

Józef BREMER SJ*

MARTIN HEIDEGGER I LUDWIG WITTGENSTEIN O MILCZENIU

„Ci, co nic nie wiedzą, ci gadają dużo.
Ci zaś, co wiedzą, milczą.”
Jak to mi powiedziano,
Te słowa Lao-Tzu wyrzekł.

Jeśli więc mamy wierzyć,
Że Lao-Tzu był tym wiedzącym?
Jakżeż to on mógł stworzyć
Księgę słów pięciu tysięcy?¹

(Po Chü-i)

„[...] prawdziwa mowa roi się od słów, których w niej zabrakło”.

(L. K. T.).

Wstęp

Przed laty w *Philosophical Review* opublikowano wyjątki z zapisków F. Waismanna pod tytułem *Notatki z rozmów z Wittgensteinem (Notes*

* Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie

E-mail: bremer.j@jezuici.krakow.pl

<http://www.jezuici.krakow.pl/sj/bremer/>

¹ Po Chü-i, *Lao-Tzu*, s. 36.

on *Talks with Wittgenstein*).² Obok angielskiego tłumaczenia zamieszczono niemiecki tekst rozmowy. Z niewyjaśnionych nigdy racji zarówno w tłumaczeniu, jak i w tekście niemieckim nie ukazał się tytuł „O Heideggerze” (*On Heidegger*). Tytuł ten występuje w rękopisie Waismanna. Z publikacji usunięto również pierwsze i ostatnie zdanie omawianego fragmentu notatek.³ Zdanie pierwsze brzmi: „Potrafię dobrze zrozumieć, co Heidegger rozumie przez Bycie (*Sein*) i Trwogę (*Angst*)”. Według wszelkiego prawdopodobieństwa Wittgenstein odwołuje się w tym miejscu do znanego artykułu Heideggera *Co to jest metafizyka?* (1929).

Skąd wzięły się tak istotne korektury notatek w renomowanym czasopiśmie? Prawdopodobnie były one związane z opublikowanym przez R. Carnapa artykułem: *Przezwyciężenie metafizyki poprzez logiczną analizę języka* (*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 1931). W kręgu pozytywistyczno-analitycznym tekst Carnapa był traktowany jako standardowa i zasadnicza krytyka metafizyki. W ramach tego kręgu, do którego wielu zaliczało także Wittgensteina, artykuł Heideggera *Co to jest metafizyka?* uchodził po prostu za paradygmat błędnych analiz językowych.⁴ Publikacja w *Philosophical Review* potwierdza tezę, że o jednym z najbardziej znanych filozofów XX wieku – Heideggerze – publikowało się w czasopismach o jednej orientacji filozoficznej, a o drugim tak samo znanym – Wittgensteinie – w innych. Podobny podział panował, gdy chodzi o publikacje z zakresu reprezentowanych przez obydwu myślicieli kierunków filozoficznych.⁵ Z pewnością wpływ na wspomniany stan rzeczy wywarło również zaangażowanie się Heideggera po stronie narodowego socjalizmu. Członkowie Koła Wiedeńskiego, jak i wielu współczesnych autorów, mieli

² *Philosophical Review*, 74 (1965), ss. 12-16. Rozmowa Waismanna z Wittgensteinem miała miejsce 30 grudnia 1929 r. Interesujący nas fragment został w całości opublikowany przez B. F. McGuinnessa w: *Wittgenstein und Wiener Kreis*, ss. 68-69. Wskazanie na tekst w *Review* oraz na związaną z nim dyskusję w innych czasopismach zawdzięczam doktorowi Josefowi Rothhauptowi.

³ Zdania których brak w opublikowanej w 1965 r. wersji: (I) „Ich kann mir wohl denken was Heidegger mit Sein und Angst meint”, oraz (II) „Das hat schon der heilige Augustin gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistviech, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts.” Przy (I) McGuinness wskazuje w przypisie na Heideggera *Sein und Zeit*, (1927), ss. 186-187. Dokładne analizy i odniesienia opuszczonych zdań podaje Murray, *A Note on Wittgenstein and Heidegger*, ss. 501-503.

⁴ Por. Murray, *On Heidegger on Being and Dread*, ss. 81-83; por. Quine, *Wort und Gegenstand*, s. 236; por. Ayer, *Language, Truth and Logic*, ss. 43-44.

⁵ Na gruncie polskim przykładem może być powstałe pod redakcją P. Marciszuka i C. Wodzińskiego, składająco bardzo solidne, opracowanie *Heidegger dzisiaj*. W szczegółowym Appendixie do komentarza do *Dociekań filozoficznych* Hallett nie wymienia Heideggera wśród autorów, których Wittgenstein czytał, por. Hallett, *A Companion*, s. 766.

prawo uważać, że filozofia Heideggera i polityczno-społeczne poglądy A. Hitlera są ze sobą ściśle związane.⁶

Zdaniem K-O. Apela jeszcze w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych mieliśmy do czynienia z hermetycznie wobec siebie zamkniętymi obszarami anglosasko-skandynawskiej filozofii analitycznej i europejsko-kontynentalnej fenomenologii.⁷ Z biegiem czasu udało się przewyciężyć ten sztuczny i utrzymywany ze względów ideologicznych podział. Świadczy o tym chociażby rosnąca liczba publikacji, poświęconych porównaniom prac Heideggera i Wittgensteina. W pracach tych widać wyraźny zwrot ku badaniu źródeł myśli obydwu filozofów oraz ku analizowaniu strukturalnej konwergencji ich poglądów.⁸

Heideggera i Wittgensteina łączy nie tylko ten sam rok urodzenia (1889), wspólny język w którym wyrosli, zamiłowanie do poezji G. Trakla czy krytyczny stosunek do obserwowanego przez nich rozwoju niektórych dziedzin współczesnej nauki i techniki.⁹ Łączy ich chociażby spojrzenie na jeden z aspektów języka – milczenie. Myśli obydwu autorów ulegały rozwojowi. W filozofii Wittgensteina wyróżnia się dwa okresy: „wczesny” Wittgenstein *Traktatu* (1918/1921) i „późny” *Dociekań filozoficznych* (1949/1953). W twórczości Heideggera możemy wyróżnić trzy okresy, naznaczone powstawaniem takich prac jak: *Bycie i czas* (*SuZ*, 1927); *O istocie prawdy* (*Vom Wesen der Wahrheit*, 1943) oraz *Koniec filozofii i zadanie myślenia* (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, 1964).

Mój artykuł ma dwie części. W pierwszej przedstawiam podstawowe, zbieżne punkty w myśleniu Wittgensteina i Heideggera. W części drugiej – zasadniczej – koncentruję się na filozoficznej kategorii milczenia, do której obydwaj filozofowie się wielokrotnie odwołują. Moim celem nie jest ani próba zbliżenia czy ujednolicenia refleksji Heideggera i Wittgen-

⁶ O. Neurath, zdaniem Rorty'ego, twierdził, że uprawiany w Kole empiryzm logiczny nie nadaje się do uzasadniania systemów totalitarnych. Należy jednak zauważyć, że nikt nie potrafi używać logicznego empiryzmu do uzasadniania anty-totalitarnej argumentacji. Rorty: „Einen Begründungsweg, auf dem man von erkenntnistheoretischen oder semantischen Prämissen ausgehend zu politischen Konklusionen gelangt, gibt es ebensowenig wie einen, auf dem man Konklusionen über den relativen Wert literarischer Werke erreichen könnte.” Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, s. 91.

⁷ Por. Apel, *Wittgenstein und Heidegger*, s. 27.

⁸ Por. Sefler, *Language and the World*, ss. 1-28, 131-174; por. Apel, *Wittgenstein und Heidegger*, ss. 29-67. Inne publikacje porównujące myśli obydwu filozofów podaje Quirk, *Wittgenstein, Heidegger*, s. 183. Por. Rorty, *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language*, ss. 51-65. Mandel analizuje wypowiedzi Heideggera i Wittgensteina, gdy chodzi o językową strukturę poznania, por. tenże, *Heidegger and Wittgenstein*, ss. 260-270.

⁹ Co do obaw dotyczących badań nad bronią masowej zagłady, por. Heidegger, *Wyzwolenie*, s. 12; por. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, s. 518.

steina, ani podporządkowania ich jakiemuś nadrzędnemu systemowi. Chociaż w wielu wypadkach ich refleksje wydają się być bardzo zbieżne, to w innych widać zasadnicze różnice. Należy zaznaczyć, że ogólne i przekrojowe porównania myśli obydwu filozofów już istnieją.¹⁰ Dlatego w moim artykule skupiam się na dwóch raczej szczegółowych tematach: na roli milczenia w krytyce metafizyki oraz na roli milczenia w etyce. Używam następujących skrótów: *Traktat* (*Tractatus logico-philosophicus*), *Dociekania* (*Dociekania filozoficzne*), *SuZ* (*Sein und Zeit*), *List* (*List o „humanizmie”*).

Przy pisaniu tego artykułu pomocni byli mi: dr Józef Rothhaupt (Monachium), dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ (Kraków), którym wyrażam serdeczną wdzięczność.

1. Podobieństwa i różnice

1.1 Filozofia a nauka

Wspólną cechą myślenia Heideggera i Wittgensteina jest odejście od zastanej przez nich tradycji filozoficznej.¹¹ Obydwaj przyczynili się istotnie do ponownego określenia człowieka jako bytu posiadającego język. W czasach panującego scjentyzmu obydwaj dążą do rehabilitacji filozofii, jej argumentacji i pojęć.¹²

Wittgenstein czyni to przez jasne odgraniczenie wymagań stawianych filozofii od wymagań stawianych innym naukom. Konkretnie chodzi mu o pytanie o wyjaśnianie. Jego zdaniem należy ono do zakresu nauk.¹³ Wittgenstein uważa, że tradycyjne problemy filozoficzne wynikają z błędnego używania języka. Filozofia, która ontologizuje to czego doświadczamy jako podmioty i co jest opisywane w języku potocznym, naraża się na niebezpieczeństwo tworzenia nowych problemów. Zadanie filozofii Wittgenstein widzi w sprowadzaniu słów „[...] z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego.” (Wittgenstein, *Dociekania*, § 116). Filozofia nie musi niczego dodatkowego poszukiwać, a jedynie porządkować to, czym już dysponuje.

¹⁰ Por. Wohlfart, *Das Schweigen*, ss. 138-142; Bindeman, *Heidegger and Wittgenstein*, ss. 20-55, 92-127.

¹¹ Por. Harries, *Wittgenstein and Heidegger*, ss. 282-285.

¹² Heidegger: „Die eigentliche Bewegung der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe” (*SuZ*, s. 9).

¹³ „Filozofowie mają stale przed oczyma metodę nauk przyrodniczych i odczuwają nieodpartą pokusę do stawiania pytań i odpowiadania na nie na wzór nauk przyrodniczych. Tendencja ta jest właściwym źródłem metafizyki i prowadzi filozofów w całkowitą ciemność” (Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, s. 39). Por. Bremer, *Problem umysł-ciało*, ss. 62-64.

