

**Univerzita Karlova**  
**Fakulta humanitních studií**

**Obecná antropologie**



**"Zpátky na drsnou půdu!": uplatnění filozofie pozdního Wittgensteina v metodologii antropologie a sociálních věd**

Disertační práce

**Mgr. Kristina Vejnabender**

**Vedoucí práce:** doc. Aleš Novák, Ph.D.

2021

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne:

Kristina Vejnabender

### **Abstrakt**

Úkolem této práce je rozbor pozdní filozofie Ludwiga Wittgensteina s cílem ukázat její možné uplatnění v metodologii antropologie a společenských věd. Práce se věnuje rozboru několika klíčových pojmů filozofie pozdního Wittgensteina, mezi nimiž jsou jazyková hra, životní forma, rodinná příbuznost, kritéria smysluplnosti a skepticismus. Výzkum vychází z Wittgensteinovy antifundamentalistické představy o významu jako užití slov a rekapituluje polemiku o důsledcích, které z tohoto pohledu plynou. Z mé analýzy vyplývá, že mezi rysy Wittgensteinem inspirované metodologie mohou patřit následující charakteristiky: upřednostňování praxe před teorií, důraz na rozmanitost příkladů a na výzkum běžného jazyka. Dalším nástrojem ke zkoumání kritérií porozumění je důraz na odvrácenou stranu jistoty životní formy v podobě selhání kritérií a skepticismu. Ve své práci dospívám k názoru, že pouze selhání kritérií a skepticismus umožňují určit hranice jednotlivých kritérií a zviditelnit dynamické významy obsažené v jazykové a společenské praxi. Výše uvedené požadavky splňuje etnografická práce Veeny Das, které se věnuji v závěrečné kapitole disertace.

### **Abstract**

The objective of the dissertation is to analyze the late philosophy of Ludwig Wittgenstein in order to show its possible application in the methodology of anthropology and social sciences. The thesis deals with the analysis of several key concepts of the late Wittgenstein, among which are language game, form of life, family resemblance, criteria of meaningfulness and the notion of skepticism. The research is based on Wittgenstein's antifundamentalist notion of meaning as use and recapitulates the debate over the consequences that follow from his theory. My analysis suggests that features of Wittgenstein-inspired methodology may include the following characteristics: preference for practice over theory, emphasis on a variety of examples, and research into the ordinary language. The last tool for examining criteria of understanding is the emphasis on the flip side of the certainty of the form of life, that is skepticism, which makes it possible to make visible the dynamic meanings contained in linguistic and social practice. The mentioned requirements are met by the ethnographic work of Veena Das, which I address in the final chapter.

**Klíčová slova:** životní forma, jazyková hra, metodologie společenských věd, skepticismus, filozofie běžného jazyka, sestup do každodennosti, antropologie, rodinná podobnost, význam

**Keywords:** life form, language game, methodology of social sciences, scepticism, philosophy of ordinary language, descent into ordinary, anthropology, family resemblance, meaning

### *Poděkování*

*Ráda bych poděkovala každému, kdo mi v průběhu psaní disertační práce poskytl pomoc a podporu. Můj největší vděk patří vedoucímu mé práce docentu Aleši Novákovi Ph.D., který mě vždy podržel a nasměřoval v době mých nejhlubších tvůrčích krizí. Samostatné poděkování patří bezpochyby mému manželovi, který mě v první řadě k tématu Wittgensteinovy filozofie přivedl a který byl trpělivým svědkem mého filozofického vývoje.*

## **ZKRATKY**

CV Culture and Value

FP Filozofické poznámky

FZ Filozofická zkoumání

MHK Modrá a Hnědá kniha

OJ O jistotě

PO Philosophical occasions

TLP Tractatus logico-philosophicus

## *Obsah*

<b>ZKRATKY</b>	<b>5</b>
<b>ÚVOD</b>	<b>8</b>
<b>SPOR O RACIONALITU</b>	<b>16</b>
JSOU ČARODĚJOVÉ RACIONÁLNÍ?	16
GEERTZ: ANTI ANTI-RELATIVISTA	24
KRITIKA GELLNERA	34
<b>CO JE JAZYK?</b>	<b>41</b>
NOVÁ METODA	41
JAZYKOVÉ HRY JSOU VE HŘE	47
<b>ŽIVOTNÍ FORMA</b>	<b>63</b>
FORMA, NEBO ŽIVOT	63
ZÁKLAD BEZ ZÁKLADŮ	72
ZPÁTKY NA DRSNOU PŮDU!	78
CO JE BĚŽNÉ? (ANEK KDE DOMOV MŮJ?)	93
<b>POCHYBUJI, TEDY JSEM</b>	<b>100</b>
VÍM, ŽE JSME TU. STĚŽEJE NEBOLI NA ČEM SE DRŽÍ SVĚT/JAZYK	100
O ČEM SMÍME POCHYBOVAT	110
KRITÉRIA SMYSLU	119
SKEPTICISMUS: OBRÁCENÁ MINCE JISTOTY	128
<b>PRAXE: ANTROPOLOGIE POD VEDENÍM WITTGENSTEINA</b>	<b>139</b>
VEENA DAS: SESTUP KE KAŽDODENNOSTI	143
MLČENÍ JAKO ZNAMENÍ SELHÁNÍ KRITÉRIÍ	149
DŮSLEDKY SELHÁNÍ: FÁMY A MĚSTSKÉ LEGENDY	155
<b>ZÁVĚR</b>	<b>163</b>
<b>CITOVANÁ LITERATURA</b>	<b>169</b>

*Budeme-li chápat jazyk jako staré město s řadou uliček a náměstí, se starodávnými byty, strženými, asanovanými a nově vystavenými čtvrtěmi a předměstími, které se stále rozšiřují, podobal jsem se člověku, který se vinou dlouhé nepřítomnosti v této aglomeraci nadále nevyzná, který už neví, čemu slouží zastávka tramvaje, co znamená zadní dvůr, křižovatka ulic, velkoměstská třída nebo most. Celá struktura jazyka, syntaktické uspořádání jeho jednotlivých částí, používání znamének, spojek, a nakonec i pojmenovávání obyčejných věcí, to všechno bylo zahaleno neproniknutelnou mlhou.*

*W.G. Sebald, Austerlitz*

## Úvod

V jednom ze svých článků filozof běžného jazyka Avner Baz říká, že pozdního Ludwiga Wittgensteina nepochopíme, aniž bychom předtím spatřili přitažlivost teoretických argumentů proti skepticizmu Saula Kripkeho (Baz, 2018, 11). Ráda bych Baza parafrázovala. Pozdního Wittgensteina podle mého názoru nepochopíme, aniž bychom předtím spatřili přitažlivost teoretických argumentů raného Wittgensteina a nepocítili, stejně jako kdysi Wittgenstein, zklamání z jejich neúplnosti.

K tématu „životní formy“ a jejímu uplatnění v antropologii jsem se dostala oklikou. Snaha hledat jistotu v chaotickém světě relativních významů mě přivedla k Wittgensteinovu Traktátu a pravděpodobně i samotného Wittgensteina k psaní jeho díla. Ve své diplomové práci jsem se pokoušela hledat odpověď na otázku: O čem by se mělo mlčet a co dává smysl říct? (Veinbender, 2015). Hledala jsem pravidla nebo obecné pokyny, jimiž bych se mohla řídit za jakýchkoliv okolností a aplikovat je na jakýkoliv případ. Hledala jsem jistotu, kterou poskytuje pevné pravidlo. Měla jsem pocit, že pokud budu zkoumat dostatečně poctivě a nezajímavě, pak k takovému pravidlu zcela jistě dospěji. Nejde proto autorce vyčítat snahu Wittgensteinovu teorii za každou cenu zrehabilitovat, zprovoznit ji jako rozbité hodinky<sup>1</sup>. Už v průběhu svého zkoumání jsem ovšem zjistila, že k žádné odpovědi nedospěji, přinejmenším ne teoretickou cestou zobecňování, stejně jako k ní nedospěli moji velcí předchůdci v čele s Peterem Hackerem a Gordonem Bakerem. Pokaždé, když se mi zdálo, že jsem dospěla k definitivní odpovědi, ukázalo se, že není

---

<sup>1</sup> Není náhoda, že zrovna pomocí metafory „rozbitých hodin“ popsal Russell pozdní Wittgensteinovu filozofii v předmluvě ke Gellnerově knize „Words and Things“ (Gellner, 2005, XIV).



dostatečně racionálně ukotvena, je příliš obecná a zahrnuje případy, které by zahrnovat neměla, nebo naopak je příliš úzká a nezahrnuje ty příklady, které by zahrnovat měla. Jak trefně popsal Hacker Wittgensteinovu ranou filozofii, v Traktátu Wittgenstein podřezává větev, na níž sám sedí (Hacker, 2000, 362). Z dnešní perspektivy vidím, že jsem byla modelovou čtenářkou pozdního Wittgensteina. Ve svých poznámkách nastavil filozofům hledajícím pevné významy a skryté odpovědi (zkrátka duševní klid) zrcadlo. Wittgensteinův modelový čtenář je on sám v období Traktátu, kdy se snaží najít ideální jazyk, ale ten běžný jazyk mu nedává pokoj.

Přesto bych byla nerada, kdybych vyzněla tak, že existují dvě od sebe naprosto odlišné postavy Wittgensteina. Ačkoliv je jeho následovníci od sebe dlouhou dobu přísně oddělovali, generace filozofů, která je známá pod názvem „New Wittgenstein“, se tomu vzepřela. David Stern popisuje situaci dvou Wittgensteinů následujícím způsobem:

„Když lidé, s nimiž se setkám, slyší, že jsem profesor filozofie, který píše o Wittgensteinovi, ptají se mne, zda pracuji na raném či pozdním Wittgensteinovi, stejně jako kdyby se někdo ptal, zda pocházím z Cambridge v Anglii nebo z Cambridge ve státě Massachusetts. Samotná otázka předpokládá, že tyto dvě možnosti jsou absolutně odlišné a společné jméno pro oba je spíše zavádějící. Implikuje, že je dost nepravděpodobné, aby se člověk zabýval hned „oběma“ filozofy nebo se rozhodl bydlet hned v několika místech zároveň. Z tohoto důvodu odpověď „obojí“ vyznívá stejně jako odpověď, že máte hned dva domovy ve dvou zemích“ (Stern, 2006, 206).

Sternově nespokojenosti zcela rozumím. Z mého pohledu jde ve Wittgensteinově díle vystopovat jasnou kontinuitu směrem od raného k pozdnímu období, proto jeho

filozofii stejně jako Stern vnímám jako celek, a takto k ní v této práci přistupuji.<sup>2</sup> Přesto jsou středem mého zájmu pozdní myšlenky Wittgensteina. Není tomu tak proto, že by se v pozdním období objevily zcela jiné náměty, ale protože tyto náměty dozrály na konci života filozofa do takové podoby, ve které se daly přínosně uplatnit ve společenskovědním výzkumu.

Cílem mé práce je *ukázat* možné uplatnění pozdní filozofie Wittgensteina v metodologii antropologie a společenských věd, a to prostřednictvím analýzy Wittgensteinovy filozofie a identifikace odpovídajících filozofických nástrojů. V textu se proto soustředím na uplatnění myšlenek „životní forma“, „jistota“, „kritéria“ a „skepticismus“ jako nástrojů společenskovědního výzkumu. Teze, k níž v průběhu výzkumu dospívám, je následující: *Abychom mohli zkoumat pozitivní základ životní formy, musíme pátrat po stopách selhání této jistoty, tedy po stopách skepticismu.* Níže krátce popíšu svůj myšlenkový pochod, nejdřív se ale dotknu několika metodologických detailů.

Jelikož existuje celá řada způsobů čtení a výkladů Wittgensteinových pozdních děl, ráda bych se rovnou vymezila vůči „analytickému“ čtení<sup>3</sup>, o které jsem se pokoušela ve své diplomové práci a které mi nepřineslo očekávané výsledky. V této práci se proto záměrně vyhýbám celému spektru badatelů Wittgensteina včetně několika slavných jmen, která na seznamu bibliografie nenajdete. Naopak v celé řadě postřehů se ztotožňuji s takzvanou filozofií běžného jazyka a poněkud netradičním čtením Stanleyho Cavella, který podle mého názoru nejlépe a nejvíc v souladu s úmysly samotného Wittgensteina nakládá s jeho

---

<sup>2</sup> V této práci se přesto objeví nespočet označení „pozdní Wittgenstein“ a „raný Wittgenstein“. Ty budu považovat za pohodlné zkratky, které čtenáři umožní pochopit, na která díla odkazují, nikoliv za legitimizaci oddělování dvou postav.

<sup>3</sup> „Analytickým čtením“ míním přístup, jehož hlavní ukázkou najdeme v dílech P. Hackera a P. G. Bakera (Baker & Hacker, 2005), (Baker & Hacker, 2009).

filozofickým dědictvím. Dalším zdrojem mojí inspirace jsou badatelé, kteří uplatňují Wittgensteinovy myšlenky v interdisciplinární perspektivě. Mezi ně patří například Naomi Scheman, která se věnuje feministickým studiím nebo Sandra Laugier, která se zaměřuje na uplatnění Wittgensteinových myšlenek na poli politologie. Přestože „životní forma“, ani řada dalších pojmů nevznikly jako původně politologické nebo feministické myšlenky, jsou podle mého názoru podobné nástrojům v tom, že se dají použít pro různé účely a různé situace.

Za samostatnou metodologickou poznámku stojí otázka po způsobu formulace výzkumných otázek. V textu nalezneme celou řadu otázek formulovaných do podoby „Co je X?“, „Co je životní forma?“, „Co jsou stěžeje?“, „Co je jazyk?“ Takový typ otázek je podle Wittgensteina zavádějící. Když se ptáme po podstatě věci, hledáme další „věc“, podstatné jméno, u kterého by se dalo zeptat na totéž. Tato podoba otázek je podle Wittgensteina nesmyslná, nedostává nás blíž k porozumění. Ve svém textu to používám z jediného důvodu: jak já, tak čtenář, přemýšlíme pomocí jazykových her, které nám poskytuje (běžný) jazyk. Jako zastánkyně terapeutického čtení Wittgensteina, tedy pohledu, podle kterého je filozofie terapií, která nás má ze zajetí špatných filozofických obrazů zachránit, se domnívám, že máme začít tradičním pochopením pojmů a filozofických postupů a teprve průběhem zkoumání se nechat vyléčit. Aby se moucha zachránila z mucholapky, musí nejdřív pochopit, že je v mucholapce (FZ 309). Proto, abych ukázala, že analytické čtení není udržitelné, vycházím v mnoha místech právě z tohoto způsobu čtení. Například v kapitole věnované „stěžejům“ ukazuji, že základ životní formy nemůže být tvořen větami, jak k tomu navádí tradiční jazyková analýza. Prostřednictvím krátké ukázky filozofického vývoje N.

Malcolma předvádím, do jaké míry je neudržitelná představa „analytických“ (veřejně formulovaných) kritérií jazyka.

Jedna z dalších velkých otázek, která vyvstává v pozadí práce, je postavení společenskovědního výzkumníka. Z jaké pozice se má dívat na zkoumanou kulturu nebo sociální celek? Má zaujmout místo nezaujatého pozorovatele, nebo nekritického účastníka? Nechat se pohltit detaily, nebo zůstat na povrchu obecnosti? Otázka se netýká pouze zkoumání exotických kultur, ale i soudobějších předmětů výzkumu, které se objevují v dnešní sociálně heterogenní společnosti. Jak trefně podotýká Didier Eribon, badatel Michela Foucaulta původem z dělnického prostředí z předměstí Paříže, ve svém autobiografickém románu „Návrat do Remeše“, o dělnickém prostředí „se zřídka píše, avšak pokud je o něm řeč, tak je to nejčastěji proto, že z něho někdo původně pochází, jinými slovy, že jej mezitím již opustil, z čehož logicky vyplývá, že je rád, že v něm nežije. Což ovšem ty, o nichž mluví, již ve chvíli, kdy o nich chce začít mluvit, uvrhne do stavu sociální nelegitimity...“ (Eribon, 2019, 68).

Jak upozorňuje Eribon, kritický pohled je často doprovázen ztrátou pochopení, a naopak pochopení znemožňuje kritiku. Wittgensteinova filozofie umožňuje obojí. Nejcennějším darem, který od něj humanitní vědci mohli získat, je podle mého názoru svoboda volby ve střídání perspektiv v průběhu výzkumu. Do představy metodologické konzistence vkládá Wittgenstein zcela odlišný význam, který nejde redukovat na černobílé vnímání světa. Dává tak svobodu dívat se na sociální celek jak z pozice příslušníka jiného sociálního celku, tak naopak z pozice člověka, který zkoumá jiné lidi. Wittgenstein nás totiž prostřednictvím pojmů životní forma a rodinná podobnost upomíná, že přestože jsme všichni jiní, také máme něco společného. A naopak, přestože máme z jednoho pohledu

společné vlastnosti, z jiného jsme zcela odlišní. Nejde přitom o soubor všem společných rysů, ale o síť podobností, která se prolíná lidmi napříč společnostmi. Životní forma nás odkazuje jak k rozmanitosti forem, tak k jednotě života.<sup>4</sup> Pokud patříme ke stejné životní formě, sdílíme řadu přesvědčení a společných způsobů chování, které tvoří základ našeho uvažování. Nejde o věci, na kterých jsme se dohodli, ale o něco, co jsme se naučili od našich rodičů, ti od svých a tak dále. Patří mezi ně spousta předpokladů a na nich založené chování. Mezi nejopakovanější filozofické příklady takových předpokladů patří přesvědčení, že lidé kolem nás jsou myslící bytosti nebo že externí svět kolem nás zcela jistě existuje. Podle Wittgensteina nejde o racionální přesvědčení, ale jakýsi základ našeho života, který necháváme být, aniž bychom ho zpochybnili nebo pro něj hledali racionální opodstatnění a důkazy.<sup>5</sup>

Otázka, zda máme přistupovat k jiným kulturám jako odlišným životním formám a co z tohoto přístupu vyplývá, byla nastolena v tzv. debatě o racionalitě, o níž pojednávám v první kapitole textu. Zatímco zastánci relativistického přístupu viděli ve Wittgensteinově teorii cestu k porozumění jiným kulturám, odpůrci v ní spatřili nebezpečný konzervatismus a smrt sociálních věd. Oba tábory vycházeli z Wittgensteinovy představy jazyka a životní formy, ovšem dospěli ke zcela odlišným závěrům. Abychom jejich spor rozsoudili, druhá a třetí kapitola se věnují rozboru pojmu „jazyková hra“ a „životní forma“, které představují hlavní nástroje Wittgensteinem inspirované metodologie společenských věd.

---

<sup>4</sup> Např. zatímco pro N. Garverea existuje pouze jedna lidská životní forma, a ta je biologická (Garver 1994), pro Bakera a Hackera jde o rozmanitost historických a kulturních podob životní formy (Baker & Hacker 2009). Zastávám názor, že platí obě verze zároveň.

<sup>5</sup> Jak také upozorňuje Wittgenstein, i kdybychom pro to našli racionální důvody, museli bychom v konečném důsledku odůvodnit i samotnou definici racionality, a tak do nekonečna. Jinými slovy, i racionální zdůvodňování musí někdy skončit.

Skrze zmíněné pojmy dospívám k dalšímu objektu Wittgensteinova zájmu a mého zkoumání, kterým je lidská každodennost. Zkoumáním role každodenních jistot, v nichž se pohybujeme, tzv. stěžejů životní formy, se zabývám v následující, čtvrté kapitole. Místo toho, abychom hledali obecné zákonitosti, měli bychom se podle Wittgensteina soustředit na příklady praktik (včetně těch jazykových), které dennodenně zažíváme a provozujeme, a kterým díky tomu rozumíme. Wittgensteinova výzva „vrátit se na drsnou půdu“ znamená vzdorovat přitažlivosti obecných kategorií a pojmů a zůstat na rovině příkladů jazykové a sociální praxe, která poskytuje mnohem větší hloubku než induktivní postupy. Jak říká Veena Das, jejímuž výzkumu se budu věnovat na konci práce, je potřeba „sestoupit“ do každodennosti.

Stinnou stránkou takového sestupu je metafyzická nejistota. Rozmanitost praktik, na rozdíl od transcendentních univerzálních významů, neposkytuje žádný univerzální závazek. Ten najednou souvisí s kontextem užití a záleží na každém z nás. Život ve společnosti je tak zdrojem každodenní mezilidské jistoty, ale díky nepřítomnosti transcendentních významů je taktéž zdrojem filozofického skepticismu. Obáváme se toho, že nerozumíme jiným a ostatní nerozumí nám. Křehkost lidského porozumění spočívá v tom, že skutečně nemáme jedinou pevnou, racionálně ukotvenou záruku porozumění, jistoty. Jediná naše jistota je nepřítomnost jistoty. Dokud si rozumíme, otázku po racionalitě si nepokládáme, upozorňuje Wittgenstein. To, že jsme nějaká kritéria užití slov měli a že jsme je užívali správně, si uvědomujeme teprve, když tato kritéria selhávají. Například když si nejsme jistí, jaké slovo máme v nějaké situaci použít. Jazyk je tedy zdrojem jistoty a nejistoty zároveň. A proto, pokud chceme zkoumat kritéria smysluplnosti jazykových a sociálních praktik, máme nejdřív pátrat po selháních těchto kritérií.

Aby moje zkoumání nezůstalo pouze „na rovině slov“, v poslední kapitole své práce uvádím konkrétní ukázkou, jak by mohlo takové uplatnění filozofie Wittgensteina vypadat v praxi. Pro americkou antropoložku indického původu Das jsem se rozhodla z několika důvodů. Prvním a nejjednodušším důvodem je fakt, že se k intelektuálnímu dědictví Wittgensteina sama aktivně hlásí. Dalším důvodem je fakt, že její antropologická práce zahrnuje všechny metodologické body či nástroje, které jsem si během své filozofické analýzy vytyčila. Shrňme-li ještě jednou, patří sem preference praxe před teorií, konkrétních příkladů před obecným pravidlem, anti-fundamentalistické myšlení a pojem „životní formy“, který se ukazuje jako jistota a skepticismus. Je nutné poznamenat, že uvedené body nepředstavují samostatné položky výzkumu, ale síť pojmů, mezi nimiž panuje rodinná podobnost. Všechny zastřešuje „skepticismus“ neboli selhání kritérií slov, které vnímá jako hlavní předmět zkoumání a prostředek k pochopení základů životní formy společnosti. V neposlední řadě stejně jako Wittgenstein, který připouští, že netradiční struktura jeho díla je výsledkem reflexe jeho myšlení, si Das nechává záležet na formě sdělení. Filozofie se v jejím díle přirozeně prolíná s etnografií, aniž by mezi nimi vznikla jasná hranice. Tímto postupem manifestuje Wittgensteinem ovlivněný badatelský přístup – jediná dobrá teorie je ta praktická.

## ***Spor o racionalitu***

### **Jsou čarodějové racionální?**

Když běžně hodnotíme něčí chování jako rozumné, jen málokdy nás napadne, že by dotyčný mohl mít jiná kritéria toho, co znamená být rozumný. Napadne to člověka teprve v okamžiku, kdy tomu druhému nebo těm druhým přestane rozumět. Zpochybnění kulturní univerzality toho, co se považuje za racionální a rozumné, bylo proto vždy jenom otázkou času. Svého intelektuálního vrcholu dosáhlo v podobě sporu o racionalitu, který proběhl v druhé půlce dvacátého století a byl do značné míry inspirován Wittgensteinovým pozdním myšlením. V této kapitole nastíním východiska dvou táborů – relativistů a anti-relativistů a představím jejich hlavní argumenty. Skrze rozbor nosných otázek této debaty nastíním metodologické hledisko, které Wittgenstein přinesl do společenských věd a filozofie a kterému se budu podrobněji věnovat v následujících kapitolách.

Dějinám antropologie dlouhou dobu dominoval evropocentrický pohled na člověka a takzvané primitivní společnosti byly desítky let považovány za kulturně a snad mentálně méně vyvinuté než ta západní. Zatímco evropské myšlení se postulovalo jako racionální, vědecké a logické, jiné kultury byly brány za evolučně nedospělé a iracionální. Praktiky nezápadních kultur, jak poznamenává Wittgenstein, byly v konečném důsledku prezentovány jako „hloupé“ nebo „chybné“ (PO 121). V době, kdy vyšla slavná kniha britského antropologa Richarda Evanse-Pritcharda „Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande“ (1937), v níž vědec popisuje magické rituály afrického kmene Azande, nebyl názor, že myšlení obyvatelů domorodých kmenů může postrádat racionalitu, logiku nebo zdravý rozum vlastní pro lidi západní civilizace, vůbec výjimečný (Evans-Pritchard, 1976).



Ve své knize Evans-Pritchard popisuje místní pověry, podle kterých jsou někteří lidé čarodějové a dokážou ublížit jiným díky vrozeným a dědičným schopnostem (Evans-Pritchard, 1976, 1). Přestože Evans-Pritchard odmítá evolucionistický pohled svých předchůdců (představený například J. Frazerem ve „Zlaté Ratolesti“), podle kterých se dají společnosti rozdělit na vyvinutější a méně vyvinuté, pořád na ně nahlíží normativní optikou západního antropologa. Podle jeho názoru by se sice dalo připustit, že vysvětlující roli vědy obsadila ve společnosti Azandů magie, nicméně podle něj chybí jejich uvažování vnitřní logická konzistence. Z našeho pohledu se zdá, píše Evans-Pritchard, že pokud je prokázáno, že člověk je čaroděj, pak celý jeho klan tvoří ipso facto čarodějové, protože klan Zande je skupinou lidí, kteří jsou příbuzní přes mužskou linii. Azandové sice vidí logiku v tomto argumentu, nicméně odmítají přijmout jeho závěry. Pokud by to udělali, pak by celá představa o čarodějnictví byla kontradikční, uzavírá antropolog (Evans-Pritchard, 1976, 3). Když porovnává Evans-Pritchard závěry Azandů a „naš pohled“, dochází závěru, že jejich myšlení obsahuje silnou kontradikci, která znemožňuje racionální myšlení.

Racionalita a zdravý rozum jsou pro Evans-Pritcharda univerzální (a teoretické) hodnoty, které se buď manifestují v podobě, v jaké je definuje západní společnost, nebo zcela chybí. Oproti tomu relativistický pohled na kulturu považuje pojmy jako racionalita nebo zdravý rozum za zcela závislé na kontextu, v němž se objevují. Pojmy jako racionalita jsou pro relativisty praxí, která je ukotvena hluboce v kultuře. Postupy, které aplikují příslušníci kmene, jsou z pohledu relativistů stejně racionální jako ty západní, a to díky vlastnímu kontextu, v němž se vyskytují.

Etnocentrické závěry Evans-Pritcharda poprvé veřejně konfrontoval filozof Peter Winch, který ve svém článku „Understanding a primitive society“ vznesl námitku, že různé

kultury mají různá kritéria pro to, co se dá považovat za racionální (Winch, 1970). Podle Winche nám samotný jazyk a společnost, v níž žijeme, ukládá ve velké míře to, co později považujeme za smysluplné nebo racionální, a co ne, nikoliv naopak:

„Schopnost vidět tento druh smyslu v životě nezáleží pouze na jedinci, kterého se to týká, i když se nedá říct, že na něm to nezáleží vůbec; také to záleží na podmínkách smysluplnosti, které poskytuje nebo neposkytuje společnost, v níž žije“ (Winch, 1970, 106).

Podobnou myšlenku vyjádřil už dřív ve své knize „Idea sociální vědy a její vztah k filosofii“ (1958), kde poukázal na to, že pokud chceme porozumět zkoumané společnosti, je potřeba se řídit jejími pravidly utváření významů:

„Koncepty a kritéria, podle nichž sociolog usoudí, že ve dvou situacích došlo k témuž, případně že byla prováděna táž činnost, je třeba chápat ve vztahu k pravidlům řídicím sociální bádání. Zde však narážíme na vážnou potíž, neboť v případě přírodovědce se musíme vypořádat jen s jedním souborem pravidel, totiž s tím, jenž řídí vědecké bádání samo, zatímco v případě sociologa je lidskou činností nejen vlastní studium, nýbrž i to, co studuje. Odtud plyne, že to, co sociolog studuje, musí být vykonáváno podle pravidel, ovšem právě tato pravidla – spíše než ta, jimiž se řídí sociologické bádání – určují, co ve vztahu k danému typu činnosti pokládá za „dělání téhož““ (Winch, 2004, 88).

Myšlenka kulturního relativismu, tedy relativity významů, rozhodně nevznikla během takzvaných debat o racionalitě, které rozpoutal Winch svým příspěvkem. Za sociologického předchůdce kulturních relativistů je často považován Max Weber a jeho teorie funkcionalismu. Ostatně kritik kulturního relativismu, antropolog Ernst Gellner (o němž bude řeč na konci kapitoly) mluví o Winchově (a Wittgensteinově) přístupu výlučně

jako o „extrémní podobě funkcionalismu“ (Gellner, 1970, 21). Relativistický postoj, který se zformoval během debaty o racionalitě, nejde ovšem zcela ztotožnit s funkcionalismem. Jak podotýká Bryan R. Wilson v úvodu ke sborníku *Rationality*, přestože ze všech klasických sociologů se Weber se svým funkcionalismem dostal nejbliž k „uznání hranic racionálních postupů výzkumů a porozumění“, nikdy nezpochybnil kritéria racionality samotné (Wilson, 1970, VII). „Funkcionalismus byl přístupem, který ospravedlňoval výzkum neracionálního chování tím, že odkazoval na ne tolik iracionální „skrytou ruku“, díky níž fungování bylo založeno na vzájemném doplňování se,“ pokračuje Wilson (tamtéž). Za výdobytek debaty o racionalitě, kterou zahájil P. Winch, můžeme podle Wilsona považovat zpochybnění kritérií racionality jako takových.

Podle Winche „kritéria logiky nejsou přímým darem od Boha, nýbrž vyvstávají ze způsobu života neboli z typů sociálního života a pouze v jejich kontextu jsou srozumitelná“ (Winch, 2004, 100). Uplatnění vlastních nároků na logičnost chování Azandů, aniž by se bral v ohled kontext kulturního a sociálního života Azande, je podle Winche zcela mylné. Když o Azandech prohlašujeme, že postrádají racionalitu, dopředu víme, jak se racionalita, kterou máme na mysli, projevuje a po jakému typu chování pátráme. Jenže, jak poznamenává Winch, předpovědi sociálního chování nejsou totéž jako předpověď přírodního jevu. Důvodem je, že „ústřední koncepty našeho chápání sociálního života nejsou s ústředními koncepty vědeckého předvídání slučitelné“ (Winch, 2004, 94). Porozumění sociálnímu jednání je zcela závislé na jedinečných okolnostech, které toto jednání doprovází a které nejdou předem předpovídat. „Předpovědět sepsání nové básně nebo nástup nového vynálezu by ve skutečnosti znamenalo totéž, co tuto báseň složit, případně daný vynález učinit,“ podotýká Winch (tamtéž).

Na kulturní podmíněnost dalšího „samozřejmého“ pojmu, který se všeobecně přijímal jako univerzální a byl považován za nezpochybnitelný základ badatelského hodnocení – zdravého rozumu (common sense) – později poukázal slavný antropolog Clifford Geertz. Do debaty se ovšem zapojil v době, kdy se diskuze sice nedala považovat za aktuální, ale zanechala po sobě dva tábory antropologů – zastánců a odpůrců kulturního relativismu. Na první pohled se k táboru zastánců relativismu přidal další hlas, při bližším zkoumání se ovšem ukazuje, že Geertzův výklad měl několik specifik. Jeho přínos k debatě měl mimo jiné další výhodu – na rozdíl od velkého množství diskutujících nebyl jen „kabinetním“ teoretikem, ale pracoval hlavně v terénu.

Ve sborníku „Local Knowledge“ Geertz odmítl považovat „zdravý rozum“ za univerzální způsob lidského uvažování. Definoval ho jako kulturní formu, pro kterou je sice vlastní „přirozenost“, „praktičnost“, „nemetodičnost“ a „bezprostřednost“, to všechno ale podle něj souviselo s kontextem kultury (Geertz, 1993, 85). Podobně jako jeho oxfordští kolegové, kteří se zabývali filozofií jazyka, přistupoval ke zdravému rozumu jako k něčemu bezprostřednímu, obsaženému v samotné „situaci, vnitřních aspektech reality, ve způsobu, jak se věci mají“ (tamtéž). Oproti nim ale považoval zdravý rozum za mnohem „problematičtější a zásadnější záležitost, než se to zdá z pohledu Pařížské kavárny nebo Oxfordské sborovny“ (Geertz, 1993, 77). Odmítl akceptovat naturalistické vidění, v němž je zdravý rozum postaven výlučně na přírodních faktech, a má tedy univerzální charakter pro lidstvo. Naopak, pohled na to, jak se věci mají, podle něj souvisí do velké míry s kulturním pozadím jedince. Argumentoval, že pro „primitivní“ národy není svět plný duchů zvířat o nic méně přirozený, běžný nebo bezprostřední než ten náš. Logika magie je tedy projevem zdravého rozumu do stejné míry, do jaké je uvažování obyvatel Západu. Tento závěr by se

u kulturního relativisty dal snadno očekávat a moc se nelišil od závěrů Winche. Ale Geertz jde dál a poukazuje na další důležitou vlastnost zdravého rozumu, konkrétně na to, že má podobu jednání.

Když začíná pršet, schováme se pod střechou, protože jinak zmokneme. Ani nestrkáme ruce do ohně, protože se můžeme popálit. „Nikdo při smyslech nepochybuje o tom, že déšť je mokrý; ale najdou se takoví, kteří zpochybní propozici ohledně potřeby se schovat dovnitř, když prší, například, že je to dobré pro posílení vůle...“ (Geertz, 1993, 75). Nepochybujeme tedy o tom, co je rozumné nebo přirozené udělat v té či oné situaci, ale o tom, co by nám mohl přinést opak. Naopak, když o někom řekneme, že jeho chování postrádá zdravý rozum, nemíníme tím, že je „mentálně zaostalý a že nedokáže pochopit, že během deště je mokro a oheň pálí, ale že nedokáže čelit každodenním problémům, které se v životě vyskytují...“ píše Geertz (Geertz, 1993, 76). Nerozumnost se tedy projevuje hlavně prostřednictvím jednání, které může být kulturně podmíněné.

Z Geertzova pohledu nejsou představitelé kmenu Azande o nic nerozumnější než obyvatelé Západu. Jednoduchým vysvětlením jejich odlišného uvažování o každodenních situacích je jiný způsob jednání, na který jsou zvyklí a kterému říkají rozumný. Zdravý rozum je pro Geertze především naučené, sociálně reprodukováné, kulturně podmíněné každodenní jednání a také postoje, obojí založené na interakci se světem.

Jednání se tak zdá být mnohem nákladnější složkou našeho světa než jakýkoliv teoretický pojem. Představa o racionalitě může dokonce být v rozporu s jednáním, které je považováno za rozumné. Když Evans-Pritchard poukazuje na nelogičnost myšlenkových postupů Azandů během procesů identifikace čarodějů, dochází k závěru, že Azandové

postrádají logické uvažování. Azandové přesto uznávají jeho teoretické argumenty jako platné, ty pro ně ale nesouvisí s praktickou, každodenní stránkou věcí, tedy s tím, co považují za praktický zdravý rozum. Ke stejnému paradoxu odkazuje Cora Diamond v článku „Rules: looking in the right place“, kde pravděpodobně cituje středoasijský výzkum Alexandra Lurijy (Diamond, 1989):

„Pokud těmto lidem sdělíte, že „na dalekém severu, tam, kde je sníh, jsou všichni medvědi bílí, a souostroví Nová Zemlja je na dalekém severu, kde je také sníh“ a pak se jich zeptáte „Jakou barvu mají tamější medvědi?“, odpoví, že vám to nejsou schopní říct, jelikož tam nikdy nebyli. Přitom jsou to lidé, kteří jsou bezpochyby schopni odvodit závěry o věcech, které mají v okolí a s nimiž přicházejí do styku. Nicméně jejich odpovědi výzkumníkům se dají označit za „gramatické připomínky“: „Vždycky mluvíme o tom, co jsme viděli a nikdy o tom, co jsme nikdy neviděli“ (Diamond, 1989, 24-25).

Stejně jako v případě Azandů lidé z výše popsaného kmene disponují schopností logického odvozování, nicméně jejich běžné praktiky nejsou vždy založeny na tomto principu. Zdá se, že každodenní praxe nemusí mít normativně-racionální základ, nicméně znalost, a hlavně zručnost v těchto každodenních praktikách je pokládána za základ zdravého rozumu. V tomto smyslu hra na „racionální“ konzistentní myšlení je jen jednou z praktik, které v rámci kultury provozujeme. Stejně jako Diamond se Geertz domnívá, že praxe nemůže být posuzována teoretickým zobecňujícím měřítkem či pravidlem. Při pokusu o zobecnění a definování jednání bychom tímto přišli o spoustu případů, které se vymykají jak naší zkušenosti, tak obecné formulaci.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Podle R. Harrisa ukazuje zmíněný příklad Lurijova výzkumu „nikoli neschopnost negramotných myslet abstraktně, ale neochotu gramotných přijmout klasifikaci, která není založena na

Všichni tři výše zmínění zastánci té či oné formy kulturní relativity – Winch, Geertz a Diamond – sdílejí stejnou filozofickou náklonnost, všichni tři se totiž hlásili (a v případě Cory Diamond se dodnes hlásí) k následovníkům Wittgensteinovy pozdní filozofie. O té bude řeč později. Ale abychom nastínili roli pozdního myšlení filozofa v kritice dosavadní metodologie humanitních věd, zatím si vystačíme s velmi krátkým shrnutím jeho myšlenek.

Svůj význam získávají podle (pozdního) Wittgensteina slova a věty díky kontextu, v němž se nacházejí – užšímu sociálnímu i jazykovému kontextu v okamžiku mluvení, tedy v jazykové hře, a širšímu kontextu, životní formě, například v kultuře nebo lidské společnosti. Za kontext je nově považováno veškeré jednání, včetně jazykového, tedy řeči. Wittgensteinova pozdní filozofie tak decentralizuje pohled na význam jako na pevnou a univerzální danost a poukazuje na různé způsoby užití stejných slov a vět v různých situacích a celcích, a hlavně na různé způsoby, jak udělat něco slovy. Z takového pohledu plyne, že například představa o racionalitě souvisí s kontextem kulturních a jazykových praktik. Azandové by se mezi sebou možná shodli na tom, že jednají rozumně a mají zdravý rozum, naopak Pritchardův styl uvažování by se jim v praxi mohl zdát poněkud zvláštní nebo irrelevantní vůči té konkrétní situaci.

Pojmy nenabývají smyslu v teoretickém kontextu věty, jsou součástí činnosti, „hry“, jak tomu říká Wittgenstein. Jazyk je pro Wittgensteina sociální praktikou, proto představa o tom, co je například zdravý rozum, se odvíjí od toho, co děláme, jak jednáme a co říkáme v běžném životě. Životní forma pak představuje sdílenou praxi a společná přesvědčení, o

---

taxonomii již předem připravenou slovy.“ (Harris, 2015, 70). Podle Harrisových závěrů vytváří gramotnost, tedy psaný jazyk nový způsob uvažování, „v němž se slovy zachází jako s bezkontextovými jednotkami s bezkontextovými významy“ (tamtéž), což je, jak později ukážeme, částečně ve shodě se závěry Wittgensteina.

kterých za běžných okolností nepochybujeme a které aktivně uplatňujeme v řeči, aniž bychom se o tom zamýšleli. Z tohoto pohledu pro Geertze vyplývá nemožnost zkoumat kulturní formu jako logický systém, tedy shrnout ji pomocí několika premis. Nestačí (ani to není možné) jednoduše katalogizovat obsah kulturní formy. Ten je podle antropologa tak „vysoce heterogenní, a to nejen napříč společnostmi, ale i uvnitř jednotlivých společností, že žádná logická struktura v nich nejde identifikovat, protože tam jednoduše není“ (Geertz, 1993, 92).

Žádné pravidlo pro definici jednotlivých kulturních forem tedy nenajdeme, protože žádné takové shrnutí není možné. Příklad, který uvádí Diamond, znázorňuje, že žádné normativní pravidlo není schopné shrnout a definovat konkrétní praktiky, které tvoří kulturní formu. Přestože pravidlo může být hluboce ukotveno v jednom druhu jednání, v jiném může zcela chybět nebo mu dokonce protiřečit. Co by podle Geertze měl antropolog v tomto případě učinit, je dát na radu Wittgensteina a vydat se „bočními uličkami“ příkladů, které mají zprostředkovat veškerou rozmanitost kulturní formy, aniž by snažili dovést badatele k jeho cíli nějakou zkratkou, nejlépe hlavní ulicí (tamtéž). Jinými slovy, rezignovat na pokusy shrnout, co znamená chovat se racionálně, a místo toho se věnovat popisu rozmanitých příkladů racionálního jednání a každodenních praktik – to je jeden z nejvýznamnějších závěrů Wittgensteinovy filozofie.

## **Geertz: anti anti-relativista**

V předchozí kapitole jsme si nastínili hlavní otázky, v nichž se ukázal Wittgensteinův intelektuální vliv jako klíčový. K již existující otázce po univerzalitě pojmů se přidala další, podle které bychom měli pátrat i po tom, co pojem je. V konkrétním případě Azandů byly



položeny následující otázky: Je racionalita univerzální pojem? Má racionalita povahu mimo-teoretickou jednání?

V následujících dvou podkapitolách bych se chtěla věnovat dvěma zcela protikladným případům uplatnění Wittgensteinovy pozdní filozofie v antropologickém myšlení. Přestože v následující části práce nenavážu na žádnou z nich, pomoci popisu Geertzova anti antirelativismu a Gellnerovy kritik naznačím celou šíři škály interpretací Wittgensteinových textů.

Geertzova inspirace Wittgensteinovou filozofií „rozmanitosti“ vcelku souzněla s jeho anti anti-relativistickým postojem ke zkoumání ve společenských vědách. Dlouhodobé brojení proti relativismu připravovalo podle něj antropology o důležitý nástroj zkoumání, který byl spjat se samotnou podstatou antropologie jako vědy. Proto vnímal jako svou povinnost se postavit na obhajobu kulturního relativismu:

„Ať už kulturní relativismus původně byl nebo je čímkoliv (a není jediný kritik ze sta, který by ho pochopil správně), dnes slouží z velké části jako strašidlo, které nás má odpudit od určitých způsobů přemýšlení a přilákat k jiným. A jelikož ty způsoby myšlení, od nichž jsme odpuzováni, se zdají být přesvědčivější než ty, ke kterým jsme poháněni, a také se zdá, že se ony způsoby nacházejí v srdci antropologického dědictví, chtěl bych s tím něco udělat. Zahánění démonů je praxe, kterou bychom měli provozovat do stejné míry jako samotný výzkum“ (Geertz, 2000a, 43).

Nezamlouvaly se mu ani posměšné a povrchní útoky na relativismus, který byl často prezentován jako pouhý „nihilismus“ Geertz (1984, s. 264). Zastánci relativismu byli

najednou obviňováni z toho, že „nevěří v existenci fyzikálního světa“ nebo „považují Hitlera jen za chlapíka s neotřelými zálibami“ (tamtéž).

