

Piotr K. Szalek

Kilka uwag o kategoriach interpretacyjnych filozofii nowożytnej

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2016.012>

I

We wprowadzającym artykule do *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Knud Haakonssen wskazał, jak się wydaje zasadnie, na wyraźną dominację paradygmatu epistemologicznego w interpretacji filozofii nowożytnej¹. Haakonssen pisze nawet, iż „[n]ajbardziej podstawową ideą, która zdominowała piśmiennictwo historycznofilozoficzne w ostatnich dwustu latach jest ta, że teoria poznania jest rdzeniem każdej poważnej filozofii, prawdziwą *prima philosophia*”². Historia filozofii wieków siedemnastego i osiemnastego jest w tym paradygmacie opowieścią o zmaganiach się z zagrożeniem sceptycznym i podawaniem w związku z tym sposobów zdobywania i uzasadniania wiedzy pewnej (*resp.* prawdziwej). Owe zmagania w myśl tego paradygmatu kulminują w systemach Kanta i Reida. Integralną częścią tego paradygmatu jest podział filozofii tych dwu stuleci na dwie szkoły czy też nurty, a mianowicie na: racjonalizm i empiryzm. Przy czym racjonalizm przypisywany był kontynentalnej części Europy (mając na uwadze przede wszystkim Francję i Niemcy), a empiryzm – Wyspom Brytyjskim. W powszechnym ujęciu racjonalizm szukał uzasadnienia wiedzy (przede wszystkim) na drodze czysto rozumowej, podczas gdy empiryzm odwoływał się do doświadczenia jako (podstawowego) źródła wiedzy.

¹ Zob. K. Haakonssen, *The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?*, w: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, t. 1, Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 3–25.

² *Ibidem*, s. 6.

Każdy, kto studiował wnikliwie filozofię siedemnastego i osiemnastego wieku, zdaje sobie jednak sprawę z tego, że nie wszystko – a co więcej nie wszystko, co kluczowe dla filozofii nowożytnej, da się w prosty sposób zamknąć w tym paradygmacie. Haakonssen zwraca uwagę na pewne mankamenty takiego ujęcia filozofii nowożytnej. Do najbardziej podstawowych ograniczeń paradygmatu epistemologicznego zalicza to, że (1) model ten jest wyraźnie eurocentryczny (można dodać, że w zasadzie ogranicza swoje zainteresowanie do obszarów Francji, Niemiec i Wysp Brytyjskich) oraz przede wszystkim, że (2) prowadzi on do pominięcia lub zmarginalizowania innych działów filozofii (metafizyki, etyki, estetyki, filozofii przyrody czy filozofii społeczno-politycznej) w interpretacjach okresu nowożytnego na rzecz dominującej roli epistemologii. To ostatnie ograniczenie paradygmatu epistemologicznego jest szczególnie widoczne w sposobie, w jaki wyklada się historię filozofii nowożytnej. Podręczniki tej filozofii są w zasadzie podręcznikami historii epistemologii w okresie filozofii siedemnastego i osiemnastego wieku, natomiast etyka czy filozofia polityki znajdują obszerniejsze miejsce w „przymiotnikowych” historiach filozofii jako historia etyki czy historia filozofii społecznej i politycznej. Co więcej, wiele podstawowych zjawisk dla filozofii nowożytnej dotyczących zagadnień metafizycznych lub lingwistycznych nie znajduje lub znajduje marginalne miejsce w tradycyjnych wykładach filozofii jako wtórnych lub nabudowanych na problematyce epistemologicznej.

