

Fenomenologie a (post)analytická filosofie

PEREGRIN, J.: Ve své recenzi Vaší knihy *Fenomenologie a kultura slepé skvrny* ([8]) jsem poukázal na problematičnost způsobu, kterým reprodukuje názory filosofů kolem R. Rortyho. Rád bych to zopakoval. Píšete: „Protože však nemůžeme o ničem skutečném získat vědomost nijak než skrze jazyk ... můžeme se smířit s tím, že jsme za hradbou znaků uvěznění“. ([1], s. 12) Pokud jde o Rortyho & spol., není tohle úplně dobrá metafora. Předpokládat, že nám veškeré vědomosti zprostředkovává jazyk, je něco jiného než předpokládat, že bychom nemohli poznávat nic jiného než jazyk. Výstižnější metaforou než „hradba“ se mi zde zdá být „prisma“ – ne že bychom nemohli poznat nic než jazyk, ale nemůžeme poznat nic jinak než skrze jazyk, tj. co není jazykem ‚vytvarováno‘ (zcela tak jako u Kanta nemůžeme poznat nic, co není ‚vytvarováno‘ naším – v jeho případě nejazykovým – poznávacím aparátem). Ano, Rorty konstatuje, že ke světu nemáme nikdy přístup nezprostředkovaný jazykem; to ale neznamená, že bychom měli přístup jenom k jazyku – stejně tak, jako fakt, že koláče můžeme nyní v obchodech kupovat jediné zabalené, neznamená, že kupovat můžeme jediné obaly!

Rortyho přesvědčením je, jak jsem to já sám charakterizoval na jiném místě, že proti sobě nelze nikdy postavit *svět-jak-ho-popisují* a *svět-jak-je-doopravdy*, ale nanejvýše *svět-jak-ho-popisují-já* a *svět-jak-ho-popisuje-jiný* – tedy že nelze deinterpretovat, ale jenom reinterpretovat ([5]). Z tvrzení, že naše teorie světa nelze ‚deinterpretovat‘ tak, abychom se dostali k jazykem nekontaminované skutečnosti (ať už s ním souhlasíme, nebo ne), však v žádném zřejmém smyslu nevyplývá, že bychom nemohli dělat nic jiného než interpretovat! Můžeme přece například za pomoci našich smyslů shromažďovat poznatky o světě (jakkoli ty nemohou než nabývat podobu výroků – toho či onoho – jazyka), můžeme z nich vyvozovat další poznatky, můžeme hloubat o příčinách a důsledcích, hledat přírodní zákony atd. atd. Jediné co nemůžeme, je mít nějakou *teorii* světa, která by nebyla artikulována jazykem.

BLECHA, I.: Souhlasíte tedy s Rortyho tezí, že ke „světu nemáme nikdy přístup nezprostředkovaný jazykem“, což je jen jinak vyjádřená teze, že „nemůžeme poznat nic jinak než skrze jazyk“. Uvádíte v této souvislosti jako příklad smyslové formy názoru u Kanta: slouží jako apriorní mřížka, která nám jediné může zprostředkovat přístup ke „světu“. To je vhodné připodobnění – dále budu občas pro zjednodušení mluvit o „kantovské mřížce“ (apriorních formách názoru) a o „jazykové mřížce“ (struktuře znaků, jež nám zprostředkovávají přístup ke světu), neboť v *tomto smyslu* snad hrají obě mřížky velmi podobnou roli (asi se pod takovou jazykovou mřížku dá koneckonců počítat i Wittgensteinova „jazyková hra“, nebo ne?). Abychom ale udrželi roli jazyka jako prizmatu (jako „pouhé průchozí mřížky“), nesmí se podle mého názoru stát, že způsoby, jak hovoříme či jak v nějakém jazyce přemýšlíme, zásadně určují povahu toho, co je jazyku vnější, tedy „světa“, či dokonce rozhodují o tom, zda toto vnější (svět) pro sebe nějak uznáme. To je snad jasné.

I sám pojem „prizmatu“ intuitivně předpokládá, že je tu aspoň nějaký *rozdíl* mezi strukturou světa a strukturou jazyka, který nesmí a nemůže být setřen. Musím se pak zeptat – *odkud* vím, že svět „tam venku“ vůbec je, a *co všechno* už o něm vím, když vím, že se jeho struktura radikálně *liší* od struktury naší (jazykové nebo smyslové) mřížky? Ví-li to, pak se právě v tom, co je mi jediné vlastní, tj. ve struktuře mých forem názoru či jazykové mřížky, *musí* dát rozpoznat něco, co je této struktuře vnější, a dokonce i to, že *musí* vykazovat jinou strukturu. Je ovšem zřejmě velmi těžké tento důležitý rozdíl mezi „prizmatem“ a „hradbou“

udržet. No a právě: někdy se mi přese všechno zdá, že i některé Vaše formulace se zdají z jazyka onu „hradbu“ dělat.

Jak zřejmo, jedná se tu všude o klíčovou otázku: něco jiného je smířit se s tím, že svět můžeme poznávat jen „prostřednictvím jazyka“ (chceme-li: prostřednictvím jazykových struktur), a něco jiného je tvrdit, že jsou to právě a jedině tyto struktury, co určuje nebo dokonce vytváří strukturu světa samotného (takže jsou pro nás nepřekročitelnou hradbou). Myslím, že by se výchozí situace dala znázornit příkladem s chůzí (nebo pohybem jakéhokoliv druhu). *Teprve* chůze nechává vyvstat nějaké vzdálenosti, *nezřizuje* ji však. Že je mezi body A a B určitě, reálně, fyzikálně nějaká distance, můžeme zjistit jedině chůzí (nebo pohybem očí), tedy skrze naše soukromé prožitky a způsoby zakoušení, nemůžeme však předpokládat, že *teprve* chůzí také tuto distanci fakticky zavádíme. A už vůbec nemůže platit, že bychom ji zřizovali až odečtením hodnot na nějakém konvenčně zvoleném měřítku a že by se měnila podle toho, jaké tyto hodnoty budou. Myslím, že tento příklad bychom měli mít na paměti vždy, když budeme rozlišovat mezi „prizmatem“ a „hradbou“. O vzdálenosti jistě můžeme něco vědět jedině „prizmatem“ pohybu, tento pohyb sám ji však nevytváří.

Mohli bychom se shodnout, že relativizace distance mezi body A a B vůči odečteným hodnotám na měřítku je postoj radikálního relativismu, některých proudů postanalytické filosofie (podle mého i Rortyho) a postmoderny. Stanovisko, že vzdálenost necháme vyvstat jedině chůzí, aniž bychom ale tím *teprve* zřizovali distanci mezi body A a B, by mohlo být stanovisko Vaše a tedy i fenomenologie. Zatímco ale Vy, jak se zdá, už dál odmítáte jít, fenomenologie se ptá na další „předpoklady“ takového vyvstávání: *víme-li*, že distanci A a B nezřizujeme, jenom ji skrze nějakou nám přístupnou jevovou formu (prožitek pohybu, proměnu perspektiv, pohybem očí) necháváme vyvstat, *odkud* to víme? Čím „držíme“ toto vědění? Jak se „faktická“ distance prozrazuje, zračí v oné jevové formě, když s ní patrně není totožná, ale přece v ní nějak přebývá? Je možné „prohlédnout“ jevové formy, způsoby vyjadřování, slovníky, jazykové hry a vykázat za nimi to, k čemu odkazují, ale co neumějí zřídít? Vzniklý problém by se vlastně dal rozšířit (a to právě dělá fenomenologie) do zjednodušené formule: jak prostřednictvím něčeho, co má nutně své struktury a své nároky na použití, vyjádřit, zastoupit, reprezentovat něco, co je zčásti nebo zcela odlišné, co má jiné struktury? Fenomenologie je přesvědčena, že to nějak jde. Populárně to rozpracovávali Husserlovi žáci (třeba Lévinas): jak v něčem vykázat „jiné“, ve „fenoménu“ to, co se v něm nikdy neukáže celé, v subjektu objektivitu, v imanenci transcendenci atp. Jsou to *zcela nesmyslné* problémy? Mně se zdá že nikoli, protože stojíte-li na stanovisku umírněného realismu, musí být takové otázky položeny.

