

Wojciech Herman

Fenomenologia a problem języka

Sztuka i Filozofia 5, 110-116

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FENOMENOLOGIA A PROBLEM JĘZYKA

Za wydarzenie przełomowe, które wywarło decydujący wpływ na oblicze filozofii XX wieku, możemy uznać odparcie psychologizmu. Główną rolę odegrali w nim Frege i Husserl. Ich poglądy u progu naszego stulecia były bliskie sobie. Każdy z nich przyczynił się jednak do powstania zupełnie odmiennego nurtu filozofii współczesnej.

Frege rozprawiając się z psychologizmem dokonał zwrotu ku językowi. Zwrot ten stał się jednym z fundamentów filozofii analitycznej¹. Charakterystyczne dla niej jest przekonanie, że język jest podstawowym kształtem myśli. W związku z tym wszystkie istotne problemy filozoficzne zostają sprowadzone do problemów językowych, a właściwą metodą filozoficzną staje się analiza języka.

Natomiast Husserl porzuciwszy psychologizm stworzył podstawy fenomenologii. Postawmy sobie pytanie, jaki jest jej stosunek do języka.

Fenomenologia to uniwersalna metoda badawcza, którą określa nie tyle przedmiot, co sposób badań. Ważniejsze od pytania „co?” jest dla niej pytanie „jak?”. Sformułowane we wprowadzeniu do drugiego tomu *Badań logicznych* hasło powrotu do „rzeczy samych” wyrażało chęć zerwania z dotychczasowymi kierunkami filozoficznymi, tak by uniknąć różnego rodzaju sztucznych konstrukcji utrudniających widzenie rzeczywistości, przesłaniających ją. Dlatego we wspomnianym wprowadzeniu Husserl opowiada się za zasadą bezzalożeniowości badań teoriopoznawczych².

Zamierzeniem Husserla wydaje się eliminacja z procesu poznawczego naszej aktywności, gdyż ta mogłaby oznaczać próbę narzucenia rzeczywistości sztucznych konstrukcji. Husserl chce doprowadzić do

¹ M. Dummett: *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt am Main 1988, s. 11.

² E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, I Teil. Halle 1913, s. 19.

sytuacji, w której badanie będzie w jak największym stopniu kierowane przez sam badany przedmiot. To dążenie do pozbawienia umysłu aktywnej roli, unikanie konstrukcji tworzonych przez umysł i koncentracja na możliwie bezpośrednim widzeniu samego przedmiotu powodują, że mimo późniejszego głoszenia transcendentalizmu, program Husserla jest w gruncie rzeczy bardzo odległy od filozofii Kanta.

Wydaje się, że Husserlowi chodziło przede wszystkim o otwarcie nowego pola badań. W ten sposób tworzy się pewien ruch badawczy, w którym mogło znaleźć się wielu filozofów o dość różnych poglądach. Stąd też, przykładowo, Husserl spotkawszy w 1913 roku Karla Jaspersa, potraktował go jak swojego ucznia, chociaż Jaspers wcale się za niego nie uważał. Na pytanie, czym jest fenomenologia, Husserl miał Jaspersowi odpowiedzieć: „W pismach swoich uprawia Pan znakomicie fenomenologię. Nie musi Pan wcale wiedzieć, co to jest, skoro dobrze Pan to robi. Proszę więc tak działać nadal!”³. Z kolei Maurice Merleau-Ponty w słowie wstępnym do wydanej w 1945 roku *Fenomenologii percepcji* pisał: „Czym jest fenomenologia? Może wydać się dziwne, że pytanie to trzeba jeszcze stawiać w pół wieku po pierwszych pracach Husserla. Jednakże nie doczekało się ono bynajmniej odpowiedzi”⁴.

Koncepcja bezzakończoności nie pozwala na nadanie metodzie fenomenologicznej postaci ścisłego kanonu reguł. Fenomenologia jest próbą docierania do pierwotnych, źródłowych, oczywistych danych naocznych. Aby nie blokować dostępu do tych danych, musi ona unikać apriorycznych ograniczeń. Tak więc metoda fenomenologiczna może jedynie bardzo ogólnie wskazać zasady postępowania, a każde badanie musi podążać swoją drogą.

Idealem poznawczym jest dla Husserla ogląd intuicyjny. Oto dwa cytaty z programowego wykładu *Idea fenomenologii*, wygłoszonego w 1907 roku: „Analiza w każdym swym kroku jest analizą istotową i badaniem ogólnych stanów rzeczy, które winny konstytuować się w bezpośredniej intuicji”⁵. „Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja (*intuitio sine comprehensione*); faktycznie na-

³ Cyt. wg R. Rudziński: *Jaspers*. Warszawa 1978, s. 180.

