

Posudek na disertační práci Kristiny Veinbender "Zpátky na drsnou půdu!": uplatnění filozofie pozdního Wittgensteina v metodologii antropologie a sociálních věd

Disertační práce Kristiny Veinbender se zaměřuje na rozbor podstatných rysů pozdní filosofie Ludwiga Wittgensteina, nikoli však primárně s ambicí interpretační, nýbrž s ohledem na to, jakou inspiraci mohou podstatné myšlenky pozdního Wittgensteina (a posun, který reprezentují ve vztahu k jeho starší, traktátovské pozici) nabídnout teorii a praxi sociálních věd, specificky antropologie. Soustřeďuje se postupně na význam těchto jejích rysů: upřednostňování praxe před teorií, upřednostňování popisu před hodnocením, upřednostňování rozdílů a jednotlivostí před obecností, význam pravidel, kritérií, a pojmů „životní formy“, jistoty a skepticizmu. Interpretačně se práce přimyká blízce k novějším (vesměs po-austinovským) zástupcům tradice „filosofie běžného jazyka“ (*ordinary language philosophy*), jako je Stanley Cavell, Avner Baz, nebo Toril Moi. Právě Cavell je autorčinou klíčovou oporou v jí předkládaném čtení pozdního Wittgensteina, spolu s Jamesem Conantem nebo Sandrou Laugier. To samo o sobě je v českém prostředí poměrně neobvyklé; pozdní Wittgenstein je zde často čten primárně analyticky, prostřednictvím svých příspěvků k diskusím významu a v souvislosti autorů post-analytické tradice (jako Quine, Davidson nebo Brandom). Tato samostatně zvolená perspektiva a její důsledné držení si zaslouží ocenění samo o sobě. Zvolená perspektiva je však zároveň zcela logická, protože antropoložka Veena Das, jíž je věnována závěrečná, klíčová kapitola disertace, sama navazuje ve své práci na Cavellem zprostředkovaného Wittgensteina.

Disertaci rámuje v první kapitole příklad problému „zprostřed“ praxe sociálních věd: totiž jakým způsobem lze pracovat s pojmem racionality v praxi sociálních věd studujících jiné než rozvinuté západní společnosti. Eurocentrický kriticizmus „primitivním“ společenstvem „racionalitu“ (fakticky asociovanou s evropským typem vědění, kultury a vzdělanosti) typicky upírá, jeho oponenti (jako významný wittgensteinovský filosof Peter Winch) poukazují na to, že pojem „racionality“ je inherentní konkrétní kulturní půdě, na níž se pohybuje. Jako klíčový je v této kapitole tematizován rozpor mezi antirelativisty (Gellner) a odpůrci antirelativismu (Geertz). Geertz se ovšem nehlásí i k relativismu, pouze k primátu popisu neredukovatelných příkladů praxe, který nemůže mít ambice obecnosti, ale nehlásá ani metafyziku neexistence obecné perspektivy. Tato pozice je podle autorky blízká také praxi Das, a tedy jí zvolenému čtení Wittgensteina.

Druhá kapitola („Co je jazyk?“) probírá Wittgensteinovo pojetí jazyka a přechod, k němuž došlo od *Traktátu* ke *Zkoumáním*; přechod spočívající ve vytyčení nové filosofické metody (popisné, nezobecňující, nemetafyzické, ne-vysvětlující (to, co je vidět, tím, co vidět není)). Klíčový význam má pojem jazykové hry, jehož pomocí se studuje jazyk způsobem popisným, dílčím, zdůrazňujícím rozdíly, případně podobnosti primárně „rodinné“ povahy. Pojmu „rodinné podobnosti“ věnuje autorka širší pozornost, neboť umožňuje uchopit problém neostrých hranic a vnitřních rozdílů či rozporů mezi případy použití jednoho výrazu. Jazyková hra je zároveň nutně vždy situovaná v praxi, je do ní vržená a fakticky mluvení je vždy zároveň, a svou povahou, jistým jednáním. To poukazuje k dalšímu klíčovému pozdněwittgensteinovskému pojmu – „životní formě“.