Mówiąc o opracowywaniu jakiejś dziedziny nauki, Heidegger powołuje się na przednaukowe (*vorwissenschaftliche*) doświadczenie i na interpretację (*Auslegung*) tego obszaru bycia, w którym dana dziedzina przedmiotowa się mieści.¹⁴ Dla Heideggera nauki są sposobami bycia jestestwa (*Dasein*), a pytanie, czym jest nauka, już *jako pytanie* nie jest pytaniem *naukowym*. Zadający takie pytanie wchodzi bowiem w całkiem nowy obszar, w którym dowodom są stawiane inne wymagania aniżeli w obszarze naukowym, jak również same dowody mają inną formę. Obszarem tym jest filozofia. Filozofia nie jest dobudowana do nauki, lecz należy do jej zawartości. Dlatego Heidegger twierdzi: „Czysta nauka tak długo jest naukowa – czyli jest prawdziwą wiedzą wyższą od czystej techniki – jak długo jest filozoficzna” (Heidegger, *Nietzsche* (1), s. 371).¹⁵ Bezsensownymi muszą się okazać próby odnowienia nauki przy jednoczesnej rezygnacji z filozofii. Ta ostatnia nie jest tożsama ze współczesną nauką. Nauki badają rzeczy, coś rzeczowo przedstawialnego, ale nie badają bytu duchowego. Nauka ani nie musi otwarcie zapożyczać swoich pojęć od filozofii, ani nie musi się na nią powoływać. Filozofia jako „filozofia” (czyli dyscyplina naukowa) nie powinna być widzialną podstawą gmachu nauki. Podstawą nauki musi być to, co filozofia zakreśla – widzialna prawda bytu jako takiego. „Nauka jest filozoficzna, to znaczy powraca i staje z namysłem – a więc pytając – pośród bytu jako takiego w jego całości i pyta o prawdę bytu” (*tamże*, s. 371).

Sensu naszego życia nie poznamy poprzez „metafizykę” jako dyscyplinę filozoficzną (klasycznie rozumianą teorię poznania lub racjonalno-empiryczne nauki), lecz dzięki metafizyce jako filozofii bycia, która myśli byt w całości.¹⁶ Heidegger zarzuca postsokratycznej metafizyce, że zbyt ściśle wiązała się z techniką oraz, że nie krystalizuje się w niej myślenie istotne. Pierwotnie Heidegger planował zastąpić myślenie metafizyczne zbudowaną przez siebie „ontologią fundamentalną”. Najbardziej przejmujący zarys tego zamiaru znajdujemy w eseju *List o „humanizmie”* (1946). Już jednak w jego zakończeniu Heidegger zaczyna powątpiewać w zdolność zamknięcia w sobie „myślenia istotnego”¹⁷ przez to, co zwykło się zwać filozofią w ogóle. W terminologii postmodernistycznej można by nazwać ten dalszy zamiar Heideggera pragnieniem

¹⁴ Por. Heidegger, *SuZ*, s. 9.

¹⁵ Heidegger: „Oto dlaczego rygor żadnej nauki nie równa się powadze metafizyki. Filozofia nie może nigdy być mierzona skalą idei nauki” (tenże, *Czym jest metafizyka?*, s. 46).

¹⁶ Heideggera pytanie o istotę i kształt metafizyki oraz rozwój jego spojrzenia na metafizykę omawia Haefner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, ss. 16-118.

¹⁷ Por. Heidegger, *List*, s. 126. Oryginał: *Brief über den „Humanismus”*, ss. 195nn. Wskazówkę na ten fragment listu i komentarz do niego zawdzięczam A. Jarnuszkiewiczowi SJ.

tworzenia „postfilozofii”. W niewielkiej rozprawie *Koniec filozofii i zadanie myślenia* (1964) wyraźnie oznajmia „koniec” filozofii (rozumianej jako posokratyczna metafizyka Zachodu).¹⁸ Rezygnuje z nazywania swojej własnej myśli filozofią. Nie wiemy więc jeszcze, czym miałyby być filozofia, jeśli przestanie być metafizyką. Postfilozofią? Postfilozofią, w której mowa (*Sprache*) krystalizuje myślenie istotne na sposób poezji? Trzeba zauważyć, że inną drogą poszedł równie zdecydowany krytyk filozofii zachodniej – E. Levinas, nazywając posokratyczną filozofię ontologią i proponując powrót do myślenia prawdziwie filozoficznego, do *par excellence* metafizyki, którą okazuje się być etyka.

W konsekwencji Heidegger odmawia nowoczesnej nauce posiadania całej prawdy. Miara rzeczy i człowieka nie jest naukowa *ratio*. Tylko wtedy zbliżymy się do sensu bytu, gdy określimy zakres obowiązywania nauki i odgraniczymy go od zakresu filozofii. Badania naukowe nie wyjaśniają problemu bytu. Odwołująca się do heideggerowskiej analityki jestestwa (*Dasein*) fenomenologia zna zarazem granice obowiązywania nauki.¹⁹ Heidegger pyta o istotę. Nauki zajmują się tylko bytem rozumianym funkcjonalnie, skupiając się na pytaniu o „jak”. Nauki nie myślą, a obliczają. Dlatego muszą przyjmować ontologiczne założenia, których same nie potrafią badać.

1.2. Krytyka Kartezjanizmu

Heidegger i Wittgenstein zrywają z kartezjańskim solipsystycznym rozumieniem podmiotu oraz z redukcyjnym rozumieniem naszych przeżyć. Centrum kartezjańskiego myślenia stanowi podmiot posiadający tym samym pierwszeństwo nad innymi bytami. Dzięki Kartezjuszowi ludzkie „ja” staje się w metafizyce „podmiotem”. Heidegger chce pokazać, iż taki oddzielony od zewnętrznego świata podmiot nie istnieje, ponieważ *Dasein* jest istotnie bytem-w-świecie. Człowiek doświadcza swego charakteru nie od strony człowieka, ale od strony tego, co Heidegger nazywa „okołem”. W pojęciu *Dasein* Heidegger łączy razem odseparowany podmiot i przedmiot.²⁰ Bycie-w-świecie nie jest na

¹⁸ Por. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, ss. 79nn., 97n.

¹⁹ Co do „Analytik des Daseins”, por. Heidegger, *SuZ*, ss. 13n. Heidegger dosłownie: „Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.” (*SuZ*, s. 37).

²⁰ Por. Heidegger, *Przyczynek do rozważenia wyzwolenia*, ss. 33nn. Por. Rozdział: „Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins”, *SuZ*, ss. 52-61. (szczególnie s. 59). Kartezjańskie *Ego cogito (ergo) sum* Heidegger analizuje w: *Nietzsche* (2), ss. 142-162.

sposób bycia pióra w szufladzie ale jest „zamieszkiwaniem”. „Zamieszkiwanie jest sposobem, w jaki Śmiertelni są na Ziemi”.²¹

Dla Kartezjusza zasadniczym tematem filozofii jest poznanie, dla Wittgensteina jest nim język. Jego zdaniem, właściwe rozumienie i używanie języka rozwiąże problemy filozofii. Kartezjusz potrafi założyć, że może być jedyną istniejącą rzeczą, że posiada uprzywilejowany dostęp do swojego wnętrza, iż tym samym potrafi myśleć o sobie oraz o swoim otoczeniu w prywatnym języku. Wittgenstein jest zdecydowanym anty-kartezjanistą. Nie posiadamy uprzywilejowanego dostępu do naszego własnego „ja”, do naszego myślenia, odczuwania. Nie wiemy więcej o sobie aniżeli wiemy o drugich. Gdy chcemy zobaczyć, co możemy wiedzieć o „myśleć”, „rozumieć”, musimy badać gramatykę tych słów i opisać możliwie dokładnie różne sposoby ich używania. Odkryjemy przy tym, że tego co mentalne nie rozumiemy poprzez introspekcję, ale jedynie poprzez ujaśnienie naszego sposobu używania przez nas odpowiednich terminów językowych. To co wewnętrzne nie leży poza tym co zewnętrzne.

Wittgenstein *Dociekań* mógłby kartezjańskiemu wątpieniu metodologicznemu przeciwstawić następujący argument. Zanim mogę wątpić, muszę się nauczyć techniki wątpienia. Wątpienie jako skierowany na siebie samego akt wyizolowanego podmiotu nie jest możliwe. Najpierw bowiem musimy mieć opanowany język, który z kolei jest zakorzeniony w formie życia.²² Wittgenstein burzy obraz samotnego podmiotu, który myśli bez wchodzenia w społeczne interakcje. Otaczający nas świat możemy przeżywać, gdy nauczyliśmy się znaczenia odnoszących się do niego słów, gdy żyjemy w konkretnym społeczeństwie, z jego formami życia. Opanowanie przez podmiot języka jest dla Wittgensteina niejako warunkiem możliwości poznania świata.

1.3 Logiczność języka

Z *Traktatu* wiemy, że logika stanowi istotny element potrzebny do zrozumienia języka: „Pytania i tezy filozofów biorą się przeważnie

²¹ Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 320. Por. tenże, *SuZ*, s. 54. Por. Mulhall, *On being in the world*, s. 121. Później Heidegger używa terminu „mieszkać” przy interpretacji poezji Hölderlina. Sama poezja nie jest o „innym świecie”, ale sprowadza człowieka na ziemię definiując w ten sposób jego „mieszkanie”.

²² Wittgenstein dosłownie: „Die Frage des Idealisten wäre etwa so: «Mit welchem Recht zweifle ich nicht an die Existenz meiner Hände?» (Und darauf kann die Antwort sein: «Ich weiß, daß sie existieren.») Wer aber so fragt, der übersieht, daß der Zweifel an einer Existenz nur in einem Sprachspiel wirkt. Daß man also erst fragen müsse: Wie sähe so ein Zweifel aus? und es nicht so ohne weiteres versteht.” Wittgenstein, *Über Gewißheit*, s. 124. Por. Bremer, *Problem umyst-ciało*, ss. 64nn.

z niezrozumienia logiki naszego języka. (Są jak pytanie, czy dobro jest bardziej, czy mniej identyczne niż piękno)” (4.003). Wittgenstein *Traktatu* jest przekonany, że całość języka pokazuje logiczną strukturę, która odzwierciedla w sobie świat, a ten jest z kolei całością faktów. W koncepcji języka i w koncepcji logiki komentatorzy upatrują podstawową różnicę między *Traktatem* a *Dociekaniami*. W tych ostatnich Wittgenstein nie twierdzi, że język ma swoje podstawy w logice: „Ciekawe byłoby porównać mnogość narzędzi językowych i sposobów ich użycia, mnogość rodzajów słów i zdań, z tym co o budowie języka mówili logicy. (A także autor *Traktatu*)” (Wittgenstein, *Dociekania*, § 23). Warto jednak zauważyć, wbrew twierdzeniom o radykalnej zmianie poglądów pomiędzy tak zwanym „wczesnym” i „późnym” Wittgensteinem, że zarówno *Traktat* jak i *Dociekania* zajmują się relacjami pomiędzy światem a językiem.

Dla Heideggera nowym rodzajem myślenia jest myślenie kontemplacyjne.²³ Jest ono myśleniem „teoretycznym” (w oryginalnym greckim tego słowa znaczeniu), jako bezpośredni kontakt z rzeczywistością.²⁴ Współczesna nauka nie jest wynikiem myślenia kontemplacyjnego. Opiera się ona bowiem na rozdzieleniu pomiędzy praktykami prowadzącymi do powstania teorii naukowych a praktykami stosowanymi w życiu codziennym. Podział taki ma zagwarantować spójność nauki. Myślenie kontemplacyjne wymaga odwagi wchodzenia w to, co na pierwszy rzut oka może nie jest spójne.

