

REKONTEXTUALIZACE METAFOR

TOMÁŠ HAUER, Katedra společenských věd VŠB-TU, Ostrava

HAUER, T.: Recontextualization of Metaphors.
FILOZOFIA 50, 1995, No 4, p. 195

The author is concerned with the question: How is the controversy between different definite vocabularies to be resolved in a multicultural society? Can this controversy be resolved by an impartial judge's rule? Being neither a metaphysician, nor a romanticist aesthete in approaching the metaphor enables us to perceive the definite vocabularies of various cultures not as true, resp. untrue „pictures“ of the reality, but rather as competing literary metaphors, built around the curricula, the symbols, the ideas, and the beliefs of particular people of different traditions, genres and life conditions. Hypotheses expanding our common language seem to be a better means of resolving the controversies in postmodern situation, than defining the rules of a language game, in which the Western Europeans became used to tell their lives narratives. Here the recontextualization of metaphors could be of use.

„...Mezi oběma protivníky plnilo obecnstvo dvoranu a v soupeřství se na sebe dívalo se špatně tajeným nepřátelstvím. Na levé straně pódia byly pevné a neoblomné řady racionalistů, kteří své protivníky považovali za lidi nevědomé a lehkověrné. Na druhé straně seděly husté řady vážených mužů a žen ze spolku spiritualistů...Zahajovací řeč profesora Challengera líčila vzrůst víry v lidskou duši, animismus, nesprávné závěry týkající se ducha a povinnost vědy odporovat zpátečnickým sklonům tohoto druhu. Poté se zvedl jeho protivník James Smith a pronesl své důkazy. Obecnstvo se okamžitě proměnilo v zástup dáblů. Polovina racionalistů byla pohoršena, zatímco druhá volala hanba. Spiritualisté pokřikovali posměšné výroky na jejich adresu a někteří se pohlí vpřed, aby chránili svého řečníka před tělesným útokem. Události dostaly dramatický spád. Celý tento výjev poznamenaly následujícího dne The Times, ukazuje na nebezpečí debat, kdy jde o problémy, které mohou vyvolat vášně a předsudky řečníků či publika. Výrazy jako „zakrnělý mozek či potomek opic“, jsou-li proneseny ústy světoznámého profesora, ilustrují, kam až mohou řečníci při podobných sporech zabřednout“ ([1], 130-136).

Tato ukázka z Doyleovy *Země Mlhy* je ilustrací toho, co se stane, když na sebe narazí **elementární slova** odlišných **definitivních slovníků**, příkladem sporu ([2], 1-25), jehož řešení nespočívá v aplikaci univerzálního pravidla neutrálním soudcem. Výraz definitivní slovník ([3], 73) označuje soubor, komplex slov, jimiž lidské bytosti ospravedlňují své činy a přesvědčení, jimiž vyprávějí příběh svého života. Definitivní je tento slovník v tom smyslu, že jeho uživatel ztrácí schopnost argumentace v okamžiku, kdy jsou zpochybněna či odmítnuta ona základní, tzv. „elementární slova“ konkrétního slovníku. Tato slova totiž odkazují k samotným

hranicím naší verze světa, jazyka, v němž jsme si navykli popisovat sebe a svět. Za nimi již leží pouze poušt bezmocné pasivity či tendence k vnucování.

Jen malá část definitivního slovníku je tvořena pružnými pojmy, přítomnými v různých verzích světa, termíny jako **dobrý, život, správný, krásný, pravdivý**. Převážná část našeho definitivního slovníku je tvořena termíny mnohem okrajovějšími, termíny, které netvoří základ jiných verzí světa, pojmy jako **církev, Ježíš, tvořivý, nekompromisní, vývoj, evoluce, Anglie, burza, progres, profit, fenomén, Platon, profesionál**. Ale právě tyto termíny tvoří ona **elementární slova** definitivního slovníku, neboť odvádějí největší kus práce při vyprávění příběhu našeho života. Řešení sporů (a to nejen v žánru filosofie) cestou hledání elementárních slov vždy již předpokládá existenci neutrální půdy, na kterou lze vystoupit ze své verze světa a na níž se jasně prokáže, že existují elementární slova, která musí mít rezonanci pro všechny lidi, pro jedince různých žánrů, kultur a prostředí. Zdá se, že tato představa je již natolik problematická, že se stala nedůvěryhodnou.

