

KATEGORIA GENEZY W NAUCE I FILOZOFII

SYMPOZJUM NAUKOWE
ZORGANIZOWANE PRZEZ SEKCJĘ FILOZOFII PRZYRODY
I NAUK PRZYRODNICZYCH
WYDZIAŁU FILOZOFII
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

Lublin, 13-14 listopada 2000 roku

PIOTR GUTOWSKI

O POJĘCIU GENEZY IDEI FILOZOFICZNYCH

Historycy filozofii używają słowa *geneza* dość swobodnie, najczęściej na oznaczenie powstania czy raczej powstawania pewnego nurtu, teorii, problemu lub argumentu. W pojęciu powstawania zawarte są natomiast dwa inne pojęcia: *początku* czy stanu początkowego oraz *rozwoju* czy – szerzej – zmiany, polegającej na przekształcaniu tego stanu początkowego w kierunku interesującej nas idei. Ale, jak celnie zauważył Karl Jaspers, początek jest czymś historycznym, co zdarzyło się lub – jeśli był to długotrwały proces – rozciągało się w określonym czasie. W tym sensie jest on zawsze jednorazowy i niepowtarzalny. W filozofii natomiast mamy do czynienia z ciągłym powracaniem pewnych idei. Wskazanie więc tak pojętego początku nie jest w stanie wyjaśnić tego faktu. Jaspers proponuje zatem, aby mówić także o *źródle* czy o źródłach, sugerując, że ich wskazanie jest podaniem genezy innego typu niż określenie początku. Źródło bowiem w pewnym sensie umyka czasowi i temu, co czas z sobą niesie: jednorazowości i niepowtarzalności. Ze źródła – pisze K. Jaspers – „stale od nowa wypływa impuls pobudzający do filozofowania”¹. Dopiero dzięki uchwyceniu źródeł, a nie początków, „współczesna filozofia staje się istotna, dawniejsza zaś – zrozumiała”².

Korzystając z tego Jaspersowskiego rozróżnienia, chciałbym zaproponować podwójne rozumienie praktyki badania genezy idei filozoficznych: jako poszukiwania ich początków i jako poszukiwania ich źródeł. Termin

Dr PIOTR GUTOWSKI – Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL;
adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: gutowski@kul.lublin.pl.

¹ *Wprowadzenie do filozofii*, tł. A. Wołkowicz, Wrocław 1998, s. 11.

² Tamże.

„idea filozoficzna” rozumiem tu głównie jako określony typ rozwiązania problemu filozoficznego, np. idealizm, realizm, utylitaryzm, pragmatyzm, relatywizm. Najpierw omówię ogólnie genezę idei filozoficznych rozumianą jako początek, a następnie genezę pojętą jako źródło.

W poszukiwaniu początków chodzi nam o zrozumienie, w którym punkcie dziejów filozofii – czy szerzej: myśli ludzkiej – doszło do stworzenia warunków umożliwiających sformułowanie interesującej nas idei, oraz o uchwycenie, jak przebiegały przekształcenia do niej prowadzące. Dla wyeksplikowania kilku zagadnień związanych z pojęciem genezy jako początku i jego przekształceń zapytajmy o początki nowożytnego idealizmu rozumianego jako stanowisko epistemologiczne, które stwierdza niemożliwość poznania rzeczywistości niezależnej od poznającego podmiotu. Zadając to pytanie chcemy wiedzieć, co zainicjowało i co doprowadziło do sformułowania takich teorii, jak np. kantowska, zgodnie z którą rzeczy same w sobie, czyli całkowicie niezależne od skończonych umysłów, są niepoznawalne. Wielu badaczy stwierdziłoby bez wahania, że ślady prowadzą do Kartezjusza. To on bowiem spowodował znaczącą zmianę terminologiczną, zgodnie z którą zamiast mówić np. „To są białe zapisane kartki” należy użyć wyrażenia: „Mam ideę białych zapisanych kartek”, co przekłada się na bardziej nam znane wyrażenie „Spostrzegam białe zapisane kartki” (a dokładniej „widzę” je lub „wyobrażam sobie” czy „przypominam” albo „pojmuję”, zależnie do sposobu dania tych kartek – jak rzecz doprecyzuje później E. Husserl). Tym sposobem „otwiera się droga” – jak powiedzieliby ci badacze – do stwierdzenia, że nie tylko bezpośrednim, ale i jedynym przedmiotem umysłu są idee. I choć sam Kartezjusz takiego twierdzenia nie głosił, sądząc, że ma dobry sposób na oddzielenie idei reprezentujących niezależny od umysłu świat od tych, które są subiektywne, to właściwie nie miał prawa tak twierdzić. Jego kontynuatorzy, w tym Kant, byli po prostu bardziej konsekwentni, prowadząc zapoczątkowaną przezeń myśl w kierunku idealizmu.

