

Beran O, *Náš jazyk, můj svět: Wittgenstein, Husserl a Heidegger – vzájemná setkávání a míjení*. Filosofie, Praha, 2010, 422 stran.

První, co mě napadlo, když jsem otevřel knihu Ondřeje Berana *Náš jazyk, můj svět: Wittgenstein, Husserl a Heidegger – vzájemná setkávání a míjení*, byla otázka, kdo v tomto filosofickém klinči utrpí porážku a kdo naopak vzejde ze vzájemné, jak čteme na přebalu, „konfrontace“ jen s drobnými šrámy. Překvapivě tuto odpověď nenacházím mezi hlavními aktéry „setkávání a míjení“, nýbrž mezi autorem knihy a čtenářem.

Z důvodů, které záhy objasním, by bylo příliš snadné Beranovu knihu jednoduše odmítnout jako nadměru zjednodušující tam, kde očekáváme odpovídající komplexnost a hloubku úvahy, a příliš spletitou na místech, kde naopak čtenář čeká podanou ruku vstřícného výkladu na mnohdy velmi trnitě cestě mezi třemi ikonami filosofického myšlení minulého století. Myslím, že tuto kritiku za mě provedou jiní, proto se ve své recenzi vydám odlišnou cestou. Po stručné charakteristice knihy a objasnění jejich východisek (I.), kdy také načrtnu obsah jednotlivých kapitol, se zaměřím (II.) na klady, přínosy a důvody, proč je Beranova kniha obdivuhodná a proč je dobré si ji přečíst. V další části (III.) se pak pokusím nastínit největší slabiny Beranova přístupu a poodhalit jeho skryté předpoklady, abych v poslední části (IV.) naznačil možnost, která by zajistila, aby byla zmíněná konfrontace bez újmy pro všechny zúčastněné.

I. Cíl, metoda a struktura spisu

Ondřej Beran si klade za cíl ukázat, že i pro analytického filozofa „nejsou Husserlovy a Heideggerovy myšlenky mimoběžné právě s náhledy a závěry Wittgensteinovými“ (s. 19), přičemž jeho cílem má být překlenout „schizma“ mezi analytickou a „kontinentální“ tradicí filosofie dvacátého století“ (s. 20). Práci tak lze metodologicky charakterizovat jako komparaci, ovšem komparaci kompromisní, neboť kombinuje historicko-exegetický přístup (co, kdy, kdo, kde napsal a co to znamená) s kritickou interpretací (v čem je problém) a systematickým pojednáním (usilujícím o alespoň dílčí úplnost výkladu). Práce je tedy spíše systematickou co do formy a historicko-exegetickou co do obsahu. Vlastní text se skládá z *entrée*, jež pojednává o analytické a kontinentální filozofii, a tří hlavních kapitol, které se věnují souvislostem Wittgensteina a Husserla, Wittgensteina a Heideggera a problému individuality.

Beranův přístup je primárně wittgensteinovský, je to takřkajíc pohled na Heideggera a Husserla sub specie Wittgenstein, zaměřuje se tedy v první řadě na jazyk (srov. s. 139). Kniha je poměrně dobře vybavena. Na začátku každé kapitoly a podkapitoly najdeme stručnou anotaci (tzv. analytický obsah) následujícího textu (což je velmi chvályhodné), nechybí ani výstižné shrnutí celé knihy (s. 385n.) či jmenný a věcný rejstřík. To vše v pevné vazbě a pod značkou Filosofie činí částku 315,- Kč za setkání Wittgensteina s Heideggerem a Husserlem *prima facie* přijatelnou.

Po úvodu a části vymezující kontinentální a analytickou filosofii vě. možností jejich dialogu následuje první kapitola („*Intersubjektivní konstrukce smyslu v jazyce*“), která se věnuje problému smysluplnosti výkladu světa a jeho souvislosti s jazykem. Beran dospívá k tomu, že subjektivita, je vždy podmínkou možnosti jakéhokoli smyslu, přičemž konstituce skutečnosti se děje intersubjektivně – ve vzájemné interakci jednajících lidí. Podmínkou tohoto jednání je pak jazyk jako svorník interakcí, který zároveň umožňuje konstituci světa, tj. danost skutečnosti vůbec. Na základě tohoto vymezení pak Beran přechází k Husserlovu pojetí jazyka, který lze charakterizovat na základě „vnější reprezentace, „výrazů“ vnitřních procesů mínění“ (s. 116), a pokračuje k Wittgensteinovu problematickému předpokladu strukturální izomorfie mezi jazykem a skutečností (120n.).