Celá debata mezi relativisty a anti-relativisty, která by měla mít analytickou strukturu, mu často připomínala spíše „výměnu vzájemných varování“ (Geertz, 2000a, 46). Anti-relativisté vyjadřovali „znepokojení, vyvolané přílišným uvažováním o anthropu obecně, že pokud něco není ukotvené všude, pak nemůže být ukotvené nikde“ (tamtéž). Relativismus naopak varoval před „provincialismem – nebezpečím, že naše vnímání se otupí, rozum se omezí, a naše schopnost porozumění se zúží díky příliš vědeckému a příliš vítanému přijetí vlastní společnosti“ (tamtéž). Debata mezi dvěma tábory by se dala výstižně shrnout Jacksonovým popisem propasti mezi etnografickým a filozofickým přístupem: etnografie vyžaduje absolutní ponoření do světa jinakosti a jiných, zatímco filozofie nás chrání před utonutím tím, že nám poskytuje pocit srozumitelnosti, vyrovnanosti a kontroly v matoucím a nepřehledném světě (Jackson, 2014, 28). Tato černobílá volba mezi pohledem božího oka filozofa zvenku (Gellnera) a etnografickým pohledem domorodce zevnitř (Winche) Geertzovi nevyhovovala. Představovaly pro něj dvě strany jedné mince – obě pracovaly s představou kultury jako uzavřeného ohraničeného a homogenního celku, proto neumožňovaly výzkumníkovi zkoumat a porozumět praktikám, které by byly odlišné od jeho vlastních, aniž by se musel vzdát vlastního pohledu na svět.

Wittgensteinova představa oproti tomu nabídla obě možnosti najednou, což se Geertzovi zamlouvalo. Představa lidské životní formy jako vnitřně vysoce rozmanitých, ale vzájemně provázaných sociálních praktik neumožňovala posoudit kulturní celek, aniž by byla potřeba vlastní sebereflexe. „Pocit cizosti nezačíná na povrchu vody, ale na povrchu

kůže,<sup>7</sup> vyjadřuje metaforicky tuto myšlenku Geertz (Geertz, 2000a, 76). Wittgensteinovu životní formu Geertz pochopil jako výzvu opustit tradiční společenskovední výzkum založený na studiu jasně vymezených sociálně homogenních skupin (nebo jakýchkoliv jiných pojmů):

„Sociální svět se přirozeně nedělí na jasné „my“, do kterých se dokážeme vcítit, bez ohledu na to, jak moc se od nich lišíme, a záhadné „oni“, do kterých se vcítit nechceme, ačkoliv neúnavně bráníme jejich právo se od nás odlišovat,<sup>8</sup> napsal (tamtéž).

Tímto nám chce Geertz říct, že hranice mezi jakýmikoliv „námi“ a „nimi“ je nejasná, pohyblivá a zcela závislá na kritériích, které pro ně předem stanovíme. Jde o sociální konstrukt, který přizpůsobujeme vlastním potřebám, a na to by antropolog neměl zapomínat. Pojem „národ“ tak může zahrnovat zcela odlišné případy a praktiky než ten náš a naopak. Abychom pochopili vnitřní dynamiku kultury, neměli bychom se soustředit na celky, ale na různorodé praktiky, které se v něčem potkávají a v něčem se naopak rozcházejí.

Závěr, že úkolem moderního antropologa není výzkum „exotických“ kultur, ale porozumění vlastní společnosti, která je do stejné míry exotická jako všechny ostatní, není ve společenskovedním prostředí výjimečný. Ostatně podobnou myšlenku vyjádřil i Bruno Latour, když prohlásil, že „jsme nikdy nebyli moderní“ (Latour, 2003) nebo Taussig, když se rozhodl zkoumat „mytologii ukrytou v našem jazyce“ (Taussig, 2015, 3). Vypadá to, že neexistuje žádné obecné a objektivní kritérium, podle kterého poznáme, zda je dotyčná

---

<sup>7</sup> V originálu: „Foreignness does not start at the water's edge but at the skin's.“

<sup>8</sup> V originálu: „The wogs begin long before Calais.“

skupina „racionální“, „moderní“ nebo „X“. Vytváříme totiž distinkce za konkrétním účelem, šité na míru konkrétní situaci.

Vstoupit do výzkumné situace s předem daným cílem nalézt obecné kritérium znamená jediné – že takové kritérium najdeme. Je ovšem otázkou, jakou vědeckou hodnotu, takové kritérium má. Místo toho, abychom pátrali po obecných poznacích, musíme podle Geertze věnovat zvýšenou pozornost běžným drobnostem, v nichž se sociální realita ukazuje. Ve své poslední knize „Available Light“ se Geertz explicitně hlásí k filozofům „běžného“, kteří „věří, že odpovědi na nejobecnější otázky jako „Proč? Jak? Co? Kam?“ se dají najít v drobných detailech žitého života do té míry, do které odpovědi na ně vůbec existují“ (Geertz, 2000a, XI). Právě v nich se podle něj dají najít odpovědi na otázku, „jak skupiny lidí, lidé jako jednotlivci a lidé jako celek, míchají své rozmanité a pestrobarevné hlasy dohromady“, tedy tvoří společnost (Geertz, 2000a, XII). Etnografovi podle Geertze totiž nezbyvá nic jiného než sbírat „letmé příklady utvářeného chování“, domnívá se Geertz (2000b, s. 20). O to se pokouší už ve svém raném díle „Interpretace kultur“ z roku 1973, kde pro metodologii sběru dat využívá termín „thick description“ (zhuštěný popis), který přebírá od G. Rylea a navazuje na Wittgensteinovu myšlenku významu jako užití (tamtéž, 6).

„Představte si, říká, dva chlapce, kteří rychle zavírají a otevírají víčka pravého oka. U jednoho z nich se jedná o neúmyslný tik; u druhého je to spiklenecké znamení příteli. Tyto dva pohyby jsou, coby pohyby, zcela identické; z fotografického, jevového pozorování by nebylo možné říci, co byl tik a co mrknutí, nebo dokonce ani to, zda oba či jeden z nich nebyly mrknutí nebo tiky. Přesto je rozdíl mezi tikem a mrknutím, byť nezachytitelný fotografií, obrovský, jak může potvrdit každý, kdo si kdy první spletl s druhým. Ten, kdo

mrká, komunikuje, a to dokonce přesným a specifickým způsobem: úmyslně, s někým určitým, aby předal určitou zprávu, podle společensky uznávaného kódu a bez vědomí dalších přítomných. Jak Ryle poznamenává, ten, kdo mrknul, učinil dvě věci – přivřel oko a mrknul, zatímco ten, kdo měl tik, učinil jenom jednu věc – přivřel oko. Úmyslné přivírání oka v situaci, pro kterou platí veřejný kód, podle něhož se jedná o spiklenecké znamení, je mrknutí“ (Geertz, 2000b, stránky 15-16).

Gesto, chování nebo jazykový výraz nabývají svého významu teprve během konkrétního užití, v opačném případě „zředěný popis“ je k ničemu neodkazujícím znakem. Jelikož různé kultury mají odlišné kulturní kontexty, je možné tvrdit, že stejné chování se dá vykládat jinak v různých kulturních prostředích. (Mezi běžně uváděné příklady patří přikývnutí nebo zavrtění hlavou.)

Místo toho, aby analýza kultury vypadala jako „hrdinský ‚holistický‘ útok na ‚základní konfigurace kultury‘, překlenující ‚řád řádů‘, ze kterého mohou být skromnější konfigurace nahlíženy jako pouhé dedukce,“ věnujme se popisu běžné řeči a každodenních praktik, navrhuje Geertz (Geertz, 2000b, s. 451).

Jeden z příkladů uplatnění tohoto pohledu najdeme už v jeho raném díle. Když se dá do zkoumání kultury Balijsců, zjistí, že hledání „Balijské povahy“ byl věnován nespočet studií, kde byly prozkoumány „mytologie, rituály, společenská organizace, vzorce výchovy dětí, formy práva, dokonce i styly transu“ (Geertz 2000b, 460). Překvapující je pro něho ovšem to, že jen málo literatury se věnuje praxi kohoutích zápasů, i když „každý, kdo byl nějakou dobu na Bali, neomylně poznal hlubokou psychologickou identifikaci balijských mužů s jejich kohouty“ (tamtéž). Ukazuje se, že běžné praktiky Balijsců často odkazují ke

kohoutí symbolice, například že běžná řeč je plná odkazů ke kohoutům ve vztahu k mužům (tamtéž, 465). Skrze podrobný detailní popis zápasů se tak Geertz dostává mnohem „hlouběji“ do kultury než ti, co pátrají po obecné hloubce od samého začátku.

Ostatně, jako hlavní a přetrvávající problém sociálních a humanitních věd vidí antropolog mylnou „tendenci vnímat diverzitu jako povrch, ale univerzalitu jako hloubku“ Geertz (1984, s. 272). Jenže abychom pochopili kulturu, nestačí (ani to není možné) jednoduše katalogizovat obsah kulturní formy, domnívá se. Její obsah je podle antropologa tak „vysoce heterogenní, a to nejen napříč společnostmi, ale i uvnitř jednotlivých společností, že žádná logická struktura v nich nejde identifikovat, protože tam jednoduše není“ (Geertz, 1993, 92). Existuje jenom nekonečný „povrch“ rozmanitých ukázek praxe.

Hlavním přínosem Wittgensteinova myšlení je tak podle Geertze jeho schopnost přijmout „nejasnost hranic“ pojmů, z níž plyne, že můžeme přestat „neustále hledat rozdíly a obecnosti, které nám mají poskytnout vhled do jakési záhady“ (Geertz, 2000a, XIII). Životní forma předpokládá takovou míru pozornosti vůči rozmanitým příkladům v rámci celku, která znemožňuje megalomanií etnocentrismu a provinční pohled relativismu. Ani relativismus, ani anti-relativismus nejsou z tohoto pohledu zcela udržitelné, protože pojmy a kategorie ztrácí své jasné hranice a vnitřní homogenitu a je tedy obtížné je vůbec srovnávat.<sup>9</sup>

Z představy „hloubky“ nicméně vychází obě strany účastníků debaty o racionalitě. Jak relativisté, tak anti-relativisté vychází z představy kultury jako jasně vyznačených množin obsahujících určitý počet stejných členů, které všechny sdílí několik velkých

---

<sup>9</sup> To ovšem neznamená, že se nedají porovnávat jednotlivé aspekty na základě předem účelově a dočasně stanovených kritérií.

podobností, podobně jako matematická množina. Nejlépe tuto představu reprezentuje podle Geertze Levi-Straussova metafora vlaků:

„Vlaky, které jedou vedle sebe, ve stejném směru a s podobnou rychlostí jako ten náš, jsou přinejmenším pro nás přiměřeně viditelné z našeho kupé. Ale vlaky z postranních nebo paralelních tratí, které jedou opačným směrem, vidět nejsou“ (Geertz, 2000a, 77).

Metafora vlaků nahlíží na kultury jako na sebe nezávislé a spolu nesouvisející celky. Stejně jako se mívají pasažéři vlaků, které jedou opačným směrem, stejně tak nenajdou společnou řeč ani příslušníci různých kultur. Jenže časy „lovců hlav, matrilinearistů nebo lidí, kteří předvídají počasí z vnitřností prasat“ skončily, ironicky podotýká Geertz (Geertz, 2000a, 68). Proti představě homogenních celku vyvstává nejen „teoretický“ argument vnitřní diverzity pojmů, ale i praktická stránka procesu globalizace. V dnešním globalizovaném světě už nejsou kultury na sobě nezávislé a nepoznamenané komunikací jedné s druhou. Naopak, žijí vedle sebe bok po boku a musí spolu komunikovat. Pokud navážeme na metaforu vlaků, dnešní svět je víc podobný mezinárodnímu nádraží, kde vystupují pasažéři z absolutně jiných vlaků.

Přestože jak relativismus, tak anti-relativismus pracují s chybnou představou kultury, druhý zmíněný směr se podle Geertze vyznačuje i dalším prohřeškem. Brání nám zjišťovat, v jakém ohledu se vztahujeme ke světu, a tím nám znemožňuje plnohodnotné budování vlastní identity (Geertz, 2000a, 75). Různorodost jednotlivců, skupin lidí nebo kultur má napomáhat prohloubení jak vlastní subjektivity a jedinečnosti, tak příslušnosti ke společné kultuře. To je ovšem možné pouze za předpokladu neustálé konfrontace s

jinakostí, a tedy uvědomění si vlastní odlišnosti. To nám současný svět, i navzdory přání etnocentristů, umožňuje.

Jako příklad vnitřní etnické a kulturní diverzity dnešní společnosti a vzájemného ovlivňování identit jejích příslušníků uvádí Geertz „případ opilého indiána a stroje na dialýzu“ (Geertz, 2000a, 81). Nedostatek strojů na dialýzu si vynutil vytvoření čekací listiny pacientů, jejichž pořadí, aby nedošlo k diskriminaci na základě movitosti, bylo vytvořeno na základě pořadí žádostí. Aby léčba byla účinná, bylo potřeba dodržovat celou řadu opatření včetně striktní diety. Když se dostala řada na indiána, ten odmítl omezit pití alkoholu. Doktoři, kteří mu dialýzu prováděli, se pohoršovali nad tím, že zabírá místo někomu, kdo si léčbu skutečně zaslouží, nicméně se neopovážili indiána od stroje odpojit. Takto příběh pokračoval několik let, dokud indián nezemřel. Pomocí popsaného případu chce Geertz poukázat nejen na vzájemné nepochopení kulturních celků, které žijí ve stejné společnosti – indián jako tvrdošíjný fatalista nepovažoval vlastní změnu za důstojný krok, zatímco doktoři, kteří nevěřili na osud, ale na vlastní činy, jeho chování považovali za ostudné. Uvedený příklad popisuje střet myšlení a jednání několika představitelů stejné společnosti, který ovšem nejde povýšit na úroveň pravidla či vzorce. Oba aktéři považují své jednání, za rozumné a vhodné. Šlo by ale dokonce tvrdit, že identita obou aktérů příběhu se dotváří právě díky vzájemnému střetu a utvrzování se ve vlastních postojích. Společnost tedy není jenom souborem rozmanitých, přitom však statických praktik nebo identit, ale i vysoce dynamickou entitou.

„Hranice jazyka jsou hranice mého světa,“ napsal Wittgenstein v Logicko-filozofickém traktátu (TLP 5.6). Podle Geertze hranice jazyka nejsou hranicemi světa proto, že jsme mentálně a jazykově uvězněni v naší společnosti a plně definováni jejími postoji,



nýbrž proto, že skrz jazyk a myšlení definujeme vlastní „intelektuální, emoční a morální prostor, ve kterém žijeme“ (Geertz, 2000a, 77). Čím rozmanitější naše společnost je, tím větší kapacitu pro empatii a pochopení jiných máme a tím víc rozšiřujeme mentální prostor naší společnosti. S podobnou interpretací přichází Veena Das. Podle antropoložky se identita subjektu utváří díky jeho hranicím (Das, 2007, 4). Pokud subjekt je hranicí svého světa, pak neexistuje „žádný určitý bod v časovém horizontu jeho života, který by se dal ztotožnit se zdrojem nebo podstatou jeho subjektivity“, tedy nemáme žádnou „esenciální“ podstatu, spíš naopak (tamtéž). Nejsme nikdy „ukončeným dílem“, protože jsme neustále konfrontováni s něčím novým. A zatímco dřívější práce etnografů byla spíše analytického rázu – pochopit vzdálenou kulturu a následně ji přiblížit či přeložit svým čtenářům, dnes, když už jiné kultury nejsou vzdálené, ale jsou součástí naší (nebo globální) společnosti, dalším předmětem zájmu badatelů by podle Geertze měly být zdánlivé „propasti mezi mnou a těmi, kdo myslí jinak než já“ (Geertz, 2000a, 83). Práce staré gardy antropologů se Geertzovi zdá v jakémsi smyslu jednodušší, protože probíhala za „starých dobrých časů pálení čarodějnic a kanibalismu“. Oproti tomu dnešní svět nabízí méně zjevnou a sofistikovanější kulturní diverzitu, která jen podporuje udržitelnost staré metodologie založené na pevných celcích (Geertz, 2000a, 68). Úkolem dnešních antropologů je podle něj naučit se „rozlišovat jemnější rozdíly“, díky tomu by antropologické práce „mohly začít být sofistikovanější, když už budou méně okázalé“ (tamtéž).

Údělem novodobého antropologa není tedy zkoumání odlišností a podobností mezi jednotlivými společnostmi a kulturami, ale zkoumání sítě kulturních praktik a dynamiky jejich vzájemného ovlivňování a vývoje. Sociální, etnické, náboženské skupiny už nejsou vlaky, co se navzájem míjejí. Naopak, mají své průsečíky, společné prostory, přesahy, jedna

skupina se prolíná s jinou. Zatímco dříve za jeden z argumentů pro vnímání kultur jako na sobě nezávislých entit sloužila geografická vzdálenost, dnešní propojený svět tuto záminku pro tradiční představu kultury odstranil. Každodennost naší společnosti je tvořena rozmanitostí „západních lékařů a indiánských pacientů“, a právě na to by se novodobí etnografové měli podle Geertze soustředit. K pochopení dnešní společnosti nepomůže ani obecně formulovaný relativismus, ani etnocentrismus, ale pracné popisování rodinné podobnosti společenských praktik a jejich vzájemná dynamika.

Výše jsem nastínila Geertzovu interpretaci Wittgensteinova díla a jeho význam pro antropologii. V další kapitole představím zcela opačný pohled, Gellnerovu kritiku, podle níž Wittgensteinovo dílo znemožňuje existenci společenských věd jako takových.

## **Kritika Gellnera**

Definitivní „objev“ kulturní podmíněnosti racionality byl v průběhu dvacátého století jistou metodologickou inspirací pro zkoumání ve společenskovědních oborech. Zároveň byl ale podnětem k tvrdé kritice. Jak se píše v úvodu ke sborníku „Rationality and Relativism“, který představoval druhé kolo debat kolem racionality, relativismus „byl v sociální antropologii přítomen vždy, i když se mu částečně, ale pevně bránilo“ (Hollis a Lukes, 1982, 1). A zatímco antropologové jako Geertz spatřovali ve Wittgensteinově životní formě revoluční návrat k „praxi“ a smrt západního etnocentrismu, druzí ve stejné metodě viděli nebezpečný konzervatismus.

Ve filozofii, která ukotvila výzkum kultury v běžném jazyce, viděl sociální antropolog Ernest Gellner (1925–1995) strach ze změny, ať už z hlediska jednotlivce nebo společnosti, typický pro buržoazní vrstvu. Jeho kritická kniha „Words and things“, v níž přichází s touto kontroverzní tezí, byla publikována v roce 1959, tedy už po smrti Wittgensteina a v době, kdy v Oxfordu panovala filozofie duchem spřízněná s Wittgensteinovými pozdními spisy, která později získala název „filozofie běžného jazyka“. Publikace se na veřejnosti proslavila jako „kniha, která dává na frak filozofii běžného jazyka“ (Ivan, 2019, 82). Odmítnutí Gilberta Ryle, filozofa běžného jazyka a tehdejšího šéfredaktora časopisu Mind, uveřejnit recenzi na tuto knihu, vyvolalo velký rozruch jak na filozofické, tak na laické půdě. Gellnerovým zastáncem nebyl nikdo jiný než Wittgensteinův učitel Bertrand Russell, který dokonce napsal předmluvu knihy. Přezíravý postoj vůči myšlenkám svého žáka byl u Russella vidět již dřív. Nechal se slyšet, že u pozdního Wittgensteina se zdá, že ho myšlení vážně unavilo a že vynalezl učení, které činí takové myšlení zcela zbytečnou věcí (Russell, 1959, 161). V předmluvě knihy přirovnává Russell filozofii jazyka, která „se jen zabývá jazykem, nikoliv světem“, ke klukovi, který „kyvadlovým hodinám sundá kyvadlo“, čímž přispěje k rychlejšímu chodu hodinek. Ty, i přestože jdou rychleji, už nejsou funkční a neměří čas (Russell, 2005, XIV).

Výtka, podle níž „pozdní“ Wittgenstein a ostatní filozofové běžného jazyka neberou „svět“ v náležitý potaz, se objevuje i v samotném díle Gellnera. „Jazyk se náhle stal svým pánem,“ shrnuje Gellner hlavní rozdíl oproti dřívějšímu období Wittgensteina. Už nepotřebuje externí legitimizaci, jelikož normy a praktiky, které se objevují v rámci jazyka, jsou legitimizující samy o sobě (Gellner, 2005, 13). Zatímco jazyk Traktátu se zcela opírá o externí referenci, předměty a fakta ve světě, jazyk Filosofických zkoumání se podle Gellnera

opírá jen sám o sebe a tím se zcela konzervuje. Sociální změna není možná, protože starý řád je ukotven v samotném jazyce.

Z toho pro Gellnera plyne, že životní formy také ospravedlňují samy sebe. Wittgensteinův obrat ke každodennosti a významu jako užití považuje Gellner za „jednoduché řešení“, jímž se dá vyřešit hlavní problém opodstatnění (odůvodnění) a hledání kritérií (Gellner, 2005, 14). O „jednoduchosti“ Wittgensteinova řešení mluví Gellner téměř sarkastickým tónem. Jde podle něj spíše o trik, jak překonat problém validity, nebo jak to zformuloval Russell, jak se zbavit potřeby „seriózně přemýšlet“ pomocí učení, které nic takového nevyžaduje (Russell, 1959). „Lingvistická filozofie“, jak jí říká Gellner, je celá postavena na ničím nepodložených doktrínách, ze kterých pramení kritéria užití slov (Gellner, 2005, 260). A to je podle Gellnera špatné z několika důvodů: znemožňuje tímto kritické přezkoumání a tlumí myšlení jako takové. „Laická veřejnost se často domnívá, že lingvistická filozofie je útokem na metafyziku... Ve skutečnosti je útokem na myšlení,“ píše (Gellner, 2005, 264).

Jakmile samotný jazyk obsahuje kritéria významů v podobě v něm ukotvených sociálních praktik, není potřeba hledat podstatu nebo validaci mimo lingvistické prostředí, tedy mimo jazyk. Sociální praktika má právo na existenci jenom díky tomu, že je zaznamenána v řeči. Odpověď na otázku, proč používáme jazyk tak či onak, je jednoduchá – „protože to děláme“. Například, když věřící mluví o tom, že Ježíš vstal z mrtvých, nejde proti tomu nic namítnout. Jakmile existuje celá náboženská tradice, založená na aktu zmrtvýchvstání, pak má stejnou hodnotu jako vědecké teze. Cokoliv, co jazykový nebo kulturní spolek používá, má totiž své opodstatnění nebo význam pro členy tohoto spolku, interpretuje Gellner Wittgensteinovu teorii (Gellner, 2005, 31). Konzervativní postoj

z takové interpretace přirozeně plyne. Ve světě, kde dosavadní normy či praktiky nepotřebují žádnou externí legitimaci, se nemusíme bát rozkladu tradičních idejí, hodnot nebo praktik, na něž jsme byli doposud zvyklí (Gellner, 2005, 17). Sociální změna v takovém teoretickém rámci je podle Gellnera naprosto vyloučena jako nepotřebná a hlavně nemožná. To je to, co podle Gellnera obnáší „respektování jazykových her“.

Naopak, podle Gellnera filozofickým zadáním je z jazykové hry vystoupit, jen tak se může na ni dívat kriticky a hledat obecné souvislosti. Jenže podle Wittgensteinovy logiky vystoupení pro filozofa znamená, že se ocitá v další jazykové hře, pro kterou je charakteristické odlišné užití slov, rozčiluje se Gellner. Filozof by tak nebyl schopný jakékoliv kritické analýzy, protože je jakýmsi otrokem různých jazykových her, domnívá se Gellner. Podstata filozofie podle něj právě nespočívá v „pokládání konkrétních otázek uvnitř kategorie, ale tázání se po kategoriích jako takových“ (Gellner, 2005, 72). (Filozofie jazyka v čele s Wittgensteinem trvá na tom, že takový typ otázek postrádá smysl.) Naopak konkrétním použitím slov se podle Gellnera mají zabývat filologové, nikoliv filozofové. Filozofie má být podle něj povolána teprve v okamžiku, kdy se tážeme po oprávněnosti toho či onoho použití slova (tamtéž).

Filozofie není dokonce jediným oborem, který je nucen zrevidovat vlastní metodologii pod tlakem filozofů jazyka. Pokud validita jazyka spočívá v jeho vlastním užití, potom každá praktika, ať už náboženská nebo kulturní, má právo na existenci, vytýká Wittgensteinovi Gellner. Filozofie by ji podle tohoto pohledu potom měla „ponechat takovou, jaká je“, tedy popsat bez možnosti kritizovat nebo porovnat s jinými praktikami. „Pokud užití je zároveň významem, potom, zcela jistě, náboženská tvrzení mají smysl, copak

nejsou užívána, nemají své užití a funkci," soudí (Gellner, 2005, 291). Kromě toho, podobný metodologický přístup zajišťuje validitu všem náboženským a ideologickým směrům.

Stejně důsledky vyplývají i pro politologický výzkum. Uplatnění filozofie jazyka v oblasti politiky se podle Gellnera dá popsat jako „neutralistické, ale také jako konzervativní a iracionální“ (Gellner, 2005, 293). „Ujasnění“ smyslu, jímž se Wittgenstein chce zabývat, nemůže podle Gellnera být nástrojem validity nebo pravdivosti jednotlivých postojů. „Ujasnit si pravidla hry zvané „politické myšlení“ neznamena zastávat nějakou stranu nebo jednat: ujasnit si pravidla šachů není totéž jako si šachy zahrát,“ namítá (Gellner, 2005, 294). Wittgensteina tak obviňuje z odmítnutí politickou (nebo jakoukoliv jinou) hru „hrát“, tedy zastat se jakékoliv strany. Metaforicky to shrnul A. J. Ayer, když o dalším filozofovi běžného jazyka J. L. Austinovi řekl, že je „jako chrt, který sám nechce závodit, tak kouše ostatní chrt, aby nemohli běžet ani oni“ (Berlin, 1981, 109). Stejnou výtku používá Gellner vůči Wittgensteinovi. Jenže, jak upozorňuje Herbert Marcuse v *Jednorozměrném člověku*, pokud se rozhoduje o rozdílu mezi legitimním a nelegitimním používáním jazyka, mezi běžným a metafyzickým, autentickým a iluzorním významem, mezi smyslem a nesmyslem, pak se apeluje na politický, estetický nebo morální soud (Marcuse, 1991, 154). Pokud se filozofie nároku na takové soudy vzdává, pak podle Marcuseho přispívá ke konzervování stávajícího stavu, a to včetně stavů nerovnosti, totality nebo diktatury:

„V totalitním období by byla terapeutická úloha filozofie úlohou politickou, protože etablované univerzum jazyka má tendenci koagulovat v univerzum zcela manipulované a indoktrinované. Pak by se politika ve filozofii projevila ne jako zvláštní disciplína nebo předmět analýzy, nýbrž jako intence jejích pojmů pochopit nezkomolenou skutečnost.

Jestliže jazyková analýza k takovému porozumění nepřispívá, jestliže místo toho přispívá k uzavírání myšlení v okruhu zkomoleného univerza každodenního života, pak je v nejlepší případě nekonsekventní. A v případě nejhorším je útekem do nespornosti, neskutečnosti, do toho, o čem se debatuje jen akademicky“ (Marcuse, 1991, 155).

Úvodní kapitolu své práce jsem zahájila krátkým nástinem toho, jaký vliv měla Wittgensteinova pozdní filozofie na postoje společenskovedních výzkumníků. Hlavním sporným bodem byla otázka, zda Wittgensteinova pozdní filozofie znemožňuje kulturní antropologii jako takovou, nebo ji naopak posouvá k lepšímu porozumění předmětů zkoumání. K druhé možnosti se hlásil Clifford Geertz. V podkapitole věnované jeho práci jsem krátce popsala Geertzův způsob uplatnění některých bodů Wittgensteinovy pozdní filozofie. Na společnost se díval jako na životní formu, která je vnitřně diverzifikovaná a kterou je potřeba zkoumat s ohledem na tento fakt. Oproti tomu Gellner poukázal na nebezpečí, které se skrývá ve Wittgensteinově filozofii. To podle něj spočívalo v konzervativním pohledu na jazyk jako opodstatnění praktik, které ve výsledku znemožňují jakoukoliv sociální změnu nebo kritické zhodnocení zvenku, a tím pádem jakýkoliv společenskovední výzkum vůbec.

Otázka, zda má pravdu první nebo druhý, by byla podle mého názoru nejen metodologicky špatně položena, ale dokonce nesmyslná. Nicméně pozorný čtenář by mohl už na dané etapě uhodnout můj postoj vůči Gellnerově kritice. Jelikož pozitivním cílem této práce je ukázat uplatnění Wittgensteinovy filozofie, čtenáři musí být zřejmé, že se závěrem Gellnera nesouhlasím. Ve své kritice záměrně přehlíží několik důležitých skutečností. Wittgenstein totiž nikdy netvrdil, že se význam slov utváří pouze skrze jejich užití. Naopak, chtěl poukázat na rozmanitost způsobů etablování významů, tedy rozmanitost jazykových

her. Externí reference (ukazování na předmět) je stejně rovnocennou hrou jako jakákoliv jiná.

Pomocí shrnutí akceptace nebo kritiky jsem tedy nechtěla predestinovat správný názor nebo správnou interpretaci. Postavy zmíněných dvou antropologů jsem použila spíše jako ukázkou dvou extrémně odlišných způsobů vnímání Wittgensteinova díla. Liší se hlavně proto, že se zaměřují na odlišné aspekty jeho filozofie a zvýrazňují některé myšlenky na úkor jiných.

V této práci bych chtěla ukázat, že existuje celá řada dalších způsobů uplatnění, na které budu poukazovat v průběhu výkladu klíčových pojmů Wittgensteinovy filozofie, který bude následovat v příštích kapitolách.



## Co je jazyk?

### Nová metoda

V předchozí kapitole se ve spojení s filosofem Wittgensteinem objevila označení jako „rozmanitost“, „příklady“, „vnitřní nesourodost“. Čtenář si na základě reakcí na Wittgensteinovu filozofii už jistě vytvořil určitý nejasný obrázek toho, k čemu jeho pozdní myšlení směřovalo. V této kapitole bych tento obrázek chtěla poněkud rozjasnit.

V létě 1936 opouští Wittgenstein Cambridge a míří do Norska, aby dostal své dosavadní poznámky o nové filozofické metodě do finální podoby. Výsledkem je první část textu, který je považován za nejtěžejnější pro pochopení pojmu jazyková hra, a tím pádem i pojmu životní forma. „Sediment filozofických zkoumání“, který Wittgensteina zaměstnával v průběhu šestnácti let, je dokončen a připraven pro publikaci v lednu roku 1945 (z této doby pochází předmluva knihy) (FZ 9). Do kontrastu se svou předchozí publikovanou knihou, tedy Logicko-filozofickým traktátem, dává Wittgenstein „Filozofická zkoumání“ úmyslně:

„Před dvěma roky mě však okolnosti vedly k tomu, že jsem znovu pročetl svoji první knihu („Logicko-filozofický traktát“) a vysvětloval její myšlenky. Tu mi náhle začalo připadat, že bych měl ony staré myšlenky uveřejnit společně s novými: že těmto posledním se může dostat správného osvětlení jen protikladem k mému staršímu způsobu myšlení a na jeho pozadí“ (FZ 10).

Rozdíl oproti Traktátu je čtenáři zřejmý už na první pohled. Nejde o klasické dílo, systematicky rozdělené na kapitoly nebo traktátovský logický strom, ale o seskupení

poznámek věnovaných řadě témat, která spolu zdánlivě nesouvisejí. Důvodů pro tuto formu je několik. Původním úkolem, který před sebou Wittgenstein v průběhu psaní knihy vytyčil, bylo vytvořit celek, v němž by myšlenky týkající se pojmu významu, chápání věty a logiky, základů matematiky a stavů vědomí, postupovaly „od jednoho předmětu k druhému v přirozeném a bezmezerovitém sledu“ (FZ 9).

Ovšem ani tento cíl, jak samotný Wittgenstein uznává v předmluvě Filozofických zkoumání, se mu nepodařilo naplnit. Zároveň už ze samotné povahy cíle a neúspěšnosti jeho realizace se dá vyčíst definitivní změna ve Wittgensteinově filozofické metodě. Zdánlivá různorodost předmětů, jimiž se chce zabývat, a filozofova „neschopnost“ je prezentovat v souvislém celku, prozrazují Wittgensteinovu neochotu pouštět se do budování jednolitých filozofických teorií. Mluví o tom i explicitně: „Nesmíme vytvářet žádné teorie. V našich zkoumáních nesmí být nic hypotetického. Jakékoliv vysvětlování musí odpadnout, a na jeho místo nastoupit jedině popis“ (FZ 109). Ve svých přednáškách v Cambridgi Wittgenstein znovu a znovu zdůrazňoval, že nechce nabídnout žádnou filozofickou teorii, nýbrž jen prostředky, jejichž pomocí se lze od jakékoliv potřeby takové teorie osvobodit (Monk, 1996, 306).

Své selhání v budování filozofického celku proto vnímá nejen s pokorou, ale dokonce s entuziasmem. „Po několika nezdařených pokusech, abych své výsledky spojil v nějaký takový celek, jsem nahlédl, že by se mi to nikdy nepodařilo. Že nejlepší, co jsem mohl napsat, by zůstalo vždycky jen filozofickými poznámkami. Že moje myšlenky brzy ochromly, když jsem se pokoušel nutit je proti jejich přirozenému sklonu, aby se rozvíjely jedním určitým směrem. – A to ovšem souviselo s povahou tohoto zkoumání samotného,“ konstatuje Wittgenstein (FZ 9). Jeho neúspěchu můžeme skutečně říkat vítězství. Díky

nepřítomnosti ucelené podoby knihy ještě víc vyniká jeho nová filozofická metoda, jejímž hlavním stavebním kamenem je zdánlivá nesourodost myšlenek (přesněji řečeno jejich rodinná podobnost, o níž se budeme bavit později). Její povahu se Wittgenstein pokouší přiblížit jako „množství náčrtů krajiny, které vznikly v průběhu dlouhých a spletitých cest“ (FZ 9). Je zajímavé, že metaforu cestování používá již dříve během svých přednášek. Poukazují na to D. Gasking a A. Jackson:

„Měl bych vás provést městem ze severu na jih a z východu na západ. Po tom, co podnikneme spoustu výletů celým městem, ve všech směrech a po tom, co projdeme každou uličkou nespočetkrát – pokaždé v rámci jiného výletu – teprve po tom poznáte Londýn tak, jak ho zná rodilý Londýňan“ (Gasking & Jackson, 1967, 50).

Nebezpečí toho, že se taková metoda může zdát obtížná pro porozumění, místy frustrující a postrádající smysl, potvrzují i vzpomínky samotných Wittgensteinových žáků:

„Obtíž spojená s těmito přednáškami vyplývala z toho, kam tento často podrobný a opakovaný popis vedl – jak všechny ty příklady spolu souvisely...“ (Gasking & Jackson, 1967, 51). I někteří odborníci na Wittgensteina vnímají jeho způsob výkladu jako překážku a snaží se ji překonat, nebo přinejmenším ignorovat: „...je rozdíl mezi tím, co Wittgenstein říká, a tím, jak to říká; to, že jsou jeho pozdní spisy napsány nesystematickým stylem, neznamená, že je nesystematický jejich obsah“ (Grayling, 2007, 8).

Jiní výzkumníci Wittgensteina naopak vnímají potřebu výkladu, v němž forma souzní s obsahem, jako výzvu. Například podle Marie McGinn „jakákoliv přesvědčivá interpretace musí umět vysvětlit jak formu poznámek, tak i Wittgensteinův přístup k filozofickým problémům“ (McGinn, 2013, 14). Použijeme-li termín raného Wittgensteina, metoda by se

v jeho knize měla „ukazovat“. Různorodost způsobů, jimiž prezentuje ústřední body své pozdní filozofie, tak rezonuje se smyslem těchto bodů. Klikaté cesty, jimiž provádí své čtenáře ke své filozofické pointě, zrcadlí jejich vnitřní nesourodost a rozmanitost.

Další stěžejní bod předmluvy se týká Wittgensteinova vypořádání se s minulostí. Filozof se přiznává k „těžkým omylům“, kterých se údajně dopustil v Traktátu. Přesto, že neupřesňuje, o které chyby se jedná, explicitně odděluje své „staré myšlení“ od nové filozofie (FZ 10), přičemž se novým myšlenkám podle Wittgensteina „dostane správného osvětlení jen protikladem k staršímu způsobu myšlení a na jeho pozadí“. O sobě mluví odměřeně jako o „autorovi Logicko-filozofického traktátu“, kterého by stejně jako jiné logiky „rozmanitost řečových nástrojů a způsobů jejich použití“ měla ohromit (FZ 23).

Wittgensteinův odklon od jeho rané filozofické teorie byl pro mnohé radikální a nečekaný, proto není překvapením, že je spojen s mnoha historkami vysvětlujícími tuto změnu. Jednu z nich vyprávěl sám Wittgenstein Normanovi Malcolmovi a Henriku von Wrightovi:

„Při jednom rozhovoru se Sraffou prý trval na tom, že věta a to, co tato věta popisuje, musí mít stejnou „logickou formu“ (či „gramatiku“, jak zní von Wrightova verze). Sraffa na to udělal typicky neapolské gesto – zlehka si konečky prstů přejel po bradě – a zeptal se: „Jaká je logická forma tohoto?“ Tím přiměl Wittgensteina k tomu, že přestal trvat na své myšlence z Traktátu, podle níž věta musí být „obrazem“ skutečnosti, kterou popisuje“ (Monk, 1996, 267).

O tom, do jaké míry je pozdní Wittgenstein náhlým obratem oproti jeho ranému dílu, se dá uvažovat z několika pohledů. Vycházíme-li z realistické interpretace Traktátu, jde

o absolutní zavržení starého modelu, tedy teorie založené na izomorfii jazyka a světa. Pomocí jazyka podle této teorie nejen pojmenováváme jednotlivé jednoduché předměty, jednotlivé věty jazyka dokonce odráží hloubkovou strukturu stavů věcí světa. Jednomu znaku v podobě slova tak odpovídá jeden předmět ve světě. Jedné jednoduché větě odpovídá jeden fakt v přírodním světě čili stav věci. Realistická interpretace vyzdvihuje Wittgensteinův obrat od referenčního pojetí významu k významu jako užití, tedy od „statického“ k „dynamickému“ pojetí.

Vycházíme-li z interpretace Marie McGinn, Traktát vykazuje rysy obou zmíněných modelů – zatímco dynamika je v Traktátu „semenem, z něž vzrůstá pozdní filozofie“, statický model je zdrojem jeho dogmatismu (McGinn, 2013, 37). Největší ukázkou dogmatismu je Wittgensteinova teze, podle níž musí existovat jednoduché a dále neanalyzovatelné předměty, které se nedají dál popsat, ale mohou být pojmenovány pomocí slov. Představa, že analýzou jde dospět k nejjednodušším jednotkám není jen filozofickým dědictvím Wittgensteinových učitelů a předchůdců (tedy B. Russella a G. Fregeho). Je také logickou potřebou, bez níž „obrázková“ teorie není udržitelná ani v rovině teorie. Pokud by neexistovala žádná konečná neanalyzovatelná jednotka, význam slova by vždy závisel na významu dalšího slova. Nekonečný regres, který vzniká v důsledku tohoto řetězce, by nám znemožnil pochopení významu jednotlivých slov a vět.

Oproti tomu dynamický model významu vidí McGinn v pojmu „symbolu“ (McGinn, 2013, 37). Myšlenka, že se gramatika jazyka<sup>10</sup> ukazuje v jeho užití, je podle ní klíčová pro

---

<sup>10</sup>Pro lepší pochopení výrazu „gramatika jazyka“ zde uvedu úryvek z R. Monka: ... Moore při jedné z těchto přednášek energicky projevil názor, že Wittgenstein používá slovo „gramatika“ nanejvýš zvláštním způsobem v krátkém referátu vyložil rozdíl mezi běžným významem slova „gramatika“ a tím, jak ho pojímá Wittgenstein. Věta „Tři muži pracoval“ je jasným prohrěškem je jasným prohrěškem proti gramatice, prohlásil Moore, není však už tak

Wittgensteinovu pozdní filozofii. „Abychom mohli považovat znak za symbol, je třeba zjistit, jakým způsobem je používán,“ píše Wittgenstein v Traktátu (TLP 3.326). Logickou formu jednotlivých předmětů tak zjišťujeme skrze užití slov ve větě. Z hlediska této interpretace Wittgensteinův obrat nespočívá v zavržení teorie Traktátu, nýbrž v postupném opouštění dogmatismu ve prospěch dynamického pojetí, které žádné nedělitelné jednotky (slovo a předmět) nepotřebuje. Významem se postupně stává samotné užití. Tento posun je patrný již v „Modré knize“<sup>11</sup>, kde Wittgenstein píše: „Ale kdybychom měli jmenovat něco, co je životem znaku, museli bychom říci, že je to jeho použití“ (MHK 25). Rozšířenou chybu (které se zřejmě dopustil i on sám) popisuje následujícím způsobem: „Hledáme použití znaku, ale hledáme je, jako by to byl předmět koexistující se znakem. (Jedním z důvodů této chyby je zase to, že hledáme „věc odpovídající podstatnému jménu.)“ (tamtéž). Hledání je ovšem podle něj marné, jelikož věta je živá díky tomu, že je neoddělitelnou součástí řeči. Rozumět větě znamená rozumět jazyku.

Ať už zastáváme radikální či méně radikální pohled na obrat ve Wittgensteinově filozofii, nepochybně šlo o změnu. V jednom z rozhovorů s Rushem Rheesem Wittgenstein poznamenal, že se při diskusích s Pierem Sraffou především naučil pohlížet na filozofické problémy z „antropologického hlediska“ (Monk, 1996, 267). Zásadní rozdíl mezi Traktátem a všemi pozdějšími pracemi podle Raye Monka spočívá právě v „antropologickém“ přístupu k problémům:

---

jasné, že stejným přestupkem je i věta „Různé barvy nemohou „současně být na jednom místě zrakového pole.“ Jestliže se i druhá věta prohlásí za prohřešek proti gramatice, musí „gramatika“ v každém z obou případů znamenat něco jiného. Wittgenstein na to namítá: „Správný výraz je „Nemá žádný smysl říci...“ V obou případech jde o pravidla ve stejném smyslu slova. „Je to prostě tak, že některá z nich se stala předmětem filosofických úvah a jiná nikoliv“ (Monk, 1996, 327).

<sup>11</sup> Soubor poznámek nadiktovaných Wittgensteinem v akademickém roce 1933/1934 úzké skupince studentů a pojmenovaný podle modrého kartonu, do kterého byly poznámky svázány.

„Zatímco v Traktátu se jazyk zkoumá izolovaně od kontextu, v němž je použit, vyzdvihuje se ve Filozofických zkoumáních stále znovu tok života, neboť teprve v něm nabývají slova svého významu: „Řečovou hru“ může popsat pouze ten, kdo bere v úvahu životní formu toho „kmene“, v němž se uskutečňuje“ (tamtéž).

Shrneme-li to, nové pojetí významu se už neopírá o statické celky, tím pádem zaniká potřeba v Traktátových pojmech jako jednoduchá věta nebo jednoduchý předmět. „Tok života“ si naopak žádá nové celky, spojené s kontextem užití, a tak se dostáváme k pojmu jazyková hra (a později životní forma).

