

Náš jazyk, můj svět: Postřehy k stejnojmenné knize¹

Our language, my world: Few remarks concerning the book of the same name

Hynek Janoušek

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
hynek.janousek@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Příspěvek je studií k Beranově knize „*Náš jazyk, můj svět*“. Byť Beranovu knihu vítá jako jeden z prvních statečných pokusů české filosofie o srovnání fenomenologie a analytické filosofie pomocí konfrontace Husserlových a Wittgensteinových děl, ukazuje také, že kontext transcendentálního pragmatismu, který v knize slouží jako *tertium comparationis*, zůstává příliš obecný, pokud se nevypracují radikální rozdíly v metodách a principech Husserlovy a Wittgensteinovy filosofie. Studie se snaží poukázat na některé základní fenomenologické principy a pojmy, přičemž opravuje některá Beranova nedorozumění, a ptá se po tom, zdali je pro ně ve Wittgensteinově filosofii místo. Následně se pokouší zaměřit na apriorní podmínky komunikace, aby poněkud zproblematizovala Beranovo ztotožnění pojmu pravidla s pojmem normativního pravidla.

The study is a critique of Beran's comparative book „*Náš jazyk, můj svět*“. While it welcomes this book as one of the first bold attempts in Czech philosophy to bring phenomenology and analytical philosophy together by comparing works of Husserl and Wittgenstein, it also tries to show that the general context of transcendental pragmatism which serves a *tertium comparationis* in the book remains too general if the basic principles and presuppositions of Husserl's and Wittgenstein's method are not worked out in their radical differences. The study shows some basic phenomenological principles and concepts while correcting some of Beran's misunderstandings and asks some questions about the possibility of their accommodation within the Wittgensteinian philosophy. It also tries to address a problem of a priori conditions of communication in order to make Beran's identification of the concept of a rule with the concept of a normative rule problematic.

¹ Tento článek vznikl v rámci projektu *Otázka relativismu ve filosofii a společenských vědách* v rámci projektu institucionální podpory řešeného na katedře filosofie a společenských věd FF UHK.

V následujícím textu bych se chtěl věnovat kritické reflexi knihy Ondřeje Berana *Náš jazyk, můj svět*. Přiznávám, že tak činím s jistým zpožděním, neboť kniha vyšla v nakladatelství Filosofia již v roce 2010. Myslím si však, že si takovou reflexi zaslouží, a to kvůli svému tématu, Zároveň se domnívám, že ze stejných důvodů mohla již dříve vyvolat diskuzi, kterou, nakolik jsem si toho vědom, nevyvolala. Tímto tématem je konfrontace analytické a fenomenologické filosofie. Zatímco fenomenologie u nás patřila, a to z důvodů spíše historických, k dominantním směrům, analytická filosofie k nám pronikala spíše postupně. S posilováním jejích pozic tak dochází k jistému vyrovnání nepřírozeného stavu a k poměrně zajímavé situaci, kdy se zájemcům otevírá přístup k oběma u nás dobře reprezentovaným směrům. To není úplná samozřejmost. Zejména v anglosaských zemích může podle všeho působit fenomenologie, jejíž hlavní díla jsou napsána německy a francouzsky, jako exotický útvar známý spíše z doslechu či anekdot o Heideggerovi, jako prázdné mluvení či naopak studnice skrytého a hlubokého smyslu, k němuž mají přístup jen zasvěcení. I s ohledem na to a na fakt, že oba proudy se po více než staleté historii svého vývoje nacházejí v pozdní fázi, v rozvolnění do mnoha škol a směrů hledajících si nová témata, se zdá být nasnadě využít zvláštní povahu naší situace a přivést tyto dva směry k diskuzi. Myslím, že tento poměrně náročný úkol přesahuje možnosti Beranovy knihy. Beranova práce se však v oblasti česky psané filosofie pokouší alespoň o první kroky, a proto bych se chtěl v kritickém vymezení vztáhnout k některým jejím výsledkům, a to výhradně k její první části týkající se Wittgensteina a Husserla, která se více blíží mému odbornému zájmu. Ani zde však nebudu v plném smyslu recenzovat, byť jistému recenznímu zhodnocení se nelze vyhnout, ale chtěl bych také položit pár obecných otázek k jednomu z důležitých motivů knihy.

Ačkoliv platí, že fenomenologie (spíše než „kontinentální filosofie“, což je pojem tak široký, že je mu těžko dát jiný než geografický smysl)² i analytická filosofie jsou velmi vágní pojmy, které lze dnes vztáhnout na ledacos, nezdá se být *prakticky* tak těžké je k sobě vztáhnout. Byť autor poměrně vtipně v první kapitole medituje nad schválnostmi a předsudky, s nimiž na sebe navzájem oba směry pohlížejí, a nad problémy vymezení těchto pojmů, nakonec místo toho, aby po první kapitole zůstal bezradně stát, dělá beztak to, co jediné je asi možné, totiž snaží se k sobě přivést myšlenky autorů, k nimž se všichni příslušníci jednoho, či druhého směru rozmanitě vztahují. Díla takových autorů slouží takříkajíc jako majáky, jedno zda lodě plují k nim či od nich, a kdo je nevidí, plaví se již v jiných vodách.