Ve druhé kapitole („*Filosofický a osobní obrat (vyvstání) jednotlivce v médiu intersubjektivně konstruovaného jazyka*“) autor nastiňuje společné motivy mezi Wittgensteinem a Heideggerem, které podle něj spočívají v tom, že jazyk je „limitním pojmem“ (s. 203), tzn. předpokladem myšlení. Jazyk však není někde mimo nás či svět, není to síť, do které bychom jej mohli chytit. Z jazyka nemůžeme vystoupit, řečeno s Wittgensteinem, „není žádné venku“ (PU § 103¹), neboť jazyk je zkratka – dodává Heidegger – „domem našeho bytí“ (s. 204). Druhá kapitola dále pokračuje mystikou u pozdního Heideggera a pozdního (!) Wittgensteina (s. 209nn.) a dále přes instrumentální charakter jazyka (s. 234nn.) a teorie pravdy (s. 249nn.) přechází k problémům jednání na motivy traktátovské etiky a heideggerovské autenticity (286nn.). To čtenáře přivádí k otázce po povaze samotné filosofie (jako terapie, s. 315nn. a jako básnictví, s. 335nn.).

Poslední – třetí – kapitola čítá pouhých deset stran a věnuje se subjektivitě a individualitě, tj. otázce po sebeurčení a snad i tvůrčího/kreativního/odpovědného způsobu filosofování. Poslední kapitola je tak krátkým vyústěním předchozích dvou obsáhlých kapitol a nese nejsilnější autorský rukopis.

II. Co je na knize inspirativní a obdivuhodné?

Na Beranově práci se mi líbí její přímost. V úvodu autor explicitně přiznává, že zřejmě nespokojí nároky ani wittgensteiniánů, ani odborníků na Heideggera a Husserla. Přiznává také svůj předpoklad o možnosti dialogu mezi analytickou a kontinentální filosofií. Myslím, že tato jistá zdrženlivost v kombinaci s upřímností není v dílech o Wittgensteinovi a Heideggerovi zdaleka samozřejmostí, proto ji oceňuji.

Beranova kniha tedy začíná slibně a rovněž první kapitola je velmi dobrá. Zde se autor věnuje problému vymezení „analytické“ a „kontinentální“ tradice. Beran neskrývá jistou schematičnost tohoto označení (s. 26n.), to mu ovšem nabízí možnost postavit dvě odlišné filosofické tradice vedle sebe a položit si otázku po tomto rozlišení. Tato kapitola je právě proto velmi zajímavá, neboť tematizuje něco, co se nezdá na první pohled vůbec problematické – názorový konzervatismus a jistou omezenost, či dokonce provinciálnost apriorního od-

¹ Wittgenstein, L. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. Dále zkracováno jako „PU“.

mítání špatné vědy na straně jedné či špatného umění na straně druhé (zvl. s. 31). Autor srozumitelně a jasně ukazuje předpoklady jednostrannosti obou „tradic“, tj. i jakéhokoli dělení filosofického myšlení, a nabízí vlastní kompromisní řešení. S vědou filosofii spojuje „metodičnost a přesnost“, tzn. testovatelnost argumentů, umění se pak dle Berana filosofie dotýká „životně důležitými otázkami“ (s. 32). Zde snad můžeme najít i motiv pro výběr tří hlavních aktérů knihy – Husserl, Wittgenstein a Heidegger totiž do těchto pohodlných schémat nejrůznějších úvodů do „filosofie“ zkrátka nezapadají a relevantní důvody pro případnou jednostrannost tak rychle ztrácejí půdu pod nohama. Právě Wittgensteinovu domnělou výjimečnost a svéhlavost snad můžeme parafrázovat jako neschopnost a neochotu vyhovět určitým arbitrárním kánonům, které stanovují, co je to filosofie, jak má být prováděna a jaké výsledky jsou „správné“. První kapitolu tak považují díky její otevřenosti, upřímnosti a poctivosti za nejlepší část knihy a snad i vskutku relevantní příspěvek do diskuse,² jak překročit tuto někdy až směšnou jednostrannost nebo, jak by řekl Wittgenstein, jak se vyhnout jednostranné filosofické dietě (srov. PU § 593).

