

Adam Nowaczyk

Carnap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...

Przełęcz Filozoficzny 1(41) 2002, s. 5–15.

W 1932 roku w czasopiśmie “Erkenntnis”, będącym wówczas organem Koła Wiedeńskiego, ukazał się artykuł Rudolfa Carnapa zatytułowany *Przezwy-
ciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka*.¹ Artykuł ten zarysował głęboki
podział społeczności uprawiających profesję filozofa na pozytywistów, scjenty-
stów, czy wręcz likwidatorów filozofii — z jednej strony, z drugiej zaś — na
filozofów właściwych i głębokich, występujących pod mianem fenomenologów,
egzystencjalistów, neokantystów itp. (wszystkich szkół nie sposób tu wymienić).
Ślady tego podziału trwają po dziś dzień, chociaż stanowisko Carnapa zostało
złagodzone, wprawdzie przez samego Carnapa, a następnie przez kontynuatorów
tradycji Koła Wiedeńskiego.

Teza Carnapa, wygłoszona we wspomnianym artykule, była nadzwyczaj
radykałna. Jego zdaniem, metafizyka nie jest — jak podejrzewano dotychczas
— zbiorem twierdzeń fałszywych lub co najmniej wątpliwych; **rzekome twier-
dzenia metafizyki tylko z pozoru są zdaniem oznajmującymi, w rzeczywi-
stości są one po prostu bezsensowne, czyli pozbawione znaczenia**. Brak sensu
jest tu rezultatem co najmniej jednej z dwu okoliczności: występują w nich sło-
wa pozbawione znaczenia bądź nie respektują one reguł składni.

Teza kwestionująca sensowność wypowiedzi metafizycznych spoczywa
na dwóch filarach: weryfikacyjnej teorii znaczenia oraz idei składni logicznej.
W myśl tej pierwszej, słowo jest wyposażone w znaczenie tylko wtedy, gdy za-
wierające to słowo zdanie elementarne jest empirycznie sprawdzalne. Wymóg
ten został później przez samego Carnapa, znacznie złagodzony i współcześnie
trudno byłoby wskazać filozofa, który go w jakiejś wersji podtrzymuje.

Inaczej rzecz ma się z postulatem respektowania zasad składni logicznej.
Wymaga on, aby każda wypowiedź pretendująca do miana sensownej dała się
wyrazić w języku logiki (wzbogaconym o niezbędne wyrażenia pozalogiczne).
Nie jest to, oczywiście, warunek wystarczający sensowności wypowiedzi; wa-
runkiem dodatkowym jest sensowność występujących w niej terminów pozalo-
gicznych. Dla wielu przedstawicieli analitycznego nurtu w filozofii postulat ten
pozostaje w mocy, przynajmniej w tej postaci, iż znaczenie wypowiedzi, które
nie dają się wyrazić w języku logiki, bywa przez nich traktowane jako co naj-
mniej podejrzane. Z punktu widzenia tych filozofów, składnia w ujęciu trady-
cyjnej gramatyki języków etnicznych za mało restryktywna. Toleruje ona tzw.
zdania dewiacyjne, nie poddające się interpretacji dosłownej, z czego metafizy-
ka nierzadko skwapliwie korzysta.

Postulat przestrzegania zasad składni logicznej jako warunek sensowności
zdań miał charakter uniwersalny, natomiast postulat odnoszący się do poszcze-

gólnych słów miał im zapewnić **sens empiryczny** i adresowany był do nauk empirycznych. Wymóg posiadania sensu empirycznego nie dotyczył terminów logicznych i matematycznych, a tym samym w ogóle nie obowiązywał w naukach formalnych (tj. w logice oraz w matematyce “czystej”). Nasuwa się zatem pytanie, dlaczego miałyby obowiązywać w metafizyce.

Otóż Carnap zakładał milcząco, że metafizyka nie należy do grona nauk formalnych. Gdyby była nauką formalną, składałaby się wyłącznie ze zdań analitycznych, które nie niosą żadnej informacji o rzeczywistości, tymczasem filozofowie utrzymują, że metafizyka takich informacji dostarcza. Ponieważ — zdaniem Carnapa — informacji takich dostarcza wyłącznie doświadczenie, metafizyka musiałaby być nauką empiryczną, a zatem wszystkie jej terminy (oprócz zapożyczonych z nauk formalnych) powinny spełniać kryterium sensowności empirycznej. Jest oczywiste, że szereg wymienianych przezeń terminów metafizycznych, takich jak “absolut”, “duch obiektywny”, “rzecz sama w sobie” kryterium tego nie spełnia, co pozwala odmawiać sensu również zawierającym je zdaniom, nawet jeśli zdania te czynią zadość wymogom składni logicznej.