Ve fenomenologii slouží jako univerzální orientační body vyhovující oběma kritériím díla Husserla a mladého Heideggera a v analytické filosofii, dle mého názoru,

² Je s podivem, že Beran svou diskuzi orientuje na vymezení pojmu kontinentální filosofie a ne fenomenologie, na kterou jediné se věcně orientuje a kterou zejména pod pojmem kontinentální filosofie myslí.

přínejmenším Frege, Russell a Wittgenstein. Tím však vzniká konkrétní otázka, totiž koho s kým a také jak k sobě vztahovat. Čtenář by očekával nějakou předběžnou odpověď, tu však nedostane, což je škoda, neboť právě pro „metodologické“ problémy bývají první kapitoly v knihách vyhrazeny. Zvolený výběr, k němuž dojde jaksi náraz, totiž má svá úskalí. Generačně a tematicky k sobě podle všeho spíše pasují Husserl a Frege a mladý Heidegger s pozdním Wittgensteinem, čemuž nasvědčují i knihy publikované v zahraničí. Beran si však vybírá Wittgensteina *Filosofických zkoumání* na jedné straně a Husserla s Heideggerem na straně druhé, přičemž vztážením Wittgensteina a Husserla je tématem první poloviny knihy, v druhé je Husserl nahrazen Heideggerem. Zde se objevuje první vážný problém, totiž charakter Husserlova díla. Zatímco Wittgensteinovo dílo je ve své skladbě ještě jakžtakž přehledné, staví dvaatřicet svazků kritické edice Husserlova díla před každého vážnou otázku, podle jakých kritérií z něj bude čerpat. Nelze totiž, jak autor sám ví, k sobě vztáhnout Husserla a Wittgensteina, nýbrž pouze soubor filosofemat, dostatečně vymezující nějakou ucelenější fázi jejich myšlení s tím, že samozřejmě v celku díla nestojí izolovaně, nýbrž nějak zapadají do jeho kontextu. Mezi práva autora zajisté patří předběžná volba toho, co vybere. Beran se rozhoduje pro tematiku, která u Wittgensteina víceméně souzní s *Filosofickými zkoumánými*, a sice téma vztahu jazyka, jazykových norem a společenství. Vzhledem k tomu, že u pozdního Husserla nabývá na významu téma intersubjektivní a předem daného společného světa (tzv. přirozeného světa) a že otázky teorie významu, který však pro Husserla není orientován na jazyk jako nositele významu, nýbrž na pojem jazykem vyjadřovaných významových *intencí* a jejich ideálních významových obsahů, pro něj byly taktéž důležité, lze tu snad spatřovat jisté překrytí problematik. Beran však jde ještě o něco dál a jako v jistém smyslu zastřešující nalézá pojem korelace *světa ke zkušenosti*, který se světem máme. Svět je vždy pro nás, je subjektivní, není však subjektivní (není „vůlí a představou“ individua, chtělo by se říci). Takováto vymezení jsou populární zejména v husserlovské fenomenologii a zde se ovšem vynořují námitky.³ Provedeme nejprve jednu obecnou úvahu o povaze Husserlovy fenomenologie.

Pokud je něco husserlovské fenomenologii vlastní, je to teorie *obecných předmětů a invariantů*.⁴ Invariantní struktury jako téma zkoumání ve velmi širokém smyslu jsou však vlastní mnoha teoriím (podle Husserla např. matematice či teoretické fyzice). Husserlova fenomenologie však chce být podobně jako Kantova transcendentální kritika teorií jiného řádu, protože hledá invarianty v oblasti, která je v běžném životním

³ Následující je třeba samozřejmě brát s rezervou jako hrubou zkratku. Podávaný obraz odpovídá tomu, co Husserl nazýval statickou fenomenologií, a ponechává pouze podstatné rysy. Na tomto místě to však stačí. Zároveň vyzdvihují jako primární *faktickou* povahu naší zkušenosti.

⁴ Husserl (1913, §16).

zaměření přecházena bez povšimnutí. Touto oblastí je právě oblast vědomé zkušenosti,⁵ kterou Husserl uchopuje velmi svérázně. Zajímá nás to, o čem naše vědomá zkušenost je, o co nám v ní jde. Husserl to vyjadřuje tím, že o tomto zaměření hovoří jako o intencionalitě vědomí.⁶ Paradoxně je právě díky této intencionalitě vědomí tím, co zůstává zprvu a většinou neuvědomováno, nýbrž je „jen“ prožíváno, celá naše zkušenost je zaměřena předmětně v nejširším smyslu – je zaměřena na to, co se ukazuje.⁷ V dalším kroku Husserl říká, že o čem zkušenost jakožto zkušenost o jednotlivém je, má ve zkušenosti svůj *invariantní způsob vystupování (ukazování)* odpovídající ontologickému typu předmětu, tj. má způsob své danosti či zkušenostního vykazování, který pro pozdního Husserla není zřejmě zcela redukovatelný ani na předmětné vlastnosti předmětu, který se jeví, ani na imanentní obsahy vědomí, tj. na intencionální akty a imanentní počítky.⁸ Právě takovéto způsoby danosti (způsoby jevení) umožňují „vystoupit“ předmětu v jeho ontologickém smyslu („jak“ jeho způsobu bytí). Uvedme pár příkladů: Pouze materiální předmět se typově vyazuje jinak a s jinými vlastnostmi (v syntéze perspektivních odstínění) než druhý jako psychická bytost či jako bytost personální (ty však materiální konstituci předpokládají). Předmět jako nástroj má jiný způsob svého vykazování (své konstituce) a patří k němu jiné ontologické kategorie (např. účelnost) než materiální předmět jako předmět teoretického zájmu. Vlastní subjektivita a tělesnost má jiný způsob svého vykazování než subjektivita a tělesnost druhého chápaného jako *alter ego*. Předmět vykazující se ve způsobu své *danosti* pak slouží jednak jako vodítko pro analýzu nutné (invariantní) struktury intencionálních aktů (pravidla syntézy), v nichž jedině může být míněn a vykázán (konstituován ve svém jevu), na něž však nemůže být redukován, a jednak lze, jak je z řečeného zjevné, analyzovat předznačené podstatné (invariantní) ontologické vlastnosti předmětu tvořící jeho *předmětnou* povahu. Vzhledem k tomuto důrazu se Husserlovy texty přímo hemží podstatami a jejich fenomenologickým výzkumem a metodickými úvahami, jak si k těmto „věcem samým“ ve zmiňovaných třech dimenzích zajistit přístup.

