

Posudek disertační práce Ondřeje Berana

*Jazyk a individualita**Několik poznámek ke srovnání Wittgensteina s Husserlem a Heideggerem*

Disertace Ondřeje Berana je impozantní už šíří svého záběru, a to jak v ohledu obsahově-tematickém, tak tím, že se pouští napříč dvojím způsobem filosofování, jež probíhá většinou paralelně, bez hlubšího vzájemného kontaktu, natož porozumění. Zároveň je stále zjevnější, že vzájemná izolace dvou filosofických „tradic“ nemůže být trvalá a že se právě otázka, zda a nakolik se v jejich různosti skrývají přece jen společné problémy, dostává stále víc na pořad dne. V tomto ohledu je důkladná práce O. Berana mimořádně záslužná. Diferencovaně zachycuje různé aspekty vymezení analytické a tzv. „kontinentální“ filosofie i základní obtíže dialogu mezi nimi, a podjímá se úkolu srovnat jejich přístup k jazyku. Jako konkrétnější zřetel srovnávání si volí vztah mezi intersubjektivitou a individualitou v dílech uvedených autorů. Charakteristiky jejich stanovisek nejsou pouhými parafrázemi, vede je věcný záměr a zároveň jsou výstižné a jemně nuancované. Autorův pohled je v rámci možností vyvážený, často předjímá možné námitky motivované jinou perspektivou a sám na ně odpovídá. Slovem, proti většině z toho, co O. Beran ve své disertaci říká, není mnoho co uvést. Přesto se domnívám, že v koncepci jeho práce a posléze i v jejím výsledku tkví závažný problém.

Vzhledem k neobyčejně širokému spektru témat, jimiž se O. Beran zabývá, nelze sledovat jeho postup krok za krokem. Bez čeho se však nelze obejít, je rekapitulace pozice, z níž jeho srovnávání vychází. Třebaže tato pozice vyvstává postupně v průběhu práce nad jednotlivými problémy, její sukus je zformulován hned v první části, věnované komparaci Wittgensteina a Husserla.

Obecný rámec moderní filosofie, jež autor přijímá a v němž chce zkoumat vztah jazyka a individuality (či přesněji: roli jazyka pro subjektivitu), by se dal charakterizovat jako dvojí odmítnutí: jednak odmítnutí „realismu“, který vychází z přirozené intuice, ale je filosoficky neproveditelný, protože nelze srovnávat zkušenost a svět jako dvě „entity“, jednak odmítnutí „idealismu“, který je snad filosoficky proveditelný, ale nevysvětluje naši zkušenost a odporuje naší „formě vyjadřování“. Odtud nutnost „třetí cesty“: smysl věcí v naší zkušenosti jakožto zkušenosti jazykové je relativní k subjektu (jeho činnosti), tato zkušenost jako taková je „subjektní“. Diference, obsažená ve výrazu „naše zkušenost světa“, ztrácí rozporuplný význam zkušenosti něčeho „o sobě“ a nabývá jako celek významu zkušenosti *naší*. Že je smysl věcí relativní k subjektu, se stává trivialitou, kterou netřeba dále zkoumat.

Autor argumentuje tím, že když se svět stává nitrojazykovým světem významů, zůstává v něm sice zachován rozdíl mezi pouhou představou a věcí samou – nemůže být zrušena instance „nezávislosti“ a skutečnosti – avšak tato diference se stává výkonem jazyka samého. Věci zůstávají tím, co „tak nějak odpovídá“ našim slovům, ale již nikoli mimo naši zkušenost, nýbrž v jejím rámci. „Odpovídání“ v tomto skromnějším, vnitřním smyslu se stává správností užívání slov v rámci jazyka a je garantováno dvojím způsobem: na jedné straně koherencí v rámci jazyka jako „životní formy“ (celku vědění či „světonázoru“), na druhé straně pragmaticky, vyrovnáváním (nikoli „porovnáváním“!) se „skutečností“. Naše zkušenost odpovídá skutečnosti, pokud dokážeme ve světě obstát, neboli, zredukováno na holé jádro, když nezahyneme. Rozdíl mezi slovy a věcmi nutno je zachovat v rámci jazyka samého. Uvažovat o jakémsi „vystoupení“ z jazyka nedává smysl, protože v jazyce je spolu s námi i svět, kdežto „mimo“ není nic. Intuici, které se nemůžeme zbýt (že věci nám jsou dány jako nezávislé a skutečné), si můžeme uchovat, ale víme nyní, co je za ní *doopravdy*: jazyk a jeho praktiky.

