

ZBIGNIEW WENDLAND

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego
w Warszawie

J ZYK W FILOZOFII PÓŃNEGO HEIDEGGERA

1. Stosunek Heideggera do języka. W poniższym tekście chodzi o to, o co w rzeczywistości, a nie tylko o teoretyczne poglądy Martina Heideggera na temat języka. Jego celem jest ukazanie sposobu, w jaki niemiecki filozof obchodził się z językiem, a także przedstawienie tego, w jaki sposób Heidegger za pomocą środków języka starał się przedrzeć przez zasłonę języka, aby ujawnić jego najgłębszą, lecz ciemną - na przemian - skrywaną i odkrywającą istotę. W sumie, nie chodzi tylko o poglądy Heideggera na temat języka, ale także o to, w jaki sposób ten wielki filozof praktycznie używał języka, w tym również o to, jak za pomocą języka wyrażał uznawaną przez siebie prawdę o nim.

Założeniem niniejszego opracowania jest to, iż uznawana i zarazem wykorzystywana przez Heideggera prawda na temat języka zawiera w sobie coś istotnego, co jeżeli nie bezpośrednio, to w sposób pośredni, tj. po pewnych reinterpretacjach, może wzbogacić nasz wiedzę o języku. Heideggera koncepcja języka, szczególnie z drugiego okresu twórczości, pozwala nam lepiej zrozumieć, czym jest język i jaka jest jego rola w komunikowaniu się ludzi oraz w poznawaniu i interpretacji świata. Leszek Kołakowski napisał ostatnio na temat podejścia Heideggera do języka, iż „jego zmagania ze słowem i prawie nieprzetłumaczalna proza niemiecka nie pochodzą z kaprysu, lecz są próbą powiedzenia nam czegoś, co ważne, a nieraz utajone lub zapomniane”. Określenie „zmagania ze słowem”, którego użył cytowany wyżej autor, w trafny sposób sugeruje, iż Heideggera zajmowanie się językiem w adnym wypadku nie sprowadza się do jakichś tylko kolejnych teoretycznych rozważań na temat języka. Ma ono do wspólnego z pewnym określeniem, swoistym dla Heideggera, praktyki językowych, czyli specyficznym dla tego wybitnego filozofa sposobem posługiwania się językiem, który jest wpisany w jego rozumienie języka.

Heidegger potrafił w sposób interesujący wykazać, iż język nie jest tylko narzędziem, po które się sięga, gdy jest potrzebne i odkłada na

¹ L. Kołakowski: *O co nas pytają wielcy filozofowie*. Kraków 2006, s. 83.

półk - jak inne narz dzia - po u yciu. W okresie po 1930 roku kładł szczególny nacisk na j zyk jako swego rodzaju wehikuł, dzi ki któremu mo na dopiero wła ciwie interpretowa kwest sensu bycia, identyczn z kwestii prawdy bycia, co było dla Heideggera, zarówno w pierwszej, jak i drugiej fazie jego twórczo ci, najwa niejszym filozoficznym zagadnieniem.

Mimo i my l o cisłym zwi zku bycia i j zyka wyznaczała Heideggerowi drog od pocz tku jego refleksji filozoficznej, pozostawała ona przez jaki czas na dalszym planie. Dopiero - jak sam napisał - w dwadziecia lat po rozprawie habilitacyjnej, w 1934 roku, odwa ył si w swych dociekaniach filozoficznych podj kwesti j zyka². Podj cie tej problematyki zbiegło si u niego z gł bszym zainteresowaniem poezj Hölderlina, czego wyrazem było m.in. przystupienie do interpretacji hymnów wielkiego mistrza niemieckiej poezji klasycznej. Mo emy uzna , i dopiero po upływie jakiego czasu od opublikowania *Sein und Zeit*, co - jak wiadomo miało - miejsce w 1927 r., przedmiotem specjalnej refleksji filozoficznej Heideggera stał si sam j zyk, którym wcze niej pracowicie si posługiwał, poddaj c swoje pogl dy unikalnej lingwistycznej obróbce, nie po wi caj c jednak przy tym samemu j zykowi odr bnej (dłu szej) teoretycznej refleksji. Mo na ogólnie podsumowa ten w tek z zakresu biografii intelektualnej Heideggera mówi c, i specjalne zainteresowanie j zykiem pojawiło si w jego pogl dach filozoficznych w latach trzydziestych XX w., po tzw. „zwrocie” (*die Kehre*), i nie opu ciło go ju do ko ca. Co wi cej, u pó nego Heideggera przekonanie o znaczeniu j zyka znacznie si zwi kszyło, i co si z tym wi e, równie zakres refleksji nad j zykiem, a tak e pogl d na relacj j zyka i bycia, uległy wydatnemu rozszerzeniu jak i modyfikacjom, a nierazdo do istotnym zmianom.

Od tego czasu, czyli po „zwrocie”, dla Heideggera stały si niezwykle wa ne problemy i pytania w rodzaju: co wiemy o j zyku? Czym on jest w swej istocie? Na czym polegaj funkcje i rola j zyka? Czy wiedz o j zyku w wystarczaj cym stopniu wyra aj liczne dyscypliny naukowe zajmuj ce si j zykiem, jak np. j zykoznawstwo, filologie i gramatyki ró nych j zyków, a tak e logika, psychologia, filozofia j zyka itp., czy te jest raczej tak, i , aby pozna prawd o j zyku, niezb dne jest jakie szczególnego rodzaju do wiadczenie? W jakim stosunku pozostaj do siebie słowa i rzeczy? W jaki sposób nale y odnosi j zyk do najwa -

² Por. M. Heidegger: *W drodze do j zyka*. Kraków 2000, s. 72-73. Jak wiadomo, Heidegger uko czył prac nad habilitacj na temat: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Johannes Duns Scotus* w 1915 r.

niejszej filozoficznej kategorii, któr dla Heideggera była zawsze kategoria „bycia”? Czy posługiwanie si j zykiem nale y rozumie wyl cznie jako pewn zdolno człowieka, równorz dn z innymi zdolnościami? Co to w ogóle znaczy mówi j zykiem? Czy kiedy mówi człowiek, to mówi wła nie człowiek, czy raczej jest tak, i to j zyk jest mówiony przez człowieka, czyli, e za po rednictwem człowieka mówi sam j zyk? Czy mówienie ma tylko wtedy miejsce, gdy kto mówi, czy również wtedy, gdy panuje milczenie? Jakie konkretne formy j zykowe s szczególnie przydatne dla wyra ania prawdy na temat bycia? Jaki jest zwi zek j zyka i my lenia? Dlaczego tak wielkie znaczenie posiada poezja? Po co w ogóle s poeci? To tylko najwa niejsze przykłady pyta , które Heidegger formułował w zwi zku z j zykiem i na które uporczywie szukał odpowiedzi.

W swoich rozwa aniach dotycz ych j zyka oraz w swym rzeczywistym sposobie posługiwania si j zykiem Heidegger zmierzał ku temu, by dokona swego rodzaju „uwłaszczenia” j zyka, czyli - mówi c słowami samego Heideggera - jego celem było „dotarcie w to, co jego (j zyka - Z. W.) własne”³, a co nale y rozumie jako oddanie j zykowi tego, co mu si słusznie nale y z racji jego kluczowej roli w uchwytowaniu sensu i prawdy bycia. Cech charakterystyczn rozwa a Heideggera było to, i ju przy okazji samych rozwa a na temat j zyka, rozwa a , które mogły by prowadzone tylko w j zyku, a nie w jakikolwiek sposób poza nim, Heidegger starał si ukaza , jak sam j zyk, gdy ma za przedmiot samego siebie, za wiadcza o prawdzie na swój temat. W jaki sposób j zyk współdziała z tworzeniem swojego własnego sensu i swojej własnej prawdy.

