

Thomas Rentsch HEIDEGGER UND WITTGENSTEIN

Stuttgart (Klett-Cotta) 2003, 510 str.

Pojednání Thomase Rentsche *Heidegger und Wittgenstein* není přesně vzato knižní novinkou. Poprvé vyšlo roku 1982 a roku 2003 se dočkalo reedice rozšířené o obsáhlou předmluvu, shrnující přehledně základní autorovy teze a představující některé výsledky, jichž mezitím dosáhlo srovnávací bádání zaměřené na Heideggera a Wittgensteina.

Jedná se nicméně o počín ojedinelý svým rozsahem, důkladností a hloubkou zpracování i originalitou, který by neměl uniknout pozornosti.

Rentsch sám shrnuje východiska své interpretace do těchto osmi tezí:

1. Heideggerova i Wittgensteinova filosofie představuje destrukci ontologie a sémantiky výskytu (*Vorhandenheit*), tj. představy, že k věcem neutrálně jsoucím, vyskytujícím se tak, jak nám je ukazují přírodní vědy, až *ex post* přistupuje jejich smysl jako postavení, jehož se jim dostává v rámci naší zkušenosti a našeho jazyka.

2. Tato destrukce vychází z radikalizace „kritiky smyslu“ – je třeba důkladněji postavit před oči, znovudotázat smysl bytí (jsoucím) i podmínky možnosti smyslu a významu jazyka.

3. Významným bodem této kritické destrukce je „antikartesianská“ kritika klasické filosofie vědomí, jež rozlišuje „soukromý“ prostor našeho nitra od zjevného a přístupného vnějšího

světa, a vůbec kritika takové filosofie, jež začíná u subjektu.

4. Východiskem této kritické filosofie obou myslitelů je obrat ke každodenní praxi světa našeho života (*lebensweltliche Alltagspraxis*). Ta představuje zdroj *pragmaticky* orientovaného výkladu konstituce smyslu. Smysl (věcí, jazyka) je třeba a jediné možno vykládat s odvoláním na postavení v síti každodenní praxe našeho života.

5. Odkazující povaha pragmatických motivů, jež se tím dostávají do hry („příručnost“, „starost“, „význam“ daný prostřednictvím „používání“), vede k *holistickému* pohledu na otázku pravdy a odmítnutí reprezentančních a adekvátních koncepcí. Pravdivá věta je pravdivá pouze v *kontextu*, a to v kontextu určitého *použití*.

6. Výklad takto *pragmaticky* založeného významu není přímočarý, ale je mu zapotřebí „hloubkové hermeneutiky“: přílišná prostota, jednoduchost a každodenní samozřejmost smyslu jej zároveň našemu pochopení „dialekticky“ vzdaluje a zastírá. Úkolem filosofie je tuto blízkost a jednoduchost znovu postavit před oči, nic více.

7. S motivem nutnosti hloubkové hermeneutiky souvisí důraz kladený Heideggerem i Wittgensteinem na otázku „aspektového vidění“, vidění něčeho jako něco. Toto vidění je svého druhu hermeneutickým výkladem; na druhou stranu filosofie umožňuje věcem samým se nechat tak a tak vidět, *ukázat se*. Ukazování se je *transcendentálně* chápanou komponentou, jednou z podmínek možnosti konstituce smyslu v kontextu každodenní život-

ní *praxe*; Heideggerovi ani Wittgensteinovi nejde o *empirické* nebo *teoreticko-konstruktivní* zkoumání.

8. Důraz kladený na každodenní praxi i na ukazování činí z Heideggerovy i Wittgensteinovy filosofie svého druhu „negativní metafyziku“, systematicky zohledňující neredukovatelnost „skrytosti“, resp. „nevyslovitelného“ v teorii.