PEREGRIN, J.: Vidím, že když jsem psal, že z hlediska Rortyho je lepší vidět jazyk jako prisma než jako hradbu, zřejmě jsem Vás nešťastně dovedl k představě, že postanalytická filosofie je v podstatě jakýmsi „lingvizovaným kantianismem“: teorií toho, jak pomocí (tentokrát jazykových) mřížek transformujeme absolutní svět o sobě v relativní světy pro nás. Je ovšem fakt, že Rorty i jiní (a to platí i pro mě osobně) tomuto pohledu na vztah jazyka a světa občas nechtěně propadají, oficiálně ho však téměř nikdo nebere za udržitelný. Rozhodně to tedy není něco, co by bylo možné považovat za „názor současné postanalytické filosofie“.

Nejexplicitněji a nejostřeji proti němu vystoupil Donald Davidson¹, ale jeho argumentaci jednoznačně přijal i Rorty a další. To, čemu já říkám současná postanalytická filosofie, je tedy

¹ Viz zejména [3].

nejlépe charakterizovat jako *překonání* tohoto názoru². Postanalytičtí filosofové odmítají smysluplnost myšlenky neuchopitelného světa o sobě³; avšak většina z nich souhlasí s Davidsonem, že po zrušení tohoto světa se nelze smířit s neredukovatelnou pluralitou světů pro nás (takový relativismus, tvrdí Davidson, je prostě nekoherentní), a tudíž nemáme na vybranou než se jako o absolutní svět opřít o ten náš, ve kterém žijeme.

Náš jazyk je tedy z tohoto pohledu jako prisma pouze v tom, že jeho kategorie nelze odlišit od kategorií světa, ve kterém žijeme (a zkoumat povahu a strukturu světa tedy můžeme prostřednictvím zkoumání jazyka); není však jako prisma v pravém slova smyslu, neboť tu není nic, co by bylo ‚za‘ ním a co by od něj bylo oddělitelné. Nedává tedy smysl se ptát, co je prvotnější, zda struktura světa nebo struktura jazyka – zda jazyk tu svou strukturu získal okopírováním struktury světa, nebo zda naopak tu svou světu vtiskl. Přísně vzato jsou tedy i metafory *prismatu* a *tvarování*, které jsem já postavil proti metafoře *hradby* a *oddělování*, nepřijatelné.

Je ovšem třeba vyjasnit jednu věc. To, že je (náš) svět světem našich kategorií, samozřejmě neznamená, že se v něm třeba kameny a brouci objevili až v momentě, kdy jsme přišli my s našimi pojmy *kámen* a *brouk*. Z *našeho hlediska* tu byli kameny a brouci mnohem dříve než my (a na tom nic nemění fakt, že tady dříve nebylo *toto naše hledisko*.) Vezměme Jiráskova F. L. Věka: říci, že se tento buditel narodil v době, když o něm Jirásek začal psát, můžeme jediné metaforicky. Přistoupíme-li na příběh této knihy, pak žil F. L. Věk dříve než Jirásek, lhostejno, že v té době ještě nebyla kniha napsána.

Říkáte, že chůze nechává „vystávat“ nějaké vzdálenosti, že ji však „nezřizuje“, a že ji nezřizuje ani odečtením jejich hodnot na nějakém měřítku. Mám-li tomu rozumět tak, že ta vzdálenost tu byla již dříve, než ji někdo prošel, pak samozřejmě souhlasím. Musím k tomu však dodat, že *vzdálenost* v lidském slova smyslu je vždy něčím, co je možné nějak změřit a udat to v nějakých (ať už těch či oněch) jednotkách. To podle mne znamená, že kdyby tady nebyli lidé se svými měřeními a škálami, nebyly by tady ani vzdálenosti (v tom našem, lidském, smyslu – což ovšem, znovu zdůrazňuji, neznamená, že ty naše vzdálenosti tady nebyly dávno před námi, odvědy!). A obecněji, to, čemu říkáme *svět*, je vždy světem nějakých našich kategorií. Jak říká Quine⁴, „ptát se, jaká je skutečnost *doopravdy*, nezávisle na lidských kategoriích, je sebevyvracející; je to jako ptát se, jak dlouhý je Nil *doopravdy*, nezávisle na specifických záležitostech mílí a metrů“.

Vy máte, nakolik Vám rozumím, naproti tomu představu, že tu je nějaký ‚absolutní‘ svět nepoznamenaný lidskými (ať už jazykovými nebo nejazykovými) kategoriemi, který my pomocí svých prostředků nějak „reprezentujeme“, takže, jak říkáte, vzniká problém, „jak prostřednictvím něčeho, co má nutně své struktury a své nároky na použití, vyjádřit, zastoupit, reprezentovat něco, co je zčásti nebo zcela odlišné, co má jiné struktury“. Zdá se mi, že takto se to prostě stavět nedá – *svět nekontaminovaný lidskými kategoriemi* se mi zdá být prostě protimluvem – něčím jako třeba *radostí, která by neměla nic společného lidským prožíváním*. Takže problém jak pomocí lidských kategorií „vyjádřit, zastoupit, reprezentovat“ svět s jeho *vlastními* kategoriemi (pokud Vám dobře rozumím a tohle je to, o co Vám jde) nepovažuji za úplně smysluplný.

² O tom viz můj článek [7].

³ Charakteristický je v tomto smyslu např. Rortyho článek [10].

⁴ Viz [9], s. 8.

BLECHA, I.: Ještě k tomu příkladu se vzdáleností. Uznávám, že výraz „vzdálenost“ už znamená nějaký (lidský, jazykový) popis nebo určení nějaké prostorové diference (distance) mezi dvěma body, ale pořád si myslím, že lze předpokládat existenci této diference nezávisle na jakémkoliv popisu (i když vždy jako nějakou určitou vzdálenost...). Pro Angličany svého času byly prostorové diference mezi startem a cílem v atletických běžeckých disciplínách jinými „vzdálenostmi“, než pro kontinentální běžce s metrickým systémem: a přesto všichni závodníci běželi stejně dlouhou trať. „Vzdálenost“ může být proměnlivá, ale to, odkud kam se fakticky běží, je vymezeno jinými strukturami, než jaké vyjadřuje kulturně zvolená mřížka.

Spor se vlastně vede o pojem „reality“ jako „vnější skutečnosti“ (vnější vůči jazykové mřížce). K tomu mám připomínku, či snad spíše dotaz. Zdá se mi, že sám výraz „realita“ se v (post)analytické filosofii používá dvojznačně. Podobně jako ve strukturalismu (jehož přínos k řešení našich problémů v tomto ohledu uznáváte i vy, viz Vaše pěkná knížka *Význam a struktura*) totiž se často tvrdí, že pojem „reality“, „světa“, „vnějšího světa“ apod. můžeme generovat a vyjádřit jen ze hry „horizontálních“, systemických vztahů. V neopragmatickém domyšlení dokonce jen tehdy, když to spolek mluvčích uzná za nějak vhodné nebo potřebné. Ale mně se zdá, že tu něco nehraje, že se tu mísí dvě roviny: Pracuje se tu s dvěma pojmy „vnější skutečnosti“ nebo prostě „vnějšku“ (něčeho, co je vnější jazyku). Jeden označuji jako „silný“ – to je ten, který má reprezentovat *reálný* vnějšek: o něm je právě prohlašováno, že je jazykem nedostižitelný, že s ním jazyk nekoresponduje, že jej neodráží. Druhý význam je „slabý“: to je ten, podle něhož je sám pojem „skutečnosti“ prostě jedním z pojmů z určité jazykové mřížky. Za „silný“ je třeba v prvním případě pojem skutečnosti považovat proto, že *náhled její faktické „neuchopitelnosti“* je základním impulsem k tomu, aby se analytický filosof obrátil k jazykovým mřížkám. Kdyby totiž existoval reálný přístup jazyka ke skutečnosti, kdyby jazyk reprezentoval skutečnost, odrážel ji a vyjadřoval její struktury, neplatila by teorie strukturalismu ani jazykových her. Je tedy „silný“ v tom smyslu, že je popudem k jejich vzniku a nemůže z nich být teprve získán a pochopen. To je ale v kolizi se „slabým“ významem, který můžeme získat jen z lůna jazykových her, a který sugeruje, že *každý* pojem „vnějšku“, „skutečnosti“, „vnější reality“ je pojmem z nějaké jazykové hry. V trochu posunutém pohledu se lze podobně ptát: Jak by mohla jazyková hra sama ze sebe poskytnout například pojem „nepodobnosti“ pro označení něčeho, čeho rozpoznání, nahlédnutí a stanovení teprve každou takovou hru uvádí do chodu? Jak bych mohl „čekat“, až mi jazyková hra poskytne prostředky k porozumění tomu, čemu musím rozumět ještě před tím, než začnu chápat její pravidla? Jak by mi jakákoliv mřížka mohla poskytnout prostředek k rozpoznání struktur něčeho, co je mimo ni, kdybych měl k dispozici vždy a právě jedině tuto mřížku a nemohl se opřít už o nic jiného?

