

# Bronisław Dembowski

---

## Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia w metafizyce

---

*Studia Philosophiae Christianae* 10/1, 29-47

---

1974

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BRONISŁAW DEMBOWSKI

## ZAGADNIENIE EGZYSTENCJALISTYCZNEGO PUNKTU WYJŚCIA W METAFIZYCE

Wstęp. 1. Rozdźwięk między minimalizmem a maksymalizmem w filozofii.  
2. Postulat uzupełnienia egzystencjalizmu i pozytywizmu. 3. Fredericka Sontaga próba oparcia metafizyki na doświadczeniu egzystencjalistycznym,  
4. Konkluzja — perspektywy.

### Wstęp

W artykule tym przyjmuję za punkt wyjścia twierdzenie, iż istnieje we współczesnej filozofii radykalizujący się rozdźwięk między postulatem poprawności metodologicznej, doprowadzającym niekiedy do ograniczania przedmiotu badań, a postulatem stawiania i rozwiązywania wielkich problemów, doprowadzającym niekiedy do lekceważenia słusznych wymagań metodologicznych. Zjawisko to nazywam rozdźwiękiem między postawą minimalistyczną a maksymalistyczną, którego jednym z przejawów jest rozdarcie między pozytywizmem i egzystencjalizmem (1). Zwracam potem uwagę na programową niepełność pozytywizmu i egzystencjalizmu. Następnie — zauważwszy, że owa programowa niepełność uniemożliwia zbliżenie tych obozów, twierdzę, że należy postulować uzupełnienie. oraz, iż tak zwana filozofia klasyczna — mimo swoje również niepełności — może ów postulat wypełnić, ponieważ zajmuje miejsce pośrednie, bo chce stawiać i rozwiązywać wielkie zagadnienia w sposób możliwie metodologicznie poprawny (2). Z kolei przedstawiam próbę Fredericka Sontaga oparcia metafizyki na doświadczeniu egzystencjalistycznym(3). Można już tu powiedzieć, iż Sontag pragnie uzupełnić wnioskami metafiz-

zycznymi myśl egzystencjalistyczną, niepełną z własnego założenia. W ostatniej części (4) zwracam uwagę na podobne momenty, jakie dostrzec można w tym, co czynił Maritain formułując tak zwaną „VI drogę”, oraz w tym, co obecnie czynią w Polsce między innymi Marian Jaworski i Józef Tischner, choć każdy z nich zupełnie inaczej. W zakończeniu chcę podkreślić, iż tego rodzaju badania mogą stać się punktem wyjścia dla rozważań pogłębiających pojęcie przygodności i umożliwiających szersze jego wykorzystywanie, gdy wzbogacone zostanie o element podmiotowy, nie dość uwzględniony — jak sądzę — w tak zwanej filozofii klasycznej. Umożliwi to — być może — traktowanie myśli fenomenologiczno-egzystencjalistycznej jako kontynuacji klasycznego filozofowania uprawianego przez zwolenników tomistycznego realizmu egzystencjalnego, i właśnie to filozofowanie może wzbogacić o ów niedoceniany element podmiotowy.

#### 1. Rozdźwięk między minimalizmem a maksymalizmem w filozofii

Kilkanaście lat temu Morton White, profesor Uniwersytetu w Harvard, charakteryzując sytuację w filozofii amerykańskiej pisał<sup>1</sup>, iż można tam zauważyć dwa obozy, które my, posługując się terminologią Tatarkiewicza, możemy nazwać minimalizmem i maksymalizmem. Są to z jednej strony raczej anglosascy zwolennicy filozoficznej drobiazgowości, to jest pragmatyści, logikalni pozytywiści i analitycy, oraz z drugiej strony raczej z kontynentalną Europą związani zwolennicy wielkiej filozofii uprawianej w klasyczny, monumentalny sposób. Ci ostatni, niestety, coraz mniej mają zrozumienia dla wymagań metodologicznych, coraz radykalniej stawianych przez pierwszych. Tłumaczy ich czasem to, że pierwsi stawiają te wymagania tak wysoko, iż wielu zagadnień, po ludzku ważnych, zgodnie z tymi wymaganiami nie można uznać nawet za sensowne. W ten sposób nadmierny rygoryzm metodologiczny — postulujący ograniczenie przedmiotu badań tylko do tych zagadnień, które można stawiać w sposób zbyt arbitralnie uznawany za je-

dynie sensowny — może prowadzić, i często prowadzi, do lekceważenia nawet słusznych wymogów metodologicznych przez tych myślicieli, którzy nie zgadzają się na wyeliminowanie w imię metodologii z pola badań zagadnień egzystencjalnie ważnych.

Niestety, trzeba powiedzieć, że na razie rozdźwięk ów — i to nie tylko w Ameryce — raczej się powiększa. Nadużywanie przez filozofów pierwszego obozu słynnej siódmej tezy Wittgensteina „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”<sup>2</sup>, doprowadza niekiedy do irracjonalizmu: ponieważ niemożliwe jest racjonalne dowodzenie, a nawet mówienie, w wielu dziedzinach egzystencjalnie ważnych — jak w myśl owej zasady wykazują logikalni pozytywiści — więc sprawy te — jak sądzą zwolennicy stawiania owych wielkich pytań — trzeba rozstrzygać irracjonalnie. Toteż Walter Kaufmann, profesor filozofii Uniwersytetu w Princeton, charakteryzuje sytuację w jeszcze mocniejszych słowach: „Jedną ze smutniejszych cech naszej epoki jest to, że jesteśmy postawieni wobec całkowicie niekoniecznej dychotomii, rozbicia na dwa skrajne obozy: z jednej strony są ci, których część dla intelektualnej jasności i dyscyplina umysłowa może być stawiana za wzór, ale nie chcą oni podejmować innych problemów, jak tylko małe i to często zgoła błahe; w drugim obozie zaś są tacy jak Toynbee i niektórzy egzystencjaliści. Ci podejmują wielkie i interesujące problemy, ale w taki sposób, iż pozytywiści z tego pierwszego obozu wskazują na nich, jako na żywe dowody, że każdy wysiłek tego rodzaju jest z góry skazany na niepowodzenie. Obie strony świadome błędów swoich oponentów, idą do coraz dalszych skrajności. Przepaść się rozszerza, a inteligentny laik pozostawiony pośrodku wkrótce straci obie strony z oczu”<sup>3</sup>.

