

JAZYKOVÉ HRY A PŘEDJAZYKOVÁ ZKUŠENOST

(Laický pokus o interpretaci jednoho Wittgensteinova příkladu)

Ivan BLECHA

LANGUAGE GAMES AND PRE-LINGUISTIC EXPERIENCE

The article tries to show, from the phenomenological position, that it must be possible to reflect on so called pre-linguistic experience. The argumentation is based on a disputation with a symptomatic example used by Wittgenstein to substantiate his language games theory. The analysis of the example attempts to indicate that the language games theory, which has to justify the rejection of the existence of pre-linguistic experience, meets with discrepancies and difficulties which limit the range of this theory to a certain extent. Because it presupposes the existence of „private“, experiential sphere in which – even before language and verbalization enter the game – the structuring of the world, identification of things and an elementary understanding of these processes must be realized. It seems that the discussion on this topic is not only a specific polemic over one problem that can be found in Wittgenstein, but has wider implications because the language games concept in the form of various „discourses“, „vocabularies“ or „cultures“ has found great favour in contemporary postmodern philosophy. On its basis postmodern philosophy very radically (and perhaps against the will of Wittgenstein himself) crosses out the world, profanes its rational, objective description and calls for free variation of different interpretations – their legitimacy is authenticated only by a consensus of their users. In this dispute, phenomenology does not declare that there is a single true description of the world and that it is possible to find a reliable criterion for its definite legitimization. It does, however, draw on the fact that so called pre-linguistic experience does not succumb to the variability of language games and the interests of its users, but that it more and more clearly reflects the unitary and scrutable style of showing the real, objectively given world even though this always happens in seemingly impalpable subjective acts.

Fenomenologie se netají přesvědčením, že by mělo být možné prokázat existenci tzv. předjazykové zkušenosti. Explicitně o to usiloval sám Husserl ([3], např. 299, 349), ale i četní jeho žáci (mezi nimi Heidegger, Gadamer nebo Merleau-Ponty) se k tomuto programu vytrvale hlásili.

Trojice prominentních fenomenologů dneška to ve své monografii o Husserlově filosofii formuluje jako dosud vážný úkol. Píší: „Je sice správné, že [...] před-jazykové akty mohou být vědecky zkoumány jen v médiu jazyka, přesto se Husserl zdráhá (na rozdíl od širokého proudu současného filosofického myšlení) vyvozovat z toho, že všechny kognitivní výkony předpokládají právě *byťostně* jazyk a že je proto třeba označovat je za výkony jazykové. Prověrka této hypotézy s přihlédnutím k novějším výsledkům kognitivní psychologie je důležitým deziderátem aktualizace Husserlova epistemologického kladení problému.“ ([1], 180)

Nemám ambici pouštět se nyní do tohoto svízelného úkolu. Chtěl bych spíše před kolegy, poučené právě „širokým proudem současného filosofického myšlení“, předstoupit pouze s laickým poukazem, jakým směrem by se snad prověrka naznačené hypotézy mohla ubírat, a vyžádat si dobrozdání, zda je to vůbec možné. Chtěl bych k tomu proto také využít vlastně jen nepatrný impuls – jeden zajímavý, ale podle mého názoru provokativní příklad, který jsem našel u Wittgensteina. Zdá se mi, že jeho pointa vymezuje právě ten terén, na němž se vine hranice mezi jazykem a předjazykovou zkušeností a činí tak – jak je u Wittgensteina zvykem – velmi jasně a poučně.

Zmíněný příklad uvádí ve svých vzpomínkách na Ludwiga Wittgensteina Norman Malcolm nepochybně proto, aby čtenáři přiblížil samu podstatu Wittgensteinovy nauky o jazykových hrách jako formách života a o jejich vztahu ke skutečnosti. Wittgenstein navrhuje:

Uvažujme o kmenu lidí, kteří měří délku polí tak, že je odkrojují a kroky spočítají. Když jim pro to samé pole vyjdou různé výsledky, nic si z toho nedělají! – dokonce ani tehdy, když na výsledku závisí poplatky! Kdybyste přišel a vyhlásil, že máte lepší metodu, při níž používáte měřicí pásmo, vůbec by je to nemuselo zajímat. Pravděpodobně by řekli: „Jaká podivná metoda, při níž se používají složitá zařízení a která dává vždy stejný výsledek! Naše metoda je mnohem lepší.“ Pojem přesnějšího měření do jejich života vůbec nevstupuje a pojem *skutečné* délky rovněž. Když říkáme: „*Musí* mít pojem *skutečné* délky,“ činíme tak proto, že máme představu složitějšího života. v němž má jedna metoda měření přednost před druhou. Jejich život to však není ([6], 56 – 57).

Podle mého názoru je tento příklad zhuštěným zdůvodněním, proč je třeba pojímat jazyky jako soubor jazykových her, jež jsou relativní s ohledem na různé zájmy svých uživatelů. Wittgenstein hájí legitimitu „kultury proměnlivých měřítek“ tím, že ukazuje, že v ní prostě nemá smysl zavádět „pojem přesnějšího měření“ a stejně tak „pojem *skutečné* délky“. Záleží na „hře s měřítky“ (podobně jako záleží na „jazykových

hrách“), co bude uznáno za „skutečnou délku“ nebo za „přesné měření“, tedy na domluvě o tom, zda bude nebo nebude užitečné zahrnout takové představy či pojmy do dané formy života. Naopak vůbec nezáleží na „objektivním stavu“ věcí, na nějaké „opravdové“ délce pole, protože ta by zase musela být určena nějakým jazykovým výrazem (tj. měřítkem) a tak donekonečna.

Vím, že Wittgensteina nelze jednoznačně považovat za relativistu. Uznávání znalci jeho díla se takové interpretaci zřejmě oprávněně brání (jak jsem se o tom dočetl např. v [9], 112 – 113). Uvedený Wittgensteinův příklad však relativistický výklad umožňuje. Proměnlivé měřítko má symbolizovat arbitrárně zvolený nástroj k popisu skutečnosti, který je stejně tak dobrý jako jakýkoliv jiný, neboť hlavním garantem jeho užitečnosti není to, že by odpovídal něčemu v realitě, ale že dobře vyhovuje „životu“ těch, kteří ho používají. Vypadá to, že „jejich život“ může být beze zbytku určován soustavou takových měřítek, tedy koneckonců tím, co budou lidé z této bizarní kultury považovat za užitečné. Zdá se, že nemáme možnost najít nějaké jiné vnější kritérium pro legitimizaci užívaných měřítek a už vůbec ne nějaké kritérium pro nalezení měřítka, které by mělo být nějak privilegované, popř. všem kulturám společné.

