

Coreth, Emerich

W kwestii uzasadnienia metafizyki

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 16 (279), 87-93

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

TEKSTY

Emerich Coreth

W KWESTII UZASADNIENIA METAFIZYKI *

1. Podstawowym problemem metafizyki jest pytanie o jej możliwość: czy i jak poznanie metafizyczne może zostać uzasadnione w sposób krytyczno-metodyczny. Pytanie to zakłada już z góry pewne „przed-pojęcie” (*Vor-begriff*) tego, czym metafizyka jest lub chce być; należy zaś je wydobyć z toku jej dziejów. Już pierwsze pytanie filozofii wczesnogreckiej, od której rozpoczyna się myślenie zachodnie, jest pytaniem o ἀρχὴ πάντων; chodzi w nim o „wszystko”, tzn. o całą rzeczywistość, którą należy pojąć z punktu widzenia jej ostatecznej, wspólnej wszystkim rzeczom „podstawy”. Już tutaj założona jest dwoistość, która od Arystotelesa określa istotę metafizyki: jest ona nauką o najogólniejszych określeniach bycia (*Seinsbestimmungen*), które w sposób konieczny przysługują wszelkiemu „bytowi jako bytowi”, a zarazem jest nauką o ostatecznej, bezwarunkowej podstawie bycia (*Seinsgrund*), wspólnej wszystkim bytom. Jeden element odsyła do drugiego i jest przezeń warunkowany. Niezależnie od tego, czy historycznie górę bierze aspekt „ontologiczny” (metafizyka jako ogólna nauka o Byciu) lub aspekt „teologiczny” (metafizyka jako filozoficzna nauka o Bogu), czy też — po arystotelesowsku — istotę metafizyki stanowi jedność ich napięcia, zawsze wysuwa ona roszczenie do przekraczania obszaru bezpośredniego doświadczenia przedmiotowego i do ujmowania oraz zgłębiania całej rzeczywistości. Metafizyka jest przeto nauką o byciu w ogóle.

2. Zarazem powstaje pytanie o metodę jej uzasadniania¹. Niewystar-

O autorze: Emerich Coreth SJ, ur. 1919, wybitny filozof austriacki, związany z Uniwersytetem w Innsbrucku. Główne obszary jego zainteresowań to klasyczna filozofia niemiecka, Heidegger, hermeneutyka oraz antropologia filozoficzna. Oryginalny wkład Coretha do współczesnej filozofii zaznacza się szczególnie w próbach dotyczących możliwości restytucji metafizyki jako filozofii pierwszej, uwzględniającej restrykcje Kanta oraz postulaty Heideggera i hermeneutyki. Ważniejsze prace: *Grundfragen des menschlichen Daseins* (1956), *Metaphysik als Aufgabe* (1958), *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* (1961), *Identität und Differenz* (1964), *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie* (1973), *Vom Sinn der Freiheit* (1985).

* Tekst ten, pt. *Zum Begründungsproblem der Metaphysik*, pochodzi z tomu: *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie 2—9 September 1968*, Bd. 3: *Logik. Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Sprachphilosophie. Ontologie und Metaphysik*, Universität Wien, Wien 1969, s. 596—602.

¹ Por. w związku z tym: E. Coreth, *Metaphysik. Methodisch-systematische Grundlegung*, 2. Aufl., Innsbruck 1964.