Można się zgodzić z Kaufmannem. Istotnie w takiej sytuacji znalazło się wielu, być może znakomita większość współczesnych amerykańskich myślicieli filozoficznych. Sytuacja ta wywiera taki właśnie wpływ na przeciętnego amerykańskiego inteligenta, a jest to sytuacja charakterystyczna nie tylko dla

Ameryki, toteż przypominają się melancholijne słowa rezygnacji wypowiedziane przez śledzia w znanej fraszce Kotarbińskiego z „Wesołych smutków”: „gdzie jasno, tam płytko; gdzie głęboko, tam ciemno”. Ograniczając się jednak do egzemplifikacji amerykańskiej, możemy powiedzieć, iż tam rzeczywiście z jednej strony większość katedr tak zwanej filozofii objęta jest przez uczniów Wittgensteina, Carnapa i Reichenbacha. Są to logiczni pozytywiści, godni podziwu wyznawcy intelektualnej jasności i dyscypliny umysłowej. Przeprowadzane jednak przez nich coraz dokładniejsze analizy języka i metod doprowadzają laików (i nie tylko laików) spodziewających się czegoś od filozofii do nastroju rodzącego dowcipy analogiczne do drwin z subtelności scholastycznych, a wyrażających rezygnację z nadziei pokładanych w filozofii tego rodzaju. Klasyczne są już dowcipy na temat „o znaczeniu znaczenia”.

Z drugiej strony znajdują się coraz bardziej irracjonalnie uprawiający filozofię egzystencjaliści i inni „filozofowie doli ludzkiej”<sup>4</sup>. Stawiają oni zagadnienie egzystencjalnie ważne i interesujące, ale często programowo nie zachowują koniecznych rygorów metodologicznych. Sprawiają więc wrażenie, iż rzeczywiście „gdzie głęboko, tam ciemno”, a nawet więcej: gdzie głęboko, tam ciemno i bez sensu. Natomiast klasyczni filozofowie, którzy u Mortona White’a stanowili drugi obóz, tu już — wśród tak radykalnie wykrystalizowanych postaw — nie bardzo się liczą. Dla pierwszych są ciągle za mało ściśli i za mało metodologicznie poprawni — za mało racjonalni. Dla drugich zaś są zbyt ściśli, zbyt poprawni metodologicznie, za mało interesujący zagadnieniami — za bardzo racjonalni. A niekiedy pierwsi, tak bardzo rygorystyczni w swej pracy naukowej, jednocześnie są irracjonalistami w sferze zagadnień egzystencjalnie ważnych, a trudnych, czy nawet niemożliwych, do badania tak rygorystycznymi metodami (na przykład w religijności — bo bywają wśród nich pobożni — są fideistami). Wtedy łatwo oskarżają filozofów klasycznych o nadmierny racjonalizm lub — co gorzej — o pseudoracjonalizm.

Na placu pozostają coraz bardziej oddalające się od siebie

dwa obozy, zjednoczone tylko niechęcią do klasycznej filozofii. Nazwijmy je pozytywistami i egzystencjalistami. „Dopóki pojmujemy — pisze Morton White — filozofię jako przedmiot podzielony na ściśle izolowane części, dopóki sądzimy, że jedni filozofowie — jak Sartre — mają nas tylko wzruszać, a inni — jak Carnap — mają tylko przeprowadzać ściśle dowody, filozofia musi się nam wydawać dziedziną pełną konfliktów płynących nie tylko z braku zgody między filozofami, lecz — rzecz znacznie gorsza — z ich zupełnej niezdolności do wzajemnego zrozumienia się”.<sup>5</sup> Stoimy więc przed problemem, czy rzeczywiście myśl filozoficzna jest absolutnie skazana na trwanie w tej sytuacji; to znaczy, czy nie można w dziedzinie zagadnień egzystencjalnie ważnych i interesujących tak uprawiać filozofii, by zadość uczynić przynajmniej podstawowym wymaganiom epistemologiczno-metodologicznym, stawianym przez myślicieli z pierwszego obozu, tak by metafizyka, bo o nią przede wszystkim chodzi, nawet jeśli nie była uznana za naukę *sensu stricto*, jednak by uznane i intersubiektywnie uzasadnione były jej podstawowe twierdzenia?

Problem ten w Ameryce podjął między innymi Frederick Sontag<sup>6</sup>. Próbuje on, zwłaszcza w książce *The Existential Prolegomena to a Future Metaphysics*, Chicago 1969, (dzieło to dalej zwać będę krótko Prolegomenami) dać podstawy, metodologicznie możliwie poprawne, dla metafizyki opartej na analizach doświadczenia przeprowadzonych przez egzystencjalistów.

