

MARTIN HEIDEGGER I FENOMENOLOGICZNO- -HERMENEUTYCZNE POJĘCIE DYSKURSU

MICHAŁ JANUSZKIEWICZ¹

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Słowa kluczowe: dyskurs, fenomenologia, hermeneutyka,
mowa, interpretacja, bycie-w-świecie

Keywords: discourse, phenomenology, hermeneutics,
speech, interpretation, being-in-the-world

Abstrakt: Michał Januszkiewicz, MARTIN HEIDEGGER I FENOMENOLOGICZNO-HERMENEUTYCZNE POJĘCIE DYSKURSU. „PORÓWNANIA” 2 (21), 2017, S. 65–78. ISSN 1733–165X. Artykuł stanowi próbę analizy i interpretacji dyskursu fenomenologiczno-hermeneutycznego w ujęciu Martina Heideggera oraz sposobu rozumienia dyskursu przez wspomnianego filozofa (to dwie niezależne kwestie). Wybór tematyki nie jest arbitralny. Przeciwnie, chodzi o to, aby pokazać, że Heideggerowskie ujęcie dyskursu zasługuje na uwagę (nie mniej niż spopularyzowane, by nie powiedzieć wręcz skonwencjonalizowane, ujęcie Michela Foucaulta). W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* wyróżnia filozof cztery zasadnicze momenty strukturalne dyskursu. Są to kolejno: 1) to, o czym się mówi; 2) to, co powiedziane jako takie (dyskursywne *co*); 3) komunikacja; 4) wyjawianie/odkrytość. Kwestie te zostaną szczegółowo omówione w artykule. Pojęcie dyskursu nie jest neutralne, ale zawsze formułowane na gruncie jakiegoś dyskursu, a więc pewnego sposobu widzenia świata czy badanych problemów. Dlatego należy scharakteryzować wstępnie ów dyskurs jako sposób myślenia (część pierwsza szkicu), by dopiero następnie przyrzeć się uważniej Heideggerowskiej koncepcji dyskursu (w części drugiej). Oba te zagadnienia wydają się bardzo ważne, bo: 1) problem dyskursu fenomenologiczno-hermeneutycznego wydaje się stosunkowo jeszcze mało znany (w potocznej świadomości zazwyczaj radykalnie oddziela się fenomenologię i hermeneutykę); 2) Heideggerowska koncepcja dyskursu również domaga się szerszego przedstawienia.

Abstract: Michał Januszkiewicz, MARTIN HEIDEGGER AND THE PHENOMENOLOGICAL-HERMENEUTIC NOTION OF DISCOURSE. “PORÓWNANIA” 2 (21), 2017, P. 65–78. ISSN

1 E-mail: aramis69m@gmail.com

1733–165X. The article presents an analysis and an interpretation of the phenomenological-hermeneutic discourse based on Martin Heidegger's idea and understanding of discourse (these are two separate notions). The choice of the topic is not arbitrary. The point is to show that Heidegger's notion of discourse is also worth applying (and not only the popularised and almost conventionalised notion of Michel Foucault). The philosopher differentiates between four main structural moments of discourse in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. These are: 1) the about-which talked over; 2) the said as such (discursive *what*); 3) communication; 4) manifestation. These issues are discussed in the paper in detail. The notion of discourse is not neutral but is always formulated on the basis of some discourse that is a certain way of understanding the world and the problem under analysis. That is why discourse will first be characterised as a way of thinking (the first part of the paper) and only then will Heidegger's concept of discourse be approached (in the second part). Both issues seem important because: 1) the issue of the phenomenological-hermeneutic discourse seems relatively unknown (laymen's approach is to radically differentiate between phenomenology and hermeneutics); 2) Heidegger's concept of discourse deserves a broader audience.

„Dyskurs” należy do najmodniejszych pojęć humanistyki. Mimo to pozostaje kategorią rozmytą i wieloznaczną. Zwrócił na to uwagę jeden z najwybitniejszych teoretyków dyskursu, Teun A. van Dijk, który wskazał trzy zasadnicze sposoby rozumienia dyskursu: po pierwsze, należy go wiązać z językiem mówionym oraz ze sposobami mówienia (w tym sensie mówić można na przykład o dyskursie Lecha Wałęsy czy Jana Pawła II); po drugie, pojęcie dyskursu odnosić można do jakiejś idei, wizji świata, czy światopoglądu (można więc na przykład mówić o dyskursie komunitaryzmu czy filozofii egzystencji) – warto zauważyć, że w tym drugim znaczeniu nie istnieje konieczność odwoływania się w ogóle do problemu języka – wreszcie, po trzecie, dyskurs pojmować można w kontekście użycia języka (kto, jak, dlaczego, kiedy), czyniąc zeń zdarzenie komunikacyjne (van Dijk).

W niniejszym szkicu podejmę kwestie odnoszące się zasadniczo do drugiego i trzeciego sposobu pojmowania tego pojęcia, akcentując szczególnie analizę dyskursu fenomenologiczno-hermeneutycznego w ujęciu Martina Heideggera oraz sam sposób jego rozumienia przez filozofa. Wybór tematyki nie jest arbitralny. Przeciwnie, chciałbym pokazać, że Heideggerowskie ujęcie dyskursu zasługuje na uwagę nie mniej niż spopularyzowane, by nie powiedzieć wręcz skonwencjonalizowane, ujęcie Michela Foucaulta (Foucault). Pojęcie dyskursu nie jest neutralne, ale zawsze formułowane na gruncie określonego sposobu widzenia świata czy badanych problemów. Dlatego chciałbym scharakteryzować wstępnie dyskurs jako sposób myślenia (część pierwsza szkicu), by dopiero następnie przyjrzeć się uważniej koncepcji Heideggerowskiej (w części drugiej).

