

Ve své knížce *Fenomenologie a kultura slepé skvrny* předkládá Ivan Blecha tři eseje, jejichž společným jmenovatelem je konfrontace různých aspektů postmodernistické filosofie s filosofií fenomenologickou. Proti obratu k jazyku a z něj často vyvozovaného pluralismu nebo dokonce relativismu staví Blecha tezi, že svět, ve kterém člověk žije, je determinován způsobem, kterým v kadlubu své intencionální mysli konstituuje věci ze svého bezprostředního prožívání, a že tudíž tento svět není v žádném podstatném slova smyslu ani tvarován jazykem, ani otevřen žádným velkým pluralistickým variacím. V prvním textu, 'Znak, stopa, fenomén' se Blecha zamýšlí především nad tím, co nazývá *lingvistickou klauzurou* (a co je podle něj přesvědčením společným francouzským poststrukturalistům kolem Derridy i americkým postanalytickým filosofům kolem Rortyho), totiž že člověk nemá bezprostřední přístup ke světu, ale jedině k jazyku, takže veškeré poznávání je jenom interpretace. Ve druhém, 'Kant, pragmatický anti-realismus a Husserlova fenomenologie' se zabývá tím, do jaké míry je opodstatněné relativistické domýšlení Kanta. V posledním, který je nazván tak jako celá knížka, pak polemizuje především s názory Wolfganga Welsche, které ústí do cílevědomého epistemického pluralismu.

Myslím, že ty nejzákladnější otázky, které Blecha ve své knize klade, totiž otázka po nutnosti a mezích plurality a po tom, do jaké míry je nám chápání světa zprostředkováváno jazykem, jsou velice důležité a také velice zajímavé. Blecha se s nimi navíc snaží vypořádat, aniž by se obrnil hantýrkou, která by jeho obranu fenomenologie učinila srozumitelnou zase jenom pro fenomenology; a jeho kniha tím představuje výzvu k zajímavé diskusi. Do filosofů na druhé straně barikády se pouští s odkrytým hledím, a i když je, jak se budu snažit ukázat, sem tam v něčem dezinterpretuje, je jeho kniha ukázkou toho, jak by se podle mne s konkurenčními filosofickými směry polemizovat mělo.

Co se mi jeví jako dezinterpretace, se objevuje hned na počátku prvního eseje. Tam Blecha konstatuje: "Protože však nemůžeme o ničem skutečném získat vědomost nijak než skrze jazyk ... můžeme se smířit s tím, že jsme za hradbou znaků uvěznění". (s. 12) Nechci mluvit za všechny ty, proti kterým se Blechova kritika obrací a jejichž stanovisko se takto pokouší rekonstruovat, ale pokud jde o Rortyho & spol., není tohle úplně dobrá metafora. Předpokládat, že nám veškeré vědomosti zprostředkovává jazyk (a k tomu, zda či v jakém smyslu tohle platí nebo neplatí, se ještě vrátím), 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 jedině zabalené, neznamená, že kupovat můžeme jedině obaly!¹

¹ 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 de-interpretovat, ale jenom re-interpretovat ('Richarda Rortyho cesta k postmodernismu', *Filosofický časopis* 42, 1994, 381-402). 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

Blecha vystopovává původ tohoto podle něj scestného pojetí až k Ferdinandovi de Saussurovi, který je podle něj přesvědčen, že "věci nemůžeme nikdy poznávat přímo, intuitivně, ale jen prostřednictvím znaků a že za každým znakem se objevuje vždy jen další znak" (*tamt.*). Docela by mě zajímalo, na základě čeho přisuzuje Saussurovi druhou polovinu tohoto přesvědčení -- nezdá se mi, že by něco takového někdy mohl říci. (Samozřejmě nepochybuji, že jinak je to se Saussurovými filosofickými pokračovateli, u nichž se mi ovšem -- snad mi to příznivci poststrukturalismu odpustí -- na jazyk dře přídomek „samozvaní“².) O čem Saussure nepochybně je přesvědčen, je to, že znak nemůžeme existovat jinak než v kontextu dalších znaků -- takže by se dalo říci, že *vedle* každého znaku se objevují další znaky; nevím však, proč by se musely objevovat *za ním*³. Avšak ať už to je nebo není názor Saussurův, nemyslím, že by to byl názor, se kterým by stálo za to polemizovat.

