

Daniel Sobota

Heidegger i neopozytywizm. U źródeł rozłamu filozofii XX wieku

Słowa kluczowe: *M. Heidegger, neopozytywizm, linguistic turn, pytanie, sens, znaczenie, forma, relacja*

W 1967 r. ukazała się antologia tekstów pod redakcją Richarda Rorty'ego zatytułowana *Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*¹. Tytułowe hasło *linguistic turn*, zwrotu ku językowi, które pojawiło się po raz pierwszy w roku 1952 w eseju Gustava Bergmanna pt. *Two Types of Linguistic Philosophy*, stało się nazwą określającą fundamentalną zmianę, jaka zaszła w całej filozofii XX wieku². Ów przełom bywa rozumiany jako przejście z „paradygmatu mentalistycznego” do „paradygmatu lingwistycznego”. W kontekście nazwiska Heideggera, którego filozoficzna twórczość związana jest z próbą przypomnienia i opracowania pytania o sens bycia (*Seinsfrage*), należy zwrócić uwagę, iż źródłem wspomnianego *linguistic turn* jest refleksja nad zagadnieniem pytania jako takiego, ze szczególnym uwzględnieniem pytania filozoficznego. Być może przesadą byłoby twierdzenie, że zainteresowanie problematyką pytania znalazło swoje przedłużenie w zainteresowaniu kwestią języka, że, krótko mówiąc, *linguistic turn* jest konsekwencją pewnego rodzaju *erotetic turn*, niemniej prawdą jest, że namysł nad pytaniem filozoficznym znajduje się u podstaw XX-wiecznych filozoficznych badań nad językiem. Pierwsza część antologii Rorty'ego nosi tytuł: *Klasyczne wyrażenia tezy, że pytania filozoficzne są pytaniami języka*. Artykułami otwierającymi część pierwszą są eseje neo-

¹ R.M. Rorty (red.), *Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.

² Esej Bergmanna otwierają słowa: „Of late philosophy has taken a linguistic turn”. Por. G. Bergmann, *The Review of Metaphysics* 1952, 5 (3), s. 417.

pozytywistów: Moritza Schlicka, Rudolfa Carnapa i wspomnianego Gustava Bergmanna³. Wszystkie one traktują o *pytaniu*.

Na tę zbieżność zainteresowań filozoficznych między Heideggerem i neopozytywistami, która będzie dla nas miała zasadnicze znaczenie, nakłada się filozoficznie drugorzędny, niemniej historycznie istotny fakt, że Koło Wiedeńskie, którego wspomniani autorzy byli głównymi przedstawicielami, rozpoczęło swą działalność na początku lat 20., a więc w czasie, gdy Heidegger tworzył swoje *Sein und Zeit*. Wspólny czas określa wspólnotę inspiracji. Warto przypomnieć, że punktem wyjścia filozoficznej drogi Heideggera (ur. 1889) i Carnapa (ur. 1891) był neokantyzm oraz filozofia życia⁴, że Carnap studiował przez kilka semestrów filozofię we Fryburgu (m.in. u Heinricha Rickerta), wreszcie, że duże znaczenie w rozwoju filozoficznym obu myślicieli miał Edmund Husserl⁵. Zestawiając i porównując myśl Heideggera i Carnapa, badacze najczęściej zwracają uwagę na ich „spór”, który otwarcie dał o sobie znać około roku 1929⁶. Heidegger opublikował wówczas swój odczyt pt. *Was ist Metaphysik?* (1929), na który Carnap odpowiedział opublikowanym w roku 1932, a przedstawionym po raz pierwszy w Warszawie w listopadzie 1930 roku artykułem pt. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Pojęciem, które według interpretatorów miało stać się główną osią niezgody, była idea nicości. W naszym przekonaniu jednak co innego jest tu warte podkreślenia. Artykuły Schlicka i Carnapa dotyczą w pierwszej kolejności kwestii pytania filozoficznego. To tutaj należy szukać zarówno tego, co wspólne, jak i tego, co różne w myśli Heideggera i neopozytywistów. Jeżeli wolno spór między nimi potraktować jako symboliczne źródło rozłamu, jaki nastąpił w filozofii XX wieku, oddzielając od siebie filozofię kontynentalną i filozofię anglosaską, to wynika stąd, że podstawą tego sporu jest rozumienie

³ G. Bergmann wywodzi się wprawdzie z kręgów Koła Wiedeńskiego, z czasem jednak autor ten stał się krytykiem neopozytywizmu. Warto pamiętać, że neopozytywizm miał wiele różnych twarzy. W dalszej części artykułu ograniczę się przede wszystkim do wypowiedzi M. Schlicka i R. Carnapa. Nawiążę też do ważnej dla neopozytywizmu wczesnej pracy L. Wittgensteina.

⁴ Nauczyciel Carnapa, Hermann Nohl, był ulubionym uczniem Wilhelma Diltheya. Zob. *Carnap's Intellectual Autobiography*, w: P.A. Schlipp (red.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Chicago 1963, s. 4.

⁵ G.E.R. Haddock, *The Young Carnap's Unknown Master: Husserl's Influence on „Der Raum” and „Der logische Aufbau der Welt”*, Ashgate Publishing 2008.

⁶ Zob. M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago: Open Court 2000; oraz P.E. Gordon, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2010. W roku 1929 doszło do sławnej debaty w Davos, na której obecni byli – obok Heideggera i Cassirera – również inni wpływowi filozofowie, m.in. Levinas i Carnap. Ten ostatni – jak sam pisał – był „pod wielkim wrażeniem Heideggera”, z którym podczas spaceru i w kawiarni odbył kilka rozmów. Por. M. Friedman, *A Parting of the Ways*, dz. cyt., s. 7.

linguistic turn w odniesieniu do zagadnienia pytania. To przez tysiąclecia ignorowane zagadnienie wkracza na przełomie XIX i XX wieku w samo centrum dyskusji filozoficznych, doprowadzając do długotrwałego pęknięcia filozofii.

Wcześniej na problem pytania w kontekście analizy języka zwrócił uwagę Ludwig Wittgenstein, którego *Tractatus* – jak wiadomo – odegrał ogromną rolę w kształtowaniu głównych założeń neopozytywizmu. W „Przedmowie” do swego wczesnego dzieła Wittgenstein pisał: „Książka ta dotyczy problemów filozoficznych i pokazuje – jak sądzę – że płyną one z niezrozumienia logiki naszego języka”⁷. Punkt 4.003 uściśla tę myśl następująco:

Tezy i pytania, jakie sformułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, lecz niedorzeczne (*unsinnig*). Stąd na pytania tego rodzaju nie można w ogóle odpowiedzieć; można jedynie stwierdzić ich niedorzeczność. Pytania i tezy filozofów biorą się przeważnie z niezrozumienia logiki naszego języka (...)