Czym jest fenomenologia hermeneutyczna?

Przez fenomenologię hermeneutyczną powinniśmy wstępnie rozumieć rozwinięcie czy nawet rewolucyjną zmianę w fenomenologii, która dokonała się za sprawą Heideggera. Ta rewolucja w fenomenologii stała się zarazem rewolucją w hermeneutyce

nowoczesnej, bo zasadnie włączyć tu przecież należy także kontynuatorów Heideggera – Hansa-Georga Gadamera oraz Paula Ricoeura. Innymi słowy, fenomenologia przesunięta zostaje na grunt hermeneutyczny. Spróbujmy przyjrzeć się najogólniej charakterowi tej zmiany. W punkcie wyjścia fenomenologia hermeneutyczna łączy się z fenomenologią Husserlowską. Heidegger w pełni podziela bowiem przekonanie Edmunda Husserla nazwane przez filozofa w *Ideach I* (1913) zasadą wszystkich zasad. Popularnie wyrażana była hasłem: „Z powrotem do rzeczy samych!”. Mówiąc inaczej, chodziło o powrót do bezpośredniego, źródłowego doświadczenia, a więc do „źródłowo prezentującej naoczności”. To właśnie owo źródłowe doświadczenie, a nie jakieś uprzednie wobec niego teorie czy spekulacje, stanowić miały podstawę poznania (Husserl 1967). Jeszcze dwa lata przed opublikowaniem *Idei I*, w pierwszej wydanej po *Badaniach logicznych* (1901) rozprawie zatytułowanej *Filozofia jako ścisła nauka* (1911), w jej zakończeniu filozof napisał:

Ten, kto trzyma się kurczowo historycznych filozofii, kto krząta się koło nich jako historyk i krytyk, a równocześnie pragnie przez eklektyczne opracowanie lub anachroniczne odrodzenie dojść do filozoficznej nauki – czyni tylko beznadziejne próby. *Nie filozofie, ale same rzeczy i problemy muszą stanowić bodziec do badania* (Husserl 1992: s. 78, podkreślenie w tekście Husserla).

Heidegger na marginesie rozprawy Husserla poczynił następującą notatkę: „Bierzemy Husserla za słowo”. Uważał też, że Husserl podarował mu oczy, za pomocą których mógł widzieć (Moran 228). Nie oznaczało to jednak, że bezkrytycznie poszedł za wskazówkami czy pomysłami swego nauczyciela. Szczegółowe ukazanie drogi Heideggera do fenomenologii hermeneutycznej, która rozpoczyna się wraz z wykładami z 1919 roku (zatytułowanymi *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*), pogłębia w wykładach z historii koncepcji czasu (semestr letni 1925 roku w Marburgu) i kulminuje w *Bycie i czasie* (1927), domagałoby się niezależnego omówienia. W tym miejscu ograniczę się jedynie do kilku kwestii. Heidegger porzucił wiele podstawowych Husserlowskich pojęć, jak świadomość, obiektywność, podmiot transcendentálny, *epoché* czy redukcja fenomenologiczna. Oznacza to, że Heidegger odrzucił czysto poznawcze nastawienie do rzeczy i esencjalistyczną wiarę, że do ich istoty możemy uzyskać dostęp intuicyjny i bezpośredni, to znaczy: niezapośredniczony przez język. W sensie pozytywnym zaś – co równie ważne i ciekawe – swój fenomenologiczny projekt konstruuje filozof w odniesieniach nie tyle do Husserla, co do Greków. Szczególnie istotny jest tu §7 *Bycia i czasu*, w którym Heidegger wywodzi wyraz *fenomenologia* z dwóch słów: *fenomen* i *logos* (Heidegger 1993: 40). Pojęcie fenomenu analizuje na gruncie czasownika *fainesthai* ('ukazywać się') i na jego podstawie określa fenomen jako to, „co-się-samo-w-sobie-ukazuje” (Heidegger 1993: 40) i jest jawne albo dopiero ma być wydobyte na jaw. Warto bowiem zauważyć, że fenomeny mogą ukazywać się na sposób pozoru.

To, co jawi się jako pozorne, co podaje się za to, czym nie jest, nie stanowi jednak fenomenu w jego właściwym, pozytywnym sensie. Fenomen odróżnić też należy od tego, co stanowi zaledwie jego przejaw. Różnica między nimi jest taka, że fenomen ukazuje się w sobie samym, natomiast przejaw jedynie odsyła do czegoś innego (Heidegger 1993: 44). Aby zrozumieć Heideggerowską koncepcję fenomenologii hermeneutycznej, trzeba jeszcze podkreślić znaczenie pojęcia *logos*. W wieloznaczności tego słowa (oznaczającego między innymi rozum czy rację) filozof akcentuje – w odwołaniu do Arystotelesa – nierozzerwalny związek mowy i widzenia – to, co Stagiryta określa jako *apofainesthai*. Logos jest tym, co pozwala widzieć (Heidegger 1993: 46). Mówienie to zatem umożliwianie widzenia. Heidegger powiada: „Dlatego właśnie, że funkcja λόγος polega na prostym umożliwianiu widzenia czegoś, umożliwianiu postrzegania bytu, λόγος może oznaczać rozum” (Heidegger 1993: 48). Formułując wstępne pojęcie fenomenologii, stwierdza, że fenomenologia to wobec tego „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie [...] ukazuje” (Heidegger 1993: 49). Zadaniem fenomenologii jest zatem wydobywanie ze skrytości na jaw. Filozof zauważa jednak, że skryte nie są te czy inne byty, ale samo bycie bytu (Heidegger 1993: 50). Jako nauka o byciu bytu fenomenologia jest ontologią. Pojawia się wszakże pytanie o to, w jaki sposób wydobywać bycie z jego ukrycia? Jak ujawniać to, czego sposobem manifestowania się jest skrywanie? Na to pytanie udziela Heidegger odpowiedzi, która ma charakter fundujący dla fenomenologii hermeneutycznej. Powiada on mianowicie, że: „metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest interpretacja. [...] Fenomenologia jestestwa jest hermeneutyką w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego jest to interpretowanie” (Heidegger 1993: 53).