Skąd zatem bierze się dominacja owego paradygmatu epistemologicznego, a w szczególności dobrze utrwalona tradycja interpretacji filozofii nowożytnej za pomocą kategorii racjonalizmu i empiryzmu? Haakonssen wskazuje, że odpowiedzi na to pytanie należy szukać w historii kategorii interpretacyjnych filozofii nowożytnej, które ukształtowały się pod koniec wieku osiemnastego za sprawą sposobu percepcji swoich poprzedników przez Kanta i Reida. Innymi słowy, że „pewien szczególny epizod rozwoju samej filozofii” wpłynął na jej historyczno-filozoficzną systematyzację w czasach tworzenia się problemowej czy też filozoficznej historii filozofii w wieku dziewiętnastym. Co ciekawe, Haakonssen sugeruje, że popularność tego paradygmatu związana jest z wprowadzeniem historii filozofii do szkół jako najlepszej propedeutyki filozofii. Miało to miejsce na przełomie wieku osiemnastego i dziewiętnastego w Niemczech i Francji, a od połowy tego stulecia również na Wyspach Brytyjskich (gdzie, *nota bene*, historię filozofii jako oddzielny przedmiot badań i nauczania traktowano długo z podejrzliwością, a nawet niechęcią, jako „niemiecki wynalazek”).

Mimo znaczących różnic między stanowiskami filozoficznymi Kanta i Reida, zaskakuje zastanawiająca zbieżność w ich stosunku do poprzedników. Obaj obwiniali Hume’a o doprowadzenie tradycji filozoficznej do kryzysu sceptycznego z powodu redukcji ludzkiej wiedzy jedynie do re-

prezentujących idei, których epistemicznej adekwatności nie można było dowieść. W odpowiedzi na tak widziane zagrożenie, Reid sformułował zasady tzw. zdrowego rozsądku, a Kant zaproponował dedukcję transcendentálną. Jeśli zatem nawet żaden z nich nie zajmował się historią filozofii jako autonomiczną dyscypliną filozoficzną, to własne systemy stworzyli w obszernej i szczegółowej dyskusji ze swymi poprzednikami. Tym, co ich niewątpliwie łączyło, było podejście do poprzedników jako im współczesnych dyskutantów i traktowanie własnych propozycji jako pokonujących trudności wcześniejszych filozofii pokartezjańskich.

Wydaje się, że dwunastotomową – pozostającą pod wpływem Kanta – *Geschichte der Philosophie* Wilhelma Gottfrieda Tennemanna (wydawana w latach 1798–1819 w Lipsku), można wskazać jako pierwszą problemową historię filozofii w duchu powyżej zarysowanym. Zdaniem Haakonssena, praca Tennemanna, która była efektem jego wieloletnich wykładów w Marburgu, wpłynęła znacząco na kolejne serie wykładów i podręczników z historii filozofii. Jej echa znajdujemy w sposobie systematyzacji filozofii nowożytnej w słynnych dziewiętnastowiecznych historiach filozofii Friedricha Ueberwega i Kuno Fishera³. Wydaje się również, że wraz ze wzrostem zainteresowania dydaktyczną rolą historii filozofii (o czym wspomnieliśmy wcześniej), problemowe i systematyzujące ujęcie Tennemanna miało wpływ na popularne serie wykładów z historii filozofii: Hegla w Berlinie (w latach dwudziestych dziewiętnastego wieku), Cousina w Paryżu w roku 1815 i Coleridge’a w Londynie w 1818 roku⁴. Z kolei stosunek Reida do filozofii nowożytnej jest odzwierciedlony dość wiernie w Dugalda Stewarta *Dissertation Exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy Since the Revival of Letters in Europe* (1815–1821)⁵. Owa Stewartowska *Dissertation*, za sprawą Victora Cousina, który przyczynił się do jej publikacji po francusku, wpłynęła na rozpowszechnienie się tego sposobu widzenia filozofii nowożytnej we Francji⁶. Haakonssen wskazuje dodatkowo na Pierre’a Prevosta, profesora filozofii w Akademii Genewskiej, jako tego, który już pod koniec wieku osiemnastego był propagatorem Reidowskiej wizji filozofii nowożytnej w krajach francuskojęzycznych⁷.

