

# Wojciech Herman

---

## Heidegger a problem języka

---

Studia Philosophiae Christianae 43/1, 31-45

---

2007

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WOJCIECH HERMAN

*Pracownia Filozofii, Kolegium Nauk Społecznych i Administracji PW*

## HEIDEGGER A PROBLEM JĘZYKA

1. Hermeneutyka faktyczności. 2. Bycie a czas. 3. Poglądy po zwrocie.

Jeżeli spojrzymy na problem języka w perspektywie historycznej, to bez trudu zauważymy, że nie odgrywał on istotniejszej roli w dociekaniach filozoficznych. Przełom nastąpił na początku XX wieku wraz z powstaniem filozofii analitycznej. Zasadniczą rolę w procesie jej formowania odegrało skierowanie badań na język, nazywane *zwrotem lingwistycznym* (*linguistic turn*). Jak pisze Michael Dummett: „Tym, co oddziela filozofię analityczną w jej różnych formach przejawiania się od innych kierunków, jest po pierwsze, przekonanie, że filozoficzne wyjaśnienie myślenia może być osiągnięte poprzez filozoficzną analizę języka, a po drugie, przekonanie, że istotne wyjaśnienie można uzyskać tylko w ten i w żaden inny sposób”<sup>1</sup>.

Zupełnie inaczej wygląda problem języka w drugim dominującym nurcie filozofii współczesnej, jaki stanowi ruch fenomenologiczny. Co ciekawe, początki fenomenologii nie są wcale odległe od filozofii analitycznej, zarówno pod względem ideowym, jak i geograficznym. Oba nurty narodziły się w Europie Środkowej. Przeniesienie głównych ośrodków filozofii analitycznej na drugą stronę Atlantyku było związane przede wszystkim z rozwojem nazizmu<sup>2</sup>. Gottlob Frege, nazwany przez Dummetta „dziadkiem filozofii analitycznej” („ojcem” nazywałby wówczas Wittgensteina), miał w pewnym okresie wiele wspólnego z ojcem fenomenologii,

---

<sup>1</sup> M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1988, 11.

<sup>2</sup> Tamże, 8.

czyli Edmundem Husserlem (dziadkiem jest Brentano). Połączyła ich oba walka z psychologizmem. Napisana przez Fregego recenzja *Filozofii arytmetyki* Husserla wpłynęła w pewnym stopniu na przejście tego ostatniego na pozycję antypsychologistyczną. Później ich drogi się rozeszły. Dummett porównuje Fregego i Husserla do Dunaju i Renu: dwóch rzek, które mają swe źródła niedaleko siebie, obierają jednak całkowicie odmienne kierunki i uchodzą do różnych mórz<sup>3</sup>.

Źródło powstania rozbieżności między obu myślicielami widzi Dummett w zniesieniu przez Husserla fundamentalnego dla Fregego rozróżnienia na sens i znaczenie, bądź sens i odniesienie. Pojęcie *odniesienia* (*Bezug*) używane przez Dummetta odpowiada pojęciu *znaczenia* (*Bedeutung*) u Fregego, a u Husserla pojęciu *przedmiotowości* (*Gegenständlichkeit*). Dla Fregego sens wyrażenia jest sposobem, w jaki jest dane odniesienie. Natomiast Husserl, znosząc to rozróżnienie poprzez przyjęcie koncepcji noematu, uniemożliwił ugruntowanej przez siebie tradycji myślowej dokonanie zwrotu ku językowi<sup>4</sup>.

Podstawową dyrektywą metodologiczną Husserla jest poszukiwanie doświadczeń źródłowych, co wyraża hasło powrotu do rzeczy samych i zasada wszystkich zasad, wedle której: każdy źródłowy ogląd jest źródłem prawomocności poznania, wszystko, co się nam przedstawia źródłowo w *intuicji*, należy po prostu przyjąć, ale tylko w takim zakresie, w jakim jest ono dane<sup>5</sup>. W rezultacie, tam gdzie filozofowie analityczni dokonują analiz językowych, fenomenologowie będą poszukiwać tego, co dane źródłowo w bezpośrednim oglądzie. Oczywiście, nie jest z góry wykluczona możliwość skierowania badań fenomenologicznych na język, ale też nie jest przesądzona. Fenomenologia jest uniwersalną metodą badawczą określającą nie tyle przedmiot, co sposób prowadzenia badań. Fenomenolog winien unikać wcześniejszych rozstrzygnięć teoretycznych, a to, czym jest przedmiot jego badań, ukazuje się dopiero w trakcie samych badań.

O ile filozof analityczny przystępuje do badań uzbrojony w pewne narzędzia, o tyle fenomenolog stara się pozbyć wszel-

<sup>3</sup> Tamże, 37.

<sup>4</sup> Tamże, 37.