Jazyk může však objektivitu, skutečnost a „nezávislost“ zaručovat jen tehdy, když je subjektivita *intersubjektivitou*, když jsou nám věci díky jazyku dány společně, stejně. To, co

nás ubezpečuje o skutečnosti, je stejnost jazykového úzu, stejnost pravidel, jejichž užitím se věci ustavují. Tuto normativitu jazyka nese pouze společenství, jehož pravidla si jedinec musí osvojit, aby se stal mluvčím (člověkem). Tato společná pravidla pak „odpovídají skutečnosti“, když fungují, to znamená když podle nich můžeme jednat. Svět je tedy skutečný tím, že je díky jazykové kategorizaci a jejím pravidlům společný, tj. pro všechny – víceméně – stejný. Konkrétní podobu intersubjektivitu formuje „sít interakcí“, z nichž hlavní jsou „vzájemné vztahování, sdílení světa a fungování normativity“, které jsou všechny možné pouze v jazyce. Formy jedincova vlastního rozumění jsou vázány institucemi a zvyklostmi, které „dohlížejí“ na správný průběh užívání jazyka.

I když sdílíme společný jazyk, říká autor, „je každý člověk pochopitelně individualitou – mezi mnou a ostatními je také vždy jakýsi předěl“ (30). Povaha tohoto „předělu“ není zde ani jinde tematizována, ale jeví se autorovi v zásadě negativně: zatímco „svět v mé hlavě“ je mi přístupný, svět v hlavě druhého nikoli. Přesto nutně předpokládáme, že sdílíme stejné porozumění, pokládáme je za žádoucí a pokud selhává, hledíme rozdíl odstranit. Pouze *vyslovený* svět se totiž řídí týmiž zákony a máme k němu stejný přístup. Samo myšlení („nitro“), pokud má být něčím víc než jazykovým vyjádřením myšlenky, je teoreticky neodůvodněným předpokladem, obdobně jako nezávislá skutečnost věci samé „o sobě“. Obojí se ustavuje *v jazyce*, tzn. je určitou formou naší jazykové praxe, kterou si implicitně osvojujeme jejím výkonem; nemůžeme se této formy vzdát, ale nesmíme ani podlehnout její povrchové sugesci a hypostazovat „něco“, k čemu na rozdíl od jazyka a jeho pravidel nemáme přístup.

Tento výklad doplňuje v první části kritika Husserlovy koncepce subjektivity a intersubjektivitu, kterou zde však můžeme nechat stranou. Stručně řečeno, O. Beran pokládá v duchu svého východiska před-jazykovou formu subjektivity, a to nejen jedinečně „soukromou“, nýbrž i subjektivitu transcendentální, jež chce být jednotná a zákonitá, v podstatě za omyl. Jazyk nemůže přistupovat k již smysluplné subjektivní zkušenosti až dodatečně, s ohledem na druhé. A pokud jazyk reprezentuje *jedinou* zákonitost smyslu, pak „prioritě individuálního předjazykového subjektu [...] nelze dát "reálný" smysl“ (47). Nakonec ovšem autor Husserlovu přístupu přece jen jakýsi „mysl“ dá: i když nemůže obstat jako teoreticky pravdivý, je tento přístup příkladnou ilustrací toho, jak si „naivně“ představujeme hierarchický fundační vztah mezi naším vlastním myšlením na straně jedné a vzájemností intersubjektivitu na straně druhé. Ani tato duchaplná pointa (omyl není přičten filosofii, nýbrž common sensu, od něhož naivity se chce Husserl metodicky distancovat) nic nemění na tom, že zopakování kritiky Husserlova pojetí transcendentální subjektivity ze stanoviska subjektivity „lingvistické“ těžko může přispět k tematizaci vztahu jazyka a *individuality* (která se u Husserla nevyskytuje).