Fenomenologia nie może być zatem sprowadzona do opisu, który miałby stanowić bezpośredni dostęp do rzeczy w sensie obiektywnym. Jest ona raczej poszukiwaniem sensu na drodze interpretacji. Problem polega na tym, że sposobem manifestowania się rzeczy jest właśnie skrywanie czy może nieustanna gra skrywania i odkrywania. Dostęp do rzeczy nigdy też nie jest w związku z tym bezpośredni i oczywisty. Rzeczy manifestują się pod jakimś względem, w jakimś aspekcie, natomiast my odnosimy się do nich z pewnej perspektywy czy określonego punktu widzenia. Mówiąc językiem fenomenologii, interpretacja dokonuje się zawsze w pewnym nieustannie zmieniającym się horyzoncie, który stanowi z jednej strony obszar manifestowania rzeczy, a z drugiej strony odniesienie dla naszego sposobu widzenia. Skoro tak, skoro logos fenomenologii to *hermeneuein* – wyjaśniać, wydobywać z ciemności – to zrozumiałe staje się, wywiedzione przez Heideggera od Greków, źródłowe pojmowanie prawdy jako *aletheia*, a więc tego, co pozwala na od-słonięcie, od-krycie, roz-jaśnienie czy wy-jawienie i pokazanie rzeczy w ich nieskrytości. Tym samym Heidegger pozwala nam zauważyć, że koncepcja prawdy rozumianej jako adekwacja myśli (wypowiedzi) do pewnego stanu rzeczy jest wtór-

na. Nie chodzi więc o prawdę jako teorię sądu, lecz raczej jako o doświadczanie prawdy jako swobodnego objawienia (Moran 236).

Heidegger opowiada się zarazem w pełni za poszukiwaniem dostępu do źródłowego doświadczenia, utożsamionego z konkretnym faktycznym i praktycznym ludzkim życiem, na które składają się bycie wśród rzeczy i innych, troska, zmartwienia, nadzieje, uczucia, popadanie w winę, projektowanie możliwości itd. W centrum zainteresowań filozofa staje więc człowiek – *Dasein* – w swoim byciu-tu-i-tam-oto. Podobnie jak Husserl, Heidegger za fundamentalny problem fenomenologii uznaje *Erlebnis* – doświadczenie egzystencjalne, przeżycie, czy też: wiedzę z pierwszej ręki, przy czym chodzi tu o wiedzę przed- czy a-teoretyczną. Heidegger bardziej jednak niż Husserl eksponuje praktyczny czy egzystencjalny charakter doświadczenia. Co więcej, inaczej rozumie podstawowe dla Husserla (a przejęte od Franza Brentana) pojęcie intencjonalności, które autor *Badań logicznych* wiązał z wszelkimi aktami świadomości, które są nakierowane na jakąś treść (np. akt oceny skierowany jest na to, co oceniane, akt przedstawiania skierowany jest na coś przedstawianego, akt miłości – na coś kochanego itd.) (Husserl 2000: 461 i nast.). Tymczasem dla Heideggera intencjonalność nierozdzielnie wiąże się nie tyle ze świadomością, co z językiem. I choć trzeba Husserlowi oddać sprawiedliwość, że wyróżnione w strukturze intencjonalnej „jako” (to, co postrzegane, jest postrzegane *jako* coś) wskazuje już na fakt, że akty intencjonalne posiadają element interpretacji, to jednak dopiero Heidegger radykalizował tę intuicję. Rzeczy-wistość otaczająca człowieka nie jest po prostu obiektem neutralnego zdystansowania, lecz tym, co człowieka obchodzi. *Dasein* jest zawsze już zaangażowane w świat, jego bycie to bycie-w-świecie. To bycie polega zaś na rozumieniu, które zawsze jest już samorozumieniem. Owe rozumienie i samorozumienie nie oznaczają jednak aktów czystej świadomości, lecz posiadają językowy charakter. Bycie-w-świecie jest zanurzone w języku. I jeśli fenomenologia Husserlowska tak chętnie mówi o widzeniu rzeczy, ich naoczności, to Heidegger dodaje, że jeśli coś widzimy, to widzimy to zawsze poprzez język. W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (wyd. ang. *History of the Concept of Time*) z 1925 filozof zauważa:

nasze najprostsze percepcje i konstytutywne stany są właśnie *wyrażone*, nawet więcej, w pewien sposób *zinterpretowane*. Czym tutaj jest prymarność i źródłowość? Wcale nie tak bardzo widzimy przedmioty i rzeczy, lecz raczej najpierw mówimy o nich. By ująć to bardziej precyzyjnie: nie mówimy o tym, co widzimy, lecz wręcz przeciwnie, widzimy to, co *ktos mówi* o czymś (Heidegger 1992a: 56, tłum. M.J).

