najít v článku *Ernest Gellner's Criticisms of Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy* (Uschanov, *Ernest Gellner's Criticisms of Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy* 2002)¹⁰. Gellner utvářel obraz FBJ jako zvláštní směsi konzervativismu s relativismem, jako opomenutí toho, že jazyk „obsahuje normy řídící morální, politický a náboženský diskurz, které jsou tímhle zvláštním a scestným způsobem prohlášené za sebepotvrzující“ (Gellner, *Words and Things* 2005, 39). Sebepotvrzení je dvojí a pochází z priority praxe. Pokud má praxe navrch a normy jsou jen sekundární, kritika musí být imanentní a nemůže být transcendentní. A pokud je naší metodou snaha o popis, a ne vysvětlení nebo změnu, musíme se spokojit s praxí

¹⁰ Některé odsudky jsou snad příliš nespravedlivé vůči Gellnerovi a příliš pozitivně posuzují FBJ, ale základní přehled tehdejších událostí a diskutovaných témat, která nebudeme probírat, článek poskytuje.

takovou, jaká je. Tento konzervativismus má být doplněn relativismem, jelikož uzavírá všechny jazykové praktiky do samostatných her, dělá z nich součást kultur, kterou není možné kritizovat zvenčí, dokud sami nezačneme hrát tu samou hru. Racionalita je imanentní v rámci praxe, formy života. To je pravá podstata FBJ – přestat myslet (protože všechno už víme) a omluvit relativismus (protože jsme odlišní). Jak to popisuje A. Crary, jde podle Gellnera o konzervativismus vůči vlastní společnosti a tolerantní postoj vůči jiným kulturám (Crary, Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought 2000, 122).

„Levnou“ obhajobou, která samozřejmě také dorazila, by byl fakt, že Gellner moc necituje, a když ano, tak méně významné autory nebo nejznámější hesla bez ohledu na jejich původní smysl. Tento postup není v knize náhodný do té míry, až je poznávacím znakem. Nebudeme však dělat stejnou chybu a později se budeme věnovat dvěma bodům z jeho knihy – argumentu paradigmatického příkladu a rozmanitostí pohledu na filozofii, sporu, který se prolétá celou kritikou FBJ jako Ariadnina niť a, abychom se mohli vrátit na její začátek, musíme nejdřív dojít na její konec.

Zastavme se ovšem na chvíli u reakcí na Gellnerovu knihu, které dokreslují celkovou atmosféru doby. Jak jsme zmínili, kniha se proslavila i díky diskusi, kterou zahájil Russell na stránkách literární přílohy novin *The Times* pod názvem *Review refused* (Recenze odmítnuta). Následovalo devatenáct reakcí, ze kterých deset hájila Gellnera, šest Ryla, dvě se nepostavily na žádnou stranu a jeden nezařaditelný příspěvek nesl název *Author riled*¹¹. Diskuse se nezabývala samotnou FBJ, ale spíš oprávněností Rylova odmítnutí a oprávněností Gellnerova

¹¹ Slovní hříčka založena na podobnosti jména „Ryle“ a slovesa „to rile“ – podráždít, vyprovokovat.

postupu a stylu. Téměř každý, snad s výjimkou Russella a Gellnera samotného, uznával, že styl knihy je urážlivý¹². Otázkou zůstávalo, jestli je to přípustný způsob vedení filozofické diskuse. Ten, kdo styl považoval za přehnaný a neuctivý, se přes to nedokázal přenést a kniha byla pro něj jen „únavná a nejlepší je ji nečíst“ (Isenberg 1961, 110). Druhým diskutabilním bodem bylo, jestli existuje to, co Gellner nazývá lingvistickou filozofií. Mnozí kritici Gellnerovy knihy vyjadřují pochybnosti nad jasností a správností Gellnerovy identifikace toho, co nazývá lingvistickou filozofií. Podle Dummetta mají Gellnerovy nepřátelé jediný společný rys – jsou „objektem nenávisti lorda Russella“ (Dummett, Oxford Philosophy 1996, 432). Gellner se „nenamáhá s jasnou identifikací přesného objektu svého útoku, přičemž lingvistická filozofie zůstává až do konce celkem beztvorou záležitostí a jeho metoda kondenzace základních předpokladů z filozofické atmosféry nemá mnoho společného s postupem, kterým se obvykle dokazuje evidence v podobných záležitostech“ (Quinton 1961, 337). Výběr postojů, pomocí kterých Gellner konstruuje školu lingvistické filozofie, „není možné připsat nejen všem jejím členům, ale dokonce jako celek ani žádnému konkrétnímu filozofovi“ (Dummett, Oxford Philosophy 1996, 433).

Aby nám nehrozilo obvinění z toho, „že odpověď nemožností generalizovat o nedávné britské filozofii je standardním úskokem těchto filozofů, kteří ignorují a odmítají neutichající proud kritiky valící se na jejich práci od Gellnera, Marcuseho a Andersona“ (Sayers, *Ordinary Language Philosophy and Radical Philosophy* 1974, 36), nemůžeme tuto námitku považovat za důvod pro odmítnutí kritiky, ale za podnět k zamýšlení, jakým způsobem ji uchopit v rámci

¹² Uvedme některé názvy kapitol – „Kult lišky“, „Návnada a past“, „Nový Korán“, „Saladinova vidlička“, „Indiánský trik s lanem“. Použitý slovník obsahuje nařčení typu „kamuflač“, „trik“, „kult“.

historie utváření interpretace FBJ. I kdyby FBJ jako myšlenková škola byla konstruktem své opozice, neznamenalo by to, že její kritika nebyla přesná nebo trefná.

Zmiňovaný přehledový článek (Uschanov, Ernest Gellner's Criticisms of Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy 2002) se snaží navodit dojem, že většina recenzentů měla vůči knize zásadní výhrady. To je snad pravda, ale za důležitější považuji jiný fakt – i autoři, kteří protestovali vůči Gellnerovu stylu a postupu, často měli sympatie vůči jeho cílům. Účel možná nesvětí prostředky, ale nelze pochybovat, že jde o účel správný a, jak dodává anonymní autor, „mnozí budou nepochybně knihu vítat jako dlouho očekávané odhalení císařových nových šatů“ (Anonymní 1959, 618). Zkrátka, převážná většina byla spokojena s výsledkem, jelikož „lingvistická filozofie má své nedostatky a je dobře, když se na ně ukáže, i kdyby se to dělalo ve formě přehnané karikatury“ (Quinton 1961, 344).

Bez ohledu na to, zda bylo Rylovo rozhodnutí správné, nebo ne, zrodilo diskusi, která ukázala, že konec FBJ je ve vzduchu – pokud náhodou nebyla už v plném stádiu eroze. O tom by ostatně svědčil fakt, že se nikdo z oněch kritizovaných lingvistických filozofů neozval¹³. Pro úplnost dodejme, že Gellner pokračoval s kritikou FBJ i nadále, a to jak v podobě článků, tak i ve své posmrtně vydané knize *Jazyk a samota* (Gellner, Jazyk a samota: Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema 2005). V ní dochází autor ke karikatuře absurdního charakteru. Jak to shrnuje O. Beran, „Vyrovnání se s pozdním Wittgensteinem již ani nepředstírá věcnou polemiku. Vychází z jediné výchozí teze, podle níž je Wittgenstein neoriginální ‚kulturně-komunální romantik‘. Vše vychází z jediné představy a k této představě

¹³ Výjimkou byla reakce Strawsona, v tom čase zveřejněna anonymně, ze které zní jasný tón úpadku revoluční atmosféry a opuštění myšlenky lingvistické filozofie ze strany autora (Strawson, *The Post-Linguistic Thaw* 2011).

se vždy znovu vrací: je to Wittgenstein jako jakýsi kryptofašista, jenž z potenciálně naci(onali)stické perspektivy horlí proti všemu liberálnímu, kosmopolitnímu, universalistickému, racionálnímu“ (Beran 2007, 146). Semeno odboje vůči FBJ bylo zaseto. Rostlo rychle a viditelně, díky čemuž pozorování jeho vlivu na růst další kritiky není složitým úkolem.

Chybějící struktury

Argumentačně nejvýraznější kritika ovšem přišla v odbornější podobě a měla dvě formy – lingvistickou a analytickou. I když tyto dvě formy přišly s odlišnými argumenty, zároveň sdílely výchozí bod, totiž postrádaly strukturální charakteristiky v názorech FBJ na význam. Ve svých základech stojí na tom, že FBJ nedokáže uchopit nebo vysvětlit strukturální prvky jazyka. Ať už je to problém s hledáním zdroje normativity, toho, jak pregnantně nazval Cavell svůj článek a později i sbírku esejí (Cavell, *Must we mean what we say?* 2015), jestli musíme mínit to, co říkáme, nebo problém toho, zdali musí naše teorie umožnit vysvětlit význam komplexů (vět) pomocí významů částí (slov), námitky vůči FBJ vycházejí z teorií, které FBJ neakceptuje a snaží se vyvracet.

Debata o empirické povaze tvrzení, která produkovala FBJ, spadá zhruba do stejného období jako Gellnerova kniha. Tato debata začala článkem od Matese (Mates 1971), ve kterém nadnesl otázku, jak může FBJ uvádět příklady užívání běžného jazyka, aniž by dělala empirický výzkum. Jedině průzkumem toho, jestli se nějaký výraz opravdu používá a jak často, můžeme zjistit, jestli je součástí běžné mluvy a jaký komunikační smysl do ní přináší. Na základě čeho můžeme tvrdit, co se říct může a co nesmí, pokud neposloucháme lidi na ulici, neptáme se na význam toho, co řekli, nedáme jim dotazníky? Jak víme, že se nemýlíme? Jak může být naše

tvrzení normativní? Zdálo se, že lingvistika je následujícím oborem, který se pokusí vzít další oblast pryč z rukou filozofie. Odpověď, která je obsažena v reakcích Cavella a kterou teď jen naznačím, než se do ní pustím v samostatné části, může být trojí: 1) námitka stojí na přisouzení nesprávných cílů analýzy FBJ, 2) předpokládá jiný zdroj normativity, 3) který vyvozuje z odlišné koncepce jazyka.

Další námitky se objevovaly postupně a neměly jednotný ráz a návaznost jako debata předchozí. Pokud bychom chtěli propojit filozofy, kteří přišli s kritikou FBJ z pozic teorie významu, bylo by to nejspíš pod vágním a dnes už dost vyčerpaným označením „analytická filozofie“. Právě analytická filozofie FBJ apropriovala a považuje ji za vlastní překonanou historii. Právě v přehledových knihách o analytické filozofii se setkáváme s jasným odsouzením FBJ jako pouhého historického postoje. A jsou to díla autorů, jako je Searle, Dummet, P. Geach nebo S. Soames, která přicházela s kritikou v jednom bodu vesměs podobnou – FBJ podle nich nesplňuje požadavky na význam a teorii významu (přičemž se tyto požadavky v něčem liší, ale jsou si i v mnohém podobné). Jde o požadavky, které FBJ nejen nesdílí, ale i rozporuje jejich smysluplnost. Je otázkou, jestli se lze s argumenty vypořádat jen poukázáním na to, že předpokládají něco, co by naopak měly dokázat, nebo je problém ještě hlubší.

Jednorozměrná filozofie

Když budeme pokračovat v historickém exkurzu, dostaneme se do bodu, který jsme opustili u Gellnera. Gellnerova kritika si sice nikdy nezískala oblíbenost mezi analytickými filozofy ani mezi lingvisty, námitky pokládala příliš vágně a její tón byl příliš agresivní, svou roli ovšem sehrála mimo tento úzký okruh. Lze to říct díky podobnosti určitých myšlenek a postupů i u dalších filozofů. Jedním z nich byl Marcuse. Tento filozof Frankfurtské školy sice zmiňuje ve

své knize *Jednorozměrný člověk* Gellnera přímo jenom jednou když v něm nachází spojení pro obvinění Wittgensteina z ujišťování, že filozofie nechává všechno tak jako je – z těchto podle Marcuseho projevů „akademického sadomasochismu, sebeponižování a sebedenunčiací intelektuála“ (Marcuse 1991, 139). Oba však spojuje mnohem víc. Je to, obecně řečeno, snaha poskytnout jakousi diagnostiku doby, ukázat, co je špatně na současné filozofii – a to prostřednictvím rozboru vlastností FBJ. A podobně jako Gellner využívá pozoruhodné množství odsuzujících soudů, když například popisuje styl FBJ, který jako by se „pohyboval mezi póly papežské autority a klidného soužití. Obě tendence dokonale splývají ve Wittgensteinově opakovaném používání imperativu s důvěrným *tykáním*“ (Marcuse 1991, 139).

Nejvýraznější prvek v Marcuseho kritice můžeme identifikovat jako obvinění z konzervatismu. To, co u Gellnera znělo v rámci antropologicko-filozofických úvah a tvořilo příspěvek takzvané debaty o racionalitě, Marcuse posouvá do politické roviny, do roviny toho, jaké je postavení filozofie ve společnosti a co pro reflexivní diskurz přináší FBJ. Popis jazyka, deskriptivní přístup, není schopen porozumět a kritizovat aktuální sociální praxi. Problémem je, že jestli jazyk vyvstává v dění každodenní (sociální) praxe, jde o praxi, která obsahuje sociální nerovnosti. Ty se pak promítají na úrovni jazyka. FBJ tedy nedělá nic jiného, než že pomocí své symbolické moci filozofie poskytuje omluvu pro tento jazyk, tedy i pro nerovnosti odrážející se v něm. Jazyk FBJ, „který poskytuje většinu materiálu pro analýzu, je očištěným jazykem, očištěným nejen od ‚neortodoxního‘ slovníku, nýbrž i od prostředků vyjadřovat nějaké jiné obsahy než ty, jimiž jsou individua svou společností vybavena“ (Marcuse 1991, 140). Pokus FBJ popsat skutečnost provází eliminace pojmů, které by nám dokázaly zprostředkovat pochopení této skutečnosti. Bez schopnosti porozumět světu může FBJ jenom

opakovat a obhajovat názory, které jsou dány popisovaným jazykem. Jestli to chceme napravit, zbývá nám jediná možnost, totiž tento jazyk překročit. „V represivních podmínkách, v nichž lidé myslí a žijí, může myšlení – každý jeho druh, který se neomezuje na pragmatickou orientaci v rámci statu quo – poznávat skutečnosti a reagovat na ně jen tím, že proniká ‚za ně‘“ (Marcuse 1991, 146). Filozofie by měla poskytnout nový slovník, který by nám pomohl nerovnosti dané společností reflektovat a kritizovat.

A jelikož to FBJ nedělala, marxistická kritika skrytých struktur nerovnosti a jejich reprodukce v rámci deskriptivního projektu pokračovala i nadále. M. Cornforth v roce 1965 publikuje knihu *Marxism and the Linguistic Philosophy*, ve které se snaží vyvrátit pozice FBJ ve prospěch marxismu. Ve svých základech ovšem stojí na myšlenkách Gellnera, na něhož se na mnoha místech explicitně odvolává (viz např. (Cornforth 1967, 247, 250, 261)). Jak chápat obvinění, že FBJ je jenom pokračováním pozitivismu? Budu tvrdit, že za tím stojí představa o smysluplném nesmyslu. Podobně, jako když R. Ingaarden kritizuje kritérium verifikace na základě toho, že větu musíme nejdříve pochopit, abychom zjistili, jestli a jak je ji možné ověřit (Ingarden 2006, 57), předpokládá se, že FBJ postuluje nějaká předem daná kritéria smysluplnosti a nesmyslnosti. Věta tak nedává smysl za určitých podmínek, které ale musíme předem rozeznat! Jak se dokáže FBJ opírat o pojem nesmyslu bez uvedení takového kritéria se dostaneme později.

Otázka, která by se na první pohled mohla zdát pro FBJ jako nezajímavá pro svou ideologickou vzdálenost a kterou bychom mohli tedy odsunout na druhou kolej, se tak díky své obsesivní přítomnosti dostávala naopak do popředí. Poukázat na jiné cíle, na nesdílené teze – to je možný postup, který ovšem neuspokojí ani jednu stranu, pokud výsledkem nemá být pouhá ignorace. Bude potřeba se vrátit k základům toho, co by měla dělat filozofie, resp.

co vlastně znamená dělat FBJ. Nechci tvrdit, že za tímto směrem kritiky stála výhradně špatná interpretace chápání významu ve FBJ (nebo nesouhlas s tímto chápáním). Za tím by stál neodůvodněný předpoklad, že kdyby kritici tento postoj pochopili, kdyby zjistili, jak FBJ poskytuje prostor pro (politickou) kritiku, své postoje by stáhli. Domnívám se, že je v jejich postojích možné spatřit výraz silné antipatie vůči tomu, jak FBJ dělala filozofii. Nejde jen o to, že sama neaplikovala svou metodu na angažované otázky. I kdyby to totiž udělala, byly by výsledky takového zkoumání dostačující? Posledním bodem, u kterého se proto zastavíme, je kritika přicházející nejjasněji z ideologických důvodů. Zajímavé na ní je, nakolik s sebou nese historii předchozí kritiky, nakolik se vymezuje vůči FBJ, i když to dělá v době, kdy je FBJ dávno mrtvá a z důvodů, pro které by si mohla vybrat i lepší oběť z nabídky britského filozofického trhu.

Mladá revolta radikálních filozofů

„Existují tací, podle kterých to je triviální a nudné, podle některých to není možné a podle dalších to jednoduše není filozofie“ (Warnock, *Analysis and Imagination* 1967, 115). Tak hodnotí Warnock názory svých současníků na FBJ a jsou to slova téměř prorocká. Příchod posledního pohřebního průvodu FBJ avizoval a vzýval k němu už v roce 1968 představitel nové levice P. Anderson. Tehdy jako šéfredaktor časopisu *New Left Review* publikoval článek *Components of the National Culture* (Anderson 1968). Obraz britské kultury maluje plný šedých a černých tónů, z oslnivého akademického světa se dostáváme do stagnujících ulic, ve kterých potichu kulminuje nespokojenost a čeká se příchod punkové mládeže.

„Všichni kritici anglické filozofie mají velký dluh v Gellnerově klasické knize,“ (Anderson 1968, 23) přiznává se. Z filozofa jako průzkumníka pravdy se ve FBJ stává jazykový purista a tím

i moralista lpící na aktuálních hodnotách. Filozof už nenese světlo, nehledá zář tam, kde všichni vidí jenom tmu, je jenom „strážcem konvencí“ (Anderson 1968, 21). „Sociální význam takového názoru je víc než zřejmý ... zdravý rozum je praktickou moudrostí vládnoucí třídy“ (Anderson 1968, 22). Tomu je ovšem nutno zabránit, musí vzniknout revoluční hnutí (*sic!*). Co předpovídá, to se později stane, včetně toho, že protivníkem nebude FBJ, ale FBJ jako metonymie akademizmu. Nudnost už není jen negativem per se, jde o symptom univerzitního prostředí, které se spojilo se systémem a slouží mu v konzervaci stávajícího stavu. „Okamžité priority každého takového hnutí jsou zřejmé: bojovat proti autoritářství univerzit a vysokých škol, spojit se s pracovní třídou a vzepřít se imperialismu“ (Anderson 1968, 3).

Vznik takového hnutí můžeme pozorovat už krátce na to v roce 1972 s příslovečným názvem *Radical philosophy* (dál jen RP). Šlo o skupinu lidí sdružujících se kolem časopisu se stejnojmenným názvem (který existuje dodnes). Cíl byl celkem legitimní – dát prostor radikálněji zaměřené filozofii, než byla ta rozšířená v akademickém prostředí. Nešlo ovšem jenom o časopis – ten byl spíš výsledkem aktivit zdola¹⁴. V prvních číslech se pravidelně objevovala rubrika se záznamy setkání studentů či střetů studentů s vyučujícími – mládež se bouřila (podle vlastního přesvědčení) proti FBJ. Ještě donedávna byla jako důvod vzniku časopisu uváděna potřeba odpovědi na akademickou filozofii, ve které „kompletně dominoval ten nejomezenější typ filozofie ‚běžného jazyka‘“ (Anonym, RP 2012).

¹⁴ V některých textech, jako je například programové prohlášení (Anonym, Radical Philosophy Group 1972), na sebe referují jako na *Radical Philosophy Group*.

Má to ovšem jeden háček – v době, kdy vzniklo hnutí RP, byla FBJ už mrtvá¹⁵. Nejvýznamnější představitelé (Wittgenstein, Austin) jsou už více než deset let po smrti, někteří se odklonili k tradičněji chápané filozofii (Strawson, Hampshire), další se pustili do jiných intelektuálních oblastí (Berlin, Hart, Ryle, Flew), jiní nejsou produktivní vůbec (Warnock, Urmson). Na pořadu dne v analytické filozofii jsou diskuse, které jsou s problémy FBJ spojeny jen okrajově. Navzdory tomu je u vzniku RP přítomný vzdor vůči FBJ. Součástí procesů, které tento vznik provázely, byla vzpoura vůči autoritě vyučujících, co dokládají články v prvních číslech např. o diskusích ohledně akademického vyučování (Gibbs 1972, 5) nebo o nutnosti vzepřít se tyranii zkouškového systému (Rée, *Professional Philosophers* 1972, 4).

Terčem se stala hlavně FBJ. Tento fakt nás zajímá ze dvou důvodů: 1) to, co nespokojení (mladí) filozofové vnímali jako zkostnatělost a zanedbávání důležitých otázek nemohlo pocházet z FBJ, jelikož akademičtí filozofové tehdy už prokazatelně neprovozovali filozofii, která by se dala označit jako FBJ; 2) FBJ byla i po vlnách kritiky a proměně postupů mnohých filozofů nadále vnímána jako pravá ruka této zkostnatělosti.

Podívejme se na RP jako na nositele předchozí kritiky. S omluvou, že budou plnit roli obětního beránka, tak nebudeme analyzovat jejich námitky samy o sobě, ale pokusíme se v nich vidět jenom dědice předchozího kritického postoje. Pokud budeme předpokládat, že se přímý kontakt s FBJ ztratil (textovou evidenci odkazování na díla nenacházíme a, jak bylo řečeno a v předchozí kapitole dokázáno, v akademickém prostředí šlo už o mrtvou školu), umožní nám to rozeznat některé motivy, které utvářely obraz FBJ pro další generace.

¹⁵ Hans Sluga mi v osobním rozhovoru na otázku, jestli v době, když študoval v Oxfordu v 70. letech, byla FBJ ještě živá, odpověděl stručně „Austin byl mrtvý“.

Skutečná FBJ. Opakujícím se motivem v kritice byla snaha o „skutečné pochopení FBJ“. S tímto postupem se můžeme setkat již u Gellnera a podobně se s tím setkáme u jednoho z předních autorů RP S. Sayersa. To, co FBJ skutečně dělá, se podle těchto úvah neshoduje s tím, co FBJ tvrdí, že dělá. Musíme se dostat pod povrch. Metoda kritizování konkrétních otázek „není schopna vytvořit cokoli, co by se dalo nazvat kritikou lingvistické filozofie“ (Sayers, Review of: C.W.K. Mundle, Critique of Linguistic Philosophy 1971). Slovo *kritika* „zahrnuje systematické odhalování a kritiku skrytých předpokladů“ (Sayers, Review of: C.W.K. Mundle, Critique of Linguistic Philosophy 1971). Proto „kritika lingvistické filozofie nemůže postupovat ‚zevnitř‘“ (Sayers, Review of: C.W.K. Mundle, Critique of Linguistic Philosophy 1971). Kritika zevnitř je ideologická. Jen kritika zvnějšku dokáže poskytnout pravé odhalení skryté podpory určité ideologie.

Jazyk profesorů a žádná změna. Autoři RP taky protestovali proti údajné iluzi běžného jazyka, který je ve skutečnosti v dílech filozofů běžného jazyka spíše jazykem oxfordských profesorů (Young 1972, 28). Filozofové běžného jazyka „opustili pokus svět pochopit, neříkajíc o jeho změně“ (Anonym, Radical Philosophy Group 1972). FBJ nezjišťuje, nakolik jsou objevené vlastnosti člověka „produktem náhodných a proměnlivých historických okolností“ (Cohen 1972, 7). Už Gellner se pokoušel o sociologizaci FBJ (Gellner, Words and Things 2005, 301-342), o důkaz toho, že je kromě jiného výsledkem formy života oxfordských profesorů. Skutečná filozofie ve skutečnosti nemůže seriózně zajímat někoho, „kdo má jenom malou představu o tom, jakým způsobem jsou životy lidí ničeny v kapitalistické společnosti“ (Cohen 1972, 7).

Slovník se stal biblí. Bodem, který se v kritice FBJ opakoval snad nejčastěji, je představa, že podle FBJ „svět je, jaký musí být. Může být jenom takový, jak nám říká angličtina

(používaná v Oxfordu), že je“ (Norman Smith 1974, 16). Jde tady o gellnerovské obvinění, že se pro FBJ stal výkladový slovník biblí. Filozofie je „esenciálně teoretická činnost; a běžný jazyk není náhradou za teorii, právě naopak, je to skrytý a mystifikující způsob uvedení teorie, aniž bychom pro ni poskytli argumenty“ (Sayers 1974, 37). (Vzpomeňme si na dříve uváděná slova Russella o skryté akceptaci metafyziky běžných lidí.) To všechno se děje nereflektovaně, aniž by se poskytly pro takovou činnost dostatečné důvody, nikdy „pro anti-teoretismus nebyly poskytnuté žádné argumenty“ (Sayers 1974, 36).

Mladická upřímnost a filozofická přímočarost – to jsou ingredience, které nám umožňují vidět pozadí, odpor vůči formě filozofování, kterou představovala FBJ. Právě díky tomu, že časopis RP vznikl až v době, kdy se k FBJ téměř žádný filozof už nehlásil, musel být důvod odporu jiný než filozofická neshoda s koncepcí významu, konání nebo dalších témat, které najdeme ve FBJ. Neznamená to, že nic z jejich kritiky není hodné povšimnutí, že bychom mohli pokračovat jako by se nic nestalo, „psi štěkají, karavana jde dál“. Na druhou stranu je vhodné nezapomínat na to, že odpor vůči FBJ měl i své mimofilozofické důvody. V následujícím textu se s nimi totiž už nesetkáme.

Spor o paradigmatický příklad

Ať už to bylo odmítavou reakcí na předchozí období, vymezením se vůči filozofům jako Russell nebo nevyhnutným důsledkem vlastních předpokladů a postupů, v rámci FBJ nenacházíme moc jednoznačně popsaných metod a argumentů. Jednou z výjimek, která se stala standardním nástrojem v rukou některých filozofů běžného jazyka a zároveň jedním z nejvýraznějších terčů kritiky, je takzvaný argument paradigmatického příkladu (dále APP). Představuje jeden ze způsobů obrácení se na běžný jazyk jako na záruku, prostor pro hledání důkazů pro svá filozofická tvrzení. Jeho cílem je zjednodušit složité postupy a získat esenci, jakýsi základní postup, který by bylo možné uplatnit na libovolný filozofický problém. Vyvrácení filozofických doktrín mělo přestat být zdlouhavou činností a mělo se stát prvním a základním bodem. Mělo jít o jakési zdokonalení postupu obhajoby zdravého rozumu v podobě obhajoby běžného (zdravého) jazyka.

Na otázku, nakolik a v jaké podobě tvoří APP důležitou součást FBJ, neexistuje vůbec jednoznačná odpověď. Jestli se ho pokusíme najít v díle Austina a Wittgensteina, budeme ho muset do značné míry upravit, zjemnit, proměnit a možná ho i přestat nazývat argumentem. Proto mohlo obvinění Gellnera, že tvoří jeden ze základních pilířů FBJ (Gellner, *Words and Things* 2005, 61) působit nepatřičně, obzvlášť když se to autor nepokusil nijak zvlášť dokazovat. Když však stejné tvrzení nacházíme taky u filozofa běžného jazyka, musíme to začít brát vážně. Podle Flewa „když na hlubší úrovni pochopíme, jak základní jsou principy, na které se APP odvolává a jak bezprostředně se na nich zakládá, musí být pro nás přinejmenším složité vysvětlit, jak bychom mohli odmítnout tenhle konkrétní prvek, aniž bychom zároveň museli odmítnout celou FBJ“ (Flew, *Again the Paradigm* 1966, 261).

Když se pokusíme soustředit na vymezení argumentu, nesmíme se vyhnout jeho cíli, tedy že se obvykle užívá na dokázání existence určitého druhu věci před oponentem, který zpochybňuje nebo rozporuje existenci daného druhu. Ve všech nalezených příkladech je jedním z nepostrádatelných bodů vymezení se vůči popírání existence (svobodné vůle, vnějšího světa, času, prostoru atd.). To je zároveň Achillovou patou paradigmatického příkladu jako argumentu – zaslepí nás natolik, že zapomeneme na původní potíže, uděláme závěr, aniž bychom pochopili, co nás k němu přivedlo. Když má někdo hluboký odpor vůči metafyzice, měl by ji nechat být, jinak „bude skutečně moc lehké namítnout, že vystupuje vůči něčemu, čemu se ani nepokusil porozumět“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 122). Následující text se pokusí být paradigmatickým příkladem toho, jak se tomuto nebezpečí vyhnout.

Paradigmatický příklad jako argument

Jak už naznačuje samotný název, argument je založen na něčem, co můžeme nazvat paradigmatickým příkladem – tedy příkladem paradigmatického užití určitého výrazu. Mohli bychom se oprávněně ptát, jak identifikovat takové paradigmatické užití, a pokusit se poskytnout vymezení paradigmatického vůči neparadigmatickému užití. To ovšem nebylo v zorném poli tohoto argumentu. Důležité je, že nějaké paradigmatické užití existuje, že si můžeme vzpomenout na užití výrazu, které považujeme za jasné a ústřední. Základní myšlenka spočívá v poukázání na určité paradigmatické příklady užití výrazu „X“ a následné vyvození toho, že vzhledem na existenci paradigmatického příkladu užití musí existovat okolnosti, kdy je správné „X“ použít (a tedy existují věci druhu X). Jednoduše řečeno, když existuje nějaký jasný příklad toho, kdy použít určité slovo pro pojmenování něčeho, nedává smysl pochybovat o existenci příslušného druhu věci.

Jestli by tenhle argument byl správný, byla by to skvělá zbraň vůči skepticismu. Nebylo by možné žádným způsobem zpochybnit existenci svobodné vůle, vnějšího světa, spravedlnosti, odpovědnosti (nebo něčeho jiného, co vás filozoficky zajímá). Stačilo by poukázat na paradigmatické příklady užití odpovídajících výrazů. Na otázku, jestli máme svobodnou vůli, by šlo jednoduše odpovědět příkladem vhodného užití výrazu „rozhodnout se na základě svobodné vůle“. Podívejte se na někoho, kdo ve smlouvě podepisuje, že do smluvního vztahu vstupuje svobodně! Jistý typ filozofických pochybností by nejspíš konečně zmizel, byl by konečně vyřešen. (Z čehož pramenil nejspíš zmiňovaný pocit, že tradiční filozofii už zbývá jen pár let.) Dva nejslavnější příklady použití tohoto argumentu pocházejí z pera Flewa a Malcolma. Flew se pokouší obhájit jisté chápání svobodné vůle (kromě jiného) na základě příkladu použití výrazu „rozhodnout se na základě svobodné vůle“. Kdo jiný se rozhoduje svobodně, když ne šťastný ženich, který právě říká své „ano“? Malcolm zas reinterpretuje obhajobu zdravého rozumu od Moora do formy obhajoby běžného jazyka. Když nám Moore ukazuje svou ruku a říká u toho „Vím, že tady je jedna má ruka“, poukazuje na standardní užití jazyka, toho, co znamená něco vědět. Moore obdobně postupuje v obhajobě svých *truismů*, jako například: „Tu a v tejto chvíli existuje živé ľudské telo, ktoré je mojím telom. Toto telo sa v istom čase v minulosti narodilo a odvtedy stále nepretržite existovalo... Od narodenia bolo alebo stále je v kontakte so Zemou alebo neďaleko od jej povrchu; a v každom okamihu od jeho narodenia existovalo tiež mnoho iných vecí, ktoré majú trojrozmernú veľkosť a tvar“ (Moore 1993, 8). Zbývá otázka, co znamená chápat paradigmatický příklad jako argument. Co z daných příkladů můžeme odvodit, co můžeme dokázat?

„Logická forma odvolávání se na standardní příklady, které považujeme za argument, pozůstává z dvou kroků. První je záležitostí trvání na nějakém jasném faktu: že ve světě kolem nás existují židle a stoly; že se věci dějí jedna po druhé, nebo současně; že tvrdit, že vidíme jenom své vlastní mozky, je hodně vzdálené pravdě, jelikož ve skutečnosti jenom několik z nás kdy vidělo nebo uvidí část vlastního mozku řekněme v zrcadle; a tak dále. Druhý krok pozůstává z tvrzení, že prezentované příklady jsou paradigmatickými případy dané věci, kterou je nutné prokázat, aby se ukázala neplatnost souvisejícího paradoxu.“
(Flew, *Again the Paradigm* 1966, 264)

APP se tedy zdá být hlavně negativním argumentem, který vystupuje vůči určitému pochybnému tvrzení. Nejdřív máme filozofa zpochybňujícího existenci něčeho, který vznese tvrzení paradoxní v porovnání s každodenním životem. Když někdo řekne, že vnější svět neexistuje nebo že všechno, co vidíme, jsou naše mozky, neexistuje na první dobrou interpretaci, která by něco takové zařadila do našich každodenních životů. APP chce tedy zpochybnit tvrzení ve formě „Neexistuje žádné X“, kde „X“ je např. svobodný čin, věc vnějšího světa, poznání atd. Jenomže „Není pravda, že neexistuje žádné X“ je zároveň tvrzením „Existuje nějaké X“. Nabízený paradigmatický příklad by tedy měl být důkazem existence takového X, resp. by měl být příkladem, ve kterém bez pochyb vystupuje příklad určitého X.

Argument se přitom nezakládá na indukci množství paradigmatických příkladů, ale na určité představě o fungování jazyka. V jedné z podob se obrací na učení se jazyku, na fakt, že učení probíhá v konkrétním světě v kontaktu s konkrétním prostředím a konkrétním konáním. Flew argumentuje tím, že „jestli existuje slovo, jehož význam je možné naučit se odkazováním na paradigmatické případy, pak žádný argument nemůže nikdy prokázat, že neexistují žádné

příklady toho a toho“ (Flew, *Philosophy and Language* 1966, 19). Podobnou dikci najdeme i u Malcolma, když tvrdí, že „v případě výrazů, jejichž význam je nutné *ukázat* a není ho možné vysvětlit ... vyplývá z faktu, že jde o běžné výrazy jazyka, že existuje *mnoho* situací popisovaného typu“ (Malcolm, Moore and *Ordinary Language* 1967, 120). Je nepochybně pravdou, že zpochybňované termíny jsme se naučili používat jako součást jazyka, ne jako jeho relikty. Součástí učení některých slov pravděpodobně bylo i ukazování. Mohla by tedy být pravda, že takové výrazy mají prázdnou extenzi?

Argument v uvedené podobě je možné rekonstruovat následovně (pojmenujme tuto verzi Argument paradigmatického učení₁, dále APU₁):¹⁶

1. Význam výrazu „X“ jsme se naučili odkazováním na paradigmatické příklady X.
2. Proto nemůže být pravda, že neexistují žádné příklady X.

Abychom argument ozřejmili ještě víc, uveďme příklad. Flew se v úvaze o svobodné vůli dostává k tomu, že „jelikož význam výrazu ‚na základě vlastní svobodné vůle‘ je možné někoho naučit odkazem na takové paradigmatické příklady, jako je muž, který se chystá vzít si dívku podle svého uvážení a bez vyvíjeného sociálního tlaku ... nemůže být správné na základě libovolných důvodů říct, že nikdo se *nikdy* nerozhoduje na základě svobodné vůle“ (Flew, *Philosophy and Language* 1966, 19). Máme tady konkrétní situaci a v ní konkrétní čin. Flew, zdá se, chce nasměrovat naši pozornost a říct – podívejte se, toto je to, co jsme se všichni naučili nazývat takovým a takovým jménem („X“), proto není možné, že by žádné X

¹⁶ Hanfling tuto verzi argumentu nazývá argumentem ostenzivního učení, aby ji tak odlišil od argumentu paradigmatického příkladu (Hanfling 2000, 76).

neexistovalo. Když jsme se kdysi učili užívat slovo „židle“, někdo nám ukázal židli a řekl, že je to židle. Jak by se mohlo ukázat, že žádná židle neexistuje?

I když se na chvíli oprostíme od pochybnosti takové představy o učení se jazyka, zdá se, že problém může nastat u věcí, na které nemůžeme ukázat přímo, které jsou jen jaksi „přítomné“ (a je chybou označit je jako věci). Mohli bychom navrhnout rozlišovat mezi druhy slov, jak se pokouší ve výše uvedené citaci Malcolm, tedy na ty, „jejichž význam je nutný *ukázat* a není ho možné vysvětlit“ a na ty, jejichž význam je možné vysvětlit i bez ukázání. Jenomže bez nabídnutého kritéria, jak něco takového dělat, jde jen o prázdné rozlišení. Bez nástroje pro rozlišování jde jen o prvek argumentu, který stojí ve vzduchoprázdnu. Obzvláště pochybné se ukazování jeví u pojmů, které zajímají filozofy. Proto Hanfling odmítá tuto verzi argumentu, když říká, že pokud „budeme pokračovat dál s takovými ‚neviditelnými‘ charakteristikami, jako je svobodná vůle ... myšlenka učení se prostřednictvím ukazování na věci se stane méně přijatelnou. A kdybychom se o to pokusili (ukazujíc například na muže, který se ‚chce oženit s tou a tou ženou‘), mohli bychom používat případy, které mají dané vlastnosti jenom zdánlivě“ (Hanfling 2000, 76). Co znamená použít případ, který má jistou vlastnost jenom zdánlivě? To bude otázka, na které bude záležet další síla argumentu. Jelikož například v případě svobodné vůle nemůžeme ukázat přímo na konkrétní věc, můžeme ukazovat jenom na někoho, kdo se chová svobodně. Pokud akceptujeme předpoklad učení se pomocí ukazování (ať už to tady znamená cokoli), jaký fakt ukázání zaručuje, že jsme se daný výraz nenaučili používat chybně?

Ve skutečnosti obtíže nenastávají teprve u tak „neviditelné“ činnosti, jako je svobodné rozhodování. Tedy, na co míří naše gesto, na co ukazujeme? Jak se můžeme naučit význam pojmenování předmětu, na který se ukazuje, když nevíme, na co se ukazuje? Když dělník

v jazykové hře z §2 ve Filozofických zkoumáních ukáže na desku a druhý mu ji donese (Wittgenstein, Filozofická zkoumání 1998, §2), je významem slova „deska“ samotný předmět nebo celá věta „Dones mi desku!“? Pokud někdo nerozumí myšlence svobodné vůle, a přesto dorazí na svatbu, jednoduše říct „podívej se, ženich se rozhodl pro manželství svobodně“ nám neumožní interpretovat význam. Jak by vypadala svatba, kdyby se ženich nerozhodl svobodně? A když nám někdo bude chtít tuto svou myšlenku vysvětlit, nemusíme se nacházet na svatbě. Abychom získali víc prostoru pro manévrování, můžeme argument přeformulovat tak, abychom se zbavili problematické části odvolávající se na učení. Taková rekonstrukce bude zmiňovat jenom užití, a to následujícím způsobem (na odlišení od obecného názvu pojmenujme tuto verzi Argument paradigmatického příkladu₁, dále APP₁):

1. Výraz „X“ se užívá v určitých paradigmatických příkladech.
2. Objekty, na které se v těchto příkladech odkazuje, jsou typu X (a jakékoliv popírání toho je nesmyslné).
3. Existují objekty typu X.

Ve skutečnosti není APP₁ vůbec závislý na konkrétní představě o učení se, a to z jednoduchého důvodu. Všechny uváděné příklady jsou jenom příklady, které užíváme za jistým účelem (a podrobnosti o našem svobodně se rozhodujícím ženichovi si můžeme domyslet dál podle vlastní svobodné vůle). Argument stojí na úplně jiném základu: na tom, že slova mají své běžné prostředí, ve kterém k něčemu slouží, a naše znalost daných slov spočívá ve schopnosti je k něčemu využít. Jak to popisuje Flew: „Bez ohledu na to, jak osoba získala současnou schopnost používat příslušný výraz, je o ní možné říct, že zná význam daného výrazu, jenom pokud dokáže rozeznat alespoň několik standardních případů správné aplikace“ (Flew, *Again the Paradigm* 1966, 267).

Zázraky, čarodějnice a předpokládání závěru

Stojí u hranice a čeká na to, kdy ji zachvátí plameny. Vzápětí někdo zařve: „Čarodějnice!“ Jak typické užití toho slova! Co může být paradigmatictější příklad než tento? A přesto nechceme tvrdit, že čarodějnice existují. Tak zní základní námitka, která byla vůči APP vznesena. Ale po pořádku, zkusme začít znovu s učením. M. Slote ve svém článku upozorňuje na to, že situaci učení pomocí špatných příkladů známe až moc dobře a taky v takových situacích často odmítáme běžné ve prospěch odborného. Tvrdí pak, že kdyby byl „tento argument platný, fakt, že běžní lidé učí děti význam slova ‚město‘ uvedením míst jako je Buffalo a někdy učí význam slova ‚ryba‘ poukázáním na velryby a delfíny, by znamenal, že Buffalo je město a velryby a delfíni jsou ryby“ (Slote 1966, 223). Každý z nás nejspíš ví, že delfín je savec, rajče je ovoce a z nebe nepadají hvězdy. Jak máme uvažovat o takových případech chybného běžného užití?

Kritika argumentu je podle všeho jednodušší, než se mohlo zdát. Stačí najít příklady, kdy akceptujeme premisy, ale nechceme přijmout závěr. Proto stačí najít příklady, u nichž je možné postupovat jako v situaci, kdy filozof běžného jazyka užívá APP₁, ale zároveň tyto příklady prokazují existenci určitých druhů, které nechceme přijmout (jako jsou zázraky nebo čarodějnice). Jak uvádí Ayer, „ve společnosti, která věří v existenci čarodějnictví, může být úplně správné za jistých okolností označit určitou osobu za očarovanou; příznaky obvykle považované za znak démonických schopností mohou být poměrně jasné a zřetelné“ (Ayer, *The Concept of a Person* 1963, 18). Takový argument by mohl vypadat následovně:

1. Výraz „Čarodějnice“ se užívá v určitých paradigmatických příkladech.
2. Objekty, na které se u použití paradigmatických příkladů odkazuje, jsou čarodějnice.
3. Existují čarodějnice.

Chtěli tvrdit, že na základě tohoto argumentu je jasné, že čarodějnice existují? Právě tady se ukazuje dřív zmiňovaná směs konzervativizmu a relativizmu – pokud je jistý výraz součástí našeho společenství a jazyka, měli bychom ho přijmout jako správný. Jestli z paradigmatického příkladu užití vyplývá existence, zdá se, že nám nezůstává nic jiného, než zastávat (absurdně) konzervativní přístup a připustit, že existují zázraky a čarodějnice. Pokud ovšem jde o jiná společenství a jiné jazyky, musíme svůj přístup změnit za relativistický – jiné kultury mají jiná kritéria správnosti užití. Jediné, co nám zbývá, je popsat jejich jazykovou hru, rozpoznat tato kritéria a tím možností kritického dialogu končí. Pokud naopak čarodějnice vystupují v jejich jazykových hrách, nemáme možnost vůči tomu protestovat. Opět platí, že paradigmatický příklad užití dokazuje existenci. Kritik takové závěry pochopitelně odmítá. Proto oponuje tím, že fakt „existence standardních případů pro aplikaci výrazů jako je ‚zázrak‘ v určité společnosti žádným způsobem nedokazuje, že tyto výrazy mají oprávněné užití“ (Gellner, *Words and Things* 2005, 67).

Vraťme se k příkladu s velrybou a rajčetem a pokusme se najít analogii s ostatními slovy. Nenacházíme se obecně v situaci, ve níž jsme nakonec odsouzeni k tomu, abychom nebyli schopní rozeznávat naše předchozí a budoucí omyly? Existuje totiž možnost, že každý současný význam je jenom hypotézou, která se může ukázat jako nepřesná. P. Nowell-Smith to uvádí na fiktivním příkladu nově objevené nemoci: „Předpokládejme, že lékaři objeví vzácný organický stav odlišný od zažívacích potíží, který byl vždy spjat se stejným pocitem stahování

v žaludku. Člověk trpící tímto stavem může i nadále říkat, že cítí zažívací potíže” (Nowell-Smith 1954, 325). Dlouhou dobu můžeme používat určité slovo pro označení věcí, u nichž se nakonec ukáže, že nesplňují kritéria dané významem tohoto výrazu. Možná už věda prokázala, že lidské konání nesplňuje podmínky pro to, abychom ho mohli považovat za svobodné. To, že někdy v běžném jazyce něco označíme čin za svobodný, ještě nemusí znamenat, že to skutečně je svobodný čin. Můžeme používat jistý výraz i když už víme, že jeho užití není korektní, protože příklad, o kterém mluvíme, nesplňuje správné podmínky pro užití daného výrazu. Z nebe nepadají hvězdy, ale meteory. A ty taky zas až tak často nepadají. I když víme, že to, co vidíme padat na obloze, nejsou hvězdy, stejně v romantické chvíli řekneme „hle, padá hvězda, kéž bychom byli spolu věčně“. Jde o omyl, protože to, co vidíme, není hvězda? Jestli ano – proč by to stejně tak nemohlo být se svobodnou vůlí (nebo dalším filozoficky zajímavým pojmem, který nás trápí)? Když jsme poznali, jak se to má s přírodou, jak funguje náš mozek a tělo, víme, že bychom už neměli nazývat naše činy svobodnými, a stejně to děláme.

