

Maciej Chlewicki

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Filozof niemetafizyczny. O filozofii i metafilozofii Stefana Sarnowskiego

Od początku istnienia filozofii, od jej narodzin w Grecji, towarzyszyło jej silne przeświadczenie, iż jest ona czymś szczególnym, czymś wyjątkowym. Zgodnie z tradycją początkiem filozofii miało być zdziwienie, pierwotnie, ze zrozumiałych względów, skierowane ku światu, ku otaczającej rzeczywistości. Towarzyszyła temu jednak świadomość, że działalność ta, filozofia, ze względu na swą niezwykłość, brak bezpośredniego praktycznego zainteresowania, ze względu na swoją bezinteresowność i swego rodzaju intelektualny heroizm, sama może budzić zdziwienie – może nawet podziw – a na pewno zasługiwać na szczególną uwagę. Tak więc od samego początku jednym z podstawowych pytań filozofii, obok niezliczonych zagadnień, którymi zajmowała się przez stulecia, jest pytanie o nią samą. Stąd nieustanne powracanie do pytania: Czym jest filozofia? Pytanie o siebie samą jest, być może, tym pytaniem, które charakteryzuje filozofię najbardziej, a tym samym odróżnia ją od innych dziedzin ludzkiej aktywności. Taką formą zapytywania, ze względu na swój możliwie najszerszy punkt widzenia, filozofia dostarcza również możliwości i pola dla zapytywania o siebie tym, którzy ze swej natury taką przestrzenią nie dysponują (lub nie dysponują nią w takim stopniu), czyli np. religii bądź nauce. To tylko jedna z jej wielu funkcji. Ale może tu też chodzić o coś ważniejszego. Czujemy, że taka forma pytania, w której chodzi o samoświadomość i tożsamość (filozofii), jest tylko najogólniejszym wyrazem czy symbolem tego podstawowego doświadczenia, które decyduje o naszym własnym istnieniu i w czym wyraża się nasz własny byt. Stąd nieodparte przeświadczenie, że kiedy pytamy o filozofię, to zarazem w jakimś szczególnym sensie zapytujemy o nas samych. Myśl ta nabiera tym większej wagi, gdy uwzględnimy przy tym okoliczność, iż w zapytywaniu tym chodzi nie tylko o człowieka w ogóle, człowieka jako takiego, ale szczególnie o pewną jego postać, jaką jest – mówiąc za

Husserlem – „człowiek europejski”, człowiek Zachodu, czyli ten typ, na którego kształt filozofia wpłynęła w stopniu większym niż jakiegokolwiek inne zjawisko.

Świadomość konieczności i wagi namysłu nad filozofią samą towarzyszy jej od początku, ale postęp w dziedzinie odnośnych pojęć i nazewnictwa dokonuje się bardzo powoli. Zresztą można poważnie powątpiewać, czy w kwestii interesującego nas tu zagadnienia faktycznie mamy do czynienia z postępem i czy rzeczywiście polepszyło to, czy raczej może pogorszyło sytuację filozofii. Bowiem po ponad dwudziestu pięciu wiekach filozofom przyszło na myśl, by ten typ najogólniejszej refleksji czy wiedzy o filozofii zebrać pod jednym hasłem „metafilozofia”. Zastrzeżenia może budzić już sam kształt i historia tego pojęcia. Niewykluczone, że pojawiło się ono w mało filozoficznych okolicznościach, co samo w sobie jest faktem wielce znaczącym, a mianowicie najprawdopodobniej powstało na wzór innych tego typu pojęć, znanych wcześniej z nauk: metalogiki, metamatematyki, metaetyki i in. Także z nauki przejęła metafilozofia swój sens i funkcję: na wzór swoich naukowych protoplastów miałyby ona mieć charakter przede wszystkim metodologiczny, sprowadzający jej zadanie do zagadnienia metody, celu, przedmiotu filozofii itp. Podporządkowanie ideału metafilozofii modelowi naukowemu nie jest jednak tym, czego powinniśmy po filozofii oczekiwać, może z wyjątkiem sytuacji, gdy akceptujemy rozwiązanie w postaci jakiejś „filozofii naukowej”. Ta ostatnia jednak, jako że z istoty zmierza do zastąpienia filozofii nauką, czyli w zasadzie do wyeliminowania filozofii, żadnego wzorca dla filozofii – a więc i wzorca metafilozoficznego – dostarczyć nie może. Sens metafilozofii to nic innego jak sens filozofii samej, skoro ta pierwsza nie ma być niczym innym, jak autorefleksją tej ostatniej.

Z konieczności metafilozofia, gdy tylko się pojawiła, musiała podzielić los samej filozofii. Tak jak nie istnieje jedna filozofia, tak też – jak można się było tego spodziewać – nie ma jednej metafilozofii. To akurat nie powinno dziwić, skoro metafilozofia jest tylko wyrazem filozoficznej – zawsze mocno zróżnicowanej – autorefleksji. Współcześnie zatem temu coraz bardziej popularnemu, wręcz modnemu pojęciu towarzyszy rosnąca ilość ujęć i interpretacji. Paradoksalnie, sytuacja ta ze względu na wielość i różnorodność pojawiających się koncepcji metafilozofii, prowokowałaby do dokonania namysłu jeszcze ogólniejszej natury, mianowicie takiego, którego przedmiotem i niewiadomą stałaby się sama metafilozofia. Z konieczności wymagany byłby tu ogólniejszy w stosunku do tamtej punkt widzenia; i to taki, dla którego jedyną logiczną nazwą byłaby „metametafilozofia”. O ile jeszcze w przypadku samej „metafilozofii” czujemy – przynajmniej względnie – zasadność takiego pojęcia, to już w tym następnym przypadku taki sposób postawienia sprawy wyraźnie razi sztucznością i nieadekwatnością. Należy więc wątpić, czy coś takiego jak metametafilozofia miałoby jakikolwiek sens. Nie ma chyba ani potrzeby, ani możliwości powoływania do istnienia czegoś podobnego. Co do potrzeby – a o to w istocie chodziło od początku – to ten typ i poziom refleksji wcale nie przybliżałby nas przecież do odpowiedzi na pytanie

pierwotne: Czym jest filozofia? Co do możliwości – to istnieje obawa, czy aby nie musiałoby to skutkować koniecznością wzniesienia się ku jeszcze wyższym i bardziej abstrakcyjnym poziomom namysłu, jeszcze bardziej „meta”; i tak w nieskończoność. Pewną ewentualnością byłoby wszakże rozwiązanie totalne, uniwersalne, czyli takie, w którym dysponowałibyśmy absolutnym punktem widzenia. Nie mógłby on jednak być niczym innym, jak tylko samą filozofią; i to nie jakąś określoną filozofią, ale „filozofią absolutną”.

