

B. Dembowski

"The Existentialist Prolegomena to a Future Metaphysics", Federick Sontag, Chicago 1969 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 7/1, 210-216

1971

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

i docenia ich wpływ na myśl współczesną, zwłaszcza wśród analityków angielskich i wśród logistycznych pozytywistów amerykańskich, bardzo żywotnych spadkobierców „Koła Wiedeńskiego”.

Na zakończenie trzeba dodać, iż wartość dzieła Coplestona w znacznym stopniu powiększają uwagi krytyczne, jakimi autor kończy wiele rozdziałów swej pracy. Mamy więc do czynienia nie tylko z sumiennym referatem, ale również możemy w czasie lektury wkroczyć głębiej w dyskusję wokół poważnych problemów filozoficznych. Takimi uwagami krytycznymi C. zakończył swoje przedstawienie poglądów Benthama, Spencera, Bradleya, McTaggarta, Warda (w I części), oraz Royce'a, Pearce'a, Deweya i Russella (w II części).

Istotną wartością dzieła są dobre przypisy i indeks osobowo-rzeczowy, oraz starannie zebrana bibliografia, krótka, lecz podstawowa i nieograniczająca się jedynie do literatury angielskiej.

B. Dembowski

Frederick Sontag, The Existentialist Prolegomena to a Future Metaphysics, The University of Chicago Press, Chicago 1969.

1. „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 cześć 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 błache; w drugim obozie zaś są tacy, jak Toynbee i niektórzy egzystencjaliści. Ci podejmują wielkie i interesujące problemy, ale w taki sposób, iż pozytywiści wskazują na nich, jako na żywe dowody, że każdy wysiłek tego rodzaju z góry skazany jest na niepowodzenie. Obie strony, świadome błędów swoich oponentów, idą do coraz dalszych skrajności: przepaść się rozszerza, a inteligentny laik pozostawiony pośrodku wkrótce traci obie strony z oczu”¹ — te słowa Waltera Kaufmanna, profesora filozofii Uniwersytetu w Princeton, w syntetycznym skrócie określają sytuację, w jakiej znalazło się wielu — czyż nie znakomita większość? — współczesnych myślicieli filozoficznych, oraz wpływ jaki ta sytuacja wywiera na przeciętnego inteligenta. Przypominają się melancholijne słowa rezygnacji wypowiedziane przez śledzia w znanej fraszce Kotarbińskiego: „gdzie jasno, tam płytko; gdzie głęboko, tam ciemno”. Przyjmując je za słuszne i uznając ich za

¹ Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Cleveland and New York^{ca}, 1968, 51.

sadniczą prawdziwość, chcielibyśmy jednak raz jeszcze postawić pytanie, czy rzeczywiście myśl filozoficzna jest absolutnie skazana na trwałe w tej sytuacji; to znaczy, czy nie można w dziedzinie zagadnień ważnych i interesujących, gdzie „głęboko i ciemno”, tak uprawiać filozofii, by zadość uczynić przynajmniej podstawowym wymaganiom epistemologicznym, 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?

2. Niedawno wydana nowa książka Sontaga² jest próbą odpowiedzi na to pytanie. Jest ona bowiem jednym więcej wyrazem świadomości trudnej sytuacji, w jakiej znajduje się współczesna filozofia, tak często rozdarta na owe dwa skrajne obozy. Co jednak ważniejsze, jest także próbą przewyciężenia tej dychotomii, uważanej zresztą — jak widzieliśmy — za niekonieczną również przez cytowanego Kaufmanna.