Jak powszechnie wiadomo, wi kszo prac Heideggera była pisana j zykiem niezwykłym, na co składał si zarówno swoisty dobór słów, jak i sposoby tworzenia nowych wyra e j zykowych w oparciu o przesłanki etymologiczne, zapo yczenia z j zyka greckiego, starogermańskiego, tak e z j zyka potocznego, oraz poprzez odbiegaj ce od zwyczajnej gramatyki j zyka zestawianie i ł czenie ze sob ró nych słów i ich cz ci. Twórczo Heideggera była nieustann walk z tradycyjnymi przyzwyczajeniami j zykowymi, spychaj cymi z drogi, po której Heidegger starał si i ku własnej prawdzie, b dcej zarówno prawd na temat bycia, jak i prawd na temat j zyka. Sposób pisania, obfituj cy w przeró ne dziwno ci j zyka i gramatyki, były wybierane przez Heideggera całkowicie wiadomie, poniewa autor *Sein und Zeit*, a szczególnie pó niejszych prac, pisanych po „zwrocie”, starał si znale własne

³ Por. M. Heidegger: *W drodze do j zyka*, wyd. cyt., s. 195.

rodki językowe dla wyślowienia najważniejszych problemów metafizyki, teorii poznania, filozofii człowieka i innych dziedzin filozofii, a w tym - od pewnego momentu - także dla wyrażenia pytań i problemów należących do samej filozofii języka.

2. Sprawa „zwrotu” i zamiar przewycięcia metafizyki. Najważniejsze prace Heideggera dotyczące języka, i wprost na temat języka, powstały po tym, gdy filozof ogłosił potrzebę przewycięcia dotychczasowej metafizyki, która - jego zdaniem - popadła w stan charakteryzujący się poważnymi brakami. Najważniejsze z tych braków to zapomnienie bycia (*Seinsvergessenheit*) i niedostrzeżenie „ontologicznej różnicy” pomiędzy bytem (*Seiende*) a byciem (*Sein*). Heidegger już na początku swej twórczości uznał, iż dotychczasowa filozofia zajmowała się, co prawda, bytami w ich byciu, ale nie dostrzegała ontologicznej różnicy między bytami a byciem, i nie ujmowała we właściwy sposób prawdy o samym byciu. Proponowana przez Heideggera perspektywa filozoficznych analiz polegała na odwróceniu uwagi od tego, co jest, tj. od bytu w jego najróżniejszych przejawach i postaciach, i zwróceniu jej na samo bycie celem jego właściwego rozumienia, a przez to i uczestniczenia w procesie samego wydarzania się bycia.

Bycie bytu dla Heideggera spraw najbardziej fundamentalną i absolutnie wyjściową we wszelkich rozważaniach. Niemiecki filozof uważał, że cała dotychczasowa filozofia zajmowała się *de facto* bytami w ich byciu, lecz czyniła to w sposób nie wiadomy, tj. bez celowego i jednoznacznego ukierunkowania na bycie. Zdaniem Heideggera, mimo iż w toku dziejów metafizyki od Anaksymandra do Nietzschego, a nawet dalej, do Husserla i Sartre'a, przedmiotem metafizyki był byt w jego byciu, to samo bycie pozostawało „zakryte”, choć zawsze było obecne. Zakryta pozostawała przede wszystkim - zdaniem Heideggera - „ontologiczna różnica” między bytem, czyli tym, „co” bytuje, a byciem bytu, czyli tym, „jak” byt istnieje, jak się wydarza. I ta właściwość nie bardzo istotna, zapomniana „różnica” decyduje o najgłębszym sensie uprawiania filozofii. Heidegger pisał o tej fundamentalnej kwestii bycia następująco: „Jakkolwiek obrałby wykładni dla bytu, czy interpretował go jako ducha w rozumieniu spirytualizmu, czy jako materiał i siłę w sensie materializmu, jako stawanie się i życie, jako wyobraźnię, wolę, substancję, podmiot, energię, jako wieczny powrót to samego - zawsze byt ukazuje się jako byt w świetle bycia.. Wszędzie, gdzie metafizyka przedstawia byt, przeżywa bycie. Prawdę bycia można nazwać pod-

ło em, w które wczepiona jest metafizyka i z którego czerpie pokarm jako korze drzewa filozofii"⁴.

W drugim okresie swojej filozoficznej twórczości Heidegger pragnął dokonać ostatecznego przewycięszenia metafizyki, tj. myślenia, które pragnie znajdować w takim czy innym konkretnym byciu ostateczne fundamenty dla wszystkiego, co istnieje. Metafizyce chodziło o absolutne podstawy i układy odniesienia, tłumaczące całość bytu. Metafizyka to - według Heideggera - nauka o byciu (*Seiende*), czyli o tym, co jest obecne, albo - jeszcze inaczej - nauka o „byciu bytu”. Ta „bytu bytu” znajdowała swoje zwieńczenie, ugruntowanie i jedno w jakim pierwszym lub najwyższym byciu, stale obecnym i podtrzymującym pozostałe byty w ich bytowaniu. Ów nieprzerwanie istniejący byt, byty i byty fundamentem, tj. jakim trwałym układem odniesienia dla wszystkich pozostałych bytów, był przez Arystotelesa określany jako „nieruchomy poruszyciel” i „pierwsza przyczyna”, natomiast późniejsi myśliciele, na przykład filozofowie renesansowi, nazwali ten byt „Bogiem”. W sumie, zdaniem Heideggera, metafizyka miała zawsze charakter onto-teologiczny, ponieważ jej celem było znajdowanie podstaw wszystkiego, co bytuje w jakim konkretnym, absolutnym byciu, tłumaczącym całość rzeczywistości i istniejącym cząsteczkowo w wiecie poza-zmysłowym.

Heidegger uważał dalej, iż rozkwit metafizyki miał miejsce nie tylko w starożytności i renesansie. Takie myślenie nowożytne, od Kartezjusza po Kanta i Husserla, wspierało i rozwijało dalej metafizykę, ponieważ w swym myśleniu odnajdywali absolutne podstawy i układy odniesienia dla wszystkiego, co bytuje w subiektywności, mimo iż niekiedy nazywali je - jak Kant i Husserl - „subiektywnością transcendentną”. Jednak takie dla tych, skądinąd bliskich Heideggerowi filozofów, samo bycie, jego prawda i sens również pozostawały poza horyzontem myślenia. Co więcej, krytyka filozofii nowożytnej ze strony Heideggera i uznanie przez niego potrzeby postawienia problemu bycia w sposób wolny od metafizyki musiały także dotyczyć jego własnych poglądów z pierwszego okresu twórczości, czyli z okresu *Sein und Zeit* i kilku późniejszych lat⁵. Można rzec, iż jest to zgodne z ocenami samego Heideggera, i jego prace opublikowane do 1930 roku były także próbami ujęcia problemu bycia w tradycyjny, tj. metafizyczny - choć nazywany

⁴ M. Heidegger: *Budowa, mieszka, myślenie. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 59.

⁵ Poza najważniejszym dziełem Heideggera pt. *Sein und Zeit*, do pierwszego okresu jego twórczości zalicza się jeszcze kilka prac późniejszych, jak: *Was ist Metaphysik?, Vom Wesen des Grundes* i *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

„transcendentalnym” - sposób. Sam Heidegger zresztą uznał *Bycie i czas*, swoje b d co b d najgłówniejsze dzieło filozoficzne, za konieczne, ale zarazem metafizyczne i własne twórczości⁶. Najważniejszym problemem tego dzieła było wprawdzie pytanie o sens bycia, ale pytanie to było stawiane z perspektywy subiektywności, z punktu widzenia podmiotu, a dokładniej, z punktu widzenia pewnego wyróżnionego bytu nazwanego *Dasein*, czyli *jestestwo*. Zamierzona przez Heideggera ontologia fundamentalna, badająca sens bycia jako takiego, została zrealizowana w *Byciu i czasie* w postaci egzystencjalnej analityki *Dasein*. W istocie, głównym tematem *Sein und Zeit* była próba znalezienia sensu bycia poprzez analizę bycia bytu ludzkiego. Dlatego przedsięwzięta tam analityka *jestestwa* polegała na możliwie najgłębszym, z punktu widzenia związku z byciem, wglądzie w pierwotne struktury i ontologiczne wymiary *jestestwa*, jak: *bycie-w-wiecie*, *rzucenie*, *rozumienie*, *położenie*, *upadanie*, *troska*, *projekt*, *współbycie-z-innymi*, *bycie-ku-mierci* i in. Heidegger w okresie pisania *Sein und Zeit* stał na stanowisku, będącym najważniejszym teoretycznym przesłanką tego dzieła, i pytanie o bycie dotyczy przede wszystkim naszego własnego bycia, ponieważ, aby cokolwiek powiedzieć o byciu w ogóle, należy najpierw wyjaśnić sens bycia podmiotu, który zadaje pytanie o bycie w ogóle. Uwiarygodniony w tej obranej przez siebie perspektywie ludzkiej subiektywności Heidegger zatytułował pierwszą i jedyną jaką została opublikowana, część swojego dzieła: *Interpretacja *jestestwa* ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie*⁷.