czające okazuje się obiektywne postępowanie metodyczne, które wychodzi od jednostkowego poznania empirycznie-przedmiotowego bytu i wydziela abstrakcyjnie ogólne określenia bycia, które przysługują mu jako bytowi, a przeto dotyczą wszelkiego bytu i o wszelkim bycie, także i tym, który leży poza obszarem przedmiotowego doświadczenia, choć jedynie *analogicznie* — mogą być orzekane. W ten sposób metafizykę uzasadnia się jednostronnie z punktu widzenia przedmiotowego bytu. Bycie staje się dla niej przedmiotowością i uchwytywane jest za pomocą kategorii przedmiotowych; nawet gdy zostają one analogicznie przekroczone, nadal są określane z punktu widzenia tego, co przedmiotowe. Bycie jednak, jako obejmująca (*umgreifende*) podstawa, która przekracza podmiot i przedmiot, funduje ich konkretne wzajemne odnoszenie i sama się w tym działaniu (*Geschehen*) odsłania, nie może tu zostać osiągnięte. Postępowanie to z góry już bowiem zakłada, nie próbując go jakoś ogarnąć, decydujący warunek możliwości metafizyki: że mianowicie byt jest dla nas w swym byciu otwarty, że przeto poznanie nasze jest *a priori* określone przez odniesienie do (*Bezug*) bycia i porusza się w horyzoncie bycia. Jeżeli ponadto empirycznie wykazywane określenia bycia mają być orzekane, dzięki abstrakcji i generalizacji, o wszelkim bycie jako bycie, a zatem o całej rzeczywistości, wówczas zakłada to, że bycie w całości stoi zasadniczo przed nami otworem, tzn. że [wszelkie] nasze zapytywanie i wiedza (*Wissen*) dokonują się *a priori* w horyzoncie bycia w ogóle. Wykazanie tego wymaga transcendentalnej refleksji nad warunkami możliwości aktu poznania (*Erkenntnisvollzug*). Tylko wtedy będzie można pokazać, że wszelkie nasze zapytywanie i wiedza — obojętnie, jak byłyby one w poszczególnym wypadku określone co do treści — możliwe jest dzięki pewnej podstawowej wiedzy (*Grundwissen*), która w aktualnej czynności (*im aktuellen Vollzug*) nie jest logicznie „założona” (*vorausgesetzt*), lecz w sposób nietematyczny „współzałożona” (*mitgesetzt*), tzn. współspełniana jest (*mitvollzogen*), jakkolwiek nietematycznie i nieprzedmiotowo, jako wiedza. Gdy ta podstawowa wiedza, dzięki redukcyjnemu skierowaniu się ku warunkom konkretnego aktu, będzie mogła zostać stematyzowana w swych momentach treściowych i wyrażona językowo i gdy podstawowa wiedza o byciu okaże się warunkiem wszelkiej poszczególniej wiedzy o bycie, a przeto otworzy horyzont bycia w ogóle — tylko wówczas będzie możliwa metafizyka jako metodycznie uzasadniona nauka.

3. Powstaje tu jednak pewien problem metodyczny². Nie tylko każde przedmiotowe ujęcie bytu, lecz także każda transcendentalna interpretacja ludzkiej samorealizacji (*menschlichen Selbstvollzug*) możliwa jest wyłącznie w przestrzeni i pod warunkiem całego świata doświadczenia

² W dalszym ciągu wychodzimy o tyle poza określenie metody w mojej *Metaphisik* (zob. przyp. 1), że punkt wyjścia pytania uzasadniony tutaj zostaje i rozwinęty z punktu widzenia całości „świata człowieka”.

i rozumienia, tzn. w konkretnej całości mego świata, danego dzięki doświadczeniu, dziejowo i językowo zapośredniczonego — w sensie *Lebenswelt* późnego Husserla i „bycia-w-świecie” u Heideggera. Całość tego świata tworzy horyzont rozumienia; pochodzi z niej także przedrozumienie (*Vorverständnis*) wszelkiego metafizycznego zapytywania i poznawania. Tło dziejowej tematyki i problematyki wkracza do sposobu myślenia, wskazuje zapytywaniu kierunek oraz dostarcza językowych i metodycznych środków tematycznej eksplikacji. Tylko z mego świata zapytywać mogę o bycie i wiedzieć o byciu. Przeto metodycznym punktem wyjścia nie może być „czysty podmiot”, który nowożytność myśli abstrakcyjnie, tzn. bezświatowo i ahistorycznie, a który jako autonomiczny rozum stałby naprzeciw równie czystej, albowiem wolnej od podmiotu przedmiotowości. W konkretnej całości „świata człowieka” podmiot i jego przedmiot związane są wzajemnym zapośredniczeniem; jeden warunkuje drugi i sam z kolei określa się dalej dzięki niemu. Tylko konkretny człowiek, który uwarunkowany jest przez swój świat, a przeto w tym sensie jest już przedmiotem swojego świata, może stać się podmiotem tego świata. I tylko taka treść, która weszła w obręb konkretnego świata doświadczenia i rozumienia, a przeto pojawia się już w polu widzenia podmiotu, może stać się przedmiotem poznania. Stawia to nas przed zadaniem fenomenologiczno-hermeneutycznej interpretacji całości fenomenu „świata” w jego podstawowych strukturach, by następnie w sposób transcendenralno-metafizyczny zapytywać o warunki jego możliwości.