## **Jazykové hry jsou ve hře**

Pojem „jazykové hry“<sup>12</sup> vstoupil do filozofického povědomí hlavně zásluhou Modré knihy, kterou můžeme v mnohých směrech považovat za prototyp pozdní filozofie Wittgensteina (Monk, 1996, 341). Jak si povšiml Monk, stejně jako všechny pozdější „pokusy, kdy se (Wittgenstein) snažil svoje dílo předložit v koherentní formě (včetně Hnědé knihy a Filozofických zkoumání), začíná i Modrá kniha částí, která je jedním z velkých zdrojů filozofického chaosu“ (tamtéž). Hned na začátku pokládá Wittgenstein čtenáři největší filozofické otázky: „Co je to čas?“ „Co je to význam?“ „Co je to vědění?“ Základním zmatkem je podle Wittgensteina naše nutkání odpovědět na tyto otázky podstatným jménem. Hledáme podstatné jméno, které by odpověď shrnulo, zobecnilo. Touha po obecnosti je podle Wittgensteina výsledkem určitých tendencí spojených s filozofickými zmatky, podle

---

<sup>12</sup> V českých vydáních se objevuje několik překladů: Vlastimil Zátka a Petr Glombíček překládají výraz Sprachspiel jako „jazyková hra“ (Wittgenstein, O jistotě, 2010) (Wittgenstein, Modrá a Hnědá kniha, 2006), Jiří Pechar jako „řečová hra“ (Wittgenstein, Filozofická zkoumání, 1993). V této práci jsem se rozhodla pro „jazykovou hru“.

kterých každý pojem má podstatu, něco, co je společného všem členům množiny (MHK 39). Jako další zdroj touhy po obecnosti Wittgenstein uvádí zaujetí pro metodu vědy: „Míním tím metodu redukování vysvětlení přírodních fenoménů na co nejmenší počet primitivních přírodních zákonů.“ (MHK 40). Právě s ukončením uplatnění této metody při hledání odpovědí ve filozofii by nám měla technika jazykových her pomoci:

„Jde o jednodušší způsoby používání znaků, než jak používáme znaky každodenního jazyka. Jazykové hry jsou těmi formami jazyka, jimiž dítě s používáním slov začíná. Studium jazykových her je studiem primitivních forem jazyka či primitivních jazyků. Chceme-li prostudovat problém pravdy a nepravdy, shody a neshody výroků ve skutečnosti, povahu tvrzení, předpokladu a otázky, bude pro nás velmi přínosné se podívat na primitivní formy jazyka, v nichž se tyto formy myšlení objevují bez matoucího pozadí velmi složitých procesů myšlení. Podíváme-li se na takovéto jednoduché formy jazyka, mizí mentální mlha, která jako by halila naše běžné používání jazyka. Vidíme činnosti a reakce, které jsou zřetelné a transparentní“ (MHK 38).

Na první dobrou se dá uzavřít následující: nejsou to zatím jazykové hry, které známe z pozdějších prací. Jde o jakési zjednodušené jazykové fragmenty, které nám umožňují „otřást představou nutné formy jazyka“ (MHK 10), spíše ukázky jazykové praxe vymykající se ideálním představám o jazyce. Jak si povšiml Rhees, v Modré knize Wittgenstein někdy mluví o představování si různých jazykových her a někdy o představování si různých zápisů – jako by se to krylo (Rhees, 2006, 10). Zdá se, jako by jazyková hra zatím nepředstavovala nějakou sociální situaci, spíše lingvistickou možnost, například: „Náš běžný jazyk, který v našem životě převládá nad všemi možnými zápisy jakoby drží naši mysl pevně v jedné pozici a ona se někdy v této pozici cítí křečovitě a touží také po jiných pozicích“ (MHK 84).



V „Hnědé knize“, kterou diktoval v následujícím akademickém roce a kterou později přepracoval jako součást Filozofických zkoumání (paragrafy 1–118), se komplexnost jazykových her (nebo situací, které si máme představovat) stupňuje. Hnědá kniha už mluví o různých „systémech komunikace“ („Systeme menschlicher Verständigung“), nikoliv jen o „zápisech“ (MHK 107). Celá řada jazykových her začíná v téměř etnografickém duchu: „Představte si kmen, který má ve svém jazyce...“ Hnědá kniha ovšem působí jako soubor rozmanitých „systémů komunikace“, aniž by byl na první pohled zřejmý důvod, proč jsou seskupeny následujícím způsobem. V ojedinělých „filozoficky“ míněných poznámkách sice Wittgenstein naznačuje svůj cíl ukázat prostřednictvím rozmanitých her, jak omylný je předpoklad, že porozumění jazyku je doprovázeno nějakým stavem mysli nebo mentálním obrazem:

„...frázi „rozumět nějakému slovu“ neodkazujeme nutně na to, co se děje, když je slyšíme nebo říkáme, ale na celé prostředí události, kdy se to říká. A to platí i o tom, když říkáme, že někdo mluví jako automat nebo jako papoušek. Mluvení s porozuměním se jistě liší od mluvení jako automat, ale to neznamena, že mluvení je v prvním případě doprovázeno něčím, co ve druhém případě chybí.“ (MHK 190)

Porozuměním frázi podle Wittgensteina odkazujeme k porozumění širšímu kontextu, porozumění jazykové hře. V jednom ze zápisníků Wittgensteina se objevuje poznámka z počátku roku 1934: „...když popisuji určité jednoduché jazykové hry, nejde o to vybudovat z nich postupně pochody rozvinutého jazyka – či myšlení – což vede jen ke křivdám (Nicod a Russell). Prostě ty hry předkládám, jak jsou, a nechávám je, aby projasnily jednotlivé problémy“ (MHK IX).

Jazykové hry, jak poukazuje Rhees v předmluvě Modré a Hnědé knihy, nejsou ve Zkoumáních stupně ve výkladu složitějšího jazyka o nic víc než v Hnědé knize, spíš méně, pokud vůbec. Jsou to ale stupně v diskusi, která vede k „veliké otázce“ po tom, co je jazyk (MHK IX). Nicméně právě „velká otázka“ je tím, co Hnědé knize chybí, aby se z ní stalo definitivní dílo. „Hnědá kniha se obtížně čte, poněvadž jen zřídka je jasné, proč si máme tyto situace představit,“ podotýká Monk (Monk, 1996, 348). Ve Zkoumáních se poznámky z Hnědé knihy objevují znovu, ale tentokrát Wittgenstein věnuje větší pozornost vysvětlování svého cíle.

Podívejme se tedy blíže na kontext, v němž se objevuje definitivní verze jazykových her. Není zcela náhoda, že Filozofická zkoumání se vrací k Augustinovým Vyznáním a k teorii učení se jazyku, kterou se Wittgenstein zabýval v Hnědé knize (text Zkoumání do velké míry zrcadlí Hnědou knihu) (Monk, 1996, 370). Podle Wittgensteinova názoru veškerá filozofie, pokud ji filozof chce provozovat poctivě, má vycházet ze zповědi, jelikož „obelhávat se o sobě samém, zastírat si nepravost své vlastní vůle, musí mít neblahý vliv na náš styl... Hraji-li sám před sebou divadlo, musí se to projevit na stylu“ (Rhees, 1981, 174). V této poznámce paradoxně zaznívají obě otázky, jimiž se chce Wittgenstein zabývat ve Zkoumáních: reflexí a hrou. Jak uvádí Monk, během měsíců, kdy pracoval na konečné verzi knihy, napsal také vyznání, v němž popisoval, kdy ve svém životě jednal slabošsky a nepoctivě (Monk, 1996, 371). Další důvod, proč se Augustinus objevuje hned na začátku, je pragmatický – prostřednictvím rozboru Augustinovy úvahy se Wittgenstein hned na začátku vymezuje proti omylům jisté filozofické tradice (a svým vlastním), a namísto nich zavádí pojem „jazykové hry“. Přestože minulý čas v Augustinově textu navozuje dojem, že si autor

vybavuje sám sebe ve věku, kdy se řeči teprve učil (jedná se o autobiografii), jde spíše o závěry jeho pozorování:

„Když dospělí pojmenovávali nějaký předmět a obrátili se přitom k němu, viděl jsem to a chápal, že zvuky, které vydávali, onen předmět označují, protože na něj chtějí ukázat“ (FZ 1).

Zatímco někteří výzkumníci považují Wittgensteinův odkaz k Augustinu za literární figuru, běžnou pro filozofická díla, jde podle mého názoru o záměrný a významnější krok. Za povšimnutí stojí názor, podle kterého tu není citát z Augustina uveden proto, aby se prezentovala určitá teorie jazyka, kterou pak Wittgenstein hodlá vyvrátit, ale aby popsal obraz, v němž podle Wittgensteina mají kořeny všechny filozofické teorie a v jehož zajetí jsme dodnes (Monk, 1996, 368). Augustinova představa či zmíněný „obraz“ vychází z toho, že „slova řeči pojmenovávají předměty“, tedy slovo zastupuje předmět a každému slovu odpovídá význam, přítomný ve fyzické skutečnosti (FZ 1). O tom, že by se slovní druhy od sebe nějak lišily, Augustinus nemluví, kriticky poznamenává Wittgenstein. Z tohoto můžeme usoudit, že ve větě bychom neměli shledat jediné slovo, které by žádný předmět nepojmenovávalo. Filosof se ale ptá, jak se pak učíme rozumět ostatním slovům.

Vyzývá nás představit si běžný jazykový příklad: posíláte někoho do obchodu pro „pět červených jablek“. Jak číslovky, tak přídavná jména se dají jen velmi obtížně zapojit do Augustinovy teorie. Nicméně, jedná se o běžnou prosbu, které porozumí i dítě. Umíme napočítat do pěti a rozpoznat červenou barvu, aniž by se oba případy daly označit za „předměty“. Co je ale významem slova „pět“? „O takovém významu tu vůbec nebyla řeč, jen o tom, jak se slovo „pět“ používá,“ naznačuje Wittgenstein směr své úvahy (FZ 1). Místo

toho, abychom marně hledali „předmět“ či „obraz“, který by těmto slovům odpovídal, měli bychom zaměřit svou pozornost na to, v jakých situacích a jakým způsobem tato slova používáme. Už v první pasáži knihy tedy zjišťujeme, že přinejmenším u některých slov je jejich použití zásadnější, než přítomnost odpovídajícího „předmětu“ ve fyzické realitě. Těmto slovům se tedy nemůžeme učit ukazováním na předmět, ale nějak jinak.

V následující pasáži se Wittgenstein snaží dovysvětlit svůj myšlenkový pochod: „Onen filosofický pojem významu má své vlastní místo v určité primitivní představě o způsobu, jakým řeč funguje“ (FZ 2) Kromě toho, že tímto Wittgenstein odkazuje ke zdroji omylů svých filozofických předchůdců, odkazuje tu i ke zdroji omylů vlastních. Zdá se, že jednou z „těžkých chyb“ Traktátu, k nimž se přiznává v předmluvě Zkoumání, je představa, podle níž je jazyk jakýmsi obrazem světa. Vzápětí ovšem udává další možnost. Nemusí se totiž jednat o primitivní představu, tedy chybu jako takovou, nýbrž o primitivní jazyk samotný, pouhý střípek toho, čím jazyk může být. Častým filozofickým omylem je zužování teorie jazyka pouze na tento střípek.

Wittgenstein nás vybízí k představě jazyka sestaveného pouze z podstatných jmen označujících předměty. Pomocí takového jazyka by kupříkladu mohli komunikovat zástupci jednoho povolání na společném pracovišti. Umíme si například představit chirurga pronášejícího během operace jenom slova označující názvy nástrojů, které zrovna potřebuje: skalpel, pinzeta apod. „Chápej toto jako úplnou primitivní řeč. ... Mohli bychom říci, že Augustinus popisuje určitý dorozumívací systém, jenomže ne všechno, co označujeme jako řeč, je tímto systémem,“ navrhuje Wittgenstein. Jinými slovy, naše každodenní řeč podle Wittgensteina přesahuje jednoduchý dorozumívací systém, který se dá aplikovat pro úzce vymezenou oblast činnosti, nicméně tento způsob komunikace

nevyklučuje. Na druhou stranu sám o sobě tento systém k plnohodnotné komunikaci nestačí, rozporuje Wittgenstein úplnost Augustinovy teorie.

Ostenzivní definice, tedy definice ukazováním, může být jednou z praktik dorozumívání, připouští. „Hodlám to označovat jako „učení slovům ukazováním... – Říkám, že toto bude tvořit závažnou část výcviku, protože tomu tak prostě u lidí je, nikoli proto, že by si to nebylo možné představit jinak,“ říká (FZ 6). Jeden ze způsobů, jímž se děti učí jazyk, je, jak si povšiml Augustinus, založen na ukazování na příslušný předmět a vyslovení odpovídajícího slova nahlas. „Toto je stůl“, „Tamto je židle“, „Toto je jablko“ a podobně. Co si ovšem máme počít se slovy jako „pět“ či „červený“, která ovšem stejně často a bez jakýchkoliv potíží používáme v běžné řeči? Zdá se, že ne všechna slova lze vysvětlit skrze definici ukazováním. I kdyby ano, jak by se potom dala ukázat samotná slova „tamto“ a „toto“, namítá Wittgenstein (FZ 9). Jelikož ukazovací zájmena neukazují na žádný samostatný předmět, jejich přítomnost ve větě by podle takové úvahy měla redundantní charakter. Významu tedy slovo může nabýt i jinak než ukazováním.

Wittgenstein poukazuje i na další omyl, který z Augustinova předpokladu plyne. „Augustinus popisuje učení se lidské řeči tak, jako kdyby dítě přišlo do nějaké cizí země a řeči této země by nerozumělo; to znamená: jako kdyby už určitou řeč mělo, jenom ne tuto. Nebo také: jako kdyby dítě už mohlo myslet, a ještě ne mluvit. A „myslet“ by znamenalo něco jako: mluvit sám k sobě.“ (FZ 32). Než se dítě naučí artikulovat myšlenky nahlas, disponuje podle Augustina už jakousi „mentálnístinou“, kterou může promlouvat samo k sobě. Když se dívá na předmět, vzniká mu v mysli mentální obraz, znak tohoto předmětu, stejně jako když na tento předmět myslí. Osvojování jazyka na tom jakoby nic nemění, pouze doplňuje systém o další jazykovou nebo „fonetickou“ vrstvu. Z takové představy

plyne, že každé slovo doprovázíme mentálním obrazem toho, o čem zrovna mluvíme. Není potom divu, že nutně po něčem pátráme, když chceme z obchodu donést pět červených jablek. Co je ještě horší, pátráme po tom, i když máme bolest zubů nebo tušení, že návštěva nedorazí, nebo když hledáme, co znamená „význam slova“.

Zřejmě je ukazování pouze jedním z mnoha způsobů jazykových her, kterými se dítě nebo cizinec učí jednotlivé významy slov, neshrnuje ale všechny praktiky jazyka, uzavírá Wittgenstein (FZ 7). Podobně i mentální obrazy nedoprovázejí každé slovo, pokud vůbec nějaké. Metafora hry Wittgensteinovi poprvé umožňuje přiblížit jeho představu fungování jazyka. Ta, pokud není opakem Augustinovy představy, je jejím velkým doplněním.

Sémantika hry nám umožňuje pochopit princip, který nám Wittgenstein pomocí pojmu „hry“ chce zprostředkovat. Hru nemůžeme obecně definovat jako „posouvání předmětů podle určitých pravidel po nějaké ploše“, jelikož bychom měli na mysli pouze jednu konkrétní hru, nikoliv všechny hry zároveň, stejně tak řeč nemůžeme definovat skrze jednu jedinou praktiku. Za hry také označujeme karetní, míčové, bojové hry atd. Za „hru“ dokonce můžeme označit souhrn činností, které jsme si vymysleli před chvílí, tedy hru, kterou hrajeme poprvé a do žádné kategorie dosud nepatřila. Podobně jazyk má nespočet podob.

Hra na „co je to?“ sice umožňuje pochytit některé významy slov a vzájemně je propojit, ovšem teprve díky činnosti (jak jazykové, tak i jiné) se učíme používat slovo v různých kontextech. To, že „pokládáme jablko na stůl“, nikoliv opačně (a stejně tak o tom mluvíme), se učíme skrze každodenní činnosti, o nichž spolu komunikujeme, tedy pomocí dalších her.

Nejvíce se k tomu, co by se dalo označit za jasnou definici pojmu hry, Wittgenstein přibližuje v následující citaci: „Jako řečovou hru budu označovat také celek zahrnující řeč i činnosti, s nimiž je spjata.“ (FZ 7) Koncepce „jazykové hry“ s sebou nepřináší jen představu, že existuje nespočet rozmanitých her neboli způsobů použití jazyka. Tedy, že existuje víc způsobů, jak něco vyjádřit. Zmíněním jakékoliv činnosti spjaté s řečí Wittgenstein připomíná, že jazyk je prostředkem komunikace zasazeným do aktivního prostředí a kontextu mluvčích. Jinými slovy, jazyk je jen jednou z činností (i když neoddělitelnou od ostatních), pomocí kterých si svůj sociální svět utváříme, a naopak náš jazyk ze sociálních praktik společnosti vychází. (Tato důležitá poznámka se nám bude hodit později, až se budeme bavit o podstatě našich přesvědčení.)

Hra na pojmenovávání předmětů například obvykle probíhá, když učíme malé dítě nebo cizince naší řeči. Nezahrnuje to jen řeč, ale i typické gesto ukazování na nějaký předmět, a také posluchače, který neumí pojmenovat jednotlivé předměty kolem, to vše je součástí této hry. (Představme si, že v běžné situaci svou řeč doprovázíme ukazováním na věci, o nichž mluvíme.) V příkladu s chirurgem porozumět slovu „skalpel“ neznamena představit si obraz skalpelu v hlavě, nýbrž skalpel chirurgovi donést. Tato řečová hra tedy nezahrnuje jen jednotlivé názvy chirurgických nástrojů, ale i odpovídající prostředí (v daném případě chirurgický sál), činnost (operace) a odpovídající reakci.

Už v této fázi zkoumání je patrné, kam Wittgenstein míří. Rozmanitost řečových her je součástí rozmanitosti lidské činnosti a sociálních praktik, proto vytvoření modelu nebo systému, který by uměl popsat každý řečový jev nebo každé užití slova, je nemožné. Již předběžně vzniká otázka: Jak máme postupovat, pokud se chceme dostat k „jádro“ věci a zároveň se vyhnout zobecnění? Wittgensteinova (předběžná) odpověď je jednoznačná:

„Nesmíme vytvářet žádné teorie. V našich zkoumáních nesmí být nic hypotetického. Jakékoliv vysvětlování musí odpadnout, a na jeho místo nastoupit jedině popis“ (FZ 109). Jinými slovy, žádné „jádro“ neexistuje, existují pouze hry.

Tímto se Wittgenstein snaží vrátit filozofii na půdu praxe. Pokud chceme pochopit pojem „hra“, měli bychom postupně studovat každou jednotlivou hru. Podobně tak, pokud bychom chtěli přijít na to, co se míní významem a jak funguje jazyk, nezbyvá nám nic jiného než studovat jednotlivé řečové jevy a praktiky. Nesmíme se ale řídit touhou získat co nejširší vzorek pro vytvoření pojmu, obecné roviny se máme navždy vzdát.

Důvodem pro to není filozofova nechuť k zobecnění jako taková. Slovní druhy nebo jiné řečové jevy jsou pro něj jako různé druhy nářadí, které slouží k jiným činnostem. „...je tu kladivo, kleště, pilka, šroubovák, metr, nádoba na kliš, kliš, hřebíky a šrouby. – Jak rozdílné funkce těchto předmětů, tak rozdílné funkce slov. A podobnosti existují tu i tam,“ objasňuje porovnání. Co se ovšem nestává často, je „stejnost zjevu“ (die Gleichförmigkeit der Erscheinung) nářadí – nejeví se nám stejné a je těžké si poplést, že se na hřebík tluče kladivem, nikoliv opačně (FZ 11). Umíme si ovšem představit situaci, kdy se laikovi bude zdát, že hřebíky a šrouby mají stejnou funkci. Ještě zjevnější je příklad strojuvčcovské kabiny nějaké lokomotivy: je plná pák, které vesměs vypadají stejně, jejich funkce jsou ale odlišné (FZ 12). O „stejnosti zjevu“ hovoří, když říká, že „slova ve slovníku vypadají stejně jako nářadí v krabici“. Nicméně, slova se od sebe liší stejným způsobem jako „židle“ od „krásy“ a nedají se porovnávat stejně jako „vstup do divadla“ a „gauč“, i když obojí si můžeme zakoupit (Baker & Hacker, 2005, 65).



Podobně jako v případě pák nebo „nářadí v krabici“ se nám zdá, že slova mají stejnou funkci a patří ke stejnému druhu. Například, že podstatné jméno „jablko“ a číslovka „pět“ sdílí stejnou podstatu a funkci, a význam obou se tedy ve světě nachází v podobě věci či předmětu. Pokud nespátříme číslovku ve světě kolem nás, začínáme pátrat po otázce „existují čísla skutečně?“ Podle Wittgensteina nás mate to, že „jejich použití nevystává před námi tak zřetelně“, a k tomu dodává: „Zvláště ne, když filozofujeme!“ Metaforicky řečeno, používáme různé páky, ovšem zmatení jejich stejným vzhledem očekáváme, že plní stejnou funkci, například spustí brzdu. Jakmile za páku zatáhneme a lokomotiva nezabrzdí, automaticky považujeme páku za vadnou.

Bylo by na místě vyslovit námitku: Pokud jednotlivé páky mají různé funkce, neznamena to, že nemají nic společného? Neplatí z toho to, že se máme věnovat pouze popisu, a teorii či jakémukoliv zobecnění se vyhnout? Dalo by se například zobecnit, že „všechny páky slouží k ovládní“ nebo „všechny nástroje slouží k tomu, aby se něco měnilo“ (FZ 14). Získali bychom tímto zobecněním hlubší pochopení toho, k čemu jednotlivé páky slouží? Nikoliv. Kritérium, dle kterého podobnosti a druhy utvoříme, závisí pouze na nás:

„Hovoříš o všech možných řečových hrách, ale nikde jsi neřekl, co vlastně je pro řečovou hru, a tedy pro řeč, podstatné. Co mají všechny tyto aktivity společného, a co z nich dělá řeč, nebo části řeči...Místo abych udal něco, co je společné všemu, co označujeme jako řeč, říkám, že těmto jevům vůbec není společné cosi jediného, kvůli čemu pro ně pro všechny užíváme společného slova, nýbrž že jsou si navzájem mnoha rozdílnými způsoby příbuzné.“ (FZ 65)

Wittgensteinovu odpověď dobře ilustruje dětská hra, v níž se u dvou předmětů musí najít společný rys. Nejde tedy o to najít objektivní vlastnosti, které jsou těmto věcem společné. Co nám Wittgenstein říká je, že žádné takové objektivní vlastnosti neexistují. Mezi každými dvěma náhodně vybranými předměty najdeme společné rysy. Jejich počet závisí pouze na našem důvtipu. Také to závisí na tom, jak o těchto věcech mluvíme, jak slova pro jejich označení užíváme.

Pestrost jazykových her je protikladem pevnosti významů a jejich ostře vyznačených pojmových hranic v Traktátu. Jak samotný Wittgenstein vzápětí poznamenává, „je zajímavé srovnat rozmanitost řečových nástrojů a způsobů jejich použití“ s rigidním systémem, který navrhuje logici, včetně samotného Wittgensteina z dob Traktátu (FZ 23). Jeho dřívější vize zdánlivě nepracuje ani s mnohoznačnými výrazy, ani s výrazy nereferujícími k empirickým jednotkám. Věty, o nichž v raném díle mluví, jsou na sobě nezávislé a nejsou vzájemně provázány. Přestože se v Traktátu objevují myšlenky spojené s „hranicemi světa“ nebo metaforou „zorného pole“, společným jmenovatelem souhrnů faktů, které do světa spadají, je subjekt. „Subjekt nepatří ke světu, nýbrž je hranicí světa“ (TLP 5.632). Stejně jako na zorném poli se nedá usoudit, že je viděno okem, stejně tak nevidíme hranici sebe sama (TLP 5.6331). Dalo by se tedy říct, že společným rysem všech faktů je to, že jsou viděny mnou, tedy že jsou subjektivní.

Oproti tomu pozdní Wittgenstein ukazuje, jakou rozmanitost najdeme, když se podíváme na pojem „věta“ nebo typ věty jako „otázka“:

„Kdo dost zřetelně nevidí rozmanitost řečových her, ten bude mít možná sklon klást otázky, jako je tato: „Co je otázka?“ – Je to konstatování, že to a to nevím, nebo

konstatování, že si přeji, aby mi druhý řekl...? Nebo je to popis mého duševního stavu nejistoty? – A je takovým popisem zvolání „Pomoc!“?“ (FZ 24)

Řeč se neskládá pouze z vět oznamovacích, tedy pozitivních pravdivých či nepravdivých stavů věcí, jak to Wittgenstein předpokládá v Traktátu. Jsou v ní otázky, rozkazy a zvolání, přičemž žádný druh nemůžeme považovat za „úplnější“ než jiný. Tímto ovšem různorodost nekončí. Samotné kategorie vět závisí na kontextu a jejich funkci v rámci příslušné hry. Vzpomeňme si na příklad operačního sálu. Chirurgovo zvolání „Skalpel!“ tu můžeme hodnotit jako celou větu rozkazovací („Podejte mi skalpel prosím“). Stejným způsobem se dá otázka v určitých kontextech zhodnotit jako tvrzení (Není dnes krásné počasí?) Co tedy tvoří rozdíl mezi tvrzením a otázkou? „Inu, role, jakou vyslovování těchto slov hraje v řečové hře. Bude však nejspíš jiný i tón, kterým budou pronesena, a výraz obličeje, a ještě ledacos dalšího,“ odpovídá Wittgenstein (FZ 21).

Pokud se každá věta dá pronést za nespočtu okolností, kolik existuje druhů vět? Odpověď je stejná: nespočet. Ovšem ani tento nespočet není nic pevně daného, dodává Wittgenstein, jelikož neustále vznikají nové jazykové hry a jiné zanikají (FZ 23). Pravděpodobně tu nemá na mysli jen neologismy a archaismy, ale i (jiné) sociální praktiky, které zanikají a uvolňují místo pro nové.

Pokud je každý pojem vnitřně heterogenní a proměnlivý, potřebujeme vůbec pojem „jazykové hry“ stejně jako další pojmy v naší řeči? Pragmatická námitka by zněla takto: Něco společného (hry, věty, slova apod.) mít musejí, jinak by se jim takto neříkalo. Kupříkladu pojem „nábytek“ by se měl charakterizovat jedním či více unikátními rysy, společnými pro každý jednotlivý kus nábytku. Takto se v nás projevuje tíha k ideálu, jak by

upozornil Wittgenstein. Při bližším zkoumání totiž zjistíme, že nevidíme „nic společného, ale řadu podobností a příbuzností“ (FZ 66). Některé stojany na květiny se dají snadno poplést se stoličkou, a stoličky svou konstrukcí často připomínají zjednodušenou židli. Židle a křeslo si mohou být podobné vzhledově a funkcionálně, stejně tak jsou si příbuzné křeslo a pohovka, nicméně stojan na květiny a pohovka se zdají být velmi vzdálené, patří ovšem do stejné kategorie. Jedná se tedy o složitou síť podobností napříč pojmy, které se navzájem překrývají a kříží, a kterým Wittgenstein říká „rodinné podobnosti“. „Neuvažuj, dívej se,“ takto zní hlavní imperativ Wittgensteinovy metody (FZ 66). Vyzývá nás k tomu, abychom se bránili naší touze po ideálních kategoriích a začali vnímat tuto síť podobností.

Výsledkem „dívání se bez uvažování“ jsou „rozplývavé“ (unbegrenzt) hranice pojmů, což leckteré filozofy může znepokojit. A nejen filozofy. Copak nejde o důležitou součást běžného života? Například, praktická otázka, jak poznáme, že nějaký předmět je nábytkem a jiný už není? Copak to neumíme říct přesně? Jedinou odpovědí je, že se spolehne na intuici. Jinými slovy, dokud neexistuje precedens, jednáme bez pevného kritéria, intuitivně a na základě přirozeného citu. O různých postojích vůči tomu, co Wittgenstein kritériem míní, budeme hovořit později. Zatím stačí říct, že nepřítomnost jasných pravidel v běžném životě pro Wittgensteina není projevem nevědomosti, ale naopak jistoty. „Hranice neznáme, jelikož žádné stanoveny nebyly,“ vysvětluje (FZ 69). Pokusit se o stanovení hranic v běžném životě můžeme zavedením směrnic nebo standardních jednotek jako jsou metr nebo kilogram, a to za speciálním účelem. Nemůžeme to však takto učinit u všech pojmů (nemáme to ani zapotřebí). Na druhou stranu, pokud jazyk je sám o sobě nespočtem jazykových her, které již fungují, tedy pomocí kterých si dokážeme porozumět, proč pátrat po hranicích?

„Ale je pojem s neostrými hranicemi pořád pojmem?“ ptá se Wittgensteinův neodbytný protagonista-puntičkář, který neví, zda má kočičí pelíšek v podobě gauče hledat v oddělení nábytku nebo oddělení pro potřeby zvířat. „Je neostrá fotografie vůbec obrazem nějakého člověka?“ odpovídá Wittgenstein otázkou, odpověď ovšem nechává na posouzení čtenářů (FZ 71). Představme si, že pátráme po nebezpečném zločinci, jehož podoba je zachycena průmyslovou kamerou s nízkým rozlišením. Říkali bychom takovému záznamu obraz tohoto zločince? Bezesporu, pokud ho můžeme použít k účelu pátrání. Pokud bychom poprosili malé dítě, aby tohoto zločince nakreslilo, a to by na papír načrtlo jen symbolickou postavičku člověka sestavenou z několika čárek, jednalo by se pořád o obraz zločince? Takový obraz bychom mohli použít s velkými obtížemi. Z tohoto příkladu je patrné, že neexistuje jediné jasné kritérium pro každou situaci. Každá situace má své kritérium s ohledem na její účel.

V této kapitole jsme vytyčili několik základních vlastností jazykových her nebo principů, které z nich plynou. Jelikož existuje nespočet jazykových her, není jediná společná charakteristika, která by je mohla definovat. Jejich vztahy se ovšem dají popsat jako vztah „rodinné podobnosti“, v němž jedna hra je podobná druhé v jednom ohledu a jiné zase v jiném. Přesto, že obecné pojmy nemají jasné a ostré hranice, v rámci konkrétní jazykové hry je naopak vykazují s ohledem na účel situace.

Z výše nastíněné podoby fungování jazyka není zřejmá odpověď na jednu z hlavních otázek filozofie jazyka a filozofie obecně: Jak si navzájem rozumíme? Pokud slovo nabývá významu teprve díky kontextu, jak potom víme, že slovo používáme špatně, nebo naopak správně? Jak má náš imaginární antropolog přijít na to, že určitě slovo používá nevhodně a odvozuje na jeho základě mylné závěry? Wittgensteinova odpověď ve zkratce zní: díky

společnému sociálnímu prostředí a lidské komunikaci – sociální praxi, která má podobu životní formy. Další kapitola osvětlí tento pojem a přiblíží, jakou roli hraje v mezilidském porozumění.

# Životní forma

## Forma, nebo život

V předchozí kapitole jsme dospěli ke klíčové otázce filozofie jazyka a celé filozofie jako takové: Jak je možné, že jeden druhému rozumíme? Současně jde o klíčovou otázku i pro antropologické bádání. Odpovědět na ní nelze bez vysvětlení toho, co Wittgenstein míní *životní formou (Lebensform)*.

Přestože o žádné z koncepcí pozdní filozofie Wittgensteina se nedá říct, že má jasné významové obrysy, nejvíc to platí pro pojem „životní forma“. Pokud je významem užití slova, v případě životní formy nám toho pro zkoumání moc nezbyvá. Výraz se objevuje ve *Filozofických zkoumáních* celkem pětkrát. Ani v ostatních dílech filozofa není výskyt pojmu běžný. Například v poznámkách *O jistotě* se s ním explicitně setkáme pouze jednou. Přesto se odvážím tvrdit, že výše zmíněná díla jsou z určitého pohledu pojednáním o životní formě. Podle mého názoru tu znovu platí to, co v raném období Wittgenstein napsal o Traktátu: „...moje dílo se skládá ze dvou částí: z té, která tu leží před námi, a ze všeho toho, co jsem nenapsal. A právě tento druhý díl je částí, která je důležitá“ (Monk, 1996, 188).

Podívejme se blíže, v jakých pasážích se pojem vyskytuje. Důležitým znamením, které svědčí o velké úloze pojmu ve Wittgensteinově metodě, je fakt, že se ve *Zkoumáních* objevuje téměř hned v úvodu a úzce se pojí s pojmem „jazykové hry“. Promlouvání řeči je podle Wittgensteina „částí určité činnosti nebo určité životní formy“ (FZ 23). V této větě životní forma zaznívá nejistě, jako by šlo o synonymum „nějaké činnosti“. Wittgenstein tu

říká, že jazyk je součástí širší praxe, jednou z dimenzí nějaké činnosti nebo něčeho ještě širšího.

Druhý výskyt pojmu osvětluje, jak to Wittgenstein může mínit. „Představit si určitou řeč znamená představit si určitou životní formu,“ pronáší slavnou větu, z níž pramení velká část „etnografických“ interpretací pojmu (FZ 19). Navrhuje tu snad Wittgenstein určitý druh relativismu, kde je životní forma kulturně podmíněná? Pokušení ztotožnit životní formu, kulturu a jazyk je tu stejně silné, jako v jistých pasážích dřívějšího Traktátu, v nichž Wittgenstein postuluje: „Hranice jazyka jsou hranicemi mého světa“ (TLP 5.6). Zatímco referenční teorie Traktátu by mohla relativismus integrovat bez větších problémů (až na jeden, ovšem zcela zásadní a očekávaný problém v podobě vzájemné nepřeložitelnosti jazyků), do pozdější teorie jazykových her kulturní relativita nezapadá tolik jednoznačným způsobem. Souhlasím ovšem s Geertzem v tom, že otázka volby mezi relativismem nebo anti-relativismem je zcela zcestná a může napáchat víc škody než dobra. Proto je dobré zhodnotit obě možnosti. Kromě toho, ztotožnění jazyka a životní formy by znamenalo další projev usilování o dokonalé kategorie, i proto ho zavrhneme.

Myšlenka „životní formy“ je podle Stanleyho Cavella příliš často interpretována jako pojem, který má za účel zdůraznit společenskou či kulturní podstatu jazyka, „jako by Wittgensteinovým cílem bylo potrestat filozofii za příliš dlouhé soustředění se na sebe nezávislé jednotlivce nebo za přílišné zaměření se na vnitřní stavy na úkor těch vnějších“ (Cavell, 1979, 41). Cavell takovému výkladu říká „horizontální“ či etnografická interpretace. Ta se soustředí na veškerou šířku a rozmanitost lidských společností včetně etnografických specifik jednotlivých kultur.



Wittgensteinovým hlavním příspěvkem k metodologii etnografie podle něj ovšem není myšlenka, že společný jazyk předpokládá shodu názorů či přesvědčení, a tedy odlišné jazyky přináší odlišná přesvědčení (Cavell, 1979, 88). Pojem „životní formy“ podle něj můžeme číst dvěma způsoby: jedná se zaprvé o shodu v tom, jaké formy může život mít, a zadruhé o shodu v tom, co se za život dá obecně považovat. Co se týká životních forem, může se jednat o jednotlivé kulturní a generační projevy. S touto definicí životní formy pracují Hacker a Baker, když ji popisují jako „způsob života, vzor činností, akcí, interakcí a pocitů, které jsou vzájemně provázané a částečně tvořeny používáním jazyka. ... Zahrnuje sdílené biologické a lingvistické reakce, širokou shodu v definicích a úsudcích a odpovídající chování“ (Hacker & Baker, 2009a, 74). Patří sem otázka po tom, co je soukromý majetek, jak se má projevovat milenecký vztah na veřejnosti nebo jaký statut má ve společnosti dítě. Právě těmto možnostem říká Cavell horizontální pojetí životní formy. O problému, který vzniká na základě této interpretace, jsme mluvili již na začátku této práce a je spojen s otázkou kulturního relativismu.

Proto se vyskytuje i zcela opačná interpretace. „Vertikální“ čtení klade větší důraz na pojem života než na jeho formu. Tato interpretace míří na podstatu života a její hranici oproti zvířatům nebo přírodním fenoménům, které nejsou součástí živé přírody. Například N. Garver mluví o lidské životní formě jako o „obecném chování lidstva“ (Garver 1994, 258). Ztotožnění životní formy a životního stylu nebo kultury nemá podle Garvera žádné opodstatnění a je dokonce v rozporu s myšlením Wittgensteina (Garver, 1994, 266).

Podle názoru Cavella, s nímž souhlasím, nacházíme v lidské životní formě jak biologické, tak sociální aspekty, člověk je zkrátka „kulturním živočichem“ (*cultural animal*) (Cavell 1996, 353). Takový výklad se zajímá o to, co patří ke gramatice lidské životní formy,

a co ne – tedy jak o sobě hovoříme. O zvířatech mluvíme jinak než o lidech, a o živém jinak než o neživém. Zrcadlem, které umožňuje porozumět rozdílu mezi námi a zbytkem přírody, je jazyk. Zatímco některé jazykové hry hrajeme, pouze když mluvíme o člověku, jiné se týkají zvířat nebo rostlin. Říkáváme „Probudila jsem se ve špatné náladě“ nebo „Mám splín“, ale o rostlinách nebo zvířatech takto nemluvíme. Právě řeč je podle Wittgensteina základem lidské „složitě“ životní formy, a právě řeč vyznačuje a zároveň zrcadlí její hranici.

Vypadá to, že životní forma zahrnuje jak biologické charakteristiky, tak kulturní složku, a obě jsou navzájem provázány. Vzhledem k tomu, že rozkazování, pokládání otázek, vyprávění příběhů a povídání si patří k lidské životní formě ve stejné míře jako „chodit, jíst, pít, hrát“, bez pochopení všech těchto složek nemáme šanci pochopit celek (FZ 25). Jak podotýká Toril Moi, životní formy zároveň odkazují ke kulturním praktikám společnosti i k jejich spojení s přírodními či biologickými podmínkami života. „Pojem „životní formy“ je dostatečně ohebný, aby obsáhl veškerý rozsah rysů od čistě biologických po čistě kulturní, od lidského těla po nejjemnější rozdíly v praktikách odlišných kultur,“ píše (Moi, 2017, 56).

Bylo by totiž příliš jednoduché připustit, že podmínkou příslušnosti k složitě životní formě je pouze schopnost mluvit. Jazyk je jednou z řady praktik, které jsou od sebe neoddělitelné a patří mezi ně sebeuvědomění, dlouhodobá paměť, schopnost reflexe, kultura a řada dalších. Jazyk je ale zároveň tím, co tyto praktiky umožňuje. Člověk na rozdíl od zvířete může být nahý, nebo, jak uvádí Wittgenstein ve svém příkladu, mít naději. Tou možností nemíníme nic jiného než to, že o zvířatech a lidech mluvíme jiným způsobem. Způsob užití slov nám napovídá, co dává smysl říct, a co je naopak nesmyslné, tedy ukazuje

způsob našeho uvažování o světě.<sup>13</sup> Je nesmyslné říct, že můj kocour dorazil do kuchyně nahý nebo že se pes stydí za svou nadváhu. Jazyk nám pomáhá oddělit lidi od jiných bytostí nebo věcí.

Podívejme se blíže na Wittgensteinův příklad. Jsme schopní si představit některé zvířecí emoce, začíná svou úvahu Wittgenstein (FZ 219). Pes může být smutný, veselý, mít strach nebo být rozzuřený. Ptá se nás, jestli může pes doufat. Není to ale otázka z oblasti zoologické psychologie. Nejde tedy o to, že pes neprožívá emoce, které by se za určitých okolností daly interpretovat nebo přirovnat k pocitům naděje. Říkáme o psovi, který žebra o kus salámu: „Doufá, že dostane alespoň kousek“. Běhá kolem lednice, tečou mu z tlamy sliny, možná u toho štěká. Neřekneme ale: „Pořád má naději/ doufá, že v létě pojedou na dovolenou“. Že by se naděje u psů týkala jen salámu? Že by v prvním případě slovu „doufá“ odpovídal skutečný mentální stav, a v druhém případě o žádný nešlo? O žádný mentální stav tu vůbec nejde. Jde pouze o gramatiku, způsob mluvení, který odděluje psy od lidí, složitou životní formu od všech ostatních. Sociální aspekt této komplexity spočívá v tom, že jedině člověk může o sobě tvrdit, že má naději a jedině ostatní lidé mohou sociálně akceptovat a legitimizovat jeho slova.

Jak ukazuje Wittgensteinův myšlenkový experiment o „broukovi v krabici“, když mluvíme o pocitech, neodkazujeme k soukromému mentálnímu stavu schovanému jen v naší hlavě. Stav mysli (ať už je tím míněno cokoliv) není součástí této jazykové hry. Pokud přirovnáme pocit k „brouku v krabici“ a každý vidí jen do své krabice, ukazuje, že si rozumíme, i když nikdo netuší, co má v krabici ten druhý:

---

<sup>13</sup> Wittgenstein tomu říká „gramatika jazyka“, v následujících kapitolách budeme také mluvit o „kritériích užití“ slov, které S. Cavell používá jako synonymum gramatiky.

„Inu, každý mi o sobě řekne, že ví jedině o sobě samém, co jsou bolesti! – Dejme tomu, že by každý měl krabičku, v které by bylo něco, co označujeme jako „brouka“. Nikdo nemůže nikdy nahlédnout do krabičky druhého; a každý říká, že ví jedině z pohledu na svého brouka, co brouk je. – Tu by se pak mohlo zajisté stát, že by každý měl ve své krabičce 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 krabičce k řečové hře vůbec nepatří; dokonce ani ne jako jakési něco: neboť krabička by mohla být také prázdná. – Ne, touto věcí v krabičce 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.“ (FZ 293)

Představa, že stejným slovem můžeme mýnit různé věci (nebo pocity) je na první pohled děsivá (a jak později ukážeme, právě z toho pramení *problém ostatních myslí* (*problem of other minds*). Wittgenstein nás ale ujišťuje, že dokud používáme slovo pro označení pocitu stejným způsobem a jednáme v souladu s tím, rozumíme si (samotný pocit, jak říká Wittgenstein výš, je mimo hru). Spojuje nás společná praxe, která naši výpověď doprovází. Vraťme se zpátky k příkladu naděje. Pokud na soukromém pocitu nezáleží, jak poznáme, že člověk v něco doufá (ale pes ne)? Kromě toho, že to řekne na rovinu, jedná odpovídajícím způsobem a v odpovídající situaci. (Kritériem pro užití slova „doufat“ je doufat.) „Doufám, že hosté dorazí“ – připravuji se na jejich příchod, vařím pohoštění i přes to, že stoprocentní jistotu („doufám“) v tom nemám. „Doufám, že se moje babička uzdraví“ – hodně si to přeji a nepřipouštím si jiné myšlenky, proto si s ní dělám společné plány do budoucnosti, zvu ji do divadla, vybírám jí dárek na narozeniny apod. Co mají společného

uvedené příklady? Nadějí totiž pokaždé míníme něco trochu jiného, v tom spočívají jazykové hry, v nichž naděje vystupuje. Dalo by se říct, že hrajeme hru jménem „naděje“, kde ostatní dokážou rozpoznat, že jde o naději prostřednictvím určitých způsobů jednání včetně toho jazykového. Právě proto o domácích mazlíčcích občas proneseme: „Doufá, že dostane salám“. Ukazují totiž jeden ze sociálních projevů doufání – nedočkavost.