Tak więc rozwiązanie problemu bycia to u wczesnego Heideggera w pierwszym rzędzie wysiłek zrozumienia, w jaki sposób bycie jest udziałem samego pytającego. Sens bycia w ogóle jest - uważał wtedy Heidegger - dostępny tylko z perspektywy zadającego pytanie o bycie, czyli z perspektywy ludzkiego *Dasein*, występującego w poglądach wczesnego Heideggera jednocześnie w roli podmiotu i przedmiotu filozoficznych analiz. We *Wprowadzeniu do *Bycia i czasu** znajdujemy kilka bardzo wyrazistych stwierdzeń, które podkreślają przygotowawczy charakter tego dzieła i celowość poddania analizie na tym wstępnym etapie badania samego *Dasein*. Są to, na przykład, takie tezy jak: (1) „Bycie jest zawsze byciem jakiego bytu”; (2) „Opracowanie pytania o bycie znaczy zatem: uczyni przejrzystym pewien byt - pytającego - w jego byciu. Stawianie tego pytania jest jako *modus bycia* pewnego bytu samo isto-

⁶ Por. M. Heidegger: *Budowa, mieszka, myśle*, wyd. cyt., s. 90.

⁷ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994, s. 56.

towo określone przez to, o co to pytanie pyta - przez bycie"; (3) „...*ontologii fundamentalnej*, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukać w *egzystencjalnej analizie jestestwa*"; (4) „Ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że *jest* ono ontologiczne”⁸.

Tzw. „zwrot”, o którym się mówi, i nastąpił w poglądach Heideggera około 1930 r., nie polegał na jakiejś zasadniczej przemianie w jego poglądach, lecz na pewnej zmianie lub przesunięciu perspektywy w wyjaśnianiu i interpretowaniu tej samej kwestii bycia, uznanej raz za najważniejszą. Przejście od „wczesnego” do „późnego” Heideggera z pewnością nie można porównywać z zasadniczym przełomem, który miał miejsce prawie w tym samym czasie, tj. na początku lat trzydziestych XX wieku w poglądach filozoficznych Wittgensteina, nawet jeśli niektórzy komentatorzy, wzorując się na wydarzeniach w życiu naukowym autora *Tractatus...* i *Dociekania...*, w odniesieniu do Heideggera używają określeń „Heidegger I” i „Heidegger II”, czyli analogicznych do tych, które z o wiele większym uzasadnieniem są odnoszone do Wittgensteina (Wittgenstein I i Wittgenstein II).

Sam Heidegger pisał na temat przemiany, która w nim nastąpiła po czwartej wykładzie nt. *Vom Wesen der Wahrheit*, który wygłosił w 1930 r., a opublikował po raz pierwszy w 13 lat później, i „ów zwrot nie jest ad hoc zmianą stanowiska z *Sein und Zeit*, to dzięki niemu dopiero podjęta w *Sein und Zeit* próba myślenia osiąga płaszczyznę, z której wyszło jej do wiadzenia - do wiadzenia wywodzącej się z podstawowego do wiadzenia zapomnienia bycia”⁹. Zwrot nie był przejściem na jakieś inne pozycje, lecz raczej był to tylko nawrót do punktu wyjścia przyjętego w *Sein und Zeit* po to, by tym samym i zawsze dla Heideggera najważniejszą kwestią bycia rozważaną w innej, moim zdaniem uwolnionej od metafizyki i subiektywistycznego myślenia, perspektywie. Można tu mówić o zmianie perspektywy polegającej na innym ukierunkowaniu myślenia na temat głównej kwestii bycia. To odmienne ukierunkowanie myślenia o byciu polegało na tym, iż podczas gdy u wczesnego Heideggera było to myślenie poruszające się na płaszczyźnie od bycia *Dasein* do bycia w ogóle, to u późnego Heideggera nastąpiło odwrócenie kierunku na tej samej płaszczyźnie i rozważanie sensu bycia odbywało się według kolejności: od *Sein*, czyli bycia w ogóle, do *Dasein*, czyli jestestwa. A poza tym, iż to jest z punktu widzenia niniejszego opracowania najważniejsze, w tym nowym ukierunkowaniu i kolejności analiz filozo-

⁸ Heidegger M., *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 11-19.

⁹ Heidegger M., *Budowa myślenia, mieszkanie*, wyd. cyt., s. 90.

ficznych pojawiło się nowe, wane i wyraźnie wyodrębnione ogniwo, którym stał się język. Język zajął miejsce ogniwa po rednego i zarazem po redniczego mi dzy byciem a człowiekiem.

W obu fazach twórczości Heideggera najważniejszą sprawą była kwestia bycia, ujmowana w kontekście bycia jestestwa, tyle tylko, iż u późnego Heideggera bycie jako takie zyskało ontologiczny priorytet wobec *Dasein*, tj. bytu ludzkiego, który po „zwrocie” Heidegger traktował jako „prze-wit” (*Lichtung*) bycia, czyli miejsce wydarzenia się i odkrywania bycia. Heidegger określił ten swój zwrot tak i w ten sposób, i uważał, iż w przypadku ewolucji jego poglądów wydarzył się zwrot w byciu samego ludzkiego jestestwa, które zostało wezwane przez bycie do odejścia od opisu samego siebie i przejścia do ujawniania, wypowiedziania i pilnowania (w roli „pasterza”) prawdy samego bycia. U późnego Heideggera człowiek przestał być panem bytu, pozostając jedynie „skromnym pasterzem” bycia bytu, a jego odnoszenie się do bycia bytu nie ma w sobie nic z pragnienia zapanowania ani nad bytem, ani nad byciem. Ten ostatni w tekście obrazowo podkreśla słowa Heideggera: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. (...) Zyskuje istotowe ubóstwo pasterza, którego godno polega na tym, e samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy”¹⁰.

3. Zmiana podejścia do języka. Jak była o tym mowa wyżej, jedną z najważniejszych konsekwencji „zwrotu”, jaki się dokonał w poglądach Heideggera po 1930 roku, było odtąd stałe odchodzenie przez niego od metafizyki i związanie z nią filozoficznego myślenia, które charakteryzowało się różnymi celami i właściwościami pozostawiającymi najważniejszą kwestię bycia poza polem widzenia, albo w zapomnieniu (*Seinsvergessenheit*). Myślenie metafizyczne charakteryzował Heidegger poprzez odwoływanie się do różnych konkretyzacji, np. takich jak: myślenie przedstawiające (*vorstellendes Denken*), myślenie logiczne (*logisches Denken*), myślenie kalkulujące lub rachujące (*rechnendes Denken*), myślenie technologiczne (*technologisches Denken*) i in. Wszystkie te określenia miały podkreślać niedoskonałości i wady tradycyjnego myślenia, które nie oddawało prawdy i sensu bycia.

Myślenie późnego Heideggera stało się namysłem (*Besinnung*) nad byciem, czyli przybrało charakter zdecydowanie refleksyjny, czysto pozalógiczny, a więc obrazowy, symboliczny, poetycki, ponieważ Heidegger uznał, iż tylko takie myślenie może w jakiś sposób nadać za-wci wymykając się, tj. na przemian odkrywając się i zakrywając, tajemnicę bycia. Odpowiednio do takiego ujmowania myślenia następuje

¹⁰M. Heidegger: *List o humanizmie*, w: *Budowa, mieszka, myśle*, wyd. cyt., s. 104.

zmiany w sferze używanego przez Heideggera języka, a także zmiana w samym podejściu do języka i rozumienia jego roli. Heidegger porzuca terminologię obarczoną - jego zdaniem - naleciałościami metafizycznymi, biorącymi się tak z tradycji filozoficznej jak i z apologii współczesnej techniki i myślenia rachując-co-manipulując, a na ich miejsce wprowadza nowe terminy, mające charakter symboliczny, ekspresyjny, poetycki; ucieka się do różnych rodzajów nowotworów językowych, które mają przybliżyć i niczym nie zapośredniczoną prawdę na temat nieustannie wydarzającego się bycia. W języku Heideggera pojawiają się takie określenia językowe jak: „prze-wit bycia”, „ek-sistencja”, „czwórnia”, „pasterz bycia”, „dom bycia”, „bezdomność”, „siedztwo bycia”, „nie-skrytość”, „odkrywanie prawdy bycia”, „wieszczenie prawdy bycia” i in.