Srovnání Wittgensteina s Heideggerem je naopak pro takový podnik jako stvořené. Podívejme se nejprve, co implikuje Heideggerova pozice, shrneme-li ji v jazyce východiska, které pro komparaci myslitelů zvolil O. Beran. Náhled, že zkušenost a svět nejsou dvě „věci“, které bychom mohli porovnávat, prosazuje Heidegger radikálněji než jiní. Není tomu však primárně proto, že věci samy se ukazují *v lidské zkušenosti*, jak jsme to doposud s O. Beranem sledovali, nýbrž proto, že v lidské zkušenosti se ukazují *věci samy*. Ukazují se tak, jak jsou o sobě, *nezávisle* na naší zkušenosti. To je pro Heideggera výchozí fenomén, který je třeba vzít vážně a snažit se jej pochopit, protože představuje základní formu našeho rozumění a vyjadřování a „nic jiného“ nemáme.

Nejde přirozeně o žádné „dokazování vnějšího světa“: máme prosvětlit nezávislost věci jako danou v naší zkušenosti a díky jí. Filosofie odedávna reflektuje, že věci jsou nám dány pouze jako *zakusitelné*, tzn. překračující aktuální zakoušení. Heidegger jde však ještě dál a říká: *pouze v řeči* existuje skutečný, na řeči *nezávislý* svět. Smysl *naší* zkušenosti je

nezávislost věcí, to znamená: *jen pro nás* mohou být věci *o sobě*. O. Beran náznak tohoto základního náhledu jednou ocituje z Finka jako „zarážející závěr“, avšak v *Bytí a čase* si ho nevyšmává, zřejmě proto, vychází z předpokladu, že „tato představa je absurdní“. Uznává sice, že věci „intuitivně a zřejmě správně chápeme jako „nezávisle“ dané a skutečné“ (16), ovšem pouze potud, pokud se tuto „nezávislost“ nakonec podaří vysvětlit společným jazykem.

U Heideggera (volně přetlumočeného do zde sdíleného jazyka) vstupujeme však do nezávislého světa tím, že se (v řeči) stáváme *individuem*. Tedy nikoli „subjektem“, uzavřeném v nitru jakýchsi jistých a privátních prožitků. Pro Heideggera není řeč „externalizací vědomí“, avšak není ani kolektivně uloženou „mezi našeho přístupu“ ke světu. Je otevřením tohoto přístupu proto, že je vždy zároveň ustavením *někoho*, kdo je schopen mluvit, tj. kdo je schopen *něco* říci. Mohli bychom tedy charakteristiku Heideggerovy pozice rozšířit a říci: *pouze v řeči* existuje skutečné, na řeči *nezávislé* individuum. Osvojovat si řeč znamená vstupovat do nezávislého světa a zároveň tím se ustavovat jako individuum, nezávislé v tom smyslu, že je s to činit výpověď *za sebe*, neboť jinak mluvit vůbec nelze. Obojí je jakoby rub a líc jedné – totiž řečové – „životní formy“. „Transcendentální podmínkou možnosti“ existence jazyka tedy je (dalo by se říci komplementárně k tezi O. Berana), že si jej jako médium své existence osvojuje *individuum*.

Vidíme, že osvojení si řeči nemůže být nikdy skutečně „pasivní“, je to výkon, jímž se stáváme sami sebou. Kdybychom „mluvili“ jazykem, jemuž by nikdo nerozuměl, pak bychom nejenom nemluvili: nebyli bychom sebou. Naučit se jazyk znamená vstoupit do „řečovosti“, tzn. do rozdílu mezi vnějškem a vnitřkem, neboli být schopen činit individuální výpovědi o věcech samých. Když Heidegger provádí „zvláštní terminologické rozlišení“ na řeč a jazyk, navazuje na tradici, která je v moderní době stejně stará jako kantovská, která však odmítá (spíše ve svých důsledcích než programově) Kantův transcendentalismus a soustřeďuje se právě na individualitu.

