8. Pravidla: Wittgensteinův rozbor

Nyní je třeba pokusit se načrtnout podrobnější obrázek způsobu, jímž epistemologický rozbor lidského chápání skutečnosti osvětluje povahu lidské společnosti a sociálních vztahů mezi lidmi. S tímto cílem bych nyní chtěl ve stručnosti shrnout osvětlení této epistemologické záležitosti, za které jsme zavázáni Wittgensteinovu rozboru konceptu *následování pravidla* z jeho *Filosofických zkoumání.*

Burnet mluví o tom, že mysl má „spojení" se skutečností. Podívejme se proto na zcela zřejmý a nekomplikovaný případ takového spojení a zamysleme se nad tím, co všechno v něm hraje roli. Předpokládejme, že přemýšlím o tom, kdy byl poprvé zdolán Mount Everest. Sám pro sebe si říkám: „Mount Everest byl poprvé zdolán roku 1953." Problém tkví v tom, co tím myslím, když tvrdím, že „přemýšlím o Mount Everestu". Jak se mé myšlení vztahuje k té věci (totiž k Mount Everestu), o níž přemýšlím? Načrtněme tuto otázku ještě zřetelněji; mám-li se zbavit komplikací týkajících se funkce duševních obrazů hrajících v podobných situacích roli, budu předpokládat, že své myšlení otevřeně vyjadřuji slovy. Správnou otázkou teď je, co přesně na tom, že pronáším slova „Mount Everest", mi umožňuje říci, že těmito slovy *myslím* jistý vrchol v Himalájích. Tento předmět jsem uvedl poněkud zdlouhavým způsobem proto, abych zdůraznil vztah mezi otázkou po povaze „spojení", které má mysl se skutečností, a otázkou po povaze významu. Zvolil jsem si za příklad slova užívaného s určitým významem případ, kdy se dotyčného slova užívá jako *odkazu* na něco, avšak neučinil jsem tak z toho důvodu, že bych tomuto typu významu připisoval nějakou logickou nebo metafyzickou přednost. Šlo mi jen o to, že v takovém případě je souvislost mezi otázkami po povaze významu a po vztahu myšlení a skutečností obzvláště nápadná.

Přirozenou první odpovědí, jež se přímo nabízí, asi bude poukázat na to, že slovy „Mount Everest" mohu myslet to, co jimi myslím, poněvadž slova „Mount Everest" už pro mne

byla nějak definována. Existuje množství způsobů, jak k tomu mohlo dojít: někdo mi mohl ukázat Mount Everest na mapě, mohl jsem zaslechnout, že je to nejvyšší hora na světě, případně jsem se třeba mohl zúčastnit vyhlídkového letu nad Himalájemi, během něhož mi ukázali skutečný Mount Everest. Abychom se zde vyhnuli dalším komplikacím, přijměme poslední domněnku; řečeno technickým jazykem logiky, soustřeďme se na případ *ostenzivní* definice.

Nyní je moje situace zhruba taková: ukázali mi Mount Everest, řekli mi, že se tato hora jmenuje Everest, a na základě těchto činností provedených v minulosti jsem teď schopen *myslet* slovy „Mount Everest" dotyčný vrchol Himalájí. Zatím je všechno v pořádku. Nyní se ovšem musíme ještě dále tázat, jaké spojení existuje mezi těmito akty v minulosti a tím, když slova „Mount Everest" vyslovuji nyní – přičemž můj výrok tomuto spojení zřejmě vděčí za význam, který má. Jak se, obecně vzato, pojí definice s dalším užíváním výrazu, který definuje? Co znamená „následovat" definici? Opět se nám nabízí zdánlivě samozřejmá odpověď: definice stanovuje význam a užívat slova v jeho správném významu znamená užívat je stejným způsobem, jako je ten, který stanovuje jeho definice. V určitém smyslu je taková odpověď bezesporu správná a stěží jí můžeme něco vytknout; její jediný nedostatek tkví v tom, že filosofickou hádanku ve skutečnosti neřeší. Co přesně totiž znamená, užíváme-li slova *stejným způsobem*, jako je ten, který stanovuje definice? Na jakém základě se rozhoduji, zda je nějaké konkrétní užití, které mne může napadnout, stejné, jako je to, které předepisuje definice, anebo se od něj odlišuje?

Jak ukáže následující úvaha, není to jen jalová otázka. Do té míry, nakolik jde čistě jen o vnější zdání, sestává ostenzivní definice prostě z gesta a zvuku, jež někdo udělal a pronesl, když jsme právě letěli nad Himalájemi. Představme si však, že by byl můj učitel stejným gestem myslel „horu" a nikoli – jako ve skutečnosti – „Everest"; mohl jsem se třeba učit anglicky. V tom případě by se mé chápání správného významu

slova „hora" také projevovalo tím, že bych tento výraz dál užíval stejným způsobem, jako je ten, který stanovila definice. Je však zřejmé, že správné užívání slova „hora" není vůbec totéž co správné užívání slova „Everest"! Zdá se, že slovo „stejný" představuje další z příkladů systematické nejednoznačnosti: nevíme, zda dvě věci máme považovat za stejné či nikoli, dokud se náležitě neseznámíme s kontextem, v němž otázka vyvstává. Bez ohledu na to, jak lákavá se může zdát opačná možnost, neexistuje žádný absolutní a neměnný význam slova „stejný".