Skrze úvahu o sociální podstatě mentálního života se dostáváme k další vlastnosti životní formy – poskytuje nám společné pozadí pro uvažování a tedy komunikaci. Abychom společnou jazykovou hru vůbec dokázali hrát, potřebujeme si především rozumět, a vzájemné porozumění se přímo odvíjí od vzájemného sdílení jistot a předpokladů skrze společnou gramatiku jazyka, tedy společná kritéria. Jedná se jak o univerzální, tak i kulturně podmíněné předpoklady. Může se například jednat o jistotu paměti nebo vnímání, navrhuje Wittgenstein (OJ 66). Pokud se mi ovšem stane, že se vyskytne omyl, například „jsem si zcela jistý letopočtem nějaké bitvy, avšak v případě, že bych se v nějaké známé historické práci setkal s odlišným letopočtem, tak bych svůj názor změnil, a nezpochybnil bych tím veškeré souzení“ (OJ 66). V případě výskytu chyby zpochybňuji dílčí fakta a okolnosti, nikoliv základ jako paměť nebo schopnost porozumění jazyku:

„Lze si představit člověka, který by se neustále mýlil tam, kde my pokládáme omyl za vyloučený a kde jsme se s ním nikdy neseťkali? Říká například s toutéž jistotou (a všemi jejími znaky) jako já, že bydlí tam a tam, že je tak a tak starý, pochází z toho a toho města atd., avšak mýlí se ... Kdyby si můj přítel jednoho dne namluvil, že už dávno žije tam a tam atd., pak bych to nenazval omylem, ale malou, snad přechodnou duševní poruchou ... Lze říci: Omyl nemá jen příčinu, ale také důvod? Tj. přibližně: dá se zařadit do správného vědění mýlícího se.“ (OJ 67, 71, 74)

Aby byl důvod tvrdit, že se dotyčný mýlí, musím ho považovat za duševně zdravého jedince, sdílejícího se mnou stejné základy životní formy. Pokud někdo vypovídá mylné věci o základech našeho života, neříkáme, že se mýlí, poukazuje Wittgenstein. Říkáme, že je někdo pomatený. Podobný typ jistoty leží pro Wittgensteina mimo „oprávněné nebo neoprávněné“, a tím pádem mimo možnost omylu, jde takřka o „zvířecí“ instinkt (OJ 359). Na druhou stranu dodává, že nejde ani o povrchnost nebo příliš rychlý závěr, ale o „určitou životní formu“ (OJ 358). Životní forma představuje sdílení určitých základů, platformu společných přesvědčení, o kterých za běžných okolností nepochybujeme. „Správné a chybné je to, co lidé říkají, a v řeči se lidé shodují,“ míní Wittgenstein (FZ 242). Neshodneme-li se v jednotlivých míněních, diskutujeme o tom a snažíme se přesvědčit se navzájem. V životní formě, v tom, jak o sobě mluvíme, se ale shodujeme, aniž bychom o tom diskutovali.

Společnou řečí není jen společná podoba slov, ale i společné způsoby užití těch slov. Neshodneme se na tom, kdo je nejlepší malíř dvacátého století. Musíme se ale shodnout na tom, co znamená být malíř a kdy se odehrálo dvacáté století – shoda je tedy nepostradatelná na základní úrovni, názory mohou být odlišné. Aby vůbec existovala možnost se na něčem shodnout či neshodnout, komunikace musí být založena alespoň na nějaké shodě. Wittgenstein to popisuje na příkladu matematiky:

„Mezi matematiky nedochází obecně ke sporu o výsledek nějakého výpočtu. (To je důležitá skutečnost.) – Kdyby tomu bylo jinak, kdyby byl například některý z nich přesvědčen, že číslo se nepozorovaně změnilo, nebo že jeho nebo druhého klamala paměť atd., tak by náš pojem „matematické jistoty“ neexistoval.“ (FZ 287)

Z uvedeného úryvku plyne, že určité závěry existují pouze pokud existují skálopevné jistoty, na nichž naše poznatky stojí a na nichž se všichni shodneme. V daném případě jsou si matematici jistí svou pamětí a dalšími fyzikálními zákony, například spolehlivostí inkoustu a papíru, když už ne pamětí. Pokud by mezi matematiky neexistovala plná shoda ohledně výše zmíněných věcí, pak by společná matematická metoda nebyla možná.

Výše řečeno Wittgenstein demonstruje na příkladu vymyšlených dřevorubců, kteří měří objem dřeva pomocí plochy, které dřevo obsadí. Jejich metoda měření se ovšem liší od té naší. „Dobře; co když poskládají to dřevo do náhodně vysokých sloupců a pak to prodají za cenu, která odpovídá obsažené ploše? Co když to ospravedlní takto: „Samozřejmě, vždyť když si kupujete více dřeva, musíte si připlatit“ (Wittgenstein, 1956, 148). Je zřejmé, že nejde o chybu v počítání, ale o rozdíl v samotných metodách. Dřevorubci slovy „více dřeva“ nebo „méně dřeva“ myslí něco jiného než my.

Je na čase shrnout dosavadní poznatky. Dospěli jsme k tomu, že životní forma je jakýsi způsob uvažování vymezený jazykem a sociálním chováním společnosti, v níž žijeme. Na životní formu se dá nahlížet jako na kulturní životní formu nebo lidskou životní formu. Zatímco první pohled poukazuje na rozmanitost kulturních forem, druhý zdůrazňuje odlišnost oproti jiným formám. Je jakýmsi sdíleným základem imunním vůči subjektivním názorům, které se možnými stávají teprve díky ní. Než přistoupíme k výkladu toho, co tvoří tento základ, ráda bych se krátce dotkla „antifundamentalistické“ politiky Wittgensteina v podobě ústupu od tradiční analytické jazykové analýzy. V následující podkapitole vysvětlím, proč základ životní formy nemohou tvořit věty a proč analytický rozbor životní formy by našemu zkoumání jedině uškodil.

## Základ bez základů

V předcházející podkapitole jsme si řekli, že životní forma je obsažena v gramatice jazyka jako způsob, jímž uvažujeme o světě. Zdá se, že některé věci považujeme za neochvějný základ a jiné za předmět subjektivního názoru. Také se na první pohled může zdát, že předmětem naší analýzy má být jakýsi soubor vět popisující základní přesvědčení dotyčné společnosti. V této podkapitole se věnuji problému základu a tomu, proč nemáme odpovědi na velké filozofické otázky.

Pátrání po základu, tedy po něčem, co nevyžaduje odůvodnění a co se nám jeví jako bezprostředně pravdivé empirické poznání, má obecně dlouhou filozofickou historii. Ostatně, problém nekonečného „regresu vysvětlování“ (tedy nekonečného řetězce, v němž je každý jeho článek vysvětlován pomocí následujícího článku) je dominantou i rané práce Wittgensteina. Jako řešení tohoto paradoxu nabízí Traktát dvouúrovňovou ontologii a sémantiku, která umožňuje současnou existenci roviny jednoduchých stavů věcí, kterými je svět tvořen na straně jedné, a roviny jednoduchých objektů nezávislých na sobě na straně druhé. Na jedné straně svět pozůstává ze „složených“ faktů, na druhé straně substanci světa tvoří jednoduché a nedělitelné předměty (TLP 2.021). Ve světě, v němž by substance byla tvořena složenými předměty, by měla substance proměnlivou povahu, což by bylo v rozporu s její vlastní definicí. Ve světě, ve kterém bychom hovořili pomocí vět, jejichž smysl by odkazoval ke smyslu dalších vět a tak dále, bychom si těžko porozuměli. Pravdivost jednoduchých vět by závisela na pravdivosti jiných vět, a tak do nekonečna.<sup>14</sup> Ve svém

---

<sup>14</sup> Za zmínku stojí ovšem fakt, že zatímco pro analytickou filozofii představuje nekonečný regres velký problém, pro některé postmoderní směry filozofie je pozitivním vyjádřením nekonečně „odloženého významu“ v komunikaci (Derrida, 1998).



deníku Wittgenstein píše: „...existenci jednoduchých předmětů nevyvozujeme z existence určitých jednoduchých předmětů, ale spíš je poznáváme jako konečný výsledek analýzy“ (Wittgenstein, 2005, 84). Aby věta měla určitý smysl, musí existovat jednoduché předměty (Wittgenstein, 2005, 98). Některé věty nám ale smysl nepochybně dávají a pro to musí existovat racionální, teoreticky vysvětlitelný důvod.

Podobně jako v raném období, Wittgenstein si i později uvědomuje, že „vysvětlení má někdy svůj konec“ (FZ 1). Jenže kdy nebo kde? Problém nekonečného regrese zpochybňování a odůvodňování dostává v kontextu pozdní filozofie a zejména životní formy jiný rozměr. Jelikož neexistuje žádný pevný význam založený na referenci k předmětům, zdá se, že neexistuje ani způsob, jak tento regres zastavit. „Kdybych chtěl pochybovat o tom, že Země existovala dávno před mým narozením, pak bych musel zpochybnit všechno možné, co považuji za pevné,“ shrnuje problém Wittgenstein (OJ 234).

V základě každého zdůvodněného přesvědčení se musí nacházet další zdůvodněné přesvědčení a tak dále. Podle Lee Bravera, který ve své knize *Groundless grounds* (2012) zkoumá myšlenku „antifundamentalismu“ ve filozofii Wittgensteina a Heideggera, posedlost odůvodňováním všeho nekompromisně vede k transcendentálnímu vysvětlení, které je absolutně neslučitelné s omezeností lidského života (Braver, 2012, 174). Tento začarovaný kruh výstižně shrnuje Michael Kober: „Například, nejde odůvodnit konstitutivní pravidlo „Toto je ruka“ pomocí faktu, že toto je ruka, protože abychom vyvodili, že toto je ruka, potřebujeme aplikovat pravidlo „toto je ruka“ (Kober, 2005, 230). Podle Wittgensteina jsme svědky „hranic jazyka, které se projevují v nemožnosti popsat fakt, který odpovídá ... větě, aniž bychom jen znovu zopakovali stejnou větu“ (Kober, 2005, 230).

Příklad s rukou znázorňuje věčnou snahu filozofů dostat se prostřednictvím jazyka k samotnému „světu“. Jenže naše přesvědčení nikdy neodráží svět takový, jaký je, namítá Wittgenstein. Neděje se to ale proto, že se vždy mýlíme, nýbrž protože neexistuje žádný svět „takový, jaký skutečně je“ a není nám „dán předem jediný ideál přesnosti“ (FZ 88). Znamená to, že nejsme schopni předem říct kritérium, podle kterého poznáme, že nějaká věta přesně odpovídá stavu věcí ve světě (v Traktátu tuto úlohu hrála jakási mystická izomorfie mezi světem a jazykem). Nejsme ani schopni stanovit obecné měřítko, podle kterého poznáme, že ta či ona věta reflektuje svět správně. Pokud bychom se o takovou větu pokusili, šlo by jenom o další větu, kterou by bylo potřeba taktéž odůvodnit další kritériem. Měřítko, které potřebujeme, můžeme pouze definovat pro nějakou konkrétní situaci a konkrétní účel (FZ 88). Žádné obecné naopak není možné. Zatímco pro Wittgensteina jde o triumf rozmanitosti jazykových her, pro idealisty „oslepené ideálem“ je to noční můra (FZ 100). Zatímco Traktát se pokouší promítnout obraz světa do podoby jazyka, nová metodologie Wittgensteina považuje takový „ideál“ za iluzi:

„Žijeme pak v představě, že ideál se „musí“ ve skutečnosti dát najít. Zatímco člověk ještě nevidí, jak se v ní najde, a nechápe povahu tohoto „musí“. Věříme, že v ní musí vězet, neboť věříme, že ho v ní už vidíme“ (FZ 101).

Žádné „ideální“ věty, které by popisovaly stav věcí, neexistují, protože neexistuje žádné měřítko, podle kterého bychom jejich pravdivost nebo přesnost posoudili. Jenže právě z tohoto předpokladu vycházejí podle Wittgensteina tradiční filozofové. S jazykem zachází jako se souborem vět, u nichž se pravdivostní hodnota dá zjistit jednoduchým porovnáním s realitou. Taková teorie pravdy se zcela zakládá na pozitivistické představě, že jazyk referuje k věcem, které nacházíme ve světě. Věta „Sníh je bílý“ je pravdivá, pokud je

sníh bílý. Už dřív jsme si ale řekli, že takovou představu jazyka pozdní Wittgenstein zavrhuje. A aby toho nebylo málo, některé věty (nebo spíš některé případy jazykového chování) se podle Wittgensteina nedají ani potvrdit, ani vyvrátit. Přesněji řečeno nás to ani nenapadne, a díky tomu si neuvědomujeme jejich zvláštní ne/mimo-epistemologický status. Pokud navážeme na příklad bílého sněhu – jak poznáme, že to, co se označuje za bílou je právě odstín sněhu, který vidíme?<sup>15</sup> Neporovnáváme barvu, kterou vidíme, s mentálním obrázkem v naší hlavě, a pokud ano, tak to děláme bezděčně. Bílá je bílá, nikam dál se analýza nepohne a nic víc k tomu pravděpodobně nedodáme. Některé výroky tedy nemůžeme považovat za jednotlivé axiomy, ale systém, v němž se závěry a premisy vzájemně podepírají. Jazyk Wittgenstein popisuje jako síť, v níž některé věty hrají úlohu „ztuhlého“ základu:

„Mohli bychom si představit, že určité věty, které mají formu zkušenostních vět, by ztuhly a fungovaly by jako vodítko pro neztuhlé, tekuté zkušenostní věty, a že by se časem tento poměr měnil, takže tekuté věty by ztuhly a pevné věty by se staly tekutými. Mytologie se může opět ocitnout v proudu, řečiště myšlenek se může posouvat. Ale rozlišuji mezi pohybem vody v řečišti a přesunem řečiště. I když ostrá hranice mezi nimi neexistuje“ (OJ 96-97).

Ignorance nebo zamlčování „ztuhlých vět“ připomíná Wittgensteinovi náboženskou víru. Pokud dítě naučíme věřit v nějakého Boha nebo nevěřit v žádného, vždy bude pro jedno nebo druhé nacházet „výmluvné důvody“ (OJ 107). Zmíněné „věty“ tedy mají silný epistemologický rozměr a mají vliv na poznání. Ke ztuhlým větám nepatří jen náboženská přesvědčení založená vysloveně na víře, ale i přesvědčení typu „Země už existuje hodně

---

<sup>15</sup> Ve FZ Wittgenstein uvádí podobný příklad s pěti červenými jablky (FZ 1)

let“ nebo „Máme dvě nohy“. Na nich je založen náš jazyk, myšlení a životní forma, a proto je jejich zpochybňování záležitostí pouze filozofů a šilenců. Například, když psychiatr ukáže pacientovi na židli a zeptá se, o jakou věc se jedná, následující odpověď by zněla poněkud zvláště: „Věřím, že je to židle“ (aniž by pacient poznamenal, že má špatný zrak nebo jiné fyziologické poruchy, které jsou překážkou pro bezproblémové rozpoznávání předmětů). Pro normální duševní stav je naopak typické přesvědčení, že se v tom nejde zmýlit. Právě tento druh jistoty odmítá Wittgenstein uznat jako povrchní a neodůvodněný, naopak považuje ho za základ životní formy (OJ 358).

U takové jistoty je omyl předem naprosto vyloučen. Když tvrdím, že mám před sebou svou ruku, nemůžu se zmýlit. Chybu bychom v případě „omylu“ hledali v mém duševním zdraví, nikoliv v pronesené větě. Základy životních forem se vymykají zdůvodnění, jsou, jak je popisuje Wittgenstein, „nerozumné, nepředvídatelné a nezdůvodněné“, jako život sám (OJ 559). Pokud se vrátíme k antropologickým výzkumům, pak náboženské pověry nemohou být rozumné či nerozumné, jelikož nejsou předmětem pro racionální posouzení jejich pravdivosti nebo odůvodněnosti. Pravidla, jimiž se během uvažování nebo chování běžně řídíme, jsou podle Wittgensteina postižena intelektuální slepotou a jsou neoddělitelná od chování samotného:

„Jakým způsobem se mohu řídit podle určitého pravidla?“ – jestliže to není otázka po příčinách, tak je to otázka, jak zdůvodnit to, že na základě tohoto pravidla jedním takto... Jestliže se držím pravidla, nevolím. Řídím se pravidlem slepě“ (FZ 217-219).

Je toto moje ruka? Mé chování bylo odjakživa založeno na přesvědčení, že „toto je moje ruka“, a nemám jediný důvod to zpochybnit. Jak je potom možné, že si filozofové

pokládají otázky, o kterých se nemá pochybovat? Lidské vnitřní pnutí ptát se po vysvětlení a odůvodnění nevychází podle Wittgensteina z obsahu, ale z formy. Jedná se o „architektonický požadavek“, o umístění dalšího stavebního prvku v základě, automatický nárok na odůvodnění všeho (FZ 217). „Ale cožpak pochopení nesahá dál, než všechny příklady? ... Ale je tohle všechno? Neexistuje ještě nějaké hlubší vysvětlení, nebo nemusí přece jen být pochopení daného vysvětlení hlubší?“ pronáší zklamaně Wittgensteinův filozofický skeptik, který pořád doufá v „hlubší“ a vše vysvětlující odpověď (FZ 209).

Prostřednictvím otázek typu „Proč všechno existuje?“ filozofové skutečně nepátrají po konkrétních vysvětleních přírodních věd, ale po fundamentální odpovědi nejobecnějšího rázu. Jediná možná „odpověď“, která by mohla padnout, by zněla „Protože existuje“. Podobně v Traktátu Wittgenstein konečně poskytuje dlouho hledanou obecnou formu vět (a tímto, jak se mu zdá, uzavírá mnoholeté filozofické pátrání jeho učitele B. Russella): „Obecná větná forma je: Má se to tak a tak“ (TLP 4.5). Z hlediska pozdního Wittgensteina zní tato odpověď téměř uštěpačně. Velká filozofická otázka je stanovena takovým způsobem, že odpověď nám nepřináší nic nového, co bychom nevěděli doteď.

Ukazuje se tedy, že zdrojem problému je jazyk samotný. Problém našeho neúspěšného pátrání totiž spočívá v tom, že pátráme po konečných větách. Jenže kvůli nutkání ptát se nekonečně dál, není žádná věta schopná nás uspokojit a víme to předem. Analytický způsob práce s větami, o který se pokouší filozofové během hledání odpovědí, je slepou uličkou. Kober píše:

„Abychom pochopili jeho [Wittgensteinovo] stanovisko, měli bychom se ubránit filozofování v „analytickém“ stylu, který spočívá v tom, že nejdřív rozsekáme celky na

části, a pak tyto části poskládáme znovu dohromady – například: rozdělíme jazykové hry nebo praktiky na pravidla, interpretace pravidel, osoby, které se pravidly řídí, a pak se snažíme tyto prvky propojit. Podle Wittgensteina vede takový postup do slepé uličky, protože snaha „znovu propojit“ prvky selhává“ (Kober, 2005, 230).

Tímto bych chtěla úvahu na chvíli utnout. V průběhu podkapitoly jsme dospěli spíše k negativnímu závěru – v základě životní formy nejsou obyčejné věty. Fundamentalismus filozofie a také s ním spojené potíže pramení právě z jejího špatného filozofického obrazu jazyka, tedy z referenční teorie. Naopak podle Wittgensteina je jazyk neoddělitelně spjat s lidským chováním a situací, proto základ životní formy tvořený větami nedává smysl. Abychom se paradoxu nekonečného vysvětlování vyhnuli, musíme hledat základ v něčem jiném než v pouhých větách. Přestože „věty“ figurují ve Wittgensteinových úvahách o základech, domnívá se, že jazyková analýza vět sice může být pomocný nástroj, ale nemůže být zdrojem porozumění. To, co nabízí jako alternativu, již zaznělo – běžná praxe a té se budu věnovat v kapitole „Co je běžné?“. Zatím se vrátím o krok zpět k otázce relativismu, na které ukážu, jak se Wittgensteinova filozofie vyrovnává s paradoxem postavení výzkumníka vůči zkoumanému předmětu. V další podkapitole popíšu úlohu praxe a jednotlivých příkladů ve způsobu pohledu na obecné pojmy.

## **Zpátky na drsnou půdu!**

Vraťme se zpět ke kritice „relativismu“ Wittgensteinových pozdních myšlenek a zrekapitulujme ji. Hlavní kritický bod zní takto: pokud jazyk nese vlastní významy a praktiky, pak nejsme schopní kritizovat tyto významy ani z vnější pozice, jelikož jim nerozumíme do hloubky, ani z vnitřní, protože tím ztrácíme kritický odstup. Buď razíme čistou teorii, aniž

bychom ji zakusili na vlastní kůži, nebo zakoušíme praxi, aniž bychom ji byli schopní kriticky popsat. Hlavním posláním této podkapitoly je reagovat na kritiku tím, že naznačíme možnou pozici společenskovědního výzkumu inspirovanou Wittgensteinovou střední cestou. Nejlépe podstatu této myšlenky shrnuje Nigel Pleasants:

„Wittgenstein je často kritizován za to, že zastává zdravý rozum sociálního a přírodního světa, kde se všechno zdá být tím, čím se zdá být, a nic není záhadné, znepokojující nebo mystické. Přesto se domnívám, že Wittgensteinův názor je zcela opačný; snaží se říct, že naopak svět je příliš složitý, záhadný a mystický, aby se dal zachytit v jedné filozofické teorii“ (Pleasants, 1999, 23).

Jak pomocí své metafory „nalezenec“ ukazuje Naomi Scheman, hlavním filozofickým (a lidským) problémem je lidská „neschopnost rozpoznat vlastní domov, když se v něm zrovna nacházíme – jsme v zajetí iluze „nalezenec“, podle níž nás naši skuteční rodiče odložili na prahu náhradního domova a tajemství našeho zrození a náš skutečný domov mají být teprve odhaleny“ (Scheman, 2011, 385). Skrze metaforu domova mluví Wittgenstein a Scheman o pobytu v rámci formy života. Neustále hledáme pravdu nebo skutečnou podstatu věcí někde jinde, zatímco ji máme pod nosem. Jinými slovy, významy si v rámci nějakého celku uvědomujeme (a reflektujeme) pouze tehdy, když z něj vystoupíme. Pokud budeme v myšlenkovém experimentu Scheman pokračovat, pak pouze poté, co dohledáme biologické rodiče, zjistíme, že jsou to pro nás cizí lidé a náš skutečný domov je tam, kde jsme strávili celý život, tedy ten domnělý „náhradní“ domov je ve skutečnosti tím „pravým“. Je to tak trochu paradox – zdá se, že podmínkou toho, abychom byli úplnou součástí celku, je neuvědomování si tohoto celku. Pokud se chceme cítit „jako doma“ (shodou náhod stejnou metaforu používá Wittgenstein, když mluví o tom, že

bychom měli slovům vrátit jejich běžné významy), nesmíme se na celek koukat z ptačí perspektivy (nebo filozoficky řečeno z pozice „božího oka“). Pokud chceme praktikám skutečně rozumět, pak k nim nemáme přistupovat z pozice pouhých „objektivních“ pozorovatelů.

S podobnou představou vnitřku a vnějšku pracuje Wittgenstein ve svých Filozofických zkoumáních, kdy čtenáře vybízí představit si „fantazijní krajinu a v ní dům“. Pokud se ovšem někdo zeptá, komu ten dům patří, jako možnost by se nabízela odpověď: „Sedlákovi, který sedí na lavičce před ním.“ „Ten ale nemůže do svého domu vejít“ (FZ 398). Aby toho totiž byl schopný, vysvětluje Wittgenstein v následujícím paragrafu, vlastník toho domu by musel být svou podstatou odlišný od svého obydlí (FZ 399). Jinými slovy tato schopnost ohraničit celek, rozdělit si obraz na „uvnitř“ a „venku“ patří pouze externímu pozorovateli, nikoliv aktérovi ukotvenému uvnitř celku, pro něhož „žádné venku“ neexistuje (tamtéž). Přestože tento filozofický vtípek je spíše jasnou alegorií na argument o existenci (nebo spíše o neexistenci) „metafyzického“ já<sup>16</sup>, obecný princip vztahu celku vůči jednotlivým součástem se dá aplikovat i v případě, kdy hovoříme o životní formě nebo jazykové hře.

Potíž spočívá v následujícím. Pokud myšlenka v osnově metafory domu nebo stereotypu nalezenice platí, kritické myšlení nebo metoda dekonstrukce vlastní životní formy se zdají být teoreticky nemožné. Pokud je výzkumník součástí životní formy, pak není na základě svého imanentního vnímání prostředí schopen odlišit, rozeznat, definovat nebo dekonstruovat základy své životní formy, tedy být kritický. Oproti tomu externí pozorovatel

---

<sup>16</sup> Problém metafyzického subjektu spočívá podle Wittgensteina v nemožnosti nahlížet na sebe jako na objektivní metafyzickou danost nezávislou na zbytku světa, jehož součástí jsme.



není schopen předložit popis celku, který přináší dostatečné porozumění jeho vnitřním praktikám.

Potřebu se rozhodnout buď pro jednu nebo druhou možnost označuje Wittgenstein za ideál, „který je v našich myšlenkách usazen s neochvějnou pevností“ a ze kterého „nemůžeme nijak vykročit“ (FZ 103). Společenské vědy se tento ideál snažily dlouhou dobu naplnit prostřednictvím svých výzkumů. Wittgenstein ho přirovnává k „brýlím, co nám sedí na nose, a to, nač pohlédneme, vidíme skrze ně. Vůbec nepřijdeme na myšlenku odložit je“ (FZ 103). Pokud těmito brýlemi Wittgenstein odkazuje k metafyzickým snahám jeho předchůdců (a sebe samotného) dívat se na svět objektivně, je správné tvrdit, že subjektivita je jedinou možností?

Hlavním problémem takové interpretace je podle Cavella její černobílé vidění světa. Příliš velký důraz na „shodu“ životních forem podle něj může vést k takzvanému „manichejskému“ čtení (Cavell, 2002, 44). To znamená, že se jedinec buď nachází uvnitř, nebo vně jazykové hry, má na výběr buď úlohu božího oka, tedy objektivismus a relativismus, nebo bezmocnou pozici imanentního účastníka. Nosným předpokladem, na němž je toto čtení založeno, je absolutní homogenita životní formy, jejímž výsledkem je binarita pozic buď – anebo. Taková pozice je odvozena spíše z teoretické logiky než z každodenní zkušenosti.<sup>17</sup> Buď jsem příslušníkem životní formy, který absolutně rozumí jednotlivým praktikám, ale nemá vůči nim dostatečný odstup, aby je mohl hodnotit, nebo

---

<sup>17</sup> Jak upozorňuje Wittgenstein, ani „krystalická čistota logiky nevyplývala z mého poznání, nýbrž byla požadavkem“ (FZ 107). Binarita logiky je podle filozofa konstrukcí pro nějaký účel, nikoliv výsledkem pozorování vlastního myšlení.

jsem externím pozorovatelem, který má dostatečný odstup vůči praktikám, ale postrádá jakékoliv jejich pochopení.

Wittgensteinovým úkolem je naopak zbavit nás této Sofiiny volby. Mezi postavením výzkumníka – cizincem a domorodcem, který nikdy neopustil hranice své domoviny, je totiž celá řada dalších poloh, „her“. Pravidla nebo řád podle Wittgensteina zavádíme za nějakým účelem, nikoliv v absolutním smyslu, proto nejsme nuceni se jimi řídit buď vždy, nebo nikdy (FZ 132). Rozmanitost typů a druhů pravidel nebo pokynů je přitom stejně široká, jako různorodost jejich implementace. Nemusíme pátrat po úplném a konečném souboru pravidel, která situaci rozjasní. Po nějakém finálním rozhodnutí buď-anebo. Pravidlo, podle kterého se nacházíme buď na jedné či na druhé straně, si nastavujeme sami, a mezitím existuje nespočet dalších pozic mezi dvěma protipóly. Podobně by se metodologie měla aplikovat s ohledem na vhodnost a smysluplnost v situaci, v níž se uplatňuje. Zatímco v jedné situaci jsme hluboce ponořeni do každodennosti naší formy života, v jiné, kdy se setkáme s něčím cizím, jsme nuceni se zamyslet nad tím, co nás odlišuje od ostatních. Žádné protiřečení nebo nekonzistentnost v tom není. Například Geertzův postoj, kdy odmítá zaujmout pozici odpůrce relativismu, ho automaticky neřadí mezi jeho zastánce, jak by ho k tomu nutilo „manichejské“ čtení. Může totiž z obou stran čerpat užitečné nástroje: schopnost kriticky myslet, ale zároveň schopnost porozumět významům a praktikám na pozadí běžného života.

Důvodem pro střední cestu není pouze hrozba metodologického kolapsu. Napětí mezi jakýmsi transcendentálním idealismem a „každodenním myšlením“ popisuje Wittgenstein jako něco bytostně lidského, nebo přinejmenším typického pro filozofy: „Čím důkladněji pozorujeme skutečnou řeč, tím silnějším se stává rozpor mezi ní a naším

požadavkem. Rozpor se stává nesnesitelným; je tu teď riziko, že se požadavek stane čímisi prázdným. – Ocitli jsme se na náledí, kde chybí tření, kde podmínky jsou v jistém smyslu ideální, ale kde právě proto také nejsme s to jít. Jít chceme, pak tedy potřebujeme tření. *Zpátky na drsnou půdu!*“ (FZ 107).

Potřebu vzdát se představy ideálního jazyka nebo obecné teorie považuje Wittgenstein nejen za způsob jak se zbavit napětí z rozporu, ale i za hlavní krok na cestě k porozumění. Manichejský požadavek pochopení zevnitř nebo vysvětlení zvenku je tedy výsledkem zmíněné představy, touhy po ideálu. Největším objevem by podle filozofa měl být objev, „který mě činí schopným filozofování přerušit, kdy chci“ (FZ 133). Tedy mít svobodu neřídít se obecným pravidlem nebo všeobecně platným stanoviskem a také se ho nepokoušet hledat. Podle Wittgensteina totiž nepátráme ani po jediné univerzální metodě, všeléku, nýbrž po různých metodách, které představují cosi jako různé terapie pro různé typy nemocí (tamtéž). Drsná půda tak představuje rozmanitost povrchů.

Wittgensteinovou výzvou vrátit se „na drsnou půdu“ se inspirovala i filozofka Naomi Scheman, která se věnuje otázkám feminismu. Ve své práci ukazuje, jaký dopad může „návrat na drsnou půdu“ mít pro sociální vědy a genderovou teorii. Dívat se na věci z různých pohledů, nikoliv z jednoho univerzálního hlediska, podle ní znamená zaujmout pozici „privilegované marginality“ (Scheman, 2011, 155). Postavení jedince není podle jejího výkladu nikdy binární (buď jsem součástí komunity, nebo nejsem), ale odráží složitou strukturu vnitřní diverzifikace společnosti. Fiktivní bod, v němž je „objektivní“ pohled umístěn, nemá podle ní za úkol předvést, jaké praktiky jsou univerzální, nýbrž poukázat na praktiky privilegované skupiny dané společnosti, které jsou díky tomu považovány za univerzální. Marginalizována či okrajová pozice uvnitř celku umožňuje kritický přístup vůči

praktikám, aniž by byl zapotřebí „transcendentní ústup“ nebo vzniklo nebezpečí absolutní determinovanosti lidského jednání.

Wittgensteinovu výzvu k návratu „na drsnou půdu“ si podle Scheman můžeme vykládat jak z hlediska úzce jazykového (tedy návrat k běžnému jazyku), tak i v širším smyslu – jako způsob vyvarování se černobílému „manichejskému“ vidění světa. Nestačí ovšem abstraktně usilovat o nalezení (dalšího) vhodného smíšeného teoretického modelu, je naopak potřeba se všech teoretických modelů zbavit. Podle Wittgensteina nesmíme vytvářet žádné teorie, v našich zkoumáních nesmí být nic hypotetického (FZ 109). Jelikož řízení se pravidlem (nebo souborem pravidel v podobě metodologie) není pro Wittgensteina nic jiného než samotné jednání, důraz je kladen na samotnou praxi a konkrétní případy, spíše než na vypracování dostatečně obecné a přesné metodologie. Řídit se metodologií znamená především zkoumat „na drsné půdě“ nedokonalého běžného jazyka a prožívat „tření“ rozmanitých každodenních situací, které se nedají shrnout do jednoho teoretického modelu.

Z tohoto pohledu je obrat k metodologii sociálních věd dobrou příležitostí pro ukotvení našich doposud vskutku „hypotetických“ úvah (a nástinem cesty, jak by se Wittgensteinova filozofie mohla dostat do odborně praktické roviny). Podívejme se, jak je navrhuje uplatnit Scheman. Jako pevnou půdu pod nohama si filozofka volí teorii stanoviska (*standpoint theory*), jejímž těžištěm je otázka nahlížení na určitý jev nebo fenomén z hlediska různých příslušníků společnosti. Ještě hlubším základem ovšem je Wittgensteinova představa jazykové hry jako něčeho heterogenního a vnitřně nerovnoměrného, unikajícího „ideální“ a obecné definici. Binární interpretace, dle níž je

jedinec příslušníkem životní formy, nebo jím není, je tedy v rozporu se základní myšlenkou rozmanitosti sociálního postavení lidí a jejich sociálních praktik.

Scheman navrhuje aktivně pracovat s „vnitřní diverzitou“ jakékoliv životní formy, tedy s faktem, že „nemáme všichni stejný vztah vůči tomu, co říkáme a děláme“ (Scheman, 2011, 159). Zatímco v klasických feministických dílech jsou „privilegium“ a „marginalita“ dvě binární opozice, filozofka pracuje s představou jakéhosi hybridu, kde „okrajové sociální postavení je privilegium samo o sobě“ (Scheman, 2011, 155). Právě z pozic „privilegované marginality“ se zdá být požadavek objektivitě přinejmenším neopodstatněný. To ovšem neznamená, že nám zbývá pouze pozice bezmocného relativismu a subjektivismu, jak na tom trvá Gellner ve své kritice. Naopak, v návaznosti na Wittgensteinovu metaforu domova navrhuje hovořit o „diasporickém domově“, tedy o takovém, který není „ani aktuálním prostředím, v němž se aktér nachází, ani žádným transcendentním místem“ (Scheman, 2011, 166). „Domov“ pro Scheman představuje „etický a politický imperativ vytvářet takové životní formy, které umístí naši řeč a nás samotné do adekvátní souvztažnosti“ (tamtéž). Wittgensteinův realismus pro filozofku znamená možnost poznávat sociální fenomén z hlediska více perspektiv a do větší hloubky, tedy vyhnout se redukci jednoho zobecněného pohledu (Scheman, 2011, 162).

Shoda v rámci životní formy, o níž Wittgenstein mluví v paragrafech 241-242 Filosofických zkoumání, není shodou automatickou a očekávanou buď ve všem nebo v ničem. Jde o to, že v některých případech si neshodu neumíme představit, zatímco v jiných je neshoda zcela nepodstatná. Už samotná představa shody implikuje možnost neshody, zdůrazňuje filozofka běžného jazyka Sandra Laugier (Laugier, 2018, 215). Pokud bychom se vždy shodli na všech užitých slovech, nepotřebovali bychom jazykovou hru „shoda – neshoda“,

pokračuje v úvaze. Pokud se na kritériích smysluplnosti neshodneme vždy (někomu něco dává smysl, jinému nikoliv), potom rozhodnutí záleží na jednotlivých subjektech. Role konkrétního subjektu je v otázce utváření významů jazykové hry neoddělitelná od hry samotné a filozofický zájem o to, „co říkáme“, spočívá nejen v tom co, ale i kdo to říká (Laugier, 2015, 64). Neshoda a různorodost pohledů způsobená různým postavením subjektu v rámci životní formy je tedy její normální součástí, a to je potřeba během výzkumu brát do úvahy. Například obyvatel americké chudinské čtvrti může mít mnohem víc společného s majoritními obyvateli takzvaných rozvojových zemí než s představiteli střední americké třídy.

Pokud se u Wittgensteina můžeme vůbec něčemu naučit, říká Toril Moi, tak tomu, jak přemýšlet skrz příklady neboli z jejich „vnitřku“ (Moi, 2017, 88, 90). Příklady jsou podle ní tou pravou cestou, jak uniknout nebezpečí teorií založených na reprezentaci, které dominují společenským vědám. Jejich nebezpečí spočívá v tom, že operují s pojmy, které mají za úkol do sebe zahrnout určitý počet vlastností nebo jednotlivin a zbylé vlastnosti nebo jednotliviny vyloučit. Pořád se jedná o brýle, které máme nasazené na nosu a díky nimž pátráme po „ideálních“ kategoriích. Tato představa podle Wittgensteina pramení z jakési „primitivní zjednodušené představy o jazyku“ a našeho zaujetí pro metodu vědy (MHK 39, 40). Například očekáváme, že pojem „žena“ do sebe zahrne všechny příslušnice ženského pohlaví a vyloučí všechny ostatní. Domníváme se, že jakmile se naučíme obecný pojem „žena“, získáme tím jakýsi druh obecného obrazu toho, co „žena“ je, aplikovatelný na všechny jednotlivé projevy ženství a všechny ženy. Ukazování na jednotlivé ženy není podle takové představy plnohodnotným poznáním, nýbrž pouhým prostředkem k získání obecného obrazu, který má teprve pravou epistemologickou hodnotu. Wittgenstein

takovou představu přirovnává ke galtonovské kompoziční fotografii, složené z fotografií mnoha lidí. Taková metoda má snahu redukovat vysvětlení přírodních fenoménů na co nejmenší počet primitivních přírodních zákonů, a filozofové se ji podle Wittgensteina snaží přenést do metodologie filozofie:

„Tato tendence je skutečným zdrojem metafyziky a vede filozofy do naprostých temnot. ...naším úkolem nikdy nemůže být redukovat něco na něco jiného nebo cokoliv vysvětlovat“ (MHK 40).

Po problému pátráme kdekoli jinde, ale ne v požadavcích na pojem samotný. „Reprezentační“ požadavky pracují s představou jasné oddělenosti jedné kategorie od té druhé. Wittgenstein namítá – copak ale všechny hry mají jasná a explicitní pravidla? A pokud nemají, copak jim neříkáme hry? Naše potřeba pátrat po jasných hranicích a obecnosti je podle Wittgensteina způsobena hlavně tím, že nerozumíme gramatice jazyka. „Touha po obecnosti je výsledkem řady tendencí spojených s určitými filozofickými zmatky“ (MHK 39). Odmítáme si připustit, že jazyk je založen na jednotlivých a rozmanitých příkladech jazykového užití, které se nedají jen tak zahrnout pod obecný termín (například způsobem, jakým se o to pokoušel pozitivismus):

„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 rodinnou podobnost“ (FZ 39).

Wittgensteinovu úvahu aplikuje Moi na půdě „feministické teorie“ a navzdory teoretickému programu implementovanému již v názvu oboru („teorie“) se pokouší ustoupit o krok zpět směrem k praxi a překonat dosud „pohrdavý postoj k jednotlivému

případu“ (MHK 40): „Proč feministická teorie potřebuje revoluci? Protože se stala abstraktní a příliš zobecňuje a udržuje příliš velký odstup od konkrétních zkušeností žen,“ prohlašuje (Moi, 2017, 90). Feministická teorie by tedy podle Moi měla víc apelovat na konkrétní zkušenost žen. Na jednu stranu, zkoumání jednotlivých „jazykových her“ v kontextu ženské zkušenosti automaticky neznamena, že jediným dostupným nástrojem výzkumníka je pouhý popis nekonečného počtu příkladů, jak se domnívá Gellner a další kritici. Rozhodně nepředpokládáme, že zkušenost žen není podmíněna společenskými předsudky, není ovlivněna politikou nebo jinými sociálně kulturními předpoklady (Moi, 2017, 91). Na druhou stranu, připouštěním vlivů zmíněných faktorů nezavrhneme konkrétní zkušenosti a příklady jako pouhý výsledek sociálních a kulturních nastavení. Právě v tomto duálním přístupu se ukazuje Wittgensteinova střední cesta.

Feministická teorie je podle Moi postižena „touhou po obecností“ ve stejné míře jako každý jiný společenskovední obor. Je založena na předpokladu, že všechny případy, které spadají pod nějaký termín (například pojem „žena“) musí mít něco společného. Je ale dost zjevné, že neexistuje rys, který by sdílely všechny ženy, podivuje se Moi (Moi, 2017, 99). Stejně tak je zřejmé, že neexistuje definice nebo teorie, která by do sebe dokázala zahrnout všechny relevantní případy. Hlavní problém vidí Moi v předpokladu, že samotná podstata slova spočívá v tom, že do sebe něco zahrnuje a něco naopak vylučuje. Jinak řečeno, že slovo s sebou nese jasné hranice pravidla jeho užití. Ve snaze vyhnout se diskriminační povaze slov se proto feministická teorie často uchyluje k „novému slovníku“, který má vyřešit problém exkluzivity. Například feministky navrhují mluvit o ženách jako o „jednotlivcích s ženskými rysy“. Na co ale zapomínají je, že pokud užití tohoto slovního spojení je stejné jako užití slova „žena“, velký rozdíl „nový slovník“ nepřinese, konstatuje



Moi (tamtéž). Wittgenstein se naopak vzdává předpokladu, že by pojem jako „žena“ nebo dokonce „jednotlivec s ženskými rysy“ měl nějakou jasnou podstatu, založenou na třídě předmětů nebo v daném případě lidí, kteří sdílejí jeden nebo několik společných rysů. Pod slovem se podle něj skrývá složitá síť vzájemně prolínajících podobností, tedy „rodinná podobnost“ (FZ 66). Dobře to popisuje Cressida J. Heyes:

„Představme si konstrukci, které říkáme „žena“. Nemíním tím bílé mladé pohledné heterosexuální ženy ze západní střední třídy, ale všechny ženy obecně. Co mají společného? Neříkejte: „Musí mít něco společného, jinak bychom jim neřikali „ženy“. Také se neptejte: „Pokud ženy nemají nic společného, jak potom může feminismus představovat politické hnutí?“ Dívejte se a uvidíte, z čeho se pojem „ženy“ skládá a co ženy mohou mít společné. Protože pokud se podíváte, nezjistíte, že nemají nic společného, ale sdílejí podobnosti a vztahy“ (Heyes, 2002, 197).

Všechny případy užití slova „žena“ nemají společný rys, ale jednotlivá užití slova mají takovou podobnost mezi sebou navzájem. Neplodné ženy sice mají spolu s plodnými ženami chromozomový předpoklad pohlaví, neplodné ženy ale mají stejně tak podobnost s transsexuálními ženami v tom, že nemohou mít děti apod. V níže uvedeném příkladu Lindemann Nelson výstižně popisuje, jak skrze rozmanité jazykové hry poznáváme (učíme se) rodové podobnosti pojmů:

„Když jsem byla na záchodě na letišti, vstoupila tam žena se svou tříletou dcerou. „Proč jdeme sem?“ zeptala se holčička. „Protože to je dámský záchod, sem chodíme na záchod.“ „Pak sem můžeš chodit jen ty, protože jsi dáma, já ale ne, protože nejsem dáma, ale dítě.“ „Jsi malá dáma (baby lady).“ Holčička už pravděpodobně věděla, že děti jako ona

se stávají dámami, ale naučila se tomu, že věkový rozdíl nehraje vždy důležitou roli. Také se naučila tomu, jak rozšířit pojem, aby do sebe zahrnul i jiné druhy dam než matky“ (Lindemann Nelson, 2002, 226).