Opuštění představy neutrální půdy a univerzálního pravidla však neznamená opětovné vzkříšení „psychologismu ve filosofii“, tentokrát haleného do hávu banální podoby naší (tj. postmoderní situace) jako pouho – pouhé radikální plurality. Fáze tvrzení vůči tvrzení totiž není konečnou podobou rozhovoru. A tak řešení střetu elementárních slov odlišných definitivních slovníků nemůže spočívat:

a) ani v rezignující pasivitě typu „nic než názor“;

b) ani v úsilí lépe specifikovat pravidla jazykové hry konkrétního žánru, kultury či prostředí, v níž jsme si navykli popisovat svět a sebe,

c) ale snad ve snaze vytvářet přechodné teorie, přírůstek společné řeči.

Cesta, jak porozumět nárokům elementárních slov různých definitivních slovníků, verzí světa, tak spočívá v hledání té zkušenosti, která hledisko „jiného“ osvětluje jako možné. Opuštíme-li představu neutrální půdy, zůstává problémem to, **jak** přírůstek společné řeči vytvářet. Domnívám se, že Husserlova metafora **Lebenswelt** odkazuje na místo, které neklade odpor vzájemnému zprostředkování různých definitivních slovníků, jazyků, verzí světa, ale naopak je umožňuje. Nejde v ní totiž o to „přesvědčit“, ale být jasný, tj. učinit viditelným věci, zkušenosti, symboly a události, které by v jiných podmínkách viditelnými nebyly.

Abych se vyhl eventuelním námitkám svých kritiků, že **metafora** Lebenswelt patří ještě do tradice řešení sporů cestou hledání elementárních slov, respektive námitce o eschatologickém charakteru Lebenswelt ([5], 10) nebudu nabízet žádné argumenty proti těmto námitkám, nebudu dále udržovat při životě tento neplodný spor. Nechci dostat Husserla na svou stranu tím, že bych se pokoušel ukázat, jak on „ve skutečnosti“ chápal tento koncept. Polemice na toto téma a eventuelním námitkám se chci vyhnout tím, že změním samotný předmět sporu, a to tak, že se pokusím vytvořit část nového slovníku (reinterpretací metafory Lebenswelt), jenž umožní ukázat to, které otázky je lépe přestat klást, který slovník je lépe již dále nepoužívat. Ambicí studie je tedy novým jazykem převyprávět o možných cílech a praktikách žánru filosofie.

Povzbuzení k tomuto pokusu nacházím ve 74. paragrafu Husserlovy *Krize Evropských věd*. Přílohu číslo dvacet osm jsem nazval 74. paragrafem proto, že nabádá k novému převyprávění starých metafor. Pokusím se tedy v této studii navrhnout takový slovník, který nám umožní lépe uvidět ze:

1. metafora Lebenswelt produkuje ve svých čtenářích citlivost pro ony malé věci v životě lidí jiných verzí světa, žánrů a prostředí, že prohlubuje naši vnímavost na ty které symboly, události a situace, díky nimž se stáváme přístupnějšími elementárním slovům odlišných definitivních slovníků;

2. odvšeobecnění našich filosofických projektů, opuštění představy neutrální půdy a univerzálního pravidla neznamená radikální nesouměřitelnost odlišných verzí světa, nýbrž výzvu k opuštění určité rétoriky, snahu přestat používat slovník, který se stal zastaralým;

3. rozhodování se mezi odlišnými definitivními slovníky není záležitostí konfrontace s tvrdou a nelidskou skutečností, ale otázkou postavení jedněch slovníků proti druhým.

I. ...Každý filosof čerpá z dějin minulých filosofů, z děl nedávno vydaných a nově publikovaných, jež tvoří komponentu soudobého filosofického prostředí...autonomní filosofický myslitel přijímá, co se mu nabízí, jako fakt podání, přijímá tradiční fakta nekriticky jako taková a nechává se motivovat tím, co teoretickým ponorem pochopil třeba z Platonovy či Aristotelovy filosofie. Čte a rozumí čtenému z pozice svých myšlenek, apercipuje Platona svým způsobem, na základě percepce svých již vytvořených pojmů, metod a přesvědčení. Takovouto apercepcí získá něco nového, bude se dále rozvíjet a změní se v jiného filosofa. Možná, že nikdy neměl čas či chuť prostudovat platonské spisy či zprávy a kritiky jiných myslitelů o něm. Je ztracena jeho práce pod vedením nepravého Platona? Jaká je to báseň a vymyšlení? O jakou interpretaci tady jde? Jak ji musíme vést a pokračovat v ní přes dosavadní filosofický život?... ([6], 553-554).