Ponechme zatím stranou problém, zda je to opravdu vše, co lze z Wittgensteinova příkladu odvodit. Není však náhoda, že právě od tohoto příkladu je už jen krůček k tezi, že se musíme smířit s faktem, že je to vlastně náš jazyk (proměnlivé měřítko, jazyková hra, již právě hrajeme), co tvoří náš svět. Zjištění, co pro nás může svět znamenat, ba dokonce i to, jak nám svět může být vůbec dán, nespočívá v odhalení nějakých jeho bytostných struktur, ale v akceptování jazykové hry, kterou nám nabízí společenství, v němž žijeme. Svět je tvořen jazykem a jeho tmelem není objektivní pravda či smysl, ale konsensus uživatelů dané jazykové hry, který vznikne komunikací při konfrontaci rozličných zájmů: jazyková hra nevyjadřuje reálný stav věcí, ale různou míru schopnosti vyjádřit nějaké zájmy. Wittgenstein vskutku přichází s kopernikánským obratem v sémantice: „povaha věcí neurčuje význam našich výpovědí o nich, ale naopak: naše jazykové praktiky teprve dávají povaze věcí vyvstat“ ([2], 137).

Toho se s velkou chutí chopila postmoderní filosofie. Je všeobecně známo, že filosofický koryfej postmoderny Fr. Lyotard se k Wittgensteinovi jako k rozhodující inspiraci zřetelně hlásí. Terminologickým puncem, který určuje základní hodnotu „prvního principu, o který se

opírá celá naše metoda," je pro něj právě pojem „řečové hry“ z Wittgensteinových *Filosofických zkoumání* ([5], 108). „Pokud jde o řečové hry, je na místě přičinit [...] tři poznámky. První se týká toho, že pravidla nemají svoji legitimitu sama v sobě, nýbrž že jsou předmětem výslovné nebo implicitní úmluvy mezi hráči (což ovšem neznamená ještě, že tito hráči je sami vymýšlejí). Druhá poznámka poukazuje na to, že bez pravidel není hry, že i minimální modifikace pravidla povahu hry pozměňuje a že ‚tah‘ nebo ‚výpověď‘ neodpovídající pravidlům nepatří ke hře těmito pravidly definované. Třetí poznámka byla právě naznačena: každá ‚výpověď‘ musí být pojímána jako určitý ‚tah‘ v této hře“ ([5], 108).

Nejvděčnějším příkladem postmoderního domýšlení Wittgensteina je ovšem pro nás neopragmatista Richard Rorty. Podle něho je třeba se zbavit realismu, tj. přesvědčení, že zkoumání je záležitostí nalezení povahy něčeho, co leží vně sítě přesvědčení a přání. „Pro nás, pragmatisty,“ říká, „neexistuje žádný kontext, který by byl privilegovaný svou podstatou. Pro realisty existuje nějaký smysl, ve kterém předmětům zkoumání – tomu, co je vně organismu – přísluší nějaký vlastní kontext, kontext, který je privilegován tím, že patří předmětu, a ne zkoumajícímu. Pragmatisté chápou otázku: ‚Existuje *doopravdy* nějaká taková věc?‘ jako nejpřímý způsob vyjádření otázky: ‚Jsou nějaká jiná přesvědčení, která bychom měli zastávat?‘ Taková otázka může být zodpovězena jenom výčtem a doporučením různých přesvědčení“ ([10], 363).

Esencialisté, tj. vlastně realisté, předpokládají nějaké nositele vztahů a kontextů, k nimž bude možno jednou nějak proniknout. Postmoderní antiesencialista naopak tvrdí: vždycky budeme mít co dělat s nějakými nositeli, kteří jsou ve vztazích, ale kteří to jsou, to záleží na účelu kontextualizace ([10], 367). Zkoumání nespočívá v konfrontaci přesvědčení s předměty, ale v úsilí o to, aby soubor přesvědčení byl koherentní. Vše, co můžeme dělat, je vždy jen rekontextualizace nějakého kontextu, přepřádání sítě přesvědčení ([10], 368). Jsmo osvobozeni od otázky „Reprezentuješ přesně?“, „Zachycuješ to, jak je ten předmět doopravdy svou podstatou?“, nikoli však od otázek „Můžeš přesvědčení o tom, že lakmusový papírek zčervená, pojmout mezi svá ostatní přesvědčení?“ Rorty sice zdůrazňuje, že jeho antiesencialismus není v rozporu se základním realistickým východiskem, totiž že na nás zvenku působí nějaké vnější předměty. Samo toto tvrzení však nemá žádnou váhu, když hned vedle něho Rorty položí následující: „Antiesencialisté nerozlišují mezi

předměty nacházenými před procesem utváření přesvědčení a předměty vytvářenými během tohoto procesu“ ([10], 374).

Ale Wittgensteinův příklad je zajímavý ještě z dalšího ohledu: nejen jako inspirační zdroj pro některé směry postmoderní či postanalytické filosofie, ale i tím, že ukazuje podle mého názoru na opačnou stranu dějinného pohybu, totiž zpět k samotnému zdroji takových postojů, jímž je zřejmě Kant.

Kantovy formy názoru jsou jakousi distribuční mřížkou, která rozhoduje o tom, jak se původně neuspořádaná směs rozmanitých vjemů (jevů a představ) spojí v jednotu (díky syntetické aktivitě já). Předměty, které takto vznikají, nereprezentují nic ve sféře věcí o sobě, nemá tedy ani význam zkoumat, zda jsou „pravdivé“ ve smyslu jejich eventuální korespondence s touto sférou. Důležité je, že – vzhledem k tomu, že apriorními formami názoru jsme vybaveni všichni – vzniklé předměty, takto vlastně naše „konstrukce“, mají vždy stejným způsobem zřízenou strukturu a že mají zároveň platnost pro všechny uživatele téže mřížky, takže jsou „nutné a obecné“. Tu je právě zárodek myšlenky jazykových her a postmoderních konotací, které z ní vzešly. Stačí za formy názoru dosadit mřížku jazyka a pak platí, že z jazyka nelze k vnější realitě vystoupit, že jazykové výrazy už nemají funkci pravdivosti v původním korespondenčním smyslu, ale že prostě jenom „platí“ a že svou případnou „nutnost a obecnost“ získávají právě vždy jen tím, že jsou akceptovány (uznány za „platné“) uživateli téže jazykové mřížky. Stačí pak doplnit – jak to v dalším kroku učinil právě Rorty –, že není-li možné stanovit korespondenci mezi jazykovou mřížkou a realitou a že rozhoduje-li nakonec o tom, co je určeno jako „platné“, jen zájem a konsensus uživatelů daného jazyka, musí mít každý takový jazyk jakož i všechny historicky či kulturně proměnlivé jazykové mřížky (jazykové hry) stejné právo na svou platnost a my se musíme naučit ctít jejich pluralitu a žádnou z nich nepovažovat za privilegovanější než druhou. Zda tu pro nás něco vůbec jest, o tom nerozhoduje nějaká „věc sama“, ale jen to, zda je nějak výhodné pro danou (kulturní) formu života mít pro to v systému reprezentací (v jazyce) nějaký výraz. Tato pragmatická užitečnost nakonec rozhoduje o tom, jak se nám svět bude jevit. „Pro nás ironiky nemůže jako kritika posledního slovníku sloužit nic než jiný takový slovník, na nový popis neexistuje jiná odpověď než další nový popis. Protože za slovníky není nic, co by posloužilo jako kritérium volby mezi nimi, je kritika záležitostí pozorování toho i onoho obrazu, ale nikoli