> Avšak není přinejmenším stejné *stejné*?
>
> Zdá se, že v totožnosti věci se sebou samou máme spolehlivé paradigma totožnosti. Mám chuť říci: „Zde dozajista žádné rozdílné výklady existovat nemohou. Vidíte-li věc, pak vidíte také totožnost."
>
> Jsou tedy dvě věci stejné, když jsou, co je jedna věc? A jak mám to, co mi ukazuje *jedna* věc, uplatnit v případě dvou věcí?
>
> *(37: I, 215)*

Řekl jsem, že konkrétní výklad, který bude slovu „stejné" přisouzen, záleží na tom, v jakém kontextu otázka vyvstává. Totéž lze říci přesněji. Konkrétní význam lze slovu „stejný" přiřadit jen ve vztahu k danému *pravidlu*. Ve vztahu k pravidlu, jež řídí užívání slova „hora", člověk, který tak mluví jednou o Mount Everestu a potom třeba o Mont Blancu, užívá tohoto slova v obou případech stejně. Avšak o někom, kdo o Mont Blancu mluví jako o „Everestu", by se jen stěží dalo říci, že tohoto slova užívá stejně jako ten, kdo ho užívá v případě Mount Everestu. Z otázky po tom, co pro slovo znamená mít význam, tudíž vyplývá další otázka: co pro člověka znamená následovat pravidlo?

Začněme opět úvahou nad nabízející se samozřejmou odpovědí. Klidně by se dalo říci: někdo následuje pravidlo, pokud v situacích stejného druhu pokaždé jedná stejným

způsobem. To je sice pravda, jenže daleko po této cestě znovu nedojdeme, poněvadž jak jsme již viděli, slovo „stejný" získává určitý smysl jen ve vztahu k danému pravidlu. „Užití slova ‚pravidlo' a slova ‚stejné' jsou spolu propletena. (Stejně jako užití slov ‚tvrzení' a ‚pravdivé'.)" (37: I, 225) Náš problém můžeme nyní vyjádřit takto: jak máme slovu „stejný" dát význam? Anebo: za jakých okolnosti má smysl o někom říci, že tím, co dělá, následuje pravidlo?

Předpokládejme, že mi právě byla předložena ostenzivní definice slova „Everest". Lze se domnívat, že by bylo možné stanovit hned na počátku, co v budoucnosti bude považováno za správné užití tohoto slova, tím, že se vědomě rozhodneme přibližně takto: „Budu tohoto slova užívat jedině o *této* hoře." V kontextu jazyka, kterým všichni mluvíme a jemuž rozumíme, je to samozřejmě zcela srozumitelné. Jenže předpokládáme-li ustavenou instituci jazyka, kterým všichni mluvíme a jemuž rozumíme, filosofickou potíž tím nevysvětlíme. Je zřejmé, že jazyk nelze předpokládat, když právě zkoumáme, jak je jazyk vůbec možný. Vysvětlit, co znamená „jednat podle svého rozhodnutí", není z toho důvodu o nic snadnější než vyložit, co představuje „jednání podle ostenzivní definice". Bez ohledu na to, jak rozhodně ukazuji na horu před sebou a jak důrazně artikuluji slova „tato hora", mé rozhodnutí stále ještě bude zapotřebí *uplatňovat* i v budoucnosti, a potíž tkví v tom, co přesně v takovém uplatňování hraje roli. Tento problém proto nevyřeší žádná *formule*; vždy dospějeme do okamžiku, kdy bude zapotřebí vysvětlit, jak tuto formuli uplatňujeme.

Čím přesně se člověk, který v tom, co dělá, vskutku uplatňuje pravidlo, liší od někoho, kdo tak nečiní? Potíž tkví v tom, že jakoukoli řadu činností, jež člověk může vykonávat, je vždy možné podřídit nějaké formuli – pokud jsme ochotni smířit se s tím, že dotyčná formule bude pravděpodobně velmi složitá. Skutečnost, že lidské činnosti *lze* vykládat jako uplatnění dané formule, navíc sama o sobě nezaručuje, že tuto formuli ve skutečnosti uplatňuje člověk, který jedná. V čem tkví rozdíl mezi těmito případy?