Była już tutaj wcześniej mowa o tym, że Heidegger także na początku swojego filozofowania dostrzegał znaczenie języka w rozważaniach nad kwestią bycia. Za przykład może posłużyć fakt, iż w *Sein und Zeit* dwa paragrafy, 34 i 35 rozdz. V, zostały poświęcone mowie i językowi. Jednak w filozofii późnego Heideggera rola języka została znacznie wzmocniona i określona inaczej aniżeli wcześniej. Przede wszystkim wydaje się, że u wczesnego Heideggera język odgrywa znacznie mniejszą rolę niż miało to miejsce później, a kiedy już - jak we wspomnianych paragrafach *Bycia i czasu* - pojawia się jako przedmiot analiz, to z ich treści wynika, iż, po pierwsze, język (*die Sprache*) był podporządkowany mowie (*die Rede*) jako jej narzędzie. Z kolei, po drugie, mowa została tam określona jako jeden z trzech fundamentalnych egzystencjałów (obok położeń i rozumienia) określających istotę *Dasein* w jego relacji do świata. Chodzi o relację „bycia-w-wiecie”. W ten sposób może na powiedzieć, że język został podporządkowany *Dasein* jako jego narzędzie. Kiedy jednak przejdziemy do *Listu o humanizmie*, który jest jednym z programowych dzieł późnego Heideggera, znajdziemy tam stwierdzenia mówiące o tym, iż w naszym myśleniu na temat prawdy bycia refleksja nad istotą języka musi zyskać nową rangę. Czytamy tam między innymi, iż „...ku własnemu myśleniu nie dojdziemy wcale przez obecne gadanie o „prawdzie bycia” i „dziejowości bycia”. Wszystko zależy od tego, by prawda bycia stała się mową i by myślenie osiągnęło to mowę”¹². Ma rację współczesny amerykański filozof-neopragmatysta Richard Rorty, kiedy pisze w zbiorze swoich pism pt. *Essays on Heidegger and Others*, że w poglądach Heideggera na język akcje języka wznoszą się w miarę spadających akcji *Dasein*. W wymienionym

¹¹ M. Heidegger: *List o „humanizmie”*, w: *Budowa, mieszka, myśle*, wyd. cyt., s. 105-106.

¹² R. Rorty: *Essays on Heidegger and Others*. New York 1991, s. 62.

wy ej *Li cie o humanizmie* ma to miejsce, na przykład, wtedy, gdy Heidegger usiłuje odsunąć podejrzenie, iż jego wczesne dzieło mogło być zarażone wirusem metafizycznego humanizmu i antropologizmu, z czego zdawał się zrobić użytek Sartre, wykorzystując poglądy Heideggera z *Sein und Zeit* do uzasadnienia swojej wersji humanistycznego egzystencjalizmu¹³.

4. Dom bycia i pasterz bycia. O tym, jak wielki rangę uzyskał język w późniejszych pismach Heideggera, i była to pozycja znacząca przewyższająca człowieka, wiadczy znane i bardzo obrazowe wypowiedzi, w których język został określony jako „dom bycia” lub „domostwo bycia”, natomiast człowiek – zdaniem Heideggera – „zamieszkał” pod „strzechami” tego domu jako „siedzący bycia”. Określenie „domostwo bycia” w odniesieniu do języka użył Heidegger po raz pierwszy w *Li cie o humanizmie* (1947)¹⁴, ale było ono później obowiązkowe w jego filozoficznym myśleniu, o czym wiadczy fakt, iż potwierdza stosownie tego terminu w książce *W drodze do języka*¹⁵, zawierającej rozprawy napisane w latach pięćdziesiątych.

Już na pierwszy rzut oka, z samego zestawienia określenia „dom bycia” (mowa, język), a z drugiej strony tylko „siedzący bycia” (człowiek, *Dasein*) wynika, iż pozycja języka jest pierwszoplanowa i najważniejsza z punktu widzenia bycia. Zwrot „dom bycia” miał wskazywać istotę języka. Porównanie języka z domem nie jest w żadnym wypadku jakimś przypadkowym określeniem, nieprecyzyjnym obrazem, pod którym można by sobie wyobrazić cokolwiek, np. jakie przypadkowe, wzniesione gdziekolwiek pomieszczenie, w którym na pewien czas został umieszczony jakiś przedmiot, w tym przypadku język. Porównanie języka do domu mówi nam przede wszystkim o tym, iż bycie realizuje się, czyli – używając określenia Heideggera – wydarza się lub istoczy w języku. To, w czym wszystko się wydarza, czyli to, w czym realizuje się całe bycie, Heidegger nazywa „domem”, a dom to jest wielkie i pełne niezwyklej treści słowo. Dom to dom, a nie jakieś przypadkowe pomieszczenie. Utożsamienie języka z domem bycia mówi bardzo dużo o istocie języka. Dom jest pomieszczeniem, w którym się mieszka na stałe i które temu, kto w nim mieszka, daje poczucie najwiskzej bliskości, bezpieczeństwa, trwałego oparcia, zakorzenienia. Dom jest gwarancją

¹³ Jak wiadomo, opublikowany przez Heideggera w 1947 r. *List o humanizmie* został przez niego napisany w odruchu niezgody na interpretacje dotyczące człowieka, które przedstawił z powołaniem się na Heideggera Sartre w ogłoszonym rok wcześniej esejku pt. *Egzystencjalizm jest humanizmem*.

¹⁴ M. Heidegger: *List o humanizmie*, wyd. cyt., s. 76.

¹⁵ M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 71.

dobrego samopoczucia, spokoju, pewno ci. Dom ma zawsze coś wspólnego ze wiotnością. „Bycie wszystkiego, co jest, mieszka w słowie” - napisał Heidegger¹⁶. „Bycie istoty się w słowie. Mowa jest obwodem (*templum* - obwód wiotności i wiotność), tzn. domem bycia” - czytamy dalej w tym samym miejscu¹⁷. Istoty mowy nie wyczerpuje to, a mowy używamy na określenie czegoś, co jest wcześniej niż mowa, a używamy języka, aby utrwalił lub nakreślił komuś obraz czegoś, co istniało albo wydarzyło się wcześniej niż zostało ujęte w jakieś słowa. Mowa nie jest czymś „znakowym ani cyfrowym”. „Kiedyby, przedmioty wiadomo ci i rzeczy serca, ludzie, którzy sami realizują siebie ... - wszystkie istoty są jako bytujące, każda na swój sposób, w obwodzie mowy”¹⁸. „Ponieważ mowa jest domem bycia, zatem do bytu docieramy nieustannie przechodząc przez ten dom. Idąc do studni i przez las, zawsze idziemy poprzez słowo „studnia” i poprzez słowo „las”, nawet jeśli nie wymawiamy tych słów i o niczym mownym nie myślimy”¹⁹. „Bycie wszystkiego, co jest, mieszka w słowie. Dlatego wa nie jest zdanie: Język jest domem bycia” - czytamy w innym miejscu²⁰. Język spotykamy wszędzie. Człowiek, skoro tylko zaczyna rozglądać się po tym, co jest, zaraz natrafia na język, a nie na nagie rzeczy, jakby się mogło wydawać. Rozpoznaje rzeczy, o ile zna już słowa będące ich nazwami.

Tyle o języku jako „domostwie bycia”. Z drugiej strony, Heidegger mówi o człowieku i jest „s siadem bycia”. Zamieszkuje w bezpośredniej „bliskości bycia”, „pod strzech” domu bycia, pełni rolę „pasterza bycia”²¹. Wszystkie te obrazowe określenia pozwalają na liczne wnioski odnoszące się do istoty człowieka jako *Dasein* i informują o miejscu człowieka w relacji do bycia i do języka. Przede wszystkim określenie „s siad bycia” mówi o tym, iż człowiek znajduje się w bezpośredniej bliskości bycia i jest kimś bardzo ważnym dla bycia, chociaż nie tak ważnym jak język, który jest samym „domem” będącym własnością bycia i jego najważniejszą siedzibą. Ale mimo wszystko, s siad jest zawsze kimś bliskim dla tego, z kim siedzi. Jak wskazuje niemieckie słowo *der Nachbar* (s siad), ten, do kogo to słowo odnosi, mój s siad, znajduje się w pobliżu mnie, czyli *nahe*, po polsku „blisko”. Osiedlił się tu obok, w sąsiednim mieszkaniu lub domu. Jest mi bliskim człowiekiem. Zawsze mogę liczyć na jego „siedzącą” pomoc. Gdy w moim

¹⁶ M. Heidegger: *Cóż po poezji*, w *Budowa, myślenie, mieszkanie*, wyd. cyt., s. 212.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 119.