Klíčovou otázkou fenomenologie je, jak vykázat něco objektivního, mně přesahujícího, něco cizího, vnějšího, jiného, v proudu subjektivních zážitků, u nichž musím chtít nechtít začít. Fenomenologie opravdu věří, že „subjektivní“ zkušenost může dojít k výkazu něčeho, co platí nutně a nikoli jen pro ni.

Tvrzení, že tato prověrka je možná jen v „intersubjektivitě jazyka“, je podle mne sporné. O tom jsem se v knížce také zmiňoval a Vaše polemika se tím zabývá jen letmo: vždyť i jazyk je součástí „vnějšího světa“ a musím jej tedy nejprve nějak vnitřně zakoušet. Je to proud zvuků, které musím slyšet a identifikovat, odlišit od něčeho jiného, soustředit se na ně atp. – tedy i jazyk uchopuji subjektivními stavy, a přece si ho musím umět vyhodnotit jako něco, co se v nich nerozpouští, k čemu se vyplatí nastražit sluch, co je „charakteristické nejenom pro mne, ale pro jakýkoliv subjekt“ – a v tom mi nemůže *nijak* pomoci až tento jazyk. Tady zcela

zřejmě eviduji, že „něco nějak je“ a že se to liší od toho, že „si pouze myslím, že to tak je“. Tento rozdíl se tedy nedostává do hry „až skrze společenské instituce, kterým vévodí jazyk“.

Ve Vaší recenzi říkáte, že ze subjektivity se nejde probourat k objektivitě. To, že jsme odkázáni na smyslové zprostředkování, znamená, že zjistit něco zaručeného o vnějším světě prostě nelze. Ale o pár řádků dále píšete, že musíme začít „venku“ a subjektivní vnitřek nechat za sebou. Tedy: jednou tvrdíte, že se nelze dostat k objektivitě, že nelze zjistit něco o vnějším světě, a pak tvrdíte, že se musí právě v tomto vnějším světě, v této objektivitě (totiž u intersubjektivní instance) začít. Není to spor?

PEREGRIN, J.: Myslím, že spor v tom, co říkám, není. Fakt, že ze subjektivity se nemůžeme dostat k objektivitě uvádím jedině jako *reductio ad absurdum* takto chápané opozice mezi subjektivním a objektivním. Kdybychom se museli k objektivitě skutečně probourávat z jakéhosi vnitřního prostoru své subjektivity, tak bychom to nikdy nemohli dokázat. Přitom se mi zdá být zřejmé, že v objektivním světě jsme – takže takto chápaná dichotomie subjekt/objekt (podle modelu vnitřek/vnějšek), jakkoli asi běžně určuje naše vidění věcí, by neměla přežít filosofickou kritiku.

Říkáte-li, že postanalytická filosofie pracuje se dvěma pojmy vnější skutečnosti, s pojmem reálného vnějšku a z pojmem vnějšku závislého na jazyce, pak z toho, co jsem dosud řekl, by mělo být zřejmé, že právě tohle je stanovisko, kterému se postanalytická filosofie snaží jednoznačně (i když možná ne vždy úspěšně) vyhnout. Existuje jenom jedna skutečnost: její struktura je sice dána kategoriemi našeho jazyka, skutečná je však tak, jak jen něco skutečného být může. Fakty, z nichž se (pro nás) skládá svět, nejsou, jak říká Rorty, ničím než pravdivými propozicemi (to jest významy výroků).

Ale cožpak, možná namítnete, není jazyk výrazem lidského nitra, a prohlašujeme-li tedy, že fakty jsou pravdivé propozice, neupadáme tím do absurdního idealismu, podle kterého je skutečnost jedině sestavena z obsahů našich myslí? Nikoli: jazyk je na lidském nitru závislý jenom do té míry, že kdyby neexistovali žádní lidé, neexistovaly by ani jazyky; je však veskrze intersubjektivní záležitostí. A významy jazykových výrazů (speciálně propozice) nejsou mentálními entitami, jsou neméně objektivní než třeba NATO či teorie fotbalová liga (které by taky neexistovaly, kdyby neexistovali lidé). Propozice v tomto smyslu tedy nejsou mentální entity.

Dále říkáte, že fenomenologie považuje za klíčovou otázku „jak vykázat něco objektivního, mně přesahujícího, něco cizího, vnějšího, jiného, v proudu subjektivních zážitků, u nichž musím chtět nechtět začít.“ Davidson & spol. se domnívají, že jakmile problém postavíte tímto způsobem, už jste prohrál. Domnívají se tedy, že prostě *nelze* začít u proudu subjektivních zážitků – a že to, že se tohle východisko jeví jako nevyhnutelné, je jenom kontaminací našeho myšlení určitou (zejména empiristickou) myšlenkovou tradicí. Davidson říká⁵: „Empiristé ... se domnívají, že člověk nejprve ví, co je v jeho vlastní mysli, pak, má-li štěstí, zjistí, co je ve vnějším světě, a pak, má-li ještě větší štěstí, zjistí, co je v mysli někoho jiného. Já to vidím jinak. Nejprve zjistíme, co je v mysli někoho jiného, a tím máme i to vše ostatní.“

Z toho plyne, že říkáte-li, že „i jazyk je součástí „vnějšího světa“ a musím jej tedy nejprve nějak vnitřně zakoušet“, nelze s tím z tohoto pohledu souhlasit. (Jistě, o „vnitřní zkušenosti“ jazyka hovořit lze, vadí to „nejprve“.) Davidson & spol. se domnívají, že *lidmi* (se zážitky, poznatky, názory) atd. jsme až od té chvíle, kdy se ocitáme v *objektivním* světě, takže tento

⁵ Viz rozhovor s ním v [2], s. 50. Podrobněji to probírám v §5.7 své knihy [6].

objektivní svět tu prostě pro nás vždy už je. (Mimochodem zdá se mi, jakkoli tady je samozřejmě třeba brát můj názor s rezervou, že tohle má hodně společného s kritikou, které podrobil klasičtí fenomenologii Heidegger.) Nepochybuji, že pokud považujete za klíčový úkol filosofie vysvětlit objektivitu ze subjektivity, bude se Vám tohleto jevit jako pouhý „účetní trik“; takže spor je o to, do jaké míry dává to fenomenologické postavení otázky smysl.