I kdyby se FBJ povedlo nějak vyřešit problém „zázraků“ (o co se za chvíli pokusíme), musela by čelit vážnějšímu obvinění z toho, že předpokládáme svůj závěr. Jestli existence X znamená, že se „X“ používá v určitých paradigmatických případech, pak to, co se APP pokouší dokázat, už předpokládá. Jestli to, co chce dokázat, je existence X, nemůže být ta samá existence součástí premisy. Naopak musí být tím, co se dokazuje. Měli bychom poskytnout nějaký dodatečný důvod, proč přijmout existenci určitého druhu. Pokud mluvit o svobodné vůli znamená, že svobodná vůle existuje, vlastně jsme neřekli nic víc než, že mluvíme o svobodné vůli, že akceptujeme jistý slovník. Pokud FBJ rozumí existencí jenom toto, a její kritik existenci rozumí v ontologickém smyslu vycházejícím za jazyk, FBJ nic nedokázala. Jak uvádí A. Minas, odvolání se na paradigmatický příklad M má dva cíle: dokázat, „že M znamená jistý typ,

a že jednotlivina z příkladu je daného typu. Druhé tvrzení je ovšem jasně jen jiný způsob, jak říct, že daná jednotlivina je M, co předpokládá závěr naší otázky“ (Minas 1977, 223). Argument paradigmatického příkladu najednou není žádným argumentem.

Kritik FBJ vychází z povahy filozofických argumentů, které nestojí na existenci nebo neexistenci příkladů. To, co popírá například determinista, není povaha konkrétního příkladu. Můžeme bezpochyby prohlásit, že „popírání nebo pochybnosti oponenta o existenci materiálních objektů se nezakládají na nedostatku důkazů o druhu, který filozof prezentuje jako paradigmata“ (Minas 1977, 218). Filozofické pochybnosti se nezajímají o konkrétní čin nebo o konkrétní židli, ale o celé lidstvo a o celý svět. Proto filozof nemusí čekat na protipříklady, které mu nabízí APP. Je totiž předem připraven popřít, že daný případ je příkladem existence typu X. Nepřesvědčí ho to, že „X“ užíváme, pokud nenabídneme důvod pro to, abychom to dělali i nadále. Břímě důkazu tak stojí na druhém bodě APP₁ a na tom, jak ho prokázat – a první bod není nekruhovým důkazem. Minas proto požaduje důkaz, který by s jistotou prokázal, že nabízený příklad odkazuje (neomylně) na X: „Jestli by filozof zvládl s jistotou prokázat, že prezentovaný objekt je relevantního typu, pak bychom nepředpokládali závěr, protože důkaz jistoty premisy by představoval důkaz této premisy – za předpokladu, že tento důkaz by netrpěl stejnou chybou“ (Minas 1977, 223). Ukázat na případ užití (i když ho nazveme paradigmatickým) nejspíš nepřesvědčí žádného filozofa vyjadřujícího své skeptické pochybnosti o existenci určitého druhu (svobodné vůle, spravedlnosti nebo vědění a jistoty samotné).

Poslední výtku, se kterou se můžeme setkat, se týká starého známého problému, jestli je možné odvodit „má být“ z „je“. Je fakt existence paradigmatických příkladů užití jistého výrazu taky důvodem pro to, abychom danou věc nazývali stejně i nadále? Tato námitka se

samozřejmě neobjevuje v případě výrazů jako „židle“. Nikdo nezpochybňuje, že když něco nazýváme židlí, nejsme oprávněni tvrdit, že to je židle. Takovou jistotu filozofové nemají už v případě tzv. hodnotících výrazů. Tato námitka přichází od samotných filozofů běžného jazyka, kteří se tak snažili omezit dosah své nově nalezené zbraně. Flew toto omezení formuluje následovně: „Jisté není oprávněné z věty ‚Toto všichni znalí faktů nazývají dobrým‘ odvodit závěr ‚Toto je dobré‘“ (Flew, *Again the Paradigm* 1966, 267-268). Důvodem je, že v případě hodnotících výrazů „je odvolání se na běžný jazyk nedostatečné. Existuje tady dodatečná otázka, jestli dokazující standardy obsažené v daném případě je možné považovat za uspokojivé“ (Flew, *Again the Paradigm* 1966, 268). Zdá se, že i Flew viděl potřebu dodatečného důkazu, že jisté standardy jsou uspokojivé. Na tuto i další námitky se pokusíme najít (a vymyslet) odpovědi v další části.

Paradigmatický příklad – druhý pohled

Kdybychom měli dát části o sporu o APP delší název, pravděpodobně by zněl „Proč Malcolm změnil svůj postoj vůči argumentu paradigmatického příkladu a proč bychom ho měli následovat“. Zatímco v prvním eseji obhajoval tzv. „lingvistickou“ interpretaci Moora (jak ji později sám pojmenoval (Malcolm, *Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know"* 1977, 171))¹⁷, později si dal za cíl ukázat, že „způsob, jakým Moore používá dané výrazy ... jde proti jejich běžnému a správnému používání“ (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 202). Aby naplnil svůj slib, že až pokračování APP je tím zajímavým, že „i když Moore uspěje ve vyvrácení filozofa, neuspěje ve vysvětlení filozofické hádanky, která filozofa vedla k vytvoření paradoxu“

¹⁷ A i když se někdy uvádí, že jde o monumentální dezinterpretaci (Findlay, *Some Neglected Issues in the Philosophy of G. E. Moore* 2013, 66), zdá se, že Moore s touto interpretací souhlasil (Lazerowitz 2013, 109).

(Malcolm, Moore and Ordinary Language 1967, 123), musel nejdřív změnit svůj přístup, musel přijít na to, kde Moore ve skutečnosti selhává, kde postupuje příliš rychle.

Malcolm samozřejmě nezměnil ve svém přístupu vše. Pořád zůstal na pozici běžného jazyka a problémový bod viděl právě v tom, jak filozofové běžný jazyk ignorují: „Důvod, proč si je [filozof] tak skálopevně jistý (a to ne na základě empirických důvodů), že nikdy nebylo a nikdy nebude správné říkat ‚Vím s jistotou, že p‘, kde p je výrok o materiálních věcech, spočívá v tom, že považuje běžnou *formu vyjadřování za nepřiměřenou*“ (Malcolm, Moore and Ordinary Language 1967, 115). Co se ovšem změnilo, je odmítnutí oddělování běžného používání od běžného kontextu. Tento na první pohled nenápadný bod byl ve skutečnosti hlubokou změnou v koncepci významu, skutečným odmítnutím oddělovat význam od používání. Pokusíme se tuto cestu projít spolu s ním.

U těch, co APP používali, je nápadná jedna věc – často se setkáváme s upozorněním, že jde jen o začátek, o úvodní slovo. Dál „musíme prozkoumat intelektuální zdroje paradoxů, vyhledat nesprávné předpoklady a neplatné argumenty, které přivedly rozumné lidi k absurdním závěrům“ (Flew 1966, 264). Jak konstatuje Hanfling, tento „argument má obvykle za cíl ukázat, že určitý filozofický závěr musí být nesprávný, už však neukazuje, co je špatně s argumenty, které k němu vedly“ (Hanfling 2000, 74). Tento cíl se ovšem nikdy nenaplnil a příslušní filozofové zůstávali u onoho prvního slova. Proč? Ironicky, v podobě APP se snažila FBJ získat to, co popisoval Russell ve své autobiografii, když řekl, že pozdní „Wittgenstein na druhou stranu začal seriózní přemýšlení považovat za unavující a vymyslel učení, které by z takové aktivity udělalo zbytečnost“ (Russell, My Philosophical Development 1959, 161). To, co mělo (mohlo) být jenom obranným krokem, valem před záplavou závěrů o správném významu některých pojmů, se pod vlivem ambicí zvrhlo v grotesku. APP se stal spíš překážkou

pro další argumentaci než vstřícným prvním krokem poskytujícím náhled do kritizované teorie. Když Austin píše o „obsesi několika konkrétními slovy, použití kterých je příliš zjednodušené, bez skutečného pochopení, podrobného prostudování nebo správného popisu“ (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 3), i když tím míří na Ayera, zdá se, že jeho slova můžeme plně vztáhnout i na zastávce APP.

Úvodní cíl je přitom pochopitelný a snad i přijatelný. APP má sloužit jako základ před dalším zkoumáním. Vyjadřuje snahu, aby naše standardy byly udržitelné během ověřování výsledků našeho filozofování oproti „aktuální praxi, když se chceme dovědět, jaké standardy ve skutečnosti používáme“ (Urmson, *Some Questions concerning Validity* 1956, 129). Pokud je prvotním cílem analyzovat naše chování (nebo standardy našeho chování), je logickým požadavkem mít k dispozici kontrolu správnosti výsledků takové analýzy. A APP se zakládá na jednoduché myšlence, že „argument vycházející ze standardních příkladů nás musí naučit alespoň to, že toto je konečný soud, na který se máme obrátit, jestli nás nenaučí už nic jiného“ (Urmson, *Some Questions concerning Validity* 1956, 129). U pohledu na důsledky filozofických paradoxů se APP ptá – pokud toto nenazveme tím a tím, tak co jiného? Když se neshodneme s někým ani na základě, že něco můžeme vědět, jak bychom vůbec mohli pokračovat v rozhovoru dál? Je možné, že oponent FBJ nechce produkovat skutečné poznání – netvrdí, že skutečně nikdy nic nevíme, pokud používáme slovo „vědět“ v jeho běžném smyslu. Naopak, tvrdí, že nejpřísnější nároky na poznání (svobodnou vůli, vnější svět atd.) není možné splnit, a snaží se, abychom akceptovali právě tyto navržené standardy. Jenomže pokud jde skutečně o návrhy, vyvstává v souvislosti s filozofickými paradoxy další otázka: „Když je přeformulujeme, aby bylo jasné, že obsahují jenom doporučení, nevyhnutně vyvstane otázka, jestli existuje

dobrý důvod je přijmout“ (Flew, *Again the Paradigm* 1966, 269)¹⁸. APP má pak sloužit jako záchytný bod, na který by oponent FBJ měl reagovat – když nemůžeme používat běžné výrazy v paradigmatických příkladech jejich užití, co bychom měli v těchto situacích říct?

Tento motiv je základem, ale nejspíš základem nedostatečným. Viděli jsme, že se neustále vkrádá do úvah o APP i reference. Pořád vaříme z vody – snažíme se objekt přivést do jazyka, matérii do textu, chceme konečně dokázat existenci věci o sobě na základě toho, že o ní mluvíme. Nakonec, závěrem APP₁ je tvrzení, že existují objekty typu X, což je mnohem víc než jen upozornění na běžné užívání slov. Je to prezentace závěru, aniž by mu předcházela analýza. Není nic jednoduššího, než uvést příklad užití výrazu „X“ bez předpokládání existence věcí typu X. Když někoho pošleme k čertům, nejspíš nepředpokládáme existenci pekla, kde bytosti s rohy a ocasy vaří lidi v kotlích. Proto když Gellner obviňuje filozofy běžného jazyka z opomenutí toho „nejjednoduššího sémantického rozlišení, konkrétně toho mezi konotací a denotací“ (Gellner, *Words and Things* 2005, 67), nemá sice úplně pravdu, ale zároveň se ani tak úplně nemýlí.

Jednou z forem, jak se takovým důsledkům snažila a snaží FBJ (v jedné své podobě) zabránit, je rozlišování mezi „pravdami faktu“ a „pravdami významu“. Malcolm ve svém článku z roku 1942 na toto téma píše:

„Existují dva druhy omylů, kterých se můžeme dopustit, když vyřkneme empirický výrok. Za prvé se můžeme dopustit omylu tak, že naším výrokem

¹⁸ Podobně se ptá například i P. Edwards, když probírá Russellovo zpochybňování indukce, podle kterého nemáme důvod pro přijetí induktivních argumentů. „Kromě toho, proč by měl někoho zajímat důvod ve vašem smyslu slova?“ (Edwards 1960, 66).

nepostihneme, jak se empirické záležitosti ve skutečnosti mají. Za druhé, můžeme vědět zcela přesně, jaká jsou empirická fakta, ale použijeme k jejich popsání nevhodný jazyk. První případ bychom mohli nazvat ‚omylem o faktech‘, případ druhý ‚užití nesprávného jazyka‘ nebo ‚užití nevhodného jazyka‘ nebo ‚užití špatného jazyka.‘ (Malcolm, Moore and Ordinary Language 1967, 117)

Podobně obhájuje APP o šedesát let později Parker-Ryan, když píše následující: „Argument tvrdící, že to a to je pravda nebo není pravda, je *metafyzický* argument o tom, co je a co není *faktem*. Argument běžného jazyka nemá (nebo by neměl mít) žádné metafyzické důsledky. Místo toho tvrdí, že to, co se běžně říká, je tím pádem *správné užití příslušného výrazu*. A to je *sémantický*, ne metafyzický výsledek“ (Parker-Ryan, The Ordinary Language Argument and Norms of Meaning 2006, 48). Takové úvahy se zakládají na velmi špatně chápaném rozlišení mezi faktem a významem. Zdá se mi, že předpokládá užití predikátového výroku, např. „Země je plochá“. To je nepravdivá věta a jde teda o omyl o faktech. Jenomže co udělat s výrazem „plochá Země“? Zastánci teorie tvrdící, že země je plochá, dokážou ukázat na svůj model ploché Země nebo se postavit na kraj oceánu a u pohledu do dálky říct: „Takto vypadá plochá Země!“. Co jiného je pro ně paradigmatickým příkladem než toto? A na jakém jiném příkladu učí své děti tento pojem než během procházky ukázáním na rovný horizont? Mohli bychom jistě pokračovat a říct, že to není jméno, ale deskriptivní výraz špatně popisující fakta. To se už ale budeme pohybovat v kruhu, protože by si paradigmatický příklad pak zasloužil další zdůvodnění kromě toho, že takto to přece daná skupina lidí říká.

Nebylo by možné obhájit Moora poukazem na pochopení v rámci filozofické komunity? Přesně to dělá C. D. Rollins. Musíme podle něj vzít do úvahy významný fakt – to, co Moore řekl, „bylo obecně přijato a pochopeno jako skutečné velmi účinné. Posluchači a čtenáři

neměli pocit, že by zneužíval jazyk nebo říkal něco nesmyslného, co by se radikálně odchylovalo od běžného a správného použití. Naopak, obecným vlivem bylo možná jasnější zdůraznění než kdy předtím, že na skeptických názorech je něco zmateného a absurdního“ (Rollins 1951, 225). Lze se jen těžko dohadovat o tom, jestli bylo akceptováno skutečně (snad kromě randomizované studie „léčby“ skepticismu ukazováním na ruku). Než bychom se pouštěli do předem prohraného boje, protože akceptujeme předpoklady soupeře, postupme o krok zpět. Možná jsme se mylili celou dobu a akceptovali něco, co nás dostalo do temné uličky, ze které se nedá vyjít bez toho, aniž bychom uznali naše selhání. Domnívám se, že v tomto bodu problém čarodějnic splývá s problémem hodnotících výrazů. Místo toho, abychom se snažili dělat další a další rozlišování mezi typy výrazů, vraťme se k tomu pro FBJ podstatnému, a to je běžné používání. Nezbývá nám než souhlasit se Searlem, že pozadím tohoto omylu bylo přesvědčení, že „existuje logická priepašť medzi významom hodnotiaceho výrazu a kritériami pre jeho aplikáciu“ (Searle, Rečové akty 2007, 183). Na rozdíl od Searla tento omyl nepovažuju za „naturalistický omyl“, ale za omyl toho, co samotný Searle požaduje po FBJ – aby rozlišovala mezi používáním a významem. Když Searle využívá pro vyřešení problému definici hodnotícího výrazu pomocí deskriptivní fráze, ve skutečnosti nám nenabízí řešení, jenom ho odsouvá o krok dál, kde se dostává do kruhu. U definice např. platného deduktivního argumentu (Searlův příklad) se totiž nepochybně můžeme zeptat, co z ní dělá platnou definici? Například co dělá z platného deduktivního argumentu definici? Když se posuneme dál, vyvstane otázka, jaká je platná definice definice nebo platnosti jako takové.

Řešení FBJ musí spočívat v něčem odlišném. Musíme se zeptat, jestli rozdíl mezi tzv. hodnotícími a nehodnotícími výrazy spočívá v něčem jiném než v důsledcích, kterých pomocí použití určitého výrazu chceme dosáhnout. A to je rozdíl v jazykové hře, nikoliv rozdíl

filozofický (rozdíl ve významu). Hodnotící aspekty použití určitých výrazů nemusíme doplňovat v dalším kroku, protože jsou v nich od začátku. Pokud si nějaké použití vyžaduje ověření, poskytnutí dalšího zdůvodnění, jde opět o to, jakou jazykovou hru právě hrajeme. Základní problém APP spočívá v tom, že je nám nabízena libovolná situace s otázkou, jestli je její popis pravdivý nebo nepravdivý. Jako by význam byl něčím, co si slovo a věta nesou se sebou, a co určuje pravdivost nebo nepravdivost příslušné věty v jisté situaci.

Když filozof běžného jazyka vymýšlí příklad, nejde mu o vymyšlení jedny věty, ale celé skupiny jazykových her. Jde o zapojení daného příkladu do řeky dalších jazykových her, do ozubených kol praxe, zkrátka jde o to, aby daný příklad nebyl na prázdninách, ale aby žil, aby byl součástí formy života. Když filozof běžného jazyka uvádí příklady, snaží se nás do nich zapojit, jsme jednou z postav, která se v nich nachází, cítí jejich vůni, slyší, co říkají ostatní, má konkrétní postoj a konkrétní cíl. Flew se posmívá filozofům, když říká, že filozofický „hrdina připravený pokusit se plně vyrovnat s logickými důsledky svých paradoxů a nezavírat u toho oči nad detaily je spíš postavou z legend“ (Flew, *Again the Paradigm* 1966, 263). Nelze mu upřít přesnost, ale nevšiml si, že tím trefuje do jedné nohy i sám sebe. APP₁ má totiž stejnou nemoc, kterou se snaží vyléčit pomocí rozlišení mezi výrazy, pro které argument použít lze, a ty, pro které ho použít nelze. Jestli se filozof běžného jazyka chce stát filozofickým hrdinou, musí se vyvarovat těch samých omylů, které doted' sdílel se svým oponentem.

Jedním z nich je domněnka, že analýza FBJ „vede k jednomu a jenom jednomu správnému výsledku“ (Gellner, *Analysis and Ontology* 1951, 408). Jde o předpoklad pochopitelný u kritiků, jako je Gellner, podle kterého výrazy běžného jazyka obsahují teorii a kritéria, které se odlišují od aktuálního užití – kritéria, které můžeme explikovat a se kterými můžeme polemizovat (Gellner, *Use and Meaning* 1951, 756). Jinými slovy, je možný extrahovat

kritéria a na základě toho posoudit, jestli jsou správné bez ohledu na vhodnost pro konkrétní situaci. Kritéria jsou nezávislá na konkrétním použití, konkrétním příkladu, ve kterých vystupují konkrétní postavy s konkrétními cíli. To nám nejspíš zní povědomě – přesně toho chce dosáhnout i APP. Je postaven na tom, že pochybnosti o existenci jistého druhu (např. svobodné vůle) rozumíme a můžeme jí vyvrátit poukázáním na příklad, v němž uijeme daný výraz. Na rozdíl od svých kritiků se nesnaží odvolávat se na statická kritéria, ale na statický příklad vytržený z jazykové hry. Obvykle jde o příklad, ve kterém se na něco ukazuje, aby se tak mohla dokázat existence dané věci. Jenomže je to skrytý způsob, jak udělat to samé, co předpokládá Gellner. Na čem jiném se může zakládat smysluplnost označení něčeho mimo kontext než na existenci smyslu odděleného od použití? Když Flew mluví o šťastném páru na svatbě, nevyžaduje po nás vlastně nic – stačí mu anonymní beztvarý pár a k tomu popis, že právě toto je svobodné konání. Představí nám svůj svatební pár, o kterém nám řekne, že je k svatbě nic nenutilo, a ptá se, jestli se rozhodli pro svatbu na základě svobodné vůle. Zjevně tím chce dosáhnout toho, abychom ztotožnili tento delší popis s výrazem „rozhodnout se na základě svobodné vůle“. Představme si, že sedíme na svatebním obřadu a náš soused Flew ukáže na ženicha a prohlásí: „Rozhodl se pro svatbu na základě svobodné vůle“. Máme chuť se zeptat, jestli má nějaké informace o tom, jak se rozhodoval, jestli se ho někdo pokoušel ovlivnit nebo do něčeho nutil. Míjí „svobodnou vůlí“ to, že nevěsta není těhotná a že je do sňatku nenutí náboženské představy? Nebo chce poukázat na to, že se ženich nerozhodoval pouze na základě citů, ale zvážil všechny důvody pro a proti? Kdo je tu tazatelem, kdo pokládá otázku, jestli se pár rozhodl svobodně? Je to někdo z účastníků, který ví něco, co my ne (má co říct u příležitosti, kdy se zároveň může rozhodnout „mlčet věčně“)? Nebo jsme to my v pozici vnějšího objektivního pozorovatele, „božího oka“? Představa, že by před každou svatbou musel svatební pár zkontrolovat expert na svobodné rozhodování, je úsměvná.

Popis může selhat, a my spolu s ním při pokusu říct něco smysluplného. Vyjádřit pochybnost o tom, zda někdo koná svobodně, je za okolností, za nichž není jasný smysl naší pochybnosti, stejně nejasné, jako říct, že o nepochybujeme (nebo vyjádřit pochybnost obecně, viz (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 216)). Poukazování na tuto skutečnost je v rámci FBJ skutečně rozsáhlé, jedním ze základních postupů je dbát na *všechny* okolnosti vyřčení určité věty, tedy na kontext celé jazykové hry. Často proti sobě stojí protikladné popisy, které se ale mýlí stejným způsobem. Jak by řekl Austin, podléhají totiž „vše prostupujícímu omylu zanedbávání *okolnosti, ve kterých* se věta říká – předpokládání, že *samotná slova* můžeme rozebírat velmi obecným způsobem“ (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 118). Nestačí už tedy uvést nějaký obecný příklad, který by měl zachytit podmínky (všech) používání. Popis nemusí být jen pravdivý nebo nepravdivý, přesný nebo nepřesný – nemusí nám (někdy) jednoduše dávat žádný smysl. Proto paradigmatický příklad nemůže přinést rychlý důkaz pro existenci svobodné vůle, vnějšího světa atd. Z příkladu, ve kterém se v konkrétním kontextu používá konkrétní forma výrazu, nemusí být zřejmé, co znamená ptát se na existenci typu entity, na niž odkazuje.

Kdybychom probírali, jestli se někdo rozhodl svobodně vstoupit do manželství vzhledem na okolnosti, obecná filozofická pochybnost by nám řekla, abychom konkrétní (a malicherné) pochybnosti odložili stranou. Zkrátka, význam výrazu „svobodná vůle“ můžeme odvodit z jeho kontextu a ptát se, jestli je to výraz obecně správný. Jistě, argument paradigmatického příkladu se snaží říct, že je to zvláštní otázka vzhledem na to, že kritéria čerpáme z užití. I kdyby byl příklad užití v premise APP₁ jasný a bylo zřejmé, čeho jim chceme dosáhnout (takový, kde neaplikujeme výraz na situaci na základě „abstrahovaných“ kritérii), závěr téměř nevyhnutně podléhá tomuto problému – říká, že „svobodná vůle existuje“.

Popření smysluplnosti použití výrazu „svobodná vůle“ je jako „nečekaný návštěvník z jiného lingvistického vesmíru, který na svatbě působí stejně jako antický námořník. Bylo by to stejné jako jít k lékaři pro prášky na bolest hlavy a místo toho dostat vážně míněnou radu „Příčinou utrpení je touha. Hledejte nirvánu!“ (Danto 1959, 122). Zastánce APP₁ si neuvědomuje, že stejně je na tom obecné uznávání existence svobodné vůle. Kdybychom se pokusili otázku svobodné vůle dostat zpět na pevnou půdu, bylo by těžké si nevšimnout, že zdroj problémů vzniká u samotného pojmu „svobodné vůle“. APP₁ po nás chce, abychom řekli, jestli svobodnou vůli máme, nebo nemáme – bez ohledu na okolnosti, bez ohledu na konkrétního člověka. Tím jen pokračuje v diskusi vytvořenou oponentem. Wittgenstein nás proto raději vědomě upozorní na to, že se „může zdát, jako bych chtěl argumentovat v prospěch svobodné vůle nebo proti ní. Jenomže já nechci“ (Wittgenstein, Lectures on Freedom of the Will 1993, 436). To je základní problematický předpoklad APP₁ – nezpochybňuje, že je vůbec možné z příkladu užití dokázat existenci něčeho jako je svobodná vůle.

Pokud chceme APP transformovat, musíme mít jednoduše skromnější cíle a náročnější požadavky. APP není víc než jen připomínkování složitým způsobem. Podmínky srozumitelného příkladu nejsou něčím, co bychom mohli brát jako dané, jako automatické. Naopak, musíme po nich pokaždé pátrat. Když uvádíme příklad, musíme si vždy položit otázku, na co se ptáme, co zamýšlíme, co se snažíme v příkladu říct. Právě tento obrat pozorujeme i u Malcolma v rámci jeho pozdějšího přehodnocení Moorových příkladů. Ukažme tento posun na příkladech, o kterých uvažuje Malcolm.

Situace Moora je zhruba následující – slyší skeptika říkat věci, které považuje za pobuřující (jako např. pochybnosti o tom, jestli existuje vnější svět, jestli svět nebyl vytvořen pouhých pět minut zpátky apod.). Rozhodne se vůči němu vystoupit, a tak vysloví něco, co

považuje za truismy a co protiřečí pochybnostem skeptika. Proto zvedne svou ruku a prohlásí „Vím, že tady je ruka“, podívá se na strom a řekne „Vím, že to je strom“. Malcolm po tom, co takové tvrzení prohlásil za paradigmatický příklad vědění, začíná pochybovat o dvou věcech. Nejdřív o tom, jestli je takové prohlášení smysluplné, a později o tom, jestli dává smysl to, co se snaží dokázat – tedy jestli existuje jeden nebo alespoň jeden významný smysl výrazu „vědět něco“.

Jak se snaží zpochybnit neproblematičnost tvrzení „Vím, že tady je ruka“ nebo „Vím, že tady je strom“? Jednoduše tím, že se začne ptát, kdy dává smysl vyjádřit něco takového. Jak jsem zmínil, Malcolm přechází od chápání běžného použití jako něčeho, co je srozumitelné za jakýchkoliv okolností, k chápání, které běžné použití ukotvuje v konkrétní situaci. A tady nachází problém – Moorovo použití takové podmínky nesplňuje. „Co říkám, je, že filozofické pochybnosti a filozofické otázky jsou vznášeny za okolností, kdy neexistuje žádná *pochybnost* a kdy nevyvstává žádná *otázka*, jestli to a to je pravda“ (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 204).

Když chceme dospět k takovému závěru, měli bychom se ptát, čeho se mluvčí snaží dosáhnout vyslovením věty „Vím, že tady je strom“. Zdá se, že chce odvrátit pochybnosti o tom, že něco takového neví. Problémem je, že tato pochybnost podle Moora právě nevyvstává. Moore se pokouší „vyslovit tvrzení ‚Vím, že tady je ruka‘ v situaci, v které ani nevyvstala *otázka*, jestli na místě, kam ukazuje, se nachází ruka“ (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 204). Běžné případy pochybností vypadají jinak. Například si můžeme představit chirurga, který amputuje ruku a pak ji nemůže najít, a řekne „Vím, že tady někde musí být ruka“. Můžeme si představit, jak z dálky spolu s přítelem koukáme na něco, o čem si náš přítel není jistý, co to je. Ovšem vzhledem na to, že to místo dobře známe, řekneme „Vím,

že to je strom“. Situace, ve které je Moore, se takovým projevům vědění nebo pochybování ovšem nepřibližuje. A i když nejde o běžné situace ve smyslu častého výskytu, jde o běžný způsob vědění. Jde totiž o projevy vědění uvnitř běžné jazykové hry, ve které se snažíme něco zjistit (nervózně pobíháme po operačním sálu a hledáme ruku, požádáme někoho dalšího o pomoc atd.). To, co chybí filozofickým příkladům, je právě běžná jazyková hra. „Ve filozofickém kontextu spočívá potíže v tom, že při dokazování, jestli věc, na kterou se koukáme, je strom, není možno postupovat běžnými způsoby dokazování vhodnými pro běžné situace pochybování. Obtížnost se zakládá na chybějícím postupu, který bychom v *případě* jeho vykonání nazvali ‚důkazem‘, že věc, kterou vidíme, je strom“ (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 210). Filozof vyjadřující pochybnosti nám nedává prostor pro důkaz, že se v daném případě mýlí. Naopak, „Jestli filozof říká ‚Zkus dokázat, že se tady nachází ruka, nedokážeš to‘ a zároveň nechce vykonat žádný z postupů běžného zkoumání, kterým bychom normálně postupovali, abychom uspokojili potřebu dokázat, že to, co vidíme, je ruka, pak je velmi zavádějící (jestli ne naprosto chybné) říct, že ‚požaduje důkaz‘“ (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 213). Daný filozof po nás nechce nic, čemu bychom běžně řekli důkaz. Je to další výraz, který vytahuje ven z jeho běžného prostředí a předpokládá, že si sebou nese automaticky určitý smysl. Ale jaký, když nechce následně přijmout nic, co mu jako chápání důkazu navrhuje? Měli bychom jednoduše říct „Toto je situace, ve které slovo ‚důkaz‘ nemá správné použití“ (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 214). Malcolm analyzuje běžné situace pochybnosti a dochází k následujícím podmínkám: „1) Ve všech případech je přítomna otázka, na kterou je potřeba dát odpověď, a pochybnost, kterou je potřeba odstranit. 2) Ve všech případech osoba, která tvrdí ‚Vím, že toto je strom‘, dokáže uvést důvod pro své tvrzení. 3) Ve všech případech existuje možnost prozkoumání, které by rozhodlo o správné odpovědi na naši otázku“ (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 203). V druhém kroku Malcolm

zpochybní i privilegovanost těchto podmínek, ale prozatím je berme alespoň jako vysvětlení pro jistou část případů běžného pochybování.

Na existenci běžných pochybností je zajímavá další vlastnost – důsledkem jejich existence je vyloučení filozofických pochybností. „Použití určitého objektu jako příkladu filozofické pochybnosti je nemožné, pokud existuje pochybnost, co je daný objekt“ (Malcolm, *Defending Common Sense* 1949, 205). Situace, ve kterých existuje běžná pochybnost, nejsou dobrými příklady pro filozofa snažícího se vyjádřit filozofickou pochybnost – musel by dodat, že to není to, co míní, že běžnou pochybnost je možné vyřešit. Ale to je přesně to, co se FBI snaží svými (paradigmatickými) příklady dokázat – uvést, že je filozofovo pochybování zvláštní, jelikož mu nedokážeme porozumět v běžném smyslu – nedokážeme si například představit praktiku spojenou s jeho překlenutím.

Tímto Malcolmův vývoj neskončil – i své odmítnutí předchozí interpretace Moora, podle níž poskytuje paradigmatické příklady, začal považovat za nedostatečný posun. Konkrétně šlo o posun v chápání nesmyslu. Říct, že je něco nesmyslné, neznamená říct, že by to mohlo mít smysl v případě splnění jistých podmínek – tím jako by se říkalo, že to daný smysl má, kdyby byly splněny ty a ty podmínky. Jako kdybychom věděli, co máme hledat, jenom to nedokážeme najít (Malcolm, *Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know"* 1977, 184). Obvinění z nesmyslu je mnohem nepatrnější, nemá za sebou celou teorii o tom, proč je něco nesmyslem. Proto své předchozí obvinění Malcolm koriguje: „Domnívám se, že jsem neměl tvrdit, že v dané osobité situaci, kdy má Moore sklon říct ‚*Vím*, že tohle je ruka‘, je jeho výpověď nesmyslná (beze smyslu). Měl jsem říct, že není jasné, *jaký* je smysl dané výpovědi“ (Malcolm, *Moore's Use of "Know"* 1953, 243). (Porovnej s „Filozofický problém má formu: ‚Nevyznám se v tom‘“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §123).)

Jak po takovémto obvinění můžeme pokračovat? To Malcolm ukazuje v článku *Moore and Wittgenstein on the sense of „I Know“* z roku 1977. Když odmítneme smysl jako něco přecházejícího z použití na použití v podobě stálé jednotky, když odmítneme možnost podat úplný popis tohoto smyslu (Malcolm, Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know" 1977, 179), musíme z APP vyškrtnout jedno P. Jeden paradigmatický příklad nahradíme množstvím příkladů. To má dva cíle: jednak našemu filozofickému partnerovi v diskusi nabídneme široký rozsah možných smyslů, ze kterých si může vybrat, co se snaží říct; taky tímto postupem zároveň poznáváme daný pojem (řečeno s Austinem – děláme lingvistickou fenomenologii). Uvedme si několik takových příkladů, na kterých poznáme formu jejich běžnosti.

„Pan N. se má zúčastnit zasedání komise, ale zatím nedorazil. Jedna osoba řekne: ‚Možná zapomněl.‘ Další odpoví: ‚Vím, že nezapomněl, jen deset minut zpátky mi řekl, že tady bude.‘

...

A B mluví o šachové hře, kterou pan N právě prohrál. A řekne: ‚Možná by N vyhrál, kdyby posunul *takhle* střelcem.‘ B odpoví: ‚Ne. Vím, že tímhle tahem by nedokázal nevyhrát.‘ A se zeptá: ‚Proč ne?‘ B odpoví: ‚Hele, zkusme se na to podívat.‘ A pak začnou řešit důkaz, jestli by tenhle tah nepomohl k vítězství.

...

Matka se zneklidňuje tím, že její dcera by měla trénovat na lekci klavíru. Když si holka místo toho sedne před televizi, matka řekne: ‚Zítra máš hodinu klavíru.‘ Podrážděna dcera odpoví: ‚Já vím, že mám zítra hodinu klavíru.‘

...

Přítel má strach z nadcházející operace. Nejste lékař a nemáte o operaci žádné znalosti, ale řeknete mu: „Nebud' nervózní. *Vím, že budeš v pořádku.*“
(Malcolm, Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know" 1977, 180-183).

To je jenom ukázka příkladů, které nám Malcolm nabízí. Co je na nich výrazně odlišné od příkladů Moorea, je zasazení každé výpovědi do plného komplexu. Když se tady ptáme, co znamená určitá věta, ptáme se na to, co chtěla daná osoba sdělit, čeho chtěla dosáhnout. Tak může vypadat, když neskončíme u prvního slova.

FBI v jisté své podobě podlehla kouzlu hledání rychlých závěrů, které odsuzovala u svých kritiků. Chtěla prostřednictvím APP poukázat na paradigmatický příklad užití. Neprozradila sice, jak paradigmatický příklad rozpoznáme, ani jaký je jeho vztah k dalším příkladům. Domnívám se, že omyl spočíval v předpokládání sdílení smyslu paradigmatického příkladu s dalšími. Tím se utvářel zavádějící filozofický obraz (Malcolm, Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know" 1977, 179). Takzvaný paradigmatický příklad nám nenabízí pochopení jistého (filozoficky zajímavého) výrazu, a tedy není jasné, co bychom v dalším kroku vlastně chtěli dokazovat. Nezáskali jsme ani obranu před popřením existence určitého „X“, jelikož nemůžeme předem vědět, co takové popření znamená (podobně jako nevíme, co znamená existenci „X“ dokazovat).

Spor o zdroj normativity

„Nemůžeme to ovšem skutečně vyvrátit nebo doufat, že vyléčíme nevyléčitelné, kteří se už dávno dostali do terciárního stádia univerzálií.“

(Austin, Význam slova 1998, 261)

Centrální otázkou další debaty, která kritizovala FBJ, bylo, jestli můžeme nabízení příkladů užití jazyka v nějakém důležitém smyslu považovat za aktivitu založenou na empirickém pozorování. Nepopíratelným faktem je, že FBJ nám nabízí (nebo se snaží nabízet) příklady používání jazyka. Jestli je může považovat za paradigmatické a co z nich může vyvodit je, jak jsme už viděli, složitá a problematická otázka. Další vlna kritiky nezpochybnila důsledky, jako to bylo v případě paradigmatického příkladu, ale i samotný postup, pomocí kterého představitelé FBJ chtěli nacházet příklady běžného použití. Filozofové běžného jazyka, říkají oponenti, se pokoušejí o analýzu významu slov v jejich každodenním užívání. Dokonce tvrdí, že je to lepší postup než utváření nových významů z „filozofického křesla“. Jak to ale dělají? Ze stejného křesla! Abychom mohli analyzovat každodenní užívání, měli bychom provést empirický výzkum. A jelikož filozofové běžného jazyka ho nedělají, pokračuje argument, nedokážou poskytnout výsledky, které nám sami slíbili. Základní námitka kritiků spočívá v tom, že bychom měli počítat „mluvící hlavy“. Abychom dokázali říct, že se něco běžně říká, musíme zjistit, jestli s tím souhlasí dostatečný počet lidí. V rámci takového zkoumání se samozřejmě musíme snažit dopátrat, jestli souhlasí s naší generalizací, nejen s konkrétním použitím. FBJ, i když nám Austin radí dívat se do slovníků, nic takového nedělala. Znamená to tedy, že nám nenabízela nic víc než jen neověřená tvrzení?

Jestli chceme znát odpověď na tuto otázku, je potřeba pochopit, co nám chce filozof běžného jazyka sdělit tím, když nám nabízí příklady běžného použití. Tomu bude předcházet jiná otázka, jak se FBJ dívá na běžné použití, jak je možné, že to, co říkáme, má význam. Bude nutné porovnat předpoklady normativity FBJ a kritiků. Teprve až se dostaneme na tuto úroveň, skutečně porozumíme hloubce problému. Důležité pro následující kapitolu bude nesoustředit se jen na povrch debaty, i když jde o argumentační souboj. Když totiž Fodor a Katz píšou (Fodor a Katz, *The Availability of What We Say* 1971, 191), že argumenty Cavella najdeme spíš v článku *Must we mean what we say?* a ne v článku *The availability of Wittgenstein's later philosophy*, mají sice částečně pravdu, ale do velké míry jim uniká mnohem podstatnější bod celé debaty – tím jsou předpoklady, na kterých argumenty jednotlivých stran stojí. Celou situaci vystihuje poznámka Baze (týkající se jiné kritiky FBJ), že „v konfliktu mezi FBJ a její kritiky se obě strany v očích svého protivníka dopouštějí omylu předpokládání toho, co chtějí dokázat“ (Baz 2012, 8).

První, kdo navrhl argument založený na tom, že by FBJ měla ve svých postupech být empiricky založenou aktivitou, přičemž ve skutečnosti taková není, byl Mates. Učinil tak v roce 1958 v článku *On the verification of statements about ordinary language*¹⁹. Jestli jsem předtím tvrdil, že filozofové běžného jazyka netrávili moc času reakcí na jejich kritiky, tato debata byla do velké míry výjimkou. Odpověď od Cavella přišla ve stejném čísle časopisu a nebyla z jeho strany poslední. Popsat pozadí, jak celá debata začala, je už poněkud složitější. Cavell, jak je známo, navštěvoval přednášky Austina na Harvardu v roce 1955 (Cavell, *Little Did I Know. Excerpts from Memory* 2010, 322-326). Podle vzpomínek ho okamžitě zaujal a následné po

¹⁹ Současnou podobu kritiky Matesa najdeme například v článcích W. Buckwaltera (Buckwalter 2010) a A. Feltze a C. Zarpentina (Feltz a Zarpentine 2010).

návratu na učitelskou pozici do Berkeley vedl v roce 1957 přednášky o Austinovi (Cavell, Little Did I Know. Excerpts from Memory 2010, 335). Tam byl jeho kolegou právě Mates. Nadšení pro Austina ostatní kolegové s Cavellem nesdíleli, dokonce mu bylo „nařízeno“ zúčastnit se panelové diskuse Americké filozofické asociace (APA). Popisuje to následovně: „Mé úsilí poukazovat na poklady, které Austin přinesl do filozofie a já jsem je v jeho díle nacházel, začalo lézt na nervy některým uznávaným pedagogům z řad mých starších kolegů na katedře v Berkeley. Proto je napadlo, což jsem docela ocenil a snad i s tím souhlasil, že bylo načase obhájit své přesvědčení před veřejností odborných kolegů“ (Cavell, Little Did I Know. Excerpts from Memory 2010, 360). To, že došlo k publikaci, bylo až následným sledem událostí. Diskuse se totiž účastnili taky představitelé tehdejší experimentálně orientované filozofie z Norska, kteří se taky zajímali o běžný jazyk, hlavně o běžného člověka, a byli přesvědčeni, že to, co říká, musí projít kombinací dotazníků a detailního výzkumu²⁰. Jeden z nich, A. Naess, právě zakládal nový časopis *Inquiry*, kde byly oba příspěvky publikovány.

Když se tato debata na konci padesátých let začala a dál rozvíjela, zažívala FBJ pořád své zlaté roky, i když se už blížily ke konci. Z pozadí přicházeli dva náhradní programy, které jí měly vystřídat – Quinova naturalizovaná filozofie a kognitivní věda. Tato kritika se tedy nesla v duchu nové doby. Obhájci empirické lingvistiky se ozvali vůči tomu, co vnímali jako pseudo-empirický pohled na význam jazyka. FBJ ostatní filozofy obviňuje z nesmyslnosti, z toho, že používají slova nestandardním způsobem, mimo běžné prostředí. Využívá u toho výrazy, které běžně říkáme (nebo co běžně můžeme a nemůžeme říct, či co bychom běžně mohli říct a co

²⁰ Jeden z výsledků takových zkoumání lze najít např. v (Naess 1938). Jak naznačuje název – *Pravda, jak ji vnímají ti, co nejsou filozofové* – výzkum se víc soustředí na běžné lidi, tedy na empirickou lingvistiku než na běžný jazyk, jak tomu termínu rozumí FBJ.

bychom neřekli). Tyto příklady pak užívá jako podklad pro svou argumentaci. Lze jen těžko tvrdit, že by kritizovaní přijali toto obvinění. Spíše by se situace dala popsat jako míjení se, radikální nepochopení. Daleko od pravdy nebude A. Danto, když jako způsob obhajoby tradičních filozofických postupů u řešení otázky svobodné vůle píše následující: „Kontroverze týkající se svobody vůle jen málokdy uváděla příklady. Pro deterministu je zbytečné uvádět příklady a případy determinovaného chování, jelikož jeho soupeř je už předem připraven přiznat existenci příkladů a případů determinovaného chování. A obhájce svobodné vůle by zbytečně uváděl příklady a případy svobodných činů, protože *jeho* oponent je už předem připraven neuznat je jako skutečné protipříklady své teorie: jeho záměrem je popírat existenci jakýchkoliv svobodných činů“ (Danto 1959, 20). Když do takové situace přichází filozof běžného jazyka, nepřesvědčí ani jednu stranu. Nejde o to, že by někdo zpochybňoval správnost uváděných příkladů, že by chtěl protestovat proti jejich běžnosti. Jen je nepovažuje za závazné pro své filozofické myšlenky.

Nedá se říct, že by debata skončila úplně úspěšně. Fodor a Katz nakonec konstatují: „Pozice, kterou Cavell obhájuje v článcích *Must We Mean What We Say?* a *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy* se nám ovšem zdá jako mylná ve všech důležitých ohledech a taky zhoubná pro správné pochopení filozofie běžného jazyka i pro správné pochopení běžného jazyka“ (Fodor a Katz, *The Availability of What We Say* 1971, 191). Pro naše účely to je snad ještě lepší manévrovací prostor, abychom ukázali, jak se mýlí v obou bodech.

Musíme mínit to, co říkáme?