Podjęta przez Carnapa krytyka metafizyki nie była aż tak radykalna, jak się to na pierwszy rzut oka wydaje. Nie odmawiał on wypowiedziom metafizycznym sensowności we wszelkim możliwym tego słowa znaczeniu. Przyznawał, iż wypowiedzi metafizyczne zawierają pewną treść, ale nie jest to **treść teoretyczna**, ponieważ wypowiedzi te nie przedstawiają żadnego obiektywnego stanu rzeczy, a są wyłącznie narzędziem ekspresji stanów podmiotu. Ponadto, kryterium sensowności Carnapa nie skazywało na bezwarunkową banicję wszelkich problemów uchodzących za metafizyczne; niektóre z nich można było ocalić dokonując ich parafrazy z tzw. trybu materialnego (treściowego) na formalny. W tym nowym przebraniu pewne tradycyjne zagadnienia filozoficzne mogłyby znaleźć swoje miejsce w postulowanej przez Carnapa “filozofii naukowej”, zredukowanej — jak wiadomo — do “logicznej składni języka nauki”.

Krytyka metafizyki, jako siedliska wypowiedzi pozbawionych sensu, była tu w istocie **krytyką jej aspiracji do teoretyczności na wzór nauk empirycznych względnie formalnych**. Skoro — zdaniem Carnapa — aspiracje te są bezzasadne, właściwe miejsce metafizyki jest w bliskości sztuk, które — jak poezja liryczna — posługują się językiem. Wydaje się, że opinia ta nie powinna spotkać się z protestem ze strony tych filozofów, którzy nie mają aspiracji do teoretyczności. Godzi ona przede wszystkim w tych, którzy pretendują do apriorycznej wiedzy o rzeczywistości, stawianej przed i ponad naukami, a więc — na przykład — w fenomenologów, bowiem radykalny empiryzm Carnapa tego rodzaju wiedzę wykluczał.²

A jednak wypowiedzi Carnapa spotkały się z niemal powszechnym sprzeciwem filozofów różnych orientacji. Z pewnością przyczynił się do tego fakt, iż Carnap wystąpił w roli sędziego i prawodawcy, przyznając rację bytu w dome-

nie zjawisk kulturowych posługujących się słowami wyłącznie: (1) naukom empirycznym, (2) naukom formalnym, (3) filozofii jako analizie i krytyce wypowiedzi i (4) sztuce. Znalazłoby się tu również miejsce dla teologii, która — według Carnapa — zależnie od formy wypowiedzi jest bądź mitem, bądź metafizyką, czyli sztuką, natomiast status metafizyki jako nauki został zakwestionowany. Istotną rolę odegrał tu również ton wypowiedzi Carnapa deprecjonujących działalność i aspiracje filozofów-metafizyków. Filozofowie ci — głosił Carnap — łudzą się sądząc, że ich wypowiedzi mogą być oceniane jako prawdziwe lub fałszywe, że czegoś dowodzą przedstawiając rzekome argumenty. Ulegając tym złudzeniom, podejmują oni bezprzedmiotowe polemiki z innymi filozofami. Ponadto również jako środek ekspresji metafizyka jest — zdaniem Carnapa — środkiem nieadekwatnym.

Jak wiadomo, jako przykładem metafizycznych nonsensów posłużył się Carnap cytatami z odczytu Martina Heideggera *Was ist Metaphysik?*³ opublikowanego w 1929 r. Wprawdzie Carnap utrzymuje, że jego wybór był arbitralny, ale z pewnością zaważył na nim wyrażony przez Heideggera niechętny lub wręcz wrogi stosunek do logiki, który został przez Carnapa odnotowany. We wspomnianej publikacji Heideggera czytamy:

“Pytanie i odpowiedź dotyczące nicości są jednakowo sprzeczne wewnątrznie. Nie jest tedy nawet potrzebne, aby nicość była odrzucona przez naukę. Uważana powszechnie za podstawową regułę myślenia, zasada unikania sprzeczności, czyli ogólna «logika», sama zabija to pytanie. [...] Czy można jednak naruszyć panowanie «logiki»?”⁴