<sup>5</sup> Cyt. według: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988, 70.

kich narzędzi, które mogłyby zasłonić drogę do rzeczy samych – ideałem jest dla niego poznanie bezzałożeniowe, pozwalające przemówić samym rzeczom. Stąd też nie ma większego sensu mówienie o metodzie fenomenologicznej poza konkretnymi badaniami. Dlatego nie wydaje się zasadny zarzut postawiony przez Merleau-Ponty'ego w 1945 roku we wstępie do *Fenomenologii percepcji*, w którym czytamy: „Czym jest fenomenologia? Może wydać się dziwne, że pytanie to trzeba stawiać w pół wieku po pierwszych pracach Husserla. Jednakże nie doczekało się ono bynajmniej odpowiedzi”<sup>6</sup>.

Odpowiedzi nie uzyskamy oczywiście nigdy, natomiast mamy różnorodne badania przeprowadzone przez fenomenologów, którzy potrafili odsłonić wiele zjawisk umykających uwadze reprezentantom innych szkół filozoficznych.

Wśród badań fenomenologicznych są i takie, w których istotną rolę odgrywa język. Badania takie znajdują się w pracach Martina Heideggera. W kolejnych etapach jego twórczości problem języka uzyskiwał coraz większe znaczenie. Przyjrzyjmy się jego trzem głównym projektom filozoficznym.

### 1. HERMENEUTYKA FAKTYCZNOŚCI

Pierwszy projekt Heideggera stanowi hermeneutyka faktyczności. Jej koncepcję rozwinął zaraz po pierwszej wojnie światowej, w latach 1919-1923, kiedy pracował na uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim w charakterze asystenta Husserla. Najbardziej znanym dziełem z tego okresu jest wykład z semestru letniego w 1923 roku zatytułowany *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*.

Heidegger kieruje się w swych badaniach ku problematyce ontologicznej, co oznacza zdecydowane odejście od stanowiska Husserla. Zasadnicze pytanie Husserla to, jak podkreśla Marek Maciejczak, pytanie epistemologiczne<sup>7</sup>. Natomiast dla Heideggera nie istnieją żadne pytania epistemologiczne we właściwym sensie, bowiem podmiot epistemologiczny nie posiadający żadnego statusu ontologicznego jest, według niego, fikcją. Filozofią pierwszą może być jedynie ontologia. Punkt wyjścia w filozofii Heideggera jest po-

<sup>6</sup> Cyt. według: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, 419.

<sup>7</sup> Por. M. Maciejczak, *Brentano i Husserl: pytanie epistemologiczne*, Warszawa 2001, 9.

dobny, jak u Tomasza z Akwinu, który swoje rozważania na temat prawdy (a więc wydawałoby się, że należące do tematyki epistemo-logicznej) rozpoczyna od pojęcia *ens*.

Zdaniem Heideggera, drogę do źródłowego ujęcia zagadnień ontologicznych zaślaniają dwa przesady: pierwszym jest przyjęcie schematu podmiot-przedmiot, zaś drugim jest uznanie, że badania należy prowadzić z perspektywy neutralnej, *wolnej od przyjmowania jakiegokolwiek stanowiska* (*Idee der Standpunktfreiheit*). Tymczasem: „wykształcenie stanowiska jest tym, co pierwsze w byciu” (*Ausbildung des Standpunkts ist das erste im Sein*)<sup>8</sup>.

Heidegger uważa, że badania ontologiczne powinny być w pierwszej kolejności skierowane ku zagadnieniu faktyczności. Jak pisze Gadamer, pojęcie faktyczności oznacza u Heideggera podstawowe określenie *ludzkiego istnienia* (*Dasein*)<sup>9</sup>. Nie jest ono jedynie świadomością i samoświadomością. Tym, co wyróżnia ludzkie istnienie i ustanawia jego strukturę hermeneutyczną, jest rozumienie bycia. Nie spełnia się ono w jakimś projekcie duchowym, w którym człowiek wznosiłby się ponad wszelki byt naturalny, lecz znajduje swą granicę, gdy człowiek zapytuje o sens własnego istnienia i projektując siebie, napotyka w sobie charakter nieprzekraczalnej faktyczności<sup>10</sup>.

Heidegger dystansuje się od tradycyjnych koncepcji hermeneutyki i podkreśla, że hermeneutyka jest w jego badaniach samowykładnią faktyczności<sup>11</sup>. Faktyczność oznacza zawsze nasze własne istnienie<sup>12</sup>, a więc bycie człowieka.

Jeśli spojrzymy na hermeneutykę faktyczności pod kątem problemu języka, to musimy stwierdzić, że pozostaje on prawie niezauważony. Wynika to w dużym stopniu z faktu, iż hermeneutyka faktyczności była jedynie zarysem projektu, do którego sam Heidegger nie przywiązywał większego znaczenia i traktował go jedynie jako wstęp do badań rozwiniętych w kolejnym okresie<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main 1995, 82.