Podsumowując te, siłą rzeczy, skrótkowe rozważania, można spróbować już wstępnie odpowiedzieć na pytanie o to, kiedy fenomenologia staje się fenomenologią hermeneutyczną. Dzieje się to, gdy, po pierwsze, dostrzegając skrywająco-jawny sposób manifestowania się fenomenu, usiłuje dotrzeć do niego za pośrednictwem rozumienia/interpretacji, przy czym rozumienie/interpretacja nie jest tu

jakąś naukową procedurą, metodą czy narzędziem, ale oznacza sam sposób bycia-w-świecie; po drugie, gdy centralnym problemem swych dociekań czyni *Dasein* i jego bycie-w-świecie; po trzecie, gdy wreszcie drogą (zapośredniczonego) dostępu do żywego (przeżytego) doświadczenia (*Erlebnis, lived-experience*) czyni fenomenologia język (a nie niezapśredniczoną intuicję, jak chciałby Husserl).

Heideggerowskie pojęcie dyskursu

Heidegger podejmuje problematykę dyskursu przede wszystkim w *Byciu i czasie* (1927), ale nie tylko. Warto zauważyć, że zagadnienie to w dużo szerszym wymiarze zostało przez filozofa wyłożone w kursie wykładów prowadzonych w Marburgu w semestrze letnim 1925 roku. Kurs został zatytułowany *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Historia koncepcji czasu*) i opublikowany dopiero w 1979 roku jako tom 20. *Gesamtausgabe*. Wspominam o tym, by zaznaczyć, że przywołując Heideggerowską koncepcję dyskursu, odwoływać się będę przede wszystkim do tej właśnie pracy. W tym miejscu potrzeba jeszcze poczynić jedną istotną uwagę. Słowo *dyskurs*, którym się będę tu zasadniczo posługiwać, znajduje potwierdzenie w anglojęzycznych tłumaczeniach prac Heideggera, w których występuje jako *discourse*. Sam filozof używał natomiast słowa *Rede*, które zasadnie Bogdan Baran tłumaczy jako 'mowę'. Wyjaśnienie to wydaje się konieczne, bo nie ma powodu, aby wprowadzać tu niejasności translologiczne. Słowo *dyskurs* jest tu w pełni uprawnione, co znajdzie odzwierciedlenie w pojęciu dyskursu, którym posługiwać się będzie inny z wielkich hermeneutów – Ricoeur. Dodać tu może jeszcze warto, że w pewnych sytuacjach, z powodów stylistycznych, słowami *dyskurs* i *mowa* posługiwać się będę wymiennie.

Dyskurs (mowę) definiuje filozof najogólniej jako egzystencjalno-ontologiczną podstawę języka (Heidegger 1993: 228). W tym sensie nie daje się on sprowadzić do języka jako używanego narzędzia komunikacji czy ekspresji, a zatem do tego, czym można dysponować; nie jest też dyskurs jakimś typem wypowiedzi, uporządkowanym za pomocą określonych własności językowych (gramatycznych) czy reguł. Dyskurs stanowi bowiem taki wymiar języka, który nierozdzielnie wiąże się z egzystencją, byciem-w-świecie *Dasein*. Jak wiadomo, podstawowym i przełomowym rozpoznaniem Heideggerowskiej hermeneutyki ontologicznej jest zwrócenie uwagi na fakt, że wyróżnionym charakterem bycia-w-świecie jest rozumienie, będące zawsze już samorozumieniem. Tym samym rozumienie nie oznacza tu żadnej metody, narzędzia czy procedury, których cechą istotną jest to, że posiadają wymiar interwencyjny (można się nimi świadomie posłużyć, można też z nich zrezygnować, gdy nie są już przydatne). Rozumienie, o którym mówi Heidegger, jest tymczasem przedpredykatywne, należy do samego ludzkiego bycia. Mówiąc jeszcze prościej: rozumienie i samorozumienie dochodzą do głosu we wszystkim, co robimy, niez-

leżnie od stopnia uświadamiania sobie tego. Takie rozumienie ma więc wyraźnie charakter praktyczny (w sensie greckiego *praxis*), jest tym, co Heidegger określa słowem *Befindlichkeit*, odsyłającym do umiejętności znalezienia się. W taki sposób, by inaczej jeszcze wyjaśnić pojęcie rozumienia, posługujemy się potocznymi sformułowaniami mówiącymi, że ktoś odnalazł się w jakiejś sytuacji albo nie potrafił się odnaleźć. Tak uchwycone rozumienie jest tym, co artykułuje się w mowie jako *sens* (Heidegger 1993: 228). Tym samym zrozumiały staje się wobec tego status dyskursu: jest on samoartykulacją bycia-w-świecie, posiada więc nieusuwalnie egzystencjalny wymiar.

W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* wyróżnia filozof cztery zasadnicze momenty strukturalne dyskursu. Są to kolejno: 1) to, o czym się mówi; 2) to, co powiedziane jako takie (dyskursywne *co*); 3) komunikacja; 4) wyjawianie/odkrytość.