Moim zdaniem do podobnego typu „myślenia” odwołuje się Wittgenstein, który zaznacza, że: „Gdy nie zadajemy sobie trudu, aby wypowiedzieć niewypowiedziane, *nic* nie zostaje stracone. Lecz owo niewypowiedziane jest zawarte w wypowiedzianym.”²⁵ Wittgensteinowi chodzi tutaj o „wypowiedziane” w mówieniu z użyciem nieprecyzyjnych metafor, porównań, opowieści. Podobną postawę widać w jego nastawieniu do filozofii: „Filozofię powinno się właściwie tylko *tworzyć* (*dichten*)” (Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, s. 483).

Wczesny Heidegger stwierdza, że logika musi się uwolnić od gramatyki, a w *SuZ* pyta o uwolnienie gramatyki od logiki.²⁶ W *Liście* mówi

²³ Heidegger odróżnia myślenie rachujące (kalkulacyjne) i kontemplacyjne, namysławiające się nad wszystkim co jest. „Myślenie kontemplacyjne wymaga czasem większego natężenia. Domaga się dłuższego ćwiczenia. ... Musi jednak też niczym rolnik umieć wyczekać na wschodzenie i dojrzewanie zasiewu” (Heidegger, *Wyzwolenie*, s. 8).

²⁴ Odnosnie analiz językowych „doniosłego i tajemniczego” słowa θεωρεῖν oraz związanego z nim „życia patrzącego” (θεωρῶντικός), por. Heidegger, *Nauka i namysł*, ss. 263-271.

²⁵ Cyt. według Schulte, *Wittgenstein*, s. 102.

²⁶ Heidegger dosłownie: „Die Aufgabe einer Befreiung der Grammatik von der Logik

o uwolnieniu mowy od gramatyki ku bardziej pierwotnym, istotowym strukturom.²⁷ W eseju *Cóż po poecie?* pisze: „Logika istnieje tylko w obrębie metafizyki” (*tamże*, s. 252), stwierdzając, że wypowiedzanie wymaga zorganizowania przez logikę. W odróżnieniu od wittgensteińskich *Dociekań* Heidegger nie tylko nie zatrzymuje się na opisach języka potocznego, ale szuka „apriorycznej” struktury języka. Jego zdaniem, także logika w wydaniu „myślenia według wartości” wymaga przemyślenia swojego fundamentu.²⁸

1.4. Różnice

Tylko pozornie prawdziwym jest stwierdzenie, że Wittgenstein jest najpierw logikiem, a Heidegger poetą. Podobnie jest ze stwierdzeniem, że myśli Heideggera trudno śledzić, zaś u Wittgensteina (zwłaszcza u „późnego”) wszystko jest proste i pozbawione filozoficznej głębi. Spokojne analizy tekstów *Dociekań* czy *Uwag różnych* ukazują inny rodzaj głębi aniżeli ta, którą znajdujemy w tekstach Heideggera. Za swoim poetyckim językiem Heidegger pozostaje fenomenologiem. Głębsze wniknięcie w prace Wittgensteina pokazuje, iż tak przez niego samego propagowana „jasność” jest często iluzoryczna.

Wittgenstein różni się od Heideggera w krytyce zastanego języka filozoficznego. Problem filozoficzny jest dla niego zasadniczo problemem gramatycznym, a szeroko omawiane gry językowe traktuje jako „obiekty porównawcze”, ułatwiające opis potocznego używania języka. Heidegger nigdy w ten sposób nie „problematyzował” swojego myślenia. Wittgenstein nie pyta o sens historii filozofii. Heidegger pozostaje do końca zorientowany na problematykę filozoficzno-historyczną. Wiele z prowa-

bedarf *vorgängig* eines *positiven* Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt,...” (*SuZ*, s. 165).

²⁷ Heidegger: „«Logika» rozumie myślenie jako przedstawianie (*Vorstellen*) bytu w jego byciu. Przedstawianie umieszcza bycie w ogólności pojęcia. A co dzieje się z namysłem nad samym byciem, to znaczy z myśleniem, które myśli prawdę bycia? Dopiero owo myślenie trafia w źródłową istotę logosu, która już u Platona i Arystotelesa, twórcy «logiki», ulega zakryciu i zatraceniu. Myśleć przeciwko «logice» nie znaczy kruszyć kopie o to, co nie-logiczne, lecz przemyśleć logos i jego istotę ujawnioną u zarania myślenia,... ” (*List*, ss. 110-111).

²⁸ Heidegger: „Myślenie zwrócone przeciwko «wartościom» nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako «wartość» – «kultura», «sztuka», «nauka», ... i «Bóg» jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by w końcu zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem «wartości» pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. ... Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga” (*List*, s. 111).

dzonych przez Heideggera wywodów Wittgenstein traktowałby jako typowe przykłady „obrazu” trzymającego nas na uwięzi (Wittgenstein, *Dociekania*, § 115).

Heidegger nakłania nas do myślenia o prawdzie bycia, a tym samym do myślenia nad istotą mowy (*Sprache*). Myślenie to nie może być tylko analizą języka. Dlatego pytanie: jaki sposób bycia pozwala językowi być faktycznie mową?²⁹ Powtarzane przez Heideggera pytanie o „istotę mowy” byłoby dla Wittgensteina kolejnym przykładem „obrazu” trzymającego nas na uwięzi. Zarzut stawiany przez Wittgensteina tego rodzaju pytaniom można sformułować następująco: Jeżeli bowiem odpowiedź na pytanie o istotę nie jest oczywista i jednoznaczna, to wydaje się, że potoczne zjawiska nie mogą mieć dla tej odpowiedzi znaczenia. Stąd wnioskuję, że poszukiwana odpowiedź musi być całkowicie inna, że rzeczywistość, której ta odpowiedź dotyczy, musi leżeć poza naszą rzeczywistością. Właśnie tego rodzaju wnioskowanie trzyma nas na filozoficznej uwięzi. Przeciwdziałać można mu tylko przez gramatyczne analizy używania języka.

2. Milczenie

Będę mówił o filozoficznej kategorii milczenia u Heideggera i Wittgensteina. Obydwaj są przedstawicielami filozofii europejskiej, która swoimi korzeniami tkwi w filozofii i literaturze greckiej oraz w tradycji biblijnej.³⁰ Odwołując się do ich krytyki metafizyki oraz do ich rozumienia etyki, chcę wskazać na wieloaspektowość zbieżności w ich myśleniu milczenia.

Wittgenstein *Traktatu* i *Wykładu o etyce* wplata milczenie w swoje podstawowe metafizyczne rozróżnienie: „powiedzieć” (*Sagen*) i „pokazać” (*Zeigen*). (por. poniżej, *Powiedzieć a Pokazać*). W *Dociekaniach* zachowanie milczenia może być rozpatrywane jako gra językowa, posiadająca swoją gramatykę i swoje reguły.

Heidegger, zdaniem Wohlfarta, jest „[...] najbardziej znanym współczesnym myślicielem milczenia” (Wolfahrt, *Das Schweigen*, s. 138). Uwagi o milczeniu przenikają jego cały dorobek filozoficzny. W części opracowania dotyczącej Heideggera rozróżniam dwie role milczenia. Rolę „zachowania milczenia” jako konstytutywnego elementu dyskursywnego mówienia (por. poniżej: *Wołanie sumienia*) oraz rolę milczenia, gdy

²⁹ Por. Heidegger, *SuZ*, ss. 160-167.

³⁰ Milczenie jako figurę literacką w twórczości antycznych Greków omawia Montiglio w: *Silence in the land of logos*, ss. 46-81, 158-192. Semiotykę i modalności milczenia opisuje Kurzon, por. tenże, *Discourse of silence*, ss. 5-51. Cały rozdział Kurzon poświęca opisowi milczenia Mojżesza (*Księga Wyjścia*, r. 3-7), ss. 91-112.

chodzi o kategorię zamieszkiwania w myśleniu poetyckim (por. poniżej: *Poetyzowanie*).

Heidegger widzi milczenie jako istotową możliwość mówienia. Milczenie nie oznacza bycia niemym. Niemy ma raczej tendencję do mówienia. Nie tylko nie dowiódł on, iż potrafi milczeć, ale brak mu jakiegokolwiek możliwości, aby taki dowód przeprowadzić. Jak niemy nie pokazuje, że milczy, tak samo nie pokazuje tego także ktoś małowówny.³¹ Istnieje swoista logika zachowania milczenia, a ono samo może być widziane jako wychodzący poza i ponad słowa sposób mówienia. Heidegger piętnuje mowę, która popadła w degradującą służbę środkom masowej komunikacji, w której panoszy się uprzedmiotowienie jako dostępność wszystkiego wszystkim. Wychodząc od prawdy bycia, omawia pierwotną przynależność słowa do bycia. Przynależność tę przykrywa panowanie subiektywności, którą następnie przedstawia się na zewnątrz jako opinia publiczna. Myśląc o prawdzie bycia, musimy zarazem wznieść na inny poziom namysł nad istotą języka. Nie może on być już tylko filozofią języka (*Sprachphilosophie*). Dlatego Heidegger wskazuje na istotny wymiar mowy i zadaje pytanie: jaki sposób bycia pozwala mowie być w danym wypadku naprawdę mową?

Wzmagające się „pustoszenie mowy” (*Verödung der Sprache*) niszczy odpowiedzialność etyczną i moralną w używaniu słowa. Źródłem tego pustoszenia jest zagrożenie samej istoty człowieka.³² W tym miejscu *Listu* Heidegger odwołuje się wyrażnie do *SuZ* § 34, w którym przypomina, że słuchanie i milczenie należą (jako możliwości) do mówienia. Jeżeli jako ludzie mamy się znaleźć w pobliżu bycia, musimy się nauczyć „egzystować w tym, co bezimienne” (*im Namenlosen zu existieren*), i Heidegger kontynuuje: „Człowiek, zanim zacznie mówić, musi pozwolić się znowu zagadnąć przez bycie i wystawić się na niebezpieczeństwo, że wobec takiego wymagania będzie miał mało albo tylko rzadko coś do powiedzenia”.³³

Milczenie jest ściśle związane z myśleniem. Heidegger zaznacza, że do właściwej rzeczy myślenia nie dotrzemy przez mówienie o „prawdzie bycia” czy o „dziejowości bycia”. Wszystko zależy od tego, by prawda bycia stała się mową i aby myślenie ją spenetrowało. Zdaniem Heideggera: „Mowa bardziej niż pośpiesznych wypowiedzi domaga się słusznego

³¹ Heidegger dosłownie: „Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich” (*SuZ*, s. 165). Semiotykę milczenia i niemówienia analizuje Jadacki, *Funkcja semiotyczna milczenia*, ss. 414-418.

³² Por. Heidegger, *List*, s. 81

³³ Heidegger, *List*, s. 82. Dosłownie: „Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat” (*Brief über den „Humanismus”*, s. 150).

milczenia.” Problem jednak leży w tym, iż ktoś z nas współczesnych „[...] chciałby sobie wmówić (*einbilden*), że jego próby myślenia są «u siebie» na ścieżce milczenia.” (Heidegger, *List*, s. 106). Heidegger próbuje jedynie skonstruować odpowiednie wyposażenie terminologiczne, konieczne do interpretacji bycia, a nie samą interpretację. Częścią tego wyposażenia jest dekonstrukcja myślenia obecnego w nowożytnej tradycji filozoficznej oraz w naukach.