<sup>9</sup> Termin *Dasein* w takim znaczeniu, w jakim występuje on u Heideggera, tłumaczę na język polski jako *ludzkie istnienie*.

<sup>10</sup> H. G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, 50-51.

<sup>11</sup> M. Heidegger, dz. cyt., 14.

<sup>12</sup> Tamże, 21.

<sup>13</sup> Zwrócił mi na to uwagę uczeń Heideggera, prof. Otto Pöggeler, w rozmowie prywatnej.

## 2. BYCIE A CZAS

Następny etap twórczości Heideggera przypada na czas jego pracy na uniwersytecie w Marburgu w latach 1923-1928. Jak zauważa Manfred Riedel, w okresie tym hermeneutyka faktyczności ulega transformacji w analitykę *Dasein* mającą stanowić ontologię fundamentalną<sup>14</sup>. W tym okresie Heidegger tworzy swe najbardziej znane dzieło *Bycie a czas (Sein und Zeit)* (1927). Znaczne fragmenty tej pracy poświęcone są analizie *mowy (Rede)*, stanowiącej egzystencjalno-ontologiczny fundament *języka (Sprache)*.

Omawiając pojęcie fenomenologii, Heidegger zwraca uwagę na jego dwie części składowe: pojęcie fenomenu i pojęcie logosu<sup>15</sup>. Podstawowym znaczeniem greckiego słowa λογος jest *mowa (Rede)*. Funkcją mowy jest *ujawnianie (Offenbarmachen)*, *umożliwienie widzenia (Sehenlassen)* tego, o czym jest mowa. W konkretnej realizacji *mówienie (das Reden)* czyli *umożliwienie widzenia* ma *charakter wypowiedzi językowej (Charakter des Sprechens)*, czyli *dźwiękowe oznajmienia w słowach (stimmliche Verlautbarung in Worten)*<sup>16</sup>.

Rozpoczynając analizę ludzkiego istnienia, Heidegger wprowadza pojęcie egzystencjałów. *Egzystencjały (Existenzialien)* to *charaktery bycia ludzkiego istnienia (die Seinscharaktere des Daseins)*, podczas gdy określenia bycia bytu pozaludzkiego to kategorie<sup>17</sup>. Fundamentalnymi egzystencjałami konstytuującymi otwartość bycia-w-świecie są *położenie (Befindlichkeit)* i *rozumienie (Verstehen)*<sup>18</sup>. Rozumienie dotyczy zawsze całości bycia-w-świecie, w tym naszej własnej egzystencji, w związku z czym, będąc zawsze osadzone egzystencjalnie, musi zawsze zakładać wcześniejsze rozumienie. Zatem rozumienie ma zawsze strukturę koła, którego jednak nie należy uważać za błędne koło, bowiem nie jest ono strukturą naszego rozumowania, lecz stanowi ono strukturę ontologiczną ludzkiego bytu<sup>19</sup>. Struktura koła jest związana z faktem, iż w naszym byciu-w-świecie chodzi nam o nasze własne bycie, nie możemy więc problemu bycia postawić z zewnątrz, nie ma on dla nas żadnego początku.

---

<sup>14</sup> M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1990, 245.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 28.

<sup>16</sup> Tamże, 32.

<sup>17</sup> Tamże, 44.

<sup>18</sup> Tamże, 160.

<sup>19</sup> Tamże, 153.

Rozumienie zawiera w sobie możliwość *wykładni* (*Auslegung*), czyli *przyswojenia tego, co rozumiane* (*Zueignung des Verstandenen*), co z kolei umożliwia *przekazanie* (*Mitteilung*) tego innym w *wypowiedzi* (*Aussage*). W ten sposób docieramy do zagadnienia mowy. Mowa okazuje się egzystencjalnie równie pierwotna jak położenie i rozumienie, jest ona *artykulacją zrozumiałości* (*Artikulation der Verstehbarkeit*). Mowa jest też egzystencjalno-ontologicznym fundamentem języka. Język określa Heidegger jako *wypowiedzoność mowy* (*Hinausgesprochenheit der Rede*)<sup>20</sup>.

Jak widzimy, Heidegger ujmuje mowę (rozumianą jako ujawnianie) jako fenomen bardziej źródłowy niż język, jest ona jego fundamentem. Zatem mowa nie musi być koniecznie wypowiedzana w języku, możemy sobie wyobrazić tak ujmowaną mowę bez języka.

Heidegger zwraca uwagę na złożoność fenomenowi języka, co stwarza trudności przy określaniu jego istoty, a próba synkretycznego zestawienia różnych określeń cząstkowych nic tu nie wnosi. Decydujące w ujmowaniu języka pozostaje wcześniejsze wypracowanie ontologiczno-egzystencjalnej całości struktury mowy na gruncie analityki ludzkiego istnienia<sup>21</sup>.