Mates, jak už bylo řečeno, byl první, kdo se podíval na kloub tomu, jestli je s běžností vše tak, jak se tvrdí. Filozof běžného jazyka, alespoň tak to tvrdí jeho oponenti v čele

s Matesem, se pokouší analyzovat význam slov v jejich každodenním používání, přičemž tvrdí, že jde o lepší postup než vymýšlet nové významy ze svého kabinetního křesla. Filozof běžného jazyka je na tom bohužel stejně – svou analýzu píše taky ve svém kabinetu, aniž by šel mezi lidi. Poněvadž, pokračuje argument, analyzovat každodenní používání znamená dělat empirický výzkum a FBJ to nedělá, nedokáže nám poskytnout výsledky, které nám slíbila.

Uvažujme o situaci sporu mezi dvěma filozofy ohledně významu určitého slova. Skutečné příklady se najdou i v praxi FBJ, např. v případě sporu mezi Austinem a Rylem ohledně významu slova „dobrovolně“ (voluntary) nebo sporu mezi Austinem a Strawsonem ohledně významu slova „pravda“ (true). Kdo by měl v takovém případě rozhodnout o správnosti je nejasné. Pokud je jedna analýza správná a druhá není, měl by nejspíš existovat postup, jak o správnosti rozhodnout. A jestli je potřeba analyzovat i samotnou analýzu, rozhodnout o její správnosti – tedy, jestli se můžeme mýlit – máme jako jednotlivci skutečně dostatečné znalosti o správném užívání slov? Mates upozorňuje, že ani pozorní autoři nejsou plně spolehliví v popisech vlastního jazykového chování, už vůbec ne jiných (Mates 1971, 125).

Podívejme se na to, co Mates říká o metodě FBJ:

- 1) FBJ nabízí faktuelní (nikoliv normativní) tvrzení o jazyce. Jelikož jsou faktuelní a mohou být pravdivá, nebo nepravdivá, musí existovat způsob jejich verifikace (Mates 1971, 121).
- 2) Faktuelní tvrzení, jež nám FBJ nabízí, by nám měly poskytnout kompletní analýzu běžného užívání slov (Mates 1971, 121).

- 3) Faktuální tvrzení „se berou, jako kdyby měly základ ve faktech a předpokládá se, že je může vyvrátit pozorování běžných lidí, úředníků, rodičů a učitelů“ (Mates 1971, 125).
- 4) Když obhájci FBJ nesouhlasí navzájem o užití určitého výrazu, protiřečí tím svým předpokladům. Jestli by byli kompetentními uživateli jazyka, tak by (podle vlastních předpokladů) měli přijít ke stejnému výsledku.

Když se podrobněji podíváme na tento pohled na FBJ, který s ním sdílí i další kritici včetně Fodora a Katze, zjistíme, že klade základní kámen cesty, na konci které Mates dokazuje, že se FBJ nedaří nabídnout slíbené výsledky. Znalost jazyka je empirická a když nabízíme faktuální tvrzení týkající se používání jazyka, spoléháme se na naši intuici nebo paměť. Můžeme si vzpomenout, za jakých okolností jsme něco říkali a jak jsme to řekli (respektive když jsme slyšeli někoho jiného to říkat) nebo se můžeme spolehnout na jazykovou intuici, která nám našeptává, co bychom měli říct. Jde nejspíš o obdobu klasické intuice, která nás řídí během rozhodování se v různých situacích. Proto je jasné, že jestli má FBJ pravdu ohledně naší schopnosti jako jednotlivců poskytovat popisy používání jazyka, průměrný dospělý člověk by měl mít „obrovské množství empirických informací o používání svého rodného jazyka, které může využívat ať už v podobě paměti nebo intuice“ (Mates 1971, 125). Aniž bychom se zabývali znalostmi průměrného dospělého člověka, jasné je jedno. Potíž je mnohem jednodušší, jelikož naše paměť a intuice jsou omylné. Naše vzpomínky na to, co kdo řekl, jsou nejspíš dost nepřesné a jenom vágní. Podléhají různým typům zkreslení upravujících naše vzpomínky. Postavení intuice je snad ještě křehčí.

Co víc, i kdybychom použili takovou metodu a objevili pravdivé faktické výpovědi o používání jazyka takového typu, jaké nám nabízí FBJ, nepomohlo by nám to v naší snaze poznat

význam slov. Příklady běžného užívání nejsou totiž dostačující, nepomohou nám jako nástroj pro předpověď budoucího používání. Pravdivé příklady používání jazyka nemají poslední slovo u rozhodování o běžném užívání jistého slova (Mates 1971, 123). Význam slov je nutný analyzovat jiným způsobem, musíme sestoupit hlouběji, a ne zůstat jen na povrchu toho, co říkáme a slyšíme. Podobné tvrzení není novinkou. Už Gellner se v článku *Use and Meaning* (Gellner, *Use and Meaning* 1951) věnuje otázce, jestli je používání jazykových výrazů jediným a dostatečným kritériem jejich významu. Jeho závěrem je, že „správné použití slova ‚Tomáš‘ nebo filozoficky znepokojujících výrazů má množství kritérií, přičemž *aktuální* používání je jenom jedním z nich“ (Gellner, *The sacred word* 1971, 757). Tvrzení o používání jazyka je možné ověřit dvěma způsoby, které, pokud jde o ověření toho, jestli někdo používá určitý výraz konkrétním způsobem, jsou sice ekvivalentní, ale mohou přinést různé výsledky. První je extenzionální, druhý intenzionální. „V extenzionálním přístupu musíme pozorovat přiměřeně velkou třídu případů, ve kterých subjekt používá příslušné slovo, abychom pak ‚uviděli‘ nebo ‚rozeznali‘ význam hledáním toho, co je pro dané případy společné“ (Mates 1971, 125). Musíme nejdřív shromáždit velké množství případů, dát je jeden vedle druhého a snažit se najít společné prvky. Ty by měli platit pro všechny shromážděné prvky. Tím proces nekončí, zbývá další kontrolní krok, ve kterém máme ověřit i definice tím, že je získáme od zkoumaných lidí. V rámci intenzionálního přístupu se „zeptáme subjektu, co míní určitým slovem, když ho používá; pak postupujeme sokratovskou metodou a testujeme první odpověď konfrontací s protipříklady a hraničními případy, dokud se nedostaneme víceméně trvale k jedné definici nebo popisu“ (Mates 1971, 126). Měli bychom postupovat spíš jako Sokrates – průvodce než jako Sokrates, který napravuje naše omyly.

FBJ, říká Mates, žádný z uvedených postupů nepodnikla. Jejich analýzu popisuje jako „verzi extenzionální metody určenou pro křeslo“ (Mates 1971, 126). Navíc, i kdybychom vyšli FBJ vstříc a předpokládali, že něco z toho začne dělat, pořád by byl problém v tom, o jaké druhy vět se zajímá a následně nám je nabízí. FBJ se totiž zajímá o fakty, které nepřispívají k významu výrazu, jelikož „většina faktů vyjádřených větami ve formě ‚Neřekl by to, kdyby neplatilo ...‘ patří do kategorie pragmatiky výrazu, které bychom se měli vyhnout při snaze ‚uvidět‘ nebo ‚rozeznat‘ význam“ (Mates 1971, 128-129). Například námitky Malcolma vůči Moorovi ohledně toho, že mluví o pochybnostech nebo o věděni v situaci, kdy nejsou splněny podmínky pro srozumitelnost dané výpovědi v konkrétním kontextu, nepatří podle Matese k významu, ergo sémantice. Jsou to pragmatické poznámky o tom, v jakých situacích nám daná věta (se svým významem) obvykle slouží na vykonání obvyklého účelu pro daný (a jinak srozumitelný) význam. Mohou navíc záviset na povaze daného člověka (který má sklon něco říkat a něco zas ne).

Je Matesův obraz, který načrtává o FBJ (a o Sokratovi) správný? Sokrates obvykle v dialozích začíná obecnými otázkami, ale když pak pokračuje, dává nám mnoho příkladů toho, co říkáme (nebo můžeme říct). Účastníci dialogů nám nabízejí různé odpovědi na otázky formy „Co je ...?“, jejich odpovědi se ale nepovažují za základ, za něco, co není možné zpochybňovat. Naopak, obecného tvrzení se zbavujeme jako prvního, pokud ho nejsme schopni uvést do souladu s příklady, které naopak chceme uznat a zahrnout do našeho pochopení významu. Co zůstává a nezpochybňuje se, jsou odpovědi na otázky o tom, co říkáme (a můžeme říct) a za jakých okolností. Matesovi uniká jeden další, ještě zajímavější postřeh o sokratických dialozích. Jak dokážou účastníci dialogu usoudit, že první obecné odpovědi, které uvedli (explikace významu), nejsou správné? Nebylo by to možné, kdyby po prezentaci konfliktních příkladů

nesouhlasili s tím, že vybraný příklad je správný, že jde skutečně o něco, co běžně říkáme (nebo co říkat můžeme, čemu rozumíme, co nám dává smysl). Můžeme například odmítnout použít určité slovo v případě, když si nejsme jistí tím, jestli je vhodné pro danou situaci. Jak nás upozorňuje Cavell, „Sokratovi se podaří dosáhnout toho, že jeho soupeř se vzdá svých definicí ne proto, že by nevěděl, co znamenají slova, která používá, ale právě proto, že ví, co znamenají, a teda ví, že Sokrates ho přivedl k paradoxu“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 162). Nejde o konflikt dvou různých použití, ale o konflikt generalizace (definice významu v podobě, jakou požaduje Mates) s použitím, které daná generalizace nedokáže zahrnout. V konfliktu našich návyků a představ vyhrávají nakonec návyky.

Na základní formulaci dané námitky existuje i několik dalších odpovědí. „Dvojití agenti“ Grice a Searle přišli s tím, že je skutečně empirickou hypotézou, jestli ostatní mluví stejně jako já (Grice 1991, 175) (Searle, *Rečové akty* 2007, 28). Ve velmi triviálním smyslu můžeme tvrdit, že jde o empirickou hypotézu, pokud se zároveň nebráníme tvrzení, že fakt, že mluvíme mateřským jazykem, je taky empirickou hypotézou. Jak by to šlo otestovat? Náš experiment by vyžadoval někoho, kdo mluví daným jazykem, aby mohl rozhodnout, jestli jím mluvíme taky. Jak by o tom mohl rozhodnout, když nemůže rozhodnout sám o tom, jestli tímto jazykem mluví sám, je těžko pochopitelné. Searle dále porovnává schopnost popsat konkrétní jazykovou situaci se schopností popsat určitou situaci ve hře (konkrétně bejzbolu). Jak vím, že pálkař po odražení míčku běží na první metu? Vycházím z pravidel a naše znalost jazyka je tomu analogická (Searle, *Rečové akty* 2007, 29). Vysvětlení toho, jak dokážeme použít slova v nových větách a nových kontextech, je tak ve své podstatě obdobné klasickému sémantickému vysvětlení.

Ve své radikálnější reakci na námitky navrhl Cavell rozlišení mezi třemi druhy výroků o běžném jazyce: 1) výroky uvádějící příklady toho, co se říká v jazyce („Říká se toto ..., ale neříká se tamto ...“); 2) explikace, které explicitně uvádějí, co je implikováno výroky prvního typu („Když řekneme ..., vyjadřujeme tím, že ...“); 3) generalizace (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 132). Zároveň, dodává, my jako subjekt máme nárok vyslovovat první dva typy výroků bez jakéhokoliv výzkumu, který by bylo možné (netriviálně) nazvat empirickým. K třetímu druhu, tedy ke generalizacím se Cavell zvláště nevyjadřuje. Jelikož v další argumentaci nesehrávají v zásadě žádnou roli, nemusíme se jimi zabývat.

Uvažujme opět o konfliktu mezi dvěma filozofy běžného jazyka, například o konfliktu mezi Austinem a Rylem o tom, jak používáme slovo „dobrovolně“. Ryle se do uvažování o tomto výrazu pouští s jasným úmyslem vystoupit proti mýtu ducha v stroji, ve kterém existuje speciální mentální síla pohánějící každý jeden pohyb. Jedna z námitek proti této teorii je následující: „Navzdory faktu, že nám teoretici už od stoiků a sv. Augustina doporučovali, abychom popisovali naše chování tímto způsobem, nikdo, krom na účely potvrzení této teorie, nikdy neopisuje své chování nebo chování svých přátel užitím doporučovaných frází. Nikdo nikdy neřekne například, že o 10:00 byl zaneprázdněn projev vůle ohledně toho a toho“ (Ryle, *The Concept of Mind* 2000, 63). Ryle se nás snaží přesvědčit, že filozofové posouvají význam příliš daleko až do bodu, kdy už není srozumitelný a vytváří jenom mýtus. Jakékoliv další pohyby v rámci utvářené jazykové hry pak stojí jen a jen na tomto mýtu. Když se totiž podíváme na to, jak používáme slova, která by měli vyjadřovat pochody vůle (dobrovolně, úmyslně), zjistíme, že mají své omezené, speciální použití. Rylova explikace těchto omezení zní následovně: „Ve svém nejběžnějším použití se ‚dobrovolný‘ a ‚nedobrovolný‘ používají, s několika menšími odchylkami, jako přídavná jména pro konání, které by nemělo být

vykonáno“ (Ryle, *The Concept of Mind* 2000, 67). Z toho je vidět, že se tato slova nedají použít na jakékoliv naše konání – ne u všeho, co děláme, má smysl uvažovat o poryvech vůle. Ryle dále píše: „U tohoto běžného použití je teda absurdní diskutovat o tom, jestli vyhovující, správné nebo obdivuhodné konání je dobrovolné, nebo nedobrovolné. Neřeší se obvinění ani omluva. Nepřihlašujeme se k autorství, ani neuvádíme polehčující okolnosti; ani neprohlašujeme svou vinu, ani nevinu; protože nejsme z ničeho obviněni“ (Ryle, *The Concept of Mind* 2000, 68). Přídavná jména ve spojení s činy mají chápání těchto činů nějak popsat, vymezit ho vůči ostatním typům chování. Filozofové, kteří uvažují v rámci mýtu ducha ve stroji, se jakoby pokouší aplikovat tato přídavná jména na veškeré naše chování.

Austin naopak uvádí výrok prvního typu, přičemž mu v jeho snad nejobecnějším článku slouží jen jako příklad jedné malé teze. Příklad zní následovně: „Vezmeme si například ‚voluntarily‘ (‚úmyselne‘ či ‚dobrovoľne‘) a ‚involuntarily‘ (‚neúmyselne‘ či ‚nedobrovoľne‘): stať sa vojakom alebo darovať niečo možno dobrovoľne a čkať alebo urobiť nepatrný pohyb možno neúmyselne“ (Austin, *Obrana ospravedlnení* 1992, 77). Je to zjevný protipříklad Ryllova zobecnění, tedy výroku druhého typu. Když se stanu vojákem dobrovolně (nebo úmyslně), neznamená to, že by se to dělat nemělo.

Filozof běžného jazyka nemá problém připustit, že se Ryle mýlil. Podstata jeho omylu ovšem není tak jednoznačná – nejde o to, že by jeho návrh nezachytil žádný okruh použití, ale o to, že zachytil jenom jejich úzký okruh. Když Ryle slyšel protipříklad, jeho odpověď pravděpodobně nezněla: „Nezajímá mě to, já to slovo používám takto“, ani „Takto ho používáš jenom ty, Austine, já ho používám jinak“. Praxe filozofů běžného jazyka nám naopak ukazuje, že si cenili výměnu příkladů použití. Nemusíme moc dlouho pátrat, stačí si vzpomenout na slavná setkání v sobotní rána, která organizoval Austin (Warnock, *John Langshaw Austin, A*

Biographical Sketch 2011, 13). Setkávala se tam skupina filozofů, aby diskutovali o různých použitích určitých problematických výrazů. Stačila by taková praxe kritikům? Nejspíš ne, protože co požadují, je způsob verifikace. Fakt, že filozofové běžného jazyka mezi sebou probírají své příklady, nás nikam neposouvá.

Cavell na jednu stranu tvrdí, že by Ryle uznal svůj omyl, kdyby mu byl předložen konfliktní příklad slova „dobrovolně“, na druhou stranu tvrdí, že evidence nehraje žádnou roli v metodě FBJ. Rodilí mluvčí jazyka „*obecně nepotřebují evidenci pro to, co se v daném jazyku říká; jsou totiž zdrojem takové evidence*“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 133). Nepotřebují počítat hlavy, aby mohli něco tvrdit o tom, co se říká, jelikož „kdyby to tak nebylo, nebylo by ani co počítat“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 134). Je nepochybně pravdou, že jsme jeden ze zdrojů evidence. Určitě se ale můžeme i mýlit, tak jako se mýlil Ryle. Proč by Ryle měnil svůj názor, kdyby neakceptoval důkaz, že jeho explikace byla nesprávná? Jediný způsob, jak FBJ může dostát slovu, je popřít, že nabízí analýzu významu (nebo komplexní analýzu používání)²¹. Postupně se budu snažit dokázat, že to byl přesně postup FBJ a něco, co její protivníci nevzali v úvahu. Kdyby se FBJ snažila podat explikaci významu, nebylo by potřebné vůči ní vznášet složité argumenty – stačil by protipříklad, který by ukázal, že se ve svých úvahách mýlí. Po odmítnutí takového předpokladu až tak nezáleží na tom, jestli se Ryle mýlil ve svém tvrzení o tom, jak používáme výraz „dobrovolně“. Měl pravdu o tom, jak používáme toto slovo v některých případech, o tom, co s ním děláme (a můžeme dělat). Jedinou chybou bylo, že si nevšiml i jiná jeho použití. Neměli bychom mu však rozumět

²¹ Když v tomto textu používám výraz „analýza používání“ nebo „analýza použití“, nemíním tím analýzu jako postup hledající esenciální prvky, vlastnosti společné všem použitím. Vždy tím vyjadřuji postup FBJ, tedy nabízení různých příkladů a snahu o explikaci toho, co míníme v daných příkladech svými slovy.

takovým způsobem, jako kdyby nabízel plný popis používání daného výrazu. Jeho cíle byly, to nesmíme zapomínat, filozofické, nikoliv jazykovědné. Nenabízel nám záznamy pro slovník, ale snažil se nás upozornit na jistá rozlišení a jisté vlastnosti nás jako aktérů.

Cavell, kromě popření, že znalost jazyka je empiricky založeným věděním, dává do kontrastu znalost významu slov se znalostí systému zvuků, morfologie a tak dále (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 134). V reakci na to Fodor a Katz namítají, že znalost systému zvuků se od znalosti významu slov nijak neliší (Fodor a Katz, *The Availability of What We Say* 1971, 193). Mluvčí musí v jistém smyslu systém zvuků jazyka znát, musí vědět, jak vyslovovat slova, co je zvláštní výslovnost a tak dále. Když se ho ale zeptáme na fonémy, průměrný mluvčí nebude nejspíš vědět, o co vlastně jde. Podobně průměrný mluvčí musí mít znalost toho, jak používat různá slova, aby vůbec dokázal mluvit. Když se ho ovšem zeptáme na jejich význam, nemusí zvládnout poskytnout správnou (nebo vůbec nějakou) odpověď. Kritika ve stylu FBJ by tady poukázala na to, že je jasné, co znamená „znát význam slova ...“, ne už však co znamená „znát systém zvuků“ mimo kontext lingvistiky. Když se nám někdo pokusí vysvětlit význam slova, které známe, můžeme namítnout: „Vím, co to znamená, nemusíš mi to říkat!“. Na druhou stranu není jasné, za jakých okolností bychom řekli: „Znám systém zvuků“. Právě předpoklady o tom, co znamená „poznat význam slova“ nám způsobují problémy, např. když chápeme tuto schopnost jako vlastnictví propozičního obsahu, který se chápe jako obsah příslušného slova.

Na tomto místě je potřeba dodat dvě věci. Zaprvé, FBJ netvrdí, že průměrný mluvčí (nebo samotný filozof běžného jazyka) dokáže uvádět (správné) odpovědi, které by splnily požadavky kritiků na explikaci významu slova. V jistém smyslu máme jenom používání, které, jak prohlásil Wittgenstein, dodává slovům život. Mít význam znamená pro slovo být naživu,

zemřít znamená přestat se používat. Můžeme popsat mnoho způsobu, jak se slovo používá, někdy najdeme společné body mezi různými použitými, některá slova mohou mít i jeden velmi striktně daný způsob použití. Neexistuje ovšem žádný Význam, něco, co by doplňovalo použití a co by se dalo teoreticky oddělit od součtu použití. Nemusíme s takovým pohledem na jazyk souhlasit, ale jakýkoliv argument založený na opačných předpokladech se vyhýbá konfrontaci. Zadruhé, podívejme se na povahu normativity, kterou se zabýval Cavell. Můžeme odvodit „mělo by být“ z „je“ v případě použití slov? Fodor a Katz odpovídají, že to udělat nemůžeme, a opačný postoj nazývají omylem běžného jazyka (Fodor a Katz, *The Availability of What We Say* 1971, 202). Důležitou otázkou je, co vlastně znamená výraz „mělo by být“. Cavell tvrdí, že stanovení „normy nám neříká, jak *bychom měli* něco vykonávat, ale říká nám, jak se to dělá nebo jak *je to potřeba* udělat“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 148). Musíme se proto pustit do rozboru dvou témat. Jednak otázky, na čem spočívá naše schopnost uvádět výroky typu 1 a 2 (příkladů použití a explikací). Druhé téma se točí kolem otázky, jaká je podstata normativity jazyka a zda mohou samotné příklady použití být normativní.

Příklady a jazyková intuice

Zkusme se podívat na to, co vlastně dělá filozof běžného jazyka, když nám nabízí příklady běžného užití slov. Jedno je jisté – určitě nám nenabízí popis toho, jak se *v průměru* používá určitý výraz. Nemá žádný přístup k datům, která by mu to umožnila, a taky na rozdíl od svých kritiků nezmiňuje běžného člověka. Něco se neříká běžně o to víc, o co „běžnější“ je člověk, který to říká. Jaká schopnost mu potom jako jedinci umožňuje tvrdit, že někdy se něco říká a jindy zase ne? Jednou z často zmiňovaných možností je odvolání se na intuici. Nejde jen o odhad toho, co filozofové jazyka dělají, jde o jejich přiznání. Například Searle uvádí následující: „Všetko, čo som kedy čítal z filozofie jazyka, dokonca aj práce tých

najbehavioristickéjších a najempirickéjších autorov, sa podobne spoliehajú na intuície hovorca“ (Searle, Rečové akty 2007, 31).

Představa intuice, která nám napoví, co bychom měli říkat, je trochu zvláštní. Jako by nám naznačovala jisté vybírání, představu situace, od ní oddělených slov, a schopnost poznání (vnuknutí?), která nám dodá informaci o tom, co (můžeme) říct. Jako bychom nebyli součástí dané situace, ale jenom pozorovatelem, který není účastníkem. Tak je tomu možná u otázek filozofie mimo FBJ, které jistí teoretici kladou s jediným účelem – potvrdit svou teorii. Jenomže cíl příkladů a příběhů, které nám FBJ nabízí, je zásadně odlišný. Takzvané příklady běžného, každodenního užívání jazyka, nás chtějí vtáhnout dovnitř, chtějí, abychom byli součástí daného příběhu. Představu, že využíváme u posouzení příkladu běžného užití jazykovou intuici, může utvářet povrchní podobnost s tzv. myšlenkovými experimenty. Uvědomit si rozdíl mezi těmito dvěma typy příkladů je pro FBJ klíčové. Jak píše Baz: „Kdykoliv vyvstane otázka v našem každodenním životě, která se může zdát podobná nebo v zásadě podobná teoretikové údajně čistě sémantické otázce, to, co představuje přiměřenou odpověď na ni, je neoddělitelné od *záměru* otázky“ (Baz 2012, 117)²². Příběhy FBJ (po poučení z neúspěchu paradigmatických příkladů) po nás nechtějí, abychom rozhodli, jestli je určitý popis pravdivý nebo nepravdivý, jestli určité slovo referuje na jeden nebo na druhý objekt. „Filozof odvolávající se na běžný jazyk se neobrací na čtenáře, aby ho přesvědčil bez důkazu, ale aby ho donutil ověřit, či otestovat něco sám pro sebe. Říká: Podívej se a zjisti, jestli vidíš to, co já, jestli chceš říct to, co chci říct já“ (Cavell, Aesthetic Problems of Modern Philosophy 2015, 89). I v situacích, kdy je cílem stanovit pravdivost určitého popisu, půjde o příklad, kde snaha dopátrat se, jak bychom

²² Baz se snaží tento argument vést dál jako kritiku „teoretických“ otázek filozofie ohledně aplikace slov na jisté situace (Baz 2012, 87-133). Tady se soustředíme jen na obhajobu FBJ, ne na kritiku z pozic FBJ.

něco měli nazvat nebo popsat, je snahou uvnitř běžné situace, která má svůj konkrétní záměr.

Abychom to demonstrovali na konkrétních příkladech, porovnejme dva následující příběhy:

A) Představme si, že o Gödelovi víme jedinou věc, tedy to, že objevil neúplnost aritmetiky. Dále: „Predpokladajme, že Gödel nie je skutočný autor tejto teorémy a že príslušnú prácu v skutočnosti vykonal človek menom ‚Schmidt‘, ktorého telo našli za záhadných okolností pred mnohými rokmi vo Viedni. Jeho priateľ Gödel sa nejako dostal k rukopisu, ktorý sa odvtedy pripisoval Gödelovi“ (Kripke 2002, 97). Referujeme jménem Gödel na osobu, která se tak jmenuje, nebo na osobu splňující deskripci, teda na Schmidta jako skutečného autora teorémy?

B) „Vy máte osla, ja mám osla a obaja sa pasú na tej istej lúke. Jedného dňa sa mi môj osol znepečí. Vyberiem sa zastreliť ho. Namierim naň, vystrelím, a zvierka je na mieste mŕtve. Podídem k obeti bližšie a s hrôzou zistím, že je to váš osol. Prídem s pozostatkami k vašim dverám a čo poviem? ‚Teda vieš, kamarát, je mi veľmi ľúto atď. *Nešťastnou náhodou som zastrelil tvojho osla* – azda toto? Alebo ‚*omylom*‘?“ (Austin, Obrana ospravedlnení 1992, 86).

První příklad po nás nevyžaduje vstup do konkrétní jazykové hry. Abychom se předem vyhnuli nedorozumění – mohlo by jít i o situaci, ve které máme z určitého důvodu zájem zjistit, jestli mluvíme o Gödelovi nebo o Schmidtovi. Nestačila by nám ale v rámci rozhovoru o těchto dvou osobách jednoduchá otázka našemu partnerovi v rozhovoru, koho míní, když používá jméno Gödel? A musel by se rozhodnout jedním způsobem? Na druhou stranu Austin po nás chce, abychom si něco konkrétního představili, abychom se vžili do situace, ve které máme

osla. Naše reakce samozřejmě může znít: „Neumím si to představit“. Nesouhlas v případě příběhu Austina je ale jiný, vyzývá k další reakci, nejde o uvedení jedny odpovědi v dotazníku, jestli je pravda to nebo ono. Cavell situaci neshody představuje následovně:

„Odvolávání se na ‚co bychom měli říct, když ...‘ vyžaduje po nás, abychom si představili určitý příklad nebo příběh, někdy více nebo méně podobající se událostem, které se mohou odehrát běžně kterýkoliv den, někdy vzdálený všemu, co známe. ... jestli zjistíme, že navzájem nesouhlasíme o tom, co bychom měli říct, nedávalo by žádný zjevný smysl pokusit se potvrdit nebo vyvrátit naše reakce shromážděním dat, které by ukázali, kdo z nás má ve skutečnosti pravdu. Co bychom měli udělat, je buď (a) pokusit se určit, proč navzájem nesouhlasíme (možná si představujeme daný příběh rozdílně) ... nebo (b) jestli nedokážeme náš nesouhlas vysvětlit, pokusíme se najít vysvětlení tohoto faktu, nebo se příkladu vzdáme“ (Cavell, *Aesthetic Problems of Modern Philosophy* 2015, 89).

Co je podstatné, je, jestli se s filozofem běžného jazyka pustíme cestou uvedeného příběhu, jestli z něj vyvodíme stejné důsledky, v případě Austinova příkladu fakt, že se dané výrazy liší svým smyslem.

Kdybychom připustili, že naše reakce jsou projevem jazykové intuice, vystavili bychom se tím právě námitkám z možné omylnosti. Intuice je jako pes, který radostí jde za každým, kdo mu dá pamlsek. Je proto zarážející až absurdní vidět některé reakce filozofů na tento problém. Například Kripke říká: „Niektorí filozofi zrejme pokladajú okolnosť, že niečo má intuitívny obsah, za neveľmi presvedčivé svedectvo v jeho prospech. Sám sa nazdávam, že je

to naopak velmi silné svědectvo v prospěch čokolávek. V konečném důsledku naopak nevíme, jakou přesvědčivější evidenci může někdo mít v prospěch čokolávek. V každém případě se však domnívám, že lidé, kteří pokládají pojem náhodné vlastnosti za neintuitivní, mají převrácenou intuici“ (Kripke 2002, 53). Zároveň je taková reakce logickým důsledkem tohoto přístupu – jak jinak by mohl obhájit svůj postoj, svou intuici, než obviněním ostatních z toho, že ta jejich je špatná? Dnes je už slavným článkem z oboru experimentální filozofie, který se pokusil testovat intuice mluvčích na Kripkeho příkladech, a jednoznačnost reakcí nepotvrdil (Machery, a další 2004).

Vzpomeňme si v tomto kontextu na protesty Austina a Wittgensteina vůči tomu, že by naše slova nemusela být závazná, že by mohla být obecně neplatná, protože něco „v pozadí“ nemusí být pravdivé. Austin uvažuje o tom, že by naše slova například během slibů odkazovala na vnitřní stavy. Nestačí slova, musí to cítit i srdce! Znamená to, že by pak byl slib neplatný, pokud jsem neprožíval správné pocity? Austin uzavírá: „Přesnost stejně jako morálka jsou na té straně, kde se říká, že *naše slova nás zavazují*“ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 27). Je slib závazný až po tom, co prozkoumáme duševní stav slibujícího? Je přípustným důvodem pro anulaci manželství, že někdo z novomanželů měl pochybnosti během vyslovení „Ano“ a bylo to jen slovo?

Wittgenstein zas vystupuje vůči tomu, že by některá slova pro pocity odkazovala na vnitřní stav. Slavný příklad brouka v krabici stojí za plnou citaci:

„Inu, každý mi o sobě řekne, že ví jedině o sobě samém, co jsou bolesti!

– Dejme tomu, že by každý měl krabici, v které by bylo něco, co označujeme jako ‚brouka‘. Nikdo nemůže nikdy nahlédnout do krabice druhého; a každý

říká, že ví jediné z pohledu na *svého* brouka, co brouk je. – Tu by se pak mohlo zajisté stát, že by každý měl ve své krabici něco jiného. Ba bylo by možno si představit, že se nějaká taková věc ustavičně proměňuje. – Ale co kdyby nyní u těchto lidí slovo ‚brouk‘ mělo přece jen nějaký způsob použití? – Pak by tedy toto použití nespočívalo v označení věci. Tamta věc v krabici k řečové hře vůbec nepatří; dokonce ani ne jako jakési *něco*: neboť krabice by mohla být také prázdná. – Ne, touto věcí v krabici je možno všechno ‚vykrátit‘; ať je čímkoli, odpadne.

To znamená: Jestliže se gramatika výrazu pro pocit konstruuje podle vzoru ‚předmět a označení‘, pak předmět vypadne z úvahy jako irelevantní.“
(Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §293).

Co tímto příkladem chce Wittgenstein ukázat, není nemožnost porozumět druhým, ale pravý opak. Cokoliv, čemu říkáme porozumění druhým, se musí obejít bez nahlédnutí do krabičky. Závěrem není, že nemůžeme vědět, jestli má někdo druhý bolest (pokud mu nějak zázračně nenahlédneme do hlavy), ale fakt, že vědět, jestli má někdo bolest, není závislé na takovém nahlédnutí. Naše slova jsou součástí našeho světa. Když o někom řekneme, že nám něco slíbil nebo že má bolest, nevycházíme u toho ze své jazykové intuice o nic víc, než když podáme někomu ruku na začátku setkání. Poučení, které pro nás z tohoto rozdílu mezi různými typy příkladů chce FBJ vyvodit, shrnuje Baz tím, že musíme do našich příkladů přinést „nejen svět o kterém mluvíme a přemýšlíme, ale i svět ve kterém mluvíme a přemýšlíme“ (Baz 2012, 128).

Posledním bodem je pozice filozofa běžného jazyka. V uváděném příkladu není samotný filozof aktérem, přesto se snaží domýšlet, jak bychom se zachovali. Cavell se například nevzdává ve sporu o význam slova „dobrovolně“ nároků na tvrzení následujícího typu: „Když se ptáme, jestli je určité chování dobrovolné, implikujeme tím, že toto chování je podezřelé“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 140). Dodává, že na to filozof běžného jazyka nepotřebuje žádné důkazy. Tvrdit opak by bylo totiž zavádějící. Jednoduše vyjadřuje, co děláme. Autorita, která ho opravňuje mluvit v množném čísle, říkat, co děláme „my“, je jednoduchý fakt – vnímá sebe jako rodilého mluvčího. Stačí mu to, že je členem jisté skupiny, které *navrhuje* určitá zobecnění. Namítat, že skupina, ke které se vztahujeme, se neřídí pokyny v každém případě, nemá smysl. Je to jako říct, že sliby jsou od toho, aby se plnily – uvedení příkladu, kdy někdo slib nedodržel, nemění nic na podstatě slibu. FBJ se v tomto okamžiku nesnaží jenom odvolávat na běžné používání – snaží se v něm ve svých příkladech pokračovat. Snaží se plynule navázat na běžný diskurz a běžné praktiky domlouvání se o významu slov. Je to tento běžný diskurz, ve kterém se někdy (a snad i docela často) snažíme vysvětlit, co míníme tím, co říkáme. Je to běžný diskurz, kde je (za vhodných okolností) naše autorita poskytovat vysvětlení slov přirozená. Když se nás někdo zeptá, co znamená určité slovo (např. „dubiózní“), po odpovědi na takovou otázku není prostor pro pochybnost ohledně toho, jestli jsme udělali průzkum toho, jak lidé toto slovo používají.

To, jestli „poznámky ,o‘ běžném jazyku a stejně tak o běžném chování, jsou tvrzení nebo pravidla záleží na tom, jak je bereme: pokud je bereme jako vyjadřující fakty, kterým máme věřit, jde o tvrzení; pokud je bereme jako návody, kterými se máme řídit, jde o pravidla“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 143). Mohli bychom to vyjádřit i jinak – ilokuční platnost takových vyjádření, pokud je tak míníme, je navrhování. To, jestli je takový řečový akt

zdařilý nebo nezdařilý, nespočívá v tom, že řekneme něco, co *přesně* vystihuje běžné používání – na tom spočívá až perlokuční úspěšnost.

Normativní je užití samotné

Vraťme se ještě jednou k tomu, co říká Cavell, totiž že stanovení „normy nám neříká, jak *bychom měli* něco vykonávat, ale říká nám, jak *se to dělá*, nebo jak *je to potřeba* udělat“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 148). Tato poznámka je užitečná, ale zároveň je zavádějící. Mohli bychom ji totiž číst, jako kdyby naznačovala existenci určitého přesného způsobu, jak se věci dělají. Podobně zavádějící jsou například slova Warnocka, když říká: „Slova se nedají odlišit od pojmů, které vyjadřují nebo obsahují“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 161). Přirozeně pak vyvstává otázka, co je *vyjádřené* a jaký je vztah mezi *obsahem* a *výrazem*. To jsou body, kterým se konzistentní výklad FBI musí vyhnout. Popření takového rozlišování nesmí být jenom verbálním pokynem, ale skutečným hledáním popisů, které se neopírají o takový obraz.

Filozof běžného jazyka nám neříká, jak musíme určitý výraz používat, jenom jak se používá běžně. A „co je normativní, je přesně samotné běžné používání“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 148). Jak může být to, co říkáme, normativní? Výroky o běžném používání jsou normativní v tom smyslu, že se snaží zachytit způsoby, jakými běžně naše slova dávají smysl. Filozof běžného jazyka „*nezavádí* normy, ani je *nevymezuje* ... můžeme však jeho činnost popsat jako *potvrzování* nebo *prokazování* existence norem, když udává nebo popisuje, jak mluvíme (nebo jak se mluví)“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 156). V určitém smyslu samozřejmě můžeme použít libovolné slovo ve spojení s dalšími slovy v libovolném představitelném kontextu. Jenom nám nikdo pravděpodobně nebude rozumět.

FBJ se nepokouší povolit nebo zakázat některá použití jazyka, jenom se snaží hledat způsoby, kdy dáváme (nebo můžeme dávat) smysl. Nebo jak to vyjadřuje Baz: „FBJ dále navrhuje, že běžné a normální používání slova je normativní pro další použití, včetně filozofického použití, ne ve smyslu, že by bylo řízeno pravidly nebo zahrnovalo pravidla, která určují, jak se dané slovo smí a nesmí použít, ale jednoduše ve smyslu, že dělá slovo vhodným – v rámci vyhovujících kontextů a vždy v konečném důsledku v závislosti na posouzení mluvčích – pro určité použití a pro jiné zas ne“ (Baz 2012, 20). FBJ se tak snaží postavit na „běžné nohy“ nejen pojem pravidel, ale i pojem normativity. Snaží se zpochybnit a v běžném kontextu uvažovat o tom, co vlastně znamená, že něco musíme (nebo nesmíme) říkat tak a tak.

Takový postoj se často setká s jednoduchým řešením – posunutím takových pokusů do oblasti pragmatiky. Rozdíl mezi sémantikou a pragmatikou se tak často používá jako strašák na kohokoliv, kdo by chtěl obhajovat FBJ. Má to ovšem jedno slabé místo. Jak říká Cavell, obracet se na toto rozlišení pomůže jenom v případě, „jestli jste schopni uvést vysvětlení *vztahu* mezi pragmatikou a sémantikou výrazu. Bez takového vysvětlení jde o prázdnou odpověď“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 137). Jelikož se Mates na takové rozlišení odvolává, dokonce mluví o principu „pro odlišení ‚skutečných‘ nebo ‚důležitých‘ vlastností“ (Mates 1971, 128), aby vzápětí dodal, že jen těžko ho můžeme najít, jeho kritika je prázdná. Pokud by nám dokázal poskytnout takové kritérium, debata by mohla konečně obrátit svou pozornost na důležitou oblast – obecnou teorii jazyka. Protože je to právě jistý obecný pohled na jazyk, který vede FBJ k zacelování přechodu mezi sémantikou a pragmatikou, a kritiky k rozdělování těchto dvou oblastí a následné argumentaci na základě toho, že FBJ to nedělá.

Základní otázku si Cavell klade už v nadpisu svého článku. Musíme mýnit to, co říkáme? Cavell jako by se snažil nahradit otázku významu a jeho normativity něčím, na co se můžeme ptát bez teoretických pojmů. Můžeme tomu rozumět jako otázce, jestli existuje nějaké nevyhnutné spojení mezi tím, co říkáme, a tím, co vyslovení implikuje nebo naznačuje (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 155). Odpověď je v tomto případě kladná. Podobně můžeme chápat Austinovo rozlišení mezi ilokučným a perlokučným aktem, tedy mezi konvenčními pragmatickými aspekty a konsekvenčními aspekty řeči. Austin se nezabývá perlokucí, něčím, co je mimo dosah významu a je v rukou kauzality. Ve snaze odlišit perlokuční aspekt řeči můžeme vidět právě snahu oddělit ty stránky promluvy, které nejsou konvenční. Ilokuční akt je konvencionální, perlokuční ne (Austin, *Jak udělat něco slovy* 2000, 109). Odlišná povaha perlokučního aktu a pevnější spojení lokučního a ilokučního aktu je tím, co potírá rozlišení mezi sémantikou a pragmatikou. Když se vrátíme ke Cavellovi, musíme si všimnout, že Cavell sice odmítl Rylovo vymezení toho, kdy děláme něco dobrovolně, ale neodmítl pokus o explikaci jako takovou. Protože jeho otázka je – když řeknu, že X udělal to a to dobrovolně, musím tím naznačit něco o konkrétním chování mimo tzv. slovníkový význam? Cavellova odpověď je kladná. Zajímá se o pravidelnosti, které existují mezi tím, co se explicitně říká, a tím, co je tím naznačeno. A právě o tyto pravidelnosti FBJ jde – je to jediná vrstva normativity, ke které se můžeme dostat. A na základě těchto pravidelností FBJ kritizuje jiné filozofy, kteří je ignorují a používají výrazy, aniž by vzali tuto vrstvu významu do úvahy. Kolik různých vrstev významu můžeme popsat například pro slovo „vědět“ jsme viděli na základě ukázky ze seznamu, který uvádí Malcolm (120).

Jak jsem již zmínil, debata byla ukázkou podrobných argumentů a protiargumentů, ze kterých jsem se některé pokusil popsat. Všechny argumenty přitom stály na zádech různých

pohledů na fungování jazyka. Cavell ve své obhajobě FBJ nebyl místy úplně úspěšný, když odpovídal pouze na argumenty, protože jeho protivníci chápali samotné argumenty a odpovědi jiným způsobem. Je jasné, že se můžeme mýlit ohledně významu určitého slova, nebo nemusíme vědět, jestli je v určitém kontextu plně srozumitelné. Odvolání se na to, že je naše hlava taky součástí případného sčítání, nepomáhá vyhnout se těmto potížím ani přesvědčit kritiky FBJ. Jestli se budeme pohybovat dál v rámci paradigmatu Významu, v rámci kterého nahlížíme na FBJ jako na praxi nabízející úplný popis Významu, přičemž tento popis může být pravdivý nebo nepravdivý, FBJ není obhájitelná.

Jenomže mezi řádky diskuse se odehrával další příběh. Byl to příběh o odlišných cílech filozofů a odlišných pohledech na jazyk. Jenom společně s tímto druhým příběhem je obrázek kompletní. Pohled na jazyk, který nám nabízejí Mates, Fodor a Katz, je spojen s významem a strukturou. Slova mají něco, co můžeme nazvat Význam, který je možné oddělit od samotného použití příslušných slov. Právě díky významu jsou slova vhodná pro své použití. Věty mají taky svůj význam, který se nějakým způsobem skládá z významu slov, která tvoří větu. (Povšimněme si, že toto spojení zůstává vždy tak trochu obestřené záhadou, není totiž jednoduché představit si, kde a jak takové spojení probíhá.) Tento názor nacházíme už u Gellnera, když píše: „užití“ ve spojení ‚užití výrazu‘ je ambivalentní, přičemž může znamenat ‚rozsah aktuálních užití‘ nebo ‚pravidlo běžného užití‘. Ti, co zdůrazňují důležitost užití, mají ve zvyku tuto ambivalentnost ignorovat nebo dogmaticky považovat druhý smysl za pouze odvozený od prvního ... naše skutečné užívání jazyka, jak se snažím tvrdit, obsahuje oddělení těchto dvou smyslů a občasné podřízení prvního druhému“ (Gellner, *Use and Meaning* 1951, 760). Nejenže existuje něco mimo použití, je dokonce nadřazené těmto použitím. Gellner to představuje jako analýzu toho, jak se používá výraz „užití výrazu“. Mluvit o významu nebo

pravidlech se sice jistě dá i běžně, bez předpokladů existence Významu. Takové použití ale není spojeno s představou oddělených entit, které jsou (nebo mohou být) nadřazené, nemá explanační ambice – nepokouší se vysvětlit konkrétní použití jako kauzální důsledek uplatnění pravidel. Ještě si všimněme, že Gellner sice mluví o pravidlech, ale konkrétní podoba odděleného Významu není rozhodující. Jde nám spíš o sdílenou formu explanace – nejenže se pohledy kritiků na Význam liší, existují i interpretace FBJ (hlavně Austina a Wittgensteina), které pracují s nějakou verzí teorie Významu. Postupně se budeme od nich distancovat, je dobrý si ovšem uvědomit, že kritici vidí v FBJ právě další pokus o takovouto teorii, nikoliv radikální odklon od ní.

Fodor a Katz přímo říkají, že „řešení problému explikace kompozičních mechanismů jazyka vyžaduje nejen schopnost charakterizovat významy slov, ale taky schopnost popsat funkci, která určuje význam věty na základě významů jejích součástí“ (Fodor a Katz, *What's wrong with the philosophy of language?* 1971, 270). Prvky tvořící větu by měly zůstat stejné ve všech větách. Význam takového prvku je tedy nezávislý na tom, v jaké větě se nachází²³. Význam věty je taky možné teoreticky oddělit od konkrétního použití věty v konkrétní situaci. I krátké čtení Wittgensteina nás může upozornit na to, že to je jeden ze základních problémů, proti kterým chce bojovat. Hned v prvním paragrafu *Filozofických zkoumání* popisuje obraz toho, že slova pojmenovávají předměty, a v tomto obrazu spatřuje původ myšlenky, že každé slovo má nějaký význam. V tom spočívá původ hledání významu a základů, na kterých by význam stál.