Sontag jak widzieliśmy w przypisie 6 jest filozofem i teologiem protestanckim nie bojącym się kontaktów z maksymalistyczną katolicką myślą metafizyczną. Ponadto możemy powiedzieć, iż nie boi się kontaktów z minimalistycznymi „pozytywistami” — myślicielami z pierwszego obozu. Świadczy o tym, a jednocześnie podnosi zewnętrzną rangę Prolegomenów, fakt, iż dzieło to zostało wydane przez *The University of Chicago Press*, a obecnie Wydział Filozofii University of Chicago w znacznej mierze jest reprezentowany przez myślicieli, których nazywam tu pozytywistami. Kontynuują oni ostrożne,

analityczne prace zainicjowane przez Wittgensteina i Koło Wiedeńskie. Natomiast Prolegomena są wyrazem przeciwnej opinii, że — mianowicie — można i trzeba stawiać wielkie pytania metafizyczne, nie rezygnując z podstawowych wymagań metodologicznych. Powiedzmy — Sontag stara się w tym dziele przywrócić prawa obywatelstwa klasycznej filozofii pozbawionej ich zarówno przez pozytywistów jak i egzystencjalistów. Chce tego dokonać opierając się na bazie empirycznej dostarczanej przez egzystencjalizm. Czyniąc to jednocześnie uzupełnia myśl egzystencjalistyczną, która jest niepełną z własnego założenia. Niepełną jest również myśl pozytywistyczna, i to przynajmniej z dwóch powodów. Podwójny brak egzystencjalizmu to: formalnie — nie przestrzeganie słusznych rygorów metodologicznych, oraz treściowo — niedocenia- nie zagadnień przedmiotowych. Podwójnym brakiem pozytywizmu jest natomiast formalnie — postulat ograniczania przedmiotu badań odpowiednio do radykalnych reguł metodologicznych, oraz treściowo — wynikające z tego postulatu niedoce- nianie zagadnień podmiotowych, oraz całej klasycznej proble- matyki metafizycznej. Rozważania Sontaga nie tyle jednak mają uzupełniać pozytywizm i egzystencjalizm, co wzbogacić myśl klasyczną o elementy zaczerpnięte z egzystencjalizmu. To wy- daje się najciekawsze.

## 2. Postulat uzupełnienia

Trzeba przyznać, że wspomniane cechy egzystencjalizmu i pozytywizmu mają swoje odbicie we współczesnej filozofii klasycznej. Niektórzy jej zwolennicy rezygnują niekiedy ze słusznych wymogów metodologii w imię ważności zagadnień, którymi się zajmują. Inni zaś ulegają presji rygoryzmu meto- dologicznego i nie doceniają pewnych zagadnień. Zwłaszcza problematyka podmiotu wydaje się być zaniedbywana, ponie- waż jej badanie wymyka się z pod rygorów metodologicz- nych ustalonych pod kątem badań przedmiotowych. Trzeba jednak pamiętać o ważnej, a często przez rygorystów metodo-

logicznych zapominanej przestrodze Arystotelesa: „Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich tworach ręki ludzkiej”<sup>7</sup>. Cytowany już przez nas Morton White, jak się wydaje, o tej przestrodze pamięta, gdy pisze:

„Moje osobiste sympatie filozoficzne najbliższe są pragmatyzmowi i filozofii analitycznej. Muszę jednak dodać, że sympatyzuję również z *zadaniami*, które stawia sobie filozofia pojęta w sposób bardziej tradycyjny, filozofia na wielką skalę. Dlatego sądzę, że jest rzeczą najwyższej wagi, aby zjednoczyć dwa kontrastujące elementy w filozofii dwudziestego wieku: analityczna, pragmatyczna, językowa tendencja współczesnej filozofii anglo-saskiej winna być uzupełniona przez niektóre intuicje i zainteresowania bardziej humanistycznej tradycji filozoficznej na kontynencie europejskim. Dopóki te dwa elementy pozostają odizolowane, dopóki wyznawcy ścisłej filozoficznej techniki fabrykują noże służące głównie do tego, by ostrzyć inne noże, narażają się oni na niebezpieczeństwo wywołania u siebie samych i u czytelników poczucia pustki i znużenia. Z drugiej strony, dopóki zwolennicy filozofii pojętej bardziej humanistycznie będą ignorować wielkie osiągnięcia Russella, Moore’a, Carnapa i Wittgensteina, — zapominając, że widziani przez mgłę nostalgii wielcy myśliciele przeszłości: Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Locke, Hume, Kant, reprezentowali nie tylko porywające uczucia i wizje, lecz również tachową wiedzę — będą oni utrudniać odrodzenie wielkości i potęgi filozofii”<sup>8</sup>.

Widzimy więc, że niepełność radykalnych stanowisk uniemożliwia ich wzajemne zbliżenie się i rozwój filozofii. Klasyczna filozofia dopomoże w przezwyciężeniu tej trudnej sytuacji, gdy 1° będzie uwzględniała słuszne rygory metodologii, pamiętając jednak o cytowanej przestrodze Arystotelesa, oraz, gdy 2° będzie kontynuowała swoje badania uzupełniając tra-



dycyjną problematykę przedmiotową przez problematykę podmiotu, a więc gdy będzie uwzględniała analizy doświadczenia przeprowadzane przez fenomenologów i egzystencjalistów.