Zdá se mi tedy, že skutečně podstatnou a zajímavou otázkou je až to, do jaké míry je naše poznání nutně zprostředkováváno jazykem a do jaké míry je na nějaké klíčové úrovni na jazyku nezávislé. Blecha konstatuje, že "naš původní vztah ke skutečnosti je ... závislý na tom, co teprve čeká na své určení, tedy na něčem, co z principu nelze znakově zastoupit" (29). Způsoby lidského jednání podle něj tvoří významy, které, jak říká Blechou citovaný Merleau-Ponty⁴, "transcendují své anatomické ukotvení, přitom však zůstávají imanentní jednání jako takovému." (31)

Myslím, že rozumět, o co Blechovi jde, lze i bez toho, aby byl člověk fenomenolog. Vezměme slovo "oheň". Dá se předpokládat, že skutečné porozumění tomuto slovu bývá spojeno s určitými zkušenostmi, se zkušeností tepla, které oheň vyvolává, se zkušeností pozorování hry plamenů či se zkušeností popálení, kterému je dobře se vyhnout. Mnoho z těchto zkušeností se navíc zdá být více či méně *alogodických*, jazykem nesdělitelných. Z toho se zdá vyplývat, že to, co je 'za' tímto slovem, je záležitostí našeho jazykem nezprostředkovaného obcování se světem, ke kterému se pak jazyk přidává jenom jako vnější, 'transportní' médium.

Představme si obyvatele rovníkové Afriky, který nikdy neviděl sníh a který se o něm mnohé dozvěděl z knih. Řekneme nebo neřekneme o něm, že rozumí slovu „sníh“ (respektive ekvivalentu tohoto slova v jeho vlastním jazyce)? Je to zřejmě do velké míry terminologická záležitost: zdá se mi, že bychom normálně řekli, že rozumí, co toto slovo znamená, že ale tak docela nemůže rozumět tomu, co to sníh doopravdy je. Zdá se mi tedy, že musíme rozlišovat mezi významem slova a významem nějakého jevu -- to jsou dvě kategorie, které spolu sice jistě souvisejí, které však nelze ztotožňovat. Pochopit význam slova „oheň“ či „sníh“ je nepochybně něco jiného než pochopit, jaký význam má (pro nás) oheň nebo sníh -- jakkoli odpověď na tu první otázku může souviset s odpovědí na tu druhou.

Tím se dostáváme k jednomu rozměru této problematiky, který se mi zdá Blechovi unikat. Zdá se mi, že svět, ve kterém člověk žije, je pro něj takový, jaký je, protože o něm má různé *poznatky* a *vědomosti*. A jakkoli se mi zdá být rozumné mít za to, že třeba i pes má různé *zkušenosti* s ohněm, nezdálo by se mi rozumné v tomto případě hovořit o poznacích a vědomostech. Zdá se mi být zřejmé, že my lidé máme jiný (a to kvalitativně, a nikoli jenom

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.

² O tom podrobněji pojednávám v úvodu své knihy *Význam a struktura* (OIKOYMENH, Praha, 1999).

³ Pokud se tím ovšem nemyslí to, že pokud budu chtít *vyjádřit*, co je 'za' daným znakem, pak nemohu než si pomoci jiným znakem. To je to co konstatuje Rorty a co je na hony vzdáleno závěru, že poznávající subjekt se nemůže zabývat ničím jiným než znaky a interpretacemi.

