

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie – filosofie

Ondřej Beran

Jazyk a individualita

Několik poznámek ke srovnání Wittgensteina s Husserlem a Heideggerem

Language and Individuality

Some Remarks on Comparing Wittgenstein with Husserl and Heidegger

Disertační práce

vedoucí práce: Prof. RNDr. Jaroslav Peregrin, CSc.

2008

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Ondřej Beran

PODĚKOVÁNÍ

Práce jako tato není nikdy dílem jediného člověka (obvykle toho, kdo je pod ní podepsán), nýbrž takový či onaký podíl na ní mívá mnoho dalších lidí; těm bych chtěl na tomto místě poděkovat.

Na prvním místě se sluší uvést mého školitele Jaroslava Peregrina, který se nejen zcela rozhodující měrou zasloužil o podobu této práce, ale bez něj by patrně vůbec nevznikla (nebo přinejmenším by nebyla dokončena, alespoň ne v jakémkoli rozumném termínu). Od počátku pečlivě kriticky pročetl a komentoval starší verze textu, a všemožně mne podporoval, ať už podněty filosofickými, ochotným zapůjčováním nejruznějších knih, nebo prostě jen takřikajíc „podporou morální“. Lepšího vedoucího bych si nemohl přát.

Děkuji také Josefu Mouralovi, který se laskavě ujal supervize práce z „fenomenologické“ strany, a přes zdvořilou nedůvěru, kterou v něm patrně celá věc vyvolávala, mne zásobil některými z nejhlubších kritických připomínek, jakož i některými z nejnedostupnějších titulů užitečné sekundární literatury.

Velký dík patří rovněž Vojtěchu Kolmanovi – jednak jako neúnavnému *spiritus agens* doktorandského grantu (GA ČR, č. 401/03/H047), jehož podpory jsem po nemalou část svého studia využíval; a jednak jako kritickému čtenáři i nevyčerpatelné studnici odpovědí na všemožné i nemožné dílčí filosofické otázky, na něž jsem narážel, a ochotnému zdroji jinak nedostupné literatury. Dík mu náleží i za průběžné upozorňování, za co všechno vděčí Wittgenstein ve skutečnosti Fregovi (i když jsem tyto informace asi dostatečně v textu nezohlednil).

Za orientalistické konzultace vděčím Brittě Saal a Jiřímu Holbovi.

Mnohé mi osvětlily rozhovory s Pirminem Stekelerem-Weithoferem z univerzity v Lipsku, které jsem měl příležitost vést s ním během svého kratičkého pobytu tam na jaře 2006.

Do téměř konečné podoby jsem měl možnost dovést práci během svého tříměsíčního pobytu v Drážďanech, kde ji se mnou (nadmíru důkladně) prodiskutoval Thomas Rentsch a jeho studenti, Nele Schneidereit, Claudia Schumann, Nils Burchartz a Morris Vollmann (Nils Burchartzovi děkuji na jeho pozoruhodné poznámky ke vztahu Schopenhauer-Wittgenstein). Tyto debaty mi umožnily, jak doufám, práci podstatně vylepšit.

Jednu z nejranějších verzí mého projektu podrobili zdrcující (a zasloužené) kritice Tomáš Marvan, Jan Kolář, Laco Koreň a Marek Tomeček, jimž tímto přiznávám alespoň opožděně zásluhy o sebereflexi, již bylo mé disertaci velmi zapotřebí.

Ve finální fázi pročetla část mé práce Kamila Pacovská, jíž děkuji za poznámky k jejímu úvodu, jakož i za – alespoň pro mě – přínosné debaty o analytické a kontinentální filosofii.

Z mnoha ostatních lidí, kteří mne a tuto mou práci v dobrém (i když ne nutně vždy v úzce „filosofickém“ smyslu) ovlivnili, bych rád zmínil ještě alespoň studenty svého heideggerovského semináře z LS 2006 a wittgensteinovského semináře z LS 2008; svého přítele a spolužáka Jakuba Sitára, s nímž jsem během let měl možnost vést hovory o duchovní a kulturní atmosféře Heideggerova myšlení, které, jak se domnívám, mé vnímání Heideggera nesmazatelně ovlivnily; Martina Fojtíčka, který mne kdysi k zájmu o Wittgensteina přivedl; a Víta Penkalu (*né* Mrázka), jehož rady z oboru českého jazyka mi napomohly s překladem (a tedy lepším porozuměním) pozdněheideggerovských textů.

Rád bych vyslovil dík i svým rodičům, kteří sice tuto fázi mého studia sledovali už jen poněkud zpovzdálí (a patrně s jistými pochybami), ale přesto jejich podpora a zásluhy o to, že jsem se dostal až sem, jsou velké a těžko je lze přecenit.

A konečně – *last, but not at all least* – děkuji Luce ♥, bez níž by disertace nevznikla a nebyla tím, čím je (tak jako ani já). Byla mi pomocí ve více směrech, než dokážu uvážit, a poskytovala mé práci nějaký smysl, a zároveň mně potřebný odstup od ní (už jen tím, že mě přiměla čas od času snažit se přenést přece jen poněkud do sebe uzavřený filosofický diskurs, v němž tato práce vznikla a je vedena, na jinou, otevřenější půdu). V každém případě jsou její zásluhy přinejmenším dvojnásobné, ne, trojnásobné, než jaké uvádím. Je mi útočištěm, kam se mohu utéct se svou občasnou filosofickou beznadějí.

OBSAH

0. Úvod; co je „analytická“ a „kontinentální“ filosofie; otázka „srovnání“ („konfrontace“?)

[Problémy s pojmy „analytický“ a „kontinentální“ – vymezení spíše geograficko-kulturně-historicky-stylové, než obsahové.

Kritérium „vědeckosti“ a „uměleckosti“ ~ anglosaský svět a Francie; kam „patří“ německy psaná filosofie?

Hermeneutická/kulturně-dějinná podmíněnost obou stran dialogu – v historických i moderních pracích.

Má „srovnání“ vést k vzájemné toleranci a/nebo věcnému obohacení? Přednost systematického ohledu.

Upřesnění tématu: vztah jazyka, intersubjektivita a individuality u Husserla, Wittgensteina a Heideggera.

Poznámky o charakteru (metodě?) práce.]

...1

1. Intersubjektivní konstrukce smyslu v jazyce (pozdní Wittgenstein a Husserl)

1.1. Smysl je vždy relativní vzhledem k (činnosti) subjektu – je „subjektní“

[Realismus jako problematická obhajoba „běžného rozumu“ a idealismus jako nevyvratitelný, ale protiintuitivní – pokus o „třetí cestu“ (idealistické východisko s realistickou motivací?)

Filosofie se nemůže zabývat „věcmi tak jak jsou“, nemá k nim žádný přístup (problematická představa „věcí tak jak jsou“, mimo/před vstupem do našich „poznávacích mechanismů“). Zjednává si pořádek ve sféře (v uspořádání) naší zkušenosti světa.

„Pracují“ struktury naší zkušenosti, náš jazyk, s „předdodaným“ materiálem? Jak si to lze představit? (jazyk jako „vyrovnávání se“)

Otázky vztahu mezi naší zkušeností a tím, o čem naše zkušenost je, čeho je to zkušenost (světem, věcmi „samými“). (exkurs k intencionálnímu předmětu a k významu jako pravidly určené roli)

„Starou“ dichotomii subjektivní/objektivní lze (je třeba) uchopit jako různé typy „subjektního“ (k (činnosti) subjektu vztáženého) obsahu.]

...7

1.2. Smysl světa, relativní vůči (činnosti) subjektu, musí být intersubjektivní, daný společně

[Smysl světa, v němž žijeme, je smysl světa společného všem lidem (nebo velkému množství lidí); a je jako takový *utvářen*.

Množství mluvčích garantuje normativitu jazyka (a jazyk je nutně normativní).

Ve významových strukturách našeho světa (přítomného světa, vykládaného filosofii) jsou druzí lidé přítomni jako:

-jeho obsahové složky (předměty přítomné v něm)

-spoluvůrci a spoluživatelé (mí bližní, ti, kteří jsou mi podobní)

-součást horizontu (kontextu) jeho smyslu (dění ve světě má svou teleologii s ohledem na dějinné směřování lidstva, žijícího v něm).]

...18

1.3. Intersubjektivita je jazykově založená

[Takovýto svět (tento útvar smyslu) vzniká ve vzájemných interakcích svých obyvatel a *jako* svět těchto interakcí.

Mezilidské interakce, které neustále doutvářejí přesnou podobu (smysl) světa, v němž lidé žijí, jsou (mj.) tři druhů – „zaujímání vztahů“, „sdílení“, a „normativita“.

Tyto interakce jsou nutně jazykové. Různé aktivity v rámci tohoto světa, zaměřené k různým cílům v něm, jsou různé „jazykové hry“.]

...25

1.4. Otázka vztahu jazyka a ne-jazykové zkušenosti

...35

1.4.1. Husserl

[Husserlova teorie významu a pravdy.

Jazyk je následnou artikulací struktur vědomí; ve dvojím smyslu:

- jako „čistá apofantika“ či logika reprodukuje zásadní (podstatné, *wesentliche*) struktury skutečnosti, přístupné na půdě transcendentálního ego, ve fenomenologickém vědomí, po epoché;

- jako komunikační médium slouží vzájemné korektuře obsahu zkušenosti jednotlivých členů společenství (všichni lidé mohou principiálně své zkušenosti v jazyce propojit).

Ve své podstatě jazyk artikuluje určitý *obsah* či *informaci*.]

...36

1.4.2. Wittgenstein

[Jazyk je jediným dostupným kritériem „duševního“; „struktury vědomí“, o nichž mluvíme, jsou následnými interpretacemi lidského (jazykového) chování;

Lidé (bytosti) mimo náš (či nám alespoň principiálně srozumitelný) jazyk nejsou docela našimi bližními (spolupodílníky našeho světa) – nelze jim rozumně připisovat „duševní život“ netriviálně podobný tomu našemu. (jak je tomu s dětmi před osvojením jazyka?)

Jazyk pracuje ve struktuře „okolnosti/situace-nástroj/užití nástroje-vytčený cíl“ – je to sada *nástrojů*, užívaných určitými danými způsoby k určitým *účelům*.]

...40

1.4.3. „Diskuse“

[Problém podoby zkušenosti ne-jazykových bytostí a jeho empirická neřešitelnost.

Jazyk vede hranice mezi „věcmi, které vidíme“; absorbuje/překrývá ne-jazykový/předjazykový přístup ke světu. Jazyk jako neabstrahovatelná součást/způsob našeho myšlení, ne jen věc ve světě.

Problém „hierarchie“ individuální zkušenosti a intersubjektivní jazykové korektury.

Význam fenomenologické teorie jazyka jako detailní deskripce názoru „běžného rozumu“ (analýza naší sebereflexe a motivace).]

...42

1.5. Několik dalších otázek

1.5.1. Relativismus

[Lidstva/kultury jsou vždy definovány jako celky – jazyk je navzájem vymezuje a rozděluje.

Různost jazyků a různost „pravd“ – lze relativismus vyvracet odkazem na zákonité struktury světa?

Vzájemná korektura vyžaduje sdílení „pevných“ vět a ochotu nechat se přesvědčit.

Spornost „radikální“ (strukturní) odlišnosti a problém „velké“ (kulturní) odlišnosti – komunikace s „jinými“ jako „obracení“ – učení zbrusu nové hry. Učení jako odvykání si.

„Lidský duch“ (klasifikace bytostí jako „lidí“) jako přídatné kritérium jazyka, v případě nerozlučitelnosti. Pojmy „světa“ a „lidského ducha“ jako různé typy odkazů na mapovatelnost cizí „řeči“.]

...49

1.5.2. Jedinec a společenství, dějiny a pokrok

[Je smysluplně uspořádána už před-intersubjektivní zkušenost? Problém reálné chronologie procesu prezentace a „vzniku intersubjektivní“. Priorita individuálního transcendentálního já jako logická (nikoli chronologická) komponenta srozumitelnosti světa/ego jako interpretace jazykové hry. „Já“ jako to poslední (tradiční solipsismus)/ to jediné („solipsismus naruby“), co lze abstrahovat.

Intersubjektivita jako požadavek a její nekonečný úběžník: uskutečnění ideje rozumu a Evropy. Absolutizace „evropského typu“ dějin/kultury čelí relativistickým problémům. Je vztah mezi rozumem a ideou Evropy těsný? (a není pak jeden z těchto pojmů nadbytečný?) Vztah ideje rozumu k empirickým dějinám vědy. „Rozumové/vědecké poznání“ jako hodnota sama o sobě vs. jako instrument. Paralelismus pokroku (dějiny vědy) a úpadku (dějiny kultury a umění). Idea pokroku jako „neoprávněná hypostaze“?]

...57

2. Úkol filosofického a osobního obratu jednotlivce v médiu intersubjektivně konstituovaného jazyka (Wittgenstein a Heidegger)

2.1. Celek zkušenosti (smyslu) je obemýkán jazykem

[Místo jazyka v Heideggerově *Bytí a čase*: otázka po bytí – bytí člověka – ,bytí ve světě‘ jako trojstruktura „rozpoložení“, „rozumění“ a „řeči“. Vztah mezi „řečí“ (strukturou artikulace smyslu) a „jazykem“ (jejím nitrosvětským vyslovením).

Jazyk jako danost smyslu („nutného“) a „dům bytí“ (v čem se vše ukazuje) – naše „vrženost“.

[Relativismus jako problém nikoli epistemický, nýbrž etický či estetický?] Nutnost podvolit se jazyku a naučit se mu – je jazyk „umožňující normativita“, nebo „tyranie“?

Filosofická antropologie jako teorie významu. Kontingentní *a priori* jazyka.

Hermeneutický kruh – orientujeme se zprostředka a ve všem naráz?]

...64

2.1.1. Co je „za“ jazykem? (Je „tam“ něco (nám dostupné)? Je tato otázka smysluplná?)

[Jazyk jako limitní pojem – ale ve smyslu „hermeneutickém“ (každé zkoumání je „v“ něm, začíná a končí u něho). „Nepřímé“ výpovědi o tom, co je „za“ ním, jsou možné, ale zároveň okrajové a problematické. Přímočará korespondenční intuice a přímočaré uplatňování „metajazyka“ tu nefunguje.

Wittgensteinův pragmatismus – nezdůvodněné jednání/rozhodnutí jako dno všeho zdůvodňování a „mystická“ víra, s níž se ho držíme. „Přehledná znázornění“ a metafory – to, co umožňuje praktickou orientaci.

Heidegger interpretuje Georgeho: „slovo zjednávat bytí věci“; mizení nepojmenovatelného. Jazyk jako „krajina“ – prostor, v němž se orientujeme. „Za“ ním se vše ztrácí ve „tmě“ (tu ale musíme „respektovat“!).]

...76

2.1.1.1. Wittgenstein a Heidegger – zenbuddhisté evropské filosofie 20. století?

[Historická evidence: Wittgenstein o zenu nevěděl (asi) nic a Heidegger jen málo.

Wittgensteinova „žebříková metafora“ připouští výklad v duchu *starého indického* buddhismu (via Schopenhauer); zenová ironie nejde s „vážností“ Traktátu dobře dohromady.

Heidegger si obrací „tao“ k obrazu svému (hledání povrchních analogií?). Notorická dvojznačnost toho, že „řeč sama mluví, atd.“ – lze to interpretovat v duchu toho, že „tao“ je nevýslovné.

~ „Zenová interpretace“ je půvabná (v dobrém smyslu slova „postmoderní“), ale věcně spíše pochybná.]

...81

2.2. Původní (vždy-jíž) intersubjektivita jazyka (artikulace spolu-bytí)

[Nutnost jazyka není logická nebo filosofická, ale „faktická“.

Jazyk jako omezené médium neomezeného „rozumějícího“ překračování“. Jazyk jako „vrženost“ smyslu. Součástí „vrženosti“ je od počátku, „vždy-jíž“, skutečnost druhých lidí – v „normativním“, „strukturním“ a „obsahovém“ smyslu.

Reinterpretace a hermeneutický kruh ve vztahu k „druhým“: nacházejí se na rozhraní vždy-jíž otevřenosti/srozumitelnosti („že“ jsou) a nutnosti neustálé reinterpretace („kdo“ a „jak“ jsou – fakt distance).]

...85

2.2.1. „Teorie významu“ – význam je „venku“, instrumentálnost významu

[Problémy „zvětšujícího“ a „subjektivistického“ pojetí významu – Wittgensteinova a Heideggerova polemika s druhým z nich: Smysl světa a význam výrazů jazyka, jimiž se o něm dorozumíváme, nám z technických důvodů musí být od počátku dostupný, je „venku“ z našich hlav, konstituuje mezilidský prostor, v němž se můžeme pohybovat a mluvit (patří k naší „vrženosti“).

Výlučně lidská schopnost apofantické „výpovědi“ významy nezakládá, ale „reflektuje“ (?) Prostor významu je instrumentálně-pragmatickou souvislostí prostředků a účelů – věci i výrazy „mají význam“ ve smyslu postavení v této souvislosti. Komplikovaná souvislost věci jako nástroje a výrazu (např. jména věci) jako nástroje.

Struktura „jako“ – „výklad“ a vidění aspektů; jejich „definice“ pomocí kontextu a vnějších praktických kritérií. „Deviantní“ případy („kachnozajíc“).]

...90

2.2.2. „Teorie pravdy“

[Wittgensteinova „korespondenční teorie“ v *Traktátu* a její specifika. „Redundanční teorie“ pravdivé výpovědi. Pravda není jednotný pojem – analýza gramatiky slova „pravda“ odhaluje různá její užití, jež zachycují různé teorie pravdy.

Heideggerův výklad „původního smyslu“ korespondenční intuice. Pravda jako „odkrývání“ věci/situace – způsob lidského bytí, až odvozeně vlastnost výpovědi. Napětí mezi teorií pravdy a teorií významu – původnost zakrytí/nepřavdy. Pozdní Heidegger a ne-výkladové pojetí pravdy jako nechání-být.

Pravdivost primárně jako charakteristika lidského bytí-(jazykové) aktivity.]

...97

2.2.3. Kritika logiky

[Věty logiky podle *Traktátu* zrcadlí svou formou uspořádání světa. Samy však nemají smysl (neříkají nic) – jsou jen vedlejším produktem toho, že smysluplné věty jsou takové, jaké jsou.

Pozdní Wittgenstein navrhuje idealitu logiky – logika tak jako jazyka nemá jednotnou podobu, a poskytuje přehledná znázornění užívání (popisuje pravidla) jazykových her (logika pohlcena „gramatikou“) – analýza struktury naší „vrženosti“ (rozumění-praktický rozvrh).

Heidegger: „pozitivní“ pojetí logiky v tomtéž smyslu a kritika „logiky“ těch druhých. „Logika“ jako neoprávněná absolutizace formy „výpovědi“ a nivelizace „bytí“ ve „sponu“. Vývoj „logiky“ v „logistiku“ – nástroj manipulace řeči: zvrácení skutečné hierarchie („nedokonalost“ přír. jazyka, nutnost jeho „opravy“).] ...102

2.2.4. Každodennost jazyka – zatemňování a upadání

[Důležitost struktury „zprvu a většinou“ – naše bytí je bytostně spolubytím s druhými, kteří „zprvu a většinou“ vystupují jako „ono se“ (všeobecná ne-zodpovědnost). Každodennost jazyka – jak „se“ mluví (omílání „řečeného“ bez „významu“?). „Řeči“, „zvědavost“ a „dvojnáčnost“.

Filosofické implikace každodenního jazyka – neoprávněné extrapolace a zobecnění, zavádějící působení příkladů vědy a kalkulu logiky.

Rozporná pozice filosofie ve vztahu k „upadání“: filosofie respektuje každodennost jazyka, ale zároveň jde jaksi proti ní. (Starost, péče o celost svého bytí ~ filosofie jako terapie?)] ...106

2.3. Intersubjektivní základna a výzva uložená jednotlivci

...112

2.3.0. Problémy filosofické a životní ve Wittgensteinově Traktátu

[Trojjediné spojení světa, myšlení a jazyka (popisu světa).

Rozdíl mezi skutečným a povrchoým (zdánlivým) smyslem vět jazyka – vliv na vznik „filosofických“ otázek. Pravá filosofie není nauka, ale činnost – odstraňování nesmyslné „filosofie“.

„Transcendentální“ předpoklady světa faktů – sama existence světa („že“), metafyzický subjekt, smysl a hodnota (říše etického): splynutí makrokosmu světa a mikrokosmem subjektu (realismu se solipsismem).

Problematické postavení etiky (absolutní nevyslovitelnost nebo nevyslovitelnost vědecká?).

Podobnost mechanismu řešení (=odstraňování) problémů filosofických a životních a jejich „náhodné spojení“ (?) u Wittgensteina.

Problémy „pragmatické“ a „intersubjektivistické“ interpretace traktátovského pojetí jazyka.]

...113

2.3.1. „Autentická“ rekonstrukce řeči v Bytí a čase

[Původně daný smysl věcí (včetně „spolubytí“ s druhými ve společném světě) je od počátku „neautentický“ (v područí „onoho se“). K „autentickému“ postoji z něj vyvažuje hlas svědomí vedoucí do osamocení, skrze pocit „rozkladu“ původně zřejmého smyslu a vědomí vlastní smrti jako své „nejzazší možnosti“. Svědomí jako svérázný jazykový fenomén.

„Autentická řeč“ je řeč respektující „dějinnost“ (artikulace „autentické přítomnosti“, zahrnující dějiny i budoucí smrt).

„Autentické spolubytí“ je spíše proklamace – svědomí jakožto jazykový fenomén má mnoho společného se „soukromým jazykem“; a „autentický mluvčí“ je v asymetrické/izolované pozici vůči ostatním, navzájem si rovným v médiu „onoho se“.

Reinterpretace „autenticity“ v období Heideggerova nacistického angažmá – ukázka systematické dvojnáčnosti pojmu „autenticity“ (i „autentické řeči“).] ...119

2.3.2. Deskriptivní filosofie jazyka jako terapie (pozdní Wittgenstein)

[Exkurs k Schopenhauerovu a staroindickému kvietismu: Vůle, „závoj klamu“ a utrpení; cesty vedoucí k odstranění utrpení a význam filosofického poznání pro ně.

Moc jazyka nad rozumem – neoprávněné „filosofické“ („metafyzické“) implikace (korespondence jazyka a světa, explicitní pojetí pravidel). Skutečná filosofie analyzuje a odvysvětluje „filosofii“ se zřetelem ke skutečnému jazyku. *Negativní* povaha filosofie – „filosofických problémů“ se zbavujeme jako nemocí. Filosofie jako *činnost* – metaforická „přehledná znázornění“ (nutně jen deskriptivní, nebo i jakkoli „odrazující“?) zamezují (jako léčba) „filosofickým“ otázkám.

Formální analogie se Schopenhauerem: „závoj klamu“ ~ „brýle“ jazyka; poznání → vyvanutí utrpení ~ popis → vyléčení fil. nemocí. Psychofyzicky trýznivá povaha fil. nemocí – souvislost utrpení/problémů filosofických a utrpení/problémů životních. Filosofie jako stálá přehodnocující práce na vlastním životě.

(Intersubjektivně) omezené možnosti pojímat filosofii jako cestu k zbavení se utrpení.] ...126

2.3.3. Básnická rekonstrukce řeči (pozdní Heidegger)

[„Řeč mluví sama“; to je vidět na „čistě vyřčeném“ – na básních.

Básnění – opatřování světa „mírou“ (srozumitelným smyslem), úděl člověka. Základní „významová architektura“ světa – „součtveří“. „Božství“ jako resakralizující element jazykového rozumění světa.

„Vyrůstání“ jazyka ze země (lokálního kontextu?). „Etymologie“ japonského slova *kotoba*: jazyk jako okvětní lístky vykvétající z „uvlastňující události“ (srozumitelných, působivých věcí světa). [obdoba „vyrovnávání se“?] Falešné etymologie a výklady – návodné („pragmatické“) chápání jazyka a pravdy.

Jazyk jako apelace: zpřítomnění, vyvolání (specificky srozumitelného) světa. Slova jako „pokyny“.

Zabarvenost jazyka jakožto přirozeně srozumitelného – líbezný půvab smyslu a radostná bázeň před ním.

Básnický jazyk jako původní/originální rekonstrukce každodenního jazyka.

Problémy pozdního Heideggera: zejména prázdná víceznačnost.]

...136

2.3.4. „Filosofie osamocení“

[„Autentická řeč“, „terapeutická filosofie“ a „básnění“ jsou také jazykové hry.

Jazykové hry a „pouze-jazykové“ hry: specifický jazykový projev jako kritérium vs. vlastní smysl hry.

Úloha „nezvažitelné evidence“. V čem spočívají hry spočívající v „práci na sobě samém“?

Zdvojování „kritických“ jazykových her „parazitními diskursy“, přizpůsobenými kritériím: „parazitní diskursy“ jsou snáze osvojitelné, intersubjektivně přenosnější/sdělitelnější, připouštějí různé stupně osvojení, a mají relativně vymezený/snáze identifikovatelný kontext.

Literární jazykové hry: subverzivní/výslovně reinterpretovalující postoj k pravidlům. (také Heideggerovo chápání básnictví?)

Osamocení hráčů „kritických“ her – distance vůči jazyku každodennosti včetně „parazitních diskursů“.

„Autentické spolubytí“ jako sporný pojem, společné „terapeutické“ a „básnické“ projekty se ani nepostulují.

„Nutný“ pocit izolace/odcizení/ohrožení „parazitními diskursy“ vzhledem k jakékoli možnosti úspěšné tradice ostatním (problém pouze (?) pro Heideggerovo a Wittgensteinovo pojetí authenticity/terapie/básnění).]

...144

Abstrakt

...154

Summary

...155

Literatura

...156

0. ÚVOD: CO JE „ANALYTICKÁ“ A „KONTINENTÁLNÍ“ FILOSOFIE; OTÁZKA „SROVNÁNÍ“ („KONFRONTACE“?)

[Problémy s pojmy „analytický“ a „kontinentální“ – vymezení spíše geograficko-kulturně-historicky-stylové, než obsahové.

Kritérium „vědeckosti“ a „uměleckosti“ ~ anglosaský svět a Francie; kam „patří“ německy psaná filosofie?

Hermeneutická/kulturně-dějinná podmíněnost obou stran dialogu – v historických i moderních pracích.

Má „srovnání“ vést k vzájemné toleranci a/nebo věcnému obohacení? Přednost systematického ohledu.

Upřesnění tématu: vztah jazyka, intersubjektivita a individuality u Husserla, Wittgensteina a Heideggera.

Poznámky o charakteru (metodě?) práce.]

Od práce, jako je tato, pokoušející se konfrontovat Wittgensteina s Husserlem a Heideggerem, můžeme očekávat, že se zařadí do kontextu dialogu mezi analytickou a fenomenologickou (či obecněji řečeno kontinentální) tradicí současné evropské filosofie, který je živým tématem ve světě současné akademické filosofie. Sama představa takového dialogu v sobě ale tají určité problémy. Za prvé, samotná označení „analytická“ a „kontinentální“ filosofie jsou poměrně problematická. „Analytická filosofie“ byla kdysi označením pro zvláštní (dnes už lze říci snad až: dobové) filosofické hnutí pokoušející se pomocí logické analýzy jazyka skoncovat s většinou tradičních filosofických problémů (ne-li se všemi) jako s čímsi bezpodstatným. Toto (pseudo-)vědecké nadšení, jímž „obrat k jazyku“ vrcholil zejména v pracích členů Vídeňského kroužku, ovšem ve svých počátcích vycházelo z díla Gottloba Fregy, který je sice skutečným původcem „obratu k jazyku“, ale jinak nesdílel ambice první (obrazoborecké) generace analytických filosofů a zabýval se zcela specifickými otázkami logiky a (filosofie) matematiky.¹ Koneckonců ani dnes, kdy je analytická filosofie ve světě už téměř dominantním filosofickým proudem, se nevyčerpává jen logickou analýzou jazyka – nýbrž obsáhla i všemožné disciplíny, které by jejím průkopníkům nejspíš ani nepřišly na mysl jako něco, čím lze a je třeba se vážně zabývat (jako je např. filosofie mysli nebo etika).² Více namísto by bylo říci, že tím, co vyznačuje analytickou filosofii myslí, atd., přes všechnu tematickou rozrůzněnost, od jiných filosofii myslí atd., je to, že ve svém zkoumání vychází od jazyka jako od klíčového kritéria (nutné i postačující podmínky). Ani toto „modernější“ vymezení však nepokrývá práci všech filosofů, kteří se označují za „analytické“. Termín „analytická filosofie“ tak dnes neznamená o mnoho více, než tu kulturu či ten styl filosofování, který *dnes*³ převládá zejména v anglicky mluvících zemích a jehož představitelé obvykle prezentují svou práci jako ahistorickou nebo se nanejvýš tak či onak (vesměs velmi různými způsoby) hlásí k odkazu filosofů jako byli Frege, Russell, Moore, Carnap, Wittgenstein nebo třeba Quine.⁴

¹ Že pro analytickou filosofii je podstatný právě „obrat k jazyku“, je dnes už zažitý historický pohled na věc, o který se zasloužil Michael Dummett. Existují ovšem i odlišné názory na genezi analytické filosofie, co se týče „obratu k jazyku“ – tak např. Peter Hacker se snaží ukázat, že jak Fregovy, tak i Russellovy (a Moorovy) práce vznikaly z jiných motivů a pracovaly jinými metodami. Podle Hackera je skutečně prvním filosofem, který staví do centra zkoumání jazyk, až traktátovský Wittgenstein (viz Hacker, „Analytic Philosophy: Beyond the linguistic turn and back again“)

² Na druhou stranu přední představitelé analytického hnutí jako Putnam či Rorty (nechme teď stranou to, že Rorty není pro pravověrné analytiky příliš respektovanou autoritou) hovoří o tom, že právě dnes, kdy je analytická filosofie ve světě dominantním proudem a obsáhla tolik filosofických odvětví, už je paradoxně čímsi vyčerpaným a vyprázdněným, co nemá co nabídnout.

³ Dnes. Než druhá světová válka filosoficky vylidnila starý kontinent, sahaly nejdůležitější kořeny klasické analytiky – Frege, Wittgenstein, Vídeňský kroužek – právě tam a Fregovým prostřednictvím navazovaly na tradici kantovskou. A naopak, v kontextu anglické (zejména tedy oxfordské) a americké filosofie byla analytická filosofie minimálně do konce druhé světové války minoritou (a to poněkud excentrickou), v rámci převládající orientace na dějiny filosofie. A ovšem, ve Francii je historizující přehled o dějinách filosofie na univerzitách zakořeněnou tradicí,

⁴ Mluvím-li o kultuře či stylu, snažím se tak odkazovat k nesnadno uchopitelnému souboru fenoménů – kulturní/stylové charakteristiky jsou na jedné straně čímsi velmi neurčitým, neohraničeným, na druhé straně mohou mít určující a zcela základní význam (promítají se např. do toho, co ta která filosofická tradice vůbec považuje za „filosofii“ či „problém“ atd.).

Protože uvnitř analytického hnutí došlo v průběhu let k velkému rozrůznění a některé z jeho obecně nejuznávanějších a nejvýraznějších postav (jako např. Putnam nebo Rorty) se od označení „analytick(ofilosofick)y“ distancují, slouží výraz „analytická filosofie“ dnes spíše jako zjednodušující a orientující označení těm myslitelům, kteří do kontextu tohoto širokého hnutí zapojeni nejsou. Ti bývají obvykle pojmenováni jako filosofové „kontinentální“. Termín „kontinentální filosofie“ je ovšem už ryze účelový a orientující a vznikl mezi filosofy analytickými jako jakási zkratka pro všechno, co „není (dostatečně) analytické“. „Geografické“ hledisko je tu určující: je to ten styl (?) filosofování, který převládá (nebo možná převládal) na evropském kontinentu, zejména ve Francii (a do jisté míry snad i v německy mluvících zemích). V označení „kontinentální“ je nejspíše přítomen jistý pejorativní nádech – toto shrnutí všeho jiného do „jednoho pytle“ nápadně připomíná způsob, jakým o „kontinentu“ nebo „kontinentálním“ *en bloc* hovořili svého času národní šovinisté v Británii (kteří také dělili Evropu prostě na normálnější/civilizovanější část – Británii, a ten podivný zbytek). Je-li pojem „analytická filosofie“ problematický mimo jiné svým bezbřehým a často vzájemně nekoherentním obsahem, o „kontinentální“ filosofii to platí dvojnásob. Navíc mezi „kontinentálními“ filosofy není příliš obvyklé, že by takto označovali sami sebe (zatímco alespoň někteří analytičtí filosofové, a není jich málo, se k tomuto svému zařazení bez uzardění přihlásí).⁵

Rozlišení mezi „analytickou“ a „kontinentální“ filosofií je tak dnes už spíše vágním pokusem o zachycení jisté propasti mezi dvěma filosofickými kulturami, které jsou vymezeny poněkud neurčitě geograficky a stylisticky. Tento rozdíl ve filosofickém *stylu* může být uchopen jako jistý příklon k vědeckému způsobu práce a psaní na straně jedné, a k uměleckému (literárnímu) na straně druhé⁶ (což lze nesnášenlivě vyostřit v „nudnou a nezáživnou pseudovědeckost“ na straně jedné a „bezobsažnou a blábolivou literátštinu“ na straně druhé). Tato dichotomie vědecký/umělecký je nepochybně do jisté míry platná, ale podle mého názoru je to z nemalé části právě dichotomie *stylistická*. Nelze být do té míry nepoctivý a ztotožnit v angličtině pěstovanou filosofií se střízlivostí a poctivostí a filosofií pěstovanou ve francouzštině s povrchností a zahleděností do formy. Anglosaský svět a Francie se od sebe prostě jistým podstatným způsobem liší co do (duchovní a literární) kultury, a to se nemůže nepromítnout do filosofických produktů této kultury. Tedy přesně řečeno alespoň do některých (či většiny) těchto produktů.⁷ A že to či ono dnes ve Francii a v anglosaském světě převládá, má i některé zcela kontingentní historické příčiny –

⁵ Podobné výhrady ke smysluplnosti rozlišování filosofie na analytickou a kontinentální uvádí také Graham Priest (viz *Beyond the Limits of Thought*, s. 237).

Jsou to často „kontinentální“ filosofové, kdo mají výhrady proti tomu, být za takové označování, s tím, že dělají „prostě filosofii“ – není to nepochopitelné, neboť jestliže analytičtí filosofové označují sami sebe podle toho, že pro jejich metodu je příznačný jistý typ analýzy, v nálepce „kontinentální“ se žádný takový odkaz k metodě neskrývá. Nejspíše proto, že není žádná jedna kontinentální filosofie, a tedy ani jedna její metoda (v tom smyslu, v jakém je jedna analytická filosofie, přičemž i tato jednota je dosti volná). Označení „kontinentální“ se v tomto světle jeví jako dost nepoctivý pokus vyfídit množství disparátních jevů zahrnutím pod označení, jež nemá ambice být skutečným pojmenováním, jdoucím k „podstatě věci“ (která tu totiž absentuje). Na druhou stranu, rozlišovat filosofii na „prostě“ filosofii a filosofii analytickou znamená prezentovat filosofii analytickou jako jakousi okrajovou zvláštnost, která se z kontextu toho, co je filosofií *tout court*, více či méně vymyká. Což není o nic méně nepoctivé.

⁶ Přesnější by tu asi bylo říci, že „kontinentální“ filosofové napodobují v tom horším případě vnější výrazové prostředky toho, co považují za umění; tak jako analytičtí filosofové napodobují v tom horším případě vnější výrazové prostředky toho, co považují za vědu. Věda a umění tu jsou spíše metaforami sloužícími jako výstražná připomínka druhé straně – „kontinentální“ filosofové by neměli zapomínat na to, že i filosofie, podobně jako věda, má dbát o jistou míru opakovatelnosti (sledovatelnosti) a průzračnosti svých metod a výsledků; tak jako analytičtí filosofové by neměli zapomínat na to, že filosofie se nemůže docela stát abstraktní (jako matematika) či exaktní (jako biologie) vědou a že nemůže rezignovat na snahu odpovídat na ony „základní“ („obecně lidské“) otázky, které provázejí její dvouapůltisíciletou tradici a které sdílí s náboženstvím či uměním (k dvojznačnému postavení filosofie mezi vědou a uměním viz Peregrin, *Význam a struktura*, Úvod, a srv. Peregrin, *Kapitoly z analytické filosofie*, kap. 12). Že filosofie je svým způsobem *zároveň* věda i literární žánr, a musí tedy respektovat *dvě* různé sady pravidel.

⁷ Rozhodně není pravda, že by se ve Francii nebylo možno setkat s jinou filosofií než s tou „po francouzsku“ postmoderní (ať již „pokleslou“ nebo ne), a totéž, *vice versa*, platí o Británii či Spojených státech. Dobrým protipříkladem může být osoba Bertranda Russella – některé z jeho spisů by mohly sloužit jako vzor oné povrchnosti a užvaněnosti připisované neprávem Francouzům; a Russell se také těšil mezi válkami v Anglii postavení jakéhosi „veřejného intelektuála“, v době, kdy ještě ve Francii nikoho podobného neměli.

poválečné filosofické vakuum byli prostě shodou náhod připraveni zaplnit na jedné straně Sartre a Merleau-Ponty, na straně druhé Ryle a Austin.

Rozlišení analytický/kontinentální se ještě více geograficky zkomplikuje při pohledu na vrcholné projevy myslitelů obou tradic, kteří pocházejí z německé jazykové oblasti. Pro Edmunda Husserla, zakladatelskou postavu fenomenologie, podstatné součástí dnešní „kontinentální“ tradice, byla vědeckost jeho práce vším. Styl jeho děl je při vši své vědeckosti ovšem dosti odlišný od vědeckosti anglosaských analytiků. Platí však, a v tom k nim má často blízko, že právě tato snaha o přestování filosofie jako „přísné vědy“ činí jeho díla zhusta naprosto neprostupnými a nejasnými. A koneckonců i Martin Heidegger, jakýsi symbol všeho neanalytického, postupuje (alespoň ve svých starších pracech) vysoce přesně a systematicky. Naproti tomu pozdní dílo Ludwiga Wittgensteina (které přitom má pro analytickou tradici zásadní význam) je zcela úmyslně (řekl bych až systematicky) nesystematické a prostoupené protivědeckým patosem.⁸ I sám předpoklad, že uměleckost vyžaduje myšlenkovou nepřesnost a nekonzistenci, a vědeckost že spočívá v nečtivosti a nezázivnosti, je značně pochybný. Uvedené příklady snad alespoň do jisté míry naznačují, že filosofie se nemůže jednoznačně přiklonit k vědeckému či uměleckému pólu. Může a snad i má se jistě snažit být co nejpřesnější a nejprůzračnější jako věda a své myšlenky vtělovat do co nejplastičtější, nejpůsobivější a nejčtivější formy jako literatura, ale snaha smířit obojí pravděpodobně nutně vede k určitému typu kompromisu, specifickému právě pro filosofii. Filosofické myšlení je jiná disciplína než vědecké bádání nebo umělecká tvorba. Ze svého sporného a choulostivého postavení mezi exaktními vědami (matematikou, logikou, ale třeba i biologií), duchovědami (psychologií, sociologií, historií), literaturou (aliterární kritikou) a náboženstvím nemůže filosofie vystoupit, aniž by přestala být sama sebou a docela s některým z těchto „atraktorů“ splýnula (obvykle k vlastní škodě).

Jak pak ale lze vést nějaký takový dialog, nevíme-li ani dost dobře, mezi kým (čím?) má být veden? Takový dialog může chtít vést jen někdo, kdo vnímá vlastní i druhou stranu nějak jednotně, kdo má před očima „gramatickou fikci“ jednotné analytické, resp. kontinentální filosofie. A protože to nakonec byli analytičtí filosofové, kdo přišel s rozlišením analytické a kontinentální filosofie i s těmito pojmy vůbec, jsou to častěji oni, kdo zastává názor, že tu je (možný, potřebný) nějaký „dialog“.⁹ Vzhledem k tomu, že jde o dialog mezi „kulturami“, musíme také brát v potaz, že stanoviska obou stran mají určitou „dějinnost“, že jsou „hermeneutickým“ produktem obtížně analyzovatelného komplexu vstupních podmínek. Proto nikdo, kdo vyrostl původně v některé z obou tradic, nemůže dost dobře zaujímat neutrální postavení mezi/nad nimi. A snažit se porozumět konkurenční tradici neznamená jen prostudovat si několik významných děl či argumentů nebo něco podobného, nýbrž jde o srovnatelný podnik, jako když se Evropan pokouší porozumět třeba kultuře staré Číny – tedy o dlouholeté studium, zahrnující i nezvažitelná a obtížně vyslovitelná „srozumění“ či vůbec zkušenosti v nejširším smyslu slova. (A opět: nezapomínejme, že se tu ani v jednom případě nejedná o nějakou jednotnou tradici.)

Tento „hermeneutický“ element přítomný v našem „dialogu“ je podle mého názoru nesmírně důležitý, neboť nesmírně komplikuje, ne-li docela znemožňuje vést tento dialog nějakým „nestranným“ či „objektivním“ způsobem. Konkrétní případy srovnávacích či konfrontujících prací tento problém podle mého názoru poměrně zřetelně předvádějí. Za relativně bezpečnou a přitom nesporně velmi zajímavou půdu bychom tu mohli považovat historicky zaměřené zkoumání společných kořenů obou tradic. Tak někteří interpreti sledují počátky obou „škol“ v době, kdy k sobě neměly ještě příliš daleko a jmenovitě Gottlob Frege a Edmund Husserl se zabývali příbuznými tématy a vedli o nich dialog.¹⁰ Přinejmenším od historicky orientovaného bádání by se

⁸ Toto zdánlivé rozlišení toho, co je příznačné pro duchovní kulturu anglosaskou, německou a francouzskou je – do jisté míry – určité klišé. S náznaky tohoto *locus communis* se můžeme setkat např. už u Schopenhauera, když o jistých francouzských filosofech (tedy o těch, jichž si nevážil, ne o Francouzích jako celku) poznamenává, že postrádají jak anglickou schopnost věci jasně podat, tak německou hloubku (*Svět jako vůle a představa*, 2. sv., kap. 2).

⁹ Třebaže pokusy o „dialog“ v pravém smyslu slova často dopadají nepřilíš povzbudivě – jako písemná výměna názorů, která proběhla v sedmdesátých letech mezi prominentními zástupci obou stran, Jacquem Derridou a Johnem Searlem.

¹⁰ Např. G. E. Rosado Haddock & C. O. Hill, *Husserl or Frege?*, Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*; srv. též David Bell, *Husserl*.

očekávalo, že se k „neustrannému“ či „objektivnímu“ posouzení přiblíží, jak jen to bude možné. Věc je tu ovšem komplikována tím, že jak (zejména) Husserlovy, tak (byť snad v menší míře) i Fregovy práce z oboru logiky a filosofie matematiky jsou velmi temné a obtížné. V lehce bohorovné zkratce lze říci, že v podstatě nikdo nerozumí stejně dobře Husserlovi i Fregovi, a podle toho, jak je kdo orientován, tomu dává spíše za pravdu.¹¹ Je ovšem otázka, zdali je tento stav pouze výsledkem toho, že diskutované problémy jsou mimořádně obtížné a abstraktní, nebo zda tu má rozhodující slovo „hermeneutická“ podmíněnost. Je jasné, že pro přesvědčeného analytika budou Fregovy argumenty zcela pádné a Husserlovo uvažování nesmyslné, a naopak pro přesvědčeného fenomenologa bude Fregova kritika Husserla ukázkou povrchnosti a nepochopení toho, co je podstatné. Můžeme se ale ptát, v jakém jiném smyslu by mělo být lze rozhodnout (nebo: kdo jiný by měl být s to rozhodnout), zda má pravdu Husserl či Frege. Hledáme tu nějakou třetí perspektivu? Nebo snad docela nestrannou perspektivu? Kde ji ale vzít? Když každá z obou zúčastněných stran argumentuje jiným způsobem (či stylem, chceme-li), jak budou/mohou argumentovat (přesvědčovat se) navzájem? Tato úvaha není pokusem obvinít Husserlovy a Fregovy vykladače z podjatosti. Podstatným problémem tu podle mě je to, že *obě* strany mají na svou podporu argumenty, které se jim zdají být pádné, ale že jsou to na každé ze zúčastněných stran argumenty *jiného* druhu.

Náš problém je poněkud zřetelnější u pozdějších autorů a dosud „živějších“ problémů. Moderněji orientované bádání často představuje vstřícné interpretace příslušníka některého z táborů, mířící „přes hranici“, či přímo o pokusy vybrat si a vytěžit z interpretovaného autora to, co je interpretově pozici blízké – to nemusí nutně znamenat *dezinterpretaci*, ale přesto interpretaci dosti vzdálenou výkladu („průměrného“) odborníka „domácího“. Pokusy přiblížit „kontinentálního“ autora „analytickým“ čtenářům bývají cenné a zajímavé svou snahou odlišně a ilustrativně formulovat a strukturovat látku, pro niž původně nebyla ilustrativní strukturovanost (určitého typu) primárním zájmem.¹² Analytičtí filosofové nejsou většinou pro „kontinentální“ odborníky až tak interpretačně zajímaví. Jistou výjimku tu představuje právě Wittgenstein. Jeho ne-analytičtí vykladači často obohacují chápání jeho díla právě o lepší porozumění jeho širším („kontinentálním“ či dějinným?) souvislostem.¹³ Koneckonců ani analytická filosofie nepřišla „odnikud“, třebaže se tak občas někteří její proponenti tváří – také je součástí (a produktem, třebaš i v negativním smyslu) určité tradice, a to nejen filosofické, ale i kulturní, historické atd.

Uvedené omezení platí v zásadě i pro práce, jejichž cílem je pokusit se přímo o nějakou konfrontaci či srovnání přístupů či výsledků obou stran kontinentálně-analytického schizmatu. Také ony jsou poznamenány svým výchozím kontextem a představují často spojení relativně standardní interpretace „své strany“ a příslušným způsobem originálního výkladu „strany druhé“.¹⁴ To, že je velmi nesnadné (ne-li přímo nemožné) dosáhnout tu nějaké rovnováhy, ovšem neznamená, že by nemělo smysl se o to pokoušet. Srovnávací práce, i když jejich výsledek často nelze považovat za úspěšné srovnání v nějakém ideálně „neustranném“ či „objektivním“ smyslu, jsou přesto pozoruhodné a obohacují novou perspektivou, kterou nám nabízejí. Je namístě se také zeptat, čeho by docílil ten, komu by se podařilo zaujmout pozici, z níž by mu byly dostupné obě strany ideálně

¹¹ Profregovsky tu vystupuje např. Dummett, prohusserlovsky David Bell a Rosado Haddock & Hill, aj.

¹² Zde se sluší zmínit pozoruhodné analytické výklady Heideggera – viz např. Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead*; nebo Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature a Essays on Heidegger and Others*. Tyto interpretace nelze v žádném případě prohlásit prostě za povrchní či zavádějící. Ale nelze popřít, že za svou hrdinnou snahu vnést do Heideggera jiný typ jasnosti, než jaký je Heideggerovi vlastní, také čímsi platí – často je to jistá rezignace na hermeneutické, kontextové porozumění smyslu jeho myšlení. Kontext je tu ovšem důležitý.

¹³ Zde lze zmínit např. článek Karla-Otta Apela „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens“ (i když charakterizovat Apela jednoznačně jako „kontinentálního“ filosofa asi nelze); nebo Gierův donkichotský, leč sympatický pokus prezentovat Wittgensteina jako součást nikoli analytické, nýbrž kontinentální tradice (*Wittgenstein and Phenomenology*). Za velmi zdařilé obohacení analytického čtení Wittgensteina o širší souvislosti (v „kontinentálním“ výkladovém stylu) považují Monkův životopis Wittgensteina (*Wittgenstein: Úděl génia*).

¹⁴ Viz např. Rortyho článek „Wittgenstein, Heidegger and the reification of language“, Apelův text „Wittgenstein und Heidegger“, uvedenou Gierovu knihu či vyčerpávající pojednání Thomase Rentsche *Heidegger und Wittgenstein*.

[Za snad poněkud komické, ale často (třebaže jistě ne vždy) překvapivě spolehlivé kritérium „příslušnosti“ interpreta lze považovat pořadí, v němž uvádí jména interpretovaných filosofů v názvu své práce – ten, který jde jako první, bývá jeho srdci bližší.]

stejně. Kdo se pokouší obsáhnout stejně obě tradice, tomu možná nakonec nebude standardně srozumitelná ani jedna z nich. Srovnávací práce také často musí uvádět úvahy a výklady, které specializovaným čtenářům z jedné nebo z druhé strany budou připadat jako samozřejmosti, které nejdou do dostatečné hloubky. Od studie konfrontující analytickou a ne-analytickou filosofii sotva lze očekávat, že tomu kterému filosofovi z té či oné strany dokáže vždy věnovat rozbor, který by svou hloubkou, podrobností a odborností uspokojil někoho, kdo se tomuto tématu věnuje „jednostranně“. Pak je ale namísto další otázka: pro jakého čtenáře je taková práce psána, sestává-li v očích většiny čtenářů z poloviny ze „samozřejmostí“ a z poloviny z věcí „nezajímavých“ či „nesmyslných“?

Tyto obecné poznámky uvádím i proto, že se vztahují v mnoha ohledech také na přítomnou práci. Nečiním si nárok na to, že bych proti sobě postavil Wittgensteina a Husserla s Heideggerem ideálně „nestranným“ či „objektivním“ způsobem, ani že rozumím oběma stranách stejně dobře a dostatečně (zejména výklad Husserlových úvah bude v mnoha ohledech v očích husserlovsky vzdělaného odborníka nedostatečný, zjednodušující, přibližný). Tomu, kdo ji přečte celou, bude pravděpodobně jasné, že má vlastní perspektiva je mnohem spíše analytická (či wittgensteinovská), i na základě kritérií, která jsem uvedl výše – už to, že i u Husserla a Heideggera kladu jako ústřední, ne-li jediné téma problém jazyka, specificky uchopený, hovoří za vše. Odpovídajícím způsobem zjednodušující jsou ovšem i výklady Wittgensteina, které uvádím; a tak tato práce nemůže nakonec uspokojit *ani* jako interpretace Wittgensteina, *ani* jako interpretace Husserla/Heideggera. Na každý z těchto úkolů je příliš krátká a málo podrobná (a také příliš tematicky rozštěkaná). Může (jak doufám) fungovat a obstát jen jako práce *srovnávací*. Dobrá srovnávací práce se ovšem musí *snažit* vyhnout úskalím, o nichž jsem se zmínil.¹⁵

Určitý problém se ale skrývá i v samotné představě *srovnání*. Pokus o srovnání něčeho s něčím nepředstavuje žádnou hodnotu samu o sobě. Kterékoli dva filosofy (nebo i více) lze vždy srovnávat v libovolném ohledu.¹⁶ Úkolem (ctižádostí?) této práce nepochybně *je* jakési „srovnání“ Wittgensteina s oběma hlavními představiteli klasické německé fenomenologie. Za předpokladu, že nějaké srovnání/dialog mezi oběma „tradicemi“ vůbec lze provést, a u vědomí všeho, co se takové snaze staví do cesty, je třeba ještě položit si otázku, *jaké* srovnání to přesně má být a k čemu má být dobré. Pouštět se do takové studie veden jen nezaostřeným zájmem o přispění k lepší domluvě mezi oběma stranami je sice pěkné, ale nestačí to. Lépe řečeno: lepší vzájemné porozumění je nepochybně důležité, ale nemusí se nutně protínat s „věcnou zajímavostí“. Tak např. „mezináboženský dialog“ je v dnešním světě věcí nesmírně důležitou, neboť vnáší tolik potřebnou toleranci a obrušuje nepřijemné hrany. To však neznamená, že by tím nutně přinášel i něco podstatně „obohacujícího“ pro teologii toho kterého náboženství. Jeho význam je asi spíše v „sociologické“ rovině věci. Domnívám se, že práce srovnávací obě rozštěpené tradice současné

¹⁵ Obrázek dvou současných filosofických kultur a jejich vzájemného „dialogu“, jak jsem ho tu načrtl, je ovšem poněkud tendenční (nejde o mnoho víc než o osobní dojem). Jistě není pravda, že by určujícím úmyslem autorů prací, které míří přes hranici, bylo „kulturně-šovinistické“ předvedení toho, že jedna z těchto kultur (totiž právě ta autorova) je „lepší“. Poctivější by bylo říci, že tu jde spíše o snahu porovnat, která z obou tradic uspokojivěji odpověděla na určité filosofické otázky (které jsou přece jen oběma tradicím do značné míry společné). I k takovému vyhodnocení však potřebujeme určitá kritéria, a jejich stanovení a interpretace je opět jistým obtížným kulturně-hermeneutickým problémem, k němuž lze těžko přistoupit nějak „nestranně“. Poctivá snaha o takové vyhodnocení se pak může neznatelně prolínat s pokusy o znevážení druhé strany (ale jak jsem řekl, vyslovuji tu spíše osobní dojem z reálného filosofického provozu).

Možná podstatnějším rozdílem mezi filosofickými kulturami, který by tu připadal v úvahu, je jistý metodický rozpor. Pro „kontinentální“ filosofii je zcela běžným postupem neustálé hravé zpochybňování a vyvracení toho, co sama říká – naproti tomu analytici filosofové „staré školy“ považují za podstatné stát si za svými tvrzeními (hájit je pomocí vcelku rigidně daného souboru přípustných argumentačních technik). Ani to však není docela přesné – klasická fenomenologie má také svůj rigidně daný soubor přípustných metod a argumentů; postmoderní, dekonstruktivní hravost se tak odlišuje od obojího. Třežbaže pro analytické autory zabývající se „kontinentální“ filosofií postmoderna do ní nepochybně patří, v jistém smyslu jde o svět sám pro sebe (*tradicí* samu pro sebe) – její samozřejmé přesahy do oblastí literární kritiky a estetiky jí umožňují provádět analýzy a vést úvahy, které si rigorózněji postupující filosofické školy samy zapovídají.

¹⁶ Podobně jako postupuje „literární kritika“ v Borgesově fiktivním světě Tlön.

filosofie představují z nemalé části podobný přínos v „sociologickém“ smyslu. Co mohou přinést samotné práci obou zúčastněných stran, je jiná otázka, a jistě o dost obtížnější.

Srovnání by měl, myslím, vést v první řadě určitý tematicky vymezený („systematický“) ohled. Spočívá-li téma srovnání na určitém poli „systematické filosofie“, např. ve filosofii jazyka, je lepší vést je jako určitou „systematickou“ linii, do níž podle potřeby a podle příležitosti přispívají obě strany. Jestli takto získané výsledky nějak přispějí domluvě mezi oběma tradicemi (v jakémkoli smyslu), tím lépe. Snaha „prostě se domluvit/srovnávat/konfrontovat“ ale nemůže být určujícím ohledem. Musíme vědět, o čem se chceme domluvit.

Otázku podmínek možnosti a průběhu takové domluvy mezi kulturami, jaké se věnuje současná „interkulturní filosofie“, si klást nebudeme. Ne proto, že by byla nezajímavá nebo bezpodstatná. Naopak, právě proto, že to je otázka, která by si zasloužila samostatné pojednání. Pro potřeby této práce zčásti předpokládám *tacite et implicite*, že taková domluva možná je (tj. že lze zacházet s filozofy z obou stran „schizmatu“, jako by *mluvili o tomtéž* – což jistě není samozřejmý předpoklad); zčásti ji odsouvám jako něco, co přece jen podstatným způsobem s tématem této práce nesouvisí – na mnoha místech se prostě snažím tak či onak interpretovat toho nebo onoho filozofa; a tento výklad považuji také za jeden z cílů této práce. Nakonec právě ve srovnání s nesourodým protějškem se nejzřetelněji mohou ukázat limity i hodnota té které myšlenky. Jsem si vědom toho, že předpokládat možnost vedení určitého systematického argumentu jako společného „analytické“ i „kontinentální“ straně dialogu je náramná bohorovnost, na druhou stranu neustálé pochybnosti o možnosti a adekvátnosti prováděných srovnání zabrzdí práci natolik, že se téměř nikam nedostane. V tomto smyslu je tato práce *také* srovnáním, ale nikoli *hlavně* nebo *na prvním místě* srovnáním (tedy srovnáním, které srovnává, aniž by do důsledku vyjasnilo, zda je to možné, a o toto vyjasnění v první řadě ani neusiluje). Tento metodicky převrácený postup se může projevit v povrchnosti uvedených „srovnání“, ale alespoň jistou míru tohoto nebezpečí je zřejmě nutné podstoupit.

Vlastním tématem této práce je problém intersubjektivit jazyka a jejího vztahu k individualitě mluvčích tohoto jazyka. Domnívám se, že je to problém systematicky významný a pro jedno možné nosné srovnání Wittgensteina s fenomenologií velmi vhodný. Obě tradice vyrůstají po svém způsobu z kantovské transcendentální perspektivy, která zřejmě nadobro a neodstranitelně uvedla do filosofie problém subjektivity. A podíváme-li se blíže na to, jakou úlohu hraje v subjektivitě jazyk a v jakém vzájemném vztahu je na její půdě jedinec a společenství, může to mít význam i pro ono „srovnání“ obou současných filozofických kultur (v něčem se snad osvětlí rozdíly mezi nimi i to, co mají společného).

Práci rozdělují do dvou částí, zařazených pod následující tituly:

1. Otázka intersubjektivní konstituce smyslu v jazyce (pozdní Wittgenstein a Husserl)
2. Otázka úkolu filozofického a osobního obratu uloženého jednotlivci a vyrůstajícího z intersubjektivně (nad-individuálně) konstituovaného jazyka (Wittgenstein a Heidegger)¹⁷

Pokusím se tu přečíst Husserlovy, Wittgensteinovy a Heideggerovy úvahy o jazyce, intersubjektivitě a individualitě jako určitý systematický argument vedoucí naznačeným směrem. Na různých místech do něj budou vstupovat různé příspěvky uvedených tří filozofů; hlavním klíčem tu bude potřeba výkladu, nikoli vzájemná historická a logická souvislost mezi těmito třemi filozofy (také proto, že jen málo z toho, co zde kladu vedle sebe, vznikalo skutečně pod vzájemným vlivem a ve vzájemné souvislosti). Zvolený postup je jakýmsi kompromisem (těžko říci, zda šťastným) mezi prací historicko-exegetickou, kritickou interpretací a systematickým pojednáním. Systematická je linie výkladu, ale to, čím je vyplněna, jsou interpretace konkrétních děl konkrétních filozofů, které tam, kde se dostávají do vzájemného rozporu, přecházejí v pokus o kritický rozbor problému. Nejsm si jist, jak dalece si výklady, které tu předkládám, mohou činit nárok na to, že odpovídajícím způsobem předvádějí, jak je tomu u toho kterého filozofa nebo „ve skutečnosti“. Mohu jen doufat, že osloví čtenáře jako cosi dobrého a krásného (?).¹⁸

¹⁷ Jak se později ukáže, vzhledem k tomu, že tu jde o určitý „úkol“, zasahuje výklad částečně i do sféry etiky, ale pouze mimoděk, nikoli podstatným způsobem, jak se domnívám.

¹⁸ Ovšem oslovit, jak by se asi shodli všichni tři studovaní filozofové, znamená: zasáhnout/změnit život.

1. INTERSUBJEKTIVNÍ KONSTRUKCE SMYSLU V JAZYCE (POZDNÍ WITTGENSTEIN A HUSSERL)

1.1. Smysl je vždy relativní vzhledem k (činnosti) subjektu – je „subjektivní“

[Realismus jako problematická obhajoba „běžného rozumu“ a idealismus jako nevyvratitelný, ale protiintuitivní – pokus o „třetí cestu“ (idealistické východisko s realistickou motivací?)

Filosofie se nemůže zabývat „věcmi tak jak jsou“, nemá k nim žádný přístup (problematicčnost představy „věcí tak jak jsou“, mimo/před vstupem do našich „poznávacích mechanismů“). Zjednává si pořádek ve sféře (v uspořádání) naší zkušenosti světa.

„Pracují“ struktury naší zkušenosti, náš jazyk, s „předdodaným“ materiálem? Jak si to lze představit? (jazyk jako „vyrovnávání se“)

Otázky vztahu mezi naší zkušeností a tím, o čem naše zkušenost je, čeho je to zkušenost (světem, věcmi „samými“). (exkurs k intencionálnímu předmětu a k významu jako pravidly určené roli)

„Starou“ dichotomií subjektivní/objektivní lze (je třeba) uchopit jako různé typy „subjektivního“ (k (činnosti) subjektu vztaženého) obsahu.]

Zeptáme-li se, jaký je vztah mezi světem samotným a tím, jak jej vnímáme, jak mu rozumíme (naší „zkušeností“ světa), můžeme si intuitivně odpovědět zhruba dvojím způsobem.¹⁹ První typ odpovědi, příznačný pro „naivní“ či „předfilosofické“ uvažování (řečeno bez pejorativního podtextu), bude asi takový: na jedné straně je tu svět, a naše porozumění světu, naše zkušenost mu tak či onak odpovídá, či chceme-li, „koresponduje“ s ním. Jsou tu na jedné straně věci, a na druhé straně naše poznání věcí (naše schopnost popsat je), které může být v ideálním případě „dokonalé“ či přesné, jindy nepřesné či zkreslené. Obvykle bývá do jisté míry nepřesné, možnost poznání ideálně přesně odpovídajícího věcem však není *a priori* vyloučena, naopak máme za to, že ji naplňují (přírodní) vědy. Takovému poznání, které co možná přesně odpovídá skutečnému stavu věcí, přisuzujeme přívlastek „objektivní“. A naopak zkušenost, která „neodpovídá přesně skutečnosti“, ať už kvůli nepozornosti, citovému zabarvení či různě „nevhodným pozorovacím podmínkám“, nazýváme „subjektivní“. Různé filosofické podoby tohoto názoru pak někdy označujeme jako „realismus“ (někdy dokonce jako „naivní“ či „přímočarý“ realismus). Realismus ve filosofii má dlouhou tradici, sahající až k eleatskému rozlišení mezi klamným zdáním (δόξα) a pravým poznáním (ἐπιστήμη) a zahrnující např. i klasickou (*de facto* korespondenční) definici pravdy u Tomáše Akvinského (*veritas est adaequatio rei et intellectus*). Pro realismus je příznačné, že vesměs přijímá za své „samožřejmosti“, o nichž by v „běžném životě“ nikoho nenapadlo skutečně pochybovat (např. že svět existuje vně nás a nezávisle na nás a je hmotný), a snaží se je filosoficky přesně formulovat a argumentačně podepřít.

S filosofickým realismem se však pojí i otázky a problémy. Dokázat existenci vnějšího nezávislého hmotného světa totiž není vůbec snadné. Filosof tu musí nalézt nějaký přístup k něčemu, co jej přesahuje, či k čemu ani žádný přístup mít nemůže (např. ke světu existujícímu již před jeho narozením), a být schopen odlišit jasně pravé poznání od klamného zdání. Řešení tohoto problému bývá někdy poněkud extravagantní (u Descarta je ručitelem pravosti poznání světa dobrotivý a neklamavý Bůh), a někdy filosofové na snahu udržet realismus do určité míry rezignují. Můžeme bezpochyby mít zkušenost vnějšího, nezávislého, hmotného světa (tj. můžeme světu, který je nám dán, taktó rozumět), to však neznamená, že tato naše zkušenost nutně „odpovídá“ světu, který takový „sám o sobě“ je. To vše může být jen cosi jako představa, cosi vloženého do naší mysli (např. opět Bohem – touto cestou se vydal Berkeley). A je také možné, že podoba našeho chápání světa je sice nějak dána „věcí o sobě“; ji samu však vnímat nemůžeme – a svět, jak je pro nás, jak je přístupný naší zkušenosti, byť i nějak zapřičiňován čímsi skutečným, sám skutečný není (tak nás

¹⁹ Dá se říci, že to není otázka obecně vlastní vši filosofii, nýbrž problém, který za svůj přijala především novověká filosofie a tradice kantovská.

poučí např. Schopenhauer). A tedy nemůžeme určit, zda jakékoli naše výpovědi o „vnějším světě“ jsou pravdivé nebo ne. Různé podoby těchto názorů bývají označovány jako „idealismus“ či „antirealismus“.²⁰ Dostatečně silný „idealismus“ (např. slovníková podoba solipsismu²¹) je fakticky neprůstředný – cokoli, co o světě víme (či co se domníváme, že víme) a co podporuje naši víru v jeho nezávislou, hmotnou skutečnost, lze nakonec uvést s idealismem v soulad.²² Na rozdíl od realismu, který se dostává do úzkých, má-li dokázat platnost toho, co zastává, však antirealismus čelí jinému problému: jeho tvrzení, byť i nenapadnutelná, často působí silně protiintuitivně.

Máme tedy před sebou určité dilema: přímočarý realismus nelze přijmout, neboť v jeho prospěch nelze snést žádné pořádné argumenty, idealistická alternativa ale také není nijak přitažlivá, pro svou protiintuitivnost.

Snaha nalézt, vysvětlit a zdůvodnit jakousi třetí cestu mezi oběma vyústěními naznačeného dilematu, charakterizuje Husserlův i Wittgensteinův²³ filosofický projekt. Jako všichni, kdo odmítají přímočarý realismus – tj. to, že lze neproblematicky ustavit odpovídající vztah mezi skutečným světem a tím, jak mu rozumíme – jsou však snadným terčem pro obvinění z nejrůznějších antirealistických -ismů, (subjektivismu, relativismu, ...). To, že od počátku zkoumají, jak je svět *pro nás* (tedy výhradně „subjektivní zkušenost“ světa), a nesnaží se vztáhnout to ke světu „jak je o sobě“, těmto obviněním jistě nahrává. Toto východisko však nemůžeme a nesmíme zaměňovat se závěrem „neexistuje vnější svět, vše je plynutí subjektivních představ“. Jestliže se zabýváme světem, jak je pro nás, tedy výhradně strukturou naší/lidské zkušenosti světa, je to jen proto, že pouze toto je nám dostupné. Nelze totiž od počátku stavět na něčem, čeho smysl je značně nejasný (na „světě, jak je sám o sobě, nezávisle“). Dokazování nebo vyvracení existence „světa“ definovaného jako „nezávislý, hmotný a vnější“ je pro Husserla a Wittgensteina jen nezajímavým pozůstatkem tradice.²⁴

Říci, že „smysl (věcí) je vždy relativní vzhledem k subjektu, k jeho činnosti“, je to tedy jen komplikovaně znějící způsob, jak vyslovit určitou metodologickou trivialitu.²⁵ Analýza věcí ve světě, jak je pro nás, je prostě analýzou jejich smyslu v rámci lidské zkušenosti. Nejde o žádný „objev“, je to implicitní intuice, jejímž prizmatem jsou teprve viděny konkrétní věci, jimiž se filosofie zabývá.

Chceme-li tedy dobře porozumět tomu, že smysl (věcí) je vždy relativní vzhledem k subjektu či k jeho „činnosti“, měli bychom se na tento náhled dívat jako na jakousi logickou či metodologickou poučku, do sebe uzavřenou, na níž ve skutečnosti není nic dalekosáhle metafyzického. Svět, o němž filosof uvažuje, je – tautologicky – pouze světem, o němž někdo (kdokoli, třeba právě filosof) uvažuje, a nikdy světem „tak, jak je doopravdy“, neuchopeným ničimi poznávacími mechanismy.²⁶ Svět o němž filosof vypovídá, je – tautologicky – světem, který

²⁰ Pojem zavedený Michaellem Dummettem, „Realism“, in *Truth and Other Enigmas*.

²¹ Již ve skutečnosti nejspíš nikdo nezastával.

²² Russell zmiňuje možnost, že svět byl stvořen před velmi krátkou dobou a lidstvo kolektivně vzpomíná na neskutečnou minulost – jako dobrý příklad teze, kterou fakticky nelze vyvrátit, ale která je také filosoficky nezajímavá. (*The Analysis of Mind*, s. 132).