Východím bodem Rentschovy antropologie je *situace*. Situace je podle Rentsche primitivní a základní, nelze ji dále analyzovat pomocí subjekt-objektových pojmů „jednání“ (*Handlungen*) a „událostí“ (*Widerfahrnissen*). V jednotlivých konkrétních situacích se manifestují univerzální (apriorní) typy situací, které tu představují nejobecnější rovinu, na niž může naše analýza sestoupit. Do situace jsme vždy už vsazeni, prostřednictvím své „životní formy“. Antropologie jako porozumění lidské situaci, uskutečnitelné prostřednictvím porozumění životní formě, musí vposledku vycházet ze syntézy existenciální analýzy (zde Rentsch odkáže na Heideggera) a analýzy jazyka (zde na Wittgensteina). Tato analýza musí být orientována antidualisticky (viz tezi 3), prakticky (teze 4) a holisticky (teze 5).

Rentsch předřazuje důkladnější interpretaci Heideggera a Wittgensteina krátký exkurs věnovaný Gilbertu Ryleovi. Má k tomu důvody historické (Ryle byl jedním z prvních, kdo v anglosaském světě analytické filosofie věnovali pozornost Heideggerově *Bytí a času*, už r. 1929 dílo recenzoval) i systematické – Ryleovo dílo poskytuje zjednodušené, předběžné

zrcadlo pro porovnání analytické filosofie s Heideggerovou. Svou kritikou zpředměťujících kartesiánských představ o „duchu ve stroji“, svým behaviorismem, příklonem k *ordinary language* i návrhem dispoziční analýzy poskytuje jakýsi pendant obdobným prvkům u Heideggera. Rentsch poukazuje rovněž na nedostatky Ryleova přístupu, ať již jde o nezpochybně dogmatické předpoklady – jeho verifikacionismus nebo atomistické prvky v pojetí smyslu, nebo o zanedbání některých podstatných fenoménů – zásadní „strukturní“ diference „já“ a „ty“ nebo bytostně možností a časový charakter lidského života. Filosofická antropologie, jejíž analýza chce tyto otázky zohlednit, se musí obrátit k Heideggerovi.

Rentsch vykládá projekt *Bytí a času*, který Heidegger sám nazývá „fundamentální ontologií“, jako *transcendentální* (nikoli *empirickou*) antropologii, provázanou podstatným způsobem s teorií významu. Způsob (smysl) bytí člověka je zásadně odlišný od způsobu (smyslu) bytí věcí, o kterém vypovídáme pomocí „kategorií“, zatímco o lidském bytí pomocí „existenciálů“. Antropologie má za úkol ukázat základní transcendentální formy lidského bytí. Jako celková struktura (*situace*), do níž je lidský život zasazen, se ukazuje „bytí ve světě“, jehož konkrétní podoby bude třeba dále analyzovat. Podle Rentsche si tu Heidegger ukládá svého druhu kantovský úkol – představení apriorních faktických struktur světa našeho života. K tomuto *a priori* patří mimo jiné: lidská sebereflexivita – podle Rentsche Rylem opomíjená –, tj. jistá pře-

dem daná vztaženost, porozumění vlastní situaci; konečnost života (přítomnost a význam smrti jako jeho zá-*forem* lidského života a řeči (forem-*sadni* možnosti); možnost uskutečnit život v jeho *celistvosti* (autenticky). Tento apriorní celek může být popsán „existenciální gramatikou“, jež však nesmí být chápána nijak platónsky (mluví-li Heidegger o abstraktech typu „bytí ve světě“ nebo „časovosti“, nemá na mysli nic více nežli konstitutivní prvky celku života). Heideggerova antropologie věnuje velkou pozornost analýze obyčejného světa, v němž se život odehrává, s ohledem na význam každodennosti pro smysl a význam jazyka, ale i na přítomnost prvku „vždy moje“ (*Jemeinigkeit*) v prožívání světa, který podle Rentsche sblízuje *Bytí a čas* s „transcendentálním solipsismem“ Wittgensteinova *Traktátu*. Dalším zásadním bodem apriorní analýzy lidského života je to, že tento život se odehrává jako síť *možností* vyvstávajících v čase, díky *časovosti* života. Rentsch však zmiňuje také to, že navzdory interpretaci Heideggera, kterou předkládá, Heidegger sám v *Bytí a času* vztah existenciální analýzy a analýzy jazyka do důsledku netematizuje a nevyjasňuje.