věcí srovnávání obou obrazů s originálem“ ([11], 89). To je jinými slovy totéž, co požaduje Lyotard, když útočí proti „velkým vyprávěním“ a volá po pluralitě diskurzů, a také totéž, co se skrývá za Welschovou poněkud umírněnější představou „transverzální racionality“. Není tedy vůbec divu, že se většina postmoderních myslitelů ke Kantovi jako ke svému předchůdci hlásí: Lyotard mu vděčí za poukaz na neuchopitelnost „vzneseného“, Welsch jej prohlašuje za „předjezdce postmoderny“ a Rorty za „protopragmatistu“, který inspiroval jeho postmoderní anti-sencialismus. A u Wittgensteina lze zřejmě právem hovořit o „sémantickém kantiánství“ ([2], 137).

Wittgensteinův příklad tedy není jen zajímavou anekdotou z jeho víceméně soukromých poznámek. Zdá se nám dobře reprezentovat úhelný kámen postmoderního myšlení v jeho historickém rozpětí od Kanta až po Rortyho. Je ovšem snad přece jen trochu vrstevnatější, než aby se z něho dala jednoduše odvodit bezbřehá pluralita stejně legitimních slovníků, jak to dělá postmoderna. Přesto svou formulací sugeruje interpretaci, jež se postmoderně právem líbí. Není tedy tak docela bez viny, ať už tomu tak Wittgenstein sám chtěl nebo nikoli. Mohu se snad proto také domnívat, že jeho kritika bude platit pro celý soubor podobně vystavěných argumentací.

Myslím, že nyní může do diskuse vstoupit fenomenologie. Hned na úvod lze podle mého názoru říci: celé kantovské a postmoderní pochybení plyne z hypostaze perspektivy na úkor toho, co se v ní zračí a co do ní nikdy nemůže patřit. Náležitosti, které máme k tomu, abychom rozevřeli a drželi nějakou perspektivu, tedy ony „apriorní podmínky“ k uchopení světa, jež nám vskutku musejí být nějak předem dány jako bytostem, vždy odsouzeným k tomu, nějakou perspektivu zaujímat, se ukvapeně přenášejí na podmínky existence celku světa, z něhož je tato perspektiva snata anebo v němž je odkryta. Pak se snadno stane, že naše dispozice k rozevírání perspektiv se prohlásí za mřížku, z níž nemůžeme vystoupit, a v jejíchž koordinátách a strukturách jsme beznadějně uzavřeni.

Aby problém, který spatřuji ve Wittgensteinově příkladu, vyplul lépe na povrch, pokusím se jej nejprve domyslet bez jakýchkoliv skrupulí až do jeho nejpravděpodobnějšího důsledku: kdyby mělo být kulturně zřízené měřítko opravdu tím jediným, v čem se nám odkrývá realita, muselo by platit, že v oné kultuře proměnlivých měřítek je nutně proměnlivá i sama identifikace věcí. Nemá-li totiž v této kultuře představa či

pojmem „skutečné délky“ žádné místo, nechávají-li vskutku „povaze věcí“ vyvstat až naše „jazykové praktiky“, musejí její členové žít ve světě, v němž jsou každý den věci jinak. Neboť podle čeho by určovali totožnost věcí, k čemu by jednotlivé věci vztahovali, kdyby vztažný bod existoval pokaždé jinde? Znamenalo by to, že mění-li se jim struktura světa například vždy podle toho, kam dokrokují, mohlo by se snadno stát, že by každý den obdělávali jiné pole nebo že by se večer vraceli vždy jinam domů, k jiné ženě, neboť její identifikace by výlučně musela záležet na způsobu, jak na vnější svět přiložili tento den právě zvolené měřítko. Ale to je přece absurdní! Je-li záměrem Wittgensteinova příkladu ospravedlnit fakt, že při identifikaci věcí v realitě a při jejich interpretaci jsme závislí na použitých měřících (jazykových hrách), pak to (do důsledků domyšleno) zjevně není možné.

Nebo ještě jinak: Při obdělávání pole je zpravidla potřeba zavlažování. Při jeho nedostatku hrozí, že úroda uschne. Existuje tedy zřejmě minimální množství vody, potřebné k závlaze určitého pole. A toto množství se přece nemění tím, že jednou nám vyjde pole jako stokrokové a podruhé jako stovdacetikrokové nebo že v nějakém pevném měřítku bude vycházet stále jako dvouhektarové. Pořád budeme potřebovat *určité minimální* množství vody, ačkoli se jednou dopočítáme dvaceti věder a jednou dvaadvaceti (budeme-li žít ve světě bez neměnného měřítko). Kdyby mělo měřítko (příp. jazyk) vskutku určovat parametry naší skutečnosti, ba skutečnost samu, a kdyby nemělo odrážet nic, než co na něm odečteme, muselo by platit, že pole, jednou změřené jako stokrokové, bude potřebovat jiné množství závlahy než tehdy, kdy je změřeno jako stovdacetikrokové. *Bez ohledu na měřítka (jazyk)* musí však být závlahy vždy právě tolik, aby úroda neuschla: to je to, čím se musejí řídit rolníci z kultury proměnlivých měřítek, i kdyby jim denně vyšly jiné rozměry a nepovažovali to za nic podivného. A na tomto dostačivém množství se dokonce musí objektivně shodnout i s rolníky v kultuře, kde se měří standardizovaným metrem. Je vidět, že se řídíme respektováním struktur, které nezřizuje jazyk ani žádná jazyková hra, ale jež musíme umět předem nějak rozpoznat.