Představme si člověka – říkejme mu *A* – píšícího na tabuli následující číslice: 1 3 5 7. *A* se pak otáže přítele *B*, jak má řada pokračovat. V této situaci by téměř každý, kdo by neměl nějaké zvláštní důvody očekávat nečekané, odpověděl, že následovat budou číslice 9, 11, 13 a 15. Předpokládejme, že *A* tento návrh na pokračování řady odmítne a prohlásí, že správně má řada vypadat takto: 1 3 5 7 1 3 5 7 9 11 13 15 9 11 13 15. Pak opět požádá *B*, aby pokračoval. V tomto okamžiku si *B* může vybrat z několika možností. Předpokládejme, že se pro některou z nich rozhodne, *A* však jeho návrh znovu odmítne a místo něho předloží vlastní pokračování. Představme si, že nějaký čas to tak půjde pořád dokola. Nepochybně musí přijít chvíle, kdy *B* zcela po právu prohlásí, že *A* ve skutečnosti žádné *matematické* pravidlo nenásleduje, i když všechna pokračování, která *A* prozatím uvedl, by stále *mohla být* podřízena nějaké formuli. Je zřejmé, že *A* sice následoval pravidlo, ale jeho pravidlem bylo pokaždé pokračovat jinak, než jak na každém stupni navrhoval pokračovat *B*. V jistém smyslu proti takovému pravidlu nelze nic namítat, ale do aritmetiky nepatří.

Způsob, kterým by *B* nakonec zareagoval, a skutečnost, že jeho reakce by byla docela oprávněná, zvláště kdyby se hry zúčastnilo ještě několik dalších jednotlivců a kdyby *A* odmítl každý jejich návrh dalšího pokračování jako nesprávný, naznačují velmi důležitý rys konceptu následování pravidla. Podle všeho odtud plyne potřeba brát v úvahu nejen činnost osoby, jejíž chování s ohledem na její možné následování nějakého pravidla právě zkoumáme, nýbrž také *reakce dalších lidí* na to, co dělá. Konkrétněji řečeno, pouze v situaci, kdy má smysl domnívat se, že by někdo jiný případně mohl objevit pravidlo, jež následuji, lze o mně srozumitelně říci, že toto pravidlo následuji; v opačném případě to možné není.

Zamysleme se nad tím pozorněji. Je důležité mít na paměti, že když *A* napsal číslice 1 3 5 7, *B* (představující kohokoli, kdo rozumí nejzákladnější aritmetice) pokračoval v řadě tím, že připsal čísla 9 11 13 15 atd. docela *samozřejmě*. Sama

skutečnost, že jsem na konci číselné řady mohl napsat prostě „atd." a s jistotou očekávat, že drtivá většina čtenářů mne pochopí stejně, místo aby docházeli k různým závěrům, ilustruje tentýž postřeh. „Jen tehdy se mi může zdát, že pravidlo už předem vedlo ke všem svým důsledkům, vyvozuji-li je *samozřejmě*. Tak samozřejmě, jako je pro mne samozřejmé nazvat tuto barvu ‚modrou'." (37: I, 238) Přitom by mělo být jasné, že se tyto poznámky neomezují jen na příklad matematických formulí, nýbrž týkají se všech případů následování pravidel. Týkají se například i užití slov, jako je „Everest" a „hora": každý, komu se dostane určitého typu výcviku, docela samozřejmě užívá tato slova stejně, jako to činí všichni ostatní.

Právě to nám umožňuje připsat slovu „stejně" v daném kontextu jeho význam. Je zde velmi důležité uvědomit si, že vydat se samozřejmě jedním směrem a nikoli druhým nemůže být čistě osobním sklonem člověka, o jehož chování se prohlašuje, že je případem následování pravidla. Jeho chování patří do této kategorie jedině tehdy, může-li někdo druhý pochopit, co tento člověk dělá, prostřednictvím jakéhosi myšlenkového experimentu, kdy si představí sama sebe, jak jedná stejně, a to samozřejmě.

> Představte si někoho, jak používá přímku jako pravidlo následujícím způsobem: drží kružítko a jeden z jeho konců vede podél přímky, která je „pravidlem", zatímco druhým rýsuje čáru, která toto pravidlo následuje. Během pohybu podél přímky-pravidla však mění rozevření kružítka, podle všeho s velkou přesností, a po celý čas přitom hledí na pravidlo, jako by jím to, co dělá, bylo určeno. Pozorujeme-li ho, nevidíme v tom, jak zvětšuje a zase zmenšuje rozevření kružítka, žádnou pravidelnost. Nedokážeme se takto dozvědět, jakým způsobem onu přímku následuje. Zde by se snad opravdu dalo říci: „Předloha mu zřejmě vnuká, jak má postupovat. Avšak není pravidlem."
>
> *(37: I, 237)*

Proč však není pravidlem? Protože koncept následování pravidla je logicky neoddělitelný od konceptu *chyby*. Dá-li se o někom říci, že následuje pravidlo, znamená to, že se lze také tázat, zda to, co činí, činí správně či nesprávně. Jinak nemá jeho chování žádný základ, jehož by se koncept pravidla mohl přidržet, a tudíž nemůže mít žádný *smysl* popisovat jeho chování právě takto, protože cokoli dělá, je právě tak dobré jako cokoli jiného, co by také mohl dělat. Smyslem konceptu pravidla naproti tomu je, že by nám měl dát možnost *hodnotit* to, co se dělá.