²³ „Neboť takto přece vypadají spory mezi idealisty, solipsisty a realisty. Jedni napadají normální formu vyjadřování, jako by napadali nějaké tvrzení, druzí ji hájí, jako by konstatovali fakta, jež každý rozumný člověk uznává.“ (*Filosofická zkoumání* § 402)

²⁴ Velmi pregnantně to formuloval Jan Patočka: „Popsat zkušenost je úloha nadindividuální. Je to svého druhu idealismus, který se od jiných idealismů liší tím, že se neobírá polemikou s existencí vnějšku, nýbrž s ní prostě nepočítá; ne proto, že by ji podceňoval, ale proto, že ukazuje, že pro základní problém – prosvětlení zkušenosti, toho, co je nám původně dáno – je to irelevantní.“ (*Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 66)

²⁵ „Všechny reálné jednotky jsou „jednotkami smyslu“. Jednotky smyslu předpokládají *smysl udělující vědomí* (zdůrazňuji opět: ne proto, že dedukujeme z nějakých metafyzických postulátů, nýbrž proto, že to můžeme vykázat v intuitivním, zcela nepochybném postupu)... *Absolutní realita znamená přesně totéž co kulatý čtyřúhelník*. Realita a svět jsou právě označení pro určité platné jednotky smyslu, totiž jednotky „smyslu“ vzhledem k... vědomí... [Ze své podstaty je] platnost smyslu [vykazována] právě takto a ne jinak.“ (Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.*, § 55)

²⁶ Fink si klade otázku, zda je možno tuto – byť i triviální a nepřekročitelnou – pravdu bez dalšího přijmout; zda se tím náš postoj nestane dogmatickým. Není lepší (i za cenu sporu?) pokoušet se nějak držet i nadále tuto otázku otevřenou a v řešení? Viz Eugen Fink, *Bytí, pravda, svět*, s. 82.

vystupuje jako předmět v něčích (číchkoli, třeba právě filosofových) jazykových vyjádřeních. Takto a nijak jinak chápeme ono kategorické (ve skutečnosti „bezobsažné“²⁷) prohlášení, že smysl (věcí) je vždy relativní vzhledem k subjektu, k jeho činnosti. Není tedy v běžném smyslu slova „subjektivní“ jako protiklad něčeho v běžném smyslu slova „objektivního“, nýbrž právě – „subjektivní“,²⁸ triviálně zapuštěný do média zkušenosti přístupné a srozumitelné člověku. Naopak, pojem něčeho v analogickém smyslu „objektivního“, tj. stojícího mimo médium naší zkušenosti (mimo svět, jak je přístupný a srozumitelný pro člověka), je bezobsažný, ovšem opět triviálně, metodologicky (nejde o dalekosáhlou „metafyzickou“ výpověď).²⁹ Nemá smysl hovořit o světě (a ptát se po světě) jinak, než jako o světě coby takovéto subjektivní „struktuře smyslu pro nás“. A to proto, že nelze nic zakoušet, myslet ani říci o ničem, co je principiálně nezakoušené, nemyšlené, o čem se nemluví – co stojí mimo takovou „strukturu smyslu“.³⁰

Filosofie si tak zjednáva jasno o světě, přičemž nutně začíná se světem, tak jak je jí „bezproblémově“ k dispozici. Jak takto odpoví například na otázku, kdo jsou (druzí) lidé?

Husserlova – dobře známá – strategie je takováto: Musíme se oprostít od (prozatím) nezdůvodněných postulátů a předpokladů, které o druhých lidech máme. Jistěže si je představujeme jako na nás nezávisle existující hmotné objekty v nezávislém světě vně nás, které zároveň, tak jako my, mají na jedné straně svůj viditelný zevnějšek a na straně druhé „nitro“, jakýsi vnitřní život, vnitřní podstatu, podobnou té naší, třebaže navenek není vidět. Všechny tyto předpoklady jsou ale právě jen předpoklady; existují rozličné tradiční protinázory a myšlenkové experimenty, které toto schéma převrací a popírají – např. že vnější svět je pouhé naše zdání, že druzí lidé jsou pouhé automaty či „zombie“ apod. Polemizovat s těmito argumenty je sisyfovská práce.³¹

Husserl klade názor běžného rozumu o vnějším světě a druhých lidech do „závorek“ spolu se vším, co sice tvoří obsah našeho názoru světa, ale není v něm bezprostředně vykazatelné (tak jako by ve světě obydleném solipsisty mohl klást do závorek tamní common-sensový solipsismus). O svět kolem nás tímto způsobem „nepřicházíme“, obsahově pro nás zůstává takový, jak je, pouze se „pozastavuje“ víra v jeho specificky chápané bytí. Co po této operaci zůstane (či spíše vyvstane) jako nepochybné, je „čisté já“ jako půda, na níž se věci ukazují, jeví jako „fenomény“.³² Nejde však o solipsismus: Za prvé, „čisté já“ zbyvší po uzávorkování není konkrétní osobou (která by byla „jediná skutečná v celém vesmíru“), nýbrž pouhým „fenomenologickým reziduem“, tedy právě – nutným zbytkem po redukci³³; všechno konkrétně psychické a osobní patří k uzávorkovanému obsahu světa.³⁴ Za druhé, to, co se čistému já jeví či ukazuje, nejsou prchavé „subjektivní“ dojmy (v protikladu k „objektivní“ „skutečnosti“), nýbrž celý svět, tak jak je nám přístupný (jako „fenomén“ – pouze teze o jeho bytí/externí skutečnosti je podle Husserla metodicky až dodatečná). Říkáme-li, že svět je vždy triviálně „světem jak je pro nás“, „čisté já“ tu odpovídá tomuto triviálnímu „pro (nás)“.

Inherentní vlastností aktů vědomí (aktů čistého já) je to, že jsou vždy „o“ něčem, že jsou vztaheny k nějakému „intencionálnímu“ předmětu.³⁵ Ke svému předmětu se vědomí ovšem může vztahovat mnoha různými způsoby („mody“) – vzpomínat na něj, představovat si ho, obávat se ho,

²⁷ Nějak podobně, jak jsou bezobsažné tautologie v očích raného Wittgensteina. Tautologie „nejsou obrazy skutečnosti. Neznázorňují žádnou možnou situaci“, protože „připouští každou možnou situaci“, a tak „nestojí v žádném znázorňujícím vztahu ke skutečnosti“ (*Tractatus logico-philosophicus* 4.462).

²⁸ Termín „subjektivní“ v tom smyslu, jak jej používám (či v podobném), pochází, pokud vím, od Jana Patočky – který jeho pomocí vysvětloval učení klasické fenomenologie (Husserla a raného Heideggera).

²⁹ Je to víceméně „prostý“ fakt, platný bez dalšího (a také niceřikající), že „co nemůžeme myslet, to nemůžeme myslet, tedy nemůžeme ani říci, co nemůžeme myslet“ (*Traktát* 5.61).

³⁰ *Karteziánské meditace* § 8, s. 24. Motiv zapuštění „světa vůbec“ do „světa (jazykového) smyslu“ spojuje také Wittgensteinovo rané dílo (viz např. *Traktát* 5.6) s pozdním (*Zkoumání* § 103).

³¹ Pěkné předvedení obtížnosti problémů vnějšího světa a myslí druhých (rovněž velmi dobrý doklad – z autorovy strany asi neúmyslný – toho, že tyto diskuse v podstatě nikam nevedou) nalezneme např. v populárně filosofické knize Stephena Lawa *The Philosophy Gym*, kapitola 3 a 8.

³² Locus classicus tohoto Husserlova postupu nalezneme v §§ 7 a 8 *Karteziánských meditací*.

³³ *Ideje I.*, § 33. Srv. subjekt jako „hranici světa“ ve Wittgensteinově *Traktátu* (5.632).

³⁴ *Meditace* § 11.

³⁵ Tento objev připisuje Husserl (možná anachronicky?) svému učiteli Franzi Brentanovi, viz *Meditace* § 17.

toužit po něm, „mínit“ ho³⁶ - ale může také v „evidenci“ zakoušet jeho bezprostřední danost (jako přítomného, skutečného). Tento způsob vztahu k předmětu je „modálně“ odlišný od ostatních, není jen vztahem k prázdňě míněnému, nýbrž k tomu, co se „samo dává“.³⁷ (Můžeme tedy říci, že rozdíl „skutečného“ a „neskutečného“ je rozdílem ve „způsobu danosti“.)

Na výše položenou otázku můžeme tedy – nanejvýš předběžně – odpovědět, že druzí lidé jsou „intencionálními“ předměty, k nimž se vztahují nejrůznější „kogitační“ akty vědomí. Jsou tedy jakýmsi „předmětnými jednotami“ v prostoru světa přístupného vědomí. Pravdou však je, že v jistém smyslu je tímž i „první člověk“, uzávorkovaný psychofyzický korelát čistého já. Právě to umožní Husserlovi obdařit vnitřním životem i druhé lidi. Je-li subjekt jednotou fenoménů externě se vyskytujícího hmotného těl(es)a a jemu odpovídajícího „nitra“, vnitřního, vědomého života, od něhož se lze příslušnými redukcemi dobrat k čistému já, lze *per analogiam* předpokládat, že jestliže druzí lidé vypadají zvenčí stejně či podobně jako já, budou mít i stejné či podobné „nitro“ (a že budou obdobnými transcendentálními já). Tato „aprezentace“ duševna druhým je ovšem nutně jen nepřímá – kdybychom měli k jejich vnitřnímu životu stejně bezprostřední přístup jako k vlastnímu, přestali bychom rozlišovat mezi jejich a svými vlastními vjemy a výsledkem by byl naprostý zkušenostní chaos.³⁸

Otázku, kým jsou druzí lidé pro Wittgensteina, nelze zodpovědět tak věcně a systematicky jako v případě Husserlově. Jestliže Husserlovy úvahy lze považovat za (byť velmi inovativní a originální) alternativu řešení otázek tradiční epistemologie, zdá se, že (přinejmenším pozdního) Wittgensteina nechává problém reality vnějšího světa a druhých lidí naprosto chladným. Zabývá se rozličnými aspekty fungování jazyka v jazykových hrách, a např. problém pochybnosti o existenci vnějšího světa mu tak spadá v jedno s otázkou smysluplnosti výpovědí formulujících tuto pochybnost³⁹ (a v jeho očích tyto výpovědi obvykle smysl nemají). Tak chceme-li zodpovědět, čím jsou pro Wittgensteina druzí lidé, musíme se podívat, jak druzí lidé vystupují v jazykových hrách, které tahy v jazyce operující s pojmem druhých lidí jsou smysluplné a které ne.

Znamená to, že otázka „Kdo jsou druzí lidé“ je vlastně otázkou „Co znamenají slova ‚druzí lidé‘“? Ne tak docela. Jistěže jsou to dvě různé otázky a smysluplná odpověď na první z nich se bude lišit od smysluplné odpovědi na tu druhou; každá z těchto otázek má své vlastní místo v kontextu našeho uvažování o světě. Ale jak bylo řečeno, jaksi *a priori* nelze analyzovat věci jinak než jak vystupují v médiu našeho uvažování (a mluvení) o nich. Ptáme se tedy, které z našich výpovědí o druhých lidech jsou smysluplné a které ne, a které z těch smysluplných jsou pravdivé. (Možná) klíčovým kritériem je tu, zda se lze o pravdivosti takové výpovědi nějak přesvědčit. Wittgenstein tu nemůže postupovat jako Husserl, např. výpovědi, že druzí lidé mají (*per analogiam*) obdobné „nitro“, jaké mám já, nedokáže dát dobrý smysl, tj. nemáme tu žádný způsob, jak se přesvědčit o tom, zda tomu tak je, nebo ne. Stejně je tomu ovšem s výpovědí, že nic takového jako to, čemu ve svém vlastním případě říkáme „nitro“, nemají. Taková výpověď se o nic neopírá a nic dalšího z ní nevyplývá.⁴⁰ Wittgenstein buď musí „nitro“ svázat těsněji s tím, k čemu je nám dán mnohostrannější přístup, nebo se ho vzdát. Zdá se, že se tak či onak přiklání k první variantě: „nejlepším obrazem lidské duše je lidské tělo“.⁴¹ Všechny výpovědi o „lidské duši“ se maximálně těsně, byť třeba nepřiznaně opírají o to, co je nám známo o „odpovídajícím“ těle. Musíme si znovu uvědomit, že Wittgenstein nevyslovuje závěry o existenci/neexistenci nitra či duše. Jeho postup je uplatňováním určité metody: tj., vycházíme-li z analýz vlastních výpovědí o lidském nitru, zjistíme že některé z nich (ty, které je kladou jako cosi principiálně odděleného od „vnějších projevů“) jsou v posledku nesrozumitelné. Tj., nevíme, zda „tam“ nitro je, ale má-li představa, že „tam“ je, mít

³⁶ To má klíčový význam pro Husserlovu nauku o významu (blíže viz v kapitole 1.4.).

³⁷ *Meditace* § 24.

³⁸ Tento slavný a velmi efektní (byť jistě ne bezvýhradně přesvědčivý) argument viz v § 50 *Karteziánských meditací*.

³⁹ *O jistotě* § 24.

⁴⁰ Srv. *O jistotě* § 23, 24.

⁴¹ *Zkoumání* 2. díl, IV, vi; „nitro“ *nevyvozujeme následně ze „zevnějšíku“*, *vidíme* je v či na „zevnějšíku“ *rovnou* (§ 452n). Srv. též § 580: „Vnitřní děj“ potřebuje vnější kritéria.“

nějaký smysl, musí být výpovědi o něm nakonec v úzkém vztahu k výpovědím o „vnějších kritériích“.⁴²

Extrahovat z Wittgensteina nějakou celistvou informaci o tom, kým jsou druzí lidé, je nakonec mnohem obtížnější, než v případě Husserlově, neboť by to znamenalo absolvovat řadu dílčích a přesto značně složitých „gramatických analýz“. A nezapomínejme, že sám zdroj informací, náš běžný jazyk, je do té míry rozrůzněný, že nemůžeme s jistotou předpokládat, že jeden výraz bude mít jeden jednotný smysl. Protože Wittgenstein postupuje „negativně“, můžeme se sice dobrat k tomu, že některé výpovědi operující se zkoumaným výrazem jsou v posledku vyloučeny jako zjevně nesmyslné, což však neznamená, že známe do důsledku jeho smysl.⁴³ Tak pokud jde o druhé lidi, víme např., že nemá dobrý smysl říkat, že se od nich zásadně liším tím, že já mám „nitro“, k němuž mám jaksi privilegovaný přístup, zatímco oni ne, a že já *vice versa* nemohu tak docela vědět, jestli oni také mají takové „nitro“. Naopak snad můžeme říci, že druzí lidé jsou ti, kdo v mém (jazykově modelovaném) vztahu ke světu vystupují jako ti, s nimiž jsem spjat exkluzivním poutem sdíleného lidského jazyka⁴⁴, a zároveň jejich existence („rovnorodá“ s tou mojí) jaksi garantuje smysluplnost mých (jazykových) praktik.⁴⁵

K samotnému tomuto nástinu metodického východiska (analýze „danosti světa pro nás“) není mnoho co dodat; i tak se s ním ale pojí určité otázky. Podíváme-li se blíže na víceúčelový pojem „zkušenosti“, stále tu bude cosi nejasného – jaký je vztah mezi zkušeností a jejím předmětem? Určitá „zkušenost stromu“ (např. že vidím strom, nebo že jej chci porazit) vyžaduje mít cosi jako „pojmem stromu“ (umím odpovědět na otázku, co to vidím/chci porazit, nebo co je to strom), ale je v ní jaksi obsažen také strom „sám“, „jehož“ je to zkušenost. Představu „stromu samého“ tu nemyslíme v „realistickém“ smyslu: ale prostě tak, že má zkušenost je zkušeností „hmotného stromu ve vnějším nezávislém světě“, a nikoli zkušeností mého pojmu stromu nebo mé zkušenosti stromu nebo čehokoli podobného. Jaký je tedy vztah mezi mou zkušeností stromu a „stromem samým“? Můžeme tu rozeznávat jakési dvě roviny problému.

První můžeme považovat za „naivní“. „Víme“, že pod povrch „objektivního světa“ sestupuje zkoumání přírodních věd, zatímco filosofie analyzující zachycení tohoto světa v problematických podobách „struktur vědomí“ či „jazykových výrazů“ se zabývá tím, co je „subjektivní“. Tento pohled sugeruje „realistický“ obraz dvou „rovin“ reality: věci „tak jak jsou“, a jejich uchopení v „sekundárním“ médiu (ať už jakémkoli). Ovšem chápeme-li metodicky ono „sekundární médium“ jako „všeobjímající“, už z definice jsou „věci tak jak jsou“ nesmyslnou představou. Je rozdíl mezi „skutečnou věcí“ a „její představou“, ale oboje odpovídá jistému „kognitivnímu“ aktu,⁴⁶ je rozdíl mezi řečí o skutečnosti a řečí o jazyce,⁴⁷ ale pořád jde o jazyk, jímž někdo mluví.⁴⁸ Jistěže, sotva se kdo bude přít o tom, že svět, jak jej přirozeně vnímáme a hovoříme o něm (žijeme v něm), je v lecčems odlišný od „objektivního“ světa zákonů přírodních věd. V porovnání s ním je jaksi „subjektivní“. Pokusíme-li se například město Prahu *popsat jazykem* matematiky a fyziky, pak bude to, co nám vyjde, něco zcela jiného, než to, co by nám na otázku „co je to Praha? jaké to je? jak to vypadá?“ odpověděli její obyvatelé. Tím, co v očích vědce privileguje vědecký přístup k věcem oproti ne-vědeckému, je jeho průhlednost a *opakovatelnost*. Dvě ideální vědecká uchopení téže věci budou mít též výsledek, dva „životní dojmy“ z téže věci či dva její neformální popisy ne. Znamená to tedy, že „svět“ se rozpadá na ten „opravdový“ svět-tak-jak-je-osebě a různá „subjektivní“ zkušenostní nebo jazyková přetvoření tohoto „objektivního“ materiálu?

⁴² Srv. *Zkoumání* § 307 – „fiktivní“ představu „nitra“ v silném, dualistickém smyslu nám podsouvá gramatika našeho jazyka. A přece má řeč o „nitru“ druhých smysl. Musíme ji jen chápat nedualisticky.

⁴³ Připomeňme klasické wittgensteinovské téma „bolesti“ – při zkoumání významu slova „bolest“ zjistíme sice, že např. užito ve větě „Nevím, že mám bolesti“ žádný pořádný smysl nedává (srv. např. *Zkoumání* § 288), tím jsme se však přiblížili „pozitivnímu“ uchopení jeho významu (je-li něco takového možné) jen o jeden krůček.

⁴⁴ *Zkoumání* § 25.

⁴⁵ Tato úvaha je specificky konkretizována a rozvedena v proslulé polemice s představou „soukromého jazyka“ (jejímž středem jsou §§ 201 a 202 *Zkoumání*).

⁴⁶ *Meditace* §§ 14 a 24.

⁴⁷ Srv. důležité rozlišení „objektového jazyka“ a „metajazyka“.

⁴⁸ Srv. *Zkoumání* § 121.

Opakovatelnost a shodnost vědeckých popisů je jistě velmi silným argumentem v jejich prospěch, ale nemusíme ji považovat za záruku „objektivit“ v takřikajíc filosofickém smyslu. Definovat „objektivní“ jako „to, co na čem se shodne dva a více vědců za ideálních podmínek“ je spíše stipulace než nějaké vysvětlení. Koneckonců, shodu výsledků dvou *ideálních* (pouze ideálních?!) vědců můžeme chápat jako extrémní případ jakési fungující „velké podobnosti“ výsledků zkušeností či popisů dvou různých ne-vědců.⁴⁹ Problém je už jen v tom, že abychom mohli vůbec zadat dvěma vědcům za úkol popsat „tutéž věc“, musíme ji už předvědecky znát jako „tutéž“; abychom se předtím shodli na stejnosti zadání a potom na stejnosti výsledků, potřebujeme už mít fungující pojem „stejnosti“.

První, „naivní“ rovina naší otázky však připouští i znepokojivější formulaci: je vůbec v „subjektivní“ filosofii prostor pro rozlišení mezi silným „subjektivním idealismem“ a tím, co ona chce říci? Nelze-li z definice zakoušet ani popisovat něco, co stojí bytostně mimo svět, jak je pro nás, znamená to tedy, že když se tu objevili lidé, octli v jakémisi vzduchoprázdnu, v němž (či z něhož?) museli nejprve vybudovat svět, tak jak ho známe? To se zdá být nesmysl. Tak např. s jinanem dvojlaločným se v „našem světě“ můžeme setkat zcela samozřejmě, a přitom máme – opět v rámci zkušenosti s naším světem – dobré důvody domnívat se, že tytéž jinany rostly na světě už mnoho milionů let před tím, než se tu objevili lidé. Podobných příkladů lze vymyslet bezpočet; nejsou to ovšem žádné „důkazy“ toho, že si svět kolem sebe jen tak nevymýšlíme, nýbrž jakési spektakulární upomínky na to. Se světem (s tím, co vystupuje v naší zkušenosti jako „svět“) se setkáváme (a zcela přirozeně o něm takto uvažujeme) jako s čímsi, co nás „prostorově“ i „časově“⁵⁰ přesahuje, co nám klade jakýsi odpor, co na nás klade určité nároky, čemu je třeba čelit (ale čeho je také možno využít ve svůj prospěch), a co nám v posledku, v případě, že si v této konfrontaci neporadíme, může ublížit nebo nás i zabít.

Tato kritéria skutečnosti světa jsou v podstatě pragmatická. Mohl by jim konečně vyhovět i svět „solipsistický“. Může nám připadat, že svět, který si kladu/vytvářím sám, mi nemůže „přerůst přes hlavu“, nemůže mi soustavně klást nároky, kterým nejsem s to dostát a eventuelně i vést až k mé smrti (která by byla zcela skutečná), ale tato výpůjčka klasického principu dostatečného důvodu není přesvědčivá. Lze si představit řadu kontextů, kdy pouhá fantazie povede k mé smrti: např. zemřu hladu, protože budu přesvědčen, že (ve světě, který si představuji) se neustále sytím lahodnými jídly, a budu proto odmítat jídla „skutečná“; představa smrti ve vyfantazírovaném světě bude takovým otrěsem pro mou (stálým sněním oslabenou) nervovou soustavu, že zemřu „doopravdy“⁵¹; apod. Faktem je, že situace, kdy dostatečné důvody způsobují náležitě řádově menší důsledky, je spíše idealizace – ve skutečnosti jsou změny v systémech výsledkem působení často velmi „malých“ faktorů ovlivňujících vstupní „silně nerovnovážený“ stav.⁵²

Uvažujeme-li tedy o své zkušenosti tak, že odpovídá a „vyrovnává se“ s nároky a příležitostmi „skutečnosti“, bude mnohem rozumnější vysvětlovat si to spíše pragmaticky,⁵³ než tak, že se nám podařilo „prolomit se“ ze své zkušenosti pomocí nepochybných argumentů „ven“ ke skutečnosti „za“ ní.⁵⁴ Mnohé v rámci naší zkušenosti nám dává dobrý důvod myslet si, že náš svět

⁴⁹ Srv. *Zkoumání* §§ 199, 241n: běžný jazyk není bez shody/podobnosti mezi uživateli a v čase vůbec myslitelný.

⁵⁰ Pojem „strom“ nemá stejný obsah jako pojem „pojmu stromu“. Obsahem pojmu „strom“ je, že „stromy“ existují ve světě mimo nás a existovaly dlouho předtím, než vznikli lidé. Naproti tomu obsahem pojmu „pojmu stromu“ je to, že jeho existence je časově vázána na přítomnost lidí. A tento rozdíl můžeme explicitně uchopit díky tomu, že máme pojem „stromu“ (a ovšem pojem „pojmu stromu“ atd.). K podrobnější diskusi této otázky viz Peregrin – Blecha, „Fenomenologie a (post)analytická filosofie“.

⁵¹ Ihned nás mohou napadnout scény ze slavné filmové trilogie Matrix – tam si však hrdinové svůj „fiktivní svět“ udávají jen zčásti sami, neboť zčásti je určován stroji – jakousi obdobou Descartových „zlovolných démonů“ (a tím je tento svět světem přímo modelově „intersubjektivním“ světem).

⁵² „Efekt motýlích křídel“. Ke změnám v silně nerovnovážených systémech viz blíže Prigogine – Stengersová, *Řád z chaosu*.

⁵³ Např. proti představě možného zombieství druhých lidí nepodává Wittgenstein žádný „důkaz“, nýbrž ji prostě odmítá na až naivně přímočarém pragmatickém základě (*Zkoumání* § 420) – úvaha upomíná trochu na starý způsob, jakým se se skepticismem ohledně skutečnosti světa vypořádává Hume (*A Treatise Of Human Nature* I. IV. 7).

⁵⁴ Myšlenka, že cosi takového je možné, stojí v pozadí Russellovy koncepce „poznání prostřednictvím popisu“. Naproti tomu Wittgenstein řekne, že „není vůbec žádné venku“ (*Zkoumání* § 103).

není jen lidská zkušenost ve smyslu „subjektivního zdání“ a nic víc, tj. že si podobu svého světa neudáváme (libovolně sami), ale že je nám jaksi „vnucena zvenčí“, a podle toho i jednáme (a musíme jednat), ovšem těžko říci, zda pádnost těchto důvodů spočívá kromě toho, že je praktické („přirozené“) se „podle toho zařídit“, také v tom, že by byly striktně *a priori* nevyvratné. Podstatné je, že si nemáme z nějaké třetí perspektivy představovat, že je „zkušenost“ určena „mimozkušenostní realitou“,⁵⁵ s níž se porovnává (pokusy tohoto typu se potýkají s neřešitelnými problémy), nýbrž že to my se vyrovnáváme s podněty, potřebami a nároky „okolního světa“, a o tomto dění máme zkušenost, jsme s ním obeznámeni.

Druhá rovina otázky, o čem je naše zkušenost, čeho je to zkušenost, je tu podle mne dost významná. Odpovídáme si na tuto otázku zcela samozřejmě, že máme zkušenost s věcmi a událostmi kolem nás, a to je pochopitelně správná odpověď. Co to však znamená, že máme např. zkušenost „stromu“ (tj. že „tomu a tomu“ *rozumíme jako* „stromu“, že *víme*, že „to a to“ je „strom“)? Nikdo nežije ve světě tvořeném nekonečně proměnlivým proudem nesložených dílčích vjemů, o němž bychom se ještě ke všemu domlouvali jazykem tvořeným nekonečně neurčitým množstvím výrazů, která se používají nekonečně proměnlivým množstvím způsobů. Ve světě, jak je pro nás, v síti naší zkušenosti jsou jakési zřetelné „uzly“, jakési její koncentrované jednotky, kterým říkáme „věci“.⁵⁶ Jak je ale možné, že ve světě kolem nás jsou jednotné, celistvé věci, že různá setkání s toutéž věcí, různé přístupy k ní jsou skutečně zkušenostmi „téže jedné“ věci? Jak to, že je možné použít našeho nesmírně proměnlivého jazyka ke společně sdílené domluvě o jednotně uspořádaném světě, která nám v tomto světě umožňuje docela dobře fungovat? (tj. jak je možné, že výrazy našeho jazyka mají význam, pro nás všechny víceméně stejný a v našich očích „reflektující skutečnost“, která je pro nás rovněž jednotná a stejná?)

Podle Husserla jsou nám věci dány jakožto „intencionální předměty“. Intencionální akty mají podobu jakéhosi bipolárního vztahu. Jedním jeho pólem je čisté já, to, co po provedení epoché zbude z psychofyzického subjektu, pouhý vykonavatel intencionálních aktů – „transcendentální“ či fenomenologické vědomí. Na druhé straně je vždy to, „o čem“ toto vědomí je.⁵⁷ Bez ohledu na to, jak formulujeme svou introspekci, fenomén nějakého předmětu, např. stromu, vždy zůstane fenoménem stromu (vždy víme, že to je strom). Co má však společného strom, jeden, jednotný strom, s uplývajícím proudem vjemů, z nichž každý ukazuje strom jen částečně? – část stromu (právě odvrácená strana) je přece vždy skryta. Přesto je každý takový vjem vždy již vjemem *tohoto stromu*, a strom je jednotný celek. Adekvátní znalosti věci dosahujeme podle Husserla v podobě jakési regulativní ideje v Kantově duchu – „dokonalá danost je předznačena – jako... absolutně určitý systém nekonečných procesů kontinuálního zjevování“.⁵⁸ Nikdy sice strom sice neuchopíme vcelku, ale začne nám dávat smysl jako jakýsi koherentní systém konečně a obsáhnutelně mnoha neúplných, ale smysluplných perspektiv stromu, vzájemně na sebe odkazujících, který nám ukazuje jednotný, celistvý strom; přičemž ovšem přechod od tohoto *prima facie* provizorního přístupu k celku stromu k jeho absolutnímu přímému poznání je z povahy věci nemožný, trval by nekonečně dlouho.⁵⁹

Zde jde ovšem „jen“ o poměrně úzký problém jednotné danosti *prostorových* předmětů v *neprostorovém* médiu vědomí. Zajímavější otázkou je otázka jednoty předmětu různých *typů*

⁵⁵ „...nelze ukázat na větu a na skutečnost a říci: ‚to odpovídá tomu‘. Nýbrž, větě odpovídá vždy zas to, co je již artikulováno. Tj., pro v ě t y neexistuje žádné vysvětlení ukázáním.“ (Wittgenstein, *The Big Typescript* 43, 3.15.1.1) Tedy: „Zeptáme-li se někoho ‚jak víš, že tento popis reprodukuje to, co vidíš?‘, mohl by odpovědět třeba ‚míním to těmito slovy‘. Ale čím je toto ‚to‘, neartikuluje-li (samo) opět něco, tedy není-li již řečí? ‚Míním to‘ tedy není vůbec žádná odpověď. Odpovědí je vysvětlení významu slov.“ (*Typescript* 43, 3.37.4.1) Srv. též *Zkoumání* § 96.

⁵⁶ Patočka („Problém přirozeného světa“, in *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 161n) upozorňuje právě na toto jako na nejzajímavější příspěvek dobové empiristické psychologie k „filosofii přirozeného světa“: totiž že původně jsou naší zkušenosti „dány“ (jako to, co přirozeně „vidím“) celistvé smysluplné věci – stromy, slunce, voda apod., že teprve druhotně je analyzují na „myslová data“ (třebaže ta jsou podle empiristů fakticky „základnější“). Srv. též § 355 Wittgensteinových *Zkoumání*.

⁵⁷ Srv. např. *Ideje I.*, § 36.

⁵⁸ *Ideje I.*, § 143.

⁵⁹ Pro podrobnější výklad problému částečné samodanosti věci viz Bernet – Kern – Marbach 2004, kap. IV.

intencionálních aktů. V jakém smyslu je strom, který „ted“ *vnímáme*, „týmž“ stromem, na který *vzpomínáme* (jak jsme jej viděli včera), *očekáváme*, že jej uvidíme zítra, či dokonce se oň *obáváme*, aby neshořel při zásahu bleskem? Všechny tyto typy aktů jsou akty „názornými“, v nichž se předmět ukazuje či jeví, ať už „sám“ nebo jako „obraz“.⁶⁰ Podle Husserla se v různých typech aktů nerozlišuje obsah, ale cosi, co bychom mohli nazvat „modalitou“ jeho podání. Tak mezi přítomně vnímaným stromem a vzpomínkou na včerejší strom je rozdíl ve stupni „názornosti“ definovaném pomocí elementů časového vědomí (dnešní strom je „tu“ jaksi tělesně, „originárně“, zatímco *přítomný* vjem včerejšího stromu je provázen jakousi *minulostní* modalitou „již ne“ – je přítomen nikoli v bezprostřední impresi, nýbrž v „retenci“⁶¹), tyto akty se mohou dále lišit ve stupni živosti, jasnosti atd. Týmž strom vnímaný reálně v přítomnosti či jindy je navíc obdařen modalitou „být kladen jako skutečný“ (doprovází jej přesvědčení o jeho skutečnosti) v porovnání se stromem v pouhé fantazii.⁶² Tyto „názorné“ akty se liší od aktů „pojmových“, jimž slouží jako jakási základna. V pojmových aktech se předmět již nejví/ neukazuje, nýbrž je „míněn“. K aktům tohoto druhého typu patří také jazykovým výrazům význam-propůjčující akt mínění.⁶³

Obecně lze říci, že ač je jednota a celistvost věcí, s nimiž se setkáváme, zasuta ve struktuře naší zkušenosti velmi hluboko a provází v podstatě všechna naše setkání se světem, není – alespoň podle Husserla – úplně primitivní skutečností. Na samém počátku musí být přece jen vydobývána z rozmanitosti proudu počitků. Že tento proces probíhá „podprahově“, na věci nic nemění.⁶⁴

U Wittgensteina si můžeme problém kategorizace zkušenosti do jednotných celistvých „věcí“ přiblížit pomocí jeho pohledu na význam.⁶⁵ Chceme-li vědět, jak je možné, že žijeme ve světě, kde jsme obklopeni nikoli změtí „tohoto“ a „onoho“, nýbrž např. stromy, odpověď (možná jedinou, která stojí za řeč) získáme pomocí odpovědi na otázku, jak je možné, že v různých našich výpovědích o „stromech“ mluvíme vždy o tomtéž (o stromech), a co je vlastně významem slova „strom“.

Wittgenstein nám jen málokdy odpovídá nějak přímočaře na otázku, co je to význam. Poukazuje nám k významu spíše pomocí různých *kritérií*.⁶⁶ Kritéria nám pomáhají se prakticky zorientovat v otázkách významu – Wittgenstein nám řekne, že to, zda někdo zná význam nějakého slova, poznáme podle toho, zda jej dokáže náležitě používat; že ve většině případů si lze vysvětlovat význam jako způsob použití k jazyce;⁶⁷ že se na význam *máme dívat* jako na způsob použití.⁶⁸ Tudiž, máme-li nějaké ponětí o významu slova „strom“ (tedy v jistém smyslu o tom, co to je „strom“), projevuje se to tak, že je umíme správně používat. A zda umíme dotyčné slovo správně používat, lze opět poznat podle určitých kritérií – např. že umíme jeho význam vysvětlit druhým.⁶⁹

Odkud se berou kritéria „správnosti“ používání jazyka? Většinou jsou „jen“ *implicitně* přítomna v tom, že naše (jazyková) praxe prostě je smysluplná a pravidelná. *Explicitní* uchopení těchto kritérií (kritérií obecně) je však možné jen v jazyce (pokud vůbec nějak). Žádný člověk si jazyk nevybírá, musí se mu naučit, přizpůsobit se mu – a těm, kdo jej už umějí, jsou dostupná

⁶⁰ *Logická zkoumání* VI., Úvod.

⁶¹ *Ideje* I., § 77

⁶² Blíže viz Bernet – Kern – Marbach 2004, kap. III. a V.

⁶³ *Logická zkoumání* VI., 1. kapitola.

⁶⁴ Můžeme však říci, že je přinejmenším velmi podivné, že tak složitý proces (složitý přinejmenším v Husserlově minuciózním podání) jako sjednocení dílčích fenoménů ve „věc“ probíhá v každém z nás od samého počátku, jakýmsi okamžitým „krátkým spojením“, a přitom k zpětnému proniknutí skrze úroveň jednoty věcí je potřeba tak komplikovaných abstrakcí a k jejímu opětovnému vysvětlení zas tak nesamozřejmé teorie, jakou je odvolání se na „regulativní ideje“.

⁶⁵ Je zajímavé, že ve „středním“ období své filosofie se Wittgenstein kloní k silnému stanovisku, že filosofie má provádět „logickou analýzu fenoménů samých“ pomocí k tomu účelu vytvořeného „fenomenologického jazyka“ (viz Gier, *Wittgenstein and Phenomenology*, s. 104nn, a Engelmann, „The Unity of Wittgenstein’s Philosophy in 1929“).

⁶⁶ Srv. Baker & Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, p. 368n.

⁶⁷ *Zkoumání* § 43.

⁶⁸ *Zkoumání* § 421, srv. též *O jistotě* § 64: „Význam slova srovnej s ‚funkcí‘ úředníka. A ‚různé významy‘ s ‚různými funkcemi‘.“ Ale *O jistotě* § 61: Význam slova je způsob jeho použití.“ [mé podtržení]

⁶⁹ „Významem slova je to, co je vysvětlováno vysvětlením významu.“ Tj. chceš-li rozumět použití slova ‚význam‘, podívej se na to, co se nazývá ‚vysvětlením významu.“ (*Zkoumání* § 560)

kritéria toho, zda nováček už jazyk ovládá či ne. Jednotliví lidé mohou samozřejmě podnikat jakési partyzánské pokusy ovlivnit podobu jazyka, tj. měnit skladbu jeho výrazů nebo měnit význam existujících výrazů, ale přestože takové procesy v jazyce probíhají neustále a jistě i s využitím zmíněných partyzánských podnětů, nikdo nad nimi nemá přímou moc – dějí „se“ samy.⁷⁰

Jazyk nad mluvčími vykonává svou moc sám; třebaže není jazyka bez těch, kteří jím mluví, nikdo z nich není zdrojem jeho normativity, pouze jakýmsi vykonavatelem. Že fakticky existuje rozdíl mezi správným a nesprávným užitím slova „strom“, je dáno tím, že správné užití slova „strom“ respektuje *pravidla* jeho užívání. Učíme-li se jazyku, učíme se pravidlům jeho správného užívání; jedním z možných kritérií toho, že jsme si je již osvojili, je pocit, že „už víme, jak dál“, že dokážeme správné užívání extrapolovat za hranice omezeného množství kroků či příkladů, na kterých jsme se mu učili.⁷¹

Jaké máme však důvody domnívat se, že chápeme správně význam slova „strom“ jen díky tomu, že jsme si osvojili jakési vzorce nakládání s ním? Neměla by znalost významu slova „strom“ nějak souviset s tím, abychom věděli, co je strom „ve skutečném světě“? Nu, žádné důvody zřejmě nemáme, tedy žádné důvody „spojující“ slova s věcmi „za“ nimi. „Věci“ jsou pro nás tím, co tak nějak odpovídá našim slovům,⁷² nebo také: součástí našeho chápání významu našich slov je také to, že slova „odpovídají“ tomu, co jimi „pojmenováváme“ – jedním ze správných použití (které je asi srozumitelné a přijatelné pro všechny kompetentní mluvčí) slova „strom“ je např. „A tomuhle říkáme strom, kdežto tamtomu keř“ – přičemž před sebou máme jasan a bez. Nejednáváme si tu ale přechod od (jazykové) kategorizace své zkušenosti ke světu, který je „za“ ní a „garantuje“ ji (je-li „správná“). To, čeho je naše zkušenost zkušeností („věc“ strom), je jakoby „součástí“ jejího významu (užívání výrazu „pojem stromu“ je zvláštně úzce provázáno s užíváním výrazu „strom“) – kterou lze popsat opět různými slovy, např. konfúzním označením „to, co je za naší zkušeností a garantuje ji (je-li správná)“.

Pokud jde o „správnost“ zkušenosti, perspektiva Božího oka je nám uzavřena, a „věci“, s nimiž můžeme slova „srovnávat“, jsou nám dostupné zas jen skrze další slova.⁷³ Nemůžeme-li však mít „správné“ vědění o věcech „samých o sobě“, je zřejmé, že naše (intuitivně smysluplné) rozlišení správnosti a nesprávnosti je založeno jinak. „Zevnitř“ jazyka je možno uchopit je jen „pragmaticky“ (mluvíme-li o „zevnitř“, neznamená to, že kdesi „venku“, kdybychom se tam „dostali“, bychom takové transcendentní srovnání slov a věcí mohli provést – takové srovnání je nemožné, samo toto „venku“ je absurdní představa). Jak si tuto pragmaticnost představit?

Naše zkušenost světa je uspořádaný a propojený celek. Jedno odkazuje k druhému, jazyk, v němž o tomto světě hovoříme a jeho pravdivé věty mají svou „logiku“ a svůj řád, řád vyvozování a usuzování.⁷⁴ Jazyk je „životní formou“ a životní forma zase „světonázorem“ – představuje vědění o světě jakožto určitý systematický celek. Vědění o světě má své pozadí (jakoby „horizont“), v jehož rámci, na jehož (nehybném) základě, je teprve rozlišováno mezi správným a nesprávným.⁷⁵ Správnost naší zkušenosti je chápána jako správnost v netriviálním smyslu „vzhledem ke“ „skutečnosti“, ale takovou je ne v tom smyslu, že jsme nahlédli vztah mezi nimi, nýbrž z hlediska toho, jak zkušenost „funguje“ v interakci se „skutečností“.⁷⁶ Správný pohled na věci je ten, který

⁷⁰ Jde tu o jakousi paralelu působení „onoho se“, jež mapuje Heidegger v *Bytí a čase*.

⁷¹ Srv. *Zkoumání* § 151.

⁷² Např. tím, nač můžeme ukázat, když vysvětlujeme význam slova – viz *Zkoumání* § 43.

⁷³ „Neboť jak je vyjádřeno toto přiřazení [zjednávací shodu mezi větou a skutečností – O.B.]? Spočívá v tom, že věta „p“ říká, že p r á v ě t o h l e je fakt. Ale jak je vyjádřeno /dáno/ toto „právě tohle“? Pokud pomocí jiné věty, nic tím nezískáme, ale pokud prostřednictvím reality, pak ta už musí být určitým způsobem artikulována – uchopena.“

(*Typescript* 43, 3.15.1.1)

⁷⁴ *Zkoumání* § 242.

⁷⁵ *O jistotě* passim, např. § 102, 141, 209; srv. Husserlův pojem horizontu (např. *Meditace* § 19, s. 46n)

⁷⁶ Když se učíme správnému použití slov, jeho vysvětlení bude jistě obsahovat cosi jako že „mluvit pravdu“ znamená mluvit v souladu se „skutečností“, říkat, jak se věci mají „ve skutečnosti“. A toto poučení je jistě docela dobrou vstupní branou do jazykové hry se slovy „pravda“ a „skutečnost“. Jinou věcí je, že pozdějším rozšířením může být tento zprvu přehledný „význam“ zkomplikován; první vysvětlení významu není totéž co komplexní „gramatika“ slova.

umožňuje obstát ve světě, v rozpětí od holého přežití po řešení více méně teoretických otázek. Že je správnost „diktována“ věcmi světa, máme chápat spíše v tomto „pragmatickém“ smyslu.⁷⁷

Nebudeme se tedy zabývat otázkami, jež dost dobře ani nelze položit – jak je „věc strom“ spjata se svým místem v našem porozumění světu, jak je nám dán, tedy se svým „významem“ – nýbrž bychom se měli pokusit co nejlépe porozumět tomuto významu samotnému. To ovšem mimo jiné znamená nahlédnout, že a jak to, čemu říkáme „věc strom“, figuruje podstatným způsobem v systému kritérií porozumění významu slova „strom“. Nesmíme však pochybnou představu „porovnávání“ světa o sobě s jazykem zaměnit za neméně pochybnou představu, že jsme v jazyce uvěznění, a i když se z tohoto „vězení“ nikdy nedostaneme, alespoň si takto zevnitř tvoříme nějaké obrazy o světě „tam venku za zdí“, nějak se takto „nepřímo“ jeho skutečnosti domáháme. V tomto jazykovém „vězení“ s námi od počátku „sedí“ celý náš skutečný svět, nemusíme si ho nijak vymáhat/konstruovat, máme ho tam s sebou. Kdyby bylo možno být z tohoto „vězení“ „propuštěn“, nebylo by to propuštění „do světa“, ale „ze světa“.

Jsou-li „přirozené uzly“ v síti naší zkušenosti (ve světě jak je pro nás) – ať už jim říkáme „intencionální předměty“, nebo „složky významu“ – plně „zapuštěny“ do média zkušenosti, a přitom je intuitivně a zřejmě správně chápeme jako „nezávislé“ dané a skutečné, znamená to, že tradiční a velmi užitečné rozlišení mezi „subjektivním“ a „objektivním“ a ztrácí smysl? To jistě ne.

Jak jsem již řekl, charakterizovat smysl „věcí“ daných v rámci naší zkušenosti jako „subjektivní“ je cosi jako tautologie. Všechno, co je nám dáno, je „subjektivní“, analogicky „objektivní“ může být jen něco, co nám principiálně dáno není – a s něčím takovým si jen těžko něco počneme. Představa světa-tak-jak-je-o-sobě, tj. mimo svou podobu v médiu naší zkušenosti, je problematická, ba sporná. Už jen otázka, jak by měl „vypadat“, jak si ho „představit“, je absurdní. Něco, co je mimo dosah naší zkušenosti, nemůže vůbec nijak „vypadat“ a nelze si to nijak „představit“. Každý pokus vůbec o nějaký „náhled“ na „svět sám o sobě“ je již jednou zkušenostní „tematizací“ světa. Přírodovědecké uchopení „objektivního“ světa, na nás nezávislého, je pořád „subjektivní“, je jedním možným způsobem, jak si svět představit.⁷⁸ Tento způsob se ovšem od jiných může lišit tím, že bude splňovat určitá kritéria, která jiné „subjektivní“ pohledy splňovat nebudou, protože budou „pouze“ „subjektivní“ – a tento rozdíl může být a je velmi významný, přestože z filosofického hlediska je snad „nižšího řádu“.

Tím, že odřízneme „objektivní“ od doslovně, nekriticky chápaného pojmu „nezávislé vnější skutečnosti“, nezbavujeme svět objektivitu – naopak, náš svět je nejobjektivnější, jaký jen může být, a okrsek toho, co je objektivní, tím spíše rozšíříme. Jakousi metaforou tohoto vysvětlujícího posunu je posun od modelu korespondenčního k modelu koherenčně-pragmatickému. Jak jsem se pokusil naznačit, „objektivní“ privilegovanost vědy můžeme chápat tak, že její přístupy a výsledky jsou transparentní a opakovatelné – že dva ideální vědci za ideálních podmínek se vždy shodnou v postupu i výsledku. Toto kritérium objektivitu ovšem můžeme chápat jako jakési kontinuum – proto platí, že rozlišení objektivní/subjektivní můžeme smysluplně uplatnit i mimo hranice vědy, např. v hodnotových otázkách. Sběratel použitých korunek od pivních lahví shromažďuje předměty, které nemají „objektivně“ valnou hodnotu ne proto, že by vícero vědců dokázalo experimentálně jejich bezcennost, ale proto, že v našem světě obecně (pragmaticky) korunky od pivních lahví k ničemu moc nejsou (lidé je obvykle vyhazují), že je nelze uvést do vztahu (do koherence) s kontextem ostatních věcí, jež za „objektivně“ cenné považovány jsou (obvykle z nich nelze vytěžit – ať už přímo či nepřímo – žádný peněžní zisk). „Hodnotové“ objektivitě by příslušelo na pomyslné škále objektivitu patrně nižší číslo, než objektivitě fyzikálních pozorování, ale pořád je oboje objektivní – oboje je ve významném vztahu s jinými objektivními poznatky (tvoří spolu

⁷⁷ Wittgenstein tu a tam (např. *O jistotě* § 422) užívá o své filosofii názvu „pragmatismus“. Je to ovšem pragmatismus zvláštní, *metodický* – cesta, jak etablovat vztah slov a věcí uvnitř toho jediného, čím si můžeme být jisti: jazyka. Správnost zkušenosti se můžeme pokoušet vysvětlit různě: jako jakousi „pragmatickou koherenci“ (zkušenost je logicky provázaný, fungující celek), nebo pomocí nějakého vztahu k věcem světa. Dát netriviální a přitom neproblematický smysl tomuto druhému řešení může být ovšem nesmírně obtížné.

⁷⁸ Této myšlenky se vícekrát dotýká Husserl, zejména v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie*, např. § 14, s. 90n, § 33d, s. 149n aj.

s nimi koherentní systém) a objektivita obojího má i – obecně přijímané – praktické využití. Naproti tomu „subjektivní“ zapadá do koherentního systému pravdivého vědění o světě jen málo a má jen malou obecně přijímanou praktickou hodnotu – ale přece ne docela žádnou (tak jako „absolutní objektivita“ je také „jen“ určitou idealizací). Spojení subjektivní záliby ve shromažďování použitých korunek od pivních lahví s kontextem „objektivně“ hodnotného je jen velmi slabé, ale nemůže být nikdy principiálně vyloučeno jako nulové. Nanejvýš bude tak malé, že rozdíl mezi ním a „žádným spojením“ bude pro valnou většinu lidí nepostřehnutelný.

Zdánlivě slibná kariéra pojmu „subjektivní“ se tady nutně uzavírá (snad není i tak příliš pozdě). Tím, že není nic, co by nebylo „subjektivní“, se tento pojem stává prázdným. Můžeme se jistě pokoušet dokazovat naše východisko jako jakousi pozitivní tezi. Tyto „důkazy“ jsou ovšem zčásti správnými *reductiones ab absurdum* konkurenčních pohledů, a zčásti snahami zdůvodnit nějak to, co se zdá být „bezsmyslnou“ tautologií. Ovšem právě ty úvahy, které se snaží onu tautologii o „subjektivním“ dále vysvětlit či redukovat, z ní činí „metaforu“, jejíž obsah lze vyjádřit lépe či přesněji. Což nakonec vede ke zmatení a problémům.

Můžeme se pokusit např. vysvětlit, že náš svět se samozřejmě neskládá doslova jen a jen z lidské zkušenosti, že tedy nelze říci, že svět bez přítomnosti lidí majících určitý typ zkušenosti světa neexistoval (že by nebyl možný). Samozřejmě že ne, to by bylo „absurdní“; z toho pouze vyplývá, že takový svět by „vypadal“ jinak než náš. Jenže pojem „vypadání mimo naši zkušenost“ nemá žádný obsah, takové „vypadání“ je pro nás nemyslitelné. Příklady, které na podporu své „teze“ vymyslíme, mohou být pozoruhodné a v mnohém opravdu ilustrativní, ale už tím, že se do takových úvah vůbec pustíme, nakonec způsobíme zmatek.⁷⁹ Ve světle tohoto tvrzení se zdá, že celá tato kapitola raději neměla být napsána – chci však říci jen tolik, že spekulace na téma, jak vypadá podíl „druhé strany“ na „subjektivní“ podobě světa, než „ruku k dílu přiloží“ médium naší zkušenosti, jsou sice nesmírně svůdné a zajímavé, avšak ve své podstatě problematické.

⁷⁹ Můžeme uvést příklady „věcí“ mimo lidský svět nesrozumitelných (nepředstavitelných), ačkoli je jinak považujeme za nepochybně *skutečné* součásti světa, v němž žijeme – např. „Spojené státy americké“ nebo „prolhanost“.

Neméně pozoruhodné jsou „věci“, které na rozdíl od Spojených států amerických nenabývají veškeré své „jsoucnosti“ až s existencí lidí, nicméně pro lidi jsou jinak, než jak by byly bez nich (např. explicitně definované taxonomické jednotky živých organismů (šelmy medvídkovité, rostliny krytosemenné či houby vřeckovýtrusné) nebo našich sedm dní v týdnu). Tady se už vnuká „primitivně sporná“ představa, že lidé tu podstatným způsobem *přetvářejí* či uspořádávají *preexistující* „materiál“.

„Přirozená“ a přitom problematická otázka je, zda Spojené státy jsou méně skutečné než „věci“ existující oproti nim (patrně) nejen v lidském světě, ale i v tom případě, kdyby tu žádní lidé nebyli – např. rostliny a hory. Ovšem, ani rostliny a hory se nevymykají začlenění do lidského světa. Jsou nám přístupné jen v rámci smysluplné lidské zkušenosti světa jak je pro nás (ale v rámci této zkušenosti jsou kladeny jako něco, co existenci člověka – na rozdíl třeba od USA – předchází).

Mohli bychom pak ještě spekulovat, zdali nejsou možné i ještě další druh „věcí“, které neexistují v lidském světě, protože jsou s přítomností lidí neslučitelné nebo jsou vázány na existenci nějakých jiných bytostí, které v našem světě nejsou. Zdánlivě to je legitimní „myšlenkový experiment“, ale co má vlastně ukázat či prokázat? Mohu si vymyslet jakýkoli „myšlenkový experiment“, ale některé prostě nedávají smysl.

1.2. Smysl světa, relativní vůči (činnosti) subjektu, musí být intersubjektivní, daný společně

[Smysl světa, v němž žijeme, je smysl světa společného všem lidem (nebo velkému množství lidí); a je jako takový *utvářen*.

Množství mluvčích garantuje normativitu jazyka (a jazyk je nutně normativní).

Ve významových strukturách našeho světa (přítomného světa, vykládaného filosofií) jsou druzí lidé přítomni jako:

- jeho obsahové složky (předměty přítomné v něm)
- spolutvářci a spoluživatelé (mí bližní, ti, kteří jsou mi podobní)
- součást horizontu (kontextu) jeho smyslu (dění ve světě má svou teleologii s ohledem na dějinné směřování lidstva, žijícího v něm).]

Řekli jsme, že z metodických důvodů je nejlépe začít s filosofickým uchopením světa rovnou v „subjektivní“ podobě naší zkušenosti. Víme také, že lze ve prospěch tohoto pohledu snášet rozličné „důvody“ a příklady, které jsou často pěkné a ilustrativní, chápeme-li ho však právě jako metodické východisko, nemá vlastně příliš smysl ho zdůvodňovat, neboť jde o trivialitu či „tautologii“. Co však můžeme, je pokusit se blíže popsat povahu či strukturu tohoto našeho světa.

Již jsme se dotkli toho, že jedním ze strukturních rysů naší zkušenosti světa je, že ani „zevnitř“ nepřipouští pochybnosti o své skutečnosti, či lépe řečeno, že i nadále, v rámci světa, jak je pro nás, lze udělit dobrý smysl rozlišení mezi skutečným a neskutečným, potažmo mezi objektivním a subjektivním. Viděli jsme také, že v tom, co je „skutečnější“ či „objektivnější“, hraje důležitou úlohu opakování, shoda, přenosnost mezi jedním a druhým člověkem, mezi mnou a ostatními. Jakou úlohu přesně mají druzí lidé, sama skutečnost přítomnosti více než jednoho člověka, ve výstavbě naší „subjektivní“ zkušenosti světa?

Zdálo by se, že skutečnost druhých lidí nemůže být tím, na čem se od počátku staví jako na „jistém“ či „bezrozporném“. Kdybychom se pokoušeli znovuvystavět jistotu světa po způsobu Descartově, nic by nás neopravňovalo stavět na nutnosti existence druhých lidí apod. Není-li však filosofie takovýmto karteziánským projektem, nýbrž analýzou smyslu světa, tak jak je nám dán, ukáží se druzí jako nutná součást tohoto smyslu, jako něco, čím je tento smysl „podepřen“, a zejména jako něco, k čemu všechno „uvnitř“ něj ukazuje a vede. Náš svět není společný proto, že to první, k čemu mám přístup, je skutečnost, že „je nás tu více“, nýbrž proto, že tak jak je mi (nám) dán, implikuje, že je dán všem (obrazně řečeno, nemám k druhým lidem přístup jako k „účinné příčině“ světa, nýbrž spíše jako k příčině „finální“; jsou spíše vysvětlením, proč jeho smysl vypadá, jak vypadá).⁸⁰

[Možná největší problém, společný „vnějšmu světu“ i „druhým lidem“, je, že i když vidíme, že jsou nám od počátku dány a zpochybňovat je je absurdní, přece přistupujeme na to, že perspektiva izolované mysli a nejasného statutu vnějšího světa je cosi, čím je na místě se vážně zabývat – třeba jen proto, aby se ukázalo, že nakonec nemá dobrý smysl.]

Můžeme tomu opět porozumět jako určitému „pragmatickému obratu“. Já nevím, nemohu vědět, zda je můj svět skutečný nějak „vně“ toho, jak je mi dán. To jest, budu-li stavět na oné problematicky definované perspektivě vlastní „izolované“ mysli, pak si pro to nedokážu uvést žádný dostatečně pádný důvod, aby jej nebylo možno skepticky „překroutit“. Ale: v tom, jak je mi svět dán, jak je přístupný mé zkušenosti, mě všechno má k tomu, že „skutečný“ je. Právě tak si nemohu zdůvodnit (přistoupím-li na „empiristickou“ hru), že druzí tu jsou a jsou skuteční, že se s nimi dělím o svůj svět – ale všechno, co o světě vím (nebo co si myslím, že vím) mne má k tomu, abych to tak viděl. A že něco nějak vidím, znamená: chovám se podle toho.⁸¹ Nezdůvodněná jistota mého jednání je nejzazším „důvodem“, jaký mohu uvést pro své přesvědčení, že svět sdílím s druhými lidmi. Vidění je ovšem v posledku jednáním, *přístup* ke světu jako ke společnému je

⁸⁰ Srv. Davidson, „Tři druhy poznání“, in *SIO*, s. 248n, a také co říká o Husserlově pojetí Jan Patočka („Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a Karteziánské meditace“, in Husserl, *Karteziánské meditace*, s. 186n).

⁸¹ *O jistotě* § 110, 204.

v posledku jeho *aktivním utvářením* jakožto takového (utvářením jeho „smyslu“, tj. toho, jak mu ti, kteří ho obývají, budou rozumět).

Ale svět, k němuž (v němž) se konsistentně chováme jako členové nějakého společenství, musí mít určité rysy, aby jako takový fungoval. Pokud klademe na svět tento nárok, totiž aby byl společný – např. jako solipsisté jej klást nemusíme, ale solipsismus jsme (sice „nevyvrátili“, ale) dali stranou jako pragmaticky nezajímavý/neudržitelný – nemohu sám sebe oproti ostatním z nějakých „filosofických“ důvodů vydělovat, privilegiovat. Ovšemže pro každého z nás je on sám čímsi výjimečný, a způsob, jímž vypovídáme o sobě, se leckdy kategoriálně liší od způsobu, jímž vypovídáme o druhých. Tak řeknu-li o sobě, že mám bolesti, nemá dobrý smysl uvažovat o tom, zda lze o vlastní bolesti vědět nebo naopak pochybovat. V jednom i ve druhém případě chybí kritérium, které by uspokojivě rozlišilo mezi tímto věděním (pochybností) a jeho opakem. Naopak na zpochybnění bolesti druhého či na zjednání přístupu k ní není nic problematického.⁸² Lze ji dokonce učinit předmětem zkoumání vědy (totiž lékařské). To ovšem neznamená, že by bolest druhého byla méně skutečná, že by tu bylo setřeno principiální rozlišení mezi skutečnou bolestí a zdáním (či dokonce předstíráním).⁸³ Pokud je tu něco problematického, je to spíše to, co se týká mne samotného. „Já“ není žádné jméno, lze ho nanejvýš použít ve „vysvětlení ukázáním“ v případě něčeho, co se týká mé osoby v tomtéž smyslu, v jakém se to může týkat i jakékoli jiné.⁸⁴ Tj., nemohu *si* zdůvodnit, že mám bolesti, mohu to pouze ukázat/sdílet (např. za použití slov jako „já“ a „tady“ a různých posunků), ale „ukazuje“ se vždy někomu druhému.

Pro jazyk, který k tomuto ukazování a dokládání potřebuji, je sdílení (či principiální možnost sdílení) společenstvím lidí nutností. Dokládat a ukazovat s určitou vahou lze jen v jazyce, jehož význam je vůči jedinci (mně) normativní, přesahuje jej. Tuto normativitu však nemohu jazyku udělit sám, jak dokládá Wittgenstein v argumentu proti „soukromému“ jazyku. Jazyk, aby fungoval jako jazyk toho jména hodný, je něčím, čemu musí jedinec přivykat, učít se mu, teprve ovládnutím (nějakého toho jména hodného) jazyka se stává člověkem, protože ovládnutí jazyka znamená ovládnutí *životní formy*, určitého (pouze) pro člověka charakteristického způsobu jednání, chování.⁸⁵ Jazyk propůjčující věcem smysl nevytváří jeden člověk sám, ba jazyk exkluzivní pro jednoho jediného člověka je vlastně protismyslnou představou. V takovém jazyce nelze odlišit zdánlivé řízení se pravidly (fakticky náhodnost či libovůli) a skutečné řízení se pravidly (jemuž se člověk může naučit nebo *nenaučit*), jež je podstatným rysem skutečného jazyka (jazykové hry).⁸⁶ Skutečnému jazyku se musí člověk doslova učít, včetně „vynucování“ správného způsobu jeho užívání. Takto „normativní“ může být vůči člověku ovšem pouze jazyk, jehož základy jedince přesahují, neboť jsou zakotveny ve *společenství* jeho uživatelů.⁸⁷

Povšimněme si, že jedinci se tu sice upírá možnost nahlédnout rozdíl mezi smysluplným věděním a jeho pouhým zdáním, ale zdálo by se, že to mu může být do jisté míry lhostejné. Mohli bychom si říci, že pokud takový „uzavřený jedinec“ nedokáže rozlišit mezi smysluplným věděním a pouhým jeho zdáním, může mu to být jedno, pokud mu oboje poslouží stejně dobře. Tuto představu můžeme s klidným svědomím odmítnout – je nám empiricky/prakticky uzavřena. Sami v takové situaci prostě nejsme a „představa“ někoho druhého v takové situaci (tj. *naše* představa někoho, kdo je absolutně a z principu izolovaný ode všech, včetně *nás*) dává stejně malý smysl jako „představa“ věcí, jež se mohou na světě vyskytovat jen v nepřítomnosti lidí. Podstatný problém se asi skrývá

⁸² Viz např. *Zkoumání* § 246, také §§ 403–408.

⁸³ *Zkoumání* § 304.

⁸⁴ Srv. *Zkoumání* § 410.

⁸⁵ *Zkoumání* § 281.

⁸⁶ Wittgensteinova polemika s představou „soukromého jazyka“ – *Zkoumání* §§ 199nn.

⁸⁷ Blackburn (*Spreading the Word*, s. 84, 87) je toho názoru, že „normativita“ nutná pro „skutečný“ jazyk nevyžaduje vespolečnost (intersubjektivitu) jazyka – má-li i soukromý jazyk jedince nad tímto jedincem jakousi „normativní“ moc, není důvod upírat mu status skutečného jazyka. To je ovšem možné pouze v případě, že je takový jazyk jaksi ve spojení s nějakým zavedeným jazykem plurálním, že je pod alespoň potenciální kontrolou někoho jiného, než jen svého vynálezce, že je do nějakého konvenčního jazyka konzistentně přeložitelný (*Zkoumání* § 243). U jazyka skutečně exkluzivně soukromého toto není možné, a pojem řízení se pravidlem, tj. podřizování se nějaké normě, je tu tak beze smyslu (*Zkoumání* §§ 201n).

v onom pojmu „posloužit stejně dobře“ – není moc jasné, co by měl v tomto „samotářském“ kontextu znamenat.

Mohlo by se zdát, že není žádný „logický“ či „apriorní“ důvod, proč by společenství nemohlo vytvářet stejně chaotický a nestabilní obraz světa jako „soukromý“ jedinec.⁸⁸ Množství nositelů však udílí zkušenosti *pevný* význam. Koordinované společenství totiž garantuje dodržování *pravidel jazyka*,⁸⁹ a pravidla jsou tím, díky čemu může smysl zkušenosti *stabilně* „odpovídat skutečnosti“, tj. *fungovat*. Pevně daný význam je tak definovaný pragmaticky. Funkční, a tedy aktuální systém vědění o světě je ten, který se nejlépe nebo alespoň uspokojivě (v nejrůznějších smyslech a k nejrůznějším možným účelům) „osvědčuje“ pro potřeby „vyrovnávání se se skutečností“. „Porovnat se skutečností“ jej nelze, společenství však může udržovat tu subjektivní zkušenost, která je dobrá, tj. díky níž jsme stále ještě „naživu“. Že naše zkušenost světa je „správná“, nemůžeme v posledku zdůvodnit, ale můžeme to „prostě přijímat“ – „musí být“ správná, vždyť jsme stále naživu, stále jsme tady.⁹⁰ A pragmatické vysvětlení těchto fakt není předvedením jejich příčiny, ale právě jen – vysvětlením, něčím, díky čemu můžeme porozumět jejich smyslu.

Že je naše zkušenost pragmaticky funkční, nelze tedy dost dobře „dokázat“, ale víceméně jsme „nuceni“ si ji tak *vysvětlovat*, aby nám dávala dobrý smysl. A aby mohla být takto stabilní, pragmaticky založená v nezdůvodněné jistotě našeho jednání, musíme mít možnost řídit se pravidly, a tu nám zpřístupňují jedině druzí lidé, k nimž v tomto ohledu nutně „patříme“ (že existují „gramatické“ rozdíly mezi mnou a druhými, je nakonec problém spíše pro mne). Jestliže tedy jsme ve své zkušenosti nutně s ostatními, a je to zkušenost světa, který je právě tak jejich jako můj, kdo jsou tito ostatní? Zatím víme jen tolik, že z technických důvodů, aby byla má zkušenost světa taková jaká je, musí být zároveň „naše“, společná. K ostatním částem tohoto „my“, k „druhým“, můžeme zaujímat různý postoj/vztah, a to *zdánlivě postupně* v (přínejmenším) trojím smyslu.

V předpokládaném prvním přiblížení jsou druzí nepochybně předměty, „věcmi“ kolem nás – jak bylo řečeno, svět, jak je pro nás, v němž žijeme, se neskládá „přirozeně“ ze změní dílčích smyslových počítků či něčeho podobného, jeho význam (jak ho chápeme) je od počátku významem světa jednotných, celistvých věcí. Věci jsou ovšem celky jaksi „mereologické“, lze je dále rozkládat na jiné „věci“ a v posledku snad až na jakési běžné zkušenosti nepřístupné „elementy“ (jako jsou fyzikální částice či struny), ale „přirozeně“ jsou jednotkami světa věci. Mezi mnoha věcmi, které nás obklopují, jsou i „lidé“. Lze o nich činit výpovědi, chápané jako „elementární“, tak jako o jiných věcech: „(Tenhle) strom je vysoký“ – „(Tenhle) člověk je vysoký“. Naše prvotní (filosoficky „nereflektované“) chápání „zkušenosti“, tj., že „uchopuje a popisuje“ věci ve „skutečném“ světě a odpovídá jim, přistupuje k druhým lidem jako k jednomu z mnoha druhů věcí v prostoru a čase. Tato představa se dříve či později musí ukázat jako pochybná, ale zpočátku, chceme-li popsat *běžnou představu* o tom, jak to v naší zkušenosti obecně „chodí“, vidíme, že na určité pozici v prostoru a čase kolem nás se nalézá jakási věc („druhý člověk“) a naše první přiblížení k ní je skrze tuto distanci v čase a prostoru, „zvenčí“. A zdálo by se, že jestli nabyde v naší zkušenosti i jiného smyslu, než „ten předmět na tamtom místě (a v tomtom čase)“, to je až druhotné. Tento postup je však zřejmě iluzorní, sekundární (jako primární jsme si ho patrně vsugerovali až zpětně), protože jsou-li druzí předměty, jsou bezpochyby zcela zvláštním a výjimečným typem předmětů – a to se ukazují od samého počátku.⁹¹

⁸⁸ Tuto možnost naznačuje a diskutuje John Mc Dowell v diskusi Wittgensteinova argumentu proti „soukromému jazyku“ („Wittgenstein o řízení se pravidlem“, in *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*).

⁸⁹ *Zkoumání* §§ 206n, 224.

⁹⁰ *O jistotě* § 559: „Musíš uvážit, že jazyková hra je takřkajíc něco nepředvídatelného. Tím myslím: Je neodůvodněná. Není rozumná (nebo nerozumná).

Je /steht/ tu – jako náš život.“ Srv. též *Zkoumání* § 497.

Wittgensteinův „sémantický darwinismus“ je ve skutečnosti neredukovatelným konstatováním, „dnem“ vysvětlení.

⁹¹ Ve způsobu, jímž rozpoznáváme předměty kolem sebe, má rozpoznávání (zejména sobě-podobných) konatelů zvláštní postavení – toto rozpoznávání od obyčejných „věcí“ je do značné míry automatické (stačí zahlédnout druhého – nejlépe v pohybu - i jen letmo a neúplně, a okamžitě víme, že to je jiný člověk), snad podprahové.

Husserl podotýká, že už na půdě prožitků čistého já nejsou druzí pouhými představovými korelátory („prostě předměty“), „nýbrž smyslem svého bytí právě *jiní* [lidé – O.B.]“ (*Meditace* § 42, s. 87)

Jaký je totiž smysl skutečnosti světa kolem nás, tedy: v čem spočívá, že k němu ve své zkušenosti od počátku přistupujeme jako ke „skutečnému“ či „objektivnímu“? Už jsme se pokusili naznačit, že představa „objektivní skutečnosti“, již si osobuje vulgarizovaná sebereflexe přírodních věd, je pro filosofii spíše jakousi zajížděčkou. Jak bude tedy reagovat filosof, má-li vysvětlit, proč je svět „skutečný“? Pravděpodobně se pokusí ukázat, v čem je pochybnost o tom nesmýslná. Ukázat, že už situace, v níž jsme přesvědčováni někým o neskutečnosti světa, je *a priori* absurdní. A to ne jen proto, že je legrační⁹²; ze svého hlediska solipsista může přesvědčovat sám sebe i mě jakožto svou iluzi, ale z mého nikoli – ledaže by *on mě* přesvědčoval o tom, že *on* je má iluze, zatímco *já* jsem skutečný. Něco takového by se nám ovšem mohlo stát třeba ve snu, ale jinak, ve skutečnosti, tomu bývá právě naopak.⁹³ Vezmeme-li úkol „dokázat“, že svět je „skutečný“ či „objektivní“, vůbec vážně, nejspíše se pokusíme tak či onak *ukázat tazateli*, že skutečnost či objektivita, kterou vidím *já*, je víceméně stejná i pro (kohokoli) *druhého* (včetně něj). A je celkem lhostejné, jak konkrétně se to pokusíme ukázat, podstatné je, že v samotné myšlence (či chceme-li: v samotném pojmu) skutečnosti či objektivitě je obsaženo, že co je skutečné či objektivní, je tu stejně či velmi podobně pro nějaké „všechny“ (či „mnohé“), k nimž patřím i *já*.⁹⁴ Být o něčem v tomto smyslu přesvědčen jako o skutečném znamená *tacite et implicite* být o tom přesvědčen jakožto o něčem, co platí pro mě i pro ostatní.⁹⁵

Čím je založena tato vzájemnost, co ze mně činí toho jednoho z mnoha, kteří jsou jako *já*? Již jsem výše stručně načrtl, jaké je Husserlovo podání druhých. Podíváme-li se na jeho úvahu blíže, uvidíme, že se odráží od jeho pojetí toho, co je tělo a (má tělesnost). Všimá si toho, že vlastní tělo je výjimečné tím, že je jakýmsi „rozhraním dvou světů“. Náleží sice mezi „tělesa“, fenomény „vnějšího“ světa, zároveň je ale bezprostředně dáno jako náležící k *já*, na půdě jehož vědomí se vše ukazuje.⁹⁶ Tělo je jakýmsi orgánem bezprostřední přítomnosti *já* ve fyzickém světě.⁹⁷ Umožňuje člověku, a potažmo čistému *já* „kinestetické“ zapojení do světa. Různé aktivity v hmotném prostorovém světě – pohyb, vidění, hmatání – jsou vědomím bezprostředně překládány jako „*já* dělám to a to“, „*já* uskutečňuji své možnosti“ (nikoli jen „to a to se děje“, redukovatelné na fenomény ukazující se na půdě vědomí). (Vlastní) tělo je tak výjimečné tím, že je, byť těleso, jakýmsi bezprostředním „krátkým spojením“ spjata s podstatou *já*.⁹⁸

Toto vše vnáším i do svého přístupu k druhým. Vidím-li, že jsou mi „zevně“ podobní, neznamená to, že bych do nich projektoval nějaké domnělé sepětí dvou „substancí“, z nichž jen jedna je viditelná. Vidím v nich organickou podobu s bezprostřední přítomností mého *já* ve světě. I oni jsou tedy „rozhraním dvou světů“ a pokud provádím „redukce“ svého světa, musím jej redukovat na fenomén světa obydlého množstvím takových „*já*“, jakým jsem sám, která „konstituují“ svět právě tak jako *já* sám. To je smysl světa, jak se mi ukazuje na půdě vědomí. Podstatné pro Husserlův postup je, že spojení s druhým nelze navázat bezprostředním „vcítěním“, přenesením se do jeho duševního života, nýbrž výhradně *per analogiam*, cestou podobnosti mezi vnímajícími těly, kinestetickými orgány přítomnosti ve světě.⁹⁹ Nebezprostřednost druhého je poněkud podobná nebezprostřednosti minulosti. Strom ve vzpomínce na minulost je též jako bezprostředně přítomně vnímaný, ale vzpomínka je provázena intencionálním modem „již ne“; podobně druhý je tímž, tj. také člověkem, jako *já*, ale zkušenost *Já* druhého je na rozdíl od

⁹² Srv. Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II.*, § 18f (a také Stanisław Lem, *Pánův hlas*, příhoda se solipsistou opravujícím porouchané auto).