Po pierwsze, dyskurs to to, o czym się mówi. Mowa, jako (samo)artykulacja rozumienia i, tym samym, wypowiadająca *sens*, sytuuje się zawsze wobec otaczającego człowieka świata i jego *bycia-w*. Mówienie zawsze w pierwszej kolejności dotyczy czegoś w świecie, sprawia, że owo *o-czym* ukazuje się właśnie poprzez mowę. *O-czym* dyskursu przynależy do świata, o który człowiek jest zatroskany. Chodzi tu przy tym nie tylko o jakieś obiekty występujące w świecie, jak na przykład krzesło czy drzewo. Świat dookolny staje się zrozumiały dopiero jako przyobleczone w *sens*. Krzesło mogę więc rozumieć jako miejsce, na którym mogę usiąść, by na chwilę odpocząć, albo, z uwagi na rzemieślnicze wykonanie, mogę rozumieć krzesło jako przedmiot estetyczny lub też jako przedmiot „z duszą” – antyk itp. Heidegger zauważa zarazem, że *o-czym* dyskursu jest tym, co w języku – jak widać to na przykład podczas rozmowy – ujawnia się w sposób pierwszoplanowy. To, co usiłujemy uchwycić, to przecież rzecz, o której mowa.

Po drugie, na dyskurs składa się również *to, co powiedziane jako takie*. Jeżeli *o-czym* dyskursu przynależy do świata, do którego się odnoszę, i wreszcie jeżeli mówiąc o czymś (na przykład o krześle), nie muszę go nieustannie tematyzować w poszczególnych zdaniach, nazywać, o tyle *to, co powiedziane jako takie* znajdujemy na gruncie konkretnych wypowiedzi, zdań. Heidegger zwraca uwagę na to, że jeśli wypowiemy zdanie „to krzesło jest wytapicerowane”, wówczas „owo bycie wytapicerowanym krzesła jest tym, co powiedziane jako takie; nie jest ono zbieżne z samym krzesłem. W tym, co jest więc powiedziane, *to o-czym* jest omówione; w omawianiu czegokolwiek to, co przemyślane jest również omówione” (Heidegger 1992a: 262). To, co wypowiedziane jako takie, wypowiadane jest na różne sposoby, np. jako oznajmienie, rozkaz, życzenie, zapytanie itp. Innymi słowy *to, co powiedziane jako takie*, oznacza po prostu „jak” bycia powiedzianym.

Trzecim strukturalnym momentem dyskursu jest *komunikacja*. Filozof podkreśla w tym miejscu, że mowa jako szczególny wymiar bycia *Dasein*, w swym właściwym istotowym sensie oznacza *mówienie do innych i z innymi*. Heidegger powiada więc, że „Dyskurs jako sposób bycia *Dasein* jako bycie-z jest co do swej istoty *komunikacją*,

dlatego w każdym dyskursie, który jest o czymś, *podziela się* z innym to, co powiedziane, powiedziane jako takie” (Heidegger 1992a: 263; Heidegger 1993: 230).

Ów trzeci moment dyskursu należy w sposób szczególny zaakcentować. To w związku z nim bowiem po raz pierwszy zwraca uwagę filozof na to, że w sposób źródłowy nasze bycie-w-świecie jest już zawsze byciem-z, byciem-z-innymi. Kwestii tej nie traktuje jako oczywistość, którą nie warto się dalej zajmować, jak mu to zarzucano, lecz przeciwnie, byciem-z-innymi ugruntowane zostaje na podstawie języka, który nie jest już tylko zwykłą komunikacją, ale rozmową. Heidegger inicjuje tu wątek, który poszerzył później tylko Gadamer w swej koncepcji języka jako rozmowy. Tymczasem to autor *Bycia i czasu* wyraźnie zaznacza, że komunikacja (rozmowa) jest, po pierwsze, wyrazem współbywania, które swą jawność uzyskuje we współpołożeniu i współrozumieniu. Po drugie, owo współbycie uzasadnione jest wyłącznie na gruncie dyskursu, w którym możemy dopiero podzielać wspólny świat. Zauważmy jednocześnie rzecz bardzo ciekawą: to nie przestrzeń w sensie jakiegoś miejsca uzasadnia dzielenie tego, co wspólne, ale język, rozmowa (filozof powiada, że komunikację należy rozumieć w kategoriach bycia-z-innym) (Heidegger 1992a: 263; Heidegger 1993: 229), a tym samym – czas (problematyka czasu domagałaby się omówienia w innym miejscu). Podzielane jest zatem to, jak możemy zauważyć, co w języku wypowiedziane jako takie. Ponownie dostrzec możemy sytuację, w której Heidegger antycypuje Gadamera, pokazującego, że rozmowa dotyczy zarówno sprawy, o której mowa (*o-czym* dyskursu), jak i tego, co wypowiedziane jako takie. Przy czym – o czym będzie mowa później – w związku z tym, co wypowiedziane jako takie, znajdzie się również miejsce na niewypowiedziane.

Rozumienie, które ma miejsce w komunikacji, kieruje nas w stronę czwatego momentu strukturalnego dyskursu, a mianowicie ku „uczestnictwu w tym, co się manifestuje” (Heidegger 1992a: 263). W komunikacji, jak zauważa Heidegger, nie chodzi o transmisję informacji z wnętrza jednego podmiotu do drugiego (Heidegger 1992a: 263; Heidegger 1993: 230), lecz o ujawnianie, odkrytość świata poprzez rozmowę, która stanowi formę intymnego zaangażowania w dyskutowaną sprawę (Heidegger 1992a: 263). Rozumienie i samorozumienie osiągają tym samym najwyższą formę w rozmowie, poszukującej porozumienia.