Skutečnost, že zde musí být někdo, kdo je s to brát „něco jako něco“, tvoří tedy jádro řečovosti v Heideggerově smyslu: „svět“ a „individuum“ jsou dvě dimenze, které spolu-tvoří možnost významu, a v mluvení a rozumění osvědčujeme schopnost brát věci v druhém (jiném) smyslu. V řeči můžeme svou individualitu postavit do služeb poznání, které bude moci být sdíleno jako „neosobní“, stejně tak můžeme ovšem využít sdíleného vědění, abychom ukázali své postoje, cíle, svou individualitu. Zaujímající různé postoje k téže věci nebo též postoj k různým věcem, vyjadřujeme věci samy ve své vlastní individualitě nebo sebe samy ve věcech.

V nepřiměřené zkratce by se snad dalo říct, že to, co se při osvojování jazyka učíme, je přímo neuchopitelné proto, že jsou to „techniky“, jak výpovědi o věcech dávají na srozuměnou své *individuální* postoje (které nejsou „soukromé“, nýbrž pro druhé často eminentně důležité), a jak svým individuálním postojem odkrývají ve výpovědi *věcné* souvislosti. „V mluvení pobyt vyslovuje sebe ve způsobu, jak mluví o světě“, říká Heidegger (GA 19, 17). V této základní řečové dvoj-značnosti je „vztah“ individua a světa jakási „průchodnost“, která mj. způsobuje, že se význam může měnit, že se z významu věci samé může stát výraz postoje mluvčího či naopak, jak to známe z každodenního mluvení.

Význam promlouvání a rozumění není v jazyce nikdy prostě „dán“ ani garantován. Ukázat něco *samo* se nedaří nikdy „samo“: každé *užití* výrazu, i ve standardním, „přejatém“ významu, je svým způsobem riskantní výkon, který se může zvrtnout, pochopitelně nikoli proto, že by druzí neznali význam slov, která říkám. Je tomu tak mj. proto, že si rozumíme pouze jako individuum s druhými individuy, která jsou stejně jako my „za sebe“ v nezávislém světě. „Přirozená situace“ rozumění je proto možnost, kterou jazyk jakoby „vyztučuje“, ale nezaručuje předem, protože závisí na tom, co lidé jako individua říkají. Rozumění neprobíhá tak, že bychom si mezi sebou předávali (opakovali) „skoro stejné“ jazykové významy, nýbrž

dáváme si na srozuměnou, jaká je povaha skutečnosti samé a kdo je mluvčí, který se hovoru zúčastní.

Aktivně si tedy osvojujeme „techniky“, jak přijímat a nabízet osobní výraz ve věcném významu a naopak, a pokud se to zdaří, pak vždy v podobě jisté *proměny*. Když přijímáme stanovisko druhého ve věcném významu, nahlížíme věc samu, *vidíme*, „že to tak je“. Tímto nahlédnutím se naše situace změnila a my na základě toho např. jednáme. Neděláme to tedy z „charitativních“ pohnutek vůči němu ani pro pádnost argumentu (většinou se to děje zcela bez argumentu).

Aby k této transformaci mohlo docházet, musíme, jak v souvislosti s Heideggerem trefně shrnuje O. Beran, „balancovat [...] mezi nekritickým přejímáním obecného vědění [...] a svévolnou aktivitou v nakládání s řečí“ (101). Plyne z toho, že stejnosti a nestejnost významu může mít jiný smysl (prázdna stejnost a smysluplná různost), než autorův výklad většinou sugeruje. Významy *nejsou* ve skutečnosti transparentní tam, kde jsou jednoduše stejné, vždy již známé a přístupné (v textu se často vynořuje zvláštní obrat „každý jazyk je smysluplný“).

Obecný, normalizovaný význam je jen jedna „složka“ smysluplného mluvení a rozumění; skutečný význam je vždy závislý na tom, *kdo* výraz užívá, s jakým záměrem a do jaké situace jím vstupuje. Pro význam jsou stejně důležité mimojazykové danosti, nejazykové činnosti a „nenápadné evidence“, takže teprve o významu *individualizovaném* něčím konkrétním *užitím* můžeme mluvit jako o významu v plném slova smyslu. Proto mohl, jak to formuluje O. Beran, klást Wittgenstein „až dojemný důraz na „nezvažitelnou evidenci“ spočívající v gestech, výrazu tváře, tónu hlasu apod.“ (145). Tento významotvorný kontext věcné a osobní situace nelze totiž jednoduše převést na koherenci v „holistickém kontextu jazyka“.