Nic dziwnego, że najgłębsze problemy nie są właściwie żadnymi problemami⁸.

I dalej Wittgenstein wskazuje, dlaczego problem filozoficzny nie jest w ogóle problemem:

6.5. Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania.

Wielka zagadka nie istnieje.

Jeżeli jakieś pytanie da się w ogóle postawić, to *można* też na nie odpowiedzieć.

6.51. Sceptycyzm *nie* jest niepodważalny, lecz jawnie niedorzeczny, bo chce wątpić, gdzie nie można pytać.

Wątpliwość może się bowiem tylko tam pojawić, gdzie jest jakieś pytanie. Pytanie tylko tam, gdzie jest jakaś odpowiedź; ta zaś tylko tam, gdzie coś *może być powiedziane*.

[A to, co da się powiedzieć, to są zdania nauk przyrodniczych – D.S.]

6.52. Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia (*Fragen*) naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź.

6.521 Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu⁹.

To właśnie te tezy stały się punktem wyjścia refleksji nad filozoficznymi pytaniami, którą znajdujemy w pismach Schlicka i Carnapa. Przyjrzyjmy się bliżej wypowiedziom wspomnianych autorów, dlatego że do pewnego momentu idą one tą samą drogą, którą podążają myśli Heideggera.

Podstawowy problem, od którego wychodzą zarówno neopozytywiści, jak i Heidegger stanowi kwestia tzw. pytań filozoficznych. Filozofia jest pełna naj-

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 3.

⁸ Tamże, s. 20–21.

⁹ Tamże, s. 82.

przeróżniejszych odpowiedzi, o których prawdziwość filozofowie od wieków prowadzą spory, nie zapytawszy wcześniej, czy odpowiedzi te w ogóle mają sens i czy istnieją wyprzedzające je sensowne pytania¹⁰. Podstawowym tematem rozważań filozoficznych jest na przykład „byt”. Ponieważ każda odpowiedź jest odpowiedzią na jakieś pytanie, należałoby zacząć od wyraźnego postawienia pytania i namysłu nad jego sensownością i możliwością odpowiedzi. Zanim odpowiemy na pytanie o byt i zaczniemy uczestniczyć w Platońskiej „gigantomachii wokół bytu”, trzeba naprzód postawić pytanie o sens tego pytania. W pierwszej kolejności zatem zarówno Heidegger, jak i neopozytywiści zastanawiają się nad tym, czy tzw. pytania filozoficzne, które tradycyjnie określały pole zainteresowań metafizyki, są w ogóle pytaniami, a jeśli nie, to na czym polega prawdziwe pytanie filozoficzne. Zdaniem Schlicka i Carnapa, pytanie istnieje tylko tam, gdzie jest możliwa prawdziwa odpowiedź na nie. Oznacza to, że pytanie tylko wtedy ma sens, gdy potrafimy wskazać sposób odpowiedzi. Jak mówi Schlick: „Każde wyjaśnienie lub wskazanie znaczenia pytania polega, w taki czy inny sposób, na podaniu przepisu, który pozwala znaleźć odpowiedź na nie”¹¹. Możemy zaś uczynić to dwojako: albo poprzez wskazanie warunków empirycznych, w których dana odpowiedź może zostać zweryfikowana, albo na drodze „logicznej analizy języka”, w którym pytanie zostało sformułowane. Pytania naukowe dotyczą zjawisk, które można badać w polu doświadczenia. Oznacza to, że wszystkie pytania naukowe posiadają sens – nawet wtedy, gdy na obecnym poziomie postępu technicznego nie możemy sprawdzić, która z odpowiedzi jest prawdziwa (na przykład nie możemy obecnie zbadać każdej planety we wszechświecie, żeby sprawdzić, czy poza Ziemią istnieje gdzieś jeszcze życie). Empiryczna (techniczna) niemożliwość odpowiedzi na jakieś pytanie nie przesądza o niemożliwości logicznej. A jak jest z pytaniami filozoficznymi? Istnieje dość rozpowszechnione przekonanie, że w postępie poznania naukowego rozum ludzki natrafia na pytania, które wskazują na granice możliwości nauk („*ignorabimus*”). Są to pytania metafizyczne, których – jak mawiał Kant – rozum ludzki „nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura” (*metaphysica naturalis*)¹². Na pytania te nie można znaleźć odpowiedzi (*unanswerable questions*), ponieważ – jak się tłumaczy – przekracza to możliwości poznawcze człowieka. Czy takie pytania są wobec tego jeszcze w ogóle pytaniami? Zdaniem neopozytywistów, tzw. pytania filozoficzne albo w ogóle nie są pytaniami, albo są pytaniami,

¹⁰ M. Schlick, *Gesamtausgabe*, Band 6: *Die Wiener Zeit: Aufsätze, Beiträge, Rezensionen 1926–1936*, F. Stadler, H.J. Wendel (hrsg.), Springer 2008, s. 382. Dalej cytowane jako: M. Schlick, GA 6.

¹¹ Tamże., s. 632.

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, PWN, Warszawa 1957, s. 7 (A VII).

na które mogą odpowiedzieć nauki¹³. Nie są pytaniami, ponieważ ich sensu nie da się zrozumieć, tzn. ująć w doświadczeniu, słowem, są „niedorzeczne”, albo też są pytaniami nie tyle filozoficznymi, co naukowymi, albowiem jeśli mają sens, to można wskazać możliwość ich rozwiązania na drodze poznania naukowego bazującego na doświadczeniu¹⁴. Nie ma „nierozwiązywalnych problemów”, nie istnieją „pytania filozoficzne”¹⁵. Wszystkie pytania należą do nauki i nie istnieje żadne pytanie, na które odpowiedź leżałaby poza możliwościami nauki¹⁶. *Ignorabimus* jest niedorzecznością, nauka nie ma żadnych granic, nie istnieje żadne poznanie, które przekraczałoby możliwości rozumu ludzkiego. „«Zagadki życia» – powiada Carnap – nie są żadnymi problemami, lecz sytuacjami praktycznego życia”¹⁷.

Powyższe ustalenia kładą cień na istnienie filozofii, która bywała często definiowana jako stawiająca odwieczne pytania ludzkości. Czy filozofia ma zatem jeszcze jakąś przyszłość? Przede wszystkim filozofia musi przestać marzyć o systemie wiecznych prawd. Jeśli nie ma pytań filozoficznych, to nie ma również ani filozoficznych odpowiedzi, ani filozoficznych teorii. Jak powiada Wittgenstein:

- 4.111. Filozofia nie jest żadną z nauk.
(Słowo „filozofia” musi oznaczać coś ponad naukami, albo poniżej ich, nie obok.)
- 4.112. Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli.
Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością.
Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień.
Wynikiem filozofii nie są żadne „tezy filozoficzne”, lecz jasność tez.
Myśli skądinąd mętne i niewyraźne filozofia ma rozjaśnić i ostro odgraniczyć¹⁸.