Egzystencjalna możliwość mówienia i słyszenia ma swoją podstawę w rozumieniu. Dlatego słyszenie mowy innych jest od samego początku rozumieniem *tego, co powiedziane* (*das Gesagte*). Nigdy pierwotnie nie słyszymy samych dźwięków, do których dopiero wtórnie dołączalibyśmy sens. Nawet wtedy, gdy mówienie jest niewyraźne lub odbywa się w obcym języku, najpierw słyszymy niezrozumiałe słowa, a nie samą różnorodność danych dźwiękowych. Słyszenie czystych dźwięków, bez zwracania uwagi na ich znaczenie, wymaga przyjęcia sztucznego i przy tym bardzo skomplikowanego nastawienia<sup>22</sup>.

Źródłowość związku mówienia z rozumieniem tłumaczy nam fakt, iż Grecy nie mieli osobnego słowa na język. Słowo *λογος* wyraża jednocześnie mowę i rozum. Stąd też, jak zauważa Heidegger, tłumaczenie arystotelesowskiego określenia człowieka jako *ζωον λογον εχον* przez *animal rationale* zakrywa podstawę, na której definicja ta się opiera: człowiek jest tą istotą, która mówi, co nie

<sup>20</sup> Tamże, 160-161.

<sup>21</sup> Tamże, 163.

<sup>22</sup> Tamże, 164.

oznacza zdolności do wydawania komunikatów głosowych, lecz znaczy, że człowiek jest w taki sposób, iż odkrywa świat i swoje własne istnienie<sup>23</sup>.

Ujęcie fenomenu języka musi być ugruntowane ontologicznie i wymaga uprzedniego zrozumienia apriorycznego charakteru podstawowej struktury mowy jako fundamentalnego egzystencjału. Stąd też teoria znaczenia ma swe korzenie w ontologii ludzkiego istnienia<sup>24</sup>.

Badanie filozoficzne musi też podjąć pytanie, jaki sposób bycia przysługuje językowi. W tym kontekście Heidegger odnosi się krytycznie do badań prowadzonych przez językoznawców. Uważa on między innymi za niewystarczające przejęcie horyzontu filozoficznego, w jakim problem języka ujmował Wilhelm von Humboldt, który jest skądinąd dla niego wyrocznią w sprawach lingwistycznych. Heidegger zauważa, że choć mamy do dyspozycji językoznawstwo, to nie wyjaśnia ono, jakie jest bycie tego bytu, który jest jego przedmiotem<sup>25</sup>.

Interpretacja języka przedstawiona przez Heideggera ma na celu jedynie wskazanie ontologicznego „miejsca” fenomenu języka w ramach konstytucji bycia ludzkiego istnienia. W ten sposób przygotowana zostaje analiza pokazująca bardziej źródłowo, w sensie ontologicznym, codzienność ludzkiego istnienia w oparciu o fundamentalny sposób bycia mowy i w powiązaniu z innymi fenomenami.

Heidegger pokazuje, jak w codziennym ludzkim istnieniu mowa staje się *gadaniną* (*das Gerede*). To, że mowa przybiera postać gadaniny, nie ma dla Heideggera znaczenia pejoratywnego, lecz wynika ze sposobu naszego codziennego bycia, który jest źródłem takiego a nie innego rozumienia i wykładni naszego istnienia<sup>26</sup>. Gadanina jest sposobem bycia wykorzystanego rozumienia ludzkiego istnienia.

W dalszych partiach *Sein und Zeit* Heidegger pokazuje rolę mowy w zjawisku sumienia, które jest głosem przywołującym ludzkie istnienie do niego samego, a więc wyrrywającym je ze świata codzienności zdominowanego przez *modus* istnienia określony jako *się* (*das Man*).

---

<sup>23</sup> Tamże, 165.

<sup>24</sup> Tamże, 166.

<sup>25</sup> Tamże, 166.

<sup>26</sup> Tamże, 167.



Głos sumienia przywołuje jedynie milcząc i w ten sposób pozbawia słów gadaninę *się*<sup>27</sup>. Należy przy tym pamiętać, że według Heideggera milczenie jest istotową możliwością mówienia, a więc nie wynika z niezdolności do mówienia, lecz samo mówi i mowa milczenia potrafi przekazać coś, czego nie jest zdolna wyrazić mowa gadaniny.