Neexistence jasných hranic pojmů neznamena, že užití pojmů je chybné a měli bychom se jich v naší řeči vzdát. Wittgenstein upozorňuje, že pojmy vymezujeme my sami, a to pro užití za konkrétním účelem (FZ 69). Nejsme tedy jen pasivními oběťmi jazyka. Filozof se nesnaží postulovat novou definici pojmu jako něčeho nejasného, nevyhraněného nebo dokonce zbytečného. O co se podle mého názoru snaží, je poukázat na rozmanitost jazykových praktik, které slouží pro různé účely a v různých kontextech. Například vědecké pojmy jsou často vykonstruovány tak, aby reprezentovaly jasně ohraničenou skupinu jednotlivin, a to v jakémkoliv vědeckém kontextu. Jsou tedy vykonstruovány za konkrétním účelem. Oproti nim má běžný jazyk podle Wittgensteina o hodně širší jazykové nástroje a praktiky, stačí zaostřit svou pozornost na gramatiku jazyka, všimnout si, jak se slova skutečně užívají. Stejně jako hra na ukazování není jediným způsobem, jak se jazyk naučit a komunikovat, tak i ostatní jazykové hry jsou rozmanité. Jak poukazuje Heyes, pojem „ženy“, s nimž pracuje feministické hnutí, nemusí nutně znamenat to, že se zakládá na esencialismu. Ohraničení pojmu „ženy“ pro účely politického hnutí není podle ní o nic víc politickým aktem než biologická definice, která vytyčuje hranici mezi pohlavími (Heyes, 2002, 206). Použití slova „ženy“ pro účely feministické teorie má úzce definovaný ráz a je určitým politickým a sociálním gestem, kterým dáváme najevo identitu, k níž se hlásíme.

Když už jsme se dotkli feministické teorie, ta se prizmatem Wittgensteinovy filozofie vyznačuje i další chybou, která taktéž vyplývá ze špatného filozofického obrazu jazyka. Jejím základním omylem je podle Moi to, že stojí na „špatném předpokladu, proti němuž bojuje

prostředky, které taktéž stojí na stejných předpokladech“ (Moi, 2017, 107). Za takovou „falešnou“ zbraň označuje Moi teorii intersekcionality (teorie, podle níž je identita každého člověka založena na identitách, které se vzájemně překrývají), jako pokus zlomit teorii další teorií, tedy vytvořit teorii natolik obecnou, která by zahrнула doslova všechno a hlavně všechny:

„V tomto smyslu se „intersekcionalní“ identita stává ultra-abstraktním obecným pojmem, pod který spadají všechny případy identity. Ale pokud všechny identity jsou intersekcionalní, pak tento pojem není zapotřebí. Myslím to tak, že pojem pak selhává v podtrhnutí jakýchkoliv rozdílů vůbec“ (Moi, 2017, 107).

Jinými slovy, neustálé hledání rysů, které sdílejí všechny ženy, nevede nikam. Ovšem popírání toho, že existuje „rodinná podobnost“ v rámci pojmu „ženy“, také není cestou ven. „Co se nám Wittgenstein snaží říct, je, že nedává smysl hledat obecné vysvětlení obecnosti jazyka,“ píše Cavell (Cavell, 1979, 188). Místo toho Moi spolu s Wittgensteinem navrhuje použít následující „metodologickou“ radu – vzdát se předpokladu obecnosti, a místo toho se podívat se na jednotlivé případy. Abychom pochopili, co „představa“ je, musíme se podívat, jak se toto slovo používá, navádí nás Wittgenstein (FZ 370). Nicméně, když hovoříme o užití slova, nehovoříme jenom o jazyku, ale o celé jazykové praxi. „Neboť tak jako je v mé otázce řeč o slovu „představa“, je o něm řeč i v otázce po podstatě představy“ (tamtéž). Platí i opak, jelikož podstata je podle Wittgensteina vyslovena v gramatice, a právě gramatika nám napovídá, „jakým druhem předmětu něco je“ (FZ 373). Slovu „jíst“ se učíme, když jíme a naopak, pojmu „bolest“ se učíme spolu s řečí (FZ 384), jelikož „promlouvání řečí je částí určité činnosti nebo určité životní formy“ (FZ 23). Naučit se používat nějaký pojem znamená naučit se chovat v určitých sociálních situacích a pokud

chceme změnit význam pojmu, pak máme změnit jeho užití, a tedy sociální situace, v nichž se užívá, tedy změnit samotnou praxi. Z tohoto pohledu je Gellnerovo nařknutí Wittgensteina z konzervatismu zbytečné. Právě odvrácením se od rozmanité praxe k obecnosti a reprezentační podstatě jazyka se stáváme pasivními příjemci významu, nikoliv aktivními tvůrci.

Metodou Wittgensteina je vzdát se touhy po obecnosti a zkoumat jednotlivé případy zvlášť, právě abychom měli praxi pod kontrolou. „V roztříštěném světě bychom měli zkoumat třísky,“ trefně podotýká Geertz (Geertz, 2000a, 221). V tom spočívá „drsná půda“ běžného jazyka a každodenního života: „Pokud máme vůbec nějakou obecnost postihnout a objevit nějaké nové jednotky, pak, zdá se, je nemáme postihnout přímo a najednou, ale skrze příklady, rozdíly, rozmanitosti, partikularity – postupně případ po případě“ (tamtéž).

Shrneme-li tuto myšlenku Geertze a celou podkapitolu, drsná půda je pro Wittgensteina půdou nekonečného počtu příkladů nebo jazykových her běžného jazyka a vnitřní rozmanitosti pojmů. Manichejský pohled na sociální realitu je omylem z jednoho hlavního důvodu – je tak rozmanitá, že vylučuje pouze dvě „neutrální“ výzkumní pozice pozorovatele a pozorovaného. Představuje celou škálu praktik, které se nedají popsat buď jako jedno nebo druhé, ukotvených v každodennosti, v běžném. V další podkapitole si ujasníme, co je běžným míněno.

## Co je běžné? (aneb Kde domov můj?)

Když jsme doposud mluvili o Wittgensteinově metodě zkoumání, vždy jsme odkazovali na běžné případy užití slov nebo praktiky každodenního života, které jsou potřeba zkoumat. Nikdy jsme si ale explicitně neřekli, co se tím „běžným“ míní. Pro pozdní dílo Wittgensteina jsou totiž typické dva zdánlivě protichůdné motivy. Na jednu stranu filozof opakovaně vyjadřuje nedůvěru vůči běžnému jazyku (Umgangssprache). Podle něj nás klame, nutí nás myslet si, že slovy odkazujeme k předmětům, pojmy mají jasné hranice a jednání je založeno na jasně definovaných pravidlech. Celá řada velkých filozofických problémů (ne-li všechny) je způsobena „špatným chápáním řečových forem“, tedy zavádějícím běžným jazykem (FZ 111). Jsme jako zajatci vlastního jazyka, z jehož zajetí se nemůžeme vymanit a často dokonce ani netušíme, že jsme v jeho zajetí (FZ 118).

Na druhou stranu je zářející, kolik důvěry vkládá Wittgenstein do každodennosti a běžného užití slov, a to v protikladu vůči filozofické mluvě. Filozofové se podle Wittgensteina domnívají, že skrze slova postihují podstatu věcí a světa. Není tomu ale tak, naopak – vytvářejí neexistující problémy. Nepoužívají slova v souladu s tím, jak se to či ono slovo běžně používá, tedy kde má toto slovo „domov“ (Heimat), upozorňuje Wittgenstein (FZ 116). My (tedy jeho následovníci a čtenáři) máme naopak za úkol převést slova z jejich metafyzického způsobu užití zpět na jejich užití ve všednodenním úzu (tamtéž). Wittgenstein tu podle Cavella nepoužívá metaforu „návratu slov zpět, kam patří, domů“ náhodou. Stejnou aluzi můžeme totiž spatřit ve formulaci obecného filozofického problému „Ich kenne nicht mich aus“ (FZ 123), tedy volně přeloženo „Neznám cestu ven“ (v češtině přeloženo „Nevyznám se v tom“). Přivést slova zpět k jejich každodennímu významu je základním úkolem skutečně poctivých filozofů. Začít můžeme podle

Wittgensteina tím, že si položíme otázku, „za jakých zvláštních okolností se tato věta skutečně používá“ (FZ 117). V těch pak vidí smysl. V důsledku takové terapeutické metody se „všechno zajímavé, tj. všechno velké a závažné, zlikviduje“, tvrdí filozof (FZ 118). Jinými slovy, velké (a zajímavé) filozofické problémy zmizí. Zbydou jen ty drobné a nezajímavé, ale skutečné. Vrátit se máme k něčemu, co je pro nás samozřejmé a „nezajímavé“, v čem vyrůstáme a žijeme, něčemu, co se dá snadno přehlédnout. Moi přirovnává tento jasný stav mysli (ubersichtliche Darstellung) k návodu na montáž nábytku:

„Představte si obrázek..., na němž jsou jednotlivé součásti poskládány špatně. Tímto nám obrázek znemožňuje postavit stroj nebo židli, kterou chceme dát dohromady. Dokud nezpochybníme samotné schéma, budeme neustále hledat problém v samotné židli a snažit se ho vyřešit, ale nikdy neuspějeme. Pouze „jasný pohled na věc“ – uvědomění, že schéma je chybné, nám zabrání v tom, abychom se i nadále bili hlavou o zed“ (Moi, 2017, 51).

Pokud navážeme na tuto představu, pak zrovna získaná „boule nám dovolí rozpoznat cenu onoho odhalení“ (FZ 119). Výsledky filosofie jsou totiž „boulemi, které rozum utržil při svém narážení na hranici řeči“ (tamtéž). Jinými slovy, dějiny filozofie jsou marnou snahou dostat za (imaginární) hranice jazyka. Svá zkoumání Wittgenstein přitom prezentuje jako „poznámky k přírodopisu člověka“: „nikoli nějaké kuriózní příspěvky, nýbrž konstatování fakt, o nichž nikdo nepochyboval a která unikají postřehu jen proto, že je máme stále na očích“ (FZ 415).

Shrneme-li, v každodennosti vyrůstáme, máme ji stále na očích<sup>18</sup>, je pro nás nezajímavá, nicméně je způsobem, jak se zbavit velkých filozofických otázek navždy, a ukázat, že takové otázky samotné postrádají smysl. Klíč k řešení většiny lidských hádanek máme, zdá se, přímo pod nosem. Jaký typ vět, faktů, praktik, chování by se dal označit za každodennost a kde ji máme hledat? Zkusme to nejdřív analytickou cestou. Pokud by kritériem hledaného bylo, že to má „neodmyslitelně patřit ke každodennosti, běžnému životu“ (i když jde o poněkud sebe-referenční kritérium), výsledkem je nepřeborný seznam věcí. Z pozice „tradičních filozofů“ bychom pravděpodobně na seznam raději umístili obecné principy nebo zákonitosti, nikoliv konkrétní „zanedbatelné“ jednotliviny. Patří ke každodennosti vědomí? Na první pohled se zdá zřejmé, že vědomí je skutečně neodmyslitelnou součástí každé situace, které jsme svědky (a které jsme si vědomí):

„Za jakých okolností řeknu, že kmen má nějakého náčelníka? A náčelník musí přece mít vědomí. Nesmí přece být bez vědomí“ (FZ 419).

„Náčelník přece nesmí být bez vědomí.“ Pokud tuto větu pronesu o sobě nebo o ostatních, můžeme jí rozumět tak, že se ve světě pohybuji s předpokladem, že vědomí není součástí samozřejmé výbavy člověka, „že lidé kolem mě jsou automaty, i když způsob jejich jednání je stejný jako vždy“ (FZ 420). Tedy existují lidé, co vědomí nemají. Nebylo by pravdivé, ani zodpovědné tvrdit, že takto v běžném životě smýšlíme. Platí spíše opak. Běžně předpokládáme, že lidé kolem nás mají vědomí. Opak by nás přinejmenším překvapil, spíš by nás šokoval. Poplašeně hlásíme „Člověk ztratil vědomí“, nikoliv „Má vědomí“. Pro nás, lidský druh, přítomnost vědomí není mimořádnou událostí, je naopak něčím běžným. Zdá

---

<sup>18</sup> Jsou to věci nanejvýš zjevné a běžné, a na druhé straně přespříliš skryté, a jejich objev je čímsi novým. (FZ 436)

se, že zřejmé věci, které jsou bezpochyby součástí každodennosti, nehlásíme. Naopak, mlčíme o nich, dokonce je přehlízíme, jako by vůbec neexistovaly. Nebo naopak, jako by byly do našeho života zakořeněny do takové míry, že si bez nich svět neumíme představit a tuto možnost si vůbec nepřipouštíme. Jazyk nám sice umožňuje myšlenkové (nebo spíše jazykové) experimenty, v nichž jednotlivci postrádají mozek, vědomí nebo jsou doslova zombie, je ovšem nepředstavitelné, jak by náš slovník vypadal v případě, že bychom neustále, během každé sociální interakce, předpokládali možnost, že mluvíme s jednou z nich. Pokus o zachycení takového lingvistického experimentu představuje nespočet sci-fi seriálů a knih. Je ovšem otázkou, zda bychom rozuměli skutečně povedenému pokusu takovou situaci znázornit. Na to upozorňuje Austin ve svém příkladu s mluvící kočkou:

„Představme si, že v průběhu čtyř let žijeme v harmonii a kamarádství s kočkou; a ta pak najednou pronese nějakou řeč. Možná se pak zeptáme: „Je to skutečná kočka, nebo není?“ „Buď je, nebo není, ale nejsme si jistí, co z toho.“ Ve skutečnosti nic z toho: ani věta „Je to skutečná kočka“, ani věta „Není to skutečná kočka“ neodpovídají faktům sémanticky: obě tyto věty jsou navrženy pro jiné situace než tato, nedá se říct první zmíněnou větou o něčem, co zrovna proneslo řeč, ani poslední větu o někom, kdo se choval v průběhu čtyř let jako kočka. Podobné potíže nastávají, jakmile si máme vybrat mezi „Je to halucinace“ nebo „Není to halucinace“. Běžný člověk se zdravým instinktem se obrátí na Watsona a řekne: „No a co byste řekl vy? Jak byste to popsal?“ Potíž spočívá v tomto: neexistuje žádný krátký popis, který by nebyl zavádějící, jediné, co zbývá a co jde udělat jednoduše: popsat fakta podrobným způsobem. Běžný jazyk selhává v mimořádných situacích“ (Austin, 1979, 68).

Skrze příklad kočky, která se náhle rozmluvila, Austin ukazuje, že běžný jazyk je použitelný pouze pro běžný svět, tedy ten, ve kterém kočky nemluví. Každá věta, kterou by



jedinec chtěl o mluvícím zvířeti pronést, není úplně přesná nebo vhodná. Ze všeho, co o ní od okamžiku, kdy začne mluvit, řekneme, máme pocit, že to nejsou „přesná slova“. Žádná přesná slova ovšem neexistují, protože popsanou situaci zažíváme poprvé. Jakýkoliv „běžný“ popis mluvící kočky selhává, jelikož „běžná“ (ve smyslu současná) sémantika slova „kočka“ nezahrnuje možnosti, že občas mluví. Gramatika běžného jazyka plně vyhovuje běžným potřebám (a běžným kočkám), ale v případě, kdy nastává situace vymykající se jistotám, naší životní formě, běžný jazyk selhává. V tomto smyslu „ideální“ jazyk (například vědecký) na rozdíl od běžného neselhává, jelikož významy jednotlivých slov nebo vět v něm nejsou vázány na konkrétní případy užití:

„Ideální jazyk by bezpochyby neselhal, ať už by se stalo cokoliv. Například ve fyzice, kde je jazyk spojen s cílem co nejpřesněji popsat komplikované a neobvyklé případy, jazyk připravujeme na to nejhorší. V běžném jazyce to neděláme: slova nás nechávají v úzkých. Pokud bychom mluvili tak, jako by běžný jazyk byl ideálním, dezinterpretovali bychom fakta“ (Austin, 1979, 68).

Význam odborné terminologie v ideálním jazyce (v uvedeném příkladu odborném jazyce fyziky) je určen předem, aby sloužil určité funkci, nezávisle na kontextu a situaci, v němž se vyskytuje. (A je otázkou, zda filozofii máme hodnotit jako odborný jazyk, který se jen tváří jako by byl běžný.) Oproti tomu význam běžných slov úzce souvisí s jazykovou hrou, v níž je slovo užito. Sémantika běžného užití slova „kočka“ zahrnuje jazykové hry, ve kterých kočka mňouká, aby dostala nažrat, ničí pohovku nebo si přede na klínu svého páníčka. Když vidíme kočku sedět u lednice a mňoukat, proneseme: „Chce žrádlo“. Máme pocit, že ta věta dokonale vystihuje tuto situaci, a to hlavně proto, že se nám u této věty nezdá nic divné. Nezamýšlíme se nad tím, zda je správné to říct, děláme to téměř

automaticky. Představme si ale situaci, kdy si kočka otevírá lednici a ptá se: „Co máme k večeři?“ Bylo by správné v této situaci pronést: „Chce žrádlo“? Najednou máme pocit, že se potřebujeme ujistit o správnosti a vhodnosti řečeného. Pátráme najednou po kritériích toho, zda je tato věta použitá vhodně. Dalo by se navrhnout, že problém nespočívá v jazyce, ale v imaginaci. Nikoliv v tom, že to neumíme popsat, ale hlavně v tom, že si to neumíme představit. Jenže představivost, namítá Austin, se slovy souvisí. Představujeme si spíš běžné situace, pro něž máme slovník. Představování si situací, které běžně nezažíváme, nám jde hůř, ani slovník pro takové situace nemáme (protože v daném okamžiku pro nás zatím neexistují). (Kdyby nějaký lev mohl mluvit, nebyli bychom s to ho chápat (FZ 284).)

„... můžeme pouze popsat to, co si snažíme představit, a to prostřednictvím slov, která evokují běžné případy, které se naopak snažíme odmyslet. Běžný jazyk brzdí už tak slabou představivost. Bylo by těžké říct: „Umím si představit případ, kdy člověk je zároveň doma a zároveň není?“ Je to zakázané, protože myslím na běžný případ, když se ptám: „Je doma?“ a dostanu odpověď „Ne, není“, když doma není“ (Austin, 1979, 68).

Vraťme se k příkladu vědomí. Do běžného jazyka je implementován předpoklad, že lidé mají vědomí a kočky nemluví, a není to potřeba zdůrazňovat nějak navíc. Běžný jazyk je nerozlučně spjat s jakousi zřejmostí situací, o kterých a ve kterých hovoříme. Běžně hovoříme o věcech sice každodenních, ale nezřejmých. Věta „Je při vědomí“ má svá použití, smyslu však nabývá za nezřejmých okolností. Velmi nešikovně řečeno, nezřejmé okolnosti se objevují teprve v situaci, kdy se stav věcí vymyká předpokladu obsaženému v běžné řeči, tedy když ten druhý předpokládá, že při vědomí nejsem (například když omdlívám).

Shrneme-li, když mluví Wittgenstein o návratu slov domů, míní návrat k běžnému užití. Běžná užití poznáme tak, že mluvíme o věcech nezřejmých, které jsou nicméně v souladu s věcmi zřejmými, o kterých běžně naopak nemluvíme. Chci ovšem upozornit, že rozdíl mezi nimi je zcela provizorní a nezávazný. Nejde o žádný pokus vytvořit obecné pravidlo, které by se dalo aplikovat na partikulární příklady. Jde spíše o „žebřík“, který odhodíme, až přijde správná chvíle, o mezikrok, který mi pomůže poukázat na rozšířený omyl a ozřejmit to, čemu Wittgenstein říká „stěžeje“, o nichž budeme mluvit v další kapitole. Nezachytitelná podstata stěžejí, jistot životní formy, a tedy kritérií smysluplnosti řečeného, jak se ukáže v další kapitole, je velkou výzvou filozofie a antropologie. A pro to, abychom mohli uplatnit myšlenku životní formy v praxi, musíme dospět k tomu, jak si poradit s tímto problémem.

## ***Pochybuji, tedy jsem***

### **Vím, že jsme tu. Stěžeje neboli na čem se drží svět/jazyk**

Tato kapitola je z mého pohledu stěžejní, nabídne totiž nejdůležitější nástroj, který navrhuji použít v antropologické praxi. Už v předchozích kapitolách si čtenář mohl všimnout, že místy věnuji větší pozornost tomu, co se říct nebo zpochybnit nedá než tomu, co naopak může být řečeno. Není proto překvapením, že moje hlavní argumentační eso je taktéž negativního rázu. V této kapitole navrhuji využít okamžik selhání kritérií, kdy se projevují hranice smysluplnosti, jako výchozí bod antropologického výzkumu. Proč sledovat selhání, když můžeme zkoumat samotná kritéria? Jak ukážu v této kapitole, není možné stanovit žádná pozitivní explicitní kritéria pro smysluplné užití slov. Začínáme si je uvědomovat teprve v okamžiku, kdy slova selhávají. Badatelům pak zbývá jediné, zaměřit se na jediné viditelné události – body selhání gramatiky jazyka a skepticismus jako projev tohoto selhání. V dalších několika podkapitolách předvedu, jak jsem k tomuto závěru dospěla.

V předcházející kapitole jsem předložila provizorní rozdíl mezi věcmi nezřejmými, o kterých v běžném životě mluvíme, a věcmi zřejmými, které naopak během komunikace ignorujeme. V této kapitole tuto dichotomii „odhodím“ jako nepotřebnou a dokonce mylnou: sloužila nám jen k tomu, abychom pochopili, jak je nesmyslná. Ale všechno pěkně popořadě. Nejdřív se soustředíme na další hojně citovanou myšlenku Wittgensteinovy pozdní filozofie – na myšlenku „stěžejí“.

Prostřednictvím rozdílu mezi zřejmým a nezřejmým jsme navrhli jakési schéma uvažování, které nám umožňuje poznat, co považujeme za zřejmé a nezpochybnitelné, a o čem naopak můžeme pochybovat, zkoumat a tedy mluvit – „jsou to jakoby „stěžeje“ (die Angeln) v nichž se ony (naše) otázky a pochybnosti otáčejí“ (OJ 341). Dveře, tedy celé naše myšlení a jednání, se drží na několika pevných bodech, které umožňují dveřmi otáčet. Znamená to, že k samotné logice našeho uvažování náleží, že o určitých věcech se vskutku nepochybuje, naopak se s nimi spokojíme (OJ 342-344). Pochybování je v jejich případě vyloučeno jako možnost. Když chci vstoupit do rozhovoru, nezvažuji možnost, zda jsem při vědomí, nýbrž to předpokládám „automaticky“. Jelikož se na stězejích „otáčí“ celá naše životní forma, tato přesvědčení musí být imunní vůči pochybování. Jak metaforicky upozorňuje Wittgenstein, aby se dveře otáčely, musí být stěžeje pevné (OJ 342). Abych se mohla diskuse o významu vědomí (nebo čemkoliv jiném) účastnit, tedy aby se „dveře diskuse“ otáčely, musím přinejmenším pevně věřit, že posluchači jsou při vědomí a já jsem rovněž. Když vstupuji do jakékoliv hry, musím být přesvědčena, že jsem dostatečně při smyslech, abych mohla hrát:

„Když se v šachu pokouším dát někomu mat, nemohu pochybovat, zda figurky samy od sebe snad náhodou nemění svá místa a zároveň zda moje paměť, aniž bych to pozoroval, nevyvádí hlouposti“ (OJ 346).

Příklady stězejů jsou podle Wittgensteina všude kolem nás, nicméně jsou tak zřejmé, že nemáme potřebu o nich mluvit, ani na ně myslet. Například, věty jako „Mám mozek“ nebo „Vím, že mám mozek“, „Jsem zde“ nebo „Vím, že jsem zde“ postrádají za obecných okolností smysl. (Vlastně i samotný výraz „obecné okolnosti“ postrádá smysl.) Pokud se v průběhu rozhovoru někdo zmíní o tom, že „ví, že je zde“, naznačuje to jedině

to, že hovořící o tom měl jisté pochybnosti. Pronesené větě se nicméně může najít řada výjimečných vysvětlení. Stejně jako na konci filmu „Čistá duše“ (2001), kde si slavný matematik John Nash nechá od kolemjdoucích studentů potvrdit skutečnou přítomnost dalšího člověka vedle sebe, může se jednat o případ psychické nemoci, u níž je náročné rozeznat skutečnost od halucinací. „Jsem zde“ v takovém případě znamená sebe-ujištění v tom, že probíhající rozhovor není výplod choré mysli. Další možné vysvětlení může spočívat v nepozornosti posluchače. Udělám pauzu uprostřed rozhovoru, když si všimnu, že mě ten druhý neposlouchá, a řeknu „Jsem tu!“, abych znovu upoutala jeho pozornost a případně poukázala na jeho poněkud neslušné chování. Zkrátka tato slova „mají smysl pouze v určitých souvislostech... a to ne proto, že by pak byla zbytečná, nýbrž že jejich smysl není určován touto situací“ (OJ 348). Výše popsané případy užití jsou ve skutečnosti dvě komplikovaní jazykové hry, v nichž věta „Jsem zde (tu)“ má docela rozdílné funkce. Když nejsou podobné věty ukotveny v konkrétním kontextu, postrádají smysl. Jsou pouze odkazem na celou řadu významů, aniž by bylo upřesněno, na který význam odkazuje. Běžné užití slov totiž nepočítá s mluvením o stěžejích ve smyslu neutrální konstatace faktů. Celá tradiční filozofie je ale podle Wittgensteina založena na rozboru vět, které postrádají konkrétní kontext a běžné užití.

Podívejme se znovu na příklad jednoho ze „stěžejů“ implementovaných v každé námi pronesené větě „Jsem zde a vím o tom“. Na první pohled se zdá, že věta mluví o nějakém druhu vědění. Jenže samotné slovo „vědět“ předpokládá i možnost omylu („Jsem zde a nevím o tom.“), což není v daném případě možné: „...zde se přehlíží forma „myslel jsem, že vím“. – Nemá-li k tomu dojít, pak ani omyl v tvrzení nesmí být logicky možný“ (OJ 21). Slovo „vědět“ ale takovou logickou možnost připouští. Tradiční filozof tuto skutečnost

podle Wittgensteina ignoruje a pouští se do analýzy věty jako tvrzení o nějakém druhu vědění. Vzápětí zjistí, že nemá své vědění ukotvené v ničem a takto se zrodí skeptická teze. Nejde tedy o vědění v konvenčním slova smyslu. Nebo lépe řečeno, vycházíme-li z Wittgensteinovy myšlenky, že slovo „vědění“, stejně jako ostatní slova, představuje celou řadu jazykových her, pak můžeme říct, že jde o odlišné významy slova „vědět“. Prohlášení „Vím, že jsem tu“ nebylo míněno jako „Jsem si v tom jistá“, ale jako to, že se v tom nemohu mýlit, možnost omylu nepřipadá v úvahu. Neomylnost přitom neznamená stoprocentní jistotu, kladnou pravdivostní hodnotu, ale jakousi výjimku z pravidla, kde pravdivost není potřeba dokazovat, ani vyvracet. Je tak mimo jakoukoliv pravdivostní hodnotu, tím pádem mimo řeč samotnou.<sup>19</sup>

Stěžeje jsou natolik zřejmé a jsou do takové míry přítomné v běžné řeči (jsou v ní implikovány), že si jich hovořící nevšímá, i přestože z nich neustále vychází. „Vím, že jsem tu“. Samotná věta podle Wittgensteina postrádá smysl proto, že by se dala označit za „stěžejní“ pro jakýkoliv rozhovor. Jak jinak bych mohla s někým hovořit, kdybych tu nebyla? Věta je tak „nepodařeným pokusem vyjádřit (něco), co se tímto způsobem vyjádřit nedá.“ (OJ 37) Jde podle filozofa pouze ukázat, a to především prostřednictvím jednání: „Když se chci zvednout ze židle, proč se nepřesvědčím, zda mám ještě dvě nohy? Žádné „proč“ neexistuje. Prostě to neudělám. Jednám tak“ (OJ 148). Už samotným lidským jednáním se podle něj ukazuje celá řada těchto „stěžejních“ předpokladů, o kterých nemáme jedinou pochybnost (a které nás ani nenapadne přezkoumat a zpochybnit a tím pádem o nich

---

<sup>19</sup> Když mluvíme o pravdivosti, nejde o žádný výsledek porovnávání jazyka a reality, ale o další jazykovou hru „pravda, nebo lež“, která je možná pouze v určitých situacích a kontextu.

mluvit). „Zdravím!“ – skrze pouhý pozdrav se zavazujeme vůči celé řadě stěžejů, které se nám ukazují prostřednictvím jediného slova.

Motiv ukazování se není pro Wittgensteina nový. Zabývá se tím už v Traktátu, kde zkoumá hranice a možnosti jazyka, a dochází k tomu, že některé věci se nedají popsat, pouze ukázat. Deset let po sepsání Traktátu napíše Wittgenstein v dopise Friedrichu Waismannovi následující:

„‘Odmítnutí metafyziky!’ Jako by to bylo něco nového! To, čeho Vídeňská škola dosahuje, musí ukazovat, ne říkat... Mistra musí chválit dílo“ (Monk, 1996, 289).

V pozdějším období dospívá Wittgenstein k tomu, že se základní světonázory ukazují v našem jednání. (Už nejde o hloubkovou logickou strukturu věty nebo jakési mystično přítomné v Traktátu.) Zatímco podle Traktátu jejich konstatace není nic jiného než přírodopisná fakta, pro „pozdního“ Wittgensteina vyjádření takových zřejmostí v obecném kontextu nedává smysl (naši posluchači by nepochopili, co tím míníme nebo kam tím míříme). Vyslovení takových zřejmých pravd v běžných situacích máme tendenci interpretovat jako vyjádření nejistoty a pochybování o jejich pravdivosti. Jenže vyjádření pochybnosti nad nimi by se nám zdálo nepochopitelné a dokonce nesmyslné, upozorňuje Wittgenstein (OJ 10). Samotný lidský život a životní forma se podle něj zakládají na lidské schopnosti určitá fakta přijmout a spokojit se s nimi, aniž by je zkoumali dál (OJ 344). Filozofie podle Wittgensteina dělá ovšem pravý opak – zkoumá to, co nemá být zkoumáno, a zpochybňuje přesně to, co žádnou pochybnost nevyžaduje, co je pro každodenní interakci zřejmostí. Rozdíl mezi pochybováním filozofa a běžného člověka znázorňuje McGinn následujícím způsobem:



„Naše obyčejná představa o pochybnosti na rozdíl od té, kterou aplikuje filozof, pracuje v rámci horizontu forem chování a má s nimi specifický složitý vzorec spojení. Proto v rámci našich běžných jazykových her neříkáme: „Není jisté, že má bolesti“, říkáme „Nevěř mu, že má bolesti“, protože to, co tím skutečně míníme, je následující: dej si pozor na to, co říká a dělá, buď opatrný ve svých projevech soucitu, nedovol mu tě zneužít a tak dále“.

(McGinn, 2004, 252)

Filozof pokládá otázku abstraktně, z jakési „objektivní“ a neangažované perspektivy, z pozice božího oka. „Filozofova pochybnost sice používá běžná slova, ale bez toho, aby byla ukotvena v toku každodenního života, není jasné, jaký mají význam“ (tamtéž). K rozpoznání situací, ve kterých je vhodné pochybovat, se Wittgenstein znovu spoléhá na běžný jazyk a jazykovou intuici jeho nositelů. Je podle něj nutné podívat se na každý jednotlivý případ a posoudit, zda mu dostatečně rozumíme, či nikoliv. Ovšem pro ty, kteří mají pořád nasazené „brýle“ metafyziky, taková odpověď samozřejmě nestačí.

Ve svém článku „Defending Common Sense“ (1949), který podnítil vznik Wittgensteinových úvah publikovaných ve sborníku „O jistotě“, rozlišuje Malcolm dva druhy pochybování: běžné (ordinary) a skeptické, přičemž skeptické nebo filozofické pochybnosti vylučují možnosti běžného pochybování (Malcolm, 1949, 204). Když chceme filozoficky zpochybnit to, že před námi je strom, uvádí příklad Malcolm, musíme ho vidět dost jasně, aby nezbyl jediný důvod k „běžnému“ pochybování a diskuzi. „Když jsou věci jasné a zřetelné, nemá smysl je vyslovovat,“ snaží se postulovat pravidlo, o které jsme se před časem pokusili i my (Malcolm, 1949, 215). Duncan Pritchard přichází s dalším podstatným rysem. Běžné pochybnosti mají podle něj „lokální“ charakter v tom smyslu, že se vždy podřizují „stěžejním“ předpokladům a nesnaží se je vyvracet. Naopak, právě

stěžejní předpoklady se nám umožňují orientovat v tom, co se má zpochybňovat a co nikoliv. Jelikož jsou ukotveny či „lokalizovány“ v rámci určité životní formy, samotnou svou podstatou vylučují možnost „skeptického“ nebo „globálního“ pochybování. Například nejde zpochybňovat to, že se nějaká rozbitá židle dá opravit (lokální pochybování), aniž bychom předpokládali, že ta židle doopravdy existuje (globální pochybování). Jinými slovy, lokálním pochybováním (a mluvením samotným) se automaticky zavazujeme vůči stěžejním předpokladům naší životní formy. Každodenní chování a podílení se na běžných situacích tak podle něj vylučuje skepticismus. Jak je potom možné, že se objevuje v podobě skeptického pochybování o světě, například ze strany filozofů, kteří jsou (nebo kdysi přinejmenším byli) běžnými lidmi? Pritchard tento jev označuje termínem „epistemický strach“ (epistemic angst):

„Stejně jako někoho může trápit strach z výšky, dokonce když úplně souhlasí s tím, že není v nebezpečí, podobné se podle mého názoru děje i po vyřešení problému radikálního skepticismu. I přestože epistemické nebezpečí, které tento problém představovalo, je zamítnuto, jedinec stejně pociťuje zbytkovou úzkost ohledně jeho epistemické situace.“ (Pritchard, 2015, 6)

Příčina této úzkosti se podle Pritcharda skrývá ve Wittgensteinově představě o způsobu lidského uvažování. Podle Wittgensteina jsou stěžejní závazky „mimo směr, jímž se pohybuje zkoumání“ (OJ 88). Jinými slovy, za běžných okolností otázka jejich racionality nevystává, protože otázky, které si běžně pokládáme, stěžeje jednoduše míjí. Jelikož ve svých otázkách přirozeně nenarážíme na zvláštní epistemický status „stěžejů“, jednoduše o jejich existenci netušíme. Jakmile ale nějaký objevíme, dostáváme se do stavu jakéhosi epistemického šoku. Najednou si uvědomujeme, že nejde o stejný způsob vědění jako v

případě vědeckých poznatků. Povaha epistemického strachu podle Pritcharda spočívá v tom, že „jakmile začne jedinec zkoumat jejich racionální status – a podnět pro tento výzkum bude s největší pravděpodobností filozofické povahy – pak je náročné přestat žasnout nad jejich zvláštností“ (Pritchard, 2015, 7). Najednou se v pochybování neumíme zastavit. Právě takový stav zažívá podle Pritcharda Wittgensteinův filozofický skeptik, a jelikož všechno poměřuje skrze brýle racionality, každou věc potřebuje buď odůvodnit nebo naopak vyvrátit.

Wittgensteinův skeptik je posedlý tím, aby potvrdil nebo vyvrátil racionální status stěžejů, tedy aby jim poskytl racionálně ukotvenou definici. Tolik ho zajímá to, jak je možné, že se „dveře otáčejí“, že úplně zapomíná na další zázrak, a totiž na to, že je umíme otáčet. Nezastavujeme se pokaždé u prahu a nežaseme nad tím, jak přirozeně nám jde pohyb otáčení dveřmi. Nedivíme se tomu, že je zautomatizovaný nebo že si ho téměř nevšímáme. Pouze jednáme. Stává se nám, že si po odchodu z domu nevybavujeme, zda jsme zamkli dveře, nemůžeme si vybavit tuto činnost, mozek ji ignoruje jako automatickou a neviditelnou. Stejně tak rozčileně zabouchneme dveře před nosem někoho, kdo nás rozčílil, nad samotným pohybem se běžně ani nezamyslíme. Takové výpadky paměti ale pro nás nejsou žádným problémem. Dokud nejde o rekonstrukci vraždy, kde se zaznamenává každý pohyb, nám na tom nezáleží. Ani se tomu nedivíme, děláme to, co je pro nás přirozené a obvyklé. Vrátit slova zpátky domů znamená vrátit se k pocitu přirozenosti, jakési automatickosti, nereflexivnosti a vhodnosti vysloveného:

„To, co jsem svého času nazýval „předměty“, jednoduché věci, je prostě to, o čem je možno mluvit, co vždy fakticky je. „Očekávám tři zaklepání na dveře.“ Co kdybych odpověděl „jak víš, že ta tři zaklepání existují?“ (Wittgenstein, 2015, 56).

Jednoduché věci jsou podle Wittgensteina věci každodenní. Na rozdíl od své pozice v Traktátu odmítá pozdní Wittgenstein hledat hloubkovou logickou strukturu nebo skrytý smysl. „Nevěřím, že logika může o větech mluvit v jiném smyslu, než jak to obvykle činíme, když říkáme „tady je napsána nějaká věta“ (Wittgenstein, 2015, 54). O jednoduchých věcech se dá běžně mluvit, nicméně právě kvůli tomu, že existují pořád, bez výjimky, nedá se mluvit o jejich existenci. Mluvíme o barvě křesel do obývacího pokoje, nikoliv o jejich existenci. Učíme děti na nich sedět, ne to, že existují. „Běžná řeč“ nás sama o sobě zavazuje vůči určitým základům životní formy, jako je třeba neustálá existence věcí. Zhruba do šestého měsíce svého života děti postrádají takzvanou „stálost objektů“ („object permanence“), tedy předpoklad, že předmět existuje i přes to, že ho zrovna nevidí. Pokud by děti začínaly mluvit již po narození, pak by jejich jazyk pravděpodobně zněl zcela odlišně od toho, který používáme jako dospělí. Je také velkou otázkou, zda by takový jazyk bez existenčních závazků mohl vůbec existovat. Hlavně proto, když se dítě učí mluvit, „neučí se, že existují knihy, že existují židle atd., nýbrž se učí knihy přinášet, sedat si na židli atd.“ (OJ 476). Učíme je s věcmi zacházet a mluvit s kolemjdoucími o počasí. Existenci věcí, kolemjdoucích a sebe sama neodvozují jako jakési stěžejní propozice, učí se jim jako neoddělitelnou součástí sociálních praktik. Vysvětlení (i včetně těch určených pro děti) mají podle Wittgensteina někdy skončit, ale nikoliv z restriktivního důvodu, protože pak nebudou mít žádný konec nebo protože existují nějaké finální stěžejní věty. Ale protože jsou součástí určitého způsobu jednání a jakákoliv další vysvětlení jsou zbytečná. Dobře to ilustruje Harold Garfinkel v zápisu jednoho rozhovoru, ve kterém se výzkumník snaží přimět druhou mluvčí osobu podrobně vysvětlit, proč použila ten či onen výraz a jak to mínila:

(S) Ahoj, Rayi. Jak se cítí tvoje přítelkyně?

(E) Co tím míníš, „Jak se cítí?“ Myslíš fyzicky nebo mentálně?

(S) Myslím, jak se cítí? Co s tebou je? (vypadá otráveně)

(E) Nic mi není. Jen vysvětli víc, jak to míníš?

(S) Je to jedno. Jak jsou na tom tvoje přihlášky na lékařskou fakultu?

(E) Co tím míníš „Jak jsou na tom?“

(S) Víš, co míním.

(E) Opravdu ne.

(S) Co s tebou je? Jsi nemocný?

(Garfinkel, 1967, 42-43).

Představme si, že na místě E je antropolog, který zkoumá naši kulturu a není ještě obeznán s běžnými praktikami našeho každodenního života. Nepřipomíná náhodou uvedený dialog Evans-Pritchardův pokus přesvědčit Azande o tom, že uvažují o magii nekonzistentně? Kdybychom vycházeli z předpokladů, že používáme jazyk jako referenční nástroj, neměl by S umět přesně nadefinovat každé slovo, které vysloví? Pokud toho nebude schopen, jsme pak nuceni uzavřít, že neví, co říká. Aplikujeme-li tu princip manichejského čtení, buď to, co říká, umí racionálně ukotvit a podat slovní definici, nebo nerozumí tomu, co říká. Jenže tomu rozumí, stejně jako jeho okolí, které ví, jak to míní. Určité jazykové jednání se vyskytuje v určitých jazykových situacích, aniž by bylo pokaždé podrobena analýze. Nekonečná vysvětlování, stejně jako pochybování (v daném případě

vyptávání se), se mají v určitém bodě zastavit. V opačném případě pochopení nejen neprospívají, dokonce mu škodí.

Shrneme-li, právě jsme objevili takový druh stěžejního vědění, které je neoddělitelné od praxe, v níž je obsaženo. Nejde jednoduše popsat, ale je přístupné každému, kdo ovládá jazyk. V další podkapitole se zaměříme na to, jakým způsobem zacházejí s tímto druhem vědění (skeptičtí) filozofové.

## **O čem smíme pochybovat**

Dospěli jsme k tomu, že porozumění vyžaduje nějakou základní jistotu životní formy, ze které v našem uvažování vycházíme. Už dřív jsem ukázala, že věty nejsou samy o sobě schopny poskytnout takovou jistotu. Když se filozofie spoléhá na tradiční analytické způsoby analýzy jazyka, dospívá jen k nekonečnému regresu vysvětlování, odkazování jednoho významu k jinému a nutnosti transcendentálního pohledu na jazyk, tedy referenčnímu modelu. Jenže jistota má podle Wittgensteina být zásadně antifundamentalistického rázu, tedy nemáme na ni uplatňovat požadavek racionálního ukotvení a pochybovat o pravdivosti této jistoty. Vysvětlení toho, proč tomu tak je, souvisí s širší úvahou o rozdílu mezi filozofickým a běžným způsobem užití slov a užší aplikovanou úvahou o rozdílu mezi filozofickým a běžným pochybováním. Obě mají kořeny v poznámkách, které vznikaly na závěr života Wittgensteina a byly publikovány hned po jeho smrti ve spise s názvem „O jistotě“<sup>20</sup>. Filozof se v nich obrací k argumentu proti skepticizmu předloženému jeho předchůdcem na katedře filozofie v Cambridgi G. E. Moorem (1873-

---

<sup>20</sup> Spis vznikl jako editorské uspořádání souboru poznámek z let 1949-1951.

1958). Důležitou roli ve vzniku Wittgensteinových poznámek hrál Malcolmův již zmíněný kritický článek „Defending common sense“:

„Wittgenstein mě přijel navštívit v Ithace krátce poté, co byl publikován můj článek. Zmínil jsem se o něm a Wittgenstein chtěl, abych mu přečetl jeho část. Potom následovala série diskuzí mezi námi, které jsem částečně zaznamenal ve Vzpomínkách o Wittgensteinovi. O tom, že Wittgenstein i nadále přemýšlel a psal o podstatě těchto diskuzí, jsem nevěděl několik let. Jeho poslední zápis do deníků se odehrál dva dny před jeho smrtí (Malcolm, 1977, 171).