4. Całość „świata człowieka” jest zaś w swojej istocie określona przez to, że jest on wprawdzie ograniczony, nigdy jednak nie jest dostatecznie ustalony (*festgelegt*) i zamknięty w sobie, lecz zawsze zasadniczo otwarty. Jest on ograniczony, o ile nie doświadczam nigdy (ekstensywnie) całej rzeczywistości, lecz zawsze tylko pewien wąski jej wycinek, ale także o tyle, o ile nie mogę nigdy (intensywnie) wyczerpująco pojąć doświadczanej rzeczywistości, lecz mogę ją rozumieć tylko w ograniczonych aspektach; ograniczoność ta należy do istoty ludzkiego [sc. skończonego — p.t.] doświadczenia. Ale zarazem należy do niej i to, że wiemy o tej ograniczoności i o tyle przekraczamy granice ku pewnemu szerszemu horyzontowi. Wiemy o pewnych dalszych wymiarach, których nie ogarnęliśmy lub jeszcze nie ogarnęliśmy poznawczo, które przeto nie weszły jeszcze w obręb naszego świata; dlatego zapytujemy dalej. Wszystko, czego doświadczamy i co poznajemy, stawia nas przed dalszymi pytaniami. We wszystkim, co wiemy, świadomi jesteśmy zarazem własnej niewiedzy. Wszelka wiedza jest zarazem wiedzącą nie-wiedzą, która przekracza granice dotychczasowej wiedzy i wytwarza ruch zapytywania. Wskazuje to na pewną istotną pytajną strukturę naszego świata doświadczenia i rozumienia. Jesteśmy w świecie nie tylko na sposób wiedzący i rozumiejący, lecz również — we wszelkiej wiedzy i rozumieniu — jako zapytujący.

Naiwnym błędem, który w wieloraki sposób leży u podstaw „idola” nauki, jest przekonanie, że w toku postępu poznania wszelka nie-wiedza zostaje zniesiona, a wszystkie pytania znajdują odpowiedź, że wiedza może ogarnąć całą rzeczywistość oraz uczynić ją pojmowalną i rozporządzalną. Fenomen wszelkiego poznania, także poznania naukowego, wskazuje na coś przeciwnego. Z każdego poznania rodzą się nowe pytania; w postępie wiedzy rozszerza się horyzont tego, czego nie wiemy lub jeszcze nie wiemy. Ruch zapytywania nie zostaje zniesiony; trwa on i wskazuje poza każdorazowo ograniczony świat na pewien szerszy, ogarniający go i przekraczający horyzont, w którym porusza się nasze zapytywanie i wiedza. Tym całościowym horyzontem nie może przeto być świat; nie jest on — jako ludzki świat doświadczenia i rozumienia — trwale wyznaczonym polem, jest on raczej w istotny sposób otwarty na szersze wymiary rzeczywistości. Świat jako świat jest możliwy tylko w pewnym szerszym horyzoncie, ku któremu stale wykraczamy i z którego konstytuujemy (*vollziehen*) nasz świat.

