

Dorota Barcik

DLACZEGO KRYTYKA JEST METODĄ FILOZOFII

„Filozofia dąży do wyrażania całości świata”¹. Na to stwierdzenie, zaczerpnięte z jednej z historii filozofii, jaką daje nam współczesny namysł nad dotychczasowymi problemami filozofii, można tu i ówdzie natrafić. Wyłania się ono z różnych dyskusji i sporów dotyczących tego, czym jest a czym nie jest filozofia. Przybiera różne formy i towarzyszy wielu rozważaniom. Jest obok problematyczności i niejednoznaczności filozofii elementem stałym. Każdy namysł opatrzone mianem filozoficznego chce dotrzeć do całości i to dążenie do ogarnięcia wszystkiego staje się rysem charakterystycznym, ale nie raz prowadzi w trudne rejony porażki. Dzieje się tak, dlatego, że jak zauważa Dariusz Kubok „Pytanie o filozofię jest niezbywalne, ale jednoznaczna odpowiedź na nie – niemożliwa”².

Pojawiają się głosy, że nie tylko jednoznaczna odpowiedź na tak postawione pytanie jest niemożliwa, ale także takie głosy, które powiedzą, że sama filozofia jest niemożliwa. Marek Siemek pisze o filozofii, że jest to „uporczywy wysiłek realizacji tego, co niemożliwe”³. Andrzej J. Noras pisze o tym, że wniosek z sytuacji, w jakiej znajduje się filozofia mógłby brzmieć „[...] zatem filozofowanie jest niemożliwe”⁴. Jak się jednak okazuje w dalszej części ich tekstów, nie jest to teza ograniczająca filozofię, a stanowi jedynie punkt wyjścia. Zabieg taki, będący równocześnie przeciwwagą do twierdzeń o końcu filozofii oraz jej dekonstrukcji, otwiera zarazem dyskusje o tym, jak inaczej można rozumieć filozofię w dzisiejszej sytuacji.

¹ E. v o n A s t e r: *Historia filozofii*. Tłum. J. S z e w c z y k. Warszawa 1969, s. 69.

² D. K u b o k: *Pytanie o filozofię*. W: *Mysł systematyczna i historyczna w badaniach filozoficznych*. Red. J. B a ñ k a. Katowice 1995, s. 59-60.

³ M. J. S i e m e k: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 10.

⁴ A. J. N o r a s: *Co to znaczy „być krytycznym”?* W: *Prawda a metoda*. Red. J. J a s k ó ł a, A. O l e j a r c z y k. Wrocław 2003, s. 321.

Pierwszy z autorów odnosi się do wspomnianego ideału filozofii jako całości i stwierdza, że ten ideał w postaci Filozofii Absolutnej nie istnieje⁵. Drugi z autorów rozwija temat w oparciu o problem przedmiotu filozofii. Niemożliwość filozofii nie polega zatem na jej nieistnieniu, czy też na domniemanym istnieniu. Możliwość filozofii nie polega natomiast na roszczeniu do istnienia, na ciągłej pogoni za tym, czego nie ma. Niemożliwość filozofii polega raczej na nieosiągalności całości, jakiej domaga się rozum, kiedy zaczyna filozofować. Możliwość filozofii polega zaś raczej na metodycznym posuwaniu się naprzód tam, gdzie rozstrzygnięcia nie są jednoznaczne i rodzą kolejne spory. Jest to więc niemożliwość pewnego rozumienia filozofii, a nie niemożliwość filozofii samej. Tak samo można zaznaczyć, że jest to możliwość pewnego rozumienia filozofii i jej przedmiotu, co jednocześnie umożliwia filozofię samą. Spór więc nie toczy się tak naprawdę o samą filozofię, lecz o różne sposoby jej rozumienia: „W gruncie rzeczy wydaje się, że największy problem pojawia się wraz z ustaleniem, co jest, a co nie jest właściwym przedmiotem filozofii”⁶.

Problemu tego nie znają nauki ścisłe, gdyż swój przedmiot znają one niejako z góry. Nie potrzebują żadnej dodatkowej metody, by ustaliła co jest przedmiotem ich badań. Filozofia natomiast wymaga takiej metody i wykorzystuje wiele swojej siły po to, by ją wypracować i znaleźć właściwy sobie przedmiot. Taką sytuację można zdiagnozować w następujący sposób: możliwość filozofii uwidacznia się z całą swoją mocą, kiedy filozof swoim wysiłkiem znajdzie właściwy przedmiot filozofii.