Omawiając czasowość ludzkiego istnienia, Heidegger zwraca także uwagę na czasowość mowy. Mowa jest sama w sobie czasowa i opiera się na ekstatycznej jedności czasowości. Stąd też ujęcie czasowych fenomenów języka wymaga sięgnięcia do źródłowej czasowości ludzkiego istnienia, która odsłania się jako sens autentycznej troski<sup>28</sup>. Dlatego językoznawstwo posługujące się potocznym pojęciem czasu nie jest w stanie dotrzeć do egzystencjalno-czasowej struktury form językowych. Zdaniem Heideggera, analiza czasowej konstytucji mowy i wyjaśnienie czasowego charakteru form języka wymagają uprzedniego rozwinięcia problemu zasadniczego związku bycia i prawdy w oparciu o problematykę źródłowej czasowości<sup>29</sup>. Źródłowa jedność trzech ekstaz czasowości pokazuje nam, że w każdej ekstazie czasowość uczasawia się całkowicie, a więc ekstazy nie następują po sobie, przyszłość nie jest późniejsza od przeszłości. Ufundowana w czasowości otwartość ludzkiego istnienia dotyczy zawsze całości bycia-w-świecie<sup>30</sup>.

Pamiętamy, że zawarta w *Byciu a czasie* analiza ludzkiego istnienia miała stać się ontologią fundamentalną. Heidegger był w tym okresie przekonany, że problem bycia można ująć w horyzoncie czasu. W przeprowadzonej przez niego analizie człowiek jest przedstawiony jako ta istota, która w swoim byciu odnosi się do samego bycia. Ludzkie istnienie jest jako takie rozumieniem, które dokonuje się w mowie i języku. Podstawową intencją Heideggera jest pokazanie ontologicznego zakorzenienia języka w źródłowej czasowości. Stąd można było oczekiwać jego dalszych badań idących w tym kierunku, odsłaniających głębszą strukturę czasowości języka. Zadne prace na ten temat jednak nie powstały, gdyż Heidegger wkrótce porzucił program badawczy nakreślony we wprowadzeniu do *Bycia a czasu*.

<sup>27</sup> Tamże, 296.

<sup>28</sup> Tamże, 326.

<sup>29</sup> Tamże, 349.

<sup>30</sup> Tamże, 350.

Oceniając poglądy Heideggera na język w okresie *Sein und Zeit*, należy podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, główny przedmiot badań Heideggera stanowi problem bycia. Koncepcja ontologii fundamentalnej miała stanowić rozwiązanie problemu ugruntowania metafizyki. W stanowiącej dopełnienie *Bycia a czasu* książce Kant a problem metafizyki Heidegger określa wyraźnie swoje dzieło jako rozwinięcie koncepcji poznania ontologicznego, zarysowanej przez Kanta w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. W tym kontekście problem języka nie odgrywa centralnej roli, pojawia się on raczej incydentalnie w trakcie analizy ludzkiego istnienia przy jego ujęciu jako rozumienia (*Dasein als Verstehen*).

Po drugie, zamiarem Heideggera jest sprowadzenie problemu bycia do źródłowo ujętego czasu. W dziele *Kant a problem metafizyki* Heidegger stawia tezę, że korzeniem, z którego wyrastają dwa pnie naszego poznania, zmysłowość i intelekt, jest wyobraźnia transcendentálna wytwarzająca źródłowy czas. Przy takim ujęciu, skoro czas wyznacza horyzont określający bycie jako takie, wszystko, co jest, musi być przez nas ujmowane w granicach czasowości, a więc wszelkie problemy są niejako nadbudowane na źródłowym oglądzie czasu.

W tej sytuacji analiza językowa nie może być filozofią pierwszą, jak w przypadku filozofii analitycznej. Badania języka mogą jedynie pokazać, w jaki sposób jego struktura i funkcje są określone przez źródłową strukturę czasowości ludzkiego istnienia, ale same badania nad językiem niczego istotnego nie są w stanie wyjaśnić.

### 3. POGLĄDY PO ZWROCIE

W roku 1928 Heidegger opuścił Marburg i wrócił do Fryburga Bryzgowijskiego, obejmując katedrę zwolnioną przez Husserla. Mniej więcej w tym czasie zdał sobie sprawę z niewykonalności projektu ugruntowania metafizyki w horyzoncie czasu. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych w jego myśleniu dokonał się zwrot (*die Kehre*).

Swoją późniejszą twórczość Heidegger określił jako ciągle ponawianą próbę zadania na nowo w sposób bardziej pierwotny pytania postawionego w *Sein und Zeit*<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, dz. cyt., 61.

Po zwrocie problem języka zyskuje o wiele większe znaczenie niż we wcześniejszej twórczości Heideggera, a nawet staje się problemem centralnym. Można więc porównać zwrot w myśleniu Heideggera ze zwrotem lingwistycznym, jaki miał miejsce przy powstawaniu filozofii analitycznej.

Poprzednio, w *Sein und Zeit*, problem bycia był ujmowany na poziomie ontologii fundamentalnej, w której całościowa struktura egzystencji była ograniczona przez skończony horyzont czasowy, poza którym człowiek mógł napotkać jedynie nicotę.