⁹³ Pro solipsistu je právě příznačné, že „nechce žádné praktické výhody za to, že zastává svůj názor“ (*Zkoumání* § 403), totiž ne od nás (jak by také mohl, když nejsme skuteční).

⁹⁴ Viz *Meditace* § 49.

⁹⁵ *Zkoumání* § 457.

⁹⁶ Můžeme to vnímat jako jistou analogii Kantovy úvahy o člověku jako obyvateli dvou říší: říše dějů a zákonitostí fenomenálních a říše dějů a zákonitostí noumenálních.

⁹⁷ Srv. *Ideje II.*, § 38.

⁹⁸ *Meditace* § 44.

Husserl klade důraz na rozlišení mezi „Leib“ (tělem jakožto živým orgánem kinestetické přítomnosti a působnosti ve světě) a „Körper“ (tělem jakožto tělesem, jehož klíčovou vlastností je rozprostraněnost v prostoru). Vlastní tělo je výjimečné tím, že jako jediné není bezprostředně jen „Körper“, ale i „Leib“.

⁹⁹ *Ideje II.*, § 45.

vlastního provázena jakýmsi modem „tam“.¹⁰⁰ Je zajímavé, že deiktický výraz odpovídající příslušnému typu nepřenositelnosti je v prvním případě, pochopitelně, časový („ted“), ale ve druhém, což ilustruje smysl Husserlova kategoriálního rozlišení mezi sebou a druhými, *prostorový* („zde“).¹⁰¹

[Nabízí se otázka, *čím* je toto „nepřímé zpřítomnění“. Máme tu co do činění s popisem reálného procesu „poznání“ vnějšího světa a domýšlení se bytostí v něm (tedy s karteziánskou odpovědí na otázku, zda a jak si můžeme být jisti smyslem toho, co vnímáme)? Nebo jde o (jedno z možných?) *vysvětlení*, jak je možné, že tomu, co vnímáme, *okamžitě* rozumíme jako „druhým lidem“? První možnost je zjevně problematická, a Husserl se od karteziánských projektů různého druhu výslovně distancuje. Druhé možnosti se ovšem nedrží zcela důsledně: s tím nejde dohromady to, že svou analýzu formuluje jako skutečný popis postupného procesu.¹⁰²]

Rozdíly mezi sebou a druhým, jak je Husserl analyzuje, můžeme kritériálně nahlížet jako rozdíly „gramatické“, rozdíly v možnosti činit určité analogické výpovědi o sobě a o druhých. A je překvapivé, že třebaže (v jistém smyslu bezpochyby oprávněně) máme za to, že k sobě máme přístup bližší a bezprostřednější než k druhému, nesmyslné jsou kupodivu některé výpovědi o sobě na rozdíl od analogických výpovědí o druhých (notoricky známé Wittgensteinovy příklady o vlastní bolesti¹⁰³), a nikoli naopak. Protože vědění je *cosi a priori* přístupného všem, vymykám-li se tomuto kritériu, asymetrie z hlediska vědění mezi mnou a druhými je nakonec v můj neprospěch.

Třebaže se zdá, že můj přístup k druhému je v porovnání se mnou samým postupný a nepřímý, to je spíše jakési vysvětlující předvedení. Tak jak to obvykle chodí, nemusím pokaždé, když přicházím do styku s druhým člověkem, analyzovat jeho zevnějšek, „věc“ ve světě, jako „orgán přítomnosti já ve světě“ analogický mému. Já *rovnou vidím*, že přicházím do styku s druhým *člověkem* (v tomto bodě je Wittgenstein zcela explicitní, na rozdíl od kolísajícího Husserla). Teprve když přemýšlím o tom, jak je to možné, mohu připadnout na nějaké *vysvětlení*, buď podobné tomu Husserlovu, nebo nějaké jiné. To, co vnímáme, co vidíme, se projevuje v tom, jak jednáme – lepší kritérium k dispozici není. Když jednáme s druhým, jednáme s ním rovnou jako s druhým člověkem, jako s někým obdařeným duší.¹⁰⁴ Nechápejme to však v nějakém karikaturně behavioristickém smyslu – že reálně neexistuje „nic než chování“ a že „duše“ druhých lidí je pouhou vysvětlovací pomůckou pro pochopení jejich chování (či jeho skrytou „funkcí“) – „dispoziční vlastností“. Třebaže se např. psychologie dost dobře nemůže „zabývat“ ničím jiným, než popisem vnějších projevů, chování, to, o čem podává zprávu, jsou „duševní“ pochody, a ne chování.¹⁰⁵ Pochybovat o tom, zda má někdo (lidskou) duši, neznamená nebýt schopen dokázat (nebo snad být schopen vyvrátit), že vedle svého hmotného těla je obdařen ještě jinou, nehmotnou substancí, která je „nepřístupná smyslům“ (takové zadání otázky je zřejmě nesplnitelné), nýbrž spíše nebýt schopen dát jeho chování určitý smysl, vlastní člověku, jak jej obvykle chápeme.¹⁰⁶

V tomto druhém smyslu nejsou tedy ostatní lidé předměty ve světě, nýbrž nakolik já jsem obyvatelem a uživatelem světa, jsou oni mými spoluobývatele a spoluživateli, bytostmi podobnými mně. Uvědomme si také, že tento vztah ke světu je dvousměrný. Mluvíme sice o tom, jak lidé svět vnímají či jak mu rozumějí, ale jediným kritériem toho, které máme k dispozici, je jak *jednají*, tedy jak ke světu přistupují. Být jakožto člověk obyvatelem světa sdíleného se svými spolubližními, znamená také ovlivňovat (být si vědom toho, že ovlivňuji) svým jednáním své okolí tak, že to má význam a důsledky i pro druhé lidi.¹⁰⁷ Jestliže tedy smysl světa, jak jej lidé vnímají, jak mu rozumí,

¹⁰⁰ Srv. *Krize* § 54b, s. 209.

¹⁰¹ K problematice nepřímého zpřítomnění druhého (apercepce) viz blíže Bernet – Kern – Marbach (2004), kap. V., § 2.

¹⁰² Viz např. *Meditace* § 54, s. 115. Husserl si je ovšem vědom, že fenomén druhého „těla“ nemůže být jen „návěštem“, jež je třeba interpretovat, nýbrž že v něm pozoruhodně neproblematicky a přímo druhý vystupuje (je zakoušen) jako takový. Jak je toto možné, je pro něj ale „hádankou“ (viz *Meditace* § 55, s. 116).

¹⁰³ Viz např. *Zkoumání* § 408. Ve vlastním případě nemohu „vědět“ (říci, že vím), že mám bolesti; o druhých to vědět mohu.

¹⁰⁴ *Zkoumání* 2. díl, IV, iii.

¹⁰⁵ Psychologie sice popisuje chování, ale není vědou o chování (viz *Zkoumání* 2. díl, V, ii).

¹⁰⁶ „nepoznávat člověka v člověku“, podobně jako nepoznávat (smysluplnou) řeč ve zvucích (*Rozličné poznámky*, s. 9)

¹⁰⁷ Srv. k tomu Bernet – Kern – Marbach, kap. V., § 2.

je nutně smysl světa společného pro všechny lidi, znamená to zároveň, že ke světu přistupují, a tedy jej ovlivňují a přetvářejí („konstituují“) v duchu toho, že je to svět společný pro všechny lidi. V epoché mohu vyřadit „skutečnost“ světa jako specifickou nereflektovanou *tezi* (o vnějším, hmotném, nezávislém světě, popisovaném vědami tak jak je, atd.); *smyslem fenoménu* světa je ovšem to, že jde o svět „skutečný“ v tom smyslu, že se o něj jakožto o skutečný mohu podělit s jedním každým, s kýmkoli druhým, a tento jeden každý druhý člověk je mi v tomto smyslu roven, neboť je můj bližní a já jsem jeho bližní. Tím, že lidé „ovlivňují“ svět jakožto „lidský“ svět, se v něm však druzí objevují ještě ve třetím smyslu, jako celek lidstva, který již jednotlivce přesahuje.

Toto „přesahování“ je ovšem právě podstatné pro normativitu, kterou od společného vědění očekáváme. Je-li svět skutečný, musí míra, v níž se každý přizpůsobuje světu, značně překračovat míru, v níž je tomu naopak – skutečné je to, čemu se *učíme jako cizímu a nezávislému*, čím se můžeme řídit (tedy: řídit se pravidly toho). K řízení se, přizpůsobení se, učení se však nestačí jednotliví bližní, nýbrž je zapotřebí navíc *zvyku*.¹⁰⁸

Tento Wittgensteinův postřeh si můžeme přiblížit nějak takto: K „vynucování si“ správného (tedy: konformujícího) způsobu jednání je zapotřebí jaksi asymetrické situace. Vědomí, že je tu vedle mne i nějaký můj bližní, byť i jeden každý (každý zvláště), mne vysvobozuje z pasti solipsismu, ale nezaručuje sám o sobě, že se mám ještě čeho přidržet. Tedy: mám-li nějaké vědění o světě (nebo něco, co za vědění považuji), mohu se na něm *shodnout* s věděním druhého, a tak mu propůjčit „objektivitu“ (pravdivost „nejen pro mne“). Ale tato situace ani mně, ani druhému nepropůjčuje normativní moc rozhodnutí o tom, co je správné; neposkytuje mi oporu v případě *neshody*. Mám-li nějaké ryze osobní vědění („svůj pohled na svět“), které jako takové z povahy věci neposkytuje velký prostor pro opravu vlastními silami, pak skutečnost, že někdo druhý se mnou „nesouhlasí“, pro mne nakonec nemá žádný význam – já nesouhlasím s ním a on nesouhlasí se mnou. To, že se tu třeba jeden z nás může snáze „odvolat“ na „vnější skutečnost“, tu nehraje roli. Ve střetu dvou protichůdných autorit, z nichž každá je tvořena jediným člověkem, se cokoli dá interpretovat v souladu s „pohledem na svět“ kterékoli z nich. Budu-li např. přesvědčen, že veškeré nepříjemnosti, které mne potkávají (i některé příznivé věci), jsou výsledkem působení nějakého démona, který se věnuje výhradně mně, pak každé byť i mnohem „přirozenější“ vysvětlení těchto událostí, které mi můj protihráč nabídne, lze interpretovat ve prospěch mé „teorie“. Např. ujede-li mi tramvaj prý proto, že jsem zaspal a ona jela zrovna včas, protože ve městě výjimečně nebyla dopravní zácpa, mohu říci já, že to je možné, ale že to tak právě zařídil můj démon proto, abych zmeškal důležitou schůzku a stala se mi tak škoda. A nabídne-li můj protihráč jiné „nadpřirozené“ vysvětlení, např. ujede-li mi prý tramvaj proto, že ochranný démon jiného pasažéra naaranžoval události tak, aby ten svou schůzku nezmeškal, mohu já říci, že oba démoni jsou jeden a tentýž, který takto spojil příjemné (uškodit mi) s užitečným (pomoci druhému pasažérovi).¹⁰⁹ Tento závěr lze hypoteticky extrapolovat i do situace, kdy mých *jednotlivých* protihráčů je velké, třeba i velmi značné množství („Žádný mě nepřesvědčí o tom, že nemám pravdu! Chce to *některý* z vás, kdokoli, zkusit?!“). Do defenzivy jsem zahrán teprve tehdy, když mí *mnozí* protihráči vystoupí jako jistý *jednotný celek*, teprve tehdy se jejich kontinuální autorita stane nezávislou na jednotlivé osobě,¹¹⁰ a vytvoří *návyk*, svého druhu jakousi nadřazenou „instituci“ společenství jazyka. Neshodnout se s jednotlivcem, nebo i s více jednotlivci není žádná tragédie. Neshodnout se s jednotným celkem ostatních je už podstatný problém. Jistěže samotný fakt existence společenství institučně mě přesahujícího „nedokazuje“, že „nemám pravdu“, ale v případě neshody se ryze pragmaticky stávám tím, kdo do společenství „nepatří“. A nepatřím-li do *žádného* společenství, nemám ani žádného bližního, a v tomto smyslu nejsem člověkem jako druzí.

A navíc se zdá, že situace, kdy jsem konfrontován jen s „jednotlivým bližním“ (byť by byl náhodou víc než jeden), je jen hypotetická. Je-li vůbec v mé běžné zkušenosti úroveň, na níž se

¹⁰⁸ *Zkoumání* §§ 198n.

¹⁰⁹ Budiž řečeno, že první konkurenční vysvětlení je formálně jiného typu, než mé vlastní (uvádí mi „účinnou příčinu“ události, zatímco předvádím příčinu „úcelovou“, de facto jejich *motivaci*), druhé postupuje stejným způsobem jako já.

¹¹⁰ Nebude proti mně stát „ten a ten a ten a...“, ale „všichni“ a přitom nikdo konkrétní. Srv. analýzu onoho „se“ v § 27 *Bytí a času* – ono „se“ je specifické právě tím, že je nelze uchopit.

setkávám s jednotlivými „věcmi“, jimž *per analogiam* „aprezentují“ duševno, jehož výrazem je tělesnost, v níž jsme si podobní, je tato úroveň zasuta velmi hluboko, je jen *hypotetickým* prvním krokem v setkání se s druhými¹¹¹ (ti jsou ale v mé zkušenosti vždy přítomni už jako „hotoví lidé“ – mohli bychom se tedy ptát, kde se vlastně nějaká aprezentace děje). Už v něm je ale přítomen zárodek jakéhosi vyššího smyslu tohoto společenství. Vlastní osoba tu slouží jako centrum orientace, „střed“ tohoto světa, ale zároveň jako jakási norma stejnosti, ve vztahu k níž jsou ostatní lidé (ale i ostatní ne-lidské živé bytosti) většími či menšími anomáliemi.¹¹² Ale obsahem, smyslem toho, kým jsme my všichni, kdo jsme navzájem stejní, je „člověk“ jakožto „člen nějakého společenství“ (analogicky jsme i členy poněkud širšího společenství navzájem o něco méně stejných „živočichů“).¹¹³ Podstatné je, že člověk je jakožto takový člen od společenství neoddělitelný, že od počátku patří k *jednotě* všech, kteří jsou také analogickými intencionálními centry zkušenosti o světě, který je zakoušen (jimi stejně jako mnou) jako společný (vždy pro mě i pro ostatní). Na základě prvního, přírodního zespolečnění, vznikají vyšší, kulturní či duchovní společenské jednoty, které jsou právě tak integrální součástí mé zkušenosti sebe sama – „já“ jakožto „člověk“ jsem bližním jiných nejenom na „přírodní“ úrovni analogických živých bytostí, nýbrž jsem vždy i člověkem určité kultury, a tím i svět, v němž žiji, má nejen smysl světa společného analogickým bytostem (tedy „přírody“), ale i světa společnému určité kulturní a v posledku duchovní jednotě – „lidstvu“.¹¹⁴ Vnímám svět, tj. přistupuji k němu jako ke světu, v němž se tak či onak uskutečňuje lidstvo.

[Toto vyústění je paradoxním zkřížením Husserla s Wittgensteinem; pohybujeme se tu v jakémisi podivném kruhu: provedeme-li „epoché“, názorně uvidíme sled konstitutivních procesů na půdě vědomí, jejichž výsledkem je „útvár smyslu“ „lidstvo“. Zároveň jsme do tohoto lidstva okamžitě, neprocesuálně zasazeni, a tato situace nám umožňuje provádět mj. např. závorkující úvahy – která z těchto polovin kruhu je ale tou, na které stojí ta druhá?]

Celek lidstva, jehož jsem součástí, propůjčuje určitý „celkový“ smysl, „horizont“, mé zkušenosti světa. Umožňuje každému člověku „mít dějiny“, neboť mé osobní dějiny jsou neobsáhlé a spadají vjedno s časem mého života, ale jako součást lidstva jsem podílníkem určité jednoty, která má dějinný pohyb, vývoj, směřování.¹¹⁵ Tato Husserlova myšlenka má zajímavé implikace. U sebe sama totiž v čase mohu zakoušet mnohem bezprostředněji „identitu“ (jsem to stále „já sám“, tehdy jako teď) než vývoj,¹¹⁶ ale jako součást lidstva jsem podílníkem proměn, které jsou často velmi značné. Na druhou stranu, časem svého života jsem přímo přítomen jen velmi malému úseku těchto dějinných proměn, a i díky tomu, že během mého „života“ (či aspoň během jeho značných částí) dějiny zdánlivě „stojí“, mohu si ve vztahu k nim uvědomovat vlastní proměnu v čase. To, že jsem s lidstvem úzce spjat jako jeho součást, mi umožňuje mít vztah k (mít podíl na) logice jeho duchovního vývoje (být si jí vůbec vědom jako dotýkající se i mne) a být zaměřen k cíli tohoto vývoje, kterým je plné uskutečnění možností rozumu a plné sebepoznání (člověka i lidstva).¹¹⁷

S tímto závěrem jsou spojeny některé zajímavé otázky. Zkoumáme-li genezi zkušenosti pragmaticky, či chceme-li, „empiricky“, zdálo by se, že náš třetí typ zkušenosti druhých předchází, umožňuje a zakládá prvé dva. Má zkušenost je vždy již zkušeností člověka žijícího v objektivním světě, tj. ve světě, který je společný a podstatnou měrou „stejný“ pro „všechny“, tj. pro „lidstvo“, jehož jsem součástí. Díky tomu, že vůbec žiji v lidském světě jako součást lidstva, které se v tomto světě uskutečňuje, mohu se k něčemu ve svém okolí vztahovat jako ke svým bližním bytostem, s nimiž jsme si rovni v tom ohledu, že každý sdílíme stejný stejně normativní svět, daný nám jako svět lidstva přesahujícího a zahrnujícího každého z nás. Díky tomu, že jsme každý „v“ lidstvu,

¹¹¹ Tuto fázi zespolečnění nazývá Husserl „pouhou“ „objektivní přírodou“. Viz *Meditace* § 55.

¹¹² *Meditace* § 55, s. 120n, srv. též *Ideje II.*, § 41a.

¹¹³ *Meditace* § 56, s. 124.

¹¹⁴ *Meditace* § 58.

¹¹⁵ Viz *Krise* § 56, s. 216.

¹¹⁶ Srv. *Typescript* 105, 5.136.4.1: „Čas ovšem není časoprostor, nýbrž řád.“ (2.146.2.2) Tedy „[čas paměti] není (tak jako zrakový prostor) částí toho velkého času, nýbrž specifickým řádem událostí a situací v paměti /ve vzpomínce/. V tomto čase např. není žádná budoucnost.“

¹¹⁷ Takový je bytostný smysl dějin přinejmenším podle Husserla. Viz *Krise* § 73.

mohu vůbec navázat rovný vztah s jednotlivým druhým, může se mi stát přístupný jako mně analogický bližní, „fyzicky, psychofyzicky, vnitřně psychicky“ jako „říše otevřených nekonečností přístupu, špatných i správných, i když většinou právě špatných“.¹¹⁸ Tj. od počátku jsme si s „nezdůvodněnou jistotou“ otevření jako sestry a bratři v lidstvu (to je pro každého z nás nepochybný fakt), a to nám umožňuje pokoušet se porozumět blíže některému jednotlivému bližnímu, a v těchto pokusech někdy (většinou) být spíše neúspěšní.¹¹⁹ Z tohoto pro nás „přirozeného“ postoje se můžeme posunout ještě o krok dál do postoje dosti úzce „teoretického“, v němž k ostatním přistupujeme jako k objektům ve světě, u nichž jako podstatné popisujeme prostorové a fyzikální charakteristiky – teprve takto a jen takto, „uměle“, se od nich můžeme oddělit.¹²⁰ Tváří v tvář této úvaze se pak nabízí otázka, jaký status připsat popsanému postupu „konstrukce“ bližních a společenství vůbec z původní danosti „věcí“, postupem přes aprezentované analogické duševno až k „vyšší“ kulturně duchovní jednotě lidstva. Je to reálný popis toho, jak ve světě, jak je nám dán, „lidstvo vzniká“, nebo jen jakási vysvětlující pomůcka „mechanismů sebereflexe“ tohoto společenství?¹²¹

Je třeba si také uvědomit, že třebaže smysl světa je konstituován jakožto „objektivní“ s tím, že je stejný pro celé lidstvo, jednota „lidstva“, k níž je vztahován, je reálně spíše jednotou „kultury“, a těch je větší množství a jsou si fakticky navzájem více či méně cizí.¹²² Než přijmeme závěry, jejichž platnost vztáhneme na celé lidstvo, je třeba se zamyslet nad tím, která „kultura“ nám tu lidstvo zastupuje, zda je může vůbec zastupovat nějaká jedna kultura, a pokud ne, v jakém vztahu je lidstvo ke všem kulturám společně (a jestli náhodou není „lidstvo“ značně „abstraktní“ a těžko uchopitelný pojem). Ve vztahu k tomu se může ukázat jako velmi obtížné identifikovat vlastní smysl duchovního „dějinného vývoje lidstva“. Je nesporné, že k nějakým proměnám k průběhu dějin dochází, není však už tak jasné, zda tyto proměny v sobě nesou nějakou jednotnou teleologii, a pokud snad ano, kam tento více či méně jednotný směr vývoje vede (co se jedním jeví jako pokrok, může se jiným jevit naopak jako úpadek).¹²³

Prozatím uzavřeme tento oddíl s tím, že se zdá, že aby vůbec mohla „subjektivní“ zkušenost světa fungovat, musí být „intersubjektivní“, tj. musí být dána celkem „všech“ (nebo „mnoha“) lidí a že zároveň obsahem této zkušenosti je, že jde o svět společný jednotně (stejně či velmi podobně) pro všechny (nebo mnohé).

1.3. Intersubjektivita je jazykově založená

[Takovýto svět (tento útvar smyslu) vzniká ve vzájemných interakcích svých obyvatel a *jako* svět těchto interakcí.

Mezilidské interakce, které neustále doutvářejí přesnou podobu (smysl) světa, v němž lidé žijí, jsou mj. tři druhů – „zaujímání vztahů“, „sdílení“, a „normativita“.

Tyto interakce jsou nutně jazykové. Různé aktivity v rámci tohoto světa, zaměřené k různým cílům v něm, jsou různé „jazykové hry“.]

Pokusil jsem se ukázat, že „subjektivita“ je nutně vždy „intersubjektivitou“, řečeno Husserlovými pojmy. Zrekapitulujeme-li, co je příznačné pro společenství, jehož je každý „subjekt“ součástí, uvidíme, že prováděné úvahy se točily neustále kolem několika bodů. Formálně jsou druzí potřební k tomu, že zajišťují podobě světa, jak mu rozumíme, určitou *normativní stabilitu*. Zkoumáme-li, kdo jsou, ukáže se, že pro nás mají význam (přínejmenším mimo jiné) jako „věci“, k nimž můžeme *zaujímat různé vztahy* – zkoumat je, zacházet s nimi, využívat je a nesčetné další;

¹¹⁸ Viz *Meditace* § 56, s. 125.

¹¹⁹ Srv. *O jistotě* § 156: „Aby se mohl člověk mýlit, musí už usuzovat ve shodě s lidstvem.“

¹²⁰ V jiném kontextu poznamená Heidegger, že být sám je jakýsi „deficientní“ způsob původního bytí s ostatními, myslitelný jen jako odvozený z něj. Viz „Der Weg zur Sprache“, in *Unterwegs zur Sprache*, s. 265n.

¹²¹ Tato otázka je poněkud blíže rozvedena v oddíle 1.5.2.

¹²² Srv. *Meditace* § 58.

¹²³ Tato otázka je poněkud blíže rozvedena v oddíle 1.5.2.

jako mí jednotliví „bližní“, s nimiž svůj svět *sdílím*; a úhrnem jako „lidstvo“, které propůjčuje mé zkušenosti světa (tomu, jak světu rozumím) alespoň zprostředkovaně nadosobní kontext a opět jisté *normativní vodítko*. Všem těmto třem fenoménům – které můžeme pojmenovat jako „zaujímání vztahů“ obecně, sdílení (vzájemnost) a normativní moc – je cosi společného.

Ze všeho, co bylo dosud řečeno, nijak nevyplývá, že by uvedení „intersubjektivit“ v naznačeném smyslu bylo nějakou dostatečně pádnou odpovědí (pádnou ve smyslu *důkazu*) na různé solipsistické vize. V jistém smyslu jí také skutečně není. Ve vztahu k solipsismu je mnohem spíše jakýmsi jeho pragmatickým „zametením pod koberec“ jakožto věci nezajímavé a nepotřebné. Rádi bychom odbyli solipsismus s tím, že je *de facto* „nesmyslný“ – ale na solipsismu nakonec nic přímočaře sporného není. V „životní praxi“ je nepochybně bezpodstatný a v reálných komunikačních situacích, jež si můžeme představit, přímo legrační – a v tomto smyslu je „absurdní“; ale na jeho nesmyslnost se musíme asi dívat jinak. Že naše zkušenost světa, náš jediný přístup k němu je nutně „subjektivní“, je triviální tautologie. Samozřejmě a „přirozeně“ že k druhým (ke skutečnosti druhých) mám jen ten přístup, že je to *moje* zkušenost či *můj* přístup. Tedy by to mohla být i *jen moje představa*, nebo něco podobného. I ty nejpádnější argumenty, vesměs operující s normativní úlohou druhých, lze nějak odrazit, třebaš přinejhorším tezí, že nutný stabilní významový řád zkušenosti vkládá do mé mysli (jediné skutečné v celém vesmíru) nějaký vyšší duch. To je konečně jedno. Neobracíme se k solipsismu zády proto, že bychom ho „vyvrátili“, ale proto, že všechno v mé zkušenosti (byť by to byla pouhá „iluze“) mne má k tomu, že stav věcí je úplně jiný, a tomu odpovídá i můj přístup k tomu, co je mi dáno jako „svět“. Vůbec mi nepřipadne, že bych se měl *chovat* jinak.¹²⁴ Vždyť jak by to mělo vypadat? Pragmaticky by takové chování nesmyslné bylo. Uvádíme-li tedy „důvody“ pro to, proč je „subjektivita“ *nutně* „intersubjektivitou“, nejsou to „skutečné argumenty“, nýbrž spíše jakési vysvětlivky, které činí průhlednějším naše rozumění světu, to jest zároveň i naši „životní formu“ (což jsou, jak se říká, „dvě stránky téže mince“¹²⁵).

Tak je třeba rozumět i bližšímu pohledu na výše uvedené „tři důležité aspekty“ intersubjektivit. Nevnese do diskuse konečné a toužebně očekávané striktně logické „vyvrácení solipsismu (antirealismu, ... dosad' každý co libo)“ – očekávat něco takového nemá smysl – nýbrž nanejvýš (a to je více než dost) přispěje k lepšímu porozumění povaze intersubjektivit, a tedy snad i k utužení pocitu pragmatického odporu vůči solipsismu. Oč nám tu tedy jde? Položme si otázku: *jak existují různí lidé ve světě?* V tuto chvíli nás nebude zajímat problém jejich reality (ten již definitivně odsuňme pryč), nýbrž otázka: jsou tu prostě „vedle sebe“, jako hory či řeky; nebo jsou nějak navzájem svázáni? Připomeňme si pozoruhodnou myšlenku připisovanou občas Leibnizovi: Totiž že všechny věci (i lidé) jsou samostatnými jsoucny (substancemi), „monádami“; tyto monády však „nemají okna“ – projekt zjednaní přímočarého přístupu k „vnějšmu skutečnému“ světu byl již opuštěn, ale „monády“ přesto žijí ve vztazích s ostatními „monádami“. Ne proto, že by vycházely ven ze svého „domu bez oken“, ale proto, že jsou z pohodlí svých domovů propojeny s ostatními jakousi dokonalou televizí, která jim promítá ostatní sice ze záznamu, ale přitom v dokonalém načasování reagující na počínání „domácí monády“.¹²⁶ Ani s touto extravagantní ontologií se nedá příliš polemizovat – snadno na její bázi převedeme vše, co jsme dosud o intersubjektivitě řekli. Její bizarnost (opět: bizarnost, nikoli spornost nebo nesmyslnost!) však doslova tluče do očí s ohledem na „předzjednanou harmonii“ vzájemných *interakcí* monád. Právě to je podstatné pro naše „tři důležité aspekty intersubjektivit“ (zaujímání vztahů, sdílení a fungování normativní moci) – všechny jsou právě nějakými druhy interakce mezi „monádami“, přístupu jedné „monády“ k druhé.

¹²⁴ Srv. *O jistotě* § 117-121.

¹²⁵ Srv. *Zkoumání* § 19.

¹²⁶ Toto je ovšem jakési vulgarizované podání Leibnize, s jakým se lze setkat v horších příručkách dějin filosofie. Leibniz má na mysli spíše to, že monáda jakožto duše je jednotkou „metafyzickou“, a tedy na ni *a priori* nemohou mít vliv příčiny vnější, tedy „fyzické“. Duše je však stvořena jako rozumná, se schopností poznat celý vesmír, být jakýmsi jeho zrcadlem (*speculum universi*). „Předzjednaná harmonie“ spočívá v tom, že všechny lidské monády byly stvořeny Bohem jakožto takovéto „zrcadlo“, jako obraz jednoho a téhož vesmíru. (jistý determinismus prosvítá ovšem i v tom) (*Monadologie* §§ 7, 11, 62, 78, 83) Ponechám si však pro účely výkladu vulgarizovaného učebnicového kvazi-Leibnize, na němž lze dobře demonstrovat otázku spojené s intersubjektivitou.

Nechci tu polemizovat s kvazi-Leibnizem (to se mi zdá v podstatě nemožné) ani se solipsismem (to také, a navíc ještě nudné a nezajímavé), nýbrž jen obrátit k fenoménu interakcí pozornost. Obrácením pozornosti se ovšem nic nedokáže, lze tak jen (z filosofického hlediska podprahově, a tedy tak trochu záludně), vzbudit přesvědčení, že máme ve světě, jak je nám dán, co do činění s reálnými druhými lidmi (a pro kvazi-Leibnize dodávám: v reálném čase) – a to takové přesvědčení, s nímž ne že by nikdo *nemohl* polemizovat, ale nebude mu to stát za to (nebude se mu *chtít*).

Na pojmu intersubjektivitě je v tomto smyslu zajímavá už jeho etymologie: nejde o „multisubjektivitu“ – o prostou mnohost subjektů. Obrácením pozornosti na prostou mnohost se věc formuluje zavádějícím způsobem, naznačujícím, že má smysl snažit se „zdůvodňovat“, jak může být subjektů „mnoho“. Intersubjektivita je mnohem spíše tím, co mají „subjekty“ „mezi sebou“ či „spolu“ – spočívá ve vztazích, jež jeden *k* druhému zaujímá. Důraz jakožto na primitivní fakt tu musíme klást ne na „subjekty“, nýbrž na ono „mezi“. Vysvětlujeme-li pojem intersubjektivitě, nejde v první řadě o mnoho subjektů (a až v druhé řadě o nějaké relace mezi nimi), ale o síť interakcí (které jsou ovšem mezi množstvím různých bytostí; ne nutně „subjektů“). Fakticky je to totéž. Skutečnost mnoha lidí a skutečnost nastávání vztahů či interakcí jsou „dvěma stránkami téže mince“; instruktivnější však bude klást důraz právě na interakce. Právě to, že mezi jednotlivými „členy intersubjektivitě“ nastávají nějaké interakce, je zajímavé a může to poněkud napomoci lepšímu pochopení toho, čím intersubjektivita je (uvažme rovněž, že to, že intersubjektivnímu světu rozumíme jakožto světu interakcí s druhými, znamená *eo ipso*, že tak k němu přistupujeme a aktivně ho utváříme jako svět interakcí s druhými).¹²⁷

Všechny tři výše zmíněné interakce, klíčové pro intersubjektivitu – „zaujímání vztahů“, „sdílení“, a uplatňování normativní moci – jsou ovšem nemyslitelné bez existence jazyka. To je zřejmé z toho, že bylo v podstatě nemožné vysvětlit, oč v uvedených situacích jde, mimo kontext jazykové komunikace (viz příklady v minulé kapitole). Kontext jazyka, jazykový projev či komunikace je totiž fakticky jediným uchopitelným projevem či kritériem zmíněných interakcí. *Rozeznávat* ve svém okolí „věci“, tj. předměty, k nimž mohu zaujímat různé vztahy, obecně manipulující vztahy, a různým způsobem je užívat, znamená (mj.?), že pro toho, kdo je jako takové rozeznává, jsou to předměty, o kterých může různým způsobem *vypovídat*. Netvrdím, že mít nějakou věc za odlišnou ode mne v čase a prostoru nebo za prostředek vhodný k tomu či onomu účelu, je totéž, jako explicitně činit odpovídající výpovědi. Ale o někom (v posledku i o sobě samém) mohu říci, že takový vztah k věci zaujímá jen tehdy, je-li přinejmenším schopen učinit odpovídající výpověď, nebo jinou, z níž lze takového dojmu nabýt. Zdá se dokonce, že vztahovat se k věci určitým jasně vymezeným způsobem, abstrahujícím od všech ostatních charakteristik kromě několika zvlášť vytčených (např. prostorových a časových), vyžaduje mít určité jasně vymezené pojmy oněm charakteristikám odpovídající. Ale pojmy sotva můžeme mít díky něčemu jinému, než že mluvíme jazykem (a rozumíme jazyku), v němž jsou významuplná slova odpovídající těmto pojmům.¹²⁸

[To celé je ovšem určité zjednodušení. Dá se přece říci, že opice také rozeznávají předměty vhodné k rozbíjení ořechů od předmětů k tomuto účelu nevhodných, a vybírají si jako nástroj pouze ty vhodné – a opice ovšem nepronášejí žádné takové výpovědi, a snad toho ani nejsou schopny (i když, co my víme?¹²⁹). Výše uvedená tvrzení platí s jistou licencí o lidech. Vidíme-li někoho zatloukat hřebík kladivem (*víme-li*, že ho vidíme), jsme schopni odkazovat k této situaci s tím, že přinejmenším *my* chápeme kladivo jako nástroj vhodný k zatloukání hřebíků (díky tomu, že

¹²⁷ *Krize* § 47, s. 186: „...při kontinuálně plynoucím vnímání světa nejsme izolováni, ale jsme při něm zároveň v dotyku a svazku s druhými lidmi.“, srv. *Meditace* § 58, s. 126, kde Husserl mluví o aktech já, „jež mediem prezentující zkušenosti o cizí bytosti zasahují do jiného já“. Těž Patočka, *Přirozený svět*, s. 133: „...spolužití s druhými není pouhá lhostejná juxtapozice subjektů, nýbrž je indikováno souběžností nebo protichůdností cest života...“

¹²⁸ „Řeč, v níž se nacházíme, myslí jakoby za nás. Dává k dispozici distinkce, se kterými zacházíme v konkrétních životních situacích, poskytuje nezbytný pojmový aparát...“ (Fink, *Bytí, pravda, svět*, s. 42) [„disponovatelné značky“ – Patočka, *Přirozený svět*, s. 141]

¹²⁹ Borges uvádí (či vymýšlí si?) údajně Descartovu teorii, podle níž opice by dovedly mluvit, ale tuto schopnost tají, abychom je nenutili pracovat (viz *Fantastická zoologie*).

mluvíme jazykem, v němž tato slova (tyto pojmy) jsou). Ale co zatloukač sám – nemůže se tak jako opice bez podobných jazykových distinkcí obejít? Nu, snad může – ale v tom případě se nám třeba vůbec nepodaří dát se s ním do řeči, nebo pokud ano, nebude chápat, co myslíme těmi „věcmi“ a „vhodnými nástroji“. Pak je ovšem třeba s pojmem „rozpoznávání“ nakládat opatrně – zatloukač prostě zatlouká hřebíky kladivem, a je-li tu ještě něco *navíc*, co my bychom nazvali „rozpoznáváním“, nebude to asi docela totéž, co v našem případě – a nevíme, co by to mělo být. Nevíme ani, zda se tu opravdu nějaké rozpoznávání děje – co když si s kladivem a hřebíky jen tak bezmyšlenkovitě pohrává a za chvíli začne zatloukat do zdi samo kladivo vlastní rukou? Proč by vůbec měl chtít používat kladivo a hřebíky oním systematickým a účelným způsobem, vlastním nám, nevysvětlil-li mu nikdo (či nebyl-li by on s to pochopit, kdyby mu někdo vysvětlil), že my to tak a tak a za tím a tím účelem obvykle děláme?^{130]}

Druhé dva fenomény – normativně daná funkční stabilita smyslu, v němž světu, jak je nám dán, rozumíme; a sdílení tohoto světa se svými bližními – jsou z hlediska bytostně jazykové povahy intersubjektivitě ještě zajímavější.

O podmínkách možnosti normativity již byla několikrát řeč, vesměs v souvislosti s Wittgensteinovým argumentem proti „soukromému“ *jazyku*. Proč se bližší pohled na normativitu neobejde bez souvislosti s jazykem, není snad třeba zdlouhavě vysvětlovat, a bylo to již několikrát naznačeno. Že světu nějak stabilně a opakovatelně rozumím, je dáno tím, že formulace tohoto mého porozumění je vázána pravidly, a pravidla sama se chaoticky neproměňují proto, že jsou vázána jaksí „institučně“, zvykem. A zvyk je nemožný bez existence společenství. Společné rozumění věcem je ovšem neoddelitelně spjato se společným způsobem řeči o nich. Způsob řeči/jazykové chování je skutečným kritériem příslušnosti do komunity. Na nic jiného totiž komunita dost dobře nemůže uplatňovat svou donucovací moc. To souvisí úzce právě s Wittgensteinovými postřehy o problému „soukromého jazyka“:

Představme si jazyk označující mé nejniternější pocity a prožitky, takové, které jsou bytostně nesdělitelné nikomu druhému. Jen já sám bych byl schopen rozumět tomu, co slova tohoto jazyka označují, jaký je jejich význam. Jak bych si však mohl být jist, že „P“ v tomto jazyce skutečně dnes znamená totéž co včera? Jen já sám to mohu říci. A kdyby se mi zdálo, že v případě právě pocíťovaného prožitku nejde o „P“, vůbec bych výrazu „P“ nepoužil. Kdykoli tedy použiji výraz „P“, použiji ho správně. „Soukromý jazyk“ se tedy od obyčejných jazyků odlišuje tím, že jeho „slova“ a „věty“ není možné používat nesprávně.¹³¹ V čem totiž spočívá možnost nesprávného použití jazykového výrazu v jazyce „veřejném“? Bezpochyby v tom, že si někdo jiný mou chybu uvědomí, *upozorní* mne na ni, a *přiměje* mne se *opravit*. V soukromém jazyce ovšem z definice není nic takového možné.¹³² Jazyk – to, co běžně *nazýváme* „jazykem“ – se tedy neobejde bez společenství, dohlížejícího na hladký a správný průběh jeho užívání. Ale znamená to také, že společenství se neobejde bez jazyka?

Co všechno vlastně takové společenství ve vztahu k jedinci dělá? Členství ve společenství mu předně propůjčuje určité praktické výhody. Zprostředkovává mu odpovídající způsob porozumění světu, tj. ten, který umožňuje společenství na světě „obstát“. Aby společenství mohlo jako takové fungovat, musí být patřičně organizováno – každému z těch, kdo do něho patří, musí být delegováno víceméně jednotně porozumění světu, nebo alespoň nástroje, které dohodu umožní. Mluvme-li o porozumění či o nástrojích dohody, nemůže jít o nic jiného, než o nástroje jazykové. Na druhou stranu, za to, že společenství své příslušníky takto spojuje, „vymáhá“ na oplátku jistý typ konformity.¹³³ Uvědomme si však, že všechno toto výrazivo upomínající na atmosféru totalitního státu nemá pro Wittgensteina jiný smysl než sémanticko-pragmatický. Podívejme se blíže na ono „přiměje mne se opravit“. Že společenství má skutečně opravnou, normativní moc nad svými příslušníky, je nesporné. Jak přesně však vypadají ony nápravné mechanismy a co vlastně opravují?

¹³⁰ Nástrojům a prostředkům a jejich místu ve výkladu světa věnuje proslulý exkurs Heidegger v *Bytí a čase* (§§ 15-18).

¹³¹ *Zkoumání* §§ 243, 256, 258, 260, 272.

¹³² *Zkoumání* § 199.

¹³³ Srv. *Zkoumání* § 206: „Následovat pravidlo je analogické tomu, uposlechnout rozkaz. K tomu jsme vycvičeni a reagujeme na rozkaz určitým způsobem.“

V nejširším smyslu slova nejde o nic jiného, než že si začnu počínat způsobem, který ostatním nedává smysl, a oni se mu smysl snaží dát. Toto počínání je však vždy ve vztahu ke společnému jazyku. Nejde o to, být jen „navenek, v řeči konformní“ – kdybych případně pěstoval nějaký druh soukromého jazyka ve Wittgensteinově smyslu, ale nechal bych si tento jazyk jen sám pro sebe a ostatním dával vždy najevo jen jazykové projevy jazyka veřejného, byl bych členem společenství jako všichni ostatní. Má „soukromá úchylka“ by nikdy pro společenství neměla sebemenší význam, a v tomto smyslu by vůbec nebyla „skutečná“. *Nikdy* bych ostatním nezavdal důvod k tomu, aby vůbec považovali mé jednání za nesrozumitelné nebo mne sama za nerozumějícímu tomu, co je pro všechny srozumitelné a skutečné. Kdybych to však byl schopen činit skutečně konsekventně, nebyl by tu žádný rozdíl mezi mnou a skutečnými členy společenství. Naopak: případy nesrozumitelnosti vždy souvisejí s veřejným jazykem. Členem společenství přestávám být tehdy, pokud soustavně mluvím způsobem nepřeložitelným do jazyka společenství, nebo případně vůbec nemluví, ale neumožním své nemluvení nijak vysvětlit v jazyce společenství; tehdy, jedním-li (včetně mluvení)¹³⁴ soustavně způsobem pro ostatní nevysvětlitelným¹³⁵ (nebo lépe řečeno, neprojevují-li se způsobem, který by členové společenství dokázali jakkoli interpretovat jako byt' i zcela okrajově odpovídající člověku-spolučlenu společenství¹³⁶).

Celá tato málo přehledná úvaha chtěla ukázat, že je-li pro společenství příznačná normativní moc, uplatňovaná nad těmi, kdo do něho patří, *to*, co společenství „kontroluje“, je (nejde-li přímo o způsob řeči) s jazykovými projevy „kontrolovaných“ vždy tak či onak spojeno. Samy pojmy „upozornit“, „přimět“ a „opravit se“, jejichž pomocí jsem se pokusil mechanismus fungování procesu „kontroly“ (či jeden jeho možný scénář) přiblížit, jsou bytostně jazykové, jsou to různé typy jazykového projevu. Je-li charakteristickým rysem intersubjektivní normativní interakce mezi celkem a jedincem, normativní moc je pak nemyslitelná bez toho, že by byla uplatňována v jazyce (pomocí jazyka) a na projevy, které jsou v posledku jazykové (nebo jazykem explikovatelné). Proto se zdá být intersubjektivita bez jazyka nemyslitelná. To je zajímavé i z hlediska výše uvedené kvazi-Leibnizovy úvahy. V normativním ohledu se „ti druzí“ ukazují jako mající nade mnou určitou moc; technicky vzato se formulace mého porozumění světu musí přizpůsobovat jim, spíše než aby tomu bylo naopak. Přeneseme-li to však do kvazi-Leibnizovy extravagantní ontologie, octneme se tváří v tvář ne sice spornému, ale podivnému a snad poněkud grotesknímu závěru: že jeden každý z nás je uzavřen do domu bez oken, kde mluví nikoli s druhými lidmi přímo, nýbrž s jejich „televizními dvojníky“ – v porovnání s ním jsou *de facto* ontologicky „nižšího řádu“ (se svými idejemi), ta však udávají pravidla jeho jazyka. A kdyby se pokusil tomuto ponižujícímu vztahu vymknout tím, že vytvoří jazyk pojednávající o tom, k čemu jeho televizní bližní nemají přístup („soukromý jazyk“), bude ale „potrestán“ on – tím, že tento jazyk nebude mít žádný smysl. Skutečnost normativity jazyka intersubjektivního společenství „nedokazuje“, že interagují se skutečnými druhými, pouze činí závěr, že existují jen jaksi „v mé hlavě“ (nebo nějakým podobným způsobem), obtížně uvěřitelným.

Význam jazyka se promítá podstatným způsobem i do toho aspektu intersubjektivní, který jsem označil jako „sdílení“ (totiž společného světa) či vzájemnost. Zde se můžeme přidržet Husserlových úvah z *Krize*.

„Sdílení“ světa je jakousi metaforou pro vztah mezi mnou a mými bližními. Jak bylo řečeno, vidím svět jako společný pro mne i pro ostatní, kteří jsou mi podobní.¹³⁷ Vidím jej tak – to ovšem

¹³⁴ Připomenu Wittgensteinovu „definici“ jazykové hry: „Jazykovou hrou‘ jsem nazval také celek jazyka a činností, s nimiž je spjat. (...) Slova ‚jazyková hra‘ tu mají vyzdvihnout, že mluvení jazykem je součástí činnosti, nebo životní formy.“ (*Zkoumání* §§ 7, 23)

¹³⁵ Srv. *Zkoumání* § 207.

¹³⁶ Uvažme však, že toto se dá vykládat velmi různě: pro někoho (pro určitou část společenství) je člověkem-spolučlenu společenství každý, kdo tak alespoň zvenčí vypadá a jeví nějaké známky života, jiní (jiné segmenty společenství) mohou mít podstatně *užší* pojem člověka – není tomu tak dávno, co bylo samozřejmou („přirozenou“) součástí komunitně sdíleného porozumění světu (tj. chování) nepřístupovat vůbec jako k člověku k tomu, koho diskvalifikovaly některé vnější znaky či určité typy projevu – barva pleti, neschopnost mluvit některým z „civilizovaných jazyků“, duševní choroba, ... (a to se bohužel občas děje dodnes).

¹³⁷ Viz např. *Krize* § 54, též *Meditace* § 56.

znamená, přistupuji tak k němu, chovám se tak. Tento přístup je jakousi pragmatickou garancí toho, že svět je skutečný (tedy: obrácením se zády k solipsismu), že není jen pro mne – že stejně (nebo velmi podobně) jej vidí i ti druzí, kteří jsou jako já a jsou stejně skuteční jako já. Tato stejnost či společnost světa nevzniká jen tak, sama od sebe, čistě proto, že bychom byli všichni stvořeni stejně a vybaveni úplně stejnými poznávacími dispozicemi s předprogramovanými stejnými výsledky. I když jsme všichni lidé, a v tomto smyslu jsme všichni víceméně stejní, každý člověk je pochopitelně individualitou – mezi mnou a ostatními je také vždy jakýsi předěl. Ten je vidět z Husserlova analogického „důkazu“ druhých: druzí nikdy nemohou být stejní jako já – vždy jsou pro mě částečně neprůhlední¹³⁸ a analogický přístup k nim si „zjednávám“ s tím výsledkem, že svět z jejich perspektivy je dokonce nutně uspořádaný/orientovaný *jinak*, než z mé. Husserl také předpokládá, že „aprezentovaná“ stejnost druhých lidí je jakýmsi speciálním (ideálním) případem analogie rozpoznávané mezi mnou a všemi ostatními živými bytostmi; a v případě jiných živočišných druhů si můžeme být poměrně dost jisti, že vidí svět odlišně od nás – a že tento jejich pohled na svět bychom možná dokonce nebyli s to ani dost dobře pochopit (a *vice versa*, můžeme ovšem říci).¹³⁹

Co činí ze mne a z ostatních lidí své bližní, tj. náš pohled na svět jako na společný, s sebou nese ovšem také to, že tak přistupujeme nejen ke světu, ale i k sobě navzájem. To znamená – chováme se k sobě tak, jako bychom předpokládali, že sdílíme strukturálně stejné porozumění světu; a pokud se ukáže, že tomu tak není, snažíme se tento rozpor překlenout. Představa, že všichni rozumíme světu a přistupujeme k němu jako ke společnému, ale že přitom každý zvlášť chápe tento „společný svět“ jinak, než ostatní chápou své „společné světy“, není nemožná, ale není příliš přesvědčivá.¹⁴⁰ Co je zajímavé na naší představě o bližních, je to, že považujeme za přirozené a *správné*, že všichni rozumíme světu stejně, a pokud máme dojem, že tomu tak není, *chceme* tento rozpor odstranit.¹⁴¹ Jak Husserl říká, skutečná struktura zkušenosti naší vzájemnosti (tj. už po provedení patřičných fenomenologických redukci), je taková, že intencionalita (uchopování věcí světa) každého z nás zasahuje do sféry intencionality druhých, a že se *propojují* souhlasně i nesouhlasně a sdílené představy o společném světě se dosahuje v tomto procesu vzájemnou *korekturou*.¹⁴² Teprve takto skutečně funguje to, čemu říkáme „společný svět“. Na rozdíl od Wittgensteina, který ve svých analýzách intersubjektivit jazyka klade důraz na aspekt *normativity*, tedy na to, že druzí pro mne závazným a nelibovolným způsobem stanovují pravidla formulace mého porozumění světu, pro Husserla, jak se zdá, je podstatnější (než normativní vztah *podřízenosti* mezi jedincem a společenstvím) vzájemnost – rovnoprávný a otevřený vztah mezi jedním a druhým: nesouhlasím-li s tím, jak rozumí světu někdo druhý (těchto druhých může být fakticky i více), vyplyne z toho, že se *vzájemně* opravíme a *dohodneme*. Nikoli, že institučně slabší strana tohoto rozporu se logicky musí podvolit straně institučně silnější.¹⁴³ Husserl ovšem, na rozdíl od Wittgensteina a jeho podrobných analýz problémů učení, následování pravidla a „soukromého jazyka“, nepodává žádný konkrétní příklad toho, jak taková vzájemná otevřená korektura vypadá. Naopak si můžeme souhlasně s Wittgensteinem představit řadu kontextů, v nichž v rozporu jedince

¹³⁸ Je nám vědomí tohoto předělu vnuknuto našim jazykem? Vzpomínám si, že mne asi v 5 letech znepokojil „objev“, že mezi mnou a ostatními je rozdíl v tom smyslu, že já jsem „uvnitř“, zatímco oni „venku“ (a „do nich“ nevidím) – to je ovšem myšlenka rozdílu asociovaná s pojmy vidění. Bohužel si už nejsem s to vybavit, zda jsem tento nebo nějaký jiný rozdíl vnímal či si ho byl vědom už předtím. To bych opravdu rád věděl.

¹³⁹ Srv. *Zkoumání* 2. díl, XI, s. 223 [s. 284 č. překladu]: „Kdyby lev dokázal mluvit, nebyli bychom s to mu rozumět.“

¹⁴⁰ Není přesvědčivá jako popis skutečnosti, ale faktem je, že pro Husserla je přinejmenším jakýmsi logickým předstupněm vzniku společné, propojené zkušenosti (viz např. *Krise* § 47, s. 186). S tím je spojena ovšem řada problémů – jichž se chci dotknout v kapitole 1.4. a 1.5.

¹⁴¹ Bez ohledu na to, v jakých jiných smyslech (zejména etických samozřejmě) považujeme či snažíme se považovat za své rovnoprávné bližní jiné druhy živočichů, právě tento aspekt vzájemnosti se nikdo do vztahů s nimi *nebude* pokoušet přenést.

¹⁴² *Krise* § 71, s. 277nn.

¹⁴³ „Rovnoprávnost“ je ovšem také „normativní“ situací – i její účastníci dodržují určitá *pravidla*, která jsou pro takový vztah podstatná (jinak by se o žádnou rovnoprávnost nejednalo). Odlišuji-li „normativitu“ od rovnoprávnosti/vzájemnosti, používám tohoto slova v poněkud zúženém smyslu (kladoucím důraz na normativní-podřizující *moc* jedné strany nad druhou).

a množství (reprezentujícího instituci, zvyk) ustupuje jedinec. Nemůžeme však Wittgensteina chápat „rousseauovsky“, jako prosazujícího nutnost či povinnost podvolit se většině. To, co říká, má smysl spíše technický – v kontextu učení se jazyku nebo osvojování si nových dovedností (např. početních) je situace přirozeně nastavena tak, že učící se (logicky jedinec) přijímá a osvojuje si určitou danou „látku“ (reprezentovanou opět logicky množstvím těch, kdo ji ovládají) a platná pravidla; tento *deskriptivní* postřeh nemá mít žádné *normativně* politickofilosofické či společenské konotace.¹⁴⁴ A mluvíme-li o jakési „výměně světónázorů“ (což se zdá být bližší tomu, co měl Husserl na mysli) mezi jedincem a „ostatními“, situace reálně *nebývá* vzájemně otevřená ani zde. Že na této úrovni jaksi obecně či strukturně funguje celá řada donucovacích mechanismů, ukázaly dějiny a široce to zohlednila i filosofie druhé poloviny 20. století.¹⁴⁵

Ať tak či onak, podle Husserla je vzájemnost bratrů a sester v lidstvu, „bližních“, definována tím, že jsou bytostně zainteresováni v procesu „zespolečňování“ pohledu na (společný) svět, pomocí „vzájemné korektury“. Husserlova koncepce vzájemné korektury je ovšem po pravdě koncepcí určitého jazykového vztahu. Neboť jak jinak se máme vzájemně opravovat a dohadovat, nežli pomocí jazyka? Zdá se, že Husserl, který tento problém bližší netematizoval, tu přirozeně předpokládá jazyk v nejběžnějším smyslu slova – jazyk mluvený, skládající se ze slov a vět.¹⁴⁶ Proces vzájemné shody a oprav lze však provádět v jakémkoli jazyce v širším smyslu slova – tedy v jakémkoli znakovém systému, v němž jsou a fungují jakési (byť i nevyslovené a přesně nedefinované) „pojmy“ správnosti a nesprávnosti; teoreticky sem můžeme zahrnout i lecjaké „primitivní“ komunikační systémy – posunčinu, již se dorozumívají dva lidé, kteří nemluví stejnou řečí, znakovou řeč o několika stech „slovech“, již „dokážeme naučit“ lidoopy (v omezeném smyslu snad i některé znakové systémy, jimiž se zvířata dorozumívají mezi sebou), apod. Společný svět, tedy svět, na němž se aktivně shodují se svými „bližními“, je tak nezbytně nutně světem zpřístupněným prostřednictvím jazyka. Jak říká Husserl, „přirozený svět našeho života – svět pro nás všechny“ – je totožný se světem, o němž lze obecně mluvit. (...) Svět je proto vždy již (...) zároveň jazykově vyložitelným světem“.¹⁴⁷

Tento pohled je poněkud dvojsečný. Od tohoto vcelku intuitivního postřehu se relativně snadno dostaneme k tradičním – a dnes již lze říci i: tradičně a konsensuálně zavrhaným – problematickým postojům, které pojmají jazyk jako cosi, co zvnějšňuje obsahy nitra, duše či čehokoli podobného. Husserla od explicitní formulace tohoto aporetického stanoviska uchránila kupodivu jeho brutální stručnost a jakási ledabylost, s níž o roli jazyka v intersubjektivní konstituci světa v *Krizi* pojednává.¹⁴⁸ Husserlův pozdní posun v přístupu k tématu jazyka je ovšem poněkud podrobněji rozpracován Janem Patočkou v *Přirozeném světě jako filosofickém problému*, a třebaže je jeho pohled nepochybně poučenější a sofistikovanejší¹⁴⁹, právě u Patočky se tu a tam můžeme doslova dočíst, že např. „jazyk slouží intersubjektivní výměně duševních obsahů“.¹⁵⁰ Na této a

¹⁴⁴ Třebaže jej někteří autoři opravdu interpretují jako sourodý/logicky spojitý s osobním společensko-politickým konzervativismem Wittgensteinovým (velmi explicitní v tomto směru je Ernest Gellner, viz např. *Jazyk a samota*, s. 101nn). Pro podrobnější rozbor této otázky (včetně finálního odmítnutí „konzervativistické“ interpretace Wittgensteina) viz Alice Crary, „Wittgenstein’s philosophy in relation to political thought“, in *The New Wittgenstein*, s. 118-145.

¹⁴⁵ Mechanismy kontroly a vylučování - viz Michel Foucault, „Řád diskursu“, in *Diskurs, autor, genealogie*, s. 9nn. Foucault ovšem (zejména ve Francii) není jediný, kdo tematizoval tyto a podobné fenomény.

¹⁴⁶ Slova, zcela běžná slova, jsou ovšem také „ideálními předmětnostmi“ (z hlediska ideální jednoty významu). (*Krize*, Příloha 3 (k § 9a), s. 388.

¹⁴⁷ *Krize* § 59, s. 233.

¹⁴⁸ Včetně příloh vydá to, co Husserl v *Krizi* o jazyce říká (a přitom právě to je i pro dnešní filosofii jazyka aktuální a zajímavé) tak všehovšudy na tři tiskové strany. Není divu, že i nejpoužívanější a nejužitečnější díla o Husserlovi (např. Bernet-Kern-Marbach (2004); nebo i mezi analytickými filosofií respektovaná kniha D. Bella *Husserl*) se při vysvětlení Husserlových názorů na jazyk obvykle omezují na ucelenější a především podstatně obširnější pojednání v jeho starším díle, *Logických zkoumáních* (a teorie jazyka prezentovaná tam je ovšem dost vzdálena tomu, co se můžeme dočíst v *Krizi*).

¹⁴⁹ Viz jeho zajímavou kritiku Wittgensteinova *Traktátu* (*Přirozený svět jako filosofický problém*, kap. I. 3, s. 29nn).

Připomeňme, že *Přirozený svět* vyšel r. 1936 – jde tedy nepochybně o jeden z prvních ohlasů (možná o vůbec první) na Wittgensteinovo dílo v Čechách (a to o ohlas ze strany fenomenologie!). Husserl se ovšem ještě dříve zmiňuje kratičce o Wittgensteinově *Traktátu* ve své *Formální a transcendentální logice*.

¹⁵⁰ *Přirozený svět*, kap. IV. úvod, s. 125.

podobných myšlenkách je nejzajímavější, že přes nesmírné problémy, které má filosofie s přesnějším vysvětlením toho, co že by to vlastně mělo být, co je zvnějšňováno jazykem, a jak takový proces vlastně probíhá, je tento pohled velmi silně intuitivní. V duchu toho, co jsme řekli o intersubjektivitě se dá říci také, že součástí toho, jak rozumím světu a druhým lidem (a tedy, jak k nim přistupuji a chovám se) je i tato představa – že to, co říkají, je jakýmsi zvnějšněním (nebo někdy naopak úmyslným zakrytím) jejich myšlenek (které metaforicky „umísťujeme“ obvykle do jejich hlav (nebo srdcí)). Moje běžné chování s sebou tento názor nese; a často je důležitou součástí vysvětlení mého chování právě to, že jsem jednal, jak jsem jednal, proto, že jsem na základě něčích jazykových projevů přisoudil těmto lidem určité myšlenky či postoje (obvykle přisuzuji druhým myšlenky či postoje „odpovídající“ tomu, co říkají – pouze u některých lidí, u těch, jimž rozumím jako „lhářům“, to dělám výslovně obráceně). Jak je možné, že představa, která při filosofické analýze vyvolává problémy a často ukazuje spor, je funkční součástí mého pragmaticky osvědčeného porozumění světu? Odpověď na to bude zřejmě podobná, jako v případě problému „existence vnějšího světa“ – běžně jednáme v duchu toho, že má zkušenost světa (analyzujeme-li ji v posledku, „filosoficky“, jako redukovatelnou na proud smyslových vjemů, nebo jakkoli jinak, je v zásadě jedno) odpovídá víceméně přesně tomu, jak je svět doopravdy – a toto mé „poznání světa“ a „svět doopravdy“ jsou dvě věci (jak by také ne – mé poznání je přece „v mé hlavě“, ale svět by se do ní pochopitelně nevešel). Přitom tato představa pracuje s řadou filosoficky nezdůvodněných a snad nezdůvodnitelných bodů. V obojím případě bychom měli předloženou „teorii“ (o vztahu světa a zkušenosti; o vztahu jazyka a myšlenek) vidět spíše jako komentář k našemu chování.¹⁵¹ Tedy: nikoli jako „popis skutečnosti“ („teď už vím, že si myslel toto, a proto řekl/udělal tohle“), ale jako cosi, co mi umožní správně porozumět jeho chování – což není opět nic jiného: být s to se na oplátku sám správně chovat, tj. tak, že druzí budou vědět, že jsem jim náležitě porozuměl.¹⁵²

Patočkův a snad i Husserlův důraz na zvnějšňování duševního nás může oklikou dovést k jinému aspektu důležitosti jazyka pro vzájemnost intersubjektivního vztahu ke světu, zdůrazňovanému tentokrát především analytickými filosofy, počínaje Fregem. V jistém smyslu totiž opravdu musíme říci, že se tu cosi niterného zvnějšňuje. Vzpomeňme si, jaké problémy má Husserl a do jisté míry i Wittgenstein s „nitrem“ svým a „nitrem „druhých“ – v jednom ohledu mám ke svému nitru v porovnání s nitrem druhých privilegovaný přístup, a představu o druhých si dělám podle sebe; v jiném ohledu zas o svých prožitcích (např. o bolesti) ani nemůžu smysluplně říci něco, co o druhých mohu; jednou je nitro jediná neotřesitelná půda, od níž se ve filosofii odrážím (ale jen proto, abych i ji z větší části „uzávorkoval“), a jindy pouhá „gramatická fikce“. Chceme, aby vzájemnost, jež mne spojuje s mými sestrami a bratry v lidstvu ve vztahu ke světu, jenž je pro nás společný, byla skutečnou vzájemností – abychom si byli před světem všichni rovni a všichni o něm v principu mohli vědět právě tolik (a toto právě tolik stejným způsobem). Ale dokud nejsou druzí nic než cosi, čemu podle zevnějšku analogicky a „neoriginálně“ připisují jakousi obdobu toho, co mám já, o nějaké rovnosti co se týče konstituce smyslu světa, jak je nám dán, nemůže být ani řeči. Já konstituuji svět, třeba jako takový, který je konstituován „námi všemi“, ale pořád jej tak konstituuji *já*. A na tom bychom mohli skončit. Takovýto svět (metaforicky „svět v mé hlavě/mysli“) není tím, k čemu máme všichni stejný přístup; zákony, které tu platí, neplatí stejně pro mne jako pro ostatní.¹⁵³ Svět „vyslovený“ však ano, proto je společný svět pro Husserla v posledku nikoli světem, který já jako takový (byť i spolu-)konstituuji, ale světem, „o němž lze

¹⁵¹ Srv. *Zkoumání* § 656: „A na pocity, etc. [se dívej] jako na jistý způsob uvažování o jazykové hře, jistý její výklad!“

¹⁵² *Zkoumání* § 655: „Nejedná se o vysvětlení jazykové hry našimi prožitky, nýbrž o konstatování jisté jazykové hry.“ Komentář k jazykovému chování tedy není vysvětlením „vědeckého typu“, tj. právě takovým, které vysvětlovaný fenomén redukuje na nějaký elementárnější, lépe uchopitelný (srv. Eike von Savigny, *Der Mensch als Mitmensch*, s. 257nn., 283; též *Zkoumání* § 109). Pokud na otázku: „Proč to proboha udělal/řekl?“ odpovídám: „Asi proto, že si myslel, že...“, nejde o vědeckou redukci jednoho fenoménu na druhý, nýbrž právě o *odpověď na otázku*. Tedy o jeden jazykový projev, odkazující na jiný, a umožňující účastníkům rozmluvy lépe se v situaci zorientovat (tj. eventuálně: zachovat).

¹⁵³ Překonání „psychologismu“, tedy překročení hranic domény toho, co je „soukromé“, je jednou z motivací Fredova „obratu k jazyku“. O překonání psychologismu a mezi sféry „soukromého“ se ale kupodivu (?) snaží právě tak i Husserl. V jeho očích však k tomuto účelu metodický obrat k jazyku zjevně není nutný.

obecně [tj. o němž můžeme všichni spolu] mluvit“. K obsahům vědomí nemáme všichni stejný přístup, k jazyku ano. Jazyk je na rozdíl od struktur vědomí plně intersubjektivně „demokratický“. Jestliže tedy máme jako sobě navzájem rovní spolubližní svět skutečně *sdílet*, náš vztah ke světu musí být postaven na něčem, co je nám všem *stejně*-společné, a tím je jazyk. V intersubjektivitě se nitro zvětšuje v tom smyslu, že tu *musíme* z nitra ven; jinak o intersubjektivitě nemůže být řeči.

Jak naznačuje Husserl, jazyk, který je tu takto společně pro všechny, jim zároveň zprostředkovává vůbec nějakou možnost „objektivitý“. Slouží totiž jako jediné možné úložiště a dokumentace toho, co si lze o světě říci a sdělit; všechno ve světě „je“ (tj. je srozumitelné) jen díky tomu, že to lze v širokém smyslu slova pojmenovat/vyjádřit jazykem – jazyk je tedy „podmínkou možnosti“ sdílení světa.¹⁵⁴ Zajímavé je, že Husserl připouští, že jazyk tu není pouze jakousi technickou podmínkou možnosti sdílení světa, ale patří také k „obsahu“ tohoto sdíleného světa. Svět je „společný“ proto, že je společný pro všechny lidi, pro lidstvo. „Smyslem lidstva“, tj. tím, jak rozumíme tomu, co je lidstvo, je však podle Husserla „společenství jazyka“ – což je zajímavé ve světle závěrů Wittgensteinových, jemuž lidstvo slouží výhradně jako jakýsi garant normativity (přičemž normativita se uskutečňuje pomocí jazyka a také se v jistém smyslu výhradně na jazykové chování vztahuje). Nakonec tedy podle Husserla člověka vyznačuje schopnost řeči, a ne tedy v posledku analogie vnější podoby, a normou, podle níž poměřuji bytosti sobě více a méně podobné, je to, zda a nakolik dovedou mluvit (lidskou řečí) – v tomto smyslu „anomálie“ začínají nikoli u těch, kterým něco „chybí“ navenek, ale u malých dětí, nebo lidí neschopných běžné řeči.¹⁵⁵ Tato myšlenka je zajímavá i tím, že má překvapivě blízko k Wittgensteinovu pojetí jazyka jako znaku člověka.¹⁵⁶ Její relativní stručnost nechává bohužel mnoho oblastí nedotčených – tak např. Husserl klade důraz na jazyk jako na to, co má schopnost nás všechny spojovat. Pomocí jazyka se však právě tak dobře můžeme i rozdělovat a produkovat nejrůznější omyly a nedorozumění. Všechny tyto fenomény k jazyku patří také, byť snad jako jisté obměny či sekundární průvodní jevy prvotního dorozumění.¹⁵⁷

Viděli jsme tedy, že tak jako normativní pravomoc společenství (potažmo lidstva) nad každým jedním jedincem je úzce propojená s jazykem, je jazyk neodmyslitelnou komponentou rovněž pro situaci lidské vzájemnosti a rovnosti. Ukázalo se totiž, že si před světem nakonec nemůžeme být rovni díky ničemu jinému, než tomu, že o něm všichni stejně můžeme spolu mluvit.

Husserlův obraz vzájemné korektury spolubližních v horizontu světa však vzbuzuje jisté doplňující otázky. Jazyk je na jednu stranu jakousi externalizací, či prostě formulací našeho vědění o světě, na druhou stranu má však sloužit k tomu, že tyto „světonázory“ konfrontuje a koriguje. Pokusme si představit, jak taková situace vypadá (budeme se tu – značně volně – inspirovat postavami a motivem z klasického románu *Rozum a cit*). Marianna říká: „Edward předčítá strašně nudně, nemá to žádnou jiskru. To je známkou toho, že není schopen opravdových a velkých citů.“ Elinor na to odpoví: „Podle toho, jak někdo předčítá, nepoznáš, zda je schopen opravdových citů (kromě toho předčítá špatně, protože se před tebou ostýchá). Edward je velmi milý a já jsem přesvědčena, že je schopen opravdových citů.“ Marianna a Elinor mají každá poněkud odlišnou zkušenost světa (respektive Edwarda) – podle Husserla by právě toto měla být modelová situace vzájemné korektury. Ale jak by měla taková korektura vypadat? Má-li jazyk zvětšovat niternou zkušenost, budou si Marianna a Elinor pouze navzájem stále opakovat něco, k čemu má „přístup“ vždy jen jedna. Ale aby se nakonec na něčem shodly (v tomto konkrétním případě na tom, že pravdu má Elinor), musí z jedné strany (popřípadě odkudkoli) přijít něco *přesvědčivého/pádného*, a

¹⁵⁴ *Krize*, Příloha 3 (k § 9a), s. 389.