⁴ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, 1966, s. 224. (Německý překlad je citován Blechou.)

kvantitativně) druh poznání než třeba právě psi. Zdá se mi, že to naše specifické poznání se od toho psího liší tím, že je to *know-that* (na rozdíl od *know-how*, které ovšem máme také a ze kterého naše *know-that* nutně vyrůstá), že je to *τεόρια* -- jinými slovy, že je to poznání, kterému se někdy říká *propoziční* (jak o tom hovoří např. Davidson⁵). Současně se mi zdá, že *propoziční* poznání nemůže existovat bez jazyka, který mu dává jeho charakteristický 'tvar'. Takže se domnívám, že jakkoli zcela nepochybně máme jistý předjazykový druh zkušenosti se světem, je to až médium jazyka, které nám tuto zkušenost (či některé její aspekty) dovolí transformovat do podoby skutečných poznatků či vědomostí. Ano, toto *propoziční*, pojmově artikulované poznání vyrůstá z naší neязыkové, neartikulované zkušenosti světa; avšak má od toho, z čeho vyrůstá, natolik odlišnou povahu, že se mi zdá, že lze říci, že *poznání specificky lidské, teoretické povahy je nutně zprostředkováváno jazykem*.

Blecha má, zdá se mi, pravdu v tom, že jazykem nezprostředkovaná zkušenost (poznání?) hraje z hlediska *propozičního* poznání důležitou roli -- avšak zdá se mi, že se mylí v tom, jaká tato role je. Blecha říká, že "způsoby lidského jednání tvoří významy" (31) a dále konstatuje: "Jazyk referuje o tom, co už má svou polohu a umístění, co už si vydobylo vůči našim aktivitám nějaký způsob danosti, co si určilo svou identitu v proměnlivosti intendujících aktů." (32) Já se však obávám se, že tohle nastoluje obrázek, který je zásadně problematický, totiž obrázek, podle kterého musíme nejprve v rámci našich před-jazykových aktivit konstituovat svět entit, které teprve pak můžeme pojmenovávat, a které už tím, že o nich jazykem "referujeme", nijak neměníme. Mám dojem, že problém je v tom, že jazyk je zde nahlížen jako jakási sada nálepek⁶, které ovšem musí být na co nalepit, a proto předpokládá nějaké před-jazykové vnesení řádu do prvotního chaosu naší zkušenosti.

Jak Blecha konstatuje dále v knize, jazyk není něčím, co by existovalo v nějaké zemi nikoho mimo svět, že je to také jsou jsoucno, které je součástí světa (60-61). V tom s ním vřele souhlasím. Před jazykem jsou prostředky našeho prozkoumávání světa a obcování s ním především naše smysly, a potom různé nástroje, kterými tyto smysly 'nastavujeme': hole, zvětšovací skla, kola, sondy Naše zkušenost světa je, jak to Blecha opakovaně zdůrazňuje, *dána* našimi smysly (a těmito jejich umělými extenzemi). Avšak jazyk je pak, domnívám se já, třeba vidět nikoli jako prostředek katalogizace entit těmito nástroji již vytvarovaných, ale spíše jako další v řadě takových nástrojů -- ovšem jako nástroj, který se jak svou povahou, tak svou sofistikovaností vymyká všemu, co zde bylo před ním. Tak jako se způsob, kterým vnímáme svět kolem sebe, mění, když se na něj začneme dívat mikroskopem, mění se, domnívám se, mnohem zásadněji, když s ním začneme obcovat prostřednictvím jazyka. Jak trefně říká Davidson⁷: "Jazyk je orgán *propozičního* vnímání."