### 3. Fredericka Sontaga próba oparcia metafizyki na doświadczeniu egzystencjalistycznym

F. Sontag stawia sobie zadanie rozwijania filozofii klasycznej wolnej od braków pozytywizmu „jasnego lecz płytkiego” i egzystencjalizmu „głębokiego lecz ciemnego”. Już tytuł jego dzieła: *The Existentialist Prolegomena to a Future Metaphysics* zwraca uwagę na charakter jego rozwiązań. Nawiązuje bowiem do Prolegomenów Kanta. Sontag wyraźnie mówi, że pragnie dokonać „przekładu” Prolegomenów Kanta przez zastąpienie podstawowych terminów kantowskich centralnymi pojęciami egzystencjalizmu (2). Wychodzi od stwierdzenia, iż od czasów Kanta zachodnia myśl teologiczna i filozoficzna, (i ogólnie cała myśl chrześcijańska) pozbawiona została właściwej i możliwej do przyjęcia bazy metafizycznej (7). To Sontagowe stwierdzenie możemy przyjąć za słuszne przynajmniej w tym znaczeniu, iż od czasów Kanta wielu myślicieli sądziło, że nie można uznać problemów metafizycznych za metodologicznie poprawne i że nie można uprawiać teologii naturalnej w sposób racjonalny. Stanowisko agnostyczne przez wielu uznane zostało za jedynie słuszne w tych dziedzinach. Jest to fakt historyczny. Inni natomiast przeciwnie — mówi Sontag — nadal uprawiali metafizykę i teologię naturalną, ale stała się ona w ich ujęciu na wzór Hegla oderwaną od egzystencjalnie ujmowanej rzeczywistości logiczną analizą konieczności (boć przecież czy można mieć empiryczny kontakt poznawczy z rzeczywistością? Świat dany w doświadczeniu to nie jest rzeczywistość. Wydawało się to oczywiście po kantowskim „przewrocie kopernikańskim”). Zwróćmy uwagę na to, że Sontag tkwi w nurcie filozoficznym wytyczonym linią rozwojową: Wolf — Kant — Hegel. Obok tego nurtu ist-

nieje w Ameryce nurt neoscholastyczny, z którego przedstawicielami Sontag jest zaprzyjaźniony. Przypomnijmy choćby czasopismo *The Modern Schoolman*, w którym wydawał swoje artykuły. Niemniej jednak Sontag raczej tkwi w nurcie filozoficznym borykającym się z problematyką pokantowską i przejęty jest zarówno Kanta krytyką metafizyki, jak i pokantowską metafizyką idealistyczną. A w niej po heglowsku pojmowany logiczny byt konieczny, całkowicie oderwany od rzeczywistości ludzkiego życia i przeżycia, stał się „jedyną rzeczywistością — rzeczą w sobie”. Można tu dodać, że analizy bytu przygodnego i koniecznego prowadzone przez tomistów, też zwykle prowadzone są w oderwaniu od konkretnej rzeczywistości ludzkiego życia i przeżycia. Dostrzec w nich można jak gdyby przerost przedmiotowego stawiania zagadnień, a niedosyt podmiotowego. Sontag wyraża przekonanie, że egzystencjalizm, w tym co twierdzi, a nie w tym co neguje, jest lekarstwem na ten stan rzeczy, bowiem mimo braku języka w jakim jest wypowiedzany, trwa — w przeciwieństwie do wyżej wzmiankowanej filozofii typu heglowskiego — w bezpośrednim kontakcie z codzienną psychologiczną i emocjonalną egzystencją zwykłego człowieka (9). Sontag wyraża nadzieję, iż gdyby ta cecha egzystencjalizmu mogła zapewnić mocną, epistemologiczną bazę dla nowej metafizyki, można by się wtedy spodziewać, że przekonaliby się o jej prawomocności nawet filozofowie empiryści z pierwszego obozu pozytywistyczno-logicznego. Gdyby więc udało się stworzyć psychologiczno-empiryczną bazę dla metafizyki, mogłoby się to okazać — spodziewa się Sontag — zdarzeniem o takiej wadze dla filozofii, jakiego nie było od czasu „kantowskiego przewrotu kopernikańskiego” (9). Sontag, choć ostrożnie często powtarza owe „gdyby”, jednak jest przekonany, że zadanie to można wypełnić, ponieważ można bronić słuszności dwóch tez podstawowych dla nowych prolegomenów: po pierwsze, że odrodzenie zarówno metafizyki konstruktywnej, jak on mówi, jak i filozoficznej teologii naturalnej, opartej na metafizyce, zależy od uprzednio zbudowanej psychologii filozoficznej, uprawia-

nej jako prawomocna dziedzina wiedzy; po drugie, że egzystencjaliści wykonali to zadanie, czyli zebrali wystarczające dane empiryczne do zbudowania psychologii filozoficznej (10). Mówiąc o tych tezach Sontag zwraca uwagę na to, że dotychczasowe próby tworzenia metafizyki opierały się w pewnym sensie na naukach szczegółowych, metafizyka była swoistym uogólnieniem doświadczenia zewnętrznego, kosmologicznego. W tym artykule nazywam to przedmiotowym ujęciem zagadnienia. Obecnie jednak literatura egzystencjalistyczna winna skłonić nas — mówi Sontag — do szukania bazy dla metafizyki w doświadczeniu wewnętrznym. Być może — powiedzmy — umożliwi to uzupełnienie metafizyki o ten moment, który nazywam elementem podmiotowym. Wstępnym pytaniem, według Sontaga, winno być to, które postawił Sartre: „Czym *musi* być człowiek w swej wewnętrznej, psychologicznej egzystencji, skoro przez niego przychodziły i ciągle przychodzą na świat metafizyczne pytania?” (12). Zagadnieniem podstawowym stało się więc pytanie, czy i w jaki sposób psychologia introspekcyjna może być podstawą empiryczną dla spekulacji metafizycznych? Sontag dodaje: „jeżeli pytania metafizyczne wyrastają bezpośrednio z natury człowieka, to możemy znaleźć tam w badaniu natury człowieka podstawę empiryczną dla rozważań bardziej abstrakcyjnych, ... możemy także znaleźć nową podstawą dla metafizyki, inną niżli te, które dają nauki pozytywne” (12).