Daleko blíže k němu má to, co O. Beran označuje s Wittgensteinem za kontext „pragmatický“. Prostor pro skutečné srovnání Heideggerova a Wittgensteinova myšlení se otevírá ani ne tam, kde Heidegger mluví o jazyce, nýbrž tam, kde se tématem stává situace, v níž mluvíme. Prosazování záměrů, dosahování účelů, k němuž mluvením dochází, předpokládá rámeček, v němž se odehrává a který je třeba filosoficky uchopit. Pozdní Wittgenstein, pro něhož tento „pragmatický kontext“ hraje jistě zásadní roli, se na něj soustavně, ale *pouze* odvolává. Je-li však mluvení způsob jednání, praktik a manipulací, musíme se ptát, co jednání je a jaké jsou jeho předpoklady.

Zájem na věcech, sledované úmysly, chtění, očekávání, vzpomínání, to vše ukazuje, že věci (a naše zacházení s nimi) nabývají smyslu v situovanosti, jíž se účastníme jako bytosti, které promlouvají z rozdílu mezi minulostí a budoucností (nikoli ve smyslu teoretické, „evropské“ představy, jíž zmiňuje O. Beran), který charakterizuje lidské bytí stejně původně jako řečovost, tzn. je z ní neodvoditelný.

Pokus propojit Wittgensteinovo a Heideggerovo myšlení pokládám za záměr zásadní důležitosti. Třebaže na rozdíl od autora nemám za to, že s nimi lze jednoduše „zacházet, jako by mluvili o tomtéž“ (6), zdá se mi, že úvahy pozdního Wittgensteina a raného Heideggera ukazují směrem, v němž by se mohly protínat; Wittgenstein se však k této problematice propracoval příliš pozdě a Heidegger ji příliš záhy opustil. Tento terén bude proto třeba teprve samostatně vytyčit a to je běh na dlouhou trať.

Wittgenstein se do těchto končin dobral navzdory svým východiskům především tam, kde opravdu respektuje fenomén užívaného jazyka a nechává svým důrazem na tematickou ne-danost pravidel apod. vyvstávat de facto různé formy individuality. I některé důležité metafory, jako je např. „rodinná podobnost“, naznačují, že fenomény, pro které nemáme jednotný pojem, ale jsou prokazatelně ne-dílné, soudržné, a schopné „fungovat“ jako jednota, existují „individuálně“, stejně jako mluvčí a možná i jazyk sám.

O. Beran připomíná, že i v *Traktátu* nacházíme poukazy na subjekt jako „hranici světa“, s nímž souvisí význam tohoto světa jako celku a schopnost tohoto světa se „zmenšovat“ či „zvětšovat“. K tomuto „etickému“ významu subjektu se však pozdější Wittgenstein zřejmě nevrací a nechápe ho také doopravdy jako individualitu, tzn. něco, co není „soukromou záležitostí“. Přitom by právě zde mohl zkoumat, jak mluvení s druhými náš svět „zvětšuje“, nebo „zmenšuje“.

Autor v úvodu své práce – tím se konečně po dlouhých oklikách, za něž se omlouvám, vracím zpět k disertaci samé – upozorňuje na to, že srovnání bude provádět spíše z perspektivy wittgensteinovské (5). Zdá se mi však, že spíše než poukazy Wittgensteina samého sleduje jeho výklad „třetí cesty“ široký akademický proud, který usoustavňujícím způsobem přejímá jen ty Wittgensteinovy podněty, které lze završit v „teorii jazyka“ či v sérii „koherenčně-pragmatických modelů“. Otázkou je, zda teorie jazyka „od počátku intersubjektivního“ nevytláčí s vaničkou metafyziky i dítě řečové zkušenosti, kterou mají pomoci pochopit.