Tuto Husserlovu myšlenku ze 74. paragrafu *Krize* čtu jako pobídku, nabádání k tomu, pokusit se o vytvoření nové „básně“ o Lebenswelt bez toho, abych udržoval při životě staré fráze (vytváření nových rozdílů) o „básni“ předchozí. Interpretace, které se v této souvislosti tradičně objevují, hovoří o tom, že jde o svět předteoretický, předreflexivní, strukturovaný tělesností, dichotomií mezi domovem a cizotou, nebem a zemí, konstituovaný prafenomenálními pohyby zakotvení, sebe zbavení a sebe nalezení atd. ([7], 226-251).

Metafora „svět života“, vypracovaná Husserlem, chtěla pojmenovat to již vždy zapomenuté ve vědě, to, co jest v každém úsudku již mlčky překročeno, co jest tak původní, že to lze myslet pouze v mínění. Husserl tak chce ukázat, že celá modernost, ona představa hegemonie Západu, jako předpoklad obecné emancipace lidství, je slepá k tomu, co nelze „zakládat“, ale pouze vidět. Inspirativnost a podnětnost této metafory, kterou v ní shledávám, vychází z poznání, že lidské bytosti nejednají přímo ve hmotném světě, nýbrž ve světě tak či onak interpretovaném. Že tedy žijeme již vždy v nějakém výkladovém rámci.

Jde o rozvedení základní fenomenologické úvahy, že to, co je zkušenostní datum, není svět čistě mechanický, beze smyslu, pouze jsoucí, neutrální. Zkušenostním datem je již vždy svět uspořádaný, ustavený žitím spolu s druhými. Neseme tedy sebou celou síť různých předpokladů, věr a přesvědčení, převzatých samozřejmostí, díky nimž se nám svět předkládá jako smysluplně uspořádaný celek, v němž můžeme žít a volit žití v souladu s **určitým** řádem. Lebenswelt prohlubuje naši vnímavost, citlivost pro ony drobné věci, symboly, situace a představy, elementární slova odlišných definitivních slovníků lidí jiných žánrů, kultur a prostředí **tím**, že ukazuje naše hodnoty a přesvědčení, jazyk v němž jsme si navykli vyprávět příběh

svého života, jako hodnoty a slovník určitého konkrétního, **tradiční sdíleného historického „my“**.

V další části této studie se pokusím reinterpretaci „staré básně o Lebenswelt“ vytvořit část nového slovníku, jemuž dávám přednost, a učinit jej zajímavým tím, že ukáži, jak ho lze využít k popisu širokého okruhu témat. V našem případě k tomu, jak opustit představu řešení sporu odlišných definitivních slovníků cestou hledání elementárních slov ve prospěch myšlenky přechodné teorie, **přirůstků společné řeči**. Dále pak k tomu, jak přestat používat tradiční chápání solidarity jako identifikace s něčím hluboko v nás, ve prospěch představy, že pocit solidarity je třeba postupně vytvářet tím, že necháme ve své verzi světa zazníť bolest a ponížení jiných.

Vodítkem pro další rozvíjení tématu budiž nám zkušenost ohraničenosti, „omezené rezonance“ elementárních slov našeho definitivního slovníku, kterou nám nabízí Nabokov. V jeho románu *Laughter in the Dark* je obraz, který je ukázkou toho, že to, co často považujeme za vrozené, universálně sdílené, případně všemi bez výjimky nutně otrásající (smrt malého dítěte), nemusí mít vůbec žádnou závažnost, rezonanci v definitivním slovníku jiného člověka. „...Nebud' tak sklíčený staroušku, řekla Margot Albinovi asi čtrnáct dní po pohřbu jeho malé dcery. Víím, je to smutné, ale vždyť jsou to (stále ještě manželka Alžběta a zemřelá Irma) pro tebe skoro cizí lidé, copak to necítíš? A tu malou holčičku samozřejmě použili proti tobě. Dnes musíme být ve skvělé náladě, pokračovala Margot. Je to začátek mé filmové kariéry. Budu slavná! Vždyť smrt je často pointou vtipu života...“ ([8], 130-131).