¹⁵⁵ *Krize*, Příloha 3 (k § 9a), s. 389n.

¹⁵⁶ „Rozkazovat, ptát se, vyprávět, klábosit patří k našemu přírodopisu stejně tak jako chodit, jíst, pít, hrát si.“ (*Zkoumání* § 25) Příklad, jež Wittgenstein uvádí, jsou zajímavé svou nejednoznačností – chodit, jíst, pít, a hrát si umějí totiž i ostatní zvířata. A chtěl-li Wittgenstein zdůraznit, že jsou to činnosti, jež vykonáváme všichni, nutně (bez ohledu na to, zda to dělají i jiní živočichové), mohli bychom se asi přit ohledně zařazení schopnosti si hrát (i když např. podle Finka je hra jedním z klíčových dále nepřevoditelných vztahů mezi lidmi – viz *Hra jako symbol světa*).

¹⁵⁷ V rozpětí od „omylu“ – nesprávného přesvědčení, které lze zdůvodnit a vykázat mu příslušné místo, až po pomatenost – přesvědčení nesmyslné, které nelze uvést v soulad se „společným věděním o společném světě“, ale díky tomu je nelze ani vyvrátit. To všechno je možné díky jazyku a v jazyce. Viz *O jistotě* §§ 71-74.

z druhé strany (popřípadě z obou) to musí být *přijato*/uznáno. Jenže přesvědčování a přijetí nejsou beze zbytku, vždy principiálně redukovatelné na „reprodukce pohledů na svět“. Marianna a Elinor jsou kultivované mladé dámy, a tedy by se možná zdržely na obtížně definovatelné rovině „věcných argumentů“, ale kdyby se uvedený rozhovor odehrával např. mezi postavami z nějaké gangsterky, mohlo by v něm zaznít třeba: „Jestli neuznáš, že Edward je schopen opravdových citů, zabiju tě!“ „Dobře, dobře, jen mě prosím nezabíjej!“ Ale jaké „vědění o světě“ reprodukuje uvedená výpověď? (druhá z nich není dokonce ani oznamovací věta) Popravdě, nejspíš žádné. Jsou to *nástroje*; jimiž se dosáhne určitého cíle. Podstatné je, že takovými nástroji by byla i kultivovaná výměna názorů mezi Elinor a Mariannou („Edward je hluboce zoufalý. Přesto nikdy nezruší své dané slovo, neboť ví, že by se tím velmi provinil na slečně Steelové, a nechce jí ublížit.“ „Pak je tedy vskutku schopen opravdových citů.“): Elinoriným nástrojem kultivovaného přesvědčování Marianny a Marianniným nástrojem vyjádření souhlasu a podpory těžce zkoušené Elinor. Podstatné tu ale je, že zatímco zdaleka ne všechna jazyková vyjádření lze povrchově číst jako pomyslné „reprodukce zkušenosti světa“, naopak každé (včetně „reprodukcí“) můžeme interpretovat jako nástroj k určitému účelu, použitelný v určitém kontextu.¹⁵⁸

Jazyk, který je pojičkem vzájemně rovnoprávných lidí obývajících svět je tedy jen z části (ve skutečnosti dosti malé) tvořen výpověďmi o jejich zkušenostech světa. Naopak velmi podstatnou část tvoří nejrůznější nástroje, ať už provádění a přijímání korektur, nebo jiných kontaktů a přenosů. Již jsem se dotkl toho, že pro celý předpokládaný proces vzájemných korektur je podstatné to, že jeho účastníci vůbec *chtějí*, tedy: jsou nějak zainteresováni na tom, vzájemně se korigovat/ovlivňovat.¹⁵⁹ Ale to zjevně chtějí všichni, dokonce i ti, kteří „nemají pravdu“. A leckdo chce od jazyka i leccos jiného. Do jazykové komunikace tedy všichni lidé vstupují s tím, že její pomocí chtějí něčeho dosáhnout, a mohou chtít dosahovat velmi rozmanitých věcí (zdaleka ne jen vzájemného dorozumění).¹⁶⁰ Lidé si tedy v jazyce zdaleka jen nesdělují své zkušenosti světa, nýbrž v něm přikazují, dotazují se, planě řeční, žertují, vyhrožují, vyprávějí příběhy, vyznávají si lásku atd. Jazyk je souborem velikého množství takovýchto rozmanitých „jazykových her“.¹⁶¹ Nemůžeme ale dost dobře říci, že některá z těchto funkcí je prvotní, tedy v sémantickém smyslu prvotní. Pouze jsou snad některé z nich obecně rozšířenější či pragmaticky důležitější. Wittgensteinova koncepce jazykových her svým způsobem kongeniálně rozvíjí (a snad koriguje) Husserlovu myšlenku jazyka jako nástroje spojení lidstva. Každý z velikého množství účelů a způsobů, jimiž lze jazyk používat, totiž kopíruje (konstituuje?) různé vztahy, které k sobě (a ke světu) lidé v lidstvu zaujímají. Umožňuje dokonce pojem lidstva (definovaného původně prostřednictvím pouze „oznamovacího“ jazyka) poměrně dost rozšířit. Člověk je pak pro mne každý, komu rozumím jako bytosti nadané také schopností jazyka, to znamená každý, ke komu se mohu odpovídajícím způsobem chovat, tj. zaujímat nějaký vztah konstituovaný nějakou vzájemnou jazykově-komunikační situací.¹⁶²

¹⁵⁸ Ve skutečnosti žádná věta zřejmě nemá jeden určitý účel – každou lze chápat jako použit(eln)ou k více různým účelům (a tedy: znamenající/sdělující více různých věcí). Viz *Zkoumání* § 24.

¹⁵⁹ Pro Brandoma je pro jazyk konstitutivní „hrou“ jazyková hra na udávání a požadování důvodů. Nepouštíme se však do této relativně „teoretické“ hry až tehdy, když si nerozumíme, když jakoby v jazyce něco „přestává fungovat“? (srv. kritické poznámky na adresu inferencialismu v Kambartel – Stekeler-Weithofer, *Sprachphilosophie*, s. 24nn, 55nn) V řadě her (od vyznávání lásky až po výhrůžky smrti) si docela dobře vystačíme i bez udávání a požadování důvodů.

¹⁶⁰ *Zkoumání* § 491.

¹⁶¹ *Zkoumání* § 23.

¹⁶² Tento rozšířený smysl „lidstva“ je ovšem dosti technickou definicí, mající některé podivně „protiintuitivní“ důsledky. Bližními jsou pak totiž i lidé jiné barvy pleti pro holé lebky. Neboť lebky při svých výhrůžkách a zpátky-do-pralesa-posílajících řečech implicitně předpokládají, že adresáti jejich projevů jim rozumějí. Totéž platí pro ty, kdo skutečně „mluví“ se zvířaty či věcmi (tj. včetně postoje/předpokladu, že jim zvířata a věci „odpovídají“). V tomto případě by uvedení jedinci ovšem obtížně procházeli mezilidskou „korekturou zkušenosti“, tj. byli by z hlediska normy lidství coby určitého defaultového typu zacházení s jazykem „anomální“ (viz *Krize*, s. 389) Tím, že schopnost jazyka je pro něj *jednotná* norma, se Husserl vystavuje určitým problémům: proč diskvalifikovat z hlediska „normy lidství“ někoho, kdo jako by uměl něco navíc – tj. „mluvit se zvířaty“? Pro Wittgensteina tento problém nevzniká. Případná „zoo-logie“ je pro něj prostě jednou z mnoha jazykových her (kterou ovládají jen někteří). A je zcela běžné, že z perspektivy určitých jazykových her (těch „normálních“) se některé jiné (ty méně „normální“) mohou jevit jako neužitečné či groteskní.

Ukázalo se tedy, že je-li intersubjektivita neodmyslitelná od vzájemných interakcí mezi těmi, kdo ji tvoří, jsou pak tyto interakce ve své podstatě jazykové, a tedy i sama intersubjektivita (lidstvo) je „společenstvím jazyka“. Obraz světa, jak je nám dán, který nutně sdílíme, tedy sdílíme v jazyce/pomocí jazyka/skrze jazyk. Různé jazykové vztahy ke „světu“ a k „druhým lidem“ – různé „jazykové hry“ – však svým hráčům sugerují různé věci, z nichž některé (zejména ty, jež operují se „zvnějšňováním niterného“ a podobně) implikují závažné filosofické otázky.

1.4. Otázka vztahu jazyka a ne-jazykové zkušenosti

V předcházejících třech kapitolách jsem se postupně pokusil dokázat či alespoň ukázat, že nemá smysl mluvit o světě, jak je „sám o sobě“, nýbrž vždy, jen jak je pro nás; že svět, jak je pro nás, je vždy nutně pro „nás všechny“ (či alespoň „nás mnoho“), a že tato vzájemnost či zespolečnění ve vztahu ke světu je nemyslitelná bez jazyka. Až potud se to, co Husserl a Wittgenstein říkají, zdálo navzájem doplňovat. Podíváme-li se však blíže na fenomén jazyka a na roli, kterou v naší zkušenosti světa hraje, ukážou se nám hluboké a komplikované problémy, a snad nepřekonatelné rozpory.

Problém je v každém případě s tím, co by někdo mohl nazvat „absolutizací jazyka“. Z výše uvedeného totiž jakoby vyplývalo, že není možné mít žádnou zkušenost světa, jakékoli porozumění světu, dokud nemluvíme nějakým jazykem. A samozřejmě že jinak není možné ani být zapojen do nějakého společenství, protože přece „každé společenství je drženo pohromadě jazykem“. Je tomu skutečně tak? Na světě se přece vyskytuje mnoho bytostí, které nemluví – či pro zjednodušení: které nemluví lidským jazykem v běžném smyslu slova. Mám na mysli docela malé děti, lidi, kteří mají třeba po nějakém úrazu poškozené centrum řeči v mozku nebo zvířata. Znamená to, že tyto bytosti nejsou schopny smysluplně rozumět světu, že nemají žádnou „zkušenost světa“ (světa, který by byl tvořen věcmi v našem smyslu slova)? To by bylo zjevně problematické tvrzení – připomeňme si, co jsem tvrdil výše: že naše zkušenost (fakticky: jazyková zkušenost) nám umožňuje vztahovat se ke světu jako ke „skutečnému“, tj. prakticky v něm obstát, přežít (vyrovnávat se s potřebami a nároky našeho prostředí). Ale to umožňuje zkušenost (nebo co to vlastně mají) i zvířatům a v jistém smyslu i malým dětem.¹⁶³ Bylo by jistě hloupé tvrdit, že zvířata nebo malé děti vůbec nejsou schopné nijak „vidět svět“ kolem sebe, vztahovat se k němu (zajímavější otázka je, co toto vztahování je). Může tedy být jaksi smysluplná zkušenost světa i těchto bytostí – tj.: stačí k tomu to, že vůbec je a jaksi rudimentárně pragmaticky funguje; nebo je „smysluplnost zkušenosti“ dána kromě pragmatických možností, které nám jazyk dává, i těmi jaksi „teoretickými“? To je otázka, na kterou by nám asi měl odpovědět (či aspoň k odpovědi poskytnout nějaký materiál) Wittgenstein.

Tato otázka je ovšem svého druhu empirická, „fušuje“ do sféry zájmu vývojové psychologie, kognitivní vědy a podobných disciplín.¹⁶⁴ Má však i svou převrácenou podobu, která je teoretičtější a jaksi více filosofická. Mnohokrát, zejména když jsem odkazoval k tomu, co říká Husserl, jsem použil obrátů jako „jazyk formuluje naši zkušenost světa“ nebo „do jazykového procesu korektury vnášíme své osobní zkušenosti světa/světónázory/rozumění světu“. V těchto obrazech vystupuje jazyk jako cosi pasivně receptivního: my už máme nějakou, smysluplnou (tj. srozumitelnou, smysluplně uspořádanou) zkušenost se světem; jazyk ji přejme a externalizuje, tj. učiní ji přístupnou i ostatním, abychom se o ní mohli navzájem dohadovat. Představa, která je v pozadí tohoto obrazu, je tato: jazyk *de facto* zkušenost nijak neproměňuje, pouze ji jaksi pojmenuje a vystaví. Od této poučky se dostaneme k možnému závěru: jestliže na úrovni jazyka své zkušenosti toliko porovnáváme a korigujeme, a jestliže by se v tomto procesu vyskytl někdo, jehož „pohled na svět“ je nejsprávnější ze všech jeho účastníků (tj. v procesu vzájemné korektury se

¹⁶³ Jistěže jsou docela malé děti úplně bezbranné, ale příroda je nicméně „stvořila“ takové, že tak, jak jsou a jak se chovají, dokážou vzbudit (aniž z toho zřejmě mají samy „pojem“ či aniž to byl jejich „výslovný úmysl“) v dospělých mateřské a ochranné „pudy“ (to platí i o dětech opuštěných a nalezených, k nimž nemají jejich ochránci žádné „přirozené“ pouto), jež jim pomohou přežít.

¹⁶⁴ Na toto téma existuje samozřejmě řada vědeckých pojednání – průřez jimi viz např. v Shanahan (2007)

pouze zkušenosti ostatních přizpůsobují té jeho, a nikoli naopak), pak by tento člověk „správně nahlížel svět“ ještě předtím, než svou zkušenost pro blaho ostatních vyslovil jazykem. Fakticky k tomu, aby získal správnou zkušenost světa, vůbec jazyk a ostatní lidi nepotřeboval; byla správná a smysluplná ještě před tím, než s nimi vešel do styku. A nejenže má takovou zkušenost tento „člověk ze všech nejchytřejší“; fakticky dává sama o sobě smysl zkušenost každého člověka. Na rovině intersubjektivit se pouze poopraví, ale strukturně (svým uspořádáním) zůstává stejná. Je tedy podle Husserla prvotní předjazyková/mimojazyková zkušenost? (a jak by měla „vypadat“?) Tj. má za to, že nejprve věci v jejich vztazích, jak se nám ukazují, vidíme, a teprve pak toto vidění a vědění můžeme eventuálně (umíme-li mluvit a chce-li se nám) odít do slov, která však jeho povahu nijak nepromění, neboť jsou mu „střižena přesně na míru“? Dá se postavení jazyka takto odbýt (tj. učinit jazyk nenutným)?

Na otázku, zda je možná smysluplná zkušenost před jazykem/mimo jazyk, a zda má jazyk vůči smysluplné zkušenosti sekundárně-reproduktivní či naopak jaksi primárně utvářející vztah, nám už spojení sil Husserlových a Wittgensteinových neposkytne žádnou jednotnou odpověď (nebo něco, z čeho by se dala jednotná odpověď jaksi sestavit). Proto nyní proberu po řadě jejich postoj k tomuto problému a odpovědi (jež oba spíše naznačují, než jednoznačně a široce formulují), a pak se pokusím jejich závěry konfrontovat v jakési „diskusi“ – pokusu rozhodnout, zda a v jakém smyslu lze některému z nich dát „více za pravdu“ než druhému.

1.4.1. Husserl

[Husserlova teorie významu a pravdy.

Jazyk je následnou artikulací struktur vědomí; ve dvojím smyslu:

- jako „čistá apofantika“ či logika reprodukuje zásadní (podstatné, *wesentliche*) struktury skutečnosti, přístupné na půdě transcendentálního ego, ve fenomenologickém vědomí, po epoché;
- jako komunikační médium slouží vzájemné korektuře obsahu zkušenosti jednotlivých členů společenství (všichni lidé mohou principiálně své zkušenosti v jazyce propojit).

Ve své podstatě jazyk artikuluje určitý *obsah* či *informaci*.]

Abychom porozuměli lépe Husserlovu pohledu na úlohu jazyka, musíme se vrátit až k jeho prvnímu velkému dílu, *Logickým zkoumáním*. Třebaže se *Logická zkoumání* zabývají pochopitelně logikou, nejde o logiku v dnešním dosti přesně vymezeném smyslu slova, ale o značně široké spektrum disciplín – od klasické sylogistiky přes studium formální roviny jazykového vyvozování a vyplývání až k čemusi, co lze nazvat po kantovsku zkoumáním podmínek možnosti poznání vůbec¹⁶⁵ – tedy něčím, co bychom dnes odkázali spíše do oblasti epistemologie. Lze-li však v *Logických zkoumáních* identifikovat nějaký „hlavní cíl“ (takový, k němuž by se hlásil i sám Husserl), jde nejspíše o vypracování všeobecné teorie soudu a jeho pravdivosti.¹⁶⁶

Uhrnem vzato je však toto Husserlovo dílo nepřehlednou pevninou mnoha různých témat, přístupů a závěrů.¹⁶⁷ Základní rysy jeho pohledu na jazyk snad zahlédneme, podíváme-li se blíže na Husserlovo pojetí významu. Husserlova teorie významu je na první pohled „platonistická“. Významy jazykových výrazů jsou „předměty“.¹⁶⁸ Uvědomme si však, že tu máme co do činění se specificky fenomenologickým pojetím předmětu, tj. předmět je cokoli, k čemu je obrácen či nasměrován „intencionální akt“ – *to, co* vnímáme, *co* si představujeme, *po čem* toužíme, atd.

Akt, který se vztahuje k významu, není ovšem téhož druhu, jako „obyčejné“ vnímání nebo představování si, nejde o akt názorný, nýbrž pojmový.¹⁶⁹ Husserl není nikdy příliš jasný ohledně

¹⁶⁵ *Logická zkoumání*, Prolegomena, § 3. Srv. též Bell (1991), s. 87.

¹⁶⁶ Viz Bernet-Kern-Marbach (2004), s. 183.

¹⁶⁷ Pokud jde o nepřístupnost *Logických zkoumáním*, málokdo si na ni přímo postěžuje, přece jen jde o významné dílo a obtížnou problematiku. U Bella (1991) se nicméně můžeme dočíst, zcela bez obalu, že jde o dílo „děsivě dlouhé, špatně napsané, uboze uspořádané a zjevně ne vždy konzistentní.“ (s. 85)

¹⁶⁸ *Logická zkoumání* I., § 11.

¹⁶⁹ *Logická zkoumání* I., § 11.

vztahu mezi těmito dvěma typy aktů, ale zdá se, že mezi vnímaným stromem a „stromem“ coby významem je vztah syntézy či abstraktní ideace. Tj. ve schopnosti intencionálně se obrátit ke stromu coby významu slova „strom“ jsou spojeny, syntetizovány všechny názorné zkušenosti stromu; a zároveň strom coby význam odpovídá všem konkrétním (vnímatelným, představitelným) stromům po způsobu jakési obecniny, je ve vztahu k nim ideální a abstraktní. Tento významový intencionální akt nazývá Husserl míněním (*Meinen/Meinung*) či znamenáním (*Bedeuten/Bedeutung*).¹⁷⁰ Pokaždé, když pronášíme nějaký smysluplný projev, smysluplnost výrazů v něm je garantována tím, že provádíme příslušný typ intencionálního obrácení, „mínění“ (kterého si ovšem v momentě jazykového projevu nejsme vědomi, tj. nejsme si explicitně vědomi toho, že se obracíme v té chvíli k nějakému „předmětu“).¹⁷¹

Zde je ovšem na místě se ptát, jakým typem předmětů jsou vlastně intendované významy. Vnímáme-li strom před domem, dokážeme snadno vysvětlit, co že to vlastně vnímáme. Ale co je intendováno ve významovém aktu? Znovu opakujme, že významový akt stojí v poměru k aktu názornému jako cosi syntetizovaného a abstraktního. Tak je tomu i s významy. Význam slova „strom“ musí fakticky jednotně odpovídat všem nižším typům zkušenostních aktů namířeným na stromy. Je abstraktně-ideálně-syntetickým stromem odpovídajícím všem jednotným stromům.¹⁷² Pamatujme na to, že Husserl neměl v úmyslu postulovat to nějakou silnou kvaziplatónskou metafyziku. Ať už je význam slova „strom“ čímkoli, musí *ideálně* zastřešovat *všechny* dílčí typy zkušenosti se stromem, v tom prostém smyslu, že každou takovou zkušenost lze popsat pomocí různých vět obsahujících *jedno* slovo „strom“, které má *jednotný* význam. Husserl nám ovšem nepoví, co přesně tento zvláštní typ předmětu je. Vše, co víme s jistotou, je, že z logických důvodů (přemýšlíme-li o tom, jak mohou mít jazykové výrazy význam), musí být ve vztahu k „jednotlivinám“ ideální jednotou ve výše popsaném smyslu. Obecnina tu funguje ve vztahu k jednotlivinám jako *druh* (species).¹⁷³ Zajímavá otázka je, zdali tuto jednotu jaksi v platónském smyslu nalézáme, či ji abstrahujeme; tu však Husserl nechává nezodpovězenou.¹⁷⁴

To, co Husserl říká, může v leccems (byť spíše povrchně) připomínat dílo jeho současníka a protichůdce Fregeho (koneckonců byl Frege ovlivněn, třebaže to obvykle nepřiznává). Význam jazykových výrazů je nezávislý na tom, o čem tyto výrazy jsou (na jejich „referentech“). „Totéž“ může být prostřednictvím různých jazykových výrazů různě *dáno*; mluvíme-li o „vítězi od Jeny“ a o „poraženém od Waterloo“, míníme dvě věci (znamená to dvě věci, je nám to dáno jako dvě věci), třebaže se oboje vztahuje k témuž referentu – Napoleonovi.¹⁷⁵ (Nesmíme nicméně zapomínat, že nejde u tutéž jednotu: U Frege odpovídá různým smyslům jedna *reference*, u Husserla ideální jednotu – *species*.) Právě tak můžeme smysluplně mluvit o něčem, co „neexistuje“ – např. o Sherlocku Holmesovi. A na druhou stranu – to, že tutéž věc nikdy nevnímáme stejně (vždy jsou nám přístupny jen různé její „perspektivy“, a žádné dvě nejsou nikdy úplně shodné), a přece je to pro nás vždy tatáž jedna stejná věc, je umožněno tím, že je nám takto, jako jedna *dána*; o něčem, co vidíme vždy jen z různých dílčích stran, mluvíme jako „stromu“, a tedy to fakticky pro nás *je* neustále týmž jedním stromem.¹⁷⁶

Husserl ovšem na rozdíl od Frege nebo i od Wittgensteina bere za základní významuplnou jednotku slovo (jemuž odpovídá platónsky ideální význam). Význam, či v Husserlově podání

¹⁷⁰ Pro význam tak má Husserl totéž slovo jako pro mínění, tedy jistý typ aktu vědomí („Bedeutung“). Obdobný problém je ostatně i v angličtině se slovem „meaning“.

¹⁷¹ *Logická zkoumání* I., § 34.

¹⁷² *Logická zkoumání* I., § 37.

¹⁷³ *Logická zkoumání* II., Úvod a §§ 1-4. Viz k tomu též Urban, „Husserl a problém jazyka“, in *Schizma filosofie 20. století*, s. 45nn.

¹⁷⁴ Respektive v průběhu let se jeho implicitní důraz pozvolna přesouvá od „objevování“ (*Logická zkoumání*) ke „konstituování“ (*Formální a transcendentální logika*). Viz Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, s. 59nn.

¹⁷⁵ *Logická zkoumání* I., § 12. Srv. Bell (1991), s. 120n. Husserl si tu od Frege vypůjčuje dokonce i jeho příklad s Napoleonem.

¹⁷⁶ *Logická zkoumání* V., § 14. Husserl ovšem nemluví nikdy přímo o smyslu (v jeho případě o „významu“) jako o „způsobu danosti“, přesto se mi zdá, že to, co tu má na mysli (a co je, jak se zdá, ovlivněno Frege), lze dobře přiblížit pomocí Fregeovy terminologie.

„smysl“, mají ovšem i věty; ten je ovšem jaksí druhotně založen ve významech slov. Zajímavé je, že význam vět není ideální v tomtéž smyslu, jako význam slov. Předmětem určitého mého aktu vnímání je přímo dotyčný konkrétní „stav věcí“ – „že před domem roste krásný strom“. „Předmět“ odpovídající smyslu věty („Před domem roste krásný strom.“) je ovšem týž, rovněž uvedený stav věcí. Husserl ovšem neříká, že by se stavy věcí nějak „skládaly“ z ideálních jednot. Pouze předpokládá, že abychom si vůbec byli s to být vědomi nějakého stavu věcí a rozuměli odpovídající větě, potřebujeme znát význam toho, co tuto větu tvoří (a ten je nám dán díky obrácení myslí k ideálně-abstraktním významům).¹⁷⁷

Na tomto pohledu na význam je poměrně přímočaře založena i Husserlova teorie pravdy.¹⁷⁸ Uvidíme, že jde v podstatě o svéráznou mutaci korespondenční teorie pravdivosti. Jak mohou být některé soudy pravdivé a jiné ne? Nesouvisí to nijak s významem, neboť jak jsme viděli, význam mají i výrazy a věty postrádající potřebnou referenci. Odpověď na tuto otázku přináší Husserl v pojmu „vyplnění“ (*Erfüllung*). Pravdivé soudy se od nepravdivých liší tím, že jejich významová intence je vyplněná, že nejde o pouhé „prázdné mínění“.¹⁷⁹ Podle korespondenční teorie jsou pravdivé ty věty, jimž odpovídá příslušný „fakt“. Nechme nyní stranou problémy, které jsou v této teorii skryty; uvidíme, že velmi podobně lze rozumět i tomu, co říká Husserl. Jak jsem už řekl v případě významu vět: to asi nejpozoruhodnější na něm je, že na rozdíl od jednotlivých slov zde máme co do činění se skutečnou jednotou předmětu. A i pro Husserla je pravdivý ten soud, jehož významová intence sdílí svůj předmět s aktem vnímání. Soud „Před domem roste krásný strom“ je pravdivý, pakliže nahlížím (ve smyslu skutečného „originálního“ náhledu, v „doxastické modalitě skutečnosti“), že před domem roste krásný strom. Tradiční problémy s identifikací „faktu“ a tím, jak může fakt (něco jako „kus světa“) odpovídat větě („kusu jazyka“), Husserl rafinovaně obchází. Na jedné straně tu máme akt prázdného mínění: ležím na posteli, zírám do stropu a myslím si „před domem roste krásný strom“. Pro tuto chvíli je to pro mě jen prázdná věta, jejímuž významu nicméně bez problémů rozumím. Na druhé straně je vnímající akt: po chvíli mne ležení přestane bavit, vykouknu zrudně z okna, a uvidím, že opravdu před domem roste krásný strom. Husserl se však od obyčejného korespondenčního teoretika liší tím, že tady pro něj ještě věc nekončí. Je zapotřebí ještě třetího aktu, aktu uvědomění si, že onen významový akt a následný akt vnímání mají týž předmět. Až tento třetí akt ustavuje vlastní významové „vyplnění“.¹⁸⁰ Korespondenční problém srovnávání nesrovnatelného (světa s jazykem) tak Husserl obchází tím, že u něj spolu korespondují dva různé intencionální akty. Otázkou nicméně je, jestli se tím někde dostal a nevrátil se jen tam, odkud vyšel.¹⁸¹

Tento náčrt Husserlova pohledu na význam a pravdivost poměrně jasně dokumentuje základní předpoklady jeho rané filosofie jazyka. Jazykové výpovědi jsou ve své podstatě vnějšími reprezentacemi, „výrazy“, vnitřních procesů mínění, jedině díky nimž mají nějaký význam. To, co jim dává význam a co je fakticky předchází, je tedy takřkajíc „subjektivní“ děj.¹⁸² Je-li vyslovení až sekundární, pak je otázka položená v úvodu této kapitoly zodpovězena: ano, pro Husserla je zkušenost světa, jak je nám, smysluplně uspořádána už na rovině vnitřního, subjektivního náhledu (Husserlův subjekt věci prostě před-jazykově, před-analyticky „vidí“), jemuž jazyk pouze zprostředkovává cestu „ven“ do prostoru komunikace. To je vidět dobře na tom, že význam soudu odpovídá (v silném smyslu úplné identity) předmětu celé řady jiných, nejazykových aktů vědomí – vnímání, představ, vzpomínek atd.¹⁸³ Pro raného Husserla podstatou jazyka skutečně není úroveň přirozené a každodenní komunikace mezi lidmi, nýbrž jako jeho primární funkce se nereflektovaně

¹⁷⁷ *Logická zkoumání* V., § 42. Husserlovu nauku o významu shrnuje s bezpříkladnou jasností Bell (1991), s. 101-142.

¹⁷⁸ O té pojednává první oddíl VI. *Logického zkoumání*.

¹⁷⁹ „Vyplnění“ je na rozdíl od pojmového aktu „mínění“ právě aktem „náznorným“.

¹⁸⁰ *Logická zkoumání* VI., § 14.

¹⁸¹ Viz Bell (1991), s. 148.

¹⁸² Jazyk je „druhou vrstvou“, která může, ale nemusí plně překrývat primární „spodní vrstvu“ smysluplného vnímání. Viz *Ideje I.*, §§ 124, 126.

¹⁸³ Jistě se nabízí otázka, jak je to možné, a ta má různé možné odpovědi – a jednou z nich by jistě byla jakási parafráze Strawsonova aforismu: to proto, že ty ostatní, nejazykové akty jsou „větovitými částmi života vědomí“. [Srv. *Zkoumání* § 295: co nalzáme při nahlížení do sebe, jsou „ilustrované řečové obraty“]

přijímá reprodukce vnitřních myšlenkových obsahů osamocenému subjektu.¹⁸⁴ Jazyk na zkušenosti vědomí, kterou vyslovuje, nic nemění. Nemůžeme za to však Husserla šmahem odsuzovat – nechtěl podávat komplexní filosofii jazyka, nýbrž zkoumat „zákonité struktury vědomí“, a v tomto kontextu je otázka ideálně-reprezentujícího vztahu mezi logickou strukturou „čistého nahlížení“ a „čistou apofantikou“ tohoto nahlížení jen nerefektovaným detailem.¹⁸⁵ Tento jeho pohled na jazyk se ostatně nedočkal žádného podstatného rozpracování a návaznosti mezi jeho žáky ani jinými pozdějšími filosofy.

Zdálo by se tedy, že rané Husserlovo myšlení o jazyce je v mnoha ohledech jakousi zasutou a neproduktivní kuriozitou. Smyslem předcházejícího výkladu však bylo umožnit poněkud lepší porozumění Husserlově pozdní filosofii jazyka, jak je naznačena v *Krizi*. Ačkoli to tak možná na první pohled nevypadá, Husserl je tu dosti konsekventní. Intersubjektivita, podíl na společně utvářeném porozumění společnému světu, je sice dána každému, ale tak, že každý je na počátku opravdu jeden každý, tedy *sám*, je absolutní transcendentální ego. (Paradoxním obsahem této bytostně *individuální* zkušenosti ovšem je, že vlastně *není* individuální.) A zde musíme chápat Husserla doslova: já *mám* již zkušenost, rozumím světu, svět mi *dává* smysl, už na rovině jednotlivého „transcendentálního ego“. Nemůžeme v analýze smyslu světa předpokládat rovnou intersubjektivitu, ta je až dalším postupným krokem.¹⁸⁶ Jestliže tomu tak ale je, pak musíme správně rozumět i úloze jazyka v této konstrukci: abychom mohli provozovat vzájemnou korekturu, musíme své rozumění světu zpřístupnit druhým – *zpřístupnit*, ne změnit. Jazyk je tu jen nástrojem, který nám umožňuje si navzájem porozumět. Netransformujeme tedy strukturu svého porozumění, pouze je v jazyce zvnějšňujeme, abychom se o něm mohli s ostatními porozumět. Naslouchám-li druhým, rozumím jim proto, že skrze jazyk nahlížím významové intence v jejich mysli, jež jsou jazykem průzračně manifestovány.¹⁸⁷ Jazyk je tu fakticky jen s ohledem na druhé, sám pro sebe bych ho nepotřeboval.

Jestliže však Husserl zdůrazňuje, že každý je nutně součástí lidstva a intersubjektivního porozumění světu, a každý tedy nutně mluví jazykem (což je dokonce znakem těch, kdo do lidstva patří), jak tomu máme rozumět? Je třeba si uvědomit, že dát tomu jednoznačně konsekventní smysl je snad nemožné, už proto, že Husserl si nikdy nepřipustil jazyk jako podstatně problematické, a tedy potenciálně ústřední téma filosofie. Snad je ale smysl tohoto jeho důrazu na zespolnění jaksi nabádavý, v posledku etický. Je pravda, že smysluplnou zkušenost může mít a má i každý již sám. Přesto se musí dát dohromady s ostatními, ne proto, že by jinak světu vůbec nerozuměl, ale proto, že člověkem v plném smyslu je až tehdy, když spojí svou zkušenost s ostatními, když výslovně tematizuje ve své zkušenosti, že je součástí společenství všech, které má svůj dějinný smysl, přesahující jeho osobu. Tím, že nechce intersubjektivní jazykové existenci přiznat jakousi logickou nutnost, propůjčuje jí Husserl paradoxně nutnost filosoficky mnohem dalekosáhlejší, etickou či antropologickou. Být jedním z jazykového společenství by tak už nebyla nutná technická podmínka srozumitelnosti světa, tedy něco, co prostě, slepě *musím*; ale něco, co *bych měl*: úkol stojící před každým z nás – stát se člověkem hodným toho jména.¹⁸⁸ (Je nicméně třeba zdůraznit, že „lidstvo“, jehož součástí *by* člověk *měl* být, není totéž co normativní jazykové společenství, jehož součástí zřejmě – alespoň podle Wittgensteina – být *musí*. U Husserla ani u Wittgensteina ale toto rozlišení nehraje podstatnou roli.)

¹⁸⁴ Důraz na „monolog“ (ne ve smyslu „soukromého jazyka“) tu má vyzdvihnout čistě vyjadřující funkci jazyka (odlišenou od funkce sdělovací) – důraz na znak jakožto to, co přes sebe ukazuje na cosi jiného. Odlišit čistě vyjadřující funkci od funkce sdělovací se dnes ovšem zdá být nelegitimní postup. Viz Urban (2005), s. 51nn.

¹⁸⁵ Viz Bernet-Kern-Marbach (2004), s. 185n; též Urban (2005), s. 58.

¹⁸⁶ Explicitně je to vyjádřeno v § 54b *Krize*.

¹⁸⁷ *Logická zkoumání* I., § 7.

¹⁸⁸ *Krize* § 71, s. 277nn; a zejména Příloha 24 (ke kapitole 73). Srv. také Patočka, *Přirozený svět*, kap. IV. 5, s. 160n.

1.4.2. Wittgenstein

[Jazyk je jediným dostupným kritériem „duševního“; „struktury vědomí“, o nichž mluvíme, jsou následnými interpretacemi lidského (jazykového) chování;

Lidé (bytosti) mimo nás (či nám alespoň principiálně srozumitelný) jazyk nejsou docela našimi bližními (spolupodílníky našeho světa) – nelze jim rozumně připisovat „duševní život“ netriviálně podobný tomu našemu. (jak je tomu s dětmi před osvojením jazyka?)

Jazyk pracuje ve struktuře „okolnosti/situace-nástroj/užití nástroje-vytčený cíl“ – je to sada *nástrojů*, užívaných určitými danými způsoby k určitým *účelům*.]

Že výklad Wittgensteinových názorů na roli jazyka uvádím až jako druhý, je sice víceméně libovolné, ale mohlo by to mít i svou logiku. Wittgenstein je duch bytostně polemický. Většina toho, co se od něj můžeme dovědět, je součástí polemiky s nějakým jiným, tradičnějším pojetím téhož – Wittgenstein je mnohem explicitnější v tom, jak co *není* (co není možné, co nedává smysl), než jak co je. Tak i jeho nauka o vztahu jazyka a ne-jazykového myšlení/zkušenosti či něčeho podobného je tím, co zbyde po vykonání rozličných analýz a kritik. A v tomto případě by se dalo říci, že tím, co kritizuje, jsou názory a závěry v mnohém podobné tomu, co říká Husserl (který si na rozdíl od něj dává přece jenom více práce s tím, aby formuloval pozitivní explicitní teorii) – že to, co říká, je vlastně jakousi nezamýšlenou *odpovědí* Husserlovi.¹⁸⁹

Může tu pro nás být zajímavé připomenout si velmi zhruba i teorii jazyka a myšlení, jak ji představuje raný Wittgenstein v *Traktátu*. Pro něj se svět sestává z faktů (*Tatsachen*) připomínajících Husserlovy stavy věcí, přístupných našemu myšlení, tzn. fakty si dokážeme logicky vyobrazit. Logickým obrazem faktu je ovšem *myšlenka*.¹⁹⁰ Smyslem *Traktátu*, alespoň podle Wittgensteinovy úvodní proklamace, je vymezit hranice *myšlení* (pouze za tímto účelem se zabývá analýzou jazyka) – což je vlastně poněkud zvláštní u této Bible klasické analytické filosofie. A jak do toho zapadá jazyk? Věta je ve vztahu k myšlence jejím smyslově vnímatelným výrazem či vyjádřením.¹⁹¹ To nápadně připomíná to, co říkal Husserl. Wittgenstein nám ovšem neřekne, zdali tu myšlení předchází větu (či snad naopak); a vztah myšlení a jazyka je tu do té míry utužen, že jde téměř o identitu. Myšlenka není nic jiného, než smysluplná věta, věta je vyobrazením světa, jak ho myslíme. Médium, v němž je vyobrazen svět, je myšlení, ale zkoumáme-li podrobně formu tohoto zobrazení (již samu zobrazit nelze), zcela přirozeně analyzujeme vztah *věcí*, na něž se rozpadají atomické fakty, a *slov*, z nichž se skládají věty.¹⁹²

Zkratkovité poznámky *Traktátu* jsou však ještě velmi ucelené a systematické v porovnání s filosofickou metodou pozdního Wittgensteina. Filosofie nemá nic vysvětlovat, tj. zdůvodňovat něco běžně dostupného odkazem na něco, co dostupné není. Veškeré vysvětlování tohoto druhu musí ustoupit popisu.¹⁹³ Filosofie má popisovat to, co je plně a stejně dostupné všem – tj. jazyk – a analyzovat fungování toho. Wittgenstein si byl ovšem vědom toho, že jazyk je komplexní a velmi složitý fenomén, a takový „popis“ není ničím jednoduchým a staví na určitých předpokladech (je tu určité předporozumění, od něhož se odrážíme – a to je už určitým výkladem, vysvětlením). Jeho důraz na popis v kontrastu s vysvětlením je tak do jisté míry spíše proklamací (podobně jako Husserlovo zaklínání se deskriptivně-transcendentální metodou, která nemá žádné „karteziánské“ ambice).

V každém případě, s plnou jistotou lze něco tvrdit pouze o něčem, co má dostupná (tj. v jistém smyslu „vnější“) kritéria. Tak chceme-li opírat jazykové projevy, jejich význam, o děje, jež jsou skryty „za“ nimi, jako je např. postulovaný proces „mínění“ kdesi „v hlavě“, musíme si položit

¹⁸⁹ Pro Rortyho (*Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 366nn) jsou Husserl a Wittgenstein paradigmatickými příklady dvou protikladných typů filosofie: pozitivní filosofie „systematické“ a destruktivní filosofie „vzdělávající“.

¹⁹⁰ *Traktát* 3.

¹⁹¹ *Traktát* 3.1. Ve větě se provádí jakási „projekce“ zobrazované situace. Jazyk je tu ovšem jen jakýmsi „projekčním materiálem“ (jakoby plátnem, na němž jsou věci vidět), a myšlení způsobem či metodou projekce (*Traktát* 3.11-3.12).

¹⁹² *Traktát* 4, 4.01. Wittgenstein netvrdí jednoznačně identitu myšlení a jazyka – bývá tak ale někdy vykládán (např.

Priest, *Beyond the Limits of Thought*, s. 184).

¹⁹³ *Zkoumání* § 109.

otázku, co tento proces mínění vlastně je. Nebo obecně: v čem spočívá, čím je takovýto myšlenkový proces *před* svým výrazem? Jak můžeme vědět, že někdo něco myslí, že něco nějak míní, nebo i třeba že se snaží svými slovy své skutečné myšlenky zastřít? Nu, jak jinak, než z jeho chování? O někom/něčem řekneme, že myslí (v našem smyslu slova), jestliže se odpovídajícím způsobem chová (včetně mluvení).¹⁹⁴ Nijak jinak to ani vědět nemůžeme, potřebujeme pro „vnitřní děj“ („vnější“) kritéria. Problém se tu stýká s problémem „soukromého jazyka“. Všichni víme, co znamenají slova, která někdo pronese (dokonce při dostatečné pozornosti poznáme i to, že chce svými slovy své „skutečné úmysly“ zastřít). Nemáme ale při tom k dispozici nic jiného, než pronesené jazykové znaky (plus samozřejmě ostatní složky jeho chování, grimasy, gesta, držení těla, ...). Pak ale k porozumění smyslu své výpovědi nepotřebuje nic víc ani sám dotyčný mluvčí. A předpoklad, že něco navíc k dispozici má (např. přístup ke svým vnitřním pochodům), je tak spíše nadbytečný.¹⁹⁵

Chce-li filosof vyvozovat závěry s intersubjektivní platností, musí se omezit na to, co je dáno všem stejně, a tím je jazykové chování – jazykové hry, které lidé hrají; neboť ty mají stejný význam a stejný dopad pro všechny zúčastněné (kdo hře rozumějí); „mínění (vnitřnímu prožitku, ...) *samému*“ (nakolik má význam pouze pro svého nositele) nemůže rozumět nikdo. Nemůžeme jím tedy vysvětlovat to, co je samo o sobě mnohem zřejmější – jazykovou hru. Popíšeme-li ji dostatečně dobře, její smysl se ukáže sám.¹⁹⁶ K čemu je pak ale dobré mluvit o vnitřních prožitcích, mínění apod.? Nějak přece všichni rozumíme i těmto slovům, mají pro nás smysl. Jistěže mají, musíme si být jen vědomi pravého „smyslu tohoto smyslu“. Co vlastně dělám, vysvětluji-li něčí chování jeho duševním stavem („udělal tu nevysvětlitelnou věc, protože se hrozně bál“)? Neodkazují přece jen k „prožitkům“? V jistém smyslu ano, ale „prožitek“, o němž tu mluvím, je čímsi, co umožňuje porozumět jeho *chování*. Není něčím, co se za ním samostatně ukrývá a může, ale nemusí se projevit. Prožitek, nakolik je intersubjektivně reálný, je zřetelně přítomen v projevu, v chování. Prožitek, který někdo ukrývá tak dokonale, že se o něm nikdy nikdo nedozví (protože jeho nositel ani nezanechal posmrtné zápisky), nás vůbec nemusí zajímat, vlastně vůbec není tím, čemu říkáme „prožitek“.¹⁹⁷ Prožitky tak nejsou („vědeckými“) vysvětleními jazykových her, ale spíše způsoby jejich výkladu (součástí výbavy interpretační jazykové hry).¹⁹⁸

Wittgenstein tu používá většinu argumentů, které patří k běžné výbavě behaviorismu. Přesto jeho pozici nelze odkazem na behaviorismus vyčerpat. Wittgenstein rozhodně nechce popírat skutečnost „vnitřní sféry“ (činit z ní *pouhou* vysvětlovací pomůcku) – na rozdíl např. od Ryla nemá zásadní problém s existencí myšlenkových obsahů. Nemůže s nimi ale ani zacházet jako Husserl, jako s čímsi samostatným a zakládajícím, co je nezávislé na jazyce a jazykovém projevu. Nakolik lze o „nitru“ smysluplně *mluvit*, musí k němu patřit intersubjektivně smysluplná *kritéria* (ne nutně jazyková, ale jazykem artikulovatelná); a nezáleží tolik na tom, zda vztah nitra a jeho kritérií popíšeme slovy „vnitřní“ a „vnější“.¹⁹⁹

V tomto smyslu tedy podle Wittgensteina nemá smysl mluvit o smysluplné zkušenosti, která není nutně a těsně provázána s jazykem. „Smysluplná zkušenost vyjádřitelná slovy“ (např. nějaké přesvědčení, odpovídající něčemu jako oznamovací větě) navíc ani není jedinou možnou interpretací jazykového chování. Lidé říkají a dělají různé věci, které si vysvětlujeme různě –

¹⁹⁴ *Zkoumání* §§ 281n.

¹⁹⁵ *Zkoumání* § 504.

¹⁹⁶ *Zkoumání* §§ 654nn.

¹⁹⁷ „Skrytost“ je významným a obtížným filosofickým problémem, zejména etickým. Rozhodují o správnosti našeho jednání naše činy samotné, nebo záměry a myšlenky, které je provázejí, ale které v nich nemusí být patrné? Karikaturně přímočarý Wittgenstein, jehož jsem vykreslil v hlavním textu, by řekl, že chování je počátek i konec. Skutečný Wittgenstein by ale s problémem zdaleka tak rychle hotov nebyl.

¹⁹⁸ *Zkoumání* § 656.

¹⁹⁹ A ovšem, obtížnou a znepokojivou otázkou je: třebaže je pro mne můj vnitřní život nepochybně skutečný a má zásadní význam, skutečně o něm lze smysluplně mluvit (tak, aby tomu druzí adekvátně porozuměli)? A pokud ano, co přesně je pro to třeba udělat?

vyjádření přesvědčení stojí vedle výrazů hluboké a chaotické zamilovanosti²⁰⁰, projevů (momentální) naprosté duchaprázdnosti/pitomosti, a nejčastěji rozličných praktických úmyslů a záměrů. Pluralita jazykových her je pluralitou nejrůznějších záměrů, technik a účelů; „přenos myšlenek“ je tu jen jedním z mnoha různých účelů použití jazyka.²⁰¹

Jak je to ale s těmi, kdo nemluví, či kdo se obecně nechovají tak, že jejich chování lze interpretovat v rámci nějaké jazykové hry? Wittgensteinova odpověď by měla být zcela předvídatelná: má-li řeč o vnitřních prožitcích, o takové a takové zkušenosti atd. vůbec nějaký smysl, pak vesměs ve vztahu k výkladu (jazykového) chování. My v každém případě prostě *nemůžeme vědět*, jak vidí svět „předjazykové dítě“ nebo živočich, s nímž se nedomluvíme; ale nemáme žádný zvláštní důvod domnívat se, že jeho svět se skládá z „věcí“, které „vypadají“ stejně, jako „věci“ našeho světa (protože „věci“ našeho světa, tak jak „vypadají“, jsou dány intersubjektivní zkušeností sdílenou v jazyce). Takže na otázku, zda je možná smysluplná zkušenost (smysluplné porozumění světu, obdobné našemu), před jazykem či mimo jazyk, by asi Wittgenstein odpověděl: to prostě nemůžeme vědět, a popravdě dost dobře nevíme, co to má znamenat. A vzato logicky, a zároveň s agnostickou opatrností, tato odpověď znamená: nemáme důvod myslet si, že ano.²⁰²

1.4.3. „Diskuse“²⁰³

[Problém podoby zkušenosti ne-jazykových bytostí a jeho empirická neřešitelnost.

Jazyk vede hranice mezi „věcmi, které vidíme“; absorbuje/překrývá nejazykový/předjazykový přístup ke světu. Jazyk jako neabstrahovatelná součást/způsob našeho myšlení, ne jen věc ve světě.

Problém „hierarchie“ individuální zkušenosti a intersubjektivní jazykové korektury.

Význam fenomenologické teorie jazyka jako detailní deskripce názoru „běžného rozumu“ (analýza naší sebereflexe a motivace).]

Na otázku položenou v úvodu kapitoly jsme tedy opravdu dostali dvě protichůdné odpovědi. Na jedné straně prý jazyk naše porozumění světu neproměňuje, a přistupuje k němu jako jeho nenutné sekundární zvnějšnění. Na druhé straně má být jazyk (jazykový projev) jediným pořádným kritériem toho, že někdo rozumí světu ve smysluplném uspořádání stejném (či podobném) jako my, kdo mluvíme. Problém, který tu před sebou máme, je ve skutečnosti spojením několika různých otázek, které spolu souvisejí poměrně volně.

První z nich je otázka spíše empirická: vidí, ti kdo nemluví (malé děti, zvířata), svět stejně a myslí o něm stejně jako my, kdo mluvíme? To je otázka nejen empirická, ale zároveň i empiricky i jakkoli jinak nezodpověditelná; prostě proto, že nikdo z nás, kdo si takovou otázku můžeme vůbec položit (z lidí od jistého věku, disponujících jazykem), není a nemůže být v kůži docela malého dítěte nebo zvířete. Uvědomme si, že představit, jak v nějaké situaci vidí svět někdo druhý je možné jen díky tomu, že „víme, jak se v tu chvíli cítí“. Můžeme si samozřejmě představit sebe sama na místě malého dítěte nebo psa, ale podstatné je, že pak si prostě představuji *sebe*, a nikoli tu druhou bytost, která je ode mne odlišná (malé dítě už nejsem, a psem jsem zřejmě nikdy ani nebyl). „Vidět věci očima druhého“ ovšem mohu (aspoň do jisté míry); umím si představit, jak se líbilo mému

²⁰⁰ Např. milostná poezie se gramaticky zdaleka vždy nesestává jen z oznamovacích vět (aby alespoň potenciálně mohla být chápána jako reprodukce struktury toho, „jak vidím věci kolem sebe“) – neprostupný příval metafor však můžeme interpretovat jako vyjádření zmatku či touhy v poetově „mysli“, ale uvedené „prožitky“ jsou technicky vzato opravdu jen výkladovými pomůckami; při bližším pohledu uvidíme, že se v našem porozumění dané situaci ani nemohou vyskytovat v jiném kontextu než v interpretující výpovědi: „tak proto se chová/mluví jako blázen!“

²⁰¹ *Zkoumání* § 304.

²⁰² „Ale v pohádkách přece může i hrnec slyšet a vidět!“ (Jistě, ale umí taky mluvit.)“ (*Zkoumání* § 282) Jazyk je tu *kritériem* myšlení. Kritérium nespadá nutně v jedno s věcí samou, ale v případě, že jde o *jediné* kritérium, to nebudeme umět rozlišit. A v případě myšlení *je* bohužel (jazykové) chování našim jediným kritériem.

²⁰³ V otázce jazyka stručnému a málo explicitnímu pozdnímu Husserlovi budou v „diskusi“ vypomáhat jeho největší žáci, Fink a Patočka (Heideggera tu nepočítám za Husserlova žáka, tedy za někoho, kdo může s nějakou větší vahou *mluvit za Husserla*).

bratru na výletě do hor, dovedu se vžit do Michela de Montaigne, který se nechce zabývat „důležitými věcmi“ a raději by seděl doma v knihovně a četl si. To proto, že oba dva mi příslušnou situaci popisují jazykem, kterému obě strany rozumějí; a koneckonců snad i proto, že ve stejné/podobné situaci/rozpoložení jsem se někdy ocitl i já (a „pamatuji“ si to). Jenže než vůbec můžu začít přemýšlet o tom, zda je „vidění světa“ či „rozpoložení“ malého dítěte nebo zvířete takto analogické mému, narážím na to, že s malým dítětem či zvířátkem se na to téma nemohu nijak domluvit. Tím se celý problém zametá pod koberec: netvrdíme, že malé dítě nerozumí světu jakožto smysluplně uspořádanému z „věcí“ (tak, jak svět vidíme my, „dospělí“), pouze že to nevíme a vědět nemůžeme.²⁰⁴ Takový závěr zní ovšem dost nabubřele: copak dnešní věda nemá k dispozici žádné poznatky o psychologii malých dětí, o psychologii zvířat? Jistěže má; a bylo by absurdní představovat si, že filosofie má vědě určovat, které z jejích poznatků mají smysl a které ne. Mohli bychom si spíše po vzoru Wittgensteinově říci, že úkol filosofie je pojmové zkoumání,²⁰⁵ a analyzujeme-li naše pojmy jako „smysluplná zkušenost“ nebo podobné, zjistíme, že přísně vzato je lze spojovat jen s „dospělými mluvícími“ lidmi.²⁰⁶ Pojmy ovšem rozšiřují samovolně svou působnost i přes hranice, které se jim filosofie snaží vykázat, faktem ale je, že nevíme příliš dobře, co by „smysluplná zkušenost“ v případě bytostí nemluvících jazykem, jemuž bychom rozuměli, měla být ani jak bychom to měli (empiricky?) zjistit. Problém empirický se tu opět prolíná s „problémem logickým“ – nesnáž s uchopením ne-jazykové skutečnosti pomocí našeho jazyka je obdobná nesnázi s uchopením „světem o sobě“, když přece máme k dispozici jen svět, jak je pro nás. Potud se můžeme neproblematicky přidržet toho, co říká Wittgenstein.

To, že ke světu ne-jazykových bytostí spíše nemáme přístup, než že bychom mohli pozitivně říci, že je jiný, než náš, ale naznačuje, že osvojení si jazyka hraje v lidském životě klíčovou úlohu (ne-jazykové údobí našeho života (ne-jazykové bytosti vůbec) je od nás nadále odděleno jakousi skleněnou stěnou²⁰⁷; i když možná není správné říkat „nadále“, neboť dost dobře nevíme, co bylo „předtím“). V našem vidění světa se s jazykem zřejmě děje jakýsi kvalitativní posun (k němuž ale dochází postupně, kontinuálně²⁰⁸). Nesmíme si tu ovšem představovat zlom ve „vidění“ na úrovni „smyslových vjemů“. „Smyslové vjemy“, chápané jako neurální děje na naší sítnici a v mozku, jsou jistou úrovní popisu světa, vázanou na určitý kontext (lékařské vědy řekněme), a tento popis lze samozřejmě použít pro „dospělého“ i pro malé dítě. Ale „smyslové vjemy“ nejsou tím, co *vidíme*. Vidíme věci, lidi, zvířata, rostliny atd.²⁰⁹ „Smyslové vjemy“ nedokáže vidět nikdo, ty jsou nástrojem popisu věcí, které běžně nevidíme, dostupných ve vysoce speciálním kontextu („věci“ jako sítnice či nervové impulsy dokáže snad pozorovat (?) vědec vybavený mikroskopem a kdovíjakým ještě nezbytným vybavením – ale i pak vidí tyto „věci“, ale ne věcmi samými; jsou jakousi popisnou abstrakcí zděděnou z tradice filosofického empirismu.

Jak ale věci „vidíme díky jazyku“? Mít před sebou věci, určité něco, znamená vidět něco, co je ohraničeno a jasně odděleno od ostatních (druhů) věcí, v první řadě od nás samých – uvědomovat si, že věci tu stojí v distanci před námi, od nás odlišné (a v posledku odlišné od sebe navzájem). To nám umožňuje jazyk, pojmenování (sebe a) věci jako navzájem distinktních.²¹⁰ Vést mezi věcmi hranice znamená operovat alespoň nevysloveně s jakýmsi jejich rudimentárními „definicemi“ či

²⁰⁴ Je zajímavé, že si téměř nikdo nic moc nepamatuje z „předjazykového údobí“ svého života, nebo že přinejmenším jeho vzpomínky se nedají svou určitostí a uspořádaností (popsatelností) vůbec poměřovat se vzpomínkami z pozdější doby, byť i také z velmi útlého dětství. Je to tím, že pro popis „vzpomínky“ z počátku života nám „chybějí slova“ (podobně jako se někdy snažíme marně rozpomenout a vyjádřit slovy, co se nám zdálo v noci)? A co by to znamenalo? Pro počtivost dodejme, že mlhavé, řídké, nebo vůbec žádné vzpomínky můžeme mít a míváme i z „jazykového údobí“ života, a třeba i z doby zcela nedávné. Přesto se domnívám (byť nejde o víc než osobní dojem), že pro před-jazykové období je příznačné, že z něj máme (téměř?) výhradně ony nedostatečné vzpomínky.

²⁰⁵ Naše zkoumání je vždy vedeno, usměřňováno pojmy (*Zkoumání* § 570).

²⁰⁶ *Zkoumání* 2. díl, I, i: „Vztahuje-li se nějaký pojem na charakter lidského rukopisu, nelze ho nijak použít pro bytosti, které nepíší.“ Srv. též *Zkoumání* §§ 249n.

²⁰⁷ „Skleněná stěna“ je snad poněkud zavádějící metafora – chci říci jen tolik, že žijeme ve společném světě a interagujeme s kočkami a nemluvnaty, a přece jako by tyto bytosti žily v jaksi odděleném světě, nám nepřístupném.

²⁰⁸ Srv. Leibnizovu myšlenku continuity, ať už v přírodě (*natura non saltum facit*), nebo ve „stupních poznání“.

²⁰⁹ „Smyslové vjemy“ k nám mluví jazykem, jemuž rozumíme. (*Zkoumání* § 355)

²¹⁰ Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 99, též Fink, *Bytí, pravda, svět*, s. 76.

spíše jakási pravidla dodržujícími „jmény“ (v širokém smyslu slova). „Jména“ tu nemají sugerovat oblíbený terč post-analytických filosofů, „nálepkovou teorii“ či „mýtus muzea“,²¹¹ nýbrž analogicky Wittgensteinovi spíše jakési nástroje, které nám umožňující věcmi různě disponovat v intersubjektivním prostoru. Do „disponování věcmi“ můžeme zahrnout i schopnost rozumět druhým a ovlivňovat je (tedy metaforicky „přístup do jejich mysli/hlav/srdcí“).²¹²

Jazykový vztah ke světu samozřejmě přirozeně kontinuálně vyrůstá z předjazykového, a mnohé z této „animální“ roviny zkušenosti si ponechává i „jazykový člověk“.²¹³ Jakmile tuto jazykovou hranici jednou překročí, nemůže už dost dobře zpět – jednáme-li občas „čistě instinktivně“, vysvětlit pak *slovy* vnitřní logiku tohoto jednání je obvykle nemožné. Jistá reflexivní distance, do níž nás jazyk uvrhuje, nám na druhou stranu umožňuje některé ryze jazykové typy vztahu ke skutečnosti. Díky jazyku můžeme mít o věcech „propoziční vědění“ (můžeme výslovně vědět, že...) a na těchto soudech zakládat opět jiné. A v neposlední řadě, umožňuje nám mít přesvědčení pravdivá a nepravdivá, a tedy také mluvit pravdu nebo lhát.²¹⁴

Je-li však pravdou, že mezi věcmi vedeme hranice v jazyce, na scéně se objevuje relativismus: vždyť jazyky jsou různé a mezi věcmi vedou hranice mnoha různými způsoby; a který je pak ten správný? Oblíbeným a spektakulárním příkladem, jehož užívá i Wittgenstein, jsou tu barvy. Různí lidé (či spíše různé kultury) rozdělují různě barevné spektrum nebo mají různá pojetí (různé množství) tzv. „základních barev“. Tomu odpovídá i jejich jazykové chování. Na totéž zadání budou reagovat různě, v souladu s rozdělením barev, jež si osvojili se svým jazykem.²¹⁵ To však neznamená, že by se nemohli shodnout, že by nebylo možno jejich jazykové zkušenosti mezi sebou *překládat*. Různá rozdělení barev jsou různé jazykové hry a vždy si lze osvojit novou jazykovou hru. Bez ohledu na případnou stejnost „smyslových vjemů“, již by byl vědec s to zachytit pozorováním našeho nervového systému, pravdou je, že na otázku, co v určité situaci vidíme, odpovím já: „Takovou divnou tmavě modrozelenou“, zatímco Američan řekne „Aquamarine“. A ani jeden z nás jistě nebude lhát; na čemž nic nemění, že i já jsem s to se naučit americkou angličtinu, včetně významu pojmu „aquamarine“, který není sub-pojmem pojmu „blue“ nebo „green“ (i když v češtině analogické uspořádání není). Jak ale rozlišovat mezi těmito různými „pojmovými schémata“; které je „správnější“? Nemůžeme je samozřejmě porovnat s „věcmi samými“. Můžeme se ale rozhodovat podle toho, které nám umožní lépe se orientovat nebo lépe řešit určitou situaci, určité zadání (což se může kontext od kontextu lišit); a někdy nepůjde dost dobře rozhodnout. Plyšový tygr je pro „dospělého“ kusem zařízení bytu, lapačem prachu a obydlím pro roztoče, pro dítě je to živá a mluvící bytost, dobrý kamarád (nebo naopak strašidelný bubák, třeba v noci); a ani jedna strana tu popravdě nemá druhou dost dobře co poučovat a opravovat. Častěji ovšem platí, že některé ze „schémat“ se, nehledě na přirozenost, již má v očích svého zastávce, ukáže být jednoduše defektním či „slabším“ (z pragmatického hlediska).²¹⁶

Je-li naše myšlení takto silně provázáno s jazykem, je na místě otázka, zdali myšlení vůbec (to, čemu říkáme „myšlení“), není bytostně jazykové. Otázka vypadá na první pohled prostoduše; je

²¹¹ Quine, „Ontological Relativity“ (ale už Wittgenstein, např. *Zkoumání* § 26).

²¹² Patočka, *Přirozený svět*, kap. IV. 2, zejména s. 136-139. Srv. též *Zkoumání* § 491.

²¹³ *Tělo, společenství, ...*, s. 99.

²¹⁴ Davidson, „Seeing through language“, in *Language, Truth, History*. [„Lhaní je jazyková hra, které je třeba se učit, jako každé jiné.“ (*Zkoumání* § 249)]

Pojmy „pravdy“ a „lži“ jsou s jazykem velmi hluboko propojeny. Mnohokrát byly připomínány příklady lidoopů, kteří poté, co je lidé naučili znakové řeči (jednoduchému jazyku odvozenému z běžné řeči), brzy objevili nové možnosti, které jim tento jazyk skýtá a začali lhát (kdo snědl ten banán?). Na otázku, proč nelhali předtím, lze jistě odpovědět, že prostě neměli jazyk, v němž by nám mohli lhát. Možná odpověď je ale i to, že jim předtím lhaní zkrátka vůbec nepřišlo na mysl.

²¹⁵ *Poznámky o barvách* III §§ 26-28, 110-115; též *Hnědá kniha* II. 3; srv. Patočka, *Přirozený svět*, s. 146nn.

²¹⁶ *O jistotě* § 286. Whorf uvádí groteskní příklad, jak může jazyk ovlivňovat „vidění světa“, které přitom nemusí mít naprosto žádné praktické oprávnění a použití: v Nové Anglii se perská kočka nazývá krajově „coon cat“ (tedy doslova: mývalí kočka). Jistá dáma byla na základě tohoto pojmenování přesvědčena, že „mývalí kočky“ vznikly zkřížením „obyčejných“ koček a mývalů; což „dokazovala“ své přítelkyni tím, že na své vlastní kočce ukazovala „mývalí“ rysy její fyziognomie, které na ní zjevně „viděla“, a nijak jí to nebylo možno vymluvit. („Language, Mind and Reality“, in *Language, Thought and Reality*, s. 261n)

přece jasné, že myslet lze i beze slov – tedy bez *nahlas vyslovených* slov. Ale co je, jak vypadá taková nevyslovená myšlenka? Na tuto otázku lze lehce odpovědět tím, že myšlenku – vyslovíme. Ale v podstatě stejného rázu bude odpověď, již bych dal sám sobě. Mohu se sám sebe ptát, co myslím, a sám sobě odpovědět – „řící“ si tu myšlenku; avšak čím je taková myšlenka beze slov?²¹⁷ Dotýká-li se myšlenka světa a našeho života – tj. uchopuje-li „věci“, jež se v proudu světa vyskytují – je to proto, že myslíme „v syntaktických formách“.²¹⁸ Na druhou stranu, nemluvíme-li „bezmyšlenkovitě“, je naše myšlení tím, co se přímo projevuje v naší nebezmyšlenkovité řeči; předpoklad skrytého myšlení („mínění“), které nebezmyšlenkovitost („smysluplnost“) řeči zakládá, je tu za prvé nadbytečný a za druhé nezdůvodnitelný.²¹⁹ Že je mluvení (nebo jakákoli jiná činnost) provázeno myšlením, je cosi, co je kriteriálně zřetelné přímo v tomto mluvení (činnosti) samém; tak jako poznáme, hraje-li někdo hudební skladbu procítěně, aniž bychom museli přímo „nahlížet do jeho niterných citů“ (jak bychom to ostatně měli dělat?).²²⁰ Že je naše myšlení opravdu „syntaktické“ v souladu s naším jazykem, vidíme i z toho, že máme právě „syntaktické“ problémy rozumět cizímu jazyku, myslet v něm – našemu chápání se přiči sám jeho slovosled, je „nelogický“.²²¹ Přímočará identifikace myšlení s jazykem ovšem vzbuzuje i pochyby. Vždyť myšlení přece není tvořeno jen samými jasně uspořádanými „větami“, je povětšinou útržkovité, chaotické, těkavé, je poskládáno ze záblesků nálad a rozpoložení atd. Ale takový je i jazyk, tedy přirozený jazykový projev: neskládá se zdaleka jen z uspořádaných oznamovacích vět jasně formulujících nějaké přesvědčení (informaci), ale i z půlvět, útržků, eliptických zámlk, vycpávkových „bezvýznamových“ slov. Obvykle je jazykový projev alespoň zčásti úmyslně modulován s ohledem na srozumitelnost pro příjemce, ale např. samomluva vedená ve stavu krajního rozčilení je přímo vzorem chaotičnosti, útržkovitosti a změní nálad a emocí (je dokonalou „manifestací“ myšlení, ale jinak, než si to Husserl představoval).

Na druhou stranu je nepochybně zajímavé, že i když sami fenomenologové přiznávají explicitně jazyku konstitutivní úlohu ve formaci naší zkušenosti, nestojí jim vesměs za to, aby se touto úlohou příliš obsírně zabývali.²²² Husserl sám v jistém smyslu přiznává (a jeho pokračovatelé Patočka a Fink jsou v tom ještě explicitnější), že mluvíme-li o strukturách naší zkušenosti (o otázkách časového vědomí, konstituce předmětu, atd.), jsou to struktury dané nám jazykem/v jazyce, ne-li přímo „struktury jazykové“. Na druhou stranu se chová tak, jako by jazyk bylo lze jaksi transparentně odfiltrovat. Tedy, klademe-li „do závorek“ všechny teze o „vnějším světě“, zdá se, jako bychom s nimi kladli do závorek i sám jazyk (koneckonců nelze popřít, že fakt jazykové komunikace s druhými lidmi patří do „vnějšího světa“ stejně jako materialita věcí a lidí kolem nás). Vracíme se tedy v epochě „před jazyk“? Možná ano, ale co to znamená? Naše „vnitřní zkušenost“ je uspořádaná stejně určitě a popsateľně jako „zkušenost vnější“. O „diskrétních“ věcech ve vnějším světě (o kočkách, stromech, domech, ale i o „smyslových vjemech“, elektronech a podobných)

²¹⁷ Nerozdělitelnosti jazyka a myšlení jsou si jasně vědomi i velcí Husserlovi žáci (i když asi nejsou vedeni tak technickými důvody jako Wittgenstein). Patočka píše: „Teprve vyslovením něco víme, řečené teprve plně vidíme.“ (*Tělo, společnost, ...*, s. 11) Fink je ještě explicitnější: „Jazyková formulace nestojí mimo podstatu myšlení, v žádném případě není pouhým rouchem, pouhým „ošacením“. Myšlení jsoucího jako takového, ON HÉ ON, se odehrává v médiu *logu*.“ (*Bytí, pravda, svět*, s. 44)

²¹⁸ Patočka, *Přirozený svět*, s. 159n.

²¹⁹ Viz Wittgensteinovu polemiku s představou „mínění“ zakládajícího údajně významuplnost jazykových projevů (*Zkoumání* §§ 673-691).

²²⁰ *Zkoumání* §§ 327-332.

²²¹ *Zkoumání* § 336. Latina je bezpochyby tak obtížná i proto, že kombinace kladení sloves na konec vět a tvoření velmi dlouhých souvětí je většinou moderních evropských jazyků cizí (podobně německé roztrhávání kořenů a předpon slovesných tvarů); takže čteme-li latinské souvětí, v našich očích trvá strašně dlouho, než začne „dávat smysl“ (tj. než se objeví významové sloveso) a často mezitím přestaneme být s to „držet v hlavě“, o čem vlastně ta věta je (na což je třeba se výslovně soustředit, zatímco v češtině je takovým „přirozeným“ svorníkem smyslu souvětí právě řídicí sloveso hlavní věty).