K této stručné charakteristice lze připojit několik dalších poznámek. Známým Husserlovým postřehem, původně převzatým od Williama Jamese, konkrétně z úvah o „proudu vědomí“,⁹ je, že k invariantní (podstatné) struktuře danosti předmětů v naší zkušenosti patří, že se vyazuje jen z části a v sepětí s tím, co dáno není, co je však nutně spoluminěno, aby předmětnost mohla ve zkušenosti vůbec vystoupit. Toto

⁵ Výraz „vědomá zkušenost“ zde nepoužívám v kontrastu k jakési nevědomé zkušenosti, nýbrž v kontrastu k běžné mluvě, která neumožňuje některá užití, která povoluje technická mluva Husserlovy fenomenologie.

⁶ Husserl (1913, §36).

⁷ Viz Husserl (1901, s. 363).

⁸ Tugendhat (1970, 217–218).

⁹ James (1890, s. 230–240).

předjímané, avšak nedané, chápe Husserl jako horizont aktuálně daného.¹⁰ V prvním pohledu na předmět např. už předjímané strany předmětu, které jsme ještě ani nepozorovali, díky čemuž můžeme rozumět tomu, co vidíme, v praktickém uchopení předmětu uchopujeme celou funkční souvislost cílů, k jejichž realizaci slouží, a prostředků, s nimiž slouží, v prvním seznámení se s druhým předjímané personální rysy, které se nedostaly ke slovu (známý „první dojem“), právě prožívaná fáze intencionálního aktu odkazuje na fáze právě minulé a záhy budoucí atp. Jestliže se zaměříme na předmětnosti naší přirozené zkušenosti, mezi něž jsme jakožto prožívající osoby tělesně postaveni, pak jsou předmětnosti i druhí chápání jako náležití do jednotné a původní, smyslově přístupné prostoro-časové souvislosti, přičemž celkový rámec a v jistém smyslu poslední a jakožto jsoucí kladený horizont této souvislosti, do níž vše náleží, můžeme označit jako svět.¹¹ Říkáme-li spolu s Husserlem, že svět je jeden, má prostorovou a časovou dimenzi, že základní jeho vrstvu tvoří perspektivně se jevící smyslové předměty, ty že předpokládají tělesnost vnímající subjektivity, že je vágní, že se jakožto horizont odpírá celkovému názoru etc., vztahujeme se již k formě světa. Řekneme-li dále, že Husserl opakovaně zdůrazňuje intersubjektivní přístupnost světa, nalzáme tím snad jeden z bodů, o něž je možné se nějak opřít.¹² Pospěšme si však nyní k jistému závěru.

Husserlův přístup orientovaný na poznávání invariantních struktur, které lze považovat za apriorní struktury, můžeme v klidu nazvat esencialismem (rozdíl mezi analytickou a syntetickou aprioritou zde ponecháváme stranou). Jde však o esencialismus zvláštního druhu. Kromě výše popsaného obecného svérázu oblastí, jimiž se zabývá, je i svérázný vzhledem k tradičnímu chápání apriorních struktur – na mysl máme zejména kantovské pojetí. Všechna Husserlova apriorita má *hypotetickou a předmětně orientovanou* povahu.¹³ *Pokud je dán předmět a, pak* jsou pro fenomenologa dány i výše popsané dimenze pro hledání esenciálních struktur patřících k předmětu jako případu určitého typu.

Např. podle Husserlova žáka Reinacha,¹⁴ patří k apriorní podstatě slibu jazykový akt slibu, konstituující závazek, jehož bytí nelze redukovat na psychický stav vykonavatele či adresáta slibu. Můžeme si však dobře představit společenství, v nichž slib neexistuje, pak však celá apriorita tvořící podmínku možnosti konkrétního slibu a

¹⁰ Např. Husserl (1973, §19).

¹¹ V přirozeném postoji pochybujeme o předmětnostech ve světě, nikoliv o světě. Pochybujeme-li o světě, pak pochybujeme i o všem, co zahrnuje. Husserl (1913, §§27–30).

¹² V podstatě celé Ideje II se týkají konstitucí objektivit vyššího řádu. První objektivita vyššího řádu je objektivita intersubjektivního smyslového předmětu, která je ve všech dalších navazujících vrstvách předpokládána.

¹³ To je také důvodem toho, že Husserl kritizuje Kanta za to, že apriorní formy názoru a myšlení chápal jako formy subjektivity, podle které se řídí veškerá možná objektivita. Tugendhat (1970, §7c).