Powyższe rozważania prowadzą Haakonssena do konkluzji, że w zasadzie filozoficzna historia filozofii powinna zacząć swoją pracę od „zdrowego sceptycyzmu” wobec własnych kategorii interpretacyjnych,

³ Zob. F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, t. 1–3, Berlin 1863–1866; K. Fisher, *Geschichte der neueren Philosophie*, t. 1–6, Stuttgart–Mannheim–Heidelberg, 1854–77 (nowe wydanie: Heidelberg, 1897–1901).

⁴ Zob. K. Haakonssen, *The History of...*, op. cit., s. 10, 23.

⁵ Zob. Ibidem, s. 9.

⁶ Zob. D. Stewart, *Histoire Abrégée des sciences metaphysiques, morales et politiques depuis la renaissance des letters*, trad. J.A. Buchon, Paris 1820.

⁷ Zob. K. Haakonssen, *The History of...*, op. cit., s. 12.

jakimi się posługuje. Możemy dodać, iż tego rodzaju zadanie, zakładające dużą dozę samokrytycyzmu, może uchronić historię filozofii od przyjmowania przypadkowych założeń interpretacyjnych oraz pomóc w poszukiwaniu takich kategorii interpretacyjnych, które pozwalają opisać całą złożoność zjawisk filozoficznych, z jakimi mamy do czynienia w biegu jej dziejów. W pozostałej części niniejszego artykułu chciałbym zaproponować uzupełnienie powyższych rozważań Haakonssena właśnie o takie problematyzujące ujęcie zjawisk filozoficznych wieków siedemnastego i osiemnastego. Proponuję, by złożoność tych zjawisk uporządkować wstępnie za pomocą kategorii kartezjanizmu i empiryzmu (*resp.* hume'izmu, jeśli zachowamy poprawność metodologiczną nazewnictwa tej dystynkcji, przyjmując nazwy jej członów od najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli). Chciałbym jednak podkreślić, iż podział ten ma jedynie charakter pewnej hipotezy roboczej.

II

Przez kartezjanizm rozumiem tutaj pewien typ idealny w sensie Weberowskim⁸. Typ idealny według Maxa Webera jest to pewien abstrakcyjny model składający się z cech istotnych danego zjawiska, jednak w czystej postaci niewystępujący w rzeczywistości lub mający pewne konkretyzacje, które mogą pod pewnymi względami nie przylegać w zupełności do tak rozumianego typu. Weber nie interesował się dziejami filozofii – teoria typów idealnych powstała na gruncie socjologii. Zgodnie ze wskazaniem S. Swieżawskiego stosuję jednak tę metodę typologizacji historycznej jako dogodne narzędzie historycznofilozoficzne. Swieżawski stwierdza nawet, iż „historiografia filozofii dostarcza filozofowi materiału do studium «idealnych typów» filozofii”⁹. Można zatem, jak się wydaje, scharakteryzować kartezjanizm jako typ idealny za pomocą następujących cech:

- (1) Na płaszczyźnie ontologicznej przez (a) substancjalizm, (b) teizm i (c) realizm w sporze o uniwersalia.
- (2) Na poziomie epistemologicznym przez (a) natywizm w sporze o źródła poznania i (b) racjonalizm w sporze o właściwe narzędzie poznania.

⁸ Rozważania dotyczące typów idealnych w sensie Weberowskim jako narzędzia interpretacyjnego filozofii nowożytnej stanowią fragment przygotowywanej przeze mnie do druku obszernej monografii na temat podstaw filozofii George’a Berkeley’a.

⁹ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, PWN, Warszawa 1966, s. 679. Zob. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1922, s. 519–523. Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, s. 690–701.

- (3) Na płaszczyźnie lingwistycznej poprzez tradycję użycia terminu „myśl” w opisie aktywności umysłu.