Zamysleme se nad tím, co hraje roli v tom, dopustí-li se někdo chyby (to samozřejmě zahrnuje rovněž podobnou úvahu nad tím, co znamená, dělá-li někdo něco správně). Omyl je porušením toho, co je *ustaveno* jako správné; v tomto smyslu musí být ovšem *rozpoznatelný*. Jinak řečeno, dopustím-li se omylu například v tom, jak užiji nějakého slova, ostatní lidé musí být schopni mne na tuto chybu upozornit. Pokud tomu tak není, mohu si dělat, co se mi zlíbí, a žádná vnější kontrola toho, co dělám, neexistuje – jinými slovy, ustaveno není nic. Ustavení nějaké normy není činností, kterou by mělo smysl provádět v případě jednotlivce v naprosté izolaci od ostatních jednotlivců. Jedině kontakt s jinými jednotlivci totiž umožňuje vnější kontrolu, již od ustavené normy nelze oddělit.

Tento pohled je třeba upřesnit, chceme-li se vyhnout možnému nedorozumění. Je jistě možné, že jednotlivec uprostřed lidské společnosti, jak ji známe, s jejím ustaveným jazykem a institucemi, bude dodržovat *soukromé* pravidlo chování. Wittgenstein má však za to, že na prvním místě musí být pro další lidi teoreticky možné porozumět tomuto pravidlu a posoudit, kdy je správně následováno, a dále, nemá smysl domnívat se, že by někdo mohl být s to ustavit si ryze osobní měřítka chování, *pokud* by postrádal jakoukoli zkušenost s lidskou společností a jejími sociálně ustavenými pravidly. V této oblasti filosofie se zabýváme *obecným konceptem* následování pravidla; vzhledem k tomu nemáme ovšem při vy-

světlování toho, co hraje v takovém konceptu roli, možnost přijímat jako předem danou situaci, v níž se již tento koncept předpokládá.

9. Některá nepochopení Wittgensteina

Nutnost, aby pravidla měla sociální rámec, je důležitá zejména ve vztahu k filosofické otázce po povaze vjemů. Plyne odtud, že jazyk, kterým o svých vjemech mluvíme, musí být řízen veřejně dostupnými kritérii; tato kritéria nemohou spočívat na něčem, co ze své podstaty soukromě náleží jednotlivci, jak se domnívali někteří filosofové. Wittgensteinův rozbor ve *Filosofických zkoumáních* se tohoto zvláštního problému bezprostředně týká. Avšak, jak na to upozorňuje P. F. Strawson, Wittgensteinovy argumenty můžeme právě tak uplatnit i proti ideji *jakéhokoli* jazyka, který není tak či onak založen na společném životě, jehož se účastní mnoho jednotlivců. Strawson tuto skutečnost považuje za námitku proti Wittgensteinově stanovisku, protože (jak tvrdí) se tím jako nemyslitelné vylučuje cosi, co si ve skutečnosti můžeme myslet zcela bez potíží. Argumentuje, že si jako logickou možnost celkem snadno umíme představit obyvatele opuštěného ostrova, který nebyl vychován v lidské společnosti, ale přesto si pro své potřeby vymyslel jazyk. Můžeme si rovněž, říká Strawson, představit pozorovatele (B), který uživatele tohoto jazyka zkoumá. Dotyčný pozorovatel

> si povšimne vztahu mezi tím, jak mluvčí užívá slov a vět, a tím, jak jedná a v jakém prostředí se pohybuje... Pozorovatel B je tak schopen zformulovat hypotézy o významech (obvyklém užití) slov v jazyce předmětu svého pozorování. Za nějaký čas by se postupně mohl naučit tímto jazykem sám mluvit: potom by praxe každého z obou mluvčích sloužila jako kontrola praxe toho druhého. Řekneme však, že dříve, než se podaří tohoto šťastného výsledku dosáhnout (dříve než

se užití jazyka stane *sdílenou* „životní formou"), nemají slova jazyka žádný význam a žádné užití?

(32: str. 85)

Strawson považuje takové tvrzení za očividně absurdní. Přesvědčivost jeho stanoviska tkví především v tom, že podle všeho uspěl ve snaze předložit souvislý popis situace, která by podle Wittgensteinových zásad měla být nemyslitelná, a tedy i nepopsatelná. To však je pouhé zdání: Strawson ve skutečnosti celou otázku pouze obešel. Jeho popis jako příspěvek k otázce, jíž se zabýváme, je hned na počátku znehodnocen, protože obsahuje právě ty výrazy, o jejichž použitelnost tu jde: termíny jako „jazyk", „užití", „slova", „věty", „význam" – a všechny, aniž by byly uvedeny v uvozovkách. Říci, že pozorovatel B může „zformulovat hypotézy o významech (obvyklém užití) slov v jazyce předmětu svého pozorování", nemá smysl, pokud o tom, co předmět pozorování podniká, nemůžeme mluvit pomocí konceptů významu, jazyka, užití apod. Ze skutečnosti, že ho můžeme pozorovat, jak vykonává určité pohyby a vydává jisté zvuky – které by v případě, že by je vykonával někdo jiný v jiném kontextu, totiž v lidské společnosti, bylo zcela legitimní popsat těmito výrazy – v žádném případě nevyplývá, že tak lze legitimně popsat také *jeho* činnost. Jen to, že B je schopen najít souvislosti mezi činnostmi předmětu svého pozorování a svými vlastními, ještě nedokazuje Strawsonovo tvrzení; celá podstata Wittgensteinovy argumentace spočívá v tom, že tím, co ospravedlňuje uplatnění kategorií, jako je jazyk nebo význam, nejsou tyto praktiky chápané samy o sobě, nýbrž spíše sociální *kontext*, ve kterém se odehrávají. Strawson neříká nic, čím by tuto argumentaci zpochybnil.