Filozofia podejmuje ten wysiłek świadomie, co pozwala jej nie przejmować się swoim domniemanym końcem. Co więcej, tezę o swoim końcu potrafi przeobrazić w swój własny, ale także tylko sobie właściwy problem. Każdy bowiem, kto zechce zanegować istnienie filozofii, musi wejść na jej teren, co z gruntu niweczy jego starania. Ponad to jak zauważa Siemek: „(...) filozofowanie wciąż na nowo czyni siebie samo swym własnym problemem”⁷. Ta cecha powoduje, że z tezy o końcu filozofowania właśnie filozofowanie stanowi problem w rozumieniu Hartmanna

⁵ M.J. Siemek: *Filozofia...*, s. 14–19.

⁶ A.J. Noras: *Co to znaczy...* s. 321.

⁷ Por. M.J. Siemek: *Filozofia...*, s. 9.

i w naturalny sposób przyswaja tę tezę jako swoją część, jako jeden ze swoich problemów.

Problem końca filozofii wyłonił się właśnie ze wspomnianego Sensu Całości.⁸ Postulat ten bowiem przyczyniał się do tworzenia systemów, które niejednokrotnie ujawniają istotne problemy filozofii, ale jednocześnie pokazują to, co podkreśla Siemek, że nie jest możliwa Absolutna Filozofia, gdyż Sens Całości jest postulatem, ale niemożliwym do zrealizowania. Stanowisko to współgra z analizami Nicolaia Hartmanna, który myśleniu systemowemu przeciwstawia myślenie systematyczne i to drugie myślenie uznaje za skuteczniejszy sposób omawiania problemów filozoficznych⁹.

Wysiłek dążenia do tego, co niemożliwe nie jest jednak bezowocny i zaliczyć go można do wiedzy sokratejskiej, czyli wiedzy o niewiedzy. To stanowisko wypływa ze starożytnej tradycji, rozwiniętej w czasach nowożytnych. Powie Jaspers, że „(...) wiedza całościowa jest nieosiągalna”¹⁰. Ta nauka wypływająca z tradycji kantowskiej i traktująca o granicach ludzkiego poznania, wskazuje także na skłonność do ujęć całościowych, która charakteryzuje ludzkość pomimo wiedzy o swojej niewiedzy i granicach w sposobie, w jaki poznajemy: „Człowiek z dawien dawna tworzył sobie pewien obraz całości”¹¹. Różnica w filozoficznym postrzeganiu polega na tym, że filozofia chcąc dążyć do totalności, nie chce być totalitaryzmem, czego wyraz dał Nicolai Hartmann na początku XX wieku twierdząc, że „czas filozoficznych systemów przeminał”¹².

Kiedy mowa o systemie i całości filozofii, trzeba uświadomić sobie jedną rzecz zadając pytanie, dlaczego w ogóle myślenie filozoficzne dąży do całości i dlaczego chce ją osiągnąć poprzez systemy. Na odpowiedź naprowadza Jaspers w swoim *Wprowadzeniu do filozofii*. Pisze on, że „Greckie słowo »filozof« (*philosophos*) powstało w opozycji do terminu *sophos* i oznacza tego, kto kocha poznanie (istotę) w odróżnieniu od tego, kto posiadał rezultaty poznania i nazywa siebie »wiedzącym«.

⁸ Por. tamże, s. 19-20.

⁹ Por. A.J. N o r a s: *Kilka uwag o metodzie filozofii Nicolaia Hartmanna*. W: *W stronę filozoficznego doświadczenia*. Red. H. M i k o ł a j c z y k. Częstochowa 1996, s. 103.

¹⁰ K. J a s p e r s: *Szyfry transcendencji*. Tłum. Cz. P i e c u c h. Toruń 1995, s. 9.

¹¹ K. J a s p e r s: *O źródle i celu historii*. Tłum. J. M a r z ę c k i. Kęty 2006, s. 13.

¹² N. H a r t m a n n: *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii*. Tłum. W. G a l e w i c z. W: W. G a l e w i c z: *Nicolai Hartmann*. Warszawa 1987, s. 209.

To znaczenie zachowało się do dziś: szukanie, a nie posiadanie prawdy stanowi istotę filozofii, jakże często zdradzaną na rzecz dogmatyzmu, czyli wiedzy wypowiedzianej w twierdzeniach, ostatecznej i zupełnej, mogącej być przedmiotem nauczania. Filozofia oznacza bycie w drodze. Jej pytania są istotniejsze od odpowiedzi, a każda odpowiedź przemienia się w nowe pytanie”¹³.