Dalsze analizy doprowadzają Sontaga do czterech pytań, sformułowanych na wzór kantowskich w jego *Prolegomenach*. Do tych pytań sprowadza się całe zagadnienie nowej metafizyki: „1. Jak to jest możliwe, że pewne (certain) doświadczenia psychologiczne są fundamentalne dla metafizyki i teologii? 2. Jak to jest możliwe, że literatura ma znaczenie dla filozofii i teologii? 3. Jak to jest możliwe, że metafizyka i teologia wyciągają ogólne wnioski z takiego materiału? 4. Jak to jest możliwe, że metafizyka i teologia filozoficzna stają się systematyczne i wiarygodne?” (44—5).

Wiemy, że Kant dlatego nadawał swym pytaniom formę ty-

pu „jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*?”, ponieważ uważał, że tego rodzaju nauka, jak fizyka newtonowska, której osnowę stanowiły według niego sądy syntetyczne *a priori*, jest faktem, na którym można i trzeba się oprzeć — faktem, który należy przyjąć jako punkt wyjścia w filozofowaniu. Nie wykazywał więc istnienia takich sądów. Podobnie chce postępować Sontag, o czym świadczy forma stawianych przez niego pytań. W powtarzającej się bowiem formule „jak to jest możliwe”, podkreśla, że jego zadaniem jest wyjaśnić pewną rzeczywistość faktycznie istniejącą. Tą rzeczywistością jest według niego doświadczenie psychologiczne, stwierdzone przez egzystencjalistów — mające, jako baza empiryczna, zasadnicze znaczenie dla metafizyki i teologii naturalnej, opartej na metafizyce.

Czym jednak jest metafizyka w ujęciu Sontaga, w jakim znaczeniu on się posługuje tym tak wieloznacznym pojęciem, jaką znajduje specyficzną cechę poznania metafizycznego?

Na te zasadnicze pytania mają odpowiedzieć *Prolegomena*. Sontag chce bowiem w tym dziele określić postulowaną metafizykę, jej punkt wyjścia, bazę empiryczną i metodę. Wychodzi od jednej z tradycyjnych i bardzo ogólnikowych definicji: „metafizyka jest to badanie pierwszych zasad” (22). Nieco bliżej określa specyfikę metafizycznego poznania, gdy przeprowadza próbę wyodrębnienia właściwego źródła tego poznania. Píše: „gdy przystępujemy do rozważania źródeł poznania metafizycznego, właściwe znaczenie tego terminu, (to jest takie poznanie, które jest poza lub powyżej poznania procesów fizykalnych) mówi nam, że nie może ono pochodzić bezpośrednio z jakiegokolwiek studium otwartej struktury fizykalnej. Jego zasady i podstawowe pojęcia nie mogą być nigdy wydobyte z relacji zaobserwowanych zewnętrznie. Nie może być ono poznaniem zewnętrznym (fizykalnym) lecz wewnętrznym (metafizykalnym), poznaniem takim mianowicie, którego pochodzenie jest wewnętrzne, różne od doświadczenia zewnętrznego” (26).

Źródłem więc poznania metafizycznego nie może być ani

proste, zewnętrzne doświadczenie przedmiotów fizykalnych, które jest źródłem nauk pozytywnych, ani analityczna wiedza *a priori*, będąca bazą logiki. Bazą metafizyki, jej empirycznym źródłem, jest psychologia introspekcyjna w tej jej części, która traktuje doświadczenie i stany psychiczne jako ogólne warunki (conditions) właściwe każdemu człowiekowi (26). Metafizyka proponowana przez Sontaga jest więc swoistym uogólnieniem danych w introspekcji, lub inaczej: danych w doświadczeniu osobistym.

Sontag przeprowadza dalej w swym dziele analizę twierdzeń metafizykalnych. Najpierw przypomina znane odróżnienie między zdaniami analitycznymi a syntetycznymi (27). Przypomina, że prawo niesprzeczności jest wspólną zasadą wszelkich twierdzeń analitycznych. Natomiast twierdzenia syntetyczne, poszerzające naszą wiedzę o rzeczywistości wymagają innej zasady, choć nie może ona sprzeciwiać się prawu niesprzeczności. Tą zasadą jest doświadczenie. Sontag odróżnia dwa rodzaje wiedzy syntetycznej danej w doświadczeniu. Jeden pochodzi z narastającego nagromadzenia wrażeń zmysłowych i doświadczeń następujących po sobie. Drugi rodzaj wiedzy zdobywamy już w jednorazowym, poszczególnym, intensywnym przeżyciu. W tym drugim rodzaju syntetycznej wiedzy doświadczalnej widzi Sontag bazę empiryczną dla metafizyki. W związku z tym odróżnia on dwie psychologie: najpierw psychologię eksperymentalną, która według niego jest jedną z nauk pozytywnych (jej sądy są uogólnieniem mnogich doświadczeń i eksperymentów dokonywanych często przy pomocy metod statystycznych) oraz psychologię filozoficzną, opartą na syntetycznych ujęciach niezależnych od nagromadzonego doświadczenia. Tu Sontag wprowadza pojęcie intuicji (*insight*), zasadnicze dla jego metafizyki. Intuicję ową określa jako: „bezpośrednie i nagłe ujęcie jakiejś istotnej struktury ludzkiej egzystencji” (49—50). Taka metafizycznie ważna intuicja dokonywa się nie w jakimkolwiek doświadczeniu, lecz „jedynie w momentach osobistego kryzysu, gdy istota ludzka staje wobec jej ograniczenia. A więc najisto-

tniejsze intuicje nie pochodzą z nagromadzenia empirycznych doświadczeń" (48), są jakimś dostrzeżeniem sytuacji krytycznej człowieka. Możemy znaleźć pewne analogie dla koncepcji Sontaga w bergsonowskiej „jaźni głębokiej”: *le moi profond*, która to jaźń też może się wypowiadać w jednym przeżyciu, jeśli tylko to przeżycie jest głębokie. Możemy też zwrócić uwagę na intuicję Huserla, która podobnie jest dostrzeżeniem w konkretnie jego strukturalnej istoty.