²²² Mezi starší, meziválečnou generací fenomenologů je Patočka, který věnuje jazyku výslovně celý čtvrtý oddíl *Přirozeného světa*, jistou výjimkou (i když i tento text působí v rámci celé knihy jen jako jakýsi appendix). A v jeho pozdějším přednáškovém cyklu *Tělo, společnost, jazyk, svět* je jazyku oproti ostatním třem titulním tématům věnován relativně velmi malý prostor.

můžeme mluvit díky tomu, že naše „zkušenost vnějšího světa“ je „syntakticky formována“ jazykem. Ale se stejnou určitostí mluvíme i o diskrétních strukturách na půdě našeho vědomí (rozlišujeme různé druhy intencionálních aktů, rozlišujeme přítomnou zkušenost od retence a protence, atd. atd.). Jak to? Snadná odpověď je, že zatímco původní struktury vědomí, samy o sobě uspořádané, jazyk pouze ideálně reprodukuje, věcné struktury zkušenosti vnějšího světa pořádá a formuje. Že je to odpověď snadná, ale neznamená, že je to odpověď přesvědčivá. Proč by tomu tak mělo být? Proč bychom se na zákonitých strukturách vnitřní zkušenosti měli shodnout jen díky tomu, že jsou pro všechny stejně zákonité? Nehraje tu jazyk, jímž se o tom fenomenologové dohadují, žádnou úlohu?²²³ Jazyk není jen věc mezi jinými věcmi, které na světě pozorujeme; je zároveň také *způsobem*, jímž věci (včetně jazyka) pozorujeme.²²⁴ Problém je ovšem v tom, že tomuto způsobu přivykáme mnoho let, a pokud se jako „dospělí“ rozhodneme zčistajasna pustit do fenomenologického dobrodružství, můžeme snad odhlédnout od „tezí“ ohledně vnějšího světa, ale nemůžeme už tak snadno odhlédnout od zažité metody vidění věcí a rozumění jim, v níž je jazyk hluboko „zažrán“.²²⁵ Zde si to Husserl opravdu trochu usnadňuje. Extrapolujeme své pozorovací „zkušenostní mohutnosti“ do pozorování („předjazykových“) struktur vědomí, ale tyto mohutnosti jsou samy jazykové (Husserl tu přehlíží metodickou nutnost jazyka: abychom mohli údajně předjazykové, primární struktury vědomí vůbec popsat/artikulovat, už jazyk potřebujeme; konečně i Wittgenstein (a Heidegger) popisuje ne-jazykovou rovinu, ale právě s vědomím toho, jakou úlohu tu jazyk sehrává). A fenomenologický diskurs je také dílem intersubjektivní domluvy, včetně významů slov v něm používaných, a můžeme říci, že specifický jazyk tu vede hranice mezi pozorovanými věcmi a strukturami stejně jako mezi věcmi a strukturami „vnějšího světa“. A v tomto smyslu bychom mohli najít pro fenomenologický nezájem o jazyk jakési svérázné opodstatnění, totiž že se tu tak jako tak jedná o systematickou, i když nepřiznanou teorii významu pojmu řekněme „psychologických“ (bez hanlivého nádechu, který s tímto slovem bývá spojován). Přistoupíme-li na to, že vidíme vše „brýlemi jazyka“, pak popisujeme-li co možná nejdetailněji a nejsystematičtěji souvislosti mezi tím, co vidíme, neděláme nic jiného, než že popisujeme fungování našeho jazyka, podáváme jeho gramatiku.²²⁶

Zdalo by se až dosud, že dáváme jednoznačně za pravdu Wittgensteinovi – o zkušenosti ne-jazykových bytostí nemůžeme nic moc vědět, ne-jazyková vrstva naší zkušenosti je nám víceméně nepřístupná; a vlastně opravdu dáváme, neboť Wittgenstein si zjevně uvědomoval problematičnost zmíněných představ tak ostře a hluboce, jako málokdo. Nedá se ale říci, že by pohled z druhé strany byl výhradně ledabylý a nesystematický; naopak opírá se o vědecké poznatky. Je pravdou, že jazyk je sofistikovaný kulturní fenomén, a pozorujeme-li např. sociální chování zvířat, může se nám zdát, že jejich socialita (intersubjektivita) značně přesahuje rámec daný jejich omezenými signálními prostředky (pokud nějaké mají).²²⁷ A máme jistou analogickou představu o vývoji člověka, v němž se jazyk neobjevil náraz, v pokročilé podobě „propozičního jazyka“, ani na samém počátku

²²³ Husserl své výrazivo podědil z jisté části z tradice novověké filosofie, empirismu a racionalismu, a je příznačné, že s ním do jisté míry podědil i její východiska a problémy (opírání se o subjekt, metodickou nedůvěru v „existenci vnějšího světa“ apod.). Skutečně pojmy jako „vědomí“ přesně popisují zákonité „vnitřní struktury“ člověka? Proč např. *átman*, klíčový „psychologický“ pojem jiné filosofické tradice (a jazyka), nelze do evropských jazyků uspokojivě a jednoznačně přeložit žádným z našich klíčových slov, jako je „já“, „vědomí“, „duše“, „duch“ apod.? Je to tím, že sebezpozování starých Indů byla konzistentně nepřesná a rozostřená (či metodicky neujasněná)? Nebo jsou snad jejich zákonité niterné struktury jiné, než u „evropského člověka“?

²²⁴ Známým dokladem této teze je Aristotelova kategorie polohy (κεῖσθαι), pod níž spadají „neredukovatelné“ pojmy jako „ležet“, nebo „sedět“. Že my bychom je asi byli ochotni vyložit dále jako jistý typ „činnosti“, odpovídá tomu, že moderní evropské jazyky vesměs na rozdíl od staré řečtiny postrádají slovesné medium. K této „neviditelnosti jazyka“ viz např. klasický Benvenistův článek „Kategorie myšlení a kategorie jazyka“, in *Logos apofantikos*.

²²⁵ Putnam, „Realismus s lidskou tváří“, in *Co po metafyzice*, s. 57n.

²²⁶ „Přehledné znázornění, (...) způsob, jak věci vidíme.“ (*Zkoumání* § 122) Ani Wittgenstein nemluví neustále explicitně o jazyce, pojmech atd., dlouhé pasáže *Zkoumání* rozebírají otázky myšlení, mínění, očekávání, ...

²²⁷ Ačkoli i to je snad poněkud sporné; i relativně „nižší“ živočichové mají k dispozici výrazové prostředky, jimž „rozumějí“ příslušníci jejich vlastního druhu i druhů jiných (např. zastrasování). Zdá se mi, že ve sdružování se do „sociálních jednotek“ může hrát svou roli nejen to, jak se navzájem vidí (cítí, ...) jako „sobě podobní“ příslušníci téhož druhu, ale i to, jak spolu „mluví“ (tak či onak). Ale nejsem bohužel odborník.

„skupinového života“. Problém začíná, když do této situace promítáme „strukturně“ způsob vzájemného vnímání a porozumění, který je vlastní nám, bytostem vysoce jazykovým. Nemůžeme říci, že předpokladem ke konstituci jazyka je prezentace druhého, v tom smyslu, že si „vykládáme“ tělesnost druhého jako vnější projev prožívání, podobného mému, a že se cítíme druhému vydání, pozorování jím, že uplatňujeme své původní tendence ke spolupráci, ke spoluuplatnění ve společenství.²²⁸ Je dost těžké představit si, že všechny tyto děje probíhají automaticky a podprahově, na „animální“ úrovni (obzvlášť problematické je to v případě „vykládání“). Nemluvě o vícekrát opakovaném argumentu, že samo pociťování sebe sama, pozorování, otevřenost druhému, vykládání jsou jazykové pojmy, vztahují se k jazykovým činnostem/dějům (jazykovým hrám v širokém smyslu²²⁹). Opět: netvrdím, že ne-jazykové či před-jazykové bytosti nemohou „pozorovat“ (např.), pouze že můj pojem „pozorování“ je spjat s jazykem; a tedy: nemohu vědět, jak by ne-jazykové bytosti mohly „jazykově pozorovat“, a nevím, co by bylo „ne-jazykové pozorování“ (zda je možné? jak je možné?). Husserlova zkratkovitě načrtnutá představa o jazyce s těmito oslími můstky ovšem operuje, jak se zdá, poměrně bez zábran. To se ukáže, položíme-li si prostoduchou otázku, *kdy* se vlastně intersubjektivní jazykové doustavení zkušenosti odehrává. Neptáme se teď ovšem na ontogenezi jazyka na počátku lidského života (o tu Husserlovi zjevně nejde). Husserl nám předkládá tuto představu: „dospělé“ ego, jedinec vidí věci kolem sebe, samostatně smysluplně. Pak zjistí (pomocí prezentace), že kolem něho jsou i jiné podobné bytosti a domluví se s nimi na konečné podobě své zkušenosti světa. Jenže problém je, že to, že ostatní jsou kolem něho (a kdo jsou), už ví a už s nimi také mluví, pořád, od počátku (snad s výjimkou „úsvitu vědomí“ na počátku života, jenže ten právě Husserla nezajímá). *Kdy* (v reálném čase) se odehrává například jazyková korektura-doustavení mé dnešní zkušenosti, že na stole leží krabice sušenek? Položil jsem ji tam před chvílí, nikdo jiný o tom zatím neví. Významuplnost této situace je dána rovnou – rozumím této větě; a troufám si tvrdit, že i kdybych o celé věci s někým promluvil, toto mé rozumění by se nezměnilo. Ale musím ještě čekat, až se o tom budu moci s někým dohodovat, a pak bude tato zkušenost „plně smysluplná“ (ale já jsem ty sušenky zas odstranil ze stolu, dřív, než jsem o tom stihl s někým promluvit)? Nebo nemusím? A jak je tomu s běžnými poznatky typu „slunce vychází na východě a zapadá na západě“ a „medvěd bručí a má rád med“? Alespoň co já se pamatuji, vím a mluvím o tom spolu s ostatními odjakživa; zda a co jsem o tom „někdy předtím“ věděl „předjazykově sám“, o tom nemám ani potuchy. Problém je v tom, že jakési „logické“ prioritě individuálního předjazykového subjektu, již nám Husserl sugeruje, nelze dát „reálný“ smysl. „Následná korektura“ tedy bude těžko následná *časově*. Jenže jak jinak by měla být „následná“? Popravdě, zdá se, že nějak tak, jak to Husserl popisuje, to chodí jen v úzce omezeném kontextu „psychologie prožitků“: pozorují-li cosi, a nejsem-li si jist, co vlastně vidím (a zda to není nějaký klam), mohu tento svůj dojem neobratně a tápavě odít do slov a promluvit si o tom s někým, kdo onen úkaz rovněž pozoroval, a tak se oba spolu dohodneme, *co* jsme to vlastně viděli, a zda to bylo „skutečné“. Podobně když se mladičká dívka poprvé „šíleně zamiluje“ a snaží se uchopit své těžko popsitelné a vysvětlitelné „prožitky“, starší a zkušenější kamarádka, s níž o tom promluví, jí ráda *vysvětlí* (tj. pojmenuje), *co prožívá*. Jenže že by takovéto poměrně speciální situace mohly sloužit za vzor vůbec jakémukoli porozumění světu a vztahu k němu, se nezdá moc pravděpodobné.

Husserl se samozřejmě distancuje od toho, že by uvedenou sekvenci subjekt-intersubjektivita-jazyk myslel doslova, „karteziánsky“. Ale jak ji tedy myslí? Co má znamenat? Neděje se v realitě, nepopisuje ani hierarchii nějakých nutně základních, neredukovatelných pojmů naší zkušenosti. Představuje jistě jeden možný vysvětlovací postup, který ilustruje Husserlovo transcendentální stanovisko, ale tím, že na něm trvá jako na jediném možném a občas se nedokáže ubránit jeho ontologizaci, z něj Husserl činí něco víc, než čím by měl být. Důsledně transcendentální, tedy ne-ontologické, ne-karteziánské chápání tohoto postupu je tak z jeho strany

²²⁸ Tento explicitní pohled na předpoklady geneze jazyka formuluje Patočka v *Přirozeném světě*, s. 136n.

²²⁹ *Zkoumání § 7: „jazyková hra“ jako celek jazyka a činností, s nimiž je spojen.*

do jisté míry proklamace. Problém je v tom, že v něm spatřuje určitou reálnou hierarchii. Jenže žádná taková tu není, ani chronologická, ani jiná.²³⁰

V přívalu těchto výtek adresovaných představám klasické fenomenologie o jazyce nám však nemůže uniknout jedna věc: tyto představy jsou široce intuitivní, jsou součástí „běžného rozumu“, jak se říkalo za Humových časů. Jistě, je plno samozřejmostí běžného rozumu, které při bližším pohledu nedávají smysl (poukazovat na to je koneckonců úkol filosofie) – otázka ale je: proč jsou tak samozřejmé, nebo: jak to, že při „vzdálenějším“ pohledu smysl *dávají*? Není to snad tím, že na nich ulpívá něco z „pragmatické pravdivosti“? „Nezjevné nesmysly“ mají často důležitou funkci²³¹ – vždy je dobře se ptát, proč si něco s takovou samozřejmostí myslíme, i když to třeba není pravda. Husserlův pohled na postavení jazyka tak v doslovném smyslu asi nemůže obstát, ale může nám být „přehledným znázorněním“ toho, jak věci vidíme, veledůkladným popisem naší *reálné* sebereflexe (byť si by tato sebereflexe byla „logicky nesmyslná“). Jako předvedení toho, jaká představa o vztahu našeho myšlení a vzájemnosti s druhými lidmi reálně stojí v pozadí našeho jednání, má nemalou cenu než předvedení toho, jaký tento vztah logicky nejspíš opravdu je (což je ale zároveň pro většinu lidí nepochopitelné nebo nepřijatelné). Je to hluboká a osvěcující deskripce jistě vysvětlující metafory, pomocí níž dokážeme rozumět smyslu našeho jednání i jednání druhých, bez ohledu na to, že toto porozumění je patrně v něčem sporné.²³² Odmítnout Patočkovu tvrzení, že jazyk slouží intersubjektivnímu přenosu duševních obsahů,²³³ je snadné, ale: vždyť ona je to v jistém smyslu opravdu pravda. Napadne mne něco zábavného, důležitého, či jakéhokoli jiného, a ostatním to sdělím tak, že jim to řeknu. Také bych jim to říci nemusel, a k „přenosu“ by nedošlo. Právě tak se dívám i já na ostatní: rozumím jejich chování tak, že „mi sdělují jazykem to, co měli na mysli“, a často přemýšlím, co mi asi tají, co mi *neříkají*. Tento výklad Patočkovy poznámky se ovšem pohybuje na samém pokraji prostomyslnosti; snažím se však poukázat na to, že zachycuje cosi, čemu většina z nás neproblematicky rozumí a podle čeho se chová. Problémy začínají až tam, kde Husserl (nebo Patočka) začne blíže (filosoficky) vysvětlovat, co rozumí „intersubjektivním přenosem“ nebo „duševními obsahy“ – a tato vysvětlení (až tato vysvětlení) jsou už ovšem nesamozřejmá a občas přímo nepřijatelná. Úkolem, který si vytkl Wittgenstein, je ukázat vztah mezi „povrchovou“ a „hloubkovou“ gramatikou našich slov (zejména ovšem diskrepance mezi těmito rovinami), což je úkol jistě obtížný a čestný.²³⁴ Fenomenologická (husserlovská) teorie jazyka, ve významu, který jsem jí tu vnutil, jakoby bez podstatného zpochybnění přejímá „povrchovou gramatiku“. Tím, že z tohoto základu vyvozuje vážné a dalekosáhlé důsledky o jazyce a myšlení, ovšem často upadá do těžkých problémů a často do sporů. Při vypracování této teorie (jež je jako celek nepřijatelná) nás na druhé straně obdařila řadou bystrých dílčích postřehů a sebezpozorování, které „pouze“ zasadila do pochybného celkového kontextu.²³⁵

Wittgenstein na druhou stranu není jednostranným jazykovým analytikem – je si vědom toho, že mezi vnitřními prožitky a řečí o nich není ani vztah identity, ani nějaké přímočaré

²³⁰ Je zajímavé, že Heidegger, který se Husserlově představě o hierarchické inferioritě (ať už chronologické, nebo jiné) jazyka bezpečně vyhýbá, v ní podle všeho nespátřuje jeden z podstatných problémů Husserlovy filosofie – tím je podle něj (vedle zapomenutí na bytí, samozřejmě) neoprávněná absolutizace koncepce intencionality (což je ale, aspoň podle mě, výtka sice oprávněná, ale přece jen poněkud druhořadá) – v kontrastu „autentického“ rozpoložení ne-intencionální úzkosti a „neautentického“ rozpoložení intencionálního strachu se ukazuje, že intencionalita je „neautentická“.

²³¹ Nemám teď na mysli totéž co Carnap, když mírně urážlivě „legitimoval“ nesmyslnost metafyziky tím, že jde alespoň o „výraz životního pocitu“. (*Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka* 7) A i kdyby snad ano, pak si tedy myslím, že „životní pocit“ je stejně dobrý námět pro filosofii jako pro poezii, a stejně dobré filosofické téma jako logická syntax.

²³² Srv. co říká Wittgenstein: „Zvláštní je, že bych vždy v takovém případě rád řekl (ačkoli je to špatně): ‚Vím to – pokud je možné něco takového vědět.‘ To je nesprávné, ale vězí za tím cosi správného.“ (*O jistotě* § 623) Jinou ze svých vysvětlujících metafor komentuje Wittgenstein takto: „Dalo by se téměř říci, že člověk je živočich obřadný. To je sice dílem nesprávné a dílem nesmyslné, ale je na tom také cosi správného.“ („Poznámky o Frazerově *Zlaté ratolesti*“, s. 565)

²³³ *Přirozený svět*, s. 125.

²³⁴ *Zkoumání* § 664.

²³⁵ Jsou to reálné zkušenosti, jimiž se Husserl zabývá a obrací k nim pozornost, pouze absurdním způsobem vysvětlované. Srv. Patočkovu hodnocení páté Meditace (in *Meditace*, s. 186nn).

korespondence. Přesto mezi nimi je určitý vztah – vztah fenoménu a jeho kritéria? – který ale není nijak jednoduchý. Udržet tuto rovnováhu není snadné.²³⁶

Úhrnem lze říci, že Wittgensteinovy závěry se zdají být filosoficky důkladnější i přesvědčivější;²³⁷ zatímco Husserl tu paradoxně čerpá svou sílu z podpory „common sense“. Vzato doslova se však jejich pohledy zřejmě sloučit nedají, bez výraznější újmy na některém z nich. Zásadní rozpor v pohledu na jazyk by snad mohl být výhradním tématem celé práce, zdá se mi však, že tu jde spíše o prostý bezvýhodný nesouhlas, který lze konstatovat, od nějž se však nelze dostat nikam příliš dál. Skutečnost, že i fenomenologické postřehy o jazyce lze interpretovat jako jistou analýzu „gramatiky“ našeho jazyka, jako příspěvek ke zkoumání pojmů, a tedy že podobně jako pro Wittgensteina je tu východiskem filosofického uvažování reálný přirozený jazyk a souvislosti viditelné jeho prostřednictvím (za jeho pomoci), nicméně vybízí k jistému přehodnocení posloupnosti toho, co jsem dosud říkal. Pokusil-li jsem se ukázat, že 1) svět je nám dostupný pouze jako „svět jak je pro nás“, svět naší zkušenosti, že 2) toto rozumění světu vzniká nutně intersubjektivně, ve společenství (a že také světu rozumíme jako společnému světu), a že 3) společné rozumění je vždy modelováno/neseno kategoriemi jazyka, jímž dotyčné společenství hovoří; jako bych tím přejal Husserlův postup, který jsem sám o dva odstavce výše kritizoval. Nyní je však jasné, že nejde a nemůže jít o popis „reálné hierarchie“ (chronologie) vzniku či uspořádání naší zkušenosti (subjektivita → intersubjektivita → jazyk), ale o následnost pouze výkladovou (která jistě není jediná možná ani nutně nejlepší). Z nahrazení „reálné hierarchie“ „hierarchií výkladovou“ ve vztahu bodu 3 k bodu 2 (a 1) nám ovšem vyplynou i některé závěry pro vztah bodu 2 a 1 (vztah jedince a společenství), který bude třeba blíže probrat. Zostřený důraz na kategorie (reálného, přirozeného) jazyka jako na východisko filosofického uvažování s sebou přinese jako důležitý problém relativismus a otázku dějin a jejich teleologie.

1.5. Několik dalších otázek

1.5.1. Relativismus

[Lidstva/kultury jsou vždy definovány jako celky – jazyk je navzájem vymezuje a rozděluje.

Různost jazyků a různost „pravd“ – lze relativismus vyvracet odkazem na zákonité struktury světa?

Vzájemná korektura vyžaduje sdílení „pevných“ vět a ochotu nechat se přesvědčit.

Spornost „radikální“ (strukturní) odlišnosti a problém „velké“ (kulturní) odlišnosti – komunikace s „jinými“ jako „obracení“ – učení zbrusu nové hry. Učení jako odvykání si.

„Lidský duch“ (klasifikace bytostí jako „lidí“) jako přídatné kritérium jazyka, v případě nerozlučitelnosti. Pojmy „světa“ a „lidského ducha“ jako různé typy odkazů na mapovatelnost cizí „řeči“.]

Jsou-li jedinci spojeni ve společenstvích, která jsou jazyková (ať už proto, že se do nich doslova postupně spojují, jak naznačuje Husserl, nebo ne), můžeme předpokládat, že hranice těchto společenství se budou jaksi překrývat s hranicemi (výskytu) jazyka, kterým mluví. Je tento předpoklad oprávněný? Jak můžeme vědět, že lidské společenství je konečné, že vůbec nějaké hranice má? Jistěže lidí není neomezený počet, a rovněž jejich výskyt nepřekračuje určitý časový a prostorový rámeček. Ví se však, že je lidí „hodně“ (dokonce by se pro neomezenost lidstva zdálo mluvit to, že lidé sami svými prostředky nedokážou přesně stanovit, kolik jich vlastně v tom kterém určitém okamžiku je); a také nikdo neví, kam až se mohou v čase a v prostoru dostat. Možná se postupně rozšíří do celého vesmíru, a budou tam po všem čas (to se nedá vyloučit). Proč tedy mluvíme o ohraničenosti lidského společenství, a co to má společného s jazykem? Řekněme, že

²³⁶ Wittgensteinovy myšlenkové experimenty mohou občas být trochu zarážející – jeho úvahy na téma „co kdybych byl pouhým okem“ mají svým způsobem cosi společného s eidetickými variacemi, o nichž píše Husserl. U Wittgensteina však vždy jde (zároveň i?) o jazykovou analýzu.

²³⁷ To platí v případě Husserlově i Patočkově; nicméně vypořádat se takto s Heideggerem (a snad i Finkem), který se s husserlovskou tradicí dosti radikálně rozešel, by už pro analytického filosofa bylo mnohem obtížnější.

jaksi potenciálně lidstvo žádné meze nemá – může do něj patřit kdokoli, těchto „kdokoli“ je potenciálně neomezené množství, je mu otevřen celý čas a prostor. Meze lidstva jsou spíše empirického a historického rázu. Jsme si jisti, že přinejmenším v minulosti lidstvo *bylo* omezeno časem i prostorem (před pár miliardami let tu žádní lidé nebyli). Také představy o lidstvu nebo něčem podobném byly omezenější, a skokové rozšiřování rozsahu i obsahu tohoto pojmu bylo často velmi překvapivé. Vzpomeňme si tu na „objevy“ cizích kontinentů s místními lidstvy (která se možná občas „objevitelé“ rozpakovali do „lidstva“ vůbec také počítat). O „lidstvu“ jako celku tu dost dobře nemůže být řeč. Šlo tu o větší či menší omezená kulturní společenství, která se setkávala s jinými společenstvími a občas poněkud neochotně se spolu spojovala a tak se rozšiřovala. Tato neurčitá historizující úvaha chce obrátit pozornost k jednomu: ve společně sdílené zkušenosti „všech lidí“, jimž je tato zkušenost „společná“, dochází k setkání s jinými bytostmi, které by teoreticky měly být (a nakonec i jsou) přičteny do tohoto celku „všech“, a přece se s nimi předtím „nepočítalo“. A přece byl předtím společně sdílený pojem „všech (lidí)“ už „hotov“, byl používán a celkem dobře fungoval (alespoň do doby onoho otřásajícího setkání). Jak je možné, že může být nějaký takový pojem „všech“ vůbec zkonstruován a používán na omezeném základě a kdo jsou títo takzvaní „všichni“, kteří ačkoli ve skutečnosti vůbec nejsou všichni, tento celek tvoří; tedy: čím je dáno, že vůbec o nějaký celek jde (když o něj, jak se občas ukazuje, vlastně jít nemůže a nemá)?²³⁸

Svou roli v těchto problémech nepochybně sehraává to, že „lidstvo“ či „lidství“ je pojem zároveň deskriptivní i normativní. Normativní je v tom smyslu, že jde o základní předpoklad či nárok, podkládající všechny komunikační situace, v nichž se nalzáme (komunikujeme s druhými prostě s tím, že do „lidstva“ patří, jinak by to ani nešlo). Je však také deskriptivní proto, že se snažíme nějak svůj pojem „lidstva“ (referující k nám samým) nějak explicitně reflektovat, vyložit, definovat. Pro to, co je „lidstvo“, tak máme dvě různá kritéria, či spíše dokonce dva různé typy kritérií. A při setkání s cizími „lidstvy“ se deskriptivní a normativní rovina pojmu dostávají do nesouladu. Zároveň pojem „lidstva“ zahrnuje rovinu biologickou i kulturní/instituční/politickou, které se nemusejí nutně překrývat. Jednotný pojem „lidstva“ je určitou simplifikací (které je ovšem ve filosofii obvykle nutná – jen je třeba být si jí vědom); „ve skutečnosti“ jde spíše o wittgensteinovskou „rodinu pojmů“, což je spoluzodpovědné za řadu relativistických nedorozumění. Na jednu stranu je předpoklad „lidstva“ neredukovatelným „dnem“ vysvětlení, na druhou stranu v konkrétních situacích (kdo taky patří do lidstva a kdo už ne, nebo třeba na koho se vztahují ta která lidská práva a na koho ještě/už ne) podléhá debatě a vyžaduje další interpretaci. Jazykový relativismus je na jednu stranu jednoduše pojmově sporný, na druhou stranu fakt různosti jazyků a kultur a různého stupně (ne-)snadnosti vzájemného dorozumění je nepopíratelný. Atd., atd.

Celek v malém není celkem lidstva, ale celkem kultury či kulturního společenství;²³⁹ a na otázku, který kulturní fenomén je pojátkem tohoto celku v malém, si můžeme opět odpovědět, že sdílený způsob vztahování se k okolnímu světu a vypovídání o něm, tedy jazyk, v nejširším smyslu. Proto mohou mít „lidstva“ hranice – protože jazyky, jimiž mluví, mají hranice, sousedí spolu jako státy na mapě.²⁴⁰ Těžko popravdě přijít na nějaký způsob či ohled, v němž se lidé – jako skupiny – proti sobě navzájem vymezují a odlišují, který by nesouvisel nějak s jazykem. Takové vymezování a rozlišování je hluboce jazykový fenomén; ani diskriminovat někoho podle barvy pleti dost dobře nelze, dokud z různosti barvy pleti nezačneme vyvozovat nějaké *závěry*. Jazyk tu může posloužit i jako další kritérium, sama různost mnoho nedokáže – lidé se liší i v barvě vlasů, očí atd.; ale ti s jinou (tmavou) barvou pleti byli kdysi paušálně (na rozdíl např. od množiny černovlasých) těmi, kdo nemluvili tímž jazykem, jako ti se světlou barvou, a co je pak pro „světlokožce“ snazšího, nežli

²³⁸ „Celek“ v malém výseku zároveň je i není skutečný celek. Není v tom smyslu, že může být a bývá rozmnožen o nově přichodí „jiné“ (z kteréžto perspektivy si pak jeho příslušníci mohou uvědomit, jak byla jejich někdejší představa o vlastní „celkovosti“ omezená a pomýlená). Na druhou stranu je „celkem“ v tom smyslu, že před setkáním s „jinými“ jako takový docela dobře fungoval (obyvatelé Starého světa si před „objevením“ Ameriky žili docela dobře, aniž by tím jejich lidství bylo nějak zkráceno, a totéž *vice versa* platilo i o obyvatelích předkolumbovské Ameriky), a svému rozšíření se naopak spíše zarputile zpěchoval a pořádně je nikdy nestrávil (těžké je přiznat, že „jiní“ jsou lidé jako my).

²³⁹ *Meditace* § 58, s. 127nn.

²⁴⁰ Vztah jazyka a kultury je složitý: třebaže se navzájem masivně ovlivňují, hranice rozšíření jazyků se nikterak nepřekrývají s hranicemi kultur (popřípadě ras) – viz výklad toho problému v Sapir, *Language*, kap. X.

formulovat ve vlastním *jazyce* závěr, že „tmavokožci“ jsou nějak méněcenní. Podobně (totiž tak, že jde o odsudek nad těmi, kdo „nemluví jako my“) lze chápat i v Evropě rozšířené přesvědčení, že Američané jsou buranští pistolníci, i pocit, který snad mají někteří Američané, totiž že Evropané jsou dekadentní činu neschopní žvanilové; či rodičovské povzdechy o nerozumnosti dětí (které nemají pochopení pro důležité věci jako politiku nebo to, co si pomyslí sousedé) a trápení dětí s rodiči (kteří zoufale nerozumějí pořádné hudbě, oblečení atd. a nejspíš nikdy nebyli mladí).²⁴¹ Jazyk je v mnoha ohledech nástrojem rozdělování právě tak jako spojování: jak jsem se snažil ukázat, nebýt jazyka, propast mezi námi a ostatními živočichy by nebyla taková (či bychom si jí nebyli tolik „vědomi“); a nebýt různosti jazyků, lidstvo by možná opravdu bylo „jedno“.²⁴²

Jak bylo řečeno, jazyk spojuje společenství těch, kteří jím mluví a zároveň ovlivňuje podobu a uspořádání jejich zkušenosti se světem, který je obklopuje. Různé jazyky se ovšem od sebe navzájem odlišují, často značně²⁴³ – a spojují tak členy jim příslušných jazykových společenství také jakýmsi pocitem *sdílené odlišnosti* od druhých. Na scéně se tak objevuje problém jazykového relativismu: jestliže různé kultury (spjaté svými jazyky) pohlížejí na svět kolem sebe různě, jak lze určit, které kulturní vědění je „správnější“? Nebo to nelze určit, a s každým jazykem, který formuluje určité vědění, je spojena jeho vlastní „pravda“, stejně dobrá jako všechny ostatní „pravdy“?

Než si podobnou otázku pustíme k tělu, znovu se zamysleme nad pojmem správnosti. Viděli jsme, že chápat ho pomocí čehosi takového jako „odpovídání skutečnosti“ je značně problematické. „Správné vědění“ je to, které co možná nejlépe koherentně-pragmaticky „funguje“. Fungovat ovšem znamená fungovat se zřetelem k určitému účelu. Proto nemůžeme mluvit o účelu jazyka vcelku, nýbrž podáváme analýzy účelného fungování dílčích nástrojů, které nám poskytuje – „jazykových her“. Nyní si však můžeme položit otázku, zdali i jednotlivé celé jazyky nemůžeme chápat jako obrovité „jazykové superhry“ přizpůsobené a užívané ke konkrétním účelům, diktovaným podmínkami světa, s nímž se ti kteří mluví musejí vyrovnávat.²⁴⁴ Kdybychom si odpověděli kladně, museli bychom dále dovodit, že každý jazyk je referenčním bodem své vlastní „správnosti“. Tedy: je-li správnost definována koherentně-pragmaticky, nemusí existovat jen jedna správnost. Podíváme-li se blíže na Husserlovo dílo, uvidíme, že podobné relativistické myšlenky si nepřipouští. Třebaže nemůžeme posuzovat správnost svého vidění světa a vědění o něm jinak než „zevnitř“, pro Husserla jsou to nadále „věci samy“, jež se nám touto cestou ohlašují. Jelikož tu však nelze postupovat jinak, než jak jsem naznačil v kapitole 1.1., je jasné, že k „věcem samým“ ani nemůžeme mít jiný přístup než jako k jistým „útvárům naší zkušenosti“. Ale „věci samy“ jsou věcmi samými i proto, že jak by asi leckdo řekl, jsou takové „samy o sobě“, což přece není totéž jako „jak nám se to jeví“.²⁴⁵ Od čehož je už jen krůček k závěru, že i když tautologicky jsou nám věci dány jen tak jako jsou pro nás, přece běžně myslíme a uplatňujeme rozlišení věcí jak jsou pro nás a věcí o sobě, a tedy i věci o sobě jsou nám jaksí dostupné²⁴⁶ (třebaže jsme vyšli od toho, že tato představa je absurdní). Na tomto závěru v tuto chvíli příliš nezáleží. Důležité je, že Husserl by

²⁴¹ Říká-li Wittgenstein, že Evropan nikdy nebude rozumět Angličankám (*Rozličné poznámky*, s. 113), myslí tím snad právě toto: hluboký rozpor mezi lidmi, kteří narážejí na to, že nejsou s to se spolu domluvit („najít společnou řeč“).

²⁴² Jak říká biblický mýtus o „zmatení jazyků“ (Gn 11. 6-9). Předpoklad, že lidstvo je jedno, je tak spíše vyjádřením přesvědčení (přání, naděje?), že *má být* jedno – že relativistické mezery a propasti jsou překlenutelné a že se o to máme snažit. Tedy výzvou k nezbytné toleranci vůči odlišnosti a jinakosti.

²⁴³ Viz např. klasický Whorfův článek „The punctual and segmentative aspects of verbs in Hopi“ (in *Language, Thought and Reality*), zpopularizovaný v analytické filosofii zásluhou Donalda Davidsona („O samotné myšlence pojmového schématu“) – z Davidsonovy strany jde ovšem tak trochu o nedorozumění.

²⁴⁴ Whorf („The relation of habitual thought and behavior to language“, in *LTR*, s. 156nn) naznačuje, že velký význam kategorií trvání (vytrvalosti) a (trpělivého) očekávání v gramatickém systému jazyka Hopi lze vysvětlovat i tím, že jeho mluvčí museli přežívat v o mnoho drsnějších podmínkách nežli mluvčí moderních indoevropských jazyků. Srv. též myšlenku Marka Lance o „sportu jazyka“ (v kontrastu s klasickou Wittgensteinovou metaforou „pouhé“ *hry*).

²⁴⁵ Já nečiním z věci ji samu. Ona sama se mi dává jako taková, jako skutečná (*Meditace* § 24). Že se mi dává ve „fenoménu“, tu není problém, neboť právě fenomén je přirozeným způsobem „setkání s věcí“ (Heidegger, *Bytí a čas* § 7a, s. 48). Nezapomínejme, že pro Husserla není věda o „eidetické“ struktuře naší zkušenosti ničím menším nežli vědou o zcela obecném (apriorním) uspořádání skutečnosti (viz např. *Ideje I.*, § 9) – fakticky skutečnosti *nezávislé* na jedinci.

²⁴⁶ Tento zarážející závěr činí Fink (*Bytí, pravda, svět*, s. 91)

nesouhlasil s relativistickou představou „stejně správnosti“ různých pohledů na věci: i správně pragmaticky fungovat může nejspíš jen jedno vědění, totiž to, které je vedeno názorem věcí daných „v originálu“. Tento závěr ale není nijak nutný. Jak bychom popravdě měli rozhodnout o tom, které z víceru pragmaticky fungujících vědění je to jediné založené ve „věcech samých“ (a tedy to nejsprávnější)? Snad bychom však přinejmenším mohli uplatnit „vzájemnou korekturu“ a dohodnout se alespoň na tom, které v praxi funguje nejlépe.

Jenže: je možné být i jen to? Vzpomeňme si na příklad s Elinor a Mariannou a gangstery – podstatou vzájemné korektury je přesvědčit druhého, že já mám pravdu, a přimět ho, aby on můj názor přijal. Jenže takové přesvědčování se děje nejrůznějšími možnými způsoby, od akademické debaty po používání střelných zbraní. A nechceme-li hned sahat ke střelným zbraním, uvidíme, že naše možnosti jsou poměrně omezené. Náš systém vědění, náš jazyk obsahuje „pevné“ a „kapalné“ věty – pozadí (horizont) a to, co na pozadí stojí. Na základě „pevných“, nezpochybněných vět se rozhoduje o tom, které z „kapalných“ vět jsou pravdivé a které ne. Status „pevných“ vět je však téměř neotřesitelný a proměňuje se velmi pomalu, takže zpochybnout je je takřka nemožné.²⁴⁷ Princip sporu je pro nás takovou pevnou větou: rozhodneme se buď pro „mývalové se vyskytují na Šumavě“, nebo pro „mývalové se nevyskytují na Šumavě“ na základě toho, že nereflexivně přijímáme, že není možné obojí. Tato pevná věta však není nutná nějak sama o sobě,²⁴⁸ kdybychom však chtěli odmítnout ji, působilo by to našemu chápání světa velké problémy, nesouměřitelné s odmítnutím jedné z výpovědí o mývalech na Šumavě. Pevné věty, jako je princip sporu, jsou příliš pevně zapleteny v síti našeho vědění o světě, než aby s nimi bylo možno libovolně pohybovat.²⁴⁹

V potaz musíme brát i již zmíněný problém rozestupu mezi „teorií“ a „praxí“. Jedna věc je jaksí prostě vidět, že i na základě mnou přijímaných „pevných“ vět bude asi to, o čem se mne snaží druhý přesvědčit, „pravda“; druhá věc je chtít se o tom nechat „doopravdy přesvědčit“ a být o tom doopravdy přesvědčen, tj. splnou vážností se jako nositel takového přesvědčení chovat. V Husserlových očích tento problém nevzniká. Vzájemná korektura je pro něj prostý fenomén, lidem jaksí přirozeně vlastní; rozumí se tak nějak samo sebou, že probíhá a funguje.²⁵⁰ Jenže jak si tím může být tak jist? Obrázek, který nám předkládá, je jakousi ideální představou o komunikaci (nejspíše) mezi vědci. Ve skutečnosti tomu tak ale není. Učíme-li se teprve světu rozumět – jako malé děti, nebo když si osvojujeme nějaké nové znalosti a dovednosti – toto porozumění od druhých jednostranně přijímáme; a v případě malých dětí je situace jaksí přirozeně nastavena tak, že chtějí či jsou otevřeny tomu, co přijímají. Má-li být vzájemná argumentační korektura účinná, musí být nevysloveným pragmatickým základem jednání jejich účastníků ochota tuto hru hrát. Tak tomu ale není vždy; někdy – nejspíš většinou – jednáme spíše na nevysloveném pragmatickém základě postoje „ať si kdo chce co chce říká, se mnou to nehne“. Náš světový názor je hotov, i do malých podrobností; být schopen jej změnit je obtížné a být k tomu ochoten je zase jaksí nadbytečné – vlastní přesvědčení přece až doposud výtečně fungovalo a proč popřávat sluchu něčemu, co vypadá na první pohled tak podivně. Aby dialog mezi Elinor a Mariannou mohl úspěšně proběhnout, musí být alespoň jedna strana připravena reagovat na pronesení „pádného argumentu“ jeho přijetím za své a příslušnou proměnou svého postoje/chování. Toto krátké spojení ale není ničím samozřejmým. Navíc nejsou obě věci na sobě nutně závislé: ochota poslouchat druhého je do značné míry stejného druhu v případě „dialogu“ mezi Elinor a Mariannou jako v případě Adolfa Hitlera a davů nadšeně mu naslouchajících. A *vice versa* neochota poslouchat může být dána právě tak „nepádností argumentů“ (nebo předem přijatým přesvědčením, že argumenty druhé strany budou „nepádné“?) jako osobní antipatií (která se přece vyskytuje i mezi vědci).²⁵¹

²⁴⁷ O jistotě §§ 94-97.

²⁴⁸ Někteří staroindičtí logikové (např. Nágárdžuna) a jejich parakonsistentní pokračovatelé na principu sporu nestavějí.

²⁴⁹ Od „kapalných“ vět se ovšem liší „jen“ *stupněm* pevnosti tohoto zapletení (viz Quine, „Dvě dogmata empirismu“, in *Co je analytický výrok?*).

²⁵⁰ *Krise* § 47, s. 186.

²⁵¹ Proč bývá vyslovován takový podiv nad Wittgensteinovou schopností revidovat svou starší filosofii (když si dnes většina jeho čtenářů uvědomuje, že „věcné argumenty“ jsou celkem jasně na straně jeho pozdního díla), je-li ochota ke korektuře věc údajně tak přirozená? (a to v jeho případě šlo spíše než o korekturu zvenčí o vlastní sebevývoj)

Zdá se, že ochota podstupovat vzájemnou korekturu není ničím samozřejmým; a situace se stává přímo kritickou, budou-li se od nás „ti druzí“, s nimiž se střetneme, odlišovat nejen v „kapalných“, ale i „pevných“ větách. Někdo by mohl namítnout, a v jistém smyslu oprávněně, že takové věci se dějí extrémně zřídka: jak často se setkáme např. s někým, kdo konsekventně ignoruje princip sporu? Není jistě náhoda, že Wittgenstein, když podobné situace diskutuje, uvádí vesměs příklady fiktivní.²⁵² V těchto případech ovšem platí, že „těm druhým“ v podstatě nejsme schopni rozumět; způsob, jímž se vyjadřují, nám nedává velký smysl, cítíme se od těchto bytostní duchovně velmi vzdáleni. Za pozornost stojí jistě i to, že „jiní“ pro nás znamená vesměs „méněcenní“, tj. jiný systém vyjadřování a uvažování nedokáže pokrýt potřeby a nároky, jímž je na míru přizpůsoben ten náš, stejně dobře či lépe (tj. způsobem, který bychom my sami uznali za stejně dobrý nebo lepší)²⁵³ – právě proto se ovšem takto „slabším“ cizí systém ukázat musí, to není ani tak empirický fakt jako logická poučka. Kromě fiktivních příkladů setkání s „jinými“ existují ovšem i historické (jako např. „objevení“ Ameriky) – ale ty oplývají zrovna tak spíše ukázkami nedorozumění a násilí než vzájemné korektury a dialogu.²⁵⁴

Znamená to, že porozumění „jiným“ je nějak *a priori* vyloučeno? Tak tomu jistě není – dějiny lidstva přes všechno drhnutí jsou jistě dějinami civilizačního propojování a rozšiřování. Otázka „jinakosti“ však není jednoduchá a má své podproblémy. Jedním z nich je diskuse o možnosti jazyka (a vědění) radikálně odlišného od jazyka vlastního. Pojem radikální odlišnosti by tu snad měl vysvětlovat problémy, které máme s porozuměním těm „hodně jiným“. Zároveň je to však pojem problematický. Že je vůbec něco jazykem – odlišným od jazyka našeho – poznáme tak, že jsme schopni tomu porozumět, naučit se tomuto „jazyku“, tak či onak jej do vlastního jazyka přeložit či „mapovat“ jej na náš jazyk, jak říká Davidson. Jak ale kriteriálně definujeme tento radikálně odlišný jazyk jako jazyk (jak vůbec víme, že je to jazyk), nejsme-li schopni mu porozumět a přeložit si jej – a jakmile toho schopni jsme, v čem by měla spočívat jeho radikální odlišnost?²⁵⁵ Problematický pojem radikální odlišnosti tu má zřejmě jakýmsi oslím můstkem popisovat jazyky, u nichž nalézáme struktury pozoruhodně značně odlišné od těch, jež jsou pro náš jazyk běžné (nicméně stále struktury naším jazykem popsitelné),²⁵⁶ či jazyky, u nichž jsme si jisti, že o jazyky jde, přesto je nejsme schopni přečíst (porozumět jim) – jako je např. starověká etruština. Davidsonův argument nás tu ale nutí klást si znepokojivou otázku: jak víme, že tato „etruština“ vůbec je nějakým jazykem (že ty ornamenty, jež považujeme za „etruské písmo“, něco znamenají)?²⁵⁷ Chceme-li se v tomto bodě aspoň zčásti nějak obhájit, musíme si přiznat, že máme ještě jakási „přidatná“ kritéria toho, co je jazyk, která Davidson nezmiňuje – tak např. jsme si téměř jisti na základě starověkých zpráv, že etruštinou opravdu jacísi Etruskové hovořili, že někteří ne-Etruskové etruštině rozuměli (např. císař Claudius, který prý dokonce sepsal – bohužel nedochovanou – mluvnici etruštiny); jsme schopni identifikovat znaky etruské abecedy (jejímž prostřednictvím z alfabety vznikla latinka) atd. „Nerozlučitelnost etruštiny“ je ovšem historicky

²⁵² Viz např. *O jistotě* § 106 a příklad někoho, kdo tvrdí, že „prostě byl“ na Měsíci, bez ohledu na technickou nemožnost dopravit se tam, absenci vzduchu atd. Tento Wittgensteinův příklad „referenční nemožnosti“ je ostatně ukázkou toho, že i referenční rámce se v čase mohou proměňovat (srv. též Monk, *Wittgenstein: Úděl génia*, s. 568).

²⁵³ *O jistotě* §§ 108, 286. Citelná odlišnost „cizích“ na úrovni „pevných“ vět bývá klasifikována jako „pomatenost“ (viz např. §§ 155, 257, 611aj.) – na rozdíl od pouhého „omylu“ (nesouhlasu na úrovni „kapalných“ vět) (§ 156)

²⁵⁴ Podle Husserla by to ovšem bylo možná tím, že právě duch svobodného racionálního dialogu je „duchem Evropy“ (který logicky „jiným“ chybí?). Viz *Krize*, Dodatek „Krise evropského lidství a filosofie“, např. s. 353.

²⁵⁵ Tento elegantní argument je v koncizní a dnes již klasické podobě obsažen v Davidsonově článku „O samotné myšlence pojmového schématu“ (in *Obrat k jazyku: druhé kolo*), kde paradoxně stojí jako kritika myšlenky připisované Davidsonem víceméně neprávem Whorfovi (srv. „The punctual and segmentative aspects of verbs in Hopi“, in *LTR*). Z poněkud jiné strany prezentuje tento antirelativistický argument Davidson také v eseji „Mýtus subjektivního“ (in Davidson, *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*). Meze, na něž naráží myšlenka radikálně odlišného jazyka, ztvárňují (velmi promyšleně) beletristicky též romány Stanisława Lema *Solaris* a *Pánův hlas*.

²⁵⁶ Rozdíl mezi odlišností radikální a „pouze velkou“ ilustruje Rortyho aforismus, že není pravda, že velká básnická díla nejsou přeložitelná do jiných jazyků (jak říká Croce), pouze že tento překlad sám už velkou poezií není.

²⁵⁷ Tato otázka není až tak přihlouplá, jak by se mohlo zdát. Vzpomeňme si, že nežli Champollion rozluštil egyptské hieroglyfy, nechyběly mezi dobovými vědci-egyptology ani takové hlasy, že o „písmo“ zachycující nějaký „jazyk“ vůbec nejde – že jsou to jen takové obrázky.

podmíněný fakt – ale i kdybychom se setkali s nějakým dosud „neobjeveným“ kmenem, jehož příslušníci vydávají jakési artikulované zvuky, budeme předpokládat, že jde o jazyk i jen na základě vnější podobnosti příslušníků kmene s námi.²⁵⁸ Kdybychom to nepředpokládali, nemohli bychom se vůbec do projektu luštění jejich řeči pustit (proč bychom se do něj totiž pouštěli). Jenže když už luštění trvá hodně dlouho, kdo může rozhodnout o tom, zda „no, trvá to dlouho, ale když se budeme ještě pár let snažit, snad jim nakonec začneme rozumět“ nebo „to nejde, vůbec to nedává smysl, to snad ani není jazyk“? (ale právě tímto rozhodnutím se jakoby lusknutím prstů stane z jazyka „ne-jazyk“) A tak třebaže Davidson má nezpochybnitelně pravdu, „jiný“ jazyk je „jiný“ právě proto, že vždy je v jakémsi napětí mezi srozumitelností/přeložitelností a tím, že v této srozumitelnosti/přeložitelnosti vždy cosi vážne. A to vážne způsobem nesrovnatelným s (ne-) porozuměním projevu jiného mluvčího mateřského jazyka (byť i nějakého, který se vyjadřuje hodně podivně). Na tom má jistě svůj podíl i to, že jazyk je přece jen kulturní fenomén a je v něm vtěleno mnoho ze zvláštností jej nesoucí kultury (které jsou často podprahové, nebo jsou sedimentem určité minulé „historické zkušenosti“, již už nelze opakovat a oživit atd.). A tyto kulturní sedimenty samy si nelze osvojit tak přímočaře jako jazyk sám – takže v učení se cizímu jazyku se můžeme občas ocitnout v paradoxní situaci, kdy rozumíme sice doslovnému významu promluvy, ale stejně tak úplně nechápeme, co jeho mluvčí chtějí vlastně říci²⁵⁹ (a četnost těchto situací se zvyšuje, je-li kultura „odlišnější“).²⁶⁰

Jak si však toto zvláštní napětí mezi rozuměním a nerozuměním vysvětlit? Má-li pravdu Wittgenstein, pak problém s porozuměním cizím jazykům (nebo případně: cizím „vědění“ formulovaným v jazyce připomínajícím náš) nespočívá ani tak v cizosti struktury těchto jazyků samotných – neboť ty jsou stejným lidským výtvorem jako naše mateřština (a nemohou se tedy od ní asi zcela radikálně odlišovat) – nýbrž v osvojení si tradic a návyků s nimi spojených. Přesto se i o to neustále pokoušíme, a třebaže nikdy nejsme zcela úspěšní, jistých výsledků docílit lze. Dlouhodobost a obtížnost tohoto procesu je možno přirovnat k pomalému a důkladnému učení se něčemu novému (nové dovednosti), při němž se ovšem zároveň i jakoby odnaučujeme cosi, co je v nás zakořeněno.²⁶¹ Protože mezi tím, čemu se odnaučujeme, je také struktura našich jazykových návyků, která je v nás zakořeněna velmi hluboko, je to podobné, jako bychom zápolili s instinkty a návyky, které si neseme z dětství. Je to možné? Asi ano, ale není to nic samozřejmě jednoduchého, a výsledek je nezaručený (a „recidivu“ nelze vyloučit).²⁶² Jistou výhodou tu paradoxně mohou být

²⁵⁸ Srv. *Zkoumání* § 207.

Putnam navrhuje ještě jiné kritérium „jazyka“ než Davidson: jazyk je to, co v kultuře určitého společenství hraje stejnou (či velmi podobnou) roli jako náš jazyk v naší společnosti. Slabinou tohoto kritéria (podobně jako mnou výše navrhaného „přidatného“ kritéria) je to, že abychom byli s to určit, že něco někde hraje nějakou takovou roli, musíme opět studovaný „jazyk“ mapovat (v Davidsonově smyslu) na náš jazyk, alespoň zčásti. Žádné z těchto kritérií se tedy nezdá být tím základním, spíše se navzájem doplňují (~ „rodinná podobnost“!!!).

²⁵⁹ *Zkoumání* 2. díl, XI, s. 223 [s. 284 č. překladu]: „...člověk může být pro druhé úplnou záhadou. Tuto zkušenost činíme, octneme-li se v cizí zemi se zcela cizími tradicemi; a to i tehdy, ovládáme-li jazyk této země. Nerozumíme těm lidem. (A ne proto, že nevíme, co říkají sami sobě.) Nedokážeme se do nich vcítit (*in sie finden*).“ Srv. též *Rozličné poznámky*, s. 116: „Tradice není nic, co by se člověk mohl naučit, není to nitka, za níž by mohl vzít, kdy se mu zlíbí; je to zrovna tak vyloučeno jako vybrat si vlastní předky. Kdo nemá tradici a chtěl by ji mít, je jako nešťastně zamilovaný.“

²⁶⁰ Z toho lze vidět, že jazykový relativismus je pouze jakousi poměrně banální „špičkou ledovce“. Ten relativismus, který pro filosofii představuje skutečný problém (kterého se nelze zbavit po davidsonovsku, jednoduchou analýzou pojmu), je spíše relativismem názorů či hodnot (mám na mysli relativismus mezi neslučitelnými morálkami či pojetími práva). Zde to, že se obě sporné strany dokážou nějakým jazykem „domluvit“ (prezentovat svou pozici), neznamená ještě, že si budou „rozumět“, natož že budou schopny nějak vzájemný rozpor rozřešit. Zdařilý překlad, překonání relativismu jazyků, je podmínkou nepochybně nutnou, ale ani zdaleka ne postačující.

²⁶¹ Protože naše kultura je do značné míry podobná té angloamerické, naučit se např. některému z „mrtvých“ starověkých jazyků (jako např. vzpomenuté latině) je v porovnání s učení se angličtině dlouhodobé a obtížné „duchovní cvičení“. Než dokážeme „vidět“ latinu jako „přirozený“ způsob vyjadřování se, tedy jakoby z druhé strany, očima jejích mluvčích, musíme se nejen naučit mnohé z kultury s ní spojené (která je nám přece jen dost cizí); ale také odnaučit se svým syntaktickým návykům a očekáváním (ve věci slovosledu, stavby souvětí apod.). Což není snadné.

²⁶² Snaha naučit se „myslet latinsky“, tedy *de facto* odnaučit se „myslet česky“ bude připomínat snahu odnaučit se okusovat si nehty (což vyžaduje velmi silnou vůli). Wittgenstein přirovnává nelibovolnost (pravidel) vlastního jazyka k nelibovolnosti strachu z ohně (*Philosophische Grammatik*, s. 110) Srv. také *Zkoumání* 2. díl, XII.

ne-argumentační přesvědčovací mechanismy. Jestliže i v běžné komunikaci-korektuře mluvčích téhož jazyka musí být přítomna ochota nechat se přesvědčovat a schopnost přesvědčovat (která nemá nutně vztah ke „korektnosti“ užití argumentace), totéž musí fungovat a funguje i v komunikaci mezi příslušníky různých kultur. Ve vlastním jazyce nemohu a v cizím jazyce neumím druhému „racionálně vyložit“, že mám pravdu; mohu jej ale *přimět*, aby mi za pravdu dal. To neznamená nic jiného, než že jej přiměji osvojit si můj způsob vyjadřování (mou jazykovou hru), právě tak jako dospělí učí děti „správně počítat“ (bez prostoru pro „diskusi“ či zpochybnění principů sčítání). Však to je také historicky nejběžnější způsob „komunikace“ mezi různými kulturami. Wittgenstein sám tento proces přirovnává k misijnímu obracení domorodců na víru.²⁶³ Právě proto, že se jedná o jakýsi obrat na úrovni „pevných“ vět, které jsem doposud zastával, je těžké svým stávajícím jazykem postihnout, co se tu vlastně děje. A to, co se vymyká mým vysvětlovacím schopnostem, jako by se vymykalo mým schopnostem vůbec – neosvojuji si postupně dokonale cizí jazyk – spíše po drobných skocích jaksi „najednou“ vidím věci v souvislostech předznačených v jeho struktuře; jako by mi byly jakoby jinak otevřeny oči (nějakou „vyšší mocí“ – Bohem?).²⁶⁴ Znovu připomínám, že tento závěr musíme chápat tak, že platí víceméně stejně jak pro případy, kdy si ve svém vlastním jazyce uvědomím, že s „pevnými větami“ je tomu jinak, než jsem si dosud myslel, tak pro osvojení si „cizí“ řeči – pokaždé máme co do činění s proniknutím do těžko osvojitelné a zprvu nepochopitelné nové jazykové hry.

Třebaže Wittgenstein zdůrazňuje obtížnost pronikání do „cizích jazyků“ a připodobňuje ji k jakýmsi „mezním zkušenostem“, přece nezavrhuje její možnost. Na základě čeho je však takový přenos, byť i omezený a obtížný, možný? Snadno se nabízí odpověď, že vzájemnou převoditelnost všech různých jazyků garantuje cosi, co je jim všem společné, co jim jednotně odpovídá. Můžeme říci, že nakonec všechny jazyky popisují tentýž svět, přes všechny relativní odlišnosti stejný pro všechny své obyvatele. Přes určitou valenci, kterou nám různost jazyků skýtá, si přece nemůžeme libovolně vybírat, jak pro nás svět bude vypadat. Vždy to bude svět prostoročasový, vždy v něm budeme rozeznávat základní geometrické tvary, vždy jej vnímáme jako řídicí se určitými zákony (rozeznáváme v něm např. nějakou formu kauzality apod.) – bez ohledu na to, pomocí jakého specifického „vědeckého“ pojmového aparátu budeme tyto obecnosti uchopovat.²⁶⁵ Tento velmi intuitivní způsob uvažování však má i určité problémy. Okamžitá relativistova odpověď může znít, že „stejnosti“, které vidím v cizím jazyce, jsou pouze domnělé; pouze si myslím, že cizímu jazyku rozumím, když do něj „včítám“ své pojmy. Jistě se ve zvláštním způsobu vyjadřování „cizích“ zorientuji snáze, budu-li některý jejich výraz interpretovat jako „způsobit“, „příčina“ atd. – a tak si řeknu: ha, také znají *kauzalitu*. Ale snadná orientace nemusí být ještě náležitým „přečtením“.²⁶⁶ Ony univerzálně platné styčné body si až příliš lehce vypůjčujeme z pojmosloví vlastního jazyka – popravdě je problém, že si je vůbec vypůjčujeme z nějakého jazyka. Neměly by to totiž být styčné body vědeckého popisu světa, ale struktury každodenního „světa našeho života“ (*Lebenswelt*). Proč si ale Husserl myslí, že pro každého (včetně „černochoů v Kongu a čínských rolníků“) je jednou z předních invariant žitého světa jeho prostoročasovost? Jistěže snad ve všech jazycích nalezneme výrazy, které lze překládat různými časovými a prostorovými výrazy našeho jazyka – ale mají i *obecné* pojmy „prostoru“ a „času“ (které – jakoby shodou náhod – patří k základní výbavě evropské filosofie už od Aristotelových časů)? Asi ne všechny. A pokud ano, pro všechny patrně nebudou mít takovou klíčovou důležitost.²⁶⁷

²⁶³ *O jistotě* § 612, srv. též §§ 92, 262.

²⁶⁴ *O jistotě* § 578.

²⁶⁵ Tuto úvahu načrtává Husserl v § 36 *Krize* (viz zejména s. 161n). Polemiku viz in Davidson, „Mýtus subjektivního“.

²⁶⁶ Tak pro dítě je zebra „takový jako kůň, akorát pruhovaný“. Ale zebra není tak docela kůň, resp. neliší se od něj jen pruhy. Při pokusech o její „hospodářské využití“ onemocní a zemře, je příliš křehká a choulostivá. Otázkou je, jakou zátěž musíme naložit cizímu pojmu „kauzality“, než se ukáže, že je třeba na ni příliš křehký a také onemocní a zemře.

²⁶⁷ Např. Husserlovi čínští rolníci jistě spíše než ve světě primárně prostorovém a časovém žili ve světě mezi Nebem a Zemí (a postavení člověka v průsečíku Nebe a Země není primárně geometricko-kosmologické, ale spíše postavení v jakémsi „mravním řádu“ světa – a svět v této podobě není čímsi, co je objevováno, nýbrž „obnovováno“). Toto uspořádání odráží opět jednu velmi silnou tradiční filosofickou sebereflexi (z tradice yijingové a konfuciánské). Viz Král, *Čínská filosofie: Pohled z dějin*, kap. 2.

Mluvili jsme nicméně o tom, že nemáme jiný „svět“ než „svět pro nás“. Možná je tedy prostoročasovost konstitutivním rysem tohoto „pro nás“.²⁶⁸ Něco společného svět jakožto společný mít musí – na úrovni „světa o sobě“ to hledat nelze (tam nelze hledat nic) a zdálo by se, že empirické jazyky až tak mnoho společného nemají. Mohli bychom tedy říci, že za všemi rozdílnostmi stojí cosi jako jeden společný „lidský duch“ – a právě díky němu že nakonec jsou mluvčí tak rozdílných jazyků schopni se domluvit?²⁶⁹ Přistoupíme-li ale na tuto možnost, musíme se vyhnout nepříjemným implikacím, které s sebou nese. Pojednávat o myšlení odděleně od jazyka nemůžeme, stejně jako nemůžeme pojednávat o světě nezávisle na tom, jak je pro nás.²⁷⁰ To nás nakonec obloukem vrací zpět k tomu, co říká Davidson: nemůžeme-li vysvětlovat sjednotitelnost různých jazyků jejich převodem na společný základ objektivně stejného světa – strukturu „světa našeho života“ nelze beze zbytku oddělit od struktury našeho jazyka; o světě „vědecky objektivním“ ani nemluvě – ani „společného ducha“ (stojícího výslovně „za“ jazykem): pak nakonec nemohou být různé jazyky až tak různé. Něco stejného – něco, co z nich všech činí jazyky, navzájem aspoň do nějaké míry přeložitelné – musí být přítomno v nich samých. Na druhou stranu: pojmy „světa“ a „lidského ducha“ mohou být právě různými způsoby, jak tuto přenosnost popsat.

Překládáme-li (snažíme-li se přeložit) cizí jazyk do našeho, budeme se pokoušet rozkouskovat jeho výrazy způsobem, odpovídajícím „stimulům“ prostředí – budeme hledat systematickou spojitost mezi způsobem, jímž k „diskrétním“ stimulům prostředí, jak je známe my, odkazuje náš jazyk, a odkazujícími mechanismy jazyka, jemuž se snažíme porozumět – nalézt shodu v „pojmenování“ světa. Přirozeně že tento proces bude provázen mnoha zádrheli, a často zůstane smysl některých výrazů poněkud neurčitý,²⁷¹ možná v důsledku odlišného kulturního pozadí. Zkoumáme-li však cizí jazyk a jeho inferenční logiku jako *celek*, v posledku lze rozdělení světa (od „věcí“ až po lidské činnosti“ atd.), uložené v něm, předvést i v našem jazyce, i když se tato rozdělení třeba důsledně nepřekrývají.²⁷² Cizí mluvčí mohou např. místo desítkové soustavy (nebo některých dalších), již používáme běžně my, pracovat stejně běžně s jedenáctkovou (třeba proto, že většina z nich má jedenáct prstů na rukou), což se může projevit ve značné odlišnosti matematických disciplín, jež rozvinuli, a způsobu, jimiž je rozvinuli, to však neznamená, že by jejich matematika nebyla přeložitelná do té naší (a *vice versa*). A tuto vzájemnou převoditelnost můžeme vysvětlovat tak, že jejich matematika „předvádí přece o tomtéž světě [čísle], jako ta naše“. To, že jsme schopni tohoto překladu (porozumění), ale neznamená, že jsme ve vzájemné spolupráci dosáhli onoho „téhož světa“, jaksi o sobě. K dispozici máme pouze tuto převoditelnost samu – odkaz ke „světu“ je pro nás ale běžným způsobem, jak ji popsat.²⁷³

Jak bylo nicméně řečeno, v některých mezních případech může být kritérium přeložitelnosti nedostatečné. V případě (dosud) nerozluštěných jazyků o nějaké domluvě ohledně téhož světa nemůže být ani řeči – a přece to pro nás jazyky jsou. Náš pojem jazyka, jak jej analyzuje Davidson, je jaksi „kulturně šovinistický“. Jiný ani být nemůže. Je to pojem z *našeho* jazyka, a tudíž jej nemůžeme libovolně rozšiřovat způsobem s naším jazykem neslučitelným. Teprve až zjednáme souvislost s *naším* jazykem, máme dobré (z *našeho* hlediska) důvody pro rozšíření. Jaksi předběžně lze ale toto „egocentrické“ kritérium překročit. Jak bylo řečeno, pojmy „člověka“ a „jazykové bytosti“ jsou těsně provázány. Pokud např. v pohádkách mluví věci nebo zvířata, fakticky se chovají jako lidé (tj.: mluví jako lidé, protože my jiný způsob mluvení než ten lidský ani neznáme). A přece to jsou stále věci/zvířata (byť mluvící). Plyšový tygr, i když mluví jako člověk, nepřestává být tygrem. Ale na druhou stranu, třebaže příslušníci nějakého nově „objeveného“ kmene kdesi v amazonské džungli, jehož jazyk dosud nebyl rozluštěn, pro nás nebudou zdaleka takovými

²⁶⁸ Kant a prostor a čas jako „formy názoru“.

²⁶⁹ Různé podoby jakéhosi takového řešení nabízejí či alespoň naznačují kupodivu lingvističtí praotcové jazykového relativismu, Edward Sapir (*Language*, s. 243n) a B.L. Whorf („Language, Mind and Reality“, in *LTR*)

²⁷⁰ Trojjediné spojení svět-myšlení-jazyk uvedené v *Traktátu* (srv. *Zkoumání* § 96).

²⁷¹ Někdy jsou samozřejmě uvedené neurčitosti poměrně bezvýznamné – popravdě co záleží na tom, zda Quinovi domorodci svým *gavagai* „míní“ králíka celého, nebo jeho neoddělený prostorový či časový řez?

²⁷² I když mluvíme o „Nebi“ starých Číňanů, nejde tak docela o nebe v našem smyslu, ať astronomickém nebo teologickém, třebaže používáme totéž slovo. A přece jsme schopni tomu alespoň nějak rozumět.

²⁷³ Srv. Quinův proslulý rozbor této situace („radikálního překladu“) ve druhém oddíle jeho knihy *Word and Object*.

konverzačními partnery jako plyšový tygr, na rozdíl od něj pro nás jsou lidmi, od počátku. Platí-li rovnítko mezi „lidmi“ a „jazykovými bytostmi“,²⁷⁴ spíše než o „mluví (jazykem nám srozumitelným), tedy jsou to lidé“ jde o „jsou to lidé, tedy jistě mluví (a jejich jazyku lze i porozumět, jen se trochu snažit)“. Co z nich „činí“ lidi ještě předtím, než jim porozumíme – resp. proč je chápeme jako lidi, proč k nim přistupujeme jako k lidem, i když jsou pro nás prozatím „němi“? Připisujeme jim duši, schopnost myslet, na základě „vnější podobnosti“. Že má někdo „lidskou duši“ nebo cosi podobného, předpokládáme na základě jeho vzhledu a jeho „povrchového počínání“ (třebaže smyslu tohoto počínání prozatím nerozumíme).²⁷⁵ Tento předpoklad je motorem naší snahy porozumět i jazyku oněch záhadných bytostí – kdybychom si předem (z Davidsonova hlediska svým způsobem bezdůvodně) nemysleli, že toto dorozumění je možné, vůbec bychom se o ně nesnažili (a tedy by k němu nejspíš nikdy nedošlo). Že k tomu, abychom tuto úvahu byli s to provést, sami potřebujeme jazyk, tu teď nehraje roli. Předpoklad „společného lidského ducha“ je tu nástrojem potenciálního permanentního rozšiřování dosahu jazykové hry „na člověka“.²⁷⁶ Proto se také stále snažíme rozluštit nerozluštěné mrtvé jazyky, i když třeba v případě etruštiny je tato snaha možná – z empirických důvodů (žádní živí mluvčí, nedostatek nápisného materiálu, žádná použitelná bilingva) – odsouzena k neúspěchu. Společný lidský duch umožňuje Davidsonovo kritérium spíše pružně rozšířit, než že by je vyvracel. Jak se zdá, prozatím také – kromě defektních případů jako je etruština – vždy v tomto rozšíření funguje: téměř každému „jazyku“ krom jeho mluvčích rozumí alespoň někdo další a na těch ostatních se s úspěchem pracuje. Co by se však stalo, kdybychom se setkali s lidmi, tedy s někým nadaným stejným „duchem“, jejichž „řeči“ bychom však beznadějně nerozuměli? Museli bychom připustit, že naše technické kritérium „téhož světa a společného lidského ducha“ nefunguje? Že je skutečně možný *jazyk* (protože jím „mluví“ nám podobné bytosti), který je však *radikálně odlišný* (protože nerozlučitelný)?²⁷⁷ Zatím tento problém není naštěstí na pořadu dne

1.5.2. Jedinec a společenství, dějiny a pokrok

[Je smysluplně uspořádána už před-intersubjektivní zkušenost? Problém reálné chronologie procesu prezentace a „vzniku intersubjektivnosti“. Priorita individuálního transcendentálního já jako logická (nikoli chronologická) komponenta srozumitelnosti světa/ego jako interpretace jazykové hry. „Já“ jako to poslední (tradiční solipsismus)/ to jediné („solipsismus naruby“), co lze abstrahovat.

Intersubjektivita jako požadavek a její nekonečný úběžník: uskutečnění ideje rozumu a Evropy. Absolutizace „evropského typu“ dějin/kultury čelí relativistickým problémům. Je vztah mezi rozumem a ideou Evropy těsný? (a není pak jeden z těchto pojmů nadbytečný?) Vztah ideje rozumu k empirickým dějinám vědy. „Rozumové/vědecké poznání“ jako hodnota sama o sobě vs. jako instrument. Paralelismus pokroku (dějiny vědy) a úpadku (dějiny kultury a umění). Idea pokroku jako „neoprávněná hypostaze“?]

Přes všechny relativistické výhrady, které jsem uvedl, se zdá, že „dějinná situace“ směřuje přece jen spíše k vzájemné domluvě – informační propojení lidského světa se přece jen zlepšuje; posouvá se od izolovanosti směrem k provázanosti. Vidíme však, že civilizační rozšiřování nespadá v jedno s obohacováním jazyka „otevřené společnosti“ co do strukturní komplikovanosti. Dokud se Evropané považovali za celý svět, za jehož hranicemi žijí přinejlepším nekulturní „divoši“, nebo možná vůbec nikdo, byla jejich řeč (vyjadřující jejich „světonázor“) možná tristně omezená, ale technicky vzato se nijak nelišila od moderní podoby evropských jazyků – i tehdy měly výrazy svůj

²⁷⁴ *Zkoumání* § 25.

²⁷⁵ Srv. *Zkoumání* § 360: „Jen o člověku a o tom, co se mu podobá, říkáme, že myslí. Říkáme, že myslí i loutky a snad i duchové. Dívej se na slovo „myslet“ jako na nástroj!“

²⁷⁶ Husserlův univerzalizmus ve vztahu k „lidstvu“ (srv. např. § 6 *Krize*) se dá podepřít pomocí určitého „metadůvodu“, totiž že nemáme žádný dobrý důvod někoho z „lidstva“ vylučovat (chápeme-li „lidstvo“ jako základající normativní či gramatický pojem, je takový „metadůvod“ patrně silnější než jakýkoli důvod běžnějšího druhu, který dokážeme vymyslet).