W istocie historia filozofii zna przynajmniej jeden taki przypadek, w którym pewna określona filozofia chciała wystąpić w roli „filozofii absolutnej”. Mowa oczywiście o systemie Hegla. Hegłowska perspektywa jest perspektywą filozofii filozofii, czyli tego rodzaju podejściem, które we współczesnym dyskursie bywa także określane jako „metafilozoficzne”. Sprawą najważniejszą jest tu Hegłowska koncepcja Ducha Absolutnego, który w swym najwyższym i najpełniejszym przejawie jest właśnie filozofią. Hegłowska koncepcja filozoficzna absolutyzująca filozofię samą jest więc wynikiem określonego stanowiska metafilozoficznego, czyli takiego, w którym przedmiotem filozoficznego rozważania – a w ostatecznym rozrachunku zabsolutyzowania – staje się sama filozofia. Zasadność takiego rozstrzygnięcia bierze się stąd, iż filozofia jest tu pojęta jako najpełniejsza i najgłębsza refleksja o myśleniu, jako „myślenie myślenia”, samoświadomość i wiedza samopoznającej się myśli. Zgodnie z najstarszą tradycją, mającą swój początek już u Arystotelesa, ową rzeczywistość samomyślącej się myśli określa się mianem „Boga” lub – jak u Hegla – Absolutu. Z konieczności filozofia musi więc wnieść się do poziomu refleksji „teologicznej” (w sensie teologii filozoficznej, naturalnej) i absolutnej. Wymiar ten dopełniony zostaje ponadto perspektywą historyczną, w której proces postępu samopoznającej się myśli, proces jej samoświadomości, okazuje się tożsamy z dziejami filozofii, co skutecznie dopełnia obrazu całości; całości, w której to właśnie filozofia stanowi najszerze ramy. Atrakcyjność takiego obrazu filozofii bierze się również stąd, iż Hegłowi udało się wpleść do tej koncepcji jeszcze jeden ważny wątek, mianowicie ideę wolności człowieka. Wolność ta w jego ujęciu odnajduje swą podstawę i zasadę w wolności myśli, tj. myśli, która jest wolna o tyle, o ile kieruje się ku sobie samej, nie ku czemuś od siebie różnemu, czyli „służy tylko sobie samej, nie czemuś innemu”. Dzieje samopoznającej się i „powracającej do siebie” myśli – w tym ujęciu także jako dzieje samej filozofii – stają się dziejami wolności człowieka: człowieka Zachodu w szczególności. To bardzo kusząca perspektywa – zrodzona właśnie z namysłu metafilozoficznego.

Nic dziwnego, że pomimo deprecjacji czy może nawet historycznej „kompromitacji” w praktycznym wymiarze (np. w dziejach marksizmu), idee Hegłowskie zachowują wciąż – przynajmniej z teoretycznego punktu widzenia filozofii poszukującej samej siebie – istotny walor, a intelektualna zawartość tej koncepcji nie aż tak wiele straciła na aktualności. Oczywiście nie może już być mowy o „ożywianiu trupa heglizmu”, tym niemniej to, co znajduje się w Heglow-

skiej ofercie, wciąż może być warte rozważenia, o ile uda nam się zachować odpowiednią perspektywę, znaleźć właściwy punkt odniesienia, najlepiej dostatecznie krytyczny, ale też zasadniczy i uniwersalny w swym filozoficznym wymiarze. Należy jednak podkreślić, iż nie będzie tu jednak chodziło o kolejny „spór o Hegla”, ale o dotarcie do podstaw i zrozumienie sytuacji filozoficznej nas samych, o nasz jedyny w tym momencie problem – o naszą własną filozofię. Wydaje się, iż taką perspektywę – jako krytyczny punkt odniesienia i alternatywę – stwarza koncepcja metafizologii Stefana Sarnowskiego. Prawdopodobnie też właśnie takie usytuowanie tej ostatniej będzie stanowiło najodpowiedniejszy punkt wyjścia dla jej zaprezentowania i odczytania, a w konsekwencji także dla oceny jej właściwego znaczenia.

Koncepcja filozoficzna Stefana Sarnowskiego, znana także jako jego „metafilozofia”, jest jedną z ważniejszych i bardziej oryginalnych propozycji w filozofii polskiej ostatnich kilkudziesięciu lat. Nawet jeśli nie jest do końca jednoznaczna i budzi pewne pytania, to na pewno jest próbą konsekwentnego budowania samodzielnego stanowiska filozoficznego o sporym ciężarze gatunkowym. Od razu jednak trzeba zaznaczyć, że – przynajmniej z punktu widzenia piszącego te słowa – samo pojęcie metafizologii, które chyba już na trwałe złączyło się z nazwiskiem Sarnowskiego, niekoniecznie najlepiej oddaje całościowy sens jego zamierzenia: już to ze względu na wieloznaczność tego pojęcia, z jaką spotykamy się we współczesnym dyskursie (czynnik zewnętrzny, obiektywny), co może prowadzić do wielu nieporozumień; już to z powodu pewnego jego niedookreślenia, mieszczącego czasami jakby zbyt wiele treści jednocześnie, podanych w nazbyt ogólnej perspektywie, z czym mamy do czynienia w pismach Sarnowskiego (czynnik wewnętrzny, subiektywny). Wydaje się, iż lepszym określeniem charakteryzującym tę propozycję filozoficzną jest użyte w tytule niniejszego artykułu pojęcie „filozofii niemetafizycznej”. Pojęcie to prawie we wszystkich książkach Sarnowskiego obecne jest bezpośrednio i znacznie częściej niż „metafilozofia”. Wprawdzie często występuje ono jednocześnie obok innych, równorzędnych określeń, to wydaje się, że zawsze stanowi pojęcie podstawowe. Na rolę właśnie tego pojęcia i jego relacji do pojęcia metafizologii wskazuje jasno sam autor *O filozofii i metafizologii*, pisząc, iż w zasadzie zakres obu pojęć jest identyczny, natomiast o wyborze „metafizologii” zdecydowało jedynie to, iż wydźwięk tego pojęcia w stosunku do „filozofii niemetafizycznej” jest zdecydowanie bardziej pozytywny, a także jego rosnąca popularność.¹ Sama natomiast treść filozofii („filozofii niemetafizycznej”) określanej teraz nowym mianem „metafizologii” nie uległa zasadniczej zmianie. Można więc powiedzieć, że o wyborze takiego a nie innego określenia zdecydowały ostatecznie względy nie aż tak istotne. Zresztą i zysk wydaje się niepewny, ponieważ z powodów, o których była mowa wcześniej, dotyczących wieloznaczności pojęcia metafizologii, koncepcja Sarnow-

¹ Zob. S. Sarnowski, *O filozofii i metafizologii*, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1991, s. 5.

skiego raczej w tym momencie straciła na wyrazistości, a ponadto umieszczenie jej pośród innych coraz liczniejszych propozycji o takiej samej nazwie najprawdopodobniej pogorszyło także jej recepcję. Posłużenie się popularnym określeniem w odniesieniu do koncepcji, która ma swoją wyraźną specyfikę i odrębność, nie zawsze jest najlepszym rozwiązaniem. Nie należy więc oczekiwać zbyt wiele po samym pojęciu „metafilozofia”, gdyby to ono miało być kluczem do interpretacji całej filozofii Sarnowskiego. Pojęcie to w tym przypadku – by posłużyć się popularnym powiedzeniem – to jedynie szczyt góry lodowej.