Odpowiednio do tak sformułowanych cech kartezjanizmu empiryzm jako pewien typ idealny można przedstawić jako charakteryzujący się następującymi cechami:

- (1) Na płaszczyźnie ontologicznej (a) antysubstancjalizmem, (b) agnostycyzmem i (c) nominalizmem w sporze o uniwersalia.
- (2) Na płaszczyźnie epistemologicznej (a) genetycznym empiryzmem w sporze o źródła poznania i (b) empiryzmem w sporze o właściwe narzędzie poznania.
- (3) Na płaszczyźnie lingwistycznej przez tradycję użycia terminu „percepcja” lub „sposrzeganie” w opisie aktywności umysłu.

Podkreślić trzeba, że każda z tych kategorii jest pewną idealizacją. Można się na przykład zastanawiać, w jakim stopniu racjonalizm wyklucza z własnej metodologii doświadczenie jako źródło wiedzy, a empiryzm podważa wartość poznawczą rozumu w opisie właściwych narzędzi poznania. Dyskusja między Lockiem a Leibnizem na temat źródeł wiedzy jest dobrą ilustracją tego, że można tę kwestię bardziej sproblematyzować. Leibniz wskazuje na czynnik racjonalny jako pewną dyspozycję, która może zostać zaktualizowana poprzez doświadczenie. Locke natomiast, przy całym swoim empiryzmie, przyjmuje jednak, że poznanie rozumowe jako konieczne jest bardziej wartościowe.

Najważniejszym wyznacznikiem tak rozumianego kartezjanizmu jest teizm. Wyrażną opozycję wyznaczają pod tym względem stanowiska Kartezjusza i Hume’a ze strony empiryzmu. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, być może z tego powodu można by tutaj używać nawet rozróżnienia: kartezjanizm–hume’izm. Trzeba zatem podkreślić, że – pozostając przy tradycyjnym nazewnictwie – empiryzm rozumie się tutaj jako stanowisko obejmujące też ustosunkowanie się do kwestii metafizycznych. Hume ze swoim agnostycyzmem i dystansem zarówno do religii objawionej, jak i deizmu, mógłby zostać tutaj zaprezentowany jako paradygmatyczny przedstawiciel empiryzmu jako idealnego typu, ale już Locke nie byłby czystym empirystą, a z całą pewnością nie byłby nim Berkeley. Teizm stanowił ważny składnik stanowiska Kartezjusza, który starał się opracować aparaturę pojęciową dla uzgodnienia nowego obrazu świata prezentowanego przez naukę nowożytną z tradycyjnym obrazem religijnym. Starał się on wykazać, że prawdy nauki i prawdy Objawienia nie wykluczają się¹⁰. W swym podstawowym dziele, w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, Kartezjusz stara się uzasadnić istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Podobne stanowiska przedstawiali Leibniz i Malebranche. Pascal zaś byłby myślicielem wytyczającym granice projektu wiedzy pewnej, ale jednocześnie wskazującym na nadrzędność

¹⁰ Por. Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, Arcana, Kraków 1998, s. 8–30.

perspektywy teistycznej poprzez postulat fideizmu pozwalającego przewyciężyć zwątpienie w wartość kartezjańskich prawideł rozumu.

III

Ponieważ kartezjanizm i empiryzm są definiowane tutaj jako pewne typy idealne, można wskazać na odstępstwa od tak rozumianego modelu tych stanowisk. Odstępstwem od teizmu jako wyznacznika tradycji kartezjańskiej byłby system Spinozy, wskazujący na panteistyczne (a niektórzy powiedzieliby nawet, że naturalistyczne) rozwiązanie kwestii relacji Boga i świata. Bóg byłby utożsamiony z naturą. Warto podkreślić jednak, iż na płaszczyźnie epistemologicznej i lingwistycznej oraz na płaszczyźnie ontologicznej (w aspekcie substancjalizmu) Spinoza pozostaje wciąż w ramach tradycji kartezjańskiej. Formułuje bowiem swój system w terminologii kartezjańskiej (używając m.in. pojęć „substancja”, „modus”, „myślenie”, „rozszerzalność”), jak i uzasadnia go na sposób kartezjański (racjonalizm, dedukcja z pierwszych zasad oraz natywizm)¹¹. Również Leibniz, choć merytorycznie przynależy do kartezjanizmu ze względu na swój teizm, substancjalizm, natywizm i racjonalizm, to jednocześnie wprowadza modyfikację do tej tradycji na poziomie lingwistycznym. Używa on kategorii percepcji do opisu umysłów i ich stanów świadomości, będąc tutaj niejako bliżej tradycji językowej empiryzmu.