¹⁴ Reinach (1913).

závazku odpadá. Koneckonců ani podle Husserla svět nemusí být dán (jeho *danost* je *fakt*, s nímž je nutně fakticky dáno i vědomí jakožto vědomí světa, svět není *výtvor* vědomí a poslední otázky fenomenologie by se musely vztáhnout i k tomuto problému nahodilé fakticity¹⁵). Je-li však svět dán, je intersubjektivní, pak má však i kulturní, a tedy i jazykově sdílenou povahu, neboť i pro pozdního Husserla je jazyk podmínkou možnosti *kulturního* společenství (personálního společenství, v němž se subjekt ustanovuje pro sebe a pro druhé jako osoba) – základní podmínkou sdílení horizontů, o němž mluvíme, když říkáme, že žijeme ve společném světě se sdílenou minulostí a budoucností, je jazyk, protože pouze jazyk je pro Husserla schopen zpřítomnění nepřítomného, na které již pouhé gesto „neukáže“.¹⁶

Přistoupíme-li nyní k Wittgensteinovi *Filosofických zkoumání*, pak se ovšem ocitáme ve zcela jiném filosofickém prostředí. Hlavním tématem zde je přece originální výklad různých podob užívání *jazykových výrazů* v jazykových hrách¹⁷ a výklad významu výrazu z hlediska jeho užití podle implicitních pravidel těchto her. Aniž bych si nárokoval hluboký vhled do tohoto díla, dovolil bych si říci, že Wittgenstein chová hluboké podezření proti invariantním strukturám. V jistém smyslu zde snad soulad s Husserlem je. Pokud „hrajeme“ hru na slibování, musíme dodržovat pravidla, která jsou pro ni závazná a v tomto smyslu jsou pro jedince jakožto podmínky možnosti „apriorní“. Žádný pohled na naši subjektivitu však nezdůvodní nutnost „hraní“ této hry (zde Husserl kupodivu souhlasí). Mezi „hraní“ jsou ale navíc pouze „rodinné podobnosti“, které neumožňují využít charakter jedné jako obecný vzor pro popis druhých¹⁸ a jejich bytí je v jistém smyslu založeno v jednání, které se „řídí“ intersubjektivními pravidly. Filosofická reflexe na tyto hry není reflexí předmětů intencí, nýbrž toho, „co a jak se slovy v příslušných situacích činí“. Na pozadí tohoto programu by se čtenář pouze povrchně zasvěcený do Wittgensteinovy filosofie rád zeptal, jak rozumí Wittgenstein světu. Má nějakou svou invariantní formu? V jakém vztahu je jazykový význam slova „svět“ a „svět“ sám? Lze např. u Wittgensteina hovořit o *smyslu* světa, který je vůči subjektu relativní a nejen o smyslu slova „svět“? A zcela obecně, jaký je přesně vztah mezi smyslem slov, na které se orientuje Wittgenstein a smyslem věcí, jichž se slova týkají? Lze ve vztahu k pozdnímu Wittgensteinovi říci nějakou krátkou výpověď po způsobu „*Svět není souborem věcí, nýbrž faktů*“ mladého Wittgensteina či „*Svět je horizont horizontů*“ či „*Svět je korelát přirozeného vědomí*“ či „*Svět je existenciál*“, jimiž lze načrtnout tento termín v rámci fenomenologických pozicí a následně rozvíjet načrtnuté směry výkladu? A pokud nelze,

¹⁵ Husserl (1973, s. 160).

¹⁶ Patočka (1992, s. 132–133).

¹⁷ Wittgenstein (1984, § 23)

¹⁸ Tamt., § 65.

což je pravděpodobné, tak z jaké perspektivy je možné fenomén světa u Wittgensteina srozumitelně vyjasnit?

Jakkoliv jsem se snažil nalézt v knize nějaké odpovědi na tyto otázky, nedařilo se mi to. V kapitole 1.2 *Smysl světa etc.*¹⁹ lze nalézt spíše výklad o tom, zdali lze existenci světa dokázat, či ne a zdali je solipsismus obhajitelná pozice. Vzhledem k tomu, že není vysvětleno, co se světem míní, je čtenář v podivné situaci, totiž že neví, o čem má či nemá pochybovat. Husserlova pozice je načrtnuta jen zběžně (navíc, jestliže, jak autor správně uvádí, neexistuje pro Husserla svět za světem, nedává tradiční otázka po jeho existenci smysl, což Husserl opakovaně zdůrazňuje – Husserl, 1913 §48, Husserl 1973, §§41–41, Husserlovy karteziánské hrátky s Descartovou pozicí jsou od transcendentálního obratu jeho filosofie jen úvodní fází, která je překonána a vyřízena v „epoché“), Wittgensteinovo pojetí „světa“ není v textu jasné takřka vůbec a pojem, pod který se schová jak Husserl, tak Wittgenstein a který autor zavádí – Svět jako korelát zkušenosti²⁰ a svět jako útvar smyslu²¹ – je sice pravdivý a meditace na téma realismus/transcendentalismus jsou celkem vydařené, avšak vzhledem k tomu, že má jít o leitmotiv celé knihy, zůstává příliš obecný na to, aby s ním šlo podle mého názoru něco pořídit.

Obdobný problém je ale i u dalších dvou pojmů, u pojmů zkušenosti a smyslu.