Použil jsem argument ad absurdum, nemyslím si ovšem, že by tím byla ohrožena Wittgensteinova teorie jazykových her. Jen se mi zdá, že je třeba vymezit jí patřičné místo. Nemají-li se chovat lidé z kultury proměnlivých měřítek zcela chaoticky a absurdně, musíme předpokládat, že se *navzdory různým měřítkům* vždycky podle něčeho zřetelně

rozpoznatelného zorientují tak dobře, že dojdou každý den na své pole (a z pole i k *sobě domů*...) a že zamezí tomu, aby úroda uschla. Takže se vnucuje otázka: nemají nakonec tito lidé z „kultury proměnlivých měřítek“ přece jen nějaké kompaktní, průkazné orientační body, rozměry a koordináty, které jsou zřejmě nezávislé na počtu kroků, který k nim vede a který je označuje či reprezentuje? Neumějí nakonec přece jen proměnlivost svých měřítek (jazyků) přizpůsobovat něčemu, co je na této proměnlivosti právě *nezávislé*? Určitě ano: a rozpoznávání těchto orientačních bodů, jejich každodenní identifikace, to je přece také nějaké „významové“ strukturování skutečnosti, k němuž nemůže přispět žádné umělé měřítko (jazyk), neboť přichází vždycky až příliš pozdě a rozhodně až jako druhotné, odvozené. *Musí* existovat nějaké identifikační kritérium, které nám dopřeje rozpoznat pole dnes i zítra jako totéž, bez ohledu na to, že měřítko, *na toto pole přikládáné*, nechá vyvstat po každé jinak reprezentované velikosti a vydá nám jiné hodnoty.

Příklad kultury proměnlivých měřítek podle mého ukazuje, že musíme předpokládat konstituci věcí nezávisle na měřících či jazykových hrách, které je reprezentují či interpretují. Ukazuje se, že teorie jazykových her neobsahuje jen lingvistický problém, ale zcela zásadně i problém ontologický. Spolu s otázkami po možné pluralitě jazykových her a po existenci kultury proměnlivých měřítek musíme si nad Wittgensteinovým příkladem položit podle mého názoru závažnější otázku, která míří mimo jeho lingvistické podloží: totiž otázku samotného „zřízení světa“, otázku, zda může být svět pouhou proměnlivou třídí indiferentních podnětů, které pořádáme až my na základě domluv, které jsou pro nás nějak užitečné, respektive, které vyhovují „našemu životu“, nebo zda přece jen není nutné předpokládat, že svět je vyplněn entitami, jež nějak samy přispívají ke své identifikaci. Pak je právě třeba zeptat se na něco, na co už Wittgenstein odpověď nedává: co zaručuje identifikaci pole jako jednoho a téhož, když ta musí fungovat mimo jakákoliv kulturu zřízená měřítko.

Když už zůstaneme u Wittgensteinova příkladu, stačí si přece uvědomit, na čem samo přikládání měřítek stojí. Představme si, že máme v ruce měřítko a chceme změřit velikost našeho stolu (nějakého předmětu, který jsme ještě nikdy neměřili). Přiložíme měřítko a odečteme dejme tomu hodnotu 60 cm výšky. Pak vezmeme jiné měřítko (jehož jednotky nejsou centimetry, ale couly), takže nám vyjde jiná hodnota, anebo zkusíme měřit roztaženými prsty, takže výsledek bude po-

každé jiný. A nyní se zeptejme: podle čeho řídíme ve všech těchto případech *sám akt přikládání měřítka*? Podle jakého dalšího „měřítka“ určujeme samo „měření“? Oč se opírají naše oči, naše ruce, naše tělo při pohybu ke stolu, který má být změřen? Podle jakých záchytných bodů se orientujeme, co všechno už musíme mít identifikováno, diferováno od něčeho jiného (např. alespoň od toho, co měřit nechceme), když by mělo platit, že veškerá strukturace měřeného světa povstává až odečtením veličin na přiloženém měřítku? A co sám fakt, že vůbec *potřebuji* něco měřit? Odkud se bere, čím je vyvolán, čím je motivován, jaký má význam a smysl, když je jasné, že význam a smysl mu nemohou propůjčit až znaky, jež jsou rozloženy na měřítku? Musí tu existovat už do jisté míry (sic!) uspořádaný svět, který musí být společnou základnou pro všechny způsoby měření, neboť zjevně nevychází až měřením, není utříděn až jednotkami, zvolenými na měřítku, a reprezentován jimi, protože přikládání měřítka se o ně nemůže opírat. Dosadím-li za „měření“ či „měřítko“ v tomto příkladě „promluvu“ či „jazyk“, musí to platit stejně. Tuto „předměřítkovou“, předjazykovou zkušenost je právě potřeba prozkoumat a o její analýzy usiluje fenomenologie.

Myslím, že oprávněnou snahu, klást výše formulované otázky, nemůže oslabit ani předpokládaná, dnes už tradiční námitka, která ostatně zazněla i v naší citaci z Husserlovské monografie: jak chce fenomenolog vykázat „předjazykovou zkušenost“, když ji nemůže objektivovat a tedy učinit intersubjektivně a tím i vědecky průkaznou jinak, než zase skrze nějaký jazyk, skrze nějaké měřítko? Vždyť o této zkušenosti právě teď hovoříme – a nemůžeme nehovořit, jinak by byla jen prchavým subjektivním zážitkem, takže se prostě bez jazyka (jako intersubjektivního produktu) nikdy neobejdeme. V soudobé diskusi i v rámci analytické filosofie se, pokud tomu dobře rozumím, nakonec nejedná o nic jiného než o problém tzv. „soukromého jazyka“. Odpůrci existence soukromého jazyka argumentují obvykle tím, že každou tzv. předjazykovou zkušenost *musíme vždy, a to i sobě samým, nějak reprezentovat* a že prostředky k reprezentaci nejsou nikdy soukromé; jsou vždy dány zvnějšku, osvojením z nějaké kultury, akceptováním pravidel hry s druhými lidmi. Vše, co pro nás může jakkoli platit, musí projít touto objektivací v různých formách reprezentace (nejspolehlivější je jazyk), takže se musíme smířit s tím, že jsou to tyto formy reprezentace (vyjadřující různé formy života), co nám určí, co budeme s to identifikovat, jaké vlastnosti věcí pro nás vyvstanou.

Fenomenologové by, jak zřejmo, patřili mezi zastánce možné existence „soukromého jazyka“, neboť tento termín jim zastupuje zhruba totéž, co rozumějí pod „svým“ pojmem „předjazyková zkušenost“. Ukazuje se totiž, že podmínka, za níž by zřejmě bylo jediné možné akceptovat existenci „soukromého jazyka“, je podle fenomenologů docela dobře splněna. P. Glombíček to vystihuje ve zmíněné stati jasně: aby byl možný „soukromý jazyk“, „musela by schopnost rozpoznávat stejné a jiné všemu ostatnímu předcházet“ (srv. [2], 124) a být proto založena jinak než na prověrce intersubjektivně uznanými jazykovými výrazy. Nuže, to je právě ono: fenomenologie se netají přesvědčením, že disponujeme schopností „rozpoznávat stejné a jiné“, která všemu ostatnímu předchází.