Podstatná na tomto obraze je ilustrace zkušenosti, že nikde hluboko v nás nedřímá, čekajíc na své probuzení, pocit soucitu či solidarity, že nemáme žádné „předlingvistické hluboké vědomí o tom, jak jsou věci ve skutečnosti“, vědomí, které by měli, jak se všeobecně očekává, filosofové vyjadřovat slovy. To, co je takto často popisováno a co v konečném důsledku vede jedince různých žánrů ke snaze hledat **elementární slova**, která by toto hluboké vědomí v nás adekvátně „vyjádřila, zobrazila či reprezentovala“, je jednoduše naše vlastní dispozice užívat jazyk našich předků, uctívat zděděné soubory jejich metafor, metafor, které nejsou adekvátním zachycením něčeho hluboko v nás, ale výsledkem **sdílení tradice**, dlouhé řady generací konkrétního historicky omezeného „my“.

Přirozená řeč, jako jazyk „žitého světa“, vykazující mnohoznačnost, různorodost a odlišnost“, tak odkazuje k přebývání ve vzdálenosti na doslech, k různosti sdílených tradic. Základní metafory, elementární slova našich slovníků, které nám zanechaly předcházející generace a v nichž jsme si navykli vyprávět příběh našeho života, tak nejsou „adekvátním či nepovedeným“ zobrazením toho, jak se věci mají ve skutečnosti, ale odkazem k oněm „**malým věcem, představám, očekáváním, symbolům, událostem a setkáním**“, kolem nichž se utvářel život konkrétních lidí předcházející tradice. Kritika našich předchůdců pak nemůže spočívat v tom, že jejich propozice, východiska byla nesprávná, ale v tom, že slovník, který nám nabídli a který se utvářel kolem stovky drobných maličkostí žitého světa, se zdá být pro naši situaci zastaralým.

A tak čist tímto způsobem např. Wittgensteina znamená dobrovolné opuštění představy, že odklonem od problému „identity logické formy“ k myšlence „language game“ se Wittgenstein přiblížil tomu, jaký je vztah jazyka a světa „ve skutečnosti“, ve prospěch představy, že Wittgenstein zavrhl ideu hledání „elementárních slov“ ve prospěch snahy vytvořit část nového

slovníku, jenž nám umožní uvidět věci, situace a setkání, které by dříve viditelnými nebyly a kolem nichž bychom možná chtěli utvářet svůj příští život.

Snaha zřít se představy, že se náš jazyk stále zlepšuje, aby lépe vyhovoval účelu, ke kterému byl vytvořen „Přírodou, Bohem či Absolutním Duchem“, tj. stále přesněji a adekvátněji zobrazovat, reprezentovat fakta, je součástí rozsáhlejší strategie o změnu našeho slovníku, která chce přestat nahlížet na lidské „já“ jako na něco již hotového ještě před samotným započítím procesu socializace, odmítnutím myšlenky, že lidské „já“ má někde uvnitř sebe ukrytý preexistenční cíl, který může být životem naplněn nebo taktéž tragicky nedosažen. Strategii, kterou mám na mysli, chci ilustrovat rozdílem v pohledu na lidské „já“ u I. Kanta a H. Hesse.

Německý idealismus chtěl postavit vědy na jejich pravé místo tím, že byl ochoten nahlížet na svět empirické vědy jako na svět „vytvořený“, chápat hmotu jako něco, co je vykonstruováno myslí, která si ještě není dostatečně vědoma svého mentálního charakteru (Hegel). Kant i Hegel však trvali na tom, že mysl, duch, hlubiny lidského „já“ mají vlastní podstatu, kterou lze reprezentovat, zobrazovat jazykovými výrazy, což je úkolem neempirické supervědy nazvané filosofie. Kant se tedy vzdal představy, že vědecké poznání přísně vědeckých faktů je místem „dotyku“ člověka s mocí, která není z nás, představy, že svět má nějakou „vlastní podstatu“, kterou lidský jazyk může adekvátně zobrazovat či reprezentovat, ale současně obrátil naši pozornost „do sebe“, aby tento kontaktní bod našel v našem vlastním „já“.

Co však je třeba udělat proto, aby spor, který jsme charakterizovali jako spor elementárních slov odlišných definitivních slovníků, mohl být řešen jinak než vystoupením na neutrální půdu a odvoláním se na univerzální pravidlo? Co Kant nemohl předpokládat, bylo odřeknutí se samotné myšlenky, že lidské „já“ má nějaký skutečný vlastní charakter, jenž je třeba znázornit či vyjádřit. Kantův pokus je ilustrací poslední fáze „záchranné výpravy“ přikrknout jazyku funkci reprezentanta reality. A tak od dob Kanta je představa zastupování reality jazykovými prostředky udržována již pouze v podobě odvolání se na univerzálnost „mravního zákona v nás“, morálních hodnot, které jsou onou neutrální půdou.