⁴ Cyt. wg *Filozofia egzystencjalna*. Wyboru dokonali L.Kotakowski i K. Pomian. Warszawa 1965, s. 419.

⁵ E. Husserl: *Idea fenomenologii*. Warszawa 1990, s. 70.

wiążemy do sposobu wyrażania się mistyków, gdy ci opisują ogląd intelektualny nie będący wiedzą rozumową⁶.

Przy takim podejściu sprawa języka schodzi na dalszy plan. Dla Husserla pierwotny jest akt percepcji, do którego sens jakby się dołącza.

Także w późniejszym okresie swej twórczości Husserl uważał, że zadaniem opisu jest wyrażenie predykatywne tego, co pierwotnie ujrane w oczywistości przedpredykatywnej, a więc „zapewniające źródłowość skierowanie się ku uzyskanym naocznym wglądom i przesylenie nimi uprawomocnionych znaczeń”⁷. Charakteryzując zasadniczy zwrot swej fenomenologii w kierunku badań świadomości transcendentnej, pisze Husserl następująco: „nie uznajemy za obowiązujące niczego, czego w sposób rzeczywisty, i na początek całkowicie bezpośrednio, nie udostępniłszy sobie na otwartym w drodze *epoché* polu *ego cogito*, nie wyrażamy językowo niczego, czego sami osobiście nie zobaczyliśmy”⁸.

Husserl jest wyraźnie zwolennikiem epirylicznej koncepcji języka, wedle której wyraża on to, co zostało uprzednio doświadczone. Język dołącza się więc do doświadczenia dopiero w następnej kolejności i może lepiej lub gorzej dopasowywać się do świata przedjęzykowego. Tego typu podejście jest zupełnie odmienne od poglądów Fregego, który widział w języku klucz do zrozumienia myśli.

Husserl zdaje się rozumieć język jako złożenie samodzielnych znaczeń, odwołujących się do poszczególnych naocznych wglądów. Tymczasem przynajmniej od Ferdinanda de Saussure’a wiadomo, że język tworzy pewną całościową strukturę, a poszczególne słowo staje się słowem dopiero dzięki związkom z innymi słowami. Kiedy naprawdę zaczynamy mówić, od razu posługujemy się całym językiem, otwieramy całą strukturę.

Stwierdzenie Husserla, że prowadząc badania zgodnie z jego metodą „nie wyrażamy językowo niczego, czego sami osobiście nie zobaczyliśmy”, zdaje się opierać na koncepcji, wedle której można język poskładać z poszczególnych słów, podczas gdy w rzeczywistości język, aby być językiem, musi od samego początku być pewną całością. Gdybyśmy chcieli wyrażać językowo tylko to, co sami osobiście zobaczyliśmy, to powinniśmy milczeć.

⁶ Ibidem, s. 76.

⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa 1982, s. 19.

⁸ Ibidem, s. 35.

To dość jednostronne spojrzenie Husserla na problem języka nie oznacza, że metoda fenomenologiczna jest zamknięta na ten problem. Z pełną wyrazistością pojawia się on w twórczości Heideggera, szczególnie w jej późniejszym okresie.

O ile Husserl rozwijał fenomenologię świadomości (*Bewusstsein*), to Heidegger stworzył fenomenologię jestestwa (*Dasein*). Skoncentrowanie się Husserla na badaniu aktów świadomości nadało jego pracom kierunek teoriopoznawczy. Natomiast Heidegger koncentrując się na problemie bycia (*Sein*) wyraźnie wkracza w dziedzinę ontologii, a jego egzystencjalna analityka jestestwa jest rozumiana jako ontologia fundamentalna. Wydaje się, że ten kierunek badań nie jest sprzeczny z pracami Husserla, lecz może być traktowany jako ich uzupełnienie, a droga do niego została otwarta przez samego Husserla, który przecież rozróżniał dwa pojęcia fenomenów: fenomeny jako akty świadomości, w których te czy tamte przedmioty przedstawiają się, oraz fenomeny jako same te przedmioty tak się przedstawiające⁹.

W *Sein und Zeit* pytanie o bycie jest rozpatrywane w horyzoncie czasu. Językowi poświęcony jest §34, w którym Heidegger pokazuje, że język posiada swoje źródło w egzystencjalnej konstytucji otwartości jestestwa¹⁰. Tak więc język mieści się w perspektywie badawczej przyjętej w *Sein und Zeit*, lecz nie stanowi pierwszoplanowego tematu.