Snažili jsme se to výše ukázat domyšlením Wittgenstenova bizarního příkladu s „kulturou proměnlivých měřítek“. Ale ve stejném příkladu najdeme jeden výraz, který ukazuje na to, že i Wittgenstein předpokládal (a možná chtěl nechtěl předpokládat *musel*) schopnost „rozpoznávat stejné a jiné“, která všemu předchází, což může, jak doufám, ještě více ospravedlnit naše dosavadní snažení. Zdá se totiž, že Wittgenstein přece jen dovede rozlišit dvě sféry: kromě světa, jež nám zřídí proměnlivé měřítko a hodnoty, na něm odečtené, je tu ještě svět, který zastupuje výraz „to samé pole“. Ony různé výsledky měření totiž vycházejí lidem pro „to samé pole“: pak je třeba se právě zeptat, kde se bere?

Vím s diskuse s kolegy, že i výraz „totéž pole“ ve Wittgensteinově případě by mohlo docela dobře propadnout relativistickému pohledu: i „totéž pole“ je prý „týmž“ vždy „pro někoho“, je to opět pouze výraz používaný podle nějakých pravidel, někdo ho zavedl a někdo ho nějak používá. Být „tímtéž (polem)“ není něco nezávislého na našem způsobu identifikace (tedy na našem způsobu přikládání měřítek nebo používání jazykových výrazů).

Jak ale vše naznačuje, nemělo by „to samé pole“ spadat pod garanci proměnlivého měřítka, takže je zřejmé, že jeho roli nemůže objasnit teorie jazykových her, neboť ty jsou přikládány až na pole, které se nám ukazuje jako „totéž“. Řečeno slovy z výše citovaného vyjádření: „to samé pole“ je věc, jejíž povaze zřejmě nedávají vyvstat jazykové praktiky a jí se tedy Wittgensteinův kopernikánský obrat v sémantice týkat nemůže. Ať už proto měla být kompetence jazykových her jakkoli rozsáhlá, na určení pole jako „téhož“ nepostačuje. To povzbuzuje a dokonce snad i odůvodňuje fenomenologovu touhu, pustit se právě do pát-

rání po tom, kde se v naší zkušenosti, neurčené ještě jazykovými hrami, bere schopnost, identifikovat nějakou věc jako „tutéž“, jako „tu samou“.

Nemohu si proto pomoci, ale zdá se mi, že problémy, které se mi zdají být spjaty s Wittgensteinovým příkladem, striktní odmítání existence „soukromého jazyka“ či „předjazykové zkušenosti“ samy zpochybují.

Co však s tím dál?

Myslím, že by po předchozích úvahách bylo možno zformulovat z fenomenologického hlediska celý problém takto: může být něco reprezentováno „jako ono samo“ i navzdory tomu, že formy reprezentace jsou vždy nějak subjektivní (arbitrární, proměnlivé, držené konsensem)? Mohou kulturně sjednané formy reprezentace, odrážející naše zájmy a nakonec i naše dispozice, přece odkazovat k něčemu, co se na ně nedá redukovat, co je transcenduje? Je možné, aby se v něčem konvenčně určeném zračilo něco nekonvenčně platného, k čemu nikdy nepronikneme zpřímá, ale co přesto budeme moci *nějak* vykázat a sdělit? Může jevová forma, určená našimi požadavky a dispozicemi, zjevovat něco, co je od ní zcela odlišné? Může se nám nějak podařit proniknout nejen mimo jazyk, ale rovněž mimo perspektivy, které se nám při nahlížení světa rozevírají, a rozpoznat v nich nějaké jiné struktury, než jen ty, jaké nám tyto perspektivy vnucují?

Pro odpověď na uvedené otázky si dovolím uvést svůj vlastní příklad: Představme si, že jdeme po cestě, která se před námi zcela rovně vine až na vzdálený horizont. Když se na chvíli zastavíme, jeví se nám cesta tak, že se sbíhá do jednoho bodu. Formy našeho nazírání, řečeno s Kantem, tedy vizuální „měřítko“, jež pokládáme na svět, v němž se právě pohybujeme, nám rozevírají perspektivu, v níž se cesta sbíhá do jednoho bodu. My ovšem víme, že se cesta (s největší pravděpodobností) nesbíhá a že tedy má smysl po ní kráčet. Pomáhá nám v tom předchozí zkušenost se všemi takto se zdánlivě sbíhajícími cestami: jejich sbíhavost se vždy ukázala jako optický klam, neboť když jsme po nich kráčeli, neustále se zase rozšiřovaly a jejich úběžník se posouval vpřed. To nám dovolilo nahlédnout, že cesta se „ve skutečnosti“ nezužuje, ačkoli ji vždycky (stejně jako každou jinou cestu) budeme vidět jako zužující se.

Musíme rozlišit dvě sféry: sféru vizuálně rozevřené perspektivy (zorné pole), v níž se cesta jeví jako zužující se, a sféru, v níž se pohybujeme a v níž cesta funguje (a je využívána) jako objekt, který se nijak

nezužuje. Hned tady lze Kantovi a kantiáncům všeho druhu namítnout, že to s odhalením věci o sobě za apriorními formami názoru není tak beznadějně. Musíme připustit, že navzdory tomu, co nám předvádí vizuální perspektiva, rozumíme dobře tomu, že se v ní zračí něco, co nemá předvedené parametry, co se např. nesbíhá, ale čeho se přece můžeme nějak zmocnit, zde např. svým tělesným pohybem. Každý krok po cestě, každý náš pohyb ve světě je potvrzením toho, že nespolehneme na optiku, již nám vnucují naše formy názoru, ačkoli jsme na ně vždy odkázáni a svět jinak zachytit nemůžeme. Každým svým pohybem tedy už dávno provádíme to, co chce fenomenolog aspoň dodatečně nějak popsat: prorážíme měřítka, jazykové hry, formy názoru směrem k něčemu, co jimi nemůže být beze zbytku a nezkresleně předvedeno. Spolehneme na přítomnost něčeho, co je za různými perspektivami a jevovými formami, co momentálně zjevné není vůbec nebo co se zjevuje jinak, než čím samo je.

Nazřená cesta má „pevné“ břehy, jež lze zastoupit přímkami, a úběžník na horizontu, který lze znázornit bodem. Přímkou a bod lze idealizovat do geometrických útvarů a s nimi počítat, prodlužovat je a krátit a hledat mezi nimi souvislosti. Jim v ústretu zřizujeme rovněž pevná měřítka, která kopírují linii břehů a punktuální průsečík úběžníku – pravitko je rovné a jsou na něm vyznačeny a očíslovány různě vzdálené „body“. Ale tělo, pohybující se po cestě, oddalující zdánlivě se sbíhající břehy cesty a posouvající úběžník vpřed, nemá nač takové měřítko přikládat, nemá do čeho sevřít koordináty svého pohybu. Vztahuje se vždy k tomu, co je *za* momentálně určenou přímkou břehů a *za* momentálně usazeným bodem úběžníku, váže se na něco, co umí měřítko stanovit až příliš pozdě a co mu nemůže sloužit jako vodítko pro jeho pohyby a jeho posun po cestě, ani pro výzvu, aby se na cestu vydal.