5. Jeżeli jednak metafizyka ma być możliwa, wówczas całość ta musi zostać uwyróżniona i wyrażona językowo. Całościowy fenomen doświadczenia świata i świata doświadczenia — dwa aspekty jednego „świata” — musi zostać zapytany o warunki swej możliwości. Dialektyka ograniczoności i otwartości świata wykazała pytajny charakter fenomenu świata. Przeto jako punkt wyjścia refleksji narzuca się akt zapytywania (*Vollzug des Fragens*), teraz jednak nie jako dowolny akt (*Akt*) czystego i autonomicznego podmiotu, który pytająco „przesłuchuje” pewien dany mu świat przedmiotów, lecz jako istotny sposób działania (*Vollzugsweise*) konkretnego człowieka, który pytająco znajduje się w świecie i który napotyka świat jako pytanie. Zawsze możemy i musimy zapytywać. Możliwość zapytywania nie może zostać postawiona pod znakiem zapytania, chyba że przez nowe pytania, które na nowo dowodzą możliwości i konieczności zapytywania. Jako że przeto stosunek człowieka do świata jest w istotny sposób pytaniem i jako pytanie wychodzi na jaw, wobec tego pytanie o warunki możliwości świata doświadczenia określa się dalej jako pytanie o samo pytanie: należy zapytywać o warunki możliwości samej czynności zapytywania (*Vollzug des Fragens*).

Stawiamy różnorako określone pytania szczegółowe. Możliwe są one dzięki określonej empirycznej „przed-wiedzy” (*Vorwissen*) i mogą uzyskać odpowiedź dzięki równie określonemu poznaniu szczegółowemu, które wypełnia intencję pytania. Ale odpowiedź rodzi nowe, głębiej drążące pytania; ruch zapytywania nie zostaje zniesiony przez odpowiedź. Pytania kierujemy każdorazowo też w bardzo różnych kierunkach, z uwagi na rozmaite teoretyczne i praktyczne interesy, w odniesieniu do różnych, w określony sposób ograniczonych aspektów. Dzieje się to zarówno w codziennym zapytywaniu, jak i w badaniu naukowym; charakterystyczna dlań metodyczna ścisłość w stawianiu pytań i uzyskiwaniu poznania

polega właśnie na ostrym odgraniczeniu każdorazowo określonej intencji, pewnego określonego aspektu lub przedmiotu formalnego, przy wyłączeniu szerszych odniesień w obrębie całości świata doświadczenia. Atoli różne ograniczone aspekty i intencje nie tkwią obojętnie obok siebie, lecz są wzajemnie powiązane, odgraniczając i uzupełniając się nawzajem, a przeto zakładają pewien całościowy horyzont, w ramach którego wyłącznie znajdują swoje miejsce, swój sens i swoją możliwość, którego jednak same nie mogą — w swym w określony sposób ograniczonym sposobie stawiania pytań — ogarnąć i uwyraźnić. Może to nastąpić jedynie na drodze refleksji dotyczącej [samej] czynności zapytywania (*Vollzug des Fragens*), która jest wspólna wszystkim pytaniom szczegółowym, gdyż określa pytanie jako takie. Nie dlatego mogę zapytywać, że mogę postawić to lub owo poszczególne pytanie. Mogę stawiać poszczególne pytania, ponieważ uprzednio — jako warunek ich możliwości — mogę w ogóle zapytywać, a przeto mogę także poszczególne pytanie postawić pod znakiem zapytania i pytając wykroczyć poza nie. Dlatego pojawia się pytanie o warunki możliwości zapytywania w ogóle. Tylko w ten sposób można wskazać całościowy horyzont, w obrębie którego porusza się ludzkie zapytywanie; nie jest on bowiem jakąś przedmiotową wielkością, nie może więc zostać przedmiotowo określony, lecz tylko transcendentalnie stematyzowany jako warunek możliwości owej czynności (*des Vollzugs* sc. zapytywania).