III. Co je na knize problematické a pochybné?

Myslím, že na Beranově záměru musíme ocenit ještě jednu věc – odvahu. Sám otevřeně přiznává, že zřejmě nenaplní očekávání ani předních odborníků na fenomenologii či filosofii jazyka, znamená to tedy, že zřejmě musí počítat s jejich kritikou. Líbí se mi ovšem, že Ondřej Beran zkrátka napsal knihu za sebe, ze svého pohledu a snažil se poctivě promyslet některé – jak jsem se pokusil naznačit – relevantní problémy a otázky.

Největším problémem knihy ovšem je, koho to vlastně bude zajímat. Domnívám se, že jsou tu možné hned dvě odpovědi. První je ta, že Beranovu knihu můžeme číst jako svébytný a originální „úvod“ do Heideggera, Wittgensteina a Husserla, potažmo filosofie první poloviny 20. století. Druhou možností pak je, že knihu budeme číst jako systematickou interpretaci či analýzu myšlenek zmíněných osobností. Tyto dvě varianty však sám autor odmítá (s. 22-23). Já se je však pokusím přeci jen prozkoumat a nabídnout možnost knihu číst jako a) zmíněný úvod a b) analýzu, přičemž mezi těmito dvěma možnostmi bych rád naznačil odpověď na otázku, pro koho je zřejmě *Náš jazyk, můj svět* nejvhodnější.

***Náš jazyk, můj svět* jako svébytný úvod do filosofie**

Autor v úvodu proklamuje, že práce mnohdy zjednodušuje (hlavně v případě Husserla, s. 20). Zjednodušení ospravedlňuje tak, že je zkrátka daní za možnost dialogu (ibid.). Buďme ovšem vstřícní: Není tato povrchnost nakonec výhodou? Vždyť jak se vyznat ve stovkách Wittgensteinových poznámek, takřka nečitelném textu *Traktátu*, v obsáhlých Husserlových transcen-

² Tato diskuse vskutku probíhá, mám na mysli např. konferenci „Je možná diskuse mezi analytickou a kontinentální filosofií?“, která se konala v roce 2004 a z níž vzešel i sborník *Schizma filosofie 20. století*. Viz recenzi: Dolák, A. Nitsche, M. et. al. (eds.) *Schizma filosofie 20. století*. (recenze). *Pro-Fil* [online] vol. VIII, no. 2 (2007). [cit. 2011-19-02]. Dostupné z WWW: <http://profil.muni.cz/recenze/dolak_schizma.html>.

dentálních pojednáních nebo Heideggerových prapodivných jazykových novotvarech? Není tu zjednodušení spíše ku prospěchu věci?

Domnívám se, že nikoli, neboť autor sice – nejen v již zmíněné první kapitole, ale např. také ve výkladu *Traktátu* (zvl. s. 119-120, 261-263, 286-298) či u pozdního Heideggera (s. 335-354) – dokáže poměrně jasně vysvětlovat někdy velmi spletité intence obtížných textů, ovšem např. u tzv. pozdní Wittgensteinovy filosofie nebo Husserlova myšlení o tom mám jisté pochyby. Problémem srozumitelnosti naznačuje již samotná stavba textu. Výklad není příliš přehledný (co, kdo, proč tvrdí a co to znamená). V tomto je výjimkou kap. 1.4, která podává výklad jazyka a mimojazykové zkušenosti u Husserla (1.4.1) a Wittgensteina (1.4.2) odděleně. Následně pak autor předkládá analýzu možnosti jejich dialogu (1.4.3). Toto explicitní formální členění však není dále zachováno a i když o ně mnohdy autor usiluje, často přechází od jednoho k druhému a veden tématem samotným poněkud zapomíná na čtenáře. Ten se tak bez poměrně dobrých znalostí bude v knize orientovat zřejmě jen stěží. Mně se to například stalo u Husserla. Beranův výklad jsem zkrátka příliš nepochopil. To možná není jeho chyba, ale když to srovnám s jinou literaturou o fenomenologii³ a s tím, že poměrně intenzivně jsem se musel soustředit i v kapitolách o Wittgensteinovi, kterému se věnuji již několik let, tak se nedomnívám, že je Beranova kniha vhodná jako svého druhu prolegomena k určitému stylu myšlení.