Z drugiej strony, na gruncie empiryzmu również należy odnotować pewne odstępstwo od typu idealnego. W przeciwieństwie do nominalizmu Berkeleygo i Hume'a Locke skłaniał się raczej do pewnej formy konceptualizmu w sporze o uniwersalia, przyjmując istnienie pojęć ogólnych (abstrakcyjnych). Jest to szczególnie wyraźne w stosunku do antyabstrakcjonizmu Berkeleygo. W aspekcie epistemologicznym tym, co umożliwia odróżnienie racjonalizmu od empiryzmu, jest stanowisko w kwestii tego, co jest wyznacznikiem wartości poznania – rozum czy doświadczenie. Locke, przyjmując genetyczny empiryzm, stoi na pograniczu obu tradycji, gdyż twierdzi, że ostatecznie to wiedza rozumowa, jako konieczna i pewna, ma większą wartość, mimo iż całe nasze poznanie pochodzi z doświadczenia.

Można zatem powiedzieć, że w stanowiskach Locke'a, Leibniza i Spinozy znajdujemy pewne odstępstwa od zaproponowanej idealizacji kategorii kartezjanizmu i empiryzmu: u Locke'a ze względu na konceptualizm, u Leibniza ze względu na użycie terminu „percepcja” oraz u Spinozy ze względu na jego panteizm. Również stanowisko Ber-

¹¹ Por. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958.

keleya nie byłoby czysto empirystyczne, ale w dużej mierze kartezjańskie. Z tradycją tą łączył go teizm, substancjalizm, do pewnego stopnia metoda, pewien specyficzny rodzaj natywizmu (idee świata zmysłowego są udostępniane umysłom skończonym przez Boga) oraz chwiejna tradycja lingwistyczna (zamienne użycie kategorii „percepcja” i „myślenie” w charakterystyce umysłów). Z tego powodu, mimo iż można powiedzieć, że zarówno Locke, jak i Berkeley byli na granicy obu tradycji, to Berkeley byłby bliższy kartezjanizmowi niż Locke. Trzeba przy tym jednak zaznaczyć, iż stosujemy tutaj kartezjanizm i empiryzm jako typy idealne, a zatem nie dezawuuujemy elementów, które świadczą o empiryzmie Berkeleya.

IV

Filozofia Berkeleya stanowi prawdopodobnie najlepszy przykład tego, jak epistemologiczny paradygmat rozumienia racjonalizmu i empiryzmu zawodzi jako adekwatne narzędzie interpretacyjne filozofii nowożytnej. W świetle zaproponowanego w niniejszym wystąpieniu rozumienia kartezjanizmu i empiryzmu jako typów idealnych w sensie Weberowskim, Berkeleyowi z kilku powodów bliżej jest do tradycji kartezjańskiej niż do tradycji empiryzmu. Po pierwsze, ze względu na używanie w opisie rzeczywistości kategorii substancji. Rezygnuje on z niej co prawda w przypadku świata materialnego, któremu odmawia statusu substancjalnego, ale zachowuje w pełni kartezjański sens substancjalności w przypadku umysłów. Czyni tak zresztą w analogii do stanowiska Leibniza i, w pewnym sensie, również Malebranche’a. Obydwaj oni wskazywali na pierwotną substancjalność sfery duchowej czy też umysłowej. Ponadto, wydaje się, że taka była intencja samego Kartezjusza, który podkreślał większą doskonałość ontyczną umysłów i zmagał się z problemem dualizmu substancjalnego. Zanegowanie przez Berkeleya substancjalności materii może być zatem rozumiane jako element strategii kartezjańskiej, *à la* Leibniz lub Malebranche, pozwalającej rozwiązać problem dualizmu.