6. Czymże jest więc horyzont zapytywania? Jak dalece i na co rozciąga się możliwość zapytywania i co sobą obejmuje? Czy ma ono jakąś określoną granicę, poza którą nie mogę już zasadniczo zapytując wykraczać? Jeśli pytamy w ten sposób, wówczas już w samej czynności (*im Vollzug*) takiego zapytywania tkwi odpowiedź, ponieważ wykraczamy zapytując poza pewną możliwą granicę możności zapytywania. Dowodzi to, że możliwość zapytywania nie ma granicy, że nie jest nią również granica świata doświadczenia, o który możemy zapytywać jako o całość i poza który możemy zapytując wykraczać. Możliwość zapytywania nie ma granicy. Horyzont, w jakim dokonuje się (*vollzieht*) nasze zapytywanie, jest absolutnie nieograniczony.

W ten sposób jednak całościowy horyzont został określony jedynie formalnie. Czy da się on poza tym, choćby w największej ogólności, określić treściowo? Czym więc jest to wszystko, o co możemy zapytywać, na co mogą się kierować — w całościowym horyzoncie zapytywania — nasze pytania? Gdy pytamy w ten sposób, wówczas znowu sama czynność zapytywania zawiera już odpowiedź. Czym „jest” to, o co możemy pytać? Przed wszystkim innym, co znamy lub nie znamy i pragniemy się dowiedzieć, wiemy, że „jest” to czymś. Nie możemy zapytywać o nic innego jak o to, co „jest”, a więc o byt, który jest ustanowiony (*gesetzt*) w byciu i dzięki byciu. W ten sposób *horyzont zapytywania okazuje się horyzontem bycia w całości*, który zasadniczo stoi przed nami otworem.

Rozciąga się on dalej niż wszystko, czego w naszym świecie doświadczamy i rozumiemy; właśnie to jest podstawą możliwości i konieczności zapytującego wykraczania poza granice dotychczasowej wiedzy, także poza cały świat doświadczenia i rozumienia.

Jeżeli jednak bycie, o ile jest ono w czynności zapytywania nietematycznie otwarte — jako warunek jego możliwości — ma być treściowo stematyzowane i zinterpretowane, wówczas pojawiają się następne elementy metodyczne, które należy obecnie pokrótce wymienić.

Po pierwsze, wymagany jest pewien podwójny ruch redukcji i dedukcji transcendentalnej. Redukcja polega na tym, że sprowadza się ową czynność (*Vollzug*) do warunków jej możliwości, a przeto tematyzuje się je. Gdy to nastąpiło, wówczas dzięki dedukcji [sama] czynność może zostać naświetlona w swej możliwości i swojej istotnościowej strukturze (*Wesensstruktur*), a zatem zrozumiana *a priori*.

W ten sposób jednak uwyraźniony zostaje zawsze tylko pewien aspekt, natomiast czynność nie zostaje jeszcze w pełni zrozumiana z punktu widzenia swych warunków. Dlatego potrzeba, po drugie, pewnego kółka postępującego ruchu myślenia, który możemy określić jako dialektykę czynności (*Vollzug*) i pojęcia (*Begriff*), a dokładniej jako dialektykę współzałożonej w czynności, jednakże nietematycznej, wiedzy podstawowej o byciu, oraz treści, która stała się wyraźna i została językowo i pojęciowo ogarnięta. Ponieważ jednak pojęcie nigdy nie pojmuje wyczerpująco czynności, bycie bowiem, które otwiera się w czynności, nigdy nie może zostać ostatecznie uchwycone i wyrażone językowo, lecz zawsze przekracza nasze wyraźne rozumienie — przeto musimy zapytywać wciąż na nowo, by wydobyć na jaw dalsze momenty treściowe — jako warunki czynności.