V kapitole o „životní formě“ autorka zdůrazňuje platnost obou aspektů pojmu, „kulturního“ (sdílený způsob praxe) i „biologického“ (co je specificky lidské, ale do nějaké míry sdílené i s jinými živými tvory)). Životní forma je sdílenou praxí; jako taková nemá charakter něčeho

racionálního nebo neracionálního. Nepřítomnost, ba nemožnost jejího dalšího explicitního zdůvodňování je nezbytné pro její stabilitu a fungování. Životní formu ale není možné ani explicitně popsat v obecnosti, naopak tomuto nutkání je třeba se vyhnout popisem jednotlivých příkladů „zevnitř“. Na druhou stranu vyjádření jednotlivých aspektů životní formy možná jsou (tvrzení jako „Lidé mají vědomí“), ale svou matoucí povahou rozkrývají nestabilitu běžného jazyka. Za cenný je v této souvislosti třeba považovat autorčin postřeh, že tyto „stěžejové“ věty nejsou vyňaty z možnosti použití, ale že naopak možnost vyslovovat je 1) poukazuje na dílčí kontexty, kde věci v jazyce nefungují úplně, jak mají, 2) naznačuje možnost, že jazyk jako celek se může rozložit, a že v tom roli může hrát právě otevření „stěžejových“ vět pochybnosti

Problému pochybnosti, jistoty a skepticizmu se věnuje čtvrtá kapitola („Pochybuji, tedy jsem“). Autorka v ní dále rozpracovává otázku, co se děje, když začínáme mluvit o „stěžejových větech“. Jakkoli to *obvykle* nelze, není tomu tak, že by samy nepodléhaly žádné změně (srv. *OJ* §§ 96-99), a filosofická skepse o myslích druhých lidí nebo o existenci vnějšího světa, ač sama o sobě nesmyslná, ukazuje na možnost hlubokých a vážných otřesů našeho obrazu světa. *Jakmile* totiž učiníme klíčová pravidla našeho jazykového provozu *explicitními*, mohou nás navést ke zvážení možnosti protikladu (protože v základech našeho jazyka je intuice, že smysluplnost tvrzení jakékoli věty – „Svět existuje“ – implikuje možnost smysluplného tvrzení jejího protikladu – „Svět neexistuje“). Výsledkem je možnost samoty, odcizení, a pocit nesrozumitelnosti světa; ztráta schopnosti cítit se ve světě a v jazyce doma.

Poslední kapitola probírá využití těchto wittgensteinovských motivů v praxi antropologie. Výzkumy Veeny Das o protisikhských násilnostech v r. 1984 a povstáních doprovázejících „rozdělení“ někdejší britské koloniální Indie. Její výzkum je situovaný, probírá konkrétní případ „zevnitř“, a to právě s ohledem na rozpad smyslu jazyka – na rozpad jistoty, že některé věci se nedějí, a že lze jazyka nadále používat stejným způsobem. Otřes životní formy tedy Das v autorčině čtení analyzuje právě jako rozpad smysluplnosti jazyka kvůli dočasnému vyzdvižení některých „stěžejových“ jistot do pozice, v níž jsou explicitně zpochybněny. Vyznění je podle Das (a Veinbender) pesimistické – otřes vede k mlčení, neschopnosti mluvit o prožitém se stejnou plasticitou jazyka, s jakou se o vlastních prožitcích hovořilo dříve, nebo ke generování neověřitelných a nevyvratitelných toxických „fám“ (které jsou jakousi obdobou nevyvratitelných skepticko-metafyzických teorií ve filosofii).

Podněty k rozpravě:

1) Oceňuji zacílení na perspektivu „filosofie běžného jazyka“ (BJ), ale ani v podání Austina nebo Cavella nejsou věci tak jednoduché. Veinbender předpokládá, že typickým příkladem imploze jistoty běžného jazyka je otřes spočívající v událostech, jež nás přinutí reálně tematizovat něco, co by jindy explicitně zvažoval pouze filosofický skeptik. Jinak má být BJ v zásadě pevnou půdou, která pod nohama ujíždí jen filosofům. Tohle je nikoli neobvyklý wittgensteinovský *locus communis* – že je to typicky když filosofujeme (nevhodným způsobem), že vznikají zmatky. Nevznikají ale i v běžném, nefilosofickém jazyce zmatky, dokonce zmatky mající za sebou rozvinutou „životní formu“, které ukazují, že nerozumět tomu, co říkáme, můžeme i jako „obyčejní lidé“, nejen jako filosofové? Příkladem budiž používání slova „národ“, „národní zájmy“, „národní tradice“, atd. Pro filosofy BJ je sice BJ začátkem zkoumání, ne však „posledním slovem“ – porozumět vlastnímu běžnému jazyku je v jistém smyslu celoživotní úkol, není to hotovo, když víceméně nabydeme jazykové kompetence (než

jdeme do školy). Východiskem filosofe BJ má být uvědomění si, že BJ dobře nerozumíme, přičemž „my“ neznamená nutně jen „filosofové“. Tedy, otázka je: musí za zmatky zodpovídat vždy přebujelý filosofický skepticismus, nebo historickou událostí dané komplexnější rozrušení jistoty BJ (jak o tom píše Das)? Anebo, i pokud tomu tak je, jak oprávněné je vykreslovat takové rozrušení jako spíše výjimečnou, kataklyzmatickou událost (v dějinách nějaké země)? Nemůže být vznikání „fám“ (toho či onoho druhu) projevem zcela běžného a průběžného stavu jazyka? – protože běžný jazyk je nestabilní, neprůhledný (mezi filosofy BJ oblíbené slovíčko „opaque“), neustále se zčásti rozkládající a přebudováváný, v míře, kterou si filosofové wittgensteinovské tradice nechťejí přiznat (či ji systematicky umenšují)?