²¹ Por. M. Heidegger: *List o humanizmie*, wyd. cyt., s. 104.

domu nagle czego zabraknie, udaj się po pomoc do s siada, bo on jest najbli ej. I na ogół t pomoc otrzymuj . Heidegger podkre lał, i s - siedztwo jest zwi zkiem, który polega na tym, e jeden „ci gnie w po bli e drugiego”²². Gdy znajd się, przy dowolnej okazji, w jakim zbiorowisku ludzi, w którym nagle zobacz swojego s siada, podchodz do niego i rozmawiam z nim, bo to jest kto bliski. Jego obecno w tym miejscu powoduje, e nie czuj się tu obco. Mam z kim rozmawia, mam kogo, do kogo mog się „przyklei” i ch tnie to czyni. Tak wła - nie jest, zdaniem Heideggera, z relacj człowiek jako *Dasein* i bycie.

Bycie potrzebuje człowieka. Miejscem zamieszkiwania człowieka jest „strzecha” domu, w którym istoczy się czy wydarza bycie, i w któ - rym, obok samego bycia, zamieszkuje tak e człowiek wspomagaj cy bycie w jego istoczeniu się. Okre lenie, e człowiek mieszka „pod strze - ch” domu bycia sugeruje, e bycie dla okre lonych celów przygarn ło nie posiadaj cego własnego domu człowieka pod swój dach, udzielaj c mu schronienia. Niech nie b dzie tak całkiem bezdomny. Niech ma jaki dach nad głow . Ale oczywi cie, bycie udzieliło człowiekowi schronie - nia w zamian za co, co człowiek musi robi na rzecz bycia; otrzymał pomieszczenie, k t jaki pod dachem, w zamian za pewne obowi zki, które musi podj .

Rola i zadania człowieka zostały przez Heideggera obrazowo okre - lone nazw „pasterz bycia”. Co znaczy okre lenie „pasterz bycia”? Samo słowo „pasterz” jest ju du o mówi ce. Przede wszystkim pasterz nie jest wła cicielem ani panem trzody, któr dogl da i o któr się trosz - czy. To kto, kto został wynaj ty, mo e zaproszony, a mo e te i we - zwany do pilnowania stada. Pasterz dogl da stada, aby ono mogło bez - piecznie pa się na pastwisku; pilnuje porz dku i bezpiecze stwa stada w drodze na pastwisko i z powrotem. Pasterz przebywa ze swym stadem o ka dej porze dnia i nocy; ci gle znajduje się w najbli szym s siedz - twie stada; nawet sypia razem ze stadem, w najgorszym przypadku w komórce tu obok pomieszczenia, w którym przebywa stado; jego my li s ci gle zaprz tni te trosk o powierzone mu stado; nie ma adnych innych obowi zków, tylko to jedno, najwa niejsze zadanie: pilnowanie stada. Pasterz nie yje dla siebie, jego ycie jest bez reszty yciem po - ród stada i dla stada.

Stadem, o które się troszczy człowiek jako pasterz, jest samo bycie (*Sein*) jako ró nego od wszystkich bytów i od bytu jako cało ci, natomiast pasterzem jest człowiek okre lony przez Heideggera jako *Dasein*. To słowo *Dasein*, pochodz ce ze zło enia dwóch niemieckich

²² Por. M. Heidegger: *W drodze do j zyka*, wyd. cyt., s. 136.

słów: „da”, czyli „tu”, i „Sein”, czyli „bycie”, mówi o tym, i człowiek jest tym „tutaj” miejscem, w którym bycie dochodzi w ogóle do skutku i stopniowo do swojej coraz wi kszej pełni. Nie uzyskuje absolutnej pełni, ponieważ bycie jest procesem niesko czonym, ale dzi ki człowiekowi bycie uzyskuje niezwyčajne i nadzwyczajne mo liwo ci dla swojej samorealizacji, czyli wydarzania si . Bez człowieka nie byłoby w ogóle adnego bycia, ponieważ nie byłoby nikogo, kto by mógł o bycie zapytywa , my le o nim i w ten sposób dogl da jego wystarczania si oraz strzec jego prawdy.

Uderza podobie stwo pogl dów Heideggera i Hegla, które jest zrozumiałe, je li si we mie pod uwag trwałe zainteresowanie, jakie Heidegger wykazywał pogl dami Hegla . Podobie stwo to w szczególności dotyczy niemal identycznego uj cia miejsca człowieka w Heglowskim obrazie absolutu i Heideggerowskim opisie wydarzania si bycia. Analogicznie jak dla Hegla, człowiek jest miejscem zd aj cego-ku-samemu-sobie-absolutu, tak te mniej wi cej mówi Heidegger, traktuj c człowieka jako „prze wit” (*Lichtung*) bycia. Czytamy u Heideggera, i „...człowiek dopuszczony jest do wydarzania”²³ si bycia. Bycie dysponuje człowiekiem albo - mówi c inaczej - wezwało człowieka do pełnienia roli polegaj cej na byciu miejscem, w którym wydarza si prawda jako samo-odkrywanie i samorealizacja bycia. „Człowiek stoi we wn - trzu nadej cia wystoczenia w taki sposób, e wystarczanie, To, które jest/daje (niem. *ist/gibt* - Z. W.), przyjmuje on w postaci daru, odbieraj c to, co przejawia si w dopuszczania wystarczania”²⁵. Na długo przed ustanowieniem i nazwaniem człowieka „pasterzem bycia” (*List o humanizmie*, 1947 r.), ju w napisanym w latach 1936-1938 dziele *Przyczynki do filozofii* Heidegger ogłosił człowieka „namiestnikiem projektu bycia”, do którego zada nale y „stró owanie prawdy bycia”. Czytamy tam: „Człowiek rozumie Bycie (...), jest on namiestnikiem projektu Bycia, stró owanie prawdy Bycia wydobywa z Bycia istot człowieka, poj t tylko na podstawie tego Bycia. Człowiek nale y do Bycia jako wydarzony z samego Bycia do gruntowania jego prawdy”²⁶. Z kolei jeszcze w

²³ Na uwag zasługuj prace Heideggera na temat Hegla, jak: *Hegels Begriff der Erfahrung, Hegel und die Griechen* oraz *Hegel. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität, Erläuterung der „Einleitung” zu Hegels „Phänomenologie des Geistes”*, a tak e wykłady Heideggera, jak: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929) i *Hegels „Phänomenologie des Geistes”* (1930-1931).

²⁴ M. Heidegger: *Ku rzeczy my lenia*. Warszawa 1999, s. 33.

²⁵ Tam e, s. 19.

²⁶ M. Heidegger: *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*. Krakow 1996, s. 457-58.

innym miejscu, a mianowicie, we wcześniejszym *Wprowadzeniu do metafizyki* (1935 r.) znajdujemy określenie „depozytariusz bycia”²⁷. Wszystkie te określenia potwierdzają trwałe podobieństwo ujęcia relacji bycie-człowiek u Heideggera do Heglowskiej koncepcji roli człowieka w samorealizacji Absolutu. U Hegla tak nie do pominięcia byłoby dochodzenie idei Absolutnej do pełni bycia i pełni samowiedzy, czyli właśnie do pełnego Absolutu, bez uczestnictwa w tym procesie ze strony myślicy i działających ludzi.