Przejdźmy teraz do późniejszej twórczości Heideggera. Stawiane było pytanie, czy późny Heidegger był w dalszym ciągu fenomenologiem. Jego bliski współpracownik Friedrich-Wilhelm von Herrmann stwierdza, że chociaż Heidegger nie posługiwał się nazwą „fenomenologia”, to jednak w dalszym ciągu fenomenologię uprawiał, a w ostatnich latach swego życia widział potrzebę prowadzenia prac w kierunku zbliżenia fenomenologii świadomości i fenomenologii jestestwa¹¹.

Heidegger określił swą późniejszą twórczość jako ciągłą próbę, by zbadać na nowo w sposób bardziej pierwotny pytanie, które padło w *Sein und Zeit*¹². Słynne *Kehre* w twórczości Heideggera nie oznacza więc porzucenia dawnego stanowiska, lecz jego dopełnienie¹³.

⁹ E. Husserl: *Idea fenomenologii*, op. cit., s. 24.

¹⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 161.

¹¹ F. W. von Herrmann: *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main 1988, s. 48–49.

¹² M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. „Teksty” 1976, nr 4–5, s. 9.

¹³ M. Heidegger: *Vorwort*. W: W.J. Richardson: *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. The Hague 1963, s. XIX.

Kehre oznacza przezwycięzenie filozofii subiektywności¹⁴. Poprzez to, w *Sein und Zeit*, problem bycia ujmowany był na poziomie ontologii fundamentalnej, na którym znajdowała się całościowa struktura egzystencji jestestwa, ograniczona przez skończony horyzont czasowy. Wykraczając poza ten poziom, próbując go transcendować, człowiek mógł napotkać jedynie nicłość, co jest widoczne w wykładzie *Was ist Metaphysik?* Teraz, co zostało szczególnie podkreślone w *Liście o «humanizmie»*, człowiek nie jest już strażnikiem nicości, lecz pasterzem bycia, a w miejsce trwogi zjawia się radość i wdzięczność za łaskę bycia.

Jeśli związek człowieka z byciem jest głębszy niż zostało to przedstawione w *Sein und Zeit*, to należy zastanowić się nad jego źródłem. W *Liście o «humanizmie»* Heidegger pisze następująco: „Myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka. Nie stwarza tego związku ani go nie powoduje. Ofiaruje go byciu jako coś, co myśleniu samemu jest udzielane przez bycie. Ofiarowanie polega na tym, że bycie w myśleniu staje się mową. Mowa to domostwo bycia. Pod jego strzechą mieszka człowiek. Stróżami domostwa są myśliciele i poeci. Ich stróżowanie polega na tym, że dokonują jawności bycia; dzięki ich opowieści jawność ta staje się mową i w mowie jest przechowywana”¹⁵. „Mowa, stosownie do swej istoty, jest wydarzonym z bycia i byciem przepojonym domostwem bycia”¹⁶.

W rozumieniu Heideggera ważne jest stwierdzenie, iż związek człowiek z byciem, jaki dokonuje się w myśleniu, nie jest tworem człowieka, lecz jest udzielony człowiekowi przez bycie. Myślenie jest doprowadzeniem do wyrażenia bycia za pomocą języka (termin *Sprache* występujący w tekście Heideggera można tłumaczyć na polski i jako *mowa* i jako *język*). Język zostaje nazwany domostwem bycia, bowiem to właśnie dzięki językowi bycie staje się jawne. Heidegger interpretuje też bycie jako zdarzenie (*Ereignis*), zaś zdarzenie jest tym, co pozwala człowiekowi stać się mówiącym¹⁷. Możemy więc postawić tezę, że przezwycięzenie filozofii subiektywności stało się dla Heideggera możliwe dzięki zwróceniu się ku językowi.

¹⁴ W. Schulz: *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*. W: M. Heidegger: *Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Hrsg. I. Pöggeler. Königstein/Ts. s. 110.

¹⁵ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 76.

¹⁶ Ibidem, s. 95.

¹⁷ M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1986, s. 259.

Język jako domostwo bycia jest tym, co jest nam źródłowo dane, a więc jest źródłowym fenomenem. W związku z tym nie może on być przedmiotem analizy, w rodzaju tej, jakiej dokonuje anglosaska filozofia lingwistyczna, gdyż analiza taka byłaby odejściem od tego, co dane źródłowo i prowadziłaby do sztucznych konstrukcji, które bardziej zasłaniają niż odsłaniają język i gubią to, co dla niego istotne. Przy tym wszelka analityczna filozofia języka zakłada, że podczas analizy posługujemy się językiem jako narzędziem, a więc jakby dokonujemy rozdzielenia języka na przedmiot badany i na narzędzie badania, co jest zabiegiem sztucznym i do tego mylącym, bo stwarza pozory, jakby analiza była neutralna i obiektywna, a przecież tak naprawdę jest ona ograniczona środkami językowi, które wyciskają na niej swoje piętno.