BLECHA, I.: Nechce-li být fenomenolog v zajetí jazykových struktur, musí opravdu předpokládat možnost výkazu „objektivita“ v subjektivitě. Musí předpokládat, že navzdory subjektivním stavům zkušenosti a mysli rozpozná v sobě samém struktury, danosti, obsahy, které se vymykají proudu jeho zážitků a jsou nezávislé na jeho vůli, cokoli s nimi počít. Chci říci, že na tomto rozpoznání stojí i každá možná komunikace, jazykové vyjádření a teoretické popisy. Snad se mi podaří objasnit to na jednom příkladu z Wittgensteina. V některých úvahách z *Modré a hnědé knihy* ([12]), např. s. 116) či ve *Filosofických zkoumáních* [11]. Wittgenstein ukazuje, že např. cítím-li bolest, nelze pochybovat, že ji cítím, ale nemohu nijak zařídít, abych stejně nepochybně věděl, co cítí druhý člověk, když cítí bolest nebo aby on nahlédl, co cítím já. „Na soukromém zážitku podstatné vlastně není to, že každý vlastní svůj exemplář, ale to, že nikdo neví, zda ten druhý má také *tento* exemplář nebo nějaký jiný.“⁶ Je jediná možná forma objektivace a evidence: tou je jazyk a komunikace (u ní mohu posoudit, zda vede k požadovanému jednání). Nemohu nic vědět objektivně, aniž bych to neoblékl do jazyka a tedy do jeho gramatiky a pravidel jeho hry. Všechno ostatní jsou pouhé subjektivní pocity, s nimiž prostě nelze nic počít. A navíc: i moje vlastní „sebeuvědomění“ pocitů umožňuje zase jen intersubjektivně osvojený jazyk (odtud pravděpodobně nemožnost existence tzv. „soukromého jazyka“): „Na *soukromý* přechod od viděného ke slovu bych nemohl použít žádná pravidla; neboť chybí institucionální základ jejich použití.“⁷

S touto argumentací souvisí analýzy vnímání barvy: nemohu vědět, jak druhý vidí „červenou“, a jedinou možností, jak se shodnout, je umístit tento problém do komunikace a do úspěšného jednání. Stejně tak jediné v jazyce mohu druhému naznačit, co já „považuji“ za červenou. „Jak poznám, že tato barva je červená? jedna z odpovědí by byla: „Naučil jsem se česky.““⁸, říká Wittgenstein. A jinde: „*Pojem* ‚bolest‘ jsi se naučil spolu s jazykem.“⁹. Pak ale určuje povahu vidění barvy a dokonce i vzájemnou distribuci barev (rozdíly mezi nimi) nikoli naše vidění, ale režimy řeči, jazykové hry (takže různé kultury mají různá označení pro barvy a tím i různé distribuce barev a různé schopnosti pro jejich rozlišování). Nemají-li například slovo pro „modrý“, pak modrou vlastně nevidí.

Wittgenstein to rozvádí ještě podrobněji, což mi připadá obzvlášť provokativní:

„...představ si používání jazyka (kulturu), v níž by existoval společný název pro zelenou a červenou na jedné straně a žlutou a modrou na straně druhé. Dejme tomu, že by tam existovaly dvě kasty – patricijská, která by nosila oděv červené a zelené barvy a plebejská, která by nosila oděv modré a žluté barvy. O žluté a modré barvě by se vždy mluvilo jako o plebejských barvách, o zelené a červené jako o patricijských barvách. Kdyby se příslušníka našeho kmene zeptali, co mají společné červená a zelená skvrna, bez váhání by odpověděli, že jsou obě patricijské. Lehce bychom si dokázali představit jazyk (a to opět znamená kulturu), v němž by neexistoval žádný společný výraz pro světlemodrou a tmavomodrou, kde by se

⁶ [11], §272.

⁷ [11], §380.

⁸ [11], §381.

⁹ [11], §384.

první nazývala řekněme ‚Cambridge‘ a druhá ‚Oxford‘. Kdyby ses zeptal člověka z tohoto kmene, co mají společné Cambridge a Oxford, byl by náchylný říci: ‚Nic‘.¹⁰ ‚Tvzení, že slovo ‚modrý‘ používáme tak, že znamená ‚to, co mají všechny tyto barevné odstíny společného‘, samo o sobě neříká nic víc než to, že ve všech těchto případech používáme slovo ‚modrý‘.‘¹¹ Mohu si to snad vysvětlit takto: vidět „odlišnosti“ a „podobnosti“ tedy umožňuje jazyk. Podle toho, jaká je jazyková hra (a zájmy kultury, která ji hraje), „vidíme“ nebo „nevidíme“ reálně rozdíly mezi barvami. Pro člověka, pro nějž bude výraz „patricijský“ označovat modrou a žlutou, nebude mezi těmito barvami rozdíl.

K tomu několik poznámek:

Moje soukromá bolest je evidentní, nepochybná, říká sám Wittgenstein. Ale – zdá se – pouze soukromě, pro mě samotného. Nemám šanci tento prožitek „objektivovat“ jinak, než skrze jazyk, a ten sem samozřejmě vnáší své nároky, takže můj prožitek je prostě jen můj, neobjektivní, subjektivní, přístupný jenom mně. Sám Wittgenstein ale užívá k „držení“ prožitku bolesti různé mentální akty: jednou si „představuje“ bolest, podruhé o ní „mluví“, pak v ní „věří“, vzpomíná si na ni. Jenže: uvažují-li o své bolesti, myslím-li na ni, vzpomínám-li si na ni, pak přece všechny tyto akty mě už „nebolí“. Jsou tedy podstatně odlišné od prožitku bolesti, ale přitom ho mají (o čemž Wittgenstein nepochybuje) předvádět s nejvyšší, i když soukromou evidencí. Nemáme tu ale ve skutečnosti (arci v subjektivní sféře) co dělat s povzbuzujícím zárodkem „objektivace“? Není bolest, kterou si v určitých mentálních aktech uvědomuji, těmto aktům transcendentní, nepřesahuje je, nevymyká se jejich průběhu, jejich povaze – tedy nesplňuje první předpoklady k tomu, aby nebyla něčím toliko subjektivním a prchavým? Už tady, ve svém intimním soukromí, se spoléhám na proceduru, v níž moje vnitřní stavy podávají něco, co je jim prokazatelně vnější, co se na ně nedá redukovat: jinak by vzpomínka na bolest byla stejně bolestivá jako prožitek, který vyvolá zkažený zub. Toto „rozlišení“ dvou stavů vědomí sice mohu nejlépe a nejpřesněji provést v „nějakém jazyce“, jistě je ale žádným jazykem nezřizují. Vychází-li Wittgenstein z toho, že o bolesti nelze pochybovat, provedl už kardinální objektivaci, kterou navíc označuje za zcela evidentní a intuitivně zřejmou. Ale to, co je objektivní, neplatí *jenom pro mne*.

Tuhle nesrovnalost potvrzuje Wittgenstein i jinak a jinde: často pracuje tak, že rozebírá různé „nahlížení zážitků“: hledá například mezi zážitky podobnosti či rozdíly (či na úvahách, zda je možno rozdíly najít, staví další úvahy) – tak např. v [12] na str. 200. Ptá se, odkud se bere schopnost, hledat mezi zážitky podobnost, a chce naznačit, že „pojem“ podobnosti nezískám žádným zážitkem, ale tím, že se naučím jazykovou hru, v níž slovo „podobnost“ prostě hraje nějakou roli a platí pro nějakou funkci. Ale odkud získal vůbec náhled o existenci dvou zážitků? Jakým stavem myslí je drží jako „dva“, jakým je od sebe „odlišuje“? Jak „ví“, že nejsou stejné? Při úvahách o vlastních zážitcích, které mají vést k tezi, že například pojem „podobnosti“ musí produkovat až jazykové hry, se tedy Wittgenstein velmi důvěřivě opírá o schopnost svých soukromých mentálních stavů už hned zpočátku, ještě před jazykovými hrami, nahlížet difference a podobnosti¹². Tomu, co by nám měly skýtat až jazykové hry, předcházejí aktivity, jež si vystačí naprosto spolehlivě samy, a jsou navíc ještě imanentní, soukromé. To je spor: Wittgenstein připouští, že existuje soukromý život, který je s to mít objektivní průkaznost, protože se o jeho dispozice opírá při svém popisu svých vlastních zážitků a při jejich třídění, ale přitom z pozice jazykové hry spolehlivou průkaznost

¹⁰ [12], 203.