Autor má podle mne pravdu, pokud nachází spřízněnost (pozdního) Husserla a Wittgensteina v tom, že smysl je pro ně subjektivní, nikoliv subjektivní, že jsou to v nějakém smyslu transcendentální pozice, které se chtějí vyhnout pasti soukromého prožívání. Vzápětí se smysl přenesení i na smysl světa a ten je vztažen ke zkušenosti jako její korelát. Opět je podána řada určení zkušenosti, která jsou asi přijatelná, avšak příliš obecná.²² Chceme-li se ale zeptat na pojem zkušenosti v obou konkrétních směrech, celá situace s pojmem svět se opakuje. Byl bych schopen jakžtakž načrtnout Husserlovo koncepti intencionality a ideálního smyslu a je mi jasné, že pokud Wittgenstein vůbec používá slovo zkušenost, bude pro něj zkušenost podstatně jazyková. Ale jak chápe tedy Wittgenstein *zkušenost*? Opět se mi nedaří nalézt konkrétnější určení. Nenacházím, ale ani žádnou pasáž popisující alespoň poněkud hlouběji Husserlovo pojetí intencionality a Husserlovo pojetí ideality smyslu (zjevně i pojetí jazyka a smyslu jazykových výrazů bude díky tomu u Husserla jiné, ale ani o jeho svérázu se nikde příliš nehovoří). Díky tomu nelze dost dobře ověřit tezi ze záložky knihy, totiž že Husserl s Wittgensteinem se vzájemně doplňují. Původní intuice by byla, že se spíše vylučují, a proti té by asi bylo potřeba Beranův postoj argumentovat. Takto to vypadá, že smír mezi oběma filosofy lze

¹⁹ Beran (2010, s. 68–86).

²⁰ Tamt., s. 43–68.

²¹ Tamt.

²² Tamt., s. 70–74.

udržet pouze tehdy, drží-li se meditující na nepřiměřeně vysoké úrovni obecnosti svých tvrzení.

Jelikož nikde není srovnána fenomenologická a jazykově orientovaná metoda a pojmy, v nichž se mají autoři protínat, nejsou zasazeny do svých dosti odlišných kontextů, neplní kniha úkol, v který doufá autor, tj. neumožňuje srovnat oba přístupy v *jejich principu*, a proto neslouží ani jako spolehlivý úvod do myšlení autorů, o kterých pojednává. Beranova kniha je podle mne zajímavá pro čtenáře Husserlových textů v jiném smyslu, a sice v tom, že poskytuje pohled na to, na co se při čtení zaměří poměrně bystrý autor zběhlý, dovolím si tvrdit, více v tradici opačné, byť ji vlastně nediskutuje, nýbrž předpokládá. Minimálně v části o Husserlovi nestojí autor uprostřed mezi oběma autory, ale snaží se v něm zorientovat s tématy, na které je zvyklý z analytické tradice a nad jejichž aspekty umí poměrně samostatně a zajímavě meditoval, čímž někdy doutváří, někdy dokonce vytváří husserlovskou problematiku. Také bere z Husserla vážně místa (např. Husserlovo pojetí názorné racionality jako svého druhu měřítka lidství), o kterých se v husserlovském bádání cudně mlčí či která se spíše kritizují prostřednictvím jiných a „lepších“ vypracování téhož problému buď u Husserla, anebo v navazující tradici. Díky tomuto volnému pohybu narazí fenomenologicky školený na řadu vážných omylů, tyto omyly však nejsou natolik nedůvtipné, aby se neobjevila touha vysvětlit autorovi, jak to má Husserl „doopravdy“, někdy se naopak objeví témata, která Husserl nezná, ale znát by je asi měl, a která do Husserla není schopna vpravit ani širší fenomenologická tradice, s nimi se objeví i podvratný potenciál vzhledem k Husserlově pozici. Konečně je takový čtenář vybízen k vznášení otázek a náčrtu témat, které Wittgensteinovi činí zhruba to, co Beran činí Husserlovi (v naději, že dosáhne alespoň stejný výsledek). Tyto přechody se při čtení střídají v poměrně rychlém tempu, díky čemuž by kniha mohla sloužit jako pracovní podklad celkem živých seminářů.

Jestliže jsme se dotkli Beranových problematických interpretací Husserlovy fenomenologie, bude asi třeba na nějakou poukázat. Celý následující výklad činím proto, že na něj čtenář v knize, která na mnoha místech operuje s pojmy významu či smyslu, nenarazí. Pokud na něj narazí v Husserlových knihách, obvykle ho zahalí hrozivá Husserlova terminologie.

Asi nejslabší kapitolou celé knihy je Beranovo podání Husserlovy teorie jazykového významu. Tak Husserlova teze, že jazykový výraz jednak vyjadřuje svůj ideální význam, jednak, ve zcela jiném ohledu, poukazuje na (manifestuje) intencionální akty mluvčího, vede Berana k tvrzení:

„Naslouchám-li druhým, rozumím jim proto, že nahlížím významové intence v jejich mysli, jež jsou jazykem průzračně manifestovány.“²³

²³ Tamt., s. 117.

Trochu zlomyslně bych řekl, snad mi to autor odpustí, že člověk raději ani nedomyšlí, čemu by Husserl rozuměl při poslechu gramofonu. Se stejným omylem se lze setkat v této kapitole opakovaně např.:

„Jazykové výpovědi jsou „výrazy“ [??] vnitřních [??] procesů mínění, jedině díky nimž mají význam.“²⁴