2.1. „Powiedzieć” a „Pokazać”

„J. ponieważ mówienie i pisanie o milczeniu daje sposobność najbardziej szkodliwej gadaninie...

P. Kto potrafiłby po prostu milczeć o milczeniu?”³⁴

2.1.1. Wittgenstein – krytyka metafizyki

Problem milczenia, czyli tego o czym nie można mówić, należy do głównych zagadnień omawianych w *Traktacie*. W liście do Russella (19. 08. 1919) Wittgenstein pisze: „Podstawową sprawą jest teoria o tym, co może zostać powiedziane przez zdania – to znaczy przez język – (i co na to samo wychodzi pomyślane), a co nie może być wyrażone przez zdania, lecz tylko zostać pokazane. Uważam, że jest to podstawowy problem filozofii.”³⁵ Pokazywać rzeczy a nie tylko o nich mówić należy także do tradycji fenomenologicznej.

Często w tym kontekście cytowane zdanie z *Traktatu* brzmi: „Co można pokazać, tego nie można powiedzieć” (4.1212). Związany z tym zdaniem zamiar jest jeden: „[...] odgraniczać od wewnątrz to, czego nie da się pomyśleć – przez to, co się pomyśleć daje” (4.114). Wittgenstein pisze, że: „Jest zaiste coś niewyraźnego. To co się *uwidacznia* (*zeigt sich*), jest tym, co mistyczne.” (6.522). Tym samym *Traktat* jest krytyką metafizyki, ale krytyka ta jest rozumiana inaczej aniżeli w Kole Wiedeńskim. Jedną z tez *Traktatu* brzmi: „Możliwość zdania opiera się na zasadzie reprezentowania przedmiotów przez znaki. Jest moją ideą przewodnią, że «stałe logiczne» nie reprezentują (*nicht vertreten*): że *logiki* faktów reprezentować się nie da” (4.0312). Nasuwa się pytanie, w czym zatem wyraża się w zdaniu forma logiczna, jeżeli stałe logiczne

³⁴ Heidegger, *Z rozmowy o języku*, s. 110. Rozmawiają prof. Tezuka (J) i Heidegger (P).

³⁵ Cytowano za: Schulte, *Wittgenstein*, s. 81. Zmarły niedawno H-G. Gadamer wspomina, że na wykładach Heideggera czymś niezapomnianym było „[...] jak plastycznie ukazywały się rzeczy, o których była mowa. On [Heidegger, J.B.] nie mówił o rzeczach, lecz je pokazywał. To była dobra tradycja fenomenologiczna.” (cytowano: Wodziński, *Wstęp do: M. Heidegger, Nietzsche*, 1. s. xv.).

nie reprezentują. Cytowane zdanie znaczy tym samym, że struktura, to znaczy logika, która leży za faktami, nie może być reprezentowana przez znaki.

Rozwiązania wspomnianej trudności należy szukać właśnie w odróżnieniu pomiędzy tym, co da się zdaniami *powiedzieć*, a czego nie da się powiedzieć a tylko *pokazać*.³⁶ Wspomniania struktura może być jedynie pokazana przez jakieś zestawienie nazw. To, co logiczne, nie da się wypowiedzieć. Musi się ono pokazać w używanym symbolizmie i w zdaniach logiki (przede wszystkim w tautologiach). To, co leży poza językiem, nie może być wypowiedziane w języku. To, co leży poza językiem, ukazuje się jedynie wtedy, gdy w odpowiedni sposób zestawimy to, co już znamy i zachowamy milczenie o tym, czego nie znamy. O tym, co wiemy, możemy jasno mówić, o czym nie potrafimy mówić, tego nie wiemy. W ten sposób *Traktat* prezentuje jeden z możliwych sposobów porządkowania faktów i, konsekwentnie, jeden z możliwych sposobów zachowania milczenia.

Problematyka „pokazania” leży u podstaw często cytowanego, ostatniego zdania *Traktatu*: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (7) i poprzedzającego go sformułowania: „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne (*unsinnig*); gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiawszy.) Musi te tezy przezwyciężyć, wtedy świat mu się przedstawi właściwie” (6.54). Dopiero po przeczytaniu *Traktatu*, którego zdania służą za szczeble drabiny, możemy się wspiąć ponad te zdania i odrzucić je. Co więcej, 6.54 określa każde poprzedzające je zdanie *Traktatu* jako bezsensowne, jako zdanie, któremu brakuje treści.³⁷ Sformułowania z 6.54 wynikają z propagowanej w *Traktacie* teorii odwzorowania (gdy chodzi o znaczenie słów). Zakłada ona, że każde zrozumiałe zdanie musi być dwuwartościowe. Dlatego między innymi Wittgenstein poświęca tak wiele uwagi naturze zdań, które nie odpowiadają temu wymogowi: mianowicie tautologiom.³⁸ Tautologie mają zerowy sens – nie mówią one niczego, ale fakt,

³⁶ Wittgenstein: „[Filozofia] przedstawiając jasno to, co wyrażalne (*Sagbare*), wskaże na to co niewyrażalne (*Unsagbare*)” (4.115). Dokładniejsze analizy, por. Watzka, *Sagen und Zeigen*, ss. 33nn.; Bindeman, *Heidegger and Wittgenstein*, ss. 38nn.

³⁷ W *Traktacie* Wittgenstein odróżnia trzy typy zdań: zdania sensowne (*sinnvolle Sätze* – 6.31), zdania niesensowne (*sinnlose Sätze* – 4.461, na przykład tautologie) i zdania bezsensowne (*unsinnige Sätze* – 3.24; 5.473; 6.54). Te ostatnie nie są zdaniami, bo nie są ani prawdziwe ani fałszywe. „Tautologie und Kontradiktion sind sinnlos” (4.461), „Tautologie und Kontradiktion sind aber nicht unsinnig; sie gehören zum Symbolismus, und zwar ähnlich wie die «0» zum Symbolismus der Arithmetik” (4.4611).

³⁸ Moja interpretacja 6.54 różni się nieco od podanej przez Mulhalla, por. tenże, *Wittgenstein and Heidegger*, ss. 159nn.

że dany ciąg, dana struktura znaków jest tautologią, coś *pokazuje*. Pokazuje on ogólną naturę zdań i świata.³⁹ Podobnie bezsensownymi zdaniami są zdania etyczne (chcące wyrazić to, co niewyrażalne) i zdania filozoficzne, gdyż próbują one przedstawić konieczne cechy pojęć, (konieczną prawdę o języku i o świecie). A takie cechy są z natury nieprzedstawialne. Do zdań etycznych wróć w punkcie 2.2.2. Ponieważ zdania *Traktatu* są zdaniami filozoficznymi, więc tak samo jak tautologie nie zdają one testu dwuwartościowości i muszą być traktowane jako bezsensowne.

Zdania *Traktatu* są „niedorzeczne”, gdyż Wittgenstein wypowiada je z drugiej strony granicy tego, co można powiedzieć. Wittgenstein stale przekracza tę granicę, ponieważ inaczej nie możemy jasno i w sensie ścisłym mówić o naturze języka. Gdy to próbujemy robić, zaczynamy postępować niedorzecznie. Jest tak dlatego, że język odzwierciedla świat. A *traktariański* świat jest moim światem: „*Granice mego języka oznaczają granice mego świata*” (5.6). Wynika stąd, że mówienie o języku jest podobne do mówienia o moim świecie spoza jego granic. Przypomnijmy, że tym, który mówi, jestem ja sam („ja” jako podmiot), a podmiot – według *Traktatu* – nie należy do świata, lecz jest granicą świata. Wittgenstein zaleca, że poprawną metodą byłoby: Nie mówić nic poza tym, co się da powiedzieć, czyli w mówieniu ograniczyć się tylko do nauk przyrodniczych, które jednak (ze względu na ich nastawienie na przy czynowe wyjaśnianie) nie mają nic wspólnego z filozofią.

Chcę dodać, iż podobnie rozumuje Heidegger mówiąc: „Filozofia staje się stopniowo techniką wyjaśniania poprzez ostateczne przyczyny.” (*List*, s. 80). Skutek tego jest taki, że już się nie myśli, a tylko „zajmuje się” filozofią. Problem leży w tym – jak go rozumiem – że heideggerowski byt nie wyjaśnia sam siebie, a nasz dyskursywny język nie może nam przekazać, co byt jako byt mówi poprzez swoje milczenie.

W *Dociekaniach* Wittgenstein stosuje swoiście fenomenologiczną metodę badania funkcjonowania języka. Wychodzi od opisywania gier językowych składających się z niewielu słów. Opisy tych gier służą mu następnie jako „obiekty porównawcze” do przedstawienia naszego używania języka, a szczególnie do popełnianych przy tym używaniu błędów. Błędy te są z kolei źródłem problemów filozoficznych, które możemy próbować wyeliminować dzięki gramatycznej analizie wypowiedzi. Tego rodzaju precyzacji nie da się jednak dokonać poprzez odwołanie się do *traktariańskich* poszukiwań logicznych wyjaśnień.⁴⁰ Jedynie możliwą

³⁹ Wittgenstein: „W tym, że tezy logiki są tautologiami, *ujawniają się* (das zeigt die) formalne – logiczne – własności języka i świata” (*Traktat*, 6.12).

⁴⁰ Wittgenstein: „W logice – chce się rzec – nie może być niejasności. Żyjemy

precyzacją jest ta, która prowadzi do zniknięcia problemów filozoficznych. „Jasność bowiem, do której zmierzamy, jest wprawdzie jasnością *zupełną*, ale znaczy to jedynie, że problemy filozoficzne winny *zupełnie* zniknąć” (Wittgenstein, *Dociekania*, § 133). Filozof nie szuka wyjaśnień. Jego właściwym zadaniem jest patrzeć na to co się wydarza i opisywanie tego. Pewność, do której dąży filozof, jest ostatecznie zawsze pewnością danej gry językowej. Mówiąc o używaniu słów Wittgenstein odwołuje się chętnie do „podobieństw rodzinnych” (*Familienähnlichkeiten*). Podobieństwa te *pokazują*, co potrafimy zrobić ze słowami a czego nie potrafimy. Widzimy że reguły, według których postępujemy i poznajemy, należą do tej czy innej gry językowej (albo do kilku gier). Gry językowe pytania, dziękowania, myślenia, udowadniania są częściami naszego języka.⁴¹ Znane z *Dociekań* terminy jak: „podobieństwa rodzinne”, „gry językowe” wprowadzają nas zarazem w inny aniżeli *traktański* model uprawiania filozofii.

Gdy chodzi o różnicę pomiędzy tym co wypowiedziane a tym co niewypowiadalne, to raczej nie dostrzegamy wielkiej odmienności pomiędzy ujęciem znanym z *Traktatu* a tym z *Dociekań*. Wittgenstein przedstawia bowiem formy życia i tkwiące w nich gry językowe jako coś, wobec czego nie pytamy o podstawy lub założenia. Gra językowa – podobnie jak nasze życie – po prostu jest, i nie stoi ona do naszej całkowitej dyspozycji.⁴²

Odnosząc to, cośmy właśnie powiedzieli, do milczenia możemy skonkludować: nie potrafimy i nie chcemy wyjaśnić, czym jest milczenie, ale potrafimy opisać skutki milczenia. Milczenie należy do gry językowej a tym samym jest związane z naszą formą życia. Dlatego milczenie, podobnie jak słowa, posiada znaczenie. Opisuując „używanie” milczenia poznajemy, czym ono jest.⁴³

2.1.2. Milczące wołanie sumienia

„Niewypowiadalne (to, co jawi mi się pełne tajemnic i czego nie potrafię wyrazić) stanowi być może tło, na którym zyskuje znaczenie to, co wypowiedzieć potrafię” (Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, s. 472).

w przeświadczeniu, że ideał «*musi*» się odnaleźć w rzeczywistości. Choć nie widać, *jak* miałby się tam odnaleźć, ...” (*Dociekania*, § 101).