W zgodzie z tą myślą Schlick formułuje tezę: „Filozofia to poszukiwanie znaczenia (*pursuit of meaning*)”. W tym sensie mistrzem filozofowania był Sokrates¹⁹. Jeśli objaśnienie znaczenia jakiegoś słowa polega koniec końców na wskazaniu sytuacji jego bezpośredniego lub pośredniego doświadczenia, na podaniu „metody jego weryfikacji”, która sprowadza się ostatecznie do „czystego przeżycia” tego, o czym mowa, to filozofia nie może być żadną *nauką*

¹³ M. Schlick, GA 6, dz. cyt., s. 386.

¹⁴ Tamże, s. 412.

¹⁵ Tamże, s. 216–217, 411.

¹⁶ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. 254. Wydanie polskie: R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, przeł. P. Kawalec, PWN, Warszawa 2011, s. 364.

¹⁷ Tamże, s. 260. Wyd. pol.: s. 373.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 27.

¹⁹ M. Schlick, GA 6, dz. cyt., s. 380.

o znaczeniu, lecz działalnością, czynem²⁰. Filozofia nie jest poznaniem, lecz wiedzą ufundowaną na przeżyciach, których treść jest ostatecznie niewyraźna²¹. Jak powiada Wittgenstein, „Co można pokazać, tego *nie można* powiedzieć”²². Czyżby więc filozofii pozostało „czyste przeżywanie”? Na pytanie to można odpowiedzieć zarówno w sposób pozytywny, jak i negatywny. Wszystko zależy od tego, co rozumiemy przez filozofię – czy chodzi o tradycyjną metafizykę, która próbuje przedstawić treści ponadempiryczne, czy filozofię, która wyciągnęła wnioski z językowego zwrotu.

W zamieszczonym w zbiorze Rorty’ego artykule pt. *On the Character of Philosophical Problems* Carnap przedstawia zadanie filozofii przyszłości, które polega na analizie logicznej składni języka nauk. Punktem wyjścia jego rozważań jest pytanie, „jaki charakter, jaką logiczną naturę mają pytania i odpowiedzi logiki nauk”²³. Jeżeli filozofia – jak to widzieli Wittgenstein i Schlick – nie ma być teorią, lecz badaniem znaczenia słów, to badanie takie może przebiegać dwiema drogami. Albo stawiamy pytanie o treść znaczenia, i jest to wtedy pytanie materialne (semantyczne), albo pytamy o składnię (*Syntax*) zdania i wówczas otrzymujemy pytanie formalne (syntaktyczne). Odpowiedź na pytanie o znaczenie słowa przebiega dwufazowo: najpierw trzeba znaleźć „zdanie elementarne”, w którym dane słowo występuje, następnie trzeba sprawdzić, z jakiego rodzaju zdań dane zdanie można wyprowadzić (pytanie metalogiczne, syntaktyczne, formalne). To ostanie pytanie można też sformułować w sposób materialny: pod jakimi warunkami dane zdanie jest prawdziwe (pytanie logiczne), w jaki sposób można je zweryfikować (pytanie teoriopoznawcze), jaki ma sens (pytanie fenomenologiczne)²⁴. Wittgenstein pokazał, że pytanie fenomenologiczne można sprowadzić do pytania teoriopoznawczego. Zdaniem Carnapa, ostatecznie wszystkie pytania materialne można sprowadzić do pytań formalnych. Przekształcenie rozważań materialnych w formalne zapobiega pojawianiu się metafizycznych pseudoproblemów²⁵. W ten sposób filozofia otrzymuje nowe zadanie. Zamiast wskazywać znaczenia słów w czystym przeżywaniu, jej celem staje się analiza składni języka nauk. Tylko w ten sposób rozumiana filozofia ma charakter naukowy. Tradycyjna „filozofia” zaś to nic innego, jak sposób wyrażenia nastawienia do życia (*der Ausdruck des Lebensgefühls*), a ono w rzeczywistości niczego nie przedstawia, nie

²⁰ Tamże, s. 385.

²¹ Tamże, s. 36.

²² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 28 (teza 4.1212).

²³ R. Carnap, *On the Character of Philosophic Problems*, w: R.M. Rorty (red.), *The Linguistic Turn*, dz. cyt., s. 55.

²⁴ R. Carnap, *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, przeł. na ang. A. Papp, w: *Logical Positivism*, red. A.J. Ayer, New York 1959, s. 62–63.

²⁵ R. Carnap, *On the Character...*, dz. cyt., s. 59.

można więc mu przypisać wartości prawdy lub fałszu. Dlatego należy uznać, że zdania metafizyki są zupełnie pozbawione sensu (*sinnlos*) pod względem zawartości teoretycznej²⁶. Metafizyka nie jest niczym innym niż namiastką teologii, *die Ersatz für die Theologie*. Podobnie jak sztuka wyraża postawę człowieka wobec życia, tak samo czyni również metafizyka – tyle że w sposób zgoła nieadekwatny, bo tworzy złudzenie, jakoby powstawało jakieś poznanie. Tymczasem – jak powiada Schlick – poznanie (*Erkennen*) jest zarezerwowane tylko dla nauk, metafizyka zaś ma do czynienia co najwyżej ze „znaniem” (*Kennen*)²⁷. W obrębie tego ostatniego nie można ani zadawać pytań, ani formułować odpowiedzi, albowiem jest ono czystym, niekomunikowalnym przeżyciem²⁸. „Znanie” jest tożsame ze zrozumieniem odnoszącym się do treści przeżyć, poznanie natomiast składa się z pojęć formalnych dotyczących struktury języka²⁹. Poza tym cała reszta jest „ostatecznie subiektywna”³⁰. Metafizyka służy jedynie „wzbogacaniu życia”³¹.

Rozdźwięk między neopozytywistami i Heideggerem bywa rozumiany jako symboliczny początek rozłamu w filozofii XX wieku, w wyniku którego powstało rozróżnienie na filozofię analityczną oraz filozofię kontynentalną³². Trzeba jednak zauważyć, że te różne w konsekwencji style myślenia mają ze sobą kilka istotnych punktów wspólnych. Przede wszystkim – jak już wspomnieliśmy – zarówno Heidegger, jak i neopozytywiści czynią punktem wyjścia swego namysłu kwestię pytania filozoficznego. Również Heidegger jest zdania, że nie ma filozofii, jest tylko filozofowanie. Filozofia jest aktywnością zapytywania, „wytrzymywaniem w pytaniu”. W zgodzie z metodologiczną dyrektywą fenomenologii Heidegger jest przekonany, że „prawdziwa i jedynie owocna praca wstępna logiki polega na (...) jednoznacznym określeniu i ujaśnieniu znaczeń słów. I dopiero wtedy, gdy czysta logika zostanie zbudowana i rozbudowana na takich podstawach, można przystąpić z większą pewnością do teoriopoznawczych problemów i podzielić całościowy obszar „bycia” w jego różnych rodzajach rzeczywistości (...)”³³. Filozofia jest metodą rozjaśniania sensu „pojęć podstawowych”, które tworzą nietematyczny

²⁶ R. Carnap, *The Elimination...*, dz. cyt., s. 78.