¹¹ [12], 204.

¹² [12], 200, 201.

soukromého života popírá. Principiálně připouští určitou vlastnost svých psychických aktů, protože o ní opírá východisko svých úvah, ale přitom ji v dalších krocích zpochybňuje. Rozvíjí své úvahy z teze, že naše soukromé akty nejsou s to bez jazykové objektivace nic objektivovat, ale přitom se na jejich objektivaci schopnost spoléhá. *Musíme* tedy přijmout jako fakt, že mentální akty umí držet něco objektivního, evidentního, identifikovatelného ještě před tím, než mohou být uvedeny do chodu jazykové hry, a že tedy to, co produkují jazykové hry, musí být „odvozené“, druhotné. Mohou být „nutnou“, ale rozhodně nejsou „dostačující“ podmínkou k identifikaci či diferenciaci toho, o čem mluví.

Stejně je tomu podle mého názoru s tezí v druhém příkladu, že totiž až podle toho, jaká je jazyková hra (a zájmy kultury, která ji hraje), „vidíme“ nebo nevidíme reálně rozdíly mezi barvami. Podle mě je problém v následujícím: modrou a žlutou *dohromady* možná označují lidé jiné kultury jako jednu barvu – plebejskou či patricijskou, ale právě že *označují: vidí* nepochybně barvy dvě! Označování je věcí konvence, ale neprodukuje se jím snad to, co se označuje. Kdybych našel jen žlutou, přidal k tomu červenou a zeptal se domorodce: „Je to patricijská?“ – co by mi mohl odpovědět? Bud': „Ano, to je patricijská“ – pak by ale měl ze světa pěkný chaos, protože by se mu každý den měnilo barevné spektrum, anebo by řekl: „Ne, to není patricijská“ – a pak to znamená, že ví něco o rozdílu žluté a červené, a že umí držet „samostatně“ (nikoli jen v souvislosti se žlutou) představu modré, protože ví, že to je to, co se tu právě postrádá. Umí tedy dobře rozlišit žlutou, červenou a modrou, i když Wittgensteinův příklad sugeruje, že rozlišení „modré a žluté“ buď není možné, když pro obě barvy mají domorodci jen jeden výraz, anebo není potřebné (budiž: ale z toho neplyne, že není možné).

Ještě další nesrovnalost: Wittgenstein má obavu, že zakoušení barvy je soukromé a nevyzpytatelné, že je musím objektivovat (i sám pro sebe) v nějakém jazyce. Ale když *slyším* druhého člověka mluvit, je zvukový tok jeho řeči něco podobného jako barevná skvrna: také je to prostě sensuální podnět, který zpracovává můj mentální akt. Ale přitom se (v rozporu s touto obavou v případě červené barvy, tedy vjemu červeně) spoléhám už bez dalšího ověřování na to, že já slyším vyřčené slovo stejně jako ten druhý. Když řeknu „červený“, nemám vědět, zda druhý „vidí“ červenou skvrnu stejně červeně, jako já. Ale už nepochybuji o tom, že akustický zvuk, který nese hlásky „červený“, slyším stejně já jako ten druhý – toto slyšení už nemusím dále prověřovat, nemusím to „oblékat“ do jazyka nebo zkoušet dobrat se toho pozorováním chování druhého. Proč v jednom případě nemám důvěru v to, že druhý vidí stejně červenou, jako ji vidím já (proč se tedy nemohu jednou spolehnout na „objektivitu“, soukromou „váhu“ mých privátních stavů myslí), ale podruhé v to důvěru mám a spoléhám se na to? Slyšení slova „červený“ je přece stejně privátní stav myslí jako vidění „červené“ – a přitom mezi těmito stavy, jak zřejmo, dělám neoprávněný rozdíl. V logice věci bych měl i akt slyšení „objektivovat“, určit, diferovat od jiných atp. jenom tak, že jej obléknu do nějakého jazyka. Ale to samozřejmě činit nemohu, protože každé vstřebávání jazyka (učení se jazykové hře) už tuto schopnost předpokládá. A pak právě ještě jednou: nelze-li zjistit nic zaručeného o vnějšku, jak mi může být spolehlivým vodítkem instance, z toho vnějšku přicházející, totiž jazyk? To je právě to: nejprve se bojíme průkaznosti subjektivního vnitřku a chceme ho nechat za sebou, na druhé straně se na něj stejně musíme spolehnout a předpokládat, že nám něco zaručeného o vnějšku přece jenom řekne: totiž třeba to (jako v našem příkladu), že ona intersubjektivní instance je soubor nějakých smysluplných zvuků, které jsem docela spolehlivě odlišil od cvrlikání vrabců na střeše, když jsem se na ně prozíravě soustředil, abych se něco dozvěděl. Bojím se tedy nekomunikovatelnosti a neobjektivitu svých mentálních stavů, ale už se nebojím toho, že týmiž mentálními akty musím *spolehlivě, indikativně a rozlišitelně* (tedy s náležitostmi, které by mi měl poskytnout až jazyk) držet promluvu

mluvčího jako soubor identifikovatelných zvuků. U jedněch aktů (vnímání červené) tedy Wittgenstein postuluje, že jejich rozlišovací dispozice podněcuje až jazyk, ale u druhých aktů téhož řádu (vnímání jazykové promluvy) to už požadovat nemůže: a to je další spor.

Tak se mi zdá, že valná část analytické filosofie prostě musí spoléhat na naši schopnost, určit něco za objektivní, aniž by to bylo neseno intersubjektivní instancí a tedy jazykem. Jinak hrozí nekonečný regres. Mohu-li mnoho ze soukromých zážitků (jak u sebe, tak u druhého) objektivovat jen tak, že pozoruji chování druhého jako reakci na nějakou promluvu, opírám přece toto pozorování zase o své soukromé akty. To je prostě zásadní paradox behaviorismu vůbec, nejen tohoto lingvistického: nespolehlivost introspekce převlékám do objektivních, pozorovatelných aktivit, ale ty musím zase držet svým vnímáním, na něž se tak musím spoléhat jako na něco, co mi podává „objektivní“ stav věci. Anebo podobný případ: významu nějakého výrazu se učím nejen pozorování chování druhého, ale také dožádáním se jeho souhlasu. K tomu ale musím umět rozpoznat svého „učitele“ v každé takové podobné situaci jako *téhož* člověka – ale k tomu bych měl správně potřebovat další souhlas nějakého jiného učitele a tak donekonečna. A kdo mi potvrdí, že například pokývnutí hlavy je souhlas? U kterého z dalších učitelů si to mám nechat odsouhlasit? A čím: dalším pokývnutím hlavy? Kde končí takový řetěz? Chci říci: obavy, že v subjektivitě (v soukromé intimitě) nelze vykázat nic objektivního, co by nebylo spjato s jazykem, jsou liché, protože obratem právě na tuto schopnost u mnoha (i jazykových) akcí spoléhám.

PEREGRIN, J.: Interpretace Wittgensteina je tak komplikovaná záležitost, že je zde velice obtížné mluvit o nějaké správnosti či nesprávnosti; nicméně já ho čtu poněkud jinak. Zdá se mi totiž, že Wittgensteinovo stanovisko není nepodobné tomu Davidsonovu. Mám pocit, že Wittgenstein se ve svých pozdějších pracích neustále snaží zpochybnit představu, že jazyk může být, co do své správnosti či přiměřenosti, nějak poměřován světem (to jest představu, do které spadá i jeho vlastní raná obrázková teorie). Zdá se mně, že například ten příklad s barvami, který probíráte, má především ukázat, že nemůžeme říkat, že my máme pro barvy taková a taková slova, *protože* barvy skutečně takové a takové jsou.