Jaspers posłużył się słowem, o którym w filozofii rzadko się wspomina. Pisze on o wiedzącym, który posiadał już to, do czego dąży filozof. I być może właśnie w tym miejscu należy się zastanowić nad tym, czy droga dogmatyka nie jest pójściem na skróty, by dotrzeć tam, gdzie jest wiedzący. By zobrazować to, o czym się tutaj mówi, można podać przykład z literatury. Takie osoby przedstawił w swojej sadze Sapkowski. Jeżeli wziąć pod uwagę zamiłowanie pisarza do szczegółów w odmalowywaniu swoich postaci, to o wiedzących dowiadujemy się tak naprawdę bardzo niewiele. I ta szczątkowość informacji o nich już wiele mówi. Zamieszkują niedostępne rejony dla zwykłego śmiertelnika, rzadko pokazują swoje oblicza światu i strzegą zdobytej wiedzy najczęściej w osamotnieniu. Świat usytuowany bliżej filozofii zna inną postać. Jest to mianowicie mistyk. Filozof jednak nie jest wiedzącym, nie jest mistykiem. Filozof, jak zauważa Jaspers, jest w drodze i najczęściej on sam nie wie, na jakiej jest drodze, dokąd go ta droga prowadzi. Dla jednych być może kończy się tam, gdzie niedostępne twierdze wiedzących, dla innych może nigdy się nie kończy. Są także tacy, którzy wybierają drogę dogmatu idąc nieco inną ścieżką niż wiedzący, ale idąc z myślą o tym, czego dokonał ów ideał. Ujawnia się tutaj pokusa osiągnięcia pewnego ideału, o którym zakłada się, że musi on dysponować jakąś wiedzą, a może i wspomnianą wiedzą absolutną, filozofią rozumianą jako całość, która nie pozostawia miejsca na dalsze pytania. Chcąc się tą wiedzą legitymizować układa się system. Ale filozof nie jest ani wiedzącym, ani tym bardziej dogmatykiem. On nie wie w taki sposób jak mistyk, nie ma pewności jak dogmatyk. Szuka będąc na jakimś tropie, a każdy trop zamienia na inny. By jednak nie pogubić się w tych tropach potrzebuje jakiegoś sposobu, który pozwoli mu iść dalej nie rezygnując z ważnych śladów. Inaczej mówiąc, potrzebuje metody w szukaniu prawdy. Ale prawdy szuka nie

¹³ K. J a s p e r s: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. W o ł k o w i c z. Wrocław 1998, s. 8.

dlatego, aby ją osiąść i utrwalić w twierdzeniach układających się w zamknięty system, któremu prawda się wymyka.

Skoro system w filozofii nie zdołał wyrazić całości, do której od początków filozofia dąży, został uznany za rodzaj nieuprawnionej absolutyzacji. Ponadto z analiz nad ludzkimi granicami poznania wynika, że „Filozofia jest rozważaniem tych kwestii, które nie mogą zostać do końca rozwiązane i z tego powodu mają niezmienny charakter”¹⁴. Wniosek ten niejako wymyka się systemom, które swoją siłę w znacznej mierze poświęcają spójności, co od początku zmusza je do pominięcia lub zrezygnowania z niektórych problemów filozoficznych. Ale niemożność złożenia problemów filozoficznych w system nie przekreśla istnienia filozofii, a jedynie otwiera jedną z jej dyskusji, która, aby mogła tworzyć dyskurs, potrzebuje znowu własnej metody.

Metoda taka musi mieć na uwadze zmierzanie do całości, omijając jednocześnie tworzenie systemu. Propozycję takiej metody daje Kant, gdy szuka trzeciej drogi między sceptycyzmem a dogmatyzmem¹⁵. Krytycyzm Kanta jest jednak tym nurtem w filozofii, który obfituje w dyskusje z racji swojej niejednoznaczności. Cechę tę krytycyzm dzieli z filozofią. Tak jak nie ma zgodności co do tego, czym jest filozofia, tak brak zgodności co do jednoznacznego odczytania metody krytycznej.¹⁶ Stąd widać, że obranie metody krytycznej od samego początku dzieje się na gruncie filozofii i nie jest działaniem przedfilozoficznym. Cechą wspólną „filozofii” i „krytyki” nie jest jedynie wieloznaczność, jaką obie się odznaczają. Jeżeli bowiem zostanie wzięte pod uwagę zdanie Piepera, że: „Być krytycznym, to dbać o to, by niczego nie pominąć”¹⁷, okazuje się, że metoda krytyczna wyraża filozoficzny postulat dążenia do całości, której ostatecznie nie można osiągnąć. Filozofować w sposób, w którym należy „(...) troszczyć się o to, by niczego nie pominąć”, to filozofować tak, by dążąc do całości nie pomijać istotnych problemów filozoficznych, także wtedy, kiedy nie można ich rozwiązać.