²⁷ M. Schlick, GA 6, dz. cyt., s. 34.

²⁸ Tamże, s. 34 i n.

²⁹ Tamże, s. 40–41.

³⁰ R. Carnap, *Der logische Aufbau...*, dz. cyt., s. 20.

³¹ M. Schlick, GA 6, dz. cyt., s. 54.

³² M. Friedmann, *A Turning Point in Philosophy. Carnap – Cassirer – Heidegger*, w: P. Parrini, W.C. Salmon, M.H. Salmon (red.), *Logical Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*, Pittsburgh 2003, s. 13–14.

³³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band I: *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, s. 186. Dalej cytowane jako: M. Heidegger, GA 1.

horyzont pola badawczego poszczególnych nauk³⁴. Poszukiwanie właściwego znaczenia jakiegoś pojęcia dokonuje się, zdaniem Heideggera, drogą wskazania określonych sytuacji („źródłowe doświadczenia”), w których dane pojęcie bywa używane („destrukcja”), i wybraniu spośród nich sytuacji rudymen tarnej i sytuacji derywatywnych („dijudykacja”). Przy czym dla Heideggera to poszukiwanie znaczenia nie ma prowadzić do tworzenia czy też znajdowania realnych sytuacji, w które można by się „wstawić”, lecz ma charakter czysto formalny. „Ochrona siły słów najbardziej elementarnych”³⁵ przebiega na drodze „formalnego wskazywania”.

Ta względna „jednomyślność” między Heideggerem i Carnapem zasada się na fundamentalnej różnicy dotyczącej logiczno-ontologicznego statusu pytania. Wprawdzie punkt wyjścia neopozytywistów i Heideggera jest ten sam – namysł nad pytaniem filozoficznym – jednak od początku różne są drogi i cele, którymi i do których ten namysł wiedzie. Neopozytywiści rozpoczynają swoją drogę od badania sensowności pytania filozoficznego nie tylko po to, aby ostatecznie wykluczyć obecność pytania z obszaru filozofii, czy też wykluczyć filozofię z obszaru możliwego zapytywania, lecz po to, aby wykluczyć wszelkie w ogóle pytanie i wszelką w ogóle filozofię z wiedzy projektowanej na modłę fizyki. Pytanie bowiem jest tylko środkiem pomocniczym w osiągnięciu pozbawionej wątpliwości wiedzy. Prawdziwy cel, do którego zmierza neopozytywizm, to całkowite usunięcie obszaru niewiedzy, stworzenie systemu „wiecznych prawd”, sprowadzenie poznania do logicznego automatyzmu, którym mogłyby w przyszłości zarządzać maszyny liczące. Faktycznie u podstaw całej nowoczesnej logiki i filozofii naukowej znajduje się idea *mathesis universalis* – pewnej i niezawodnej wiedzy, wyrażonej za pomocą sądów, dla której „przedmiot i to, co stałe i trwałe – to jedno” – jak głosi jedna z tez rozprawy Wittgensteina³⁶.

Droga Heideggera zmierza w całkowicie odwrotnym kierunku. Zarówno historyczne bogactwo różnorodnych poglądów filozoficznych, jak i postaw życiowych inspirowane do zajęcia postawy krytycznej, której pierwszym zadaniem jest przebadanie źródeł, rodzajów i struktury leżącego u podstaw wszelkiej wiedzy procesu zapytywania, wyrażającego się ze szczególną wyrazistością w najbardziej fundamentalnym i ogólnym filozoficznym pytaniu o sens bycia (życia). Namysł nad tradycyjnymi pytaniami filozoficznymi prowadzi Heideggera do przekonania, że jako pytania nie są one bezsensowne, lecz za mało radykalne, że potrzebują pogłębienia i rozszerzenia tej istotowej pytajności, która czyni je pytaniami właśnie, a nie odpowiedziami. Przewyciężenie

³⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 12 i n.

³⁵ Tamże, s. 279.

³⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 8 (teza 2.027).

pytań metafizycznych nie oznacza ich eliminacji, lecz skupienie ich w jednym jedynym pytaniu o bycie (*Seinsfrage*). O ile neopozytywizm mierzy wartość pytań możliwością znalezienia odpowiedzi na nie, te ostatnie zaś utożsamia z koniecznymi i uniwersalnymi twierdzeniami nauk przyrodniczych, które pojawiają się wtedy, kiedy proces zapytywania dobiegł końca, o tyle Heidegger przeciwnie, każdą odpowiedź mierzy źródłowością pytania, w każdej odpowiedzi dostrzega przeszłe, jak i przyszłe pytanie. Można przypuszczać, że autor *Sein und Zeit* zgodziłby się z odpowiednio przeinterpretowanym fundamentalnym przekonaniem leżącym u podstaw *linguistic turn*, że „granice mego języka oznaczają granice mego świata”, że „logika wypełnia świat”³⁷. Tyle że jeśli dla twórców językowego zwrotu wzorcowy model wypowiedzi, w której zawarta jest wiedza i prawda, stanowi (zgodnie z tradycją) sąd, o tyle zdaniem Heideggera tego rodzaju wypowiedź jest granicznym przypadkiem użycia języka, takim mianowicie, w którym dochodzi do całkowitego wyblaknięcia czy wyjałowienia idei świata jako tego, „w czym” utrzymuje się codzienne, pełne znaczeń obchodzenie się z rzeczami. Na wyróżnionym miejscu sądu Heidegger postuluje umieścić inne formy wypowiedzi, które pozostają bliższe ontologicznej strukturze i dynamice życia. Pośród nich kluczową rolę odgrywają właśnie pytania. Także one zawierają wiedzę i walor prawdy, tyle że rozumianej teraz nie jako *adaequatio*, lecz jako *a-letheia*. Rewolucja, którą przeprowadza Heidegger, polega na dostrzeżeniu, że pytanie stoi wyżej niż sąd. Pytanie nie jest tylko środkiem pomocniczym w zdobywaniu wiedzy pewnej i niezawodnej, lecz swego rodzaju zasadą, czy raczej – jeśli „zasada” oznacza coś w sobie stałego i niezmiennego – quasi-zasadą bytu i poznania, w obrębie której każde wcześniejsze ustalenie staje się niepewne i problematyczne. Najwyższym celem poznania nie jest osiągnięcie wiedzy pewnej i niezawodnej, lecz czynienie wszelkich oczywistości wątpliwymi. W wymiarze egzystencjalnym, w którym wszelka wiedza ma koniec końców swoje korzenie, oznacza to, że poznanie nie powinno prowadzić do samozadowolenia i uspokojenia, lecz raczej uważności (*Aufmerksamkeit*) i niepokoju, do życia w otwartości, do życia w pełni sensu. Za tą supremacją pytania idą zmiany w rozumieniu bytu. Jeśli dla Heideggera pytanie stoi wyżej niż sąd, to wyżej od rzeczywistości musi stać także możliwość³⁸. Pytanie bowiem – co podkreślał już Arystoteles – pojawia się zawsze tylko tam, gdzie mamy do czynienia z alternatywą. W ten sposób byt traci cechy czegoś stałego i trwałego, w zamian staje się chwiejny, nieokreślony, mglisty, zawieszony między obecnością i nieobecnością. Jeśli w tradycyjnej metafizyce i nauce byt rozumiany jest jako odpowiedź na pytania zadawane przez człowieka, to w filozofii Heideggera człowiek udziela odpowiedzi na pytania samego