Než se pustíme do kritiky, krátce zrekonstruujeme Moorovy argumenty. Poznámky „O jistotě“ reagují na dvě Moorovy práce: „A defence of common sense“ a „Proof of an external world“. V prvním textu se Moore obrací ke zdravému lidskému rozumu. Pomocí něj klade námitky proti idealistickým a skeptickým filozofickým tezím, které odmítají možnost poznání vnějšího světa, existence sebe sama a dalších lidí, času nebo prostoru. Moorův apel na zdravý lidský rozum vypadá následujícím způsobem: Pokud by byly skeptické námitky pravdivé, pak bychom nebyli schopní v běžném životě formulovat závěry ohledně vnějšího světa, času, sebe nebo ostatních. V reakci na to předkládá Moore několik takových truismů, které podle něj každý člověk se zdravým rozumem uzná za pravdivé. V „Důkazu o vnějším světě“ filozof tvrdí, že metafyzická teze implicitně obsažená v jednom z těchto truismů („Toto je moje ruka“) je pravdivá a opak by byl absurditou:

„V ten okamžik jsem to s jistotou věděl, což jsem vyjádřil určitými gesty a vyslovením slov „Toto je jedna ruka a toto je druhá“... Jak absurdní by bylo tvrdit, že jsem to nevěděl, ale jen jsem tomu věřil, a možná tomu tak ve skutečnosti nebylo“ (Moore, 1993, 166).

Podle Moora existují takové formy vědění, z nichž zcela bezprostředně vyplývá nevyvratitelné a nezpochybnitelné poznání. Když na to Wittgenstein reaguje, pouští se do zkoumání toho, co jistotou v běžném životu míníme a jak se projevuje v naší řeči. Když v běžné řeči řekneme, že jsme si něčím jistí, předpokládáme, že tomu tak není za jakýchkoliv okolností. Proto podle Wittgensteina nejde říct, že Moore „ví s jistotou“, že je to jeho ruka. Pokud by to bylo možné říct, pak by bylo možné říct i opak: „Nevím s jistotou, že je to moje ruka“. Jak bychom tomu měli rozumět a za jakých okolností by se to mělo pronášet, podivuje se Wittgenstein. Samotný Moore ve výše zmíněném citátu uznává, že by šlo o absurditu, něco, co postrádá smysl. Neuvědomuje si ovšem, že i kladné tvrzení „Vím, že je to moje ruka“ je stejně absurdní. Kdyby Moore prohlásil, že ví, že je to jeho ruka a pak dodal: „Mohu se v tom přirozeně mýlit“, nedávalo by to žádný smysl. Přirozenou reakcí na tuto větu by byla naše otázka: „Jak by pak takový omyl vypadal?“ (OJ 32). V podobě tohoto příkladu se zdá, že jsme narazili na větu, jejíž negace v běžné řeči není možná<sup>21</sup> (nikoliv z hlediska syntaktického, ale z hlediska smysluplnosti). „Pokud Moorova věta nemůže mít zápornou pravdivostní hodnotu, není jistota pouze vykonstruovaným bodem?“ pokládá si otázku Wittgenstein. Vzápětí dává odpověď: „Ne. Pochybování postupně ztrácí svůj smysl. Tato jazyková hra je právě taková“ (OJ 56). Bylo by podle Wittgensteinem omylem zpochybnit celou koncepci jistoty jako takové. Správný závěr nespočívá v tom, že by žádná jistota neexistovala (tedy jazyková hra „na jistotu“), jen „tato hra“ je odlišná. „Tato hra“ je taková, že v ní nemůžeme pochybovat o věcech jako je vlastnictví vlastní ruky. Nabízí ovšem jiné nástroje pro přesvědčování. V reakci na pochybnost, na pronesenou větu „Nevím, zda je to ruka“, můžeme říct „Podívej se pořádně“. Tato jazyková hra umožňuje tento způsob

---

<sup>21</sup> Je nutné zdůraznit, že se bavíme o jakémsi obecné formulaci poznatku, nikoliv jednotlivých jazykových hrách, kde by se tato věta mohla vyskytnout za velmi speciálních okolností.



přesvědčení oponenta (OJ 3). Co nám totiž umožňuje, je zpochybnit zdroj výpovědi. „Jsi při smyslech?“ zeptáme se skeptika, který pochybuje o vlastních končetinách. Jak vidíme, argumentace Wittgensteina zcela vychází z přirozených dialogů, do kterých vstupujeme denně, a z logiky běžné řeči, nikoliv z postupů racionální analýzy.

Hlavní problém, který vidí Wittgenstein v argumentu Moora, by se dal shrnout takto: Moore je sice odpůrcem skepticismu, ale používá stejné metody a postupy, které používají tradiční filozofové, včetně těch skeptických. Hraje totiž stejnou hru jako jeho filozofičtí oponenti, tedy nepoužívá slovo „jistota“ tak, jak ho používáme běžně. Pokud chceme říct větu, že víme s jistotou, že vnější svět existuje, syntax jazyka nám to umožní. Ze syntaktického hlediska by taková věta byla správná. Jenže říct za běžných okolností (například oznámit kamarádovi), že „fyzikální předměty existují“ a že jste si tím jistí, je nesmysl. Co je to za zvláštní druh zjištění? O tom, že fyzikální předměty existují, poučujeme pouze tehdy, když dotyčný neumí stavět věty, namítá Wittgensteina (OJ 36). Jakmile umí mluvit (rozumí jazyku), je tato věta zbytečná, jelikož samotný způsob mluvení existenci vnějšího světa implikuje. Přestože pro běžné lidi během běžných komunikačních situací je tato věta nesrozumitelná (nebo přinejmenším podivuhodná), pro filozofy přece dává smysl, pokračuje v úvaze Wittgenstein. On sám uznává, že ví, co Moore chce říct, přesto zároveň dodává, že Moore porušuje kritéria běžného použití slov. Znovu je to „nepodařený pokus vyjádřit něco, co se tímto způsobem vyjádřit nedá“ (OJ 37).

Pokud v rámci takové jazykové hry nemůžeme o něčem pochybovat, neznamená to, že určitým věcem věříme bezdůkazně. Nejde sice o jistotu z hlediska běžného významu slova, nicméně jde o něco, o čem vůbec nepochybujeme. Potřeba důkazů je tu nepřítomná. Proč bychom přece jenom nemohli to označit za jistotu? Místo jistoty mluví Wittgenstein o

„obrazu světa“. „Protože v mém obrazu světa (životní formě) se nevyskytuje nic, co by svědčilo o opaku.“ Obraz světa, v němž žiji, takovou možnost dokonce předem vylučuje, vysvětluje Wittgenstein. Jistota je ale možná pouze tehdy, pokud je možná i nejistota. Obraz světa je naopak něčím, o čem nepochybuji, něco, co se nezakládá na důkazech. Dokonce nás ani nenapadne po nich pátrat. S jistotou předpokládám, že se lidé při setkání navzájem zdraví a že gravitace na nás bude působit i zítra. Jde o jakýsi druh mytologie nebo dokonce hry, kterou umím hrát, aniž bych uměl explicitně vyslovit její pravidla (OJ 94).

Výraz „hra“ nebo „jazyková hra“ není Wittgensteinem zvolen zcela náhodně: promlouvání řečí je pro něj součástí určité činnosti (nebo určité životní formy) (FZ 23). Každá hypotéza, každá otázka se rodí v rámci určitého systému přesvědčení a praktik, které jsou pro ně životním prostředím, plodnou půdou, nikoliv pouhou výchozí premisou. Samotný systém, v němž se pochybování objevuje, je jako (jazyková) hra, která předpokládá mantinely – nepochybné hranice, stěžeje. „Samotná hra pochybování už předpokládá jistotu“ (OJ 135). Pro Wittgensteina je tedy přirozeným důsledkem existence čehosi jako životní formy, jejímž předpokladem je, že se za určitých okolností člověk nemůže mýlit (OJ 155). Když se dívám na pořad, v němž zúčastněná osoba tvrdí, že pro přísun železa do organismu stačí sáhnout na železný hřebík, nereaguji slovy „Mýlí se“, ale mám tendenci označit ji za duševně chorou.

Když uvažujeme nad pravdivostí některých vět, ukazuje se, že nejsme schopni říct, zda jsou pravdivé nebo nepravdivé, jen to, zda jsou nesrozumitelné či nesmyslné. Aby se člověk mýlil, musí uvažovat ve shodě s životní formou či se svým obrazem světa, tedy souhrnem svých přesvědčení, která nejdou ověřovat stejným způsobem jako empirické věty nebo běžné názory. Taková přesvědčení jsou imunní vůči přezkoumání a nenechávají

prostor pro pochybnosti, tedy nedají se označit jako pravdivá či nepravdivá. Už samotná pravdivostní hodnota pro ně z tohoto pohledu představuje problematickou záležitost. Dá se říct, že přesvědčení „Já existuji“ je pravdivé? Jak by potom vypadal (můj) svět, kdyby byl opak pravdou?

Raný Wittgenstein by neváhal označit pravdivostní hodnotu jako otázku izomorfní (obrázkové) shody nebo neshody vyslovené věty se skutečností. Pozdní Wittgenstein zjišťuje, že u některých vět by to prostě nešlo (a i u zbytku by byl problém s metodologií posuzování). (Absolutní požadavek určení pravdivosti nedává pro Wittgensteina smysl.) Umíme ověřit přesvědčení vyslovené solipsistou o tom, že stůl přestane existovat, jakmile přestane být pozorován? Ne, samotná teze je vytvořena tak, že nenechává jedinou možnost pro porovnání této myšlenky s realitou. Z toho pro nás ovšem neplyne, že ji označíme za pravdivou nebo naopak za nepravdivou. Jakmile si představíme situaci, že jsme se s naším pochybovačným solipsistou střetli naživo v pokoji plném nábytku a oznámil nám, že, zatímco se nedíváme, stůl neexistuje, zareagujeme na to slovy: „Mýlíte se“? Je evidentní, že tento člověk přinejmenším nesdílí náš obraz světa. Naše pochybnosti se týkají odlišných věcí. Jedná se o naše přesvědčení, že předměty nemizí za našimi zády jen tak a že věci mají kontinuální existenci. Toto přesvědčení tvoří základ systému, v němž se samotná hra naší pochybnosti odehrává a je tedy umožněna pouze skrze existenci pevných základů nebo premis tvořících životní formu.

Co ovšem tvoří tento základ? Jsou to empirické věty, jimž přisuzujeme status absolutní a nezpochybnitelné pravdivosti? Přesvědčili jsme se, že pokud je tomu tak, pak nemohou být pravdivé, jelikož samotný pojem „pravdivosti“ vyžaduje možnost

pochybování. Wittgensteinova odpověď spočívá v tom, že přesvědčení se neukazují jako věty, ale jako jednání:

„Zdůvodnění zkušeností má svůj konec. Kdyby žádný nemělo, tak by to žádné zdůvodnění nebylo.

Vyplývá to, že tamhle stojí židle, ze smyslových dojmů, které přijímám? – Jak může být určitá věta důsledkem smyslových dojmů? Je snad důsledkem vět, které popisují smyslové dojmy? Ne. – Cožpak ale to, že tamhle stojí židle, nevyvozují z dojmů, ze smyslových dat? – Nečiním žádný logický závěr! – Někdy ale přece. Vidím např. fotografii a řeknu „Musela tam tedy stát nějaká židle“, nebo také „Z toho, co je tu vidět, vyvozují, že tam stojí židle“. To je závěr; ale žádný závěr logického typu. Závěr je přechod k určitému tvrzení; tedy také k chování odpovídající tomuto tvrzení. Vyvozování důsledků provádím nikoli jen v slovech, nýbrž také v jednání.

Měl jsem dostatečné důvody tyto důsledky odvodit? Co se tady označuje jako zdůvodnění? – Jak se slovo „zdůvodnění“ používá? Popisuj řečové hry! Z těch se dá zjistit také závažnost toho, že něco je zdůvodněné“ (FZ 485-486).

Základ jazykové hry (stejně jako základ životní formy) podle Wittgensteina netvoří empirické věty, ale jednání, které žádnou pravdivostní hodnotu mít nemůže. Jelikož nejde říct, zda jednání je pravdivé nebo není, odůvodnění tu končí. Navíc lidské emoce jako přesvědčení, víra, pochybování mají povahu sociálního jednání, nikoliv zamrzlých mentálních stavů a vět, které k těmto stavům odkazují. Zpochybnit někým pronesenou větu „Mám bolest“ neznamena přisoudit větě zápornou pravdivostní hodnotu, nýbrž zpochybnit jednání prostřednictvím jiného jednání. (Tato jazyková hra umožňuje někoho nařknout

z úmyslné lži, ale neumožňuje zpochybnit schopnost člověka rozpoznat, že má bolest.) S větou „Toto je moje ruka“ nezacházíme stejným způsobem jako s větou „Mám dvě kočky“. Pokud bychom chtěli zpochybnit druhou větu, zajdeme k dotyčnému na návštěvu a ověříme to, jestli nelže (případně to, že jsou zvířata naživu, a jsou to kočky<sup>22</sup>). Jak by ale mělo vypadat pochybování o vlastní ruce a jak by mělo vypadat šetření, které by pravdivost vlastnictví ruky potvrdilo? Obvykle totiž jednáme takovým způsobem, že o vlastnictví svých rukou víme.

Dříve jsem navrhla dichotomii – zřejmé a nezřejmé věci, a rovnou jsem upozornila na její křehkou a dočasnou povahu. S podobnou představou pracuje na začátku i Malcolm. Na první pohled se zdá, že stejná věta „Toto je moje ruka“ může nést jak zřejmé, tak i nezřejmé sdělení. Moorův příklad představuje ten „zřejmý“ případ. V situaci, kdy sáhnu pod stolem na něčí ruku v domněnce, že jde o ruku mé kamarádky, ale místo toho se omylem dotknu ruky jiného člověka, je zvolání tohoto člověka „Toto je moje ruka“ zcela na místě a nesděljuje nic zřejmého. O tom, zda jde o první nebo druhý typ, se ale můžeme rozhodnout pouze na základě konkrétního případu a nikdy před tím. Jinými slovy, zda slovo používáme správně, se dozvíme až v průběhu jeho užití. Důvodem je že za různých okolností máme různá kritéria.<sup>23</sup>

Předem dané kritérium (nebo dichotomie zřejmé a nezřejmé) pro nás není užitečné. Utváříme dichotomii s nadějí, že nám rozjasní případy užití slov, nicméně v praxi nepřináší

---

<sup>22</sup> Pokud bychom ovšem chtěli provést tradiční filozofickou analýzu, skončili bychom zase u toho, jako poznáme, že kočka je kočka, že existuje, že jsou dvě apod., tedy u „obrazu světa“.

<sup>23</sup> V paragrafech 159–164 uvádí Wittgenstein podobný příklad pro kritérium, kdy můžeme označit, že někdo čte. Vyplývá z něj, že kritériem pro to, že někdo čte, je, že skutečně čte. Jako důvod nemožnosti nalézt jiné kritérium shrnuje Wittgenstein to, že „pro to, že někdo čte, máme za různých okolností různá kritéria“ (FZ 164).

žádný nový poznatek. Na tento paradox přišel i Malcolm, proto svou kritiku později změnil. Zatímco v „A defense of common sense“ pátrá po explicitních kritériích toho, kdy říct, že něco vím, nedává smysl, později tento postup považuje za mylný. Jeho nová kritika je mnohem víc v souladu s Wittgensteinovými poznámkami a zní následujícím způsobem: „Moorovy poznámky předpokládají takový filozofický obraz smyslu nebo významu, jako by byl připoután k větě a objevil se pokaždé, kdy se objevila věta samotná.“ (Malcolm, 1977, 178). Hledání explicitního kritéria, jakéhosi návodu, podle kterého bychom poznali, kdy dává smysl říct, že něco víme, a kdy nikoliv, je možné pouze za předpokladu, že všechna užití slova „vědět“ mají nějaký společný rys, upozorňuje. Tak tomu ale není. Naopak, jak již bylo řečeno, základní rys většiny významů – užití slov – spočívá v jejich rodinné podobnosti, nikoliv v tom, že mají jednu společnou charakteristiku. Malcolm v tom vidí základní problém jak Moorova uvažování, tak postojů Alfreda Ayera a Johna Searlea: „Pokud chce někdo, jako Moore, trvat na tom, že věta, která se použije několika způsoby, má stejný smysl, pak si myslím, že toto tvrzení je příliš nejasné, aby se dalo dokázat nebo vyvrátit; jenže zároveň se dá ukázat, že jde o zavádějící filozofický obraz“ (Malcolm, 1977, 179). Malcolm ukazuje nespočet různých způsobů užití fráze „Já vím“, u nichž nemá „žádný pocit, že mají stálý a stejný smysl“ (Malcolm, 1977, 184). Kromě toho obecně nerozumí tomu, co se výrazem „esenciální smysl“ vůbec míní (Malcolm, 1977, 185). Jelikož neexistuje nic takového jako daný význam nebo smysl, pak není možné předem stanovit kritéria, podle kterého se slova užívají. Pokud smysl je výsledkem konkrétního užití, je naprosto nemožné nalézt kritéria, kterými bychom se měli řídit, aby naše věty dávaly smysl.

Pokud kritéria nejdou aplikovat předem, jak se nám daří říkat smysluplné věty a díky nim si vzájemně porozumět? Vysvětlení spočívá v netypickém pojetí toho, čemu Wittgenstein říká kritéria, což si vysvětlíme v další kapitole.

V této kapitole jsem přiblížila vlastnosti toho, čemu Wittgenstein říká obraz světa nebo životní forma, tedy něco, co nejde zpochybnit. Prostřednictvím rozboru Moorova argumentu proti skepticizmu jsem názorně ukázala, že tradiční filozofie vychází z mylného obrazu jazyka, a právě proto není schopná se vůči námitkám skeptiků bránit. Vychází z představy, že každé tvrzení má pravdivostní hodnotu a je opřeno o nějaké důkazy, ať už empirické nebo teoretické. Některé jistoty ovšem takové racionální ukotvení neumožňují. Wittgenstein je označují za obraz světa nebo životní formu. Nejde ovšem dopředu říct, co k tomu obrazu patří a co nikoliv, co postrádá smysl říct a co ne. Jako řešení Wittgenstein nenavrhuje dílčí argument, nebo předem dané kritérium, ale změnu celého obrazu, kde základem nejsou věty, ale jednání. Taková změna s sebou nese nutnost přezkoumání toho, jak užíváme slova. Přestože Wittgenstein odmítá možnost předem stanovených kritérií užití, přesto s pojmem „kritérium“ pracuje, a to právě v souvislosti s tím, jak funguje porozumění řeči. V následující kapitole rekonstruujeme další mylnou představu o tom, co je jazyk, tedy, že máme předem stanovená kritéria pro užití slov, a tedy vhodným nástrojem pro konec pochybování.

## **Kritéria smyslu**

Jak bylo řečeno v předešlé kapitole, pro úspěšné vzájemné porozumění potřebujeme vycházet z nějakých společných „stěžejních“ jistot, které nejsou předmětem pochybností. Když jsme začali pátrat po možném zdroji těchto jistot, napadlo nás, že by

mohly pramenit z předem stanovených pravidel užití slov, tedy kritérií jejich užití. Pokud tuto myšlenku aplikujeme na metodologii antropologického výzkumu, cílem antropologa by bylo dospět k co nejpřesnějšímu (ale zároveň dost obecnému) kritériu užití slov a praktik, které mu umožní pochopit zkoumanou kulturu a přiblížit ji svému čtenáři. Díky tomu by bylo také možné sepsat seznam přesvědčení nebo vět, která patří k obrazu světa dotyčné společnosti. V této kapitole dospějeme k opaku – k tomu, že možnost explicitních kritérií porozumění je další „gramatickou fikcí“, která pramení ze špatného filozofického obrazu jazyka (FZ 307).

Z pohledu intuice se může zdát, že jasně stanovená a společně určená kritéria nám umožňují vzájemnou důvěru a poskytují každodenní jistotu, a to jak v sociálních interakcích, tak i při užívání jazyka. Pokud je kritériem výběrového řízení uchazečů o stipendium věk a studium na vysoké škole, pak když tato kritéria splňujeme, skutečně máme jistotu, že stipendium získáme. Pokud navážeme na tuto analogii, kritéria smysluplného užití slov by na první pohled mohla zaručit smysl promluvy a vyloučit nesmysl a vzájemné nepochopení. Mohla by nás také chránit před pochybnostmi o tom, jak to myslel ten druhý, a zda tomu rozumíme správně – mohla by tedy bránit hrozbě neustálého pochybování, skepticizmu. Mohla by být bodem, kde se pochybování a vysvětlení zastaví. Hledáme tedy celou dobu nástroj, který nás zachrání před skepticizmem.

Upřesněme, co takovým skepticizmem míníme. Skepticismus definuje Denis McManus v předmluvě ke sborníku „Wittgenstein and Scepticism“ jako „úzkost z toho, že nevíme to, co si myslíme, že víme, a z toho, že se svět může lišit od toho, jak ho vnímáme“ (McManus, 2004, 1). V kontextu filozofie jazyka se tato hrozba často zužuje na strach ze vzájemného nepochopení. Obavu z toho, že naše interpretace (textu, řeči, znaku) je



chybná, nebo to ostatní míní jinak, než tomu rozumíme, označuje James Conant za typický projev skepticismu „karteziánského typu“ (Conant, 2004, 101). „Karteziánský“ skeptik se podle Conanta neustále snaží překonat propast (gap) mezi jakýmsi skutečným významem (případně významem, který míní někdo jiný) a vlastním chápáním toho významu.

Jeden pohled na Wittgensteinovu filozofii spočívá v tom, že kritéria jsou tím pravým nástrojem pro boj proti skeptickým obavám. To, že něco míníme stejně jako ostatní, bychom měli dávat najevo správným (smysluplným) užitím slov. Produkovat smysluplnou řeč znamená v takovém případě řídit se jasně danými a veřejně sdílenými pravidly. Na první pohled by se mohlo zdát, že Wittgenstein zastává právě tento postoj. Například vnitřní myšlenkový pochod vyžaduje vnější kritéria, říká Wittgenstein (FZ 580). Vnitřní mentální stavy podle něj nabývají významu právě díky vnějšímu prostředí, v němž se projevují. Určitou zárukou jejich smysluplnosti je jejich zveřejnění, sdílení s jinými lidmi. Lidské pocity, například důvěra nebo očekávání, se vždy vztahují k určitému jevu lidského sociálního života, nikoliv k izolovaným „hlubokým významům“ nebo soukromým mentálním stavům (FZ 583). „Vnitřní“ pocity jsou totiž zasazeny do určité vnější sociální situace, z níž pramení (FZ 581), a proto existence odpovídající vnější situace a vnějších kritérií je v určitém smyslu nutností, domnívá se filozof. Mohl by například někdo po dobu jedné vteřiny pociťovat hlubokou lásku nebo naději, ať této vteřině předcházelo nebo po ní následovalo cokoli? (FZ 583) Neexistoval by způsob, jak vnitřně zaznamenat nebo ověřit, že jde o lásku. Podle filozofa význam vnitřního mentálního stavu dává právě okolí, v němž se vyskytuje. Prostřednictvím argumentu „soukromého jazyka“ Wittgenstein sice naznačuje, že sociální stránka věci je přinejmenším stejně důležitá jako samotný vnitřní pochod, nevyplývá z toho všem, že jde o předem vyslovenou dohodu.

Míní Wittgenstein svými kritérii „předem vyslovenou dohodu“? Podle Cavella jsou Wittgensteinova kritéria nejen neschopná záchrany před nejistotou nepochopení, Wittgenstein je ani nezamýšlel k tomu, aby plnila tento účel (Cavell, 1979, 7). Naopak, jsou tím, co odhaluje podstatu a původ filozofických pochybností. Pro Cavella se skepticismus projevuje nejen jako zavržení možnosti epistemické jistoty, ale dokonce i touha tuto nemožnost vyvrátit (Viefhues-Bailey, 2007, 4). Filosofové, co přistoupí na hru „pravých“ skeptiků a snaží se jim filosoficky oponovat, nejsou pro Cavella o nic lepší než jejich oponenti (Viefhues-Bailey, 2007, 5). Wittgenstein ale podle něj není jedním z těchto filozofů, je naopak jedním z těch, kdo si tuto past uvědomuje. Ve své slavné knize „The Claim of Reason“ Cavell poukazuje na to, že se Wittgensteinova kritéria liší od toho, čemu říkáme „kritéria“ v běžném jazyce. Běžně totiž „kritérii“ míníme následující:

„Kritéria jsou upřesnění, která daný člověk nebo skupina jedinců stanovuje a na základě kterých posuzuje, zda něco má určitý status nebo hodnotu, či nikoliv. Jiné formulace by tuto definici mohly trochu přiblížit slovníku Wittgensteina: Jde o určitá upřesnění, kterými jedinec nebo skupina jedinců míní to, že nějaká věc má určitý status“ (Cavell, 1979, 9).

Cavell poukazuje, že Wittgensteinova vize toho, co je kritérium, je odlišná od běžného užití ve třech bodech. Za prvé, běžné užití slova „kritérium“ předpokládá rozlišení mezi kritérii a standardy. Skrze uplatnění standardů zjišťujeme, do jaké míry splňuje určitý objekt kritéria. Naproti tomu mít kritéria podle Wittgensteina znamená vědět, zda se dají uplatnit v konkrétním případě nebo nikoliv, tedy zda něčemu rozumíme nebo ne (Cavell, 1979, 13). Jakmile vzniká pochybnost o tom, zda kritéria jdou uplatnit, jde o sám o sobě „nestandardní“ případ, pro který žádné standardy neexistují. Jinými slovy, buď žádné

pochybnosti o použití toho či jiného výrazu nemáme, kritéria uplatňujeme, aniž bychom si toho byli vědomí nebo se nad tím nějak zamýšleli. Nebo o užití pochybujeme, což je znamením, že naše kritéria selhávají, ale žádné kritérium pro tento nový „nestandardní“ případ nemáme. Za druhé, objekty, na něž kritéria uplatňujeme, vyžadují v běžném životě posouzení. Ať už se jedná o plemena psů na výstavě nebo sportovní výkony na olympiádě. Naproti tomu jako objekty posouzení pomocí kritérií vybírá Wittgenstein zcela obyčejné jevy a předměty, které žádné posouzení nevyžadují. Uplatňováním kritérií podle něj zjišťujeme, o jaký druh předmětů se vůbec jedná. Wittgensteinovská kritéria tedy používáme k poznání či identifikaci předmětů, nikoliv k posouzení nebo hodnocení již známých skutečností. Například vědět, co je zubní pasta, obnáší vědění, za jakých okolností ji používáme a jak o ní hovoříme (tedy kritéria použití slova „zubní pasta“). V tomto smyslu uplatňování kritérií připomíná traktátovskou logickou formu – teprve skrz užití, tedy uplatňování kritérií, jsme schopní poznat, o jaký předmět se jedná. Za třetí, za normálních okolností kritéria stanovuje zvolená autorita. Naopak, kritéria podle Wittgensteina stanovujeme společně jako lidská komunita, aniž by existovala konkrétní referenční osoba, na kterou by se v případě nedorozumění mohlo obrátit.

Uplatnění kritérií tedy není žádným explicitním a samostatným procesem nezávislým na užití jazyka a jeho kontextu, komentuje Wittgensteinovu myšlenku Cavell. Jsou neoddelitelnou součástí jednání samotného. Když mluvíme a posloucháme, neřídíme se explicitně daným pravidlem. Řídíme se jím slepě. Samotný proces „řízení se pravidly“ nebo „uplatňování kritérií“ je před námi skryt, nebo, lépe řečeno, neexistuje jako samostatná entita. Nejde totiž oddělit od samotné činnosti mluvení, hraní, posuzování apod. Na rozdíl od sportovního výkonu během olympiády, kdy rozhodčí uplatňuje předem

stanovená objektivní kritéria pro posouzení výkonů jednotlivých sportovců, kritéria užití jazyka jsou neoddělitelná od užití jazyka a kontextu, v němž je uplatňujeme. Malcolmova námitka vůči Searlovi a Ayerovi míří přesně na tento argument: kritérium užití můžeme stanovit pouze u jazyka, který má předem dané významy. Pokud významem je užití, pak uplatňování kritérií je neoddělitelné od tohoto užití. Když mluvíme, nezamýšlíme se nad tím, podle jakých kritérií to děláme. K návodu na použití se obvykle obracíme, když stroj přestává fungovat. Stejně tak nad kritérii se zamýšlíme teprve v okamžiku selhání porozumění. Myšlenka kritérií smysluplnosti je tak vždy spojena s jejich selháním a nikdy s jejich fungováním, které je neoddělitelnou, ale neuvědomělou součástí podařené komunikace. Fungování kritérií je tedy něco jako vědomí, běžnou součástí každodenností, kterou si za normálních okolností nemáme uvědomovat. Kritéria jsou znamením nepochopení, nikoliv naopak.

Kromě toho se zdá, že neexistuje dost obecné a zároveň dost konkrétní kritérium. Takové by totiž mělo zahrnout všechny případy užití, které do něj mají spadat, a vyloučit všechny případy, které do něj spadat nemají. Na nebezpečí obecnosti jsme byli upozorněni již dříve, když jsme zjistili, že slova nereferují k přísně definované skupině významů (viz příklad „žena“). Podobně kdybychom se snažili stanovit kritérium (na způsob symptomu) pro určení nějakého pocitu, dostali bychom se do úzkých. Mohlo by se totiž stát, že se objeví vnější symptomy, které na tento pocit ukazují, ale ve skutečnosti o tento pocit nejde. Například když se člověk usmívá, ale není šťastný. Tímto dospíváme ještě jednou k tomu, že žádné přesné kritérium, které vždy odkazuje k jedinému pocitu nebo situaci, neexistuje. Úsměv je správným kritériem pro pocit štěstí pouze tehdy, jde-li o štěstí. Stává se, že narazíme na jev, u nějž jsou specifická kritéria pro tento jev splněná, nicméně samotný jev

se nevyskytuje. Někdo vykazuje známky bolesti, žádnou bolest ale ve skutečnosti nemá. Pak bychom museli říct, že kritéria bolesti nejsou vždy doprovázeny bolestí (Cavell, 1979, 40). Sténání je kritériem bolesti pouze za určitých okolností. „Za jakých okolností sténání tedy není kritériem bolesti? Za okolností, kdy sténání není projevem bolesti, například když si někdo pokašlává nebo reaguje na špatný vtip“ (Cavell, 1979, 43). Jelikož se chování nebo okolnosti stávají kritériem pro určitý jev teprve v okamžiku, kdy se jev vyskytne, je nesmyslné přistupovat ke kritériím stejným způsobem jako k explicitním pravidlům hry. Bolest buď rozpoznáme jako bolest či nikoliv, a pokud se vyskytne nejistota, zjistíme, jak to je, tím, že začneme mluvit – zeptáme se (tamtéž). Nemožnost oddělit kritéria užití od užití samotného naznačuje celá řada příkladů Wittgensteina z Filozofických zkoumání:

„Jak má vědět, kterou barvu má vybrat, když slyší „červená“? – Velmi prostě: má vzít tu barvu, jejíž obraz se mu při slyšení vybaví. – Ale jak má vědět, která barva je ta, „jejíž obraz se mu vybaví“? Je pro to potřeba další kritérium?“ (FZ 239)

Wittgensteinův skeptický oponent vznáší v tomto příkladu další problém pohledu tradiční filozofie – abychom mohli doložit, že uplatňujeme kritérium správně, potřebujeme totiž další kritérium, podle kterého správnost uplatňování posoudíme, a takto donekonečna. (Zvolím si barvu, která je totožná s barvou obrazu v mé hlavě. Budiž, ale co je kritérium totožnosti? A tak dál.) Kritéria tedy nejen nezastavují neustálou potřebu vysvětlování, naopak spouští jejich další kolo. Tento paradox označuje Conant za „Kantův skeptický paradox“ (Conant, 2004, 123). Pochybnosti se tu nevznášejí nad nějakým konkrétním příkladem, ale nad našimi běžnými kognitivními schopnostmi, „které se najednou ukazují jako nesnesitelně mystické, a proto vyžadují filozofické zkoumání, které nám uleví tím, že poskytne podstatu těchto schopností a které je zbaví jejich mystičnosti“

(Conant, 2004, 113). Jinými slovy, schopnost identifikovat bílou jako „bílou“ považujeme za mystickou, jelikož nenacházíme kritérium, podle kterého tento proces probíhá.

Pokud nám Wittgensteinova kritéria takovou „úlevu“ neposkytují, proč o nich vůbec mluví? Kritéria sama o sobě nemohou sloužit k tomu, aby zažehnala skeptikova pochybování o vzájemném porozumění, naopak je ještě víc rozdmýchávají. Jenže toho Wittgenstein ani nechce dosáhnout. Wittgensteinův skeptik je totiž předem odsouzen ke skepsi, jelikož vychází z „gramatické fikce“, která ho dovedla ke špatnému filozofickému obrazu a která je samotná základem skepse, a proto ho před ní nemůže nic zachránit. Nic kromě toho, že si změní filozofický obraz, vystoupí z této gramatické fikce. („Co je tvým cílem ve filozofii? – Ukázat mouše narážející na sklo cestu ven“ (FZ 309).)

Způsob, jakým funguje jazyk, filozofům připomíná „okultní pochod“, ironizuje Wittgenstein (FZ 38). Filozof „zírá na nějaký předmět před sebou, a přitom nesčetněkrát opakuje nějaké jméno“, tímto doufá postihnout podstatu mystického spojení mezi jménem a jmenovaným (FZ 38). Filozofova fascinace vzrůstá z „tendence předpokládat mezi větným znakem a fakty existenci jakéhosi čistého jsoucna“ (FZ 94). Přitom hledání podstaty významu v podobě kritérií (a následně podstaty kritérií) není nic jiného než „hon za chimérami“ způsobený „vyjadřovacími formami“ (tamtéž). Právě na to, že pro skeptika fascinovaného iluzí čistého jsoucna není spásy, chce Wittgenstein poukázat. Podobnou fascinaci z existence můžeme na první pohled pozorovat i v Traktátu. „Mystické není to, jak svět je, nýbrž to, že je,“ píše mladý Wittgenstein (TLP 6.44). Úžas, který člověk pociťuje z existence světa, je úžasem, se kterým se filozofové pouštějí do analýzy „ohraničenosti“ našeho obrazu světa, životní formy. Už v raném díle ovšem vidíme výhrady Wittgensteina vůči tradiční filozofii, které nabírají na významu v pozdějším díle. Upozorňuje totiž, že i

přestože se existence světa nám zdá jako mystická, „není zde žádná hádanka“ (TLP 6.5). Zde vyslovuje myšlenku, která je klíčovou pro pozdní práci: „Skepticismus není *nevyvratitelný*, nýbrž zjevně nesmyslný, protože chce zpochybňovat tam, kde se nelze ptát“ (TLP 6.51). Vracíme se tím k myšlence, že základy obrazu světa čili životní formy se nedají shrnout nebo postulovat jako obecný poznatek, proto nejde ani zpochybnit, o což se skepticismus pokouší. Naším úkolem tedy není skepticismus porazit pomocí argumentů, tedy vyvrátit. Pomocí své koncepce „kritérií“ Wittgenstein odmítá hrát skeptikovu hru. Jeho kritéria nevyvracejí skepticismus, naopak ještě víc odhalují naši zranitelnost vůči skeptickému pochybování a nejistotě. Ukazuje, že metoda skepticismu, tedy ptát se nekonečně, je nesmyslná a nepřináší nic. Jakmile kritéria užití selhávají (v případě nového užití slova nebo potřeby vytvoření kritéria pro užití kritéria), jsme nuceni uznat, že neumíme zajistit obecná kritéria, která by pokrývala absolutně všechny případy:

„Jedině v normálních případech je pro nás použití slov jasně předurčeno; víme, co je v tom či onom případě třeba říci, nemáme o tom žádných pochyb. Čím abnormálnější je daný případ, tím se to, co tu máme říci, stává pochybnějším.“ (FZ 142)

Jakmile pravidla selhávají, jsme nuceni konfrontovat novou situaci bez možnosti uplatnit jakékoliv dosavadní pravidlo. Jak trefně poukazuje Conant, „nálada Kantovského skepticismu je podobná náladě Kafkových postav: zmatení ze zániku podmínek smysluplnosti světa (Conant, 2004, 114). Popularita literárních postav Kafky ovšem naznačuje, že nejde pouze o teoretický problém filozofie, ale o zcela běžnou součást každodenního života. Pokud se na svět díváme z „analytického“ hlediska, zjišťujeme, že žádné racionální ukotvení svět nemá, naopak má paradoxní povahu.

V této kapitole jsem ukázala, proč kritéria nemohou zajistit jistotu porozumění, a tedy zachránit před nejistotou a pochybností antifundamentalismu. Zároveň jsem naznačila roli skepticismu v úvahách o základech porozumění. Ukázalo se, že cílem Wittgensteinových kritérií je naopak zdůraznit anti-fundamentalistickou povahu našich vědomostí o světě, která je zdrojem skepticismu. V další kapitole na tuto myšlenku navážu a vysvětlím, proč je skepticismus ve své aktivní podobě nesmyslnou, ale zároveň nepostradatelnou součástí našeho obrazu světa.

## **Skepticismus: obrácená mince jistoty**

Prostřednictvím Cavellova rozboru Wittgensteinových kritérií jsme dospěli k tomu, že nás před nebezpečím vzájemného nepochopení nechrání, ale naopak tuto hrozbu ještě víc zviditelňují. Dospěli jsme i k dalšímu, méně zřejmému objevu. Skepticismus, uvědomění si křehkosti vzájemného lidského porozumění a jeho racionální neukotvenosti, doprovázející občasné selhání kritérií, je nerozlučně spjata se stěžeji lidské životní formy a jazykem. Wittgensteinovy stěžeje a kritéria totiž nestojí na racionální půdě, ale na tom, že „pochybnost může zcela chybět“ (FZ 228). Právě díky tomu jsou jednoduchým terčem pro skeptické pochybování. Jakým způsobem pomáhá skepticismus utvářet životní formu? V této kapitole bych toto spojení rada osvětlila.

Běžná kritéria rozhodně nepopírají to, že s jistotou nevíme, jestli ostatní nejsou ve skutečnosti zombie nebo že si vzájemně dokonale nerozumíme a nehovoříme o tomtéž. Naopak, Wittgenstein podle Cavella poukazuje na to, že jde o tolik zřejmou věc, že je podivuhodné, že se nad tímto zjištěním skeptikové vůbec pozastavují a vyzdvihují ho dokonce jako filozofickou tezi (Cavell, 1979, 46). Víme, že nevidíme do hlavy tomu



druhému. Není to žádný objev. (Když někoho označíme slovem „člověk“, nemůžeme dokázat, že není zombie, nicméně patří to k našemu obrazu světa.) Prostřednictvím svého pojetí kritérií Wittgenstein ukazuje, že žádný rozpor, na který poukazují filozofové, neexistuje: „Kdyby někdo ve filozofii chtěl vytyčovat teze, nemohlo by k diskusi o nich nikdy dojít, protože by s nimi všichni byli srozumění,“ píše (FZ 128). Pokud bych tvrdila, že „svět existuje“, nikoho (kromě snad filozofů) by můj závěr nepřekvapil. Co by ostatní překvapilo je to, že to překvapuje mě (případně, že to považuji za cenný předmět zkoumání). Skeptikův objev tedy není žádným objevem, ale způsobem, jak proměnit zřejmou věc v mohutný zdroj nejistoty a paranoie. Zneužívá běžnou a zcela neviditelnou nejistotu stěžejů, v níž jsme zvyklí žít, aby z ní učinil velkou filozofickou tezi. Cavellův výklad k tomu dodává jedinou poznámku – skeptik, s nímž diskutuje Wittgenstein, není žádný konkrétní filozof. Naopak, žije v každém z nás.

Přestože jsou kritéria znepokojivým zdrojem skepticismu, jsou zároveň nerozlučně spjata s normálním během každodennosti: kritéria smysluplnosti leží v základě Wittgensteinovy každodennosti, nenápadně tvoří její osnovu. Nejsou to ovšem explicitní pravidla, ale pravidla vnitřní, nevyslovitelná, obsažená v užití jazyka a jednání samotném. Jsou neviditelná a zautomatizovaná jako každodennost sama. „Prostě jedním takto,“ ukončuje Wittgenstein vysvětlování (FZ 217). Když se na každodennost díváme očima Wittgensteina, na první pohled nenacházíme žádný prostor pro pochybnost, obzvlášť toho filozofického rázu. Slepé řízení se pravidly nepředpokládá reflexi v podobě pochybování o tom, zda ostatní mají stejné pocity jako já nebo mají nějaké pocity. Vůbec nad tím zkrátka nepřemýšlíme. Pouze jednáme, protože to děláme už od dětství tak, jak to dělaly generace před námi. Právě ve společnosti, k níž patříme, pociťujeme svou každodenní jistotu. Na

druhou stranu právě taková „slepota“ poskytuje podle interpretace Cavella půdu pro skepticismus. „Trik“ totiž spočívá v tom, že si sílu kritérií běžně neuvědomujeme, nezaznamenáváme jejich plynulé fungování, registrujeme pouze jejich selhání. Jak píše Rei Terada, „obrovská víra ve veřejnou podstatu jazyka a strach z izolace se mohou velmi dobře doplňovat“ (Terada, 2002, 464). A také se podle Terady doplňují uvnitř osobnosti samotného Wittgensteina. Strach být nepochopený označuje Terada nejen za dominantu Wittgensteinovy povahy, ale dokonce i zdroj jeho pozdní filozofie:

„Wittgensteinova fascinace sociální gramatikou a kouzlo, kterým působil na své posluchače, jsou podle mého názoru vedlejšími důsledky vědomí toho, jak funguje jazyk. Prudkost Wittgensteinových analýz a dramatická způsobu, jakým mluvil, odráží uvědomění si rozsahu možné ztráty. Wittgensteinův zvláštní talent spočíval v drammatizaci této možnosti: jazyk je tak napínavý, protože dokáže kdykoliv selhat, a protože někdo v jazykové hře vždy prohrává“ (Terada, 2002, 481).

Popis Terady je přesný, ovšem netýká se pouze Wittgensteina, ale každého z nás. Selhání kritérií je pro nás jenom obrácenou stránkou možnosti porozumění. „Jelikož kritéria a skepticismus jsou možností jeden druhého, kritéria nejsou schopná vyvrátit skepticismus; naopak ukazují sílu skepticismu, dokonce něco, co by se dalo označit za pravdu. Občas o tom přemýšlím jako o zklamání z našich kritérií,“ říká Cavell ve své přednášce „Argument of the Ordinary“ (Cavell, 1990, 64). Většinu času žijeme podle Cavella v příjemné bublině „slepoty“ a jistoty, občas ovšem zažíváme zadrhnutí a pociťujeme zklamání – obě skutečnosti patří k lidskému životu. Skepticismus je způsob, jak se ukazují hranice působnosti kritérií, hranice naší jistoty. Jsou zároveň tím, co přítomnost jistoty indikuje. (Abychom o něčem pochybovali, musíme si být něčím jistí.) Kritéria o sobě dávají vědět jen

v podobě skepticismu, a proto jsou dvěma stránkami jedné mince. Pokud pochybujeme o tom, že ten druhý prožívá lásku, přinejmenším musíme rozumět běžným případům užití slova „láska“, jeho kritériím užití – pohybovat se v rámci lidské životní formy. A naopak, kritéria ze své podstaty předpokládají existenci „nestandardních“ případů, na které se nevztahují. Jistotu tedy nemůžeme mít ve všem, někdy se musíme „zklamat“.