Termíny „vnitřní“ a „výraz“ mají u Husserla v přísném užití jiný smysl.²⁵ Jazykové výrazy sice mají v mluvě význam *díky* aktům, neboť mrtví mluvčí nehovoří, *nevyjadřují* však akty, nýbrž *ideální* význam, který může být *tentýž* v mnohosti aktů. Ona manifestace aktů jazykem se týká pouze nejazykového *odkazování* řeči na prožitky. Pokud někdo řekne „*Podívej, támhle letí balón*“ manifestuje se tím, že druhý vidí balón, který považuje za skutečný, také, že vykonává řečový akt, obvykle také prožitek „estetického nadšení“ apod. To vše však není ani *předmětem*, ani *významem* výpovědi (byť předmětem se případně následně může stát, psychický akt však nikdy pro Husserla není významem, a to ani v případě psychologických termínů jako „bolest“ či „radost“). A dále: Ideální význam, který se v aktu instanciuje, není *předmětný*, natož *nazíraný*, předmětná (tematická) a případně nazíraná je předmětnost, kterou výraz značí – např. let onoho balónu. Řečový akt má tak u Husserla tři právě popsané stránky (akt – význam – předmět). Čím se Husserlova od jiných teorií významu liší, je rozlišení dvou způsobů danosti *teoretického* (objektivujícího) významu – *signitivního* a *intuitivního*. Takové významy fungují mimo jiné také jako interpreti smyslovosti. Ve chvíli, kdy význam instanciován v psychickém aktu funguje jako „interpretant“ (smysl pojetí) smyslových „dat“, hovoří Husserl o intuitivním aktu. Ten může vykryt či zklamat akt signitivní, který Husserl přes některé nejasnosti váže k aktu řečovému. Jestliže tentýž význam, který se vyjadřuje ve větě „Balón letí“ uchopí při své instanciaci v aktu nazírání smyslová data tak, že se *jeví* let balónu, věta, která tento let pouze prázdne míní (signitivní význam), se identifikuje s vnímáním a ověří se jako pravdivá. Tomu také Husserl říká *názor*. Neteoretické významy „*Podívej, balón letí*“, „*Přeji si, aby balón letěl*“, „Ten let balónu byl *krásný*“ samozřejmě nemají vlastní smyslové předměty, ale musí si je „půjčovat“ od aktů teoretických. Tentýž let balónu resp. stav věcí, že balon letí, může někoho potěšit a jiného zklamat, jevit se v „atmosféře“ radosti či „nudy“ apod. Obdobně užití nástroje předpokládá, že nástroj je teoreticky postřehován, jeho neužitečnost předkládá vnímání jeho nevhodných kvalit, přestože nevhodnost samu nikdo smyslově vnímat nemůže.²⁶

²⁴ Tamt., s. 116.

²⁵ Viz Husserl (1901, s. 30–43), Husserl (1901, s. 751–762).

²⁶ V Husserlově koncepci pravdy Beran nerozlišuje tak jako Husserl již v *Logických zkoumáních* čtyři propojené souvislosti, v nichž se dá o pravdě hovořit (Husserl (1901, VI. Zkoumání, § 39)), tj. *správnost intence*, resp. jejího ideálního obsahu (např. správnost logické věty), *identitu* míněného a daného, *krytí poznávací podstaty* aktu mínění a danosti (Bolzanova pravda *an sich*) a *pravdu předmětu* (v tomto smyslu mohou *pravdivé* věty *nepravdivě* vylíčit to, co je činí pravdivými tím, že se např. zaměří na nepodstatné

Na druhou stranu je autorovo tvrzení, že jazyk je u Husserla v podstatě hávem artikulace smyslu a ne jeho prostředkem a že je to značná slabina, v podstatě správné²⁷ a zde je možné podle mne rozvinout silnou kritiku Husserlova přístupu. Poněkud stranou pozornosti zůstal fakt, že jazyk je u Husserla podmínkou možnosti *tradice* vědění a tedy i vědy a filosofie jako kulturního útvaru. Na tuto dimenzi a celý problém „sedimentace smyslu“ v jazykových výrazech nelze v Beranově knize nikde narazit, je však jinak hojně diskutována a je jí věnována poměrně slavná kniha.²⁸ Byť by šlo všechny aspekty jazyka u Husserla sledovat na tak krátkém prostoru a nelze tedy autorovi nijak vyčítat, že tak nečiní, bylo by asi vhodné učinit nějakou zmínku, o tom, co bylo vynecháno.

Pokusím se všechny tyto záležitosti více či méně propojit s ohledem na jeden aspekt Beranovy husserlovsko-wittgensteinovské pasáže knihy. (Nepopírám přitom, že to je úvaha donkichotská, přátelé Wittgensteina mne však jistě rychle opraví, zároveň jsou to úvahy, které nelze díky jejich kontextu připsat Husserlovi, proto upouštím od citací jednotlivých míst z Husserla). Podívejme se na jeden aspekt teze, že intersubjektivita je jazykově založená a v posledku je tedy i svět v nějakém, ne příliš jasném smyslu jazykový. Poněkud překvapivě se v konfrontaci s čistě jazykovým přístupem zaměřím na materiální apriori *slovního znění*, popř. na obecněji pojatou smyslovou stránku jazyka:

„Všechny tři výše zmíněné interakce, klíčové pro intersubjektivitu – „zacházející vztahy“, „sdílení“ a uplatňování normativní moci – jsou ovšem obtížně myslitelné bez existence jazyka. To je zřejmé z toho, že bylo v podstatě nemožné vysvětlit, oč v uvedených situacích jde, mimo kontext jazykové komunikace (...) 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 zacházející vztahy (...) znamená, že pro toho, kdo je jako takové rozeznává, jsou to předměty, o nichž může vypovídat.“²⁹