Zdá se mi tedy, že tomu není tak, že bychom *nejprve* našimi předjazykovými způsoby a prostředky konstituovali svět, který je i světem významů, jež pak vyjadřujeme jazykem; zdá se mi, že smyslová konstituce světa pokračuje a přerůstá v konstituci trochu jiného druhu světa pomocí jazyka -- světa, který se, jak říká Wittgenstein, pak už neskládá z věcí, ale z faktů (které nejsou ničím jiným než pravdivými *propozicemi*). Myslím, že Blecha má pravdu, že bez toho předjazykového světa by nebylo toho jazykového, a že ten první je v tom druhém

⁵ Viz např. 'The Emergence of Thought', *Erkenntnis* 51, 1999, 7-17; přetištěno v Davidsonově knize *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford, 2001, jejíž český překlad vyjde v nakladatelství Filosofía.

⁶ Což je ovšem, jak jsem se pokoušel ukázat v první kapitole *Významu a struktury* i na jiných místech, pojetí jazyka, které je samo o sobě zásadně problematické.

⁷ 'Seeing Through Language', in *Thought and Language* (ed. J. Preston), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 22.

určitým způsobem stále přítomen. Současně si však myslím, že ten druhý není jen triviální nadstavbou toho prvního, že je něčím skutečně kvalitativně odlišným.

Ve druhém z esejů Blecha podle mého názoru správně konstatuje, že Kanta není možné brát jako odpůrce metafyziky ve smyslu antimetafyzického křížového tažení dvacátého století; a už vůbec ne jako proroka relativismu. Současně se však domnívám, že jakmile někdo, tak jako Kant, nastolí obrázek, podle kterého jsou veškeré naše poznatky 'vytvarovány' nějakým našim 'poznávacím aparátem', visí ve vzduchu otázka, jak víme, že se tento aparát od subjektu k subjektu neliší. (A to podle mne neplatí o nic méně pro Husserla než pro Kanta -- není mi jasné, o co je možné opřít tvrzení, že vyjdu-li z introspekce, pak to, k čemu se dopracuji, bude charakteristické nejenom pro mne, ale pro jakýkoli subjekt vůbec.) A samozřejmě, že i mezi Kantovými pokračovateli a novokantovci se vyskytli prominentní filosofové, kteří kantovskou filosofii domysleli právě v relativizujícím směru (prominentně Cassirer).

Blecha vznáší proti způsobu, jakým s Kantovým dědictvím zachází Rorty, několik námitek. Pokusím se vysvětlit, proč se domnívám, že z větší části nejsou opodstatněné. (Zdá se, že jsem odsouzen k tomu, abych Rortyho soustavně obhajoval⁸. Není to tím, že bych na něm tak lpěl; ale spíše tím, že jeho neustále do provokací přecházející filosofování svádí k polemikám, které se s ním však bohužel často míjejí.)

První Blechovu námitku můžeme vyřídít na úrovni gramatiky. Ta totiž vychází z údajného rozporu mezi Rortyho tvrzením, že z jazyka nemůžeme vystoupit, abychom změřili, jak moc se náš slovník blíží tomu, jaký svět skutečně je, a jeho tvrzením, že si nemyslí, že by jeho slovník byl blíže skutečnosti než jiné. Blecha zřejmě předpokládá, že výrok "Nemyslím si, že by byl můj jazyk blíže skutečnosti než jiné" implikuje výrok "Můj jazyk v takové či onaké vzdálenosti od skutečnosti je". Tak tomu ovšem zjevně není. (Srovnej: "Nemyslím si, že by bylo z Prahy do Olomouce blíže než do Camelotu, protože Camelot neexistuje, a o jeho vzdálenosti od Prahy tedy nedává smysl mluvit.")

Druhá námitka směřuje k tomu, že Rorty hovoří o kolizích mezi našimi přesvědčeními, ale jeho rámec mu nedovoluje odpovědět na otázku, odkud o takové kolizi víme. Pro Rortyho je ovšem otázka, jak víme, že jsou nějaká naše přesvědčení v rozporu, asi tak stejně smysluplná jako otázka, jak víme, že nás něco svědčí. Určitým věcem prostě nedokážeme věřit současně: věřit tomu, že Goliáš byl obr, a současně že to byl trpaslík, prostě nelze -- a ptá-li se někdo proč, pak nelze než s Wittgensteinem namítnout, že vysvětlení musejí někde končit. Samozřejmě, Blecha může chtít budovat jiný systém vysvětlení, který se bude opírat o jiná východiska a *jeho* vysvětlení pak budou končit jinde (například u skutečnosti, že naše myšlenky jsou *intencionální*, což by naopak Rorty jistě chtěl dále vysvětlovat). Jde tedy o rozdíl právě mezi tím, co Rorty nazývá "koncovými slovníky".