Vy říkáte, že „modrou a žlutou *dohromady* možná označují lidé jiné kultury jako jednu barvu – plebejskou, ale právě že *označují: vidí* nepochybně barvy dvě!“ Já nepochybuji o tom že ti lidé mají v případě modré a žluté dva hodně odlišné vjemy, odlišnější než třeba v případě dvou odstínů modré; není mi ale jasné, co to vůbec znamená, že v prvním případě *vidí* barvy dvě, zatímco ve druhém *vidí* jednu. Zdá se mi, že bez jazyka tady jsou větší a menší odlišnosti, avšak vedení *hranic*, který dává jasný smysl řeči o *různých barvách* a *těže barvě* se mi zdá být možné až prostřednictvím jazyka.

Wittgenstein se tedy podle mne podobně jako Davidson snaží ukázat, že strukturu jazyka nelze porovnávat se strukturou světa, protože ty dvě věci od sebe nejsou zcela oddělitelné. To se samozřejmě může zdát vést k onomu relativismu, který Davidson odmítá: každý tedy žijeme v takovém světě, jaký máme jazyk; a mezi těmito světy není zprostředkování! A já jsem přesvědčen, že Wittgensteinovi se takový relativismus jeví stejně nepřijatelně jako Davidsonovi. (Pokud vím, tohle nikde explicitně neprobírá; slovo „relativismus“ se v jeho spisech neobjevuje.) Zdá se mi tedy, že Wittgensteinovi jde podobně jako Davidsonovi o nalezení cesty mezi Skyllou korespondenční teorie a Charybdou relativismu. Jinými slovy, Wittgenstein je podle mne přesvědčen, že (1) neexistuje žádné ‚vnější‘ či ‚transcendentní‘ opodstatnění pravidel našeho jazyka a našich společenských praktik; a (2) to nás přesto nesmí vést k relativismu, protože ten je nekoherentní. Nakonec tedy nemáme jinou možnost než vidět naše normy správnosti jako absolutní a svět-tak-jak-je-pro-nás jako svět *simpliciter*.

Současně se mi zdá, že i on, podobně jako Davidson, směřuje k teorii subjektivity a objektivitu, která by nebyla založena na opozici vnitřek/vnějšek.

Myslím si tedy, že jakkoli můžeme připustit existenci kultury, která bude *lokálně* odlišná od té naší (lidé tam třeba budou zcela jinak zacházet s barvami, nebo jinak měřit vzdálenosti), představa kultury, která by byla od té naší *globálně* odlišná, nedává smysl – kdyby se ti lidé chovali z našeho hlediska zcela nekoherentně, neměli bychom vůbec důvod o nějaké *kultuře* mluvit (a tak bychom asi také začali pochybovat, zda jsou to vůbec *lidé*). Nakolik vám rozumím, vy s tímhle souhlasíte. Rozdíl je v tom, že vy spatřujete nemožnost přílišné divergence lidí a kultur v tom, že všichni žijeme ve společném světě, který nás formuje, zatímco já a podle mé interpretace i Wittgenstein se domnívám, že takovéto zdůvodnění k dispozici není, protože nemůžeme vystoupit z našeho světa, aby dávala smysl představa, že je jenom jednou z možných variací na nějaké absolutně dané téma.

Pokud jde o wittgensteinovské úvahy o bolesti atd., zdá se mi, že vy čtete Wittgensteina tak, jako by přijímal za hotovou věc existenci ‚duševního vnitřku‘, ve které nacházejí naše ‚pocity‘ ap., a hloubal o problematičnosti toho, jak jeho obsahy dostat ven do veřejného prostoru. Já mám naopak pocit, že všechny jeho úvahy směřují k tomu, že tento způsob vidění věcí nám neopodstatněně vnucuje gramatika našeho jazyka. Nemyslím si tedy, že by měl ‚Wittgenstein obavu, že zakoušení barvy je soukromé a nevyzpytatelné‘. Z wittgensteinovského pohledu se podle mne na jazyk nelze dívat jako na něco, co nám slouží k pojmenovávání věcí, které nějak vychytím uvnitř nějakého prostoru své mysli, abych je mohl sdělit jiným. Je nepochybné, že člověk ví, že cítí bolest. Už mnohem pochybnější ale podle Wittgensteina je, zda se může spolehnout na gramatickou strukturu výrazu, kterou to vyjadřujeme (‚cítím bolest‘) a předpokládat, že jde o nějaký můj vztah k nějaké *věci*, která se nachází někde uvnitř mě.

Zdá se mi tedy, že podobně jako Davidson nebo i třeba Sellars směřuje Wittgenstein k teorii subjektivity, která by nebyla postavena na tradičních karteziánsko-empiristických základech. Ve *Filosofických zkoumáních* říká: ‚Dívej se na jazykovou hru jako na to primární. A na pocity atd. jako na náš způsob pojednání, na výklad této hry!‘ Pocity a jiné ‚mentální obsahy‘ tedy podle něj nejsou součástí *předmětu* toho, kdo vykládá jazykovou komunikaci (nejsou tedy tím, co je touto komunikací ‚vynášeno na světlo‘), ale spíše jeho *nástroji*. Wittgenstein tedy zjevně apeluje na to, abychom se nepokoušeli ‚vnější‘ (jazykovou komunikací) vysvětlovat ‚vnitřním‘ (pocity, subjektivními myšlenkami), ale naopak.

Nemyslím si tedy, že by v případě jazyka bylo třeba se spoléhat na to, že člověk slyší vyřčené slovo stejně jako jiní. Je tu *fakt*, že úspěšně komunikujeme – a k tomu, jak W. zdůrazňuje, není nutné předpokládat, že se někde v nás dějí analogické věci. (Viz jeho slavný příklad s broukem v krabici.) Faktem je, že u vás dokážu svými jazykovými projevy vyvolávat různé reakce a naopak – co se vám ale během toho, když můj projev slyšíte nebo čtete, honí hlavou, není relevantní. Samozřejmě, že můžeme zkoumat, co se ‚v nás‘ děje, když ‚dekódujeme‘ jazykové projevy, které slyšíme – to se mi ale zdá být záležitost empirické psychologie (ne-li fyziologie), která se mi nezdá mít tak moc společného s klíčovými filosofickými otázkami.

Jsem tedy přesvědčen, že to, k čemu směřují Wittgenstein, Davidson, Brandom, Rorty a další filosofové, které se pokouším propagovat, je *odmítnutí* vaší teze, že ‚pozorovatelné aktivity ... musím zase držet svým vnímáním, na něž se tak musím spoléhat jako na něco, co mi podává ‚objektivní‘ stav věcí.‘ Každé filosofování musí někde začít, musí se o nějaká fakta opřít jako o něco, co se bere za zřejmé a už se to dále nevysvětluje. A oním názorem, který zde já hájím, je, že jakkoli se může zdát intuitivně samozřejmé, že za taková ‚koncová‘ fakta (v angličtině se pro ně ujal těžko přeložitelný výraz *unexplained explainers*) je třeba vzít

fakta našeho subjektivního vnímání, je tato samozřejmost jenom iluzí, která nám byla implementována indoktrinací určitým (karteziánským) pohledem na vztah mezi člověkem a světem a která nás neustále vede na filosofická scetství solipsismu, skepse atd. Ta radikální změna, po které Wittgenstein a spol. (a podle mne i Heidegger) volají, je to, abychom vyšli z elementárních *objektivních* faktů¹³: „Naší chybou je hledat vysvětlení tam, kde bychom měli vidět skutečnosti jako ‚základní jevy‘ [‚Urphänomene‘], tj. kde bychom měli říci: hraje se tato jazyková hra.“