Příčina nepoužitelnosti knihy jako úvodu pramení zřejmě i z toho, že na začátku spisu/kapitoly/oddílu nikde nenajdeme patřičná pojmová vymezení. Např. u „jazykové hry“ nalezneme opravdu dobrý výklad (tím rozumím odkaz na § 7 PU a objasnění souvislosti s pravidly komunikace a jednáním mluvčích) teprve na s. 355n., první konkrétnější zmínku pak na s. 106. Do té doby se v textu operuje s „jazykem“ a „jazykovými hrami“, aniž by se čtenář dozvěděl, co to vlastně je. Jestliže se to čtenář nedozví, pak to již musí vědět. Kniha by tedy měla být určena spíše odborníkům. Podívejme se na nyní tuto možnost.

Náš jazyk, můj svět jako systematická analýza či interpretace

Od dobré analýzy či podnětné interpretace bychom zřejmě měli očekávat, že nabídne takový pohled na myšlení, který bude nejen nějakým způsobem zajímavý či originální, ale zároveň zůstane věcně relevantní. Beran se k tomu vyjadřuje opět v úvodu. Jeho výklad si nenárokují to, že „odpovídajícím způsobem předvádí, jak je tomu u toho kterého filosofa“ (s. 23), namísto toho očekává, že kniha „osloví čtenáře jako cosi dobrého a krásného“. To v poznámce pod čarou (č. 2, s. 23) vysvětluje v intencích tří interpretovaných filozofů jako „zasáhnout, změnit život“.

Musím se přiznat, že tento autorův záměr je mi sympatický. Cením si zkrátka knih, které předkládají určité osobité stanovisko, jichž autoři jdou takřikajíc s kůží na trh. Domnívám se – a tento předpoklad zřejmě s Ondřejem Beranem sdílíme –, že domnělá „objektivita“ je ve filosofii spíše naivním předpokladem (srov. s. 44n., 53, 74, 379nn.) než východiskem, u něhož

³ Srov. Blecha, I. *Proměny fenomenologie: Úvod do Husserlovy filosofie*. Praha: Triton, 2007, s. 176-181.

by se dalo cokoli začít. Proto lze nahlížet určitou individualitu textu jako legitimní, avšak pod tou podmínkou, že to není na úkor srozumitelnosti a argumentační korektnosti.

Potud je, myslím, autorův záměr v pořádku. Když však začneme blíže pátrat po tom, co tato originalita přináší, je to často poměrně problematické. Především mi vadí velké množství nepřesností a povrchností při interpretaci. Je totiž rozdíl mezi zjednodušením či svébytným způsobem výkladu „po svém“ a prací s prameny, která má krajně nejisté základy. Bohužel se zdá, že Beranův text se až příliš často přiklání právě k poslední jmenované variantě. Např. na s. 120 autor rozebírá problematiku myšlení v *Traktátu*, je s podivem, že při tom vůbec neodkazuje na Wittgensteinovu korespondenci (konkrétně na postskriptum dopisu Russellovi z 19. 8. 1919,⁴ kde se Wittgenstein explicitně vyjadřuje ke vztahu jazyka, myšlení [„psychical constituents“] a skutečnosti). Namísto toho se dočteme, že Wittgensteinovo vyjádření v *Traktátu* § 3 „nápadně připomíná to, co říká Husserl“ (s. 120), ale proč a na základě čeho by tomu tak mělo být, už tak jasné není. Dalším příkladem je např. vyjádření, že v „*Traktátu* nepochybně nejde o nic jiného než o filosofickou analýzu jazyka“ (s. 295), proti čemuž lze postavit explicitní Wittgensteinova slova z dopisu von Fickerovi, kde jasně píše, že smysl *Traktátu* je etický.⁵ Takových případů bychom mohli nalézt více.