Dyskurs jest, o czym była już mowa, egzystencjalno-ontologiczną podstawą języka. Jeżeli istnieje język, to tylko dlatego, że istnieje dyskurs (mowa). Jak można było zobaczyć, nie chodzi tu jednak o mowę rozumianą tak jak w językoznawstwie, gdzie traktowana jest ona jako wypowiedź. Mowa nie jest też narzędziem, ale sposobem bycia *Dasein* (Heidegger 1993: 235). Filozof zauważa również, że Grecy nie mieli nawet słowa, które odnosiłoby się do języka, traktowali go bowiem przede wszystkim jako dyskurs (mowę) (Heidegger 1992a: 264; Heidegger 1993: 234). Dlatego też podejmuje Heidegger próbę wyzwolenia myślenia o języku z ram logiki i opartej na niej gramatyki. O ile zasadniczo przyjmują one pogląd apofantycznego pojmowania mowy (tzn. sprowadzania jej do zawartości formalno-semantycznej wypowiedzi oraz we-

ryfikowalnych prawdziwościowo sądów), o tyle Heidegger proponuje egzystencjalno-hermeneutyczne rozumienie mowy, która wykracza właśnie poza to, co wprost w zdaniu wypowiedziane. Heidegger posłużył się przykładem zdania „Ten młotek jest ciężki”. Rozpatrywane w kategoriach apofantycznych, zdanie to wypowiada pewien sąd, w ramach którego wskazana zostaje własność młotka – ciężar. Jednakże w hermeneutycznym rozumieniu mowy, która ma nierozzerwalny związek z życiem *Dasein* i światem, który go zawsze obchodzi i o który się troszczy, wspomniane zdanie mówi także poprzez to, co niewypowiedziane, na przykład: „ten młotek jest zbyt ciężki, podajcie inny, lżejszy” itp. (Heidegger 1993: paragrafy 33 i 69).

Heidegger proponuje spojrzeć na problem dyskursu od jeszcze innej strony. Wskazuje mianowicie na kilka podstawowych fenomenów, które domagają się uchwycenia. Są to relacja pomiędzy: 1) mową (dyskursem) a fenomenem słyszenia; 2) mową a fenomenem milczenia; 3) mową a fenomenem częściej gadaniny, i wreszcie 4) mową a fenomenem języka.

Relację pomiędzy dyskursem a fenomenem słyszenia ujmuje Heidegger w odniesieniu do fundamentalnych problemów hermenetyki: rozumienia. Rozumienie możemy według niego zasadniczo pojmować na dwa sposoby: pierwszy dotyczy dostępu do czegoś, pochwycenia, odkrycia czegoś. Rozumienie w tym sensie ukazuje się od strony zrozumienia czegoś po raz pierwszy. Ale można też mówić o innym wymiarze rozumienia, gdzie pojmowanie pozostaje w nierozzerwalnym związku ze słyszeniem. Nie bez powodu, zauważa Heidegger, zdarza nam się, szczególnie podczas rozmowy, mówić: „nie usłyszałem”, „nie dosłyszałem” w znaczeniu: nie rozumiałem, nie mogłem zrozumieć, nie pojąłem – bo nie usłyszałem; i na odwrót: gdy czegoś nie dosłyszemy, mówimy, że nie zrozumieliśmy (Heidegger 1992a: 265; Heidegger 1993: 231). Zdolność słyszenia urasta zatem do podstawowego fenomenu hermeneutycznego, ale nie tylko w sensie jakiegoś technicznego rozumienia, lecz dużo głębiej – w egzystencjalnym sensie bycia-z-innym:

Bycie-z-innym jest źródłowo charakteryzowane jako bycie-z w sensie słuchania-się-nawzajem. Bycie-z nie jest byciem od ręką czy wśród innych; jako bycie-w-świecie oznacza jednocześnie bycie <w niewoli> (*hörig*) innych, to znaczy w <zważaniu> na innych i <słuchaniu> ich, słuchaniu (*hören*) ich i niesłuchaniu. Bycie-z ma strukturę przynależności [*Zu(ge)hörigkeit*] do innego (Heidegger 1992a: 266).

Słyszenie to zarazem bycie otwartym w egzystencjalnym sensie (Heidegger 1993: 231–232). Heidegger wyróżnia zarazem rozmaite „metafory suplementacyjne” dla fenomenu słyszenia. Są to „kroczenie śladem”, „dotrzymywanie kroku” (Heidegger 1993: 232). Można powiedzieć, że słyszeć to także „podążać za”, „dotrzymywać wierności”. Wszystkie te określenia stanowią jednakże rozmaite imiona dla tego, co w hermeneutyce nazywamy rozumieniem. „Rozumiejące słyszenie” ma wszakże, co nie uchodzi uwadze filozofa, swoje prywatywne formy,

które ujawniają się w postaciach „nie-słyszenia, sprzeciwu, oporu, odwracania się plecami” (Heidegger 1993: 232). Ważne jest również to, że słyszenie nigdy zrazu nie dotyczy jakichś niezidentyfikowanych dźwięków, hałasu, tonów. Słyszenie nie ma więc w źródłowym sensie charakteru percepcji pewnych zmysłowych wrażeń dźwiękowych. Także i w przypadku słyszenia, które jest, jak to już powiedzieliśmy, rozumieniem, słyszymy bowiem to, co jakoś już uprzednio rozumiemy w jego strukturze „jako” (Heidegger 1993: paragrafy 33 i 69), a zatem słyszymy nie tyle warkot, co raczej samochód czy motocykl, nie tyle nieokreślone trzaski, co raczej trzaskający ogień itd. (Heidegger 1992a: 266; Heidegger 1993: 232). Podobnie dzieje się ze słyszeniem innego. Nie słyszymy przecież najpierw melodii jego głosu, sposobu intonacji, lecz zawsze słyszymy to, o czym mowa, i to, co jest powiedziane jako takie. Nawet gdy słuchamy kogoś, kto mówi w obcym języku, słyszymy niezrozumiałe słowa, a nie po prostu jakiś ciąg brzmień (Heidegger 1992a: 266–267; Heidegger 1993: 232). Oczywiście, nie jest tak, że nie słyszymy melodii czyjegoś głosu czy dykcji – chodzi tylko o to, że są one podporządkowane temu, o czym się mówi i co się mówi (Heidegger 1992a: 267; Heidegger 1993: 233). W przeciwnym przypadku niewiele, jeśli w ogóle cokolwiek, moglibyśmy zrozumieć.