BLECHA, I.: Ale toto volání po tom, abychom vyšli od „objektivních“ faktů, potřebuje spoustu dalších, myslím, že smysluplných bádání! Umíte-li rozhodnout, která fakta jsou „subjektivní“ a nehodná toho, aby se u nich začalo, a která naopak „objektivní“, na čem zakládáte takové rozlišení? Problém právě je, že „objektivitu“ musíme umět nějak vykázat. Fenomenologie nechce nic jiného, než jít ještě o kousek dál (ale nikoli k subjektivnímu solipsismu) a prostě se ptát: jak se pro mou soukromou zkušenost může vůbec něco vykázat jako „objektivní“? „Být objektivní“ pro subjekt znamená „být dán nějakým způsobem“, vykazovat nějakou platnost, která se nepochybně liší od platnosti a způsobu podání toho, co je „subjektivní“. I fenomenolog započítává do „objektivitu“ intersubjektivní prověrku (přísně vzato je „objektivita“ dost složitá: narážíme s ní na něco „transcendentního“, ale zároveň i „přístupného druhému“ – tu je velké pole pro složité výzkumy). Myslím, že je povrchní soudit, že fenomenologii jde o nějaké karteziánské nalezení nevývratné sebejistoty já. Jakkoli k tomu sám Husserl dost neobratně sklouzával, celé jeho úsilí a úsilí jeho žáků míří jinam (vždyť se mnozí hlásí k tzv. „realistické fenomenologii“). Jde právě o to, jak *uniknout* solipsismu. Neboť považují-li solipsismus za nežádoucí, musím už nějak vědět, na základě čeho lze rozeznat mou soukromou zkušenost od vnějšího světa, od „elementárních objektivních faktů“. Právě tehdy, když toto rozpoznání neumím provést, hrozí solipsismus.

Ale ještě zpět k Wittgensteinovi: Musím uznat, že po Vašem vysvětlení musím zmírnit své námitky vůči Wittgensteinově příkladu s barvami. Máte pravdu, že jeho příběh s patricijskou barvou sám o sobě neznámá, že nám jazyk určuje, *zda vůbec* vidíme „rozdíly“ mezi barvami, ale spíše pouze to, *zda rozdíl* mezi barvami *budeme považovat* za hranici mezi dvěma samostatnými barvami nebo jen za odstín barvy jedné. Vidím tedy rozdíl mezi červenou a žlutou i mezi tmavěmodrou a světlemodrou, *zda ovšem tento rozdíl budu považovat za odstín „téže barvy“ či za „dvě rozdílné barvy“*, je už věcí jazyka. Tak mohou být kultury, ve které rozdíl mezi žlutou a červenou nebude vůbec důležitý a nebude vyjádřen dvěma výrazy, a rozdíl mezi modrými odstíny bude vnímán jako tak významný, že pro ně tato kultura bude mít různé výrazy a bude je chápat jako „dvě“ barvy. Tedy Wittgenstein nechce říci, jak jsem soudil, že lidé v patricijské kultuře „nevidí“ rozdíl mezi červenou a zelenou, chce však říci, že mohou (na rozdíl od naší kultury) považovat tyto barvy za nějakým způsobem „společné“, příbuzné, a to díky výrazu „patricijský“. Což znamená, že tu příbuznost jim vnucuje určitá jazyková hra. Protože my hrajeme jinou, nepovažujeme zelenou a červenou za příbuzné.

Spěchám však upozornit, že z různých zdrojů samozřejmě vím, že Wittgenstein relativistou být nechtěl a že za něj obvykle ani není považován. Mohu ho tedy i pro svůj přístup k jazyku chápat jako onu únosnou, hraniční pozici, v níž jazyk ještě zcela neurčuje struktury světa (neboť i bez něho od sebe rozlišujeme barvy), ale spíše kontexty jeho výkladů. Nemyslíte si však, že se mnozí jeho pokračovatelé přece jen pustili až příliš daleko za Charybdou

¹³ [11], §654.

relativismu a že jim k tomu Wittgenstein poskytl přinejmenším nechráněné rozcestí? Ostatně moje polemika s lingvistickým relativismem se opravdu má týkat především Rortyho a některých představitelů postanalytické filosofie, nikoli přímo Wittgensteina, u něhož lze spíše najít velmi nápadité příklady.

Pokud jsem s barvami u Wittgensteina poněkud přestřelil, myslím naopak, že jeho úvahy o bolesti přece míří tam, kam míří i moje interpretace. Už zmiňovaný § 272 čtu právě v intencích své interpretace. To je, myslím, doklad toho, že Wittgenstein uznává průkaznost soukromého zážitku, ale má obavy o to, že jej nelze objektivovat – vyplyne z toho posléze nutnost užit jazyka. To mi potvrzují i interpretace znalců Wittgensteinova díla, zvláště při diskusi o „soukromém jazyku“¹⁴.

Ještě k další Vaší poznámce o roli jazyka: říkáte, že ve vztahu k soukromé zkušenosti nabývá jazyk specifickou povahu. Já sám si ovšem nejsem jist, zda je to povaha natolik zvláštní, aby zcela přerovnála náš svět. Píšete, že je to velmi specifický nástroj k uchopování reality, nástroj, který se vymyká všemu, co tu bylo před tím, a že je proto základním dělítkem mezi zkušeností „nižších“ živočichů a naší zkušeností. Obvykle (i u Vás) se jazyk ztotožňuje se „sociální“ stránkou naší existence, je jejím produktem i nositelem, bývá často považován za jediný prostor intersubjektivní, intersubjektivní objektivace. Ale možná, že můžeme mít „sociální“, intersubjektivní zkušenost, při níž si ověřujeme schopnost „objektivace“, identifikace atp., aniž by tato zkušenost byla spjata s jazykem. Mám dojem, že mezi zvířecí a lidskou zkušenost můžeme vsunout ještě jeden (předpredikativní, předpropoziční) mezistupeň, který už není zvířecí. Nejen až díky jazyku, ale už díky sociální vrstvě přirozeného života se do naší zkušenosti vsunují dispozice, jimiž se chápeme struktury světa jinak než pouhou „subjektivní“, intimní zkušeností, a přitom nikoli ještě skrze jazyk. To je, myslím, také otázka do diskuse: zdá se, jako by analytická filosofie uznávala jen chuchvalec (soukromých) prožitků a pak už jen intersubjektivní sféru jazykové komunikace. Možná, že naše zkušenost se světem je strukturovanější a vrstevnatější.

Přece už u vyšších živočichů nacházíme zárodky sociálního jednání, schopného „objektivovat“ soukromou zkušenost, a přitom u nich ještě nenacházíme jazyk. Mravenci mají zřejmě svou pospolitost hierarchizovanu zcela pudově, „neví“, proč konají to či ono, proč mají být zrovna na tomto místě a ne na jiném. Když si ale nějaký býk ve stádu „vydobude“ vůdcovské postavení, pak jej získává a drží. Jistě, potřeba brát se o místo ve smečce je také pudová, ale vůdce není jako u mravenců slepě určen: nějaký člen stáda se jím může, ale také nemusí stát. Stane-li se jím, získá novou sociální identitu, kterou musí střežit, neboť o ní může přijít. Získává sociální roli a jsem přesvědčen, že vůdčí samec musí mít díky svému postavení aspoň elementární „prožitek“ nějakého jáství, neboť tím přebírá například odpovědnost za stádo a získává ovšem také nadstandardní „požitky“, které jiní členové stáda nemají, může přijímat projevy jejich poslušnosti atp. Musí mít tedy vědomost o nějaké své „subjektivitě“ a tedy také o nějaké „intersubjektivitě“. U primátů je to jistě ještě zřetelnější. Ba dokonce by se dalo říci, že čím větší dispozice k tomu, tím snadnější přechod k jazyku (primáti už skoro „mluví“) – ale jistě se nedá toto pořadí obrátit. To, co se obvykle očekává až od jazyka (nějakou instanci intersubjektivní), je už patrné na této předjazykové úrovni. A přitom často slýchám argumentaci, že např. „subjektivita“ se může konstituovat jediné a až v jazykové komunikaci a jejím „prizmatem“.