³⁷ Tamże, s. 64 (tezy 5.6 i 5.61).

³⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 48.

bytu. Byt nie jest niczym zastanym, gotowym i uporządkowanym, lecz raczej czymś *in statu nascendi*, nierozstrzygniętym i immanentnie problematycznym.

Ta różnica między Heideggerem a twórcami *linguistic turn* w podejściu do kwestii pytania przesądza o odmiennym rozumieniu podstawowych pojęć logicznych: formy, kategorii, a przeto również i sensu oraz znaczenia. Jeżeli wczesny Heidegger powiada, że zadaniem filozoficznej logiki jest badanie czystych form i że filozofowanie jest tożsame z „formalnym wskazywaniem”, to nie oznacza to, że jego zdaniem można całkowicie abstrahować od tego, do czego te formy się odnoszą. Przeciwnie, uważa on za Emilem Laskiem, że wszelka forma jest zawsze określona przez materię, że forma wskazuje na materię, jest do niej intencjonalnie odniesiona – jest to tzw. *das Prinzip der Materialbestimmtheit jeglicher Form*³⁹. Carnap natomiast, postulując badania formalne składni języka, uważa, że można całkowicie abstrahować od materii, albowiem to nie materia określa formę, lecz odwrotnie – forma określa treść. Celem Carnapa jest stworzenie intersubiektywnego, obiektywnego „poznawczo-logicznego systemu przedmiotów lub pojęć” – tzw. *Konstitutionssystem*, w którym nie będzie miejsca dla „materialnego sposobu mówienia” (o przedmiotach). Dla Heideggera zaś „formy nie są niczym innym niż *obiektywnym* wyrazem różnych *sposobów*, na które świadomość *intencjonalnie* odnosi się do tego, co przedmiotowe”⁴⁰. Nie istnieje więc wypowiedź, która nie wyrażałaby *implicite* „sensu odniesienia” spełnianego przez podmiot aktu. Jeżeli uzmysłowimy sobie, że „przedmiotowość ma sens tylko dla sądzącego podmiotu”, a ten jest „żywym duchem”, który zamieszkuje obszar tego, co „translogiczne”, tzn. metafizyczne⁴¹, to oznacza to, iż nie istnieje wypowiedź, której sens byłby dany poza podmiotowym, przeżyciowo-historycznym (hermeneutycznym) kontekstem sytuacji. W rozjaśnienie tego sensu celuje filozoficzna metoda „formalnego wskazywania”, którą Heidegger skonstruował w oparciu o dokonane przez Husserla odróżnienie generalizacji i formalizacji⁴². Kategorie formalne nie są pojęciami rodzajowymi i gatunkowymi. Odpowiada im to, co Carnap nazywa „słowami uniwersalnymi”, takimi jak „rzecz”, „przedmiot”, „własność”, „relacja”, „fakt”, „stan”, „liczba” itp.⁴³ Składa się z nich „wiele

³⁹ M. Heidegger, GA 1, dz. cyt., s. 317 i n. Por. E. Lask, *Sämtliche Werke*, Band II: *Die Logik der Philosophie. Die Lehre vom Urteil*, Dietrich Scheglmann Reprintverlag, Jena 2003, s. 50 i n.

⁴⁰ M. Heidegger, GA 1, dz. cyt., s. 319.

⁴¹ Tamże, s. 405–406.

⁴² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002, s. 26–27 (§ 13).

⁴³ R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1995, s. 389 i n. (§§ 76–78).

pytań i odpowiedzi związanych z badaniami nad tzw. podstawami filozoficznymi⁴⁴. Zdaniem Carnapa, posługiwanie się tymi słowami „jest konieczne tylko ze względu na wady języków słownych, tj. ich niewłaściwą strukturę syntaktyczną”⁴⁵. Słowa te albo pełnią funkcję pomocniczą jako wyrażenia indekonalne albo służą jako oznaczenia predykatów w „materialnym sposobie mówienia”. Ich problematyczność wynika stąd, że sugerują one, iż oznaczają jakieś przedmioty, gdy tymczasem w rzeczywistości mówimy przy ich pomocy „o języku i jego konstrukcjach”⁴⁶. W związku z tym „słowa uniwersalne łatwo prowadzą do pseudoproblemów; zdają się desygnować rodzaje przedmiotów, prowokują więc do zadawania pytań o naturę przedmiotów tych rodzajów”⁴⁷. Zdania zawierające słowa uniwersalne nazywa Carnap „pseudopredmiotowymi”, a wynikające z nich problemy – „pseudoproblemami”⁴⁸. Tymczasem dla Heideggera znaczenie kategorii formalnych, jak i każdego innych, daje się uchwycić na drodze fenomenologicznego badania zjawisk, tzn. wskazywania sytuacji, z której dana kategoria czerpie swój sens. Słusznie zauważa więc Norbert Leśniewski, że „sytuacja hermeneutyczna wskazuje, iż kontekst odkrycia jest nieodłącznym elementem kontekstu uzasadnienia”⁴⁹. Stąd też teoria formalnego wskazywania nie wychodzi poza materialny sposób badania znaczenia. Przy czym jeśli mówi się, że forma pozbawiona związku z materią poznania jest czymś pustym⁵⁰, to pustka ta nie oznacza dla Heideggera braku jakiegokolwiek realnej treści, a więc oderwanej od życia abstrakcji czystego rozumu, lecz właśnie pełną otwartość na treść. Rusztowaniem tej otwartości jest sens, jej wypełnieniem – możliwości. Podobnie jak Wittgenstein, uważający, że „forma to możliwość struktury”⁵¹, Heidegger pod pojęciem formy także rozumie możliwości, tyle że nie są to możliwości o charakterze czysto logicznym, lecz egzystencjalnym. Możliwości te, mając wpisaną w siebie alternatywność, decydują o tym, że otwartość znaczenia nie da się sprowadzić do zamkniętego systemu odniesień do bytu, *resp.* wzajemnych relacji między zdaniami, lecz ma charakter zgoła pytający, problematyczny. Ta możliwość, otwartość struktur logicznych, oznacza ostatecznie „czystą potencjalność życia”.