Mogłoby się wydawać, iż najprostszym i najlepszym rozwiązaniem w tej sytuacji byłoby przyjęcie, że „metafilozofia” oznacza tu dokładnie to samo, co mieści się w zakresie pojęcia „filozofia niemetafizyczna”, a następnie treść tego ostatniego uznać za punkt odniesienia i w ten sposób uciąć całą sprawę. Tak jednak zrobić się nie da. Jakkolwiek intencją Sarnowskiego było, aby w metafilozofii umieścić to, co już wcześniej udało się osiągnąć w filozofii niemetafizycznej, to jednak metafilozofia w jego ujęciu otwiera dodatkowo nową perspektywę, zwłaszcza tę, która mieści się w formule „filozofii filozofii”, formule pojawiającej się częściej pod koniec jego twórczości, być może jako ostatnie słowo filozofa. Wszakże u Sarnowskiego filozofia niemetafizyczna także jest filozofią filozofii („filozofią filozofii metafizycznej”), ale to nie zawsze musi oznaczać dokładnie to samo; ponadto jako filozofia niemetafizyczna zwiera konkretną treść, określoną filozofię (właśnie „niemetafizyczną”), co czyni ją jednak czymś różnym od filozofii filozofii (metafilozofii) po prostu.² Dobrą ilustracją złożoności relacji, o jakiej tu mowa, może być – zgodnie z zapowiedzią – stosunek do filozofii Hegla.

Najbardziej lapidarnie rzecz ujmując, Hegel nie był ulubionym filozofem Sarnowskiego. Byli nimi przede wszystkim Kartezjusz, Husserl i Platon, a także Kierkegaard, Jaspers, nawet Berkeley. Ale nie Hegel, a już na pewno nie Hegel jako autor charakterystycznego stanowiska w kwestii relacji państwa do jednostki. Rzecz nie jest jednak taka prosta i przedstawia się w sposób o wiele bardziej interesujący przy uwzględnieniu różnicy pomiędzy tym, co mieści się w „filozofii niemetafizycznej” Sarnowskiego, a tym, co zawiera jego „metafilozofia” (filozofia filozofii). Z punktu widzenia tej pierwszej jasne jest, że ocena myśli Hegla musi

² Przytoczyć warto, pozostawiając bez komentarza, interesujący większy fragment, w którym autor być może w najlepszy i najbardziej syntetyczny sposób wyraża swoje filozoficzne („niemetafizyczne”) *credo*. Fragment ten niech będzie zarazem punktem odniesienia dla dalszej prezentacji jego myśli: „Filozofia niemetafizyczna, będąc wiedzą o wiedzy, jest także wiedzą o filozofii metafizycznej, czyli czymś w rodzaju metafilozofii. W ramach tej metafilozofii jest więc możliwa świadomość dotycząca założeń filozofii metafizycznej, realizowanego przez nią typu racjonalności, a także jej braków i ułomności. Z punktu widzenia filozofii niemetafizycznej dostrzegamy dogmatyzm logiki Arystotelesa, ponadczasową wartość eleacko-sokratesko-platońskiej dialektyki, dostrzegamy także wyjątkowe znaczenie pytania Sokratesa, zawartego w *Teajecie* Platona, o to, czym jest wiedza, również szerokie perspektywy otwierające się przed niemetafizyczną interpretacją platońskiej teorii idei. [...] W perspektywie filozofii niemetafizycznej rośnie wartość nie docenianej na ogół postawy sceptycznej. Urasta ona przecież do tego, co w filozofii najważniejsze. Na gruncie filozofii niemetafizycznej możliwy jest krytyczny osąd filozofii samej, ale dokonywany według świadomie przyjętych reguł, to znaczy nie żywiołowo, z powodu zróżnicowanych i nie zawsze jasnych pobudek” (S. Sarnowski, *Rozumność i świat: próba wprowadzenia do filozofii*, PWN, Warszawa 1988, s. 62-63).

być jak najbardziej krytyczna; że jako najczystsza metafizyka koncepcja autora *Fenomenologii ducha* będzie leżeć na antypodach filozofii niemetafizycznej. O coś innego będzie chodziło z perspektywy tej drugiej, tj. metafizologii jako filozofii filozofii. Przede wszystkim u obu autorów niezwykle ważne miejsce w pojmowaniu filozofii zajmuje refleksja nad filozofią jako taką, nad jej niepodważalnym znaczeniem i rolą w doświadczeniach myśli, ducha, w doświadczeniu Zachodu i człowieczeństwa jako takiego. To dlatego, czyli uwzględniając ten najszerzy namysł nad centralną rolą filozofii, w ogóle możemy obie koncepcje traktować jako przejaw filozofii filozofii. Sarnowski wprost pojmuje swoją filozofię jako filozofię filozofii, Hegel z perspektywy metafizologicznego namysłu nadaje filozofii wartość absolutną. Obaj robią to uwzględniając szczególnie wymiar historyczny filozofii. W przypadku Hegla prawda o dziejach filozofii „odnajduje siebie” na ich końcu, właśnie w systemie autora *Fenomenologii ducha*, w innym wypadku sama historia jako historia, byłaby pozbawiona sensu. Jakkolwiek u Sarnowskiego na pewno nie ma miejsca na tak skrajną koncepcję historiozoficzną jak u Hegla, to podkreślić należy wagę pewnej próby podobnego myślenia, przejawiającej się tym, iż także tu poszukuje się sensu filozofii w badaniach historycznych, pisząc i układając spójną i sensowną wizję historii filozofii. Według niej w dziejach filozofii da się wyróżnić dwa główne okresy związane z dwoma odrębnymi sposobami pojmowania filozofii: filozofia „starożytna” (i średniowieczna), trwająca zasadniczo do renesansu, mająca charakter metafizyczny; i filozofia nowożytna (wraz ze współczesną), o charakterze niemetafizycznym. Celem filozofii, celem tego, co robią „dziś” filozofowie, ma być zrozumienie sensu filozofii nowożytnej i współczesnej. Filozofuje się więc zawsze nie tylko w kontekście historii filozofii, ale właśnie w historii chce się odnaleźć część jej istotnej prawdy, a zwłaszcza poszukuje się sensu tego, co znajduje się na jej końcu – sensu naszej własnej filozofii. Oczywiście jest, że nie chodzi tu o historię filozofii jako samą tylko historię. „W tej historii jest metoda” – chciałoby się sparafrazować słowa poety. Tą „metodą” jest po prostu filozofia poszukująca samej siebie, zwłaszcza jej zawsze współczesna samoświadomość. Dlatego wszystkie ważniejsze książki Sarnowskiego układają się czy składają się na swego rodzaju „metafizologiczną historię filozofii”, przy czym refleksja o filozofii współczesnej stanowi jej najbardziej istotny składnik.