Okazuje się, że można:

“Jeśli władza rozsądku nad polem pytania o nicość i o bycie okazuje się tedy złamana, to rozstrzygnięty jest również los panowania «logiki» w obrębie filozofii. Sama idea «logiki» rozplywa się w wirze bardziej pierwotnego pytania.”⁵

Przedmiotem krytycznej analizy Carnapa były pojedyncze zdania wspomnianego odczytu, a główny zarzut dotyczył nieuprawnionego — w świetle składni logicznej — rzeczownikowego użycia słowa “nic” (*das Nichts*). Z perspektywy składni logicznej, wszelkiemu poprawnemu użyciu słowa “nic” (będącego przeczącym zaimkiem kwantyfikującym) odpowiada kwantyfikator egzystencjalny z negacją. Szczegóły Carnapowskiej analizy zdań Heideggera pomijamy, ponieważ pewne jej subtelności giną w przekładzie na język polski. W poprawnych gramatycznie przekładach tekstu Heideggera w miejsce “nic” pojawia się “nicość” jako rzeczownik o charakterze imienia własnego, co nastręcza dodatkowe problemy przez Carnapa nie rozważane. Pominiemy tu również kwestię trafności zarzutów Carnapa, która uwikłałaby nas w rozwiązywanie odwiecznej zagadki niebytu, który rzekomo w jakiś sposób istnieje.

Wywody Heideggera, które miał na uwadze Carnap, są niewątpliwie typową spekulacją metafizyczną, czego przykładem są cytowane przezeń zdania:

“Czy nicość obecna jest dlatego tylko, że obecne jest «nie», tzn. zaprzeczenie, czy też jest odwrotnie: zaprzeczenie i «nie» są obecne dlatego tylko, że obecna jest nicość? Nie jest to rozstrzygnięte, co więcej, nie było nigdy podniesione do godności wyraźnego pytania. Co do nas, utrzymujemy, że nicość jest czymś pierwotnym w stosunku do «nie» i do zaprzeczenia.”⁶

Heidegger z pewnością znał krytyczne uwagi Carnapa. Świadczą o tym wypowiedzi które pojawiają się w *Postłowi* do *Czym jest metafizyka?* dołączonym do wydania z 1943 r. Autor wyszczególnia tu “wątpliwości i błędne opinie” towarzyszące lekturze tekstu pierwotnego, a wśród nich następującą:

“Odczyt wypowiada się przeciw «logice». Ponieważ jednak rozsądek zawiera miary wszelkiego rachunku i porządkowania, zatem myślenie to zdaje sąd na przypadkowy nastrój. «Filozofia czystego uczucia» zagraża «ściślemu» myśleniu oraz pewności działania.”⁷

Ta “filozofia czystego uczucia” to niewątpliwie echo opinii Carnapa o metafizyce jako wyrazowi “poczucia życiowego” (*Lebensgefühl*). Odpowiedzią Heideggera jest, między innymi, fragment następujący:

“Lecz bycie nie jest bynajmniej produktem myślenia. Myślenie istotne jest natomiast wydarzeniem (*das Ereignis*) bycia.

Dlatego też potrzebne teraz będzie pytanie, prawie nigdy nie formułowane, czy mianowicie myślenie to odpowiada zasadniczo swojej prawdzie, jeśli tylko postępuje zgodnie z myśleniem, ujętym w formach i regułach «logiki».. Dlaczego nazwę tę ujęto w cudzysłów? Aby zaznaczyć, że «logika» jest tylko jedną z wykładni istoty myślenia, tą mianowicie, która już ze swej nazwy opiera się na osiągniętym w myśli greckiej doświadczeniu bycia. Podejrzliwość wobec «logiki» — **a logistykę można uznać za jej konsekwentne wynaturzenie** [podkreślenie moje — A. N.] — wynika z wiedzy o takim myśleniu, którego źródłem jest doświadczenie prawdy bycia, nie zaś rozważanie przedmiotowości bytu. Myślenie ścisłe (*exakt*) nigdy nie jest myśleniem najbardziej rygorystycznym (*streng*), o ile rygor (*die Strenge*) czerpie swą istotę ze swoistego wytężenia (*die Anstrengung*), z jakim zawsze wiedza dotrzymuje związku z tym, co istotne w bycie. Myślenie ścisłe angażuje się jedynie w rachowaniu bytu i temu też wyłącznie służy.”⁸

Tekst ten jest niewątpliwie polemiką ze stanowiskiem Carnapa. Świadczy o tym dobitnie wzmianka o “logistyce”, jak podówczas określano nową logikę. Ale podobny wątek polemiczny pojawił się już wcześniej, w wykładach z 1935 r.