Kant půl lidské „já“ na dvě části. Jednu označuje jako rozum, který je u všech identický, a druhou částí jsou empirické pocity a touhy, které jsou záležitostí nahodilých dojmů. Tím sice poslal vědu do říše druhořadé pravdy (pravdy o fenomenálním světě), ale současně dopustil, aby za vznešený, z času, tradice a náhody se vymykající, byl prohlášen „nepodmíněný charakter morálního „já“, té části v nás, jehož metaforou je „hvězdné nebe nad námi“. Představa, že morální hodnoty Západu jsou onou „neutrální půdou“, ze které lze vše poměřovat, se však v dnešní multikulturální společnosti jeví jako značně problematická a nedůvěryhodná. A tak snad lepší způsob, jak převyprávět toto Kantovo úsilí, je opustit myšlenku, že Kant chce hájit představu nepodmíněného charakteru našeho morálního „já“, ve prospěch interpretace, že oním půlením lidského „já“ na rozum a empirické dojmy se Kant snaží dát výraz nejasnému tušení, že lidská „já“ jsou spíše vytvářena než nalezena, že „já“ je spíše sílí věr a přesvědčení než něčím, co tyto přesvědčení „má“.

Toto tušení velice zřetelně artikuluje právě H. Hesse. Ve své novele *Stepní vlk* Hesse ilustruje myšlenku, že proces poznání sebe, „já“, je totožný spíše s procesem vytváření nových metafor než s odhalováním skrytých příčin, že každý doslovný popis individuality člověka, každé použití zděděného definitivního slovníku za tímto účelem je nutně odsouzeno k nezdaru. Ústřední postava novely Harry Haller prochází touto anabází, jež vrcholí ve vytváření

svých vlastních metafor, které mu umožňují ukončit vnitřní sebetřýzeň, rozdvojení mezi světce a zpustlíka, člověka a vlka, pudy a ducha, do které je vtažen tím, že popisuje své „já“ zděděným definitivním slovníkem.

„...Člověk je cibule se stovkami slupek, tkanina z mnoha vláken... není nic stvořeného, leč požadavek ducha... všemu divokému v sobě říká vlk a pocituje to jako zlo, ale takovýto svět je udržován při životě pohádkou o 'vlku' stejně jako o 'pravém charakteru člověka'. Představme si zahradu se sterými stromy, tisíci květinami, sterým ovocem a sterými bylinami. Když zahradník nezná žádné jiné botanické rozlišení než 'jedlý a plevel', vytrhá nejkrásnější květy a nejušlechtilější stromy, či je alespoň bude nenávidět nebo křivě na ně pohlížet. Tak to dělá stepní vlk s tisíci květy své duše...“ ([9], 65).

H. Hesse nám předkládá takový opětovný popis lidského „já“, který umožňuje upustit od myšlenky „zastupování reality jazykovými prostředky“, od idey hledání jedné jediné souvislosti pro životy všech lidí. Naznačuje nám totiž, že vesmír nemá jeden privilegovaný bod, rozměr či strukturu, kterou je třeba poznat a popsat, což, jak se všeobecně očekává, je úkolem filosofů. Jiný způsob, jak zvýraznit změnu strategie, o kterou nám jde, je říci, že odlišnost mezi Kantem a Hessem spočívá v tom, že snahou prvního je vyjádření univerzálnosti jistých elementárních slov (slov týkajících se morálního „já“) cestou transcendence omezeného, nahodile sdíleného definitivního slovníku předcházející tradice, cílem druhého je dosáhnout úspěchu v poznání sebe, svého vlastního „já“ (zbavení se sebetřýzně) tím, že se oděje do svých vlastních metafor, tím, že znovu popíše ony „maličkosti“, jež sehrály podstatnou úlohu v jeho vlastním sebevytváření (self-creation).

Kantova představa morálního vědomí se soustřeďuje kolem idey, že chceme-li být morálními, musíme podřítit své skutky všeobecným principům. Hesse odvrací naši pozornost od všeobecného ke konkrétnímu. Užitečnost jeho slovníku spočívá v tom, že se odvrací od pokusu najít univerzální pravdy a nevyložitelná přesvědčení k oněm „drobným detailům“, jež jsou charakteristické pro naše chování. Hesse nám nabízí slovník, kterým můžeme zachytit obraz našeho vlastního rozvoje, našeho morálního zápasu, který je daleko lépe přizpůsoben individuálnímu případu konkrétního člověka než morální slovník, jenž nám zanechala filosofická tradice.