Po drugie, Berkeley mieściłby się w tradycji kartezjańskiej ze względu na swój bezkompromisowy teizm. Wielokrotnie podkreśla on, że jego filozofia jest skierowana przeciwko sceptycyzmowi i ateizmowi. Stara się wykazać, iż jego system jest zgodny z doktryną chrześcijańską. Zarówno Kartezjusz, jak i Berkeley, sądzili, iż można uzgodnić prawdy rozumowe z prawdami wiary. Podobnie jak Kartezjusz, Berkeley był zainteresowany uzasadnieniem istnienia Boga. Warto podkreślić, iż system Berkeleya jest tak bardzo zaangażowany teistycznie, że problem relacji między ideami świata zmysłowego a umysłami oraz między umysła-

mi skończonymi a nieskończonym umysłem boskim staje się całkowicie niezrozumiałą, gdyby teizm odrzucić.

Po trzecie, Berkeley zachowuje do pewnego stopnia kartezjańską tradycję lingwistyczną. Używa wprawdzie, zgodnie z tradycją empirystyczną, terminu „percepcja” na określenie aktywności umysłu, ale stosuje go zamiennie z terminem „myślenie”. Termin „myślenie” i sposób charakterystyki umysłu jako substancji myślącej łączy go z tradycją kartezjańską. Jest rzeczą interesującą, że Leibniz, którego pozycja w tradycji kartezjańskiej jest niezagrożona, stosuje często termin „percepcja”.

Po czwarte, choć Berkeley nie mieści się w tradycji kartezjańskiej ze względu na swój nominalizm, który wiąże się zwykle z empiryzmem, to i tutaj możemy wskazać na pewne elementy, które łączą go z tą tradycją. Jeśli bowiem rozważymy spór między natywizmem a empiryzmem, to okaże się, że Berkeleyowska koncepcja idei świata materialnego „odciśniętych” niejako na umysłach skończonych ma zaskakująco pozaempiryczny wydźwięk. Idee te bowiem nie pochodzą od przedmiotów świata materialnego, ale są dostępne dzięki umysłowi Boga, który swoją percepcją podtrzymuje świat w istnieniu. Problematyczny na gruncie filozofii Berkeleya jest charakter relacji między ideami w umysłach skończonych i w umyśle boskim. Niemniej jednak można powiedzieć, że treść zmysłowa jest niejako „wryta” w umysłach skończonych. Daje to w efekcie swoisty „empirystyczny natywizm”¹².

Jeśli chodzi o sposób uzasadniania tezy, to niewątpliwie nie ma on w przypadku Berkeleya charakteru kartezjańskiego. Doświadczenie było dlań miernikiem wartości poznania. Z drugiej jednak strony, Berkeley i tutaj wprowadził do swojego empiryzmu modyfikacje o charakterze kartezjańskim. Podkreślał bowiem walor prostoty, analityczności i spójności zarówno w poznawaniu, jaki i dowodzeniu tezy systemowych. Dążył również, tak jak Kartezjusz, do zbudowania systemu wiedzy opartego na niepowątpiewalnych zasadach.

Można zatem przyjąć, iż w pewnym sensie stanowisko Berkeleya jest stanowiskiem hybrydowym lub przejściowym, łączącym elementy kartezjanizmu i empiryzmu. Stanowisko to ma jednak przewagę elementów kartezjańskich, przynajmniej na płaszczyźnie ontologicznej.

Podsumowując niniejsze rozważania, które mają jak wspomniałem jedynie charakter roboczy, warto pokusić się o pewne wnioski ogólniejszej natury. Sproblematyzowanie kategorii interpretacyjnych filozofii nowożytnej i próba jej opisanania za pomocą typów idealnych w sensie

¹² Por. J. Hill, *The Synthesis of Empiricism and Innatism in Berkeley's Doctrine of Notions*, „Berkeley Studies” 21(2010), s. 3–15.