“Otóż nie jest jeszcze bynajmniej tak ostatecznie dowiedzione, że logika i jej prawa podstawowe mogą w ogóle dostarczać miary, gdy w grę wchodzi pytanie o byt jako taki. [...] Naprawdę jest to tylko pozór rygoru i naukowości, kiedy ktoś powołuje się na zasadę sprzeczności i w ogóle na logikę, by dowieść, że wszelkie myślenie i mówienie o niczym jest sprzeczne i dlatego bezsensowne. «Logika» ma przy tym znaczenie trybunału zagwarantowanego na całą wieczność, w którego kompetencje jako pierwszej i ostatniej instancji nikt nie będzie powątpiewał. Kto więc wypowiada się wbrew logice, zostaje po cichu lub otwarcie posądzony o samowolę. Już samo to posądzenie oskarżyciele puszczają w obieg jako argument oraz zarzut i czują się zwolnieni z obowiązku dalszego rozważania sprawy.”⁹

We fragmencie tym kwestionuje się kompetencje logiki w osądzaniu metafizyki. Zasady logiki zapewne obowiązują w nauce, ale niekoniecznie w metafizyce, w której obowiązują zgoła inne “rygory”. Wyjaśnia to kolejny akapit.

“Nic jest zasadniczo niedostępne dla nauki. Kto rzeczywiście chce mówić o niczym [tj. o nicości — A. N.] nieodwołalnie skazuje się na postępowanie nienaukowe. Ale jest to wielkim nieszczęściem dopóty, dopóki sądzi się, że myślenie naukowe jest jedynym właściwym myśleniem poddanym rygorom i że tylko ono może i musi być miarą także filozoficznego myślenia. Rzecz się ma jednak odwrotnie. [...] Filozofia nie bierze się z nauki ani nie jest przez nią uwarunkowana. Filozofia nie daje się przyporządkować naukom. [...] Filozofia należy do zupełnie innej sfery duchowego jestestwa i zupełnie inna jest jej duchowa ranga. Tylko poezja jest tego samego rzędu co filozofia i jej myślenie. Ale z drugiej strony poetyzowanie i myślenie nie są tym samym. Mówienie o niczym jest dla nauki zawsze odrażające i bezsensowne. Natomiast uprawiać je jest w stanie oprócz filozofa także poeta, i to nie dlatego, że rygory poezji, jak mniema rozsądek pospolity, są słabsze, lecz dlatego, że w poezji (a mamy na myśli tylko tę autentyczną i wielką) władza istotowa wyższość ducha nad wszelką czystą (*blosse*) nauką.”¹⁰

Przytoczona tu wypowiedź, jak również charakter pisarskiej twórczości Heideggera prowokują pytanie: Na czym w istocie miałyby polegać jego niezgoda ze stanowiskiem Carnapa w kwestii natury i miejsca metafizyki? Wszak Heidegger przyznaje, że metafizyk “skazany jest na postępowanie nienaukowe” i — podobnie jak Carnap — lokuje metafizykę w sąsiedztwie poezji i to **na tym samym poziomie**. “Rygory” obowiązujące w metafizyce są — jego zdaniem — różne od obowiązujących w nauce, natomiast spełnia je również “autentyczna i wielka poezja” **w stopniu nie mniejszym** niż metafizyka.

Według Carnapa, filozofa-metafizyka cechuje “silne upodobanie do pracy środkami teoretycznymi”. Spostrzeżenie to wydaje się trafne, gdy mamy na względzie takich filozofów jak Leibniz bądź Kant, którzy nie tylko nie postulują

oddzielenia filozofii od nauki, ale nawet — jak Kant — dostrzegając jej słabości, głoszą hasło jej unaukowienia. Natomiast Heidegger w najmniejszym stopniu charakterystyce tej nie odpowiada. Lubuje się on w stawianiu pytań, ale sprawia wrażenie, że albo nie zamierza udzielać odpowiedzi, albo uważa je za nieosiągalne. Na ogół na kanwie pytania snuje refleksje niekiedy bardzo odległe od jego konwencjonalnej treści, zaś odpowiedzi, które skłonni bylibyśmy uznać za w miarę klarowne i zasadne *explicite* odrzuca, proponując w zamian coś mglistego, by nie powiedzieć — mrocznego. Przypatrzmy się tego rodzaju praktyce w konkretnym zastosowaniu.