Rentschův výklad Heideggera je postaven nad těmito základními tezemi (Rentsch připomene i to, že vlastní Heideggerův postup v *Bytí a času* je poněkud odlišný: od otázky po bytí vůbec k lidskému způsobu bytí [„po-bytu“], na jehož příkladě se tuto otázku pokusí zodpovědět, a jeho analýze přecházející od „bytí ve světě“ přes „starost“ až k „časovosti“ a „času“ ukazujícím se jako možný smysl bytí vůbec). Projekt *Bytí a času* pro

Rentsche vyúsťuje v popisnou transcendentální fenomenologii apriorních *forem* lidského života a řeči (forem-*sadni situace* lidského života a řeči). Než k ní však přikročí, obrátí svou pozornost k Wittgensteinovi.

Konfrontace Wittgensteina s Heideggerem má dvě fáze, první věnovanou *Traktátu* a druhou dílu pozdního Wittgensteina. Pozoruhodné a ne úplně obvyklé je už jen to, že pro Rentsche jsou „oba“ Wittgensteinové stejně významnou součástí jediného organického a smysluplného celku. Rentsch se soustřeďuje na ty motivy *Traktátu*, jež podle něj odpovídají Heideggerově intenci, v první řadě na „nevyslovitelnost“ logické formy (ta se může jediné „ukazovat“). Vyzvedává rovněž *pragmatické* a *holistické* motivy v *Traktátu*, ač se obvykle soudí, že jsou příznačné právě pro Wittgensteinovo pozdní dílo. Nicméně už traktátovský Wittgenstein říká, že znak má význam jen v užívání, slovo jen v souvislosti vět. Rentsch upozorní rovněž na striktní odlišení světa faktů (*Tatsachen*) od světa smyslu lidského života. Lidský život je sice neustále orientován do prostoru faktů, ale jeho subjekt i jeho vlastní smysl (sféru etiky a náboženství) v něm lokalizovat nelze. Tuto myšlenku Rentsch přirovnává k Heideggerovu kategoriálnímu rozlišení mezi způsobem bytí věcí a lidským způsobem bytí; rovněž ji klade jako možnou paralelu vůči Heideggerem tematizované ontologické diferenci. Jako základní formy lidské situace, jak je tematizuje *Traktát*, vpsled ukazuje „světскost“ (svět), přítomnost „existenciálně-solipsistického“ etického subjektu zkušenosti („lidský ži-

vot“) a transcendentální „řečovost“ (*Sprachlichkeit*), díky níž se vše vůbec může ukázat. Základní určení transcendentálních forem jazyka pokazuje zároveň na hranice jazyka, jež spadají vjedno s hranicemi světa a života. Nevyslovitelný smysl bytí (podmínka možnosti existence dobra a zla) a filosoficky vytyčené přesné hranice vyslovitelného (zakládající přesné vidění toho, co jest, totiž ve světě) se navzájem podmiňují.