Po zwrocie Heidegger podkreśla, że człowiek nie jest strażnikiem nicoty, lecz pasterzem bycia, a w miejsce lęku i trwogi zjawiają się radość i wdzięczność za łaskę bycia. Związek człowieka z byciem okazał się głębszy niż zostało to przedstawione w *Sein und Zeit*. W *Liście o „humanizmie”* czytamy: „Myślenie ustanawia związek bycia z istotą człowieka. Ono nie wytwarza i nie powoduje tego związku. Myślenie jedynie ofiarowuje ów związek jako to, co zostało mu przekazane przez bycie. Ofiarowanie polega na tym, że w myśleniu bycie dochodzi do głosu (*im Denken das Sein zur Sprache kommt*). Język jest domem bycia. W domu tym mieszka człowiek. Stróżami tego domu są myśliciele i poeci. Ich czuwanie jest ustanawianiem jawności bycia, o ile dopuszczają oni tę jawność do głosu w swoich opowieściach i przechowują ją w języku”<sup>32</sup>.

Zwróćmy uwagę na stwierdzenie Heideggera, że związek człowieka z byciem, spełniający się w myśleniu, nie jest dziełem człowieka, lecz zostaje udzielony człowiekowi przez bycie. Heidegger interpretuje po zwrocie *bycie jako wydarzenie* (*Sein als Ereignis*)<sup>33</sup> i jednocześnie stwierdza, że wydarzenie pozwala człowiekowi na pobyt w swej istocie w ten sposób, że może on być mówiącym<sup>34</sup>.

Heidegger nawiązuje tutaj do poglądu Wilhelma von Humboldta, wedle którego język znajduje się u źródeł naszego człowieczeństwa, a zatem nie jest on tworem człowieka: „Człowiek jest człowiekiem jedynie dzięki językowi; jednak, aby wynaleźć język, musiał już być człowiekiem”<sup>35</sup>. Także bliski Heideggerowi Kierkegaard

<sup>32</sup> Tenże, *Wegmarken*, Frankfurt Am Main 1987, 311.

<sup>33</sup> Tenże, *Zur Sache des Denkens*, dz. cyt., 22.

<sup>34</sup> Tenże, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main 1985, 248.

<sup>35</sup> Cyt. według: M. Scheler, *Schriften zur Anthropologie*, Stuttgart 2001, 42.

w swoich rozważaniach nad pochodzeniem grzechu pierwotnego wyraża pogląd, iż sugestia, że człowiek sam wynalazł język, jest nie do przyjęcia<sup>36</sup>.

U Humboldta język jest samodzielną istotą, w takim samym stopniu kierującą człowiekiem, co przez niego wytworzoną<sup>37</sup>. Natomiast u Heideggera język jest źródłowo związany z byciem, które jako wydarzenie, nie znajduje się we władaniu człowieka: „Język nie jest narzędziem, którym można rozporządzać, lecz tym wydarzeniem, które rozporządza najwyższą możliwością bycia człowiekiem”<sup>38</sup>. Bycie człowieka jako takie, jest ugruntowane w języku. W koncepcji Heideggera nie tylko człowiek mówi, posługując się językiem, lecz mówi także sam język: „Die Sprache spricht”<sup>39</sup>. Stąd też nie możemy w języku wyrażać dowolnych myśli, lecz zawsze jesteśmy w używaniu języka ograniczeni przez wydarzenia w dziejach bycia, które wyrażają się w tym, co mówi sam język.

W epoce nowożytnej język znajduje się, zdaniem Heideggera, pod panowaniem metafizyki subiektywności, wskutek czego odmawia nam dostępu do swej istoty. W rezultacie nie dostrzegamy tego, że język jest domem prawdy bycia, lecz staje się on dla nas instrumentem panowania nad bytem<sup>40</sup>. W tym kontekście możemy uznać, za Walterem Schulzem, że istotę zwrotu dokonanego przez Heideggera stanowi próba przezwyciężenia filozofii subiektywności, w której tkwił jeszcze w okresie tworzenia *Sein und Zeit*<sup>41</sup>. U podstaw tej próby tkwi odkrycie źródłowości związku między dziejami bycia a językiem.

Powrót człowieka w *poblizie bycia* (*die Nähe des Seins*) wymaga zmiany nastawienia do języka: musimy nauczyć się *egzystować w tym, co bezimiennie* (*in Namenlosen zu existieren*) i zanim zaczniemy mówić, musimy *wpierw dać się zaprosić przez bycie* (*erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen*), co wiąże się z niebezpieczeństwem, że rzadko i niewiele będziemy mieli do powiedzenia<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. z duńskiego A. Szweđ, Warszawa 1996, 56.

<sup>37</sup> W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache*, Stuttgart 1992, 13.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1981, 38.

<sup>39</sup> Tenże, *Unterwegs zur Sprache*, dz. cyt., 10.