Skutečnost řeči můžeme totiž zřejmě minout nejen tím, že hypostazujeme jakési dvě quasivěci (subjektivně soukromé nitro a věci o sobě), nýbrž i tím, že vytvoříme teorii jazyka, který je „společný“ díky stejnosti, takže neodhaluje doopravdy ani věci, ani individua. To je akutní nebezpečí v situaci, kdy konstruujeme teorie inter-subjektivní, jež nejsou současně kryty pojetím subjektu, který mluví (tzn. který existuje jako individuum). Společenství ani společný svět by lidé netvořili, pokud by byli „jako my všichni, kdo jsme navzájem stejní“ (24). Tradiční pojmy „světa“ a „lidského ducha“, k nimž se utíkáme, chceme-li uchopit řečovost samu, ukazují ke spjatosti jiného druhu, než je kolektivní normativita jazykového úzu, vůči níž existují jen „individuální odchylky“.

V konkrétní interpretační práci, kterou O. Beran provádí, se problematičnost výchozí pozice projevuje asi nejvýrazněji v tezi (jíž charakterizuje víceméně i stanovisko Heideggerovo, ale užívá ji obecněji), že jsme „vrženi do jazyka“. Mínil tím konkrétní jazyk, do něhož jsme uvrženi svým narozením s podobnou nutností a nahodilostí, s níž jsme „uvrženi“ do své rasy, epochy etc. Jsem přesvědčen, z důvodů snad zčásti naznačených, že takové pojetí faktičnosti je v rozporu s Heideggerovým užitím tohoto pojmu ve strukturním celku lidské temporální existence, že ji nelze použít ani k charakterizaci jeho pojetí jazyka a řeči, a – což je nejdůležitější – že je tato představa nepřiměřená povaze jazyka jako takového.

Podle O. Berana „vrženost“ jazyka [do jazyka?] spočívá v tom, že jsme od počátku konfrontováni s hotovým jazykem, hotovým výkladem světa“ (75). Fakticita jsou „mantinely“, skýtající nám gratis určitý význam světa, který nám je dán předem ve strukturách všeobecně platných a všeobecně srozumitelných. V rámci těchto mantinelů je dán „prostor pro „tvůrčí aktivity“ a podobné jevy“ (tamt.), které mají podobu „odmlouvání“, tzn. „rekontextualizace“ a individuálních „odchylek“, příp. drobných inovací na starším jazykovém materiálu. Takto načrtnutý obraz je sice trochu zjednodušující, protože O. Beran ve své snaze o vyvážený přístup zmiňuje tu a tam i motivy, které se do tohoto obrazu nehodí, ale u žádného z takových motivů se nezastaví a žádný z nich také celkový smysl obrazu nepozmění.

Zda přechod na rovinu jazyka (přijetí koherenčně-pragmatického modelu) vede k přesnějšímu uchopení mimořádně obtížných problémů, o nichž byla řeč, nebo zda se tím tyto problémy jen odsunou, aby se při důkladnější analýze opět začaly vynořovat, musí posoudit každý za sebe, vzhledem k otázkám, které si klade. Najít společnou řeč mezi dvěma způsoby filosofování, které se tak dlouho vyvíjely izolovaně, jak to O. Beran výstižně líčí v úvodních pasážích svého textu, je úkol, který přesahuje síly kohokoli z nás, a že se to autorovi v jeho disertaci podle mě příliš nedaří, bych mu proto rozhodně nevytýkal. Obecná pozice, z níž se o to snaží (v úvodu zmíněné odmítnutí „realismu“ a „idealismu“), je čitelná a tvoří dobrou základnu pro diskusi.

Problematické a potřebné obhajoby je samo vytčení systematického záměru disertace. Když si autor zvolil jako vodítko srovnávání dvou filosofických kultur otázku „intersubjektivita jazyka a jejího vztahu k individualitě mluvčích tohoto jazyka“ (6), vystavil se tím – možná nevědomky – mimořádným obtížím, protože filosofický kontext, ve kterém se pohybuje, vlastně o individualitě mluvit neumožňuje. V práci, v níž dojde prakticky na vše, se o individualitě relevantní pro jazyk také skutečně nemluví, perspektiva O. Berana zůstává vymezena opozicí mezi subjektem jakožto soukromým nitrem a jazykem jako kolektivním nad-subjektem.