Na nadzwyczajne powiązanie bycia z ludzkim *Dasein* wskazuje wspomniane wcześniej określenie „prze-wit bycia”. Bycie *Dasein* Heidegger interpretował w ścisłym powiązaniu z byciem w ogóle. Ze względu na to powiązanie określenie był przez niego sens, prawda, a nawet autentyczność bycia samego *Dasein*. Należy tu zwrócić uwagę na fakt, iż dla Heideggera określenia „człowiek” i „*Dasein*” (jestestwo) nie są tym samym. Heidegger uważał, że słowo „człowiek”, tradycyjnie rozumiane jako „rozumne zwierzę”, posiada sens metafizyczny, tzn. służy do określenia jednego z „wewnętrznych” bytów, którego istnienie ma charakter statyczny. Natomiast słowo *Dasein* wskazuje nie na byt, lecz na proces, który, co prawda, zachodzi jedynie w człowieku, ale słowo to podkreśla coś innego anieli bycie człowiekiem. W swojej późniejszej filozofii (po „zwróceniu”) Heidegger traktował ludzkie *Dasein* jako miejsce, w którym manifestuje się, czyli „prze-wituje” bycie, objawiając swoją prawdę. We *Wprowadzeniu do metafizyki* czytamy i: „W ramach kwestii bycia istot człowieka należy pojmować i uzasadniać ... jako *to miejsce*, które bycie wybiera i zniewala po to, by móc się otworzyć”²⁸. Jak widać, zadaniem *Dasein* jest pozostawanie w dyspozycji bycia dla jego odkrywania się w różnych czasowo-przestrzennych manifestacjach. Mówiąc dokładniej, *Dasein* oddaje się byciu lub jest przez nie wezwane do odgrywania roli miejsca, w którym na przemian oraz w sposób różnicowy odkrywa się i zakrywa prawda bycia i prawdy różnych konkretnych bytów. Zależy tu taka, że dopóki *Dasein* koncentruje się na byciu różnych konkretnych bytów, dopóty nie dostrzega prawdy samego bycia lub zapomina o niej, i odwrotnie: kiedy pozwoli, by odkrywała się (*aletheia*) przed nim prawda samego bycia, co przede wszystkim należy do obowiązków *Dasein*, wtedy bycie bytów wewnętrznych pozostaje w zakryciu.

5. Egzystencjalny *Dasein*. Już w *Byciu i czasie* Heidegger opisywał wyjątkowo ludzkiego *Dasein*, wyszczególniając trzy fundamentalne

²⁷ Por. M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*. Warszawa 2000, s. 132.

²⁸ Tamże, s. 187.

egzystencjały, które konstytuują jego bycie-w- wicie. Tymi egzystencjami, czyli konstytutywnymi właściwościami jestestwa są: położenie, rozumienie i mowa (*Befindlichkeit, Verstehen, Rede*). Egzystencją położenia, którego określenie Heidegger wywodził od niemieckiego zwrotu *sich befinden* o idiomatycznych znaczeniach: „mie się”, „czuć się”, „być w jakim nastroju”, zwykło się za samym Heideggerem interpretować jako *nastrój* lub *bycie nastrojonym*²⁹. Jestestwo jest zawsze w jakim nastroju. Modusami tego fundamentalnego egzystencjału mogą być takie konkretne nastroje, jak: lęk, nuda, melancholia, obrzydzenie i inne. Zdaniem Heideggera, nastrój ujawnia „jak komu jest”. Nastroje mogą się zmieniać, pogarszać lub polepszać. Nastrój „opada” jestestwo, pisał Heidegger, i w istotny sposób określa pod względem egzystencjalnym jego otwartość na świat. Ze względu na nastrojowość swojego położenia jestestwo może być na świat bardziej lub mniej otwarte, albo bardziej lub mniej zamknięte.

Między innymi od tego, w jakim jestestwo jest nastroju, zależy jego zdolność do rozumienia, ponieważ „rozumienie jest zawsze nastrojowe”³⁰. Rozumienie to drugi fundamentalny egzystencjał jestestwa, który był przez Heideggera szczególnie akcentowany jako podstawowy modus bycia jestestwa. „Byciu jestestwa przysługuje rozumienie bycia”³¹. Jestestwo nie może inaczej być, anieli odnosi się rozumieć co do innych bytów. Dzięki rozumieniu dla jestestwa otwarte jest bycie: nie tylko jego własne bycie jako tego „tu i teraz”, lecz również bycie innych bytów oraz – co najważniejsze – samo bycie, czyli bycie jako takie. Rozumienie więc się łączy z projektowaniem możliwości własnego bycia jestestwa oraz określeniem sensu i odkrywaniem prawdy bycia w ogóle. U pó nego Heideggera czytamy, i: „...rozumienie pomiędzy jestestwem z perspektywy nieskrytości bycia. Jest ono ekstatycznym, tzn. znajdującym się w obszarze otwartości, rzuconym projektem (*geworfener Entwurf*). (...) ‘Sens bycia’ i ‘prawda bycia’ wyrażają to samo”³². Heidegger odróżnił rozumienie od wiedzy. To pierwsze jest fundamentalnym egzystencjałem jestestwa. Rozumienie jest czymś bardziej pierwotnym w stosunku do wiedzy. Jest rodzajem fundamentalnego doświadczenia rzeczywistości. Wiedza natomiast kojarzy się zawsze z nauką, czyli z metafizycznym wyjątkiem, porządkowaniem, systematyzowaniem itp.

²⁹ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 190.

³⁰ Tamże, s. 203.

³¹ Tamże, s. 122.

³² M. Heidegger: *Budowa, myślenie, mieszkanie*, wyd. cyt., s. 70.

Od rozumienia jako fundamentalnego egzystencjału jestestwa droga wiedzie ku mowie i j zykowi. Wcze niej, jako moment po redni, jest jeszcze wykładnia, b d ca w istocie rzeczy najbardziej dojrzałym stadium rozumienia. Heidegger pisze, i „wykształcenie rozumienia nazywamy wykładni . W niej (jestestwo: Z.W.) rozumiej co przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane. (...) Wykładnia ma swe egzystencjalne ugruntowanie w rozumieniu”³³.

I wreszcie pojawia si egzystencjał mowy i fenomen j zyka, dla którego mowa jest „egzystencjalno-ontologicznym fundamentem”. „Mowa jest egzystencjalnie tak samo pierwotna jak poło enie i rozumienie. (...) Mowa jest artykulacj zrozumiało ci”³⁴. Mowa jako egzystencjał *Dasein* współkonstruuje (współ z egzystencjałami poło enia i rozumienia) jego bycie-w- wiecie. Dlatego - uwa a Heidegger - Grecy okre lali istot człowieka jako „byt, który mówi”, a sens tego okre lenia wynika z odkrycia prawdziwego sensu słowa *logos*, które było pierwotnie rozumiane jako „słowo” lub „mowa”, a nie „rozum”, co pó niej uznano za najwa niejsze. Pó niejsza wykładnia definicji człowieka jako *animal rationale* nie jest, zdaniem autora *Bycia i czasu*, wprawdzie fałszywa, ale zakrywa pierwotny fundament, z którego t definicj jestestwa podj to³⁵.

W *Byciu i czasie* Heidegger odró niał mow (*Rede*) od j zyka (*Sprache*). J zyk jest dla mowy sposobem, w jakim i dzi ki któremu znajduje ona swój wyraz. Jest form mowy. We wszystkich modusach mowy, a s nimi zarówno mówienie w znaczeniu komunikowania, jak te zapytywanie, pow tpiewanie, odmawianie danie, ostrzeżenie, przemawianie, dialog, a nawet słuchanie i milczenie, wsz dzie mowa przybiera posta słów i wyra e j zykowych. Nigdy nie jest tak, i najpierw w mowie s obecne jakie nieartykułowane, tj. niewyra nie i niezrozumiało d wi ki i hałasy, a dopiero pó niej pojawiaj si słowa. Odwołuj c si do przykładu słuchania jako modusu mowy, Heidegger pisał: „Nigdy nie słyszymy ‘najpierw’ hałasów i zespołów d wi kowych, lecz skrzypi cy wóz, warkot motocykla. Słyszysz oddział w marszu, wiatr północny, stukaj cego dzi cioła, trzaskaj cy ogie ”³⁶. Jako cało słów i reguł gramatycznych j zyk jest jednym z „por cznych” wewn trz- wiatowych bytów, którego bycie polega na tym, i słu y mowie jako narz dzie. Albowiem, jak pisał Heidegger: „Mowa zwykle si wypowiada - i zawsze jest ju po dokonaniu tego. Jest j zykiem. W tym, co wypowiedziane,

³³ M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 210-211.

³⁴ Tam e, s. 228.

³⁵ Por. tam e, s. 234.

³⁶ Tam e, s. 232.

tkwi ju zawsze zrozumienie i wykładnia. Język, jako mo no wypowiedziania, kryje w sobie wykładalno rozumienia jestestwa”³⁷.