Wiadomo, że Heidegger ma za złe dotychczasowej metafizyce, że zajmowała się **bytem**, lekceważąc **bycie**. Stąd bycie (*das Sein*) jest w jego filozofii kategorią podstawową, a problem sygnalizowany jako “pytanie o bycie jako takie” lub “pytanie o bycie bytu” jednym z najważniejszych. Rzecz znamienita: dla wielbicieli i komentatorów Heideggera nie jest jasne, o jakie pytanie tu chodzi i jak brzmi odpowiedź¹¹. Sam Heidegger stara się udzielić nam wyczerpujących wyjaśnień w wykładach opublikowanych jako *Wprowadzenie do metafizyki*, jak również w innych publikacjach.

We *Wprowadzeniu* punktem wyjścia jest refleksja nad podstawowym pytaniem metafizyki “Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?” Zdaniem autora jest to pytanie o “bycie bytu”, co skłania do postawienia “pytania wstępnego” w postaci: “Jak się rzeczy mają z byciem?” Ujawnia, że kryją się za nim pytania bardziej konkretne jak: “Na czym polega bycie bytu?” “Co należy rozumieć przez «bycie»?” “Czym różni się bycie od bytu?” W poszukiwaniu odpowiedzi autor bierze pod rozwagę i traktuje jako narzucające się, odpowiedzi nihilistyczne: “bycie” jest pustym słowem, jego znaczenie to “mglista błaga”. Rozważa też odpowiedź, iż “bycie” to pojęcie najogólniejsze i z tej racji jego treść jest “pusta”. Odpowiedź ta jest wprawdzie zrozumiała “dla każdego normalnie myślącego człowieka”, ale nie zgadza się z “istotą bycia”, a ponadto pytanie o bycie “tak deprecjonuje, że zapytywanie traci widoki powodzenia”. Pojęcie bycia jest — zdaniem Heideggera — “wszystkim, tylko nie przedmiotem «ontologii», jeśli brać to słowo w tradycyjnym znaczeniu”. Nadal nie wiemy, czym jest bycie, ale oto pojawia się dylemat:

“Czy bycie jest samym tylko słowem, a jego znaczenie mglistą błagą, czy też to, co nazywa słowo «bycie», kryje w sobie duchowy los Zachodu?”¹²

Jest to, oczywiście, pytanie retoryczne.

Tak oto, znienacka, spoza odwiecznego i uniwersalnego pytania metafizyki wyziera — za sprawą Heideggera — historiozofia, a wraz z nią — doraźna i lokalna ideologia; bowiem dowiadujemy się, że:

“Europa tkwi w kleszczach Rosji i Ameryki, które metafizycznie — ze względu na światowy charakter i stosunek do ducha — są tym samym. Położenie Europy jest tym bardziej fatalne, że pozbawienie ducha władzy

jest dziełem jej samej, a ostateczną postać — jakkolwiek przygotowane wcześniej — przybrało w następstwie jej własnej sytuacji duchowej w pierwszej połowie XIX wieku. U nas w tamtych czasach wydarzyło się to, co łącno i krótko nazywają «załamaniem się idealizmu niemieckiego».”¹³

Założmy, że była to — choć trudno w to uwierzyć — tylko dygresja i poszukiwane odpowiedzi na pytanie o bycie trwa nadal. Poszukiwanie to jest wszak niezbędne, ponieważ:

“...stawianie kwestii bycia, jest jednym z istotnych warunków podstawowych pobudzenia ducha [...], zatem jednym z istotnych warunków podstawowych wzięcia na siebie dziejowej misji naszego narodu należącego do centrum Zachodu.”¹⁴

Bada zatem Heidegger kolejno gramatykę i etymologię słowa “bycie” sięgając aż do antycznej Grecji i wreszcie w kolejnym rozdziale powraca do pytania o istotę bycia. Przypomina, że ustaliliśmy, iż słowo “bycie” nie mówi nam nic określonego, że ma “ulotne i nieokreślone znaczenie”. Ale z drugiej strony, jesteśmy przekonani, że bycie “jednoznacznie i bezsprzecznie odróżniamy od niebycia”. Konkluzja:

“Znaczenie słowa «bycie» jest przeto nieokreślone, a jednak rozumiemy to słowo w sposób określony. «Bycie» okazuje się czymś nadzwyczaj określonym i całkiem nieokreślonym. Tradycyjna logika widzi w tym jawną sprzeczność. Lecz coś, co sobie przeczy, być nie może. Nie ma czworokątnego koła. A mimo to istnieje owa sprzeczność: bycie jako coś określonego i całkiem nieokreślonego.”¹⁵

Czy to już wszystko, co można powiedzieć o istocie bycia? Pojawia się jeszcze pytanie, czy “bycie” jest nazwą ogólną i czy jej ogólność jest “ogólnością rodzaju”, a poszczególne sposoby bycia stanowią gatunki rodzaju “bycie”. Odpowiedź jest przecząca: “bycie” nie jest taką nazwą ogólną jak inne, bowiem z ogólności “bycia” w odniesieniu do wszelkiego bytu, nie wynika, że możemy wskazać przykłady bycia.

Na tym kończą się dociekania Heideggera dotyczące istoty bycia zawarte we *Wprowadzeniu do metafizyki*. W gruncie rzeczy, na żadne z postawionych przezeń pytań nie uzyskaliśmy odpowiedzi. Odnosi się wrażenie, że — zdaniem Heideggera — zadaniem metafizyki nie jest udzielanie odpowiedzi, a tylko nieustanne ponawianie “istotnych” pytań.

Czy na postawione przez Heideggera pytania nie ma odpowiedzi? Są. Wynikają one z logiki języka naturalnego, którym posługuje się również filozofia, dopóki nie usiłuje przekroczyć jego granic. Problem w tym, że są to odpowiedzi trywialne, do celów, jakie stawia sobie Heidegger całkiem nieprzydatne.

Logika (w szerokim tego słowa znaczeniu) wpisana w język naturalny to po prostu związki znaczeniowe uchwytnie dla każdego, kto tym językiem biegle

włada. Mówi ona, że bycie tego oto bytu, to inaczej “to, że ów byt istnieje”; bycie bytu (bez wskazania na konkretny byt) to — innymi słowy — “to, że jakiś byt w ogóle istnieje”. Również różnica między bytem a byciem jest łatwo uchwytana: byt to jakiś przedmiot, natomiast jego bycie czyli “to, że ów przedmiot istnieje”, to pewien fakt (ontologiczny korelat zdania). Warto tu zauważyć, że wyjaśnienia takie nie były Heideggerowi nieznane¹⁶, lecz zostały wzgardzone.

Czy Carnap jako autor *Przewyciężenia metafizyki* uznałby przedstawione tu wyjaśnienia za sensowne? Z pewnością nie, ponieważ nie dają się one wyrazić w języku logiki, który jest językiem ekstensjonalnym, podczas gdy my posłużyliśmy się w nich zwrotami nieekstensjonalnymi¹⁷. Dla Heideggera nie są one po prostu bez sensu, natomiast nie oddają “właściwego sensu” pytania o bycie bytu i z tego powodu są nieinteresujące. Odnosi się wrażenie, że jego, wielokrotnie manifestowane, zainteresowanie znaczeniem wyrażenia jest w istocie pozorne; nie chodzi mu o odkrywanie i ustalanie ich znaczeń, lecz o wytwarzanie wokół nich pewnej emocjonalnej aury. Powracające wielokrotnie “bycie bytu” jest tylko hasłem wywoławczym, pod które za pomocą odpowiedniego słownego otoczenia można podłożyć pewną mglistą treść metaforyczną. Precyzowanie, co znaczy “bycie bytu” byłoby przeciwcelowe.

Powróćmy do pytania: Na czym w istocie miałyby polegać niezgoda Heideggera ze stanowiskiem Carnapa w kwestii natury i miejsca metafizyki?