Według Sontaga zasługą egzystencjalistów, a zwłaszcza Kierkegaarda, jest zwrócenie uwagi na „przynajmniej dwa rodzaje doświadczenia, podstawowe dla wszelkiej psychologii filozoficznej, i mające doniosłe znaczenie metafizyczne. Tymi doświadczeniami są przeżycia niepokoju i lęku" (51). „W związku z niepokojem i lękiem — pisze dalej Sontag — a konsekwentnie w związku z wszelkimi stanami psychicznymi w ogóle, spodziewałem się ustalić ich bezpośredniość i ich wewnętrzną oczywistość, a może nawet i zewnętrzną, a w ten sposób stwierdzić, że intuicje, które one mogą niekiedy tworzyć, mają znaczenie metafizyczne" (66). Ostatecznie możemy powiedzieć, że Sontag pragnie budować metafizykę jako ogólną teorię bytu, opierając ją na psychicznym przeżyciu, w którym człowiek boleśnie (to cecha charakterystyczna egzystencjalizmu typu Kierkegaarda i Sartre'a) uświadamia sobie swoją przygodność, a zarazem przygodność całej znanej mu rzeczywistości. Tak więc metafizykę proponowaną przez Sontaga możemy nazwać metafizyką przygodności, przygodności ujmowanej subiektywnie. Przeżycie „niepokoju i lęku", tak mocno akcentowane i głęboko analizowane od Kierkegaarda do Sartre'a, ma być jako źródło „metafizycznie doniosłej intuicji", wystarczającą bazą empiryczną dla tworzenia ogólnej teorii bytu, w której „przygodność", „niekonieczność", „skończoność", „ograniczenie" będą podstawowymi pojęciami wyjaśniającymi rzeczywistość i domagającymi się tych korelatów, których — jak pisał Leszek Kołakowski — prawdziwy egzystencjalista nie chce proponować sobie, bo będzie w tym widział niegodną człowieka ucieczkę w absolut pozaosobisty.

Zasadnicza różnica między tym pojęciem przygodności, jakim — jak się wydaje — zwykle operują tomiści, a tym pojęciem przygodności, na którym chce oprzeć Sontag metafizykę, jest — mówiąc najprościej — następująca: tam przygodność ujmowana jest obiektywnie — przedmiotowo — jako cecha rzeczywistości, która jest poza mną — podmiotem — a ja — podmiot — staram się ją w taki czy inny sposób dostrzec. Tu natomiast przygodność ujmowana jest w podmiotowym, subiektywnym przeżyciu swojego własnego przemijania. Jest cechą rzeczywistości dostrzeganą przez podmiot w podmiocie.

#### 4. Konkluzja — perspektywy

Dostrzeżenie ważności momentu osobistego — bezpośrednio doświadczenia podmiotowego — i uznanie jego roli w punkcie wyjścia metafizyki możemy nazwać elementem augustyńskim w filozofii klasycznej. Ważność tego elementu dostrzegał Jacques Maritain, gdy przeprowadzał rozważania nad naturą intelektu i woli ludzkiej, które nazwał „VI drogą”<sup>9</sup>, a które podobnie, jak rozważania egzystencjalistów nad „niepokojem i lękiem”, są stwierdzeniem własnej niewystarczalności ontycznej. Znane są już próby wykazywania, że metafizyka św. Tomasza (choć tak na pozór przedmiotowa), a zwłaszcza jego „drogi”, zawiera w sobie także wewnętrzne, psychologiczno-egzystencjalne, podmiotowe implikacje typu augustyńskiego<sup>10</sup>.

Właśnie na te momenty osobistego przeżycia zwraca uwagę Marian Jaworski prawie we wszystkich swoich artykułach o filozofii religii, w których podkreśla potrzebę analizy doświadczenia religijnego jako punktu wyjścia również dla filozoficznego poznania Boga, a więc dla metafizyki.<sup>11</sup>

Podobną tendencję, i to w zdecydowanej formie, przejawia Józef Tischner. Tak na przykład pisze on o argumencie ontologicznym, od czasu Tomasza z Akwinu uważanym za logicznie niepoprawny: „Wydaje mi się, że popularność dowodu

ontologicznego nie leży w jego nieco dziwacznej logice. Chyba najwłaściwiej ujmemy sens tego dowodu, sens zresztą całkowicie pozalogiczny, gdy rozważymy go pod kątem swoistego poglądu Spinozy. Spinoza sądzi mianowicie, iż jest rzeczą niemal bluźnierczą dawać dowody na istnienie Boga. Jeżeli istnieje cokolwiek, to przede wszystkim istnieje Bóg. Dowód ontologiczny jest jednym z przejawów perswazji, by zamroczony sobą człowiek uznał swój mrok i przestał pytać o dowody ... Argument ontologiczny spełniał, moim zdaniem, funkcję terapeutyczną, gdy idzie o problem idei Boga. Miał za zadanie nie tyle 'udowodnić' istnienie Boga, ile raczej skłonić do uznania nonsensowności w postawie, która niczego nie chce zrozumieć i tylko woła: dajcie dowody! Argument ontologiczny każe szukać człowiekowi śladów Boga w samym sobie. Już sama myśl o Bogu jest śladem Boga w człowieku. Jest to ślad szczególny, ślad odbity w treści idei. Ślady takie może zostawić tylko Osoba. Tak się przynajmniej wydaje niektórym. W perspektywie tego poglądu zrozumiałe jest przeświadczenie, że świat zewnętrzny razem z jego ruchem, przyczynowością, celowością, przygodnością i zwodniczą hierarchią wartości jest w poszukiwaniu Boga tylko zbyt ciężkim balastem"<sup>12</sup>. W tym dość długim cytacie nie tyle ważne jest dla nas dość wątpliwe historycznie twierdzenie o roli argumentu ontologicznego, bo przynajmniej dla Anzelmia z Canterbury — jego twórcy — miał być on jednak rozumieniem i dowodem, a nie wołaniem, iż dowód jest niepotrzebny, oraz niepokój budzące powoływanie się na Spinozę, którego *Deus sive Natura*, nie bardzo pasuje do Tischnerowskiej, w tym kontekście zaskakującej, konkluzji o śladach, jakie może zostawić tylko Osoba. Tu chcę zwrócić uwagę na podkreślenie momentu podmiotowego, potrzeby szukania śladów Boga w samym sobie. Ostatecznie problem sprowadza się do analizy subiektywnego przeżycia — doświadczenia osobistego. Chciałbym tu dodać, iż Tischner ma więcej racji w tym co twierdzi, niż w tym co neguje. Twierząc — ułatwia pogłębienie i poszerzenie filozofii klasycznej o zaniedbywany niekiedy przez nią element podmio-