W drugim okresie swojej twórczo ci Heidegger znacznie rozszerzył zakres swych rozwa a i pogl dów na temat mowy i języka, a nade wszystko zmodyfikował swoje widzenie języka. Istot tej modyfikacji było to, e, po pierwsze, język przestał by tylko por cznym narz dzim mowy, a stał si „domem bycia”, oraz, po drugie, Heidegger nie akcentował ju dalej znaczenia mowy okre lanej niemieckim słowem *Rede*, lecz je eli pisał o „mowie”, to o mowie jako *Sprache*, a słowo to znaczy tyle, co język lub mowa jako język. Mo na te u pó nego Heideggera dostrzec, i rola mowy jako języka została znacznie wzmocniona, co polegało na przypisywaniu językowi i słowom jakiej niedostrzeganej wcze niej, niezwyklej władczej mocy.

Rozwa ania nad językiem były przez pó nego Heideggera prowadzone nie według konwencji mowy jako jednego z trzech egzystencjałów *Dasein* i języka jako narz dzia mowy, lecz zgodnie z hierarchi poj : (1) bycie, a wła ciwie wydarzanie si bycia jako najwa niejsze zadanie i przedmiot my lenia, (2) język jako „dom bycia”, pod którego strzech zamieszkuje tak e człowiek, (3) *Dasein* (ludzkie jestestwo) jako najbli szy „s siad bycia” i odkrywca prawdy bycia, a tak e miejsce, w którym sama ta prawda bycia wydarza si („prze wit bycia”).

6. Słowa i rzeczy, język i człowiek. Za wyj ciowe motto pogl dów pó nego Heideggera na temat języka mo na uzna jego wypowiedz z *Wprowadzenia do metafizyki*. Jest to wypowiedz głosząca, i : „...słowa i język nie s adnymi gilzami, w które rzeczy pakuje si tylko w celu porozumienia w mowie i w pi mie. Dopiero w słowie, w języku rzeczy staj si i s”³⁸. W pó niejszym okresie swojej twórczo ci Heidegger b dzie na ró ne sposoby podtrzymywał i rozwijał t my l.

Wspomniana wcze niej „władcza moc języka” polega według pó nego Heideggera na tym, e dopiero słowa pozwalaj rzeczom na stawanie si tym, czym s , jak i na to, e w ogóle s , tzn. pojawiaj si jako bytuj ce. „B d ce do dyspozycji słowo u ycza dopiero rzeczy bycia.” „Nie b dzie rzeczy, gdzie brakuje słowa” To s chyba najbardziej znane wypowiedzi autora *W drodze do języka*. trafiaj ce w sedno pogl dów pó nego Heideggera na temat relacji języka do rzeczy. Wiele nast pnych stwierdze , sformułowanych głównie przy okazji analizowania roli poezji oraz specjalnego posłannictwa poety w wiecie, na ró ne ³

³⁷ Tam e, s. 237;

³⁸ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, wyd. cyt., s. 19.

” M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s.164 i 166;.

sposoby wzmacnia i rozszerza te dwie najbardziej syntetyczne myśli. Słowo to na przykład stwierdzenia w rodzaju: „...dopiero słowo pozwala przejawiać się, a tym samym wystacza rzeczy jako rzeczy tak, jaka ona jest. Słowo zapowiada się ... jako to, co utrzymuje i zachowuje rzecz w jej byciu”. „Zgodnie z doświadczeniem poetyckim i najdawniejszą tradycją myślenia słowo daje: bycie”. „Władanie słowa rozbłyskuje jako urzeczanie rzeczy w rzecz. Słowo wznosi się, by wieci jako skupienie, które to, co się wystacza, przywodzi dopiero w jego wystaczanie”. „Słowo u-rzecz (bedingt) rzecz w rzecz. Owo władanie słowa chcielibyśmy nazwać urzeczaniem (Bedingnis). To dawne słowo znikło z naszego języka. Zna je jeszcze Goethe”⁴⁰.

Język, aby być językiem, potrzebuje ludzkiego mówienia. Jednak, zdaniem Heideggera, to nie człowiek mówi, lecz Język jest mówiony przez człowieka”. Relacja języka i ludzkiego *Dasein* to następuje w kwestii w poglądach późnego Heideggera na zagadnienie języka. Wiemy już z wcześniejszych analiz, iż Heidegger uczynił język „domem bycia”, co już z góry sugeruje, iż język jest czymś najbliższym i bezpośrednio związanym z samym byciem. Pewną konkretyzacją tej bardzo cisłej wiązki języka i bycia była zarysowana wyżej zależność słowa i bycia rzeczy, wyrażająca się w stwierdzeniu, iż „słowo u-rzecz rzecz w rzecz”.

W kwestii relacji języka i ludzkiego jestestwa Heidegger odrzucił tradycyjne opinie i poglądy na temat języka, zgodnie z którymi język jest rezultatem aktywności ludzi i cięgle pozostaje to aktywności. Zdaniem Heideggera, wszystkie zarówno obiegowe, jak i naukowe przedstawienia języka, np. te, które płyną od strony gramatyki, logiki, językoznawstwa, filozofii języka itp. i charakteryzują język jako ludzką aktywność, np. aktywność narządów głosu i słuchu, albo traktują go jako rodek wyrażania „poruszenie umysłu i kierunek jego nimi wiatopogodu”, nie uwzględniają najdawniejszej charakterystyki istoty języka oraz nie docierają do języka jako języka. Najważniejsze tezy Heideggera w kwestii relacji człowieka i języka brzmi następująco: „W swojej istocie język nie jest ani wyrazem, ani aktywności człowieka. Język mówi. (...) Zarazem i wprzódki znaczą to: język mówi. Język? A nie człowiek?”. „Człowiek mówi o ile odpowiada językowi”. „Człowiek mówi tylko wtedy, gdy odpowiada językowi”⁴¹.

Dlaczego mówi język, a nie człowiek, który mimo wszystko używa przeciw językowi swojego głosu lub innych rodków wyrazu? W tej sprawie należy zacząć od tego, iż Heidegger postawił najpierw pytanie:

⁴⁰ Tamże, s. 143 oraz 169-179.

⁴¹ Tamże, s. 13-15.

czym jest mówienie? I odpowiedział na nie: „mówienie nazywa”, a z kolei o „nazywaniu” twierdził, że „nazywanie nie rozdaje nazw, nie używa słów, lecz wzywa do słowa. Nazywanie wzywa. Wzywianie przybliży a to, do czego wzywa”⁴². W tych cytatach najważniejsza jest myśl Heideggera, i mówienie, które w istocie rzeczy jest nazywaniem, czyli odnoszeniem słów (nazw) do rzeczy, „wzywa” lub - może na nawet powiedzieć - „przyzywa” rzeczy do słów. Kryje się pod tym poglądem arystotelesowsko-heglańskiego pochodzenia (język jako *energeia* i *praca ducha*) zakładający, że mówienie, które polega na używaniu słów (nazw) powoduje, że słowa zapoczątkowują bycie, czy - jak inaczej mówił Heidegger - „wyistaczanie się” rzeczy; słowa określają, jakie to bycie ma być oraz cięgle podtrzymują rzeczy w ich byciu. Kiedy tylko zabraknie słowa, rzecz przestaje być („Nie b dzie rzeczy, gdy zabraknie słowa”). Ostatecznym wyrazem poglądu Heideggera na zagadnienie czynnej wobec rzeczy roli języka jest następująca wypowiedź: „Język mówi, kiedy jako wskazanie we wszystkie strony wyistaczania, pozwala z nich przejawić się i zjawić wszystkiemu, co się wyistacza”⁴³.

W procesie nadawania rzeczom bycia przez słowa (język) jakoby - wcale nie miały - udział ma oczywiście człowiek, ludzkie *Dasein*, jestestwo, ponieważ to on, lub ono, ma bezpośredni dostęp do języka; człowiek jest jednak blisko języka i blisko bycia; jest w bliskim sąsiedztwie bycia, pod wspólnym dachem, podobnie jak dachem domu, którym tak dla bycia jak i dla człowieka jest język. W tej poetyckiej, niektórzy powiadają „mitologicznej” i „magicznej”⁴⁴ wizji języka i wiata ludzkie mówienie jest przede wszystkim słuchaniem tego, co mówi sam język. Tylko wówczas, gdy same rzeczy do nas mówią, a tak właśnie nie dzieje się w języku i przez język, następuje „pierwotne” odsłonięcie bycia. Słuchamy mówienia języka w taki sposób, że „pozwalamy - pisał Heidegger - powiadać sobie jego wie”⁴⁵. W sumie więc język, aby być językiem, potrzebuje ludzkiego mówienia, mimo to jednak język nie jest zwykłym wytworem ludzkiej aktywności. Mówimy słuchając języka, odpowiadając językowi i poddając się temu, co niesie jego wie, „...my, ludzie - czytamy w innym miejscu - aby być tymi, którymi jesteśmy, pozostajemy wpuśczeni w istotę języka i dlatego nigdy nie możemy z niej wystąpić, aby spojrzeć na nią skądinąd, wtedy dostrzegamy istotę

⁴² Tamże, s. 15;

⁴³ Tamże, s. 191;

⁴⁴ Por. L. Kojakowski: *O co pytają nas wielcy filozofowie*, wyd. cyt., s. 89.