Sontag sądzi, iż można podjąć próbę rozwiązywania — w sposób intersubiektywnie uzasadniony — wielkich problemów metafizycznych stawianych przez drugi obóz, na podstawie bazy empirycznej ustalonej epistemologicznie poprawnie, tak iżby zadośćuczynić mogła rygorystycznym, a słusznym, wymogom stawianym przez myślicieli z pierwszego obozu. Sontag tę bazę empiryczną spodziewa się znaleźć w analizach psychologicznych i stwierdzeniach dokonanych przez egzystencjalistów od Kierkegaarda do Sartre'a. Sądzi, że tym analizom — a zarazem wnioskom metafizycznym z nich wydobywanym — można nadać poprawną epistemologicznie formę. W obecnych „Prolegomenach” pragnie określić warunki, jakie należy wypełnić, by uczynić metafizykę możliwą, epistemologicznie i metodologicznie poprawną, opartą na empirycznych przesłankach dostarczonych przez egzystencjalizm.

Zewnętrzna rangę dzieła Sontaga podnosi fakt, iż zostało ono wydane przez tak poważną instytucję, jaką jest *The University of Chicago Press*; co jest tym ciekawsze, że obecnie Wydział Filozofii *University of Chicago* w znacznej mierze reprezentowany jest przez myślicieli należących do pierwszego obozu wzmiankowanej dychotomii. Kontynuują oni ostrożne, analityczne prace zainicjowane przez Koło Wiedeńskie i Wittgensteina. Natomiast książka Sontaga jest, jak widzieliśmy, wyrazem przeciwnej opinii, że — mianowicie — można i trzeba

² Frederic Sontag jest także autorem innych rozpraw i artykułów tematycznie związanych z omawianą pozycją, m. i.: *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.

stawiać wielkie pytania metafizyczne. Jest ona z jednej strony wyrazem niesłabnącego (a może nawet pogłębiającego się jeszcze) zainteresowania się egzystencjalizmem w Ameryce Północnej³; z drugiej strony jest wyrazem przekonania, że wychodząc z analiz i stwierdzeń dokonanych przez egzystencjalistów można zbudować metafizykę opartą na bazie empirycznej, która wprawdzie będzie innego rodzaju niż w naukach pozytywnych (12)⁴, jednak będzie w stanie oprzeć się krytyce logiczno-pozytywistycznej. Tak więc można wobec skrajnej dyctotomii zająć stanowisko środkowe, w którym nie rezygnując ze ścisłości i intersubiektywnego uzasadnienia stawia się wielkie i interesujące problemy.

Czy autor wypełnił tak śmiało postawione zadanie i do jakiego stopnia? Zobaczmy najpierw nieco dokładniej jak je stawia i próbuje rozwiązać, zanim podamy naszą opinię w uwagach końcowych.

3. Omawiane dzieło składa się z dwóch części:

Część I — *Rozwinięcie prolegomenów* — zawiera następujące rozdziały: 1. Egzystencjalistyczny prolegomenon do przyszłej metafizyki (7—14), 2. Specyficzne cechy wszelkiego poznania metafizycznego (25—45), 3. Doświadczenie psychologiczne a metafizyka (47—67), 4. Metafizyka a życie literatury (69—113).

Część II — *Początek nowej metafizyki* — zawiera dalsze cztery rozdziały zatytułowane: 5. Pochodzenie poznania abstrakcyjnego (117—129), 6. Problemy metafizyki: nicieś i czas (131—164), 7. Tractatus Methaphysico-Theologicus (165—191), 8. Bóg i człowiek jako metafizycy (193—208).

Ponadto w Prologu (1—4) autor określił swoje zamierzenia, a w Epilogu (209—218) zebrał zasadnicze wnioski.

4. Tytuł dzieła dobrze określa jego charakter i zamierzenia. Autor nawiązuje do Prolegomenów Kanta. Pragnie dokonać „przekładu” tego dzieła przez zastąpienie podstawowych terminów kantowskich centralnymi pojęciami egzystencjalizmu (2). Wychodzi od stwierdzenia, iż od czasów Kanta zachodnia myśl teologiczna (a zarazem ogólnie cała myśl chrześcijańska) pozbawiona została właściwej i możliwej do przyjęcia bazy metafizycznej (7). Stwierdzenie to możemy przyjąć za słuszne przynajmniej w tym znaczeniu, iż od czasów Kanta wielu myślicieli uznało,

³ Dla ilustracji podaję tytuły niektórych wydanych ostatnio 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*, Chicago⁶ 1968; Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, New York³ 1968. Warto także wspomnieć cytowaną w przyp.¹ książkę Kaufmanna zawierającą wybór pism następujących autorów: Dostojewski, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, Kafka, Jaspers, Heidegger, Sartre i Camus.