Mnohem zásadnější se mi zdá být následující námitka: Blecha se nechce spokojit s Rortyho tvrzením, že všechny předměty hodné toho jména jsou konstituovány jazykem. Konstatuje: "Intersubjektivní objektivita předpokládá 'empirickou', a tedy předjazykovou objektivitu. Máme co dělat - přinejmenším - se *dvěma typy objektivit*: s tou, kterou evidujeme ve zkušenosti, a s tou, kterou konstituují jazykové akty" (61-62). Tady jsme, myslím, znovu u netriviálního jádra sporu: Rorty by bezpochyby řekl, že objektivita *v pravém slova smyslu* bez jazyka prostě není. Do jisté míry to může být terminologický rozpor; určitě to ale není jenom ten.

Rorty a mnozí jeho souputníci totiž přijali Wittgensteinovu argumentaci, že k tomu, že objektivita - ve smyslu nezávislosti na jednotlivém subjektu - předpokládá určitou institucionální podporu. Z hlediska jednotlivého člověka totiž není žádný rozdíl mezi tím, že

⁸ Srov. můj text 'Dějiny nepochopení Richardu Rortymu v Čechách', *Filosofický časopis*.

něco nějak je, a tím, že si on pouze myslí, že to tak je. Tento rozdíl se dostává do hry právě až skrze společenské instituce, kterým vévodí jazyk. Tím nechci říci, že by Blechovy námitky bylo lze odbýt mávnutím ruky. Ano, nelze pochybovat, že tu existuje jakási předjazyková, když ne objektivita, tak (z Rortyho hlediska) proto-objektivita: a vztah mezi ní a tím, co nastupuje na její místo po té, co se ke slovu dostane jazyk, je vše jen ne triviální.

Blecha pak ovšem argumentuje, že husserlovským rozбором našich intencionálních aktů můžeme (na rozdíl od kantovského rozboru transcendentální syntézy či rortyovského rozboru našich teorií) dospět k tolika filosofy hledanému 'důkaz existence vnějšího světa' -- totiž k evidenci, že některé z našich mentálních obsahů musejí být zapříčiněny něčím 'zvenčí'. Říká: "právě proto, že [...] jevení předmětu není jednoduchá událost, jako kdyby byl jediným rázem takřikajíc kompletně představen zraku", a proto, že [...] jednotlivé podoby jevení vyžadují identifikující syntézu toho druhu, že teprve v průběhu takového sjednocování se ukazuje jako jeden, identický předmět⁹, můžeme něco z povahy, jakou má sám vjem, vědět o 'věci o sobě' - navzdory tomu (anebo právě proto), že se v tomto vjemu nepodává úplně." (67)

Tomu, musím říci, nerozumím. Není mi jasné, proč by to, že různé vjemy pocítujeme jako skládající se určitým způsobem dohromady, případně jako vyvolávající očekávání nějakých dalších vjemů, mělo dokazovat existenci věci o sobě, která tyto vjemy vyvolává. Mně se naopak zdá, že poučením, které je třeba si vzít z tisíciletí pokusů filosofů se ze subjektivity probourat k objektivitě, je, že to prostě nejde -- z předpokladu, že je nám *jakýkoli* kontakt s 'vnějším světem' zprostředkováván našimi smyslovými daty, totiž podle mého soudu s železnou nutností plyne, že zjistit něco zaručeného o tomto vnějším světě prostě nelze. Nelze to obdobně jako nelze, aby člověk, který hledí na nerozbitné sklo a a vidí krajinu, zjistil, zda za tím sklem ona krajina skutečně je, nebo zda ji na ni jenom někdo promítá. Sebevětší přesvědčivost obrazu té krajiny na skle, jeho sebesofistikovanější soudržnost či jakákoli jeho jiná kvalita totiž zřejmě z podstaty věci nemůže *dokázat*, že tam ta krajina skutečně je.