Můžeme se snad zeptat: proč by nemělo mít smysl pokusit se porozumět zkušenosti našeho pohybu po cestě (nemělo by dokonce původně jít právě o ni?), ačkoli nám formy názoru budou za každých okolností předkládat k jejímu popisu něco, podle čeho se vlastně sama neorientuje? Nemělo by mít smysl – vzato z druhé strany – proniknout za formy názoru (za různá měřítka a jazykové hry) k něčemu, co je sice vždycky předkládáno jen jimi, ale co je od nich přesto odlišné?

Všimněme si, že se ony dvě sféry, které se tu setkávají, mají každá zcela jinou formu, jiné parametry, ale přesto jedna z nich reprezentuje druhou a jejich vztah je přísně vymezen: parametry zorného pole jsou

závislé na povaze světa, z něhož jsou snaty, nikoli naopak. Ale všimněme si dále: *pohybem po cestě*, tedy tím, že úběžník se variabilně pohybuje, že se vzdaluje, ačkoli nikdy nezmizí, můžeme zjistit, jak tomu se vztahem obou odlišných sfér ve skutečnosti je. *Posun* úběžníku, který vyvoláme svou chůzí, je svědectvím o skutečné povaze cesty, *změna* perspektiv prozrazuje, že existuje půda, která se do žádné perspektivy nikdy nevejde, ale která se v ní zároveň ohlašuje. Můžeme se potom snad domnívat, že existuje procedura, jejíž pomocí lze „omezit“ působnost pevných forem názoru (geometrii rozevřené perspektivy): je to variace s těmito pevnými formami, zkouška jejich akčního rádiu, dosahu a dostačivosti – samozřejmě v konfrontaci s tělesnými pohyby, které tu slouží jako hlavní korektiv. Nikoli náhodou je prominentní fenomenologickou procedurou, jež chce proniknout ke světu, v němž je zavěšena ona zkušenost kráčení, tzv. eidetická variace. Není to nic jiného, než zkouška manipulace s tím, co nám předkládají formy názoru, a průnik k předpokládaným strukturám, které se za nimi skrývají. Chůzí po cestě neděláme v praxi nic jiného: variací s úběžníkem dáváme si dohromady povědomí o tom, že se vlastně pohybujeme v prostoru bez takového úběžníku. Ačkoli je vše velmi vágní, intuitivní a zdá se, že i dost subjektivní, má to překvapivý efekt: vydáme se na cestu, ačkoli by jinak interpretace vizuálně daného „úběžníku“ (tedy měřítka, jež nám nabízí cestu jako sbíhavou), měla vést k pravému opaku.

Zmínili jsme se výše o dvou odlišných sférách: o sféře zorného pole a sféře světa, z něhož je snato. Této dichotomie si byl, zdá se mi, vědom i raný Wittgenstein. Nevytěžil z ní ale podle mého názoru dost a brzy se nechal unést pouze hledáním podmínek, za nichž se reprezentují už rozevřené perspektivy (nebo už konstituované objekty).

V *Traktátu* Wittgenstein píše ([12], 5.632), že subjekt nepatří ke světu, nýbrž že je hranicí světa. A dále (5.633): „Říkáš, že se to zde má úplně stejně jako s okem a zorným polem. Ale oko fakticky *nevidíš*. A nic v *zorném poli* nenasvědčuje tomu, že je viděno nějakým okem!“ A ještě dále (5.634): „To souvisí s tím, že žádná část naší zkušenosti není také a priori. Vše, co vidíme, by mohlo být i jinak. Vše, co vůbec můžeme popsat, mohlo by být i jinak. Není žádný řád věcí a priori.“ (5.641): „Filosofické já není člověk, lidské tělo nebo lidská duše, o níž pojednává psychologie, nýbrž metafyzický subjekt, hranice – nikoli část světa.“

Wittgenstein snad nepopírá, že by „přirozený“ subjekt existoval uvnitř světa: zdá se mu však, že tento subjekt nemůže toto své „uvnitř“ nijak vykázat, nemůže je nahlédnout. Zůstává pro něj mystériem, tajemstvím, o němž se musí – tolik klíčová pointa – mlčet. Jakmile začne něco o světě říkat, začíná se na něj dívat z boku jako „filosofický“ subjekt a tím se staví mimo něj, svírá ho do svého zorného pole, jehož je původcem (a jež může být vždy položeno i „jinak“). Chtít svět vykázat znamená chtít nechtě z něj vystoupit. To platí i o snaze něco o světě říci: „Věta může reprezentovat celou skutečnost, nikoli však to, co musí mít se skutečností společného proto, aby tuto skutečnost mohla reprezentovat – logickou formu. Abychom mohli reprezentovat logickou formu, museli bychom se s větou dostat mimo logiku, tj. mimo svět“ (4.12). – „Věta nemůže reprezentovat logickou formu, ta se v ní zrcadlí. To, co se v jazyku zrcadlí, nemůže jazyk reprezentovat. To, co se v jazyce vyjadřuje, nemůžeme *my* jazykem vyjádřit. Věta *ukazuje* logickou formu skutečnosti. Vykazuje ji“ (4.121).

Jak ukazuje uvedený příklad s cestou, fenomenologie by se zde s Wittgensteinem musela rozcházet: to, čím si zobrazujeme skutečnost, je sice *naše* zobrazení (každé může být jiné), ale zračí se v něm přece *skutečnost sama*. V zorném poli se tak ukazuje určitým způsobem i to místo, z něhož je rozevřeno, ačkoli toto místo „nevidíme“. Ostatně i Wittgensteinova věta z námi uvedené citace je zavádějící: „A nic v *zorném poli* nenasvědčuje tomu, že je viděno nějakým okem.“ Termín „zorné pole“ (*Gesichtsfeld*) už přece odkazuje na nějaké oko, které se na něco dívá a něco zří. Zorné pole, perspektiva rozevření, sbíhavost cesty v sobě právě odrážejí pozici chodce, pozici oka – ona určuje perspektivní zkratku, konfiguraci artefaktů, rozložení koordinát a relací, takže velmi zřejmě naznačuje, že to vše je viděno a rozevíráno „odněkud“ a *právě* odněkud, tedy nějakým okem. Zorné pole v sobě schraňuje možný odkaz na pozici, z níž je rozevřeno, a proměna zorných polí, „logika“ jejich střídání, dopravá započítat do každého zorného pole i to, co v něm vidět nelze, co je mu vnější. Subjekt pro fenomenologii není hranicí světa, nýbrž patří ke světu.