⁴ Cyfry podane w nawiasach odsyłają do stron omawianej książki.

że nie można traktować problemów metafizycznych metodologicznie poprawnie i że nie można uprawiać teologii naturalnej w sposób wystarczająco uzasadniony. Stanowisko agnostyczne przez wielu uznane zostało za jedyne słuszne w tych dziedzinach. Inni natomiast przeciwnie nadal uprawiali metafizykę i teologię naturalną, ale stała się ona w ich ujęciu na wzór Hegla oderwaną od egzystencjalnie ujmowanej rzeczywistości logiczną analizą konieczności (bo czyż można mieć empiryczny kontakt poznawczy z rzeczywistością? świat dany w doświadczeniu to nie rzeczywistość. Wydawało się to oczywiście po kantowskim „przewrocie kopernikańskim”). Ten właśnie logiczny byt konieczny, całkowicie oderwany od rzeczywistości ludzkiego życia i przeżycia, stał się „jedyną rzeczywistością — rzeczą w sobie”. Sontag wyraża przekonanie, że egzystencjalizm jest lekarstwem na ten stan rzeczy, bowiem, mimo braki 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). Wyraża nadzieję, iż gdyby ta cecha egzystencjalizmu mogła zapewnić mocną, epistologiczną bazę dla nowej metafizyki, można by się wtedy spodziewać, iż przekonaliby się o jej prawomocności nawet filozofowie empiryści. 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 też podstawowych dla nowych prolegomenów: po pierwsze, że odrodze nie zarówno metafizyki konstruktywnej, jak i filozoficznej teologii naturalnej opartej na metafizyce, zależy od uprzednio zbudowanej psychologii filozoficznej, uprawianej jako prawomocna dziedzina wiedzy; po drugie, że egzystencjaliści dokonali tego zadania, to znaczy dostarczyli wystarczających danych empirycznych 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 jakimś swoistym uogólnieniem doświadczenia zewnętrznego, kosmologicznego. Obecnie jednak literatura egzystencjalistyczna winna skłonić nas do szukania bazy dla metafizyki w doświadczeniu wewnętrznym. Wstępnym pytaniem 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 wy-

rosnącą bezpośrednio z natury człowieka, to możemy znaleźć tam podstawę empiryczną dla rozważań bardziej abstrakcyjnych" (12) i może się wreszcie okazać, że „możemy także znaleźć nową podstawę dla metafizyki, inną niż ta, którą dają nauki pozytywne" (12).

Dalsze analizy doprowadzają Sontaga do czterech pytań, sformułowanych na wzór kantowskich pytań 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 stają się systematyczne i wiarygodne?" (44—5).

Wiemy, że Kant dlatego nadawał swym pytaniom formę typu „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 udawadniał więc istnienia takich sądów. Natomiast najpierw wykazywał oczywistą według niego konieczność uznania ich za istniejące, ze względu na fakt nauki, następnie odpowiadając na pytanie, jak one są możliwe, badał i analizował ich strukturę.

Podobnie chce postępować Sontag, o czym świadczy forma stawianych przez niego pytań. W powtarzającej się bowiem formule: „jak to jest możliwe”, podkreśla on, iż 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.

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

Na te zasadnicze pytania mają właśnie 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. Pisze: „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 podsta-

wowe 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.