Velmi srozumitelně to ukazuje Norman Malcolm. Jak říká, Strawsonův „uživatel jazyka" může vydat nějaký zvuk pokaždé, když se objeví kráva, avšak tím, nač se musíme ptát, je, co tento zvuk činí *slovem* a co jej činí slovem pro *krávu*. Papoušek by mohl předvádět přesně to, co lze pozorovat v případě

Strawsonova opuštěného ostrovana, a stejně by se nedalo říci, že mluví (a zároveň rozumí). „Je to, jako by si Strawson myslel: Není tu žádný problém – dotyčný člověk jednoduše *zařídí*, aby se dotyčný znak vztahoval k pocitu" (nebo, v tomto případě, *zařídí*, aby se dotyčný zvuk vztahoval ke krávě) (16: str. 554). Avšak odtud okamžitě vyvstávají právě ty problémy, kterými jsme se zabývali v předchozím oddíle; předmětem otázky je právě povaha vztahu mezi původní definicí a následným užíváním zvuku.

A. J. Ayer proti Wittgensteinovu stanovisku vznáší velmi podobnou námitku a stejně jako Strawson trpí sklonem popisovat činnosti svého hypotetického „nesocializovaného" Robinsona pomocí výrazů, které svůj význam odvozují ze sociálního kontextu. Zamysleme se například nad následující pasáží.

> On (tedy „Crusoe") si může myslet, že pták, kterého právě vidí letět kolem, je ptákem stejného druhu jako ten, jehož předtím pojmenoval, i když ve skutečnosti patří k velmi odlišnému druhu, natolik odlišnému, že by mu dal jiné jméno, kdyby ho byl pozoroval pozorněji.
>
> *(4)*

Zde se samozřejmě předpokládá, že v takovém kontextu má smysl mluvit o „pojmenovávání". Všechny potíže týkající se významu, který máme připisovat konceptu *stejnosti*, jsou obzvláště patrné například v Ayerově obratu „natolik odlišnému, že by mu dal jiné jméno". „Dostatečná odlišnost" totiž rozhodně není ničím, co je člověku absolutně dáno předmětem, který pozoruje; tento obrat dostává význam teprve skrze konkrétní pravidlo, jež člověk následuje. Avšak pro Ayerovu argumentaci je zásadní, aby slova „dostatečná odlišnost" měla význam, který by byl na jakémkoli konkrétním pravidle nezávislý, poněvadž Ayer se je snaží použít jako základ, na němž by postavil možnost pravidla od jakéhokoli sociálního kontextu oproštěného.

Ayer také prohlašuje, že „nějaká lidská bytost musela být první, která dotyčný symbol užila". Tím chce naznačit, že sociálně ustavená pravidla dozajista nemohla být předpokladem *tohoto* užití; je-li to tak, bylo by zjevné, že ustavená pravidla nemohou být logicky nezbytným předpokladem užívání symbolů obecně. Tento argument je lákavý, avšak klamný. Z faktu, že musel existovat přechod od stavu, kdy ještě žádný jazyk neexistoval, k situaci, kdy se už jazyk rozšířil, v žádném případě neplyne, že musel existovat nějaký konkrétní jednotlivec, který byl prvním, kdo jazyka užíval. Podobná představa je právě tak absurdní jako argument, podle něhož musel být nějaký konkrétní jednotlivec, který jako první bojoval v bitvě; ve skutečnosti je ještě absurdnější. Předpoklad, že jazyk byl *vynalezen* nějakým jednotlivcem, prostě nedává smysl, což ve své odpovědi Ayerovi jasně ukazuje Rush Rhees (28: str. 85-87). Dokážeme si představit různé praktiky, jež se mezi primitivními lidmi postupně šířily, aniž by bylo možné označit některou z nich za vynález jazyka; přesto však takové praktiky časem dosáhly jistého stupně složitosti – bylo by příznakem nepochopení tázat se, o *jaký* stupeň přesně šlo – kdy už o lidech, kteří je prováděli, bylo možné říci, že mají jazyk. V této záležitosti hraje roli cosi nikoli zcela nepodobného hegelovskému principu nárůstu kvantity vedoucího k rozdílu v kvalitě; k této otázce se později ještě vrátím a rozeberu ji podrobněji.

Jednomu argumentu namířenému proti Wittgensteinovu stanovisku Ayer podle všeho připisuje zvláštní význam, protože ho užívá nejen v eseji, o němž jsem zatím mluvil, nýbrž i v pozdější knize nazvané *Problém vědění* (*The Problem of Knowledge*). K Wittgensteinovým nejdůležitějším argumentům patří následující úvaha.