⁴¹ Por. Wittgenstein, *Dociekania*, § 23.

⁴² Wittgenstein: „[...] das Sprachspiel [ist] etwas Unvorhersehbares” (*Über Gewißheit*, § 559). Por. Kampits, *Heidegger und Wittgenstein*, ss. 63n.

⁴³ Por. analizy, jakie prowadzi Jadacki omawiając pragmatyczną funkcję milczenia, tenże, *Funkcja semiotyczna milczenia*, ss. 418n. Jadacki nawiązuje do znanej pracy I. Dąbskiej *O funkcjach semiotycznych milczenia*, ss. 93n.

Dyskutując w *SuZ* (§§ 50-53) problematykę śmierci Heidegger radykalnie odwraca potoczne mniemanie, że śmierć jest po prostu zdarzeniem spadającym na byt ludzki. Śmierć jest istotną dla istnienia Dasein.⁴⁴ Antycypacja śmierci jest możliwością niemożliwości jakiejś egzystencji jako takiej i zostaje poświadczona w wołaniu sumienia (*Ruf des Gewissens*).⁴⁵ Heidegger charakteryzuje sumienie jako „wołanie” (*Ruf*), któremu odpowiada możliwe słuchanie. Sumienie, odpowiednio do swojej tendencji wołania, przyzywa zawołane Siebie (*Selbst*) nie na jakieś «rokowanie» (*Verhandlung*) lecz wzywa go do siebie właściwego bycia.⁴⁶

Wołanie sumienia nie ma charakteru ogłaszania. Wołanie to niczego nie wypowiada, nie dostarcza informacji o wydarzeniach w świecie, nie ma nic do zakomunikowania. Mimo że nie obleka się w słowa, nie pozostaje mroczne i nieokreślone. Heidegger dosłownie: „*Sumienie mówi wyłącznie i zawsze w trybie milczenia.*”⁴⁷ Milczenie pozwala Dasein usłyszeć wołanie sumienia. Dasein znajduje inny głos, milczący głos Sumienia. Głos ten nie przekazuje niczego zdeterminowanego a jedynie wskazuje w kierunku śmierci Dasein. „Właściwe «myślenie o śmierci» jest wołą-posiadania-sumienia, która sama dla siebie stała się egzystencjalnie przejrzysta” (Heidegger, *SuZ*, s. 309). Wołanie nie jest przez nas samych zaplanowane. „Coś” woła, wbrew oczekiwaniu oraz wbrew naszej woli. Z drugiej strony wołanie niewątpliwie nie pochodzi od kogoś innego, który razem ze mną jest na świecie. „Wołanie wychodzi ze mnie a jednak *ponad* mną”.⁴⁸

Wcześniej Heidegger scharakteryzował milczenie jako istotną możliwość mówienia (*Rede*).⁴⁹ Tylko w prawdziwym mówieniu jest możliwe właściwe milczenie. Aby móc milczeć, Dasein musi mieć coś do powiedzenia. Kto milcząc daje coś do zrozumienia, musi mieć coś do powiedzenia. Heidegger dosłownie: „Ktoś milczący podczas wspólnej rozmowy, może w bardziej właściwy sposób «dawać do zrozumienia», to znaczy formować zrozumienie, aniżeli ten, komu nie zbywa słów” (*SuZ*, s. 164). Moim zdaniem, możemy powiedzieć: Milczenie dlatego komunikuje, ponieważ coś *pokazuje*.

⁴⁴ Heidegger: „*Tod ist die eigenste Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, ...*” (*SuZ*, s. 263).

⁴⁵ Heidegger: „*Das Gewissen gibt «etwas» zu verstehen, es erschließt. ... Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als Ruf.*” (*SuZ*, s. 269).

⁴⁶ Por. Heidegger, *SuZ*, s. 273

⁴⁷ Heidegger: „*Das Gewissen redet einzig und ständig im modus des Schweigens*” (*SuZ*, s. 273; por. *tamże*, s. 296).

⁴⁸ „*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*” (*SuZ*, s. 255).

⁴⁹ Heidegger: „*Dasselbe existenziale Fundament hat eine andere wesenhafte Möglichkeit des Redens, das Schweigen*” (*SuZ*, s. 164).

W wezwaniu (*Anruf*) Dasein daje sobie do zrozumienia swoją właściwą możliwość bycia (*Seinkönnen*). Dlatego owo wołanie jest milczeniem (por. *SuZ*, s. 296). Mowa sumienia nie jest ogłaszana. Sumienie jedynie woła milcząc, to znaczy wołanie przychodzi z absolutnej bezgłośności niesamowitości (*Lautlosigkeit der Unheimlichkeit*) i odpowiada pozwanemu Dasein, jako mającemu stać się cichym, w ciszę jego samego. Dlatego wola-posiadania-sumienia rozumie właściwie tę milczącą mowę jedynie w całkowitym zamilczeniu (*Verschwiegenheit*). Milcząca mowa sumienia daje rozsądkowej wykładni sumienia okazję do podawania sumienia za coś niemożliwego do stwierdzenia i nieobecnego. Mówi się wtedy, że sumienie jest nieme (*stumm*).

Według Heideggera sumienie objawia się jako wołanie troski. „Sumienie woła z zagubienia Siebie Dasein do Się.”⁵⁰ Na pytanie kto woła, Heidegger odpowiada, że to Dasein woła w sumieniu samo siebie (por. *SuZ*, s. 275). Głos sumienia przenosi Dasein do miejsca, gdzie może myśleć o śmierci jako o śmierci. Zdolny do myślenia śmierci jako takiej Dasein może być konsekwentnie charakteryzowany przez umieranie (*Sterben*) a nie tylko przez zgon (*Ableben*).⁵¹

Śmiertelni mogą doświadczać śmierci jako śmierci, czego nie mogą zwierzęta. Należy dodać, że zwierzęta nie potrafią także mówić. Człowiek nie tylko wydaje dźwięki, jak na przykład zwierzęta sygnalizując tym samym ból, ale posiada zdolność do mówienia, która wskazuje co jest dobre a co złe. To czyni go zdolnym do życia w etosie wspólnoty ludzkiej. Milczący głos sumienia może być widziany jako negatywna podstawa naszego doświadczenia języka. Podstawa ta musi pozostać niezdeterminowana i niestematyzowana. Heideggerowskie myślenie języka ukazuje się na tle jego myślenia milczenia.

2.1.3. Poetyzowanie

„Potężne jest milczenie w kamieniu” (Heidegger, *Język w poezji*, s. 34).

Heidegger uważał poezję za najwyższy rodzaj sztuki. Stąd jego zainteresowania wierszami Rilkego, Hölderlina, Trakla oraz jego teoria o centralnej roli języka rozwijana równolegle do jego analiz poezji.

W artykule: *Droga do języka*, Heidegger odróżnia „mówienie” od „powiadania”. Ktoś może mówić bez końca, ale nic nie powiada. „Ktoś

⁵⁰ „Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man” (Heidegger, *SuZ*, s. 274).

⁵¹ Heidegger: „Daß das Ableben als vorkommendes Ereignis «nur» empirisch gewiß ist, entscheidet nicht über die Gewißheit des Todes” (*SuZ*, s. 257). Heidegger odróżnia trzy pojęcia: „Sterben”, „Ableben” i „Verenden”, por. *SuZ*, s. 247.

natomiast milczy, nie mówi, i wiele może powiadać tym niemówieniem” (Heidegger, *Droga do języka*, s. 189). Heideggerowskie „Sagan” (*powiadać*) znaczy wskazywać, pozwalać zjawiać się, pozwalać widzieć i słuchać.⁵² Według Heideggera mówić do siebie nawzajem to coś sobie powiadać, wzajemnie coś sobie pokazywać, obopólnie zawierać temu co pokazane. Wyróżnionymi sposobami powiadania są poetyzowanie i myślenie. Bycie w myśleniu staje się mową.⁵³ Autor zaznacza, iż zgodnie z obiegowym rozumieniem, język służy do porozumiewania się. Jednak język nie tylko jest głosowym i pisemnym wyrazem tego, co ma zostać zakomunikowane. Język nie tylko przekazuje dalej w słowach to, co jawne i zakryte, lecz nade wszystko przywodzi do Otwartości byt jako byt. W tym sensie język sam jest poetyzacją. Jednak nie dlatego, że jest on prapoezją, ale dlatego, że to poezja wydarza się w języku.

Heidegger wyraźnie odbiega od tradycyjnego rozumienia języka. Interpretując poetyckie myślenie, konkretnie „myślącą poezję” Hölderlina mówi, że jedyną rzeczą byłoby: „Wmyśliwszy się trzeźwo w to co powiedziane w jego poezji, doświadczyć niewymówionego. Tym niewymówionym jest szlak, jakim biega dzieje bycia. Jeśli to osiągniemy, wówczas wprowadzi on myśl w dialog z poezją toczący się w dziejach bycia” (Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 221). Z jednej strony Heidegger uznaje, że język jest związany z ludzkim mówieniem, że potrzebuje on ludzkiego mówienia, z drugiej strony mówi, że język nie jest „[...] zwykłym wytworem naszej działalności językowej” (*Droga do języka*, s. 192). Język mówi, kiedy powiada, to znaczy kiedy wskazuje (*tamże*, s. 191). Język, który mówi powiadając troszczy się o to, aby nasze mówienie, słuchając niewypowiedzianego, odpowiadało temu, co on powiada. Heidegger dodaje: „W ten sposób więc również milczenie, które zwykło się sytuować pod mówieniem jako jego źródło, jest już odpowiadaniem.”⁵⁴ Milczenie odpowiada bezgłośnemu dzwonieniu ciszy wydarzająco-wskazującej wieści.

Do „niewymówionego” Heidegger wraca w rozważaniach nad wierszami G. Trakla, zaznaczając, że poetycki zamysł twórcy pozostaje niewypowiedziany, a jednak każdy wiersz mówi z całości jednego zamysłu i zawsze go wypowiada. Ponieważ zamysł poetycki jest niewypowiedziany, Heidegger rozważa go w ten sposób, że próbuje wskazać

⁵² Heidegger: „„Sagan” heißt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören lassen.”, tenże, *Der Weg zur Sprache*, s. 252. Heidegger rozumie dawne słowo „Sage” jako „Zeigen”. „Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige” (*tamże*, s. 254).

⁵³ Heidegger: „Mowa to domostwo bycia. ... Stróżami domostwa są myśliciele i poeci” (*List*, s. 76); por. tenże, *Droga do języka*, s. 150; *Źródło dzieła sztuki*, ss. 51nn.