Pomimo wspomnianej już dezaprobaty dla filozofii Hegla u Sarnowskiego znajdziemy jeszcze jeden ważny wątek pokrewny, także dotyczący i wywodzący się z rozważań natury „metafizologicznej”. Autor książki *Rozumność i świat* z uznaniem wspomina, iż to nie kto inny, jak właśnie Hegel umiejętnie połączył teoretycznie pewne ważne nie tylko z punktu widzenia filozofii wątki. Chodzi o to, że narodziny filozofii były zarazem odkryciem wolności myśli, a co za tym idzie – odkryciem idei „człowieczeństwa”. To właśnie Heglowi udało się w filozoficznym (metafizologicznym) namyśle połączyć w przekonujący sposób takie

pojęcia, jak filozofia, myśl, wolność, podmiotowość, człowieczeństwo.³ Jakkolwiek z pewnością nie można tego uznać za wyraz aprobaty dla Heglowskiego systemu jako takiego u kogoś, kto heglistą nie chciał być i na pewno nie był, to jednak tego typu uwagi mają pewne istotne znaczenie.

Oczywiście, prawdziwie krytyczny stosunek do Hegla uwidoczni się z punktu widzenia koncepcji filozofii niemetafizycznej, dlatego to chyba właśnie tę perspektywę należałoby uznać za bardziej miarodajną. Nie chodzi zresztą tylko o sam stosunek do heglizmu – nie on jest tu tematem; chodzi o uchwycenie właściwego sensu filozoficznej propozycji Sarnowskiego. W największym skrócie można by sens ten – jeszcze raz i tym razem zdecydowanie bardziej krytycznie odnosząc się do wątku heglowskiego – wyrazić jako krytykę wszelkiej absolutności. Wiele motywów heglowskich, zwłaszcza tych, o których była mowa przed chwilą, można odnaleźć w filozofii autora *Krytyki filozofii metafizycznej*, ale na pewno nie będzie tam jednego: typowego dla myśli Heglowskiej „blasku Absolutu”; a już zwłaszcza, gdyby tym Absolutem miała być „jedyna boska idea istniejąca w warunkach ziemskich” – państwo. Motyw ten, motyw dystansu wobec wszelkich „absolutności”, motyw ukazujący się również pod postacią krytycznej filozofii polityki, często powraca na stronach dzieł Sarnowskiego. Od tego zresztą się chyba wszystko zaczęło – od rozstania z wszelką filozofią Absolutu. Już pierwsza książka (*Zmierzch Absolutu?* [Warszawa 1974]), która miała zdawać relację z sytuacji filozofii współczesnej, szczególnie w odniesieniu do neotomizmu, egzystencjalizmu i fenomenologii, była pierwszą próbą tego, co później zostało rozciągnięte na całość filozofii. To także już w tej książce dał o sobie znać jeden z zasadniczych motywów całej filozofii jej autora, mianowicie szczególna rola perspektywy egzystencjalnej oraz związanej z nią, jak się później okaże, perspektywy podmiotu. To właśnie tak pojęta perspektywa „egzystencjalna”, dla której nie ma miejsca w przestrzeni filozofii heglowskiej, ma przesądzać o wartości prawdziwej filozofii i o konieczności zwrotu ku kartezyjanizmowi, szczególnie kartezyjanizmowi Husserla.⁴ Autentyczna filozofia musi stać się prywatną, osobistą sprawą filozofującego.⁵ Wydaje się, że jest to nie do pogodzenia z filozofią

³ Zob. S. Sarnowski, *Rozumność i świat...*, s. 13, 83.

⁴ Jak widać, już w pierwszej książce Sarnowskiego pojawia się ważny wątek kartezyjanizmu, tak obficie eksploatowany w późniejszych jego tekstach, przy czym inaczej niż w pismach późniejszych nie jest tu jeszcze tak bardzo wyeksponowany wątek *dubito*, wątpienia (choć nie jest też pominięty; chodzi jedynie o jego miejsce w całości filozoficznego zamierzenia na tym etapie), bowiem ważniejszą rolę zdaje się odgrywać sama zasada podmiotowości i związana z nią kategoria „egzystencji”, symbolizowane w kategoriach kartezyjańskich pojęciem *cogito*. (Zob. S. Sarnowski, *Zmierzch Absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, PWN, Warszawa 1974, s. 277-281.) Pewną trudność stanowi także ustalenie, które z prezentowanych w tej książce myśli są wyrazem osobistych przekonań filozoficznych autora, a które tylko przyczynliwą prezentacją myśli „obcej”. Takich wątpliwości nie nastroczą już późniejsze książki Sarnowskiego.

⁵ Ten subiektywistyczny, a może lepiej należałoby powiedzieć indywidualistyczny, podmiotowy charakter filozofowania, stanowi bardzo ważny aspekt postawy filozoficznej Sarnowskiego. Dlatego dla podkreślenia tego wątku w tytule niniejszego tekstu nieprzypadkowo zamiast pojęcia filozofii niemetafizycznej, pojęcia nieco anonimowego i odpodmiotowionego, pojawia się bardziej adekwatne określenie „filozof niemetafizyczny”.

poszukując Absolutu, a przynajmniej z taką filozofią w pewnym ważnym dla niej sensie. Filozofia, według Sarnowskiego, ma być przestrzenią wolności, ale wolności tak rozumianej, że jej celem nie może być tylko wolność autotelicznej, samomyślącej się myśli (Absolutu, jak u Hegla), zwłaszcza, gdyby owa Myśl miała być utożsamiana z zasadą rzeczywistości lub rzeczywistością po prostu, tym, co wszechogarniające. Wolność jest zawsze wolnością podmiotu i jako taka znacznie lepiej urzeczywistnia się w krytycyzmie, sceptycyzmie, a zwłaszcza w wątpieniu. Jest wolnością wykraczania i dystansowania się, a nie odnajdywania w uniwersum prawdy czy bytu. To właśnie te kwestie będą przesądzały o istocie filozofii niemetafizycznej.

Nie jest więc wcale obojętne, jakim mianem określimy koncepcję Sarnowskiego: czy będzie to np. „metafilozofia”, czy coś innego. Wydaje się, iż miał z tym problem sam autor, a przynajmniej, że rozwój jego filozofii był zarazem poszukiwaniem odpowiedniego określenia dla niej samej. Zawsze towarzyszyła temu jednak fundamentalna refleksja nad filozofią w ogóle i nieustanne powracanie do zasadniczego pytania: Czym jest filozofia? Stąd wielość określeń, która mogłaby sugerować nadmierną płynność i zmienność stanowiska. Natomiast w rzeczywistości był to raczej rozwój jednej idei przybierającej tylko różne wcielenia, różne pojęciowe określenia. Warto może w tym miejscu skorzystać ze stwierdzenia Sarnowskiego, które wprawdzie odnosi się do poglądów Berkeleya (jednego z bardziej „lubianych” filozofów przez autora *O filozofii i metafizologii*), poglądów poddanych właśnie niemetafizycznej interpretacji, aby znaleźć być może zarazem najkrótszy i najlepszy opis poszukiwań w ramach jego własnej koncepcji. Mówi się tam, iż filozofia Berkeleya (Sarnowskiego?) „jest rodzajem wiedzy o metafizyce, metametafizyką, ontologią, filozofią niemetafizyczną, metafizyką”⁶. Gdyby dodać do tego jeszcze „filozofię filozofii” oraz dla jasności obrazu dołączyć pewne uwagi na temat pojawiającej się w tym zestawieniu ontologii, to mielibyśmy kompletny zbiór nazw, którymi Sarnowski określał swoje własne stanowisko. Wydaje się jednak, że pomimo ich względnej równorzędności najtrafniejszym i najbardziej „bezpiecznym” jest pojęcie „filozofii niemetafizycznej”. Potwierdza to nawet obecność wspomnianej ontologii wśród wymienionych pojęć. Na pierwszy rzut oka obecność tego pojęcia w tym zestawieniu może budzić zdziwienie. Rzecz jest jednak stosunkowo łatwa do wytłumaczenia i jeszcze raz potwierdza „abstrakcyjność” poziomu refleksji w filozofii Sarnowskiego. Już w pierwszej bowiem książce (*Zmierzch Absolutu?*) autor uznał za jedno ze swych najważniejszych teoretycznych osiągnięć odkrycie, iż główną opozycję we współczesnym dyskursie filozoficznym tworzą metafizyczny i ontologiczny