Krytyka nie tylko nie jest przedfilozoficznym zabiegiem, lecz także, zdaniem Kanta, jest właściwa filozofii, chociaż ma przygotowywać, lecz nie do filozofowania,

¹⁴ N. H a r t m a n n: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A.J. N o r a s. Warszawa 2002, s. 9.

¹⁵ Por. A.J. N o r a s: *Co to znaczy...*, s. 330–331.

¹⁶ Tamże, s. 327.

¹⁷ Cyt. za: tamże, s. 321.

którego jest częścią, lecz do metafizyki. „(...) krytyka rozumu odważającego się [latać] na własnych skrzydłach, która wyprzedza [metafizykę] w sposób przygotowawczy (propedeutyczny), stanowią właściwie same to, co możemy nazywać filozofią w rozumieniu właściwym”¹⁸.

Krytyka tak jak rozumiał ją Kant ma kilka właściwości, stąd być może rodzi się trudność w jej jednoznacznym odczytaniu. Obok tych trudności stoi jedno z jej zadań. Ma ona zbadać możliwości i wytyczyć granice ludzkiego rozumu. *Dbając by niczego nie pominąć* nakreśla zadanie, jakie stoi przed filozofią: wytyczyć granice własnemu poznaniu. Krytyka jest narzędziem, które umożliwia mówienie o bardzo starej idei jaka pojawiła się wraz ze wspomnianym już Sokratesowym *Wiem, że nic nie wiem*. Okazuje się bowiem, że wraz z badaniami Kanta można dokładniej przyjrzeć się tej starożytnej myśli i pokazać ją w świetle badań nad rozumem ludzkim. „Owo jedynie przez krytykę samego rozumu możliwe poznanie jego niewiedzy jest więc nauką [...]”¹⁹.

W tym kontekście badania Kanta nie ujawniają nowości. Nowy jest jedynie sposób, w jaki został podjęty dawno znany problem. Dla filozofii zdobyczą stał się natomiast dyskurs o niewiedzy rozumu. Skoro filozofia pełniej przedstawia granice ludzkiego poznania, zrozumiałym staje się mówienie w filozofii o jej niemożliwości. Jest to jednak niemożliwość całości, względnie filozofii pojmowanej jako całość, a nie filozofii samej. Filozofia bowiem, co ujawnia krytyka, ciągle jest „uporczywym wysiłkiem realizacji tego, co niemożliwe”²⁰. Jest uporczywym wspinaniem się tam, gdzie znaleźli się Ci, którzy się dowiedzieli.

¹⁸ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. Kęty 2001, s. 618.

¹⁹ Tamże, s. 565.

²⁰ M.J. S i e m e k: *Filozofia...*, s. 10.

BIBLIOGRAFIA:

- von A s t e r E.: *Historia filozofii*. Tłum. J. S z e w c z y k Warszawa 1969
- G a l e w i c z W.: *Nicolai Hartmann*. Warszawa 1987.
- H a r t m a n n N.: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A.J. N o r a s. Warszawa 2002.
- J a s p e r s K.: *O źródle i celu historii*. Tłum. J. M a r z ę c k i. Kęty 2006.
- J a s p e r s K.: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. W o ł k o w i c z. Wrocław 1998.
- J a s p e r s K.: *Szyfry transcendencji*. Tłum. Cz. P i e c u c h. Toruń 1995.
- K a n t I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. Kęty 2001.
- *Myśl systematyczna i historyczna w badaniach filozoficznych*. Red. J. B a ń k a. Katowice 1995.
- *Prawda a metoda*. Red. J. J a s k ó ł a, A. O l e j a r c z y k. Wrocław 2003.
- *W stronę filozoficznego doświadczenia*. Red. H. M i k o ł a j c z y k. Częstochowa 1996.