Ještě jedna poznámka k jazyku a světu: radikální role jazyka v naší zkušenosti se světem se často ospravedlňuje také tím, že je právě zcela „výlučný“, že nám svět podává úplně jinak, než

¹⁴ Srv. [4].

naše smyslová zkušenost. Ale podobně jako před chvílí, lze namítnout: už na úrovni pouhé smyslové zkušenosti se musíme při své orientaci ve světě vyrovnat s tím, že nám jej jednotlivé smysly podávají zcela odlišně, takže jsou to takřka samostatné „diskurzy“ či „světy“, a to značně nekompatibilní. V tomto smyslu není jazyk nijak „výlučný“. Existuje například radikální diference mezi hmatem a zrakem. Svět hmatu a svět zraku se od sebe liší tak naprosto, že radikálnost této odlišnosti připomíná Vámi předpokládanou radikálnost světa smyslů vcelku a světa jazyka a zmírňuje tak podstatným způsobem výlučnost, kterou by v tomto ohledu měl jazyk.

Když kráčím po cestě, vidím, jak se přede mnou sbíhá do jednoho bodu. Zrak mi předkládá strukturu, která by mě vlastně měla od mého pohybu po cestě odradit: sbíhá-li se cesta do jednoho bodu, nemá smysl po ní kráčet. Hmat (kráčení, pohyb po cestě) mi však dopřává zakoušet svět v jiné konfiguraci, s jiným rozvržením opor, v jiné kompozici. Svět hmatu nikdy nemohu vyjádřit prostředky ze světa zraku, a přece vím, že jde o jeden svět, neboť se nenechám sbíhavostí cesty mýlit. Svět zraku a hmatu nijak nekorelují, často si překázejí, ale přitom jejich konfrontací zjišťujeme, že podávají týž svět, na nich zřejmě nezávislý. V textech se snažím uvést (nevím, zda výstižně) ještě další příklady, jak za „subjektivními“ jevovými formami nechat působit „bytočné struktury“ světa.

Tím chci naznačit, že jazyk není sám, co radikálně přeskupuje naši zkušenost o světě; navzájem si ji stejně radikálně přeskupují naše smysly. To oslabuje obavy z možné nepřístupnosti nejazykové zkušenosti a jejího světa. Když nám nevádí při naší orientaci ve světě radikální odlišnost struktur hmatového a zrakového světa, nemusí nám vadit ani odlišnost světa jazyka a smyslového světa vcelku a není důvod se obávat, že by tentýž svět neprosvítal pod smyslovou zkušeností a pod strukturou, v níž nám ho zprostředkovává jazyk.

Když upozorňujete na výlučnost nástroje jazyka, který radikálně přesahuje naši zkušenost, zdá se mi s tím být v rozporu váš příklad (i když asi nepodstatný) na str. 5 Vaší recenze. Píšete, že pro Rortyho je otázka, odkud víme, že nějaká naše přesvědčení jsou v rozporu, asi stejně smysluplná, jako otázka, jak víme, že nás něco svědčí. Je-li vědění o kolizi mezi přesvědčení (souborem jazykových výpovědí) stejně intuitivní, jako vědění o tom, že nás něco svědčí, neshazuje se tu jazyk na úroveň málem zvířecí smyslové zkušenosti, ačkoli z ní byl před chvílí s velkou slávou vyzdvižen? Není to příliš nedůstojné zdůvodnění na tak královský nástroj k uchopení světa? Jak vznešený je to tedy nástroj, jak dalece se „vymyká všemu, co zde bylo předtím“, když konflikt mezi přesvědčeními pocítujeme koneckonců jako svědění a stejně tak jako svědění ho nemůžeme zdůvodnit? To stojí zdůvodnění kolizí mezi přesvědčeními a potažmo tedy zdůvodnění samotných přesvědčení opravdu na tak chatrném základě? Nebo jsem ten příklad špatně pochopil?

PEREGRIN, J.: Pokud jde o to, co říkáte o komplikovanosti pojmu objektivity, máte jistě pravdu. Ale já jsem nechtěl říci, že o faktech, ze kterých bychom měli podle Wittgensteina či Davidsona vyjít (že jsme obklopeni věcmi a jinými lidmi, že komunikujeme atd.), bychom museli nejprve *prokazovat*, že jsou objektivní. O to tu nejde – tato fakta bychom měli přijmout prostě proto, že jsou *zřejmá* (to, že já zdůrazňuji, že jsou *objektivní*, má co dělat s naší diskusí, ne s důvody pro toto rozhodnutí). Myšlenkou, která je za tím, je to, o čem již jsem hovořil: přesvědčení, že dojem, že takováto fakta jsou nějak méně zřejmá nebo méně průkazná, než fakta subjektivní, je pouhou nám filosofy uměle implantovanou iluzí.

Jinak naprosto souhlasím s tím, že „možná můžeme mít ‚sociální‘, intersubjektivní zkušenost, při níž si ověřujeme schopnost ‚objektivizace‘, identifikace atp., aniž by ta zkušenost byla spjata s jazykem“. To se mi jeví být hlubokým problémem. Já se sice

domnívám, že jazyk tu *musí* hrát podstatnou roli; na druhé straně však jazykové praktiky vyrůstají z různých předjazykových, jsou podmíněny různými parametry člověka atd. Důvodem, proč vidím jazyk jako skutečně kvalitativní zlom a nesouhlasím s tím, že jazyk v tomto směru není nijak výlučný, je to, že je to podle mého názoru až jazyk, co umožňuje nástup toho, čemu Davidson říká *propoziční myšlení*; to jest umožňuje jeho nositeli mít nejenom *know-how*, ale i *know-that*, tvořit *teorie*. Nepopírám však, že náš svět je takový, jaký je, nejenom v souvislosti s naším jazykem, ale i v souvislosti s některým naším jiným ne-jazykovým (třeba smyslovým) vybavením.

Pokud však jde o to, co píšete o „vznešenosti“ a „královské povaze“ jazyka, tak nic takového jsem na mysli neměl. Jazyk považuji za naprosto zásadní pouze proto, že, jak píše, katalyzuje propoziční myšlení, ne proto, že by mezi jazykovým a nejazykovým uchopením světa vznikal nějaký odstup. Z naší jazykem formované zkušenosti nemůžeme vystoupit o nic více, než lze vystoupit ze zkušenosti formované pouze smysly.

Ivan Blecha
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UP
Křížkovského 12
771 80 Olomouc
blecha@ffnw.upol.cz

Jaroslav Peregrin
Oddělení logiky
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
peregrin@ff.cuni.cz

LITERATURA:

- [1] BLECHA, I. (2002): **Fenomenologie a kultura slepé skvrny**. Triton, Praha.
- [2] BORRADORI, G. (1994): **The American Philosopher**. University of Chicago Press, Chicago.
- [3] DAVIDSON, D. (1974): On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association** 47. Český překlad: O samotné myšlenice pojmového schématu. In: **Obrat k jazyku: druhé kolo**, Filosofia, Praha, 1998.
- [4] GLOMBÍČEK, P. (2003): Co to je soukromý jazyk?. In: **Organon F** 10, 123-147.
- [5] PEREGRIN, J. (1994): Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. In: **Filosofický časopis** 42, 381-402.
- [6] PEREGRIN, J. (1999): **Význam a struktura**. OIKOYMENH, Praha.
- [7] PEREGRIN, J. (2003): Zen a umění (davidsonovské) analytické filosofie. In: **Filosofie a jazyk**, Triton, Praha.
- [8] PEREGRIN, J. (vyjde): I. Blecha: Fenomenologie a kultura slepé skvrny (recenze). In: **Filosofický časopis** 52 .
- [9] QUINE, W.V.O. (1992): Structure and Nature. In: **Journal of Philosophy** 89, 5-9.
- [10] RORTY, R. (1972): The world well lost. In: **Journal of Philosophy** 69, 649-665.
- [11] WITTGENSTEIN, L. (1953): **Philosophische Untersuchungen**. Blackwell, Oxford. Český překlad: **Filosofická zkoumání**. FLÚ AV ČR, Praha, 1993.
- [12] WITTGENSTEIN, L.(1958): **The Blue and Brown Books**. Blackwell, Oxford. Slovenský překlad: **Modrá a hnědá kniha**. Kalligram, Bratislava, 2002.