⁵⁴ Heidegger, *Droga do języka*, s. 198. W przypisie do tego cytatu Heidegger wskazuje na *SuZ*, § 34.

jego miejsce od strony tego co powiedziane w poszczególnych wierszach.⁵⁵ Oznacza to zwrócenie uwagi na język poety. Poezja Trakla mówi i milczy ze ścisłej harmonii wielogłosowego języka.

Reasumując: W *Drodze do języka* Heidegger nawołuje do zwrotu od dominacji myślenia logiczno-intelektualnego do zamieszkania w mówieniu poetyckim, które jest dotknięciem myślenia kontemplacyjnego. Istotą poezji jest, że *pokazuje* ona więcej, aniżeli mówią używane przez nią słowa. Chcąc jednak dotrzeć do tego, co w poezji niewypowiedziane, musimy wyjść od powiedzianych w niej słów. Heidegger podkreśla, że to język mówi. „Człowiek mówi, o ile odpowiada językowi. Odpowiadanie jest słuchaniem. Słucha on, o ile przynależy pozwaniu ciszy” (Heidegger, *Język*, s. 25). Takie słuchanie uczy nas zamieszkiwania w mówieniu języka i posiada swoje konsekwencje w praktyce interpretacji poezji. Utwór poetycki jest czymś więcej aniżeli tylko wytworem poety. Zdaje się on być jakimś pośrednim objawieniem czegoś transcendującego poetę oraz czytelnika lub słuchacza jego poezji.

2.2. Etyka

2.2.1. Zamieszkiwanie

Zarówno rozważania filozoficzne Heideggera jak i Wittgensteina zawierają w sobie wymiar etyczny, żaden z nich jednak nie widział potrzeby stworzenia etyki w sensie dyscypliny filozoficznej. Po ukazaniu się *Sein und Zeit* pewien młody przyjaciel zapytał Heideggera: „Kiedy napisze Pan etykę?”⁵⁶ Ten odpowiedział, że myślenie, które pyta o prawdę bycia nie jest ani etyką ani ontologią, nie jest to ani myślenie teoretyczno-naukowe ani praktyczne. Jest ono poznaniem bycia i niczym poza tym. Nie sprawia ono żadnych skutków i nie dąży do osiągnięcia żadnych rezultatów.⁵⁷ Myślenie to nie jest także logiką. Nieustanne odwoływanie się do logiki tworzy jedynie pozór, jakoby się myślało. Tak naprawdę to wyparto się tutaj myślenia.⁵⁸

Jak wspominałem, terminem, który zajmował Heideggera w późniejszym okresie, jest „zamieszkiwanie” (*Wohnen*). Można go potraktować jako językowy odpowiednik używanego wcześniej „bycia-w-świecie”. Słowo „zamieszkiwanie” uchwytuje w jeden termin zarówno subiektywne

⁵⁵ Por. Heidegger, *Język w poezji*, ss. 28, 30, 62.

⁵⁶ Por. Heidegger, *List*, s. 115.

⁵⁷ Por. Heidegger, *List*, ss. 110-111. Heidegger nawiązuje tutaj wyraźnie do początku *Listu*, gdzie pisze, że myślenie nie staje się działaniem przez to, że powoduje jakieś skutki albo że znajduje jakieś zastosowanie.

⁵⁸ Por. Heidegger, *List*, ss. 110n.

jak i obiektywne aspekty (to znaczy człowieka i zamieszkałe przez niego otoczenie). Chociaż Heidegger skupia się na ontologii i nie zadaje jednoznacznie etycznych pytań, możemy naturalnie zapytać: „Co mogłoby znaczyć «zamieszkiwać etycznie?»” „Jak *powinniśmy* zamieszkiwać?” Następnie możemy powiedzieć, że wartości etyczne nie mogą ani być rozumiane jako obiektywne lub subiektywne warunki, ale są one sposobami bycia-w-świecie. Bycie-w-świecie musi być rozumiane jako skończone (śmiertelne) zamieszkiwanie. W *Liście* Heidegger zaznacza: „Zamieszkiwanie w prawdzie stanowi istotę «bycia-w-świecie» (por. *SuZ*, s. 54).”⁵⁹

Według Heideggera nazwy dyscyplin jak „logika”, „etyka” pojawiły się dopiero wtedy, gdy zaczęło zanikać pierwotne myślenie. Pierwsi filozofowie greccy myśleli bez tego rodzaju podziałów. Na potwierdzenie tej tezy Heidegger odwołuje się do tak zwanego *powiedzenia Anaksymandra*,⁶⁰ uważanego za najstarsze powiedzenie myślenia zachodniego. Zdaniem Heideggera nie jest tak, iż to, co dzisiaj przedstawiamy w terminach nauk przyrodniczych, u Greków było interpretowane moralnie i jurystycznie. „Wraz z upadkiem założenia, że powiedzenie zmierza do przyrodniczego poznania wyodrębnionej dziedziny natury, musi też upaść hipoteza, że pierwiastek moralny i prawny był wtedy myślany od strony wyobrażeń zaczerpniętych z wyspecjalizowanych dyscyplin: etyki i jurysprudencji” (Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, s. 269). Nie oznacza to, że Grecy nie znali prawa i moralności. W *powiedzeniu Anaksymandra* mieszają się pojęcia moralne i prawnicze. Anaksymander mówi o karze i pokucie. Gdzie brak określenia granic specjalności (fizyka, biologia, etyka, ...), tam niemożliwe staje się przekraczanie granic i przenoszenie przedstawień z jednego obszaru w inny. Tam również może dojść do głosu wolna od wtłaczania w specjalizację własna struktura rzeczy pomyślanej w sposób czysty. *Powiedzenie Anaksymandra* mówi o bycie wypowiadając bycie bytu.

2.2.2. Niewyraźalne

Mówiąc o etyce w rozumieniu Wittgensteina skupiam się na dwóch spokrewnionych ze sobą (gdy chodzi o typ argumentacji) pozycjach pochodzących z wczesnego okresu jego twórczości: *Traktacie* i *Wykładzie o etyce*. Wyraźnie występuje w nich zagadnienie niewyraźalności tego,

⁵⁹ Heidegger, *List*, s. 121.

⁶⁰ *Powiedzenie Anaksymandra*: „Skąd rzeczy biorą swój początek, tam też muszą przepadać, zgodnie z koniecznością; muszą bowiem płacić karę i zostać osądzone za swą nieprawość, w zgodzie z porządkiem czasu” (Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, s. 261).

co autor nazywa „etycznym”.⁶¹ Zagadnienia etyczne przenikają obydwa okresy twórczości Wittgensteina. W liście do Ludwiga von Fickera z 1919 roku pisze, że „[...] sens tej książki [*Traktatu*, J.B.] jest etyczny, to znaczy, że książka składa się właściwie z dwóch części: z tego, co zostało w niej przedłożone, i z tego „[...] czego nie napisałem. I właśnie ta druga część jest ważna.”⁶² Etyka w *traktariańskim* rozumieniu, podobnie jak logika, jest transcendentálna (niewypowiadalna). Etyka nie jest nauką (jest „bezsensowna”). Za sensowne są uważane tylko zdania nauk szczegółowych, ponieważ mówią one, że coś jest tak a tak. Nie ma żadnych tez etycznych, bo zdania nie mogą wyrazić nic transcendentálnego (*Traktat*, 6, 42). W tym rozumieniu językiem etyki jest milczenie. Językiem estetyki jest milczenie. Sensowne zdania są możliwe tylko o „jak-świata”: na przykład o mechanice świata. To co wieczne (Bóg, sztuka) nie objawia się w świecie. Tym samym „że-świata” jest mistyczne (6,44), jest ono dane w mistycznym uczuciu. „Odczucie świata jako ograniczonej całości jest uczuciem mistycznym” (6.45).⁶³ Mistyczne się uwidacznia (jest niewyraźne). Problemu sensu życia, śmierci nie da się wypowiedzieć.⁶⁴ Na wynikające z tych problemów pytania nie możemy dać odpowiedzi wewnątrz świata. „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte” (6.52). Co więcej, wspomnianych problemów nie można nawet ująć w sensowne pytania: „Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania” (6.5). Odpowiedzi, o które tutaj chodzi, pokazują się w swojej bezpośredniości.

W *Wykładzie o etyce* Wittgenstein twierdzi, że przy poprawnym używaniu języka nie powinniśmy w nim mieć zdań etycznych. Zależy mu na tym, aby nam „[...] wbić do głów, że pewne charakterystyczne błędne użycie naszego języka występuje we *wszystkich* wyrażeniach etycznych i religijnych. Wszystkie te wyrażenia [...] wyglądają po prostu na porównania” (Wittgenstein, *tamże*, s. 82). Wypowiedzi o wartościach obecnych w świecie albo o tym co etyczne nie są możliwe. Nie potrafimy słownie wyrazić tego, co chcemy powiedzieć o tym co absolutnie piękne czy absolutnie etyczne. Wszystkie nasze zdania na ten temat są bezsensowne. Tym samym nie można tworzyć teorii etycznych.

⁶¹ Etykę u „późnego” Wittgensteina omawia Brose: *Religion und Ethik beim späten Wittgenstein*, ss. 2-14.

⁶² Cytowano za Schulte, *Wittgenstein*, s. 85. Rozumienie etyki przez Wittgensteina omawiam w: Bremer, *Wittgenstein a religia*, ss. 109-124.

⁶³ Wittgenstein przyznaje oglądowi mistycznemu możliwość wyjścia poza granice świata ustanowione przez formę logiczną. Ogląd ten widzi świat jako całość – jako ograniczoną całość.

⁶⁴ Por. Wittgenstein, *Traktat*, 6.52; 6.4312.

Z drugiej strony Wittgenstein zgadza się, że nie można uniknąć powszechnie spotykanego mówienia o tym, co etyczne, gdyż jest to swoisty „popęd” właściwy ludzkiej naturze. Według Wittgensteina: „Wszystkie moje skłonności i, jak sądzę, skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o etyce lub religii, sprowadzały się do zmagania z granicami języka” (*tamże*, s. 84). Wspomniana granica powoduje, że nie potrafimy drugich nauczyć etyki tak, jak uczymy ich na przykład fizyki. Gdybyśmy odwołując się do zbioru tez, potrafili komuś wyjaśnić istotę tego, co etyczne, to etyczne nie miałyby żadnej wartości. Pozostają nam więc tylko osobiste, mozolne, „bezsensowne” (w rozumieniu *Traktatu*) wypowiedzi, dające świadectwo w sensie „pokazania”.⁶⁵ Wittgenstein zмага się z paradoksalnym problemem niewyraźności na dwa sposoby. (1) Chce wyrazić to, co ponadnaturalne za pomocą naturalnego medium językowego, za pomocą potocznych przykładów. Widząc jednak, że paradoksu tego nie da się rozwiązać, wprowadza nowe przykłady, aby zbliżyć się do niego z coraz to innej strony. Widać to wyraźnie w *Wykładzie*, gdzie stwierdza, że zdania o wartościach relatywnych (na przykład o „dobrym krześle”) są możliwe do przetłumaczenia na wypowiedzi o stanach faktycznych, ale nie można tego zrobić z wypowiedziami o wartościach absolutnych. Mówienie o absolutnych wartościach jest swoistym nadużywaniem języka. (2) Wittgenstein przybliży się do obszaru niewyraźnego za pomocą przeżyć, które wskazują na to co etyczne. Chodzi tutaj na przykład o językową artykulację zdziwienia nad istnieniem świata, artykulację przeżycia absolutnej pewności. Obydwa sposoby (1) i (2) zawodzą jednak.