Bliższemu określeniu metafizyki ma służyć analiza jej twierdzeń, jaką Sontag przeprowadza w swym dziele. Najpierw przypomina znane odróżnienie między zdaniami analitycznymi a syntetycznymi (27). Przypomina, że prawo sprzeczności jest wspólną zasadą wszelkich twierdzeń analitycznych. Twierdzenia jednak syntetyczne, poszerzające naszą wiedzę, wymagają innej zasady, choć nie może ona sprzeciwiać się prawu sprzeczności. Tą zasadą jest doświadczenie. Sontag odróżnia dwa rodzaje wiedzy syntetycznej danej w doświadczeniu. Jeden pochodzi z narastającego nagromadzenia wrażeń zmysłowych i następujących po sobie doświadczeń. Drugi rodzaj wiedzy zdobywamy już w jednorazowym, poszczególnym, intensywnym przeżyciu. Nie wchodząc bliżej w treść szczegółowej analizy twierdzeń syntetycznych przeprowadzonej przez Sontaga na str. 29—36 zwróćmy uwagę na to, iż w tym drugim rodzaju syntetycznej wiedzy doświadczalnej widzi on miejsce dla metafizyki. Odróżnia on bowiem psychologię eksperymentalną, jedną z nauk pozytywnych, której sądy syntetyczne są uogólnieniem mnogich doświadczeń i eksperymentów dokonywanym często przy pomocy metod statystycznych itp., od psychologii filozoficznej, opartej na syntetycznych ujęciach niezależnych od nagromadzonych doświadczeń empirystycznych. Tu Sontag wprowadza pojęcie intuicji (*insight*), zasadnicze dla jego metafizyki. Określa ją 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 najistotniejsze intuicje nie pochodzą z nagromadzenia empirycznych doświadczeń" (48).

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, iż 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 Sontag nazwać możemy metafizyką przygodności. Przeżycie „niepokoju i lęku” tak mocno akcentowane i tak 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 i ograniczenie będą podstawowymi pojęciami wyjaśniającymi rzeczywistość.

6. Uwagi końcowe. Książkę Sontaga powinni poważnie potraktować ci wszyscy, którzy pragną dziś uprawiać metafizykę systematyczną. Zbiera ona bowiem i porządkuje niemal to wszystko, czym mogą służyć metafizyce stwierdzenia i analizy psychologiczne dokonane przez egzystencjalistów. Filozofom uprawiającym metafizykę tradycyjną w duchu św. Tomasza ułatwić to może wyjście z pewnej społecznej izolacji, w jakiej się niekiedy wbrew swej woli znaleźli. Pomoże im wykazać życiową doniosłość i głęboką prawdziwość tego rodzaju rozważań nad naturą intelektu i woli ludzkiej, które Maritain nazwał „VI drogą”, a które, podobnie jak rozważania egzystencjalistów nad „niepokojem i lękiem”, są stwierdzeniem własnej niewystarczalności ontologicznej. Pomoże to wykazać, że metafizyka św. Tomasza, a zwłaszcza jego „drogi”, obejmuje także wewnętrzne, psychologiczne, argumenty augustyńskie, tak bardzo odpowiadające współczesnemu człowiekowi⁵, o czym świadczą niesłabnąca popularność rozważań egzystencjalistycznych. Pogłębienie rozważań w tej dziedzinie, wysiłki, by nadać im poprawną formę metodologiczną i epistemologiczną, to jedyna droga, by nie tylko zmniejszyć rozdarcie, o jakim mówił cytowany przez nas we wstępie Kaufmann, lecz również, by wyprowadzić tradycyjną metafizykę tomistyczną z jej stanu izolacji, by przybliżyć jej zagadnienia i próby rozwiązywania tych zagadnień zarówno do innych szkół filozoficznych, jak i do mentalności szerszego ogółu społecznego.

B. Dembowski

⁵ Por.: A. Bogliolo SDB, O założeniach dróg, którymi św. Tomasz dowodzi istnienia Boga, [w]: Studia w filozofii Boga, pr. zb. pod red. bpa B. Bejze, Warszawa, ATK, 1968, 94.