⁴⁴ Tamże, s. 379.

⁴⁵ Tamże, s. 390–391.

⁴⁶ Tamże, s. 396–397.

⁴⁷ Tamże, s. 410.

⁴⁸ Tamże, s. 379.

⁴⁹ N. Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*. Studium wczesnej myśli Martina Heideggera (1916–1929), Wydawnictwo UAM, Poznań 2010, s. 25.

⁵⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. 1, s. 139.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 8 (teza 2.033).

Wszystko to, co można przeżyć, jest możliwym czymś, niezależnie od swego przyrodzonego światowego charakteru (*seines genuinen Weltcharakters*). Sens czegoś oznacza po prostu: „to, co przeżywalne w ogóle” („*Erlebbares überhaupt*”). (...) Jest to raczej znamię najwyższej potencjalności życia. (...) Jest to „*Jeszcze-nie*”, (...), jest to istotnie *to, co przedświatowe*. Przy czym w sensie czegoś jako tego, co przeżywalne, leży jednak moment „skierowania na”, „wejścia w określony świat” – a mianowicie w swojej niesłabnącej „sile życiowego rozmachu”⁵².

Podczas innego wykładu nazywa Heidegger owo „coś” „najwyższą potencjalną i pełną niesamowitością życia”⁵³. Z tej potencjalności życia wyrasta koniec końców „ogólność znaczeń słów”, tzn. „światowy charakter przeżywanego przeżycia”⁵⁴. Oznacza to, że każda wypowiedź skrywa w strukturze sensu, który oddaje, ślad swego pochodzenia z pytajnościowych źródeł życia. Ową „metrykę narodzin” sensu można odczytać z tej jego własności, że przedstawia on coś jako jeszcze *nierozstrzygnięte* pod względem wartości prawdy lub fałszu. W przeciwieństwie do sądu, który opatruje sens dodatkową wartością prawdy lub fałszu, wypowiedź, jaką jest pytanie, przedstawia sens, by tak powiedzieć, w sposób czysty – nierozstrzygnięty i problematyczny. Także neopozytywistyczna „zasada weryfikowalności”, która odpowiada na pytanie o sensowność wypowiedzi, zawiera w sobie *implicite* odniesienie do otwartości (nierozstrzygniętości) sensu w postaci przyjęcia różnych *możliwości* jego potwierdzenia lub zaprzeczenia w doświadczeniu⁵⁵.

Realizowana przez Heideggera metoda filozofowania jako „formalnego wskazywania” jest wyrazem podmiotowego – filozoficznego i źródłowego zarazem (jako *Urwissenschaft*) – nastawienia do życia. Wyrazem podmiotowego nastawienia jest również formalne przedstawianie pojęć przez Carnapa, tyle że – w obliczu tez Heideggera – jest to nastawienie zupełnie derywatywne, bo wyrosłe z całkowitego „zapomnienia” swoich związków z życiem. Zapomnienie to bierze się z racji jego oderwania i skrajnego oddalenia od życia, co zwie się w żargonie naukowym „obiektywnością”, a co Heidegger mógłby nazwać skrajną „bezpytajnością” (*Fraglosigkeit*). Z tego samego powodu równie nieadekwatnym sposobem wypowiedzania się jest, zdaniem Heideggera,

⁵² M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen*, Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 115. Dalej cytowane jako: M. Heidegger, GA 56/57.

⁵³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Band 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, s. 107. Dalej cytowane jako: M. Heidegger, GA 58.

⁵⁴ M. Heidegger, GA 56/57, dz. cyt., s. 117.

⁵⁵ J.M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, Lehnen Verlag, München 1954, s. 62–63. Wydanie polskie: *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Wydawnictwo „W drodze” 1988, s. 33.

tradycyjna metafizyka. Neopozytywista dostrzega drzazgę w oku metafizyka, ale nie widzi belki we własnym oku. Również Heidegger uważa tradycyjną metafizykę za przedsięwzięcie wątpliwej natury, ale z jeszcze większym dystansem podchodzi on do projektu tzw. filozofii naukowej. Jeśli bowiem sens wypowiedzi mierzony jest („dijudycacja”) jego bliskością lub oddaleniem od źródeł podmiotowego życia, to zarówno metafizyka, jak i „filozofia naukowa” – a zwłaszcza ta druga, z racji swego „obiektywizmu” – stojąc na antypodach życia, muszą wydać się niemalże pozbawione sensu (*unsinnig*). *Unsinnig* jest bowiem „wszelki byt o sposobie bycia odmiennym od *Dasein*”⁵⁶. Tak oto neopozytywizm zostaje ugodzony swą własną bronią.

Przedstawioną wyżej różnicę między Heideggerem a neopozytywistami w rozumieniu podstawowych pojęć logicznych widać jeszcze wyraźniej, kiedy weźmiemy pod uwagę pojęcie relacji. Dość powszechne w czasach Heideggera było ujęcie logicznej formy sądu jako czegoś obowiązującego⁵⁷. Sam Heidegger w najwcześniejszym okresie swej twórczości interpretował sąd odwołując się do pojęcia obowiązywania⁵⁸. Ponieważ to ostatnie jest zawsze obowiązywaniem czegoś o czymś, „więc sąd ma charakter relacji”⁵⁹. Tę relację można określić krótko relacją „jako”: coś jest (obowiązuje) *jako* coś innego. Na ów relacyjny aspekt wypowiedzi logika zwróciła uwagę już za czasów Arystotelesa: każda wypowiedź (*logos*) jest zestawieniem, w obrębie którego zachodzi zarazem łączenie (*synthesis*) i rozdzielanie (*diairesis*). W czasach Heideggera, pod wpływem dużego zainteresowania myślą Leibniza i Kanta, pojawiły się pomysły formalizacji struktury sądu, czyniąc z łączenia i rozdzielania pewne relacje. „Logistycznie biorąc – powiada Heidegger – sąd rozpada się na system «przyporządkowań», staje się przedmiotem «rachowania» (...)”⁶⁰. W tę stronę na początku XX wieku podążali zarówno filozoficzni przeciwnicy Heideggera – Carnap⁶¹ oraz Cassirer⁶² – jak i ci, do których Heidegger chętnie nawiązywał⁶³. Przyznanie prymatu pojęciu relacji w obrębie badań logiczno-ontologicznych Heidegger ujmuje następująco: „Relacja jest określeniem formalnym, które na drodze «formalizacji» da się bezpośrednio odczytać w każdym typie związków wszelkiej zawartości treściowej i wszelkiego sposobu bycia”⁶⁴.