Nechci zde poněkud puntičkářsky vytrhávat jednotlivé věty z kontextu a pak jakoby poučeněji dokazovat domnělou autorovu nepřesnost, chci spíše upozornit na jeden obecný rys knihy, který považuji za problematický. Zdá se totiž, že je zkrátka obtížné najít společnou řeč mezi Wittgensteinem, Heideggerem a Husserlem, a proto je nutné jejich vzájemnému dorozumění ledasco obětovat. Myslím, že potud by to nemuselo být problematické (můžeme např. zmínit práce srovnávající Wittgensteina s Kantem, Kierkegaardem či Foucaultem⁶). Tyto práce ovšem vycházejí z poměrně silného zájmu jednoho či druhého filozofa o svůj protějšek, Wittgenstein obdivoval Kierkegaarda, kantovská inspirace je v jeho myšlení nepřehlédnutelná a podobně bychom snad mohli mluvit i o Foucaultovu zájmu o *Filosofická zkoumání*. Problémem Beranovy práce je však to, že tyto styčné plochy, které by mohly tvořit dostatečně pevný základ pro relevantní diskusi, je třeba teprve vytvořit. Myslím si, že lze najít dobré důvody, proč se to příliš nedaří. Uvedu jeden konkrétní příklad: když se autor snaží vypořádat s Heideggerovým angažmá v NSDAP a souvislostí s myšlenkou vůdce v *Bytí a času*, tak na s. 313 píše:

Fantastickou a pro nás nepochopitelnou atmosféru těchto úvah si lze vysvětlovat – traktátovským jazykem řečeno – tak, že svět nadšeného obyvatele Třetí říše se jako celek li-

⁴ McGuinness, B. – Wright, G. H. von (eds.) *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, s. 252.

⁵ Tamtéž, s. 96.

⁶ Např. Glock, J. H. Kant and Wittgenstein: Philosophy, necessity and representation. In *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 5, no. 2 (2006), s. 285-305. Volbers, J. *Selbsterkenntnis und Lebensform: Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*. Bielefeld: Transcript, 2009. Mulhall, S. *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ší od našeho světa; představuje jinou „nesouměřitelnou životní formu (včetně odpovídajících jazykových her).

Heideggerovo politické selhání si lze samozřejmě vysvětlit různě, dokonce i pomocí traktátovské terminologie, nejsem si ovšem jist, co to může přinést. Paragraf 6.43c *Traktátu*, v němž Wittgenstein mluví o proměně světa subjektu při konání dobra (protože „svět a život jsou jedním“ § 5.621), do Heideggerových intencí zřejmě příliš jasno nevnese. Subtilní traktátovská terminologie, která nedává spát mnohým interpretům, není nejvhodnějším nástrojem, jak cokoli ilustrovat, notabene když „životní forma“ rozhodně nepatří do traktátovské terminologie, neboť je to termín z Wittgensteinovy pozdní filosofie. Dalším problémem je nesouměřitelnost s jinou životní formou a rovněž poznámka v závorce, neboť jazyková hra je bez životní formy nepředstavitelná, tzn. že i závorka je poněkud matoucí. Znovu připomeňme, že se mluví o Heideggerově politickém angažmá. Možná že právě tento postup kombinující „všechno se vším“ je důvodem nesnadné srozumitelnosti na straně jedné a zároveň analytické povrchnosti výkladu na straně druhé.