²³ Podrobnější rozbor podobných argumentů bude následovat v další kapitole. Zatím jen zkoumáme, jaký vliv má takové chápání jazyka na chápání jeho normativity.

Další bod tohoto programu spočívá v tom, že význam slov je možné analyzovat a popsat ve formě faktuálních výroků. Význam se neutváří na základě náhodných kontextuálních vlastností – existují nevyhnutné vlastnosti, které jsou společné pro všechna použití příslušného slova (možná s dodatkem – pokud nejde o homonymum, přičemž rozlišení mezi samostatnými významy homonym je dalším, kterému chybí kritérium dělající z něj argument). Jak říká Mates: „nikdy nenajdeme případ, pro který neplatí, že všechny prvky extenze mají *něco* společného, dokonce ani v případě, kdy máme tendenci říct, že dané slovo má dva smysly“ (Mates 1971, 128). Je zřejmé, jak takový pohled na jazyk může ovlivnit chápání toho, co vlastně dělá FBJ. Je pochopitelné, že FBJ podle Matese nabízí faktuální výroky, které explikují společné vlastnosti. A ty jsou potřeba najít. A jelikož FBJ předkládá věty, které takové podmínky nezachycují a které nejsou společné pro všechna použití určitého výrazu, musí jít buď o nepravdivé explikace významu nebo o nedůležité pragmatické vlastnosti. Podobné chápání činnosti FBJ prezentuje i Searle. Když nám filozof běžného jazyka říká, co určitým výrazem děláme, má podle něj cíl podat analýzu (a proto se mýlí). Jak uvádí: „filozofi, ktorí niečo také vyslovovali, predkladali tieto tvrdenia ako (prinajmenšom čiastočné) vysvetlenia významov slov: predkladali tieto tvrdenia formy ‚S sa používa na vykonanie A‘ ako filozofické vysvetlenie pojmu S“ (Searle, Rečové akty 2007, 187). Kritici jednoduše předpokládají, že FBJ má stejné analytické cíle, stejně pracuje s nějakou teorií Významu, a tedy je jen dalším v řadě analytických projektů – a to projektem chybným. Charakteristiku přístupu uznávajícího teoretickou oddělitelnost významu od užití si půjčím od Baze (Baz 2012, 13-15):

- 1) Pro každé slovo existuje něco, co můžeme nazvat jeho významem. Tento význam je teoreticky oddělitelný od běžného užití a je to to, díky čemu je dané slovo vhodné pro své běžné užití.

2) Věty mají taky něco, co můžeme označit jako jejich význam. Obecně řečeno je významem věty něco, co člověk musí vědět pro to, aby dokázal porozumět větě jako takové – mimo kontext jejího užití. Význam věty, předpokládá se, je taky možné oddělit od jejího užití (a nazvat ho třeba propozicí).

Taková představa o FBJ (jak jí rozumíme tady) ovšem není vůbec přesná. Naopak, je mylná v nejhlubších základech. Když si Fodor a Katz stěžují, že FBJ „selhává u explikace kompozičních mechanismů jazyka“ (Fodor a Katz, *What's wrong with the philosophy of language?* 1971, 271), jednoduše se mýlí. FBJ nemůže selhat u takového úkolu, jelikož odmítá samotnou kompoziční povahu jazyka. Dokonce odmítá, že by slova měla jednoznačný význam oddělitelný od jejich použití. Ještě jednou, jak řekl Cavell, co je normativního na použití slov, je použití samotné, nikoliv význam, který stojí za takovým použitím. Pro FBJ slova nepřicházejí s konečnými pravidly pro správné užití, ale s „historií použití, která jím dodává sílu a potenciál omezující budoucí použití, ale neuzavírá předem dveře pro více nebo méně kreativní ‚projekce‘ do nových kontextů“ (Baz 2012, 3). Neexistuje nic, co by se dalo označit jako význam slova, který kompozičně utváří význam věty. Jako důkaz FBJ nabídla spoustu příkladů, které to ilustrují. Zamysleme se například nad frází „Cítím se na dně“. Ve slovníku nenajdeme žádný záznam pro slovo „dno“, který by přispíval k významu celé fráze. Fráze mohou být zajisté jenom výjimkou a dokážeme si jednoduše představit teoretika, který tvrdí, že jde o výraz podobný slovu, který se pouze tváří jako věta. Obvinění vůči FBJ je obecnější – FBJ jednoduše nebere v úvahu strukturální prvky a neposkytuje pro ně žádné vysvětlení. Povrch prezentovaných argumentů se takovým obviněním vyčerpal. Nic nevyovídá o tom víc než souhlas Fodora a Katze „s pozitivistickým obviněním vůči filozofovi běžného jazyka, že jakékoliv vysvětlení přirozeného jazyka, které neposkytne specifikaci jeho formálních struktur,

je *ipso facto* neuspokojivé“ (Fodor a Katz, *What's wrong with the philosophy of language?* 1971, 269). Vůči takovému názoru se Cavell ohrazuje, podle něj „každodenní jazyk, fakticky nebo esenciálně, nezávisí na takové struktuře a koncepci pravidel, a přitom absence takové struktury žádným způsobem neoslabuje jeho fungování“ (Cavell, *The availability of Wittgenstein's later philosophy* 1971, 170). Požadována struktura je jenom jinou formou hloubkové logické struktury, vůči které se FBJ snažila vymezit²⁴. Nedá se říct, že by to byl překvapující objev. Nakonec, i Strawson, jehož některé texty lze označit za FBJ, se nakonec z podobných důvodů od ní odvrátil. Celý přerod komentuje následovně: „Zhruba povedané, příliš mnoho vecí predpokladá ako daných, a hoci dokáže odhaliť mnoho často fascinujúcich detailov, sama osebe zrejme nedosiahne a neukáže štrukturálne spojenia medzi základnými pojmami alebo typmi pojmov“ (Strawson, *Filozofia: osobný pohľad* 1999, 371). Poté, co FBJ nejdřív odhodila Russellovou logickou strukturu dveřmi, vrátila se zpět oknem.

Povaha výroků o používání jazyka je souvisejícím problémem. Kritici FBJ zastávají názor, že „tvrzení mluvčího o tom, co by řekl, bychom měli chápat jako *předpověď toho*, jaké by bylo jeho verbální chování za stanovených podmínek“ (Fodor, *On knowing what we would say* 1971, 330). S tím by FBJ jistě nesouhlasila. Hlavním důvodem je námitka, jestli existují pravidla pokrývající používání jazyka ve všech případech, ve starých i nových kontextech. S odmítnutím takové představy ale kritici počínajíc Gellnerem nesouhlasí. Gellner například v jednom ze svých prvních článků říká následující: „pokud změny v užívání nastávají (jak chci tvrdit) v důsledku implicitně přítomných pravidel významu, pravidel, která nahradí ‚užívání‘ ve smyslu

²⁴ Například Warnock (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958) prezentuje historii britské filozofie 20. století jako vyvíjející se směrem k FBJ. Russell je tady spolu s logickým pozitivismem prezentován v zásadě jako tradiční metafyzický myslitel hledající hloubkové struktury a entity, přičemž vývoj se naklonil na stranu Moorea, kterého Warnock prezentuje v jistých aspektech jako proto-filozofa běžného jazyka.

„rozsahu situací, ve kterých se výraz užívá“, pak užívání *není* dobrým vodítkem pro význam“ (Gellner, *Use and Meaning* 1951, 736). Pravidla nám podle takového pohledu určují, kdy a jak je možné výraz použít – jinak by ho nebylo možné použít vůbec. To, co nachází FBJ, jsou pragmatická pravidla, které zjevně takový úkol plnit nemohou.

Mohli bychom metaforicky říct, že spor o pravidla se týkal síly pravidel. Mates, Fodor a Katz vidí náš svět jako právní stát, zatímco FBJ ho vidí jako místo, kde vládne větší volnost. Fodor a Katz prezentují jazyk jako nezávislý systém, jehož nejcharakterističtější funkcí je „schopnost utvářet nekonečný počet vět, ze kterých si mluvčí může vybrat ty vhodné a úplně nové, pokud to zrovna potřebuje“ (Fodor a Katz, *What's wrong with the philosophy of language?* 1971, 269). Věc se nemá tak, že by v novém kontextu „slova získávala nové významy ... staré významy, jelikož jsou fixovány jádrem standardních použití, *určují* nové použití vzhledem k novému kontextu“ (Fodor a Katz, *What's wrong with the philosophy of language?* 1971, 277). FBJ naopak tvrdí, že nová a neobvyklá použití kreativně utvářejí mluvčí. Jak jinak mohla být utvořena stará použití? V nových kontextech se jednoduše rozhodujeme, kam se pohnout dál, a jestli náš pohyb dává smysl (zjednodušeně řečeno, smysluplnost promluvy samozřejmě nejde hodnotit bez uvažování o komunikaci a o reakcích dalších lidí). FBJ se zajímala o pravidla tak, jak je známe – jak je formulujeme, vytváříme, jak se je učíme a jak je učíme jiné. A je zřejmé, že naše praktiky související s pravidly jsou konečné. „Poskytování pokynů pro použití slova není v porovnání s poskytováním pokynů pro cokoli jiného žádným úžasným a nekonečným úkolem“ (Cavell, *Must we mean what we say?* 1971, 144). Tento bod se dá víc vysvětlit pomocí pojmu pravidel a skrz porovnání s pohledem odlišným od výše prezentovaného. V jiné tradici výkladu FBJ (a hlavně čtení Wittgensteina), kterou tady nesledujeme, se pravidla považují za základ, který souvisí s lidskou smysluplností. Proto Winch

říká, že „chování, které má být smysluplné (a tudíž veškeré charakteristicky lidské chování), je ipso facto řízeno pravidly“ (Winch 2004, 58). Typickým krokem pro takový výklad je snaha pochopit chování skrze pravidla (a ne opačně, jak se pokoušíme my). Je to nevyhnutelný krok, protože pravidla jsou tady explanačním pojmem, který tvoří základ smysluplnosti lidského chování. U vzniku takového chování stojí, jak píše Peregrin, rudimentární pravidla, která „předpokládají rudimentární rozum – ale současně tomuto rozumu pomáhají na svět“ (Peregrin 2011, 64). Tento přístup k pravidlům má ovšem hned několik problémů, kterými jsem se zabýval v článku *O pravidlách* (Ivan, O pravidlách 2014)²⁵.

O něco mírnější (nebo komplikovanější) pohled na pravidla nabízí Hacker. Ten na jednu stranu odmítá pravidla jako jednotky jakéhosi abstraktního kalkulu (Hacker 1996, 106), protože nemá podle něj smysl mluvit o pravidlech, která lidé neznají (a tak zařazuje do své interpretace Wittgensteinovo naléhání: „Nic přece není schované“ (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §435)). Na druhou stranu mluví o standardech správnosti, které používají mluvčí. „Úlohou vysvětlení významu je poskytnout pravidlo pro používání výrazu, standard, vůči kterému se použití tohoto výrazu můžu posoudit jako správné nebo nesprávné“ (Hacker 1996, 127). Jinými slovy – vysvětlení významu poskytuje pravidlo a je standardem, podle kterého můžeme posuzovat správnost nebo nesprávnost použití určitého výrazu. Abychom lépe pochopili Hackerův postup, podívejme se na příklad. Že se snaží hledat *základy* naznačuje i název další knihy, v níž se spolu s M. Bennettem snaží neurovědce usvědčit z pojmové

²⁵ Nutno dodat, že takové vysvětlování jazykového chování je např. Fodorovi cizí, přičemž své námítky formuluje například v knize *The Language of Thought Revisited* (Fodor, LOT 2: The Language of Thought Revisited 2008). Obzvlášť druhá kapitola je výraznou kritikou pojmu pravidel jako explanace jazykového významu, přičemž kritiku kruhovosti tohoto vysvětlení s Fodorem sdílím. Problémem je, že Fodor místo pravidel hledá jiný základ, kterým je pro něj *mentálština*. FBJ, v tady zastávané interpretaci, se ovšem snažila vyhnout hledání jakýchkoliv základů, jelikož argumentace ve prospěch takového základu stojí na modelu jazyka, který jej předpokládá (o tom bude řeč v další kapitole).

zmatenosti – *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Bennett a Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* 2003). Podle Hackera neurovědci porušují pravidla jazyka, když mluví o mozku (když říkají, že mozek věří v to, co existuje, nebo že mozek získává vědomosti atd.). Psychologické vlastnosti podle něj nemůžeme mozku připisovat právě proto, že nám to nedovolují pravidla jazyka. Ta určují, co je a co není možné říci. Empirický výzkum tato pravidla nemůže měnit, předpokládá je. „Pravdivá (a nepravdivá) vědecká tvrzení a správné (a nesprávné) vědecké teorie tyto formy předpokládají. Neurčují, co je empiricky pravdivé nebo nepravdivé, ale spíš, co dává a co nedává smysl“ (Bennett, Dennett, a další 2007, 4). Hacker využívá chápání nesmyslu vzdálené FBJ. Jakoby tomu, co říkají neurovědci, rozuměl dostatečně pro to, aby zjistil, že to nedává smysl. Jak to ale dokáže a v čem spočívá jeho normativní pozice vůči neurovědčům, je nejasné. Hacker se domnívá, že nabízí obecně platná pravidla smyslu. Tím se z jeho uvažování ztrácí původní odmítnutí jazyka jako kalkulu. Reakce D. Dennetta je tak nepřekvapující. Hackera nařkl z toho, že „odběhl do kognitivní vědy, aby ‚prozkoumal používání slov‘ a u toho si nevšiml, že si sám přináší *svůj* běžný jazyk na cizí půdu a že *jeho* intuice tady nemusí nevyhnutně platit“ (Bennett, Dennett, a další 2007, 86). Pro Wittgensteina je otázka nedorozumění stejně důležitá jako otázka porozumění vysvětlování – a v rámci imanentního chápání pravidel se může stát, že druhý člověk pro nás bude jednoduše hádankou (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, 284). V takové situaci neexistuje nic, na co bychom se mohli obrátit, abychom si porozuměli, kromě snahy si porozumět. Nemáme k dispozici žádná kritéria, která bychom oba (nebo všichni účastníci sporu) *automaticky* museli přijmout. Podobný motiv nacházíme i u Austina: „Ak sa naše použitia jazyka nezhodujú, vy používate ‚X‘ tam, kde ja používam ‚Y‘, alebo ešte pravdepodobnejšie (a zaujímavejšie) je, že vaša pojmová sústava je iná ako moja, hoci veľmi pravdepodobne je prinajmenej rovnako konzistentná a použiteľná. ... Nezhodu v tom, čo by sme mali povedať, by sme nemali

obcházet, lebo objasnenie nezhody bude nepochybne poučné“ (Austin, Obrana ospravedlnení 1992, 73).

Když jsem mluvil o imanentních kritériích, mínil jsem tím, že naše aktivity mají obvykle určité hranice, které nepřekračujeme (nebo nechceme překročit). Jenomže pojem kritéria (v jakékoliv podobě) se v těchto aktivitách buď obvykle neobjevuje, nebo pokud ano, je rozmanitý (kritérium pro výběr partnera má jinou podobu než kritéria pro výběr firmy na stavbu jaderné elektrárny). Potřeba využít pojem kritéria (pravidla, explikace) nastává obvykle ve speciálních situacích. Teprve když se naše použití výrazů neshodují, přistoupíme ke snaze o explikaci toho, jak používáme „X“ a „Y“. A naše explikace není ničím jiným než nástrojem pro vyřešení konkrétní situace, nástrojem s konkrétním použitím. Když se učíme jazyk, neučíme se jeho pravidla a ani se neučíme opakovat užití. Učíme se praktiky, kterou jsou součástí určité formy života. Nejvhodnější ilustrací uplatnění těchto principů najdeme podle mého názoru v díle Kuhna. Primárnost pojmu *paradigma* jsem již zmiňoval. Kuhn analyzuje, jestli si vědci během osvojování si akceptovaných postupů musí osvojit (nebo odvodit) i určitá pravidla. Jeho odpověď je jednoznačně záporná: „Každý má svobodu se domnívat, že vědec někde během své dráhy intuitivně odvodil pravidla hry, ale existuje málo důvodů, proč tomu věřit ... Pokud si [vědci] vůbec osvojili abstrakci takových pravidel, pak hlavně díky schopnosti provádět úspěšný výzkum. Ta je však pochopitelná i bez odkazu na nějaká domnělá pravidla hry“ (Kuhn 1997, 58). Pravidla přesto mají svou roli, ale roli, pro niž vzniká potřeba teprve ve speciální situaci, kterou je situace nejistoty (a teprve až v ní dává smysl o nich mluvit). Kuhn popisuje situaci nejistoty takto: „Normální vědu lze provozovat bez pravidel jen tehdy, pokud určité vědecké společenství bez dalších otázek přijímá již dosažená řešení problémů. Kdykoli paradigma nebo modely upadají do nejistoty, nabývají pravidla na důležitosti a vytrácí se

bezstarostnost jejich určení“ (Kuhn 1997, 58). Je nutné zdůraznit, že praxi vědců nemůžeme považovat za nenormativní v tom smyslu, že by bylo možné dělat cokoli – naopak, Kuhn se pojmem paradigmatu a jeho rozpuštěním v běžných praktikách vědců, v tom, co a jak se učí, co a jak dělají (a musí dělat) snaží hledat původ a projevy toho, že se v rámci paradigmatu dělá jenom to, co se dělat může (co je v rámci paradigmatu srozumitelné), tedy to, čemu říká „řešení hádanek“ (Kuhn 1997, 47). Kuhn se brání představě, že by formulace pravidel byla explikací paradigmatu nebo že by měla výjimečné postavení v rámci paradigmatu.

Aplikujme toto konkrétní použití zpět na běžné jazykové praktiky. Normativita významu je v těchto praktikách imanentní, slova mají určitý srozumitelný rozsah použití (bez jasných hranic), v rámci kterého je můžeme používat. Vysvětlení, proč je používáme (a *musíme* používat) tak a tak, nespočívá v nalezení kauzálně-logických příčin, ale je možné díky popisu různých praktik. „Zhruba řečeno: ‚Zeptejme se, co je vysvětlení významu, protože ať už se tím vysvětlí cokoli, bude to význam‘“ (Wittgenstein, Modrá a hnědá kniha 2006, 21). Praxe mluvení o pravidlech (o gramatice, kritériích) nemá podle FBJ žádné zvláštní postavení. Buď by v takové interpretaci měla FBJ předpokládat, že existují předem a můžeme je explikovat – tehdy by se ale dostala zpátky k hloubkové struktuře, kterou chtěla odmítnout. Nebo by musela uznat, že v rámci vysvětlení významu (jak o něm mluví Hacker) dochází (nebo může docházet) ke *tvorbě* pravidel. Pak ovšem není jasné, v čem by měla spočívat automatická schopnost být standardem pro další používání. Situace neshody ohledně používání určitého výrazu je autentickou neshodou – neexistuje úspěšné vysvětlení výrazu, aniž by ho druhá strana akceptovala.

Co filozof běžného jazyka dělá, když nám poskytuje příklady toho, jak běžně mluvíme? Když nám říká, co dává a co nedává smysl v běžných kontextech, dělá to s úmyslem „oslabit

přesvědčení, že posunutí diskurzu dává (a dokonce musí dávat) smysl jednoduše na základě významů jednotlivých slov a toho, jak jsou uspořádány dohromady“ (Baz 2012, 64). Poslání FBJ spočívá v hledání způsobů, jak běžně dáváme smysl. Filozof běžného jazyka nepředpokládá, že naše slova dávají smysl automaticky na základě faktu, že použijeme slova, která známe. Všechny výhrady vůči FBJ vedly ke konečnému verdiktu – neposkytuje nám žádnou teorii jazyka, „neexistuje žádná *teorie používání*“ (Fodor a Katz, *What's wrong with the philosophy of language?* 1971, 272). Nevím, jak jinak na tento závěr reagovat než s úlevou. Ve skutečnosti samozřejmě nejde z vnitřního pohledu FBJ o žádnou výčitku, ale o úmysl. Jak sobě a nám dává za úkol Wittgenstein: „A nesmíme vytvářet žádné teorie. V našich zkoumáních nesmí být nic hypotetického. Jakékoliv *vysvětlování* musí odpadnout, a na jeho místo musí nastoupit jedině popis“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §109). Austin podobně odmítá možnosti takové teorie významu (Austin, *Význam slova* 1998). Samozřejmě je možné namítat, že takovou teorii potřebujeme. Jenomže kritika by musela vzít do úvahy důvody, které FBJ nabídla na podporu tohoto odmítnutí. A to je úkol, do kterého se nikdo nepustil.

Spor o strukturu významu

„Jestli se například rozhodnu říct, že šachy nejsou jenom hra, ale že tahy představují propozice o určitých transcendentních entitách (šachových objektech), pak prokážete mou omylnost jedině tehdy, když budete vycházet z předpokladů, které z mého pohledu budou předpokládat vlastní závěr; protože dokážu rychle poukázat na to, že tyto předpoklady už obsahují, co chci popírat, tedy že neexistují žádné šachové objekty.“ (Gellner 1951, 413)

Nejdřív jsme se v části o argumentu paradigmatického příkladu pokusili zachránit tento pochybný kus argumentace FBJ. Ve své radikální podobě byl jednoduše nepřijatelný. Úprava v duchu filozofie Austina a Wittgensteina, ale hlavně následný posun Malcolma v uvažování o tomto argumentu, z něj udělal to, čím měl být od samotného začátku – počátečním bodem našich úvah. A i když přestal být argumentem, pořád byla na pořádku dne otázka, čím zaručujeme platnost našich příkladů. Proto jsme se v další části věnovali otázce, jestli je poskytování příkladů používání jazyka empiricky založenou aktivitou (ve smyslu potřeby empirického potvrzení). Odmítnutí takové možnosti bylo jen částí odpovědi. Stejně důležité bylo poupravit pohled na to, co FBJ dělá a jak chápe normativitu – slovy Cavella, jestli musíme mínit to, co říkáme. Už v průběhu těchto úvah se otevřel problém toho, že FBJ nevysvětluje strukturální povahu významu. Jazyk má dle namítajících vlastnosti, které musí sémantická teorie vysvětlit a které nedokáže vysvětlit teorie využívající používání jako základní jednotku. Taková teorie musí sama obsahovat (odpovídající) strukturální prvky. Traktátovská izomorfie naše uvažování neopustila, jenom se posunula na jinou úroveň. Obecněji řečeno, omyly FBJ podle těchto namítajících pramení z „neschopnosti vycházet při konkrétných jazykových analýzách z nějakého koherentního všeobecného přístupu k jazyku nebo teorie jazyka“

(Searle 2007, 179). FBJ chybí obecná teorie, tedy teorie usilující o popis obecné struktury jazyka. Tuto námitku teď budeme analyzovat podrobněji.

V prvním kroku se pokusíme představit tyto argumenty. Později ukážeme, že námitky předpokládají svůj závěr. Obecné vlastnosti jazyka, které by měla FBJ vysvětlit, se nijak nedokazují, ale předpokládají. Přesněji řečeno, ty údajné vlastnosti jazyka, které FBJ odmítá a vůči nutnosti kterých argumentuje, se (intuitivně) předpokládají, aby se pak na základě nezávažnosti těchto vlastností dokázala nesprávnost FBJ. Bude to potřeba prokázat – i když tento úkol bude jednodušší, než by se mohlo zdát, do velké míry i díky práci, kterou na tomto poli už udělal Baz (Baz 2012). Důležitější a zároveň složitější bude pro nás proto další krok. Pokusíme se vysvětlit pojem modelu, který směřuje naše zkoumání. Zjednodušeně řečeno, nejde o vědomě přijímaný model, ale o struktury, které mlčky předpokládáme. Pomocí pojmu modelu se pak pokusíme analyzovat rozdíl v chápání tzv. doslovného významu u Austina a Searla.

Na nejobecnější úrovni můžeme ve všech námitkách vůči FBJ pozorovat jistou podobnost – tvrdí se, že FBJ zaměňuje význam s používáním. Příklad použití (ani když ho nazveme paradigmatickým) nám neposkytne význam, používání není normativní a taky nedokáže vysvětlit strukturální prvky, které význam nevyhnutně musí mít/vysvětlovat. (Později nás čeká obvinění z toho, že je analýza používání konzervativní, jelikož aktuální používání odráží aktuální hodnoty a taky z toho, že není dostatečně filozofická, jelikož používání na rozdíl od významu neobsahuje esenciální prvky.) Tento jednotící prvek nechápu jako strukturální jednotu námitek – ve skutečnosti je možné namítat jedním způsobem (například vůči konzervativnosti analýzy FBJ) bez jakékoliv představy o tom, jak by měla vypadat správná analýza. Na druhou stranu může tato podobnost působit jako terapie –

přiměje nás podívat se, jestli nestojí naše argumentace na principech, na jejichž vyhnutelnost poukážeme. Proto je stávající kapitola podstatná – ukazuje, jak odpovědět na tuto obecnou námitku.

Předem musím upozornit, že nejspíš půjde o odpověď, která neuspokojí každého. Nedomnívám se, že je možné dokázat neexistenci prvků jazyka požadovaných oponenty FBJ. Proto se tak často zdá, že FBJ neposkytuje argumenty. Cílem je spíš poukázat na to, že koncepce významu, které překládají oponenti, nejsou vůbec nevyhnutné, a už vůbec nepřinášejí žádné vysvětlení. Naopak, alespoň tak to tvrdí FBJ, vedou k mnoha filozofickým problémům (místo jejich řešení).

Používání chybí struktura

Když budeme vycházet z obecného stanovení problému, tedy nevyřešeného rozporu mezi používáním a významem, dospějeme k víceru problémům. Měli bychom postupovat opačně – dojít od konkrétních problémů k obecné potíži, kterou nelze vyřešit jinak než odlišením používání a významu. U toho musíme vycházet z takových základů, které nepředpokládají tento závěr. Naše příklady nesmí už obsahovat rozlišování používání a významu. Pokud se nám to podaří (resp. jestli se to povedlo kritikům FBJ), narazíme tak na silný argument vůči postupům FBJ a jednomu z jejich důležitých principů (který můžeme bez větších obav prohlásit za ten nejzákladnější). Všechny ostatní problémy by pak byly vedlejší – v nejlepším by postupy FBJ byly odsouzeny do oblasti pragmatiky, ze které by ta jen těžko dokazovala svůj filozofický význam. Pojmové otázky by jí byly nadobro zapovězeny.

Soustředíme se jen na dvě formulace námitek. Jednu uvádí Searle a dala by se označit za *argument možnosti konverzace*. Ve zkratce nám chce říct, že existence konverzace dokazuje

nepřijatelnost předpokladů FBJ. Tak, jako dávno předtím Frege prohlásil, že je nutno uznat třetí říši smyslů (Frege, *Myšlenka. Logické zkoumání* 2011, 110) z důvodu objektivnosti konverzace, obdobně Searle po nás žádá uznat význam oddělený od používání. V rámci tohoto argumentu přepokládáme identitu opakujícího se objektu. To, co se vyskytuje opakovaně, musí být stejné, abychom tomu dokázali porozumět. Identita významu je (transcendentální) podmínkou porozumění jednoho výrazu stejným způsobem v různých větách. Druhou námitku, kterou můžeme označit jako *argument na základě kompozice*, nacházíme u Dummetta. Jde o propojenou nádobu s první námitkou. Vychází z přirozeně znějící myšlenky, že význam věty musí být tvořen významy jejích složek. Jen tak dokážeme vysvětlit vícero problematických otázek, mezi kterými je hlavní produktivita jazyka, tedy schopnost tvořit nekonečně mnoho vět z konečného počtu prvků.

Na samotném začátku námitek stojí jedna a tatáž myšlenka, kterou vyjadřuje Searle následovně: „Každá analýza významu nějakého slova (alebo morfémy) musí být v súlade s faktom, že to isté slovo (alebo morféma) môže znamenať tú istú vec vo všetkých gramaticky odlišných typoch viet, v ktorých sa môže vyskytovať“ (Searle, *Rečové akty* 2007, 187). Co to znamená? Podívejme se na Searlův příklad, který nabízí u popisu své teorie řečových aktů. Ten zní následovně: „1. Sam často fajčí. 2. Sam často fajčí? 3. Sam, často fajčí! 4. Kiež by Sam často fajčil!“ (Searle, *Rečové akty* 2007, 41). Všechny tyto věty, ačkoliv rozdílné, mají něco společného a tím je podle Searle propoziční akt – tedy fakt, že mají společnou referenci a predikaci. Odkazují na Sama a určitým způsobem s ním spojují popis toho, že kouří. Zatímco význam je stabilní, použití je proměnlivé, a tedy nevhodné jako kandidát na stabilní prvek. Používání (nebo účel použití) uvedených vět se liší, ale význam jejich částí, tvrdí oponenti FBJ, zůstává stejný. Co nám Searle a Dummett nabídnou dál, jsou důvody, které nás mají dovést

k tomuto požadavku. Až posoudíme oprávněnost důvodů, tedy to, jestli nabízejí podporu pro tento obecný požadavek, nebo naopak na něm závisí, vrátíme se k němu ještě jednou.

Searle, jak jsme si řekli, zakládá svůj argument na možnosti komunikace. Aby byla komunikace vůbec možná, je nutné splnit určité podmínky. Komunikace musí mít určitou strukturu – samotná existence komunikace je důkazem strukturálních vlastností. Proč tomu tak je? Když spolu mluvíme, používáme určitá slova opakovaně. Když se na něco zeptám a odpovíte mi pomocí stejného slova, vaše reakce může být odpovědí na moji otázku jenom pokud míníte daným výrazem *to samé* (míní se tady určitý technický pojem identity, což pro nás bude dál důležité). Searle to rozvíjí následovně: „Slovo ‚pravdivý‘ znamená alebo môže znamenať to isté v opytovacích, oznamovacích, želacích a podmieňovacích vetách, v negáciách, v disjunkciách atď. Keby neznamenal, nebol by možný rozhovor, pretože ‚Je to pravdivé‘ by nebola odpoveď na otázku ‚Je to pravdivé?‘, keby bol význam slova ‚pravdivý‘ iný v otázkach a iný v oznamovacích vetách“ (Searle, Rečové akty 2007, 187-188). Požadavek identity se dál zdůvodňuje jasností – tedy jasným souhlasem s tvrzením, že význam výrazu „pravdivý“ musí být stejný, abychom mohli odpověď považovat za reakci na otázku. Je to zřejmé i v tom, jak problém podává Dummett: „Pokud věty jednotlivých kategorií mají větný význam odlišný od vět z ostatních kategorií a jestli význam slova spočívá v tom, jak přispívá k určení významu věty, ve které se nachází, zdá se, že slova v rozkazovací větě musí mít odlišný význam než stejná slova nacházející se ve větě práci – a to je absurdní“ (Dummett, Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be? 1996, 449). Základním zdůvodněním je tedy absurdita opačného postoje. Slovo musí mít *stejný* význam v různých větách, jen tak dokážeme správně pochopit jeho příspěvek ke komunikaci, jen tak může být komunikace

*objektivní*²⁶. V tom spočívá omyl analýzy FBJ – ta sice zkoumá podmínky použitelnosti výrazů, ale podmínky ryze pragmatické. Předkládá poznámky z oblasti pragmatiky, které ovšem nemají vliv na význam. Jak to shrnuje Searle: „Omyl, který uvádím, spočívá v tom, že dochází k zaměňování si podmínek tvrditelnosti s presupozicemi pojmů“ (Searle, Rečové akty 2007, 198). Presupozice je jenom pragmatickým předpokladem, věta má svůj smysl, i když není splněn.

První, čeho si můžeme všimnout, je rozdíl v chápání lokučního aktu u Austina a Searla. Zatímco u Austina lokuční akt spočívá ve vyslovení slov, u kterého je možné dále uvažovat o vyslovení slov jako takových a vyslovení smysluplných slov, Searle lokuční akt nahrazuje pojmem propozičního aktu a posouvá ho na druhé místo, respektive ho odlišuje od vyslovení slov (Searle, Rečové akty 2007, 41). Tento rozdíl budeme dále analyzovat později v této kapitole. Zatím si vystačíme s cílem takového odlišení – zavést do teorie technický pojem identity. Tu umožňuje propozice jako identický prvek, který je vyjádřen v propozičním aktu. Pokud budeme Austinův text považovat za boj s předsudkem o roli tvrzení (příčemž výraz „tvrzení“ užitý ve smyslu odlišném od běžného uvádí v uvozovkách), Searle svůj záměr odklonit se od tohoto kritického projektu vyjadřuje hned první otázkou: Jak se slova vztahují ke světu? (Searle, Rečové akty 2007, 15). Nejde teď o to, že odpověď FBJ (se vstřícnou interpretací dané otázky) by zněla „Různě“. Podstatou rozdílu je snaha najít něco stabilního, co by reprezentovalo slova a jejich vztah ke světu.

²⁶ Analogický argument je možné vytvořit i pro význam vět, které musí mít stejný význam v různých kontextech (Soames 2003, 127).

Všimněme si, jak zní vyjádření toho, že slovo „pravdivý“ může znamenat *to samé*, v originálu – Searle tvrdí, že slovo může „mean the same thing“ (Searle, *Speech Acts* 2011, 137), tedy mínit tu samou věc. Kdybychom chtěli námitku vyřídit rychle, řekneme, že na tomto výrazu stojí i padá. Jde o to, že Searle nevyužívá žádný běžný pojem stejnosti, ale takový, který v sobě obsahuje předpoklad, který se teprve má dokázat. Je to teoretický předpoklad, součást modelu, který má vysvětlit realitu, nikoliv ji popsat. Jinými slovy, „mínit to samé“ se nedefinuje pomocí známých příkladů, Searle nám nenabízí kritéria pro rozlišování, kdy míníme to samé a kdy něco jiného. Místo toho využívá stejnost slova, aby stanovil speciální požadavek identity. Problém není v technickém pojmu identity jako takovém, ale v tom, že se prezentuje jako běžný – rozhovor, ve kterém je tato identita předpokladem srozumitelnosti, není výjimečnou konverzací s úzce definovanými podmínkami. Jde nejspíš o libovolnou běžnou konverzaci, ve které se snažíme odhadovat, co míní náš partner a snažíme se mu odpovědět tak, abychom mluvili o tom samém. Díky tomu se zdá, že tento pojem není potřeba vysvětlovat, že ho daný příklad dokazuje a ne předpokládá. Pojem ovšem stojí na samotném explanačním modelu – není jasné, jak s ním nakládat mimo něj. A právě tento model považovala FBJ za problematický a s ním bojovala.

V úvaze nabízené Searlem nás vede specifický model identity. U Wittgensteina nacházíme následující úvahu na podobné téma: „Zdá se, že pro stejnost máme neomylný vzor v stejnosti určité věci se sebou samou. Chci říci: ,Tady přece různé výklady nemohou existovat. Když člověk vidí před sebou nějakou věc, vidí i stejnost.““ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §215). To, co logik technicky nazve identitou předmětu se sebou samým, máme tendenci považovat za paradigmatický příklad stejnosti. Jenomže s tímto pojmem identity nemáme spojené žádné praktiky kontroly. Nevíme, jak bychom mohli zjišťovat, jestli je

předmět totožný se sebou samým. Nevíme ani, jak by to vypadalo, kdyby předmět nebyl identický se sebou samým. Je to vlastně něco, co bychom mohli z našeho uvažování vypustit – zdá se, že i kdyby předmět nebyl identický se sebou samým, nevšimli bychom si toho. Jak Wittgenstein pokračuje: „Dvě věci jsou tedy stejné, když jsou takové jako *jedna* věc? A jak mám nyní to, co mi ukazuje *jedna* věc, použít na případ těch dvou?“ (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §215); a dále: „Je to, jako kdybychom v představě věc vložili do jejího vlastního tvaru a viděli, že do něho ‚pasuje‘“ (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §216).

Zkusme to zrekapitulovat. FBJ nejde o zákaz utváření technického pojmu identity. Problém spočívá v jiném – takto definovaný pojem identity, který následně tvoří požadavek na stejnost významu, není důkazem pro teorii, která by obsahovala pojem *identického* (v definovaném smyslu) významu slov v různých větách. Samozřejmě to automaticky neznamena nesprávnost takové teorie, její neúčinnost nebo neschopnost vysvětlit určité vlastnosti jazyka – i když tvrzením FBJ je, že právě tento požadavek způsobuje problémy, které pak daná teorie jakoby řeší. Takovou teorii po nás nežadá jazyk, ale model jazyka.

Další argument proti FBJ se odvolává na podmínku analýzy významu vět – správná analýza (nebo teorie) by nám měla poskytnout vysvětlení toho, jak význam jednotlivých složek přispívá k významu celku. Opět, podobně jako v případě předchozího argumentu, můžeme kořeny tohoto přístupu hledat u Fregeho, na kterého se ve svých úvahách obrací Dummett. Věta podle něj vyjadřuje svou myšlenku na základě naší schopnosti odvodit podmínky její pravdivosti speciálním kompozičním způsobem ze slov, která jí tvoří (Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be?* 1996, 446-447). Všimněme si, že se tady mísí dohromady dvě věci – jednou je požadavek vysvětlit schopnost porozumět novým větám, druhou je požadavek, aby vysvětlení využívalo princip kompozicionality. Nebudu

argumentovat pro konkrétní řešení těchto problémů, ale je potřeba si uvědomit, že odpověď na ně může být oddělená. Můžeme mít jedno vysvětlení schopnosti chápat nově věty a jiné vysvětlení toho, jak jednotlivá slova přispívají k významu celku – tedy přesně opačně, než se domnívá Dummett, když píše, že porozumění nekonečnému počtu vět, které jsme nikdy předtím neslyšeli, není možné vysvětlit jinak než znalostí obecných principů pro kompozici slov (Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be?* 1996, 451). FBJ, ústy Austina, primárnost slov odmítá. Význam má jenom celek, kterým něco děláme, a o významu částí mluvíme jenom odvozeně. Mluvit o významu slov znamená uvádět pomůcky pro jejich správné použití ve větách.

„Možno správne zdôrazniť, že – presne povedané – len veta má význam.

Samozrejme, môžeme celkom primerane hovoriť napríklad o ‚hľadání významu slova‘ v slovníku. Zdá sa však, že zmysel slova či zvratu ‚má význam‘ je odvodený od zmyslu, v akom ‚má význam‘ veta. Povedať, že slovo alebo zvrat ‚má význam‘, je to isté, ako povedať, že sa vyskytuje vo vetách, ktoré ‚majú význam‘; poznať význam slova alebo zvratu znamená poznať významy viet, v ktorých sa vyskytuje. Keď v slovníku ‚hľadáme význam slova‘, nájdeme len pomôcky, na základe ktorých porozumieme vetám obsahujúcim dané slovo“ (Austin, *Význam slova* 1998, 251).

Než se pustíme do rozvíjení tohoto argumentu, zastavme se u toho, co tento argument potřebuje pro svůj rozběh. Je to nekonečný počet vět, přičemž jde opět o technický, nikoliv běžný pojem věty. Pojem takové věty představuje libovolnou (syntakticky správně utvořenou) kombinaci slov. Jejich nekonečný počet je pak zaručen tím, že není možné najít nejdelší možnou větu. Searle o takové strukturalistické lingvistice píše následující: „Každý jazyk má

konečný počet fonémů a konečný, i když poměrně velký, počet morfémů. Je možné shromáždit seznam všech, ale počet vět v libovolném přirozeném jazyce, jako je francouzština nebo angličtina, je přísně řečeno nekonečný. Neexistuje žádný limit pro počet nových vět, které lze vytvořit. A pro každou větu, bez ohledu na to, jak dlouhou, je vždy možné vytvořit delší“ (Searle, Chomsky's Revolution in Linguistics 1972, 16). Tento myšlenkový postup stojí na určitém modelu jasných hranic. Nejdelší možnou větu není možné najít z toho důvodu, že není možné stanovit hranice toho, co je a co není věta. Pardey to výstižně přirovnává k modelu paradoxu hromady (Pardey 2002). Nedokážeme sice říct, kdy přidáváním zrníček písku vznikne hromada, neznamena to ovšem, že nevznikne nikdy. Analogicky je zřejmé, že „Venku prší“ je věta, když však budeme dál přidávat „Venku prší a venku prší a venku prší“, je zřejmé, že někdy vzniknutému celku přestaneme rozumět a rozeznávat, o jaký formát vůbec jde. Stanovený požadavek na teorii pak po nás chce, abychom vysvětlili schopnost porozumět nekonečně dlouhé větě, kterou si jako konečné bytosti ani nejsme schopni vyslechnout.

Dále však budeme tento bod přehlížet. Potřebu vysvětlit, jak slova přispívají k významu věty a na čem se zakládá schopnost porozumět novým větám, považuju za srozumitelnou. Jedna linie argumentace zdůrazňuje nezbytnost porozumět části, abychom dokázali porozumět celku. Nejdříve musí existovat uzavřený význam části, aby mohl svým obsahem přispět k významu celku. Významy se skládají k sobě (vedle sebe) podle vzoru, který nejjednodušeji reprezentuje spojení přídavného a podstatného jména. Do spojení „bíla kráva“ obě slova přinášejí svůj význam, bělost a krávu. Takto se rekurzivně spojují slova dál do vět a věty do souvětí. Druhá linie argumentace pak operuje se schopností rozumět novým větám. Zajisté nemáme znalost všech možných vět (což je obzvlášť zřejmé, pokud budeme vycházet z předpokladu, že jich je nekonečně mnoho). Jak je pak možné, že rozumíme větám, které jsme

doted' neslyšeli? Právě díky kompozicionální povaze významu. Známe základní prvky, ze kterých se utvářejí nové věty, a principy, kterými se taková spojení řídí. Dvě formulace tohoto principu formulovaného v opozici vůči FBJ nacházíme u Dummetta a Soamese:

„Pokud jedna věta slouží na podání rozkazu a druhá na vyslovení přání, abychom je pochopili, musíme poznat kategorie, ke kterým patří ... Abychom pochopili tyto věty, musíme porozumět jejich individuálnímu obsahu: musíme vědět, *jaký* příkaz sděluje první a *jaké* přání vyjadřuje druhé. To je v obou případech determinováno kompozicí věty z jednotlivých slov.“ (Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be?* 1996, 449)

„Lingvistický význam je systematický. Standardně je význam komplexních výrazů určován významem jeho částí. Pokud by tomu tak nebylo, nedokázali bychom vysvětlit, jak dokážou mluvčí jazyka každodenně chápat nové věty, se kterými se nikdy předtím neseťkali. Abychom tuto skutečnost zohlednili, potřebujeme takovou teorii významu individuálního výrazu, která objasní, jak dokáže systematicky přispívat k významu větších jazykových prvků, ve kterých se nachází“ (Soames 2003, 128-129).

Taková teorie, domnívám se, má dva problémy. První se opakuje, námitka totiž předpokládá svůj závěr. Využívá pojmy v takovém (technicky stanoveném) smyslu, který už obsahuje dokazovanou tezi²⁷. Na druhý problém upozorňuje Baz, když říká, že taková teorie je empiricky neplatná. Jejím důsledkem je totiž nemožnost říct něco nesmyslného (co je

²⁷ Mimochodem, kritika tohoto typu není FBJ cizí. Argument s touto strukturou najdeme například u Austina, když vyčítá Priceovi předpokládání závěrů v definici pojmu iluze (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 28).

syntakticky správně utvořeno). Je přitom nepopíratelnou běžnou zkušeností, že můžeme ve snaze říct něco smysluplného selhat. To, co se snažíme říct, může být nesmyslné proto, že naše slova nedávají smysl, nedaří se nám nic srozumitelného říct atd. Tento konflikt otvírá dvě související otázky. Jednou je problém takzvaného doslovného smyslu, jestli je možné o něčem takovém vůbec uvažovat (jinak než jako o speciálním typu pragmatického nástroje, který ale vůbec nesplňuje požadavky teoretiků). Tomu se budeme věnovat už brzy v rámci analýzy rozdílů mezi Austinem a Searlem. Druhou otázkou je povaha nesmyslu. Nesmysl, jako něco, čemu skutečně nerozumíme, je jen opačnou stranou mince a představoval pro FBJ často využívaný prostředek. Jeho expozice bude předmětem kapitoly o politickém významu FBJ. Právě absence jasné představy o nesmyslu vedla kritiky FBJ k opomíjení problému empirické neplatnosti. Syntakticky správně konstruována věta je pro ně nejspíš jen pragmaticky nesrozumitelná, sémantický (doslovný) smysl je jasný. To už brzy zpochybním.