Zdá se však, že abychom mohli smyslovou entitu *užít* jako *slovo*, musíme k ní mít společný přístup. Jak ale můžeme vůbec *začít* mluvit, pokud nepředpokládáme intersubjektivitu smyslového vnímání, která je na jazykové normativitě *nezávislá* a která

aspekty předmětu, na něž se ptáme). Místo toho se autor ptá, jestli Husserl neobešel (*sic*) problém srovnání nesrovnatelného, totiž jazyka a světa. Stojí za připomenutí, že Heidegger se svou koncepcí pravdy jako odkrytosti na Husserla v *Bytí a času* výslovně odvolává jako na jednu z hlavních inspirací své kritiky adekvátní teorie myšlenky a věci (Heidegger (1927, § 44b)) a prvotní východisko má v podstatě stejné jako Husserl, jiný je slovník a další rozpracování: „*Potvrzení znamená: ukazování se jsoícího ve své samosti*“ (Heidegger (1927, § 44b)) = u Husserla: V názorné samodanosti se vykáže (identifikuje) to, co bylo míněno.

²⁷ Beran (2010, s. 116).

²⁸ Srov. Derrida (2003).

²⁹ Beran (2010 s. 89–90).

není redukovatelná na prožitky osob? Mohli bychom sice říci, že takový předpoklad je nutný, ale tato smyslovost je sama o sobě neanalyzovatelná. Z hlediska fenomenologie se však nejedná o nějakou *nejasnou* a záhadnou předjazykovou smyslovost, nýbrž smyslovost z hlediska apriorních *pravidel* objektivujících smyslových syntéz ostře artikulovanou. To, že jsou tato pravidla předjazyková, neznamená, že nejsou v jazyce uchopitelná. Stejně tak, jako je zavádějící myšlenka, že jazyk je jen nálepkou, která se přilepuje k již hotovým významům, je z hlediska fenomenologie zavádějící myšlenka, že jazyk je cosi na způsob Midasových rukou, které proměňují vše, čeho se dotýkají. Omezme se pro jednoduchost na mluvený jazyk. Je velmi banální říci, že kdo chce mluvit, musí slyšet. Co však znamená „umět“ slyšet, akusticky *rozeznávat* ve svém okolí zvukové předmětnosti? Podle Berana by to znamenalo, přinejmenším z hlediska výše uvedeného citátu, umět nějak vypovídat o tom, *co* či *jak* slyším. Takové vypovídání však nevede ke slyšení, nýbrž k teorii slyšení. O dětech pak podle autora sice nějak můžeme říci, že asi slyší, ale jestli slyší „tak jako jazykoví my“, to říci nemůžeme. To je neurčité tvrzení, s kterým podle mne bude souhlasit jen málokdo.

Přihlédneme-li k fenomenologickým popisům slyšení, nalezneme známé deskripce toho, že objektivní a tedy na obsahy mysli neredukovatelná akustická jednotka³⁰ je identifikována jako jedna a tatáž v průběhu svých (subjektivních) odstínění a že tato objektivující identifikace předpokládá schopnost podržet právě přítomné odstínění (perceptuální obsah) v kontinuitě s minulými a předjímaným perceptuálním průběhem. Je jen těžké představit si, jak by schopnost např. tohoto výkonu měla být jazykově relativní,³¹ a proč by měl být předpoklad téhož u zvířat a dětí, pokud již jednou řekneme, že slyší, problematický. Z hlediska této smyslové apriority je úplně lhostejné, jaké konkrétní akustické jednotky díky jazyku lidé vidí či slyší, jak jazyk ovlivňuje jejich frázování atp., všechny budou podle fenomenologie podléhat této zákonitosti. Jazyk ji, zdá se, nijak nezakrývá, sám ji jako instituce operující se smyslovými znaky předpokládá a při zaujetí teoretického postoje je podle Husserla dobře formulovatelná. Tyto principy se zdají být poměrně pasivní a jazykově nerelativní a konstituce smyslové stránky jazykového výrazu je zjevně k tomu, aby bylo možno *něco* užít jako znějící slovo, nevytváří, nýbrž předpokládá.

Obdobné otázky se dají formulovat i k dalšímu aspektu citátu z Beranovy knihy. Fenomenolog by řekl, že nejen *subjektivní* výkon smyslového vnímání se všemi svými apriorními pravidly, ale i *intersubjektivní* předjazykové sdílení smyslové předmětnosti je již *předpokládáno* v každém *užití* jazykového výrazu a že *nemůže* být tedy nastoleno

³⁰ V opačném případě bychom museli např. tvrdit, že Beethovenových symfonií je tolik, kolik jsme jich slyšeli.

³¹ Omezujeme se zde pouze na pár náznaků, které lze v podobném duchu rozpracovat v poměrně komplexní analýze, jak se o to různá fenomenologická díla také pokoušejí. Také je nutné upozornit, že Husserl mluvil o zajištěnosti reflexe, nikoliv o zajištěnosti apriorních analýz, které se mohou ukázat být mylné.