Výsledkem tak je, že Beranova zjednodušení zanechávají ve čtenáři pocit násilnosti a určité nedůvěry k textu, který navíc rozhodně nepatří k nejjasnějším. Při čtení a promýšlení Beranova textu se tak stále více ozývá otázka po relevanci jeho tvrzení, tj. jejich argumentační korektnosti a pevnému ukotvení tvrzení v pramenné literatuře. Jenže když se podíváme podrobněji na seznam literatury, najdeme zde určitou „bezstarostnost“ volby nebo spíše nevolby některých titulů. Bibliografie není na čtyřsetstránkovou publikaci o třech zřejmě nejvýznamnějších filosofech 20. století nijak ohromující (čítá 125 položek), ale snad by to ani tak nevadilo, kdyby byly vybrány ty tituly, které míří k jádru věci. Jenže nejsou, u Wittgensteina nechybí pouze již zmíněná korespondence, ale nenajdeme zde ani přednášky ze čtyřicátých let a chybí dokonce i slavná přednáška o etice (na ni ovšem autor odkazuje v pozn. č. 599 na s. 292) či poznámky o estetice a psychoanalýze⁷. Stejně tak postrádám kupř. velmi známé rozhovory mezi Wittgensteinem a M. O’C. Druryem.⁸ Nedovedu se zkrátka zbavit dojmu, že přehled literatury je sestaven poněkud ledabyly a bohužel to neplatí pouze pro Wittgensteina. Na s. 311-314 probírá autor Heideggerovo již zmiňované angažmá v NSDAP a v této souvislosti poznamenává, že „tvrzení o ‚autentickém spolubytí‘ je [...] prázdnou proklamací“ (s. 312). Není ale proklamací spíše tento závěr? Domnívám se totiž, že vyřešit tuto komplikovanou zápletku Heideggerova myšlení na čtyřech stranách příliš důvěry v relevanci „proklamací“ nevzbuzuje. Je škoda, že Beran vychází při rozboru Heideggerových děl takřka výhradně z Thomase Rentsche, především pak z jeho velkolepého díla *Wittgenstein und Heidegger*. Je otázkou, zda-li Safranskiho *Ein Mister aus Deutschland*, jeden z několika málo sekundárních titulů o Heideggerovi v Beranově bibliografii, bude dobrým důvodem pro tvrzení, že je tato problematika zpracována s patřičnou pečlivostí. Ostatně Safranski tomuto tématu věnuje více než sto stran a jeho závěry nejsou zdaleka jednoznačné jako Beranovy. Otázku po „ontologi-

⁷ Wittgenstein, L. *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Frankfurt/M.: Fischer, 2000.

⁸ Rhees, R. *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, s. 117-235.

zaci Vůdce“ (s. 314) pak v intencích svého zájmu Beran odpovídá následovně: „Odpověď souvisí zřejmě s Heideggerovým jazykem.“ (ibid.), kdy „působivost“ a „velkolepost“ jeho vyjadřování nedokáže zakrýt myšlenkovou vyprázdňenost – na *Bytí a čas* je tedy možné „velmi dobře“ uplatnit „nacistující interpretaci“ (ibid.). Jenže tato výtka vůči Heideggerově stylistice není přeci nijak nová a originální. Vždyť jedna z nejméně výraznějších kritik „heideggerovštiny“ pochází od Adorna a vyšla pod názvem *Jargon der Eigentlichkeit*⁹ před více než čtyřiceti lety. Sám Safranski ovšem zdůrazňuje,¹⁰ že i tato kritika je určitým žargonem – má tedy své problematické předpoklady a omezení. Beran se bohužel k této věci nijak nevyjadřuje a jeho výklad tak zůstává spíše jen letmou poznámkou než něčím, z čeho by se dalo rozumně vyjít při vlastní filosofické úvaze.

Když se na bibliografii podíváme dále, zjistíme například následující problémy: Beran užívá pochybné vydání Foucaultových *Slov a věcí*.¹¹ Když pracuje s Lyotardem, tak je překvapivé, že nikoli s *Rozepřemi*, které obsahují celou řadu odkazů i explicitních citací Wittgensteina, nýbrž s českým výběrem pod názvem *O postmodernismu*, a zatímco Schopenhauera čte autor v němčině, Heideggera, pokud je to možné, vždy v českých vydáních.

Samozřejmě, jsou to možná detaily, ale důvěru ve výklad rozhodně neposilují. Navíc zcela chybí prameny, které bychom snad právem v práci o Wittgensteinovi očekávali. Beran zřejmě vůbec nepracoval se Spenglerovými a Goethovými texty, což považuji v práci, která razí Wittgensteinovi cestu na kontinent, za poměrně problematické. Stejně tak chybí velmi vlivná díla Jacquese Bouveresse (např. *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, z r. 1973, připomeňme, že tato práce uvedla Wittgensteina do francouzského filosofického prostředí). Chybí i takřka již kanonické texty Malcomovy, von Wrightovy či McGuinessovy.¹² Na druhou stranu potěší, že Beran zmiňuje např. aktuální práce Petera Hackera, Stanleyho Cavella či v poslední době poměrně populární tzv. „rezolutní čtení“ Wittgensteinových textů (sborník článků předních autorů *The New Wittgenstein*, Routledge 2000). Snad inspirativním podnětem by mohl zůstat návrh na otevření např. sborníku *The Literary Wittgenstein* (Routledge, 2004) či některého z textů J. Schulteho či R. Hallera.¹³