Vraťme se k problému předpokládání závěru. Je obdobně spojen s chápáním nesmyslu. Kdyby oponenti FBJ chtěli, aby jejich kritika byla skutečným zpochybněním FBJ, museli by systematickosti významu prokázat. Místo toho předpokládají existenci významu jako určité uzavřené jednotky, která se dokáže spojit s další. Jenomže toto spojení je pouze předpokladem, dalším prvkem kompozicionálního modelu, který musíme přijmout jako celek, jako formu vysvětlení. Baz proto tvrdí, že v teorii Soamese jsou významy jenom teoretickými předpokládanými entitami (Baz 2012, 77), něčím, co daná teorie potřebuje, aby se roztočila její ozubená kola. To nemusí být problémem, tím je až záměna za běžný pojem spojený s naším běžným světem a běžnými praktikami. Když FBJ mluví o významu slov, mluví o významu v běžném smyslu. Zdůvodnění, které údajně často nenacházíme ve FBJ, je chybějícím artiklem v nabídce kritiků. Přinejlepším je založeno na logickém argumentu vůči konkurenční teorii –

přičemž je daný argument založený na pojmech předpokládajících dokazovaný závěr. FBJ se tento neduh pokusila vyřešit nejen používáním běžných pojmů, ale i snahou o popis běžného používání slov jako formy explikace významu.

Model, který nás vede

Doteď jsem pouze poukazoval na to, že oponenti FBJ často předpokládají svůj závěr. Místy jsem se zmínil o tom, že se u toho nechávají vést modelem, někdy zas představou o formě kýžené teorie. Upozorňování na to patří k základům FBJ. Už od konfliktů s logickou analýzou bylo součástí FBJ pátrání po tom, co je příčinou selhání analýzy, co vedlo tolik filozofů k tomu, aby se znovu a znovu vydávali stejnou cestou. Například Hart se o moderním logikovi vyjadřuje následovně: „Pokud jde o důvod jeho selhání, domnívám se, že jím je právě široká nabídka moderních zbraní, protože logika, který je využívá, svádějí k neopatrnému předpokladu, že metody logické analýzy, zásady logické klasifikace a symbolická notace, které byly tak plodné a tolik vysvětlovaly v oblasti matematiky a dalších systémů s nevyhnutnou pravdivostí, je možné bezpečně použít, *mutatis mutandis*, i při objasnění ne-nehnutných výroků běžného diskurzu“ (Hart 1951, 198). Problémem není samotná logická analýza, ale skrytý předpoklad toho, že nám, v zásadě stejně jako u deduktivních systémů, pomůže objevovat i problémy běžné řeči. Když provádí Russell logickou analýzu deskripcí, problematickým je předpoklad, že objevuje hloubkovou strukturu. Jediným jejím odůvodněním je pro něj argument a samotná forma vysvětlení, kterou požaduje. Russell se domnívá, že jeho návrh přináší řešení pro stanovené problémy (Russell, O označení 1967, 27). Nebere do úvahy možnost, že již způsob formulace těchto problémů obsahuje předpoklady pro formu analýzy, kterou chce použít.

Na tento problém se FBJ snažila upozorňovat systematicky. V různých podobách proto nacházíme představu jistého modelu, který máme před sebou a snažíme se jej naplnit. Jde skutečně o rozšířený nástroj, který nacházíme u různých filozofů. Jak si toho všiml už Warnock, to, „co Wittgenstein často nazývá ‚obrazy‘, by se taky mohlo nazvat jako *modely* nebo *standardní případy*“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 83). Když používám název model, vycházím především z díla Austina, kde se vyskytuje opakovaně, vždy v nějaké době následující citace:

„Ak sledujeme späťne históriu slova, ktorá často siaha až do latinčiny, pomerne často narazíme na obrazy alebo *modely* toho, ako sa veci dejú alebo robia. ... Vezmeme *nejakú veľmi jednoduchú* činnosť, akou je tá, keď postrkujeme kameň, tak ako to bežne robíme a pozorujeme, a použijeme *túto* činnosť aj s momentmi, ktoré v nej možno rozlíšiť, ako model, v termínoch ktorého hovoríme o iných činnostiach a udalostiach: pokračujeme v tom, sotva si to uvedomujú, dokonca aj vtedy, keď sú tieto iné činnosti od modelu značne vzdialené a samy osebe nás zaujímajú väčšmi než činnosti, ktoré sa pôvodne použili na vytvorenie modelu, a dokonca aj vtedy, keď model fakty skutočne skôr skresľuje než pomáha vidieť ich“ (Austin, *Obrana ospravedlnení* 1992, 84).

Domnívám se, že zmíněná pasáž Austina se dá číst podobným způsobem jako Wittgensteinova úvaha o zasetí obrazem. Zopakujme si citaci, kterou jsme už jednou uvedli: „Byli jsme drženi v zasetí určitým *obrazem*. A z toho jsme se nemohli vymanit, neboť tkvěl v naší řeči, a ta jako by nám ho jen neúprosně opakovala“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §115). Obraz se nachází v samotné řeči, jsou to předpoklady, které přijímáme a ze kterých vycházíme. Je to postup uvažování, který napodobujeme, ideál, kterým se

necháváme inspirovat. Příklad takového zjetí obrazem nám Wittgenstein nabízí hned na začátku Zkoumání, o kterém jsme už dřív řekli, že jde o nastolení jednoho ze základních problémů, kterými se chce v rámci celé knihy zabývat. Ocituji ještě jednou už dřív uváděná slova v kontextu celého odstavce²⁸: „Tato (Augustinova) slova nám prezentují, zdá se mi, určitý obraz o podstatě lidské řeči. A sice takovýto: Slova řeči pojmenovávají předměty – věty jsou spojení takových pojmenování. – V tomto obrazu řeči spatřujeme kořeny myšlenky, že každé slovo má nějaký význam. Tento význam je slovu přiřazen. Je jím onen předmět, který slovo zastupuje.“ (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §1). Při porovnání pojmů „model“ a „obraz“ se ukazuje, že oba zachycují právě takové prvky, které utvářejí náš přístup a které nejsou nevyhnutné – můžeme je změnit.

Vzápětí ovšem musíme uvést, že nejde o pojem teoretický ani explanační ve smyslu kauzálního vysvětlení (ani se o takové uplatnění tady nebudeme snažit)²⁹. Když říkám, že nejde o teoretický pojem, míním tím to, že nás nebude zajímat otázka ontologie modelu, jeho psychologická existence atd. Podobně pojem jazykové hry nepředstavuje explanační model, který by nám říkal, že na jazyk máme uplatnit pojem hry (které?) se všemi důsledky. Jde o metaforu, která je vhodná, když je pro nás užitečná jako nástroj, a kterou bychom měli

²⁸ Navíc tentokrát namísto termínu představa použiju termín obraz. Český překlad totiž nepoužívá stabilní termín „obraz“ pro německý termín „das Bild“ (a anglický „picture“). V originálu tento odstavec zní: „In diesen Worten erhalten wir, so schein es mir, ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache. Nämlich dieses: Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände – Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen. – In diesem Bild von der Sprache finden wir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht“ (Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen. English & German. Second edition 1999, §1).

²⁹ Model bychom samozřejmě mohli chápat i explanačně, jako to například G. Lakoff dělá s Austinovým rozlišováním důvodů, proč různé věci nazýváme stejným jménem: „Podle mé interpretace představil Austin implicitní psychologické tvrzení o kategorizaci. Již jen tím, že si všiml rozdílu mezi významy a analyzoval je, předpokládá Austin, že tyto významy tvoří pro mluvčí přirozený soubor – tak přirozený, že významy musí být rozlišeny analytikem“ (Lakoff, Ženy, oheň a nebezpečné věci 2006, 31). Takové použití je, domnívám se, plně legitimní.

odhodit přesně v okamžiku, kdy ji přestaneme brát jako pracovní nástroj a začneme brát vážně a hledat pravidla, výherce a poražené. Jazyková hra je pro nás užitečný pojem do momentu, kdy nezpůsobuje problémy stejným způsobem, jako je způsobil model, který jsme se tímto pojmem snažili nahradit. Když si Wittgenstein dává námitku, že neohraničený pojem hry nemá smysl používat, hned ji odmítne. „Ale jestliže je pojem ‚hra‘ takto neohraničený, tak přece v pravém smyslu nevíš, co slovem ‚hra‘ míníš.‘ – Jestliže v popisu řeknu: ‚Země byla zcela pokryta rostlinami‘ – chceš tvrdit, že nevím, o čem mluvím, dokud nejsem s to podat nějakou definici rostliny?“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §70). A kdybychom po něm chtěli, aby pokračoval v používání určitého pojmu i potom, co začne způsobovat problémy, takový požadavek by odmítl³⁰. „Na žádnou z otázek, o kterých mluvíme, nemám žádný názor. Kdybych nějaký měl a ten by nebyl v souladu s jedním z vašich názorů, okamžitě bych se ho v zájmu argumentu vzdal, protože by nebyl nijak důležitý pro naši diskusi“ (Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald* 2001, 97). Jak jsem řekl, pojem jazykové hry není pojem explanační, Wittgenstein na něm nechce stavět teorii významu – nechce z modelu hry udělat obecný model pro význam. Přesně to nám hrozí, když tento (nebo jiný) pojem budeme brát až příliš vážně.

Z uvedených citací plyne i něco dalšího – model není důležitý, pokud se pohybujeme v rámci běžného. Když jsme uvnitř jisté jazykové hry, nevystávají určité otázky, pochybnosti, domněnky. V běžných situacích víme, co se snažíme říct a co se nám snaží někdo sdělit, případně se snažíme v konkrétní situaci nedorozumění řešit běžnými způsoby – tedy další

³⁰ Připomeňme si, jak Austin před očima všech dekonstruuje rozlišení konstativů a performativů, které nejdříve představí jako revoluční (Austin, *Jak udělat něco slovy* 2000, 97-98).

komunikací. Jak říká Ryle, „ak sa uvažované výrazy používajú rozumne, ich používatelia musia vždy vedieť, čo znamenajú, a teda nepotrebujú pomoc ani varovania filozofov, aby rozumeli tomu, čo hovoria“ (Ryle, Systematicky zavádzajúce výrazy 1992, 35). Ryle tady přeceňuje sílu slov a odůvodňuje to „rozumným“ používáním. I když se snažíme používat slova rozumně, někdy se v nich ztratíme – ne však proto, že bychom potřebovali někoho (filozofa), kdo by nám osvětlil jejich význam. To je ale v tomto momentu vedlejší, teď poukazujeme na to, že když slova používáme běžně, neuvažujeme nad tím, jaké ontologické závazky z nich mohou vyplývat. Jednu ukázkou uvádí Warnock: „představa, že vědění je jistý typ činnosti, nás nenapadne, když *užíváme* slovo ‚vědět‘, ale pravděpodobně na nás zaútočí, když se pokusíme *popsat* jeho užívání“ (Warnock, Analysis and Imagination 1967, 114). Jednodušší příklad – když o někom řekneme, že je naše pravá ruka, nepředpokládáme existenci speciální kategorie lidí „pravé ruky“, ani nenaznačujeme podobnost s naší pravou rukou, dokonce můžeme být i levákem. A když řekneme, že se na stadion Sparty řítí vlna fanoušků z nádraží, nevybíráme tím k uplatnění fyzikálního modelu určeného pro proudění vody. Slova se používají vždy v konkrétní situaci, konkrétní hře a mají smysl jako krok v dané hře. Například, „když řekneme o klacku částečně ponořeném ve vodě, že ‚vypadá ohnutý‘, nesmíme zapomínat, o jakou situaci se jedná. Určitě nesmíme předpokládat, že když tento výraz použijeme v této situaci, míníme tím, že klacek opravdu vypadá jako skutečně ohnutý klacek nebo bychom si ho mohli s takovým klackem poplést“ (Austin, Sense and Sensibilia 1962, 42). Právě tady bychom mohli uplatnit model jako teoretický pojem pro explanaci využitých metafor, jenomže to není ambicí FBI. Ve zmíněných případech je ambicí upozornit na to, že uvažovat o fanoušcích jako o vlně není nevyhnutné a pokud pro takové uvažování neposkytneme nějaké argumenty, stojí jen na modelu samotném. Upozornit na to, že někdy samotné otázky, které si klademe, se zakládají na určitých předpokladech: „s obecnou představou o tom, že aktivní slovesa popisují činnosti,

se můžeme ptát „Jakou činnost vykonávám, když něco vím?“ (Warnock, *Analysis and Imagination* 1967, 113). A tím to v jistém smyslu končí – pojem modelu nám posloužil, neměl by nám zastírat zrak tak, jako to dělají samotné modely.

Jeden z případů, kdy se necháme svést nějakým příkladem, uvádí Wittgenstein hned na začátku *Modré knihy* – jde o sklon podléhat představě o referenci podstatných jmen. „Máme do činění s jedním z velkých zdrojů filosofických rozpaků: podstatné jméno nás podněcuje k hledání věci, která mu odpovídá“ (Wittgenstein, *Modrá a hnědá kniha* 2006, 21). Jedna z podob takových rozpaků spočívá v tomto: uvažujeme o slovu, jako je „židle“, tedy slovu, u kterého si dokážeme představit určitou věc, abychom se pak mohli stejným způsobem ptát – co je „význam“, „číslo“, „svobodná vůle“? Židle jako paradigmatický příklad toho, co znamená být podstatným jménem, nás vede k hledání něčeho, co by mu mělo odpovídat. V případě, že nenajdeme konkrétní věc, na kterou můžeme ukázat, hledáme odpovídající vysvětlení ve formě jiné entity. Warnock takovou situaci popisuje následovně: „Máme sklon podléhat předpoklům o tom, jak slova a pojmy musí fungovat, aniž bychom si to vůbec uvědomovali, přičemž nejspíš bereme některé konkrétní příklady jako typické nebo standardní. Následně máme pokušení předpokládat, že *všechny* příklady musí jasně nebo skrytě připomínat tento předpokládaný typ, snažíme se je popsat, jako by tomu bylo tak“ (Warnock, *Analysis and Imagination* 1967, 113). Toto si nejspíš vyžaduje podrobnější a explicitnější vysvětlení, abychom si věc nevykládali nesprávně. Když říkám, že se „necháme svést“, nemíním to jako vysvětlení našeho chování, obzvláště pokud vysvětlením budeme rozumět poskytnutí psychologických motivací pro takové chování. (Podobná otázka vyvstane i v další kapitole, když se budeme zabývat nesmyslem.) Takto čtu i slova Warnocka o tom, že máme pokušení něco předpokládat. Pokud pomineme všechny problémy, které by souvisely

s empirickou povahou takového vysvětlení, můžeme se soustředit na přímočařejší problém diagnostiky. Kdy dochází k takovému svedení? Jaká jsou kritéria pro rozeznání takové situace? Ale tak, jako FBJ nechtěla být empirickou lingvistikou, nechtěla být ani psychologií. Na druhou stranu o jistou formu vysvětlení jde – jde o pokus vrhnout světlo na určité aspekty našeho uvažování. Jenomže samotný model je takovýmto pracovním modelem – je konstrukcí zaměřenou na popis jistých aspektů našeho chování, která může být užitečná pro další postup. Warnocka bychom se mohli zeptat – jak silné je pokušení něco předpokládat? Jak tuto sílu měřit? A jak se projevuje? Pokud ho ovšem budeme číst z perspektivy FBJ, kterou zastávám tady, budeme ho číst spíš jako návod pro další kroky. Je výzvou k tomu, abychom nepodlehli pokušení, ale snažili se pochopit konkrétní pojem jinak (na základě jiného modelu, jiného obrazu, jiného paradigmatického příkladu).

Když myšlenku modelu uplatníme zpětně na námitky, že se běžný jazyk a výkladový slovník staly pro FBJ biblí, ukáže se, že jde o námitku lichou. FBJ nenabízí příklady používání jazyka v pomyslné čiré formě, která by byla zárukou nebo důkazem. Vždy musíme brát v potaz to, že běžný jazyk je spjat s jistým modelem, vede nás jistým směrem. Austin to ukazuje na neobvyklých případech, ve kterých si nejsme jistí, co bychom měli říct. Kdybychom předpokládali existenci Významu, něčeho, co existuje mimo konkrétní použití, a naopak se na konkrétní situaci nasadí, musel by být určitý popis situace vždy správný nebo nesprávný. Jako kdybychom ke skutečnosti přiložili průhlednou fólii s obrysy a porovnali, jestli se prolínají. Odpověď by musela být ano nebo ne – popis by byl pravdivý nebo nepravdivý. Neobvyklé případy pro takový model významu ovšem představují mnohem větší problém, než by se mohlo zdát. Austin k tomu říká: „Starosti nevznikají *len* z toho, že je těžké představit si alebo přežít nezvyčajné prípady. Vznikajú aj preto, že to, čo sa pokúšame predstaviť si, môžeme *len*

opísať pomocou slov, ktoré opisujú a pripomínajú iba *bežný* prípad, ktorý sa pokúšame odmyslieť. Bežný jazyk³¹ *nasadzuje klapky na oči už aj tak slabej predstavivosti*“ (Austin, Význam slova 1998, 260). Poněkud překvapivě běžný jazyk není arbitrem nebo důkazem – je něčím, co nám zužuje pohled. Snažíme se nahlížet na skutečnost skrz jistou formu, model vystávající ze slov, jako by slova měla zázračnou moc (jako by se něco dalo nazvat *správným* jménem). A naše snaha pokračovat v určitém používání a hájit ho stojí právě jen na daném modelu. Obdobně píše Wittgenstein o vysvětlení stojícím jen na formě, kterou chápeme jako požadavek. „Vzpomeň si, že někdy požadujeme určitá vysvětlení nikoli kvůli jejich obsahu, nýbrž kvůli formě vysvětlení. Náš požadavek je požadavkem architektonickým; a takové vysvětlení je jakýmsi zdánlivým stavebním prvkem, který nic nenesé“ (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §217). Model se tedy může stát nejen obrazem, který nás vede v uvažování o příkladech. Může z něj být základ pro argumentaci, jako kdyby model byl sám o sobě důkazem.

Austin ve svém článku o významu slova uvádí příklad takové argumentace, kterou nese jen samotný model – tedy rozlišení analytických a syntetických výroků. Otázka, jestli je výrok „x je y“ analytický nebo syntetický, je jen jinou formou otázky, jestli je y významem nebo částí významu nebo je obsáhnuto ve významu x (jelikož je analytický výrok tradičně definován pomocí pojmu obsáženosti jednoho pojmu v druhém). Předpokládáme, že y musí být buď částí, nebo nebýt částí x. Zdá se to být celkem rozumným předpokladem, pokud významy chápeme jako entity, které mají části. Na podporu takového předpokladu jsme jistě připraveni

³¹ V překladu je použito spojení „přirozený jazyk“ – důvody pro používání spojení „běžný jazyk“ jsem uvedl už dřív. Tady je tento problém obzvlášť viditelný díky dalšímu výrazu, „běžný případ“, který se překladatel pochopitelně rozhodl nepřeložit jako „přirozený případ“ (a dodejme, že ani jako „obyčejný případ“).

uvést i nějaký klasický příklad („Zlato je žlutý kov“, „Starý mládenec je neženatý starý muž“). Vše, na čem ve skutečnosti stojí tato úvaha, je náš pracovní model, pomocí kterého o těchto příkladech uvažujeme. Bez jistého modelu významu nedokážeme uvést žádná fakta v prospěch obsaženosti. Příklady, který by měly takový model podpořit, už tento model využívají k tomu, abychom je vůbec chápali jako příklady podporující daný model. Ten samý pracovní model zároveň nedokáže popsat příklady, které do něj nezapadají (a z historie debaty o analytických a syntetických výrocih víme, že problémem je spíš najít ty, co do něj zapadají a u kterých nemáme pochyb, na které straně rozlišení stojí). Pokud nejsou úvahy o analytických a syntetických výrocih právě o pracovním modelu, jen s obtížemi dokážeme říci, o čem vlastně jsou.

Uvažujme o Austinově příkladu. Představte si, že pět let žijete v harmonii a přátelství s kočkou, když tu kočka začne znenadání mluvit. Možná se sami sebe zeptáte, jestli je to skutečná kočka nebo není. Odpověď vycházející z teorie Významu by zněla nějak takto: „Buď je, nebo není, jenom si nejsme jistí, co z toho je pravda.“ Jenomže ani výrok „Je to skutečná kočka“, ani výrok „Není to skutečná kočka“ neodpovídá faktům. Obě věty jsou totiž určeny pro jiné situace, např. když vidíme v dálce něco, co má obrysy kočky, ale ve skutečnosti je jenom sochou: „Není to skutečná kočka, je to jenom socha.“ Nebo když poprvé vidíme kočku bez chlupů: „Je to skutečná kočka, dokáže lovit, mňouká jako každá jiná, jenom nemá chlupy.“ Obě věty by nás mohly v dané situaci zavádět, nejsou přesným ani srozumitelným popisem dané situace. Potíže spočívají v tom, že neexistuje žádný krátký popis situace s mluvící kočkou, který by nebyl zavádějící. Jediné, co můžeme jednoduše udělat, je podrobně popsat fakta. Běžný jazyk selhává v mimořádných situacích, slova nás nechávají na holičkách (Austin, Význam slova 1998, 259). Je to tedy falešné rozlišení, u kterého bychom se měli ptát, co z něj dělá rozlišení

tak lehce přijatelné. Odpovědí je, že stojí na modelu, který přijímáme. Takto se Význam jako něco daného, co se díky této danosti pro situaci hodí nebo ne, stává důkazem i dokazovaným.

Rozpor v chápání významu budeme analyzovat dál, kdy se ukáže, že Austin bojoval proti obrazu, který Searle v údajné návaznosti na něm přijal jako základ své teorie řečových aktů. Předtím si ale uveďme pár dalších příkladů pro hlubší vysvětlení. FBJ často mluví o mýtech, kterým podléhá filozofie. O mýtu můžeme mluvit tehdy, když tvrdíme, že se něco má (nebo se může mít jen a jen) tak a tak, přičemž základem pro takové tvrzení je pouze náš pracovní model. Dva takové mýty uvádí Austin, jeden v článku o obraně omluv, druhý ve svých přednáškách *Sense and Sensibilia*, ve kterých se snaží vyvrátit epistemologický dualismus mezi vnímáním smyslových počitků a vnímáním věcí. Článek *Obrana omluv* je obvykle považován hlavně za metodologický, protože Austin se v jeho první části snaží obhájit analýzu běžného jazyka (jako prvního slova), poskytuje zdůvodnění takového postupu, jako i základní metodologii. To, co je na článku přinejmenším stejně zajímavé, je jeho druhá část, kde analyzuje lidské chování z hlediska omluv. Můžeme v něm pozorovat klasický Austinův postup – snaží se narušit představu, že buď konáme svobodně, a tedy za naše činy neseme odpovědnost, nebo svobodně nekonáme, a tedy za ně odpovědní být nemůžeme. Se svým typickým drobnohledem se pouští do oblasti omluv, která s touto otázkou v běžné praxi úzce souvisí. Dualitu tak nahrazuje mnohostí, ve které se jasně ukazuje Austinův filozofický cíl (neboli cíl lingvistické fenomenologie) – poznat, jak se skutečně chováme a jaké implikace má toto poznání pro naše filozofické koncepce (i když je nutné dodat, že dalším typickým rysem Austina je tyto implikace jen velice jemně naznačit a zbytek nechat na čtenáři).

V rámci tohoto zkoumání naráží i na *mýtus slovesa*. Tím mýtem je představa, že slovesa popisující činnost mají něco společného (krom toho, že to jsou slovesa), že nesou určité

strukturální znaky aktivity. „S výrazem ‚vykonávat nějakú činnosť‘ už nezaobchádzame ako s náhradou za sloveso s osobným podmetom, ktoré nepochybne má isté využitie a mohlo by ich mať aj viac, keby sme oblasť slovíes neponechali bez špecifikácie, ale narábame s ním ako s očividným, základným opisom, ktorý primerane objasňuje podstatné znaky všetkého toho, čo na základe jednoduchého pozorovania podeň patrí“ (Austin, Obrana ospravedlnení 1992, 69). Všetchno naše konání podle takového mýtu musí mít něco společného. Jenomže jaký je pro takovou domněnku důkaz? Jediným je samotný model, se kterým pracujeme, stává se důkazem sám o sobě. Pak tvrdíme, že „všetky ‚činy‘ sú si ako ‚činy‘ (čo to však znamená?) rovné – zmierenie hádky je rovnocenné so zapálením zápalky, zvíťazenie vo vojne s kýchaním. Ešte horšie však je, že ich všetky pripodobňujeme k zdanlivo najsamozrejmejším a najjednoduchším prípadom, ako je: podanie listu alebo pohyb prstov, rovnako ako všetky ‚veci‘ v našom chápaní pripodobňujeme ku koňom a posteliám“ (Austin, Obrana ospravedlnení 1992, 69). Z toho plyne nemožnosť jakékoliv teórie konání, ktorá by sa snažila nájsť spoločné prvky všeto konání a zároveň by nechcela zakládat svoju analýzu a vysvetlení na modeli konání. Podobně Austin nenabízí alternativní teorii svobodné vůle, ale jen poznámky o různých způsobech, jak něco dělat. Proto zdánlivě nenápadný článek o třech způsobech, jak rozlít inkoust (Austin, Three Ways of Spiling Ink 1979), není jen článkem o třech výrazech (*intentionally, deliberately a on purpose*), ale článkem o starém problému svobodné vůle. Cílem je dekonstruovat svobodnou vůli jako základní typ konání, za které neseme odpovědnost. Prostředkem je poukázat na různost zmíněných tří typů konání a různost důsledků s ohledem na odpovědnost.

Dalším příkladem je *mýtus věcí*. Ten stojí v opozici vůči vnímání smyslových dat – tedy jako jeden prvek z epistemologického dualismu, podle kterého musíme zastávat buď nějakou

podobu názoru, že vnímáme (vždy) smyslová data, nebo nějakou podobu názoru, že vnímáme (vždy) přímo materiální věci. To je ovšem opět jenom důsledek pracovního modelu, který Austin napadá. Jak píše: „Ayer tady, domnívám se, pouze podlehl jedné z pastí, kterou si pro něj připravila jeho vlastní terminologie, když vychází z předpokladu, že *jedinou alternativou* vůči ‚vnímání smyslových dat‘ je ‚vnímání materiálních věcí‘“ (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 57). Není tady místo pro to, abychom rekonstruovali veškeré argumenty, které nám Austin ve své knize nabízí. Postup je ovšem obdobný jako dříve – poukazuje například na to, že se slova jako „reálný“ nebo „klam“ nepoužívají tak jednoduše, jak to někteří předpokládají. To, co nás k rozvíjení a pokračování v tomto mýtu vede, je soustředění se na středně velké objekty³². Proto se nás ptá: „*Skutečně se běžně domníváme, že co vnímáme, se podobá (vždy) něčemu jako je nábytek nebo další ‚známé objekty‘, tedy středně velké suché předměty?* Vzpomeňme si například na lidi, lidské hlasy, řeky, hory, plameny, duhy, stíny, obrazy na plátně v kině, obrázky v knížkách nebo zavěšené na zdi, výpary, plyny. O všem lidé říkají, že to vidí nebo (v některých případech) slyší nebo cítí, tedy ‚vnímají‘“ (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 8). Pojem *materiální věci* je jenom chiméra, obraz, který se nám zdá být srozumitelným – do té míry, do jaké nám pomáhá něco pochopit, může být samozřejmě užitečný. Problémem se stává v okamžiku, kdy slouží jako důkaz sám o sobě, tedy když ho dokazujeme jako *správný* obraz skutečnosti pomocí příkladů, které z něj už vychází.

³² To je mimochodem trik, který se využívá i v úvahách o takzvaných přirozených druzích. Není náhoda, že když o nich píše Kripke, bere si na pomoc takové příklady, jako je zlato nebo tygr (např. (Kripke 2002, 135)). Kdyby totiž uvažoval o kategoriích vyšších nebo nižších (např. šelmy nebo tygr sumaterský), jeho koncepce by se nutně rozpadla, resp. by intuice ohledně nabízených myšlenkových experimentů byla mnohem víc nejednoznačnější.

Austin vs. Searle o doslovném významu

Vraťme se k původnímu problému, tedy k otázce chybějící struktury používání. Ukážu, že požadavek struktury je zdůvodňován určitým modelem, na kterém stojí Searlova teorie. Náš cíl bude ve shodě s tím, co nastínil ve svém článku Malcolm: „Jestli chce někdo tvrdit, jako se o to pokoušel Moore, že i když větu užíváme různými způsoby, přesto má *stejný smysl*, domnívám se, že jde o příliš nejasné tvrzení, aby se dalo potvrdit nebo vyvrátit. Zároveň můžeme ukázat, že jde o zavádějící filozofický obraz“ (Malcolm, Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know" 1977, 179). Říct, že je tento obraz zavádějící, je možná příliš odvážné. Bude nám stačit posvítit si na podrobnosti tohoto obrazu, jak se utváří a vlastně i na samotný fakt, že jde o obraz, který je zdůvodňován kruhově. Za pravého tvůrce *teorie řečových aktů* bychom měli označit Searla z jednoduchého důvodu. Teprve on utváří teorii (s explanačními ambicemi), a to teorii právě na základě požadavků určitého modelu. Argumenty, které Searle následně proti FBJ nabízí, jen z této teorie vyplývají. To je taky důvodem, proč jeho úvahy těžko můžeme považovat za pokračování v díle Austina. Jak s ohledem na význam slov výmluvně píše Austin: „slovné spojení ‚význam slova‘ je zvyčajne – ak nie vždy – nebezpečný nezmyselný výraz“ (Austin, Význam slova 1998, 250). To je sice jen aforizmus, ovšem aforizmus vyjadřující princip, který Austin, jak se domnívám a chci tvrdit, nikdy ve svém dalším díle nijak nepopřel.

Právě na Austinovy cíle bychom se měli soustředit podrobněji. Už ve svém raném článku z roku 1940 vyjadřuje obezřetnost vůči modelům, na kterých bychom chtěli založit svá rozlišení:

„To je však jadro problému: ak ‚vysvetlenie významu slova x‘ je skutočne taký zložitý problém, ako sme videli, a ak naozaj neexistuje nič, čo by sme mohli nazvať ‚významom slova‘, potom výrazy ako ‚časť významu slova x‘ nie sú vôbec definované: ostávajú visieť vo vzduchu a nevieme, čo znamenajú. Používame pracovný model, ktorý nezodpovedá faktom, o ktorých chceme v skutočnosti hovoriť“ (Austin, Význam slova 1998, 255).

Vyslovené musíme ihneď doplniť. Objavuje sa tady totiž nebezpečne znějící výraz „odpovídat faktům“. Ten by mohl naznačovať určitý (naivní) realismus (správne je to, čo říkají běžní lidé). Jak doslovný význam, tak realismus představují jeden z bodů debaty mezi Searlem a Derridou, která vychází z různosti interpretace Austinova díla. Searle přijímá představu, že slova a věty mají svůj doslovný význam, přičemž je přesvědčen, že právě to umožňuje existenci objektivního vztahu mezi jazykem a světem. Ve svých verbálních proklamacích ve prospěch realismu je Searle jednoznačný až rázný, přičemž naše tvrzení jsou podle něj pravdivá právě na základě korespondence s fakty ve světě (Searle, Myseř, jazyk, společnost 2007, 21). Derrida na druhou stranu odmítá doslovný význam, ale dělá to s přesvědčením, že tím pádem musíme odmítnout i objektivní vztah mezi jazykem a světem. Austin sice, jak budeme tvrdit, odmítá doslovný význam (a tím se radikálně odlišuje od Searla), ale zároveň se nevzdává nároků na to, co bychom mohli považovat za objektivní vztah mezi jazykem a světem. Odmítá tradiční filozofický model (doslovného) významu, který představuje nesprávný pohled na vztah mezi jazykem a světem. Uplatňuje se v něm „deskriptivní“ iluze, tedy klam toho, že určitá slova poukazují na rys referované skutečnosti (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 20). Vysvobození od tohoto modelu vyžaduje víc než jen vytvoření nových kategorií, do nichž bychom zařazovali jednotlivé věty, které by ovšem pořád existovaly společně se starým chápáním výpovědí.

Takový model přináší bipolární vidění jazyka, podle kterého jsou věty pravdivé nebo nepravdivé, korespondují s fakty nebo s nimi nekorespondují. Austin se snaží tento model dekonstruovat, jak píše Crary: „Jeho cílem je zdiskreditovat myšlenku, že mluvit o částech jazyka jako o něčem, co má vztah vůči světu, znamená mluvit o ‚výpovědích‘ nebo propozicích, které jsou bipolární v uvedeném smyslu. Dále argumentuje, že tato myšlenka je živena pohledem na význam, podle kterého věty mají to, čemu se někdy říká *doslovné* významy (tj. významy, které si sebou nesou do každého kontextu použití), přičemž tento pohled se pod kritickým zkoumáním začíná hroutit“ (Crary, *The Happy Truth: J.L. Austin's How To Do Things With Words* 2002, 60). Austinova snaha o dekonstrukci modelu není tedy samoučelná, nechce se vzdát toho, že některé popisy jsou lepší a jiné horší (v běžném smyslu) – jenomže tento běžný smysl musíme pro filozofii nanovo objevit. Musíme najít slovník, prostřednictvím kterého odmítneme referenční teorii, ale přitom zachováme realismus.

To je v příkrém rozporu s předpoklady Searla, který nakonec explicitně nazývá jednu část knihy o řečových aktech *Omyl řečového aktu* (Searle, *Rečové akty* 2007, 186). Uvádět podmínky řečového aktu podle něj neznamena předkládat analýzu významu. Podmínky správné analýzy vymezuje následovně: „Ak niekto predkladá analýzu významu nejakého slova, tak to, čo predkladá, musí zostať v platnosti pre všetky doslovné výskyty, kde má tento doslovný význam, lebo inak nejde o adekvátnu analýzu“ (Searle, *Rečové akty* 2007, 190). Doslovný význam je něco, co vysvětluje užívání, stojí za ním. Je společný pro všechna použití. V Searlově uvažování můžeme najít dvě podoby stálého významu: to, čemu říká explicitně (doslovný) význam, a propoziční akt jako jeden z řečových aktů, které uskutečňujeme, když mluvíme. Zatímco první zůstává základem v pozadí, pravidly, která umožňují vykonání propozičního aktu, druhý je samotným propozičním aktem společným pro různé ilokuční akty.

Obě podoby, jak už brzy ukáží, Austin odmítal. O doslovném významu mluví Searle jako o něčem, co vyslovení určité věty v jazyku *skutečně* znamená (Searle, *Čo je rečový akt?* 1992, 186), na rozdíl od toho, co danou větou někdo míní. Dalo by se nejspíš říci, že jde o takzvaný slovníkový význam – o to, co slova míní. Rozumět větě pak znamená rozumět významu věty (Searle, *Rečové akty* 2007, 73).

Druhou zmiňovanou podobu stabilního významu utváříme u každého rečového aktu. Jak Searle říká: „Základnou jednotkou jazykovej komunikácie je skôr *vytváranie* určitého exemplára pri uskutočňovaní rečového aktu“ (Searle, *Čo je rečový akt?* 1992, 180). A i když tento stabilní význam není to samé, co doslovný, zdá se že tato entita stojící v pozadí různých použití vět, které obsahují (téměř) stejné výrazy, hraje místy podobnou roli. Když něco říkáme, neutváříme jenom *token*, ale i *type*, konkrétně v Searlově teorii propozic (Searle, *Čo je rečový akt?* 1992, 184). A jelikož platí, že různá vyjádření se stejnou *referencí* a *predikací* (což jsou Searlovy technické termíny) mají stejnou propozici, jde o prvek identický pro různé věty podobně jako v případě významu. Další podobnost mezi doslovným významem a propozicí spočívá v tom, že význam jde analyzovat nezávisle na konkrétním použití a propozici je možné analyzovat nezávisle na vykonaném ilokučném aktu, tedy na tom, jestli větou něco slibujeme, rozkazujeme, tvrdíme atd. („Pretože tá istá propozícia môže byť všetkým druhom ilokučných aktov spoločná, analýzu propozície možno oddeliť od analýzy druhov ilokučných aktov“ (Searle, *Čo je rečový akt?* 1992, 184-185).) To je v souladu s obecnou snahou oddělit sémantiku od pragmatiky, tedy studium propozičních aktů od aktů ilokučných. I když každý rečový akt má složku propoziční i ilokuční, nelze vykonat propoziční akt bez ilokučního. Věta má dle Searla dvě oddělené části: „zložku poukazujúcu na propozíciu a prostriedok poukazujúci na funkciu“ (Searle, *Čo je rečový akt?* 1992, 184). Porovnání struktury rečových

aktů u Austina a Searle tento rozdíl odhalí naplno. Zatímco Searlova trojice kopíruje tradiční rozdělení „syntax – sémantika – pragmatika“, Austin přichází s novým rozlišením jako náhradou tradičních lingvistických výzkumů. Navíc, jak později ukážu, u Austina nelze mluvit o totožnosti jednotlivých částí napříč různými konkrétními akty.

Austin		Searle	
Lokuční akt	Fonetický akt	Akt vyslovení slov	
	Fatický akt	Propoziční akt	Reference
	Rhétický akt		Predikování
Ilokuční akt		Ilokuční akt	
Perlokuční akt		(Perlokuční akt)	

Tabulka 1 - Struktura řečových aktů, Austin – Searle

Podívejme se na konkrétní příklad, který uvádí Searle a který má poukazovat na totožnost propozice napříč různými ilokučními použitími:

„1) Odíde John z izby? 2) John odíde z izby. 3) John, odíď z izby! 4) Keby ten John len odišiel z izby! 5) Ak John odíde z izby, ja odídem tiež. Vyslovením každej z týchto viet pri určitej príležitosti vykonáme odlišný ilokučný akt“ (Searle, Čo je rečový akt? 1992, 183).

Máme tady pět různých vět a pět různých ilokučních aktů. Ať už se ptáme, jestli John odejde z pokoje, nebo to konstatujeme, či vyjadřujeme přání, pořád odkazujeme na Johna a nějakým způsobem mu predikujeme odchod z pokoje. Reference a predikace, tedy propoziční akt, jsou neměnným bodem, který se využívá pro různé ilokuční účely. Bez ohledu na to, co se snažíme udělat, vždy jaksí mluvíme o tom samém. Nejde přitom o úplně oddělené věci –

neděláme najednou různé věci, spíš je děláme současně, jedním činem (Searle, Rečové akty 2007, 41-42). Jsou ovšem odděleny minimálně v tom smyslu, že můžeme mluvit odděleně o kritériích a o vzniklé entitě (propozici). Jedna propozice se nachází v různých řečových aktech, tedy aktech s odlišnou ilokuční složkou, ale i složkou slovní.

Na první pohled na tabulku uvedenou výš by se mohlo zdát, že Searle představuje jenom mírnou změnu Austinovy koncepce. Abychom rozdíl mezi nimi pochopili v celé šířce a hloubce, začněme rozbořem toho, co Austin říká o samotné otázce významu. Ve zkratce je odpověď na to jednoduchá – když se pokoušíme najít nějaké smysluplné použití výrazu „význam výrazu“ bez doplňku „význam výrazu X“, tato naše snaha selhává. Kdybychom se pokusili vysvětlit takové koncepce spojené s tímto rozlišením, jako jsou analytické a syntetické věty, naše vysvětlení by nezbytně stálo jenom na našem modelu, protože „okrem nášho pracovného modelu sa nemáme v skutočnosti na čo spoľahnúť práve vtedy, keď máme podať všeobecnú definíciu toho, čo chápeme pod ‚analytickým‘ alebo ‚syntetickým‘“ (Austin, Význam slova 1998, 255-256). Co ale můžeme říct o významu v běžném smyslu a čím můžeme nahradit klasické sémantické pátrání po tom, co je význam slova ve *všeobecnosti*? Prvním pozorováním, na které Austin zaměřuje pozornost, je primárnost věty nad slovem. Tvrdí následující: „Zdá sa však, že zmysel slova či zvratu ‚má význam‘ je odvodený od zmyslu, v akom ‚má význam‘ veta. Povedať, že slovo alebo zvrat ‚má význam‘, je to isté, ako povedať, že sa vyskytuje vo vetách, ktoré ‚majú význam‘; poznať význam slova alebo zvratu znamená poznať významy viet, v ktorých sa vyskytuje“ (Austin, Význam slova 1998, 251). Jinak řečeno, mluvit o významu slova je možné jen v kontextu použití, přičemž tento význam je určen právě použitím.

Tímto nemůžeme skončit – měli bychom se ptát, proč je pro nás model daného (doslovného) významu tak zajímavý a přitažlivý. Vzdát se ho není vůbec jednoduché, obzvlášť

když je podporován tak běžnými praktikami, jako je nahlížení do výkladového slovníku. Slovník v nás může vyvolat představu, že slovo má jeden nebo víc oddělených významů. Jenomže co ve slovníku vlastně nacházíme? „Keď v slovníku ‚hľadáme význam slova‘, nájdeme len pomôcky, na základe ktorých porozumieme vetám obsahujúcim dané slovo“ (Austin, Význam slova 1998, 251). Představa společné vlastnosti, která definuje podmínky použití určitého výrazu, je taky součástí modelu. Shoda slov a představa určitých vizuálně jednoduše identifikovatelných vlastností nás nutí hledat něco společného i u jiných výrazů. „Uvažujme o výrazech ‚kriketový míček‘, ‚kriketová pálka‘, ‚kriketový stadion‘, ‚kriketový tým‘. Kdyby někdo nevěděl nic o kriketu a byl posedlý používáním takových ‚normálních‘ slov, jako je ‚žlutá‘, mohl by se upřeně dívat na míč, pálku, budovu a členy týmu a snažit se objevit ‚společnou vlastnost‘, která (jak předpokládá) se přisuzuje těmto věcem přidáním slova ‚kriketový‘“ (Austin, Sense and Sensibilia 1962, 64). Nejde ani tak o to, že bychom neobjevili žádnou vizuálně identifikovatelnou vlastnost a museli se odvolat na instituci kriketu. Spíš se má věc tak, že tady není žádná společná vlastnost a uplatňuje se jiný model používání stejného slova pro různé věci.

Opatrně se Austin staví i vůči pokusům zachovat fiktivní entitu významu jenom napůl jako teoretickou entitu explanačního modelu. Nejde o to, že by to nebylo principiálně možné, jde spíš o nebezpečnou cestu plnou nástrah. Když jednou uvedeme do praxe pracovní model Významu, pouhé upozornění na to nepředstavuje dostatečné odmítnutí. Austin uvádí příklad C. Morrise, který kritizuje ty, co „význam“ pokládají za něco určitého. Ovšem sám pak mluví o designátu slova, o tom, že každý znak má designát, který není konkrétním předmětem, ale druhem nebo třídou objektů. Jak říká Austin, je to stejná platónská chyba spočívající ve snaze hledat „význam“ slova (Austin, Význam slova 1998, 254). Když to zopakujeme – Austin

explicitně odmítá význam jako sémantickou jednotku, která by byla jistou stabilní entitou systému a umožnila vznik dalším otázkám (Má význam části? Může být význam jednoho slova podmnožinou významu jiného slova? Kdy mají dvě slova stejný význam?). Co víc, odmítá samotnou otázku významu jako takovou jako chybné ptaní se „na ‚nič konkrétné‘, čo prostý človek zavrhuje, ale filozof to nazýva ‚zovšeobecnením‘ a vníma s určitou samolúbosťou“ (Austin, Význam slova 1998, 252). Tolik k odmítnutí otázky významu.

Analýza významu, kterou požaduje Searle, stojí právě na takovém modelu. Uvedme si jeden příklad problémů, do kterého se dostává snaha o komplexní analýzu Významu. Ten spočívá v kruhu normativního stanovení a rozeznávání příkladů. Totiž, pokud by analýza stanovila kompletní podmínky používání určitého výrazu, řečeno ve zkratce, je taková analýza nefalzifikovatelná. To platí za předpokladu, že získaná analýza je jak nástrojem pro rozeznávání příkladů (tedy kritériem toho, co pokládáme za příklad použití určitého výrazu), tak nástrojem pro hodnocení takových příkladů (tedy kritériem toho, co pokládáme za správné použití daného výrazu). Schopnost rozeznat příklad musí stát mimo takové kritérium. Vždy bychom totiž mohli příklad nesplňující podmínky odmítnout (a odkazování na to, co věta *skutečně* znamená, k takovému odmítnutí svádí). Je něco konáním na základě svobodné vůle? Jak to dokážeme rozeznat? Nepátráme po prvotním hledání, ale po určení, jestli konkrétní příklad akceptujeme, nebo ne. Má naše analýza vystihovat použití určitého příkladu? Pokud to nedělá, znamená to, že nevyhovuje příklad nebo analýza? Netvrdím, že na takto položené otázky existují uspokojující odpovědi – problém je v technickém pojmu analýzy, která by měla zůstat v platnosti pro všechny doslovné výskyty. FBI odmítá analýzu, která by se snažila o vyjádření významu, hledala jeho podmínky, či pravidla utvářející význam. Navíc, kdybychom připustili možnost takové analýzy, otevřeme tím dvířka pro skepticismus. Analýza nebo pokus o ni by

nás mohl kdykoliv uvrhnout do pochybností, že neznáme správné významy slov, která používáme, že náš svět není naším světem. Místo toho bychom ho měli vzít zpátky do svých rukou. Běžná analýza není principiálně odlišná od běžného vysvětlení významu.