Wydaje się bowiem, że ta niewielka subtelność terminologiczna ma w tym wypadku większe znaczenie niż w jakimkolwiek innym.

⁶ S. Sarnowski, *Paradoksy i absurdy filozofii*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s. 76.

sposobów uprawiania refleksji filozoficznej.⁷ Okazuje się więc, że z tego (metafilozoficznego) punktu widzenia ontologię można łatwo zdefiniować jako po prostu tę filozofię, która jest opozycyjna w stosunku do filozofii metafizycznej i w tym sensie jest właśnie „niemetafizyczna”. Pełniejsze określenie tego, co to właściwie oznacza, miało się okazać jednym z ważniejszych zadań kolejnych książek.

Co łączy ontologię z refleksją niemetafizyczną? Chodzi o zagadnienie istnienia, a dokładniej o problem krytycznego stosunku do takiego potraktowania kwestii istnienia, jakie jest charakterystyczne dla filozofii metafizycznej. I tu wchodzimy, być może, w samo centrum metody filozofii niemetafizycznej. Według Sarnowskiego, filozofia niemetafizyczna to ten typ refleksji, który zaczyna się wraz z Kartezjuszem, a najpełniejszą jego realizacją, jak do tej pory, była fenomenologia transcendentálna Husserla. Zarazem to właśnie dopiero w wyniku reformy kartezjańskiej pojawia się także ontologia jako odmienny od metafizycznego sposób uprawiania filozofii, stawiania filozoficznych problemów. Tę nową filozofię charakteryzuje właśnie szczególny stosunek do problemu istnienia, a dokładniej chodzi o sam sposób stawiania tego zagadnienia. W przeciwieństwie do filozofii metafizycznej, która po prostu (niejako przedfilozoficznie) zakłada istnienie i pyta o to, co i jak istnieje, filozofia niemetafizyczna (i przy tej interpretacji także ontologia) robi niejako krok w tył i problematyzuje samą kwestię istnienia.⁸ Jako szczególny, choć z historycznego punktu widzenia bardzo późny, przykład takiego podejścia można podać ontologię fundamentalną Heideggera z jej analityką „jestestwa” (*Dasein*) jako warunku możliwości rozumienia bycia. Ogólnie rzecz biorąc, to właśnie filozofia niemetafizyczna jest tą płaszczyzną, która stwarza samą w ogóle możliwość postawienia tego problemu. Takie podejście musi oczywiście wiązać się z jakąś formą dystansu wobec istnienia. U Kartezjusza polegało to na przyjęciu wątplenia jako punktu wyjścia filozofowania, lecz ze względu na jeszcze częściowe uwikłanie autora *Rozprawy o metodzie* w refleksję natury metafizycznej, tj. dotyczącą istnienia czegoś, istnienia w tym przypadku rzeczywistości, wątplenie to przybrało postać nieszczęsnego wątplenia w istnieniu świata. U Husserla uniknięcie tych negatywnych konsekwencji było możliwe dzięki temu, że wątplenie osiągnęło już znacznie dojrzalszą formę, a była nią o wiele lepiej niż u Kartezjusza filozoficznie ugruntowana metoda *epoche*, metoda brania w nawias, zawieszania tezy naturalnego nastawienia, czyli właśnie tezy na temat istnienia. W związku z tym to nie istnienie świata ukazywało się tu jako problem, lecz samo istnienie jako „sens”. Zgodnie z założeniami fenomenologii istotą tej metody jest to, by badać „zawartość idei” i by przedmiotem oglądu uczynić to, co Husserl określił w końcu jako „jednostki sensu”, a nie świat dany w naturalnym nastawieniu. To dlatego właśnie fenomenologia transcendentálna

⁷ Zob. S. Sarnowski, *Zmierzch Absolutu?...*, s. 5-6.

⁸ Albo mówiąc inaczej: „Filozofia metafizyczna tym się charakteryzuje, że jest ostatecznie stwierdzeniem jakiegóś istnienia. W przeciwieństwie do niej filozofia niemetafizyczna jest w stanie zapytać o istnienie, tzn. postawić problem istnienia” (S. Sarnowski, *Krytyka filozofii metafizycznej*, PWN, Warszawa 1982, s. 169).

z jej zaakcentowaniem roli *epoche* musiała stać się najpełniejszym rozwinięciem metody fenomenologicznej jako takiej. Tego właśnie nie chciał zaakceptować m.in. Ingarden, który według samego Husserla – co z naciskiem zaznacza w swoich książkach Sarnowski – nie rozumiejąc roli *epoche* nie wszedł jeszcze na drogę prawdziwie filozoficznej metody, „nie nawrócił się jeszcze na filozofię”.

Niewątpliwie polemika z Ingardenowską interpretacją fenomenologii Husserla, a także z koncepcją ontologii Ingardena, jest jednym z ważniejszych motywów, które wpłynęły na kształt filozofii niemetafizycznej Sarnowskiego. Warto przypomnieć, iż najważniejsza z tego punktu widzenia książka tego autora – *Krytyka filozofii metafizycznej* – pierwotnie pisana była jako praca poświęcona fenomenologii⁹, a sprzeciw wobec Ingardenowskiego ujęcia fenomenologii, w tym jego podejścia do metody Husserla, był kluczem do tych rozważań. Tak narodziła się idea filozofii niemetafizycznej, w której całkowicie nie do przyjęcia jest uznanie sporu o istnienie świata (Ingarden), za główny temat filozofii. Filozofia niemetafizyczna jest propozycją przyjęcia takiej perspektywy, dzięki której to nie istnienie bądź nieistnienie czegoś jest tu problemem; nie dotyczy więc tego, co i jak istnieje, lecz tego co znaczy „istnieć”. To z tego punktu widzenia okazją do bardzo interesujących obserwacji jest analiza filozofia Berkeleya, do której Sarnowski powraca wielokrotnie, może nawet częściej niż do innych. Przy tradycyjnej, tj. metafizycznej interpretacji, Berkeley jest zwolennikiem absurdalnego poglądu nazywanego solipsyzmem, czyli sprowadzającego istnienie świata do treści świadomości. „Metafizyczność” tej interpretacji polega na tym, że głównym pytaniem czynimy tu kwestię tego, „co i jak istnieje”. Przy interpretacji niemetafizycznej natomiast ukazują się treści niezauważalne z tamtej perspektywy, a zarazem bardzo ważne dla zrozumienia sensu filozofii nowożytnej i współczesnej. Oto dostrzegamy, że Berkeley nie pyta o istnienie rzeczywistości (w istocie przecież nigdy w to nie wątpił), a jedynie stawia pytanie o to, co znaczy termin „istnieć”. Berkeley jest więc na drodze do metody, która swą najdoskonalszą postać osiągnie u Husserla. Przy takim postawieniu sprawy i konsekwentnym trzymaniu się tego poziomu refleksji problem istnienia świata nie ma prawa w ogóle się pojawić. Pytanie tylko, czy da się konsekwentnie utrzymać na takim poziomie filozofowania? Jest to zarazem pytanie dotyczące wyboru pomiędzy Ingardenowskim a Husserlowskim rozumieniem filozofii.