Myślenie Wittgensteina przechodzi pewną ewolucję. W *Traktacie* mówi o niewyraźności etyki i odwołuje się do milczenia. W *Wykładzie* akceptuje, że ludzie mówią o tym co etyczne, pozostawiając na boku pytanie, czy takie mówienie jest sensowne czy też nie. Parafrazując nieco jego wypowiedź o religii możemy powiedzieć, że etyka nie zależy na pierwszym miejscu od tego, że się mówi lub od tego, kiedy i jak się mówi. Nie chodzi także najpierw o to, czy używane przy tym słowa są prawdziwe, fałszywe lub bezsensowne.⁶⁶ Wittgenstein widzi głęboki związek etycznego z językiem (głównie ze sformułowaniami w pierwszej osobie). Związek ten da się ukazać poprzez opowiadania, obrazy a może nawet teorie. Ale nie jest tak, że te ostatnie ukazują go lepiej albo go adekwatniej wypowiadają.

⁶⁵ Wittgenstein: „Na końcu mojego wykładu o etyce mówiłem w pierwszej osobie. Uważam, że jest to coś bardzo istotnego. Nie da się tutaj niczego więcej stwierdzić; mogę tylko wystąpić jako jednostka i mówić w pierwszej osobie” (McGuinness, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, s. 117).

⁶⁶ Por. McGuinness, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, s. 117.

3. Zakończenie

W moim artykule stosuję proponowaną przez Wittgensteina metodę „przejrzystego zestawienia” (*übersichtliche Darstellung*). Spojrzenia obydwu filozofów na naukę, język i na milczenie są nam dane, należy je tylko przejrzeć i uporządkować, aby tym samym pokazały się zachodzące pomiędzy nimi związki. Odnosi się wrażenie, że dla Heideggera i Wittgensteina nie jest tak ważnym, co sami *mówią*, lecz to, czego nie mówią, a co chcą *pokazać*. Uprawiane przez nich fenomenologie bazują na różnicy pomiędzy tym, co może być pokazane a tym, co może zostać powiedziane. Obydwaj podkreślają, że nie rozumiemy poprawnie naszego języka. Obydwaj zgadzają się, że nie potrafimy myśleć bez języka, a tym samym nie potrafimy uprawiać filozofii bez poprawnego używania języka. Milczenie jest dla nich z jednej strony zjawiskiem, które może być opisane za pomocą metody fenomenologicznej, z drugiej strony odgrywa ono istotną rolę w ich filozoficznym myśleniu. Obydwaj rozpatrują milczenie w relacji do języka, w sensie granicy języka. Tym samym milczenie może być widziane jako swoisty język.

Przeprowadzona w *Traktacie* krytyka metafizyki otwiera się na obszar mistycznego, wobec którego należy zamilknąć. W swojej krytyce posokratejskiej metafizyki w *SuZ* Heidegger wychodzi z tego, że urzeczowiła ona byt. Jego egzystencjalna analiza *Dasein* wychodzi od ontologii i ma nam otworzyć dojście do pytania o byt. Gdy w późniejszych pismach Heidegger mówi o „przewycięzeniu” metafizyki, to chodzi mu jedynie o doprowadzenie jej do jej własnych granic. Istnieje pewna analogia pomiędzy heideggerowskim określeniem metafizyki przez „myślenie istotne” a *traktariańskim* zastąpieniem metafizyki przez milczenie.

Dla Heideggera milcząca mowa bycia służy do jego istotowego określenia. Nauka nie potrafi tego uczynić. Według Wittgensteina, kto wierzy, że nasz obraz świata musi być formułowany naukowo, ulega przesądowi. Niewyraźalne naukowo, lecz poprzez opowiadania lub ukazujące się w działaniu postawy religijne i etyczne nie są przesadami, bo należą do innej gry językowej aniżeli nauka. U Wittgensteina *Dociekań* milczenie należy do gry językowej i w tym sensie można je rozumieć jako aktywność języka milczenia. Wittgenstein rezygnuje z wyjaśniania, a tym samym z obecnej w *Traktacie* perspektywy obserwatora i przemieszcza się do perspektywy pierwszej osoby. Tym samym dochodzi do uprawianej przez Heideggera fenomenologicznej „hermeneutyki”, rozumianej jako wypracowanie warunków możliwości każdego dociekania ontologicznego. Hermeneutyka nie oznacza teorii interpretacji ani samej interpretacji, ale próbę określenia natury interpretacji.

Obydwaj widzą etykę jako terapię nakierowaną najpierw na własną przemianę, a nie są zainteresowani w tworzeniu etycznych teorii. Dla

Wittgensteina to co etyczne pokazuje się w tym, co potocznie mówimy i czynimy. Podkreśla on, że etyka i logika przedstawiają coś, co nie dotyczy tego świata, ale jest skierowane na warunki możliwości świata. Wskazując na granice filozofii, pogląd Wittgensteina można interpretować jako twierdzenie, że filozofia potrafi jedynie wyeksplikować co jest niepoprawne w naszym używaniu mowy. Gdzie Wittgenstein pytając o etykę, łączy to pytanie z pytaniem o sens życia i wskazuje na niewypowiedzialne, tam Heidegger dociera do „zamieszkiwania” jako do naszego podstawowego stosunku do bycia.

Konieczność milczenia – „niewyraźności” czy raczej „beziemności” bierze się u Heideggera z samej struktury rzeczywistości. Powtórzmy, że jeżeli chcemy się znaleźć blisko bycia, musimy się najpierw nauczyć egzystować w tym co beziemne. A to oznacza rozpoznanie zwodniczości tego co publiczne i niemocy tego co prywatne. Na początku eseju *Czym jest metafizyka?* Heidegger zadaje „metafizyczne” pytanie: czym jest nicłość? Wobec nicłości stawia nas fundamentalny nastrój zwany Trwogą (*Angst*). Trwoga „zatyka nam słowo” (*verschlägt uns das Wort*), gdyż widzimy, że byt w całości nam się wymyka i tak właśnie narzuca nam nicłość. Tym samym milknie wszelkie stwierdzenie, że coś „jest”. Powstaje pusta cisza, którą próbujemy przełamać przygodną gadaniną. Im bardziej zaś w naszych poczynaniach zwracamy się ku bytowi, tym mniej pozwalamy na jego wymykanie się i odwracamy się od nicłości. Pozostanie otwartym pytaniem, co faktycznie Wittgenstein rozumiał pod heideggerowskimi terminami „bycie” (*Sein*) i „Trwoga” (*Angst*), gdy rozmawiał o nich z Waismannem.

4. Literatura

Apel, K-O., *Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs*, w: McGuinness B., (i inni), *„Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen”. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1991), ss. 27-68.

Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, 1936).

Bindeman, S.L., *Heidegger and Wittgenstein: The Poetic of Silence*, (Washington: University Press of America, 1981).

Bremer, J., *Wittgenstein a religia. Wprowadzenie* (Kraków: WAM, 2001²).

Bremer, J., *Problem umysł-ciało. Wprowadzenie* (Kraków: WAM, 2001²).

Brose, K., *Religion und Ethik beim späten Wittgenstein*, „Wittgenstein Studien”, 1 (94) (1994), Wydawca: Dt. Wittgenstein Gesellschaft e.V.

Dąbska, I., *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: I. Dąbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii* (Warszawa: PWN, 1973), ss. 93-105.

Haefner, G., *Heideggers Begriff der Metaphysik* (München: Berchmanskolleg Verlag, 1974).

Hallett, G., *A Companion to Wittgenstein's «Philosophical Investigations»* (Ithaca: Cornell University Press, 1977).

Harries, K., *Wittgenstein and Heidegger: The Relationship of the Philosopher to Language*, „The Journal of Value Inquiry”, II. (Hague: Martinus Nijhoff, 1968-1969), ss. 281-291.

Heidegger, M., *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986¹⁶). Wydanie polskie: *Bycie i czas* (1994). Tłumaczenie: Bogdan Baran.

Heidegger, M., *List o „humanizmie”*, w: M. Heidegger, *Budować, Mieszkać, Myśleć* (Warszawa: Czytelnik, 1977), ss. 76-127. Tłumaczenie: Józef Tischner. Oryginał: *Brief über den „Humanismus”*, w: tenże, *Wegmarken* (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1967), ss. 145-194.

Heidegger, M., *Czym jest metafizyka?* w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć* (Warszawa: Czytelnik, 1977), ss. 27-47.

Heidegger, M., *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, w: tenże, *W drodze do języka* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2000), ss. 68-112.

Heidegger, M., *Nietzsche*, t. 1. i 2. (Warszawa: WN PWN, 1998/1999).

Heidegger, M., *Wyzwolenie* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1998).

Heidegger, M., *Nauka i namysł*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć* (Warszawa: Czytelnik, 1977), ss. 256-284.

Heidegger, M., *Przyczynek do rozważenia wyzwolenia*, w: tenże, *Wyzwolenie* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1998), ss. 15-47.

Heidegger, M., *Droga do języka*, w: tenże, *W drodze do języka* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2000), ss. 180-204.

Heidegger, M., *Język w poezji. Rozważanie o poezji Georga Trakla*, w: tenże, *W drodze do języka* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2000), ss. 27-67.

Heidegger, M., *Język*, w: tenże, *W drodze do języka* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2000), ss. 7-26.

Heidegger, M., *Cóż po poecie?*, w: tenże, *Drogi lasu* (Warszawa: Aletheia, 1997), ss. 215-259.

Heidegger, M., *Budować, mieszkać, myśleć*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć* (Warszawa: Czytelnik, 1977), ss. 316-324.

Heidegger, M., *Źródło dzieła sztuki*, w: tenże, *Drogi lasu* (Warszawa: Aletheia, 1997), ss. 7-63.

Heidegger, M., *Powiedzenie Anaksymandra*, w: tenże, *Drogi lasu* (Warszawa: Aletheia, 1997), ss. 261-301.

Heidegger, M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, w: tenże, *Ku rzeczy myślenia* (Warszawa: Aletheia, 1999), ss. 77-99.

Jadacki, J.J. *Funkcja semiotyczna milczenia*, w: J. Perzanowski i A. Pietruszczak (red.), *Logika & filozofia logiczna* (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2000), ss. 413-421.

Kampits, P., *Heidegger und Wittgenstein. Metaphysikkritik – Technikkritik – Ethik*, w: P. Kampits, Ch. Choliolcev, A. Weiberg (eds), „Miscellanea Bulgarica”, 13 (1999), ss. 53-65.

Kurzon, D., *Discourse of silence* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1997).

Mandel, R., *Heidegger and Wittgenstein. A second Kantian Revolution*, w: Murray, M., (ed.) *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1979), ss. 259-270.

Marciszek, P. i Wodziński, C., (red.) *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1 (4), 1990.

McGuinness, B. F., *Wittgenstein und Wiener Kreis. Gespräche aufgezeichnet von Friedrich Waismann* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984). Werkausgabe, Band 3.

Montiglio, S., *Silence in the land of logos* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

Mulhall, S., *On being in the world. Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects* (London: Routledge, 1990).

Mulhall, S., *Wittgenstein and Heidegger: Orientations to the Ordinary*, „European Journal of Philosophy”, 2/2 (1994), ss. 143-164.