Individualita se nevynoří v jiném smyslu než (v lepším případě) marginální inovace nebo odchylky, v horším případě pak jako zpupnost, která intersubjektivitu „sekundárně rozkládá“. Jakýkoli náznak, že by individualita mohla mít pro jazykové rozumění konstitutivní význam, je pomínut: autor se k pozitivnímu pojetí individuality nepropracuje ani tam, kde se to zdá nemožné, totiž v úvahách o básnickém jazyce a literatuře. Poslední oddíl (2.3.) se místo toho poměrně zešířena zabývá marginálními náměty, jako je možnost „mystického překročení hranic jazyka“, výklad „hlasu svědomí jako nástroje sdělení“ a vyústí nakonec do zajímavého, leč zástupného problému „parazitního diskursu“.

Na individualitě ulpívá v práci průběžně nádech čehosi patologického; to, co autor vidí jako vpravdě *individuální projekty* a co vyžaduje nasazení individuální existence, totiž filosofie jakožto kriticky-rekonstruktivní přístup k běžnému jazyku, může mít sice terapeutický význam pro osobu autora, je to však přístup elitářský, asymetrický, a tudíž vlastně opět „soukromý“. Závěr výzkumu individuality tak ve čtenáři zanechává dojem, že Wittgenstein a Heidegger, kteří zformulovali většinu našich dnešních otázek a nadlouho i budoucích otázek, byli především dvě podivínská „individua“: jeden se chtěl zbavit filosofických problémů a možná nejraději i sám sebe, druhý chtěl přivést druhé k autenticitě, i kdyby se měl spojit se samotným Führerem. I když na obojím může něco být, jako výtěžek systematického zkoumání individuality to není mnoho.

Druhý aspekt téhož (problematičnosti systematického záměru práce), který si podle mě zaslouží kritickou zmínku, se týká žánru, jímž je práce provedena. Disertace O. Berana působí dojmem (umocněným i přehlednými synopsemi), že jde o literárně dopracovanou celoroční přednášku, která studentům zprostředkuje výklad tří myslitelů se stálým zřetelem k jazyku, obsahuje nebývalé množství výstižných shrnutí, komentářů, hodnocení a odboček, ale nesleduje koncentrovaně cíl, který si vytkla. Je třeba ovšem uznat, že platí-li jednoduše premisa „jazyk je dříve než člověk (individuum)“, pak na vztahu individuality a jazyka není zas až tolik co zkoumat. V tomto smyslu je podtitul „několik poznámek“ opravdu upřesňující, byť těch poznámek bylo hodně. Přednáškovému žánru odpovídá i nadlehčený styl, živý a čtivý, který probírané autory občas svrchu hodnotí i peskuje, což má někdy svůj půvab, ale jindy to budí spíše rozpaky, protože ve vědeckém pojednání by takový postoj předpokládal vypracování vsutku nadřazené pozice.

Ze všech výše uvedených důvodů je zřejmé, že disertaci O. Berana není snadné být práv nějakým jednoznačným hodnocením. Bereme-li ji jako „zpoloviny plnou“, je to bravurně zvládnuté zmapování mimořádně obtížného terénu, plného zákopů a pastí; bereme-li ji jako „zpoloviny prázdnou“, jeví se spíše jako promeškání příležitosti některou z centrálních otázek položit a soustředěně sledovat, i kdybychom na ní měli ztroskotat. Práce nesporně dostala kritériu, jež autor přijímá za své a které vsutku má jistou platnost: prokázal schopnost naučit se jazykové hře zvané filosofie; doporučuji ji proto k obhajobě. Příznám se však, že bych si přál (zvláště u první velké práce, která má ukázat, zda je *třeba*, aby se právě její autor věnoval filosofii), aby se mu podařilo říct, jak uvádí v předmluvě, také „něco dobrého a krásného“, protože jsem s Heideggerem a snad i Wittgensteinem přesvědčen, že jenom to „proměňuje život“ a že jenom to je jádro – byť v míře sebenepatrnější – každého skutečného sdělení.

prof. PhDr. Pavel Kouba