Skeptikův objev, který souvisí se selháním kritérií, spočívá hlavně v tom, že se řídíme pravidly slepě, aniž bychom si uvědomovali, jak a čím se řídíme, a aniž bychom měli tato pravidla racionálně odůvodněná a ukotvena v další jistotě. Tento zřejmý objev, „zklamání“, znehodnocuje validitu našich kritérií, naše naladění jeden na druhého v rámci společné životní formy (Cavell, 1979, 46). Zároveň ale podle Cavella přináší takzvanou „pravdu skepticismu“ nebo to, čemu také říká „morálka skepticismu“, tedy že „základy lidské existence ve světě, její vztah vůči světu jako takovému, by se nedal popsat jako vědění“ (Cavell, 1979, 240). Jak píše Baz, Cavellův (a Wittgensteinův) skeptik „odmítá přijmout nebo uznat lidskou odpovědnost za význam nebo smysluplnost slov, a proto za srozumitelnost lidského světa“ (Baz, 2018, 16). Filozof / skeptik / metafyzik, na jehož filozofii reaguje „Cavellův“ Wittgenstein<sup>24</sup>, se chce oprostít od odpovědnosti za význam, který závisí na každé jednotlivé situaci, jazykové hře, které se zúčastnil. Má z takové odpovědnosti hrůzu, proto se chce naopak dobrat k univerzálnímu významu, který s ním osobně nesouvisí.

Jelikož v základu skepticismu leží přirozená snaha zbavit se břemena osobní odpovědnosti, skepticismus proto podle Cavella nejde vyvrátit pomocí teoretických

---

<sup>24</sup> Záměrně tu mluvím o „Cavellově Wittgensteinovi“ jako o jedné z možných interpretací. S tímto výkladem se ovšem v této práci zcela ztotožňuji, proto tady i dále často mluvím o Cavellově interpretaci, aniž bych prováděla jasnou distinkci mezi „původní“ filozofií Wittgensteina a interpretací Cavella.

argumentů, jak to dělá ve svých známých úvahách o Wittgensteinovi Saul Kripke (Kripke, 1982). Jak ale podotýká Baz, je pravděpodobně nemožné pochopit motivaci pozdního Wittgensteina (nebo alespoň Cavellova Wittgensteina), dokud nepocítíme přitažlivost teoretických argumentů Kripkeho (Baz, 2018, 11). Jeho „přitažlivost“ tkví v tom, že „skeptický paradox“, který spočívá v racionální ne-ukotvenosti pravidel, jimiž se v životě a jazyce řídíme, jde jednoduše a teoreticky vyřešit „dosažením shody v kritériích“, tedy dosažením společenského konsensu (Kripke, 1982, 105). Společenská dohoda Kripkeho se ovšem liší od každodenního procesu porozumění, má jakýsi teoretický ráz. Aby se na kritériích dalo dohodnout, musíme si je uvědomovat a být schopní o nich debatovat. Jenže, jak to ukázal Cavell, Wittgensteinova kritéria jsou odlišná. Pokud jsou kritéria našeho jednání implicitní a neuvědomělá, je absolutně nesmyslné myslet si, že se na jejich shodě dá domluvit předem. „Prostě jedním takto,“ říká Wittgenstein a uzavírá nekonečný sled vysvětlení. Potřeba racionálního ukotvení, ukazuje Wittgenstein, nevychází z každodenní potřeby, ale jakéhosi filozofického nutkání:

„Jeho (Wittgensteinova) myšlenka spočívá spíše v následujícím: Podívejte se, jak se nás filozofická vysvětlení snaží rozptýlit od našich zájmů (běžných, vědeckých, estetických); jak napodobují nutnost“ (Cavell, 1990, 97).

Za skepticismus označuje Cavell právě tento typ nutkání, kde základní schéma skeptického argumentu zní zhruba následujícím způsobem: „Nevíme něco (na základě vnímání nebo chování). Jak je pak možné, že to víme (víme to vůbec)?“ (Cavell, 1979, 46). Zúžíme-li uvedený popis na skepticismus vůči „mysli jiných“, jeho myšlenka pak spočívá v tom, že posuzujeme pocity a mysl ostatních na základě zkušenosti s vlastní myslí. Nevíme

s jistotou, co cítí ostatní, ale předpokládáme to na základě stejných tělesných projevů a zkušeností s vlastním tělem.

Tento aspekt skepticismu Cavella obzvlášť zajímá hlavně z jednoho důvodu: zatímco v případě skeptického pochybování o existenci vnějšího světa můžeme dospět k „příkladu“ toho, kdy to pochybování není přítomno (je překonáno), u existence jiných myslí žádný takový případ neexistuje (Cavell, 1979, 451). V tom podle Cavella spočívá základní „asymetrie“ mezi pochybováním ohledně světa a myslí jiných. Zatímco pochybování o existenci vnějšího světa (nebo přesvědčení o tom, že žádný neexistuje) neumožňuje žít normální každodenní život a znemožňuje porozumění vlastním pocitům<sup>25</sup>, pochybování o tom, že ostatní zažívají stejné mentální stavy a pocity jako já, to nejen umožňuje, dokonce nás k tomu nutí:

„...s ohledem na vnější svět po mně základní zdravý rozum vyžaduje, abych uznal, že nedokážu *žít svůj skepticismus*, zatímco s ohledem na ostatní lidi kolem po mně konečný zdravý rozum chce, abych uznal, že to dokážu. A já to skutečně dokážu“ (tamtéž).

Ať už se dotyčný filozof pohybuje na půdě jakkoliv radikální skepse, každodennost ho vtáhne do normálního „ne-skeptického“ způsobu jednání, kde jedná s předpokladem, že svět existuje. To znamená, že se ráno probudí, nasnídá se nebo si nechá publikovat článek. Oproti tomu pochybování o tom, zda to ten druhý cítí stejně (a vůbec je schopen cítit to stejně), patří k běžnému životu. Pochybování o tomto nevede ke stavu blízkému

---

<sup>25</sup> Přesvědčivou literární ukázkou myšlenky solipsismu najdeme v novele Davida Marksona „Wittgenstein's Mistress“ (1988), jejíž hlavní a jedinou postavou je žena, která je přesvědčena o tom, že na světě existuje jen ona sama. Myšlenky zaznamenané v jejím deníku jsou v důsledku nepřítomnosti externích kritérií v podobě jiných lidí místy nesrozumitelné nejen pro čtenáře, ale i pro jejich samotnou autorku.

šílenství (ke kterému by vedlo radikální pochybování o existenci světa). Způsobuje spíše pocit samoty, odcizenosti vůči ostatním a vlastní nesrozumitelnosti pro okolí. Paradox skepticismu spočívá v tom, že takové pocity zažívá alespoň jednou za život každý z nás. Jinými slovy, kritéria užití slov, díky nimž si rozumíme, způsobují naše pochybnosti ohledně pocitů a myšlenek jiných lidí. Skeptik, který žije uvnitř nás, je součástí nás samotných. Odkud se v nás bere? Podívejme se blíže na to, čím je „asymetrie“ skepticismu, tedy převaha pochybností o „mysli ostatních“ způsobena?

I za zrodem výše popsané formy skepse stojí podle Wittgensteina způsob, jakým my lidé přemýšlíme o „věděni“ („gramatická fikce“, díky níž máme sklon o věcech přemýšlet určitým způsobem) (FZ 307). Věděni chybně považujeme za jednu jedinou hru, nikoliv za rozmanitost her a významů. „Nemůžu vědět, co se v něm děje“ je především určitý obraz,“ říká Wittgenstein (FZ 284). Říkáme si: „To, co se děje v nitru, je nám skryto“ (tamtéž). Obraz tedy spočívá v tom, že si představujeme něco, k čemu má přístup pouze jeden člověk, ale ne jeho okolí. Jenže ten obraz je špatný. Za prvé není pravda, že své mentální stavy vždy před ostatními skrývám (nebo pocity jiných jsou pro mě vždy skryty). Když někoho vidím, jak se ze zjevné příčiny svíjí v bolestech, nemyslím si o něm, že jsou mi jeho pocity přesto skryty“ (tamtéž). O některých lidech říkáme, že jsou pro nás průhlední. Jenže tato jazyková hra je možná pouze pokud je pro nás nějaký člověk hádankou, upozorňuje Wittgenstein. Za druhé je podle Wittgensteina chybné mluvit o pocitech nebo myšlenkách jako o předmětech ukrytých pod dekou: zatímco já sám je vidím jako na dlani, ostatní o nich jen tuší. Nenahlížíme do svého nitra jako do uzavřené skříňky:

„Říci „Jenom on může vědět, co zamýšlí“ je nesmysl; říci „Jenom on může vědět, co udělá“ je nesprávné“ (FZ 285).

Způsob, jímž se dozvídáme o svých pocitech, se totiž liší od způsobu, jakým se dozvídáme o tom, že venku prší. To, že existuje jazyková hra na „doznávání motivu svého činu“, je důkazem, že se občas na motiv jednání nestačí zeptat samotného dotyčného (FZ, 286). Ten může před námi být skryt stejně jako před ostatními. Přesto říkáme „Jenom on zná svoje motivy“. K tomu, abych mohla tvrdit, že jsem něčí motivy uhodla, že je znám, nestačí jen upřímnost tázaného. Jinými slovy, představa pocitu pod poklopem lebky je zjednodušená a neukazuje všechny cesty, kterými své emoce poznáváme. Tento zkreslený způsob, jímž o znalosti cizích pocitů a myšlenek přemýšlíme, je podle Wittgensteina způsoben jazykem. „Neproveditelnou různost všech každodenních řečových her si nejsem s to uvědomit, protože šaty naší řeči všechno zestejnují,“ konstatuje (FZ, 286). Když přemýšlíme o pocitech způsobem, jímž poznáváme vnější svět, zdá se nám, že je před námi něco skryto. Pochybování, úzkost z toho, že neznáme nitro toho druhého, je proto výsledkem působení běžného jazyka a tendence vnímat funkce slov stejným způsobem:

„Mohu si být pocitem druhého právě tak jistý jako nějakým faktem. Tím se ale věty „Je těžce sklíčený“, „ $25 \times 25 = 625$ “ a „Je mi 60 let“ nestávají nástroji navzájem podobnými. Je nasnadě vysvětlení, že příslušná jistota je jiného druhu. – Zdá se, že to poukazuje na psychologický rozdíl. Ale jde tu o rozdíl logický“ (FZ, 285).

Pokaždé se tak jedná o jinou činnost s jinými důsledky pro uvažování, přestože všemu říkáme slovem „jistota“. Druh jistoty je podle Wittgensteina hlavně druhem řečové hry (tamtéž). Představa, podle které si je člověk jistý pocitem bolesti stejně jako si je jistý tím, že venku prší, je tedy chybný. Například barvoslepost dokážeme zjistit, protože existuje poměrně velká shoda o tom, co barvy jsou. Taková shoda ale neexistuje v otázce, jestli citový projev je pravý, nebo nepravý, upozorňuje Wittgenstein. Existuje ale podle něj tzv.

„nezvažitelná evidence“ (která by mohla člověka přesvědčit o tom, že je pocit pravý, ale správnost toho může být potvrzena i dokumentárně). K nezvažitelné evidenci patří podle Wittgensteina jemné rozdíly pohledu, gesta, tónu (FZ, 291). Pocity tedy rozpoznáváme díky jejich vnějším projevům (což neznamená, že projevy nejsou součástí samotného pocitu) a to otvírá zadní dvířka přetvářce a pochybnostem. Skepticismus tedy běžně nezažíváme, ale jsme vždy krok od toho, abychom ho zažili. (Přičemž právě běžný jazyk je zdrojem omylů a stejně tak je zdrojem nápravy.) Wittgenstein uvádí následující příklad:

„Setkáváme se s (filozofickým) pochybováním v každodenním životě? Ne. Ale možná s něčím, co s tím vzdáleně souvisí: lhostejností vůči projevům bolesti jiného“ (Wittgenstein, 1992, 1240).

Skepticismus se v tomto případě netýká opodstatněného pochybování o tom, zda ten druhý má bolest, zda nepodvádí. Naopak, projevuje se jako okamžité selhání kritérií. Když pozorujeme lhostejnost jiného vůči cizí bolesti, strhnou nás pochybnosti, proč ten druhý prožívá tuto situaci jinak než já. Najednou si uvědomujeme vlastní odlišnost a odlišný způsob, jakým uplatňujeme kritéria pro užití slova „bolest“. Jak konstatuje Veena Das, jejíž antropologické práci se budeme věnovat v další kapitole, skepticismus je tak obsažen v samotném sociálním životě, v jeho každodenních sociálních situacích. Zároveň, jak výše poznamenává Wittgenstein, se s ním běžně nesetkáváme, jakmile ale zažijeme odlišná kritéria než ta naše, zažíváme pochybnosti.

Shrňme-li, kritéria nám sice poskytují neviditelný klid a jistotu porozumění, stejně tak jsou ale plodnou půdou pro zpochybnění všeho, čemu mají být základem. Pokud si jejich přítomnost uvědomujeme pouze v případě jejich selhání, přehlížení bolesti s lhostejností je



právě takovým selháním (není proto náhodou, že se ve svém výzkumu „Slova a násilí“, o němž bude řeč v další kapitole, Das věnuje bolesti na pozadí každodennosti). Přehlížet bolest znamená odmítnout vztáhnout kritéria bolesti na trpícího dotyčného. Jelikož kritéria jsou pro nás součástí každodennosti, nezamýšlíme se nad tím, jak je uplatňujeme – například běžně nevztahujeme pocity bolesti na něco, co nevykazuje žádné známky naší životní formy. Neptáme se, zda kámen cítí bolest. Nebezpečí pak spočívá v tom, že běžně, aniž bychom si to uvědomovali, posuzujeme „co je a co není život“ (Das, 2007, 16). Jako svůj úkol antropoložky vidí Das „zviditelňování každodennosti“, v níž se kritéria našeho jednání ukazují, tedy selhávají (Das, 2007, 304). Jinými slovy, úkolem antropologa je zviditelnit skepticismus. Pátrání po selháních kritérií pak podle ní znamená porozumění logice nebo gramatice každodennosti a jejich kritérií. Skepticismus tedy je jakousi stopou jistoty a zviditelněním mechanismů, pomocí nichž se naše životní forma utváří. Je taktéž přímým důsledkem dalšího špatného obrazu, částečně iluze skrytosti myslí ostatních, kterou máme díky jazyku. Dalo by se tedy říct, že právě jazyk dává vzniknout skepsi a jistotě a životní formě jako takové. Tímto se vracíme k tezi, kterou Wittgenstein uvádí životní formu – k tomu, že „promlouvání řeči je částí určité činnosti nebo určité životní formy“ (FZ 23).

Tímto bych ráda ukončila dlouhé povídání o pozdní filozofii Wittgensteina. V průběhu něj jsme si vytyčili několik rysů, které jsme označili za významné pro Wittgensteinovu představu o lidské životní formě, a proto významné i pro potenciální společenskovední zkoumání takové formy. Mezi tyto rysy se dá zařadit slepé (nevědomé) řízení se kritérii užití slov, sociální chování jako základ stěžejní jistoty životní formy, princip vnitřní heterogenity a rodinné podobnosti jazykových her a „drsná půda“ praxe, ve kterých

se nesnažíme pátrat po obecných pojmech nebo univerzálních významech. Poslední nástroj je spojen s myšlenkou žitého skepticismu, který má zviditelnit dosud neviditelná kritéria. Je nutné dodat, že zmíněné jednotlivé rysy představují různé aspekty jednoho a téhož. Jsou jakési nástroje, pomocí nichž jazyk funguje. Všechny se objevují v rámci závěrečné kapitoly, která bude věnována uplatnění Wittgensteinovy filozofie v antropologické práci *Das*.

## ***Praxe: Antropologie pod vedením Wittgensteina***

V průběhu této práce jsem postupně vytyčila možné klíčové body metodologie společenskovědního výzkumu, o kterém by se podle mého názoru dalo prohlásit, že je inspirován pozdním myšlením Wittgensteina. Patří mezi ně upřednostnění praxe před teorií, příkladů před zobecněním, důraz na rozmanitost praxe a rozmanitost jazykových her běžné řeči. Za hlavní úkol antropologa, který se chce inspirovat Wittgensteinovým myšlením, jsem ovšem označila „hledání skeptika“, tedy hledání okamžiky selhání kritérií smysluplnosti. V poslední kapitole této práce se budu věnovat výzkumu americké antropoložky Veeny Das, která podle mého názoru tento úkol zcela splnila. Přestože jednotlivé rysy, které jsem pojmenovala, se bezpochyby dají najít i v dílech mnoha dřívějších antropologů, nejde mi tolik o samotné rysy, ale o hlavní princip, uspořádání těchto témat. Na etnografii navrhuje Wittgenstein pohlížet prizmatem „životní formy“, tedy prizmatem jistoty a skepse.

Konec konců téma „žitého skepticismu“ nachází Das i v již zmíněném klasickém díle Evanse-Pritcharda. Na jedné straně je magie u Azandů podle Evanse-Pritcharda zdrojem vysvětlení řady přírodních nebo fyziologických fenoménů a je základem pro uspořádání každodenního života členů kmene. Na druhé straně je skrytý skepticismus přítomen v každé sociální interakci Azandů. Jejich aforismus, který by se dal přeložit jako „Do člověka nejde nahlédnout jako do košíku“ odkazuje k přesvědčení, že kdokoliv může být zasažen magickými silami, aniž by si to uvědomoval samotný dotyčný nebo jeho okolí (Evanse-Pritchard, 1976, 55). Jde tedy o stejný špatný obraz, gramatickou fikci, navozenou běžným jazykem, o níž mluví Wittgenstein. Nejistota a podezíravost Azandů ohledně úmyslů jiných

lidí jsou viditelné hlavně na jazykové rovině. Stejně věty se v jazyce Azandů dají interpretovat jedním či druhým způsobem, a to podle toho, zda se o mluvčím domníváme, že je ovlivněn magií. Azandové proto pořád „vyhlížíjí druhý smysl slov“, jinými slovy, jsou pořád podezíraví (Evans-Pritchard, 1976, 51). Skepticismus, pochybování o záměrech toho druhého, je součástí jejich každodennosti stejně jako magie. Lépe řečeno, úloha magie je zviditelnit vnitřní skepticismus Azandů. Skeptická složka každodennosti v tomto smyslu představuje určité odcizení vůči řeči samotné. Přestože se mluvčí drží základní (běžné) významové roviny jazyka, souběžně hledá ve větách i skryté významy. Význam slov se už neodvívá od užití a běžného kontextu, je motivován nedůvěrou ve vlastní schopnost porozumět slovům ostatních (jde tedy o projev „karteziánského“ skepticismu). Přestože se antropologovi povedlo nalézt „vnitřního skeptika“ Azandů, neřekl se na tento objev jako projev čehosi, co může být vlastní všem lidem. Naopak, vnímal ho jako symptom magického myšlení, které není vlastní pro západní společnost.

Cenná zjištění z oblasti každodennosti v práci některých antropologů jsou přesto často jen dalším výsledkem pohledu „mouchy lapené v mucholapce“ ovládané odporem vůči relativismu a snahou vykonstruovat teorii. Jak Wittgenstein poukazuje ve své úvaze o díle jiného klasického antropologa J. Frazera, přestože naše společnosti mají „rozdílnou magii“, sdílíme spolu stejné jazykové pochody a stejné změny významu, které „máme před sebou v mluvené řeči“ (PO 135, 141). Frazer podle Wittgensteina nevidí zřejmé věci, které máme denně před očima – tedy náš vlastní jazyk. Jako ukázkou této magie uvádí Wittgenstein fenomén kukuřičného vlka popsany Frazerem:

„Začneme duchem obilí, jenž je pojímán jako vlk nebo pes. Tato představa je rozšířena ve Francii, v Německu a ve slovanských zemích. Tak když vítr rozvlní obilí, sedláci

často říkají, že „Vlk běží obilím nebo po obilí“, „Žitný vlk běží přes pole“, „Vlk je v obilí““ (Frazer, 1994, 391).

„Když se ve Slezsku ženci shromáždí kolem posledního kousku obilí a chystají se je požnout, říká se o nich, že „se chystají chytit Vlka“. V některých krajích, kde je zvlášť silná víra v Obilného vlka, se každý bojí pokosit poslední obilí, protože v něm prý sedí Vlk“ (Frazer, 1994, 393).

Frazerovo znázornění magických názorů lidí shledává Wittgenstein jako „neuspokojivé“, protože jsou prezentovány jako „omyly“ (PO 119). Přitom nejde podle Wittgensteina o nic, co bychom nemohli spatřit ve vlastním chování a jazyce. Když se tomu, co se ukrývá v posledním snopu obilí, říká „Kukuřičný vlk“, ale také samotnému snopu a člověku, který ho usekne, poznáváme v tom nám dobře známý jazykový pochod“ (PO 135, 141). S podobným přenosem významů se podle něj můžeme setkat v našem každodenním chování, aniž bychom to považovali za mylné, hloupé, pravdivé či nepravdivé. Nejde tedy o mínění nebo mylný názor, který vychází ze špatných předpokladů, ale o chování, které je typicky lidské. Pokud se vrátíme ke sporu o racionalitě, který zazněl na začátku, Wittgensteinovi nejde tolik o to, zda je racionalita kulturně podmíněná, nebo univerzální. Skrze příklady našeho vlastního chování se nám snaží ukázat, že běžné lidské chování je tak rozmanité, že se nedá zredukovat na normativní pojem „rationality“, ať už kulturně podmíněné nebo univerzální:

„Políbit obrázek milovaného člověka. To se přirozeně nezakládá na nějaké víře v nějaký určitý účinek na předmět, jež obrázek znázorňuje. Má to za cíl uspokojení, a také ho dosáhne. Nebo to spíše nemá za cíl vůbec nic; chováme se tak a cítíme se pak spokojení.

Člověk by mohl také políbit jméno své milované, a tady by bylo zastoupení jasné. ... A magie vždycky spočívá na principu symbolismu a přání“ (Wittgenstein, 2006, 563)<sup>26</sup>.

Hlavní chybou Frazera je podle Wittgensteina jeho snaha redukovat pozorovanou rozmanitost na to, co byl ochoten pozorovat ve vlastní společnosti a jeho systematická snaha přehlížet podobné jazykové hry (ve vlastní kultuře) založené na symbolismu jazyka. „Jak úzký je Frazerův duševní život!“ rozčiluje se Wittgenstein. „Jaká neschopnost pochopit nějaký jiný život než ten anglický jeho doby!“ (Wittgenstein, Poznámky o Frazerově "Zlaté ratolesti", 2006, 563). Svou krátkou připomínkou ke „kukuřičnému vlkovi“ Wittgenstein ukazuje, že „princip, podle něž jsou tyto zvyky uspořádány, je mnohem obecnější, než jak jej vysvětluje Frazer a je přítomen v naší mysli (353-354). Rozpoznat toto jednání je podle něj úlohou antropologa v terénu:

„Představ si, že bys přišel jako badatel do nějaké neznámé země, jejíž řeč by ti byla zcela cizí. Za jakých okolností bys řekl, že tam lidé dávají rozkazy, rozkazy chápou, řídí se jimi, rozkazům se vzpírají atd.? Právě společný lidský způsob jednání je oním vztažným systémem, pomocí něhož si vykládáme nějakou cizí řeč“ (FZ 206).

Společný lidský způsob jednání, o němž Wittgenstein hovoří, se může vztahovat na řadu věcí. Nicméně, jak to v jeho pozdním myšlení bývá zvykem, rozhodně se netýká konkrétního a stálého součtu rysů, které lidské jednání definují. O to častěji vyvstává mezi antropology a filozofy typicky ne-wittgensteinovská, ale typicky teoretická otázka – Jak poznáme, co je pro člověka běžným nebo „společným lidským způsobem jednání“, tedy lidskou životní formou. Co znamená být člověkem? Cavell dokonce ironizuje, že pokládání

---

<sup>26</sup> Uvedenou pasáž uvádím v překladu O. Berana, který vyšel ve Filosofickém časopise v roce 2006 (Wittgenstein, Poznámky o Frazerově "Zlaté ratolesti", 2006).

otázky po tom, co je pro lidské jednání typické a co není, je běžnou praxí a „povědomým gestem“ antropologů, psychoanalytiků nebo „wittgensteinovských“ filozofů“ (Cavell, 2007, x). Takovou otázku by samotný Wittgenstein pravděpodobně zamítl jako nesmyslnou. Byl by ovšem ochoten popsat, jaké konkrétní ukázky jednání patří mezi lidské (tedy co patří k životní formě), a možná proto označuje Cavell knihu Das za aplikaci Wittgensteinových myšlenek v praxi (Das, 2007, X). V další podkapitole bych ji ráda přiblížila, ale těsně předtím bych ještě jednou ráda shrnula, co od takové skutečně povedené antropologické práce v duchu Wittgensteina očekáváme. Podle mého názoru, hlavním výstupem práce má být nalezení skepticizmu, jednoho nebo několika bodů selhání kritérií, které odhalí základy životní formy společnosti, a to pomocí Wittgensteinem navržených nástrojů zkoumání běžné řeči.

## **Veena Das: sestup ke každodennosti**

Pravděpodobně neexistuje jiná antropologická práce, pro kterou by pojem „životní formy“ byl směrodatnější než dílo americké antropoložky Veeny Das „Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary“. Ve svém chápání životní formy navazuje antropoložka na Cavellův výklad Filozofických zkoumání. Hlavní problém v nepochopení životní formy podle ní spočívá v tom, že badatelé Wittgensteina jsou tak soustředěni na výzkum toho, co je forma, že opomíjí „život“ samotný. Tolik se podle Das soustředíme na to, abychom definovali rysy lidskosti anebo shrnuli charakteristiky kultury, že přehlízíme to nejdůležitější, co děláme úplně nevědomky – dennodenně reprodukuje a utváříme sociální realitu prostřednictvím (běžného) jazyka (ten nám mimo jiné umožňuje přemýšlet nad otázkami, jakou je například definice lidskosti).

Jak píše Cavell v úvodu ke knize, antropolog, který má wittgensteinovskou perspektivu, je „zmaten v základě vším, co člověk říká a dělá, a možná právě proto ničím vůbec“ (Cavell, 2007, XI). Co se nám Wittgenstein ve Filosofických zkoumání snaží ukázat je, že řeč vnímáme „jako něco jedinečného“, jako nějaký zázrak, a proto se snažíme hledat výjimečné vysvětlení tohoto zázraku a dostáváme se do pasti „gramatických klamů“ (FZ 110). Jenže skutečný zázrak spočívá v tom, že to žádný zázrak není, tedy že denně mluvíme, aniž bychom se u toho pozastavovali: „„Řeč (nebo myšlení) je něco jedinečného“ – to se ukazuje jako pověra (nikoli omyl!), která je vyvolávána gramatickými klamy. A tentýž patos se pak zpětně přenáší na tyto klamy samotné, na ony problémy“ (FZ 110). Opomíjení „života“ je podle výkladu Das opomíjením zázraku, který je pro nás zřejmostí. Není proto překvapující, že místo obvyklého co nejobektivnějšího, transcendentního pohledu shora z pozice božího oka navrhuje antropoložka tzv. „sestup ke každodennosti“ (descent to ordinary), který poskytuje vhled do každodenních sociálních praktik včetně těch jazykových. Das se na rozdíl od mnoha jiných antropologů nechce zabývat hladkým fungováním kritérií smysluplnosti, které ve výsledku tvoří učesaný velký narativ dějin, ale jejich selháním, která odhalují samotný mechanismus utváření a reprodukce životní formy. To chce dělat výlučně prostřednictvím zkoumání příkladů běžné řeči. V praxi to znamená, že po návratu na „drsnou půdu“ se antropoložka nesnaží své porozumění systematizovat, teoretizovat a zobecnit nebo v něm hledat pravidelnosti, explicitní kritéria a pravidla. Naopak „si sundává brýle“ a popisuje běžné praktiky, aniž by pátrala po univerzálních významech nebo definicích. Na stěžeje lidského života a jeho hranice nepřichází prostřednictvím zobecňování shora, ale skrze příklady selhání každodenních kritérií užití slov. Podle jejího názoru, pokud bychom se přece jenom snažili zkoumat drobné posuny



významu každodenní řeči prostřednictvím teorie, pak „jako bychom měli uvést prsty do pořádku potrhanou pavučinu“ (FZ 106).

Ve své práci se Das zabývá dvěma zlomovými okamžiky v dějinách Indie. Jedním z nich je krveprolití v indickém Paňdžábu v roce 1984, který následoval po útoku na Indiru Ghandi a jehož oběťmi se stali Sikhové, představitelé indické náboženské menšiny. Během konfliktu zemřely nejméně tři tisíce lidí a dvacet tisíc lidí muselo opustit své domovy. Uneseny byly desítky tisíc žen, obvykle muži jiného náboženství. Masakr nebyl nikdy pořádně vyšetřen, svědkové byli umlčováni nebo ignorováni. Druhým historickým bodem jejího zájmu je rozdělení britské kolonie Indie na dva nezávislé státy – Indii a Pákistán (1947), a zejména povstání, která rozdělení doprovázela. Jak ovšem samotná Das upozorňuje, hlavním terčem knihy nejsou historické události, ale „život konkrétních lidí a skupin, hluboce ukotvených v těchto událostech“ (Das, 2007, 1). Kniha má podle jejích vlastních slov za cíl popsat, „jak se jisté události přisávají svými chapadly ke každodennímu životu a naplňují jim výklenky každodennosti“ (tamtéž). Už v tomto metaforicky formulovaném cíli je vidět programová snaha Das zkoumat minulost a přítomnost primárně z pohledu selhání každodennosti. Metafora „chapadel událostí“ představuje další významovou rovinu v jejím programu. Velké události jako krvavé válečné konflikty nejsou podle Das součástí každodenního života, kterému je jazyk uzpůsoben. Proto si pro sebe teprve musí vytvořit prostor v každodenní praxi, nalézt si v ní „výklenky“.

Typicky „wittgensteinovskou“ je i oklika, pomocí které se k předmětu svého výzkumu dostala. V letech 1973 a 1974 se antropoložka zúčastnila výzkumu sítě paňdžábských rodin s cílem porozumět jejich příbuzenskému systému. Na starosti měla sběr terminologie, zápis genealogických údajů, záznamy o předání darů a uzavření

manželských svazků. Jádro této příbuzenské sítě tvořilo deset rodin žijících v Dillí, které utekly z Pákistánu v době jeho oddělování od koloniální Indie. Specifikum výzkumu, které přispělo ke zrodu originální metodologie, byl jeho průběh na pozadí každodenní činnosti komunity. Díky každodenní přítomnosti v terénu si antropoložka všimla jedné zvláštnosti. Přestože se o násilí, které členové rodin zažili nebo byli jeho svědky, nehovořilo, neustále se potýkala s pocitem, že se jeho stopy pořád promítaly do jejich každodenních činností nebo běžné řeči (Das, 2007, 11). I když se ani jednou na události, které doprovázely období rozdělení Indie a Pákistánu, explicitně nezeptala (a oni jí to explicitně neřekli), nasbírala dost terénního materiálu na základě pozorování jejich běžného života. Vzpomínky na násilí byly obklopeny mlčením jeho svědků, nesly známky selhání kritérií běžného jazyka. Mlčení nebylo přímo vynuceno, měla dojem, jako by svědkům chyběla slova. O rozdělení, které bylo zpečetěno v paměti národa jako masové únosy a znásilňování žen, jejich vyhoštění z domova a akty nápravy z podnětu Indie a Pákistánu, se nikdy veřejně nehovořilo. Zkušenost s pákistánско-indickým rozdělením se podle Das spíše „ukazovala“ skrze slova, než aby byla předmětem samotného vyprávění. „Slova se používala jako gesta poukazující na násilí a utvářející hranici mezi tím, co bude prohlášeno za zradu a co bude přetaveno na mlčení,“ shrnuje své pozorování Das (Das, 2007, 10).

To, že metodologie, s níž přišla a která do značné míry odkazuje ke Cavellově čtení Wittgensteina, není systematicky vyjádřena nebo popsána, nýbrž je implicitně obsažena v samotném výzkumu, je ještě jedním svědectvím spřízněnosti Das s Wittgensteinovým filozofickým odkazem. Porozumění se tu ukazuje jako praxe, která nevyžaduje žádnou další konceptualizaci, ani explicitní návod. Filozofie se nenuceně prolíná se samotným výzkumem, aniž by mezi nimi byla jasně stanovena hranice.

Soustředíme se nejdřív na výčet Wittgensteinem inspirovaných metodologických rysů ve výzkumu. Hned v úvodu se antropoložka obrací k otázce subjektivity, u čehož cituje raného Wittgensteina. Ten v Traktátu prohlašuje, že subjekt nepatří ke světu, ale je hranicí světa (TLP 5.632). Wittgenstein tu podle Das míní to, že zkušenost bytí subjektem je zkušeností s hranicemi subjektivity (Das, 2007, 4). Pokud subjekt je hranicí svého světa, pak neexistuje „žádný určitý bod v časovém horizontu jeho života, který by se dal ztotožnit se zdrojem nebo podstatou jeho subjektivity“, uvažuje (tamtéž). Podobně jako když mluví Wittgenstein o sedlákovi, který není schopen vstoupit dovnitř svého domku, protože s ním tvoří jediný celek a není tedy schopen vnímat vlastní subjektivitu oproti zbytku obrazu, stejně tak se podle Das subjektivita v rámci formy života utváří teprve okamžikem konfrontace vnitřku se vnějškem, každodenního s něčím, co každodennost přesahuje. Člověk se jakoby přepíná z každodenního pohledu, v němž kritéria porozumění fungují hladce a nenápadně, na režim objevování vlastních hranic a vlastního já, kdy se ovšem necítí součástí celku a podléhá pochybnostem skepticismu. Vnějšek se střídá s vnitřkem, a tak místo stabilního metafyzického pohledu na společnost shora máme neustálé střídání perspektiv. Taková interpretace souzní i s Geertzovou představou o uvědomění si vlastní jinakosti během setkání se s někým odlišným. Das má jasno hned na začátku práce – nemáme se soustředit na popis a definici hotových subjektů, které představují hotový kulturní vzorek. Místo toho máme sledovat neustálý posun hranic, který reflektuje dynamický život společnosti a jejího každodenního života a který můžeme podle antropoložky stopovat na rovině každodenních interakcí. Úkolem etnografa podle ní není transcendentní pohled na subjekty, nýbrž „sestup do každodennosti“ (descent into the ordinary), kde hranice mezi každodenností a mimořádnou událostí (násilím) se projevují prostřednictvím selhání „gramatiky každodennosti“, tedy na rovině jazyka (Das, 2007, 7).

Jinými slovy, úkolem je pátrat po stopách selhání kritéria smysluplnosti a šíření skepticizmu na rovině běžného. V návaznosti na to je příznačné i postavení výzkumnice. Antropoložka se nenachází ani uvnitř životní formy jako její aktérka a nevědomá účastnice, ani mimo ni, jako objektivní pozorovatelka. Das následuje Wittgensteinovu střední cestu, v níž své postavení přizpůsobuje aktuálním potřebám výzkumu a úhly pohledu střídá. Pátrá sice po stopách objektivních historických událostí, o kterých se informuje z historických pramenů, ve svém hledání ale sestupuje do každodennosti života jednotlivců, se kterými sdílí jejich drama. Osobní zkušenost účastníků se tak může dostat do rozporu s objektivním výkladem událostí, ale zároveň vstoupit do hry jako objektivní faktor následujícího historického vývoje.

Metafora sedláka slouží i porozumění postavení samotných aktérů výzkumu. V normálním toku každodennosti nejsou schopní vystoupit ze svého obrazu světa, a tedy nejsou schopní zaznamenat jeho hranice. Okamžik uvědomění si ohraničenosti světa přichází spolu s okamžikem selhání kritérií, způsobeným traumatem z násilí, které se odehrává ve společnosti. Konfrontace se zážitky, které se dosud v životní formě aktérů nevyskytly, vede k jejich schopnosti tyto zážitky pojmenovat, tedy k selhání běžných slov. Od tohoto okamžiku jsou vrženi do stavu pochybnosti o síle a opodstatněnosti jazyka jako takového. Skepticismus společnosti a jednotlivých aktérů, které zkoumá Das, se probouzí v okamžik střetu s nelidským násilím, pro které jejich běžná řeč selhává. Jsou vytřeni z bubliny slepoty a automaticnosti a hození do stavu pochybování, kde stejně jako Azandové hledají skryté významy. V další podkapitole popíšeme mechanismus vzniku skepticizmu a jeho charakter podrobněji.

## Mlčení jako znamení selhání kritérií

Představa změny perspektivy v důsledku selhání kritérií užití slov a uvědomění si hranic každodennosti je pro Das neoddělitelně spjata s rolí skepticismu v utváření životní formy. V této podkapitole popíšu tento mechanismus podrobněji na několika příkladech, které Das uvádí.

Každodennost je podle Das založena na naší vnitřní příslušnosti k sociálnímu světu, nemožnosti z něj vystoupit a dívat se na historické události v tom objektivním slova smyslu, tedy aniž bychom byli ukotveni v konkrétních jazykových hrách. Selhání běžných významů a běžných kritérií jazyka představuje nástup skepticismu, který naopak přesahuje jakoukoliv jazykovou hru. V jeho důsledku začínáme zpochybňovat významy, které známe z každodenního života. Bezprostřední reakcí na selhání kritérií je podle Das pátrání po univerzálních významech, obecných definicích neukotvených v žádné jazykové hře, metafyzických jistotách, snaze zbavit se osobní odpovědnosti za významy. Najednou si pokládáme otázku po obecných a univerzálních kritériích slov – po tom, jak vůbec poznáváme, čemu máme říkat smutek nebo láska obecně (Das, 2007, 8):

„...bratr, který nedokáže rozluštit, zda láska spočívá v tom, že zabije vlastní sestru, aby ji zachránil před násilím davu, nebo ji předá do ochrany někomu, koho úmysly nejsou zcela jasné; nebo neschopnost matky pochopit, zda je její dítě ve větším bezpečí venku s ní před zraky vražedného davu nebo schované v domě se svým otcem“ (tamtéž).

Selhávání gramatiky každodennosti by se podle Das dalo popsat jako náhlá nepřítomnost kritérií, podle kterých by mohli jednotlivci svou zkušenost prožívat a okamžitě posuzovat. Jak již bylo řečeno v předchozích kapitolách, přítomnost kritérií si

neuvědomujeme, postřehnout dokážeme pouze jejich nepřítomnost a selhání. Náhle pociťujeme zmatek – nejsme schopní najít ta správná slova. Netýká se to pouze biologických daností, které nás odlišují od zvířat, ale i etických zásad, které s touto odlišností souvisí. Mluvíme o sobě jako o nositelích různých pocitů, které jsme schopní bez větších potíží rozpoznat, aniž bychom předem použili nějaká kritéria. „Svůj pocit neidentifikuji ovšem pomocí nějakých kritérií, nýbrž používám stejný výraz,“ upozorňuje Wittgenstein (FZ 290). „Stejný výraz“ ale máme pouze pro běžné případy, které známe z každodennosti. Za běžných okolností dokážeme poměrně rychle posoudit, zda něčemu můžeme říkat „projev úcty“ a něčemu „nelítostná vražda“, ale pro nestandardní případy kritéria vždy chybí a naše intuice selhává. Na tomto „triku“ jsou založeny paradoxy myšlenkových experimentů, které pracují s „hraničními“ případy a pokouší se tímto testovat domnělou lidskou „etickou intuici“ (například tzv. tramvajové dilema). (Ukazuje se, že se v řadě případů, ne-li ve všech, jedná spíše o lingvistickou než etickou intuici.) Das se ve své práci setkává s podobně komplikovanými, nicméně skutečnými dilematy, ve kterých běžná kritéria selhávají stejným způsobem, a to v důsledku „násilí, které ničí svět“ (Das, 2007, 7). „Ničením světa“ míní hlavně porozumění světu. Rozhodování o tom, zda by jedinec měl svou milovanou osobu zabít sám, aby se nedostala do zajetí nepřátel a nebyla mučena, nebo ji má nechat zažít extrémní násilí a zneuctění je jedním z takových příkladů. Subjekt tu zažívá „Sofiinu volbu“, kde žádné stávající kritérium není dostatečně dobré pro rozhodnutí a neposkytuje žádnou jednoznačně správnou odpověď. Intuice mlčí.

Nejistota odvozená z jednoho případu selhání se následně šíří napříč celým jazykem. A úkolem etnografa je podle Das popsat, „jak pochybování a skepse pronikají do běžného života do takové míry, že ani záruka příslušnosti k určité komunitě nedokáže ten pocit

selhání odstranit“ (Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, 2007, 9). Sounáležitost v podobě shody životní formy není najednou zárukou přítomnosti kritérií, nýbrž zdrojem nejistoty a skepse. Člověk, který je nucen rozhodovat o životě svého blízkého, pochybuje jak o kritériích významu aplikovatelných na daný okamžik, tak o kritériích užití slov obecně. Pokud se v jednom okamžiku neumí rozhodnout o tom, jak se má zachovat milující člověk, možná vůbec neví, co je láska, říká si. Skrze okamžik selhání se tak dostává do stavu absolutní skepse, kdy pochybuje o všech kritériích, které doteď aplikoval nevědomky a bez reflexe. Člověk si najednou není jistý tím, že „používat nějaké slovo bez zdůvodnění neznamena používat je neprávem“ (FZ 289).

Jak by se takový propad skepticismu dal identifikovat v rámci etnologického výzkumu? Podle Das stačí sledovat běžný jazyk a jeho proměny. Ve své každodenní interakci s respondenty pátrá jak po změnách běžných významů, tak po stopách selhání běžných slov, které se projevuje jako mlčení (případně odcizení se v podobě fám). O traumatické minulosti hovoří aktéři buď „obecně a metaforicky, ale bez popisu jakýchkoliv specifických událostí a konkrétní zkušenosti nebo pomoci popisu doprovázejících událostí, ale beze zmínky o únosu a znásilnění“ (Das, 2007, 54). Hlavním metodologickým vodítkem Das je to, že se její respondenti vyhýbají hovoření o konkrétních aktech násilí. Jejich běžný slovník a běžné vyjadřovací prostředky pro popis zažitého násilí jakoby najednou nestačí. (Vzpomeňme si na Austinův příklad mluvící kočky). Mlčení se netýká pouze osobní komunikační roviny, ale je povýšeno i na rovinu oficiální státní politiky – jinými slovy, proměny významů jsou legitimizovány jako proměny v rámci celospolečenského chování. Das konstatuje, že v momentu jejího výzkumu není zaznamenán žádný pokus zvěčnit rozdělení Pákistánu a Indie, ať už formou národních památek nebo muzeí. Stejně tak nejsou

učiněny žádné pokusy využít právní nástroje, jakým je soudnictví, s cílem vynést na veřejnost příběhy masových znásilnění nebo odčinit škodu způsobenou dotčeným osobám.

Stejně jako v myšlenkovém experimentu Austina (a jako v případě Wittgensteinova Iva, FZ 284) jde o konfrontaci se skutečností, která se vymyká stávající životní formě, a tedy stávajícímu běžnému slovníku. V tomto případě jde o nový druh násilí, které se odehrálo v průběhu rozdělení a které má atributy, co už k životu naprosto nepatří, podotýká Das (Das, 2007, 90). Míra násilí, kterou oběti zažili v průběhu rozdělení, „roztrhla matérii života“ tak, že nezbyla žádná možnost, jak o něm hovořit (Das, 2007, 89). Stejně jako v případě mluvící kočky se nenacházejí slova, která by popsala novou situaci dostatečně výstižně. „Stíny běžných slov“ nestačí pro popis zažitého násilí, píše Das (tamtéž). Ze slov se totiž stávají pouze stíny. Pro účel popisu takového svědectví neexistuje možnost autentické výpovědi. A i přesto, že narativní popis násilí není možný v rámci životní formy, stále se ukazuje v podobě nepřítomnosti výpovědi – jinak řečeno, mlčení je tou pozitivní výpovědí, uzavírá Das.