2) Způsob, jímž autorka reprodukuje a vykládá pozici Veeny Das (str. 148nn), naznačuje, že otrásající, kritické a traumatické životní události, jsou událostmi, které jsou v první řadě „o“ jazyce, ba že jsou kritické a otrásající *právě proto*, že jejich účastníci ztrácejí jistotu, že jejich slova mají význam (dostatečný, obvyklý, atd.). To se mi zdá problematické – otrásající zkušenost, které nedokážu porozumět a pro niž mi jakoby chybějí výstižná slova, není přece takovou *proto*, že mi chybějí ta slova. Že mi chybějí slova, je jistým vyjádřením toho, že daná situace je zvláštním způsobem vykoledující, otrásající. Na str. 152n autorka spolu s Das odlišuje dva druhy násilí, násilí jaksi „obvyklé“, a pak násilí „nelidské“ a mimo-jazykové. Mně se zdá, že řadu případů nelidského násilí lze jazykem popsat docela dobře, a nečiní je to nutně méně nelidskými, strašlivými, než ty, u kterých se mi to jaksi nedaří. To, že jsou některé případy traumat a utrpení více „epistemicky (či sémanticky) matoucí“ než jiné, neznamená, že jsou strašlivější (anebo pokud ano, že jsou strašlivější specificky a právě díky tomuto). Wittgensteinovská či Wittgensteinem ovlivněná tradice je v tomto smyslu na jazyk až poněkud nešťastně fixovaná; str. 149: „Najednou si pokládáme otázku po obecných a univerzálních kritériích slov – po tom, jak vůbec poznáváme, čemu máme říkat smutek nebo láska obecně.“ Tohle je jako popis lidí v kritické situaci poněkud podivné – ti lidé nevědí, co mají dělat, protože cokoli, co udělají, bude strašné, tj. jsou v morálním dilematu – ale to, co to dilema činí dilematem, není to, že nevědí, co v tomto případě znamená „milovat druhého“. Jestliže se respondenti Das vyhýbají o tom, aby o některých věcech hovořili, nemusí to být proto, že k tomu chybějí vhodná slova. Sám její popis („ženy jsou svlečeny a musí pochodovat po ulicích nahé ... nebo jsou intimní partie žen popsány politickými slogany“) je dost strašný. Srv. zcela protikladnou perspektivu terapie: slova jako „znásilnění“, dříve známá, nabývají v konfrontaci s nutností reflektovat vlastní situaci tak strašlivou váhu, že vlastním úkolem terapie je dojít vůbec ke schopnosti pojmenovat, co se mi stalo. Nejde přitom o to, najít nějaký zcela nebývalý a hraniční způsob použití jazyka, ale najít odvahu jednoduše použít slova, která tu už jsou.

3) Někdy se zdá, že autorka pracuje s poněkud nejasným pojmem „subjektu jazyka“ („my“). Srv. str. 57: „Kritérium, dle kterého podobnosti a druhu utvoříme, závisí pouze na nás.“ Str. 90: „Nejsme jen pasivními oběťmi jazyka.“ Str. 91n: „pokud chceme změnit význam pojmu, pak máme změnit jeho užití, a tedy sociální situace, v nichž se užívá, tedy změnit samotnou praxi.“ Jak taková věc vypadá – *kdo* „dělá“ takovou proměnu jazyka? *Lidstvo* sice není „pasivní obětí jazyka“, ale jednotlivý člověk, jednotlivý mluvčí do značné míry ano; a „lidstvo“ zase není někým, „na kom“ může dost dobře záviset nějaká změna v tom smyslu, že vůči ní má něco jako „svobodu“ nebo „možnost rozhodnutí“. Lidstvo, nebo i jednotlivá komunita není někdo, o kom má úplně jednoznačný smysl říct, že může „chtít změnit význam pojmu“, a že v takovém případě má „změnit praxi“. Lidstvo nemění svou praxi; lidská praxe se mění, ale ne proto, že ji mění „někdo“, a to i když se mění v reakci na věci, které (i záměrně) dělají jednotliví lidé. Jednotliví lidé – tj. ti, o kom má smysl říct, že můžou „chtít změnit“ to či ono (význam pojmu),

a že pokud to chtějí, pak „mají změnit“ to nebo ono (užití pojmu) – ale jednoduše změnit užití pojmu nemůžou. Kampaně za proměnu jazyka – např. směrem k jeho oproštění od rasistických a genderových stereotypů – jsou nesmírně komplikovanou souhrou celé řady aktérů (z nichž někteří spolu za tím účelem komunikují, a jiní ne, a někteří ani nemohou). Konečný výsledek je vždy do jisté míry nahodilý, a nikdy plně neodpovídá tomu, co si představuje kdokoli konkrétní z těch, kdo se na výsledku podílejí.