Pozdní Wittgenstein sám o své filosofii hovoří jako o svého druhu „fenomenologii“. Je jakousi propedeutikou (sám ji nazývá svého druhu „přírodopisem“) předcházející konkrétním vědám. Filosofie má objasnit, jak jsou vůbec možné jevy (jako smysluplné), čehož lze docílit jediné pomocí zkoumání jejich smysluplnosti v kontextu „životních forem“ – „jazykových her“. Tato dvojice zvláštních pojmů sblízuje a propojuje opět komponenty „ontologické diference“ vytyčené *Traktátem* (ohraničený celek života vs fenomény v něm; „že“ jazyka vůbec, sama jeho skutečnost vs konkrétní podoby jeho konkrétních forem). S Heideggerem sblízuje pozdního Wittgensteina řada prvků: danost „jazykových her“ a „životních forem“ jako základní půdy („vrženost“ do nich jakožto do určité „faktivity“), pragmatická a holistická povaha smyslu jako něčeho z povahy věci intersubjektivně přístupného („odemčeno“); jazykové hry / životní formy jako „prafenomény“, podmínky možnosti smysluplnosti jednotlivých věcí („řeč“ artikuluje porozumění „smyslu“, jež má podobu praktického „vrženého rozvrhu“); transcendentální výlučnost „já“ nepojmenovávajícího žádnou konkrétní osobu ani předmět, stojícího stejně jako v *Traktátu* svým způsobem „na hranici“ světa vytyčeného formami „gramatiky“ (rys „vždy moje“ doprovázející už předem každou zkušenost, ale netematizovatelný v ní); nutnost „hlubinné gramatiky“ projasňující svody „povrchové gramatiky“ běžného jazyka (nutnost vyrovnávat se se stálou přítomností „skrytosti“ a „zastřenosti“), zakotvenost „vidění jako“ ve specifické (i kulturně a historicky dané) realitě jazykové hry (hermeneutické pojetí „výkladu“ něčeho „jako něco“); základní, *nezdůvodněná jistota* našich životních forem (původní samozřejmost a bezpečnost světa, do nějž jsme vrženi, aniž jej ve skutečnosti můžeme jako vržené konečné bytosti probádat). Nepřekročitelnou prvotní danost jazykových her („prafenoménu“) přirovnává Rentsch k Heideggerově myšlence „po obratu“, že řeč sama mluví a my jsme jí toliko účastni. Zajímavá je rovněž Rentschova polemika s výkladem pozdního Wittgensteina jako kulturního relativisty a propagátora *de facto* konzervativně fungujících a neměnných životních forem, do nichž jsme neodvolatelně uzavřeni: Rentsch připomíná, že zkušenost nového, změny, spontaneity i setkání s cizím (třebaže v podobě ne docela srozumitelné – konečně právě proto je cizí cizím) je zcela samozřejmou součástí našich jazykových her a životních forem; opakuje rovněž svou tezi, že otevřenost a principiální přístupnost druhého je apriorním prvkem struktury základní lidské situace. Na tomto komparativním základě rozpracovává Rentsch nakonec svou koncepci existenciální gramatiky jako

transcendentální fenomenologie základní lidské situace. V propojení existenciální analýzy a analýzy jazyka vyzvedává základní „strukturní“ momenty této situace, jež Rentsch po Heideggerově vzoru nazývá „existenciály“:

1. lidský „život“ (*Leben*), „existence“ (*Existenz*), „vztah jednoho k druhému“ (*Sich-zu-sich-verhalten*): celek lidského života, zastřešující svým způsobem jakožto výlučný existenciál existenciály následující, které jsou v jeho rámci vzájemně korelovány;

2. „řečovost“ (*Sprachlichkeit*): každý „vztah jednoho k druhému“ je modelován řečí, stejně jako kontext všeho vidění (ukazování se) něčeho jakožto něco;

3. „světstost“ či „světovost“ (*Weltlichkeit*): základní formou lidské situace je „bytí ve světě“; svět funguje jako nejzazší horizont smyslu i našeho života;

4. „pospolitost“ (*Gemeinsamkeit*) a „vzájemnost“ (*Mitmenschlichkeit*): intersubjektivní charakter našeho života je existenciální *a priori*, filosofie nemůže začínat u vědomí či subjektu;

5. „osamocení“ či „výlučnost“ (*Einsamkeit*): k smyslu světa daného jako intersubjektivní patří však vždy i prvek „transcendentálního solipsismu“, svět a život je „vždy můj“, a toto „já“ je zásadně „strukturně“ odlišné od všeho ostatního;