Nebylo by ovšem správné tvrdit, že násilí obecně není součástí lidské životní formy. Antropoložka ze svého pozorování nechce vyvozovat žádný „velký“ závěr. Naopak, dívá se na konkrétní příklady násilí, aniž by se pokoušela vyvodit obecně uplatnitelné schéma. Jak zdůrazňuje, stejné ženy, které nemohly vyjádřit svou traumatickou zkušenost s násilím během Rozdělení, neměly problém hovořit o občasném násilí v rodině jako něčem, co by se sice nemělo dít, ale co nicméně patří ke každodennosti:

„Muži mlátí své ženy, páchají sexuální násilí... – ale takové násilí jde stále popsat v běžné paňdžábštině prostřednictvím různých druhů performativních gest a slov.



Porovnejte si to s neskutečným násilím, během kterého jsou ženy svlečeny a musí pochodovat po ulicích nahé ... nebo jsou intimní partie žen popsány politickými slogany“ (Das, 2007, 89).

Zatímco pro první typ zkušenosti je běžný slovník žen<sup>27</sup> pořád užitečný, pro druhý typ nestačí. Násilí, o němž nebyly schopné přežít hovořit, bylo násilím „nelidským“ a tedy mimo-jazykovým. Tímto Das odděluje „běžné“ násilí, které je součástí života, od násilí, které je pro lidskou životní formu spíše výjimečné. K podobně formulované myšlence se v souvislosti s výzkumem holocaustu uchylovala celá řada autorů. Úvahu o roli mlčení jako chybějícího článku diskurzivní řady, v rámci které má ticho vypovídající a autentickou hodnotu, nabízí například Jean-François Lyotard ve svém díle „Rozepře“ (1983). „Rozepře je nestálý stav a určitý moment řeči, kdy něco, co má být převedeno do vět, ještě převedeno být nemůže. Tento stav zahrnuje mlčení jako negativní větu, dovolává se však i principiálně možných vět. Je signalizován tím, čemu se běžně říká pocit „Nenacházíme příslušná slova“ atd.“ (Lyotard, 1998, 41). Podobný pocit popisuje Das při pohledu na ženy z dillíské čtvrti A4, ve které byli muži zavražděni před očima vlastních žen: „Dojem, který byl silnější než jakákoliv slova, utvářely ženy, které seděly před svými domy mlčky a odmítaly přestat truchlit... Dokonce na ně místní politikové a vážení lidé museli tlačit, aby začaly uklízet své domy a umyly se...“ podává svědectví (Das, 2007, 194). Tamější prostředí popisuje

---

<sup>27</sup> Významnou roli v práci Das hraje i postavení genderu. Ženy v jejím výzkumu vystupují jako objekty násilí, jsou ale zároveň zdroji výpovědí o každodennosti. Díky tomu představují podle názoru Laugier etický postoj, který na rozdíl od klasické etiky nepramení z metafyzického pojetí dobra či zla, ale z každodennosti: „Etická myšlenka ... vyjádřená ženským hlasem je proto bodem dokonalosti. V rámci této koncepce etiky se morálka nezakládá na univerzálních principech, ale vychází ze zkušenosti s běžným životem a soběstačností, která pramení z důvěry ve vlastní zkušenost,“ píše Laugier (Laugier, Cavell on Feminism and the Ethics of Care, 2018, 70).

antropoložka jako „zdi pokryté krví a dírami po kulkách, hromady popela, v němž se pořád daly spatřit kusy vlasů, lebek a kostí“ (tamtéž). Mlčení tu hraje dvojí roli indikátoru selhání kritérií běžného jazyka a úzce souvisí s kulturním kontextem. Indická tradice totiž rozlišuje „dobrou“ a „špatnou“ smrt. Zatímco „dobrá“ smrt je doprovázena pláčem a naříkáním příbuzných a okolí, „špatná“ smrt je tichá (Das, 2007, 48). Ticho a mlčení doprovázející „špatnou“ smrt jsou známkou nedodržení náležitých rituálů, nepřítomnosti rodiny, selhání každodenních praktik. Úlohy genderů jsou v případě úmrtí příslušníka komunity rozděleny specifickým způsobem. Zatímco muži ovládají řeč v režimu každodennosti, během truchlení přebírají úkol mluvení ženy. Jejich úlohou je „smrt svědčit“, „proměnit mlčení na řeč“ (tamtéž). Ženy tudíž skrze „hlasité“ svědectví proměňují špatnou smrt na dobrou, tedy na takovou, o níž se dá mluvit (Das, 2007, 50). Mluvit o události znamená událost zevšednit a zahrnout ji do vlákna každodennosti, proto je hlas součástí normální smrti. Když byla samotná „těla znásilněných žen proměněna na pasivní svědectví násilí během Rozdělení“, ženy už nemohly plnit svou společenskou funkci truchlení, konstatuje Das (Das, 2007, 54). Jejich mlčení svědčilo o tom, že se udály „špatné“ smrti, pro které chybí vhodná slova a rituály.

Mlčení je tedy varovným signálem, který je ukotven v kultuře zkoumané společnosti. Není ovšem jediným způsobem, jakým se selhání kritérií projevuje. Jak jsme si dříve řekli, selhání kritérií způsobuje to, že postrádáme správná slova, ale i to, že začínáme pochybovat o významu dalších slov. V další podkapitole popíšu další způsoby, jakým se projevuje přítomnost skepticismu ve společnosti.

## Důsledky selhání: Fámy a městské legendy

Selhání kritérií běžné řeči se podle Das projevuje několika způsoby: jako již zmíněné mlčení, ale i jako odosobněné městské legendy a fámy, které sloužily k pochopení událostí a jejich začleňování do každodennosti, zároveň ale vytvářely potřebný odstup a odosobnění, tedy fungovaly jako obranný mechanismus. Na jednu stranu působily jako metafyzická jistota, pohled božího oka, zbaveného odpovědnosti za kritéria běžných slov. Na druhou stranu, stejně jako v případě filozofa, který argumentuje se skeptikem, představovaly podle Das projev skepticismu a způsobily výbuchy násilí jedné skupiny vůči druhé. Podívejme se na takový případ blíže.

Pokud se nějaké příběhy týkající se období po únosu a před návratem do původní rodiny vůbec objevují, jsou většinou anonymní a jsou vyprávěny buď v odosobněné podobě „městské“ legendy nebo národního eposu plného hrdinství (Das, 2007, 87). Zážitky samotného násilí jsou prezentovány ve třetí osobě, nejsou ovšem samotným předmětem vyprávění, nýbrž existují v podobě fám. Uvedené strategie vypořádání se s minulostí označuje Das za „způsob integrace zkušenosti s násilím do každodenního života“ (Das, 2007, 55).

Fámy mají ovšem i svou odvrácenou stránku. Na jednu stranu umožňují fámy o vzpomínkách hovořit, na druhou stranu posilují skepticismus, přičemž síla a rychlost šíření „panických fám“ podle Das odpovídá míře skepticismu, který do každodennosti komunity proniká. Proměna subjektivní zkušenosti do podoby odosobněné fámy umožňuje totiž metafyzický pohled zvenku, z pozice božího oka, která je typická pro filozofický skepticismus. Charakteristickými rysy takové transformace je ztráta kontextu, v němž

jednotlivé informace běžně posuzujeme, a mimo-časová povaha vyprávění. Chybí tedy konkrétní jazyková hra, v rámci které se věc udála. Je také typické, že se fámy vyznačují svou nedokončeností a neuzavřeností hranic. V historkách, které se vyprávějí, zpravidla nevíme, kde jedna událost začíná a druhá končí, jedna postava splývá s další. Dalším rysem je nakažlivost, a sice, že „jazyk přestává být prostředkem komunikace, stává se nákazou, která způsobuje stejné věci, jako kdyby se udály v přírodě“ (Das, 2007, 119). „Esenciálním gramatickým rysem fámy (ve Wittgensteinově slova smyslu) je šířit se,“ konstatuje antropoložka (tamtéž). Nakažlivost fám je umožněna díky jejich sterilitě ve smyslu neukotvenosti v žádné jazykové hře. Díky tomu, že význam sdělení není zasazen do žádné konkrétní jazykové hry, fáma se dá (stejně jako skepticismus) aplikovat všude a zároveň nikde konkrétně. Podobně jako globální pochybování se podle Pritcharda nesnese s žádnou lokální jazykovou hrou, sdělení fámy je dost obecné, aby se dalo aplikovat za jakýchkoliv okolností. Tím se dá vysvětlit vytrvalost městských legend, které se díky své neurčitosti nedají vyvrátit, ani potvrdit a díky tomu přežívají desetiletí. Zvláštní status fám nám může připomenout povahu Wittgensteinových stěžejů. Dá se dokonce říct, že v okamžiku chaosu fámy plní funkci stěžejů. Jejich cílem podle antropoložky není jen na nějakou událost poukázat, ale i (znovu)utvořit pomoci aktu vyprávění (Das, 2007, 108). „Netvrdím, že jazyk sám o sobě má sílu vytvořit následující události ze vzduchu, ale že pasivní vzpomínky ožívají v podobě fám,“ vysvětluje (tamtéž). Z fám se postupně stává nová stěžej, na základě které lidé jednají. „Perlokuční síla fám ukazuje, jak křehký je sociální svět, který obýváme,“ píše Das (Das, 2007, 134).<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> K podobné charakteristice dospívají výzkumníci městských fám či legend A. Archipova and A. Kirzyuk. Ve svém výzkumu s názvem „Опасные советские вещи“ (Nebezpečné sovětské věci) označují městské legendy za zdroje „morální paniky“, a to díky své struktuře (Archipova, 2020, 52). „Městská legenda se soustředí na jeden případ, nezávisle na tom, jestli se skutečně stal nebo

Největší ukázkou této perlokuce je podle Das útok na Indiru Gándhí a masakr, který po něm následoval. Spolu s Das sledujeme, jak fámy napomáhají konstrukci nových národních identit, posílení konfliktu mezi hinduisty a Sikhy a následnému výbuchu násilí mezi nimi. „Můj strach z jiných je proměněn na fakt, že jiní jsou skutečnou hrozbou,“ vysvětluje antropoložka mechanismus proměny městských legend způsobených strachem na každodenní jistotu (tamtéž). Skepticismus se tak na nějakou dobu stává základem každodennosti.

Agrese hinduistů je podle názoru Das výsledkem šíření „městských legend“ nebo „fám“, podle nichž je útok na Sikhy jakousi nutností a sebeobranou. Jinými slovy, jednotlivá ohniska selhání slov způsobují globální skepticismus a proměňují realitu. Když výzkumnice sleduje, jakým způsobem o sobě mluví zneprátelené strany v běžné řeči, dospívá k závěru, že významnou roli ve vyostření konfliktu hraje postupný proces transformace významů založený na budování nových narativů prostřednictvím nových metafor. Jako ukázkou takové proměny významu uvádí antropoložka původní metaforu přirovnávající vztah hinduistů a Sikhů ke vztahu otce a syna, kterou lidé používali v běžné řeči. Postupně do této metafory proniká dualismus, v němž Indové vystupují jako zženštilý národ („Jenom hinduistům může vládnout žena“), zatímco Sikhové se čím dál víc ztotožňují s opakem. „Narativ dějin Sikhů založený na systematických dualismech oddělujících od sebe Sikhy a hinduisty se nemohl etablovat bez systematického „zapomínání“ blízkosti jejich vztahů – jazyka, společné mytologie a společné komunity,“ upozorňuje Das na souběžné odcizení v praxi

---

ne. Důležité je, že se mohl stát. Díky opakovaným převyprávěním v podobě klišé jeden případ začíná být vnímán jako běžná a opakovaná událost“ (Archipova, 2020, 305). Výzkumníci taktéž identifikují velkou perlokuci sílu městských legend, kterou označují za „pravou ostenzi“ (ostention itself). Jde o skutečnost, kdy „jedinec vypráví legendu ne pomocí slov, ale pomocí činů, tedy přetváří ji na realitu“ (Archipova, 2020, 57).

každodennosti. Na místo metafory vztahu otce a syna v důsledku změny přichází genderově zabarvená metafora „podvedeného milence“ (Das, 2007, 116). Za vyvrcholení proměny narativu označuje Das útok na Gándhí a následné násilí na příslušnících sikhské komunity. „Přestože události, které následovaly, do každodennosti nepatří, vyvinout se mohly jediné na půdě každodennosti,“ konstatuje antropoložka (Das, 2007, 117). Popsanou proměnu narativu přirovnává Das k Wittgensteinem zmíněnému fenoménu „kukuřičného vlka“, kdy se jazyk promítá na rovinu sociálního jednání a rozhodování. Na „magii“ skrytou v performativní síle jazyka upozorňuje i Michael Taussig. Ve své knize „The corn wolf“ (2015), do značné míry inspirované Wittgensteinovou poznámkou k Frazerově „Zlaté ratolesti“, si australský antropolog pokládá otázku:

„Když Wittgenstein říká, že známe kukuřičného vlka velmi důvěrně i z vlastního jazyka, který prochází proměnami, snaží se tímto „odkouzlit“ Frazera (tím, že nabízí sekulární vysvětlení), nebo naopak upozorňuje na nevyhnutelnou magii transformací, kterými prochází i náš jazyk?“ (Taussig, 2015, 3)

„Odkouzlením“ myslí Taussig poukázání na to, že k slepé víře nepotřebujeme žádnou magii, jen běžný jazyk. Schopnost jazyka posouvat významy na základě praxe a praxi na základě významů je ovšem magická (raný Wittgenstein by řekl, že je „mystická“). Jde tedy o řečnickou otázku, obě možnosti jsou podle něj do určité míry pravdivé. Životní forma poskytuje základy pro utváření jazykových her, zároveň se v důsledku jazykových her proměňuje. Mezi životní formou a jazykovými hrami je tak vzájemně podmíněný vztah. Když Wittgenstein říká, že „celá mytologie je uložena v našem jazyce“, míní tím schopnost jazyka akumulovat změny a ovlivňovat sociální realitu. Pokud bychom ale chtěli být přesnější, žádná hranice mezi sociální realitou a jazykem podle něj neexistuje – jedno

vychází z druhého. Díky tomu jednáme už když používáme jazyk a zároveň pod vlivem jazyka. Podle Wittgensteina „jsme tak velice zvyklí na sdělování mluvením v hovoru, že se nám zdá, jako kdyby celá podstata sdělování spočívala v tom, že někdo druhý pochopí smysl mých slov... Jestliže s tím pak něco učiní, tak to už k bezprostřednímu účelu řeči nepatří“ (FZ 363). Myslet si, že komunikace a pochopení spočívají na dešifrování významu jednotlivých slov a spojování těchto významů dohromady je podle Wittgensteina myšlením, které nás v první řadě dostalo do mucholapky. Pokud se chceme zachránit, máme se na jazyk dívat jako na dynamickou činnost, která nám umožňuje sociální život, která je jejím základem a zároveň jejím důsledkem.

Názornou ukázkou této vzájemné provázanosti je podle Das proměna životní formy u dětí, které zažily masakry a později pozorovaly své příbuzné, když tyto události nepřímo zmiňují. Používaly slova novým způsobem, uplatňovaly nová kritéria, která víc odpovídala nové sociální realitě. „Dítě se na mě stydlivě usmívá, když vykukuje ze šály matky, zatímco ona vypráví, jak otce dítěte odvěkli pryč a zabili,“ uvádí antropoložka příklad (Das, 2007, 199). Děti o vrazích a jejich obětech mluví tak, „jako by se to (násilí) stalo někomu jinému, jejich vyprávění pocházelo od třetí osoby“ (tamtéž). Tuto dětskou schopnost vyrovnat se s realitou si antropoložka vysvětluje jako schopnost „uchopovat úryvky jazyka, které se snaží spárovat s úryvky světa“ (tamtéž). Přirozená každodennost pro tyto děti vypadala jinak než pro jejich rodiče, a to vyžadovalo i nový slovník. V návaznosti na Wittgensteina a Cavella Das upozorňuje, že se děti neučí jenom jazyk a použití jednotlivých slov, ale i určité praktiky či jazykové hry:

„Během učení se jazyku se neučíte jenom jména předmětů, ale poznáváte i předměty samotné, nejen to, jakou formu má vyjádření přání, ale i co je vyjádřením přání,

nejen co znamená slovo „otec“, ale i kdo je otec. Když se učíte jazyky, neučíte se jen vyslovování zvuků a gramatická pravidla, ale i životní formu, která ze zvuků dělá slova, která činí, co činí – pojmenovávají, volají, ukazují, vyjadřují přání nebo pocit, poukazují na volbu nebo odpor. A Wittgenstein vidí vztah mezi těmito formami jako taktéž „gramatický““ (Cavell, 1979, 177-178).

Každodenní realitou dětí pocházejících ze zóny konfliktu byly praktiky násilí, tedy vraždy otců, bratrů nebo sousedů, na jejímž pozadí si děti musely osvojovat základy životní formy. „Nenabízím žádný deterministický výhled toho, čím budou v dospělosti, ale jednoduše tvrdím, že jejich pohled na svět a vlastní postavení ve světě vždy bude zahrnovat slova jako oběť, povstání, teroristé, mučedníci,“ píše Das (Das, 2007, 203). Život těchto dětí je provázán s násilím, ale taktéž s praktikami depersonalizace. „Většina dětí mluvila o svých mrtvých rodičích nebo příbuzných jako o přízracích,“ popisuje antropoložka zkušenost s dětmi z letního tábora (Das, 2007, 202). Depersonalizace v jejich řeči není obranným mechanismem, ale normálním způsobem hovoření o mrtvých příbuzných. Svůj slovník přebírají od dospělých lidí ve svém okolí, aniž by ho byly schopné kriticky zhodnotit. Učí se jazykové hry, ve kterých vystupují jejich příbuzní jako duchové:

„Dcery Shantiho potvrzují, že se jim jejich matka zjevila jako duch. Mladší dceři dovolili brečet mnohem víc než starší. Sestra jejího otce jí pohrozila, že pokud nepřestane brečet, přijde duch její matky a ovládne její tělo. Dívka byla natolik vystrašená, že neřekla nic. Když takto stála bez jediného pohybu, zeptala jsem se jí: „Myslíš na svou matku? Vzpomínáš na ni?“ Přikývla a řekla: „Ano, ale Bua (sestra otce) říká, že pokud budu brečet, dorazí a bude mě strašit.““ (tamtéž). Běžný jazyk je uzpůsoben potřebám každodennosti. Jazyk malých dětí, které poznávaly život během dob války, je uzpůsoben potřebám a



normám válečné situace. Naopak pro dospělé, kteří již mají zažitá a naučená kritéria užití slov, násilí se natolik vymyká životní formě, že jsou nuceni některé události transformovat do podoby fikce, aby o tom mohli vůbec hovořit (Das, 2007, 39). Ve výše uvedeném příkladu se dá spatřit nejen ukázka toho, jaké důsledky má násilí z hlediska několikagenerační perspektivy. Zároveň v tom vidím nástin mechanismu sociální transformace z pohledu pozdního Wittgensteina – toho, co mimochodem Gellner označil za nemožné. Zvláštní mód mluvení o traumatizujících událostech měl za následek postupnou proměnu celospolečenského diskurzu, a jak naznačuje Das, proměnu životní formy<sup>29</sup> další generace. Skepticismus je hnací silou sociální změny, toto je další závěr vyplývající ze studie Das.

Ve výše uvedeném textu jsme krátce popsali způsob, jakým Das aplikuje mechanismy Wittgensteinovy pozdní filosofie. Ve svém metodologickém postupu vychází z vertikální představy životní formy jako lidské praxe. Díky této perspektivě se dostává k roli skepticismu během zkoumání obrazu světa a sociální transformace. Hlavním cílem antropologa a etnografa je podle ní zkoumat, jakým způsobem se skepticismus pomocí „chapadel událostí“ dostává do „výklenků každodenností“ a proměňuje ji. Dělá to prostřednictvím zkoumání běžného jazyka – selhání kritérií slov. Jako jednotlivé projevy selhání označuje jazykovou hru mlčení a fámu či městskou legendu, pomocí níž se skepticismus šíří a nabývá perlokuční moci. Jinými slovy, skrze studii okamžiků selhání „gramatiky každodenností“ Das zkoumá jak výchozí stav obrazu světa společnosti, tak změnu, k níž došlo.

---

<sup>29</sup> V tomto využití pojmu „životní forma“ bych ráda zdůraznila „formu“ ve smyslu horizontální interpretace, jako kulturně podmíněný způsob vnímání násilí.

Tímto bych kapitolu chtěla ukončit. Chtěla bych čtenáře upozornit, že jejím cílem nebyl systematizovaný a ucelený přehled antropologického díla Das, ale náčrt několika příkladů uplatnění Wittgensteinovy filozofie (v podání interpretace Cavella) v praxi. Práce Das není v metodologickém smyslu opakovatelná, ani směrodatná. Důvodem pro to je fakt, že Wittgensteinova filozofie neposkytuje jedinou univerzální metodu pro všechny výzkumy (FZ 133). Vybízí nás hledat různé léky pro různé nemoci, nikoliv jeden všelék. „Hlavní příčina filosofických nemocí – je jednostranná dieta: člověk žíví svoje myšlení jen určitým druhem příkladů,“ podotýká Wittgenstein (FZ 593). Může za to hlavně to, že často vycházíme z obecné teorie, aniž bychom věnovali náležitou pozornost konkrétním příkladům. Antropolog, který by hledal návrh konkrétních kroků, bude pravděpodobně mou prací zklamán. Jejím cílem totiž nebylo poskytnout návod, ale vyvolat „terapeutickou“ reflexi toho, jak často považujeme pojmové a teoretické hranice za jasné a nezpochybnitelné, univerzálně uplatnitelné a statické. Pátráme po hotových celcích, zatímco Wittgenstein svým dílem vyzývá k větší pozornosti vůči změně a nestálosti. Nepátráme tedy hlavně po fungujících jednotkách, ale po selhávajících.

Abychom se dostali z otroctví ideálních celků, musíme se vzdát velkých výzkumných ambic. Das se jich vzdává a jediný návod, kterým se neochvějně řídí, je pobyt na „drsné půdě“ praxe. „Mé myšlenky se pohybují malými krabími krůčky, dopředu a do stran, místo toho, aby utíkaly k cílové čáře. Vzdávám se jednoho velkého ve prospěch sítě malých příběhů, možná celého alba takových vyprávění,“ píše (Das, 2020, XIII). Přesto považuji práci Das za nesmírně inspirativní, a to jako svědectví, že uplatnění myšlenek pozdního Wittgensteina není jen chiméra – je nejen možné, ale i přínosné pro společenské vědy.

## Závěr

Skromným cílem mé práce bylo vytyčit několik bodů Wittgensteinovy filozofie, které by se podle mého názoru daly plodně uplatnit v společenskovědním výzkumu. V průběhu práce skutečně dospívám k řadě konkrétních metodologických rysů v duchu Wittgensteinovy filozofie. Dospívám ovšem i k obecnějšímu závěru – tomu že antropolog má, jak se vyjádřil Cavell, především „žít skepticimus“, tedy nenechat se oklamat touhou po hladkých teoriích, ale žít ve střehu a s plným vědomím nedokonalosti jazyka a společnosti. Jde o vsutku těžký úkol, a to i pro Wittgensteinem inspirované vědce. Wittgenstein nám sice ukazuje cestu, ale absolvovat ji máme každý samostatně. Konec konců, jak říká Das, Wittgensteinovy pojmy se nedají použít „jako jakási magická zaklínadla, která odemknou část naší mysli a objasní empirická pozorování jako mávnutím proutku,“ (Das, 2020, XIII). O sobě mohu jen konstatovat, že v této práci jsem urazila další kus cesty.

Práce nezačíná popisem Wittgensteinových ustálených filozofických úvah, ale rozkolu, kterým procházely společenské vědy v půlce minulého století. Debata antropologů, sociologů a filozofů nad tím, co se dá považovat za racionalitu a zda je kulturně podmíněná, nebo univerzální, trvala několik desetiletí a postava Wittgensteina v ní hrála významnou roli. Podle příznivců Wittgensteinovy filozofie nemůžeme životní formu hodnotit jako racionální nebo iracionální – racionalita jako obecný pojem postrádá smysl. Porozumění formě života dělá hodnocení racionality zbytečným. Jak řekl samotný filozof, „To, co je třeba brát jako takové, co je dáno – dalo by se říci jsou životní formy.“ (FZ 288). Životní forma je podle Wittgensteina především praxe, která nemůže být racionální nebo iracionální. Zatímco někteří myslitelé vnímali tento postoj jako konzervativní a viděli

v něm zásadní překážku pro společenskovědní výzkum a existenci společenských věd jako takových, jiní v něm spatřili inspiraci pro nový způsob bádání. V práci proto popisují, jak s Wittgensteinovými myšlenkami naložil jeho příznivec Geertz a v čem spočíval kritický postoj antropologa Gellnera.

V hlavní části své práce se věnuji rozboru Wittgensteinova pozdního díla s cílem identifikovat body, které by mohly být přínosné a rozhodující pro novou metodologii inspirovanou dílem filozofa. Rozbor začínám pojmem jazyková hra. Prostřednictvím koncepce jazykové hry se dostávám ke spřízněným principům Wittgensteinovy filozofie – rodinné podobnosti a ústřednímu pojmu práce – „životní formě“. Jak uvádím, mezi badateli se tradují dvě interpretace tohoto Wittgensteinova pojmu. Jedna, horizontální, se soustředí na rozmanitost kulturních útvarů a často používá pojem jako synonymum kultury. Druhá, vertikální, poukazuje na společný způsob lidského chování a jeho odlišnost od jiných živých tvorů. Neznamená to, že se zmíněné výklady vzájemně vylučují. Naopak, v praxi je vědec schopen soustředit se na kulturní a sociální rozdíly, aniž by ignoroval (běžný) lidský život. Wittgensteinova výzva vrátit se „na drsnou půdu“ neznamená nic jiného než odmítnutí dívat se na svět skrze teorii ve snaze zařadit jakýkoliv konkrétní případ do obecné kategorie. „Drsná půda“ se pro Wittgensteina nachází tam, kde začínáme vnímat neredukovatelnou rozmanitost každodenních praktik. V jedné z kapitol se proto soustředím na význam běžného u Wittgensteina a důvod, proč se tomu jako výzkumníci máme věnovat. Pravděpodobně nejlepší odpověď na to dává Austin: protože běžný jazyk „ztělesňuje všechny distinkce, které si podle lidstva zaslouží pozornost a všechna spojení, které bylo podle něj potřeba zpečetit pro další generace“ (Austin, 1979, 182). Běžný jazyk je jakousi podobou archivu, v němž jsou uloženy praktiky, které představují shodu v životní formě.

Jistota, kterou nám poskytuje, je ovšem čistě sociálního rázu a je lehce zranitelná teoretickou (filozofickou) dekonstrukcí. Pravidla, jimiž se v životě řídíme a kritéria užití slov, která denně uplatňujeme, nemají a nemohou mít žádnou racionální a uvědomělou podstatu. Nejsou tedy pravdivé nebo nepravdivé, nedá se o nich pochybovat, ani mluvit. Uvědomit si jejich zvláštní status znamená nabýt pochybností ohledně smysluplnosti základů života, jakým je vzájemné porozumění a důvěra. Skepse, o níž mluví Cavell a Das, je odvrácenou stránkou Wittgensteinových kritérií, jistoty. Prostřednictvím nespočtu příkladů, skrze které filozof ukazuje, jak uplatňujeme kritéria pro užití slov, si uvědomujeme, že společenská dohoda je křehká a je neustále ohrožena skepticizmem v podobě pochybování o kritériích běžných slov nebo snaze je naopak obhájit. Forma života je založena sama na sobě – v tom spočívá antifundamentalismus Wittgensteina. Je zdrojem jistoty a skepticizmu zároveň. Toto považuji za jedno z klíčových zjištění mé práce – abychom se dostali k jistotě, měli bychom pátrat po skepticizmu. Za hlavní úkol antropologa proto považuji pátrání po stopách selhání kritérií slov. Skepticismus je tedy nejen způsobem, jak zviditelnit obraz světa společnosti, ale průvodcem sociální změny v důsledku selhání gramatiky každodennosti.

Samotná ukázka uplatnění zmíněných závěrů se objevuje teprve na konci práce a je shrnuta v závěrečné kapitole. I přes velký důraz Wittgensteina na příklady a praxi jsem se rozhodla věnovat samotné ukázce Wittgensteinem inspirovaného výzkumu pouze jednu kapitolu. Z mého pohledu je podstatnější částí text, který ukazuje cesty, jimiž se mohou výzkumníci vydat. Tímto chci upozornit, že neexistuje pouze jedna cesta výkladu, stejně jako neexistuje jediná správná metodologie. Důvodem je rozmanitost praxe, na které

Wittgenstein trvá. Jde o spletnost cest, které mají společné průsečíky a tvoří jediný paradigmatický prostor.

Poslední kapitolu sice jde označit za zhmotnění těchto cest v rámci konkrétního výzkumu, nerada bych ovšem práci Veeny Das podceňovala. Nejde o uplatnění předem daného návodu, ale o tvůrčí dotváření myšlenek Wittgensteina a Cavella takříkajíc za pochodu. Samotná Das o svém přístupu mluví následujícím způsobem:

“Označuji svůj způsob čtení Wittgensteina a Cavella jako snahu se vzdělávat, zčásti abych ukázala, že práce, kterou jsem odvedla, je čímsi jako strachem z toho, že mé myšlení přestane být jasné, a zčásti abych potvrdila, že nečtu jejich texty jako filozofická výzkumnice Wittgensteina, ale jako výzkumnice, pro kterou problémy, které nastolili ve svých pracích tito filozofové, vyvstávají do stejné míry i v reálných životech, se kterými jsem přišla do kontaktu jako antropoložka“ (Das, 2020, 1).

V praxi Das tak zaznívá silný hlas Wittgensteina, který se projevuje v podobě důrazu na běžný jazyk a každodennost, přemýšlení skrze příklady a sledování běžného způsobu užití slov. Zároveň Das nachází i vlastní hlas. Násilí se v jejím výzkumu ukazuje jako lakmusový papírek, který odhaluje mechanismy fungování životní formy skrze jejich selhání. Právě skrze téma násilí identifikuje Das způsob, jak hovořit o každodennosti na pozadí velkých historických událostí, o nichž se učíme ve škole. Vynalézá dynamický způsob zobrazování dějin každodennosti, kterému neuniká ani historicky daný sled událostí, ani subjektivní výpověď, v daném případě svědčících žen. Pokud je životem znaků a slov jejich použití (FZ 432), pak nám Veena Das ukazuje, jak slova o svůj život přicházejí. Výpovědi žen, které o prožitém násilí nemohou mluvit jinak než ve formě odosobněných příběhu ve třetí

osobě, nejen neumožňují oběťm násilí získat vlastní „hlas“, naopak, způsobují to, čemu Cavell a Das říká „popření hlasu“ (Das, 2020, 4). Do hry tak vstupuje otázka „negativní výpovědi“ jako hodnotného etnografického nástroje.

Wittgensteinovy myšlenky nejsou ovšem užitečné pouze pro etnografii, ale i pro celou řadu příbuzných společenských vědních oborů. V průběhu své práce jsem se snažila ukázat, jak může wittgensteinovské stanovisko přispět k hlubšímu pochopení toho, co je kategorie nebo pojem a jak s ním zacházíme. Shrňme-li, žádný běžný pojem není přirozeně tvořen omezeným počtem případů, které mají v rámci kategorie stejné postavení a stejné společné charakteristiky. Je naopak tvořen spletitou sítí podobností, a zatímco některé významy jsou pro pojem centrální nebo prototypické, jiné jsou víc okrajové (Lakoff, 2006, 31). Chceme-li tuto myšlenku uplatnit ve společenských vědních kontextu, jde o to, že každá sociální kategorie představuje „privilegovanou marginalitu“, tedy celou škálu příkladů od těch ústředních po zcela okrajové (Scheman, 2011, 155). Například feministická teoretička a aktivistka Bell Hooks mluví o postavení afroamerických žen v rámci feministického hnutí takto: „Být na okraji znamená být součástí celku, ale mimo to, co se považuje za hlavní“ (Hooks, 1984, nestránkováno). Upozorňuje tímto na to, že pojem „ženy“ v sobě zahrnuje velkou rozmanitost, přesto moderní feminismus často neodráží priority marginalizovaných žen, které mají jinou než bílou barvu pleti nebo pochází z nižších sociálních a ekonomických tříd. Podobně jako Geertz v jeho anekdotě o „indiánském pacientovi a stroji na dialýzu“ píše Hooks o vzájemném nepochopení žen napříč feministickým hnutím:

„No ženy zo Západu sa snažia dekolonizovať feministické myslenie a prax tak, aby sme k týmto témam mohli pristupovať spôsobom, ktorý do nich opätovne nevpisoval západniarsky imperializmus. Ved' stačí si predstaviť spôsob, akým mnohé ženy zo Západu,

či už biele, alebo čierne, hovoria o probléme ženskej obriezky v Afrike a na Strednom východe. Tieto krajiny sa zvyknú vykresľovať ako „barbarské a necivilizované“ a tamojší sexizmus ako brutálnejší a nebezpečnejší pre ženy než sexizmus u nás, v USA“ (Hooks, 2013, 74).

Důvodom tohoto nepochopení není pouze etnocentrismus, ale mnohem hlubší problém, na který upozorňuje Wittgenstein ve své pozdní práci. Jde o snahu nalézat univerzální pojmy a významy místo toho, abychom „neuvažovali, nýbrž se dívali“ (FZ 66). Jedním z nositelů sociální změny je akceptace pojmu jako dynamické kategorie, která zahrnuje či vylučuje jednotlivé případy podle aktuální potřeby. Pokud by se tedy cíl skoncovat s imperialismem, etnocentrismem, kolonialismem a jinými „ismy“ měl uskutečnit, Wittgenstein by měl být v první linii.



## Citovaná literatura

- Archipova, A., Kirzyuk, A. (2020): *Opasnye sovetskie veshi. Gorodskie legendy i strachy v SSSR*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Austin, J. (1979). *Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Baker, G., & Hacker, P. (2005). *Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Sv. II Exegesis §§1-184). Oxford: Blackwell Publishing.
- Baker, G., & Hacker, P. (2009). *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity: Essays and Exegesis of §185-242* (Sv. II). Malden: Wiley-Blackwell.
- Baker, G., & Hacker, P. M. (2005). *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184* (Sv. I). Oxford: Blackwell.
- Baz, A. (2018). Stanley Cavell's Argument of the Ordinary. (G. Bengtsson, T. Österman, & S. Säätelä, Editoři) *Nordic Wittgenstein Review*, 7(2), 9-48.
- Berlin, I. (1981). J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy. V I. Berlin, *Personal Impresions* (stránky 101-115). New York: The Viking Press.
- Braver, L. (2012). *Groundless grounds: a study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge. Massachusetts: MIT Press.
- Cavell, S. (1979). *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Cavell, S. (1990). *Conditions handsome and unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism The Carus Lectures, 1988*. Chicago: The University of Chicago.
- Cavell, S. (2002). *Must we mean what we say: a book of essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2007). Foreword. V V. Das, *Life and Words: Violence and the descent into the ordinary* (stránky ix-xiv). California: University of California Press.
- Conant, J. (2004). Varieties of scepticism. V D. McManus (Editor), *Wittgenstein and Scepticism*. London: Routledge.
- Danto, A. (1984). Mind as Feeling; Form as Presence; Langer as Philosopher. *Journal of Philosophy*(81), 641–647.
- Das, V. (2007). *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Das, V. (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Das, V. (2020). *Textures of the Ordinary. Doing Anthropology after Wittgenstein*. Fordham: Fordham University Press.
- Diamond, C. (1989). Rules: Looking in the Right Place. V D. Z. Phillips, & P. Winch (Editoři), *Wittgenstein: Attention to Particulars* (stránky 12-34). London: Palgrave Macmillan.
- Eribon, D. (2019). *Návrat do Remeše*. Praha: tranzit.cz.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, J. G. (1994). *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá Fronta.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnometodlogy*. Los Angeles: University of California.
- Garver, N. (1994). *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*. Chicago: Open Court.

- Gasking, D., & Jackson, A. (1967). Ludwig Wittgenstein. V K. T. Fann (Editor), *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy* (stránky 49-55). New Jersey: Humanities Press.
- Geertz, C. (1993). *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. London: Fontana Press.
- Geertz, C. (2000a). *Available light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, C. (2000b). *Interpretace Kultur: Vybrané Eseje. Studie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Gellner, E. (2005). *Words and Things*. London and New York: Routledge.
- Gellner, E. (1970): „Concepts and Society.“ In B. Wilson, *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1970, s. 18-50
- Grayling, A. (2007). *Wittgenstein: průvodce pro každého*. Praha: Dokořán.
- Hacker, P. (2000). Was he trying to whistle it? V A. Crary, & R. Read (Editoři), *The New Wittgenstein*. Wiley-Blackwell.
- Harris, R.(2015). *Racionalita a gramotná mysl*. Praha: Pavel Mervart.
- Heyes, C. (2002). "Back to the rough ground!": Wittgenstein, Essentialism and Feminist Methods. V N. Scheman, & P. O' Connor (Editoři), *Feminist interpretations of Ludwig Wittgenstein* (stránky 195-212). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Hollis, M. & S. Lukes (Editoři). (1982). *Rationality and Relativism*, Cambridge: The MIT Press.
- Hooks, B. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Hooks, B. (2013). *Feminizmus do vrecka. O zanietených politikách*. Bratislava: Aspekt.
- Ivan, M. (2019). *Filozofie přirozeného jazyka – její úpadek a co po něm*. Načteno z <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/126382/>
- Jackson, M. (2014). V *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Duke University Press.
- Kober, M. (2005). 'In the Beginning was the Deed': Wittgenstein on Knowledge and Religion. V D. Moyal-Sharrock, & W. Brenner (Editoři), *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (stránky 225-250). New York: Palgrave Macmillan.
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard: Harvard University Press.
- Lakoff, G. (2006). *Ženy, oheň a nebezpečné věci. Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda .
- Latour, B. (2003). *Nikdy sme neboli moderní: esej o symetrickej antropológii*. Bratislava: Kalligram.
- Laugier, S. (2015). Voice as Form of Life and LifeForm. *Nordic Wittgenstein Review*, 63-81.
- Laugier, S. (2018). Cavell on Feminism and the Ethics of Care. *Conversations*, 6, 55-80.
- Laugier, S. (2018). This Is Us: Wittgenstein and the Social. *Philosophical Investigations*, 204-222.
- Lidnemann Nelson, H. (2002). Wittgenstein meet 'Woman' in the Language-Game Theorizing Feminism. V N. Scheman, & P. O'Connor (Editoři), *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein* (stránky 213-234). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Lyotard, J.-F. (1998). *Rozepře*. Praha: Filozofia.

- McGinn, M. (2004). The everyday alternative to scepticism: Cavell and Wittgenstein on other minds. V D. McManus (Editor). London: Routledge.
- McGinn, M. (2013). *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. London and New York: Routledge.
- McManus, D. (2004). Introduction. V D. McManus (Editor), *Wittgenstein and Scepticism*. London, New York: Routledge.
- Malcolm, N. (Květen 1949). Defending Common Sense. *The Philosophical Review*, 58(3), 201-220.
- Malcolm, N. (1953). Moore's Use of "Know". *Mind*, 62(246), 241-247.
- Malcolm, N. (1977). Moore and Wittgenstein on the Sense of "I know". V N. Malcolm, *Thought and Knowledge: Essays* (stránky 170-198). London: Cornell University Press.
- Marcuse, H. (1991). *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko.
- Markson, D. (1988). *Wittgenstein's Mistress*. Champaign: Dalkey Archive Press.
- Moi, T. (2017). *Revolution of the Ordinary*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Monk, R. (1996). *Wittgenstein. Úděl génia*. Praha: Alois Hynek.
- Moore, G. E. (1993). *Selected Writings*. (T. Baldwin, Editor) London: Routledge.
- Pleasants, N. (1999). *Winch, Wittgenstein and the Idea of a critical social theory*.
- Pritchard, D. (2015). *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton: Princeton University Press.
- Rhees, R. (1981). Postscript. V R. Rhees (Editor), *Recollections of Wittgenstein* (stránky 172-211). Oxford: Oxford University Press.
- Rhees, R. (2006). Předmluva. V L. Wittgenstein, *Modrá a Hnědá kniha* (stránky 9-19). Praha: Filosofia.
- Russell, B. (1959). *My Philosophical Development*. Allen and Unwin.
- Russell, B. (2005). Foreword. V E. Gellner, *Words and Things* (stránky xi-xv). London, New York: Routledge.
- Scheman, N. (2011). *Forms of Shifting Ground Knowledge and Reality, Transgression and Trustworthiness: Mapping the rough ground*. (H. Sluga, & D. Stern, Editoři) Oxford: Oxford University Press.
- Stern, D. (2006). How many Wittgensteins? V A. Pichler, & S. Säätelä (Editoři), *Witgenstein: The philosopher and his works* (stránky 205-229). Frankfurt a. M.: ontos verlag & the Authors.
- Taussig, M. (2015). *The corn wolf*. Chicago: University of Chicago Press.
- Terada, R. (2002). Philosophical self-denial Wittgenstein and the Fear of Public Language. *Common Knowledge*, 464-481.
- Veinbender, K. (24. Zář 2015). Získáno 1. Duben 2020, z <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/159470>
- Viefhues-Bailey, L. (2007). *Beyond the Philosopher's Fear A Cavellian Reading of Gender, Origin and Religion in Modern Skepticism*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited .
- Wilson, B., eds. (1970): *Rationality*. Basil Blackwell, Oxford.
- Winch, P. (1970). Understanding a primitive society. V B. Wilson (Editor), *Rationality* (stránky 78-112). Oxford: Basil Blackwell.
- Winch, P. (2004). *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

- Wittgenstein, L. (1992). *Last writings on the Philosophy of Psychology* (Sv. I). (G. von Wright, & H. Nyman, Editoři) Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1993). *Filozofická zkoumání*. (J. Pechar, Překl.) Praha: Filozofický ústav AV ČR.
- Wittgenstein, L. (2015). *Filozofické poznámky*. Praha: Filosofia.
- Wittgenstein, L. (1993). *Philosophical occasions 1912-1951*. (J. Klagge, & A. Nordmann, Editoři) Hackett Publishing Co.
- Wittgenstein, L. (1998). *Culture and Value*. (v. G. Wright, Editor) Oxford: Blackwell Publishers.
- Wittgenstein, L. (2006). *Modrá a Hnědá kniha*. (P. Glombíček, Překl.) Praha: Filosofia.
- Wittgenstein, L. (2006). Poznámky o Frazerově "Zlaté ratolesti". (O. Beran, Editor) *Filozofický časopis*(4), 561-576.
- Wittgenstein, L. (1956). *Remarks on the Foundations of Mathematics*. New York: MacMillan.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymehn.
- Wittgenstein, L. (2010). *O jistotě*. (V. Zátka, Překl.) Praha: Academia.
- Wittgenstein, L. (2005). *Denníky 1914-1916*. Bratislava: Kalligram.