towy. Negując jednak niepotrzebnie wpada w stosunku do „tomistów” w ton przypominający antyscholastyczne wypowiedzi myślicieli Renesansu.<sup>13</sup> O tych jednak historycy wydawali niekiedy sąd następujący: „Wielu było filozofów Odrodzenia, których życie przeszło w walce ze scholastyką i których dorobek naukowy pozostał negatywny. Renesans w polemicznym zapale potępiał w czambuł scholastykę nie bacząc, że w ostatnim okresie głosiła już idee podobne do nowożytnych”<sup>14</sup>.

Różnica w postawie Jaworskiego i Tischnera daje się ująć następująco: Pierwszy chce uzupełniać filozofię klasyczną o elementy podmiotowe, drugi natomiast postuluje tworzenie nowej filozofii na gruzach dotychczasowej. Przypominają się słowa A. D. Sertillanges'a, których E. L. Mascall użył jako motto dla swego wykładu tradycyjnego teizmu: „Les purs philosophes disent sans cesse: recommençons; Le philosophe chrétien peut seul dire: continuons”<sup>15</sup>. Wydaje się, że istotnie ważny jest postulat kontynuowania i uzupełniania realistycznego nurtu klasycznej filozofii bytu. Uzupełniania również przez wykorzystywanie analiz doświadczenia przeprowadzanych na gruncie fenomenologii i egzystencjalizmu<sup>16</sup>. Takie postępowanie może przyczynić się do zmniejszenia rozdarcia między maksymalizmem i minimalizmem. Można powiedzieć, iż jest to zadanie, do którego wykonywania predysponowani są właśnie kontynuatorzy myśli Tomasza z Akwinu, jeżeli będą nadal uwrażliwieni na wielkie przedmiotowe zagadnienia metafizyki, jeżeli będą liczyć się z historycznym doświadczeniem filozoficznym, jeżeli będą stopniowo coraz bardziej uwrażliwieni na egzystencjalnie ważne zagadnienia podmiotowe, oraz jeżeli będą coraz bardziej uwrażliwieni na potrzebę metodologicznej poprawności.

<sup>1</sup> Por. Morton White: *Ku zjednoczeniu w filozofii*, w: *Filozofia amerykańska, wybór rozpraw i szkiców historycznych*, Boston 1958, 296—303.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa, BKF, 1970, 88.

<sup>3</sup> Walter Kaufmann: *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Cleveland and New York<sup>26</sup>, 1968, 51.

<sup>4</sup> O niesłabnącym, a może nawet pogłębiającym się zainteresowaniu egzystencjalizmem świadczą tytuły niektórych wydanych ostatnio w St. Zjedn. lub wznovionych dzieł: Søren Kierkegaard: *The Concept of Dread*, Princeton 1967; — *Training in Christianity*, Princeton, 1967; — *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*, Princeton, 1968; Martin Heidegger: *An Introduction to Metaphysics*, Chicago 1961; — *Existence and Being*, Chicago<sup>6</sup> 1968; Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness*, New York<sup>8</sup> 1968. Warto także wspomnieć cytowaną w przyp. 3 książkę Kaufmanna zawierającą wybór pism następujących autorów: Dostojewski, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, Kafka, Jaspers, Heidegger, Sartre i Camus. Por. też: *Reality, Man and Existence: essential works of existentialism*, edited by H.J. Blackham, N. York-Toronto-London, 1965. O zainteresowaniu egzystencjalizmem wśród amerykańskich i angielskich neoscholastyków świadczą takie na przykład pozycje: James Collins: *The Existentialists*, Chicago 1952 wznovione 1968; tenże: *Crossroads in Philosophy*, Chicago 1962, wznovione 1969 (o egzystencjalizmie Część I, strony 3—131); Frederick Copleston: *Contemporary Philosophy*, London 1956, wznoviona 1965 (o'egzystencjalizmie roz. IX—XII, strony 125—227).

<sup>5</sup> M. White: art. cyt. 302.