⁵⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 194–195.

⁵⁷ Tamże, s. 200.

⁵⁸ M. Heidegger, GA 1, dz. cyt., s. 170 i n.

⁵⁹ Tamże, s. 175.

⁶⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 204.

⁶¹ R. Carnap, *Der logische Aufbau...*, dz. cyt., s. 3.

⁶² E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

⁶³ E. Husserl, *Badania logiczne*, Tom II: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, Część I, s. 410–417.

⁶⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 99.

Myślenie w kategoriach relacji jest szczególnie bliskie tym podejściom filozoficznym, które w punkcie wyjścia stawiają analizę języka – albowiem – jak to tłumaczy Heidegger – „bycie znakiem czegoś może nawet zostać sformalizowane w postaci *uniwersalnego typu relacji*, tak iż sama struktura znaku posłuży za ontologiczną nić przewodnią «charakterystyki» wszelkiego bytu w ogóle”⁶⁵. Zgodnie z wyłożoną wcześniej metodą poszukiwania znaczenia w źródłowym kontekście życia, Heidegger pyta o ontologiczne pochodzenie zawartej w wypowiedzi relacji „jako” („*als*”). Za tło historyczne dla poszukiwania analogii między strukturą wypowiedzi a strukturą bytu wybiera on myśl Arystotelesa, według którego relacyjna budowa języka odsyła do relacyjnej – formalno-materialnej – konstytucji bytu⁶⁶. Krytyczna interpretacja pism Arystotelesa prowadzi Heideggera do wniosku, że relacyjna struktura wypowiedzi ufundowana jest w relacyjnej strukturze bytu jako obecności, która ze swej strony ma korzenie w relacyjnej strukturze życia, mianowicie w jego układzie wzajemnych odniesień pomiędzy narzędziami („całokształt powiązania”, „hermeneutyczne jako”, „oznaczoność”, „światowość”)⁶⁷. Gdy w obrębie logiki mówi się o relacjach, to rozumie się przez nie inferencję. Tak na przykład ujmował to Carnap: zaprojektowanie systemu konstytucji pojęć jest jednoznaczne ze stworzeniem ich drzewa genealogicznego, w którym każde pojęcie ma swoje określone miejsce przez to, że może zostać wydedukowane z pojęć bardziej podstawowych. Tymczasem dla Heideggera relacja odniesienia realizowana jest w konkretnej sytuacji używania jakiegoś narzędzia. Ostatecznie konkluduje on:

Układ odniesień, który jako oznaczoność konstytuuje światowość, można ująć formalnie w sensie pewnego systemu relacyjnego. Trzeba tylko zauważyć, że podobne formalizacje tak bardzo niwelują fenomeny, iż zatracą się właściwa treść fenomenalna – zwłaszcza przy tak „prostych” relacjach, jakie kryje w sobie oznaczoność. Te „relacje” i „*relata*” w postaci „*ażeby*”, „*ze względu na*”, „*z czym*” powiązania swą treścią fenomenalną opierają się wszelkiej matematycznej funkcjonalizacji; nie są też one niczym wymyślonym, dopiero stanowionym w „myśleniu”, lecz relacjami, pośród których zatroskany przegląd jako taki zawsze się utrzymuje⁶⁸.

Kategorie, za pomocą których Heidegger opisuje tę ontologiczną strukturę wzajemnych odniesień między narzędziami, budowane są za pomocą gramatycznej

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen*, Band 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung vom WS 1925/1926*, hrsg. von W. Biemel, Verlag von Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1976, s. 127 i n. Dalej cytowane jako: M. Heidegger, GA 21.

⁶⁷ Tamże, s. 145 i n.

⁶⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 113. Już w roku 1912 Heidegger krytykował matematyczną teorię relacji w jej zastosowaniu do języka. Por. tenże, GA 1, dz. cyt., s. 42.

formy przyimków. Zdaniem Heideggera, gramatyczna struktura języka jest bardziej adekwatna względem „immanentnej mowy życia” niż składnia logiczna. Stąd też postulat Heideggera „uwolnienia gramatyki od logiki” i osadzenia tej pierwszej na „fundamentach bardziej pierwotnych”⁶⁹. Obszar sensu rozpatrywany z perspektywy gramatycznej jest o wiele szerszy niż z punktu widzenia logiki. Jako ilustrację dla tej tezy można potraktować podany przez Heideggera przykład pytania, „ile gram waży krzywa drugiego rzędu?”, które z perspektywy logiki i na logikę zorientowanej filozofii naukowej jest pozbawione sensu (*unsinnig*)⁷⁰. Zdaniem Heideggera, pytanie to ma sens, ponieważ można coś w związku z nim pomyśleć, problem jednak bierze się stąd, że w jednym ujęciu zestawia ono dwa całkowicie różne kategorialnie obszary: to, co matematyczne, i to, co fizyczne, w związku z czym jest ono czymś absurdalnym (*widersinnig*). Tego rodzaju absurd przydarza się nie tylko psychologizmowi, który próbuje wyjaśnić i uzasadnić strukturę idealnych przedmiotów logicznych przez sprowadzenie ich do realnych procesów psychicznych, ale także nowoczesnej logice matematycznej, która miesza ze sobą dwie ontologicznie odmienne dziedziny: to, co matematyczne, które charakteryzuje kategoria homogeniczności, i to, co logiczne, mające sposób bycia intencjonalności, obowiązywalności-ku⁷¹. Rozciągnięcie obszaru sensu na wszystko, co można w sposób gramatycznie poprawny powiedzieć, służy przyjęciu, w obręb podstawowych kategorii, pojęć ukutych na podstawie form gramatycznych (przyimki, przysłówki i zaimki), które z perspektywy składni logicznej języka zostały w ogóle wyeliminowane lub też mają znaczenie drugorzędne. Przede wszystkim jednak chodzi o uwzględnienie różnych form pytajnych, które w ontologii Heideggera stają się podstawowymi kategoriami. Jako pierwowzór takiego postępowania można wskazać myśl Arystotelesa, który zarówno swą tablicę kategorii, jak i teorię przyczyn zbudował na podstawie różnych sposobów zapytywania (co? jakie? ile? względem czego? gdzie? kiedy? dokąd? skąd? z czego?). Tak się jednak składa, że już u samego Arystotelesa forma pytajna tych kategorii i pojęć nie spotkała się z należytyym rozwinięciem – co odpowiada ogólnemu stanowisku Stagiryty, że tylko zdania oznajmujące (*logoi apophantikoi*) stanowią właściwy wyraz wiedzy i jedyny temat logiki⁷². Dopiero Heidegger, wraz z „decyzją” o wyniesieniu pytania przed sąd, w sposób celowy i w pełni świadomy wybiera na oznaczenie pojęć opisujących podstawowe sposoby bycia różne formy

⁶⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 212. Por. też N. Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst...*, dz. cyt., s. 86 i n.