Austin ovšem nekončí odmítnutím Významu na základě nejasnosti kolem samotné otázky ohledně významu, a problému, do kterého nás dostává přijetí pracovního modelu Významu. Když se posuneme k modelu řečových aktů, najdeme ještě hlubší odmítnutí Významu. Spočívá v tom, co Austin pokládal za revoluční objevení jedné součásti pracovního modelu, kterou jsme až doteď přehlíželi. „Filosofové příliš dlouho předpokládali, že úlohou ‚tvrzení‘ (statements) může být pouze ‚popisovat‘ určitý stav věcí nebo ‚konstatovat určitou skutečnost‘, a to musí činit buď pravdivě, nebo nepravdivě“ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 19).

Na první pohled se může zdát, že Austin rozlišením konstativů od performativů, v případě kterých „vyslovit větu (samozřejmě za náležitých okolností) neznamená *popisovat* svůj výkon toho, co o mně taková výpověď říká, že dělám, či tvrdit, že to dělám: vyslovit větu znamená udělat to“ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 23), jenom odděluje věty, které mají pragmatické použití, od těch, jejichž cílem je jenom něco tvrdit. Jako by chtěl jenom pokračovat v krocích, které už nacházíme i v logickém pozitivismu, když přisuzuje zvláštní postavení například větám etiky a estetiky. Austin by v takovém čtení jenom systematizoval a teoreticky uchopil to, co logický pozitivismus jednoduše vymezoval stanovením významu pomocí pravdivostních podmínek a ověření. I na logický pozitivismus Austin nejspíš naráží, když mluví o současné tendenci přezkoumat předpoklad, že něco říkat znamená vždycky a úplně jednoduše něco tvrdit (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 29). To je pro něj jenom začátek na cestě k hlubšímu přehodnocení samotných základů, které vedly ke zmiňovanému

omylu. Kdyby se uspokojil s novým vymezením podmínek, na základě kterých lze odlišit konstativy a performativy jako principálně různé typy výpovědí, šlo by (doslovný) význam věty pochopit i bez pochopení jejího účinku – stačilo by pochopit její neperformativní použití. Stejně důležitý je ovšem další krok, to jest fakt, že i konstativní výpověď může selhat a existují úspěšné podmínky pro konstativ právě tak, jak existují úspěšné podmínky pro performativ. Tvrzení nejsou odolná vůči selhání, a ani jejich význam není dán před tím, než se jim povede něco tvrdit. Jak říká Austin: „Takto tedy mohou úvahy typu zdařilost a nezdařilost zasáhnout tvrzení (nebo některá tvrzení), a úvahy typu pravdivost a nepravdivost performativní výpovědi (nebo alespoň některé z nich)“ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 67). Stejně tak jak se nám nemusí povést nejen někoho pokřtít (například když poléváme náhodné lidi na ulici svěcenou vodou a říkáme u toho „Křtím tě ...“), ale vůbec vykonat performativ křtu, nemusí se nám obdobně nejen povést něco konkrétního tvrdit (tedy něco tvrdit, ovšem za nevhodných okolností), ale ani povést vykonat tvrzení jako takové. Tvrzení je konáním stejně tak, jako jím je jakýkoliv performativ. Austinovy slovy: „A čím více považujeme nějaké tvrzení nikoliv za větu (či výrok), ale za řečový akt (z něhož je výrok logicky vyvozován jako konstrukce), tím spíše zkoumáme celou věc jako určité konání“ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 36). A tak jako význam našeho konání může být nejasný (Co si tím chtěl udělat?), nejasný může být i význam naší snahy o tvrzení (Co si tím chtěl říct?). Tvrzení může být nulitní. A způsobů, jakými se to může přihodit, je mnoho, podobně jako v případě performativů, přičemž zdaleka nejde pouze o protiřečení (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 60). Musíme tady souhlasit s Crary, která tento bod Austinova myšlení shrnuje takto: „aby se konstativní výpovědi konstituovaly jako výpovědi, musí být splněny podmínky konvenční procedury – a tedy selhání určitých podmínek nevede jenom k *nevhodnosti* výpovědi, ale navíc i k tomu, že nebude plně určeno, o *jakou* výpověď jde“ (Crary, The Happy Truth: J.L. Austin's How To Do Things With Words 2002, 64).

Související otázkou je vztah mezi lokučným a ilokučným aktem. Vzpomeňme si na to, jak tento vztah prezentuje Searle – místo lokučního aktu hraje v jeho teorii propoziční akt, který je stabilním prvkem v proměnlivosti ilokučních aktů. Austin místo technické definice nějakého aktu, u kterého by vznikla otázka po povaze propozice, chce lokučným aktem nazývat akt „říkání něčeho“ v běžném smyslu (Austin, *Jak udělat něco slovy* 2000, 101). Nezbyvá než souhlasit s Kamhalem, který říká, že termíny lokuční, ilokuční a perlokuční akt nejsou odbornou terminologií, ale „sú skôr vhodnými skratkami odvodenými z bežných výrazov, napr. ‚povedať niečo‘, resp. z výrazov, ktoré nám pomáhajú rozpoznať slovesá, ktoré sú menami ilokučných či perlokučných aktov (‚Keď som hovoril x, robil som y‘ alebo ‚urobil som y‘ a ‚Tým, že som povedal x, urobil som y‘ alebo ‚robil som‘)“ (Kamhal 2004, 169). Austinova *teorie* je způsobem, jak mluvit o různých dimenzích toho, co děláme slovy, respektive o dimenzích některých věcí, které děláme slovy.

Mohlo by se přesto zdát, že Austin využívá stejnou terminologii predikace a reference jako Searle a taky uvažuje o identitě rématu (Austin, *Jak udělat něco slovy* 2000, 104). Jenomže Austin se pro všechny své termíny snaží hledat vysvětlení v běžných příkladech (například toho, kdy o něčem mluvíme jako o stejném). Rhéticky ekvivalentní akt je pak běžnou mluvou o stejném tvrzení. A opět platí to, co v případě konstativu – rhéma, jako jednotka řeči, může být neurčitá, prázdná, temná. Může zkrátka selhat, tak jako může selhat ilokuční akt, přičemž toto selhání nemusí mít „sémantickou“ podstatu (ať už to znamená cokoliv). Otázka, na kterou musíme najít odpověď, tak zní: je možné lokuci pochopit, aniž bychom nejdřív pochopili, jak mluvčí používá svá slova pro to, aby někomu něco řekl? Crary se domnívá, že ne, v její interpretaci Austina „neexistuje nic takového jako identifikace významu kombinace slov (nebo: nic takového jako identifikace ‚lokučního aktu‘ vykonaného vyslovením kombinace

slov) nezávisle na porozumění tomu, jak se daná slova používají pro řečení něčeho někomu v konkrétní situaci (nebo: nezávisle na porozumění jejich ‚ilokuční účinnosti‘)“ (Crary, *The Happy Truth: J.L. Austin's How To Do Things With Words* 2002, 64). To by se zdálo jako logické vyřešení situace, které by nám bylo ve sporu se Searlem prospěšné a zachránili bychom FBJ před hrozbou doslovného významu, který by měla analyzovat.

Pochopení propozice (v Searlově slovníku) by tak bylo závislé na pochopení ilokuce a nejspíš i celkového kontextu řečového aktu. Podle Searla může jeden propoziční akt být přítomný v různých ilokučních aktech, tedy pochopení propozice je na pochopení ilokuce nezávislé. Nepřítomnost opačné možnosti, tedy možnosti vykonat totožný ilokuční akt (ve smyslu tokenu, např. konkrétní slib) různými propozičními akty, je, domnívám se, příznačná – ve struktuře nabízené teorie by bylo nutné stanovit další entitu podobnou propozici, která by byla technickou zárukou identity. Byl by to *logický* důsledek otázky, co je *to* stejné, co zůstává v různých propozičních aktech, které vyjadřují stejný ilokuční akt. Příkladem může být slib „Slibuji, že už budu mít jen lepší známky než čtyřky“ zaměnitelný za „Slibuji, že už nebudu mít horší známky než trojky“, nebo „Šel bych se někam najíst“ a „Co takhle zajet do restaurace?“. Jedním z možných důvodů pro odlišení doslovného významu a propozice, domnívám se, je právě nemožnost v takových příkladech mluvit o stejném doslovném významu. Doslovný význam tak představuje způsob, jak bychom nejpravděpodobněji interpretovali určitou větu, pokud neznáme celkový kontext jejího vyřčení.

Pokud jde o (ne)zohledňování kontextu, Searle příliš jednoduše hodnotí nejen pochopení lokuce, ale dokonce i ilokuce. Například uvádí větu „John odejde z pokoje“, aby bez

okolků konstatoval, že jde o vyslovení tvrzení vztahujícího se na budoucnost (Searle, Čo je rečový akt? 1992, 183). Podívejme se na následující příklady užití této věty.

„John odejde z pokoje,“ vyslovené u koukání na záznam bezpečnostní kamery.

„John odejde z pokoje,“ řekne kmostr mafie, když chce, aby John odešel z místnosti, ve které jsou i další členové gangu.

„John odejde z pokoje,“ napsáno jako pokyn v scénáři filmu.

„Co si myslíš, že teď udělají?“ „John odejde z pokoje.“ Během rozhovoru rodičů, o tom, jak dopadne hádka jejich dětí.

„John odejde z pokoje,“ řekne hypnotizér a John odejde z pokoje.

Uvedené příklady podle mě ukazují přinejmenším to, že posouzení ilokučního aktu vyžaduje znalost kontextu. Jak podotýká Kamhal: „Ak neuvažujeme o celej situácii, v ktorej je takáto výpoveď vyslovená, nie sme dokonca ani schopní nejakú výpoveď identifikovať ako tvrdenie“ (Kamhal 2004, 169). Mohlo by se tedy zdát, že konstatovat dle Searla lze bez zohlednění kontextu nejen něco o doslovném významu, nejen o propozičním obsahu, ale i o ilokučním aktu. Vstupuje tady do hry nejspíš princip nejpravděpodobnější interpretace toho, jak bychom pochopili, co se danou větou dělá, kdybychom neznali kontext. To je samozřejmě obvinění, které nechci vůči Searlovi vznášet na obecné úrovni, tedy nejde o princip, který by podle mě akceptoval. Jeho volné používání příkladů je jednak v rozporu s uváděním příkladů v rámci FBJ jak jsme o něm mluvili, a taky zrcadlí jeho volný přístup k tomu, co znamená pochopení řečového aktu (kterékoliv jeho součástí). Pokud uvedené příklady mají naznačit nutnost zohlednit kontext, abychom dokázali pochopit ilokuci, pokud jde o otázku nutnosti

pochopit ilokuci před tím, než dokážeme pochopit lokuci/propozici, nejsou tak zcela jednoznačné. Ve všech je nejspíš možné zastávat stálost reference a predikace. Zvažme příklad, který uvádí Crary:

„Dva lidé, A a B, sedí za stolem, na kterém je připravená šachovnice a figurky pro hru dámy a malé zelené auto. A zvedne zelené auto a řekne: ‚Tohle auto je černé‘. B je zmatená. Nicméně, jelikož si myslí, že rozumí (tomu, co považuje za) ‚doslovný význam‘ věty pronesené osobou A, domnívá se, že dokáže určit (odvoláním se na tento ‚doslovný význam‘ spolu s několika kontextuálními vodítky), jaké tvrzení A dělá. Předpokládejme, že B zareaguje: ‚Vždyť není černé, je zelené‘. Osoba A se začne smát a dodá: ‚Tak jsem to nemínil. Chybí tady jedna černá figurka. Navrhoval jsem, abychom tohle autíčko použili místo ní!‘“ (Crary, *The Happy Truth: J.L. Austin's How To Do Things With Words* 2002, 69)

Tento příklad jasněji ilustruje to, co se snaží tvrdit Crary – musíme pochopit, co dělal A, když říkal danou větu, abychom pochopili, jaký smysl má tato věta. Bez pochopení jednoho ilokučního konání nepochopíme ani lokuční konání. Vystává otázka ohledně smyslu porozumění významu (propozice) – co znamená pochopit, o čem mluvíme a v jakém smyslu? To reflektuje i odpověď Hansena na článek Crary, když říká: „Pokud je možné vysvětlit to, co bylo řečeno (ve smyslu komponentů *lokučního aktu*) vyslovením určité věty, aniž bychom uvedli druh ilokučního aktu, který byl vykonán promluvou, pak není potřeba pochopit vykonaný ilokuční akt před porozuměním tomu, ‚co bylo řečeno‘ (tedy složky vykonaného lokučního aktu – fatický a rhétický akt) vyslovením příslušné věty“ (Hansen, *J. L. Austin and Literal Meaning* 2012, 623). Dábel se ovšem skrývá v detailech. V Searlově technickém

slovníku reference a predikace je možné říci, že referujeme na auto a predikujeme mu černou barvu. Austinova analýza je běžnější a snaží se situaci popsat pomocí běžných, a tedy známých praktik. (Co přesně dělám, když referuji a predikuji? A co znamená nereferovat?) Když se v příkladu uvedeném Crary budeme ptát, co A dělal, odpověď bude: výrazem „je černý“ rozuměl, že funguje jako figurka černé strany. (Porovnej „Takto lze říci „bankou“ jsem rozuměl...“ anebo „když jsem řekl ‚on‘, měl jsem na mysli...““ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 103).)

Posud se všechno zdá být tak, jak bychom to pro naše chápání FBI potřebovali. Jak tedy chápat, když Austin říká, že může „být naprosto zřejmé, co jsem měl na mysli tímto: ‚Chystá se zaútočit‘ anebo ‚Zavři dveře‘, ale nebýt zřejmé, zda je to míněno jako tvrzení či varování atd.“ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 104)? Říká tedy nakonec, že můžeme pochopit lokuci bez pochopení ilokuce? Ano i ne. Správné není jistě ani kategoriální tvrzení Crary, ale ani postoj Searla. Fakt, že může být zřejmé, co bylo míněno, ještě nepředstavuje důvod pro identitu lokuce napříč ilokucemi. Austin si je až příliš vědom různých podob toho, co vše můžeme udělat slovy a jak tomu můžeme porozumět nebo neporozumět, aby se pustil po vyšlapané cestě jednoznačné odpovědi. Tak, jak může být někdy zřejmé, co bylo míněno, aniž by bylo jasné, čeho se tím mělo dosáhnout (ve smyslu ilokuce), jindy to zas zřejmé být nemusí. Nejvíce o tom vypovídá následující část:

„Možná že stále ještě pociťujeme pokušení připsat lokuci ve srovnání s ilokucí jistý ‚primát‘: vidíme totiž, že je-li dán určitý individuální rhétický akt (A.c), může tu stále ještě být místo pro pochybnosti týkající se toho, jak by měl být popsán v nomenklatuře ilokucí. Proč bychom koneckonců jeden akt měli označovat jako A, a jiný jako B? Můžeme se shodnout na konkrétních slovech,

kteřá byla pronesena, a dokonce i na významech, v jakých byla použita, i na skutečnostech, k nimž se při svém použití vztahovala, a přesto spolu stále ještě nemusíme souhlasit v tom, zda v daných okolnostech představovala příkaz, hrozbu nebo pouze radu či varování. Nakonec je tu však právě tolik volného prostoru pro neshodu v individuálních případech, i pokud jde o to, jak by rhétický akt (A.c) měl být popsán v nomenklatuře lokucí. (Co ve skutečnosti mínil? K jaké osobě, k jakému okamžiku či k čemu ještě se v daném případě vztahoval?): a často se můžeme skutečně shodnout, že jeho akt byl, dejme tomu, jednoznačně aktem příkazování (ilokuce), zatímco zůstává nejisté, co právě bylo tím, co mínil přikázat (lokuce).“ (Austin, Jak udělat něco slovy 2000, 118-119, pozn. 38)

Jednoduše řečeno, mohou nastat oba případy. Pochopíme ilokuci (co dělal ten, kdo mluvil), ale ne lokuci (co říkal) („Pochopil jsem, že mi nadával, ale nevím přesně za co.“). Nebo pochopíme lokuci, ale ne ilokuci („Vím, co mi říká, ale netuším, čeho tím chce dosáhnout.“). Doslovný význam Austin neodmítá tvrzením, že by pochopení smyslu vždy vyžadovalo pochopení toho, co danými slovy mluvčí dělá. Jenomže na odmítnutí doslovného významu stačí i to, co jsme dosud probrali: tedy potenciál selhání tvrzení a možnost pochopení ilokuce bez lokuce. Tento potenciál totiž není pragmatický, a tedy ne sémantický. Taková falešná distinkce může spočívat jen v primárnosti tvrzení nebo lokučního aktu. Lokuční akt je *ve stejné míře* aktem (konáním) jako akt ilokuční. Něco říkat není o nic méně aktivním činem než něco tímto říkáním dělat. Proto potenciál selhání tohoto konání je selháním jak pragmatickým, tak sémantickým (pokud má toto rozlišení smysl).

Zbývají nám dvě poslední části. Můžeme nějak výstižněji popsat rozdíl v modelech významu? A čím chce analýzu Významu nahradit FBJ? Pokud jde o první část, nejuvýstižnější analýza modelu Význam nepochází z řadů filozofů běžného jazyka, ale od kognitivního lingvisty M. Reddyho, ze kterého pak čerpají Lakoff a M. Johnson. Původním cílem Reddyho bylo poodhalit, jak jazyk, kterým mluvíme o komunikaci, ovlivňuje naše teorie, které pro pochopení komunikace vytváříme. Tvrdí, že „angličtina obsahuje preferovaný rámec pro konceptualizaci komunikace a může tak zkreslit myšlení a nasměrovat ho k tomuto rámci“ (Reddy 1979, 285). Přichází tak s takzvanou potrubní metaforou³³. Ta se dá charakterizovat takto: „Myšlenky (nebo významy) jsou objekty. Jazykové výrazy jsou nádoby. Komunikace je posílání“ (Lakoff a Johnson, *Metafory, kterými žijeme* 2014, 22). Z takové metafory pak plyne, že slova a věty mají význam samy o sobě a významy existují nezávisle na lidech. Charakterizaci modelu ve formě metafory nemusíme pro naše účely chápat jako explikační. Jde nám jenom o popis toho, co

³³ Způsobem prokazování explanační schopnosti takové metafory je pro Reddyho i Lakoffa s Johnsonem ukázka příkladů, které lze popsat pomocí dané metafory. Myšlenky nelze doslovně posouvat, pokud bychom doslovný význam chápali jako fyzické posouvání. Náš jazyk často nepoužívá samostatný slovník pro komunikaci, ale využívá základnější prostorové prostředky jako zdroj pro potrubní metaforu. Pro ilustraci uvedu několik příkladů z českého překladu knihy *Metafory, kterými žijeme*:

„*Podat* mu vysvětlení tak, aby mu to *došlo*, je hrozně těžké.

Tu myšlenku jsem ti *dal/poskytl/podsunul* já.

Nakonec nám *došlo*, co jste nám chtěli naznačit.

Je těžké *dát/vložit/uložit* tu myšlenku *do* slov.

Pokud *máš* dobrý nápad, pokus se jej *zachytit* do slov.

Pokus se *vtěsnat* více myšlenek *do* méně slov.

To přeče nejde, aby myšlenky prostě *naládoval* do vět jen tak bez ladu a skladu!

Význam je právě v těch slovech.“ (Lakoff a Johnson, *Metafory, kterými žijeme* 2014, 23)

říkáme, který je pro nás užitečný do té míry, do jaké nám pomůže všimnout si určité črty, rozeznat je jako črty modelu, a nevnímat je jako nevyhnutné vlastnosti významu.

Tím se přesouváme ke druhé otázce, tedy otázce toho, čím chce FBI analýzu Významu nahradit. Wittgenstein i Austin si dobře uvědomují důsledky používání převládajícího modelu. Z velké části je jejich snahou poukázat na tento model a zbavit nás jeho zajetí. To, co přirozeně děláme, popisuje Austin následovně: „Po analýze istež vety, ktorá obsahuje slovo alebo zvrät ‚x‘, sa často chceme spýtať: ‚Čo v nej je ‚x‘?‘“ (Austin, Význam slova 1998, 254). Jedním z cílů Austina je upozornit na neoprávněnost takové otázky, její nejasnost a na možnosti se jí vyhnout. Obdobné cíle najdeme i u Wittgensteina. Moi výstižně shrnuje tento cíl *Filozofických zkoumání*: „Pokud *Filozofická zkoumání* mají ambici, pak to je snaha o to, abychom přestali věřit tomu, že když chceme vyřešit problém jazyka, musíme zjistit, jak jsou slova propojena s objekty. Máme se vzdát obrazu, který stanovuje mezeru mezi slovem a jeho významem, mezeru, kterou se snažíme rychle zaplnit například teorií ‚sociálních praktik‘ nebo ‚esencí‘, případně ‚univerzáliemi‘, či úplným popřením propojení mezi slovy a věcmi“ (Moi 2017, 13). FBI se v různých podobách snažila vzdorovat takovému obrazu, vzdorovat nárokům na takovou teorii, která je dokazována pomocí modelu samotného. Místo toho se snaží nahradit staré potíže novými otázkami. O nahrazení otázky ohledně významu jinými v *Modré knize* Wittgensteina jsme už mluvili dříve (154). Dalším známým přesměrováním, které pochází od Wittgensteina, je přechod od významu k použití. Abychom si ukázali, že to s touto známou pasáží není tak, jak se často předpokládá, ocitujme ji: „Pro *velkou* třídu případů použití slova ‚význam‘ – i když ne pro *všechny* případy jeho použití – lze toto slovo vysvětlit takto: Význam nějakého slova je způsob jeho použití v řeči. A *význam* nějakého jména se někdy vysvětluje tím, že se ukáže na jeho *nositele*.“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §43). V první řadě

se Wittgenstein nesnaží podat teorii pro Význam, naopak dělá přesně to, co říká – snaží se vysvětlit, jak se (někdy) používá slovo „význam“. Není to teoretický postoj, který by nám říkal, abychom význam chápali v termínech používání.

Kromě toho je tu další otázka, kterou si klade Austin (a odpověď na ni najdeme i u Wittgensteina). Uvádí ji přesně v souladu s naším popisem, tedy jako součást snahy vypořádat se s Významem. Jestli nás nemá povrchní výraz „význam slova“ dále trápit, musíme se začít ptát jinak a hledat odpovědi jiným způsobem (Austin, Význam slova 1998, 250). Tou nejdůležitější otázkou pro nás je: proč různé věci nazýváme stejným jménem (Austin, Význam slova 1998, 260)? Tradiční odpověď zní: protože Význam (ať už tím míníme cokoliv, smysl, referenci nebo pravidla). Tradiční odpověď hledá něco jednotícího, aniž by někdy zpochybnila, proč by něco takového vlastně muselo existovat. Austin ve svých zkoumáních takový předpoklad jasně odmítá, když říká, že *„vôbec nie je pravda, že všetky veci, ktoré ‚nazývame tým istým (všeobecným) menom‘, sa vo všeobecnosti ‚podobajú‘ v ľubovoľnom bežnom zmysle tohto často zneužívaného slova“* (Austin, Význam slova 1998, 261). Odpověď teorií Významu na situace, kdy se něco „nepodobá“, je jasná – jde o stejné slovo, ale různý smysl. Austin se místo toho snaží „poznáť rôzne dôvody, prečo rozličné veci nazývame tým istým menom. Veci len popletieme, ak rýchlo požadujeme definíciu v jednoduchom štýle Platóna alebo mnohých iných filozofov, ak používame rigidnú dichotómiu ‚ten istý význam – rozdielny význam‘, alebo keď otázku ‚Čo je významom x?‘ odlišujeme ‚od vecí, ktoré sú x‘“ (Austin, Význam slova 1998, 264).

Jak může tedy vypadat jiná odpověď, která by se nespolehala na Význam? Nebudeme teď zabíhat do detailů, pokusme se ovšem ukázat dva příklady – jeden od Austina, druhý od Wittgensteina. Ani v tomhle ohledu nejsou od sebe tak vzdálení. Jeden rozdíl je možná v jejich

cílech. Zatímco Austina, zdá se, tato otázka zajímá i sama o sobě, Wittgensteina jen do té míry, do jaké je pro něj odpověď užitečná z filozofických důvodů. Austin tak popisuje principy, jako jsou primární význam, analogie či řetězení. Například podle modelu primárního významu se používání jednoho slova pro různé věci nesdružuje na základě vlastnosti, která definuje a určuje všechna použití. Místo toho se kolem jednoho základního významu organizuje síť dalších. Ty nesdílejí stejnou vlastnost, tedy jejich použitím netvrdíme, že věc má stejnou vlastnost, jako když slovo použijeme s primárním významem. Uvedme Austinův příklad: „Když hovorím o zdravom tele, zdravom vzhľade, zdravom cvičení, toto slova sa vlastne nepoužíva dvojznačne ... V tomto prípade existuje to, čo možno nazvať ‚primárnym nukleovým‘ zmyslom slova ‚zdravý‘: v tomto zmysle sa slovo ‚zdravý‘ používa vo vzťahu k zdravému telu. Nazývam ho nukleovým zmyslom, pretože ‚je obsiahnutý ako časť‘ v ostatných dvoch zmysloch, ktoré sa dajú vysvetliť tak, že ‚vytvárajú zdravé telo‘ a ‚vyplývajú zo zdravého tela‘“ (Austin, Význam slova 1998, 261-262). Tento příklad ukazuje oba závěry, kterým se Austin chce vyhnout. Není správné tvrdit ani to, že slovo „zdravý“ se používá ve stejném významu, a proto ve všech případech přidává jako přívlastek stejnou vlastnost, ovšem ani to, že se používá v různých významech. Místo toho hledá (a nachází) náhradu modelu, v rámci kterého existuje jen odpověď buď – nebo³⁴.

U Wittgensteina zas nacházíme známý pojem „rodových podobností“, další model, který se objevuje už v *Modré i Hnědé knize* a pak ve *Filozofických zkoumáních* v souvislosti

³⁴ Dodejme: „Austinův *primární jádrový význam* odpovídá tomu, co současní jazykovědci nazývají *centrální* nebo *prototypický význam*“ (Lakoff, Ženy, oheň a nebezpečné věci 2006, 31). Jak modely, které nám nabízí Austin, tak ten, se kterým přichází Wittgenstein, se staly v rámci oboru kognitivní lingvistiky předmětem empirických zkoumání a byly zahrnuty do využívaných modelů vysvětlování.

s pojmem hra³⁵. Wittgenstein chce ukázat, že nemusíme hledat definici hry, abychom pochopili, co to hra je: „Máme sklon myslet si, že zde musí být něco společného třeba všem hrám a že tato společná vlastnost je oprávněním uplatnění obecného termínu ‚hra‘ na rozmanité hry; hry však tvoří *rodinu*, jejíž členové mají obočí a jiní zase stejný způsob chůze – a tyto podobnosti se překrývají“ (Wittgenstein, Modrá a hnědá kniha 2006, 39). V tom, co se Wittgenstein snaží odmítnout, je zajedno s Austinem. Přináší ovšem další možný model toho, jak se sdružují různá použití v rámci jednoho slova. Podstatné přitom je, že nejde o soupeřící modely – přinejmenším v tom smyslu, že pro různá slova mohou existovat různá nejlepší možná vysvětlení.

Začal jsem obviněním, že FBJ nabízí pohled na význam, který nezohledňuje strukturální prvky jazyka. Možná jsem to nevyjádřil předtím explicitně, ale tuto námitku nelze nepřijmout. Ovšem s dodatkem, že požadavek těchto strukturálních prvků není neutrální ani nevyhnutný. Je důsledkem jistého modelu Významu, který se v námitkách nedokazuje, ale předpokládá. Proto jsem popsal pojem modelu, jak ho používala FBJ, který nám pomohl zvýraznit tuto *arbitrární* povahu modelu Významu. Takový pokus je kompletní nebo uspokojivý, jen pokud ukážeme, že FBJ nepředstavuje rezignaci na uvažování, provozování filozofie, tedy že se pokouší hledat náhradní modely. Množné číslo je tady důležité – zdůrazňuje neustálou ostražitost, která nás varuje předtím, abychom jeden model aplikovali předem na celou skutečnost (tady na všechna použití výrazů jazyka). Rezignace na jednotící strukturu není rezignací na hledání vysvětlení toho, jak vysvětlit význam slov, tedy jak vysvětlit princip

³⁵ Dodejme, že Wittgenstein obvykle psal německy a používal termín *Familienähnlichkeit*. Když přednášel anglicky, čeho záznamem jsou například *Modrá a Hnědá kniha*, používal termín *family likeness*. Český překlad používá dvě podoby – *rodová* a *rodinná podobnost*.

jednoty v různosti. Je jen snahou o větší důraz na podrobnosti a fakta. Svět není tak jednoduchý, jak se nám někdy zdá, Horácie.

Spor o politický význam

„...vesmír, otázky člověka, společnost – nic z toho neobsahuje něco, co by nešlo řešit v jazyce proslovu u večeře“ (Gellner 1971, 888)

Doteď se probíraná kritika soustředila na postup FBJ, na argumenty proti jednotlivým postupům, na chyby v důsledcích pro sémantiku vyplývající z postojů FBJ. Často jsem v reakci na to poukazoval na skutečnost, že kritici ve svých úvahách už vycházejí ze svých předpokladů, že tedy závěry, které chtějí dokázat (a předložit je jako výtku vůči FBJ), ve skutečnosti nedokazují, ale potichu přijímají. To nemusí být nutně špatně, proto to nikdy nebylo jedinou reakcí, ale součástí komplexnější odpovědi. Vždy bylo užitečné snažit se o pochopení, proč oponent dané předpoklady akceptuje a proč by je přijmout nemusel. Kritika FBJ má ovšem i část, která se nejen svými předpoklady netají, dokonce je otevřeně přiznává a otevřeně kritizuje FBJ za to, že jde proti těmto předpokladům. Týká se obvinění z konzervatismu (a relativismu zároveň). Tato debata ovšem ve svém základu nemá jen politiku, ať tímto pojmem míníme cokoliv. Je taky spojena se sporem o podstatu racionality. Ten obsahuje prvky obdobné tomu, o čem jsem psal doposud. Otázka zní, jestli má racionalita základy, respektive jestli je možné určit, co je racionální, mimo (běžný) dialog. Kritici FBJ se domnívají, že ano, a proto je FBJ se svým důrazem na běžnost a nutnost hledání běžné domluvy (shody) neuspokojuje. Marxisticky zaměřená kritika, kterou představím, není pochopitelně tolik nakloněna představě racionálního slovníku, jako spíš představě slovníku progresivního. Nevadí jí, že FBJ označuje za nesmyslný externí slovník racionality, ale to, že FBJ označuje za nesmyslný nový slovník, který má šanci přinést změnu. Jenomže bez ohledu na konkrétní proces utváření takového slovníku mají oba směry v jednom jasno – takový slovník může existovat mimo jazyk, může běžný jazyk hodnotit a měnit. Představíme proto pojem nesmyslu, aby nám bylo jasné,

o co se FBJ snaží označením určité věty za nesmyslnou. Pojem nesmyslu, který nabízí FBJ, je totiž výrazně odlišný od racionálního odmítnutí jiné formy života jako iracionální. Abych uspokojil obě strany kritiky, budu se zabývat i tím, kdo je aktérem běžného jazyka, a tedy i aktérem změny. Otázka stojí, kdo je subjektem označeným jako „my“, když tvrdíme, že něco říkáme jistým způsobem. Chápání, které nabídnu, představuje zároveň základ pro demokratické chápání racionality.

Přímé důsledky plynoucí z FBJ pro otázku konzervativismu/liberalismu jsou nejasnou záležitostí, jelikož nikde nenajdeme jediné vyjádření. Naopak, často můžeme pozorovat spíš snahu omezit vlastní možnosti. Takovou snahou je například tvrzení, že „můžeme zkoumat jazyk čistě s cílem výzkumu samotného, popisovat a seřazovat jeho vlastnosti bez žádného jiného důležitého cíle, než je výzkum sám“ (Warnock, *Analysis and Imagination* 1967, 115). V čem tedy spočívá příležitost rozvíjet úvahy o politickém významu FBJ, o dopadech vlastních postojů na chápání konání, společnosti, diskuse a proměny těchto elementů? Právě změna pohledu na jazyk nás přivádí k obecnějším úvahám. Jazyk není doplňkem činností, není jejich zrcadlem, není ani nástrojem, který nám umožňuje dělat něco se světem. Jak píše M. Oravcová: „Jazyk sa už nechápe ani ako zrkadlo, ani ako ekvivalent ostatných ľudských činností, ale ako jedna z nich, ako činnosť komplexnej komunikácie, dokonca činnosť úzko včlenená do ostatných činností“ (Oravcová 1992, 19). Zopakujme to – jazyk není nástrojem, něčím, co si dobrovolně v určité situaci bereme do rukou. Je naší formou života, součástí naší přírodní historie. Nemůžeme ho odložit, ani nahlédnout jaksi z boku. Kritéria, která pomocí něj vyjadřujeme, nejsou externí vůči diskurzu, ve kterém vznikly, v tom smyslu, že by diskurz předcházely a stanovovaly další neměnitelné hranice toho, na čem se v budoucnosti domluvíme jako na racionálním.

Budu tvrdit, že kritika FBJ vyjadřuje právě přání, aby filozofie byla externím rozhodčím (v otázkách racionality, skutečné povahy světa, spravedlnosti atd.). Jak to komentuje Crary, mnohé útoky „pohání touha poskytnout jistý druh filozofické opory pro naše praktiky kritizování, a taky přesvědčení, že skutečná kritika je možná jenom v případě, pokud je význam určitým způsobem fixován nezávisle na používání“ (Crary, Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought 2000, 130). Cílem bude ukázat, že pojem kritiky je FBJ vlastní, a dokonce pro ni poskytuje vhodné nástroje. Není to ovšem kritika, která by se dala označit za racionální předem, čímž by získala svůj význam předem a nezávisle na tom, jestli s kritikou souhlasí či jí alespoň rozumí ten, kdo je kritizován. Naopak, v tomto momentu se objevuje filozofický význam běžného. To, co kritici označují za směs konzervatismu a liberalismu, je naopak základem pro demokraticky chápanou racionalitu, jelikož vždy vzniká až v diskusi.

Konzervativní filozofie

Už v historickém přehledu kritiky jsme zmínili podíl časopisu *Radical Philosophy* na odsouzení FBJ jako konzervativního soupeře. Nezajímá nás dobový kontext, ani radikálnost, ale pojem konzervativnosti, který ve své kritice využívají/utváří. Zajímá nás otázka – jakým způsobem je FBJ konzervativní? Kritici přitom nepoužívají toto obvinění jen s negativním účelem, jde jim o prostor, který jim podle jejich názoru FBJ zapovídá. Tak oponovat „filozofii běžného jazyka (ať jí už takhle explicitně označíme nebo ne) je pro *Radical Philosophy* podstatné, protože to, co reprezentuje, jsou anti-teoretické, anti-vědecké, konzervativní a ideologické tendence“ (Sayers, *Ordinary Language Philosophy and Radical Philosophy* 1974, 36). Pokud se soustředíme na otázku racionality a kritiky společnosti, teorií se odkazuje na zmiňovaný postup poskytování externího posouzení. Můžeme se podívat na společnost, její jazyk a hodnoty, a určit, jestli jsou racionální nebo spravedlivé. Můžeme určit, komu takový

jazyk slouží a koho utiskuje. Takové zhodnocení přitom můžeme, či dokonce musíme, vykonávat jaksi zvenku. Kdybychom zůstávali uvnitř, jenom bychom naší řečí potvrzovali struktury a hodnoty, které v sobě jazyk už ukrývá. Jazyk tedy není vhodný ani na popis, ani na kritiku sebe sama (nebo popis a kritiku společnosti, která ho používá). Slova proto musíme používat *jinak*, než nám je nabízí daný jazyk, musíme utvářet nové koncepty a posouvat ty staré.

V pozadí stojí otázka, „jak mohou lidé, kteří byli objektem efektivního a produktivního ovládní, vytvářet sami od sebe podmínky svobody?“ (Marcuse 1991, 35). Jinak řečeno, jak můžeme pod tíhou vládnoucího jazyka uvažovat (mluvit) svobodně? Můžeme pro vyjádření této Marcuseho myšlenky využít i slovník FBJ – jak můžeme pod nátlakem vládnoucího modelu (obrazu) uvažovat mimo tento model? Požadavek osvobození je požadavkem strukturálním – musíme najít způsob vymanění se z totalitní nadvlády vládnoucího jazyka. Důsledek snahy FBJ o běžný popis jazyka je tak jasný – je to jenom opakování převládajících hodnot a struktury. FBJ zkrátka „funguje převážně jako buržoazní ideologie, která podporuje akademické, intelektuální a sociální status quo“ (Sayers, *Ordinary Language Philosophy and Radical Philosophy* 1974, 36). V tom se shodují různí filozofové napříč hodnotovým spektrem. Když popisujeme běžný jazyk, a nemůžeme ho jako filozofové měnit (z pozice filozofa, a ne běžného uživatele jazyka), rezignujeme tím na ukazování zrcadla běžnému. Běžné, normální, stabilní – to vše se pro nás stává prostorem, který obhajujeme zevnitř. FBJ je konzervativním učením jelikož „wittgensteinovská teorie jazyka ve skutečnosti předpokládá neměnný celek pojmů a nezměnitelných vzorů pro kontexty, které je řídí“ (Anderson 1968, 23). Pohyb uvnitř je vždy jenom pohybem v rámci stanovených pravidel. Když nám FBJ zakáže tato pravidla porušovat,

nezbude nám nic než neustále opakovat ty samé jazykové hry, a tedy svět neustále popisovat stejně.

Konzervativnost FBJ není obhajobou něčeho konkrétního, konkrétních hodnot. Dalo by se říci, že záleží na tom, jaký jazyk se právě snažíme popisovat. Jako ve většině případů, i tady najdeme zárodky kritiky už u Gellnera, který říká následující: „Pozdní lingvistická filozofie je na druhou stranu konzervativní v hodnotách, které ve skutečnosti prosazuje. Není konzervativní v něčem konkrétním, nesnaží se zachovat toto nebo tamto, ale je konzervativní obecným, nespecifickým způsobem. Odmítá podrýt jakékoliv přijímané zvyky, naopak, soustředí se na prokázání toho, že *důvody pro kritiku* uznávaných zvyků jsou obecně chybné“ (Gellner, *Words and Things* 2005, 296). To tvrdí jak Gellner, tak například i Marcuse. Jak uvádí A. Wertheimer, „Marcuse argumentuje, že analýza běžného jazyka je konzervativní, protože slouží na potvrzení platnosti sociálního světa, ze kterého daný jazyk vyrůstá, ne protože zastává množinu konkrétních přesvědčení“ (Wertheimer 1976, 407). Tento nespecifický způsob konzervativnosti spočívá ve dvou propojených věcech – v metodě popisu běžného jazyka a v omezení metod filozofie (tedy v neustálém opakování nemožnosti přinášet nové významy). První projev konzervativnosti znamená, že uváděním příkladů z běžného jazyka v rámci filozofie jenom utvrzujeme existující hodnoty a struktury. Druhý projev nám zas neumožňuje vykročit za jazyk, nabídnout významy nové, které by nám umožnily hodnoty a struktury pochopit nebo dokonce změnit. Intelektuál je volán k odpovědnosti a je u každého kroku zpochybňován neustálou otázkou „Co tím myslíš, když říkáš ...?“. Není to jenom lingvistická otázka po významu, ale určitá podezřelost až nadřazenost – jak si můžeš dovolit mluvit vlastním jazykem? Přelož svá slova do běžné řeči! (Marcuse 1991, 151). Společnosti ovšem nemůžeme porozumět čistě v jejich vlastních pojmech, a proto analýza běžného jazyka nikdy

nemůže dosáhnout úrovně porozumění, kterou už společnost nemá. S chybějícím hlubším porozuměním nám chybí i možnosti (externě) posoudit společnost a její jazyk. FBJ není nic jiného než nová ideologie, která se „pokouší popsat, co se děje (a míní) tím, že eliminuje pojmy, jež jsou s to porozumět tomu, co se děje (a míní)“ (Marcuse 1991, 142). Co víc, FBJ nám neposkytne jedinou odpověď na otázky, které nás k filozofii předem vedly. Jazyková „revoluce přichází k tomu, že celá linie filozofické spekulace končí v ničem. Všechny skutečné otázky života a vědění potřebného pro život zůstávají, zatímco filozofie zmizela a nepřináší nic, co by o nich chtěla říct“ (Cornforth 1967, 250). Dalo by se říct, že pozorujeme konzervativismus ještě na další úrovni, tedy konzervativismus v přístupu. Když se nechceme ptát a hledat nové odpovědi, zpochybňovat běžné, zůstáváme u toho, co už víme. Uspokojujeme se se světem takovým, jaký ho už vnímáme a jak si ho pro sebe vysvětlujeme. FBJ se stává moderní verzí Voltairova hrdiny Candida, kde aktuální svět je pro něj tím nejlepším. Gellner si z FBJ výstižně utahuje: „Dominantní, módní myšlenková škola nás učila, že žijeme v tom nejlepším pojmovém světě ze všech možných světů ... a že jejím vlastním úkolem je bránit pojmový status quo a vrátit na správnou cestu každého, kdo by se tento svět omylem pokoušel měnit“ (Gellner, *The Entry of the Philosophers* 1968, 347). FBJ tedy neobhájí svět až po tom, co ho popsala. To je jenom podružným úkolem, který dělá pro úkol samotný. Podstatnějším je principiální odmítání všeho ostatního kromě tohoto úkolu. V důsledku takového přístupu se neposouváme dál, neměníme obvyklá pravidla, a stáváme se obhájci daného. To, co z filozofů běžného jazyka „dělá ideology monopolního kapitálu, je fakt, že ve svém myšlení neporušují hranice života, které stanovuje monopolní kapitál“ (Cornforth 1967, 260).

Měli bychom se v tomhle okamžiku zeptat na předpoklady, které kritiky opravňují k jejich námitkám. Když Marcuse tvrdí, že FBJ blokuje „analýzu toho, co tento jazyk jako vnější

materiál sděluje o společnosti, která jej používá“ (Marcuse 1991, 140), minimální úroveň předpokladů je uvedena přímo – že jazyk něco sděluje o společnosti. Je přitom zajímavé povšimnout si, že Marcuse se s FBJ v hrubých obrysech shoduje na kritickém přístupu k starým teoriím jazyka (nejspíš aniž by si toho byl vědom) – jazyk ani pro jednoho není zrcadlem světa, není neutrálním nástrojem, který jenom odkazuje na objekty existující ve světě. Popření takového pohledu Marcuse radikálně opouští, aby tvrdil, že jazyk je součástí sociálního boje. Kdybychom prostřednictvím nadřazeného jazyka (který jako filozofové máme za úkol utvořit) uviděli pravou podstatu běžného, zjistili bychom, že každá věta je „stejně málo v pořádku jako svět, s nímž tento jazyk komunikuje“ (Marcuse 1991, 142). Jazyk totiž není dle Marcuseho tím, čím se zdá být. Komunikační rovina je jenom povrchem zastírajícím to důležité. Běžný jazyk je tím, čím mu síly nepostižené běžným dovolí být. Kromě obyčejných věcí každodenního kontaktu svět obsahuje i plynové komory a koncentrační tábory, Hirošimu a Nagasaki, Pentagon a Kreml, tedy věci, které se běžnému jazyku vymykají. A síly, jež ovládají tento svět zároveň ztvárňují omezenou zkušenost běžného (Marcuse 1991, 143-144). Vzepít se těmto silám musíme zároveň na obou frontech – sociálním i jazykovém.

Skutečná řeč totiž není až tak moc světem dorozumívání, ale světem nedorozumění a neustálých soubojů. „Skutečné univerzum každodenního jazyka je bojem o existenci“ (Marcuse 1991, 155). Analýza jazyka, která se pokouší odlišit srozumitelné od nesrozumitelného, smysluplné od nesmyslného, dává jednomu status platnosti a druhé odmítá, taková analýza je plně politická – odvolává se na politické, morální či estetické soudy (Marcuse 1991, 154). Jsme opět u argumentu paradigmatického příkladu a u problému, jestli ho můžeme uznat pro hodnotící výrazy. Jenomže tento problém se týká všeho, i zdánlivě nehodnotících výrazů. Když uznáme jednu formu komunikace za srozumitelnou a odmítneme

jinou, ta druhá nemůže zaznít, ztrácí svůj potenciál být účastníkem demokratické politické debaty. Ve světě, kde se po jednotlivci vyžaduje pro komunikaci používat konkrétní jazyk, a když to odmítne, ztratí své společenské postavení, není tento jednatel pánem svého jazyka, ale je mu podřízen. Když odmítáme jazyk diskutujícího jako nesmyslný, neumožňujeme mu vyjádřit se. Proto Marcuse tvrdí, že „etablované univerzum jazyka má znaky specifických druhů panství, organizace a manipulace, jimž jsou členové společnosti podrobeni. Lidé ve svém životě závisí na představených a politicích, na zaměstnání a sousedech, kteří je nutí říkat a mluvit to, co oni říkají a míní“ (Marcuse 1991, 151).