To, co się w ten sposób dokonuje, określa się, po trzecie — jeśli mielibyśmy posłużyć się językiem Hegla — jako „zapośredniczenie bezpośredniości”, o ile bezpośrednia, ale nietematyczna wiedza o byciu, która jako warunek możliwości czynności zawiera się w niej i współdokonuje, musi zostać uwyraźniona dzięki zapośredniczeniu przez refleksję, a zatem również dzięki zapośredniczeniu przez cały nasz językowy i pojęciowy świat rozumienia. Jednakże zapośredniczenie to — wbrew Heglowi — nigdy nie wchłania zupełnie bezpośredniości, ponieważ czynność nigdy nie wchodzi w pełni w obręb refleksji, a podstawowej wiedzy nigdy nie da się adekwatnie stematyzować, tzn. ponieważ nigdy nie zdołamy w pełni refleksyjnie pojąć nas samych oraz czynności naszego zapytywania i wiedzenia, a to ostatecznie znaczy: ponieważ nigdy nie możemy pojęciowo ogarnąć bycia jako podstawy naszej własnej możliwości.

7. Odsyła to do podstawowego problemu wszelkiej możliwej metafizyki, który co prawda nie dokonuje zniesienia jej możliwości, ale możliwości tej wyznacza granice. Dochodzi tu bowiem do głosu pewien zwią-

zek wzajemnego warunkowania między światem a byciem, tzn. dokładniej: między naszym konkretnym, historycznie uwarunkowanym światem rozumienia a metafizyczną wykładnią bycia. Z jednej strony, jak się okazało, świat jest otwarty na bycie. Świat, którego na ludzki sposób doświadczamy i rozumiemy, zawsze jest już pewnym rzeczywistym światem, który jest możliwy tylko w byciu i poprzez bycie, w którym przeto napotykamy na pewną rzeczywistość bycia. Tylko dlatego, że jako ludzie jesteśmy w istotny sposób — we wszelkim zapytywaniu i poznawaniu, we wszelkim dążeniu i działaniu — odniesieni do bycia i otwarci na bycie, ponieważ w ogóle spełniamy się w horyzoncie bycia, mamy jakiś świat i świat ten rozumiemy. Warunkiem możliwości świata jest otwartość bycia. Świat jako świat jest możliwy tylko w byciu.

Z drugiej strony jednak metafizyczna wykładnia bycia możliwa jest tylko w konkretnym historycznym świecie, którego sposoby przedstawiania i formy myślenia, kierunki spojrzenia i środki wyrazu w konieczny sposób wkraczają w nasze zapytywanie o bycie i naszą wiedzę o byciu. Wynika stąd, że historycznie wyraźnie dochodzą do głosu zawsze tylko określone aspekty i perspektywy bycia, zaś rzeczywistość bycia w całej jej pełni i głębi nigdy nie da się wyczerpująco pojąć. Wynika stąd dalej, że dziejowe przemiany i postęp myślenia metafizycznego jest nie tylko możliwy, ale i konieczny, ponieważ bycie zawsze przekracza wiedzę i rozumienie człowieka. Znaczy to, że metafizyczne wypowiedzi o byciu są wprawdzie możliwe i zachowują ważność, o ile odpowiadają prawdzie bycia, jednakże nigdy nie są one ostateczne, ponieważ bycie wykracza poza to, co możemy w ludzko-historycznym rozumieniu stematyzować i wyrazić językowo.

Tłumaczenie *Seweryn Blandzi i Marcin Poręba*

Orlando Pugliese

W KWESTII ZNIESIENIA METODY U HEIDEGGERA (SKRÓT) *

Prawie każda nowa praca o filozofii Heideggera rozpoczyna się od wzmianki, że odnośna bibliografia stała się już nieogarniona. Bardziej filologicznie niż filozoficznie nastawione interpretacje osiągają niezrów-

* Tekst ten pt. *Zur Aufhebung, der Methode bei Heidegger (Kurzfassung)* pochodzi z tomu: *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie 2.—9. September 1968*, Bd. 3: *Logik. Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Sprachphilosophie. Ontologie und Metaphysik*, Universität Wien, Wien 1969, s. 618—621.