6. „možnost“ (*Möglichkeit*, *Seinkönnen*): perspektiva (budoucnost) naší praktické orientace na světě je formulována vždy v termínech možností; mezi našimi existenciálními možnostmi má své podstatné místo

konečnost, nicota (*Nichtigkeit*) a svoboda;

7. „skutečnost“ (*Wirklichkeit*): do světa, v němž se náš život odehrává, jsme „vrženi“, je od počátku přítomen jako daná, hotová věc, „faktičita“, již přirozeně akceptujeme;

8. „prostorovost“ (*Räumlichkeit*): náš život se odehrává „v“ „prostoru“, primárně prostoru možností; smysl našeho života je významným způsobem spoluutvářen „krajem“ či „krajinou“ (*Gegend* pozdního Heideggera), jež tvoří jeho rámec;

9. „časovost“ (*Zeitlichkeit*): náš „rozvrh“ do možností se může dít jen „v“ čase, jen v něm nám (jako časově *konečným* bytostem) možnostmi mohou vyvíjet;

10. „tělesnost“ (*Leiblichkeit*): k naší faktičitě patří *a priori*, že jsme tělesné bytosti, tělo se svou smyslovostí, sexualitou atd. je specifickým „orgánem“ přítomnosti „já“ ve světě;

11. „příroda“ (*Natur*): podstatnou komponentou našeho života ve světě je „tu-bytování“ (*Dawesen*) přírody, mající v rámci naší zkušenosti smysl jako svébytný „přírodní svět“ (*natürliche Welt*) s vlastními apriorními „paraexistenciálními“ zákonitostmi.

Formy odhalované existenciální analýzou a analýzou jazyka jsou „stejně původní“ (*gleichsprüנגlich*), struktury jazyka, světa a života nelze podle Rentsche nějak navzájem redukovat. Jazyk má přesto svého druhu výsadní postavení, neboť odemčenost smyslu bytí světa i našeho života je dána jeho „řečovostí“. Každému z existenciálů („základnějších“ i „odvozenějších“), které Rentsch v této části knihy po řadě důsledně prochází, odpovídá specifická

gramatická struktura řeči (tak např. konečnosti odpovídá zprostředkování potenciálně neukončeného a transcendentujícího symbolickými úkony, ze své podstaty omezenými). Vedle existenciálů jaksí „primitivních“, jež už nelze dále analyzovat, rozeznává Rentsch existenciály „komplexní“, jež jsou „primitivními“ konstituovány a jejichž prominentním příkladem je jedno z centrálních témat *Bytí a času*, „starost“ (*Sorge*). Vnitřní struktura starosti je tvořena „intencionalitou“ (odpovídající rozvrhu do „možností“), „situacionalitou“ (odpovídající „vrženosti“ do určité „skutečnosti“ či „faktičity“) a „referováním“ (odpovídajícím bytí „u“ jsoucna dávajícího se v rámci „světstosti“ světa). Těmto třem aspektům starosti odpovídají po řadě i tři „časy“ „časovosti“ jako „budoucnostně-bývalého přítomnění“ (*zukünftig-gewesendes Gegenwartigen*). Komplexní existenciály jsou navzájem „stejně původní“, jak ukazuje Rentsch na příkladu Heideggerovy analýzy bytí pobytu, jejíž původní postup od „bytí ve světě“ přes „starost“ k „časovosti“ ve svém výkladu obrací. A právě důkladnější analýza a popis (zejména komplexních) existenciálů je podle Rentsche předním úkolem filosofie, jemuž dosavadní fenomenologie prozatím uspokojivě nedostála.