Ustalmy fakty. Heidegger nawet w najmniejszym stopniu nie zmierza do “unaukowienia” metafizyki. Przeciwnie — jego zdaniem — naukę od metafizyki dzieli przepaść. W nauce obowiązuje ścisłość (*Exaktheit*), a “myślenie ścisłe nigdy nie jest myśleniem najbardziej rygorystycznym” i “angażuje się jedynie w rachowaniu bytu i temu wyłącznie służy”. Myśl metafizyczna nie musi (a może nawet nie powinna) być “ujęta w formach i regułach «logiki»”, a przysługujący metafizyce tajemniczy “rygor” (*die Strenge*) dzieli ona z poezją, gdzie “włada istotowa wyższość ducha nad wszelką czystą nauką”. Nie dostrzegamy tu żadnej istotnej różnicy w sposobie charakteryzowania metafizyki między Heideggerem a Carnapem. Jedyna rzucająca się w oczy różnica dotyczy **intencji** i polega na tym, że Carnap zmierza do “przewyciężenia” metafizyki w imię “filozofii naukowej”, natomiast Heidegger do jej wywyższenia ponad naukę w imię wyższości “ducha” nad “inteligencją”.¹⁸

Heidegger podobnie jak Carnap stawia metafizykę na wspólnej płaszczyźnie z poezją. Zastrzega, co prawda, że “poetyzowanie i myślenie [domyślnie: filozoficzne — A. N.] nie jest tym samym”. Ale na czym polega różnica? Wszak nie na stosowanych środkach wyrazu, skoro i w poezji, i w metafizyce — zwłaszcza uprawianej w stylu Heideggera — skazani jesteśmy na wypowiedzi, które można interpretować co najwyżej metaforycznie. Heidegger z pewno-

ścią nie chciał powiedzieć, że w porównaniu z poezją “autentyczną i wielką” jest metafizyka raczej kiepską poezją.

Zdaniem Carnapa, metafizyka podobnie jak poezja liryczna, jest wyłącznie ekspresją osobowości autora. Jest to niewątpliwie generalizacja nazbyt pochopna. Wszak przewidywana przez samego Carnapa możliwość przekładu pewnych zdań metafizycznych z materialnego na formalny sposób mówienia generalizację tę podważa. Ale jak rzecz ma się w przypadku metafizyki postulowanej i uprawianej przez Heideggera? Gdyby Heidegger przyznał, że po prostu daje wyraz swoim nastrojom wywołanym świadomością przemijania i nieuchronnej perspektywy pogrążenia w “niebycie”, byłoby to niewątpliwie “poetyzowanie”. Ale — jego zdaniem — poetyzowanie nie jest tym samym, co “myślenie”. Czy owo “myślenie”, jako sposób uprawiania metafizyki, to wyłącznie ekspresja? Może nie wyłącznie, ale lektura dzieł Heideggera skłania do przeświadczenia, że jest to **ekspresja, której przypisano rangę ontologiczną** zakładając, że nie jest ekspresją prywatnych doznań, lecz ekspresją uniwersalnej kondycji człowieka jako “jestestwa” (*Dasein*). Charakteryzując tę kondycję jako “bycie-w-świecie”, “bycie-ku-śmierci” bądź “troskę”, Heidegger przekreśla możliwość ukształtowania ontologii jako pewnej teorii, choćby w najskromniejszym tego słowa znaczeniu; wszak — zgodnie z tym, co on sam utrzymuje — “bycie bytu” nie jest jednym z bytów i musi pozostać czymś nieokreślonym. Środkiem ekspresji charakterystycznym dla Heideggera jest uporczywa żonglerka kluczowymi słowami poza granicami ich konwencjonalnego użycia. Pozbawia to jego wypowiedzi funkcji opisowej, chociaż ich forma gramatyczna może sugerować, że niosą one pewną informację lub stawiają problemy. W istocie nawet ich interpretacja metaforyczna nastrocza poważne trudności. Dlatego rozumienie dzieł Heideggera przez zainteresowanych nimi czytelników polega na opanowaniu charakterystycznej dlań frazeologii i umiejętności jej parafrazowania z zachowaniem tego, co wypowiedzi wyrażają. Są to oczywiście pewne **treści**, które można miej lub bardziej adekwatnie zwerbalizować w formie opisowej. Jednakże można podejrzewać, że gdyby ktoś podjął się takiej eksplikacji myśli Heideggera, otrzymalibyśmy coś w rodzaju spekulatywnej psychologii.