Tento slovník umožňuje uvažovat o pocitu lítosti či solidarity nikoliv jako o identifikaci s obecným lidským jádrem, centrální částí „já“, ale spíše jako o něčem, co je usměrňováno napohled nevýznamnými detaily, a to ke zcela konkrétním osobám a zcela specifickým změnám osudu. Pomáhá nám porozumět tomu, proč nejsme s to milovat všechny bližní jako sebe sama, ale jen velice ohraničenou část bytostí jistě „barvy, vůně či osudovosti“, proč snášíme bolest a utrpení, jde-li o případ přítele X, ale již nikoliv v případě přítele Y, byť jsme přesvědčení o tom, že je milujeme stejně, proč jsme otřeseni krutostí v určitých zcela konkrétních případech, a v jiných zcela lhostejní, proč je vyburcován náš pocit viny určitými (teoreticky nepodstatnými) událostmi, a nikoliv jinými, které by podle mínění různých morálních teorií měly vážit více.

Tento nový slovník nás učí interpretovat „to, co děláme“ nikoliv na pozadí nějaké „ústřední schopnosti já“, ale podle našich minulých prezentací na zcela konkrétní autoritativní postavy, vzorce chování z dětství, tvary, barvy, dotyky či slova, která sehrála důležitou úlohu v našem vlastním sebevytváření. Jiný způsob, jak vyjádřit tuto skutečnost, je říci, že každá lidská

bytost vědomě nebo podvědomě „literarizuje“ své aprezentacemi vytvořené syntézy, vstupuje s nimi do konkurence různých režimů řeči, a tím je nucena opětovně popsat příběh svého života.

Všechno, od smrti blízkého člověka, přes zvuk slova, dívání se na hvězdy, dotek kůže, hudbu, kterou posloucháme, či barva listu může sloužit k dramatizaci a krystalizaci lidského pocitu uvědomění si sebe. Každá z těchto věcí může hrát tu nejpodstatnější roli v životě jednotlivce, může určit tón, směr či přikázání, či službě věnovat život. Každá z těchto věcí může symbolizovat vliv, jenž určuje naše další chování, může se stát rozhodujícím prvkem ve vědomí jednotlivce v souvislosti s tím „kým jest, za koho se považuje“.

Kantův „plnění povinností“, Heideggerův „básník“ či Hesseho „stepní vlk“ pak nejsou představiteli adekvátního (v případě Kanta) či neadekvátního naplnění preexistenčního cíle lidského života. Žádná z těchto strategií, žádný z těchto způsobů adaptace není privilegovaný vůči ostatním ve smyslu „lepšího“ vyjádření skutečného charakteru člověka. Každý z nich dělá to nejlepší s mnoha malými věcmi, symboly a událostmi které ho obklopují, s materiálem, jenž má k dispozici. Pokus o vytvoření části nového slovníku, který dobrovolně opouští představu zastupování reality jazykovými prostředky a myšlenku centrálního charakteru „já“, nás nenutí k tomu, abychom si mezi těmito alternativami zvolili, vybrali jednu z nich jako privilegovanou a zbývající zařadili do hodnotové škály „více či méně špatný“.

Každá z uvedených strategií má své výhody i nevýhody. Plnění povinností jsou sice spolehliví, ale často nudní a bez špetky fantazie. Heideggerův „básník“, jenž... „nechává spatřit neviditelné a obráží je tak do toho, co je mu cizí...“ ([10], 97), je fantazií přeplněn, leč každodennost je mu pouze odleskem „vznešeného“. Pro cestu životem s jeho propastmi a stržemi není často vhodným společníkem. Stepní vlk má schopnost „odívat se do vlastních metafor“, které ale patrně nebudou mít žádné „veřejné“, ať politické či pedagogické, využití.

Podstatné však je to, že jsme opustili představu, že máme nějakou schopnost, která by nám volbu té strategie, jenž je adekvátním naplněním charakteru člověka, umožnila. Nemůžeme vystoupit na neutrální půdu, z jejichž výšin by vůbec něco takového bylo možné.

Důsledkem takovéto proměny našeho slovníku bude pak i „změna cíle“. Nikoliv ten „správný slovník, popis či interpretace“, ale snaha o rozšíření palety různých alternativních slovníků, o kterých si myslíme, že by nám mohly pomoci zbavit se případů, kdy jsme obzvláště necitliví k „ideálnosti podmínek lidí jiných žánrů, kultur a prostředí“.