Stejně tak ovšem není pravda ani to, že „není žádný řád věcí a priori“. To, jak se posunuje úběžník cesty, je dáno povahou této cesty, jejím „řádem a priori“, který přece nezřizuje až naše zorné pole. Akční rádius našeho zorného pole (tedy jeho schopnost nechat úběžník, aby se posouval), je určen povahou světa, v němž lze kráčet po cestě, je zalo-

žen „řádem cesty“. Kdyby se cesta opravdu zužovala tak, jak ji vidíme se zužovat, úběžník by se při chůzi nepohyboval, neměnil by svou pozici. „Pohyb úběžníku“ (a zkušenost s tímto pohybem) je prolnutím zorného pole a „apriorního“ řádu světa: úběžník je sice konstrukt našeho zorného pole, jeho pohyb při změně místa je však zvěstí o povaze cesty, která se „sama o sobě“ nesbíhá, ale prostírá se k procházce v parametrech, které patří „a priori“, nezávisle na našem zorném poli, ke světu samotnému, ke světu, jehož jsme součástí a na jehož cestách se pohybujeme. Jen jako součást světa může člověk rozevírat zorná pole: a v nich se musí (i když třeba nikoli prvoplánově) tento svět zračit a spolu s ním i „řád věcí apriori“. Nemůže tu tedy platit strategie, kterou nabízí Wittgenstein: důkladným pročištěním a zpřehledněním struktur zorného pole vyčlenit, odlišit to, co nezobrazují, co je mimo ně, co zobrazit nelze. Pro fenomenologii není toto „nezobrazitelné“ mimo struktury zorného pole, ale v nich, ačkoli to má jiný „řád“. Je to právě tento nezobrazený řád, který dává zobrazení smysl. Jsme sice mimo zorné pole, ale nikoli mimo svět, z něhož je zorné pole snato.

Wittgenstein se podobně jako Kant domnívá, že v tom, co si rozevřeme jako zorné pole či co vyslovíme, se zračí maximálně jen podmínky rozevírání pole nebo podmínky vyslovování, nikoli svět sám. To je zbytečná a nezdůvodněná skromnost: fenomenologie tvrdí, že v zorném poli se zračí i ten svět, v němž stojí subjekt, který zorné pole rozevírá. Wittgenstein jakoby po celou dobu zůstal v zajetí představy, že chodec a ten, kdo se dívá na zorné pole, jsou dva subjekty, které se míjejí. Pro fenomenologii jde o jeden subjekt a tedy také o jeden svět: v zorném poli i kolem něj.

Vidím-li cestu, sbíhající se do jednoho bodu, mám dvě možnosti, jak to, co vidím, interpretovat: mohu předpokládat, že se jedná o pouhý klam (tak, jak jsem se přesvědčil na bezpočtu podobných cest) a vydat se vpřed, nebo vzít „vážně“ to, co mi nabízí zrak, a zůstat stát, protože vydat se vpřed v takovém případě nemá valný smysl. Nuže, myslím si, že Wittgenstein z *Traktátu* (ale nakonec i ze svého příkladu s „kulturou proměnlivých měřítek“), by nemohl vysvětlit, proč by mělo mít smysl vydat se na cestu. Jeho příklad, který sugeruje, že stojíme mimo zorné pole, v němž se nemůže zračit žádný řád věcí apriori, by nám vůbec nedovolil vykročit kupředu, protože k interpretaci situace, jež by nás pohnula k cestě, potřebuji právě spoléhat na apriorní řád věcí, který je odlišný od konfigurace, již mi nabízí zorné pole. Zorné pole bude vždy na-

bízet totéž, ale interpretace toho, co nabízí, může být různá: a různost této interpretace musí spočívat v porozumění něčemu, co nám zorné pole nabídnout nemůže. Vydám-li se tedy na cestu, potvrzují, že nedbám na parametry, které mi vnucuje zorné pole a že se naopak opírám o řád světa, který je tu před (jakýmkoliv možným!) zorným polem.

Že nám formy zjevování, měřítka, způsoby reprezentací, jazykové hry nijak nemusejí překážet v průniku k „věci samé“, že i za různými nebo dokonce proměnlivými sestavami linií, parametrů, veličin může prosvítat vždy „to samé“, může potvrdit jeden zajímavý příklad. V roztomilé úvaze *Přesnost není pravda* se Henri Matisse svěřuje se svou zkušeností kreslíře a malíře a táže se sám sebe, odkud se bere malířova schopnost vystihnout povahu věcí, když je zřejmé, že to nelze jen povrchním kopírováním nebo kompozicí čar. Na čtyřech kresbách demonstrovuje, jak je možné znázornit totéž v naprosto odlišných konfiguracích čar. Uvedeme pro zjednodušení (stejně jako je tomu v českém vydání) jen dvě z nich, zřejmě ty od sebe nejméně „vzdálené“ (viz obrázky č. 1 a 2).

Obr. 1



Obr. 2



Matisse k oběma portrétům poznamenává: „...kresby, o něž tu jde, ukazují též subjekt, téhož člověka, a ve vedení čáry jeví touž zdánlivou svobodu linie, kontury a objemu. Kdybychom je však položili na sebe, nutně bychom zjistili, jak velice se kontury od sebe liší, místo aby se

shodovaly. [...] Tyto kresby se [...] skládají z naprosto rozdílných částí, a přesto zachycují všechny tíž obličej. Přes všechny odchylky v nich pulsuje jednotný cit, drží jednotlivé části pohromadě a pojí je v celek. Je to způsob, jakým nos vyrůstá z obličeje, jak je ucho připevněno k lebce, jak visí spodní čelist, jak se brýle kladou přes nos a uši, projevuje se v bdělé pozornosti očí, v pevnosti pohledu, která je všem kresbám společná, ačkoli nálada se mění“ ([7], 68 – 70).

Smíme-li tuto interpretaci učinit bližší našim záměrům, můžeme snad říci, že to, co nám dopřává na obou tvářích rozeznat téhož člověka, se rozhodně nevyčerpává v liniích, které tvoří vlastní kresbu: nepomůže tu „ani přesné zpodobení forem, které jsme našli v přírodě, ani trpělivé hromadění bystře odpozorovaných podrobností“, řečeno opět spolu s Matissem ([7], 68). To, s čím nakonec přece umělec za změtí čar dospěje k „podstatě zvoleného předmětu“, označuje Matisse poněkud neurčitě jako „hluboký cit“, z vlastní malířovy sebereflexe je však zřejmé, že malíř se tu podílí svou mistrovskou intuicí na něčem zcela objektivním: „Existuje [...] vnitřní vrozená pravda, jež je obsažena ve vnější podobě objektu a musí z ní v jeho zobrazení promlouvat. Tohle je jediná pravda, která platí“ ([7], 68).