Murray, M., *A Note on Wittgenstein and Heidegger*, „Philosophical Review”, 83 (1974), ss. 501-503.

Po Chü-i, *Lao-Tzu*, w: *Myśli spokojną nocą. Wiersze chińskie z dynastii T'ang*. Z angielskiego przełożył A. G. Pacholczyk (Tucson: Stochastic Press, 2001), s. 36.

Quine, W.V., *Wort und Gegenstand* (Stuttgart: Reclam, 1980). Oryginał: tenże, *Word and Object* (Cambridge: MIT, 1960).

Quirk, M., *Wittgenstein, Heidegger and the Idea of Moral Theory*, w: S. Teghrarian, A. Serafini, E.M. Cook (eds), *Ludwig Wittgenstein: A Symposium on the Centennial of His Birth* (Wakefield: Longwood Academic, 1991), ss. 183-194.

Rorty, R., *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1987). Oryginał: tenże, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979).

Rorty, R., *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language*, w: tenże, *Essays on Heidegger and others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ss. 50-65.

Rorty, R., *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie* (Mainz: Passagen Verlag, 1994).

Schulte, J., *Wittgenstein. Eine Einführung* (Stuttgart: Reclam, 1989).

Sefler, G.F., *Language and the World. A Methodological Synthesis Within the Writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein* (Atlantic: Humanities Press, 1974).

Watzka, H., *Sagen und Zeigen. Die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein* (Stuttgart: Kohlhammer, 2000).

Wittgenstein, L., *Traktat logiczno-filozoficzny* (Warszawa: WN PWN, 1997).

Wittgenstein, L., *Vermischte Bemerkungen*, w: tenże, *Über Gewißheit* [i inne], (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984), ss. 451-573. Tłumaczenie: *Uwagi różne*, w: W. Sady, *Uwagi o religii i etyce* (Kraków: Znak, 1995), ss. 108-206.

Wittgenstein, L., *Das Blaue Buch* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984), s. 15-116. Werkausgabe, Band 5. Tłumaczenie: *Niebieski i brązowy zeszyt* (Warszawa: Spacja, 1998).

Wittgenstein, L., *Über Gewißheit* [i inne], (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984), ss. 113-257.

Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne* (Warszawa: WN PWN, 2000).

Wittgenstein, L., *Wykład o etyce*, w: W. Sady, *Uwagi o religii i etyce* (Kraków: Znak, 1995), ss. 75-85.

Wodziński, C., *Wstęp*, w: M. Heidegger, *Nietzsche t. 1 i 2.*, (Warszawa: WN PWN, 1998), ss. IX-XLII. (Oryginał: *Nietzsche*, Bd. 1., 2, 1989⁵). Opracowanie naukowe i wstęp: C. Wodziński.

Wohlfahrt, G., *Das Schweigen. Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein*, „Reports on Philosophy”, 15 (1995), ss. 131-144.

Józef BREMER SJ

MARTIN HEIDEGGER UND LUDWIG WITTGENSTEIN ÜBER DAS SCHWEIGEN

Zusammenfassung

„[...] in einer echten Sprache wimmelt es von Wörtern, die in ihr fehlen”
(L. K. T.).

Im vorliegenden Aufsatz geht es um „das Schweigen” bei M. Heidegger und L. Wittgenstein. Es ist dies eines der zentralsten Themen im Denken jener wohl bedeutendsten Philosophen des XX. Jahrhunderts. Noch vor ca. dreißig Jahren hat man derartige Versuche, die beiden Denker miteinander zu vergleichen, eher vermieden, wie z.B. in der „korrigierten” Publikation des Gesprächs zwischen Wittgenstein und Waismann über Heidegger (vgl. *Philosophical Review*, 1965) angedeutet wird. Heutzutage werden die Denkweisen der beiden Autoren, und die ihnen entsprechenden philosophischen Traditionen, die angelsächsisch-analytische und die europäisch-kontinentale Tradition, nicht mehr als zwei streng voneinander abgeschlossene Bereiche angesehen.

Keineswegs habe ich hier vor, die beiden Philosophen und ihre Argumentationsweisen einander anzugleichen oder ihre Reflexionen in einem übergeordneten System unterzubringen. Ich gehe eher nach der Wittgenstein’schen Methode einer „übersichtlichen Darstellung” voran: „Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die »Zusammenhänge« sehen.” (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 122). Deshalb werden zunächst die markantesten Stellen ihrer philosophischen Überlegungen zum Thema „Schweigen” nebeneinander gestellt, um ihre Korrelationen klar zu sehen.

Der Aufsatz hat zwei Teile. Der erste (1.) ist als eine erweiterte Einführung in die Schlüsselthemen in Heideggers und Wittgensteins Denken entworfen worden. In diesem Rahmen analysiere ich einige der meist bekannten, von beiden Autoren durchdachten Themen. Folgende Grundgedanken werden hier besprochen: Methoden und Ziele der Philosophie im Gegensatz zu denen der Wissenschaft (1.1); Kritik der cartesianischen Auffassung des Subjektes (1.2); Logik der Sprache (1.3). In

(1.4.) behandle ich unter dem Überschrift „Wesen der Sprache“ u.a. den Unterschied im Sprachverständnis zwischen Heidegger und Wittgenstein.

Im zweiten Teil (2. „Schweigen“), der zugleich den Kern des Artikels bildet, bespreche ich wiederum zwei Themenbereiche. Im ersten Bereich geht es um folgende Thematik: Wittgensteins Sprach- und Metaphysikkritik (2.1.1); der Heidegger'sche „Ruf des Gewissens“ (2.1.2) und seine Analysen des Unaussprechlichen in der Poesie (3.1.3). Der zweite Bereich betrifft die Überlegungen der beiden Autoren zum Thema Ethik (2.2).

Das Problem des Schweigens, d.h. dies, wovon man nicht sprechen kann, prägt die Hauptthesen des *Tractatus* (Wittgenstein selbst schreibt darüber in seinen Briefen an B. Russell und L. v. Ficker). Das im tractarianischen Sinne verstandene „Schweigen“ analysiere ich anhand der Wittgenstein'schen Unterscheidung „Sagen“ und „Zeigen“ (*Tractatus*, 4.1212; 4,115; 6.522; 6.54; 7). Philosophie sollte das Unsagbare andeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt. Unter anderem deswegen spricht man beim *Tractatus* so viel von Tautologien. Sein Verfasser selbst schreibt: „daß die Sätze der Logik Tautologien sind, das zeigt die formalen – logischen – Eigenschaften der Sprache, der Welt“ (6.12). Die später in den *Philosophischen Untersuchungen* ausgearbeitete Theorie über Sprachspiele und Familienähnlichkeiten, stellt zugleich dar, was wir mit Worten leisten können und was nicht. Wir können zwar nicht erklären, was das Schweigen ist, aber wir können die Folgen des Schweigens beschreiben. Das Schweigen gehört zu einem Sprachspiel und ist dadurch mit unserer menschlichen Lebensform verbunden. Auch der „späte“ Wittgenstein modifiziert kaum die tractarianische Trennung von Sagbarem und Unsagbarem. Das Sprachspiel und die ihm als Grundlage dienende Lebensform werden als etwas Unhinterfragbares, Unvorhersehbares verstanden.

In seiner Diskussion des Todes (vgl. *Sein und Zeit*, §§ 50-53) beschreibt Heidegger das Gewissen als Ruf: „*Das Gewissen redet einzig und ständig im modus des Schweigens*“ (ebd., SS. 273; 296). Das Gewissen ist ein Beispiel des schweigenden Redens (2.1.2). Heidegger favorisierte die Dichtung als den Höhepunkt der Kunst (2.1.3). In seinem Aufsatz *Der Weg zur Sprache* arbeitet er mit dem Wort „Sagan“. „Sagan“ heißt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören lassen.“ Jemand kann sprechen und spricht ohne Ende, sagt aber nichts. Ein anderer schweigt, d.h. sagt nicht viel, aber er kann in seinem Nichtsprechen sehr viel sagen. Das sich in der Dichtung verwirklichende Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung in der Stille und im Schweigen hat.

Sowohl die Werke von Heidegger als auch die von Wittgenstein befassen sich mit der „ethischen“ Dimension unseres Lebens. Keiner von

beiden hielt es jedoch für angebracht, ein Ethiklehrbuch zu schreiben. Ethik als eine philosophische Fachrichtung ist von beiden „verschwiegen“ worden. Im *Brief über den „Humanismus“* spricht Heidegger davon, daß ein Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt, weder Ethik noch Ontologie sei. Solches Denken sei jedoch Ethik im ursprünglichen Sinne – im Sinne des Aufenthaltes. Die ethischen Werte dürfen nicht als objektive oder subjektive Bedingungen verstanden werden, sondern sie sind Weisen des In-der-Welt-sein. Das In-der-Welt-sein wird als „Wohnen“ verstanden (2.2.1).

Wittgenstein wiederholt (2.2.2), daß Logik und Ethik etwas „Transzendentes“ darstellen, das nicht von dieser Welt handelt, sondern auf die Grenzen der Welt gerichtet sei. Sehnsucht nach einem guten Leben ist nach Wittgenstein das Ziel der Ethik. Ethik ist keine Wissenschaft, und nur die Sätze der Wissenschaft, sind aussprechbar. Das Problem der Grenzen der Welt hängt damit zusammen, daß die Sätze der Ethik sich nicht aussprechen lassen. Wittgensteins Auffassung zielt auf die Grenze des Sagbaren und dadurch gelangt er zu einer Trennung von Sagbarem und Unsagbarem. Das Unaussprechliche war für ihn keineswegs unbedeutend. Wittgenstein spricht von einer Grunderfahrung des Mystischen, welche die Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem Tod und nach Gott aufbrechen läßt. Man sieht genau, daß es sich bei den genannten Phänomenen gerade darum handelt, was wir als die ewigen Fragen der Metaphysik bezeichnen könnten (3.).

In diesen Kontexten, in denen Heidegger von „Wohnen“ (als dem Grundzug der Beziehung zum Sein) spricht, stellt Wittgenstein das Ethik-Problem im Rahmen der Frage nach dem Sinn des Lebens und weist auf den nicht mehr sagbaren Daseins-vollzug hin. Beide, Wittgenstein und Heidegger, würden zustimmen, daß angesichts der allgegenwärtigen Probleme und des lauten Redens in Wissenschaft und Technik, der Wunsch nach einer auf das Unsagbare zeigenden Ethik immer vernehmbarer ist.

Zum Schluß (3.) fasse ich einige der Ergebnisse meiner Analysen zusammen (vor allem in Hinblick auf die Unterscheidung „Sagen“ und „Zeigen“). Am Anfang von *Was ist Metaphysik?* wirft Heidegger die „metaphysische“ Frage nach dem „Nichts“ auf und er stellt fest: „Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen“. Das Nichts wird von der Grundstimmung der Angst offenbart. „Die Angst verschlägt uns das Wort.“ Wir schweigen. Es bleibt offen, was Wittgenstein unter den Heidegger'schen Begriffen „Sein“ und „Angst“ verstand, über die er mit Waismann gesprochen hat.

Bei Herrn Dr. J. Rothhaupt und P. Dr. A. Jarnuszkiewicz SJ bedanke ich mich herzlich für verschiedene Hilfen, die ich von Ihnen beim Verfassen dieses Artikels bekommen habe.