²⁷⁷ Srv. „aporii“ § 207 *Zkoumání*.

význam, garantovaný intersubjektivním dodržováním pravidel atd. Nijak nezáleží na tom, kolik lidí a jakých tím kterým jazykem mluví – i velmi malá a „kulturně zaostalá“ společenství mluví často velmi komplikovanými jazyky.²⁷⁸ A jazyk, jímž mluvíme, je nám jakýmsi nástrojem rozličných „myšlenkových vztahů“ ke skutečnosti, jež nás obklopuje. A pokud v tomto smyslu jakýsi „strukturní potenciál“ naší smysluplné zkušenosti světa není závislý na velikosti a „kulturní vyspělosti“ společenství, do něhož patříme, můžeme se ptát, kde má počátek, *kde* začíná být lidská zkušenost světa tak vysoce složitě a smysluplně uspořádána.

Husserlova odpověď na tuto otázku je dosti zvláštní – musíme se tu vrátit k jeho pojetí intersubjektivní a uvést je ve vztah s kritikou jeho názorů na jazyk (uvedenou v kapitole 1.4.3.). Jak už bylo řečeno, Husserlův jedinec sám sebe nachází ve světě, v němž pozoruje jakési objekty „zvenčí“ podobné jemu samému. To je tu míněno poměrně dost doslova. Aparát vědomí a zkušenosti, jak jej Husserl popisuje, tu platí od počátku pro každého. Jedinec se rozličným způsobem vztahuje k předmětům kolem sebe – pozoruje je, (ne-)rozpoznává je, touží po nich, představuje si je atd. – „ví“ o nich, jsou to pro něj ohraničené a vymezené předměty, jež *on* poznává jako takové a takové – nebo jež se *jemu* takovými a takovými zdají být. Nejzazší půdou, na níž se ukazuje smysl světa, už smysluplně uspořádaný (tvořený „předměty“, určitým způsobem orientovaný, s určitou časovou strukturou atd.), je osamocené transcendentální ego, předcházející (či zakládající) intersubjektivitu.²⁷⁹ A mezi fenomenálními předměty, jež se tomuto ego ukazují, jsou i ty, jež „zvenčí“ vypadají podobně jako předmět „tělo“, s nímž je ego těsně provázáno (svou situovaností). Komplikovaným způsobem v něm rozpoznává/konstituuje obdobné intencionální centrum zkušenosti světa, jakým je samo – a s těmito ostatními, nepřímými přístupnými spolukonstituenty světa se spojuje v intersubjektivní celek, na jehož rovině dotváří/poopravuje svou předcházející zkušenost se světem.²⁸⁰

Husserl je přesvědčen, že už hotové zkušenosti osamocené já se – pomocí jazyka – jaksi následně propojují, dotvářejí a korigují. Tuto následnost zřejmě pojímá aspoň v nějakém smyslu doslova: když popisuje průběh nepřímého zpřítomnění intencionálního života druhých, opravdu popisuje – krok za krokem – průběh jakéhosi reálného kognitivního procesu. Ale tady je opět namísto prostoduchá otázka, již jsme položili už Husserlově pojetí jazykové korektury: *kdy*, v *reálném* čase probíhá vlastně tento proces nepřímého zpřítomnění druhých? Alespoň pokud mohu mluvit za sebe, nevybavuji si, že bych kdy byl v takové situaci, že bych v jakýchsi pohyblivých předmětech, pozorovaných kolem sebe, nalézal uplatněním metody „podle sebe soudím tebe“ lidské bytosti mně podobné. Snad bychom mohli cosi podobného říci o malém dítěti, které žije ve světě barev, vůní, zvuků, které pro ně prozatím asi nemají význam „druhých lidí“ – jenže pokud vůbec můžeme říci něco o tom, co se děje v hlavičce malého dítěte, máme dojem spíše, že má lepší věci na práci, než zabývat se takovýmito úvahami (spát, plakat, „chtít“ se najíst atd.). Navíc úvaha podobná této vyžaduje, alespoň tak by se zdálo, dosti rozvinuté propoziční myšlení, tedy jazyk dospělého člověka.²⁸¹ A ovšem někdy se takové rozpoznávání člověka (duší nadané bytosti) v okolních předmětech děje – např. za podmínek špatné viditelnosti, zmatku atd.: nevím, co se kolem mne děje – vnímám nejasné tvary, pohyby, zvuky, když tu je lépe rozpoznám, identifikuji v nich „člověka“, který „něco“ dělá, říká²⁸² (a jistěže člověk je někdo, kdo se mi „podobá“). To jsou ale podmínky neobvyklé, chtělo by se říci defektní, podle nich nelze poměřovat „obvyklé“. Husserl nám však překládá vážně míněný výklad obecné struktury vztahu k jiným lidem. Není to však reálná

²⁷⁸ O vzájemné nezávislosti jazyka a kultury co do sofistikovanosti viz Sapir, *Language*, kap. X. Podle Noama Chomského jsou všechny přirozené jazyky ve své podstatě stejně komplexní. [Tj., každý může (s případnými kontinentními úpravami, např. ve slovní zásobě) vyjádřit totéž, co dokážou i ty ostatní?]

²⁷⁹ *Krize* § 54b.

²⁸⁰ *Krize* § 54b, s. 209n, srv. též *Meditace* § 55, s. 122n.

²⁸¹ Nebo ne? Husserl tento proces (velmi komplikovaným jazykem) popisuje jako velmi komplikovaně strukturovaný. Může takto probíhat, aniž by byl *úvahou*, tedy něčím vázaným na jazyk (daný již účastí ve společenství)? Těžko říci, ale mně se zdá, že ne. Čím jiným by ostatně měl být, než úvahou (takový dojem lze aspoň získat z Husserlova popisu)?

²⁸² Srv. zde Wittgensteinovy úvahy o vysvitnutí aspektu v oddíle XI 2. dílu *Zkoumání* – ty však asi mají jen málo co dělat s Husserlovou koncepcí prezentace.

chronologie vztahu k druhým, a na druhou stranu se nezdá, že tak, jak ji líčí, by prezentace byla nevědomým procesem.

Je to tím, že celá tato jeho představa je špatně? Nu, možná je spíše ona otázka špatně položena. Husserl se vícekrát ohražuje proti doslovnému, „karteziánskému“ chápání toho, co říká – výklad opírající se v nejzazší rovině o transcendentální ego má smysl metodologický, má objasnit strukturu srozumitelnosti naší zkušenosti světa.²⁸³ Ale o jakou strukturu se tu jedná? Co má znamenat ona hierarchie navrstvená na Egu, s jazykem na vrcholu? Z metodických důvodů můžeme přece ze své zkušenosti abstrahovat různé vrstvy, v různém pořadí. Pak je otázkou, jaký status propůjčíme tomuto „vysvětlení“ – je to prostě jen něco (jedna z mnoha věcí), co „plácáme“ na vysvětlenou? Když někdo trne v úžasu nad viditelným jazykovým chováním lidí (nad „intersubjektivně přístupnou“ rovinou jejich počínání), mohu mu na vysvětlenou říci něco, co jakoby odkazovalo k nějaké „intersubjektivně nepřístupné“²⁸⁴ rovině jeho osobnosti. Znamená to ale, že mu sdělují zásadní objev o nepřístupné, leč zásadní podstatě jednání lidí? Neříkám spíš prostě něco, co umožní mému protihrači přestat tonout v úžasu (za jiných okolností by možná stejně posloužilo zařvání „Nemel nesmysly a dělej radši něco pořádného! Místo přemýšlení o hloupostech umyj nádoby, je plný dřez!“)? Takový důraz na „ego“ jako pomyslného garanta pochopitelnosti jednání druhých by podle mého názoru byl velmi sympatickým čtením Husserla; Husserlovo vysvětlení má však povahu poněkud odlišnou. Má to být vysvětlení jediné možné a správné, a proto na něm lze stavět s mnohem větší vahou, než na nejisté a proměnlivé sféře toho, co se na první pohled na povrchu zdá. Proměnlivému světu jazykového chování odpovídá jednotný svět reálných zákonů naší zkušenosti a jejich „typiky“; pro Wittgensteina je tomu naopak: k jazykovým výrazům lze podle momentální potřeby připojovat různé tahy v „interpretační jazykové hře“ (mezi nimiž ty, jež se odvolávají na „vědomí“, „prožitky“ apod. ovšem nejsou nutně nijak privilegované).²⁸⁵ Jak tu ale vynést nějaké rozhodnutí? Můžeme nanejvýš po Fregově vzoru pociťovat rozpaky nad tím, že něco intersubjektivně dostupného a pevného by mělo být vysvětlováno pomocí něčeho, co takové není, a o čem se tedy mohou vést dalekosáhlé spory.²⁸⁶

Máme-li se rozhodnout, zdali je Husserlovo podání priority individuálního transcendentálního ega doslovně míněným výkladem geneze vědomí světa, nebo poněkud idiosynkratickým vysvětlením smyslu světa, nemůžeme se dost dobře spoléhat na textovou evidenci.²⁸⁷ Jsou-li úvahy kolem „reálné hierarchie“ zatíženy tolika otázkami a problémy, musíme „transcendentální ego“ považovat za výkladovou pomůcku, jejíž priorita není chronologická, ale „logická“. Jenže co to má znamenat? Jeden možný výklad je přímočaře „solipsistický“ – pouze realitou vlastního já si mohu být jist; to je však to poslední, co by kdokoli rozumný chtěl „dokazovat“. I přesto můžeme solipsismus obdařit jakýmsi dodatečným smyslem, který ho „převrátí z hlavy na nohy“: nehledě na „realitu-pouze-vlastního-já“ nelze popřít, že způsob, jakým sebe sama i své „iluze“ vnímám, je obsahem těchto „iluzí“ natolik ovlivněn, že o ničem nemohu mít žádné mínění, které by nebylo těmito „iluzemi“ poznamenáno. Otázkou pak je, v čem mé „iluze“ nejsou „skutečné“. A jestliže všechno ve vnějším světě (který je pro mne nezpochybnitelně pragmaticky skutečný) spojuje vlastnost „být iluzí já“, je to právě tento sekundární symptom vlastnosti „pragmatické skutečnosti“, který postrádá pouze „já samo“ (já samo není svou vlastní iluzí²⁸⁸). Nemá-li ovšem „já“ tuto vlastnost (kritérium?) pragmatické skutečnosti (nepatří-li do světa²⁸⁹), není svět „tím nejistým“, co abstrahujeme z jisté půdy já, ale je tomu spíše naopak. „Já“ nevystupuje ve světě, tudíž je ze světa můžeme odabstrahovat. Proč je však představa transcendentální půdy já tak

²⁸³ *Krize* § 55, s. 213.

²⁸⁴ K tomu, co my, bytosti intersubjektivní, intersubjektivně smysluplně a srozumitelně nazýváme – poněkud paradoxně – „intersubjektivně nepřístupným“.

²⁸⁵ Srv. *Zkoumání* § 656.

²⁸⁶ To je konečně i podstata rezervovaného postoje, který Frege zaujímá vůči Husserlově filosofii matematiky (viz jeho „Recenzi Husserlovy *Filosofie aritmetiky*“).

²⁸⁷ I sama *Krize* (nehledě na srovnání s jinými díly) mluví jednou tak, jednou onak – srv. § 54b, s. 208n vs. § 55, s. 213.

²⁸⁸ Vědomě tu ovšem neuvažujeme radikalismus raného Huma, (*Treatise* I. IV. 6) který analogicky starému buddhismu rozpouští i „já“ samo do pouhého „plynutí představ“.

²⁸⁹ Srv. *Traktát* 5.631-5.641.

přitažlivá? Tj., v jakém smyslu můžeme dát Husserlovi za pravdu, nazývá-li „já“ tím „nejzazším a nejhlubším“, co po provedení epoché nacházíme?²⁹⁰ Podobně jako v případě vztahu jazyka a ne-jazykové zkušenosti, ale jaksí o úroveň níže tu můžeme říci, že sledujeme „logiku naší sebereflexe“ (chceme-li: vztah mezi pojmy naší sebereflexivních výpovědí/jazykových her). Postupem, který jsem naznačil v kapitolách 1.1.-1.3., procházíme v abstrakci v jaksí opačném směru: abstrahujeme-li od jazyka, získáme pomyslné „ne-jazykové společenství“, abstrahujeme-li dále od ostatních členů tohoto společenství (a vůbec od všeho), zbude nám „já“. „Já“ je tím nejhlubším a nejzazším v tom smyslu, že pokud o sobě běžně uvažujeme tímto (ve skutečnosti paradoxním) způsobem, tj. zachováváme-li tento v evropském myšlení oblíbený sled abstrakcí, „já“ je tím posledním, čeho se zdánlivě už nemůžeme „zbavit“ – ale jakmile se „já“, jako poslední ze všeho, stane stejně „nezaručitelným“ jako všechno ostatní, celý tento pochybný epistemologický projekt strávil sebe sama, nezbylo z něj nic – a můžeme se v klidu zabývat filosofickou analýzou vztahů v „říši neskutečna“. Bohužel toto komplikované anti-(?)solipsistické čtení Husserlova metodického odmítnutí karteziánského „nalézání absolutní jistoty“ je – historicko-exegeticky – zcela jisté²⁹¹ nehusserlovské. Nicméně: nakonec se zdá, že nemůže-li se společenství (intersubjektivita) z jedinců dost dobře skládat, může se na ně leda rozpadat.

O Husserlově pohledu na vztah jedince a intersubjektivního společenství platí ještě jedna věc analogicky jeho pohledu na jazyk: tím, že nebere společenství tak úplně za „hotovou věc“, do níž jsme takřikajíc automaticky „vrženi“, činí z intersubjektivnosti, či přesně řečeno z příslušnosti k „lidstvu“, požadavek nikoli technický, nýbrž jaksí normativní, či snad „morální“. Smysl světa je dán na půdě jednoho jediného já (jedné „subjektivnosti“) – a přece je těmto „já“ jaksí předepsáno, je jim dáno, že jsou a *mají být* otevřeny pro druhé, otevřeny propojení v co nejširším horizontu intersubjektivnosti.²⁹² Ke spojení, ke komunikaci nenutí Husserlovy subjekty holá nouze, aby byly s to světu rozumět vůbec nějak; to samy o sobě jsou. K propojení je nutká spíše pocit vzájemnosti a touha porozumět světu *lépe*, přesněji. Socialita člověka jakožto bytosti sociální tak není holou pragmatickou nutností, nýbrž je výrazem „toho lepšího“ v něm, touhy po (co možná) dokonalém poznání a po sdílení tohoto poznání. Povšimněme si, že pro Wittgensteina je jazyk *nástrojem*, který není nějak „substanciálně“ provázán s jedním náležitým způsobem svého použití – je hodnotově „neutrální“. Nástroj může být užíván tak i onak, k „dobrému“ i „zlému“ – nožem se krájí cibule do polévky i zabíjejí lidé, ale nůž sám to nečiní primárně „dobrým“ ani „zlým“. Nůž je nůž a může být užíván „podle potřeby“ tak nebo onak. Pro Husserla ovšem existence jazykového společenství lidí (v nejzazším záběru: „lidstva“, navzájem komunikujícího) není „prostě“ se vyskytující „evolučním“ faktem, čímsi instrumentálním, nýbrž má svůj primární smysl a účel, cosi se od ní očekává.

Jakmile tímto obratem Husserlův výklad o intersubjektivitě (lidstvu) přestává být čistě deskriptivní, rozbíhá se dále k značně širokému filosofickému záběru. Postupné spojování lidstva až k úplné univerzalizaci má svůj cíl, jímž je „sebeujasnění lidstva“, „sebeuskutečnění rozumu“ (pod vedením filosofie, tedy fenomenologie) a konečně uskutečnění ideje Evropy (v duchovním, nikoli geografickém smyslu).²⁹³ Husserlův původní záměr striktně vědecko-deskriptivní „psychologie“ ústí v jakousi utopii. Je to vskutku utopie i pro Husserla samého, neboť doznává, že sen o filosofii jako apodikticky přísné vědě je již „dosněn“.²⁹⁴ Fakticky není možné – a Husserl si toho byl zřejmě sám dosti dobře vědom – aby se platónská představa lidstva spravujícího se jako celek (reflektujícího svou dějinnost) pod vedením (fenomenologické) filosofie s ohledem na nic než

²⁹⁰ *Krise* § 54b, s. 210.

²⁹¹ No, možná ne tak zcela jistě. U Husserla lze vždy nalézt alespoň nějakou podporu pro dost různé výklady. Tak srv.: „Každá duše redukována na čirou niternost má své bytí pro sebe a bytí v sobě, má svůj originální vlastní život (...) má empirické vědomí o jiných lidech majících svět a majících tentýž svět...“ a „...duše v jejich pravé podstatě nejsou od sebe vůbec odtrženy vnějším rozptylem jedna od druhé. Zatímco v přirozeném mundánním postoji života před epoché jsou duše jakoby odděleně lokalizovány v tělech, mění se při epoché jejich vnější rozptýlenost v čistě intencionální vzájemnou prostoupenost.“ [mé podtržení] (oba citáty pocházejí z *Krise* § 71, s. 278)

²⁹² Viz *Meditace* § 56, s. 124n; *Krise* § 71, s. 276nn.

²⁹³ Takové je vyznění § 73, uzavírajícího základní text *Krise*.

²⁹⁴ *Krise*, Příloha 26 (k § 73), s. 549.

rozum uskutečnila.²⁹⁵ Přesto má tato idea – právě jako nedosažitelná – svůj význam. Umožňuje totiž dějinám lidstva mít neomezený prostor pro vývoj, mít jakousi nevyčerpatelnou teleologii. Lidstvo – jak si Husserl uvědomuje – je dějinný fakt, a jako takový je stále „v pohybu“, v proměně, na cestě za něčím. Jedině takovýto úběžník (uskutečňování vlastního rozumu a sebe sama), který je srozumitelně *přítomný* (může dějinné proměny určovat) a zároveň *nedosažitelný* (těžko si představit, co by se dělo, kdyby Husserlova „cíle dějin“ bylo někdy opravdu dosaženo – ale asi není až tak moc o co stát), může posloužit tomuto dějinnému pohybu jako jeho určující smysl.²⁹⁶ Nedosažitelnost tohoto cíle v nekonečnu ovšem propůjčuje dějinám lidstva jakousi „tragickou krásu a velikost“. V každém okamžiku, neustále mohou lidé pracovat na vylepšování svého rozumového poznání; ovšem zároveň čas od času musejí překonávat i období krizí daných nedosažitelností tohoto absolutního cíle (tím, že se cesta může znepréhlednit).²⁹⁷ Tuto teleologii rozumu však v sobě podle Husserla má pouze jistý typ dějin (dějiny mající v sobě tendenci k pokroku a k rozjasňování rozumu). Což – jak jinak – nejsou žádné jiné než evropské dějiny (či spíše nikoli samotné empirické dějiny Evropy, nýbrž jakási jejich „vnitřní idea“).²⁹⁸

Husserlův důraz na „pokrok“ je ovšem v jistém smyslu „přežitkem“ z dob devatenáctého století, v jeho době už byla důvěra v pokrok podstatně oslabena světovými válkami (Husserl sám se ve svém posledním díle, *Krizi*, zcela zjevně pokouší zápolit se skepsí vůči „pokrokovému“ směřování světových dějin, kterou pociťoval zřejmě stejně silně jako mnoho jeho současníků). Dějinně kulturní optimisté (jako Husserl, nebo i Kant) kupodivu s dějinně kulturními pesimisty²⁹⁹ (Schopenhauerem, Nietzsche, Wittgensteinem) sdílejí velmi podobný pojem „pokroku“ a rozcházejí se snad jen v názoru na to, zda k nějakému pokroku dochází a k jakému. Poválečná evropská filosofie³⁰⁰ pak věnovala mnoho výslovného úsilí analýze ideologického zatížení samotné myšlenky „pokroku“ a víceméně se od ní distancovala.

Pokusíme-li se nějak „nezaujatě“ postihnout a posoudit předpoklady utopického „pokrokového patosu“ pozdního Husserlova díla (který je sám o sobě jistě krásný a obdivuhodný), budeme narážet nejspíše na dva „neuralgické body“: jedním z nich je pochopitelně absolutizace Evropy, ať už té empiricko-geografické, nebo jakožto jistého duchovně-dějinného typu; a druhým důraz na rozum, potažmo vědu (v duchu přesvědčení, že čím rozvinutější jsou možnosti rozumu a vědeckého poznání, a čím čestnější místo v lidské společnosti zaujímají, tím lépe).

Tvrzení, že „pokrok“ (pokud něco takového vůbec existuje) v dějinách (přinejmenším v té podobě, jež je zajímavá pro filosofii) je spjat s nějakým smyslem „evropskosti“, nás vrací opět k oblíbeným relativistickým otázkám. Problém nespočívá ani tak v tom, že by to snad nemohla být pravda, ale v tom, že to nemůžeme s plnou vážností opravdu „vědět“. Definujeme-li „pokrok“ prostřednictvím něčeho, co je inherentně vlastní právě dějinám Evropy (tj. např. rozvoj vědy v našem, evropském smyslu), pak není divu, že nejvlastnější „pokrok“ budeme nacházet ve vlastních dějinách. Otázkou je, jak víme, zda právě toto evropské měřítko by mělo být měřítkem „pokroku vůbec“, který by měl být platný pro všechny národy, kultury atd. Je to bezpochyby cosi, v čem byla evropská kultura „napřed“,³⁰¹ ovšem jiné kultury mohly být v porovnání s evropskou napřed zas v něčem jiném – přičemž ten, kdo je v něčem pozadu, tuto věc pochopitelně nechápe či dokonce nevnímá tak, jako ten, kdo je v ní napřed. Chci říci, že neevropské kultury (kultury

²⁹⁵ Přesto pro Husserla není jen metaforou; formuluje tuto utopii se vši vážností. Viz *Krise*, Příloha 26 (k § 73), s. 542n.

²⁹⁶ O nedosažitelnosti a přitažlivosti cíle dějin viz zejména § 73 *Krise*, s. 290, 293, 295. Tato Husserlova myšlenka není ovšem tak docela jeho – navazuje na křesťanskou koncepci lineárních dějin s teleologií (ovšem na rozdíl od té Husserlovy konečnou) a zejména na myšlenku pokroku lidského poznání, sahající do renesance a humanismu a přítomné v myšlení novověku a osvícenství, na které se Husserl výslovně odvolává.

²⁹⁷ Únava ze zbožštění vědy s sebou přináší „racionalitu (či spíše iracionalitu) líného rozumu“. Ta není ani tak protikladem scientisticky přehnané důvěry v rozum, ale spíše jejím komplementárním doplňkem (viz *Krise* §§ 1, 6 aj.).

²⁹⁸ K dějinnosti Evropy jakožto duchovního útvaru viz zejména *Krise*, Dodatek „Krise evropského lidství a filosofie“, část I. Myšlenku jisté privilegovanosti „evropského typu dějin“ (jejich specifikem ovšem podle něj je, že jsou dějinami kultury „starosti o duši“) vyslovuje též Patočka („Evropa a evropské dědictví do konce 19. století“, in *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 92n)

²⁹⁹ Kulturní pesimismus je v evropské filosofii první poloviny 20. století velmi silný – a Husserl je spíše osamocen.

³⁰⁰ Jmenovitě např. Adorno nebo Lyotard.

³⁰¹ Až na jisté výjimky – jako např. pozoruhodně přesná pozorování starobylé mayské astronomie.

s neevropským typem dějin) mohly být „napřed“ zas v něčem jiném, než v rozvoji vědy, ale Evropa to spíš vůbec nepostřehla, než že by to byla s to nějak signifikantně zamítnout.³⁰² Na poněkud jiné úrovni se tu vynořuje Davidsonův argument o pojmu „jazyka“ – žádná kultura pochopitelně není příliš široce schopna poměřovat „kulturnost“ jiných kultur pomocí jiného kritéria, než toho, které je vlastní jí samé.³⁰³ Jak pak ale máme rozlišit mezi „pokrokem“ vědeckého/rozumového poznání jako takovým vnitřním (tautologickým) kritériem a něčím, co má nějakou vypovídací hodnotu? Lze přece nějakou ideu „evropskosti“ vymyslet *ad hoc* a propagovat a podporovat ji podle všelijakých pragmatických potřeb. A konečně, je možné považovat evropský (či dnes euroamerický) kulturně-dějinný model za jaksí pro všechny určující i díky tomu, že se sám od sebe účinně šíří a všechny ostatní zatlačuje. Byl by tak úspěšný, kdyby v něm nebylo něco všelidského? Možná ano, možná také ne – mnozí z těch, k nimž se šíří, jej považují spíše za cosi jako chorobu.³⁰⁴ Rozhodnutí, že „Evropa“ je opravdu duchovním smyslem dějin *celého* lidstva, je zevnitř, pro Evropana, asi nemožné (a v tom, že by si osoboval právo toto rozhodnutí vynést, je cosi odpudivého), a zvenčí, pro Neevropana, krajně obtížné (ale bude-li někdy Evropa celým světem, nezbude než si to myslet).

Lze si rovněž položit otázku, zda je mezi Evropou a uskutečněním ideje rozumu opravdu tak pevné spojení, jak Husserl naznačuje. Šíří se kanály evropské kultury opravdu *jen* „rozum“ a šíří se *pouze* jimi? Mimo jiné asi i očekávaná záporná odpověď na tuto otázku vede Husserla k tomu, že ve spojitosti s uskutečněním rozumu pojímá Evropu nikoli jako kontingentní dějinný útvar, ale jako duchovní ideu všelidského dosahu. Avšak tím, že se tyto dva pojmy do sebe jaksí uměle zapustí, se jakoby jeden z nich (a který?) stává nadbytečným – Evropa je rozum a rozum je Evropa.³⁰⁵

Je třeba se rovněž ptát, co je oním rozumem, který se v evropské dějinnosti uskutečňuje (má uskutečnit). Jistěže je pro Husserla dokonale rozumové poznání zároveň poznáním dokonale vědeckým, a tudíž je nemyslitelné bez dějin vědy, jak ji známe v Evropě. Přesto jakoby věda cestou kdesi zabloudila a dnes se její obsah vyprázdnil. Není možno současnou vědu bez dalšího přijmout, nýbrž její pravé místo v dějinách je třeba rekonstruovat ve skutečnou rozumnost a vědeckost (tj. pod vedením fenomenologické filosofie).³⁰⁶ Pro Husserla problém současné vědy spočívá v tom, že není dost/náležitým způsobem rozumná; jde o problém spíše teoretický – aby věda opět dosáhla náležité sebereflexe. Wittgenstein byl s nadvládou soudobé vědy a techniky nespokojen právě tak jako Husserl; ba spíše ještě více – věda a rozumnost (ať už jakkoli vylepšená) pro něj nepředstavovaly hodnotu samu o sobě (pouze dočasně, historicky, zakalenou). Rozumové (vědecké) poznání a možnosti, která nám dává, je tak jako jazyk (nebo nůž) nástrojem, kterého lze užít k nejrůznějším účelům. Mravní hodnotu samo o sobě nemá.³⁰⁷ A stane-li se účelem samo o sobě, je spíše nástrojem dějinného a kulturního úpadku. Pro Wittgensteina věda pouze nesmírně zdokonalila možnosti šíření zkázy a utrpení (atomová bomba), naopak ke kultuře a umění ničím nepřispěla, ba spíše napomohla

³⁰² Ať jde o úctu k přírodě u severoamerických Indiánů, zjevně katastrofické vnímání světa předkolumbovských civilizací střední Ameriky, vícevrstevnatost jazykové a literární kultury (daná specifickým typem písma) starých Číňanů (aspoň tedy těch gramotných). Tyto specifické kulturní fenomény (vesměs produkty dlouhého vývoje) byla s to Evropa lépe pochopit a ocenit většinou až stovky let po jejich „objevení“ (když už byly více či méně mrtvé).

³⁰³ Staří Řekové definovali „barbary“ jako ty, kdo obecně neumí číst, psát (rozumí se řecky) nebo plavat. Tímto trojkritériem efektivně vyloučili z definice civilizovaných lidí všechny krom sebe samých.

³⁰⁴ Husserl sám si problematičností šíření evropského typu civilizace byl vědom, a s u něj jinak dosti vzácným náznakem čehosi jako ironie píše: „Teprve pak by bylo rozhodnuto, zda evropské lidství nese v sobě absolutní ideu a není jen empirickým antropologickým typem jako „Čína“ či „Indie“, a rovněž teprve pak by se vyjasnilo, zda proces poevropšťování, jak probíhá u všech cizích lidstev, je projevem absolutního smyslu spjatého se smyslem světa, nebo naopak je výrazem historického nesmyslu, který se ve světě vyskytuje.“ (*Krize* § 6, s. 37)

³⁰⁵ Srv.: „To, co Eddington říká o „směru času“ a míře entropie, vede nakonec k tvrzení, že čas změni svůj směr, začnou-li lidé jednoho dne chodit pozpátku. Samozřejmě, když někdo chce, ať si to tvrdí: je pak ale třeba mít jasno, že se tím neříká nic jiného, než že lidé změnilí směr chůze.“ (*Rozličné poznámky*, s. 33)

³⁰⁶ *Krize* §§ 2n.

³⁰⁷ Wittgenstein zde mluví jako hluboce věřící křesťan, ale můžeme v tomto názoru slyšet též ohlas jeho dávné pilné četby Schopenhauera. Ten rovněž ostře odlišoval mohutnosti intelektuální od etických; s tím, že být „pouze chytrý“ není oproti „pouze dobrý“ žádná zásluha – tyto mohutnosti se nijak nevyrovnávají, náš postoj k „chytrému padouchovi“ je diametrálně odlišný od postoje k „hloupému dobrákov“.

jejímu potlačení a úpadku.³⁰⁸ Pojetí dějin jakožto „pokroku“ z hlediska poznání a „úpadku“ z hlediska kultury se navzájem protíná; svým způsobem jsou ve skutečnosti komplementární – jedno nemůže polemizovat s druhým, neboť každé má svá vlastní kritéria. Různé „mýty Zlatého věku“ (a s nimi spojená představa úpadku), vlastní umění a náboženství, poměřují věci jinak, než současný vědecký názor na svět (a s ním spojená představa pokroku).³⁰⁹ Každá strana má své vlastní „pevné“ věty a kritéria (a svou vlastní „pravdu“); a předvádějí nám tak dokonalou ukázkou relativistického komunikačního patu.

Wittgenstein nás upozorňuje ještě na jeden aspekt úvah o „pokroku“. Představa dějinného vývoje jakožto čehosi neomezeného, ba nekonečného (tak jak to vidí i Husserl) je podobně jako představa nekonečna v matematice jakousi extrapolací na základě malého úseku (číselné řady či dějin), který je nám dostupný jaksi názorně(-ji). Naše ponětí o minulosti je vždy poněkud nejisté či neurčité a čím vzdálenější minulost je, tím je to horší; o budoucnosti ovšem nevíme nic (pouze se domýšlíme). A přece si na takto omezeném základě (na základě přítomnosti, v níž jsou uloženy sedimenty minulosti, jejichž smysl ovšem pro nás není vždy průhledný) troufáme říkat něco o celých dějinách – vidíme jejich část (z jistého úhlu) jako přímou (a vzhůru vedoucí), a tak se domníváme, že celé dějiny jsou přímé a vzestupné. Ale to si myslíme my, a jindy a jinde byly dějiny považovány třeba za cyklické, a naši potomci to mohou vidět ještě jinak.³¹⁰ Můžeme si myslet, že dnes už víme více, a že jsme oprávněně vyvrátili starší omyly, ale časem se třeba ukáže, že jsme pravdu neměli a pravdivý byl onen starší názor³¹¹ (viz Ptolemaiovo astronomické vyvrácení Aristarchova spíše filosoficky motivovaného heliocentrismu; které bylo později opět – vyvráceno ve prospěch heliocentrismu); ale nemůžeme vědět, kdy se tento opravný proces zastaví.

Celkem vzato lze představu celku vývoje vždycky zpochybňovat různými „agnostickými“ připomínkami. Můžeme jistě vcelku nepochybnitelně konstatovat, že v něčem (totiž ve vědě a technice) k čemusi jako „pokroku“ opravdu dochází, ale zřejmě jen proto, že oblast vědy je poměrně omezená a ostře vyhraněná (a také proto, že věda a technika koneckonců je – můžeme dát za pravdu Wittgensteinovi – vcelku a-morální, instrumentální disciplínou). O skutečném smyslu vědeckého „pokroku“ či „pokroku vůbec“ (existuje-li něco takového) a jeho různých důsledcích pro lidstvo jako celek se ale lze dalekosáhle přit; a jakékoli spojení s uskutečněním osvícenské ideje humanity a rozumu v lidstvu³¹² je tu přece jen spíše nejasné.

³⁰⁸ Tato „apokalyptická“ skepse vůči všem změnám a budoucnosti vůbec je nejzřetelněji přítomna v poválečné vrstvě *Rozličných poznámkách* (viz s. 66, 77, 88, 97, 120 aj.), ale proniká i do předmluv *Filosofických poznámek* či *Zkoumání*.

³⁰⁹ Na dosti nejasném preromantickém životním pocitu založil alternativní pohled na dějiny v tomto duchu J.G. Herder – pro něhož dějiny nejsou primárně dějinami politických změn a válečných střetnutí (v nichž se vědecký pokrok projevuje nejzřetelněji), nýbrž dějinami umění a řemesel („Duch lidských dějin“, in *Vývoj lidskosti*). Herderovi ovšem také vděčíme za věcně dosti pochybné dějinné ocenění Slovanů za jejich „holubičí povahu“.

³¹⁰ „Lidé soudili, že král může způsobit déšť; *my* říkáme, že by to odporovalo vši zkušenosti. Dnes se soudí, že letadlo, rozhlas atd. jsou prostředky ke sblížení lidí a šíření kultury.“ (*O jistotě* § 132)

³¹¹ *O jistotě* § 599 (a poznámka pod čarou k němu)

³¹² Husserl nadšeně přejímá mravní patos této ideje (viz *Krise* § 3, s. 31n), což nic nemění na tom, že vlastním obsahem své filosofie a svými představami o tom, co je rozumové a co je vpravdě vědecké, je myšlení 18. století už přece jen poměrně vzdálen.

2. ÚKOL FILOSOFICKÉHO A OSOBNÍHO OBRATU JEDNOTLIVCE V MÉDIU INTERSUBJEKTIVNĚ KONSTRUOVANÉHO JAZYKA (WITTGENSTEIN A HEIDEGGER)

2.1. Celek zkušenosti (smyslu) je obemykán jazykem

[Místo jazyka v Heideggerově *Bytí a čase*: otázka po bytí – bytí člověka – ‚bytí ve světě‘ jako trojstruktura „rozpoložení“, „rozumění“ a „řeči“. Vztah mezi „řečí“ (strukturou artikulace smyslu) a „jazykem“ (jejím nitrosvětským vyslovením).

Jazyk jako danost smyslu („nutného“) a „dům bytí“ (v čem se vše ukazuje) – naše „vrženost“.

[Relativismus jako problém nikoli epistemický, nýbrž etický či estetický?] Nutnost podvolit se jazyku a naučit se mu – je jazyk „umožňující normativita“, nebo „tyranie“?

Filosofická antropologie jako teorie významu. Kontingentní *a priori* jazyka.

Hermeneutický kruh – orientujeme se zprostředka a ve všem naráz?]

Pojednání o vztahu mezi Husserlem a Wittgensteinem jsme dovedli k tomu, že svět, jak je nám dán (smysluplná, srozumitelná zkušenost světa), je vázán na zkušenost intersubjektivní, která je zároveň nutně zkušeností jazykovou. V tomto bodě vyvstaly jisté otázky, které nakonec vyústily v řadu „aporetických“ situací, uprostřed nichž – po pokusech o odpovědi na ně, které byly často dost problematické – jsme Wittgensteina s Husserlem opustili. Navzdory tomu, že svět je zřejmě nutně světem naší zkušenosti, tato zkušenost je zřejmě nutně intersubjektivní, a intersubjektivní zkušenost je zřejmě nutně jazyková, zejména v otázce statutu jazyka nepanuje shoda: přistupuje jazyk až *ex post* ke smysluplné (intersubjektivní) zkušenosti, nebo musí být jazyková od počátku, aby vůbec mohla být smysluplná (a intersubjektivní)? A také: propojují se smysluplné zkušenosti jednotlivých „já“ do zkušenosti společné; nebo musíme být jakýmsi zvláštním způsobem od počátku ve společenství, aby každý z nás sám mohl smysluplně rozumět světu? Zde bude užitečné, když do tohoto dialogu mezi představiteli dvou filosofických „kultur“ vstoupí Heidegger, jehož filosofický příspěvek umožní upřesnit a prohloubit odpověď po úloze a povaze jazyka v našem „dilematu“ (v němž jsem sice dal za pravdu spíše Wittgensteinovi, ovšem s těmi výhradami, že Husserl se jednak tématu jazyka ve svém pozdním díle nikdy systematicky nevěnoval, a jednak není jasné, zda oba mluví tak docela o tomtéž (jazyk a myšlení vs. jazyk a struktury vědomí).

Heidegger ovšem v *Bytí a čase* alespoň na první pohled sleduje jiné cíle než Husserl i Wittgenstein. (Co se týče jeho pozdního díla, budu s ním většinou nakládat jako s jakýmsi dodatky, vysvětlivkami a upřesněními, kontinuálně navazujícími na jeho raný stěžejní spis. Není to zcela běžná praxe a vzhledem k obtížnému úkolu interpretace *celku* Heideggerova díla by to byl jistě postup problematický – ovšem ve vymezených otázkách filosofie jazyka se, jak doufám, ukáže být vcelku přijatelným a užitečným.³¹³) Nedeklaruje svou filosofii jako zkoumání smyslu světa a věcí, jak jim rozumíme (ať už by šlo o struktury smyslu na půdě „vědomí“, či struktury jazykové), nýbrž je jakousi sice ne zcela otevřeně přizívanou, ale zjevně záměrnou „ontologickou“ odpovědí na „transcendentální“ zaměření Husserlova díla. Heidegger nefilosofuje „ahistoricky“, s „univerzální“ platností – to, oč se snaží, má své místo v dějinách dosavadního filosofického myšlení (ba v jiném kontextu či bez kontextu by to žádný smysl nemělo). Ukládá si úkol znovu oživit a nastolit „otázku po bytí“, a v důsledku toho provést „destrukci“ dějin dosavadní ontologie, která s „bytím“

³¹³ Ovšem ani ti interpreti, kteří se zaměřují výslovně na Heideggerovu filosofii jazyka, většinou nezastávají k jeho pozdnímu dílu příliš vstřícný postoj – buďto se soustřeďují jen na *Bytí a čas* (Brandon, *Tales Of The Mighty Dead*), nebo v porovnání s ním hodnotí pozdní dílo vesměs kriticky (Rorty, „Wittgenstein, Heidegger and the reification of language“; Apel, *Transformation der Philosophie*). Jediným mně známým autorem, který v této otázce vidí rané a pozdní Heideggerovo dílo jako sourodý kontinuální celek, je Rentsch (*Heidegger und Wittgenstein*).

nenakládala, jak náleží.³¹⁴ Důraz na *bytí* je ovšem zřejmě v první řadě polemikou s metodou Husserlovou (která „bytí“ věci kladla výslovně „do závorek“, jako „nevykazatelnou“ tezi).³¹⁵ Navzdory značně rozdílným koncům filosofie Husserlové a Heideggerovy by se mohlo zdát, že tu jde pouze o rozpor terminologický (koneckonců i Husserl zkoumá v jistém smyslu bytí věci – totiž jak věci jsou pro nás, jak se ukazují); zvláště když Heidegger učiní další krok, který předurčí směr celého *Bytí a času*: totiž že se nebude zabývat (pro zatím přílišnou vzdálenost a neuchopitelnost) bytím samým, ale bytím „na příkladu“ – bytím nějakého jsoucna, tj. tím, jak toto jsoucno je. Heidegger si ovšem musí vybrat určitý typ jsoucna, jehož se bude na bytí „dotazovat“; a motivace tohoto výběru je velmi pozoruhodná, do značné míry protikladná tomu, co lze vidět u Husserla. Heidegger uvažuje takto: pokládáme, ať už komukoli nebo čemukoli, nějakou otázku, ptáme se na něco. Musíme tedy alespoň nějak vědět, nač se ptáme. Někak už tomu, co „bytí“ je, předběžně rozumíme. Volně řečeno, pronese-li před námi někdo slovo „bytí“, nebude pro nás neinformativním zvukem, jako by se vysmrkal, nebo řekl „krghrs“, nepřeslechneme je ani nezkoprníme v úžasu; budeme nějak rozumět tomu, co má na mysli, ať už tím, co si vyposlechneme, je běžný hovor o tom, jak to v životě chodí, nebo velkolepé (a poněkud velikašské) Heideggerovo vyprávění o bytí a čase. Různé tematizace pojmu (?) „bytí“ nás mohou zavést různým směrem a my jsme je s to sledovat s různou měrou úspěšnosti (zejména u Heideggera je jistě tento problém poměrně palčivý), dokonce se v tomto předporozumění neodrážíme všichni tak docela od téhož; podstatné ale je, že se všichni vůbec od něčeho odrazíme (všichni alespoň nějak rozumíme, co (slovo) „být“, „je“, „bytí“ apod. znamená). Nemůžeme nemít tento výchozí bod a Heidegger se ho ani nepokouší nějak po husserlovsku metodicky *en bloc* zrušit. Právě to, že člověk od počátku není „nezaujatý“ ohledně (ba podle Heideggera i „pro“) bytí, jej činí dobrým exemplárním jsoucnem, u něhož se otázka po bytí klade.³¹⁶ Heidegger tu provádí jakýsi „reflexivní obrat“: řečeno neobratným aforismem, neklade si otázku, jak je svět věcí pro člověka, nýbrž otevírá své pojednání o bytí otázkou, jak je člověk pro věci světa.

Jakým způsobem tedy „jest“ člověk? Od ostatních „druhů“ jsoucna se liší tím, že je na vlastní existenci zainteresován, „jde“ mu o ni. Dalo by se ihned namítnout, že i jiné živé bytosti jsou na svém bytí zainteresovány, jde jim o ně, v tom smyslu, že i ony jednájí účelně, tak, aby své bytí za daných podmínek zachovaly a prodloužily, jak jen to bude možné. Heidegger by nic z toho nepopíral, lidskou zainteresovanost však bude dále analyzovat způsobem, který nelze na ostatní živé bytosti přenést tak přímočaře (pomocí struktur bytí k smrti a zejména časovosti a dějinnosti). Zpočátku upozorní stručně spíše na důležitost reflektujícího vztahu k sobě jako k osobě, výslovně jako k „já“, jemuž vždy přináleží „můj“ svět,³¹⁷ a na možnost své bytí „autenticky“ převzít či nepřevzít.³¹⁸ Ptáme-li se pak po způsobu, jímž toto jsoucno jest, Heidegger odpoví, že tu nejde o odpovědi, jež nám může poskytnout biologie či psychologie, nýbrž že hledá jisté zákonité strukturální rysy bytí každého člověka (se zřetelem na „zainteresovanost“ odlišující člověka od jiných jsoucna), „existenciály“. A toto zkoumání začíná u toho, že lidské bytí je od počátku ‚bytím ve světě‘ [*In-der-Welt-sein*]; toto ‚bytí ve světě‘ je jakýmsi transcendentálním předpokladem čehokoli dalšího (tedy: nelze od něj metodicky odhlédnout, naopak to, že již ve světě od počátku jsme, je nutným předpokladem toho, abychom se mohli pokoušet od něčeho metodicky odhlížet³¹⁹). Tedy, k našemu bytí od počátku patří „svět“ a také to, že je to „bytí ve“.

Tímto trochu bizarním rozložením pojmu ‚bytí ve světě‘ chce Heidegger opět obrátit pozornost ke zvláštnímu způsobu, jakým člověk existuje. „Být ve“ nemá být totéž, jako když je nějaká věc v jiné, např. v krabici (to je způsob bytí věci – možnost takovéhoho prostorového vztahu je primárně „kategorií“, charakteristickou vlastností věcí, již má člověk sice také, ale až jaksi

³¹⁴ *BaČ* §§ 1 a 6, a viz výslovný náčrt tohoto rozvrhu v § 8. Ze svého projektu uskutečnil Heidegger ve své knize pouze první dvě třetiny první části (zejména destrukce dějin tedy vyšla jakoby naprázdno) – mnohého z toho, nač nedošlo, se ovšem dotýká v soudobých i pozdějších drobnějších (méně systematických) spisech.

³¹⁵ Pro Heideggera ovšem fenomenologie není nic jiného než právě ontologie, nauka o bytí jsoucího (*BaČ* § 7c, s. 55)

³¹⁶ *BaČ* § 2, s. 22nn.

³¹⁷ Srv. *Traktát* 5.62 a 5.63; viz k tomu také Rentsch, *HuW*, s. 399n.

³¹⁸ *BaČ* § 9, s. 60n. Motivem „autenticity“ se chci blíže zabývat v oddíle 2.3.1.

³¹⁹ Srv. Volpi, „Der Status der existenzialen Analytik“, in Rentsch (hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, s. 36.

druhotně, jako tělo, které jakožto těleso také může zaujímat prostorové vztahy), „bytí ve“ je jakousi zkratkou toho, že člověk může zaujímat různé vztahy, tj. různé typy „zainteresovanosti“, nejen sám k sobě, ale i ke všem „věcem“ (a ostatním lidem, ovšem), „být u“ nich. Aby toto bylo možné (že to možné je, by snad nikdo nepopíral), musí se všechno to nalézat „v“ jakémisi „prostoru“, který tyto vztahy umožňuje. „Bytí ve“ jako „bytí u“ věcí je nejrůznějšího druhu, což Heidegger shrnuje pod hlavičku „obstarávání“ (tj.: zacházení s věcmi, pečování o ně, shánění věcí; ale i „deficientní mody“ ztracení, zanedbávání atd.; a také abstrahované „poznávání“).³²⁰ „Bytí ve“ je jakési bytí v otevřeném prostoru vztahů. Svůj pojem „světa“ chce Heidegger ostře odlišit od karteziánské ontologie světa postavené na koncepci *res extensa*. Svět bezpochyby je jakýmsi celkem, horizontem, ale celkem, který zastřešuje a shrnuje všechno, k čemu můžeme zaujímat a zaujímáme nejrůznější „obstarávající“ vztahy. Je tím celkem, „v“ němž jsou věci, které pro nás mají určitou „dostatečnost“ [*Bewandtnis*] (tj. hodí se k tomu nebo k onomu, nebo se deficientně, odvozeně, k tomu či onomu nehodí), jsou „významné“ (jsou nám jakožto hodící/nehodící se k tomu či onomu srozumitelné, nesou v sobě poukazy ke svým účelům, a tedy k jiným věcem).³²¹ „Svět“ proto není něčím univerzálním ve smyslu fyzikálně-kosmickém. Svět je vždy srozumitelný jako „svět našeho okolí“, svět, v němž se vyznáme, v němž rozlišujeme věci blízké a vzdálené; a takový „svět našeho okolí“ se v průběhu lidského života různě rozšiřuje nebo zužuje.³²² Zajímavé a pozoruhodné je, že od takového světa nelze abstrahovat, jako to činí Husserl. To lze snad od světa definovaného jako prostorový, jímž se zabývají přírodní vědy. Ale na základě toho, že vždy již jsme ve světě jako v jakémisi nám srozumitelném³²³ prostoru, teprve můžeme provádět úvahy o tom, zda je v nějakém smyslu „skutečný“ (či zda ho, tak jak se nám jeví, poznáváme pravdivě), a pokoušet se uskutečňovat metodické kroky, které bychom považovali za nezbytné k řešení těchto úvah.³²⁴

Lze toto značně obecně popsané „bytí ve světě“ nějak dále uchopit, a blíže vysvětlit? Jak lidé „jsou ve“ světě? Vztahy „obstarávání“, „starosti o druhé“ i „bytí sebou“ jsou vztahy významové, je v nich uloženo jisté porozumění věcem, druhým lidem a sobě. Proto se Heidegger při bližším uchopení smyslu „bytí ve“ soustřeďuje právě na tuto otevřenost („odemčenost“) světa, v němž a vstříc němuž se lidské bytí odehrává.³²⁵ Proto lidské „bytí ve světě“ vykládá Heidegger blíže pomocí tří „stejně-původních“ (tj. žádný z nich nelze převést/redukovat na ostatní) fenoménů „rozpoložení“, „rozumění“ a „řeči“.

„Rozpoložení“, jak Heidegger podotýká, je zdánlivě tím nejbližším a nejběžnějším, co si jen lze představit. Každý z nás v každém svém vztahu ke světu, v každém rozumnění světu je nějak naladěn. Jak svět v tom kterém okamžiku vidí, je vždy nějak „zabarveno“. Bez ohledu na to, co konkrétně děláme nebo vidíme, je to vždy prosyceno zvědavostí, nudou, strachem, radostí, úzkostí, atd. jaksi „vcelku“. Pojem rozpoložení lze chápat jako svéráznou polemiku s husserlovskou koncepcí „intencionality“. Rozpoložení bezpochyby je jakýmsi vztahem ke světu, či chceme-li jakýmsi způsobem, jímž „subjekt vnímá svět“. Ale přesto nemá žádný jasně definovaný předmět, jaký by podle Husserla měly mít všechny akty vědomí. Rozpoložení je bez-předmětné.³²⁶ Není to

³²⁰ BaČ § 12, s. 74nn a § 13.

³²¹ Proslulé analýzy „prostředků“ a „přiručnosti“ jsou viz v §§ 15-18 *Bytí a času*.

³²² BaČ § 14, a také § 22.

³²³ Podotkněme, že „srozumitelný“ tu má dost široký smysl – něco může být „srozumitelným“ i jako „nevím, co to je a k čemu to je, nevyznám se v tom, nechápu to“. I to je jistý (Heidegger by řekl „deficientní“) druh pochopení a vztahu.

³²⁴ Dokonce i k tomu, aby nás mohlo napadnout, že svět třeba neexistuje, musíme mít jisté předběžné „porozumění bytí“. Srv. BaČ § 4. [Výroky typu „svět (hmotné věci, ...) existuje“ nejsou vlastně žádné „časové“ věty fyziky – žádná zjištění, nýbrž spíše věty gramatické, které objasňují význam pojmů „svět“, „hmotné věci“ atp. – viz *O jistotě* § 57]

³²⁵ „Pobyt“ sám je „světlna“ (BaČ § 28, s. 163; srv. „Aus einem Gespräch von der Sprache“, in *Unterwegs zur Sprache*, s. 110) – tj. ve světle lidského bytí mají věci smysl. Tak jako Husserla a Wittgensteina tu můžeme číst i Heideggera: věci nejsou jinak („o sobě“), než jsou pro nás, to je tautologická pravda. A toto naše rozumění věcem (že jim nějak rozumíme) je primitivní fakt, na němž se zakládá vše další.

³²⁶ Na tuto bez-předmětnost upozorňuje Heidegger výslovně v souvislosti se zásadním rozpoložením „úzkosti“ (BaČ § 40; srv. také *Co je metafyzika?*, s. 47nn). Věc je ovšem složitější: úzkosti příbuzné rozpoložení „strachu“ se od ní liší právě tím, že strach předmět zcela nepochybně má, a ne jen jeden – to, čeho se bojí, a to, oč se bojí (viz k tomu BaČ § 30). Bez-předmětnost tedy není „univerzálně platná“ pro všechna rozpoložení. Rozdíl mezi „úzkostí“ a „strachem“ spočívá v tom, že „úzkost“ má co dělat s celkem bytí světa, zatímco „strach“ se soustřeďuje jen na něco (a tato distinkce

proto, že by bylo nějak „neurčitě“, ale proto, že vlastním smyslem rozpoložení není nic menšího, než ukazovat jsoucno „vcelku“, zpochybňovat celý smysl lidského bytí. To ovšem platí zejména o „nepříjemných“ rozpoloženích. V nudě, rozladěnosti či úzkosti, která se zčistajasna „rozhostí“, se celé naše bytí rázem ukazuje jako „břímě“, jako problém. Proto člověk tato svá rozpoložení nejčastěji potlačuje, uhýbá před nimi, snaží se jich nedbat – aby nemusel „čelit“ svému bytí v celku. Rozpoložení je onou vlastní srozumitelností světa – svět, v jehož rámci rozumíme jednotlivostem, je jako celek vždy *nějaký* (příjemný, hrozivý, tísnivý, zábavný, lhostejný,...).³²⁷

K rozpoložení patří neodmyslitelně vždy konkrétní „rozumění“. Rozumění je vždy nějak naladěno, ale na rozdíl od rozpoložení je obráceno k určitému účelu. Pomocí pojmu „rozumění“ blíže vidíme smysl „zainteresovanosti“ lidského bytí. Člověku jde o jeho bytí v tom smyslu, že mu tak či onak „rozumí“ (že si s sebou jaksi nese vědomí toho, kým je, tj. kým má být)³²⁸ – a podobným rozumějším způsobem je zainteresován i na věcech: rozumí jim jakožto tomu, co je vhodné k nějakému účelu, co tak či onak může či má být užito. Při bližším pohledu je „rozumění“ ještě blíže vysvětleno pomocí struktur „výkladu“ a „rozvrhu“. V naznačeném praktickém smyslu („vhodné k tomu či onomu“) rozumíme věcem totiž „jako něčemu“. „Jako něco“ je primitivní strukturou našeho porozumění, Heideggerovi tato zkratka slouží k tomu, aby ukázal, že věci, druzí lidé i vlastní bytí pro nás představují vždy určité možnosti (a určité účely v nich obsažené/skryté) – rozumím v praktickém smyslu něčemu „jako“ kladivu, tj. tomu, s čím mohu zatloukat; rozumím někomu „jako“ tomu, koho mohu milovat atd.³²⁹ Dvojstruktura „něco-jako-něco“ poněkud nešťastně sugeruje, že „věci o sobě“ se nějak ve vztahu k „subjektu“ dále prakticky vykládají – Heidegger na ní však trvá, s upozorněním, že pokud by se nám „podařilo“ něco vidět mimo ni, fakticky tomu přestáváme rozumět.³³⁰ Toto rozumění-výklad ovšem není teoretické nahlížení, nýbrž praktické zastávání, výběr, zaujímání těchto možností. Rozumět něčemu, tj. vykládat si to jako něco, znamená zároveň přijmout aktivně tuto možnost, jednat v souladu s ní, „být“ touto svou možností – „rozvrhovat“ se do ní.³³¹

K existenciálům „rozpoložení“ a „rozumění“ přistupuje ještě třetí, „stejně-původní“, a to „řeč“. Zatímco z ostatních dvou první je zabarvením/naladěním „odemčenosti“ světa vcelku a druhý strukturou konkrétních výkladových možností v této odemčenosti, funkcí „řeči“ je *artikulovat* tuto srozumitelnou strukturu. Smysl světa, jak říká Heidegger, je vždy-již „původně“ učeněný, vždy-již je uložen v „řeči“, dříve než a nezávisle na tom, zda je uchopen příslušným rozvrhujícím výkladem.³³² Nabízí se otázka, čím je tato „řeč“. Heidegger totiž provádí zvláštní terminologické rozlišení: „řeči“ [*Rede*] a „jazyka“ [*Sprache*].³³³ Čím je „jazyk“, lze na první pohled vcelku snadno vysvětlit – je „nitrosvětským“ jsoucnem, jež se skládá ze slov a vět, jsou jím psány knihy, lze je pozorovat, studovat a analyzovat v jeho mluvené i písemné podobě atd. O něco temnější je už ale souvislost „jazyka“ a „řeči“. „Jazyk“ je jakýmsi nitrosvětským „projevem“ působení „řeči“ (vyslovená „řeč“ je „jazyk“). Má být „řeč“ jakousi zákonitou strukturou uspořádání věcí na světě, tak jak je přístupné lidskému rozumění? Téměř to tak zní (tím by se Heidegger „nebezpečně“ blížil ranému, „platonistickému“ Husserlovi). Připomeňme si však znovu, jak Heidegger zavádí pojem „řeči“ – jako „existenciál“, tedy strukturní rys lidského bytí ve světě (téhož řádu jako „rozpoložení“ a „rozumění“). Méně silný, a podle mého názoru plausibilnější výklad je, že „řeč“ je – analogicky

celosti a necelosti má v druhém plánu co dělat s „autenticitou“ a „neautenticitou“). „Celost“, již se v rozpoložení úzkosti dosahuje, ovšem není věcí, nýbrž dynamickým procesem (událostí v čase).

³²⁷ O „rozpoložení“ viz zejména § 29 *Bytí a času*.

³²⁸ *BaČ* § 31, s. 174n.

³²⁹ *BaČ* § 32. K souvislosti s fenoménem „vidění-jako“, jímž se zabývá Wittgenstein, viz Rentsch, *HuW*, s. 392n i jinde.

³³⁰ *BaČ* § 32, s. 181n.

³³¹ Viz *BaČ* § 31, s. 176n.

³³² *BaČ* § 34, s. 193n

³³³ Přejímám tu řešení existujícího českého překladu *Bytí a času* od Ivana Chvatíka a kol., jež považuji za věrné a ilustrativní. (Např. do angličtiny bývá „Rede“ obvykle překládána jako „discourse“, což je o poznání abstraktnější, nežli česká „řeč“.) Jistým problémem uvedeného českého řešení je ovšem jeho spojitost s překlady pozdního Heideggera (od téhož překladatele), u něhož pojem „Rede“ ustupuje do pozadí na úkor pojmu „Sprache“ (v *Bytí a času* „jazyk“), který od něj také zdědil český ekvivalent „řeč“. Navzdory tomuto přesmyku oproti originálu si ale myslím, že vyzdvížení souvislosti rané „Rede“ a pozdní „Sprache“ je správné, a přidržuji se ho.

„rozpoložení“ a „rozumění“ – jistým základním druhem lidského vztahu ke světu: totiž lidskou schopností řeči, schopností vyslovovat („dávat na srozuměnou“ a také „sdílet“) rozpoložení a rozumění světu. A sama tato možnost/schopnost ve smyslu toho, že ovládáme určitou řeč, zakládá nepochybně uspořádání světa tak, jak mu rozumíme.³³⁴ Otevřenost „zabarveného“ světa, schopnost mu prakticko-hermeneuticky „rozumět“ a schopnost „řeči“ – schopnost artikulovat/vyslovit (intersubjektivně) toto rozpoložení a rozumění tvoří tři základní stavební kameny lidského „bytí ve světě“. Vztah mezi „řečí“ a „jazykem“ je nicméně u Heideggera komplikovaný – „řeč“ není věcí ve světě, ale strukturním rysem lidského bytí, a totéž lze říci o „jazyce“ – také patří k lidskému bytí, ale je rovněž daností ve světě. Lidská schopnost „řeči“ na jednu stranu existenci „jazyka“ zakládá, na druhou stranu je jakousi praktickou aplikací „pre-existující“ struktury „jazyka“. Díky tomu, že „jazyk“ zároveň je i není „ve“ světě, lze jím mluvit o věcech světa (a v menší míře, nakolik on sám je věcí světa, i o něm samém).³³⁵

Heideggerovo dvojrůstevné pojetí jazyka poněkud připomíná vztah mezi pomyslným celkem „jazyka vůbec“ a jednotlivými jazykovými hrami, jaký je u pozdního Wittgensteina: jazyk, nadání jazykem vůbec je nutná součást lidského „přírodopisu“ [*Naturgeschichte*] – kdo jím nadán není, jen velmi problematicky splňuje kritérium „člověckosti“ – a toto nadání nabývá tvaru velmi rozmanitých konkrétních her³³⁶ (které lze, na rozdíl od schopnosti jazyka vůbec, zvenčí pozorovat, popisovat, analyzovat atd.). Jazykové hry jsou tu jednotlivé části spíše než nitrosvětské „projevy“ lidské schopnosti řeči. Pro Wittgensteina, kdyby přejal Heideggerův způsob vyjadřování, by „řeč“ (tj. skutečnost, že existují lidé – bytosti nadané schopností jazyka) byla stejně „nitrosvětským“ faktem jako „jazyk“. Přesto tuto analogii můžeme chápat jako dvě strany popisu téhož systematicky platného faktu o fungování lidského jazyka. Nezapomínejme také, že schopnost „řeči“ je schopnost každodenní „řeči“, tedy přirozeného jazyka. Je to schopnost hrát celý soubor nejrozmanitějších (zdaleka ne jen oznamovacích) jazykových her.

Je zajímavé, že v *Bytí a čase* je Heidegger ohledně vztahu rozumění a řeči ještě mírně dvojnásobný – nadějeme se od něj i husserlovského prohlášení, že intuice významů (významuplného uspořádání světa) „funduje“ možné bytí „řeči“.³³⁷ Systematické postavení „řeči“ v rámci celého jeho projektu, který jsem tu ve stručnosti na několika stranách načrtl, je ale dosti jednoznačné: Tážeme-li se, jakým způsobem „jest“ člověk, odpovíme si, že je mu od počátku dán svět, v němž existuje, v zainteresovaných vztazích k věcem, druhým lidem i sobě. Tyto vztahy jsou blíže popsány trojstrukturou naladěného „rozpoložení“, prakticko-hermeneutického „rozumění“ a schopnosti „řeči“. „Řeč“ je stejně původní jako ostatní existenciály – nelze ji na ně redukovat, a stejně jako bez nich i bez řeči je nemyslitelná existence ve světě srozumitelných možností, do nichž se člověk „rozvrhuje“. Teoretická „apofantická“ řeč, jež toto poznání pouze *ex post* vyslovuje, je jevem sekundárním, odvozeným z původní prakticko-hermeneutické jednoty „rozpoložení“, „rozumění“ a „řeči“.³³⁸ Podobně strukturovaná myšlenka primátu praxe se vynořuje později i u Wittgensteina, třebaže patrně bez přímého ovlivnění.

Po tomto náčrtu postavení „řeči“ v kontextu filosofického projektu *Bytí a času* se můžeme podívat poněkud blíže na některé otázky, které s „řečí“ souvisí a které ji uvedou v užší souvislost s tím, co víme od Wittgensteina. Povšimněme si, že jazyková schopnost/vybavenost člověka tu má zásadní význam. Schopnost artikulovat své smysluplné porozumění světu je neoddelitelně provázána s možností tohoto porozumění vůbec. Jakého druhu ovšem tato jazyková artikulace je? Jde o průzračné zachycení jakýchsi ideálních, nutných struktur zkušenosti? Ano i ne. Nemáme jiné struktury, jimiž bychom dokázali uspořádávat zkušenost, než jsou ty, které jsou uloženy v jazyce, o

³³⁴ Viz oddíl 1.4.3., obsahující poněkud konkrétnější rozbor této teze a náčrt její možné obhajoby.

³³⁵ „Řeči“ a „jazyku“ je věnován § 34 *Bytí a času*.

³³⁶ Např. *Zkoumání* §§ 23-25; ale i řada jiných míst (jde o Wittgensteinovo klíčové a rozmanitě pojednávané nahlédnutí).

³³⁷ Viz BaČ § 18, s. 112. Na tomtéž místě pozdní Heidegger pozorně kárá v poznámce pod čarou své mladší já za to, že na „řeč“ nahlíží jen jako na „nástavbu“ a nikoli základní rovinu bytí člověka coby „bytosti pravdivé“ (tj. odkrývající).

³³⁸ Viz § 33 *Bytí a času*, věnovaný predikativním výpovědím.

Uvědomme si ale také, že teorie není jen „ex post“, ale také zpětně zakládá a ovlivňuje praxi – spíše nežli o jednostrannou závislost tu jde o hermeneutickou, dialektickou provázanost.

nichž se spolu dokážeme navzájem domluvit. V tomto smyslu jsou bezpochyby nutné a ideální, totiž že jejich všeobecná platnost spadá vjedno s jejich všeobecnou „komunikovatelností“. Je-li podle Heideggera například *smrt* jedním s všeobecně platných fenoménů, které mají své více či méně obdobně určité místo v životě všech lidí, toto tvrzení jde ruku v ruce s tím, že snad všechny jazyky mají nějaké slovo pro „smrt“ a jejich mluvčí by se navzájem dokázali dohovorit na tom, co „smrt“ znamená. Je nepochybné, že se smrtí spojují různí lidé a různé kultury (a různá náboženství) často velmi rozdílné dílčí představy, ale zároveň je pravda, že tento fenomén také cosi spojuje stejně pro všechny, koho se týká – smrt je jakousi poslední mezí *tohoto* života (bez ohledu na to, zda po něm následuje ještě nějaký jiný (jiné zrození, či život věčný) nebo ne)), týká se každého (přičemž smrt subjektu je jaksi „metafyzicky“ odlišná od zážitku smrti jiných lidí), a v každém okamžiku života je *možná*.³³⁹

Zároveň je třeba si uvědomit, že tu nejde o „nutnost“ v tom smyslu, že by jazyk „věrně zachycoval“ skutečnost, jak „sama o sobě“ je (myšlenka takové nutnosti – vůbec takového vztahu jazyka a skutečnosti – je pochybná, jak jsem se již snažil naznačit). O nutnost jde v tom smyslu, že nic jiného, než tuto jazykově formulovanou vědomost, k dispozici nemáme. Jak totiž docházíme k vědomí své smrtelnosti? Prostě se jako takoví narodíme, a jakmile nějak pobereme rozum o tom, jak to na světě chodí (jakmile se naučíme mluvit podle víceméně stejných pravidel jako ostatní), dojde nám dříve či později i to (jsme poučeni o tom), jak je tomu se smrtí. Podstatné je, že ostatní bytosti, které nemají jazyk s takovými vlastnostmi/možnostmi jako ten náš, ani (zřejmě) nezískávají *takové* vědomí vlastní smrtelnosti, *jaké máme my*. Nejsou si své smrtelnosti „vědomy“, a v tomto smyslu smrt nemají. Smrt jakožto možnost, jíž jsme si vědomi a jež nás provází, je neodmyslitelná od artikulace tohoto vědění a od jazyka této artikulace, jemuž jsme se naučili. Nic z toho si nevybíráme – je to součástí naší „vrženosti“.³⁴⁰ Bez ohledu na svá „přání“ se narodím do určitého prostředí, do určitých podmínek, a také se narodím k tomu, že jsem mnoha věcem učen, včetně jazyka. To vše přijmu nikoli „ať chci nebo nechci“, ale „prostě“ přijmu. Teprve až když jsem ve své „vrženosti“ dokonale zarostlý, mohu uvažovat (mám už k tomu vůbec potřebné „intelektuální“ nástroje) o tom, jaké by to bylo, narodit se někde jinde, nějak jinak a třeba i do jiného jazyka (či snad do jazyka hovořícího o „jiném světě“). Teprve v rámci této své „vrženosti“ mohu cokoli dalšího podnikat.³⁴¹ Porozumění světu, tak jak je artikulováno jazykem, si zprvu nijak nevybírá, a jestliže je později měním, nadále se to děje v jazyce – osvojuji si jinou „jazykovou hru“, která mi z toho či onoho hlediska lépe vyhovuje.³⁴² Do všech věcí našeho života, v tom smyslu, že jim tak *rozumíme*, jsme „vrženi“ díky tomu, že jsme „vrženi“ do svého jazyka. Do této souvislosti patří také známý Heideggerův aforismus, že „řeč je domem bytí“.³⁴³ Metafory domu je zde použito v několikerém smyslu – dům je tím, v čem máme všechny své věci, kde se orientujeme a „cítíme“ se tam v bezpečí, takřkajíc domácky. Toto vysvětlení má ilustrovat to, že všechno, co je pro nás „věcmi“, je pro nás takto srozumitelné a blízké proto, že je to „v dosahu“ našeho jazyka. Tato představa o „domě bytí“ ovšem poněkud zavání podivným jazykovým „idealismem“, podle něhož by všechny jsoucí věci měly být jakýmsi záhadným způsobem „obsaženy v“ jazyce. To by ovšem bylo absurdní – jazyk chápaný sám jako věc (to, v čem může nějak doslova být něco jiného – jako v krabici) se sestává z proudů vzduchu, písmenek na papíře apod. a „v“ něčem takovém ovšem

³³⁹ Analýzám „bytí k smrti“ věnuje Heidegger §§ 47-53 *Bytí a času*; srv. také Wittgensteinovy *Deníky 1914-1916* (5.7.1916)/*Traktát* 6.431: „Tak také při smrti se svět nemění, nýbrž přestává být.“ a *Traktát* 6.4311: „Smrt není událostí života. Smrt neprožíváme. (...) Náš život je právě tak bez konce, jako je bez hranic naše zorné pole.“ K analogickému pojetí fenoménu smrti v *Bytí a čase* a *Traktátu* viz také Rentsch, *HuW*, s. 314nn a 336n.

³⁴⁰ *BaČ* § 50, s. 287.

³⁴¹ Brandom hovoří o „pozitivní“ (expresivní) svobodě, kterou nám jazyk poskytuje – svobodě *k něčemu* (na rozdíl od „negativního“ pojetí svobody – svobody *od* nějakých omezení) („Freedom and Constraint by Norms“).