V takových úvahách je důležité poznat vztah mezi používáním výrazů a přesvědčeními vyjádřenými v daném jazyku (spojení mezi *common language* a *common sense*). Na první pohled se může zdát, jako by tvrzení, že „běžně akceptované způsoby řeči v sobě zahrnují kulturu i přesvědčení“ (Cornforth 1967, 163), předpokládalo mechanické propojení dvou oddělených oblastí. Jenomže jak bylo uvedeno výše – takové kritiky FBJ mají s ní často společný pohled na jazyk jako na konání. Jazyková hra není jenom hrou řeči, upozorňují – je i hrou kulturní, hodnotovou, politickou, estetickou atd. Utváření přesvědčení je to, co děláme, když mluvíme. Když FBJ na rozbor takových souvislostí rezignuje, vybízí tím kritiky k tomu, aby podobnost pohledu na jazyk přehlédli. To může kritiky dovést (a taky dovedlo) k obvinění z toho, že je FBJ jenom pokračováním logického pozitivismu. FBJ si údajně „utváří svůj vlastní nový mýtus, dle kterého to, co ‚každý uznává‘, teda běžná tvrzení o faktech, nepředstavuje žádný problém“ (Cornforth 1967, 246). V takové interpretaci je FBJ konzervativní proto, že běžný jazyk je arbitrem toho, co existuje, protože běžný jazyk odpovídá světu. Oba směry, logický pozitivismus i FBJ, údajně stojí na společném základu, kterým je empirismus. Jelikož FBJ vznikla „skrz snahu o vyrovnání se s problémy a skrz snahu o nalezení cesty ven z těžkostí,

kteřé byly součástí raného rozvoje empirizmu“ (Cornforth 1967, 245), je rozvíjením tradice, je jenom pokračováním ve snaze určit, co dává smysl (je smysluplným popisem světa) a co ne.

Kritika, kterou nabízíme, je tentokrát až příliš disparátní. A i když např. Gellner a Marcuse sdílí některé postoje, jejich cíle jsou odlišné. Zatímco Gellnerovi jde (kromě jiného) o možnost racionální diskuse, ve které bychom posoudili jiné kultury na základě racionálních kritérií, Marcusemu jde spíš o možnost podvrátit naši vlastní společnost pomocí nových jazykových her. Obě snahy ale vyžadují jedno a to samé – určit smysl běžné jazykové hry externě, aniž bychom se do ní museli zapojit. Jeden to cítí jako potřebné z důvodu možnosti racionální diskuse (pojem racionality se totiž nemůže vázat na konkrétní skupinu jazykových her, musí je přesahovat), druhý jako potřebné z důvodu hledání spravedlivější společnosti (přičemž hodnocení té aktuální a vlastní potřeby nesmíme vyjadřovat stávajícím jazykem, který nás nutí akceptovat stávající hodnoty). Ať už nám jde o snahu jazyk/společnost pochopit nebo změnit, požadujeme to samé – možnost externě porozumět jazykovým hrám. Když mluvíme o externím porozumění, mám tím na mysli jiné a přesnější porozumění, než jaké nám skýtá pouhá běžná praxe. To se liší od omezení, ze kterého FBI obviňují kritici – tedy že „kognitivní, intelektuální a jiné společenské praktiky (,typy diskurzů‘) mohou prokázat svou platnost svým místem ve společnosti a její kultuře (,formě života‘) a nijak jinak“ (Gellner, *The Entry of the Philosophers* 1968, 347). Kritici se ovšem nechtějí smířit s takovým *interním* porozuměním. Požadují další krok. Gellner například hledá vysvětlení „chování lidí a společností ne pomocí jejich vlastních pojmů a přesvědčení, ale pomocí jiných pojmů, které na společnost sociolog uplatní zvnějšku. Může se ukázat, že ,interní pojmy‘ byly jenom iluzí“ (Gellner, *The Entry of the Philosophers* 1968, 347). Zopakujme si tento postup – najdeme

vysvětlení chování lidí pomocí pojmů uplatněných zvnějšku a poukážeme na iluzi pojmů používaných uvnitř.

Čirý nesmysl

Posledním nástrojem FBJ, který představíme a který nám poslouží na dvě různé věci, je nesmysl. Jedním z účelů je obrana proti kritikům. Druhým účelem nesmyslu je sloužit jako nástroj porozumění v rámci diskuse (i když se to může zdát překvapující, FBJ nejde o to slova diskutujících odmítnout, ale porozumět jim). Pojem nesmyslu, jak ho uplatňuje FBJ pro označení použití věty jako nesmyslného, nestojí na objektivním posouzení dle určitého (předem daného) kritéria. Nespolehá se na další principy s formou, jakou měla například verifikace – FBJ nenahradila verifikaci odvoláváním se na pravidla jazykové hry. Není tedy pravda, co píšou kritici jako Cornforth: „skutečný smysl toho, co říkali a všechna kritika určitých filozofických pseudo-problémů a teorií spočívá v otázce *verifikovatelnosti*. Skutečný smysl jejich kritiky byl v tom, že filozofické teorie užívají neverifikovatelné pojmy“ (Cornforth 1967, 164). Nesmysl je autentickým nepochopením toho, co se někdo snaží dělat svými slovy. Takové nepochopení nespočívá v odhalení nefunkčnosti vnitřní struktury vět – je přítomné na povrchu. Wittgenstein se na víc místech vyjadřuje o zjevnosti nesmyslu: „Čemu chci učit, je: od nezjevného nesmyslu přejít k nesmyslu zjevnému“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §464). K čemu směřujeme: nesmysl není potřeba objevit, nesmyslu jednoduše nerozumíme.

To, čemu se v tomto okamžiku potřebujeme vyhnout (podobně jako v každé odpovědi v rámci předchozích kapitol), označuje Crary jako „nedotknutelné interpretace“ (Crary, *Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought* 2000, 120). Taková interpretace

tvrdí, že FBJ nabízí teorii Významu (už jsme se s takovou interpretací setkali v předchozích kapitolách). Cílem FBJ dle nedotknutelné interpretace není zpochybnit nutnost (nebo samotnou možnost) podání explanace Významu. FBJ se dle ní soustředí na proces utváření významů a nabízí nám teorii Významu, ve které je základním principem použití. Wittgensteinův význam jako „způsob použití v řeči“ je čten s důrazem na *způsob*, který je oddělený od použití. Podrobněji o tom byla řeč v předchozí kapitole. Teď nás zajímají možné „politické“ důsledky. Taková interpretace by skutečně mohla chápat jazykové hry jako nekritizovatelné. Celek jazykových her bychom pak mohli chápat obdobně jako koncepci *pojmového schématu*, kterou slavně kritizoval D. Davidson (Davidson 1998), tedy jako pevně stanovené konvence vymezující náš svět. Jak to vyjadřuje Cray, jestli „rozumíme pod naší ‚jazykovou hrou‘ sadu společenských konvencí řídících naši lingvistickou praxi ... pak můžeme říct, že takto rozšířená teorie reprezentuje náš jazyk jako imunní vůči externí kritice“ (Cray, Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought 2000, 119). I pojem nesmyslu nám může pomoci takovou interpretaci odmítnout.

Otázka, jak chápat zdánlivě nesmyslná tvrzení svého filozofického oponenta, se otevřela už u diskusi, se kterou přišel Moore. Výš (107) jsem se zabýval tím, jak FBJ interpretovala Moorovu obhajobu takzvaných truismů. Jak ale chápat to, když Moore odmítá tvrzení svých filozofických oponentů? Chce říct, že ten, kdo vyjadřuje nejistotu ohledně tvrzení, jako je: „Zem však tiež existovala mnoho rokov pred tým, ako sa narodilo moje telo“ (Moore 1993, 8), říká něco nesmyslného nebo nepravdivého? To je otázka, kolem které se budeme pohybovat. Co se ukáže jako problematické, je snaha označit tvrzení za nesmyslné, ale zároveň z něj něco vyvozovat (nebo s ním nesouhlasit). To je i případ Moora. Tento rozpor zachycuje ve svém postoji i Warnock: „Moore nechtěl ve všech případech naznačit, že zvláštní

promluvy filozofů jsou s jistotou nepravdivé. Chtěl ovšem jasně říct, že jsou velmi zvláštní. A chtěl poukázat na jejich udivující důsledky. Chtěl pochopit, co všechno by se muselo udělat, kdybychom chtěli poskytnout půdu pro skutečné přijetí takových tezí.“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 14). Kde mezi nesmyslem a nepravdivostí leží „zvláštnost“ je těžké určit. Jedno je jisté – Moore považoval přesvědčení zdravého rozumu za pravdivá (Moore 1993, 20) a s opakem nesouhlasil. Tedy i tyto „zvláštní“ promluvy musely pro něj mít obsah.

Doted' pozorována různost interpretací FBJ se projevuje i u chápání nesmyslu. Budeme rozlišovat dvojí, které se už v tradici běžného čtení ujalo³⁶: nesmysl substanční (*substantial*) a nesmysl čirý (*austere*). Dle substančního chápání musí být nesmysl na *něčem* založen (na určitém faktu). Ať už to zní jakkoliv paradoxně, to, co se snaží nesmysl říct, nedává smysl. Wittgenstein dle substančního chápání nesmyslu podporuje pohled, podle kterého „rozeznáváme jisté promluvy (jmenovitě ty, které produkujeme během marných pokusů o použití kritických pojmů pro naši formu života) jako nesrozumitelné kvůli tomu, co se snaží (neúspěšně) říct. Zdá se jako by říkal, že i když jsou tyto promluvy nakonec *nesrozumitelné*, stejně jsou do jisté míry *srozumitelné* (do té míry, do jaké dokážeme rozeznat, co se pokoušejí říct)“ (Crary, *Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought* 2000, 121). FBJ využívá v takovém chápání určitý trik. Když odmítá kritickou analýzu společnosti, do jisté míry *ví*, co se tato analýza snaží říct. Zároveň je tento trik zdrojem konzervativizmu – když FBJ odmítne určitou promluvu jako nesrozumitelnou z důvodu, že se něco nějak neřekne (tedy tato promluva není v souladu s konvencemi, které stanovuje běžné používání), odmítá tím vlastně

³⁶ Hlavně v díle C. Diamond a J. Conanta, např. (Conant 2000) a (Diamond 1996).

změnu. Ve *skutečnosti* takové „nesmyslné“ větě ale částečně rozumíme. Nové použití bychom mohli akceptovat. FBJ ho místo toho označí za nesmyslné na základě nesouladu s běžnými konvencemi.

Uvažujme o jednoduchém příkladu, jako je věta „Caesar je prvočíslo“ (a berme použití této věty pro tento okamžik jako nesmyslné, nepátřejme po možné jazykové hře). Na základě čeho usuzujeme, že je taková věta nesmyslná? Abychom našli důvod nesmyslnosti (jak to vyžaduje substanční chápání), musíme větě (nebo jejím částem) porozumět. Proto substanční chápání nesmyslu hledá důvod nesmyslnosti v obsahu nesmyslné věty (místo toho, abychom chápali nesmyslnou větu jako bezobsažnou). Tento obsahový princip vyjadřuje M. Gustaffson následovně: „To, co podle substančního chápání brání tomu, aby spojení ‚Caesar‘ a ‚je prvočíslo‘ vytvořilo smysluplnou kombinaci, není fakt, že slova vyskytující se ve větě ‚Caesar je prvočíslo‘ postrádají smysl. Naopak, tato slova by měla znamenat ve větě ‚Caesar je prvočíslo‘ to samé, co znamenají běžně ve větách, jako jsou například ‚Caesar překročil Rubicon‘ a ‚53 je prvočíslo‘“ (Gustaffson 2006, 13). Tedy – rozumíme, co ve větě znamená slovo „Caesar“, co znamená slovo „je“ a co znamená slovo „prvočíslo“. Nerozumíme jenom tomu, co ta slova mají znamenat dohromady. Toto chápání nesmyslu je v souladu s představou, že význam je fixován – v případě FBJ prostřednictvím používání ve formě jazykových konvencí. Jak říká Crary, v důsledku toho určitý „výrok nemusí dávat smysl, protože kombinuje výrazy z nekompatibilních logických kategorií – nemusí dávat smysl na základě toho, *co se snaží říct*“ (Crary, Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought 2000, 139). Nesmysl tak není nesmyslem tím, že by nic neříkal – nesmyslný výrok v sobě obsahuje jenom strukturální nedostatek, který znemožňuje úplně porozumět jeho zamýšlenému významu. Substanční chápání nám tak představuje koherentní nesmysl. Je to nesmysl, kterému jako kdybychom na

sekundu rozuměli. Musíme větě porozumět, abychom zjistili, že je nesmyslná. Podobný argumentační postup jsme už dřív uváděli jako kritiku, kterou Ingaarden směřoval vůči pozitivistickému verifikačnímu principu – větu musíme nejdřív pochopit, abychom věděli, co máme verifikovat (90). Tady je tento argumentační krok použit jinak. Má poukázat na paradox smyslu v nesmyslu. Proto se dál nebudeme zabývat problémy s tím, jak chápat význam jako předem existující jednotku. Na co ale musíme upozornit ještě jednou, je, slovy Gustaffsona, fakt, že „substanční vysvětlení toho, proč je konstrukce jako ‚Caesar je prvočíslo‘ nesmyslná, zahrnuje tvrzení, že tato posloupnost slov *není* nesmyslná“ (Gustaffson 2006, 15). Jestli „Caesar“ tady znamená to samé, co v jiných smysluplných větách, a jestli „je prvočíslo“ se tady používá stejně, jako když tvrdíme o určitém čísle, že je prvočíslem, pak jsou obě části smysluplné. Zdá se, že bychom měli spíš říct, že je daná věta nepravdivá, protože Caesar není prvočíslem. Označení za nesmysl je tedy spíš rétorickým nástrojem substančního vysvětlení – chápeme, co se říká, jen to považujeme za nepravdivé.

Novější příklad uplatnění substančního chápání nesmyslu nacházíme například v textu Bennetta a Hackera, když odmítají vysvětlení neurologů na základě obvinění z mereologického omylu. Vyčítají neurovědčům nesmyslnou řeč o mozku jako aktérovi, který něco cítí, něco vnímá, o něčem se rozhoduje. Tvrdí: „Mozek není logicky vhodným subjektem pro psychologické predikáty. Jedině o lidské bytosti a bytostech jí podobným můžeme srozumitelně a doslovně říct, že vidí nebo jsou slepá, slyší nebo je hluchá, ptá se nebo se vzdává otázek“ (Bennett, Dennett, a další 2007, 21). Vystává hned otázka: na základě čeho označují Bennett a Hacker tvrzení neurovědčů za nesmyslná? Zdá se, jako by rozuměli tomu, čeho se snaží neurovědci pomoci svých tvrzení dosáhnout. Jenom to neurovědci dělat

nemohou, protože tomu nelze rozumět v *doslovném* významu³⁷. Bennett s Hackerem pochopení samozřejmě nepřipouštějí. Jako postup směřující k řešení však navrhují pojmovou analýzu případu mereologického omylu: „Vyžaduje pojmové objasnění, ne experimentální výzkum“ (Bennett, Dennett, a další 2007, 19). Zdá se proto být nevyhnutné, že nejdřív musíme pochopit, jaké pojmy zkoumat (abychom je vůbec mohli zkoumat). Nejspíš jde o pojmy vyjádřené slovy jako „mozek“, „vidět“, „slyšet“. Opět nejde jenom o to, že taková kritika stojí na chápání významu jako oddělitelného celku, který se propůjčuje do jednotlivých použití. Bennett a Hacker musí nejdřív neurovědcům porozumět, aby jim pak sdělili, že říkají něco nesmyslného.

Naproti substančnímu chápání stojí koncepce čirého nesmyslu (kterou využívá FBJ, jak jí tady rozumím). Ta obhájí jednoduchý postoj – určitá výpověď je nesmyslem proto, že jí nerozumíme. Podle čirého chápání nesmyslu je nejlepším způsobem, jak předejít problémům s vysvětlováním nesmyslnosti, říct, že nesmyslná posloupnost slov neobsahuje smysluplné části. Pak „do té míry, do jaké je ‚Caesar je prvočíslo‘ nesmyslem, neobsahuje víc smysluplných částí, než ‚Chzerozets bryme ttiz‘“ (Gustaffson 2006, 17). Když nerozumíme, co nám někdo říká (nebo co nám říká určitá výpověď), nemůžeme ani rozumět, co mají znamenat použitá slova. Pokud nerozumíme významu celku, jak bychom mohli vědět, jak a čím k němu přispívají jednotlivé části? Nesmysl je tedy nesmyslem kompletně. Ani taková koncepce nám přitom nebrání mluvit o standardním smyslu slov. To je nadále možné, pokud se tím míní smysl, které

³⁷ Bennett s Hackerem sice uvažují nad tím, že by neurovědcí mohli mluvit například metaforicky (Bennett, Dennett, a další 2007, 25). Jenomže 1) rozlišení na metaforické a doslovné použití už předpokládá model významu odděleného od použití; 2) důvod, proč Bennett s Hackerem odmítají možnost ne-doslovného použití, je fakt, že neurovědcí vyvozují z použitých slov jejich standardní důsledky. Tyto dva body spolu přitom souvisejí, první umožňuje druhý, tedy dualizmus buď je použití výrazu doslovné a má standardní důsledky, nebo doslovné není, a tedy nemůže mít standardní důsledky.

má dané slovo nejčastěji. Čemu se chceme vyhnout, „je jenom nejasná myšlenka, že takové standardní smysly slouží pro určení toho, jaké role slova hrají, když je použijeme“ (Gustaffson 2006, 17). FBJ tedy nejde jenom o to odmítnout, že spojením běžných slov syntakticky správným způsobem musí vzniknout smysluplná věta (154). FBJ odmítá i přesvědčení, že nesmyslná věta má obsah.

Prvky takového chápání nacházíme už v ranném článku z pera Ryla. Ten píše: „ak hovoriaci vie iba konfúzne, čo jeho výraz znamená, tak so zreteľom na to a úmerne k stupňu konfúznosti iba vydáva prázdne zvuky“ (Ryle, *Systematicky zavádzajúce výrazy* 1992, 36). Zdálo by se, že tady Ryle odmítá jenom případ, kdy mluvčí nemá jasno v tom, co chce říci. Intuitivně se to zdá být případ, kdy nemáme problém říct, že jde o prázdné zvuky. Jenomže – i tato mluvčí nejspíš používá existující slova existujícího jazyka. To znamená slova se standardním významem, a tedy věty s doslovným významem. Jelikož ale „vydává jenom prázdné zvuky“, promluva této mluvčí je bezobsažná bez ohledu na užitá slova. Jde o případ, který nás může svým zadáním vyvést z pokušení hledat smysl. Jak říká Crary, jazykový výraz „odmítneme jako nesmysl ne tehdy, když je něco špatně se smyslem (jak jsme v pokušení to nazvat), který má, ale když se nám nepovede udělit mu smysl“ (Crary, *Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought* 2000, 139). Nebo přímo slovy Wittgensteina: „Jestliže se řekne, že určitá věta je beze smyslu, tak to neznámá, že její smysl je jakoby nesmyslný. Nýbrž určité slovní spojení se z řeči vylučuje, je staženo z provozu“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §500). Nesmyslná věta je jednoduše tahem v jazykové hře, který nefunguje, který nic neudělá. Není tahem, který se nám jenom nezdá – není de facto tahem vůbec. Nesmysl je něco, čemu principiálně nerozumíme, tedy nemůžeme říci, že má obsah. Nesmyslnost promluvy neposuzujeme až po pochopení na základě kritéria. Čirý pohled na

nesmysl „představuje kompletní odmítnutí *jakéhokoliv* pokusu uvést substanční vysvětlení toho, proč jsou určité posloupnosti slov nesmyslné. Čirý pohled podrobuje kritice samotný pokus o vysvětlování a tvrdí, že jde o pomýlený pokus“ (Gustaffson 2006, 20).

Jak jsem uvedl, nesmysl má sloužit jako nástroj filozofické práce. Není jen samoučelným prostředkem – rozlišit mezi smyslem a nesmyslem není pro FBJ cílem samo o sobě. FBJ ani nehledá žádný nástroj na odlišení smysluplných vět od nesmyslných (a ergo například smysluplných oblastí výzkumu od nesmyslných). Ani se neptá, jestli je něco smysluplné nebo ne. Místo toho postupuje běžnými způsoby řeči a ptá se: Co tím míníš, když říkáš ...? V části o argumentu paradigmatického příkladu jsem uváděl Malcolmův krok od odmítnutí některých tvrzení jako nesmyslných ke kladení otázek po smyslu. Zopakujme si ještě jednou jeho slova: „Domnívám se, že jsem neměl tvrdit, že v dané osobité situaci, kdy má Moore sklon říct ‚Vím, že tohle je ruka‘, je jeho výpověď nesmyslná (beze smyslu). Měl jsem říct, že není jasné, *jaký* je smysl dané výpovědi“ (Malcolm, Moore's Use of "Know" 1953, 243). A jak se dál uvádělo v textu (120), Malcolm hledá příklady možných použití slova „vím“. Jako by se ptal – míníte to takto? Nebo takto? Co snad takto? Tento postup má další implikace. Jeho cílem je nasměrovat pozornost na běžné způsoby, jak dáváme smysl. Díky tomu by se recipient takových otázek měl zamyslet nad tím, jaké běžné závazky je vyčlením své promluvy ochoten nést. Tím se FBJ snaží rozbít zaužívané postupy uvažování (a ne se v nich utvrdit). Jak říká Crary, „je charakteristickým rysem Wittgensteinovy filozofie – a takovým, které má významné místo v jeho uvažování jako součást projektu narušení moci, kterou mají metafyzické otázky nad naším myšlením – odvolávat se na ‚nesmysl‘ jako termín filozofické kritiky“ (Crary, Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought 2000, 128). Taková filozofická kritika, jelikož nesmysl (podobně jako smysl) nemá explicitní kritérium ve formě

opakovatelného principu, který lze aplikovat bez ohledu na konkrétní okolnosti (tedy celkovou situaci, celou jazykovou hru), představuje boj proti zakletí našeho rozumu (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §109).

Co je změna

V tomto okamžiku zbývá zeptat se, jak tedy můžeme dle FBJ chápat změnu (jazyka). I když se může taková otázka zdát jako oprávněná, než se pokusíme poskytnout odpověď, je nutné předejít určitému nedorozumění. Změna nevyžaduje filozofické zdůvodnění. Nebudu tedy dokazovat, že FBJ přichází s novou koncepcí toho, co znamená změna jazyka a významu. Místo toho budu dokazovat, že to, co říká FBJ o významu, je v souladu se změnou, jak jí můžeme běžně pozorovat. Kdybychom kritiku aktuálních významů chápali v rámci modelu významu odděleného od používání, vypadala by nějak následovně. Význam slov oddělený od jejich používání určuje, co dává aktuálně smysl a co ne. Kritika se tedy musí soustředit na tento význam, ne na používání. Kdo obviňuje FBJ z konzervativnosti, musí takový model přijmout. Jedině tak může říct, že FBJ prostřednictvím analýzy aktuálního používání obhajuje aktuální významy. Kdyby FBJ akceptovala substanční chápání nesmyslu, každému, kdo se pokouší narušit aktuální významy, by řekla: to, co říkáte, nedává smysl, protože použitá slova znamenají něco jiného. V použitém spojení nedávají smysl. Na základě jejich běžného významu, který jsme analyzovali, je nelze použít tak, jak byste chtěli.

Jak se ale význam může změnit? Jak můžeme vůbec použít slovo s novým významem, když dává smysl jenom v tom starém, běžném? Jestli se postavíme na stranu čirého chápání nesmyslu, tyto otázky se dostanou do jiného světla. Dávají totiž smysl jen když nesmysl (a tedy i význam) chápeme substančně. Jen pokud dokážeme vnímat význam odděleně od použití,

můžeme se zeptat, jestli se může změnit. Jedině tehdy totiž existuje něco, co se má změnit. (A následně někteří hledají odpověď v tom, že se smysl nemění, jen se mění přiřazení výrazu ke smyslu.) Když chápeme nesmysl substančně, dokážeme říci, co nedává smysl, a pak časem smysl možná dávat bude. V tom spočívá například omyl antifundacionalistů, jako byl, řekněme, R. Rorty. Ten nám sice nabízí odpověď na naše otázky, a taky se hlásí k odkazu Wittgensteina, ovšem ve své snaze zbavit se fundamentů selhává. Nestačí verbálně odmítnut pokus najít filozofické základy (významu), musíme vymyslet a používat filozofické praktiky, které se koncepci základů vyhýbají. Ukázka z Rortyho nám pomůže pochopit, jak snadné je dostat se v rámci pojmů FBJ na scestí.

„Vyslovit větu bez pevného místa v jazykové hře znamená, jak správně tvrdili pozitivisté, vyslovit něco, co není ani pravdivé, ani nepravdivé, něco, co ... není ‚kandidátem pravdivostní hodnoty‘. Je to proto, že taková věta se nedá potvrdit ani zamítnout, nedá se argumentovat pro ani proti. Dá se pouze vychutnat nebo vyplivnout. To ale neznamena, že se nemůže časem kandidátem pravdivostní hodnoty stát. Pokud se věta spíše *vychutnává* než vyplivuje, může se opakovat, zachytit, šířit. Potom bude postupně vyžadovat habituální použití, běžné místo v jazykové hře.“ (Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita* 1996, 20)

Postup, který popisuje Rorty, by byl možný v rámci substančního chápání nesmyslu. Nesmyslnou větu si můžeme *vychutnat*, můžeme na ní tedy něco objevit. Jako bychom se mohli rozhodnout, jestli ji vyplivneme nebo si ji vychutnáme. I ve větě bez obsahu můžeme postupně objevit obsah, který tam nejspíš vždy byl. Zopakujme si výše uvedené – nesmyslná věta je dle čirého chápání nesmyslná ve stejné míře jako je například věta „Chzerozets bryme

ttiz“. Rorty se tady domnívá, že taková věta jenom opakováním a šířením může získat smysl, může se stát kandidátem pravdivostní hodnoty. FBJ místo toho tvrdí, že věta bez místa v jazykové hře je nesmyslná a do míry, do jaké je nesmyslná, není pak věta s místem v jazykové hře stejnou větou³⁸ (i když používá stejná slova, tedy ne ve smyslu čistě formálním). Opakování nesmyslu nezačne dávat smysl stejně, jako opakovaným máváním kladivem na prázdno do vzduchu nezatlučeme hřebík. Slova a věty samozřejmě můžeme používat novými a kreativními způsoby. Až jejich zapojení do jazykové hry, do kontextu běžného, známého nám umožní pomocí nich dávat smysl. O tom jsem mluvil už v předchozích částech, když jsem se kromě jiného opíral o vyjádření Baze o tom, že slova si sebou nesou historii použití (Baz 2012, 3). Rozeznat souvislost konkrétního použití s běžným používáním přitom není někdy jednoduchý úkol – neexistuje žádný jednoduchý postup porovnání konkrétního použití s významem. Jak říká Crary, „nic takového jako metafyzický bod, na který kdybychom vystoupali a podívali se z něj, by nám neumožnilo pozorovat, že významy jsou ‚fixované‘ určitým způsobem, a tedy by nám neumožnilo obejít (někdy nesmírně náročný) úkol pokusit se *zjistit*, jestli nové použití určitého výrazu udržuje spojení s dalšími použitími“ (Crary, Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought 2000, 138). Podle FBJ otázka toho, jestli je něco změnou, nesmyslným nebo kreativním užitím, je otázkou, u které musíme zkoumat, jak se slova používají, jak se používá a může použít konkrétní výpověď.

Odpovědi na námítky Marcuseho a dalších nabízím dvě: 1) kritika, kterou Marcuse požaduje pro svůj projekt, je běžnou jazykovou hrou; 2) FBJ neodmítá nové příspěvky

³⁸ Mohl bych říci *výpovědí*. Abych ovšem nezaváděl výpověď jako definovaný termín a nemusel ho pak odlišovat od vět, použití věty atd., rozhodl jsem se vzhledem na neužitečnost takového rozlišení pro můj účel držet se jednoduše termínu „věta“.

k jazykovým hrám jako nesmyslné – odmítá nesmyslné věty považovat za příspěvky k jazykovým hrám. Pokud jde o první bod, pomohou nám ho doložit články C. Lyase a Wertheimera. Lyas v článku *Herbert Marcuse`s Criticism of „Linguistic“ Philosophy* (Lyas 1982) ukazuje, že Marcuse používá podobné metody jako FBJ a místy implicitně akceptuje její pohled na jazyk, případně by mu akceptace takového pohledu a metod pomohla dosáhnout jeho cílů. Když totiž Marcuse podává kulturní kritiku zaužívaných forem života a poukazuje na jejich falešné vnímání, je pro něj důležité, že falešné vnímání dokážeme odhalit a nahradit jej správným popisem (Lyas 1982, 185). FBJ má daleko k tomu, aby libovolný popis považovala za správný. Vzpomeňme si na to, jak Austin upozorňuje na moc volné používání výrazů obhájcem a soudcem v případě Regina versus Finney (Austin, *Obrana ospravedlnění* 1992, 81). Když je obviňuje z volného používání výrazů, nedělá to proto, že by používali neběžná slova nebo je používali v neběžném kontextu. Ani nebere jejich slovo jako dané jenom na základě těchto okolností. Naopak, snaží se některá slova z jejich řeči analyzovat, ukázat, že když chceme porozumět přesně tomu, co popisují, měli bychom je používat přesněji. To, co je falešné, můžeme ve skutečnosti považovat za samozřejmé, za dané. A to, co z výpovědí vyvozujeme, může být založeno jenom na pracovním modelu daných výpovědí. Správný popis musíme odhalit, musíme mu porozumět jak my, tak ten, s kým komunikujeme. Nejde ovšem o to, že by byl skrytý v hloubce. Není potřeba analýza, která by odhalila něco, co neznáme – tedy ani význam nebo jeho strukturu, kterou jsme do té doby neznali. Vše, co si potřebujeme uvědomit, je už viditelné, je na povrchu. Wittgenstein to vyjadřuje například následovně: „Ty aspekty věcí, které jsou pro nás nejzávažnější, zůstávají skryté pro svoji jednoduchost a každodennost. (Člověk to nemůže postřehnout, – protože to má pořád před očima.) Toho, co představuje nejvlastnější základy jeho bádání, si člověk vůbec nepovšimne. Ledaže by někdy upoutalo jeho pozornost právě *toto*“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §129).

Ani kritika jazyka a společnosti tak nevyžaduje hledat skryté struktury. Marcuse hledá konflikt, pozadí, které běžný jazyk skrývá právě tím, jak je běžný. To se dá interpretovat i tak, aby se s FBJ shodl. Problémem není podle FBJ to, že si všímáme běžného používání, ale že si ho nevšímáme dostatečně. Jazyk je zvláštním konáním, kterým popisujeme, utváříme, přizpůsobujeme, kritizujeme, upravujeme sebe. Kritici se domnívají, že FBJ odmítá vše neběžné, vše vyjádřené v jiném než běžném jazyce, jako kdyby šlo o jednoduché kritérium. To by umožňovalo substanční chápání nesmyslu, mohli bychom pro každou kombinaci slov rychle říci, že v konkrétním spojení nedává smysl. Pojem čirého nesmyslu, který je FBJ vlastní, nefunguje jako obvinění, ale jako otázka. Podstatnou črtou čirého chápání nesmyslu je, že by si nesmyslnost promluvy měl uvědomit i ten, kdo ji vyslovuje. Tedy požadavek přeložit slova kritiky do běžného jazyka není obviněním z mluvení nesmyslů – je to snaha o porozumění, pokus zjistit, jak daleko je mluvčí ochotný zajít se svými slovy. Když to vztáhneme na otázku racionality, je jenom logické, že musíme pochopit celou jazykovou hru a formu života. Musíme našeho spoludiskutujícího, tedy v případě filozofického textu čtenáře, zatáhnout do stejné aktivity, musíme hrát stejnou hru. Běžný jazyk se zdá být vhodným kandidátem pro společnou půdu – je naším společným dědictvím, je tím, co je nejspíš pro nás společně dané (*the given*).

Jestli budeme uvažovat o pragmatických účincích kritiky, zdá se být oprávněné předpokládat, že musí být srozumitelná, aby mohla přinést změnu. Taková kritika proto nevyžaduje speciální jazyk. Je běžnou praxí, že „pojmy můžeme používat pro kritiku těch samých institucí a praktik, díky kterým jsme se je naučili“ (Wertheimer 1976, 411). FBJ nás upozorňuje na to, že jazyk kritiky je běžnou součástí jazyka a není zapotřebí filozofie, aby ho vymyslela. „Jazykové hry kritiky, prověřování, zpochybňování a zkoumání používají pojmy

nebo slova patřící do češtiny a používají je na posuzování, kritizování a na argumentaci o potřebnosti změny převládajících hodnot, institucí a vzorů“ (Wertheimer 1976, 411).

Kdo je „my“?

Tím se dostávám k poslední otázce – kdo jsme my, tedy ten, kdo říká, co by se mělo a nemělo říkat? Když například Austin řekne, že u zkoumání běžného jazyka „skúmame, čo by sme mali povedať, keď, a spolu s tým aj prečo a čo by sme mali mať na mysli“ (Austin, Obrana ospravedlnení 1992, 71), proč mluví v množném čísle a neptá se, co by měl říct jen on sám? Jakým právem FBJ zpochybňuje to, co říká někdo jiný, a pátrá po tom, jestli to dává vůbec smysl? Na čem zakládáme to, co běžně říkáme, jak běžně popisujeme sebe a svět kolem nás? Jako bychom si nanovo pokládali otázku o empirické povaze výroků FBJ, otázku, na základě čeho dokáže filozof běžného jazyka nabízet příklady použití jazyka. Když FBJ nevkládá autoritu do rukou lingvistické vědy a bere si ji do vlastních rukou, jakým právem to dělá? To, k čemu dospěju, by mělo vyplývat z už řečeného. Navíc k tomu budu v této části vycházet z článku od Laugier (Laugier, *This Is Us: Wittgenstein and the Social* 2018), ve kterém nanovo hledá prostor pro demokratické chápání hlasu filozofů běžného jazyka.

Tvrzením bude, že FBJ není z principu konzervativní, ale naopak demokratická. Ne tím, že by zastávala konkrétní hodnoty, ale protože její postup vyžaduje domluvu. Být autoritou znamená v rámci FBJ jediné – mít hlas, o který si může říci každý z nás. Filozof (ani filozof běžného jazyka) nemá ve zkoumání našeho konání žádné privilegium. Filozof běžného jazyka nedisponuje přístupem k racionálnímu hájemeství bytí, ale odvolává se na oblast, ve které úmyslně poskytuje autoritu každému, kdo má hlas. Nejde tedy o demokratickou povahu učení – FBJ nedokazuje, že by demokratický postup byl dobrý (nebo nejlepší). Nejde ani o pouhé

rozeznání prostoru (běžného jazyka), na kterém bychom se mohli shodnout. Jde o povahu subjektu v rámci FBJ. Aneb slovy Laugier: „Demokratická politická lekce filozofie běžného jazyka nevychází tolik z rozeznání *společného prostoru*, jako spíš z obnovení zájmu o hlas jednotlivého lidského subjektu“ (Laugier, *This Is Us: Wittgenstein and the Social* 2018, 206). Jak jsem uvedl předtím, nabízení příkladů z běžného používání jazyka bychom neměli považovat za racionální postup ve smyslu nalezení základu, analýzy, kterou je nutné přijmout. Promluva filozofa běžného jazyka je pokusem o něčem nás přesvědčit. Je úsudkem, postřehem, který nabízí komunitě a žádá o souhlas (nebo nesouhlas). To je jádrem demokratického poselství FBJ – racionalita demokratické komunity spočívá v nároku mě jako člena komunity mluvit ve jménu ostatních nebo se o nárok na takovou mluvu pokoušet. Odvolávání se na to, co říkáme a hledání kritérií, je v základu odvoláváním se na komunitu a na její souhlas.

Podle substančního chápání nesmyslu (a podle interpretace pravidel s tímto chápáním spojené) určitá tvrzení nejsou přípustná nebo nemají místo v naší společnosti, protože se nacházejí mimo pravidla (sociálního průsečíku) a základní souhlas, který tato pravidla tvoří. Něco je nesmyslem, protože to porušuje pravidla, a má smysl, protože pravidla neporušuje. To, co bylo původně požadavkem kritiků a mělo umožňovat racionální demokratickou diskusi, ji naopak znemožňuje. Význam oddělený od používání, měl kritickou debatu a racionální zhodnocení podporovat vymezením oblasti, kterou je možné hodnotit. Ve skutečnosti taková diskuse nemůže být z principu demokratická, protože je depolitizována – hlas v ní přestává být lidský, nemá ho nikdo krom pravidel. Filozof se tak opět dostává mimo lidské rozměry a stává se božským rozhodčím toho, co je a co není. Je z něj opět posel metafyziky, protože nám může říci, co dává smysl a co smysl nedává. To vše, aniž by žádal o náš souhlas s tím, co říká, a aniž

by vyžadoval náš souhlas s tím, jak chápe naše slova. To je bod, do kterého se dostal Hacker v zmiňovaném sporu s neurovědci – zabránil jim říkat, co chtějí, protože to na základě pravidel významu nedává smysl. Jelikož ani substanční chápání nesmyslu nevyžaduje empirický výzkum, jak získává svou autoritu? Můžu ji jako subjekt odmítnout? A s čím vším vlastně mlčky vyjadřuji souhlas jenom tím, že mluvím?

Když se podíváme na Wittgensteinovy poznámky o pravidlech, můžeme pozorovat neustálou nejistotu, jestli se já nebo ostatní správně řídíme pravidly. A to, co na to Wittgenstein bez kompromisů řekne, je – pravidlem se řídím slepě (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §219). Řízení se pravidlem není racionální kalkul, algoritmus, který postupuje dle zadání. Wittgenstein nás proto upozorňuje na podobnost shody a pravidla. Říká: „Slova ‚shoda‘ a ‚pravidlo‘ jsou navzájem *příbuzná*, jsou to bratřenci. Učím-li někoho, jak používat jednoho slova, tak se tím učí i použití druhého“ (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §224). A jde o shodu lidskou, tedy vždy podmíněnou a nejistou. Ani společnost není řešením skeptického problému, problému řízení se pravidly. Vždy zůstává otázkou, jestli do určité komunity patřím, a i když do ní patřím, která pravidla přijímám. Sociální průsečík je vždy věcí neustálého domlouvání a vždy je ho možné potenciálně odmítnout. To zároveň není v rozporu s existencí společného pozadí. Běžný jazyk je pořád společným dědictvím, sdílenou historií. Odmítá se jenom determinovanost tímto společným pozadím. Navíc, celé domlouvání už probíhá v jazyce. Shoda, jak říká Wittgenstein bratranec pravidla, je shodou jazykovou (tedy – co je shoda, je určeno jazykově). Laugier k tomu dodává: „Wittgensteinův model souhlasu ve společnosti je souhlasem v jazyce: souhlasíme v jazyce, kterým mluvíme“ (Laugier, *This Is Us: Wittgenstein and the Social* 2018, 207). Tento krok bychom mohli považovat za pohybování se v kruhu – jestli je shoda jazyková a musíme se na ní domluvit, jak se můžeme v prvním kroku

vůbec shodnout na tom, co je shoda? Jestli nás tento kruh zastaví, budeme požadovat nějaké vykročení ven, napojení na neverbální svět. Ať už by náš pokus o tento krok ven měl jakoukoliv podobu, jeden prvek by v něm musel být přítomen – předpoklad shody. Jenomže taková shoda by byla opět nekonsenzuálním prvkem (když je nejazyková a já o ní budu mluvit, musím ji akceptovat?). Naše forma života je jednoduše jazyková. Jsme jazykové bytosti, poznáváme svět spolu s jazykem a naše konání je skrz naskrz jazykové. Wittgenstein například říká: „To, co podáváme, jsou vlastně poznámky k přírodopisu člověka“ (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* 1998, §415). Poznámky FBJ jsou poznámky o člověku, ne o jazyce.

Nejistota ohledně pravidel a souladu s komunitou není tedy problematická, ale naopak podstatná. Členem určité komunity nejsem z definice. Ani být rodilým mluvčím mě automaticky neuděluje nárok na znalost významů určitých výrazů daného jazyka. Můžu být různými způsoby vyloučen jak z lingvistické, tak politické komunity. Takovým pokusem o vyloučení jsou z pohledu FBJ i postupy tradiční filozofie. Když nám filozof říká, jaký je skutečný význam určitého slova a ignoruje u toho běžnou praxi, zbavuje nás tak našeho hlasu. FBJ představuje vykročení z přisvojování si skutečného poznání. Jak říká Laugier: „Potenciální neschopnost být subjektem vlastních slov – být schopen mluvit společným jazykem – je politickou a romantickou verzí skepticismu, kterému můžeme čelit opětovným přisvojením si běžného světa skrz naše jazykové praktiky“ (Laugier, *This Is Us: Wittgenstein and the Social* 2018, 207). Běžný jazyk je světem, ve kterém žijeme. Běžné jazykové praktiky jsou nástrojem, kterým si tento svět můžeme přisvojit, kritizovat ho, měnit. Takový postup má daleko od odevzdání vlastního hlasu do rukou ideologické autority slovníku. Náš přístup k jazyku nemusí být vůbec konzervativní. Ostatně k tomu vyzývá i Austin, když o popisu nových případů, pro které neexistuje zaužívaná běžná charakteristika, říká: „Preto treba s bežným

jazykom zaobchádzať predovšetkým starostlivo, ale treba k nemu byť aj násilný, potrápiť ho, zrekonštruovať a zmocniť sa ho; lebo celej veci sa nemožno vyhnúť či ponechať ju len tak“ (Austin, Obrana ospravedlnení 1992, 74). Pokud (ne)mysl nechápeme substančně, běžný jazyk nám naopak umožňuje být součástí dialogu a i politického boje s každým, kdo vstoupí do tohoto prostoru s nárokem na pravdu (nebo nárokem na znalost *správných* významů). Součástí běžných jazykových praktik je i vyjádření nesouhlasu, pochybování o smyslu slov. To jsou pořád kroky v rámci komunity, ve které máme hlas. Jednoduše: „odepřením souhlasu nevystupuji z komunity: toto odepření je samo o sobě součástí mého členství v komunitě“ (Laugier, This Is Us: Wittgenstein and the Social 2018, 209). Nebo řečeno jinak – FBJ se nechce dostat mimo komunitu, mimo prostor, ve kterém může nechat promluvit svůj hlas, žádat o souhlas a kde může komunitu ovlivnit. Kritika komunity je běžnou praktikou, na kterou máme nárok jako členové komunity, ne jako externí posuzovatel správnosti.

Řekněme to hlasem Laugier ještě jednou: „Kritika konformismu je charakteristická pro běžnou demokratickou morálku a utváří důležitost disentu pro každého kdo chce zjistit, co svými slovy míní. Ideál politické konverzace – demokratická konverzace – není tedy racionální diskusí, ale spíš výměnou slov, ve které má každý vlastní hlas a žádný hlas není víc nebo méně důležitý“ (Laugier, This Is Us: Wittgenstein and the Social 2018, 213). Konverzace je demokratickou ne díky externě daným kritériím racionality, ne díky možnosti bez pochopení druhých posoudit smysluplnost jejich řeči. Konverzace v rukou filozofů běžného jazyka je ideálem demokratického rozhovoru díky tomu, že uděluje hlas každému členovi komunity – jeho hlas plyne z členství v komunitě. Racionalita, která se utváří v rámci komunity, nevyžaduje další základ. Jde o racionalitu jako výsledek dialogu komunity. Jde o číře lidskou racionalitu, která musí být jak individuální, tak společenská. „Požadavek jednotlivce mluvit ve jménu

ostatních, i když nemá žádný další základ, je *racionální*, a je rozhodně v něčem esenciální pro lidskou racionalitu“ (Laugier, *This Is Us: Wittgenstein and the Social* 2018, 209). Mluvit ve jménu ostatních je základní politickou demokratickou činností – ne ve smyslu mluvit místo někoho, ale pokusit se mluvit jménem skupiny.