> Představme si tabulku (cosi jako slovník), která existuje jen v naší představivosti. Slovník lze použít k ospravedlnění překladu slova X slovem Y. Avšak můžeme mluvit o ospravedlnění, lze-li takovou tabulku konzultovat jen v naší představivosti? – „Vlastně ano, je to pak subjektivní ospravedlnění." – Jenže ospravedlnění sestává z toho, že se odvoláme k něčemu nezávislému. – „Avšak jistě se mohu odvolat od jedné vzpomínky ke druhé. Například nevím, zda jsem si správně zapamatoval čas odjezdu vlaku, a abych si ho ověřil, představím si, jak vypadala stránka jízdního řádu. Není to totéž?" – Není, protože výsledkem takového procesu musí být vzpomínka, která je ve skutečnosti *správná*. Kdyby správnost duševního obrazu jízdního řádu nemohla sama být *ověřena*, jak bychom mohli ověřit správnost původní vzpomínky? (Jako kdyby si někdo koupil několik výtisků ranních novin, aby se ujistil, že to, co se v nich píše, je pravda.)
>
> Vyhledat si v představivosti tabulku není vyhledáním tabulky o nic více, než je představa výsledku pokusu, který si představuji, výsledkem pokusu.
>
> *(37: I, 265)*

Ayerovým protiargumentem je, že *jakékoli* užití jazyka bez ohledu na to, jak veřejně je ustaven, musí čelit stejné potíži; podle Ayera i tehdy, je-li naše užití slova v konkrétní situaci ratifikováno ostatními uživateli jazyka, stále ještě musíme *rozpoznat*, co říkají. „Není pochyb, že vždy může docházet k chybám, ale pokud nikdy nepřijmeme žádné takové rozpoznání bez další kontroly, ve skutečnosti nikdy nic nerozpoznáme. Pak by ovšem žádné deskriptivní užití jazyka nebylo možné." (3: Kapitola 2, Oddíl V.) Strawson se podle všeho rovněž domnívá, že Wittgenstein je před touto námitkou bezbranný, neboť se v souvislosti s Wittgensteinovými argumenty kousavě táže: „Stává se nám ve skutečnosti vůbec někdy, že si špatně pamatujeme užití velmi *prostých* slov našeho obecného jazyka a musíme sami sebe opravit tím, že dáváme pozor na způsob, jímž je užívají druzí?" (32: str. 85.)

Tato námitka však míjí cíl; Wittgenstein nikde netvrdí, že by každý akt rozpoznání ve skutečnosti potřeboval ještě další kontrolu v tom smyslu, že se svými soudy nikdy nemůžeme být trvale spokojeni. Podobný názor vede tak očividně

k regresu *ad infinitum*, že není snadné představit si jeho stoupence, kterému by šlo o cokoli jiného než o obhajobu systému naprosté pyrrhónské skepse; to je ovšem Wittgensteinovým úmyslům velmi vzdáleno. Wittgenstein ve skutečnosti trvá na tom, že „ospravedlnění musí mít někde konec"; to je základním kamenem některých jeho charakteristických doktrín, například jeho řešení otázky „samozřejmého" způsobu, jímž jsou pravidla obecně následována. Ayer a Strawson neporozuměli tomu, že Wittgenstein trvá na *možnosti* podrobení soudu každého jednotlivce nezávislým kritériím (neboli kritériím ustaveným nezávisle na vůli daného jednotlivce); taková kontrola ovšem *ve skutečnosti* musí být prováděna jen ve zvláštních případech. Skutečnost, že ji provést lze, je-li to nezbytné, má význam pro to, co můžeme říci o případech, kdy to nezbytné není. Konkrétní užití jazyka tak nestojí osamoceno; je srozumitelné výhradně v obecném kontextu, v němž se jazyka užívá, a důležitou součástí tohoto kontextu je procedura opravování chyb, k nimž dochází, a kontroly v případech, kdy vznikne podezření, že k chybě došlo.

KAPITOLA 2

POVAHA SMYSLUPLNÉHO CHOVÁNÍ

1. Filosofie a věda

V sedmém oddílu předchozí kapitoly jsem se pokusil obecně naznačit, v jakém smyslu lze od filosofie – chápané jako studium povahy lidského chápání skutečnosti – očekávat, že osvětlí povahu vzájemných vztahů mezi lidmi ve společnosti. Předpoklad, že něco takového vskutku očekávat lze, jsem v osmém a devátém oddílu této kapitoly opřel o rozbor některých Wittgensteinových tezí. Ukázalo se totiž, že filosofické osvětlení lidské inteligence a s ní souvisejících koncepcí si žádá, aby koncepty byly umístěny do kontextu mezilidských vztahů ve společnosti. Do té míry, nakolik se ve filosofii nedávné doby skutečně odehrála nějaká revoluce, snad v ní šlo právě o zdůraznění této skutečnosti a o rozpracování důsledků, které z ní vyplývají; právě o to jde v díle Wittgensteinově. „Tím, co je třeba přijmout, co je dáno, jsou – dalo by se to tak říci – formy života." (37: II, XI, str. 226e)