<sup>40</sup> Tenże, *Wegmarken*, dz. cyt., 316.

<sup>41</sup> Por. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, w: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, red. O. Pöggeler, Königstein 1984, 110.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Wegmarken*, dz. cyt., 316.

Ujmując język w perspektywie dziejowej, Heidegger powołuje się na pogląd Wilhelma von Humboldta, wedle którego: język jest wiecznie powtarzającą się pracą ducha, dzięki której artykułowany dźwięk staje się zdolny do tego, by być wyrazem myśli, stąd język nie jest niczym stałym, nie jest żadnym *dziełem (Ergon)* lecz jest *działaniem (Energia)*<sup>43</sup>. Zdaniem Humboldta, język nie jest jedynie środkiem wymiany służącym wzajemnemu porozumieniu, lecz stanowi prawdziwy świat, który duch musi osadzić między sobą a przedmiotami poprzez wewnętrzną pracę wykonaną swą własną mocą<sup>44</sup>. Praca duchowa jest wyrazem naszego człowieczeństwa, dlatego stopień rozwoju języka można traktować jako miarę rozwoju człowieka<sup>45</sup>. Humboldt uważa, iż każdy język wytycza granice umysłowi tych, którzy nim mówią, zatem człowiek zawsze pozostaje zniewolony w kręgu swego języka i nie może uzyskać żadnego swobodnego punktu widzenia poza czy ponad językiem<sup>46</sup>. Każdy pojedynczy język posiada zawsze cechy związane ze swoistością narodu, język jest zawsze związany z siłą ducha narodu<sup>47</sup>. Humboldt porównuje język z ogromną *tkaniną (Gewebe)*, w której każda część pozostaje w mniej lub bardziej zauważalnym związku z pozostałymi, a wszystkie związane są z całością. Posługując się językiem, człowiek porusza zawsze tylko oddzielne części tej tkaniny, ale czyni to instynktownie w taki sposób, jakby wszystkie były jednocześnie obecne w każdej chwili<sup>48</sup>.

Odkrycia dokonane przez Humboldta w dziedzinie językoznawstwa i filozofii języka pozwalają nam zrozumieć fundamentalne trudności, na jakie napotykają wszelkie próby ujęcia istoty języka. Jak zauważa Heidegger: mówiąc o języku, ulegamy ciągłemu złudzeniu, że mówimy tylko *o* języku, podczas gdy zawsze mówimy *przecież w* języku<sup>49</sup>. Innymi słowy: język nie może stać się przedmiotem analizy, która nie byłaby prowadzona za pomocą samego języka, zatem ten sam język jest równocześnie i przedmiotem badań i narzędziem badawczym. Tak więc naukowy obiektywizm ta-

<sup>43</sup> Tenże, *Unterwegs zur Sprache*, dz. cyt., 235.

<sup>44</sup> Tamże, 237.

<sup>45</sup> Tamże, 237-238.

<sup>46</sup> W. von Humboldt, dz. cyt, 13, 15.

<sup>47</sup> Tamże, 12, 31.

<sup>48</sup> Tamże, 65.

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, dz. cyt., 180.

kich badań jest jedynie złudzeniem, bowiem analiza jest prowadzona środkami językowymi przesądzającymi z góry zakres tego, co da się ująć i wykluczone jest jakiegokolwiek spojrzenie „z zewnątrz”.

Zatem analizy semantyczne, których przedmiotem są poszczególne wyrażenia stanowiące fragmenty tkaniny języka, muszą zawsze *implicite* angażować całość języka, a więc poruszać najodleglejsze części owej tkaniny, do której porównuje język Humboldt. Twierdzenie to stanowić może argument przeciwko koncepcji gier językowych zawartej w drugiej filozofii Wittgensteina.

Pogląd Humboldta, że język stanowi całość, której wszystkie części są powiązane i wpływają wzajemnie na siebie, jest wyraźną antycypacją strukturalistycznej koncepcji języka stworzonej sto lat później przez Ferdinanda de Saussure'a. Heidegger jednak nie rozwija tego wątku w swych pracach, lecz koncentruje się na problematyce związku między językiem a dziejami ducha ludzkiego. Jego myślenie o języku jest przy tym z góry skierowane na problem bycia, a więc siłą rzeczy jego rozważania dotyczą głównie języka metafizyki. Gadamer dostrzega podobieństwo heideggerowskiej koncepcji dziejów bycia z filozofią Hegla. Hegel ujmuje filozoficznie dzieje filozofii z punktu widzenia wiedzy absolutnej, a więc staje ponad dziejami. Heidegger, opisując dzieje bycia, przedstawia *dzieje zapomnienia bycia* (*die Geschichte der Seinsvergessenheit*). Nie ma tu miejsca na wiedzę absolutną, to znaczy na historię zniesioną w absolutnej teraźniejszości, jednak własna samoświadomość dziejowa Heideggera wydaje się posiadać odniesienie eschatologiczne<sup>50</sup>.