Závěr

„Odkud bere toto zkoumání svoji závažnost, když se přece zdá, že všechno zajímavé, tj. všechno velké a závažné, jenom likviduje? (Jako by bouralo všechny stavby, takže z nich nechává jen kusy kamene a suť.) Ale to, co bouráme, jsou jen vzdušné zámky, a odkrýváme základ řeči, na kterém stály.“ (Wittgenstein, Filosofická zkoumání 1998, §118)

Naposledy se vrátím k otázce, jestli existovala FBJ jako filozofická škola. Jednou z možných námitek na vše, co jsem v tomto textu napsal, může být právě zpochybnění toho, co prezentuji jako FBJ. V průběhu textu bylo zřejmé, že s přibýváním stránek jsem si pro uchopení FBJ vybral model, který můžeme označit jako prototypový. Hlavními, tedy nejlepšími, příklady tohoto modelu jsou pro mě Austin a Wittgenstein. Ostatní jsou zastánci FBJ v takovém chápání jen do té míry, do jaké se shodují s Austinem a Wittgensteinem. K tomu je nutné dodat dvě věci. Podrobné propojení myšlenek Austina a Wittgensteina, jako i nalezení rozdílů a rozeznání významu těchto rozdílů, je práce, která ještě čeká na své zpracování. Některé z motivů jsem uvedl v rámci obhajoby FBJ vůči jednotlivým námitkám. Dále, nechtěl jsem tím naznačit, že jde o jediné možné chápání FBJ. Proto jsem se taky ptal, jak by mohla FBJ vypadat, co by mohla dělat. Motivací nebylo sepsat historii kritiky, ale najít odpověď, která: 1) by byla užitečná pro další filozofickou práci, kterou by bylo možné označit jako FBJ; 2) je do dostatečné míry historicky přesná. To se mi, domnívám se, povedlo.

Stejně tak je možné pochybovat o obrazu prezentované kritiky. Na jednu stranu je zřejmé její historické vítězství, co jsem nijak nepopíral. Na druhou stranu jsem kritiku často prezentoval jako nepřesnou, dezinterpretující a neplatnou. To se pojí s předchozí úvahou. FBJ

je možné popsat i slovy kritiků, soustředit se na ty body, ve kterých se kritici trefují do černého, a na ty filozofy a jejich díla, které by bylo na základě jiného zvoleného kritéria taky možné označit za filozofy běžného jazyka. Nijak tento přístup nerozporuju. Ve filozofii je, domnívám se, často důležité mít jasno ve svých cílech. A mým explicitním cílem bylo podat obraz takové FBJ, kterou je možné obhájit a ve které je možné odůvodněně pokračovat. Uváděné námítky tedy nejsou nepřesné vzhledem na všechny existující interpretace myšlenek FBJ. Jsou ale nepřesné vzhledem na interpretaci, kterou jsem v tomto textu hájil a kterou považuji za nejpřínosnější. Nakolik se mi to podařilo dokázat je už na posouzení čtenáře.

Povedlo se mi tedy dostatečně vysvětlit sestup FBJ? Nehledal jsem příčinu, ale popisoval jsem komplexní situaci. Některé okolnosti určitě hrály menší a jiné zase větší roli. Některé argumenty se překrývají, jiné jsou zase rozkouskované a vzájemná propojenost je jen něčím, co musím akceptovat jako historický fakt. Jestli ve *skutečnosti* byla důležitější předčasná smrt Austina, knížka Gellnera nebo argumenty Searla, to se neodvážuji tvrdit. Vše je možné odůvodněně zařadit do příběhu úpadku FBJ. Zároveň jsem neustále naznačoval, že uváděné události a argumenty nejsou jenom pasivním bodem, na který se díváme zpovzdálí, ani jen aktérem v okamžiku svého výskytu, ale společně utvářejí naše vnímání FBJ. Jakákoliv obhajoba, kterou jsem podával, musí tedy nutně vyvracet takové chápání, musí nevyhnutně přicházet z interpretací, která se z pohledu kritiky zdá být nesprávná nebo alespoň ahistorická. Proto to nepovažuju za problém textu, ale za jeho nevyhnutnou vlastnost. Proč až na argument paradigmatického příkladu nebylo možné nabídnout přímé odpovědi od FBJ, jsem nejen popisoval, ale i zařazoval do kontextu. I pochopení toho, proč tak často žádná odpověď nepřišla, nám může pomoci pochopit postupné odumírání FBJ.

Co se dělo po sestupu je zas další příběh. V něm jsem se opět držel preferované interpretace FBJ. Proto jsem například nevyužíval knihu *Philosophy and Ordinary Language* (Hanfling 2000) k argumentaci vůči námitkám – verze FBJ, kterou reprezentuje, stojí na odlišném čtení Austina a Wittgensteina, a považuji ji za neobhájitelnou. V průběhu let úvah nad problematikou tohoto textu se ale tato polozapomenutá filozofie začala stále víc objevovat na stránkách časopisů, byly publikovány knihy, které se FBJ zabývají nebo se k ní hlásí³⁹, pořádaly se konference se zaměřením na FBJ. Díky tomu jsem nemusel úvahy nad možnými reakcemi FBJ a nad možným dalším postupem zakládat čistě na tom, jak by asi bylo možné v rámci FBJ reagovat. Posledních 10 let možno s rozumnou dávkou pochybností označit za novou naději. Síla se probouzí a FBJ se začala rozvíjet dál. Jestli je to nutností navázat na vývoj filozofie poslední 50 let, nebo jednoduše faktem, že tentokrát nejde o masovou epidemii pocházející z malého počtu míst, můžeme pozorovat mnohem větší otevřenost a snahu reagovat na svět mimo sebe. Do tohoto pokračování vstupuje přirozeně další námitka ohledně příliš volného používání slova „běžný“. Když mluvím o běžném chápání změny, nesmyslu, významu atd., opírám se jenom o vágní představu. Mohli bychom říci – stavím své postoje jenom na modelu běžného, ne na skutečných běžně používaných pojmech. Tady musím opět uznat, že tato námitka je oprávněná. Co jsem v takových situacích uvedl, bylo vždy jenom náčrtem běžného používání, jenom malým výsekem, který někdo nemusí považovat za dostatečně přesvědčivý protiargument. Tato heslovitost bylo dána šířkou zpracování. Tuto až

³⁹ Například zde zmiňované knihy *When Words Are Called For* (Baz 2012), *Why We Need Ordinary Language Philosophy* (Laugier, *Why We Need Ordinary Language Philosophy* 2013) a *Revolution of the Ordinary* (Moi 2017). Taky byly publikovány nové sborníky věnující se dílu Austina *The Philosophy of J. L. Austin* (Gustafsson a Sørli 2011) a *Interpreting J.L. Austin: Critical Essays* (Tsohatzidis 2018). Konaly se konference na téma FBJ, například *The Contemporary Significance of Ordinary Language Philosophy* v květnu 2013 v Turku a *What's wrong (and what's right) with Ordinary Language Philosophy?* v roce 2017 taky v Turku. Wittgensteinovské studie představují svět sám o sobě a přehledně identifikovat část, která se hlásí k dědictví FBJ, jako i část, která je ve shodě s tím, jak uvažuje o Wittgensteinovi tento text, je náročnějším úkolem.

tradiční výmluvu doplním přiznáním – zkoumání běžného používání, pokud má být hluboké a filozoficky přínosné, považuju za náročnější úkol než tradiční filozofické postupy. Každý z těchto výrazů, každý z uváděných problémů, si zaslouží samostatný výzkum pomocí nástrojů FBJ. Pokud jsem si dal za cíl, aby tato práce nebyla jenom historickým přehledem argumentů, ale aby některé části bylo možné považovat za FBJ, uspěl jsem jenom částečně.

Proto ještě na závěr prozkoumám otázku, jak chápat FBJ jako filozofii. Tedy – jaké jsou (nebo mohou být) její filozofické cíle? FBJ má na už tak dlouhém seznamu námitek ještě jednu – je nedostatečně filozofická. Tuto námitku si filozofové běžného jazyka i sami uvědomovali, jak uvádí Warnock: „Proti zkoumáním profesora Austina se někdy namítá, že jsou buď nedůležité, nebo nejsou filozofické, nebo oboje“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 157). Samotný Warnock tomuto problému nepřikládá větší váhu, jako by bylo jedno, jestli má FBJ nárok na označení filozofie. Podle něj „můžeme zkoumat jazyk v zájmu výzkumu samotného, popisovat a uspořádávat jeho prvky bez žádného jiného cíle“ (Warnock, *Analysis and Imagination* 1967, 115). Jenže je to problém závažný, jelikož za ním stojí otázka, jaké může FBJ mít filozofické výsledky, jaké může mít filozofické ambice. Na tom se lámalo téma o konzervativnosti. Zdálo se, že FBJ ve své snaze nedělat *skutečnou* filozofii skrytě představuje podporu pro stávající hodnoty. Marcuse, jeden z nejvýznamnějších kritiků konzervativnosti FBJ, zároveň nenamítal nic co do pravdivosti analýzy vykonané FBJ. Tvrdil: „Co do exaktnosti a jasnosti je pravděpodobně nepřekonatelná – je správná“ (Marcuse 1991, 141). Uspokojit se s takovou správností znamená zároveň se smířit s tím, co k tomu Marcuse dodává: „ale to je také všechno a já nenamítám jen, to, že je nedostatečná, nýbrž že narušuje filozofické myšlení a kritické myšlení vůbec“ (Marcuse 1991, 141). A takové námitky byly vznášeny dál. Nestačí zůstat u negativní kritiky filozofických problémů způsobených špatným pochopením jazyka,

říká Cornforth, nestačí odmítnout „metafyziku, stále potřebujeme teorii člověka“ (Cornforth 1967, 248).

Mohli bychom pokračovat až ke kořenům takových postojů. Například pro Russella byla FBJ zbytečným zkoumáním toho, „co míní pošetilí lidé, když říkají pošetilé věci“ (Russell, *The Cult of 'Common Usage'* 1953, 305). Gellner zas obviňoval FBJ z toho, že si vytvořila nový Korán, který rozhoduje všechny debaty a je ním „věřte nebo ne – Oxfordský výkladový slovník“ (Gellner, *Reflections on Linguistic Philosophy I* 1957, 205). Takové formulace bohužel nedávají moc prostoru na hlubší analýzu. Jistě není pravda, že FBJ jenom uznává autoritu slovníku a všechny filozofické problémy chce řešit poukázáním na slovníkovou definici. Věřím, že v tomto bodu jsem už podal přesvědčivé důkazy proti takovým obviněním. Přesto by nebylo vhodné takové postoje přehlížet. Musíme teď na konci zkoumání představit projekt pro další fungování FBJ. Nestačí uvést, že FBJ chce zkoumat běžné používání a odmítá hledat základy, jak je chápe tradiční filozofie. Musíme zjistit, co pro filozofii může zkoumání běžného přinést a jak to můžeme udělat. Když FBJ odmítá některé tradiční oblasti zkoumání, musí místo toho něco nabídnout.

Na závěr tedy ve zkratce rozliším dva možné směry. Dodejme předtím podstatný fakt – FBJ není druhem filozofie, ve kterém by byly nejpodstatnější nabízené koncepce toho, jak se věci mají (když už se nám je v rámci FBJ povede najít). To, co je pro ni důležité, je postup, metoda. Uvažování pomocí příkladů užití jazyka nemůže mít začátek a konec, protože úvod a závěr nemá samotný běžný jazyk. Nezbyvá nám než souhlasit se Slugou, když říká, že „Wittgenstein ... víc než jakýkoliv jiný moderní myslitel, představuje performativní koncepci filozofie orientovanou na praxi“ (Sluga 1998, 114). To je v kontrastu s chápáním, jehož nejvýraznějším představitelem je pravděpodobně Hacker (například v (Hacker 1996)) a které

se soustředí na (údajné) závěry Wittgensteinových zkoumání. Jak to vyjadřuje Sluga, „Hacker se naopak téměř plně soustředí na filozofický text a jeho význam, výsledky, postřehy a chyby, které by mohl obsahovat“ (Sluga 1998, 114). Dva možné směry, které teď stručně představím, jsou směry toho, co dělat, ne co ve výsledku tvrdit.

FBJ jako skepticismus a jako hledání běžného

Jaký filozofický cíl má odvolávání se na běžné a normální použití určitého slova nebo výrazu? I když nesouhlasím s konkrétním popisem dvou projektů od Hansena, jejich základní vymezení je přesné – jeden je kritický a druhý konstruktivní (Hansen, *Contemporary ordinary language philosophy* 2014, 556). Kritický neboli skeptický projekt, „má za cíl *zvednout* pochybnost vůči předpokladu, že posunutí diskurzu dává, a ve skutečnosti musí dávat, (jasný) smysl jednoduše na základě spojení známých slov syntakticky správným způsobem“ (Baz 2012, 11). FBJ v takové podobě je jako otravný kolega, který se pořád ptá: Co tím míníš? Neptá se tak proto, že by chtěla zabránit zavádění nových výrazů nebo nových použití existujících výrazů. Cílem je umožnit diskusi, ve které by docházelo k vzájemnému porozumění a která by předešla vzniku nových problémů. Tento projekt byl součástí FBJ od začátku. Můžeme v souvislosti s tím zmínit například slova Hampshira: „Tak ako veľa rás predtým, nezvyčajne úzke alebo široké použitie nejakého známeho výrazu budú filozofi vydávať za významný objav. Potom možno položiť jedinú užitočnú otázku: Aký zmysel má zavedenie tohto nového a presne formulovaného použitia nejakého výrazu? Aké problémy má toto nové a presnejšie používanie výrazu riešiť, aké pseudoproblémy odstrániť?“ (Hampshire 1992, 90). FBJ je v této pozici skeptickým hlasem, který se vždy ptá na smysl nového rozlišení a na jeho vztah k těm existujícím. Jde jí o zařazení nového použití do historie běžných použití a o to, co z nich si chce nové použití ponechat, vůči čemu se chce zavázat.

Druhý projekt je složitější. Je to projekt ve svém duchu realistický. Nejvýstižnější je pro něj Austinův termín lingvistická fenomenologie (Austin, Obrana ospravedlnění 1992, 72). Je složitý, protože, jak říká Wittgenstein, „náročnou věcí není vydolovat hloubku (*ground*), jde o to rozeznat prostor před námi jako hloubku“ (Wittgenstein, Remarks on the Foundations of Mathematics 1998, VI, §31). Tento projekt, i když v různých obměnách, je stejně součástí FBJ od začátků. Například Strawson požaduje, abychom našli nový cíl: „pochopit filozoficky nejasné pojmy pečlivým a přesným zaznamenáním způsobů, jakým se lingvistické výrazy skutečně používají v rámci diskurzu“ (Strawson, Construction and Analysis 1967, 104). Jako u předchozích postupů FBJ, i na závěr se musíme vymezit vůči jedné metafyzické podobě tohoto projektu. Když totiž zmiňuju realismus, jde skutečně jenom o motiv, který se táhne FBJ. Když si půjčíme název knížky od Diamond – jde o realistického ducha (Diamond 1996). Ten není totožný s realismem, který by hledal skutečné formy faktů. Silně (metafyzicky) realistický projekt představil například Ryle, když místo zavádějících forem výrazů chtěl hledat ty správné formy. Říká: „Pretože spôsob, akým by mal byť fakt výrazmi zaznamenaný, môže byť kľúčom k forme tohto faktu (ako uvidíme neskôr), unáhle prijmame predpoklad, že spôsob, ktorým je fakt zaznamenaný, je takýmto kľúčom. Ten však veľmi často zavádza a ponúka nám inú formu, než akú fakt skutočne má“ (Ryle, Systematicky zavádzajúce výrazy 1992, 40). Tedy objasnění jazyka má pro Ryla hlubší cíl – objevit formu, jakou fakt *skutečně má*. Někdy se zdá, že je to pro Ryla jen regulativní imperativ pro to, co bychom jako filozofové měli dělat. Například dále píše: „A to znamená, že hoci fakt alebo stav vecí možno zaznamenať nekonečným počtom výrokov navzájom značne odlišných gramatických foriem, v niektorých je vyjadrený lepšie než v iných. Ideálom, ktorý sa možno nikdy neuskutoční, by bolo vyjadriť ich v celkom nezavádzajúcej jazykovej forme“ (Ryle, Systematicky zavádzajúce výrazy 1992, 51). Podle FBJ se ovšem nelze zavázat vůči takovým výrazům, jako je „stav věcí“, aniž bychom

si z nich odnesli (metafyzické) důsledky. Nebudu víc argumentovat, proč je takový projekt neprůchodný a hlavně, proč odporuje tomu, jak tady chápu FBJ (snad je to v tomto okamžiku jasné). Místo toho jen volně postoupím na podobu, kterou chci obhájit.

Začněme znovu u toho, jak (ne)chápat realismus. FBJ nejde o nalezení pozice v rámci dvou protipólů realismus – relativismus. Jako v jiných případech, je to další dualismus, který musíme překonat pomocí běžného popisu. Ve svém nejpodnětnějším textu *Sense and Sensibilia* (i když dnes nejméně čteném) Austin nevystupuje jen proti dobové teorii vnímání smyslových údajů, ale ve své metodologii nabízí systematický útok na libovolný umělý dualismus. Svůj plán představuje na začátku knihy následovně: „Nechystám se – a v tomhle chci mít velmi jasno hned od začátku – tvrdit, že bychom měli být ‚realisty‘, přijmout doktrínu o tom, že *skutečně* vnímáme materiální věci (nebo objekty). Tato teze by nebyla o nic méně scholastická než její antiteze. Otázka, jestli vnímáme materiální věci nebo smyslová data se nepochybně zdá být velice jednoduchá – až *příliš* jednoduchá – je ovšem absolutně zavádějící“ (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 3-4). Ale nejsou to až posmrtně publikované přednášky o vnímání, kde nás Austin obeznamuje s náhradním postupem. Když uvažujeme o nových okolnostech, pro které nemáme k dispozici běžný popis (např. mluvící kočka), „jediné, čo môžeme – a pritom ľahko – urobiť, je podrobne opísať fakty“ (Austin, *Význam slova* 1998, 259). Motiv podrobného popisu se u FBJ opakuje poměrně často⁴⁰, poněvadž se nechce vzdát nároků na reprezentaci charakteristik světa. Vzdát se realismu a zůstat realistický – to je výzva,

⁴⁰ Například Warnock říká: „popis musí být přesný a jasný – jestli totiž není jasný a věrný, nebude ani transparentní. Slova nic neodhalují, pokud je nevidíme v pravém světle. Můžeme se z nich něco naučit jenom tehdy, když jim dostatečně rozumíme“ (Warnock, *English Philosophy since 1900* 1958, 152). A Wisdom: „Filozof obracia pozornosť na to, čo je už známe, ale so zámerom poskytnúť náhľad štruktúry toho, čo znamená povedzme ‚monarchia‘, t. j. uviesť do súvisu oblasť, v ktorej sa používa prvý výraz, s oblasťou, v ktorej sa používa druhý“ (Wisdom 1992, 57).

kteřá stojí pŕed FBJ. Takovou filozofii často znemoŕňuje samotná diskuse o realismu, kteřá, jak říká Crary, „zastířá moŕnost, Œe formy slov z pŕedchozím teze (napŕ. ‚korespondence mezi jazykem a svĕtem‘, ‚reprezentace rysů svĕta‘) mohou mít své běžné, ne-metafyzické pouŕití, a nemusí v kaŕdĕm kontextu ... zavazovat osobu, kteřá je vyslovuje, k nějaké verzi jednoznačně metafyzické teze“ (Crary, Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought 2000, 124). Druhý pŕedstavovaný projekt tak chce hledat nové podoby bezprostŕedního dotyku s objekty, ale na rozdíl od jiné známé formulace takového poŕadavku (Davidson 1998) si je vĕdomý, Œe verbální poŕadavek řešení není řešením. Kdyŕ vycházíme z pozice uvnitŕ jazyka (ze kteřé se, kdyŕ uŕ jsem zmínil Davidsona, ani podle něj nemůžeme dostat), různé podoby skutečného na nás čekají pŕipravené na to, abychom je prozkoumali a popsali. Skutečnost není ideál, kteřý stojí mimo svĕt. Naopak: „‚Skutečný‘ je absolutně *normální* slovo, na kterém není nic novátorského, technického nebo vysoce specializovaného. Je takříkajíc uŕ pevnĕ etablováno a často pouŕíváno v běžném jazyce, kteřý všichni pouŕíváme kaŕdý den“ (Austin, Sense and Sensibilia 1962, 62).

Pŕedpoklady pro realizaci takového řešení (napŕ. nutnost nabízet komplexní pŕíklady, snaŕit se nás vtáhnout do pŕíbĕhu/jazykové hry) jsem pŕedstavil uŕ dŕív. Kdyŕ zkoumáme běžný popis, zkoumáme s ním zároveň běžný svĕt. Totiŕ: „Keď skúmame, čo a kedy by sme mali povedať, ktoré slová by sme mali pouŕit v ktorých situáciách, zasa si všímame *nielen* slová (alebo ‚významy‘, nech sú čímkoľvek), ale aj skutočnosti, o ktorých prostredníctvom slov hovoríme; vyuŕívame zostrené chápanie slov“ (Austin, Obrana ospravedlnení 1992, 71). Proč zkoumat běžný jazyk, a ne napŕíklad jazyk pozorovacích vĕt, má pro FBJ jednoduché odůvodnění – je to pŕávĕ běžný jazyk, pomocí kterého jsme v kontaktu s naším svĕtem. Je omylem hledat jeden typ vĕt, kteřé by byl *skutečně* spojen se svĕtem. (Slovy Austina:

„neexistuje žádný jeden typ věty, který by *jako takový* nabízel evidenci“ (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 111).) Mezi běžné fakty patří třeba i to, že existoval Napoleon (jak lépe to popsat?). Vzpomeňme si tady na Wittgensteinovy příklady jistoty („Připadalo by mi směšné, kdybych chtěl pochybovat o existenci Napoleona“ (Wittgenstein, *O jistotě* 2010, §185)). Běžné hledání popisů nespočívá jen v jejich pravdivosti (porovnej: „Venku vidím dvě velké spojené barevné skvrny.“, „Venku vidím dvě velké spojené barevné skvrny ve tvaru lidí.“ „Venku stojí dva savci.“, „Venku stojí dva lidé.“, „Venku stojí muž a žena.“, „Venku stojí táta s mámou.“). Náš přístup ke světu může být volnější i přesnější, ledabylý i důkladný, obrazný, výstižný, trefný atd. (A i každý z uváděných hodnotících výrazů má své běžné použití!). Je proto obligátní skončit klasickou obhajobou Austina, i když v jiné než klasicky citované podobě: „používání běžných slov je mnohem jemnější a reprezentuje mnohem víc rozlišení, než si filozofové uvědomovali. A fakta týkající se vnímání, která objevili například psychologové, ale všímají si je i běžní smrtelníci, jsou mnohem rozmanitější a komplikovanější, než jsme si připouštěli“ (Austin, *Sense and Sensibilia* 1962, 3).

V tomto bodu text opustím. Nakolik se mi povedlo vysvětlit důležitost filozofie běžného jazyka, si nedovoluju odhadnout. Poslední vývoj, o kterém jsem mluvil a který jsem explicitně využíval, je v kontextu české (a slovenské) filozofie zatím víceméně nereflektovaný. Věřím, že zde předkládaný text začíná s nápravou tohoto stavu. Teď ho ale už ponechávám pro ruce, oči a úsudek laskavého čtenáře.

Bibliografie

Anderson, Perry. „Components of the National Culture.“ *New Left Review*, č. 50 (1968): 3-57.

Anonym. „Radical Philosophy Group.“ *Radical Philosophy*, č. 3 (1972): 1.

—. *RP*. 2012. <http://www.radicalphilosophy.com/about/rp> (přístup získán 5. 12 2012).

Anonymní. „Attack on Philosophy.“ *The Economist*, 14. 11 1959: 618.

Austin, John Langshaw. *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofia, 2000.

Austin, John Langshaw. „Obrana ospravedlnění.“ V *Filozofia prirodzeného jazyka*, editor: Marianna Oravcová, 67-87. Bratislava: Archa, 1992.

„Other Minds.“ V *Philosophical Papers*, autor: John Langshaw Austin, 76-116. Oxford University Press, 1979.

—. *Philosophical papers*. Oxford University Press, 1979.

—. *Sense and Sensibilia*. Oxford University Press, 1962.

„Three Ways of Spiling Ink.“ V *Philosophical Papers*, autor: John Langshaw Austin, 272-287. Oxford University Press, 1979.

Austin, John Langshaw. „Význam slova.“ *Organon F* 5, č. 3 (1998): 250-265.

Ayer, Alfred Jules. *The Concept of a Person*. Macmillan, 1963.

Ayer, Alfred Jules, editor. *The Revolution in Philosophy*. London: MacMillan, 1967.

- Bataille, Georges. „Un-Knowing and Its Consequences.“ *October* 36 (1986): 80-85.
- Baz, Avner. *When Words Are Called For*. Harvard University Press, 2012.
- Bennett, Maxwell, a Peter Michael Stephan Hacker. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Wiley-Blackwell, 2003.
- Bennett, Maxwell, Daniel Dennett, Peter Hacker, a John Searle. *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Beran, Ondřej. „Ernest Gellner o Wittgensteinovi.“ *Reflexe*, č. 31 (2007): 144-149.
- Berlin, Isaiah. „J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.“ V *Personal Impressions*, autor: Isaiah Berlin, 101-115. New York: The Viking Press, 1981.
- Buckwalter, Wesley. „Knowledge Isn't Closed on Saturday: A Study in Ordinary Language.“ *Review of Philosophy and Psychology* 1, č. 3 (2010): 395–406.
- Cavell, Stanley. „Aesthetic Problems of Modern Philosophy.“ V *Must We Mean What We Say?*, 68-90. Cambridge University Press, 2015.
- Cavell, Stanley. „Austin at criticism.“ V *Must We Mean What We Say?*, 91-106. Cambridge University Press, 2015.
- . *Little Did I Know. Excerpts from Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- . *Must we mean what we say?* Cambridge University Press, 2015.
- Cavell, Stanley. „Must we mean what we say?“ V *Philosophy and Linguistics*, editor: Colin Lyas, 131-165. London: MacMillan, 1971.

- Cavell, Stanley. „The availability of Wittgenstein's later philosophy.“ V *Philosophy and Linguistics*, editor: Colin Lyas, 166-189. London: MacMillan, 1971.
- . *The Claim of Reason*. Oxford University Press, 1999.
- . *This New Yet Unapproachable America*. Chicago: University of Chicago Press , 2013.
- Cohen, Jerry M. „Philosophy in the Academy.“ *Radical Philosophy*, č. 2 (1972): 7-9.
- Conant, James. „Elucidation and Nonsense in Frege and Early.“ V *The New Wittgenstein*, editor: Alice Crary a Rupert Read, 174-218. London: Routledge, 2000.
- Cornforth, Maurice. *Marxism and the Linguistic Philosophy*. London: Lawrence Wishart, 1967.
- Crary, Alice. *Beyond Moral Judgment*. Harvard University Press, 2007.
- Crary, Alice. „The Happy Truth: J.L. Austin's How To Do Things With Words.“ *Inquiry* 45, č. 1 (2002): 59-80.
- Crary, Alice. „Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought.“ V *The New Wittgenstein*, editor: Alice Crary a Rupert J. Read, 118-145. Routledge, 2000.
- Czeglédy, André P. „The Words and Things of Ernest Gellner.“ *Social Evolution & History* 2, č. 2 (2003): 6-33.
- Danto, Arthur Coleman. „The Paradigm Case Argument and the Free-Will Problem.“ *Ethics* 69, č. 2 (1959): 20-124.

- Davidson, Donald. „O samotné myšlence pojmového schématu.“ V *Obrat k jazyku: druhé kolo*, editor: Jaroslav Peregrin, 109-125. Praha: Filosofia, 1998.
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. MIT Press, 1996.
- Dummett, Michael. „Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to be?“ V *Truth and Other Enigmas*, 437-458. Harvard University Press, 1996.
- Dummett, Michael. „Oxford Philosophy.“ V *Truth and Other Enigmas*, 431-436. Harvard University Press, 1996.
- Ebersole, Frank B. *What Killed Ordinary Language Philosophy?* Zář 2003. (přístup získán 13. červen 2018).
- Edwards, Paul. „Bertrand Russel's Doubts About Induction.“ V *Essays On Logic And Language*, editor: Antony Flew, 55-80. Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Fann, K. T. *Symposium on J.L.Austin*. Oxon: Routledge, 2011.
- Feltz, Adam, a Chris Zarpentine. „Do you know more when it matters less?“ *Philosophical Psychology* 23, č. 5 (2010): 683-706.
- Findlay, John Niemeyer. „Some Neglected Issues in the Philosophy of G. E. Moore.“ V *G. E. Moore: Essays in Retrospect*, editor: Alice Ambrose a Morris Lazerowitz, 64-79. New York: Routledge, 2013.
- Findlay, John Niemeyer. „Time: A Treatment of Some Puzzles.“ V *Logic and Language*, editor: Antony Flew, 37-54. Oxford: Basil Blackwell, 1960.

- Flew, Antony. „Again the Paradigm.“ V *Mind, Matter and Method*, editor: Paul Karl Feyerabend a Grover Maxwell, 261-272. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.
- Flew, Antony. „Introduction.“ V *Essays on Logic and Language*, editor: Antony Flew, 1-10. Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Flew, Antony. „Philosophy and Language.“ V *Essays in Conceptual Analysis*, editor: Antony Flew, 1-20. Macmillan, 1966.
- Fodor, Jerry. *LOT 2: The Language of Thought Revisited*. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- Fodor, Jerry. „On knowing what we would say.“ V *Philosophy and Linguistics*, editor: Colin Lyas, 297-308. London: MacMillan, 1971.
- Fodor, Jerry, a Jerrold Katz. „The Availability of What We Say.“ V *Philosophy and Linguistics*, editor: Colin Lyas, 190 - 203. London: MacMillan, 1971.
- Fodor, Jerry, a Jerrold Katz. „What’s wrong with the philosophy of language?“ V *Philosophy and Linguistics*, editor: Colin Lyas, 269-283. London: MacMillan, 1971.
- Forguson, Lynd. „Oxford and the “Epidemic” of Ordinary Language Philosophy.“ *The Monist* 84, č. 3 (2001): 325-345.
- Foucault, Michel. *Archeologie vědění*. Hermmann & sznov=e, 2002.
- Frege, Gottlob. „Myšlenka. Logické zkoumání.“ V *Logická zkoumání. Základy aritmetiky*, 95-122. Praha: Oikoymenh, 2011.

Frege, Gottlob. „O smyslu a významu.“ V *Logická zkoumání. Základy aritmetiky*, 17-42.

Praha: Oikoymenh, 2011.

Gellner, Ernest. „Analysis and Ontology.“ *The Philosophical Quarterly* 1, č. 5 (1951): 408-415.

— . *Jazyk a samota: Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema*. Praha: CDK, 2005.

— . „Poker Player.“ *New Statesman*, 28. listopad 1969: 774-776.

— . „The sacred word.“ *Spectator*, 18. prosinec 1971: 888-889.

— . „Reflections on Linguistic Philosophy I.“ *The Listener*, 8. 8 1957: 205-207.

— . „The Entry of the Philosophers.“ *Times Literary Supplement*, 4. duben 1968: 347-349.

Gellner, Ernest. „Use and Meaning.“ *The Cambridge Journal* 4, č. 12 (1951): 753-761.

— . *Words and Things*. Routledge, 2005.

Gibbs, Benjamin. „Academic Philosophy and Radical Philosophy.“ *Radical Philosophy*, č. 1 (1972): 5.

Glendinning, Simon. *The Idea of Continental Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Grice, Paul Herbert. „Postwar Oxford Philosophy.“ V *Studies in the Way of Words*, 171-180. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

- Gustaffson, Martin. „Nonsense and Philosophical Method.“ V *Wittgenstein and the Method of Philosophy*, editor: Sami Pihlström, 11-34. Helsinki: Philosophical Society of Finland, 2006.
- Gustafsson, Martin, a Richard Sørli, . *The Philosophy of J. L. Austin*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Hacker, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Hampshire, Stuart. „Sú všetky filozofické otázky otázkami jazyka?“ V *Filozofia prirodzeného jazyka*, editor: Marianna Oravcová, 88-99. Bratislava: Archa, 1992.
- Hanfling, Oswald. *Philosophy nad Ordinary Language*. Routledge, 2000.
- Hansen, Nat. „Contemporary ordinary language philosophy.“ *Philosophy Compass* 9, č. 8 (2014): 556-569.
- Hansen, Nat. „J. L. Austin and Literal Meaning.“ *European Journal of Philosophy* 22, č. 4 (2012): 617-632.
- Hare, Richard Mervyn. „A School for Philosophers.“ V *Essays in Philosophical Method*, 38-53. University of California Press, 1972.
- Hare, Richard Mervyn. „Review of An Examination of the Place of Reason in Ethics by Stephen Edelston Toulmin.“ *The Philosophical Quarterly* 1, č. 4 (1951): 372-375.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus. „A Logician's Fairy Tale.“ *The Philosophical Review* 60, č. 2 (1951): 198-212.

- Hvorecký, Juraj. „Jaroslav Peregrin : Kapitoly z analytické filosofie.“ *Organon F* 13, č. 2 (2006): 266-270.
- Ingarden, Roman. „Logistický pokus o novou podobu filosofie.“ V *Analytická filosofie. První čítanka*, editor: Jiří Fiala, 52-58. Plzeň – Nymburk: O.P.S., 2006.
- Isenberg, Arnold. „Review of Gellner 1959.“ *Journal of Philosophy* 58, č. 4 (1961): 110-112.
- Ivan, Michal. „Je běžný jazyk prirodzený? (Na margo prekladu Ordinary language philosophy).“ *Ostium* 10, č. 3 (2014): 6.
- Ivan, Michal. „O pravidlách.“ *Organon F* 21, č. 1 (2014): 82-100.
- Kamhal, Dezider. „J. L. Austin a „klam opisu“.“ V *Ako niečo robiť slovami*, autor: John Langshaw Austin, 163-174. Bratislava: Kalligram, 2004.
- Kitching, Gavin, a Nigel Pleasants, . *Marx and Wittgenstein: Knowledge, morality and politics*. London: Routledge, 2002.
- Kripke, Saul. *Pomenovanie a nevyhnutnosť*. Bratislava: Kalligram, 2002.
- Kuhn, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- Lakoff, George. *Ženy, oheň a nebezpečné věci*. Praha: Triáda, 2006.
- Lakoff, George, a Mark Johnson. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2014.
- Laugier, Sandra. „This Is Us: Wittgenstein and the Social.“ *Philosophical Investigations* 41, č. 2 (2018): 204-222.

- . *Why We Need Ordinary Language Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- Lazerowitz, Morris. „Moore and Linguistic Philosophy.“ V *G. E. Moore: Essays in Retrospect*, editor: Alice Ambrose a Morris Lazerowitz, 102-121. New York: Routledge, 2013.
- Longworth, Guy. „John Langshaw Austin.“ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition)*. Editor: Edward N. Zalta. 2017.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/austin-jl/>.
- Lyas, Colin. „Herbert Marcuse`s Criticism of “Linguistic” Philosophy.“ *Philosophical Investigations* 5, č. 3 (1982): 166-189.
- Lyotard, Jean-François. *Rozepře*. Praha: Filosofia, 1998.
- Magee, Bryan. *Modern British Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Machery, Edouard, Ron Mallon, Shaun Nichols, a Stephen P. Stich. „Semantics, cross-cultural style.“ *Cognition* 92, č. 3 (2004): B1-B12.
- Malcolm, Norman. „Defending Common Sense.“ *The Philosophical Review* 58, č. 3 (1949): 201-220.
- Malcolm, Norman. „Moore and Ordinary Language.“ V *The Linguistic Turn*, editor: Richard Rorty, 111-124. The University of Chicago Press, 1967.
- „Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know".“ V *Thought and Knowledge: Essays*, autor: Norman Malcolm, 170-198. London: Cornell University Press, 1977.

- Malcolm, Norman. „Moore's Use of "Know".“ *Mind* 62, č. 246 (1953): 241-247.
- Marcuse, Herbert. *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše Vojsko, 1991.
- Mates, Benson. *On the verification of statements about ordinary language*. Sv. 1, v *Philosophy and Linguistics*, editor: Colin Lyas, 121-130. London: MacMillan, 1971.
- McLaughlin, Neil. „How to Become a Forgotten Intellectual: Intellectual Movements and the Rise and Fall of Erich Fromm.“ *Sociological Forum* 13, č. 2 (1998): 215-246.
- McLaughlin, Neil. „Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, the Frankfurt School and the Emergence of Critical Theory.“ *Canadian Journal of Sociology* 24, č. 1 (1999): 109-139.
- McLaughlin, Neil. „Why do schools of thought fail? Neo-Freudianism as a case study in the sociology of knowledge.“ *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 34, č. 2 (1998): 113-134.
- Mehta, Ved. *Setkání s filozofy*. Bratislava: Archa, 1996.
- Minas, Anne C. „Why "Paradigms" Don't Prove Anything.“ *Philosophy and Rhetoric* 10, č. 4 (1977): 217-231.
- Moati, Raoul. *Derrida/Searle: Deconstruction and Ordinary Language*. Columbia University Press, 2014.
- Moi, Toril. *Revolution of the Ordinary*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- Moore, George Edward. „Obrana zdravého rozumu.“ V *Z analytickej filozofie I*, editor: Dezider Kamhal, 7-35. Bratislava: Univerzita Komenského, 1993.

- Naess, Arne. *"Truth" as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers*. Oslo: I Kommissjon Hos Jacob Dybwad, 1938.
- Nietzsche, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 1998.
- Norman Smith, G. „Common Sense.“ *Radical Philosophy*, č. 7 (1974): 15-16.
- Nowell-Smith, Patrick Howard. „Determinists and Libertarians.“ *Mind* 63, č. 251 (1954): 317-337.
- Oravcová, Marianna. „Od metafyziky k filozofii jazyka.“ V *Filozofia prirodzeného jazyka*, editor: Marianna Oravcová, 7-33. Bratislava: Archa, 1992.
- Pardey, Ulrich. „Unschärfe Grenzen.“ *Journal for General Philosophy of Science* 33, č. 2 (2002): 323-348.
- Parker-Ryan, Sally. „Reconsidering Ordinary Language Philosophy: Malcolm’s (Moore’s) Ordinary Language Argument.“ *Essays in Philosophy* 11, č. 2 (2010): 123-149.
- Parker-Ryan, Sally. „The Ordinary Language Argument and Norms of Meaning.“ *Aurora: the Journal of the City University of New York Graduate Center*, č. 6 (2006): 43-57.
- Paul, G. A. „Is there a Problem about Sense-data.“ *Proceedings of the Aristotelian Society* 15, č. 1 (1936): 61–101.
- Peregrin, Jaroslav. *Člověk a pravidla*. Praha: Dokořán, 2011.
- Platt, Jennifer. *A History of Sociological Research Methods in America 1920-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Quinton, Anthony. „Review of Gellner 1959.“ *British Journal for the Philosophy of Science*, č. 11 (1961): 337-344.

Reddy, Michael J. „The Conduit Metaphor – A Case of Frame Conflict in Our Language about Language.“ V *Metaphor and Thought*, editor: Andrew Ortony, 284-310. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Rée, Jonathan. „English Philosophy in the Fifties.“ *Radical Philosophy*, č. 65 (1993): 3-21.

Rée, Jonathan. „Ordinary Language Philosophy and Radical Philosophy.“ *Radical Philosophy*, č. 8 (1974): 38.

Rée, Jonathan. „Professional Philosophers.“ *Radical Philosophy*, č. 1 (1972): 2-4.

Rollins, C. D. „Ordinary Language and Procrustean Beds.“ *Mind* (60) 238 (1951): 223-232.

Rorty, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1996.

—. *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, 1999.

Rosh, Eleanor, a Carolyn B. Mervis. „Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories.“ *Cognitive Psychology* 7, č. 4 (1975): 573-605.

Russell, Bertrand. „Logic and Ontology.“ *The Journal of Philosophy* 54, č. 9 (1957): 225-230.

—. *My Philosophical Development*. Unwin, 1959.

Russell, Bertrand. „O označení.“ V *Logika, jazyk a věda*, 19-36. Praha: Svoboda, 1967.

- Russell, Bertrand. „The Cult of 'Common Usage'.“ *The British Journal for the Philosophy of Science* 3, č. 12 (1953): 303-307.
- „Review Refused.“ *The Times*, 5. Listopad 1959: 13.
- Ryle, Gilbert. „Introduction.“ V *The Revolution in Philosophy*, editor: Alfred Jules Ayer, 1-11. London: MacMillan, 1967.
- Ryle, Gilbert. „Systematicky zavádějící výrazy.“ V *Filozofia prirodzeného jazyka*, editor: Marianna Oravcová, 35-54. Bratislava: Archa, 1992.
- *The Concept of Mind*. Penguin Books, 2000.
- Sayers, Sean. „Ordinary Language Philosophy and Radical Philosophy.“ *Radical Philosophy*, č. 8 (1974): 36-38.
- „Review of: C.W.K. Mundle, Critique of Linguistic Philosophy.“ 1971.
<http://www.kent.ac.uk/secl/philosophy/articles/sayers/review%20of%20mundle.pdf>
(přístup získán 17. 09 2012).
- Searle, John Rogers. „Čo je rečový akt?“ V *Filozofia prirodzeného jazyka*, editor: Marianna Oravcová, 180-194. Bratislava: Archa, 1992.
- *Myseľ, jazyk, spoločnosť*. Bratislava: Kalligram, 2007.
- *Rečové akty*. Bratislava: Kalligram, 2007.
- *Speech Acts*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- „Chomsky's Revolution in Linguistics.“ *The New York Review of Books*, 29. 6 1972: 16-24.

- Simons, Peter. *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- Slote, Michael Anthony. „The Theory of Important Criteria.“ *The Journal of Philosophy* 63, č. 8 (1966): 211-224.
- Sluga, Hans. „What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy.“ *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 41, č. 1 (1998): 99-121.
- Soames, Scott. *Philosophical Analysis in the 20th Century, Volume 2: The Age of Meaning*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Strawson, Peter Frederick . „The Post-Linguistic Thaw.“ V *Philosophical Writings*, 71-77. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Strawson, Peter Frederick. „Construction and Analysis.“ V *The Revolution in Philosophy*, editor: Alfred Jules Ayer, 97-110. London: MacMillan, 1967.
- Strawson, Peter Frederick. „Filozofia: osobný pohľad.“ *Organon F* 6, č. 4 (1999): 368-376.
- . *Individuá: esej o deskriptívnej metafyzike*. Bratislava: IRIS, 1997.
- Strawson, Peter Frederick. „O referncii.“ V *Filozofia prirodzeného jazyka*, editor: Marianna Oravcová, 126-147. Bratislava: Archa, 1992.
- Tsohatzidis, Savas L., editor. *Interpreting J.L. Austin: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Urmson, James Opie. *Philosophical Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Urmson, James Opie. „Some Questions concerning Validity.“ V *Essays in Conceptual Analysis*, editor: Antony Flew, 120-133. Macmillan, 1956.

Uschanov, Tommi Petteri. „Ernest Gellner's Criticisms of Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy.“ V *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, editor: Gavin Kitching a Nigel Pleasants, 23-46. London: Routledge, 2002.

— . „The Strange Death of Ordinary Language Philosophy.“ nedatováno.

<http://www.helsinki.fi/~tuschno/writings/strange/> (přístup získán 27. 02 2018).

Vrahimis, Andreas. *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. Palgrave Macmillan, 2013.

Warnock, Geoffrey James. „Analysis and Imagination.“ V *The Revolution in Philosophy*, editor: Alfred Jules Ayer, 111-126. London: MacMillan, 1967.

Warnock, Geoffrey James. „Analysis and Imagination.“ V *The Revolution in Philosophy*, editor: Alfred Jules Ayer, 111-126. London: MacMillan, 1967.

— . *Berkeley*. Penguin Books, 1969.

— . *English Philosophy since 1900*. London: Oxford University Press, 1958.

Warnock, Geoffrey James. „Gilbert Ryle's Editorship.“ *Mind* 85, č. 337 (1976): 45-56.

Warnock, Geoffrey James. „John Langshaw Austin, A Biographical Sketch.“ V *Symposium on J. L. Austin*, autor: K. T. Fann, 3-21. Oxon: Routledge, 2011.

Weitz, Morris. „Oxford Philosophy.“ *The Philosophical Review* 62, č. 2 (1953): 187-233.

- Wertheimer, Alan. „Is Ordinary Language Analysis Conservative?“ *Political Theory* 4, č. 4 (1976): 405-422.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.
- Winch, Peter. *Idea sociální vědy*. Brno: CDK, 2004.
- Wisdom, John. „Filozofické rozpaky.“ V *Filozofia prirodzeného jazyka*, editor: Marianna Oravcová, 55-66. Bratislava: Archa, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig. „Lectures on Freedom of the Will.“ V *Philosophical Occasions 1912-1951*, 429-444. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.
- . *Modrá a hnědá kniha*. Praha: Filosofia, 2006.
- . *O jistotě*. Praha: Academia, 2010.
- . *Philosophische Untersuchungen. English & German. Second edition*. Blackwell Publishers, 1999.
- . *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Basil Blackwell, 1998.
- . *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh, 2007.
- . *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. Editor: Alice Ambrose. New York: Prometheus Books, 2001.

Young, Bruce. „Naturalism is not enough.“ *Radical Philosophy*, 1972: 28.