Jak jsem uvedl již dříve, vztah mezi epistemologií a okrajovými obory filosofie je dán tím, že epistemologie se zabývá obecnými podmínkami, za nichž lze mluvit o porozumění, zatímco okrajové filosofické obory se týkají konkrétních forem, jež na sebe v různých kontextech porozumění bere. Z Wittgensteinovy poznámky vyplývá možnost vyjádřit tentýž postřeh i jinak: zatímco filosofie vědy, umění, dějin a podobně mají za úkol osvětlit konkrétní povahu forem života, které nazýváme „vědou", „uměním" a podobně, epistemologie se snaží osvětlit, oč jde v konceptu formy života jako takové. Příspěvkem k tomuto filosofickému osvětlení je i Wittgensteinův

rozbor konceptu následování pravidla a jeho pojetí zvláštního druhu mezilidské dohody, která v něm hraje roli.

Tento závěr má důležité důsledky pro naši koncepci sociálního bádání, především pro teoretickou část obecné sociologie a pro základy sociální psychologie. Není tajemstvím, že se vedou dlouhé diskuse o tom, jakou roli by sociologie měla hrát ve vztahu k ostatním sociálním vědám. Někteří jsou toho názoru, že sociologie by měla být sociální vědou *par excellence*, jež by zahrnovala výsledky zvláštních sociálních studií, jako je ekonomická či politická teorie, a vytvářela tak všeobecnou teorii společnosti. Jiní však chtějí na sociologii pohlížet jen jako na jednu ze sociálních věd na stejné úrovni se všemi ostatními, omezenou předmětem, jenž jí byl vyhrazen. Bez ohledu na to, ke kterému názoru se přikloníme, jen stěží se vposledku vyhneme tomu, abychom do sociologie zařadili i rozbor povahy sociálních jevů obecně; takový rozbor přitom nezbytně musí mezi různými obory věnujícími se studiu společnosti zaujímat zvláštní postavení. Všechny tyto obory se totiž tak či onak zabývají právě sociálními jevy – s ohledem na to potřebují jasně chápat, oč v konceptu sociálního jevu jde. A navíc,

> všechny předměty zkoumání, jež jsou přisouzeny sociologii, urbanismu, studiu kontaktů mezi různými rasami, sociální stratifikace nebo vztahů mezi sociálními podmínkami a duševními konstrukcemi (*Wissenssoziologie*), jsou ve skutečnosti jen nesnadno oddělitelné od všech ostatních; mají povahu *totálních* jevů souvisejících se společností jako celkem a s povahou společnosti.
>
> *(2: str. 119)*

Ovšem rozumět povaze sociálních jevů obecně, tedy osvětlit koncept „formy života", to je, jak jsme viděli, cílem epistemologie. Epistemologovo východisko se sice od východiska sociologova značně odlišuje, ale je-li Wittgensteinova argumentace správná, i sociolog se dříve či později touto otázkou

zabývat musí. To znamená, že vztahy mezi sociologií a epistemologií nemohou být takové, za jaké jsou zpravidla vydávány; musí být mnohem těsnější. Domnívám se, že obecně přijímaný názor lze shrnout přibližně takto: přijde čas, kdy každý intelektuální obor narazí na filosofické obtíže, které jsou často předzvěstí revoluce v základních teoriích dotyčného oboru a představují dočasné překážky na cestě pokroku vědeckého bádání. Obtíže v koncepci současnosti, jimž musel čelit Einstein, byly předzvěstí jeho formulace zvláštní teorie relativity a nám poskytují dobrý příklad. Vykazovaly totiž mnoho rysů, které jsou většinou spojovány s filosofickými zmateními, a pozoruhodně se odlišovaly od technických teoretických problémů, jež jsou řešeny v rámci normálního pokroku vědeckého bádání. Často se předpokládá, že nově se vyvíjející obory postrádající ustálený teoretický základ, na němž by mohly stavět svůj další výzkum, mají k tomu, působit teoretická zmatení, zvláštní sklon; ve skutečnosti je to však jen dočasný stav, který si tyto obory musí prožít a co nejrychleji ho překonat. Avšak prohlásit něco takového na adresu sociologie by podle mého názoru byla chyba, poněvadž filosofické problémy, jež vyvstávají v sociologii, nejsou nepříjemnými cizími vetřelci, které je zapotřebí odstranit, má-li sociologie pokračovat ve svých vlastních nezávislých vědeckých snaženích. Právě naopak, ústřední sociologický problém – tedy potřeba vysvětlit povahu sociálních jevů obecně – patří do filosofie. Ve skutečnosti, abychom nechodili kolem horké kaše, je tato část sociologie jakýmsi odloženým dítětem epistemologie. Obrat „odložené dítě" užívám s cílem vyjádřit, že epistemologické problémy zůstávají v sociologii do značné míry nepochopeny a dostává se jim špatného zacházení, jako by šlo o zvláštní druh vědeckého problému.