Konkludując: charakterystyki, jakie Carnap i Heidegger przypisują metafizyce są w dużym stopniu zbieżne, ale towarzyszą im różnice w odniesieniu i intencji. Carnap mówi o metafizyce w ogólności (nie wyłączając metafizyki Heideggera), lecz kwestionuje jej aspiracje do teoretyczności, a nawet jakiegokolwiek walory poznawcze. Z kolei Heidegger mówi o metafizyce, jaką być powinna w przeciwieństwie do metafizyki uprawianej przez filozofów ignorujących powagę “bycia”. Nie aspiruje do teoretyczności, a tym bardziej do naukowości. Natomiast przyznaje metafizyce rangę wytworu “ducha”, wyższego od wszelkich wytworów “intelektu”, które — jak to ma miejsce w nauce — parają się przyziemnym “rachowaniem bytów”.

Starcie między Carnapem a Heideggerem nie miało charakteru kontrowersji rzeczowej, lecz było epizodem w odwiecznej rywalizacji dwóch przeciwnych stylów uprawiania filozofii. Ogólną charakterystykę tych stylów pozostawiamy, jako ćwiczenie, Czytelnikowi.

¹ *Überwindung der Metaphysik durch die Logische Analyse der Sprache*, "Erkenntnis" 2 (1932), s. 219 – 241. Przekład polski (anonimowy) zawarty jest w: B. Stanosz (red.) *Empiryzm współczesny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1991.

² Nie trudno zauważyć, że antymetafizyczna postawa Carnapa jest — podobnie jak w wypadku Hume'a — naturalną konsekwencją jego radykalnego empiryzmu.

³ Przekład polski *Czym jest metafizyka?* zawarty jest w: K. Michalski (red.) *Budować, mieszkać, myśleć* (tłum. K. Pomian), Czytelnik, Warszawa 1977.

⁴ Fragmenty wspomnianego odczytu Heideggera, również przytaczane przez Carnapa, cytujemy wg przekładu K. Pomiana z *Budować, mieszkać, myśleć*. Tu s.31.

⁵ Tamże, s. 41.

⁶ Tamże, s. 32.

⁷ Tamże, s. 50 (tłum. K. Wolicki).

⁸ Tamże, s.53.

⁹ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, (tłum. R. Marszałek), Wydawnictwo K R, Warszawa 2000, s.28-29.

¹⁰ Tamże, s.29.

¹¹ Najczęściej mówi się, że jest to pytanie o "sens bycia" ignorując dwuznaczność słowa "sens". Używa się również — za Heideggerem enigmatycznego określenia "prawda bycia".

¹² Tamże, s. 43.

¹³ Tamże, s. 46.

¹⁴ Tamże, s. 50.

¹⁵ Tamże, s. 75-76.

¹⁶ Pojawiają się one, między innymi, w: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki* (tłum. B. Baran), PWN, Warszawa 1998, gdzie na stronie 249 czytamy: “wobec każdego bytu rodzi się więc pytanie: czy ów byt, o tym oto określonym «czym jest», jest czy też raczej nie jest? Dlatego też określamy ten byt «także» ze względu na to, «że-jest», co w filozofii oddaje się zwykle terminem *existentia* (rzeczywistość).” Heidegger nie zgadza się na utożsamienie “bycia” z egzystencją, ponieważ tę interpretuje jako swego rodzaju przedmiot.

¹⁷ Zdanie zależne następujące po “że” nie jest wymienialne *salva veritate*.

¹⁸ Wyrazem wyższości swoiście pojętego “ducha” nad “inteligencją” są wypowiedzi następujące: “Duch przeinaczony [...] w inteligencję spada przez to do roli takiego narzędzia w służbie czegoś innego, że manipulacji na nim można się nauczyć i można wyuczyć. [...] Jeżeli ducha rozumiemy jako inteligencję [...], to brońąc się przed nim możemy całkiem słusznie stwierdzić, że duch, tzn. inteligencja w porządku działania sił ludzkiego jestestwa musi być podrzędny względem zdrowej tężyzny fizycznej oraz charakteru. Lecz takie uporządkowanie okaże się nieprawdziwe, skoro tylko pojmiemy istotę ducha w jej prawdzie. Albowiem prawdziwa siła i uroda ciała, wszelka pewność i odwaga użycia oręża, ale także rzetelność i zmyślność rozsądku opierają się na duchu i wzmagają się lub zanikają zależnie od siły lub bezsilności ducha.” *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 47.