Jak jsem již naznačil, struktura práce není právě přehledná. Na druhou stranu je třeba ocenit, že Beran často opakuje z různých úhlů pohledu totéž a krom již zmíněných pasáží považuji např. jeho výklad o soukromém jazyku (s. 92nn.) za velmi trefný a přesný. Beranův

⁹ Adorno, W. T. *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1964.

¹⁰ Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt/M.: Fischer, 2001, s. 452nn.

¹¹ Český překlad pečlivě kritizuje Dagmar Pichová, viz recenzi: Pichová, D. Michel Foucault: *Slova a věci* (recenze). *Pro-Fil* [online] vol. X, no. 1 (2009) [cit. 2011-20-02]. Dostupné z WWW:

<http://profil.muni.cz/recenze/pichova_slovaaveci.html>.

¹² Např. McGuiness, B. Die Mystik des *Tractatus*. In Schulte, J. (eds.) *Texte zum Tractatus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, s. 165-191. Malcom, N. *Ludwig Wittgenstein v spomienkach*. Bratislava: Archa, 1993. Wright, G. H. von. *Wittgenstein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.

¹³ Např. Schulte, J. *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990. Haller, R. War Wittgenstein von Spengler beeinflusst?. In Haller, R. *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*. Amsterdam: Rodopi, 1986, s. 170-186.

styl vyjadřování se vyhýbá zbytečné komplikovanosti a domnívám se, že ustál svody wittgensteinovského či heideggerovského newspeaku, který je sice efektní, ale nikdo mu nerozumí. V práci mi však velmi vadí nadužívání závorek a uvozovek. Beran se zřejmě snaží nic neopomenout, ale velmi to znesnadňuje čtení, o stylistickém hodnocení ani nemluvě. Uvedu konkrétní příklad ze s. 62:

Nezjednáváme si tu ale přechod od (jazykové) kategorizace své zkušenosti ke světu, který je „za“ ní a „garantuje“ ji (je-li „správná“). To, čeho je naše zkušenost zkušeností („věc“ strom), je jakoby „součástí“ jejího významu (užívání výrazu „pojmem stromu“ je zvláště úzce provázáno s užíváním výrazu „strom“) – kterou lze popsat opět různými slovy, např. konfúzním označením „to, co je za naší zkušeností a garantuje ji (je-li správná)“.

Problémem tohoto stylu (dále viz např. s. 33 a druhá polovina s. 88) je rovněž značná nepřehlednost a v případě uvozovek otázka, jaký že jiný význam se tedy za slovem skrývá. Na druhou stranu je nutné uvést, že tato potíž se s přibývajícimi stránkami vytrácí. V knize nalezneme také několik podivných formulací¹⁴ či překlepů, myslím ale, že v tomto ohledu se publikace pohybuje naprosto v akceptovatelných mezích.

IV. Shrnutí a alternativy

Jedna věc je kritizovat a druhá je navrhnout nějaká konkrétní řešení. Jak by tedy mohla práce o „jiném“ Wittgensteinovi vypadat, aby nebyla zatížena shora uvedeným problémem? Myslím si, že největší problém netkví snad ani tak v knize samotné, jako spíše v záměru chtít srovnávat Wittgensteina se dvěma předními fenomenology. Tento rozvrh zkrátka neumožňuje kdovíjak kreativní zpracování proto, že ony styčné plochy a místa, kde by mohli všichni zúčastnění najít společnou řeč, jsou tak obecná, že si stejně nerozumí. O čem by asi Wittgenstein mluvil při osobním setkání s Husserlem či Heideggerem? Vždyť vzpomeňme, že nebyl s to najít společnou řeč ani se členy Vídeňského kroužku, později rovněž se svým učitelem Russellem a setkání s Popperem mělo takřka tragický konec.