<sup>6</sup> Frederick Sontag jest od mniej więcej 15 lat profesorem filozofii w Pomona College w Kalifornii, ma lat około 45. Jest protestantem. W 1967 r. był w Italii na stypendium Rockefellerowskim. Jego pobyt w Italii przedłużył się na cały rok akademicki 1967/68, ponieważ został zaproszony z wykładami na temat filozofii Boga przez Anzelmianum, uniwersytet benedyktyński w Rzymie. Metafizyką a zwłaszcza filozoficznym problemem Boga zajmuje się od dawna i gruntownie. W wielu pracach analizuje także metafizyczne aspekty i implikacje egzystencjalizmu. Por. na przykład: *Divine Perfection: Possible Ideas of God*, New York, 1953; *Heidegger and the Problem of Metaphysics*, „Philosophy and Phenomenological Research” 24 (1964) 3, 410—16; *The Meaning of „Proof” in Anselm's ontological „Argument*, „Journal of Philosophy”, 64 (1967) 15, 459—86; *Heidegger, Time and God*, „Journal of Religion”, 47 (1967) 4, 279—94; *The Problems of Metaphysics*, San Francisco, 1969. Można mniemać, iż najdojrzalszą jego pracą dotyczącą tych zagadnień jest książka *The Existentialist Prolegomena to a Future Metaphysic*, Chicago, 1969, którą w dalszym ciągu artykułu zwać będę krótko Prolegomenami. (Cyfry podawane w nawiasach odsyłają do stron tej właśnie książki). Por. moją recenzję Prolegomenów: „St. Phil.

Chr." 7 (1971) 1, 210—16). Dzieło to powstawało — jak pisze Sontag w Przedmowie (s. VII) — przynajmniej dziesięć lat. Fragmenty wydawał w „The Journal of Religion” (1967) w „The Philosophy and Phenomenological Research” (1964) a także w „The Modern Schoolman” (1964) czasopiśmie wydawanym przez Jezuitów w St. Louis, którego redaktorem jest obecnie George P. Klubertanz S. J., autor licznych podstawowych dzieł neotomistycznych.

<sup>7</sup> *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa, BKF, 1956, s. 5 (1094 b 10 nn).

<sup>8</sup> M. White: art. cyt. 302.

<sup>9</sup> Por. Jacques Maritain: *Approches de Dieu*, Paris, bd. 81—93.

<sup>10</sup> Por. A. Bogliolio SDB: *O założeniach dróg, którymi św. Tomasz prowadzi istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, pr. zb. red. bp B. Bejze, W-wa ATK, 1968, 94.

<sup>11</sup> Por. zwłaszcza: *Problem filozofii religii*, „St. Phil. Chr.” 3 (1967) 2, 169—94; *Religijne poznanie Boga według Romana Guardiniego*, W-wa 1967, 154—9; *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, W-wa 1968, 333—47; *Bóg filozofów i Bóg wierzących*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. II, W-wa 1969, 97—106; *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, w: *Analecta Cracoviensia*, t. II Kraków 1970, 53—80. Podobne myśli w referacie wygłoszonym 15-II-1972 w ATK: *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*.

<sup>12</sup> Józef Tischner: *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, „Znak” 213, 1972, 317—8.

<sup>13</sup> Zwróćmy uwagę choćby na „zbyteczny balast” w cytowanym fragmencie w odniesieniu do pojęć podstawowych dla „Pięciu dróg” Tomasza z Akwinu. Charakterystyczny jest też ton artykułu *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 187, 1970, 1—20.

<sup>14</sup> Władysław Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. II, W-wa<sup>6</sup> 1968, 9.

<sup>15</sup> E. L. Mascall: *Ten, który jest*, W-wa 1958, 8.

<sup>16</sup> Innego rodzaju wyrazem tendencji do uzupełniania filozofii klasycznej elementem podmiotowym są nawiązujące do prac J. Maréchala próby tworzenia „metafizyki transcendentnej” (Rahner, Coreth, Lotz) w których analizowane są podmiotowe warunki możliwości poznania.

## LA QUESTION DU POINT DE DÉPART EXISTENTIALISTE EN MÉTAPHYSIQUE

### Résumé

L'auteur de cet article part d'une constatation que dans la philosophie contemporaine existe une divergence de plus en plus radicale entre le postulat de la correction méthodologique qui mène parfois à une limitation de l'objet des études, et le postulat de la résolution de grandes questions qui, lui, mène parfois à un dédain des justes exigences méthodologiques. Ce phénomène, nous l'appelons une divergence entre une attitude minimaliste et maximaliste; la rupture entre le positivisme et existentialisme en est une manifestation. L'auteur de l'article nous fait voir ensuite que le positivisme et l'existentialisme omet volontairement certaines questions, ce qui rend impossible l'approchement de ces deux orientations. Il faudrait donc les compléter et d'après l'auteur c'est la philosophie classique, pour la nommer ainsi, dont nous pouvons nous servir, car elle occupe une place médiane et parce qu'elle veut poser et résoudre les grands problèmes d'une manière méthodologiquement correcte, dans la mesure où c'est possible. C'est de Frederick Sontag que l'auteur nous parle ensuite et d'une tentation qu'a faite celui-ci de baser la métaphysique sur l'expérience existentialiste. On peut dire déjà que Sontag veut compléter la pensée existentialiste qui n'est pas complète parce qu'elle se veut telle, par les conclusions métaphysiques. L'auteur nous fait voir aussi les moments analogues dans Maritain formulant ce qu'on appelle „La VI-ème voie" et dans ce que font actuellement en Pologne entre autres M. Jaworski et J. Tischner, bien que chacun d'eux procède d'une manière différente. Des recherches pareilles pourraient, d'après l'auteur, devenir un point de départ d'une étude approfondissant la notion de l'accidentel et permettant son exploitation plus large si nous y ajoutons un élément subjectif qui n'était pas suffisamment pris en considération dans la philosophie qu'on appelle classique. Tout cela permettra peut-être de voir la pensée phénoménologique et existentialiste comme une continuation de la pensée classique des partisans du réalisme thomiste existentiel qui, lui, peut-être enrichi par cet élément subjectif sous-estimé jusqu'à maintenant.