To, co tu Matisse předkládá, je vlastně to, co má fenomenologie na mysli, když chce pronikat za jevové formy k bytostné povaze věcí samých. Je-li v těchto tak různých kresbách, jejichž linie se vzájemně neshodují, přece obsažen týž objekt, pak se za nimi zračí onen eidetický invariant, po němž se fenomenologie tak usilovně pídí. Přitom tento invariant není nezávislý na konfiguraci čar: ač jej s jejich souhrnem nelze ztotožnit, zračí se v nich. Tkví ovšem ve *stylu*, jakým na něj čáry odkazují: sám Matisse to ví, když zdůrazňuje, že charakter zobrazovaného člověka je vázán na „způsob, jakým nos vyrůstá z obličeje“ či „jak se brýle klenou přes nos a uši“ ([7], 70). Je proto třeba jít „za“ linie, za tvary, ale i za jejich pouhé spojení, abychom se dostali k tomu, co se v nich ukazuje, ačkoli to, přísně vzato, není vidět. Mistr kresby, Paul Klee, to cítí podobně: „Předmět přerůstá svoji viditelnou podobu naší znalostí jeho vnitřku. Poznáním, že věc znamená víc, než naznačuje její vnějšek“ ([4], 179). Je třeba proniknout za znázorněný vnějšek až k objektu samému tak, aby „pohled na objekt byl zároveň výpovědí o jeho nejvlastnější podstatě“ ([7], 71). Měřítka, uzpůsobená k tomu, aby reprodukovala a reprezentovala to, co vidět je, linie a tvary, se tedy

nikdy nemohou dostat ke světu, když ten se objevuje teprve za liniemi a tvary.

Matissovy kresby nám zároveň ukazují, že to „nezjevné“, onen konkrétní člověk, který je vypodobněn dvěma tak různými způsoby, není nic tajuplného. Musíme naopak zcela racionálně předpokládat, že jej umíme držet a identifikovat jako předmět zvláštního nahlížení, jako intencionální pól onoho „zření podstat“, které vzbuzují při povrchním soutu u Husserlových odpůrců takové rozhořčení. I nejexaktnějšímu badateli v neurofyziologii a kognitivních vědách, i nejzavilejšímu naturalistovi, který potřebuje převádět všechny akty do evidovatelných médií, je možno položit otázku: jakou povahu mají akty, které za spleť rozmanitých čar drží to, co vlastně není vidět, ale co přesto dobře identifikujeme jako totéž? Nemáme tu co dělat s onou schopností „rozpoznávat stejné a jiné“, jež má být údajně předpokládána, pokud bychom chtěli trvat na možnosti „soukromého jazyka“?

Podobně, jako se za různou konfigurací čar na Matissových kresbách zračí táž tvář (a my to můžeme dobře rozeznat), může se zračit za různě uspořádanými liniemi, jež nám nabízí námi rozevřená perspektiva, tedy za různými mřížkami, měřítky (i sebepohyblivějšími!) a nakonec i za různými jazykovými hrami též objekt, též svět, „to samé pole“ a tedy i „společná délka“, které ovšem nyní můžeme směle říkat „skutečná“ (totiž nezávislá na měření), aniž bychom museli mít výčitky, že překračujeme kompetence jazykové hry.

Smím-li Matisse využít ještě ostřeji pro konfrontaci s Wittgensteinovým příkladem, bylo by snad možné říci následující: Wittgenstein se jako by zajímá o to, jak z *daných náčrtů* rozpoznáme, že se jedná o lidský obličej. Zajímá ho kombinace těch čar, které už jsou položeny, rozumění jejich souvislostem v rámci tohoto položení, zajímá ho, jak se učíme rozumět původu a užívání těchto čar, jak se učíme osvojovat si konvence malby, pravidla její hry, totiž to, že např. kruh znázorňuje hlavu, svislá čára nos, vodorovná čára rty, přičemž je zřejmé (z porovnání jiných kulturních okruhů), že zvolené reprezentace jsou arbitrární. Dovedeme si dokonce představit kulturu, která bude „to zobrazené“ reprezentovat domluveným systémem čar, kterému my vůbec nebudeme rozumět, nebo systémem čar, který se bude pořád měnit. Wittgensteinovi se zdá, že naučím-li se tomuto umění, budu v každé kultuře vědět, že to je „obličej“ a budu schopen jej sám (aspoň orientačně) nakreslit. Soustředuje se, řečeno slovy Matissova kolegy Paula

Klee na „vnější vidění“, namísto na „vnitřní zření“ ([4], 180), na to, jak vidíme, ale nikoli na to, co zříme v tom viděném.

Ale u Matisse jsme si mohli všimnout (doufám), že nejde jen o to, naučit se konvencím malířského řemesla. Soustředím-li se jenom na to, snadno mohu přehlédnout to, nač Matisse právě upozorňuje, že totiž „význam“ a „řád“ zvoleným čarám nedává domluva mezi malíři a výuka na akademii, osvojený jazyk malířské práce, ale to, co vskutku zobrazují, „objekt v jeho nejvlastnější podstatě“. Lze říci: člověk, zobrazovaný Matissovými kresbami, je „to samé pole“ z Wittgensteinova příkladu.

Svou konfrontací s Wittgensteinem jsem opřel jen o útržky z jeho děl. Spoléhám na to, že jsou pro otázky, které bych chtěl řešit, dostatečně reprezentativní. Ostatně, předkládaná diskuse nechtěla předvést žádné hotové řešení. Úkol byl dvojitý: ukázat na smysluplnost otázky po před-jazykové zkušenosti a naznačit směr, v němž by se mělo dále hledat. Myslím si, že pokud byla naše analýza Wittgensteinova příkladu správná (a pokud byly správné alespoň některé závěry, které z ní vyplynuly), musí být pátrání po možnostech předjazykové zkušenosti smysluplné a naznačený směr schůdný.

*Katedra filozofie, Filozofická fakulta UP
Křížovského 12
771 80 Olomouc
e-mail: Blecha@ffnw.upol.cz*

LITERATURA

- [1] BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E. (1989): *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg.
- [2] GLOMBÍČEK, P. (2003): Co je to soukromý jazyk? *Organon F* 10, č. 2.
- [3] HUSSERL, E. (1939): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Praha.
- [4] LAMAČ, M. (1968): *Myšlenky moderních malířů*. Praha.
- [5] LYOTARD, F. (1993): *O postmodernismu*. Praha.
- [6] MALCOLM, N. (1993): *Ludwig Wittgenstein v spomienkach*. Bratislava.
- [7] MATISSE, H. (1961): *Umění rovnováhy*. Praha.
- [8] MERLEAU-PONTY, M. (1971): *Oko a duch*. Praha.
- [9] MERSCH, D. (ed.) (1991): *Gespräche über Wittgenstein*. Wien.
- [10] RORTY, R. (1994): Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace. *Filosofický časopis* 42, č. 3.
- [11] RORTY, R. (1998): *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha.
- [12] WITTGENSTEIN, L. (1993): *Tractatus logico-philosophicus*. Praha.