Odpowiedź na powyższe pytanie nie jest tylko kwestią indywidualnych preferencji filozoficznych, poszukiwaniem swojej własnej drogi. Pytanie to bowiem angażuje całą filozofię, wywołując spór o sens i kształt filozofii współczesnej jako takiej. Obraz filozofii, która za swój najważniejszy problem miałaby uważać spór o istnienie świata (Ingardenowski obraz filozofii), nie jest – według Sarnowskiego – obrazem pozytywnym. Ten „skandal filozoficzny”, jak mówi się za Kantem na temat tego sporu, nie jest tylko wewnętrzną sprawą filozofii. To,

⁹ Zob. *ibidem*, s. 12.

co sami filozofowie w swych wewnętrznych sporach mogą nazywać skandalem, na zewnątrz, w odbiorze społecznym, wygląda na kompromitację filozofii jako takiej. Obraz filozofa jako kogoś, kto zastanawia się, czy świat w ogóle istnieje, nie jest obrazem szczególnie budującym. Przywrócenie szacunku dla filozofii, dbanie o jej wizerunek było zawsze tym, co Sarnowski traktował z wielką uwagą. Może nawet właśnie tę rzecz traktował jako jedno ze swoich ważniejszych (meta) filozoficznych zadań. Z takiej potrzeby narodził się też pomysł zdiagnozowania stanu filozofii współczesnej, w tym w szczególności odnalezienia przyczyn wspomnianego „skandalu” i znalezienia odpowiedniej alternatywy. Ponieważ spór o istnienie świata pojawia się jako nieuchronny produkt refleksji metafizycznej, a dokładniej – jako wynik metafizycznej interpretacji tego, co ujawniła filozofia kartezjańska, to zarazem zachowując ważność propozycji tej ostatniej, należało jak najdokładniej wypracować ideę jej niemetafizycznej interpretacji.¹⁰

Filozofia niemetafizyczna nie ma charakteru wyłącznie negatywnego, tzn. nie jest tylko krytyką filozofii uprawianej na sposób metafizyczny i wskazywaniem na „paradoksy i absurdy” (jak głosi tytuł jednej z ostatnich książek Sarnowskiego) tej ostatniej. Jest przede wszystkim propozycją innej alternatywy dla filozofii, tej, którą wyłania tamta krytyka; jest ukazaniem perspektywy o wiele bardziej pozytywnej, a może też – przy pewnych założeniach – bliższej pierwotnemu i autentycznemu sensowi filozofii po prostu. Wymagało to jednak zakwestionowania znaczenia utrwalonego, tradycyjnego, tj. metafizycznego sposobu uprawiania filozofii. Najkrócej mówiąc sposób ten sprowadza się do uznania pytania o zasadę rzeczywistości za podstawowe pytanie filozofii, czyli uznania rzeczywistości za jej główny i w zasadzie jedyny przedmiot. W końcu od tego, wydawałoby się, zaczyna się filozofia: od pytania Talesa o *arche*. A przynajmniej jest tak w interpretacji Arystotelesa. Jego *Metafizyka* wraz *Fizyką*, jak zaznacza Sarnowski, stanowią jedność właśnie ze względu na wspólny przedmiot: rzeczywistość. Obie więc stanowią całość składająca się na treść metafizyki jako nauki o rzeczywistości. Z tego punktu widzenia metafizyką w najszerszym sensie jest też nauka, a w nowożytności zwłaszcza matematyczne przyrodoznawstwo. Ale nie tylko, ponieważ ten metafizyczny status będą próbowały osiągnąć także inne nauki: matematyka, logika, historia, psychologia, socjologia – jako nauki o „zasadzie” rzeczywistości. Będzie to polegało na tym, że same wchodząc w konflikt z dotychczasową metafizyką (filozoficzną, w wąskim sensie) i poddając ją krytyce, będą chciały zająć jej miejsce – same będą chciały być „filozofiami” i „metafizykami”. Stąd nieustające w czasach nowożytnych nawroty kolejnych „-izmów”: fizykalizmu, psychologizmu, historyzmu i in. Taka ocena i samo zdiagnozowanie sytuacji

¹⁰ Niemetafizyczna interpretacja filozofii Kartezjusza dotyczy się głównie innego niż tradycyjnie rozumienia kartezjańskiego wątplenia: „Punktem wyjścia kartezjanizmu jest wątplenie. Czego ono dotyczy? Oczywiście nie rzeczywistości, nie świata, nie przyrody. W to wszystko przecież w żaden sposób wątpić nie można. Natomiast można wątpić w myślowy obraz rzeczywistości, w wiedzę o rzeczywistości” (S. Sarnowski, *Rozumność i świat...*, s. 58).

dotyczącej wielu ważnych zjawisk w kulturze nowożytnej i współczesnej, jak to zostało tu przedstawione, możliwe były tylko z zewnętrznego wobec niej punktu widzenia – a tym jest właśnie perspektywa metafizologiczna (lepiej w tym miejscu byłoby nawet określić ją jako metametafizyczną) zawarta w filozofii niemetafizycznej Sarnowskiego.¹¹ Jako szczególnie ważne należy w tym momencie uznać ponowne dotarcie i uświadomienie wagi pytania o status i miejsce filozofii w myśli współczesnej. Bo jeśli fatycznie to nauka, ze względu na jej „metafizyczny” walor (we wskazanym przed chwilą sensie), miałyby bardziej lub mniej skutecznie zastępować filozofię, to o ile chcielibyśmy zachować w ogóle potrzebę tej ostatniej oraz jej możliwość w jakimś innym sensie, powinniśmy wyraźniej ten sens określić.