³⁴² „...používání jazyka se v jistém smyslu nelze naučit. Tj. naučit se za pomoci jazyka, jako se pomocí jazyka můžeme naučit hrát na klavír. – To ovšem neznamená nic jiného než: Ven z jazyka se jazykem nemohu dostat.“ (*Filosofické poznámky*, s. 54) Srv. také: „Vyřčené lze vysvětlit jen pomocí jazyka, a proto jazyk sám v tomto smyslu vysvětlit nelze. Jazyk za sebe musí mluvit sám.“ (*Filosofická gramatika*, s. 40)

³⁴³ Pravděpodobně poprvé ho Heidegger vyslovuje v *Dopise o humanismu*, s. 7. Rozebírá ho ale také v *Unterwegs zur Sprache* (např. „Aus einem Gespräch von der Sprache“, s. 90nn).

nemohou být jiné věci – domy, hory atd. Tuto „obsaženost“ je třeba chápat „sémanticky“ – jazyk je médiem nesoucím smysl; „v“ tomto médiu je dostupný smysl všech věcí, jimž nějak rozumíme. Jazyk nemá být „balíčkem“, v němž jsou věci zabaleny, nýbrž naopak tím, co je „opatrjuje“ – co ručí za to, že zůstávají srozumitelnými, smysl dávajícími věcmi.³⁴⁴ Dokud mluvíme fungujícím jazykem, jehož výrazy mají význam respektující pravidla, jsou nám i srozumitelné věci kolem nás.

(Mluvíme-li tu o „jazykovém idealismu“, Wittgenstein ani Heidegger nepochybně „idealisté“ nejsou.³⁴⁵ Podobná myšlenka se ovšem vždy nabízí, přemýšlíme-li o tom, jaký vztah je mezi jazykem a věcmi světa. Jistě to není totéž – věci nejsou jazyk (smrt není jazyk, ani nepatří do tohoto světa), také rozpoložení není ve své podstatě jazykový fenomén (tj. propoziční útvar), třebaže lze o nich jazykem mluvit; a naproti tomu jazyk sám není fenoménem, který by bylo lze pomocí jazyka uchopit podobným způsobem jako věci. Do podobných obtíží nás zavádí rozlišení subjektu a objektu, jehož se tu držíme – jsou tu věci („objekt“) a „subjekt“, který je jazykem uchopuje, řeklo by se. Ale tak tomu není – jsme tu my, jsou tu věci, mluvíme o nich. Není jen jazyk sám, mluvíme o světě a kromě mluvení se děje i mnoho jiného. Svět a jazyk ovšem nejsou dvě dualistické říše, z nichž některá zakládá tu druhou či které koexistují vedle sebe. Z prostředka jakési „dialektické“ provázanosti jazyka a věcí, o nichž jím mluvíme, nelze žádné takové dva světy rozlišit, ani jeden redukovat na druhý. Jazyk je ovšem vždy „sémantickým vodítkem“ k věcem (rozumíme jim „díky“ němu, protože naše rozumění je jazykově strukturované), a jedině v tomto smyslu je může „opatrovat“ nebo za ně „ručit“.³⁴⁶)

Je-li konkrétní podoba jazyka, do něhož jsme „vrženi“, *kontingentní*, je třeba znovu se dotknout otázky relativismu.³⁴⁷ Chápeme-li jazyk jako určitý zvykový způsob, jímž zdomácňujeme mezi věcmi, je samozřejmě pravda, že různé jazyky jsou jako různé „domy“ – snad všechny domy mají něco jako střechu a snad i vchod, ale jinak se od sebe často dost liší. Nelze popírat fakt, že některé jazyky (v širokém smyslu slova – kulturní konglomeráty způsobů mluvení o věcech a dělání věcí) jsou jiným poměrně dosti vzdáleny a právě porozumění jazykům a kulturám hodně odlišným od vlastní je relativně obtížnější než u méně odlišných (nějak netriviálně, do hloubky to zvládne jen málokdo a po letitém úsilí). Přesto si nelze smysluplně představovat odlišnost principiální, jak bylo řečeno. Wittgensteina i Heideggera zajímá mnohem více reálná situace různých „domů“, které se od sebe liší „hodně“. Problémem v mezikulturní komunikaci není absolutní nemožnost domluvy, nýbrž větší či menší nevhodnost překladů, jež užíváme pro to, abychom si přiblížili cizí „pojmy“. Nějak se to vždy zdaří, otázkou je, za jakou cenu (jak absurdní „představu“ si vytvoříme).³⁴⁸ Přejít mezi jednotlivými „domy“ je obvykle spojen s nějakým druhem „násilí“: násilí, jehož se dopouštíme na příslušnících jiné komunity, když je „přemlouváme“, protože nám chybí pojmové prostředky pro oboustranně „korektnější“ domluvu³⁴⁹; nebo násilí, které činíme duchu cizího jazyka, když ho

³⁴⁴ Viz „Der Weg zur Sprache“, in *Unterwegs*, s. 267, srv. také „Die Sprache im Gedicht“, *Unterwegs*, s. 37, 69. A také odmítnutí představy „domu jazyka“ jako pouzdra či schránky („Aus einem Gespräch...“, in *Unterwegs*, s. 117n).

³⁴⁵ Idealismus je metafyzická doktrína – naproti tomu Wittgenstein a Heidegger, podobně jako před nimi Kant (který také idealismus kritizuje) chtějí provozovat filosofii transcendentální (sémantickou).

³⁴⁶ Ovšem i Wittgenstein a Heidegger zápolí s určitým sklonem k dualistickému vidění jazyka a světa – čím jiným než projevem tohoto zápolení jsou jejich úvahy o „věcech, o nichž nelze mluvit“?

³⁴⁷ Je-li řeč o jazykovém relativismu, nezapomínejme, že relativismus bývá ve své podstatě především relativismem názorů a hodnot, jehož je jazykový relativismus „pouze“ kritériem či projevem.

³⁴⁸ Heidegger v rozhovoru se svým japonským spolubesedníkem vzpomíná na problémy s nalezením takového překladu pro *iki*, klíčové slovo japonské „estetiky“, který by nebyl zatížen konotacemi pojmových rozlišení evropské metafyziky („Aus einem Gespräch...“, s. 100nn)

³⁴⁹ „[Předpokládejme, že jsou lidé, kteří se] místo fyziků dotazují třeba věštírny. (A my je proto považujeme za primitivní.) Je nesprávné, že se dotazují věštírny a řídí se podle ní? – Když to nazveme „nesprávným“, nevycházíme už ze své jazykové hry a *nepotíráme* tu jejich?

A máme v tom, že ji *potíráme*, pravdu nebo ne? Náš postup se jistě bude opírat o rozličná hesla (slogany).

Kde se skutečně setkávají dva principy, které jsou navzájem nesmiřitelné, tam prohlašuje jeden druhého za blázna a bludaře.

Rekl jsem, že bych toho druhého „potíral“, - ale nedal bych mu pak *důvody*? Baže; ale jak daleko vystačí? Na konci důvodů stojí *přemlouvání*. (Mysli na to, co se děje, když misionáři obracejí domorodce na víru.)“ (*O jistotě* §§ 609-612)

„necitelně“ překládáme.³⁵⁰ Přestože není pravda, že by se od „domu“ k „domu“ nebylo lze nijak domluvit, situace tu není nikdy ani úplně „normální“ – často se jedná o nepříliš čisté zápolení, nebo naopak o vzrušující a obtížné intelektuální dobrodružství.³⁵¹

Do svého jazyka se tedy narodíme – či spíše vyrosteme – bez možnosti výběru. Tato nevyhnutelná danost smyslu s sebou ovšem na druhé straně nese možnost se smyslu³⁵² „účastnit“ – získáváme tím „pozitivní“ svobodu ke smysluplnému rozumění a vyjadřování se. Nelze jednostranně zdůrazňovat fakt „vrženosti“ – druhou stránkou „vrženosti“ je vždy „rozvrh“, aktivní výběr a přijetí možností, do nichž jsem „vržen“; a *vice versa* ovšem, „rozvrh“ je vždy „vržený“ – kdybych nebyl „vržen“ do určité předzjednané škály možností, neměl bych si z čeho vybrat. V každém případě, abych dokázal rozumět mluvení o věcech kolem sebe (a tím „rozumět“ jim samým tak, jak jim rozumějí ti, kdo umějí mluvit), potažmo sám se vyjadřovat, musím se nejprve mnohému naučit. Když se jako malé dítě učím jazyku (nebo když se jako ne už tak malé dítě, nebo jako dospělý, učím cizímu jazyku), „bez odmlouvání“ respektuji, co se mi předkládá, vrývám si do paměti pravidla tohoto jazyka, učím se reagovat na různé „podněty“ různými „patričnými“ způsoby. Teprve když projdu alespoň určitou fází tohoto „výcviku“,³⁵³ když se naučím mluvit podle pravidel, za nimiž stojí „masa“ kompetentních uživatelů jazyka, stávám se jedním z nich. Jazyk mne v tomto smyslu přesahuje – na možnostech, které nabízí, mi dovoluje se podílet až tehdy, když se mu „podvolím“. Bylo by snadné na tomto místě povýšit jazyk na „božstvo“, které od nás cosi vyžaduje a za odměnu nám cosi propůjčí, přičemž my sami tu „nemáme na výběr“. Pozdní Heidegger vícekrát opakuje, že „řeč sama mluví“, nikoli lidé, respektive že lidé mluví jen v tom smyslu, že a nakolik „odpovídají řeči“ či „opakují po ní“.³⁵⁴ Jak tomu máme rozumět? Je skutečně řeč „božstvem“?³⁵⁵ Jak může „ona sama“ mluvit? – mluvit přece mohou jen lidé. S tím se nelze přít, ale stojí za to se otázat: jak to, že lidé mohou mluvit? Je tomu tak díky něčemu jinému, než že si osvojili řeč, která tu byla už „před nimi“? Jistěže ne. Ovšemže je řeč lidským výtvorem a vynálezem, ale nikdo nad ní zároveň nemá moc, nikdo není jejím „autorem“. Neexistuje žádný člověk, který by nejprve vymyslel řeč, kterou by se pak všichni ostatní naučili.³⁵⁶ My všichni jsme konfrontováni s tím, že jazyk tu prostě je, tak jak je, „odjakživa“. Jsem přesvědčen, že Heideggerovi je tu třeba rozumět v tom smyslu, že řeč sama je jakýmsi „nosičem smyslu (nutného k mluvení)“, a že i my sami můžeme s tímto smyslem nakládat a využívat ho, naučíme-li se „opakovat“ jakousi strukturu jeho uložení v řeči – tj. pohybovat se v mantinelech jeho smysluplnosti, které jsou vytyčeny „před“ každým z nás (nezávisle na něm). K tomu je ovšem třeba se mnohému naučit, osvojit si množství *pravidel*, zcela tak, jak o tom mluví Wittgenstein.³⁵⁷ „Mlčící naslouchání řeči“ a „odpovídající přejímání“ toho, co je v ní „skrytě uloženo“ (což podle Heideggera činí velcí básníci)

³⁵⁰ Král (2005, kap. 1) připomíná první evropské „překlady“ děl čínského filosofického myšlení operující běžně s pojmy jako „Bůh“, „Nebe“ atp.

³⁵¹ Heidegger i jeho japonský protihráč hovoří o tom, že rozhovor mezi různými „řečovými světy“ je pouze *bezmála* nemožný, neboť jako by v nich působil týž „pramen“, z něhož vyvěrají. Není ovšem ničím na první pohled patrným, spíše se „ohlásí“ tomu, kdo se často snaží putovat tam a zase zpátky. („Aus einem Gespräch...“, s. 87nn, 94, 115) Je ovšem otázka, co se nám s tímto „pramenem“ dostává do hry – postuluje se tu přístup k něčemu „za“ jednotlivými jazyky; nebo je to zvláštní metaforická zkratka pro onen vzácný a jistě povznášející pocit okamžitého absolutního srozumění? Touto dvojznačností se vyznačuje mnohé z toho, co pozdní Heidegger o „řeči“ říká a co mu vyneslo obvinění ze „zvěcnění“ jazyka (a vesměs nezáměrně analyticky orientovaných autorů).

³⁵² „Smyslu“ rozumím nikoli v „hlubokém“ významu, jaký se objevuje v běžném jazyce (jako „smysl života“ nebo něco podobného), nýbrž jako „srozumitelnosti“ (viz *BaČ* § 32, s. 184.). Tento druhý význam v sobě onen první ostatně obsahuje.

³⁵³ Srv. *Zkoumání* §§ 199, 206.

³⁵⁴ „Die Sprache“, in *Unterwegs*, s. 33nn (č. překlad „Řeč“ in Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, s. 73nn), „Das Wesen der Sprache“, tamtéž, s. 215, „Der Weg zur Sprache“, tamtéž, s. 255, 265nn, aj.

³⁵⁵ Viz Rorty, „Wittgenstein, Heidegger and the reification of language“, in *Essays on Heidegger and Others*. Rorty tu Heideggerovi asi přičítá více, než je nutno – abychom ale k němu byli spravedliví, přiznejme, že mnohé z toho, co Heidegger říká, zní přinejmenším podivně – že „řeč“ člověka „využívá“ či „upotřebuje“ k tomu, aby nesl její poselství (viz např. „Aus einem Gespräch...“, s. 125n, nebo „Das Wesen der Sprache“, s. 196), apod.

³⁵⁶ Existují ovšem i takové teorie, které fenomén jazyka jednomu „vynálezci“ (ať už člověku, nebo Bohu) přisuzují.

³⁵⁷ Takovou pozdněwittgensteinovskou interpretaci Heideggerových zdánlivě „řeč zbožšťujících“ poznámek naznačuje Rentsch, *HuW*, viz např. s. 382.

pak neznamená nic jiného, než nesamozřejmou a vzácnou schopnost nakládání s jazykem na vysoké úrovni. Lze se jistě přít o to, zda básník spíše z řeči vydobývá a činí zřetelným něco (nějaké možnosti), co je v ní latentně přítomno, nebo zda něco takřikajíc odnikud vynalézá. Přinejmenším ale ono první pojetí, jemuž dává Heidegger přednost³⁵⁸, nelze jednoznačně zavrhnout jako nesmyslné – chápe básnictví jako jakési vystupňování běžné schopnosti nakládání s jazykem.

Klademe-li důraz na neosobní, člověku nadřazenou veličinu jazyka, nezdůrazňujeme ale přece jen poněkud neoprávněně jakýsi její ne-lidský charakter? Vždyť není pravda, že by se jazyk vůbec neproměňoval, a to často z podnětů jeho jednotlivých uživatelů (např. specifické užití slova „soudruh“, jež na dlouhá léta úspěšně a široce zaplevelilo češtinu a navždy či nadlouho zbavilo toto slovo jakékoli sympatické či aspoň bezpříznakové příchuti, jakou snad kdysi mělo, asi také vymyslel nějaký jeden člověk – a snad by ho bylo lze i vystopovat). O tom se nikdo nebude přít – je třeba však poukázat na dvě věci, které tu podle mne mají Wittgenstein i Heidegger na mysli: za prvé, každý jazykový inovátor se přese všechno musí pohybovat v existujících mantinelech jazyka – modifikuje starší materiál (vytváří odvozeniny, nebo přenesený smysl), nebo se přinejmenším musí snažit svůj příspěvek nějak všeobecně srozumitelně napojit na stávající jazykový materiál – slova jako „metrosexuál“ nebo „chugger“³⁵⁹ jsou vysvětlitelná pomocí jiných slov, běžně všem známých; relativně uzavřené jazykové hry jako je argot, jímž se dorozumívají příslušníci podsvětí, jsou alespoň v principu „přeložitelné“ do způsobu řeči jiných (méně uzavřených) jazykových subkultur. A za druhé, pokud plod tvořivosti takového vynálezce přejde do běžného užívání, on sám nad ním ztratí kontrolu – nadále si bude žít vlastním životem a ani on, ani jiný jedinec s tím mnoho nenadělá (nebo přesněji: ani v nejlepším případě s tím nedokáže nadělat přesně to, co snad zamýšlel). Proto se snad s jistou nadsázkou dá říci, že jazyk mluví „sám“ – když se snažíme něčemu novému učit, nebo naopak sami cosi měnit/inovovat, to tak snad může vypadat.

Ale jak již bylo řečeno, právě proto, že nám jazyk zdánlivě zakazuje dělat si, co se nám zlíbí, můžeme dělat mnoho jiného.³⁶⁰ Otázkou teď je, zda „větší“ nebo z hlediska filosofie důležitější je zisk či ztráta. Normativní moc jazyka bývá také někdy vysvětlována pomocí provokativních metafor, že jazyk páchá na svých uživatelích i na věcech jakési „násilí“, že tu jde o jakousi „tyranii“ či „fašismus“.³⁶¹ To je pravda i nepravda zároveň. Jistým problémem je už jen volba slov – „tyranie“ či „fašismus“ jsou fenomény politické (s etickou dimenzí) a vědomé; jazyk naproti tomu ne, a snad i díky rozestupu mezi „povrchovou“ a „hloubkovou“ gramatikou umožňuje jak politické, tak i jazykové fenomény reflektovat. Je svůdné chápat normativní procesy učení se jako uplatňování moci jedněch nad druhými a často tomu tak opravdu je (ve střetech s nadřazenou pedagogickou mocí v dětství se leckdy děje leccos děsivého a obludného); ale v učení se jazyku jde přece o něco poněkud jiného: ovládat jazyk je nutným předpokladem k tomu, aby bylo lze uskutečňovat jakoukoli další kontrolu (nebo naopak rovnost) – a to bez ohledu na to, že i na ty, kdo se učí jazyk, „dohlížíme a trestáme“ je právě tak jako ty, komu je vštěpováno cokoli jiného. Jestli chceme vůbec nějak rozumět srozumitelnému světu kolem sebe, neobejdeme se bez toho, abychom uměli mluvit jazykem; jiná věc je dohlížení na to, *jak* je světu rozuměno. Nelze popírat, že mechanismy vylučování a kontroly (včetně těch nejodpornějších) staví obvykle právě na řeči jako na rozlišovacím kritériu. A tedy je pravda, že bez jazyka by nebylo ani diskriminace a zneužívání moci (tak jak je známe).³⁶² Na druhou stranu se můžeme ptát: co bychom získali, kdyby nebylo normativní moci jazyka? Jak by vypadala ona „svoboda“, o níž nás, jak se tvrdí, obírá? „Mluvili“ bychom na způsob básní složených z agramatických složenin neexistujících slov, „bořících všechny formy“, jaké píší intelektuální teenageři? Kdyby ano, za prvé by to nejspíš nikoho jiného než mluvčí samotné nezajímalo (nerozuměli by tomu), a za druhé, i takovéto boření pravidel vyžaduje

³⁵⁸ Viz např. „Hebel – domácí přítel“, in *Básnický bydlí člověk*, s. 141.

³⁵⁹ Zkratka z „charity mugger“, dobročinný somrák – tj. ten, kdo nevybíravě dotěrným způsobem vybírá příspěvky na nějaký charitativní účel.

³⁶⁰ Brandom uvádí Chomského zjištění, že drtivá většina vět, které pronášíme, jsou zbrusu nové, a dosud nikdy nikde nezazněly – taková je „pozitivní“ svoboda, kterou nám jazyk poskytuje („Freedom and Constraint by Norms“, s. 193).

³⁶¹ Viz např. Foucault (*Slova a věci* VIII. 5, IX. 5); Barthes, „Lekce“, in *Chvála moudrosti*, s. 84.

³⁶² Viz Foucault, „Řád diskursu“, in *Diskurs, autor, genealogie*, s. 10.

nejdříve nějaká pravidla mít, aby bylo co bořit. A kdybychom vůbec jazyk neměli, nemohli bychom dělat nesmírnou spoustu věcí, již nám jazyk umožňuje. Jazyk se na jednu stranu jistě jakéhosi „násilí“ dopouští, ale nebýt ho, žádné věci bychom neměli – veškerý smysl by se rozložil. Jak „zastánci“ normativity jazyka (Frege, Wittgenstein či Brandom, i – jak soudím – Heidegger), tak kritici jeho „násilné“ povahy (Foucault, Barthes či snad i Derrida) mají pravdu v tom, že popisují reálné fenomény, ale zdá se mi, že strukturně hlubší (filosoficky obecnější, zásadnější) je pohled těch prvních.³⁶³ Pro poctivost je třeba říci, že nelze striktně odlišovat analýzu normativity jazyka od analýz mocenských procesů, odehrávajících se v jeho médiu. Obojí je jistou „kritickou reflexí (každodenního) jazyka“ a liší se podstatně jen v důrazu na sémantickou rovinu věci. A koneckonců, třebaže si Wittgenstein i Heidegger uvědomují nutnost normativity (každodenního) jazyka, provozují kritiku toho, co je v něm „špatně“. I proto je, jak uvidíme, vztah jedince-mluvčího ke komunitě dvojnásobný – z normativně-sémantických důvodů ji potřebuje, ale z určitých (obvykle v tom či onom smyslu etických či obecně hodnotových) důvodů musí provádět její kritiku.

Viděli jsme, že podle Wittgensteina je jazyk „životní formou“ [*Lebensform*] – že „jazyk“ zahrnuje mluvení samo i všechny činnosti, jež je provázejí (s nimiž je spojeno), ve všech situacích, v nichž se běžně pohybujeme.³⁶⁴ Prostřednictvím jazyka se nám různě „ukazuje“ svět i věci kolem nás – to jest, lidé jsou ti, kteří nějak „rozumějí“ světu a věcem kolem sebe, a způsob jejich bytí je bytostně „jazykový“ (rozuměj propozičně-jazykový – i když je třeba mít na paměti to, že zdaleka ne všechny jazykové projevy mají podobu formulace „knowledge-that“; jde spíše o to, že všichni máme tuto schopnost). Jazyk tu má tak jakýsi „transcendentální“ význam – je „podmínkou možnosti“ smyslu všeho toho, co známe (co známe tím specifickým způsobem, jakým lidé věci znají). Vzpomeňme znovu na Wittgensteinovy úvahy o významu: chceme-li vědět, co nějaké slovo znamená (či jestli má jeden určitý jednotný význam), zkoumejme způsob, jakým se používá (zda se vůbec používá nějakým jednotným způsobem). Místo nějakého pojmu v jazyce je ale zároveň jeho místem v našem rozumění světu (pokud mu tedy rozumíme v tom jazyce, jímž se aktuálně zabýváme) – a tedy v určitém smyslu ničím menším než tím, čím ta která věc je. Je ovšem velmi ošidné vyvozovat ze sémantických analýz ontologické závěry. Zkoumáme-li s Wittgensteinem pravidla používání slova „bolest“, zjistíme, že se např. nedá říci, že by označoval nějakou jednu „věc“ – že o vlastní bolesti nelze vypovídat způsobem analogickým vypovídání o bolesti druhého; ale zároveň tomu není tak, že by má bolest byla něčím jiným než bolest druhého (že by byla skutečnější, nebo naopak méně skutečná³⁶⁵) – jak se v tom tedy máme vyznat? Pokud způsob, jakým užíváme slova, nějak udává, jak věci („pro nás“) jsou – zdálo by se, že způsob bytí bolesti je značně nejasný a zmatený, ba snad že nelze odhalit žádnou takovou věc jako „bolest“, přítomnou jasně ve všech případech, kdy někoho něco bolí. Ale to je přece absurdní! máme ihned na jazyku. Proč by to ale mělo být absurdní? Náš jazyk přece artikuluje naše poznání světa, které jde ruku v ruce s tím, jak ve světě jednáme/chováme se. Naše každodenní povrchně „filosofující“ tvrzení vyjadřují přesvědčení, že věci nemohou být takovýmto nejasným a zmateným způsobem; jiná, méně obecná a méně povrchně filosofující tvrzení nám často ukazují pravý opak (tj. vedou nás v našem jednání právě opačně). Do svého jazyka jsme „vrženi“ – do takového, jaký je; a právě tak svět, v němž žijeme, není jasně a přehledně uspořádaný, ale plný nejasností a divných úkazů, jimž často rozumíme tím méně, čím důkladněji a více zblízka se jimi zabýváme (jako je např. bolest). Věci

³⁶³ Tento pomyslný rozpor velmi připomíná scénu z Chestertonova *Anarchisty Čtvrťka* – debatu básníků Gregoryho a Symea o tom, zda je „poetičtější“, že podzemní dráha přijede vždy tam, kam má, kdyby jezdila do zcela nepředvídatelných cílů. (Syme říká: „Vzácné a neobvyklé je strefit se do černého. Minout cíl je hloupé a obyčejné. Máme právem pocit, že zasáhne-li někdo rychlým šípem vzdáleného ptáka, je to námět pro epos. A jestliže dojede bezdouchá lokomotiva přesně do vzdálené stanice, to není námět pro epos? Chaos je nudný; protože v chaosu by vlak opravdu mohl jet kamkoli, do Baker Street nebo do Bagdádu. Ale člověk je kouzelník a jeho celé kouzelnické umění spočívá v tom, že řekne Viktoriino nádraží, a hle, je tu Viktoriino nádraží.“)

³⁶⁴ Viz *Zkoumání* §§ 19, 241.

³⁶⁵ Wittgenstein někdy vzbuzuje dojem (snad v reakci na empiristickou tradici), že to, co se týká vlastní osoby, je v jistém ohledu méně skutečné (můžeme toho o tom méně smysluplně říci), než to, co se týká druhých. Davidson kategoriálně rozlišuje „poznání vlastní osoby“ od „poznání druhých“ (a „poznání světa“) s tím, že jde o základní, neredukovatelné poznávací vztahy (viz „Tři druhy poznání“, in *SIO*).

jsou pro nás tím čím jsou, v souladu s tím, jak o nich mluvíme (tj. zároveň jaké místo zaujímají v našem životě),³⁶⁶ bez ohledu na to, že někdy (třeba jsme-li filosofujícími přírodními vědci) mluvíme a počínáme si, jako by tomu bylo zcela jinak.

Tím, že jazyková životní forma, do níž jsme „vrženi“, poskytuje významový rámec všemu našemu rozumění, můžeme „teorii významu“ přisuzovat velmi dalekosáhlé důsledky. Analyzuje a popisuje-li Heidegger základní strukturní rysy lidského způsobu bytí, spadají zároveň tyto základní strukturní rysy vjedno s důležitými uzly v „síti“ našeho jazykově artikulovaného porozumění světu a sobě (tj. vůbec našeho užívání jazyka). Smrtelnost, konečnost je zásadní možnost postavit se ke svému životu „autenticky“, v celku; ale zároveň tu můžeme říci, že naše „rozumění a řeč“ nám přivádí před oči/umožňuje nám porozumět tomu, co mohu a mám učinit se svým životem, sdělit to. A na druhé straně, analyzuje-li Wittgenstein fungování očekávání, vzpomínek, chtění v našem jazyce, mapuje tím místo, které tyto fenomény zaujímají v naší životní formě. Poněkud silně řečeno, teorie významu spadá vjedno s filosofickou antropologií³⁶⁷ (rozumíme-li lidskému bytí po způsobu Heideggerově, tj. že zároveň zahrnuje i „svět“). Protože význam světa, jak mu rozumíme, je součástí naší „vrženosti“, je nám dán, můžeme ho považovat jistě *a priori* našeho poznání světa (ovšem na rozdíl od apriorní výbavy, již v člověku objevuje Kant, za *a priori* svého druhu zcela kontingentní).³⁶⁸ Totiž v tom smyslu, že to si s sebou neseme od počátku, je to výbava, na jejímž základě teprve začínáme „brát rozum“ – filosof zkoumající své poznávací mechanismy je vždy již jedincem vybaveným jazykem; který je pro něj svého druhu „vrozenou ideou“. Všechny vrstvy našich poznávacích mechanismů, které jsme s to poznat – od „forem názoru“ přes „kategorie“ až k „regulativním idejím“ – odpovídají jistým pojmovým strukturám v jazyce; a právě jako jazykové jsou nám „apriorně dány“. Zda jazyk kdysi dávno do sebe tyto struktury pojal/otiskl, či je sám jaksi „vytvořil“, je otázka, jak již bylo řečeno³⁶⁹, těžko zodpověditelná a pro filosofa nevalně zajímavá.

Tato aprioristická interpretace ovšem jakoby implikuje „konzervativní sémantiku“³⁷⁰ – je-li nám jazyk takto apriorně dán, jsme-li do smyslu světa „vrženi“, nemůžeme na něm tedy nic změnit – jazyk se nemůže nijak vyvíjet, jakákoli „tvůrčí aktivita“ je lichou představou atd. To je ovšem přehnané. Jazyk přece má sebereflexivní schopnost, umí být svým vlastním metajazykem – dokáže sám sebe popsat i sám si udělat dodatečná „explicitní“ pravidla, která nejsou bez účinku (ať už jde o vymyšlení nových slov či celých „newspeaků“; či o vytváření a pozměňování pravidel pravopisu, nad nímž bdí odborníci z Ústavu pro jazyk český). Je třeba uvědomit si lépe, co je vlastně „vrženost“, o níž Heidegger mluví – spočívá v tom, že život každého z nás má vůbec nějaké startovací podmínku („určitou fakticitu“), ale ne v tom, že jsou to nutně ty které takové a makové nebo že je není možno změnit. Vrženost, včetně té jazykové, představuje určité mantinely, uvnitř nichž se pohybujeme – co bychom získali, kdybychom se vymanili z vrženosti jakéhokoli jazyka (viz výše uvedenou diskusi o normativitě a násilí)? – *v rámci* vrženosti je nepochybně prostor pro „tvůrčí aktivitu“ a podobné jevy.³⁷¹ Pro jazyk toho jména hodný jsou konstitutivní nelibovolná, vesměs implicitní pravidla – bezpochyby lze vynalézat nové jazykové hry a proměňovat ty stávající, ale i tyto vynálezy musí respektovat určitá pravidla (jež lze uvést do souvislosti s pravidly existujícími), aby i ony se mohly stát „vržeností“ pro ty, kdo teprve přijdou.³⁷² Změny jsou možné, pouze se musejí díť v mezích „pravidel pro změny“ (to nové musí být pochopitelné, přeložitelné do

³⁶⁶ Srv. BaČ § 15.

³⁶⁷ Toto propojení učinil ústřední perspektivou svého pojednání Thomas Rentsch (*HuW*, viz zejména kap. 5 (s. 381nn)).

³⁶⁸ „Aprioristickou“ (kvazi-kantovskou) linii interpretace rozvíjí především Gier, *WaP*, viz zejména kap. 2 a 8. Také Apel uvádí myšlenku „kontingentního *a priori*“. Myšlenku kontingence našeho jazyka rozvádí hlouběji Rorty (viz např. *Contingency, Irony, Solidarity*, kapitola 1)

³⁶⁹ Odkazuji na oddíl 1.4.3.

³⁷⁰ Apel, „Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs“. Apelova námitka nereflektované „konzervativní sémantiky“ míří ovšem hlavně na Wittgensteina.

³⁷¹ Některá „vrženost“ ovšem svírá těsněji než jiná – každý není obdařen stejnými vstupními podmínkami a nemá na výběr stejně širokou paletu možností, do nichž se může „rozvrhovat“ [„My rozhodujeme jen o tom, jak naložíme s časem, který nám byl dán“, nabádá Gandalf Froda.]

³⁷² „To, co je nové (spontánní, ‚specifické‘), je vždy také jazyková hra.“ (*Zkoumání* 2. díl, XI., s. 224 (s. 286 č. překladu)) Srv. také *Zkoumání* § 23.

starého, vysvětlitelné alespoň někomu z těch, kdo mluví „postaru“ – ale nikde není psáno, že tento proces musí probíhat snadno, hladce a rychle). Evoluce jazyka se nemůže dít „odnikud“, nýbrž, tak jako evoluce biologická, „zevnitř“ stávajících forem.

„Vrženost“ jazyka tedy spočívá v tom, že jsme od počátku, jakmile vůbec máme z něčeho pojem, konfrontováni s hotovým jazykem, s hotovým výkladem světa, a s tím si musíme tak či onak poradit. Tuto zvláštní nutnost zorientovat se odprostředka v hotovém významovém celku nazývá Heidegger „hermeneutickým kruhem“.³⁷³ Abychom čemukoli porozuměli, musíme se již předem orientovat v kontextu, do něhož to, čemu chceme porozumět, patří. Ale toto kontextové předporozumění vyžaduje zase (před-)rozumět mnoha věcem, z nichž se tento kontext skládá. Ale tento proces „nezačíná“ nikde, tj. na nějakém určitém místě; kruh nelze rozseknout a „narovnat“. Je to kruh, lze do něj pouze na správném místě vstoupit.³⁷⁴ Abychom pochopili význam nějakého slova, musíme disponovat alespoň určitým segmentem celku jazyka, v němž si něco můžeme vysvětlit, ale jazyk se přece neskládá z ničeho jiného než opět z jednotlivých slov (až se člověk téměř diví, že se vůbec někdo dokázal nějaký jazyk naučit, když je tomu tak) – toto zvláštní propojení celku a části rozumění vzniká jaksí „postupně naráz“, ani nevíme jak.³⁷⁵ Rozumění věcem je vždy podloženo předporozuměním světu, který se sice opět skládá z věcí, ale samo toto předporozumění takto nevzniklo (i když v reálném čase do svého kontextového předporozumění neustále implementujeme nové dílčí poznatky a zkušenosti, které obohatí předporozumění budoucích dílčích zkušeností). Každé rozumění je ale jisté praktické počínání, a proto i „uvnitř“ hermeneutického kruhu („uvnitř“ neznamená, že je nějaké „vně“ kruhu) prakticky rozlišujeme „lepší“ a „horší“ rozumění, jichž jsme v tomto výkladovém zapletení schopni. Upřednostňuje-li Wittgenstein terapeutické/vyjasňující hry před metafyzickými/zatemňujícími a Heidegger odkryvající řeč básnickou před manipulativní a překrucující řeči techniky, toto epistemické rozlišení je na samém dně vlastně eticko-estetické (založené na jistém praktickém ohledu). Filosofické zmatky jsou špatné, totiž zbytečně bolestivé; nadvláda vědecko-technického uvažování a řeči má za následek nivelizaci a zničení mnoha krásných a starobylých věcí. Nemůžeme (nebo nechceme?) se „odinterpretovat“ ven z hermeneutické kruhové situace; co ve skutečnosti provádíme a máme provádět, jsou různé „reinterpretace“ a „rekontextualizace“ své „vrženosti“.³⁷⁶ Protože hermeneutické podnikání je vždy takto bytostně uvnitř kruhu (nikdy se neodpichuje od „začátku“), protože je vždy ve zvláštním napětí mezi přijímáním své „vrženosti“ a snahou o její pozměňování a protože rozumění-výklad je vždy zároveň praktickým „rozvrhem“ či „životní formou“, zahrnuje nerozlišitelně řešení izolovaných a striktně definovaných „vědeckých“ problémů i celoživotní (nikdy neuzavřenou)³⁷⁷ snahu o orientaci a zaujetí správného postoje ve vlastním životě.

V tomto stručném přehledu různých analogických aspektů mezi Wittgensteinovou a Heideggerovou filosofií jazyka jsem se pokusil zdůraznit, že se tu neřeší otázka, která byla na pořadu v rozpravě s Husserlem – totiž zdali nějak ve skutečnosti „jazyk obemyká svět“ a jaký je vztah mezi skutečností, myšlením a jazykem. Mnohem spíše jde o odkazy k pragmatické „lidské situaci“ – o popis toho, jak člověk v každém okamžiku života je. Heidegger i Wittgenstein se shodnou v tom, že v rozumění a počínání si nelze sestoupit hlouběji než k „bezdůvodné jistotě“,

³⁷³ Pojem sám nebyl vynalezen Heideggerem, ale pochází pravděpodobně od německého filologa a historika Philippa Augusta Böckha, od něhož se Droysenovým prostřednictvím dostal k Diltheyovi a dále se rozšířil ve filosofii. Viz k tomu např. Gadamer, „Classical and Philosophical Hermeneutics“.

³⁷⁴ BaČ § 32, s. 184nn.

³⁷⁵ „Když začínáme něčemu věřit, pak ne jednotlivé větě, ale celému systému vět. (Světlo postupně vzhází nad celkem.)“ (*O jistotě* § 141) Srv. také jednu z nejzáhadnějších poznámek ve *Zkoumání* (2. díl, VII, s. 184 (s. 233 českého překladu): „Evoluce vyšších živočichů a člověka a probuzení vědomí na určitém stupni. Obrazem je přibližně toto: Navzdory všemu chvění éteru, které jím prostupuje, je svět temný. Ale jednoho dne otevře člověk své vidoucí oko, a rozhostí se světlo.“

³⁷⁶ Viz k tomu hezký Rortyho článek „Zkoumání jako rekontextualizace“, in *Obrat k jazyku: druhé kolo*.

³⁷⁷ Proto Heidegger vykazuje v náležitém („autentickém“) rozumění podstatné místo „bytí k smrti“ (viz např. BaČ § 50).

s níž se orientujeme (cítíme „doma“) v jazykově artikulované „vrženosti“ světa, jak ho známe, jak je nám „od počátku“ dán.³⁷⁸

2.1.1. Co je „za“ jazykem? (Je „tam“ něco (nám dostupné)? Je tato otázka smysluplná?)

[Jazyk jako limitní pojem – ale ve smyslu „hermeneutickém“ (každé zkoumání je „v“ něm, začíná a končí u něho). „Nepřímé“ výpovědi o tom, co je „za“ ním, jsou možné, ale zároveň okrajové a problematické. Přímochará korespondenční intuice a přímocharé uplatňování „metajazyka“ tu nefunguje.

Wittgensteinův pragmatismus – nezdůvodněné jednání/rozhodnutí jako dno všeho zdůvodňování a „mystická“ víra, s níž se ho držíme. „Přehledná znázornění“ a metafora – to, co umožňuje praktickou orientaci.

Heidegger interpretuje Georgeho: „slovo zjednává bytí věci“; mizení nepojmenovatelného. Jazyk jako „krajina“ – prostor, v němž se orientujeme. „Za“ ním se vše ztrácí ve „tmě“ (tu ale musíme „respektovat“!).]

Jak jsem se snažil naznačit, Wittgenstein i Heidegger zacházejí s jazykem jako se svého druhu „limitním“ pojmem. Znovu je ovšem třeba zdůraznit, v čem tato limitní povaha jazyka spočívá – odkazuje se tu na základní „hermeneutickou“ situaci. Totiž: kdykoli o čemkoli začneme uvažovat (my, kdo jsme s to účastnit se určitého typu „diskursu“), už jsme „v jazyce“. Tomuto „v“ ovšem nesmíme rozumět „metafyzicky“ – že bychom byli „v“ jazyce jako jsou ryby ve vodě, a že bychom z něj takto nemohli ven, protože „tam venku“ je ještě svět nejazykový, který nejsme s to pojmout. Nezabýváme se tu (Heidegger ani Wittgenstein se nezabývají) řešením otázky, v jakém vztahu je jazyk k ne-jazyku. Jazyk není „sítí“ nataženou přes „materiál“ světa.³⁷⁹ Pro nás, *prakticky*, není žádné venku, kam z jazyka vystupovat.³⁸⁰ Jazyk je zároveň „domem našeho bytí“ i způsobem/nástrojem našeho „pohybu“ po tomto domě³⁸¹ – i každý explicitní pokus z domu „uniknout“ (ať už jsou takové pokusy od počátku absurdní a odsouzené k neúspěchu, nebo ne), je „tahem“ v jazykové hře. Vyskočit „ven“ z jazyka by znamenalo opustit všechno, co je s jazykem svázáno – do té míry, v jaké je naše uvažování, myšlení i vnímání jazykem „nasáklé“, vzdát se i jeho. A nikomu nebude stát za to popírat, že by snad nebylo možno nějak všechno tohle zrušit (ať už půjde o „nepopsatelné“ mystické stavy nebo něco jiného podobného); ale z hlediska běžné jazykové situace tyto a podobné fenomény nemají žádný význam (mají *pro nás* asi tolik významu jako duševní život ryb). V celku běžného rozumění, uprostřed něhož se neustále nacházíme, nemají žádné místo. O čem nelze nic pořádného říci, co nevyplývá s ničeho a z čeho nevyplývá nic, o čem by se dalo mluvit, to nás nemusí zvlášť zajímat.³⁸²

Je snadné vyvolat tu strašidlo (inter-)subjektivního „jazykového idealismu“. To by však nebylo spravedlivé. Nejde tu ani o metafyziku, ani o epistemologii, ale o „teorii významu“. Být skutečným „jazykovým idealistou“ by znamenalo tvrdit: není nic než jazyk, svět není skutečný, nýbrž jde jen o nějakou jazykovou fikci. To je ale právě tak absurdní a nekritické prohlášení, jako

³⁷⁸ *O jistotě* §§ 110, 166, 173, 204, 253, 271, 509 aj. (Ale srv. již *Filosofickou gramatiku*, s. 97: „Důvod lze udat jen uvnitř nějaké hry. Řetěz důvodů dojde ke svému konci, a to na hranicích této hry.“)

³⁷⁹ *BaČ* § 69, s. 407.

³⁸⁰ Zajímavé je, že Wittgensteinova vlastní metafora (*Zkoumání* § 103: „Není vůbec žádné venku; venku chybí vzduch k životu.“) obráží tuto dvojznačnost – „ven“ nemůžeme, k tomu nejsme uzpůsobeni – a v tomto smyslu „pro nás“ žádné „venku“ není. Dualitu vně-uvnitř *musíme zrušit*, a přece vlastně tak docela nemůžeme vědět, zda není nějaké „venku“. Venku pouze chybí „vzduch jazyka“ – a snad se „tam“ v jistém smyslu pohybují bytosti, s nimiž se nejsme s to dorozumět (malé děti?). „Venku“ nám nedává žádný smysl (a tím pádem ani „uvnitř“). Wittgenstein prý svého času uvažoval jako o možném mottu pro *Filosofická zkoumání* o citátu z Goethovy básně *Epirrhema*: „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen: Denn was innen, das ist außen“.

Srv. také *O jistotě* § 105 a tam použitou metaforu „živlu“ [*Lebenselement*].

³⁸¹ Dvojí pojetí jazyka – viz Paul Lorenzen, „Wie ist Philosophie der Mathematik möglich?“, in *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, s. 162n.

³⁸² Srv. *Zkoumání* § 304: „Není to Něco, ale ani nějaké Nic. Jediný výsledek je, že nějaké Nic poslouží stejně dobře jako nějaké Něco, o kterém se nedá nic vypovědět.“

tvrdit, že skutečnost „vytvářovaná jazykem“ je opřena o nepostižitelnou skutečnost „o sobě“. O tom nemůžeme nic vědět a nezajímá nás to. Hermeneutika se snaží zorientovat ve smysluplnosti toho, co je dáno. A dáno je to, že jsme od počátku ve „skutečném“ světě, že mu rozumíme, že tu nejsme sami; a v tomto společném, „nevyhnutelném“ rozumění – v tom, jak (rozumíme, že) tu jsme – můžeme hledat nějaké základní struktury (jako se o to explicitně pokouší Heidegger). Když se pohybujeme na tomto poli, vždy se pohybujeme v jazyce, narážíme na jazyk – proto je jazyk „hraniční“: lidské bytí je jazykové, rozumění světu, jež analyzujeme, je artikulováno jazykem (limitní povaha jazyka neznamená „idealistickou“ obsaženost všeho v „jazykové iluzi“, nýbrž „tautologickou“ nemožnost mluvit o tom, „o čem nelze mluvit“).³⁸³

Přesto se nelze otázkám po vztahu jazyka a světa docela vyhnout. Nebo: vyhnout se jim lze; ale lze na ně také naznačit nějakou odpověď odvozenou z hermeneutického přístupu. Je třeba si ale uvědomit jeho meze: „v“ jazyce „vždy již“ jsme – tj. vždy nějak rozumíme světu a vůbec všemu a toto rozumění je artikulované jazykem. Je tedy jasné, že se nemůžeme „podívat“ přímo, „zvenčí“ na to, jak vypadá vztah jazyka a světa³⁸⁴ – každé (*artikulované*) podívání se je také kusem jazyka. Popisujeme-li něco, co se týká jazyka, používáme k tomu účelu utvořený metajazyk; nebo – to častěji – náš přirozený jazyk nám poslouží coby svůj vlastní metajazyk.³⁸⁵ Představme si klasickou korespondenční situaci: čemu odpovídá určitá věta, jak třeba „Johnu Franklinovi usedl na ruku komár“? Jakým způsobem by měla „překrývat“ tato věta svět, odpovídat mu? Co je ten kus světa, kterému odpovídá? John Franklin mající komára na ruce? Ale co je to? Obrázek znázorňující cosi takového? Každý obrázek se dá popsat mnoha velmi různými způsoby („John Franklin hledí na komára na své ruce“? John Franklin se usmívá, i když mu komár saje krev“?), a nemusí mu nutně odpovídat jen „propozice“, nýbrž i „předmět“. A koresponduje-li jeden „kus jazyka“ s jedním určitým „kusem světa“, je to proto, že už je jazykově specifikováno, s kterým.³⁸⁶ Nekritickým převzetím korespondenční intuice se k nějaké konfrontaci jazyka a světa, která by stála za řeč, nedostaneme. Jediné, co můžeme, je pokoušet se nějak nahlédnout „meze jazyka“ nepřímou, protože z nich nikdy nevykročíme (a pokud ano, nebudeme o tom s to nic říci). I v jazyce se nějak ukazuje to, co se nedá vyslovit, to, o čem dosud nikdo nevyprávěl, atd., ovšem v paradoxní podobě „nepřímých“ *výpovědí* o tom, „o čem se nedá vypočítat“ (i to je přece nějaká – nějak srozumitelná – *výpověď*). Skutečného „metajazyka“ lze použít jen k popisu něčeho, co je „ohraničené“ v tom smyslu, že hranice toho má i „druhou stranu“ (že vidíme i to, co k popisované věci už nepatří). „Hranice jazyka“, je-li cosi takového, má jen jednu stranu – ale alespoň z té jedné strany ji lze vidět či na ni aspoň „narážet“.³⁸⁷

To, že nemůžeme z jazyka „ven“, tedy neznamená, že jazyk nemůže posloužit jako svůj vlastní metajazyk. Pokušení *přímočaré* „metařeči“ o jazyku a světě je však Heideggerovi i Wittgensteinovi cizí. Svět „za“ jazykem se jim ohlašuje pouze nepřímou, prostřednictvím toho, kde se s jazykem „nevystačí“. O něčem takovém se ale dá mluvit jen velmi obtížně. Je to tak stále řeč, ale zároveň taková, která má i cosi společného s přímým vhladem do „duševního života ryb“,

³⁸³ Lidská situace je vždy situace jazyková (jazykově uchopená) – viz Renssch, *HuW*, s. 90n.

³⁸⁴ „Ven z jazyka se jazykem nemohu dostat“, říká Wittgenstein (Jde tu jakoby o „pojmový spor“ – uplatňování určitého typu kategorií na něco, co do nich z definice „nepatří“? (srv. humor u Schopenhauera – *Svět jako vůle a představa* II., kap. 8)). Znovu je třeba upozornit na to, že tomu není tak, že bychom „měli svět“, „pak“ bychom měli „jazykový popis světa“, a podle potřeby bychom se snažili proniknout pod tento zastírající příkrov. Naše původní ‚bytí ve světě‘ je vždy od počátku *řečovým rozuměním*. „Vyskočit“ z tohoto řečového rozumění by znamenalo „vyskočit“ z bytí ve světě, jak ho známe.

³⁸⁵ „...a na význam se přitom myslí jako na nějakou věc téhož druhu jako slovo, i když od slova odlišnou. Tady je slovo, tady význam. Peníze a kráva, kterou za ně lze koupit. (Ale na druhou stranu: peníze a jejich užitek.) (...) ...mluví-li filosofie o užívání slova filosofie, jako by musela být filosofií druhého řádu. Ale tak tomu právě není; tento případ odpovídá případu nauky o pravopisu, která se zabývá i slovy ‚nauka o pravopisu‘, ale ani pak není naukou druhého řádu.“ (*Zkoumání* §§ 120n)

³⁸⁶ Některé korespondenční teorie končí také u problému, že nakonec všem pravdivým větám odpovídá jediný „Superfakt“. Viz k tomu Davidsonovu stať „Koherenční teorie pravdy a poznání“, in *SIO*.

³⁸⁷ *Zkoumání* § 119. Srv. také předmluvu k *Traktátu*.

Slovo „hranice“ má ovšem různé významy – někdy dokonce musí mít dvě strany, neboť u určitého typu hranice se přímo očekává, že bude pokračována. Ale jakého druhu je hranice jazyka? (*Zkoumání* § 499)

taková, které není snadno rozumět. Abychom se nedostali do úzkých, musíme odhodit subjekt-objektovou představu o vztahu jazyka a světa. Není tu jazyk a svět, který do jisté míry jazykem popsitelný je a od jistého bodu už není. Wittgenstein i Heidegger tu tak opouštějí substanční ontologii, v duchu blízkém mystické tradici (západní i východní). A právě nepřímé poukazování na „meze“ jazyka vyneslo Wittgensteinovi i Heideggerovi nálepku „mysticismu“. O „mysticismus“ se jistě zasloužilo i to, že se oba vyjadřují k otázce toho, co je „za jazykem“, jen jaksi mimochodem, s pouze okrajovou pozorností, jak náleží něčemu, co stojí „na okraji“ teorie významu.

Už jsem mluvil o tom, že Wittgensteinovo pojetí významu (způsobu používání) jazyka je opřeno o pragmatické základy. Zdůvodňujeme-li, proč děláme/myslíme si/říkáme to nebo ono, takové zdůvodňování nemůže vést do nekonečna – buď jsem přesvědčen (říkám, myslím si, jednám v souladu s tím), že mývalové žijí na Šumavě, anebo jsem přesvědčen, že tam nežijí. Proč si nemohu myslet obojí? Protože jsem pevně přesvědčen, že je nemožné, aby v tomtéž smyslu něco platilo a zároveň neplatilo (zastávám princip sporu). Ale proč si myslím tohle – mám pro to nějaký ještě „zazší“, hlubší důvod? Nu, nemám, prostě to přijímám a ve všem dalším to uplatňuji. Celý způsob, s nímž cokoli činím nebo říkám, na tom staví a nepřipouští výjimky.³⁸⁸ Na „dně“ našich možných zdůvodnění je cosi nezdůvodněného, cosi, co samo všechno ostatní zdůvodňuje – nejde ovšem o průzračný „axióm“, nýbrž spíše o teoreticky neprůhledný nezdůvodněný způsob jednání.³⁸⁹ Wittgensteinova myšlenka je tu jakýmsi karteziánstvím naruby – samé „dno“ našeho uvažování, k němuž jsme sestoupili a které je mimo veškerou pochybnost, je takové ne proto, že je vrcholně „jasné a zřetelné“, nýbrž díky tomu, že tady každé možné rozlišení mezi „jasným a zřetelným“ a jeho opakem pozbývá smyslu. U principu sporu už nemáme žádné další „proč“ (ani „proč ano“, ani „proč ne“) – jeho síla a přesvědčivost působí jako jakýsi velmi dobrý trik. Zeptá-li se mě někdo, proč by měl být platný, nebudu mu to umět vysvětlit,³⁹⁰ a kdyby mě někdo (třeba Nágárdžuna) jakoby za ruku přivedl k tomu, že vedle Ano a Ne tu jsou zcela samozřejmě i ‚Ano i Ne‘ a ‚ani Ano ani Ne‘, asi by mi bylo jako někomu, kdo vidí kouzelnický trik z pohledu z tajného propadliště, a připadá mu divné, proč si dříve myslel, že v té bedně, kterou kouzelník rozřezává vejpu, je opravdu zavřená jeho asistentka. Nemáme proč si myslet, že princip sporu platí, a přece jsme o něm přesvědčeni, s větší vahou než o většině jiných svých přesvědčení. Jak to, proč? Není žádné proč. „Prostě“ jsme o tom přesvědčeni, „prostě“ tomu věříme. Wittgenstein říká, že víra, s níž se přidržujeme základů svého vědění o světě, je „mystická“.³⁹¹

Zvažme ovšem pravý význam této „mystičnosti“. Je to mystická víra právě tak jako víra v Boha – co má společného víra v Boha a přesvědčení o platnosti principu sporu (že obojímu přisuzujeme přívlástek „mystický“)? Je jistě pravda, že přesvědčení o platnosti principu sporu „nedává smysl celému našemu životu“ stejným způsobem jako víra v Boha (alespoň pro člověka věřícího) – něco, cosi technického, ale společného *mají*, totiž malou nebo žádnou souvislost s naším běžným uvažováním a zpochybňováním. Obojí je tím, s čím jednáme s nezdůvodněnou jistotou, co stojí na okraji (na dně) našeho vědění a uvažování, co nelze zpochybnit běžnými zpochybňovacími nástroji (vzácné případy takového zpochybnění představují ořes „celého světonázoru“). Může ale „mystická víra“ „běžné zkušenosti“ *protiředit*? Zdálo by se, že ne – že víry v Boha nebo v princip sporu se naše běžné úvahy a pochyby nedotýkají také proto, že tu nedochází k obsahovým kolizím (málokdy se střetáme s něčím, co nějak přímo zpochybňuje víru v Boha nebo přesvědčení o platnosti principu sporu). Mystická víra je ale „mystická“ právě proto, že to není názor či

³⁸⁸ Ovšem „princip sporu“ (jehož tradice v evropském myšlení sahá s jistotou až k Aristotelovi a patrně hlouběji) není sám o sobě „nevyhnutelný“ – záměrně bez něj operuje parakonsistentní logika, inspirovaná Nágárdžunou a jinými staroindickými mysliteli (viz Priest, *Beyond the Limits of Thought*, s. 263nn)

Srv. *O jistotě* § 182: „Ještě primitivnější představa je, že Země nikdy neměla počátek. Žádné dítě nemá důvod se ptát, jak dlouho už Země existuje, protože všechny změny se dějí *na* ní. Jestliže to, co se nazývá Země, skutečně jednou vzniklo, což je dost těžké si představit, pak se přirozeně předpokládá počátek v čase mimo všechnu paměť.“

³⁸⁹ *O jistotě* §§ 110, 166.

³⁹⁰ Srv. *O jistotě* § 238. Ovšem princip sporu alespoň v „běžném jazyce“ je klíčový pro to, aby v něm bylo cosi jako negace. Bez negace nezbude z jazyka téměř nic (ani vysvětlení, proč musíme nebo naopak nemusíme mít princip sporu, by nebylo bez negace možné).

³⁹¹ *O jistotě* § 236.

přesvědčení, ale „bezdůvodné jednání“. Wittgenstein spatřuje primát pragmatického právě v tom, že se může přenést i přes obsahovou kolizi s teorií. Náboženské přesvědčení může obstát v konfrontaci s opačným názorem (třeba vědeckým důkazem) právě proto, že to není jen přesvědčení, ale *jednání* s tímto přesvědčením, v duchu toho přesvědčení.³⁹²

Jestliže tedy na pomyslné „hranici“ jazyka a světa je naše bezdůvodná jistota jednání, jak o něčem takovém můžeme něco říci? Právě tak můžeme mluvit o vlastním obsahu své víry v Boha. Znovu si uvědomme, že jazyk není primárně nositelem informace – jazyk je souborem rozličným praktických technik, které se dají použít tak i onak. „Obracení“ či „přemlouvání“, pomocí něhož se děje vstěpování „pevných“ vět „jiným“, je také *jazykovou* technikou, se svými náležitými předpoklady, kontextem a výsledky, docela tak jako je jazykovou technikou „kultivovaná výměna argumentů“. Jazyk v nejširším smyslu slova („dávání na srozuměnou“, jak by to vyjádřil Heidegger), má velmi různé podoby. Pro lepší porozumění Wittgensteinovu postupu ve věci „mezí jazyka“ bude dobře dotknout se jeho pojmu „přehledného znázornění“ [*übersichtliche Darstellung*]. Poskytování „přehledného znázornění“ není ničím jiným, než vlastním cílem filosofie, jak si ji Wittgenstein představoval. Kreslení map „krajiny“ jazyka, tj. pořizování náčrtů, jež vyzvedávají tu ten, tu zas onen rys na úkor ostatních, má umožnit celkovou orientaci, jistě nahlédnutí celého uspořádání jazyka, abychom se v něm dokázali prakticky orientovat.³⁹³ „Přehledné znázornění“ staví před oči souvislost celku v jednom, je pořizováno tak (s tím účelem), abychom tento celek pochopili („obrací naši pozornost“ určitým směrem) – vybavuje nás „světonázorem“.³⁹⁴ Znovu si uvědomme, že není podstatný světonázor jakožto výslovný „názor“, teorie. Pochopení, jež nám přehledné znázornění zprostředkovává, je schopnost orientace, schopnost přestat tápat, vědět, co si počít – a do jisté míry je tak vedlejší, jakou podobu na sebe ono znázornění přesně vezme. „Světonázor“ je jakási celistvá souvislost oné bezdůvodné jistoty našeho jednání (je to cosi „pragmatického“).³⁹⁵

Ve světle těchto upozornění je dobře chápat, co přesně Wittgenstein dělá, když odkazuje k „mezím jazyka“, když promlouvá „mystický“. Co totiž vlastně dělá? Nevyslovuje informaci, to totiž ani nejde. Tady se metajazyková schopnost jazyka vyčerpává („o čem není možno mluvit, o tom není možno mluvit“³⁹⁶). Filosof může říkat jen věci, které nás jakoby postrkují k tomu, abychom sami „viděli“ (a to má jistý praktický dopad – abychom tak např. přestali vyslovovat nemístné otázky a teorie) – vyslovuje metafory.³⁹⁷ Taková metafora není ani pomyslným přímým popisem toho, jak se jazyk „napojuje“ na svět (protože ten z definice není možný), ani běžným způsobem použití jazyka (protože ten o tom nic neříká, respektive předkládá triviální korespondenční intuici) – nýbrž spíše jakýmsi záměrným vyšnutím z pravidel používání jazyka³⁹⁸, které nás určitým směrem postrčí. Nutno si ovšem uvědomit, že „přehledná znázornění“ tohoto druhu jsou poněkud neobvyklá. Přehledná znázornění, které nás navádějí např. k nemožnosti

³⁹² Srv. Wittgensteinův příklad z *O jistotě* § 239: „Ano, věřím, že každý člověk má dva lidské rodiče; ale katolíci věří, že Ježíš měl jen lidskou matku. A jiní by mohli věřit, že jsou lidé, kteří nemají žádné rodiče, a vši protikladné evidenci nepřikládají žádnou víru. Katolíci také věří, že hostie za jistých okolností zcela změnila svou podstatu, a současně, že všechna evidence dokazuje opak. Kdyby tedy Moore řekl „Vím, že tohle je víno a ne krev“, pak by s ním katolíci nesouhlasili.“

³⁹³ Viz Předmluvu ke *Zkoumáním*, s. 9. Srv. také § 203: „Jazyk je jakýmsi labyrintem cest. Přijdeš z jedné strany a vyznáš se; přijdeš na totéž místo z jiné strany, a už se tu nevyznáš.“

³⁹⁴ *Zkoumání* § 122. Tento text je založen na starší pasáži z *The Big Typescriptu* (která se objevila i v „Poznámkách o Frazerově *Zlaté ratolesti*“, s. 566), kde se o přehledném znázornění mluví jako o pomůcce pro znázorňování formálních souvislostí, pro postihování kulturně-dějinně-duchovních pohybů (ve „spenglerovském“ duchu).

Při pohledu na jazyk „zblízka“ žádnou světonázorovou souvislost nevidíme, vidíme jen řadu jednotlivostí, dílčí fenomény, navzájem více či méně odlišné. „Přehledná znázornění“ naproti tomu neříkají, ale spíše *ukazují* (vedou k pochopení).

³⁹⁵ *O jistotě* § 422.

³⁹⁶ *Traktát* 5.61.

³⁹⁷ Srv. Heideggerův pojem „pokynu“ [*Wink*] – viz např. „Das Wesen der Sprache“, in *Unterwegs*, s. 199nn. (Blíže v oddíle 2.3.3.)

³⁹⁸ Viz také co říká Rorty o „metaforách velkých filosofů“, že jakoby „přicházejí odnikud“. „Philosophy as Science, Metaphor, Politics“, in *Essays*, s. 12nn, 17.

„soukromého jazyka“, jakoby „odvšivují“ naše myšlení od neřešitelných rozporů, a umožňují nám přemýšlet a vyjadřovat se bez obtíží a zapadání ve slepých uličkách. Přehledná znázornění „mezi jazyka“ ale zacházejí s ne-předmětem, nepředvádějí explicitně, jak funguje jazyk v tom či onom ohledu, nýbrž jaksí nepřímo opisují cosi, co explicitně vyslovit nelze.³⁹⁹ Na rozdíl od jiných přehledných znázornění tak jejich výsledkem není zlepšená schopnost orientace a pohybu v určitém filosofickém terénu, ale pravý opak – názorné předvedení toho, jak to vypadá, když se snažíme pohybovat tam, kde se pohybovat nelze (mluvit o tom, co se říci nedá). Jsem přesvědčen, že když Wittgenstein říká, že „venku chybí vzduch k životu“, nebo že si náš rozum nadělává „boule narážení o hranice jazyka“⁴⁰⁰, jakoby naznačoval, že na tomto poli se filosof jazyka zadusí nebo si natluče, ačkoli tu vlastně „není nic“, o co by si mohl natlouci.

Heidegger věnuje ve svých pozdních textech otázce věci „za“ jazykem několik pozoruhodných poznámek opřených o interpretaci básně Stefana Georgeho *Das Wort (Zázrak z dáli nebo sen / Jsem přinesl na okraj své země // A čekal až šedivá norna / Nalezla jméno ve svém prameni – // Nato jsem jej mohl uchopit hutný a pevný / Nyní vzkvétá a září na pomezí... // Druhdy jsem dorazil po dobré výpravě / S klenotem skvostným a jemným // Hledala dlouho a zvěstovala mi: / Tak zde na hlubině dna nespí nic / Načež z mé ruky unikl / A má zem ten poklad nikdy nezískala... // Tak jsem se smuten naučil zřeknutí: / Že žádná věc není tam kde schází slovo.*⁴⁰¹

Klíčem k Heideggerovu pojetí vztahu slova a věci je poslední verš básně. Docela tak jako mnozí analytičtí filosofové zde polemizuje s představou, že na věc je „nasazeno“ jméno (jiná věc) jako jakási „čapka“; a říká, že teprve jazykové uchopení zjednává věci bytí.⁴⁰² První uvedená představa je ovšem zcela běžná, takže k tomu, abychom si uvědomili skutečný vztah slova a věci, je třeba jakési mezní zkušenosti, tj. nečekaného a děsivého „rozpadu“ či „zmizení“ věci, již se pojmenovat nepodařilo. Jsme uvyklí tomu, že slova jsou nám jakoby vždy po ruce, abychom jimi uchopili to či ono, ale právě a jen díky tomu, že je máme po ruce, věci, které umíme pojmenovat, uchopujeme.⁴⁰³ Heideggerovo pojetí „mezi jazyka“ je tak v jistém ohledu silnější než Wittgensteinovo: Setkání s nimi není jen defektní příhodou, k níž může dojít při mapování jazyka, ale v podobě jakési traumatizující „existenciální zkušenosti“ je *nezbytné* pro to, abychom si uvědomili skutečný význam, skutečnou moc (i omezení) jazyka. Platí ovšem, že co na této mezi je, je nevýslovné. Heidegger přibližuje různé aspekty tohoto fenoménu meze pomocí zeměpisných metafor. Básníková „země“ je jakýmsi přenosem starého fenomenologického pojetí horizontu světa (srv. také příbuzný Finkův pojem „krajiny“) – je okrskem, v němž jsou věci „hmatatelné“, smysluplné, v němž jejich bytí „září“ (tj. v němž rozumíme tomu, čím jsou, je nám to zjevné). Okrsek srozumitelného je okrskem toho, co jsme s to pojmut svým jazykem. A na „hranici“ této „země“ sídlí sudička, která tu ze své studny loví slova, jež pojmenovávají věci.⁴⁰⁴ Tento obraz si můžeme vykládat tak, že rozhodnutí o slově je jakousi mezi světa, který dovedeme pochopit – pojmenovatelné věci spadají „na jednu stranu“ této hranice – do našeho světa; věci nepojmenovatelné „na druhou stranu“ – to je ale kam? (A je to vůbec nějaké „kam“?)

Co se totiž děje, když něco (jako onen „klenot“) slovem uchopit nelze? Jak naznačuje Heidegger, věc tím není „zničena“, pouze nám „uniká“. Jaksí opouští náš svět, tj. prostor „hutných“ (stabilních, uchopitelných) a „zářících“ (viditelných, srozumitelných) věcí. Co je „za“ tímto světem, nevíme, nemůžeme „tam“ nijak nahlédnout. Když „klenot“ uniká z tohoto světa, jakoby se ztrácel

³⁹⁹ Srv. Peregrin, „Formální logika na stopě významu“, in *Filosofie a jazyk*, s. 115nn.

⁴⁰⁰ *Zkoumání* § 119.

⁴⁰¹ Existuje i český překlad této básně v řeči vázané v knize Waltera Biemela *Martin Heidegger*, s. 173n (přel. J. Loužil).

⁴⁰² „Das Wesen der Sprache“, s. 193n. „Dávání“ bytí věci slovem je, jak je u Heideggera běžné, opřeno o etymologii – německého obratu „es gibt“: „Chceme-li tedy myslet věcně správně, nikdy bychom o slovu nemohli říci: Jest, *es ist*, nýbrž: Je, *dává*, *es gibt* – a to ne v tom smyslu, že nějaké „ono“ dává slova, nýbrž že samo slovo dává, *gibt*. Slovo: to, co dává. A copak? Podle básnické zkušenosti a podle nejstaršího podání slovo dává: bytí. Měli bychom tedy v myšlení hledat v onom „to, co dává“ slovo jakožto to, co samo dává, avšak nikdy není dáno.“

⁴⁰³ „Das Wesen der Sprache“, s. 171n.

⁴⁰⁴ „Das Wort“, in *Unterwegs*, s. 225; srv. také „Das Wesen der Sprache“, s. 170n.

ve tmě.⁴⁰⁵ Metafora „tmy“ je opět dvojnásobná, jak je u Heideggera běžné – může to jednak znamenat, že jazykem neuchopená věc se rozpouští v nic, nebo že mizí v jakémsi prostoru, do něhož my nemáme přístup (z „perspektivy“ prostoru jazykového to ovšem vyjde nastejno). Jestliže Heidegger klade důraz na to, že unikající „klenot“ nepřichází vniveč, pouze jej není možné „mít“ v naší „zemi“ (v našem jazyce), je to spíše dokladem tendence přítomné v jeho pozdním díle – totiž nedávat věci a jazyk docela do rukou mluvčích, ale snažit se náležitě nakládání s jazykem (vlastní velkým básníkům) nějak zakotvit v prostoru, do něhož nemáme přístup, který nějak přesahuje to, co je nám jazykem/v jazyce běžně dostupné. Tato dvojakost je kořenem problémů s pozdněheideggerovským myšlením řeči – na jedné straně si Heidegger uvědomuje stejně dobře jako jeho mladší já, že o nějaké významovosti/srozumitelnosti věci není a nemůže být řeči mimo lidský jazyk; a přece tento jazyk není tak docela v lidských rukou (respektive že svévolné nakládání s jazykem je nešťastné a nesprávné), že dobrý uživatel jazyka (z povahy věci básník) musí být v jakémsi (ne triviálně realistickém smyslu) otevřen tomu, jak se mu dávají „věci samy“.⁴⁰⁶ V Heideggerově interpretaci Georgeho nalezneme i paralelu k omezenosti metajazykových možností ve věci jazyka samého; když naznačí, že oním „klenotem“, který nelze pojmenovat, je samo slovo (slovo pro samu „bytnost řeči“) – je-li jazyk pomyslným transcendentálním prostorem, v němž se ukazuje bytí věcí, sám se beze zbytku, celý, ukázat nemůže (aby byl *celý* „viditelný sám v sobě“).⁴⁰⁷

Heideggerův i Wittgensteinův pokus o ukázání „mezi jazyka“ má tedy leccos společného. Pro oba je „hranice jazyka“, „za“ níž je snad „svět sám“, záhadnou věcí přístupnou jen z „jedné strany“. „Druhá strana“ se ukazuje prostřednictvím víceznačných metafor: jako „temnota“, v níž se věci ztrácejí, či jako záhadné „nic“ (něco, co vůbec není), jímž se člověk „potluče“ nebo „zadusí“.

2.1.1.1. Wittgenstein a Heidegger – zenbuddhisté evropské filosofie 20. století?

[Historická evidence: Wittgenstein o zenu nevěděl (asi) nic a Heidegger jen málo.

Wittgensteinova „žebříková metafora“ připouští výklad v duchu *starého indického* buddhismu (via Schopenhauer); zenová ironie nejde s „vážností“ Traktátu dobře dohromady.

Heidegger si obrací „tao“ k obrazu svému (hledání povrchních analogií?). Notorická dvojnásobnost toho, že „řeč sama mluví, atd.“ – lze to interpretovat v duchu toho, že „tao“ je nevýslovné.

~ „Zenová interpretace“ je půvabná (v dobrém smyslu slova „postmoderní“), ale věcně spíše pochybná.]

S Heideggerovým a Wittgensteinovým „mysticismem“ se pojí ještě jedna okrajová interpretační oblast, ovšem poněkud kuriózní. „Mezní“ oblast jejich myšlení bývá osvětlována (či zatemňována?) přirovnáními k zenbuddhismu a hledáním souvislostí s ním.⁴⁰⁸ Problém, je-li tu jaký, má dvě vrstvy. První je takřikajíc historická a lze ji sprovodit ze světa dosti snadno. Pokud je Wittgensteinovým životopiscům známo, zřejmě se nikdy zvlášť nezajímal o to, co bylo dále na východ než pravoslavné Rusko (a zřejmě o tom mnoho nevěděl).⁴⁰⁹ V případě Heideggerově je situace poněkud složitější – východní kultury jej bezpochyby zajímaly, čehož lze v jeho pozdních

⁴⁰⁵ „Das Wesen der Sprache“, s. 192, „Das Wort“, s. 227.