Z obvyklého zpracování, jehož se v učebnicích sociální psychologie dostává jazyku, je zřejmé, k jakým potížím tento přístup vede. Otázka, co je to jazyk, hraje z hlediska sociologie nepochybně životně důležitou roli, protože nás vede tváří v tvář klíčovému problému, kterým je charakteristický

způsob, jak na sebe lidské bytosti ve společnosti vzájemně působí. I přesto většina sociálních vědců tyto důležité otázky zpravidla přechází. Setkáváme se s příklady rozdílů mezi analogickými koncepty vyjádřenými jazyky různých společností a někdy se vyskytne i náznak výkladu, jak tyto rozdíly souvisí s odlišnostmi v hlavních zájmech charakteristických pro život, jejž tyto společnosti vedou. Podrobnosti tohoto typu mohou být zajímavé a dokonce i poučné, pokud na ně upozorníme jako na zajímavý příklad ilustrující rozbor otázky, co to pro lidi vlastně znamená, že mají nějaký jazyk. Avšak takový rozbor se v současnosti provádí velice zřídka. Místo něho se koncepce „vybavenosti jazykem", jakož i další související koncepce – například významu, srozumitelnosti a podobně – přijímají jako cosi daného. Plyne odtud představa, že nejdříve je tu jazyk (se slovy, jež mají význam, a větami, které dokáží být pravdivé či nepravdivé), poté, co je tohle všechno dáno, vstupuje jazyk do mezilidských vztahů, a až nakonec je konkrétními mezilidskými vztahy, do nichž vstupuje, pozměňován. Docela se odtud vytrácí skutečnost, že význam kategorií významu a podobně na mezilidských vztazích ve společnosti *logicky* závisí. Sociální psychologové se o tomto problému tu a tam ve stručnosti zmiňují – „aby se neřeklo". Dozvídáme se tak například, že „koncepty jsou produkty interakce mnoha lidí zabývajících se důležitou činností, totiž spolužitím ve skupinách" (30: str. 456). Tito autoři ovšem dále nepostupují a spokojí se s poznámkou v tom smyslu, že *konkrétní* koncepty mohou odrážet konkrétní život společnosti, v níž se vyskytují. Nenásleduje žádný rozbor toho, že na skupinovém životě závisí samotná existence konceptů. Takoví autoři dávají jasně najevo, že nechápou, jaký má tato otázka význam, poněvadž mluví o tom, jak koncepty „ztělesňují zobecnění"; nemůžeme však vysvětlit, co jsou to koncepty, pomocí konceptu zobecnění. Není tomu přece tak, že by lidé nejprve vyvozovali zobecnění a poté je ztělesňovali v konceptech: jen díky tomu, že už mají koncepty, jsou vůbec schopni vyvozovat nějaká zobecnění.

2. Smysluplné chování

Wittgensteinův rozbor toho, co znamená následovat pravidlo, je z dosti samozřejmých důvodů představen především s ohledem na možnost osvětlení povahy jazyka. Nyní je třeba ukázat, jak může tento rozbor osvětlit i další formy mezilidského působení kromě řeči. Jde tu přirozeně o formy činnosti, na které lze uplatnit analogické kategorie, jinak řečeno, o formy, o nichž lze srozumitelně prohlásit, že mají *smysl* či *symbolickou* povahu. Řečeno slovy Maxe Webera, lidské chování nás zajímá, „pokud a do té míry, nakolik s ním činitel či činitelé spojují subjektivní *smysl* (*Sinn*)" (33: Kapitola I.). Nyní se chci zamyslet nad tím, oč jde v této ideji smysluplného chování.

Weber říká, že „smysl", o němž mluví, je cosi „subjektivně zamýšleného"; tvrdí také, že koncept smysluplného chování je velmi bezprostředně spjat s koncepty jako *motiv* a *důvod*. „‚Motiv' znamená smysluplné uspořádání okolností, které se činiteli či pozorovateli jeví jako smysluplný ‚důvod' (*Grund*) chování, o které jde." (Tamtéž)

Zamysleme se nad některými příklady jednání, k němuž dochází z nějakého *důvodu*. Předpokládejme, že se o nějakém člověku, *N*, prohlásí, že v posledních všeobecných volbách volil labouristy, poněvadž podle jeho mínění má labouristická vláda největší šanci, že dokáže udržet sociální smír. O jaké vysvětlení se tu jedná? Asi nejjasnější bude případ, kdy předtím, než *N* přistoupil k hlasovací urně, diskutoval o pro a proti hlasování pro labouristy a dospěl k výslovnému závěru: „Svůj hlas dám labouristům, protože je to nejlepší způsob, jak se dá přispět k udržení sociálního smíru." To je paradigmatický příklad člověka, který něco dělá z nějakého důvodu. Rozhodně však odtud neplyne, že by v některých případech – dokonce i tehdy, pokud *N* uvažoval zcela přesně tak, jak jsme to popsali – nebylo možné pochybovat, zda důvod, jejž on sám uvádí, je ve skutečnosti pravým důvodem jeho chování. Velmi často však pro takovou pochybnost není