Sytuacja dla filozofii wydaje się trudna, ale tylko w przypadku jej metafizycznego (Arystotelesowskiego) projektu. Alternatywę dla tego ostatniego dostrzega Sarnowski już u samych źródeł filozofii, tj. w filozofii Sokratejsko-Platońskiej. Przy okazji musimy rozstrzygnąć spór: która z dwóch wspomnianych tradycji ma bardziej źródłowy charakter? Inaczej: która jest „prawdziwszą” filozofią? Arystotelesowska, pytająca o zasadę rzeczywistości, a którą dałoby się wywieźć wprost od Talesa – ojca filozofii; czy może Sokratejsko-Platońska? Z powodów, o których za chwilę, wybór Sarnowskiego pada na tę ostatnią. Zgodnie ze źródłowym i podstawowym dla Greków rozumieniem filozofii jako dążeniem do mądrości, nie jest ona posiadaniem wiedzy, lecz świadomością niemożliwości ostatecznego osiągnięcia tej ostatniej, zatem jest nakazem nieskończonego dążenia. Charakterystyczne i najbardziej autentyczne dla filozofii jest więc szukanie, zapytywanie, a także rozmowa, dialog, czyli te elementy, które znajdziemy raczej u Platona niż u Arystotelesa. Platon pozwala badać, pytać, wątpić – choćby na próbę – nawet w podstawowe prawdy, a w dodatku pozostawia nas najczęściej bez odpowiedzi. Arystoteles, nawet jeśli szuka, to tylko po to, żeby zaraz znaleźć i wyłożyć ze szczegółami, a już na pewno nie pozwala wątpić w prawdy podstawowe, dotyczące najogólniejszych praw myślenia i rzeczywistości (np. w zasadę sprzeczności, racji dostatecznej itp.) Ale największa różnica między nimi, według Sarnowskiego, dotyczy samego przedmiotu filozofii. Tak jak dla Arystotelesa jest nim rzeczywistość, tak dla Platona jest nim wiedza – wiedza jako taka – i nauka o podstawach wiedzy. To właśnie w interpretacji metafizycznej, Arystotelesowskiej, idee Platońskie są bytem, drugą rzeczywistością. U samego Platona, przynajmniej jak wykazała to interpretacja neokantystów marburskich, teoria idei nie jest nauką o rzeczywistości, ale nauką o podstawach wiedzy. Ta różnica zdecyduje także w największym stopniu o kształcie filozofii niemetafizycznej.

W zasadzie z możliwością takiej filozofii mamy już do czynienia w starożytności, za sprawą Platona, ale to Kartezjusz ukazał jej nowy, prawdziwy potencjał,

¹¹ Najszerzej zagadnienie to omówione zostało w książce Sarnowskiego pt. *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*, PWN, Warszawa 1985.

dokonując jakby drugiego otwarcia. Filozofia w tej nowej perspektywie nie jest już wiedzą o świecie, ale wiedzą o wiedzy, w tym wiedzą o podstawowym wymiarze tej wiedzy w nowożytności, jakim jest nauka. Niejako nauka od teraz stanowi nowy „byt” filozofii, nowy przedmiot, ale też zarazem nową „całość”, poza którą filozofia chce wyjść, by się jej przyjrzeć. Zgodnie bowiem z chyba najczęściej przywoływanym w książkach Sarnowskiego określeniem, filozofia jest punktem widzenia całości. W przypadku filozofii metafizycznej, gdy ową całością jest byt, rzeczywistość, próba osiągnięcia takiego punktu widzenia musi skończyć się konfrontacją z problematycznym zagadnieniem i pojęciem nicości. Wyjście poza całość musiałoby być równoznaczne z osiągnięciem punktu widzenia nicości. Trudno uznać, by taką perspektywą mógł dysponować człowiek; chyba że człowiek stawiający się w roli Boga; paradoksalnie jednak musiałby to być Bóg pojęty jako „czysta Nicość”, co samo w sobie stanowi źródło kolejnych, może jeszcze poważniejszych trudności. Kartezjusz zaproponuje jednak inną, w dodatku całkowicie realną możliwość osiągnięcia takiej perspektywy – punktu widzenia całości. Będzie to możliwe dzięki wątpieniu. Absolutnie o wszystkim można próbować wątpić – powtórzy później Husserl, chyba nawet jeszcze dobitniej i bardziej konsekwentnie niż „ojciec filozofii nowożytnej”. Oczywiście będzie to miało sens tylko wtedy, gdy wątpieniu poddamy nie sam świat, rzeczywistość, ale pojęciowy obraz świata, w tym zwłaszcza ten, który konstruuje nauka. Uznanie wątpienia za podstawową zasadę filozofii niemetafizycznej, jak widać, daje szansę osiągnięcia ideału wszelkiej filozofii, jakim jest punkt widzenia całości. To nie-mało. Stało się to możliwe przede wszystkim dzięki uczynieniu wiedzy głównym przedmiotem filozofii. Nie ma sensu wątpić w świat – jak wielokrotnie podkreśla Sarnowski – można natomiast wątpić w każdą tezę, wszelki sąd, każdą prawdę. Nietrudno zauważyć, że w tej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera problem wolności, wolności wątpienia, której rolę w perspektywie filozofii niemetafizycznej można porównać do tej, jaką w filozofii metafizycznej zajmuje prawda. A idące za tym podziałem (na dwa typy filozofii) przeciwstawienie obu tych „absolutnych” pojęć (wolności i prawdy) należy uznać za jak najbardziej zasadne.

Pojęcie wolności w filozofii uprawianej według projektu metafizycznego natrafia na nieskończone problemy. Pojęcie to można tam zachować, o ile nada mu się sens zgodny z bardziej podstawowymi pojęciami tej filozofii: bytem, prawdą, dobrem, rozumem itp. Przykładowo, wolność ma być pojmowana jako „wybór prawdy i dobra” (jak w tradycji filozofii chrześcijańskiej), bądź jako uświadomiona konieczność (od stoików do marksizmu). Można zasadnie wątpić, czy w takim ujęciu wolność jest jeszcze tym, czym miała być w pierwotnym, przedmetafizycznym rozumieniu; czy wolność w ogóle istnieje? Wydaje się, że takich trudności nie dostarcza filozofia niemetafizyczna. Wolność leży całkowicie w zasięgu naszych realnych możliwości: absolutnie o wszystkim można wątpić! Ponieważ przedmiotem wątpienia nie jest świat, nie ma obawy, byśmy w akcie tym dokonywali jego unicestwienia. Taką ewentualność należałoby uznać za całkowicie

absurdalną i posądzenie o nią filozofii jest niedorzecznością. Pojawia się natomiast pytanie o to, co jest celem takiej wolności i co wynika ze świadomości faktu, iż o wszystkim można wątpić? Jest oczywiste, że jeśli potraktujemy wątplenie jako zasadę filozofii niemetafizycznej, to pytanie to będzie tożsame z pytaniem o sens samej tej filozofii. A dalej, jeśli filozofię niemetafizyczną chcielibyśmy uznać za najlepszą realizację owej „miłości mądrości” jako takiej, to pytanie to należy rozumieć jako pytanie o sens filozofii w ogóle. A zatem: po co (taka) filozofia?