teprve zvládnutím jazyka. Akustické znění užívané jako znak je možno užívat jen za performativního předpokladu, že druhý může slyšet to, co já říkám, a to již *je forma nenormativní intersubjektivní*. Tato souvislost mimo jiné není možná bez toho, abych nějak slyšel sám sebe (tj. bez tělesné sebeafekce). Stejně tak předpokládám, že slyším totéž, co druhý, který nějak slyší sám sebe, říká – odtud také fenomén přeslechnutí a jeho možných komických a tragických důsledků. Analogické souvislosti platí *mutandis mutandis* i pro slova užívaná v jiných smyslových polích. Je celkem lhostejné, že touto sdílenou souvislostí běžně procházíme k tomu, co nás zajímá, totiž k tématu jazykové interakce a že se projevuje obvykle až v různých situacích svého selhání, kdy interakci znemožňuje. Z Beranova výkladu není jasné, jak vždy již předpokládanou intersubjektivní přístupnost zvuku a *pravidla* této přístupnosti založit v *normativitě* společenství a proč by neměla být jazykově formulovatelná. Jaká korekce, sankce či odměna mne navedou k performativnímu předpokladu, že společně vnímáme totéž slovo? Jestliže si nemůžeme „jazykově hrát“ v jednom sdíleném smyslovém poli, musíme přejít do jiného (při hluku v místnosti obvykle začínáme pro vyjádření v jednoduchých kontextech gestikulovat atp.). V nějakém *sdíleném předmětném* smyslovém poli si však hrát musíme, smyslová odstínění předmětností však na rozdíl od smyslových předmětností nesdílíme, každý prožívá svá vlastní. Pokud někdo nechce připustit bezeslovnou jazykovou komunikaci imateriálních duchů, musí se zdržet námitky, že to, co je zde popisováno, jsou pouze faktické, např. psychologické, tj. nahodilé podmínky komunikace.

Stojí za zmínění, že Husserl nebojoval s psychologismem pouze v logice, nýbrž právě a především v teorii vnímání snažící se redukovat smyslové předměty na soukromá psychologická data (prožitky) a soukromé psychologické procesy jejich konstrukce, z nichž nikdy nemůže vzejít nic jiného než smyslový předmět jako soukromý obsah vědomí. Z Husserlovy pozice si přinejmenším od dob *Ideje fenomenologie*³² nemá smysl klást otázky, jak se od smyslového data dostanu k tomu, co je mimo mysl. Stejně tak je z tohoto hlediska nesmyslem ptát se, jaké je kritérium „veřejné“ identifikace smyslového vjemu, pokud je vjem, např. barva tiše chápána jako *prožitek* či smyslové datum apod. Jestliže Husserl obchází předmět a předpokládá, že pokud je objektivní, pak ze svých perspektiv vidí druzí (ve smyslu 2) totéž, chce se pohybovat zhruba na této úrovni analýz. Otázka toho, jak poznám druhého jako druhého, byla pro něj momentem řešení této situace, kterou podle něj každá jazyková interakce již předpokládá. Nepodařilo se mi v knize najít argumentaci, která by tento husserlovský kontext přesvědčivě rozbila. A i když s Wittgensteinem vyloučíme možnost fenomenologického apriori, zdá se celá problematika dosti závažná na to, aby byla v knize srovnávající oba směry řešena.

³² Husserl (1907).

Z Beranovy knihy se dají ovšem vyložit i námitky proti Husserlovi. Zdá se, že i kdyby fenomenologie nenechala v teorii významu vládnout problematiku „jazykového“ jednání a jeho norem tak „transcendentálně“, jak je to podle mne Beranovou knihou požadováno, vedlo by zohlednění těchto témat v založení sdíleného kulturního smyslu k radikální proměně klasické husserlovské fenomenologie. Na formulaci takové proměny se bohužel necítím dostatečně kompetentní. Beranova kniha podle mne selhává v části, na kterou jsem se zaměřil, v přesvědčivém srovnání principů obou směrů, neboť ty vlastně nejsou v knize nikde s dostatečnou radikalitou vypracovány, obsahuje však přinejmenším v právě zmiňované oblasti jednotlivé obsahové body, nad kterými stojí za to se zamyslet.

Celkově si dovoluji odhadnout, že fenomenolog klasického stříhu bude mít tendenci prokazovat, že Wittgenstein se přes veškerou svou obezřetnost ve skutečnosti dopouští řady podstatných výroků esenciálního typu a že přinejmenším není vůbec jisté, v jakém smyslu je pro platnost zákonitostí, které jsou v nich formulovány, podstatné právě *společenství a normativita*. Bude mít dojem, že k jazyku podstatně patří znaky, že znak musí být podstatně smyslový, že k němu podstatně patří fenomén odkazování, že k normě podstatně patří sankce, že smyslový předmět je podstatně perspektivní, že druhý je podstatně prožívající druhý a že mluva o nějaké rodinné příbuznosti nedává v mnoha případech srozumitelný smysl atd. Naopak zastávce Wittgensteina *Filosofických zkoumání* se bude nejspíše odkazovat na jazykovou teorii významu spočívající ve způsobu užití výrazů a na to, že druhá strana buď mluví nesmyslně či mluví o něčem, o čem se takto mluvit nedá. V některých případech možná zavládne i shoda. Zjistit, jak velká shoda to je, se zdá být stále ještě úkolem budoucnosti.

Literatura

- Beran, O. (2010): *Náš jazyk, můj svět*. Filosofia, Praha.
- Derrida, J. (2003): *Tradice vědy a skrývání smyslu*. OIKOYMENH, Praha.
- Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1901): *Logische Untersuchungen, Zweiter Theil*. Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1907): *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen*. Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 1. Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1973): *Cartesianische Meditationen*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- James, W. (1890): *Principles of Psychology, Volume I*. Henry Holt and Company, New York.

Patočka, J. (1992): *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha.

Reinach, A. (1913): *Die Apriorischen Grundlagen Des Bürgerlichen Rechtes*. Max Niemeyer, Halle.

Tugendhat, E. (1970): *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. de Gruyter, Berlin.

Wittgenstein, L. (1984): *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Mein.