Weberowskim, wskazują na bogactwo i złożoność jej zjawisk, które nie dają się zamknąć w prostym schemacie wyznaczonym przez tradycyjne kategorie racjonalizmu i empiryzmu. Można postawić hipotezę, iż w związku z tym, że historiografię filozoficzną tworzyli z jednej strony uczniowie Reida (na Wyspach Brytyjskich i częściowo we Francji za sprawą V. Cousina), a z drugiej neokantyści (w Niemczech), utrwalił oni paradygmat epistemologiczny interpretacji filozofii nowożytnej. W obu przypadkach, filozofia nowożytna odczytywana była przez pryzmat określonych stanowisk Reida (spór o przedmiot poznania) i Kanta (spór o źródła poznania). Można domniemywać, iż właśnie w ten sposób, filozofia nowożytna padła „ofiara” owego zawężonego odczytywania jej podstaw wyłącznie w paradygmacie epistemologicznym¹³.

Streszczenie

Kilka uwag o kategoriach interpretacyjnych filozofii nowożytnej

Słowa kluczowe

filozofia nowożytna; metodologia historii filozofii; racjonalizm; empiryzm; Max Weber; teoria typów idealnych

W niniejszym artykule rozważam zagadnienie interpretacji filozofii siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej za pomocą opozycyjnych kategorii racjonalizmu i empiryzmu. Za Knudem Haakonssenem wskazuję na kryterium tego podziału i jego genezę w kontekście formowania się tzw. filozoficznej (problemowej) historii filozofii w wieku dziewiętnastym. Następnie analizuję ograniczenia tych kategorii interpretacyjnych i proponuję ich możliwe uzupełnienie za pomocą charakterystyki filozofii siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej w kategoriach typów idealnych (w sensie Weberowskim) uwzględniających trzy płaszczyzny ówczesnego dyskursu filozoficznego: ontologiczną, epistemologiczną i lingwistyczną.

Summary

¹³ Winien jestem szczególne podziękowania Prof. Piotrowi Gutowskiemu, który zainspirował mnie do podjęcia namysłu nad Weberowską teorią typów idealnych jako narzędzia interpretacyjnego filozofii nowożytnej. Chciałbym również podziękować Prof. Stanisławowi Judyckiemu, Miłowitowi Kunińskiemu i Jackowi Wojtysiakowi, z którymi miałem okazję przedyskutowania niektórych z poruszanych w artykule kwestii.

Some Remarks on the Interpretative Categories of Early Modern Philosophy

Key words

Early Modern Philosophy; History of Philosophy Methodology; Rationalism; Empiricism; Max Weber; Ideal Types Theory

The paper considers the common strategy of interpreting Early Modern Philosophy in terms of the following opposing categories: Rationalism and Empiricism. Following Knud Haakonssen, it analyses origins and the criterion for this distinction in a formation process of the so-called philosophical history of philosophy in the nineteenth century. It emphasizes serious limitations of such interpretative categories and suggests a possibility of the supplementary interpretation of the seventeenth- and eighteenth-century philosophy in terms of the Weberian ideal types.

Bibliografia

- Fisher Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. 1–6, Stuttgart-Mannheim-Heidelberg: Bassermann 1854–77.
- Haakonssen Knud, *The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?*, w: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, t. 1, Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 3–25.
- Hill James, *The Synthesis of Empiricism and Innatism in Berkeley's Doctrine of Notions*, „Berkeley Studies” 21(2010), s. 315.
- Janowski Zbigniew, *Teodycea Kartezjańska*, Arcana, Kraków 1998.
- Kołakowski Leszek, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958.
- Stewart Dugald, *Histoire Abrégée des sciences metaphysiques, morales et politiques depuis la renaissance des letters*, t. 1–3, trad. J.A. Buchon, Paris: Levrault 1820.
- Swieżawski Stefan, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa: PWN 1966.
- Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 1–3, Berlin: Mittler 1863–1866.
- Weber Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1922.