Metafilozofia jako filozofia filozofii może spotkać się z zarzutem, że jej sytuacja przypomina węża połykającego swój własny ogon. Dostarcza wspólnie perspektywę dla rozważań na temat filozofii i służy jej jak najlepszemu rozumieniu, ale czy jej niejako programowe pozostawienie rzeczywistości „na boku”, poza zakresem jej bezpośredniego zainteresowania, nie pozostawia jednak pewnego niedosytu? Kogo mogłaby zadowolić dziś (i kiedykolwiek) odpowiedź, iż podstawowym (jedynym?) celem filozofii jest zrozumienie jej samej? W istocie trudno odpowiedzieć sensownie i w sposób zadowalający na te pytania. Już sama filozofia postrzegana jest jako nazbyt abstrakcyjna, oderwana od rzeczywistości, by tym bardziej rozprawianie o niej (metafilozofia) mogło uchodzić za wartościową propozycję; zwłaszcza, gdyby się zgodzić – a chyba trzeba – że filozofia chce mieć coś do powiedzenia nie tylko filozofom.

Wydaje się, że siłę tych zarzutów – skądinąd słusznych – można co najmniej osłabić, przyjmując, iż istotą projektu metafilozofii, o jakiej tu mowa, jest treść zawarta w pojęciu filozofii niemetafizycznej, a szczególnie w Kartezjańskiej idei „powszechnego wątpienia”. W interpretacji Sarnowskiego, podążającego wyraźnie tropem Husserla i Sartre’a, wątpienie (czy jeszcze bardziej wolność wątpienia) nie jest tylko konstytutywnym aktem autentycznie pojętej filozofii. Ma ono przede wszystkim podstawowe znaczenie dla procesu kształtowania się naszej podmiotowości, a więc bierze udział w akcie o fundamentalnym dla człowieka znaczeniu. Polega to na tym, iż to właśnie dzięki wątpieniu człowiek może odróżnić się od przedmiotów i doświadczyć swojej podmiotowości, może stać się podmiotem.¹² Podmiotowość człowieka należałoby zatem uznać za tożsamą z wolnością, zaś wątpienie – za najczystsza formę ich urzeczywistnienia. Rolą filozofii byłoby tylko – i aż – przypomnianie o tym. Jak więc widać, to, co mogłoby się wydawać tylko odkryciem ważnym z punktu widzenia „interesu” filozofii poszukującej siebie, okazuje się zarazem potwierdzeniem istotnej prawdy o człowieku. Tak oto drogi filozofii i człowieka zbiegają się w jednym punkcie. Pytanie (metafilozoficzne) o filozofię dało w rzeczywistości odpowiedź na pytanie inne – pytanie o człowieka. W ten oto sposób filozofia udowadnia, iż nie tylko

¹² Zagadnienie to najdobitniej chyba zostało zaprezentowane w ostatnim rozdziale pierwszej książki Sarnowskiego *Zmierzch Absolutu?*, choć nie mówi się tam jeszcze własnym językiem, ale językiem omawianych myślicieli (zob. zwł. s. 279-281). Jak się miało okazać później, były to jednak także przekonania samego autora książki.

potrafi dać taką lub inną odpowiedź na pytanie o człowieka (a dawała ich wiele), ale że może sama po prostu jest właśnie tą odpowiedzią.

Zagadnienie człowieka jako podmiotu z pewnością może być traktowane jako ten wątek w filozofii Sarnowskiego, który stanowi jej sprowadzenie z metafizycznego nieba na ziemię – na ziemię filozofii, rzecz jasna, o niczym innym nie może tu być mowy. Jesteśmy przecież na terenie filozofii – filozofii podmiotu. Ewentualnie ci, którzy pragnęliby odnaleźć w tym bardziej „praktyczny”, bardziej „ludzki” wymiar i bliższy kontakt z rzeczywistością, mogą dostrzec tu wyraźne powiązania z myślą egzystencjalną, od samego początku bliską twórczości Sarnowskiego. Nie należy jednak przeceniać roli tego wątku, zwłaszcza mając na uwadze krytyczny stosunek Sarnowskiego do nazbyt moralizatorskiego, dydaktycznego tonu obecnego silnie w egzystencjalizmie. W ogóle można to uznać za jeszcze jeden przejaw „niemetafizyczności” myśli tego autora. Jeśli bowiem przyjmiemy, tym razem zgodnie z bardziej potocznym wyobrażeniem, iż przez to, co „metafizyczne”, rozumie się niekiedy zagadnienia dotyczące tzw. spraw fundamentalnych dla człowieka, skupiających się w pytaniach o sens istnienia, sens życia (a więc tematy, które chce się odnaleźć w egzystencjalizmie), to na pewno autor *Krytyki filozofii metafizycznej* jest jak najdalszy od idealizowania takiego pojęcia filozofii. W takich kwestiach, jak wielokrotnie to podkreślał, znacznie lepszą od filozofii okazuje się po prostu dobra literatura czy poezja. Zatem także i w tym znaczeniu można mówić o nim jako o „filozofie niemetafizycznym”.

Omawiana tu koncepcja metafizologii ma może przede wszystkim tę wartość, iż stanowi doskonałe narzędzie do orientowania się w filozofii, do poruszania się w niej ze świadomością znaczenia i wagi jej problemów, z umiejętnością oceny poszczególnych jej zagadnień, jak i z rozumieniem znaczenia, i roli filozofii jako takiej. Stanowi więc znakomity punkt widzenia na filozofię. Ten punkt widzenia – by odwołać się do jednej z ulubionych metafor Sarnowskiego, zaczerpniętej z pism Nietzschego – jest punktem widzenia wędrowca, który chcąc zorientować się, jak wysokie są wieże jakiegoś miasta, musi to miasto opuścić, wyjść poza jego mury. Celem jednak jest „powrót do miasta” – do miasta filozofii, tak jak wychodzi się z Platońskiej jaskini, by w końcu do niej powrócić. Dlatego ci, którzy mieli okazję bliżej zapoznać się z tą filozofią, a zwłaszcza zetknąć się z osobą Profesora Sarnowskiego, korzystając z takiego punktu widzenia mogli w końcu odnaleźć własną drogę, powrócić do „swoich wież”, do „swoich prawd”, a filozofia ta spełnia swoją rolę może najlepiej właśnie wtedy, gdy powrót ten umożliwi w jak najbardziej autentyczny sposób. Filozofia musi stać się w końcu osobistą sprawą filozofującego. I można pójść własną drogą zachowując we wdzięcznej pamięci to, co na początku. Nawet jeśli jeszcze raz trzeba przywołać starą filozoficzną formułę: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

Maciej Chlewicki

The Non-Metaphysical Philosopher. The Philosophy and Metaphilosophy of Stefan Sarnowski

Abstract

The article is an attempt at presenting the main ideas of Polish contemporary philosopher Stefan Sarnowski (1939–2014). In his works Sarnowski labelled his conception as metaphilosophy, the philosophy of philosophy, and also non-metaphysical philosophy. All these terms, as much as they are treated as the same in this theory, emphasise its different aspects. According to the author of this article, a key idea of Sarnowski's philosophy is presented by the term non-metaphysical philosophy. In his conception of philosophy, Sarnowski refers to the philosophy of Descartes, Husserl, and Plato. In this conception the idea of philosophical doubting plays an important part. By philosophical doubting we have to understand doubting in everything, i.e. doubting in every thought. Thanks to this philosophical method the ideas of freedom and human entity become reality.

Keywords: Stefan Sarnowski, metaphilosophy, philosophy of philosophy, Polish contemporary philosophy, doubting, philosophy of entity.