Rentschova kniha je zakončena krátkým exkursem konstatujícím, že bytostná nevysvětlitelnost a nepřístupnost (*Unverfügbarkeit*) naší situace (beze zbytku) je vůbec předpokladem existence etiky, estetiky a náboženství. „Že“ svět existuje, „že“ my existujeme, je v jistém smyslu „samozřejmé“, tak se nám to „ukazuje“. Zá-

roveň se však jedná o cosi zázračného, co do důsledku vysvětlit nelze (Rentsch připomíná Wittgensteinovy poznámky, přirovnávající snahu po bezuzdném a neustálém vysvětlování za principiálně pomýlenou, za svého druhu nemoc). Fakt existence troj-jediného celku světa, života a řeči je dále neredukovatelný a tato neredukovatelnost je konstitutivní podmínkou možnosti smyslu (připomeňme Heideggerovo pojetí významu „bytí“ pro jsoucno v ontologické diferenci), autentičnosti a identity lidského života (jak upozorňuje Wittgenstein, smysl světa, smysl toho, „že“ svět existuje, se nachází mimo svět). Bytostným etickým náhledem je nevysvětlitelnost a nepřístupnost společníka (jako něčeho, co by nám bylo prostě „k dispozici“ [*verfügbar*]), bytostnou podmínkou estetické zkušenosti je událost krásného v nevysvětlitelné přítomnosti *ukazujícího* se smyslu, filosofie náboženství je bytostně fenomenologií zásadní nevysvětlitelnosti a nepřístupnosti základní lidské situace.

Rentschova kniha je vzhledem ke svému rozsahu a hloubce v kontextu literatury konfrontující Heideggera s Wittgensteinem výjimečným počinem. Šíře jejího záběru zahrnuje i exkursy do teologie 20. století (reprezentované tu Karlem Barthem či Heideggerovým přítelem Rudolfem Bultmannem) a četné příměry a výpůjčky z krásné literatury (od Goetheho po Rose Ausländerovou). Specifickým, na Kanta odkazujícím způsobem může připomenout závěry Karl-Otto Apela (vůči němuž nicméně vyjadřuje Rentsch jistý odstup, stejně jako vůči jiným dvěma promi-

nentním autorům, kteří se věnovali srovnání Heideggera a Wittgensteina – Jürgenu Habermasovi a Richardu Rortymu). Optika jeho knihy má asi blíže k fenomenologii, z jejíhož prostředí Rentsch vyšel,¹ což je nejzřejměji vidět na kapitolách věnovaných interpretaci zvláště Heideggera a Wittgensteina. Zatímco výklad *Bytí a času* se s výjimkou zdůraznění úlohy řeči neodchyluje podstatným způsobem od „standardních“ interpretací, podání Wittgensteinovy filosofie (zejména v části věnované interpretaci *Traktátu*) může v porovnání například s klasickými výklady a komentáři G. P. Bakera a P. M. S. Hackera působit poněkud idiosynkraticky, což ovšem nijak nesnižuje jeho hodnotu.

Po stránce formální čtenář ocení autorovu příslušnou německou důkladnost: bohaté a systematické čle-

nění do kapitol, opatřených uvedením (někdy v podobě tezí) a shrnutími (na druhou stranu Rentschova snaha o systematický postup a přehlednost může působit dojmem, že se autor někdy až zbytečně opakuje), bohatý poznámkový aparát i odkazy na další literaturu, jmenný a věcný rejstřík a zejména velmi užitečný podrobný analytický obsah.

Můžeme jen litovat toho, že Rentschova kniha, jež není v českých knihovnách dobře dostupná, a i v originále je vzhledem ke svému rozsahu obtížně čtenářsky přístupná, se vzhledem k této náročnosti a k tomu, že se (*prima facie*) jedná o pouze „sekundární literaturu“, patrně sotva kdy dočká českého překladu.²

Ondřej Beran

¹ Poněkud anekdotické (a jistě ne zcela spolehlivé) kritérium pro posouzení „původní příslušnosti“ interpreta může poskytnout pořadí, v jakém uvádí jména vykládaných filosofů v názvu svého díla: tak zatímco Rentschova kniha se jmenuje *Heidegger und Wittgenstein*, z druhé strany můžeme uvést například pozoruhodný Rortyho článek *Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language*.

² Tento text vznikl za podpory grantu GAČR DG 401/03/H047 „Logické základy sémantiky a reprezentace znalostí“.