Několik drobnějších poznámek:

1) Oceňuji zjevně velmi dobrou znalost Wittgensteinových textů napříč celým jejich korpusem a hojně odkazování na ně. Přesto se mi zdá, že s Wittgensteinovými pojmy a citáty z něho zachází autorka poněkud nahodile. Str. 15: Mezi jednotlivými body Wittgensteinovy metody („preference praxe před teorií, konkrétních příkladů před obecným pravidlem, anti-fundamentalistické myšlení a pojem „životní formy““) je sice souvislost, ale ne nutně rodinná podobnost; ne víc, než je rodinná podobnost mezi kopačkami, fotbalovým míčem, a brankou (protože všechny mají použití v rámci fotbalu). Podobně jako jednotlivé myšlenky v rámci *Zkoumání* jsou provázány složitými, někdy nahodile působícími souvislostmi, ale ne nutně rodinnou podobností (str. 43). „Rodinná podobnost“ je analytický nástroj, snažící se působit proti metafyzickému puzení hledat jednu věc (jednotný pojem) odpovídající jednomu slovu (např. „hra“). Str. 63: pojem „životní formy“ není nějakou obdobou nenapsané (nezapsatelné) části traktátovské nauky – je to pojem, o kterém Wittgenstein nemluví mnoho, ale trochu přece jen ano, a občas naznačí nějaké vysvětlení toho, co tím myslí. Mnohé věci týkající se naší životní formy se nedají vyslovit explicitně, nebo ne v úplnosti, nebo ne tak, aby to učinilo zadost její proměnlivosti, nebo to může generovat různá nebezpečí (jak o tom autorka píše: skepticismus, pocit odcizení), ale to neznamená, že mluvit o životní formě *vůbec nelze*, nebo že se o tom nemá filosofovat. Autoři wittgensteinovské tradice (Rhees, Winch, Cavell, Diamond), zvláště tam, kde mluví o kultuře, etice, či náboženství, dělají právě to. Str. 80: metafora sedláka a jeho domu není jen proto, že domy mají vnitřek a dá se do nich vcházet, nutně metaforou pro každý filosofický problém, který nějak tematizuje problém rozdílu mezi tím, být vně něčeho (např. kultury), a být uvnitř. Str. 81: „ideál usazený v našich myšlenkách s neochvějnou pevností“ je ideál krystalické čistoty logiky, ne ideál nutnosti rozhodnout se mezi tím, zda je výzkumník součástí zkoumané životní formy, nebo zda je vně ní. Takových příkladů je v textu víc.

2) Myslím, že není tak úplně na místě klasifikovat Winche – coby filosofa sociálních věd – jako etnografického relativistu (str. 26). Pro Winche je podstatné, že pravidla nemají abstraktní povahu, nýbrž že jakýkoli příklad toho, co to znamená řídit se pravidlem, je „nemyslitelný mimo svůj sociální kontext“. Ovšem jinakost sociálních kontextů *může* klást jisté meze tomu, čemu dokážu porozumět – např. proto, že někdy nemohu ani *chtít* porozumět, neboť bych tím mohl kompromitovat své sebepojetí, nebo porozumění vlastní kultuře. Winch není morální relativista ve smyslu např. Jonathana Haidta, ale poukazuje na to, že „náš“ pojem morálky funguje způsobem obsahující jisté meze kladené tomu, abychom některé konkurenční hodnotové systémy dokázali/mohli *vůbec* chtít myslet také jako jistou formu morálky, rozumět jim tak. K tomu viz např. jeho komentář k případu vraždy fotbalisty Escobara v jeho článku „Can We Understand Ourselves?“.

3) Občas jsem v textu narážel na drobné jazykové nejasnosti. Jedna byla specificky terminologická: domnívám se, že to, co autorka označuje za „(anti)fundamentalismus“, má být překladem anglického „(anti)foundationalism“. Nejsem si jist, zda zde existuje zavedený český termín, ač už jsem se setkal i s kalkem „fundacionalismus“; v každém případě „fundamentalismus“ je něco jiného.

Celkové hodnocení:

Domnívám se, že práce Kristiny Veinbender naplňuje požadavky kladené na disertaci a lze ji bez výhrad doporučit k obhajobě.

Pardubice, 5. 11. 2021

doc. Ondřej Beran, Ph.D.