Idea „jednoho správného popisu, jediného super – slovníku“ předpokládá, že za zjevnou rozmanitostí spočívá nějaký vzor, který je potřeba odhalit. Nazvěme tuto představu metafyzickou tradicí. Existují různé strategie, jak se vypořádat s metafyzickou tradicí. Jednou z nich je i Heideggerova strategie opuštění vzoru za jevy cestou „otevření se Bytí“. Dosáhnout této otevřenosti lze však spíše v předtechnologické rolnické obci či na samotě v horách, kde životu dává jeho tvar vztah k „prvotnímu součtveří“ ([10], 29). Heidegger se domnívá, že opustit metafyziku (představu jedné jediné pravdy, jedné, všemi lidskými bytostmi sdílené souvislosti) je možno tím, že Bytí a Pravdu historizujeme. Projekt unikání do historičnosti spíše než do věčnosti se však z pohledu této studie zdá být pouze „jinou“ verzí záchranné výpravy v hledání elementárních slov. Jinou strategií, jak se vyrovnat s metafyzickou tradicí, ale současně i s podstatnou relativností lidských věcí, je strategie E. Finka ze *Zahrady Epikurovy*. „Čím nám dnes ještě mohou být zahrady“, ptá se Fink, „může být bytí zvládnuto esteticky?“, mohou být

dnes zahrady oněmi nenápadnými ostrůvky ztajené síly, která k lidské bytosti přichází z „říše krásy“? ([11], 55). Pravda a dobro, sourozenci krásy, byli pozdní dobou odesláni do říše „zdání“. Zůstala však krása přírody, krása uměleckých děl, které prosvětlují krajinu života a vzbuzují v člověku vůli se jim podobat. Oslovuje nás však dnes moudrost zahrady? Není již pouze „efemérním prázdninovým rájem“, místem úniku z „nové nepřehlednosti“?

Moudrost zahrady, uchopení řádu bytí esteticky, jak nám to předvádí Fink či Heideggerův projekt „otevřenosti Bytí“ v tichu horské samoty, kde je náš život otevřen řádu prvotního součtveří, jsou modely lidské existence, které nezapadly a nezanikly v řevu motorů, nepřestaly být v našem současném světě použitelnými. Jejich dosah je však přímo uměrný tomu, jak ubývá horských samot a jak málo je v našem životě zahradních slavností, u kterých by byl Epikuros hostem. Kolik z nás je ještě vůbec schopno myslet věc jako věc, tj. dát ji prodlévat z prvotního součtveří, z jednoduché semknutosti světa, jak to žádá Heidegger ([10], 33)?

Fakt plurality kultur, definitivních slovníků, hodnot, verzí světa, který se stává ústředním problémem naší doby, tak vybízí k tomu, abychom se pokusili přijmout spíše slovník Hesse než Kanta. Ten umožňuje totiž přestat klást otázky o lidské přirozenosti, smyslu bytí, cíli lidské existence ve prospěch otázek, co můžeme udělat proto, abychom přes různorodost našich definitivních slovníků navzájem vycházeli, jak uspořádat naše věci a záležitosti tak, abychom mohli žít spolu a nikoliv pouze vedle sebe, jak proměnit naše instituce, aby právo člověka na porozumění bylo respektováno. Přestaneme tedy klást otázky, ve kterých je skryt apel na to, aby se jiní změnili v intencích našeho plánu. Námitka, která se jistě vynoří v souvislosti s tímto návrhem, totiž, že takovýto slovník by rozleptal základní vazby společenského života (např. pojetí lidských práv) se rovná předpovědi, že existuje jeden jediný slovník, ve kterém jsou lidské bytosti schopny uspořádat své záležitosti, slovník, který akcentuje „ono lidsky univerzální“ a který když uslyšíme, uvidíme, jak se věci mají ve skutečnosti.

Pokus o reinterpretaci tradičních představ o povaze morálky, solidarity, lidského já, jazyka atd. je veden snahou zvýšit naši citlivost na „ony malé věci, symboly, představy a očekávání“, na bolest a ponížení lidí jiných žánrů, kultur a prostředí. Ukazuje nám totiž, že před započtím procesu socializace neexistuje nic takového jako „povaha člověka, vědomí solidarity či cíl lidské existence“. Smyslem je spíše „vzájemné přizpůsobování“, než snaha vytvářet nový typ lidských bytostí, které si uvědomují spíše „skutečnost než pouhé jevy.“ Nechceme po lidech, aby přebudovali svůj poznávací aparát a uvědomili si svou ontologickou nedostatečnost. Situace multikulturální společnosti je těhotná změnou slovníku.