⁴⁰⁶ Jazyk je cosi, co „vyrůstá“ či „vykvétá“, tu z „uvlastňující události“ [*Ereignis*], tu ze „země“ – na souvislost těchto obrazů s post-analytickou koncepcí „vyrovnávání se“ chci blíže poukázat v oddíle 2.3.3.

⁴⁰⁷ Viz např. „Das Wort“, s. 236.

⁴⁰⁸ Tato zvláštní (nemám-li říci přímo pochybná) interpretační tradice si našla místo i na „druhé straně“: Oldřich Král ve svých dějinách čínské filosofie zmiňuje v kapitole o chanovém buddhismu *přesně dva* evropské filosofy – nikoho jiného než právě Heideggera a Wittgensteina (viz Král (2005), s. 280n).

⁴⁰⁹ Pomineme-li zajímavou historii s převáděním Thákurovy hry „The King of the Dark Chamber“ do „normální angličtiny“ (viz Monk, *Wittgenstein*, s. 408nn). Thákura ovšem Wittgenstein hojně četl a znal – mezi světovými válkami byl tento autor v Evropě velmi populární. Obecně vzato, není snadné stanovit, kolik toho Wittgenstein znal a co všechno přečetl – pravděpodobně toho bylo hodně, ale ve svém díle se obvykle ostentativně snaží prezentovat sám sebe jako někoho, kdo se o (zejména filosofická) díla druhých nezajímá.

[Připomeňme ovšem také, že Wittgenstein příležitostně používal „Čínu“ nebo „čínštinu“ jako příklad něčeho nanejdůležitějšího a vzdáleného, druhého konce světa – viz např. *O jistotě* §§ 10, 70, 333]

dílech nalézt řadu dokladů; ale je pravda, že zřejmě mnoho nerozlišoval mezi různými věcmi, které pocházely z „Východu“ a svými citáty a poznámkami se dotýká spíše čínského taoismu, nebo různých děl dálněvýchodní literatury, než zenu v nějakém přesnějším smyslu. Wittgensteinova i Heideggerova tendence unikat na Východ je paradoxně spíše projevem úzkosti ze zhroucení kultury střední Evropy, s jejíž starobylou kulturou byli oba velmi těsně svázáni a do hloubky jí rozuměli. Vše, co bylo v Evropě krásné, hluboké a hodnotné, zničil a rozložil triumfální postup vědy a techniky; a Východ (pro jednoho Rusko, pro druhého „prostě Východ, nejlépe Dálný“) byl místem, do něž vkládali své naděje a iluze, vyčtené z knih – místem, kde dosud podle jejich představ vládli duch a kultura, a nikoli věda a technika. Wittgensteinovy sympatie k sovětskému Rusku (vzdušné zámky vystavěné z četby Tolstého a Dostojevského) však postupně vzaly za své po jeho návštěvě Ruska ve třicátých letech a pak zejména po válce; a Heidegger své představy o Východě – pro něj nejspíše naštěstí – ani neměl příležitost ověřit si v praxi.⁴¹⁰

I když snad nemá příliš smyslu pokoušet se hledat nějaké přímé vlivy či souvislosti, není přesto možné objeovat a číst jejich dílo jako svébytně kongeniální se zenbuddhismem? Jako první, čeho se tu lze chytit, se vždy nabízí proslulá „žebříková“ metafora ze závěru Wittgensteinova *Traktátu*.⁴¹¹ Bylo nejménou konstatováno, že je jakousi paralelou obrazu dharmy jakožto voru, který je třeba odhodit, jakmile byla překonána řeka.⁴¹² V jistém smyslu má tato paralela pravdu – věty *Traktátu*, tak jako Buddhovo učení, jsou pravdivé i nesmyslné zároveň, a jakmile si jejich pomocí uděláme v čemsi zásadním jasno, je dobře se jich zbavit. Této souvislosti můžeme porozumět ještě z poněkud jiného úhlu, pokud přistoupíme na možnost, že Wittgenstein svou „žebříkovou metaforu“ opravdu odkudsi převzal – i když nikoli z buddhistických textů (to je zřejmě vyloučeno, z biografické evidence). Velmi podobný obraz totiž lze nalézt i v Schopenhauerově *Světě jako vůli a představě*, který Wittgenstein prokazatelně v mládí četl a který byl jedním z nejdůležitějších inspiračních zdrojů *Traktátu*.⁴¹³ U Schopenhauera jsou ovšem žebříkem, po kterém vylézáme a který máme v pravý čas odhodit, knihy druhých autorů.⁴¹⁴ Vzpomeňme si, že smysl Schopenhauerova osamocněního boje s dobovou univerzitní filosofií je vybudování jakési svérázné kvietistické pozice: filosofické uvažování, podepřené ovšem i hojným studiem jiných autorů, je pouhým prostředkem ke konečnému proniknutí „závojem klamu“ a zbavení se utrpení vůbec (s tímto cílem je spojena i svérázná etika soucítění). Tedy: nikoli učenost sama pro sebe, ale jen dokud může být prospěšná pro celoživotní eticko-existenciální podnik. Wittgenstein vnímá postavení filosofie v tomto kontextu ještě vyostřeněji: filosofie sama je nositelem zmatků, otázek a problémů – problém života zmizí díky tomu, že vyřešíme (tj. zrušíme) všechny filosofické otázky. Do určité doby však má filosofie své dobré místo: jak pro Schopenhauera, tak pro Wittgensteina je nezpochybnitelné, že filosofií je třeba se zabývat do co největší hloubky, než se nám – i díky tomu – podaří vyřešit problém svého života.⁴¹⁵ Paralela s *Diamantovou sítou* je o to zajímavější – a podle

⁴¹⁰ Lze důvodně pochybovat, že by se mu v Číně či v Japonsku 20. století mohlo líbit více než v Evropě. Velký šok musel koneckonců překonávat i při své první návštěvě Řecka (viz Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, s. 443nn).

⁴¹¹ *Traktát* 6.54.

⁴¹² Tato metafora se objevuje v sanskrtské verzi *Diamantové sútry*: tathagáta sice používá k objasnění učení různých „filosofických“ pojmů a představ, jakmile však tyto poslouží svému účelu, mají být odhozeny (dharma má být odhozena společně s ne-dharmou).

⁴¹³ Zásadní význam Schopenhauera pro Wittgensteinovo (zejména) rané dílo zmiňuje i jeho uznávaný „analytickofilosofický“ komentátor P.M.S. Hacker (*Insight and Illusion*, s. 81n) *Traktát* jakoby vyrůstá ze dvou inspiračních kořenů, z nichž jedním je právě Schopenhauer (spolu s obskurním vídeňským myslitelem Ottou Weiningerem) a druhým – pochopitelně – logické dílo Fregova a Russellova.

⁴¹⁴ „Ale pro toho, kdo se věnuje studiu proto, aby dospěl ke vhledu, jsou knihy a studia pouze příčkami žebříku, po němž stoupá k vrcholu poznání. Sotva jej jeden stupeň pozvedl, nechá jej za sebou. Naproti tomu ti, kdo se věnují studiu proto, aby naplnili svou paměť, neužívají příček žebříku ke stoupání, nýbrž je sbírají a nesou s sebou jako náklad. Navždy zůstanou dole, protože nesou to, co mělo nést je.“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, § 7, s. 43 [s. 59 druhého svazku českého překladu])

⁴¹⁵ Nejde tu o povrchní a populistické odhození racionality, intelektu či kritického rozhledu po odborné literatuře. Koneckonců i staří zenoví mistři – oblíbené postavy dnešních antiintelektualistických folklórně filosofických představ – byli ve skutečnosti často vysoce vzdělanými intelektuály (viz Jiří Holba, „Potkáš-li na cestě buddhu, zabij ho!“, in Šula-ce, *Ranní rozhovory v klášteře opata Lin-Ťiho*, s. 237n). Jestli měl Wittgenstein co společného se zenovými mistry, pak to byl právě tento dvojnásobný vztah k filosofickému vzdělání a intelektu.

mého tím i věrohodnější – že tu nejde o text zenový, nýbrž součást tradice starého indického buddhismu. Celý kontext závěru *Traktátu* – vyřešení problému vlastního života, právě tak jako vykázání místa pro *etiku a náboženství* v oblasti mlčení, do níž se lze dostat po „žebříku“ – je vlastně relativně obtížně slučitelný se zenem, neboť ten oproti starému buddhismu odmítá jakoukoli explicitní etiku (na druhou stranu, to lze přece jen do jisté míry říci i o *Traktátu* – neboť tam je etika vytěsněna mimo oblast toho, o čem lze mluvit) a v jistých svých aplikacích snad i etiku vůbec. (Navíc, kdybychom chtěli, otevírá se tu i prostor pro hledání explicitních vlivů a výpůjček: na rozdíl od zjevné nespojitosti se zenem je nesporné, že Schopenhauer pečlivě studoval upanišady i indické buddhistické texty a Wittgenstein zase Schopenhauera.⁴¹⁶)

Kromě této tradičnější „buddhistické“ interpretace *Traktátu* existuje ovšem i novější, polemizující s koncepcí „objasňujícího nesmyslu“. Podle *Traktátu* nelze prý rozlišit pustý nesmysl – agramatický řetězec znaků bez významu a nesmysl „objasňující“ [*elucidatory, erläuterend*]. Má-li to, co říká *Traktát*, patřit do této takzvané druhé kategorie – pak je to prostě nesmysl. A účel této filosofie je prý právě v tomto smyslu instrumentální – má svého čtenáře dovést k tomu, že rozlišení toho, co lze říci (toho „nepodstatného“), a toho, co říci nelze/co lze ukázat (tj. toho „podstatného“, „smyslu“), nedává smysl – a s tím i celý kontext rané analytické filosofie, v němž *Traktát* vznikl. A toto záměrně sebe-podvracející vyústění celé knihy lze přirovnat právě ke kóanové pedagogické praxi zenových mistrů či k dialektické ironii Kierkegaardově (či některých jeho pseudonymů).⁴¹⁷ Jsem přesvědčen, že toto čtení je v jistém smyslu legitimní (tak jako v podstatě každé čtení), už proto, že poskytuje nový, velmi plodný a pozoruhodný (a zábavný) způsob, jak *Traktát* vnímat a číst; ale z „věcného hlediska“ (dá-li se to tak říci) je zřejmě spíše neoprávněné. Za prvé, tyto interpretace někdy jakoby vyjímají ze „záměrně absurdního“ kontextu *Traktátu jako celku*, některé pasáže, které mají být „míněny vážně“ (zejména rámcové partie knihy, ale také některé vnitřní paragrafy hovořící právě o otázce „nesmyslu“). A za druhé, představa, že by Wittgenstein napsal celé své (první) „životní dílo“ jako ironickou a sebepodvracející filosofickou aporii (nebo že by dokonce mísil podle potřeby to, co mínil vážně, s tím, co vážně nemínil), se příliš neslučuje s nesmírnou poctivostí a (někdy až směšně) smrtelnou vážností, s níž ke své filosofické práci (a to zejména v době, kdy psal *Traktát*) obvykle přistupoval – lze nalézt mnohé doklady pro to, že třeba na svou koncepci říkání a ukazování kladl velký důraz ještě i celá léta po dokončení *Traktátu*.⁴¹⁸ Proč by ostatně cítil potřebu své rané dílo nejprve komplikovaně reinterpretovat a revidovat, a později se od něho tak bolestně a radikálně distancovat, kdyby bylo „jen“ jakýmsi žertem?⁴¹⁹

Pokud jde o Heideggerovu souvislost se zenem, věc je poněkud komplikována a zatemněna jeho explicitním zájmem o duchovní kulturu Dálného Východu. Heidegger sám ovšem příliš nerozlišoval mezi taoismem, dálnévýchodní „estetikou“⁴²⁰ či zenem samotným⁴²¹; a zdá se, že přinejmenším kvantitativně zaujímá v jeho spisech významnější místo taoismus.⁴²² Právě

⁴¹⁶ Původ „žebříkové metafory“ ve Schopenhauerově díle ovšem není nijak nesporný. Setkal jsem se i s názorem, který ji připisoval původně Fritzi Mauthnerovi (Mauthner přirovnává filosofii, tj. v jeho pojetí „kritiku jazyka“, k namáhavé činnosti, jakou je vystupování po žebříku – podstatou filosofického vystupování po žebříku ovšem je to, že každou příčku, kterou filosof zdolá, tím zároveň zničí; zdali Wittgenstein naráží na toto, je ovšem nejasné – věnoval Mauthnerovi jedinou a poněkud záhadnou poznámku (*Traktát* 4.0031), která se však „žebříku“ zřejmě bezprostředně netýká). Dalším možným zdrojem metafory je raně křesťanská tradice, podle níž sloupoví svatí (jako Simeon Sloupník) vystupovali na své sloupy po žebříku, který pak odhazovali. Tuto tradici jistě Wittgenstein znal. Ale je stejně dobře možné, že si metaforu vymyslel Wittgenstein docela sám.

⁴¹⁷ Nejdůležitějšími postavami této interpretační tradice jsou Cora Diamond a James Conant (viz např. jejich články ve sborníku *The New Wittgenstein*)

⁴¹⁸ Já jsem přesvědčen, že koncepce „ukazování“ přežila v pozměněném smyslu i ve Wittgensteinově pozdním díle právě v podobě metaforických strategií v „přehledných znázorněních“ (bližší viz oddíl 2.1.1.).

⁴¹⁹ Uvedené námitky se opírají o článek P.M.S. Hackera „Was he trying to whistle it?“, in *The New Wittgenstein*.

⁴²⁰ „Sebereflexi“ dálnévýchodní literatury lze nazvat estetikou pouze v uvozovkách; proto, že estetika je pro nás spojena s určitými historicky danými metafyzickými předpoklady – viz Heideggerovy vlastní poznámky k tomu v „Aus einem Gespräch...“, s. 86nn, 101nn.

⁴²¹ Jednou z mála Heideggerových zmínek o zenu je jeho údajné prohlášení, že Dr. Suzuki má na mysli to samé, co on.

⁴²² Právě Heideggerův „zenový“ vykladač H.-P. Hempel systematicky směšuje pod hlavičkou „zenu“ takřka všechno v Heideggerových spisech, co pochází z Východu („...kniha *Na cestě k řeči*, v níž Heidegger bere výslovný ohled na zenovou zkušenost.“ (Hempel, *Heidegger a zen*, s. 19) – právě v *Unterwegs zur Sprache* ovšem o zenu nepadne ani

Heideggerovy výpůjčky z taoismu vzbuzují rozpaky nad tím, do jaké míry lze jeho „metodu“ poměřovat něčím jiným. Navzdory tomu, že vždy četl mnoho jiných autorů, málokdy od nich něco skutečně přejal, aniž by si to zcela přetvořil. Také „tao“ jej zjevně zaujalo spíše metafora. Jeho vlastní pojem „cesty“ je zcela svébytný – „cesta“ je to, co umožňuje někam dospět.⁴²³ „Pohyb-na-cestu“ [*Be-wägung*], který se děje v řeči, je – alespoň podle mého názoru – třeba vykládat spíše jako „dění významu“ v jazyce: necháme-li se „pohnout“ pohybem řeči samé, „promluvou“ [*Sage*], dovede nás řeč k „věcem samým“, ukáže nám je v jejich „původním jasu“. Právě tak dobře můžeme ovšem do tohoto procesu pohybu na cestu k věcem aktivně zasahovat, spolupůsobit v něm – i tak někam dospějeme, ale v tomto případě se nám řeč stane instrumentem, dovede nás nikoli k „věcem samým“, ale ke splnění určitého praktického účelu, kvůli kterému jsme jazyka užili.⁴²⁴ Nepochybují o tom, že Heideggerovi muselo připadat půvabně kuriózní, že i na druhém konci světa mají pojem (?) cesty jako jedno z klíčových filosofických slov – o jeho pravém významu (dosti nesourodém s jeho vlastními úvahami) ovšem asi mnoho nevěděl a sotva to pro něj znamenalo o mnoho víc, než malebné potvrzení toho, že pravdu má on.⁴²⁵ Ošidnost „východního“ výkladu jeho „myšlení řeči“ se ukazuje i na rozboru Heideggerovy teze, že „řeč sama mluví“ a „člověk mluví jen nakolik odpovídá řeči“. Jak už jsem řekl, podobná prohlášení lze vykládat v zásadě dvěma způsoby: zde buďto jako svérázně poetizující paralelu wittgensteinovského náhledu normativní a hermeneutické přesaznosti jazyka vůči jednotlivci; anebo ve smyslu mysticizujícím a hypostazujícím – stavět „bytí samo“ či „uvlastňující událost“, jimž je třeba „přemýšlivě naslouchat“ jako svérázné mocnosti/veličiny nadřazené člověku a ukazující se jen tomu, kdo dokáže z běžného provozu řeči jaksi nevyslovitelně vystoupit. A v souladu s tím lze básnické nadání chápat buďto jako vystupňované porozumění dané řeči, orientace v ní a schopnost s ní nakládat, anebo jako radikální přeskok, vymknutí se z běžné praxe jazyka (a s tím souvisí opět výkladová dichotomie významu ticha, mlčení, naslouchání, ...). Netvrdím, že tyto dvě výkladové alternativy se nutně vylučují; ale mohou být kladeny i takto. A zdůrazňovat dosti jednostranně druhé z uvedených pojetí na úkor prvního je po mém soudu nešťastné.⁴²⁶

Nelze ale popírat, že Heideggerovo dílo je v uvedeném smyslu dvojznačné. Opravdu je lze vykládat oběma těmito způsoby – není tu „dobrá“ interpretace „jazykově analytická“ a „špatná“ interpretace „pozitivně mystická“. V Heideggerovi je přítomno obojí⁴²⁷, v podivuhodném spojení – tu vyplouvá na povrch to, tu zas ono, tu oboje zároveň. O nemístnosti „zenové“ interpretace Heideggera lze ale také říci totéž, co v případě *Traktátu*: Heidegger podobně jako mladý Wittgenstein přistupuje k vlastnímu dílu s nesmírnou vážností – jakákoli grotesknost nebo sebeironie, která je pro zen zcela klíčová, v něm nemá místo.

Úhrnem vzato, „zenové“ příklady jsou u Wittgensteina i u Heideggera zcela legitimním nástrojem, neboť mohou různé dílčí věci osvětlit nebo postavit jejich dílo do netušených souvislostí (které nás mohou v lecčems obohatit). Bereme-li je však jako vážně míněnou interpretaci, spíše neobstojí – „kořenovou“ výkladovou pomůckou zůstává v prvním případě Frege a Russell a ve druhém Husserl (nebo „v druhém sledu“ pro jednoho takový myslitelé jako Goethe, Schopenhauer a Spengler, a pro druhého předsókratici, Hölderlin nebo Nietzsche).

slovo, na rozdíl od odkazů na taoismus a východní umění). Viz k tomu – mírně jedovatě – poznámky O. Krále (Král 2005, s. 26n).

⁴²³ „Der Weg zur Sprache“, s. 257.

⁴²⁴ K „pohyb-na-cestu“ (a rozlišení otevřeného-ukazujícího a manipulativního typu řeči) viz zejména třetí část „Das Wesen der Sprache“.

⁴²⁵ Jeho idiosynkratickou výpůjčku slova *tao* do vlastních služeb viz v „Das Wesen der Sprache“, s. 198.

⁴²⁶ Jak vidíme u Hempela, *Heidegger a zen*, s. 26n, 175n, aj.

⁴²⁷ Podle Derridy existují pouze dva evropské filosofové, kteří jsou „interpretačně nevyčerpatelní“, v jejichž díle se vynořují stále nové a nové legitimní perspektivy, jak je chápat – a to jsou Platón a Heidegger.

2.2. Původní (vždy-jíž) intersubjektivita jazyka (artikulace spolu-bytí)

[Nutnost jazyka není logická nebo filosofická, ale „faktická“.

Jazyk jako omezené médium neomezeného „rozumějícího“ překračování“. Jazyk jako „vrženost“ smyslu. Součástí „vrženosti“ je od počátku, „vždy-jíž“, skutečnost druhých lidí – v „normativním“, „strukturním“ a „obsahovém“ smyslu.

Reinterpretace a hermeneutický kruh ve vztahu k „druhým“: nacházejí se na rozhraní vždy-jíž otevřenosti/srozumitelnosti („že“ jsou) a nutnosti neustálé reinterpretace („kdo“ a „jak“ jsou – fakt distance).]

V minulé kapitole jsem se snažil předvést, čím k porozumění úloze jazyka a jeho vztahu ke světu přispívá Heidegger. Viděli jsme, že důraz se tu přesouvá na zvláštní druh nutnosti jazyka. Nejde ovšem o „logickou nutnost“ (s níž vyplývá závěr z premis) – tento typ nutnosti se koneckonců běžně nevztahuje na věci a děje v non-logickém světě kolem nás⁴²⁸ – ani o nutnost takřkajíc filosofickou – jakou operují například zastánci důkazu Boží existence: totiž že „řetěz příčin“ nemůže vést do nekonečna, že se tedy musí zastavit u „první příčiny“, jež bývá chápána např. jako to, co je příčinou samo sobě (*causa sui* ve smyslu Spinozově).⁴²⁹ V případě jazyka máme co do činění s jiným typem nutnosti – kterou Heidegger přibližuje pomocí svých pojmů „fakticity“ a vrženosti“. Tento typ nutnosti je jakýmsi amalgamem nutnosti historické (když už jsme se jednou narodili do určitého místa a času, jsou nám vnuceny určité historické podmínky – pro toho, kdo se narodil jinde a jindy, jsou ovšem konkrétní historické podmínky jiné, ale se stejnou *nutností*) a biologické (když už jsme se narodili jako lidé, nejspíš nikdy věci kolem sebe „neuvidíme“ pomocí zvukových vln jako netopýři⁴³⁰). Je to nutnost, s níž jsme „vrženi“ do určitých „startovacích podmínek“ svého života – ty by sice na jedné straně „mohly být“ jiné, ale na druhé straně ne v tom smyslu, že „bychom mohli“ svou „vrženost“ *změnit*.⁴³¹ Tak jak to je, to prostě je; nikde sice „není psáno“, že by tomu nemohlo být jinak – ale zároveň je nám toto „jinak“, jak by tomu také mohlo být, ve své podstatě uzavřeno. Z prakticko-hermeneutického hlediska je bezvýznamné.

Jiná „vrženost“ je nám jistě uzavřena, ale jen právě historicky či biologicky. Nemohu *být* ani starým Egyptanem, ani nedokážu „vidět“ pomocí zvukových vln jako netopýr, prostě proto, že jsem se narodil v jiném čase a na jiném místě, a jako člověk. To však neznamená, že nemohu alespoň do jisté míry *porozumět* tomu, co to znamená být starým Egyptanem nebo „vidět“ pomocí zvukových vln; a jsem-li šťastnou shodou okolností egyptolog nebo zoolog, rozumím tomu dokonce v mezích možností poměrně dost dobře.⁴³² Náš jazyk je, jak bylo řečeno, také takovou „vržeností“ – ale „vržeností“ v určitém ohledu „nejzazší“, zastřešující – horizontem všech horizontů, jakým je také svět.⁴³³ Pomocí jazyka překračujeme vnitřní, menší kontexty své „vrženosti“ alespoň v porozumění. Vnitřním, menším kontextem jsou i dílčí jazykové kompetence – rozšiřujeme to, co už říci umíme, tím, že se učíme nové jazykové hry nebo cizí jazyky. Protože ale sám dosah jazyka spočívá v

⁴²⁸ Čím je vlastně (formální) logika, je vůbec dost obtížná *filosofická* otázka (na niž mají např. Heidegger i Wittgenstein každý svou a každý poměrně neobvyklou odpověď). Vnímáme-li ovšem logiku striktně jako kalkul, lze ji poměrně ostře odlišit od oblasti mimo-logické (nic nevnaší do formální logiky takový zmatek, jako hledání domnělých „výjimek“ z jejích pravidel v oblasti „běžného života“/přirozeného jazyka).

⁴²⁹ NB: Jazyk v jistém smyslu je první/poslední příčinou/vysvětlením – na něj se odvoláváme jako na poslední možnou odpověď, jak můžeme něco vědět (viz např. *O jistotě* §§ 506, 509, 528)

⁴³⁰ Srv. Nagelův článek „What is it like to be a bat?“. Způsob, jakým se autor k zodpovězení titulní otázky staví, ale není příliš přesvědčivý. [Wittgenstein a mluvící lev!!]

⁴³¹ Tuto „nahodilou nutnost“ zohledňuje i Schopenhauerovo podání svobody a nutnosti – podle něhož jsme nesvobodni právě v tomto smyslu (můžeme uskutečňovat svou vůli, ale ne si ji sami určovat – nemůžeme si určit, co chceme) – *Svět jako vůle a představa*, § 55.

⁴³² To je ve skutečnosti velmi silné a snad poněkud neoprávněné anti-relativistické tvrzení. Vždyť nejsem-li starý Egyptan nebo netopýr, jak mohu vědět, jaké to *doopravdy* je? Na druhé straně, pak nemůžeme vědět ani to, že nemůžeme vědět, jaké to *doopravdy* je. I s tím málem, co (si myslíme, že) víme o starých Egyptanech a o echolokaci netopýrů, dokážeme docela uspokojivě rozlišit „vědění“ (to, čemu tak říkáme) od „nevědění“ v těchto věcech. [Srv. kap. 17 *Mistra Zhuanga* – hovor o tom, co ryby těší!]

⁴³³ Srv. § 28 Husserlových *Karteziánských meditací*.

možnosti rozumějícího překračování, překročit tu „vrženost“, že vůbec jazyk máme, lze jen tak, že rezignujeme na překročení ve smyslu (jazykem artikulovatelného) rozumění. Podobně jako v případě světa – horizontu všeho, co nějak je (je srozumitelné) – kdy je pochybné a bezsmyslné ptát se, jak *je* to, co není; i zde je pochybné a bezsmyslné snažit se porozumět tomu, co neuchopuje náš „rozumějící smysl“ – jazyk. Lidé jsou obvykle „vrženi“ do jazyka; jsou pro jazyk „uzpůsobení“ a zabrání-li jim nějaké postižení nebo shoda okolností naučit se jazyku na běžné úrovni, jsou tím velmi podstatně postiženi.⁴³⁴ Co tak důležitého ale obnáší „vrženost“ jazyka?

Odpověď už známe – nic jiného, nežli smysluplnost, významovost, porozumění. Kdo ovládá jazyk, kdo je „vržen“ do jazyka (a „byl přinucen“ se mu naučit), je zároveň „vržen do smyslu“ – věcem kolem sebe rozumí, dávají mu smysl.⁴³⁵ Heidegger se tu velmi vzdálil svému učiteli Husserlovi – pro Husserla je zjednání smyslu ve věcech, ustavení smysluplné srozumitelnosti v rozmanitosti proudu počitků aktivním výkonem subjektu. Naopak pro Heideggera – tak jako pro Wittgensteina – to není ani aktivní, ani výkon (rozhodně v žádném případě ne *výkon subjektu*). Že věci dávají smysl, že jsou srozumitelné, je v souladu s tím, že o nich tak lze mluvit (srozumitelným jazykem). Do toho jsme ale spadli, ani nevíme jak. Abychom se mohli účastnit nějakého smyslu, nevyžaduje se od nás aktivita, nýbrž abychom se dostupnému (jazykem artikulovatelnému) smyslu věci naučili tak, jak je nám předložen, abychom se v něm „bez odmlouvání“ zorientovali. Sama představa odmlouvání (stejně tak jako představa aktivního výkonu subjektu!) vyžaduje už něco mít v ruce, něco umět, něčím disponovat. Dokud si náležitě neosvojíme zacházení s nástroji, do nichž jsme byli „vrženi“, o nějaké vlastní aktivitě (natož kdyby měla mít podobu „odmlouvání“) nemůže být řeči.

Ale ve smyslu, do něhož jsme „vrženi“, jsou od počátku přítomni druzí lidé, a to hned v několikerém smyslu.⁴³⁶ Abychom se vůbec mohli naučit něčemu, co bude dávat stabilně smysl, musí na nás někdo dozírat – alespoň potenciálně. Sám od sebe se člověk něčemu tak komplexnímu jako je náš jazyk, nenaučí; a aby se byť i osamocený mohl stabilně orientovat ve světě, musí už předtím být vybaven tím, co do něj vložili druzí (a zacházet s tím tak, aby tomu druzí mohli opět porozumět). Zjednodušeně řečeno, Robinson Crusoe, který ztroskotal na pustém ostrově po dvaceti letech života mezi lidmi, na tom bude o dost jinak (lépe), než Robinson Crusoe, který by tam byl od narození – jazyk toho druhého by byl opravdu „soukromý“.⁴³⁷ Komunikačnímu společenství s druhým lidmi porozumíme ještě lépe, uvědomíme-li si spolu s Wittgensteinem, že jazyk není úložištěm neosobního popisu/zachycení světa, ale souborem *nástrojů* k nejrůznějším konkrétním účelům.⁴³⁸ Jenže zatímco u popisu si lze představit, že takřkajíc „visí ve vzduchu“, v otázce, příkazu, kletbě, prosbě, vyznání, jsou „obsaženi“ druzí, kterých se ten který řečový útvar týká – rozkazujeme *někomu*, ptáme se *někoho*, prosíme *někoho* (ale třeba také *za někoho*), proklínáme *někoho*. To ale opět musíme číst pod zorným úhlem „hermeneutického obratu“ – nijak tím „nedokazujeme“, že druzí lidé „existují“. Není to „důkaz“, nýbrž sémantické pozorování. Významové uspořádání jazyka, tak jak ho známe, je uspořádáním jazyka, kterým mezi sebou hovoří více lidí (než jeden). Nejde o polemiku se solipsismem (nanejvýš v tom smyslu, že „sémantický“ je solipsismus nesmyslný). Naše hermeneutické porozumění vlastní „vrženosti“ *je prostě takové*, že jsme na světě, že mu nějak rozumíme, a že zcela přirozeně jsme tu s druhými, kteří jsou s námi na

⁴³⁴ Tragické případy „vlčích dětí“, vyrostlých mezi zvířaty (nebo dětmi, jež zvidaví starověcí orientální monarchové podrobovali „experimentům“, zdali si bez lidské výchovy samy osvojí „přirozenou řeč“), ukazují, že umírají vesměs ve velmi nízkém věku. (Srv. Rentschovu poznámku o „vlčích dětech“ (*HuW*, s. 398))

⁴³⁵ „Jak poznám, že tahle barva je červená? – Jakousi odpovědí by bylo: „Naučil jsem se česky.““ (*Zkoumání* § 381)

⁴³⁶ Odkazují blíže na oddíl 1.2.

⁴³⁷ Tento příklad i závěr je vypůjčen z debaty o možnosti „soukromého jazyka“ mezi A.J. Ayerem a Rushem Rheesem (oba svůj text nazvali shodně „Can There Be a Private Language?“, viz *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*)

Ostatně: i v jazyce je třeba se „udržovat ve formě“, není možné vystačit si s počátečním vkladem. I mluvení, tak jako čemukoli jinému, se dostatečně dlouhou abstinencí lze odnaučit (podle dobových zpráv Robinsonův předobraz Alexander Selkirk po čtyřech letech strávených na pustém ostrově Juan Fernandez takřka zapomněl mluvit). A byla by zajímavá otázka, čemu dalšímu by se ještě dalo spolu s jazykem odnaučit.

⁴³⁸ „Kolik ale existuje druhů vět? Snad tvrzení, otázka a rozkaz? – Existuje nesčetně druhů vět: nesčetně různých způsobů použití všeho toho, co nazýváme "znaky", "slovy", "větami".“ (*Zkoumání* § 23)

jedné lodi společně sdíleného porozumění. Je-li toto celé z jisté odtaziťé perspektivy jeden velký metafyzický omyl, je zcela lhostejné.⁴³⁹ V tomto smyslu jsou druzí lidé součástí naší „vrženosti“, od počátku se „rozkoukáváme“ ve světě, kde jsou druzí lidé. „Nedokazujeme“ jejich skutečnost, nýbrž jsou nezbytnou součástí kontingentního *a priori* jazyka. A mít toto *a priori* je vůbec předpokladem nějakého dokazování.⁴⁴⁰ Proto Heidegger mluví o tom, že v „řeči“ coby původní „artikulaci srozumitelnosti“ se stejně původně artikuluje naše lidské „bytí spolu“ [*Mitsein*].⁴⁴¹ Být člověkem, umět mluvit, být účasten srozumitelnosti světa, to je zároveň být s ostatními.

Heidegger i Wittgenstein převracejí tradiční představu o tvrzení/výpovědi jako základní formě⁴⁴² a popisu/pojmenování jako základní funkci řeči. Jazyk, jemuž se odmala učíme, je strukturou signálů, reakcí a interakcí, a jako takový se postupně vyvíjí a zesložituje.⁴⁴³ Lze-li o nějaké jazykové formě vůbec říci, že je neosobní či ne-komunikační, jako snad o větách matematiky, jsou to vesměs formy zcela zvláštního druhu, nejsou nijak samozřejmé a naprosto nestojí na počátku procesu učení se jazyku. I když v nějakém úzkém kontextu mohou hrát úlohu axiomů. V reálu ale skutečnost druhých lidí, implikovaná „základními“ jazykovými formami, patří ke „startovacím podmínkám“ naší „vrženosti“ do světa jazykem artikulovaného smyslu. Ovládnutí ne-osobní „vědecké samomluvy“ je naopak vysoce specializovanou jazykovou dovedností, kterou si osvojí (které rozumí) jen málokdo. Ale i taková „samomluva“ se vyznačuje tím, že jí může porozumět každý, že má být sdělitelná. Jazyk je jazykem také proto, že jeho věty (části, hry) může použít každý – není nikdo takový, komu by bylo *a priori* znemožněno některou větu použít. Předpokládá se, že všichni vědí (nebo se aspoň mohou naučit), co znamená „Nezajdeme na pivo?“, a všichni tu větu mohou použít – což neznamená, že ji musejí opravdu všichni použít, nebo že je pro všechny lidi a pro všechny věty tento proces porozumění právě snadný (třeba právě v případě vět vědy je relativně obtížné porozumět jim a dosáhnout tu statutu kompetentního mluvčího).

Obzvlášť zajímavý je tento fenomén přenosnosti u vět s indexickými výrazy (přesně řečeno, v drtivé většině našich jazykových projevu se vyskytuje nějaký indexický výraz – také to patří k naší kontextové situovanosti/„vrženosti“ do určitého prostředí a mezi určité spolubližní). Právě užívání toho nejproblematictějšího ze všech indexických výrazů, osobního zájmena „já“, patří k nejzákladnějším a obecně nejrozšířenějším jazykovým dovednostem. Každý ví, kdo je „já“, že se jakožto „já“ odlišuje od všech ostatních, ale že právě tak užívají téhož slova druzí a on tomu také tak rozumí. Všichni bez obtíží rozumíme tomu, že z toho, co je společné, se každý může vždy vydělit jako výlučné „já“.⁴⁴⁴ Pro „já“ je ale příznačné, že je v určitých zákonitých („gramatických“) vztazích k „ty“, „my“ atd.⁴⁴⁵

Vidíme tedy, že v jazyce, do něhož jsme „vrženi“, jsou od počátku neodmyslitelně přítomni i druzí. „Nutnost“ druhých je zřetelná hned v několikerém smyslu. Za prvé, jsou předpokladem technickým/normativním – kdyby tu nebyli žádní druzí, nemohl bych se vůbec žádnému jazyku naučit (neměl bych od koho a neměl bych „nad“ sebou toho, kdo mi něco vštěpuje). Za druhé, jsou

⁴³⁹ Hermeneuticky uvažujícího filosofa takové otázky vůbec nemají co zajímat. Viz Rentsch, *HuW*, s. 396nn.

Heidegger odmítá nejrůznější filosofické projekty operující se subjektem a s rozlišením toho, co je „uvnitř“ a co „mimo“ něj, zcela rezolutně jako trpící fatálním ontologickým nevyjasněním půdy, na níž se chtějí pohybovat. Viz § 43a *Bytí a času*.

⁴⁴⁰ Rentschova existenciální teorie významu začíná u situovanosti jako *a priori* [*Situationsapriori*]; a jednou ze základních forem situovanosti je vztah jednoho k druhému (*HuW*, s. 75nn) – to je jakási obměna Heideggerova „bytí-ve-světě“, které je při bližším pohledu bytím ve vztazích k sobě, k druhým a k věcem.

Srv. také *Zkoumání* §§ 337, 581.

⁴⁴¹ BaČ § 34, s. 194.

⁴⁴² Heidegger poněkud posměšně hovoří o vydávání fenoménů „soudu“ a „platnosti“ za „prafenomény“. Viz BaČ § 33, s. 188.

⁴⁴³ „Původem a primitivní podobou jazykové hry je nějaká reakce; teprve z ní mohou vyrůstat komplikovanější formy.“ (*Rozličné poznámky*, s. 52) Srv. také výkladový postup *Hnědé knihy a Filosofických zkoumání*.

⁴⁴⁴ Tuto paradoxní analýzu „já“ popisuje Rentsch jako Wittgensteinův „intersubjektivní solipsismus“ (*HuW*, s. 356) Důležité je ovšem *vydělávání* „já“ ze společného – není tomu naopak! Nelze chápat v husserlovském (?) duchu jako následné propojení subjektů!

⁴⁴⁵ Srv. BaČ § 9, s. 61.

Pro Buberu nebo Lévinase je „ty“ dokonce jakýmsi privilegovaným komplementárním protipólem „já“.

v jazyce přítomni „strukturně“ – velká většina tahů v jazykových hrách (a právě těch nejběžnějších) je obrácena k někomu druhému, počítá s někým druhým. A za třetí, jsou tam přítomni i „obsahově“ – od počátku získáváme s jazykem informace *o nich*, a to je opět v několikerém smyslu – víme o nich jakožto o těch, kdo jsou tu s námi, a kdo jsou nám podobní; ale můžeme je také výslovně „pozorovat zvenčí“, jako „věci“ mezi jinými věcmi; nebo spojujeme určitý smysl s lidmi jako celkem lidstva, lidského druhu, atd. Takto jsou lidé „obsaženi“ v kontingentním *a priori*, do něhož jsme vrženi. Analyzujeme-li, tak jako Wittgenstein a Heidegger, uspořádání a fungování našeho rozumění světu, bereme to, co je, prostě tak jak to je, *tout court* – v tom je hermeneutická filosofie mnohem metodologicky střídmejší/důslednější, než Husserlovo „metodické“ zrušení světa jakožto jsoucího v jednom smyslu a jeho následná explikace/rekonstrukce jako jsoucího v jiném smyslu.⁴⁴⁶

Víme také, že geneze našeho porozumění světu tak jak je nám dán (naší orientace v něm), má zvláštní podobu „hermeneutického kruhu“ – poznání jednotlivého přispívá k porozumění celku, ale přitom se na něm také zakládá a neobejde se bez něho. Nelze nalézt nějaký „bod nula“, kde by tento proces začínal. V tomto kruhu se nacházíme zcela „původně“, a jak se proměňuje naše porozumění světu, proměňuje se také tento kruh (jako celek). Naše porozumění světu nevzniká cestou idealizované indukce (baconovské) ani idealizované dedukce (karteziánské).⁴⁴⁷ Naše představy o světě vždy tvoří jakýsi koherentní celek, bez ohledu na to, jak úzký je, nebo jak kostrbatě uspořádaný – nevyslovujeme věty, ale celé teorie.⁴⁴⁸ I představa o světě, která většině uživatelů jazyka bude připadat zcela absurdní a popletená, je určitou hotovou teorií; a právě tak teorie částečná je už určitá teorie. Své porozumění světu neustále zpřesňujeme, rozšiřujeme, prohlubujeme, krátce *reinterpretujeme*⁴⁴⁹ (můžeme je ovšem také postupem času poplést a pomást – i to je určitý typ reinterpretace) – přesto už od počátku máme porozumění, které nám dává smysl jako celek (aťsi vypadá jakkoli zmateně a fragmentárně v očích někoho jiného). Protože Wittgenstein i Heidegger kladou důraz na analýzu aktuálního (či přirozeného) vědění o světě (formulovaného přirozeným jazykem), musíme si uvědomit, že 1) běžné povědomí o věcech světa je nutně vždy půdou, na níž se dějí další reinterpretace, a že 2) i filosofická analýza, pronikající pod povrch běžného rozumění, také vždy může podléhat dalším reinterpretacím. Oboje stojí „v kruhu“. Ne-uzavřenost, omezenost rozumění je ale zřetelná až zpětně. Dějiny vědy jsou dějinami omylů a neporozumění, které my *dnes* vidíme – a je dost možné, že budoucí vědci budou s to nahlédnout omezenost (slovníku) našeho dnešního poznání v míře a podobě, jaká je nám dnes nedostupná. Máme k dispozici současnou podobu svého kruhového porozumění, které vnímáme na dějinném pozadí jeho předchozích, „horších“, verzí.

Tato zvláštní povaha porozumění tomu, do čeho jsme „vrženi“, platí i pro naše porozumění druhým lidem – protože jsme vrženi do (*určitým způsobem formulovaného*) porozumění, že jsme tu s ostatními lidmi – svými bližními. Druzí lidé jsou jakožto normativní a „strukturní“ složka našeho porozumění světu jakoby „gramatickým“ faktem, která zakládá mnoho ostatního, mj. konkrétní či „obsahové“ rozumění druhým. To se ale vyvíjí a proměňuje v čase – a představuje jakousi historii⁴⁵⁰ nedostatečného porozumění. Nelze vést ostrou hranici mezi fenomény, které jsou ve „vrženosti“ našeho porozumění přítomny vždy a nutně (jako je skutečnost druhých lidí – spolubližních), a těmi, které touto nutností neoplývají (jako např. existence Boží) – anebo pokud ano, budou tu vždy i fenomény, které budou jaksi hraniční: musí ve „vrženosti“ jazykového

⁴⁴⁶ Srv. *Zkoumání* § 109: „Veškeré vysvětlování musí pryč a na jeho místo musí nastoupit popis.“ Srv. také §§ 124, 126, 599, aj.

⁴⁴⁷ Myšlenka hermeneutického kruhu rozumění ale není ničím výlučně moderním. Nalezneme ji předznačenu např. už u Descartova současníka Pascala (*Pensées* 527 (podle Lafumova vydání))! Heidegger sám ovšem vykládá původ hermeneutiky tradičně – od Schleiermachera přes Diltheya („Aus einem Gespräch...“, s. 95nn)

⁴⁴⁸ Quine, „Dvě dogmata empirismu“.

⁴⁴⁹ Gadamer (viz např. „Řeč a rozumění“, in Gadamer, *Člověk a řeč*).

⁴⁵⁰ Heidegger připomíná, že „kruhové“ poznání je z povahy věci poznáním „historickým“. Matematika, která (zdánlivě?) tuto kruhovou podobu nemá, není exaktnější než historie, nýbrž jen „užší co do okrsku existenciálních fundamentů, které jsou pro ni relevantní.“ (*BaČ* § 32, s. 184n)

Můžeme tedy shrnout věc tak, že hermeneuticky uvažující filosof se zabírá konkrétní „fakticitou“ našeho jazykového porozumění světu, do něhož jsme „vrženi“, a toto porozumění *nutně* implikuje naše spolubytí s druhými; tj. v našem jazyce je „uloženo“ implicitní porozumění druhým a naučit se jazyku znamená osvojit si životní formu bytí s druhými a mezi nimi. Při zkoumání konkrétní „fakticity“ našeho jazyka bude dobře blíže se podívat na Wittgensteinovo a Heideggerovo pojednání fenoménů významu a pravdy, na úlohu logiky a na každodennost jazyka.

2.2.1. „Teorie významu“ – význam je „venku“, instrumentálnost významu

[Problémy „zvěčňujícího“ a „subjektivistického“ pojetí významu – Wittgensteinova a Heideggerova polemika s druhým z nich: Smysl světa a význam výrazů jazyka, jimiž se o něm dorozumíváme, nám z technických důvodů musí být od počátku dostupný, je „venku“ z našich hlav, konstituuje mezilidský prostor, v němž se můžeme pohybovat a mluvit (patří k naší „vrženosti“).

Výlučně lidská schopnost apofantické „výpovědi“ významy nezakládá, ale „reflektuje“ (?)

Prostor významu je instrumentálně-pragmatickou souvislostí prostředků a účelů – věci i výrazy „mají význam“ ve smyslu postavení v této souvislosti. Komplikovaná souvislost věci jako nástroje a výrazu (např. jména věci) jako nástroje.

Struktura „jako“ – „výklad“ a vidění aspektů; jejich „definice“ pomocí kontextu a vnějších praktických kritérií. „Deviantní“ případy („kachnozajíc“.)

Intersubjektivní jazyk je kontingentní „fakticitou“, do níž jsme „vrženi“. Co lze z této perspektivy říci o významu jeho výrazů? Otázka významu je tradičním problémem filosofie jazyka. Wittgensteinovo i Heideggerovo pojetí významu je odpovědí na subjektivistické představy o tom, co je význam – třeba takové, s jakými přichází Husserl. První odpověď na otázku, co je významem nějakého slova, bývá: přece věc sama, kterou to slovo označuje/pojmenovává nebo něco podobného. Představa, že význam je jakoby jedna věc, která je v jakémśi vztahu k jiné věci – ke slovu, je z řady důvodů problematická – předně proto, že nevysloveně předpokládá, že slova jsou (výhradně?) jména⁴⁵⁷ věcí (ale jaké „věci“ pojmenovávají výrazy jako „ne“, „kěz by“, „příznat se“, „očekávaný“?). Navíc by to předpokládalo, že kdykoli pronášíme výpověď, která má význam, musí být v dotyčném aktu kromě slov samých jaksi (vědomě?) přítomni i jejich nositelé-významy a vztahy mezi obyvateli těchto dvou „říší“. O notorických problémech s významem jmen neexistujících nebo vznikajících a zanikajících předmětů nemluvě.⁴⁵⁸

Druhá okamžitá odpověď na otázku po významu je ta, která význam svazuje s mentálním aktem „mínění“ nebo něčím podobným – čili přenáší ho do oblasti „subjektivního“. Významem slova je to, co si při jeho pronášení představujeme, co „máme na mysli“, co míníme. Také toto pojetí významu zápolí s nepřekonatelnými problémy – ale na rozdíl od prvního pojetí leží hlouběji a není tak snadné je předvést. Klíčovým problémem je, že když s někým mluvíme, netušíme, co vlastně „má na mysli“. Podle této představy by totiž významuplnost jeho promluvy spočívala v tom, zdali v okamžiku vnějškového mluvního aktu provede onen niterný „mínící“ akt. Ale o tom, zda něco a co znamená jeho výpověď nerozhoduje on, ale mnohem spíše ten druhý (kdokoli druhý), který je příjemcem jeho promluvy. Není žádný rozumný způsob, jak něco něčím mínit, pokud tato intence není odhalitelná příjemcem. Řeknu-li „Na Šumavě žijí mývalové a sloni“ a „míním-li“ tím, že tam žijí myslivci a pytláci, neznamená to nic, pokud tomu není s to takto porozumět i někdo druhý (jenže ten pravděpodobně nabude nezávisle na mém „mínění“ dojmu, že chovám jakési podivné přesvědčení o slonech žijících na Šumavě). Není ve skutečnosti moc jasné, co toto „mínění“ má být. Jaký je rozdíl, pronáším-li slova s tímto skrytým aktem a bez něj?⁴⁵⁹ Věty nemají

⁴⁵⁷ Viz Foucaultovo pojetí jmen jako údajně primárního jazykového fenoménu a zároveň paradigmatu „násilí“ jazyka (*Slova a věci*, IV.4 a 5).

⁴⁵⁸ Viz např. *Zkoumání* §§ 39-42.

⁴⁵⁹ Gramatika slova „mínění“ poukazuje na cosi jiného, než na „niterné obdaření slova významem“ (viz *Zkoumání* §§ 670nn). Jaký je rozdíl mezi tím, když pronášíme větu s „vědomým zaměřením myslí“ na její smysl, a když „bezmyšlenkovitě“? Jistě ne rozdíl ve významuplnosti. (srv. *Zkoumání* §§ 330, 332)

význam až tehdy, když je mluvčí „učiní významuplnými“ tím, že „vysloví své nitro“. Musely mít význam už předtím a nezávisle na tom – vždyť ostatní jsou s to jim rozumět.

Wittgensteinovy i Heideggerovy výhrady jsou namířeny vesměs právě proti tomuto „subjektivistickému“ pojetí významu. Významy slov, jsou-li vůbec „někde“, nejsou ve „vnějším světě“ (lidová teorie významu č.1), ani „v našich hlavách“ (lidová teorie významu č.2), nýbrž v „třetí říši“ intersubjektivně existujícího/přístupného smyslu – v prostoru smyslu, do něhož jsme „vrženi“. „Subjektivistická“ teorie významu je v příkrém rozporu s „hermeneutickým obratem“ filosofie jazyka – smysluplnost patří k naší „fakticitě“, je to cosi, co je dáno „vždy-jíž“. Dříve, než si mohu položit otázku, jak je možné rozumět druhým (a tomu, co říkají), musím už jim (a tomu, co říkají) nějak rozumět. Jak upozorňuje Heidegger, je absurdní si představovat, že smysl toho, co říkáme, je teprve „transportován“ z nitra jednoho subjektu do nitra jiného subjektu – lidské bytí, které je „vždy-jíž“ spolubytím⁴⁶⁰, je také od počátku jakožto „rozpoložení“ a „rozumění“ „spolurozpoložení“ a „spolurozumění“. Tj.: to, co říkáme (sám „propoziční obsah“ výpovědi, ale i jeho zabarvující podtóny a odstíny), je principiálně srozumitelné každému dalšímu mluvčímu. Pouze díky „spolurozpoložení“ a „spolurozumění“ – společně otevřené zbarvené smysluplné artikulaci světa – je možné něco takového jako přenos myšlenkových obsahů mezi dvěma (a více) lidmi.⁴⁶¹ Z toho je ovšem zjevné, že to, co je při tomto přenosu přenáшено, nikterak nejsou významy užitých slov, vět, výrazů. Ba co víc, významy užívaných výrazů přicházejí na přetřes pouze ve zcela speciálním kontextu – tehdy, když *není* jasné, co některý z účastníků komunikace chce říci. Tehdy je třeba užitě výrazy blíže vysvětlit, definovat: to je ovšem „gramatická“ jazyková hra, která přichází ke slovu v „defektním“ kontextu (když něco jakoby „nefunguje“)⁴⁶² – „normálně“ ale účastníci komunikace vědí, co ten který užitý výraz znamená, co „chtěl říci“ ten který z nich. Významy slov/výpovědi se za normálních okolností není třeba zabývat – výrazy jsou zcela „transparentní“ a významy tak vidíme „přímo“, jsou „vždy-jíž“ známé a přístupné.

Významy v tomto smyslu musí být intersubjektivní, či spíše pre-subjektivní. To, do čeho se „rodíme“, do čeho jsme „vrženi“, není prostě jen nějaká „fakticita“, ale „fakticita“ *srozumitelná*. Prostředí, v němž se odmala orientujeme, je pro nás pochopitelné, a to – v dobrém smyslu slova – nezávisle na nás. Přicházíme k hotovému, už je před námi otevřen a učeněn „prostor diskursu“, v němž se můžeme pohybovat. Zároveň je tento prostor pro nás všechny víceméně stejný, (mj. i) proto, že sdílíme společný jazyk (společný jazyk – tj. společné výrazy jazyka se společnými významy). Teprve toto „sdílení“ [*Teilung*] je předpokladem možnosti „sdělování“ [*Mitteilung*].⁴⁶³ „Spolubytí“ s druhými je „sdíleno“ právě v „řeči“, jak říká Heidegger. „Řeč“ je tu opravdu jakousi existenciální „před strukturou“ – sama možnost významuplného mluvení implikuje toto „spolubytí“ jako „strukturní fakt“, který je teprve předpokladem k tomu, abychom si „spolubytí“ jako předmět, *o kterém* se dá mluvit a kterému se dá do hloubky, výslovně porozumět, osvojili a uchopili je. A jako každá možnost výslovného porozumění je to právě *možnost*, která jde ruku v ruce s možností neosvojit si je a neporozumět mu⁴⁶⁴ (jakožto filosof, tedy někdo, kdo pociťuje určitý monopol na výsledky své práce, Heidegger ovšem naznačuje, že toto výslovné porozumění spolubytí je spíše vzácné než obvyklé). Obě tyto protikladné možnosti se však zakládají na prvotním strukturním rozumění spolubytí s druhými – sdílení významu jazyka, který rozumějící i nerozumějící hovory umožňuje.

Jak ale musí vypadat takový jazyk, jehož významy sdílíme jakožto lidé? Jako „artikulace srozumitelnosti“ nám umožňuje pronášet nejrůznější *soudy o věcech*. Právě tato jeho „propoziční“ povaha je tím, co odlišuje rozumějící učenění světa, s jakým se setkáme u lidí, od rozumějícího učenění světa, kterým disponují i jiní živočichové (v praktické úspěšnosti rozumění svému okolí dokonce člověka obvykle předstihují – v divoké přírodě obstoje, tj. úspěšně se zorientuje, medvěd mnohem snáz než člověk). Vyslovování výpovědí, oznamovacích vět je tak v určitém smyslu

⁴⁶⁰ BaČ § 26, aj.

⁴⁶¹ BaČ § 34, s. 195.

⁴⁶² Viz *Zkoumání* § 665, srv. BaČ 16, s. 96n.

⁴⁶³ Tuto etymologickou hříčku uvádí Heidegger v BaČ § 34, s. 194n.

⁴⁶⁴ BaČ § 34, s. 195.

Heideggera jakýmsi prostorem, ale ne ve smyslu fyzikálně-karteziánském – prostor je tu to, „v čem“ něco může být, tj. ukázat se, být srozumitelné. Je to prostor „transcendentálně-sémantický“: v podobném smyslu, jako je znalost významu výrazů jazyka („sdílení“) předpokladem k tomu, aby mohlo docházet k nějakému přenosu „myšlenkových obsahů“ („sdělování“), je také svět jakýmsi předpokladem k tomu, aby se věci mohly ukazovat/být srozumitelné ve svých „účelových vazbách“ k jiným věcem. Svět je „prostorem srozumitelnosti“ věcí, místem kde vycházejí na světlo⁴⁷² „jako věci“ – jako poukazy k jiným věcem/účelům.⁴⁷³

V čem je Heidegger zcela důsledný, je pohled na povahu primárních vztahů v této síti odkazů a poukazů – totiž že jde o významnosti a souvislosti primárně *pragmatické*. Proto hovoří o „prakticko hermeneutickém jako“ – rozumím-zacházím s kladivem jako s něčím, co se hodí k tomu či onomu. „Význam“ kladiva není předznačen nijak *ideálně* – (slovo) „kladivo“ neznamena nutně (není nutně rigidně definováno jako) „to, s čím se zatloukají hřebíky“. *Většinou* se tak používá, protože k tomuto většinovému způsobu užívání bylo jakožto nástroj designováno, a nejlépe se k němu hodí. To ale neznamena, že v síti praktických významových souvislostí světa nemůže nabýt i významu „těžítka“ nebo uměleckého muzejního exponátu (zejména jde-li o kladivo několik tisíc let staré). Může, tj. lze je tak úspěšně/účelně použít, a tato jeho praktická významnost je jako každý význam „intersubjektivně přenosná“ (tj. *může být* přenesena; neznamena to, že nelze mluvit o „významnosti“ kladiva jako těžítka, dokud je tak *aktuálně* nepoužijí alespoň dva obyvatelé lidského prostoru významnosti – mluvčí jazyka).⁴⁷⁴ (Právě tak platí, že např. „v případě nouze“ lze k zatloukání hřebíků použít i něčeho jiného než kladiva, byť se to třeba k tomu tak dobře nehodí.)

Pokud jde o vztah prakticko-hermeneutického rozumění kladivu a teoreticko-apofantické *výpovědi* o kladivu *jako...* (nástroji k zatloukání, těžkém, elegantním, ...), Heidegger je zcela explicitní: „prakticko-hermeneutické jako“ je původní a zakládající.⁴⁷⁵ Na druhou stranu, teoreticko-apofantická schopnost jazyka je nadstandardem, který umožňuje některé věci, které jsou ne-uživatelům apofantického jazyka odepřeny – třeba právě explicitní předvedení a ukázání významových vztahů. Ve „výpovědi“ je dokonce možno svým způsobem abstrahovat od praktických souvislostí a pokusit se ukázat věc v jejím prostém „výskytu“ [*Vorhandensein*]. Bylo by však nesprávné představit si výskytové podání jsoučna ve výpovědi jako hlubší. Není tomu tak, že by se na věc, která se sama o sobě „vyskytuje“, „nabalovaly“ druhotné kontexty „příručnosti“, kterými ji opatřují lidé. Heidegger uvádí dvě úvahy, které poukazují opačným směrem. Za první, věc je „vždy-jíž“ srozumitelná v prakticko-hermeneutickém smyslu. Smysluplnost kladiva jako nástroje k zatloukání (popřípadě k něčemu jinému) je prostou daností, s níž jsme obeznámeni, jakmile začínáme mít nějaké ponětí o tom, že na světě jsou nějaká kladiva. Naopak, situace, v níž kladivo „vystupuje“ ze svého „příručního“ významu, je do jisté míry „defektní“. Vnímat kladivo v jeho zdánlivě „prostém bytí“, tj. zbaveno své významuplnosti jako účelu, dokážeme obvykle jen tehdy, když se porouchá, přestane fungovat. To je ovšem situace „divná“ a nenormální, ba znepokojivá. Kladivo „ztrácí smysl“. Heidegger však upozorňuje, že nakonec i kladivo v této situaci vnímáme hlavně jako kladivo, které už „neplní svůj účel“ – že „vyskytující se“ věc je pro nás primárně a hlavně srozumitelná jako věc, která „už nefunguje jako příruční“.⁴⁷⁶ I „výskytovost“ vidíme pro zorným úhlem „příručnosti“. S tím souvisí i druhá úvaha: také domněle ryzí pozorování je také svého druhu „obstaráváním“. I ono má svůj kontext, své

⁴⁷² Patočka poukazuje na to, že českým slovem „svět“ s jeho etymologickými vazbami ke „světlu“ (svět jako prostor, v němž se rozsvěcují věci) by musel být Heidegger nadšen („Problém přirozeného světa“, in *TSJS*, s. 200n).

Heidegger využívá jiné etymologie, kterou mu umožňuje němčina – svazuje „*Welt*“ s „*Walten*“, vládou (srv. „Das Wesen der Sprache“, s. 212)

⁴⁷³ O vztahu světa a „nitrosvětského jsoučna“ viz zejména § 16 *Bytí a času*.

⁴⁷⁴ „Pragmatistické“ partie *Bytí a času* jsou populární mezi „analytickými“ příznivci a vykladači *Bytí a času*. Viz např. Brandom, „Heidegger’s Categories in *Sein und Zeit*“ (oddíl II.), in *TMD*. Uznale se k Heideggerovu pragmatismu vyjadřuje i Rorty (viz např. „Wittgenstein, Heidegger and the reification of language“, in *Essays...*, s. 59n)

⁴⁷⁵ *BaČ* § 33, s. 191.

⁴⁷⁶ *BaČ* § 16, s. 96n.

souvislosti, a hlavně svou vlastní účelnost. Není v nějakém vytržení ze všech praktických souvislostí – má v nich své vlastní, byť snad okrajové a zakrnělé místo.^{477, 478}

Jaká je ale souvislost těchto odtažitě působících úvah o „významnosti“ věci s otázkou po významu jazykových výrazů? U Heideggera je situace poměrně přímočará. Protože „rozpoložené rozumění“ a „řeč“ jsou vzájemně provázané „stejně původní“ strukturální rysy lidského bytí, je nasnadě v duchu Heideggerova výkladu říci, že řeč je „artikulací srozumitelnosti“ právě toho smyslu věcí, který uchopuje prakticko-hermeneutické „rozumění“. Významnost kladiva jako nástroje k zatloukání je nějak provázána s „řečí“, která tento významový vztah formuluje/artikuluje (třebaže umět zacházet s kladivem jako s kladivem jistě není totéž co umět mluvit o kladivu jako kladivu). Ve světle Wittgensteinových úvah však věc vidíme z ještě jiné strany – na význam je správné/účitečné/instruktivní nahlížet jako na způsob použití.⁴⁷⁹ Používání jazykového výrazu „kladivo“ ale není totéž co používání kladiva samého (slovem „kladivo“ nezatluču hřebík, i když snad mohu pohrůzkou rány kladivem někomu „přikovat“ k židli). Slova sama a věty samy jsou nástroje, tak jako je nástrojem kladivo – a každý z těchto nástrojů má svůj určitý kontext použití a předpokládaný účel, jehož se jeho použitím má dosáhnout. Kladivo jakožto věc však může figurovat ve vysvětlení významu slova „kladivo“ – můžeme podat „vysvětlení ukázáním“ (ostenzivní definici) slova „kladivo“, ukázáním na kladivo samo⁴⁸⁰, ale také odkazem na to, že „kladivo“ vypadá tak a tak, neboť je to nástroj k zatloukání⁴⁸¹ – jeho význam lze ale vysvětlit lečjak jinak. Nejde totiž v první řadě o zjednání vztahu mezi dvěma věcmi (slovem a významem, chápaným jako věc) – tato optika zastírá, že porozumění významu je mnohem spíše jako osvojení si určité dovednosti, *techniky*.⁴⁸² Nejpocitivější, i když zároveň poněkud neinformativní, bude asi říci, že tu máme co do činění s dvojím souborem technik, respektujícím – každý svá – pravidla, přičemž tyto techniky jsou spolu hluboce, ale nijak jednoduše a přímočaře provázány (koneckonců podle Wittgensteina jazyková hra nezahrnuje pouze vlastní „mluvní akty“, ale i činnosti s nimi spojené⁴⁸³ – které přesně to jsou, a jak to poznat, to nám ovšem nevysvětlí). Můžeme říci, že smysluplné a správné tahy v jazykových hrách operující se slovem „kladivo“ jsou jistě ovlivněny tím, jak se správně zachází s kladivem (a *vice versa* – naučit někoho správnému zacházení s kladivem je přinejmenším snazší za pomoci jazykových her o kladivu, jimž obě strany aspoň do nějaké míry rozumějí); a kdybychom žádná kladiva neměli, není důvod předpokládat, že bychom měli slovo „kladivo“ (jazykové hry s tímto slovem) s takovým významem, jaký aktuálně má. To ale není totéž, jako tvrdit, že existence oněch jazykových her je nějak založena existencí dotyčného předmětu!⁴⁸⁴ Wittgenstein a Heidegger tak tento problém ilustrují jakoby ze dvou stran: pro prvního z nich je „významnost věcí“ rozšiřujícím/okrajovým kontextem příslušné jazykové hry; pro druhého je „významnost věcí“ smysluplně uspořádána *díky* našemu nadání řečí, ale ne nutně explicitně přímo v řeči – může dojít svého explicitního ukázání v apofantickém kontextu „výpovědi“, ten je však až druhotným a nenutným projevem „řeči“.

⁴⁷⁷ Srv. BaČ § 15, s. 92.

⁴⁷⁸ Pragmatismus filosofie jazyka 20. století přišel i se zbrusu novým čtením Platónova podobenství o jeskyni – které připomíná právě Heideggerovy analýzy účelů a prostředků. Ve světě mimo jeskyni, do něhož je vytažen proti své vůli, vidí Platónův filosof vztahy mezi věcmi samými ve světle „slunce světa idejí“, jímž není nic jiného, nežli idea dobra (*Ústava* 514a-519c). Tento obraz lze chápat také tak, že věcem rozumíme (jsou nám otevřeny/přístupny) *ve světle* toho, *k čemu* jsou dobré. Každá věc má smysl pod zorným úhlem své příslušné (ideje?) „dobroti“ (interpretace P. Stekelera-Weithofer, viz *Sinnkriterien*, s. 91nn).

⁴⁷⁹ *Zkoumání* § 421: „Dívej se na větu jako na nástroj, a na její smysl jako na způsob používání [*Verwendung*, aplikace] tohoto nástroje!“ Srv. také § 432 a použití jako „oživující dech“ [*πνεῦμα*, *anima/spiritus!*] mrtvého znaku!

K Wittgensteinově pojetí významu viz též oddíl 1.1.

⁴⁸⁰ *Zkoumání* § 43.

⁴⁸¹ Srv. Russellovo „knowledge by acquaintance“ a „knowledge by description“

⁴⁸² *Zkoumání* §§ 150, 380.

⁴⁸³ *Zkoumání* § 7.

⁴⁸⁴ „Zvěčňující“ teorie významu! Je příznačné, že se vždy operuje se *jmény věcí* jako s příklady. Dostatečně dobrý význam mají ale, jak známo, i jména, jejichž nositel už/ještě neexistuje (Julius Caesar), nebo je fiktivní (meč Nothung – viz *Zkoumání* § 39)

nepomůže; naopak, budu neustále sužován (přesněji řečeno: sám sebe budu neustále sužovat) pochybnostmi o tom, zda se druzí (komunita) nepokoušejí mé poslání zmařit, *úzkostí z druhých*.

Wittgensteinovy i Heideggerovy pochybnosti o možnosti akademicky tradovat svou filosofii ukazují, že si byli vědomi jejího dvojnásobného postavení (tak jak ji definovali: tj. mezi nutností respektovat každodennost a snahou kriticky ji přehodnocovat; tím nijak není řečeno, že by tento závěr platil pro veškerou filosofii – filosofie, která nemá takové „existenciální“ ambice, se jím nemusí cítit ohrožena). Jak by řekl Rorty, terapeutičtí filosofové nezakládají školy.⁷⁹⁰

⁷⁹⁰ Srv. *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 367, 372.

SUMMARY

The work compares Wittgenstein with Husserl and Heidegger (or more generally: analytical and continental philosophy), but its character is rather systematic, as it treats the question of the relation among language, intersubjectivity and individuality. Husserl and Wittgenstein show that our experience of the world (world as we know it) is always *our* experience of the world (“the world as it is for *us*”), that this experience is essentially intersubjective, and that intersubjectivity is essentially linguistic. The shape of the experience of the world is not arbitrary, but it cannot be based “realistically” on the “objective” world, at most it can be founded “from inside”, pragmatically. The primarily pragmatic nature of our experience allows its variation (a plausible form of relativism), and on the other hand it makes it problematic to try to set the purpose of the experience beyond its limits (an absolute teleology of history). It is also shown that Husserl’s conception, setting the non-linguistic life of the consciousness “before” language and individual subjectivity “before” intersubjectivity, faces certain problems, or that we cannot conceive phenomena of thought (psychic life) and individuality, as we usually understand them, this way. Heidegger agrees with Wittgenstein in the point that language is understood as unbreakable limit for our experience of the world – language is the medium in which the sense of the world, into which we were born, is given to us, and it transcends us in a normative sense. Any knowledge of the world inconceived (inconceivable) by language is accessible to us only indirectly, from inside of language, through limit phenomena, i.e. failing of its expressive ability. Language is not a theoretical tool for description of the world, but an articulation of our practical orientation within it; our learning language and knowledge of the world is not systematical, but has the shape of “hermeneutical circle”. Practical and hermeneutical nature of language also determinates the nature of the meaning of its expressions (the way of usage, known in advance), the nature of truth (various kinds of linguistic moves (speech acts) used as “true”), as well as what is logic (a simple representation of the rules of language that doesn’t “correct” natural language at all). Natural, practical language is also influenced by corruptive processes of everydayness (“falling”) that have also misleading “philosophical” implications. Wittgenstein and Heidegger offer various ways of a philosophical critique of ordinary language that should face these phenomena (logical analysis of language, philosophy as therapy, authenticity of speech, poetic experience with language and things). However, these particular new language games have strongly personal, individual character; their intersubjective tradition is performed more often in the form of “parasitic discourses” that adopt the only-linguistic criteria of these games as the sole content. Ultimately, language games of the critical philosophy explicitly found themselves as elitist (in the extreme form as purely personal), as they interpret any tradition (communication) of their content as a “parasitic” phenomenon. In this sense, individuality proves itself to be not constituent for intersubjectivity, but rather product of its dissolution.

- Quine, W.V.O., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969.
- Quine, W.V.O., *Word and Object*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1985.
- Rentsch, Thomas, *Heidegger und Wittgenstein*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod*, München: Piper, 1989.
- Rentsch, T. (hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2001.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Russell, Bertrand, *The Analysis of Mind*, London: Routledge, 2002.
- Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland*, München: Carl Hanser Verlag, 2004.
- Sapir, Edward, *Language: An Introduction To The Study Of Speech*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1921.
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (2 Bd.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993 [č. překlad *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998].
- Shanahan, Daniel, *Language, Feeling, and the Brain*, New Jersey: Transaction Publishers, 2007.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Sinnkriterien*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Was heißt Denken?*, Bonn: Bonn University Press, 2004.
- Tarski, Alfred, „The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics“, *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944, 3), s. 341-375.
- von Savigny, Eike, *Der Mensch als Mitmensch*, München: Dtv, 1996.
- Whorf, B.L., *Language, Thought And Reality*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.
- Wittgenstein, Ludwig, *Modrá a hnědá kniha*, Praha: Filosofía, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*, Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Grammatik*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations [Philosophische Untersuchungen]*, Oxford: Basil Blackwell, 1958 [č. překlad *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofía, 1993].
- Wittgenstein, Ludwig, „Poznámky o Frazerově Zlaté ratolesti“, *Filosofický časopis* 2006, 4, s. 561-576.
- Wittgenstein, Ludwig, *Rozličné poznámky*, Praha: Mladá fronta, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig, *The Big Typescript*, hrsg. von M. Nedo, Wien: Springer, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: ISE, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe Band 8* (Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Vermischte Bemerkungen, Zettel), Frankfurt a.M.: Suhrkamp; 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932*, Oxford: Basil Blackwell, 1980.