W tej sytuacji heideggerowska koncepcja źródłowości związku języka z dziejami bycia ma dwa bieguny. Wątek dziejowości bycia jest w niej połączony ze swoistą eschatologią.

Z jednej strony dziejowość bycia oznacza, iż jeśli przyszło nam żyć w epoce zapomnienia o byciu, to nie leży w naszej mocy wyrwanie się z tego zapomnienia w dowolnie wybranym momencie. Jeśli przyszło nam żyć w czasie marnym, w epoce nieobecności Boga<sup>51</sup>, to nie możemy spowodować, aby Bóg wrócił teraz, bowiem bogowie wracają jedynie we właściwym czasie. Stąd, pozostaje nam oczekiwanie w nadziei na ich powrót. Heidegger cytuje w tym kontekście

---

<sup>50</sup> H. G. Gadamer, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon Hirschel Heidegger*, Tübingen 1972, 213-214.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1980, 265.

zdanie Hölderlina: „Długi jest czas, wydarza się jednak to, co prawdziwe” („Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre”)<sup>52</sup>.

Z drugiej strony żadna zmiana nie nadchodzi bez *zapowiadającej straży* (*vorausweisendes Geleit*), która kieruje człowieka na drogę budowania myślą i poezją<sup>53</sup>. Wskazówkę tę możemy zinterpretować następująco: co prawda zmiana języka nie leży w naszej mocy, bo wydarza się niezależnie od nas, ale możemy przygotować zmianę naszego stosunku do języka. Stąd dążenie Heideggera, by, jak pisze Wilhelm Anz: „myśląc, powrócić do źródłowego odniesienia człowieka do języka” („denkend in den ursprünglichen Bezug des Menschen zur Sprache zurückgelangen”)<sup>54</sup>. Szukając źródłowych doświadczeń językowych, Heidegger kieruje się ku poezji, która jest, według niego, *ufundowaniem bycia* (*Stiftung des Seins*), jego *trwałym ugruntowaniem* ( *feste Gründung*)<sup>55</sup>. Poeta jest więc w stanie w pewnym stopniu wznieść się ponad dziejowość bycia i doświadczyć tego, czego nie dostrzegają jego współcześni. Tak interpretuje Heidegger twórczość Hölderlina, który najgłębiej doświadczyć miał marności naszego czasu i potrafił przynieść się w okolice określoną przez *prześwit bycia* (*Lichtung des Seins*)<sup>56</sup>. Heidegger podkreśla, że poezja Hölderlina jest w swej istocie dziejowa, a to znaczy, że jest w niej obecne doświadczenie tego, co już minęło i zapowiedź tego, co jeszcze nie nadeszło<sup>57</sup>. Świadomość dziejowa tego poety, który poetycko oddał istotę poezji, jest więc swoistą świadomością eschatologiczną: poeta nie może co prawda zmienić biegu dziejów, ale ten bieg może z góry przewidzieć.

To w poezji Heidegger chce odnaleźć „postać struktury, w której porusza się spoczywająca w wydarzeniu istota języka” („die Gestalt des Gefüges, worin das im Ereignis beruhende Sprachwesen sich be-wägt”). W ten sposób, będąc zawsze „w drodze do języka”, możemy dotrzeć do języka za pomocą samego języka, doprowadzić do tego, by sam język doszedł do słowa: „Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen”<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, 266.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, 95.

<sup>54</sup> W. Anz, *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, w: *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, dz. cyt., 306.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, dz. cyt., 45.

<sup>56</sup> Tenże, *Holzwege*, dz. cyt., 269.

<sup>57</sup> Tenże, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, dz. cyt., 47.

<sup>58</sup> Tenże, *Unterwegs zur Sprache*, dz. cyt., 250.

## HEIDEGGER AND THE PROBLEM OF LANGUAGE

### Summary

The author offers an account of how Heidegger's view of language developed. In his early philosophical outlook, which amounted to his hermeneutics of factuality, the problem of language had not yet been raised in a distinct way. Later on, the situation changes: in his *Sein und Zeit* of 1927, Heidegger advances the claim that the existential-ontological foundation of language lies in speech. His analysis of temporality of human existence allows him to reveal the temporal nature of speech. Heidegger sets up the following task to be carried out by science of language: to proceed from the ordinary concept of time to an approach to the temporal structure of speech based on the root temporality understood as the unity of three „extases”. In Heidegger's late philosophy, following the so called „turn” (*Kehre*), language becomes his central research concern. This is reflected in his characterization of language as „the home of being”. It was Heidegger's main intention to show the fundamental role of language in the history of being. In his analysis of the historical situation of man in the contemporary world, Heidegger points to the loss of man's root attitude towards language and the necessity to restore it.