Słyszenie i mowa pozostają zatem w nierozdzielalnym związku i dane są wraz z rozumieniem: „Słyszenie jest podstawowym sposobem bycia-z-innym, który rozumie” (Heidegger 1992a: 267). Co więcej: tylko ten, kto potrafi słuchać, potrafi też mówić (Heidegger 1992a: 267). W tym kontekście całkowicie jasna okazuje się definicja człowieka sformułowana przez Arystotelesa: *zoon logon echon*. Tradycyjnie formułę tę przekładano niezgodnie z jej znaczeniem jako *animal rationale* – zwierzę rozumne. Tymczasem Heidegger tłumaczy te słowa zgoła odmiennie. *Zoon* oddaje jako ‘życie’, zaś *logos*, zgodnie z właściwym sensem, jaki nadawali temu pojęciu Grecy i kontekstowo Arystoteles, jako ‘mowę’. W ten sposób człowiek to w ujęciu Heideggera istota mówiąco-słyszająca, czy mówiąc bardziej nowocześnie: człowiek to istota dyskursywna. Podobny sposób myślenia przejął później od Heideggera Gadamer, filozof, ale i filolog klasyczny, który w swej koncepcji hermeneutycznego pojmowania języka także wychodzi od tej propozycji translacyjnej, a zarazem od definicji: człowiek to istota, która mówi (Gadamer 2003: 27; Gadamer 2000).

Konstytutywnym wymiarem dyskursu jest również milczenie. Nie jest ono przeciwieństwem mówienia, lecz właśnie w istotny sposób do niego należy. Dzieje się tak dlatego, że milczenie nie jest tym, co daje się sprowadzić do sytuacji, w której nie ma się nic do powiedzenia. Ten, kto nie ma nic do powiedzenia, nie potrafi bowiem milczeć. Z drugiej zaś strony: milczeć nie będzie także ten, kto nigdy nic nie mówi. Można przecież z kolei mówić dużo, a nie mieć nic do powiedzenia. Gadanina czy zwykłe gadulstwo nie dają najmniejszej gwarancji na to, że o-czym dyskursu czy to, co w nim powiedziane jako takie, odkryją się przed nami. Tymczasem milczenie jest, jak powiada filozof, wymowne. Jest tym, co daje do zrozumienia (Heidegger 1992a: 267; Heidegger 1993: 233–234). Dopiero ten, kto mówi, potrafi

milczeć. Milczenie staje się znaczące właśnie w mówieniu i to właśnie we właściwy sposób. Odkrytość świata wyłania się z milczenia jako momentu dyskursu, to za sprawą milczenia rozwija się samo rozumienie, ale ponownie możliwość wspólnego bycia-z-innymi. W *Byciu i czasie* filozof pisze:

Tylko w rzeczywistym mówieniu możliwe jest właściwe milczenie. Aby móc milczeć, jestestwo musi mieć coś do powiedzenia, tzn. musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie. Wtedy dopiero zamknięcie ujawnia i utracą <gadaninę>. Jako *modus* mówienia, zamknięcie artykułuje zrozumiałość jestestwa tak źródłowo, że rodzi się z niego rzeczywista możliwość słyszenia i przejrzyste wspólne bycie (Heidegger 1993: 234).

Kolejnym fenomenem nierozzerwalnie związanym z dyskursem jest czcza gadanina. Żeby zrozumieć, na czym ona polega, należy podkreślić, że interpretacja świata *Dasein* w jego byciu-z-innym, zakłada dyskursywną jedność czy adekwatność pomiędzy *o-czym* dyskursu i tym, co powiedziane, a więc swoistym „jak” wypowiedzi, która jest skonstruowana w określony sposób, wpisana w jakieś znaczące uporządkowania (np. bycie pytaniem, bycie oznajmieniem, przeczeniem, przypuszczeniem) itp. Interpretacja jest w związku z tym niczym innym, jak możliwością uchwycenia owej adekwatności pomiędzy rzeczą, o której mowa, a jej wypowiedzeniem. Heidegger zauważa jednak, że wyartykułowany dyskurs, który wchodzi w przestrzeń publiczną, okazuje się bardzo często formą pozbawioną źródłowego rozumienia tego, o czym mowa. Mówiąc bardzo prosto: to, o czym mowa, ucieka, pozostaje natomiast to, co powiedziane jako powiedziane w pewien sposób, wraz z pewną „dostawioną” do tego wykładnią:

Dyskurs jest [...] wykorzeniony w nieobecność właściwego rozumienia, lecz wciąż zachowuje zrozumiałość. I odkąd taki dyskurs, który stał się bezpodstawny, wciąż pozostaje dyskursem, może być powtarzany i podawany dalej bez właściwego rozumienia. Słyszenie dyskursu nie jest teraz dłużej uczestnictwem w byciu bycia-z-innym wciągniętym w sprawę, o której mowa, ponieważ sama sprawa nie jest już odkrywana w źródłowy sposób. W zamian słyszenie jest wciągnięte w to, co powiedziane, w kategoriach bycia powiedzianym jako takim. Słyszenie jest teraz słyszeniem *zwyczajnego mówienia jako mówienia*, a rozumienie jest rozumieniem bazującym na zwykłej plotce (Heidegger 1992a: 269).