Všechny předcházející myšlenky chci shrnout na závěr v úvaze, jak řešit spor elementárních slov odlišných definitivních slovníků. Vše, co dvě lidské bytosti potřebují k tomu, aby si byly schopny porozumět prostřednictvím řeči, je každým dalším krokem směřovat k „přechodným teoriím, přírůstku společné řeči“. Budou-li vůbec dvě lidské bytosti odlišných definitivních slovníků spolu schopny komunikovat šťastně a uvolněně, znamená to pouze to, že odhad prvního z nich pro to, co v dané chvíli hodlá učinit ten druhý, včetně toho, jaké zvuky hodlá vydávat, a naše očekávání toho, co bychom měli udělat či říci, se v té které konkrétní chvíli dostanou více méně do souladu, neboť to bude platit i opačně. Tvrdit, že jsme našli společný jazyk, znamená říci, že máme tendenci směřovat k přírůstku společné řeči, ke sblížování přechodných teorií, které se budou stále upravovat, aby se do nich vešlo vše, co já i druhý chceme vyjádřit, co považujeme za důležité.

Zdá se, že se obejdeme bez představy preexistenčního cíle lidské existence, jedné jediné univerzální souvislosti, která spojuje všechny lidské bytosti, bez představy „super-slovníku“, jehož elementární slova mají univerzální rezonanci a díky nimž uvidíme, jak se věci mají ve skutečnosti. Produktivnost představy „super-slovníku“ a univerzální rezonance jeho elementárních slov spočívá pouze v tom, že nám umožňuje rozlišit ty definitivní slovníky, které jsou lepšími reprezentanty světa než jiné. Tato fráze však bude udržována při životě pouze do té doby, dokud si budeme myslet, že „světem“ jmenujeme něco, **osobnostního**, něco, co má svůj vlastní jazyk, který musíme respektovat a poradit se s ním vždy, když se rozhodujeme mezi dvěma a více verzemi.

Když jsme již ale jednou zjistili, že zkušenostním datem není svět „neutrální“, pouze jsoucí (tj. takový, který má svůj vlastní privilegovaný jazyk), nýbrž svět smysluplně konstituovaný, strukturovaný žitím spolu s druhými, tj. v kontextu sdílené tradice konkrétního a historicky omezeného „my“, ztrácí pro nás myšlenka „super-slovníku“ a veškeré její filosofické předpoklady a konsekvence svou produktivnost.

Představa zkoumání jako rekontextualizace, v našem případě rekontextualizace metafory „Lebenswelt“, tak směřuje k tomu, abychom od sebe oddělili otázky: „Věříš tomu a toužíš po tomtéž jako my?“ od otázky „Trpíš?“, neboli oddělme otázku „Zda já i druhý sdílíme stejný definitivní slovník?“ od otázky „Zda prožíváme bolest a vnímáme utrpení jiných?“ Takovéto rozlišení umožňuje nově převyprávět to, za koho bychom se mohli považovat, a dále to, kolem kterých malých věcí, symbolů, představ a očekávání bychom možná mohli utvářet svůj příští život.

LITERATURA

- [1] DOYLE, A. C.: Země Mlhy. Brno 1994.
- [2] DERRIDA, J.: Diferance. In: Reflexe 4/1990.
- [3] RORTY, R.: Contingency, irony and solidarity. Cambridge 1989.
- [4] WELSCH, W.: Pluralita jako etická a politická kategorie. Praha 1993.
- [5] BĚLOHRADSKÝ, V.: Přirozený svět jako politický problém. Praha 1991.
- [6] HUSSERL, E.: Krize evropských věd. Praha 1972.
- [7] PATOČKA, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992.
- [8] NABOKOV, V.: Laughter in the Dark. New York 1989.
- [9] HESSE, H.: Stepní vlk. Praha 1990.
- [10] HEIDEGGER, M.: Básnický bydlí člověk. Praha 1993.
- [11] FINK, E.: Oáza štěstí. Praha 1992.

Mgr. Tomáš Hauer
Katedra společenských věd
VŠB-TU Ostrava
tř. 17. listopadu
708 33 Ostrava-Poruba
ČR