Heidegger pisząc o języku powołuje się na Wilhelma von Humboldta i uważa, że określił on całą filozofię języka do dnia dzisiejszego¹⁸. Humboldt podkreślał, że język w swej rzeczywistej istocie nie jest czymś stałym, nie jest żadnym dziełem (*ergon*), lecz jest działaniem (*energeia*). Definicja języka może więc być jedynie genetyczna. Język jest mianowicie wiecznie powtarzającą się pracą ducha, dzięki której artykułowany dźwięk staje się zdolny do tego, by być wyrazem myśli. Zdaniem Humboldta „język nie jest jedynie środkiem wymiany służącym wzajemnemu porozumieniu, lecz jest prawdziwym światem, który duch musi osadzić między sobą a przedmiotami poprzez wewnętrzną pracę swej mocy”¹⁹.

W pracy duchowej, w której myśl artykułuje się postaci językowej, człowiek dokonuje syntezy podmiotu i przedmiotu dającej mu obraz całości, a więc to, co Humboldt nazywa „prawdziwym światem”. Poprzez tę syntezę wyraża się człowieczeństwo. W języku, zdaniem Humboldta, moc duchowa człowieka osiąga swój podstawowy wyraz wykształcając obraz świata. Język, dzięki swej mocy tworzenia, stanowi szczególną miarę dziejowego rozwoju człowieka²⁰.

Jeśli język wyraża stopień rozwoju człowieka, to znaczy, że nie możemy wyjść poza ograniczenie konkretnego języka, którym mówimy, tworząc np. jakiś język sztuczny, podlegający pełnej formalizacji. Możemy rozszerzyć czy też zmienić nasz obraz świata tylko w ramach procesu historycznego, w trakcie którego zmienia się też język. W kon-

¹⁸ Ibidem, s. 247.

¹⁹ Cyt. wg ibidem, s. 248.

²⁰ Ibidem, s. 249.

cepcji Humboldta, człowiek jako istota podejmująca ciągłą pracę artykulacji obrazu świata, pracę ciągłego wytwarzania i przekształcania języka, jet ciągle w drodze, a więc i sam język też jest czymś będącym ustawicznie w drodze.

Nieprzypadkowo tom prac Heideggera poświęcony językowi został zatytułowany *W drodze do języka (Unterwegs zur Sprache)*. Heidegger przejmując koncepcję języka od Humboldta i próbuje iść dalej posługując się metodą fenomenologiczną.

Na czym miałyby polegać fenomenologiczne odsłonięcie języka? Heidegger nazywa taką próbę drogą do języka. Należy tę drogę rozumieć tak, że będąc już „w języku” (droga do języka nie oznacza więc dojścia do języka ze stanu świadomości przedjęzykowej) i za pomocą samego języka (nie mamy do rozważań nad językiem żadnych narzędzi pozajęzykowych) próbujemy dotrzeć do języka. W jakim sensie możemy dotrzeć do języka? Otóż język jest naszym światem. Język mówiąc tworzy nasz świat, ale milczy o sobie samym. Dotrzeć do języka znaczy więc odsłonić go tak, by wypowiedział sam siebie. Zadanie to określa formuła: „Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen”, czyli: doprowadzić do tego, by przemówił do nas język jako język, język jako taki wyrazić za pomocą samego języka²¹.

Takie uchwycenie samego języka byłoby zobaczeniem tego, co najbliższe, a więc tego, co najtrudniejsze do opisanego, bowiem brakujemy nam wtedy bardziej pierwotnych środków opisu. Tak więc droga do języka jest z jednej strony zbędna, bowiem zawsze jesteśmy „w języku”, a z drugiej strony jest najdalsza, jaka może być pomyślana, bo otoczona jest przeszkodami, które pochodzą z samego języka i dlatego są najtrudniejsze do pokonania. W drodze, która należy do istoty języka, skrywa się to, co właściwe dla języka²².

Wydaje się, że przyjmując za Heideggerem, iż zawsze jesteśmy „w języku”, a język jest zawsze „w drodze”, musimy zgodzić się na to, że wszelkie próby fenomenologicznego odsłonięcia języka muszą być niedokończone, niedopowiedziane. Stąd też teza Heideggera, że: „Język opiera się na milczeniu” (*Die Sprache Gründet im Schweigen*)²³.

²¹ Ibidem, s. 242.

²² Ibidem, s. 257.

²³ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main 1989, s. 510.