⁷⁰ M. Heidegger, GA 1, dz. cyt., s. 160. Jako bezsensowne ocenia podobnie sformułowane pytanie Carnap. Por. tenże, *The Elimination...*, dz. cyt., s. 72.

⁷¹ M. Heidegger, GA 1, dz. cyt., s. 254–255, 281.

⁷² Arystoteles, *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1990, t. 1, s. 71 (17a).

pytajne, pośród których najwięcej jest tzw. przysłówków zaimkowych (*Pro-nominaladverbien*). Czysto gramatycznie rzecz ujmując, w języku niemieckim są to połączenia zaimków miejsca *da* (w zdaniach oznajmujących) i *wo* (w zdaniach pytających) z przyimkami, np. *davon*, *danach*, *woran*, *worüber* itp. Nazywa się je czasem *zusammengesetzte Verweiswörter* („złożonymi słowami wskazującymi”)⁷³. Pełnią one podczas komunikacji funkcję skrótów, tzw. pro-form, czyli „form wskazujących” (*Verweisformen*) na inne słowa, które występowały w mowie lub tekście wcześniej – wówczas wskazują one w tył (anafora), lub później – wtedy wskazują one w przód (katafora). Wymieńmy tylko kilka tego rodzaju form gramatycznych występujących w *Sein und Zeit* w roli „egzystencjałów”: *darum*, *worin*, *wozu*, *wofür*, *womit*, *woran*, *wobei*, *worumwillen*, *woraufhin*, *worauf*, *worinnen*⁷⁴. Poza tym w tej samej funkcji Heidegger używa również zaimków i przysłówków pytających: *wer*, *warum*, *was*, *wo*, *wann*, *wie*, *wohin*, *woher*. Powszechne zastosowanie w *Sein und Zeit* wspomnianych „form wskazujących” umożliwia ze strony gramatyki realizację filozoficznej idei „formalnego wskazywania” (*formale Anzeigung*).

W ramach podsumowania powyższych rozważań, które zarazem otworzyłyby przestrzeń dla dalszych pytań, chciałbym zaryzykować kilka tez o charakterze historyczno-filozoficznym. Pierwotnym przedmiotem dyskusji, od której zaczyna się późniejsza wielka schizma w łonie filozofii XX wieku, jest zagadnienie pytania. Jego pojawienie się po wielowiekowej nieobecności jest związane z tzw. *linguistic turn*. Jak to się jednak stało, że praca nad zagospodarowaniem nieznanych wcześniej możliwości, które otworzył nowy paradygmat, doprowadziła do pęknięcia i rozdziału filozofii XX wieku? Podział wewnątrz tej filozofii, którego początkowy stan symbolizuje spór Heideggera z neopozytywizmem, wynika z zajęcia przez nich różnego stanowiska wobec zagadnienia pytania. Różnica między filozofią analityczną i kontynentalną polega na tym, że ta pierwsza, czyniąc zwrot ku językowi i odkrywając pytanie, postanowiła wprawdzie przyswoić je i wciągnąć w obszar logiki, czego efektem jest spektakularny rozwój *erotetic logic*, tyle że wzorcem dla tej logiki pozostał stanowiący tło błyskawicznie rozwijającej się nowoczesnej logiki matematycznej (logistyki) model logiki zdania oznajmującego. Temu ostatniemu odpowiada rozumienie nauki jako *mathesis universalis*, pojęcie prawdy jako adekwacji, względnie koherencji, oraz rozumienie bytu jako czegoś obecnego, uporządkowanego i „stojącego do dyspozycji”. Filozofia kontynentalna natomiast, idąc za Heideggerem, nie tylko poddała refleksji temat pytania, ale pozwoliła przedefi-

⁷³ J. Rehbein, *Über zusammengesetzte Verweiswörter und ihre Rolle in argumentierender Rede*, w: H. Wohlrapp (red.), *Wege der Argumentationsforschung*, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995, s. 166–197.

⁷⁴ Jako egzystencjały rozsięły one po całym tekście *Sein und Zeit*.

niować dotychczasowy sposób ujmowania tradycyjnych filozofów. Wiedza stała się nieustannym poszukiwaniem i interpretowaniem, prawda – otwartością i nieskrytością, a byt przybrał postać zagadki i tajemnicy. Jeżeli więc odnośnie do filozoficznej rewolucji XX wieku wolno mówić o *linguistic turn*, to można w odniesieniu do pierwszej wielkiej linii rozwojowej filozofii XX wieku (filozofii analitycznej) dokonać pewnego zawężenia i nazwać dokonującą się na jej gruncie zwrot mianem *propositional turn*, natomiast odnośnie do drugiej linii (filozofii kontynentalnej) użyć zwrotu *erotetic turn*⁷⁵. Albo też pierwszą nazwać filozofią odpowiedzi, a drugą – filozofią pytania. Obok nich, jako dopełnienie tego dziejowego sylogizmu dialektycznego, znalazłoby się jeszcze miejsce na filozofię sytuującą się poza pytaniami i odpowiedziami. Czy jest to miejsce dla francuskiego postmodernizmu i amerykańskiego neo-pragmatyzmu?

Streszczenie

Filozofię XX wieku określa tzw. *linguistic turn*, zwrot ku językowi. Pierwsze próby filozofowania w tym nowym paradygmacie kończą się rozłamem w filozofii, który doprowadził do ukształtowania się dwóch podstawowych typów refleksji filozoficznej: filozofii analitycznej i filozofii kontynentalnej. Celem artykułu jest zarysowanie źródeł tego rozłamu na przykładzie sporu między neopozytywistami i Martinem Heideggerem. Ich wspólnym punktem wyjścia był namysł nad językiem od strony analizy zagadnienia pytania. Po wiekach „zapomnienia”, pytanie jako temat wkracza na arenę dyskusji filozoficznych, powodując reinterpretację starych filozofów oraz reorganizację i nowy podział bieżącego dyskursu filozoficznego.

⁷⁵ Używam terminu „erotetic”, a nie – „erotetic”, mając w pamięci propozycję, którą swego czasu podał Theodor Kisiel. Otóż w przeciwieństwie do słowa „erotetic”, które używane jest najczęściej na oznaczenie nowoczesnej logiki pytań (*erotetic logic*), będącej częścią filozofii wywodzącej się z *propositional turn*, słowo „erotetic” ma akcentować przedwerbalne – „uczuciowe” (*eros, pathos*) – i werbalne – odnoszące się do żywego słowa (mowa, *retoryka*) – źródła pytania. Por. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press 1993, s. 544.