Ta nejzásadnější námitka, kterou by měl analytický filosof či příznivec obratu k jazyku proti fenomenologii, tedy směřuje nikoli proti tomu, že se snaží zpracovat nejazykovou zkušenost, ale proti tomu, že jakmile začnu filosofovat 'zevnitř' subjektu (byť ho prohlašuji za transcendentální), už se z něj nikdy nemohu dostat ven¹⁰; a proto musím začít až venku, u intersubjektivního jazyka (a subjektivní vnitřek nechat za sebou, jako, řečeno se Schopenhauerem, nedobytou pevnost, jejíž osádka nám však nemůže ublížit).

Pokud jde o třetí esej, v něm se Blecha vypořádává se specifickou argumentací ve prospěch epistemické plurality, která pochází od jednoho z proponentů postmoderny Wolfganga Welsche. Východisko této argumentace shrnuje Blecha následujícím způsobem: "Už tradiční racionalistické myšlení etablované v době osvícenství, redukovalo vnímání na jakési ploché zření, na nazírání, jež se dožadovalo 'jasných a zřetelných' kontur a jež tak přispívalo k racionální konstrukci jasně přehlednutelného a naprosto homogenního časoprostoru. Takovému vnímání se nic nemohlo (ba nesmělo) vymknout: všechny jeho strategie předpokládaly principiální nazíratelnost reality a pozorovaný svět této maximě rázně přizpůsobovaly. Moderní věda a technika umějí pracovat právě jen na základě takového jednorozměrného nazírání: co se do něj nevejde, musí být buď násilím přizpůsobeno, nebo zavrženo jako nedůležité, nebo dokonce neexistující. To znamená, že 'anestetično' není dost respektováno, ba že i ono je nahlíženo a popisováno 'jako by bylo' estetickým." (73-74)

⁹ Strökerová, E.: *Phenomenologische Studien*, Frankfurt a M., 1987, s. 62.

¹⁰ Problematičnost cesty od subjektivity k intersubjektivitě ostatně zdůrazňuje i Patočka ve svém doslovu k českému překladu Husserlových *Karteziánských meditací* (Svoboda, Praha, 1968).

Mám pocit, že úvaha tohoto typu lze číst dvěma způsoby. Buď jako poukaz na to, že bychom si měli všimnout i toho, čeho jsme si v rámci svých stereotypů zvykli nevšimnout; což se mi zdá být víceméně banální pravda (která mimochodem tvoří *raison d'être* nemalé části umění). Nebo jako požadavek, abychom vůbec rezignovali na to, aby bylo naše vnímání a poznávání zatíženo tím, co už o světě už víme (to jest abychom implicitně nedomýšleli určité tvary, nepřikládali určitým věcem různé váhy atd.); a to se mi zdá být asi stejně smysluplné jako požadavek, abychom nechodili po dvou nohou a neipomíjeli tak možnost chodit po čtyřech. Tady pak nemohu než souhlasit s Blechovou analýzou a jeho závěrem, kterým je to, že tento postoj je založený na matení pojmů a přehlížení podstatných distinkcí.

Mám-li své dojmy z Blechovy knihy shrnout: zdá se mi, že jde o mimořádně zajímavou a srozumitelně napsanou konfrontaci tradiční fenomenologie s postmoderními filosofickými trendy, která, jak je vidět z mé recenze, vede k tomu, co podle mého soudu české filosofii nejvíce schází: diskusi napříč filosofickými školami.

Jaroslav Peregrin