Na tym jednak nie koniec. Czczą gadanina to taki dyskurs, którego mechanizm polega na powtarzaniu i podawaniu dalej tego, co nie usłyszane, lecz *zastłyszane*. Czczą gadanina staje się przeto dyskursem dezorientującym, pozbawionym gruntu w uprzednim rozumieniu tego, o czym mowa. Nie odnosi się więc do samej rzeczy, ale do dyskursu jako takiego. Pozbawiona źródłowego rozumienia

rzeczy, krąży od nikogo do nikogo w opinii publicznej – w tym, co Heidegger określa mianem „Sie” (Heidegger 1993: 162 i nast.). Czczej gadaniny nie należy utożsamiać ze słowem mówionym. Wydaje się, że współcześnie ogarnia ona przede wszystkim słowo pisane w – by tak rzec – niekończącym się ciągu *signifiants*, w ruchu powtórzeń, suplementacji i śladów, pozbawionych *signifié*. Staje się wtedy *pisaniną* (Heidegger 1993: 239).

Jeżeli, jak powiada Heidegger, „interpretowanie oznacza odsłanianie czegoś jako czegoś” (Heidegger 1992a: 270), gdzie kluczowym momentem interpretacji jest „jako-co”, to gadanina nie ma z interpretacją nic wspólnego. Jest bowiem raczej zakrywaniem niż odsłanianiem (Heidegger 1992a: 269; Heidegger 1993: 240). To zakrywanie polega w dużej mierze na tym, że czcza gadanina prezentuje się od początku jako właśnie rozumiejąca – w sposób oczywisty i ostateczny. Jej mechanizm działa w ten sposób, że nie pozwala łatwo zobaczyć jej własnej bezpodstawności.

Na koniec, dyskurs odnosi się także do języka. Istnieje on na sposób bycia *Dasein* – jest także *historyczny* (czy *dziejowy*). Język jest tym, co nas ogarnia, w czym zrazu już jesteśmy na różne sposoby: mówi się, że możemy być w języku, o ile po mistrzowsku opanowaliśmy jego słownik i reguły. W sensie hermeneutycznym jednak jesteśmy w języku w sposób właściwy dopiero wtedy, gdy potrafimy w sposób źródłowy uchwycić to, o czym mowa, to, co jest powiedziane, lecz także i to, co niewypowiedziane. Nie zawsze przesadne byłoby powiedzenie o kimś, że dobrze mówi w danym języku, ale niewiele rozumie. Język jest tym, w czym jesteśmy już zanurzeni, ale język swe życie zawdzięcza żywiołowi mowy. Powiada się, że język jest martwy, gdy traci on zdolność do zmian i przekształceń. Zarazem można sobie jednak wyobrazić sytuację, jaka dotyczy na przykład łaciny, że język jest już martwy, ale wciąż możliwe jest mówienie nim. W żywiole mowy język ulega różnym przekształceniom, kontekstowym zmianom znaczeń. Dzieje się tak dlatego, że mając strukturę bycia taką jak *Dasein*, podobnie jak *Dasein* staje się, ewoluuje, jest otwarty na nowe słowa czy metafory, które powstają na gruncie tego, co historyczne. Niebezzasadnie mówi się więc, że każde pokolenie ma swój własny język, a co za tym idzie – swój własny sposób rozumienia rzeczy.

Podsumowanie

Dyskurs (mowa) rozumiany jest w hermeneutyce jako podstawa języka. Zarówno jednak mowa, jak i język nie są rozpatrywane w kategoriach językoznawstwa strukturalnego, nie należy wobec tego sprowadzać dyskursu w hermeneutycznym rozumieniu do *parole*, a języka do *langue*. Dyskurs pojęty jest w hermeneutyce jako „język egzystencjalny”, to znaczy od strony bycia-w-świecie *Dasein*. Jest ono ukonstytuowane poprzez trzy pierwotne egzystencjały: położenie, rozumienie i mowę właśnie. Ta ostatnia stanowi artykulację rozumienia, którą można nazwać interpre-

tacją. To w niej przedpredykatywnie rozumiane bycie-w-świecie okazuje się w sposób fundamentalny byciem-z-innymi. To, co zostaje w dyskursie wyartykułowane, to sens, który rozumiany egzystencjalnie jako sens bycia jest tym, o co pyta i czego poszukuje hermeneutyka.

BIBLIOGRAFIA

- Van Dijk, Teun A. *Badania nad dyskursem*. Tłum. Grzegorz Grochowski. *Dyskurs jako struktura i proces*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001. S. 9-44.
- Foucault, Michel. *Porządek dyskursu*. Tłum. Michał Kozłowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Krzysztof Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *Język i rozumienie*. Tłum. Piotr Dehnel, Barbara Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Heidegger, Martin. *History of the Concept of Time*. Transl. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992a.
- Heidegger, Martin. *The Concept of Time*. Transl. William McNeill. Oxford: Basil Blackwell, 1992b.
- Husserl, Edmund. *Badania logiczne*. Tom II/1. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Husserl, Edmund. *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. Włodzimierz Galewicz, Warszawa: Drukarnia Reprint, 1992.
- Husserl, Edmund. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. T. 1. Tłum. Danuta Gierulanka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1967.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge, 2000.