Přesto ale nechci nějak apriorně odmítat myšlenku možného dialogu. Tento motiv je v Beranově knize dobře patrný a jistě ocenitelný. Domnívám se však, že nebyl využit, neboť na první pohled tu určité příbuznosti jsou a zvědavý čtenář by se možná chtěl dozvědět víc. Jak je možné, že ve *Velkém strojopisu* nalezneme celou kapitolu s názvem *Phänomenologie*¹⁵ a najdou se dokonce tací, kteří považují Wittgensteina „výhradně za fenomenologa“¹⁶? Jaké důvody lze pro tato tvrzení najít? Čím je to zajímavé? Kde jsou problémy? Stejně tak se zdá, že by mohlo být podnětné promyslet Husserlovu koncepci přirozeného světa [*Lebenswelt*] v souvislosti s Wittgensteinovou problematikou životní formy [*Lebensform*], ba dokonce by

¹⁴ Např. „zglajchšaltovaného“ (s. 20); „jazyk je hluboko „zažrán““ (s. 133); „jazyky spolu sousedí trochu jako státy na mapě“ (s. 143); „jde ovšem tak trochu o nedorozumění“ (s. 144); „vyhmátnout smysl“ (s. 352).

¹⁵ Wittgenstein, L. *The Big Typescript: Ts. 213*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 436-485.

¹⁶ Brandt, G. *Die grundlegenden Texte von Ludwig Wittgenstein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, s. 16.

mohlo být inspirativní tuto souvislost, je-li jaká, rozvinout pomocí Patočkovy koncepce přirozeného světa, poněvadž Beran jeho texty rovněž zmiňuje (vzhledem k *Lebenswelt* zvl. s. 57, 89n., 99n., 127n., 134, 137n.). Konkrétní rozvedení či rozšíření (např. o Patočkovu koncepci tří světů) v práci však bohužel nenajdeme a marně budeme hledat i odkazy k relevantní literatuře.¹⁷

Poměrně plodnější se mi tak jeví pohled na Wittgensteina skrze jeho recepci právě Schopenhauera, Kierkegaarda, Lichtenberga, Geoetha, Augustina či Frega. Nelze tvrdit, že by to Beran opomíjel a zvl. jeho výklad souvislostí Wittgensteina s Schopenhauerem považují za velmi dobrý a podnětný (zvl. s. 318nn. o terapeutické povaze *Zkoumání*). Problémem ovšem je, že podrobné studium pramenů zřejmě netvoří pevný základ celé knihy. Jinak si nelze vysvětlit, že Beran opomíjí některé z výše zmíněných autorů a témat. Proto snad ani nepřekvapí, že se v knize nedočkáme žádných velkých překvapení či rozvinutí, byť poslední kapitola (zvl. od s. 379) jasně dává najevo Beranův autorský vklad a sděluje – v tom nejlepším smyslu slova – jisté „poselství“, které si lze ze společného setkání Wittgensteina, Husserla a Heideggera odnést. Jen je škoda, že když není čtenář obdobně naladěn jako autor, tak zřejmě knihu odloží a vrátí se k textům svého filosofického favorita jednoduše proto, že mu řeknou více. Tohle je zřejmě hlavním úskalím knihy. Kompromis ve způsobu komparace nepřinesl, jak si zřejmě autor sliboval, větší konzistenci a srozumitelnost systematické části (tzn. vlastních myšlenek), nýbrž spíše podkopával čtenářovu důvěru v základy textu. Důležité je ovšem zdůraznit, že nikoli v to, co Beran sám za sebe tvrdí a z textů vybírá. Za problematické považují především způsob, jakým to dělá, tj. za jakých předpokladů, jakým postupem a z čeho svá tvrzení vyvozuje.

Na *Náš jazyk, můj svět* jsem se velmi těšil a snad byla má očekávání příliš velká. Myslíme, že ať už jsou čtenáři Wittgensteina, Heideggera či Husserla jakkoli svébytní, jedno se jim upřít nedá – nespokojí se s polovičatostí. Nepíše se mi to snadno, ale domnívám se, že právě z tohoto důvodu se nespokojí ani s knihou Ondřeje Berana.

Tomáš Došek

¹⁷ Např. Nüda-Rümelin, J. *Philosophie als Lebensform*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009.