⁴⁵ M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 191.

j zyka zawsze tylko o tyle, o ile ona sama nas spogl da, o ile jeste my w ni zawłaszczeni”⁴⁶.

7. Poeta i my liciel. Mistrzami j zyka, czyli tymi, którzy operuj słowami i przyczyniaj si do urzeczywistniania i odkrywania prawdy bycia, s - według Heideggera - tylko niektóre, wybrane kategorie ludzi. Generalnie s to arty ci i my liciele. Wszyscy inni skazani s na niewa - no i niemo no . Spo ród za artystów w najwy szym stopniu zrozumie bycie mo e poeta, a obok poety - my liciel (*Dichter* i *Denker*).

W odniesieniu do omawianej w tym tek cie kwestii j zyka Heidegger, mimo i generalnie stawiał poetyzowanie w s siedztwie my lenia, to w przypadku, gdy chodzi o odkrywanie prawdy i istoty j zyka za wa niejsz uwa ał poezj , bo to przede wszystkim poeta do wiadcza gł bokiego oraz tajemniczego, i zarazem cudownego, powi zania słów i rzeczy. Słowa to - według Heideggera - jakie „dobro” (*Gut*) albo „zdrój bycia”. S one w niezwyuczajny sposób powierzane i zawierzone poecie. Słowo daje bycie, bycie znajduje swoje odzwierciedlenie, czyli odkrywa swój prawd w słowie, a poeta - mistrz słowa - w sposób ródłowy, tzn. przebywaj c u samego ródła bycia i j zyka, do wiadcza tej prawdy, a nast pnie wyra a j w utworze poetyckim i przekazuje innym. Natchniony poeta, nadśluchuj c zewu słów i odpowiadaj c na ten zew, przenosi nas w okolic „prze witu bycia”, lub nawet sam staje si tym „prze witem”. Heidegger pisał: „Zew przywołuje, wzywa w blisko ”. „Zwanie jest zapraszaniem. Zaprasza rzeczy, aby jako rzeczy dotyczyły ludzi. Padaj cy nieg przywodzi ludzi pod zachodz ce w noc niebo. Brzmienie wieczornego dzwonu przywodzi ich jako miertelnych przed to, co boskie”⁴⁸ . „Poeta do wiadcza poetyckiego powołania w sensie powołania do słowa jako zdroju bycia”⁴⁴ .

W drugim okresie swojej twórczo ci Heidegger, wielokrotnie zastanawiaj c si nad istot j zyka, coraz cz ciej si gał do dorobku wielkich poetów niemieckich, znajduj c u nich ró ne intuicje, które mówiły co wa nego na temat bycia i j zyka. Cytuj c cz sto takich poetów, jak Hölderlin, Rilke, Georg Trakle i Stefan George, kierował si najwyra niej zało eniem, e poeta mo e wiele rzeczy wyrazi lepiej ani eli my liciel. Pó ny Heidegger wypowiadał si o poezji w sposób bardziej podniosły ani eli o my leniu. Jedna z jego najbardziej podniosłych wypowiedzi na temat poezji głosi: „My liciel wypowiada bycie. Poeta nazywa wi to

⁴⁶ Tam e, s. 201.

⁴⁷ Tam e, s. 15.

⁴⁸ Tam e; s. 122.

(*das Heilige*)⁴⁹. Nawiązując do Hölderlina, Heidegger przyrównywał słowa do „kwiatów” i „kwiatów ust”⁵⁰, nazywał poetów „tłumaczami bogów”⁵¹, oraz pisał o mowie poetyckiej, w której ma miejsce prawdziwe odkrywanie bycia, i w każdym wypadku nie jest wolną inwencją twórców, lecz wystawianiem się poety na „raenie gromem bogów”, aby pochwycić „boski znak, wiatło gromu, w słowa”⁵².

Gdy chodzi o do wiadczenie przez poetę tego, czym jest język jako „źródło bycia”, na szczególnie uwagę zasługują trzy wykłady pod wspólnym tytułem *Istota języka*, które Heidegger wygłosił w 1957 r. na Uniwersytecie we Freiburgu. W wykładach tych mówił o poetyzowaniu, i jest rodzajem do wiadczenia, w którym „sam język dochodzi do słowa jako język”, odkrywając przed poetą swój własny istotny. Aby to udokumentować i skonkretyzować, Heidegger przeprowadził analizę wiersza Stefana George’a pt. *Słowo*, w którego strofach dostrzegał właśnie ów przypadek, gdy „sam język oddaje sobie głos”, by ustąpić poecie wyrazić prawdę na swój temat. I tak, ostatni werset tego wiersza, który brzmi:

„Wyrzecz prawdę zgłębiam surowo :

Nie ma tam rzeczy gdzieś pał musi słowo”.

i wyraża coś bardzo istotnego na temat stosunku zachodzącego między słowem a rzeczą. Zdaniem Heideggera, cytowany werset mówi o tym, i „poeta do wiadczył, a dopiero słowo pozwala przejawiać się, a tym samym wystacza rzecz jako rzecz tak, jaka ona jest. Słowo zapowiada się poecie jako to, co utrzymuje i zachowuje rzecz w jej byciu”⁵³.

Inny (pierwszy) werset tego samego wiersza mówi o tym, i poeta w swojej twórczości „do wiadcza poetyckiego powołania w sensie powołania do słowa jako źródła bycia.” Werset ten brzmi:

„Cud albo sen z dalekiego wyraju

Na skraj mojego przynosiłem kraju

By szara Norma czekałem w spokoju

Imi dla niego znalazła w swym źródle”.

Tutaj z kolei mowa jest o „Szarej Normie”, dawnej bogini losu, która - zdaniem poety (według interpretacji Heideggera) - mieszka „na skraju”, tj. na granicy poetyckiej krainy (krainy języka) skąd strzeże swego źródła, wyszukując w nim imiona adekwatne dla rzeczy i używając ich poecie.

⁴⁹ M. Heidegger: *Budowa, mieszka, myśle*, wyd. cyt., s. 56.

⁵⁰ Por. M. Heidegger: *W drodze do języka*, wyd. cyt., s. 154-155.

⁵¹ Por. tamże, s. 112, przypisy tłumacza.

⁵² Cyt. za: J. Young: *Heidegger, filozofia, nazizm*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 124.

⁵³ M. Heidegger: *IV drodze do języka*, wyd. cyt., s. 121.

Obie cytowane strofy wiersza Geoge'go nie s w adnym wypadku odzwierciedleniem pogl dów poety na temat j zyka. To raczej sam j - zyk strofami i ustani poety odkrywa nam jakie prawdy o sobie samym. Natchniony poeta Stefan George, pisz c wiersz *Słowo*, był jedynie medium, przez które przemówił sam j zyk, analogicznie jak w innych przypadkach przemawia przez poet „nastój wieczoru”, „piew ptaków”, „bicie dzwonów”, „cisza szczytów górskich”, „wiatło gromów” itp.

Summary

The author presents the views of late Heidegger on language and analyses the part, which language performed in the philosophical creation of the German philosopher after his so-called *Turm* (Kehre). Discussed are e.g. such detailed problems as: the Heidegger's point of view on language in his early *Sein und Zeit* and the change in his approach to language in the second period of his creation. And further, there is spoken about the relation of language and man as *Dasein* to *the being* as well as the relation of words to beings. In the last part of the article the author reveals the special part in the disclosing of the truth of *the being* and the truth of the language itself, which Heidegger attributed to the thinking and poetry (the exceptional role of Thinker and Poet). The article is based on the assumption that the conception of language at the late Heidegger allows us to understand better, what is the essence of language and on what does rely the conceptional part of the language in the process of the intercommunication of people and in the cognition and interpreting of the world.