Wobec takiej hipotezy pojawiają się przynajmniej dwa pytania. Pierwsze, zgodne z założeniem, że początków idealizmu należy upatrywać w koncepcji idei jako bezpośrednich przedmiotów poznania, brzmi: czy to faktycznie Kartezjusz stoi u początków tej teorii? Drugie pytanie jest następujące: czy trafne jest przekonanie, że idealizm został zapoczątkowany właśnie przez koncepcję idei? Rozważmy je po kolei.

Tomasz Reid, który był jednym z pierwszych filozofów upatrujących w teorii idei początków sceptycyzmu oraz idealizmu (w tym przypadku cho-

dziło o idealizm Berkeleya, a nie Kanta), wcale nie Kartezjusza oskarżał o jej zapoczątkowanie. Uważał, że wywodzi się ona ze scholastycznej koncepcji poznania, zgodnie z którą umysł bezpośrednio ujmuje odpowiednio przez siebie wypreparowane *species* zmysłowe oraz inteligibilne. Modelem rozumienia poznania był bowiem – jak argumentuje Reid – zmysł dotyku. Uważano, że tak jak ręka musi bezpośrednio zetknąć się z innym ciałem, aby ująć jego własności, np. kształt, tak też umysł musi „zetknąć się” bezpośrednio z bytowo jednorodnym przedmiotem, aby go poznać. Stąd właśnie wzięły się owe *species* zmysłowe oraz inteligibilne, które nie będąc materialne, mogły być już przez umysł uchwycone³. Nawet wówczas, gdy „odzwierciedlają” poznawany świat materialny (a nie tylko wtedy, gdy mamy do czynienia ze złudzeniami czy pomyłkami poznawczymi), to one właśnie, a nie ów świat, są bezpośrednim przedmiotem poznania.

Gdyby Reid miał rację, a jego hipoteza nie wygląda na zupełnie pozbawioną podstaw, to początki teorii idei należałoby przesunąć wstecz o około 20 stuleci – do koncepcji Arystotelesa, bo to on przecież był mistrzem dla scholastyków. Wiadomo jednak, że idąc tym tropem, trzeba by cofnąć się jeszcze dalej, do Platona, a może i do Demokryta i Empedoklesa, z ich koncepcją wypływów, odrywających się od rzeczy i uderzających w organy zmysłowe⁴. Ostatecznie bowiem zasada wszystkich tych teorii była identyczna: aby poznanie było możliwe, musi być jednorodność i bezpośredni styk elementu poznającego i poznawanego. Idąc tak wstecz w poszukiwaniu początku nie tylko tej, ale i wielu innych idei filozoficznych, możemy się ostatecznie znaleźć w Talesowej wodzie – absolutnym prapoczątku idealizmów, realizmów i wszelkich innych filozoficznych „izmów”.

Nawet jednak gdyby wspomnianego problemu przesuwania początku w bliżej nieokreślonej przeszłości dało się uniknąć, a więc gdyby zgodzić się na to, że teoria idei warunkująca nowożytny idealizm jest wyłącznym dziełem Kartezjusza, to pojawia się inna wątpliwość: że w takiej wizji zależności nowożytnych nurtów od jednego tylko filozofa w sposób nieuprawniony absolutyzuje się intuicję *ciągłości*. W jej świetle dzieje znaczącego fragmentu filozofii nowożytnej zaczynają się jawić jako szereg koncepcji niemal automatycznie wyłaniających się z tego, co uznano za ich początek.

³ Por. T. R e i d, *Essays on Intellectual Powers of Man*, [w:] t e n ż e, *Philosophical Works*, ed. W. Hamilton, Edinburgh 1859⁸, s. 298 a - 306 b.

⁴ Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 176, 200.

Wzmacniając tę intuicję ciągłości, osłabia się jednocześnie inną, konkurencyjną intuicję: istotnego zróżnicowania, wręcz nieporównywalności, poszczególnych koncepcji filozoficznych. Tak więc ci wszyscy, którzy uznają Kartezjusza i jego teorię poznania za początek niepożądanego idealizmu, sceptycyzmu, a niekiedy nawet rozmaitego zła poza samą filozofią, mają skłonność do traktowania dziejów filozofii nowożytnej jako czegoś w rodzaju systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego z jednym aksjomatem i mocnymi, niejako samorzutnie działającymi regułami przekształcania, które, mimo krnąbrnego oporu niektórych nielogicznych filozofów, tak ostatecznie musiały doprowadzić do ujawnienia pełnych i zgubnych konsekwencji kartezjanizmu. W ten sposób uzyskuje się uporządkowany, deterministyczny obraz rozwoju myśli filozoficznej.

Determinizm ten nie dotyczy jednak samego początkodawcy, który dziwnym trafem umknął losowi wszystkich pozostałych filozofów. Takie ujęcie – choć wewnętrznie spójne – ma niewielką wiarygodność, m.in. dlatego, że w sposób rażąco nierównomierny rozdziela wśród wybitnych filozofów wolność i kreatywność. Trudno uwierzyć w to, że Kartezjusz dysponował taką wolnością i twórczym umysłem, gdy budował swoją koncepcję idei, a Leibniz czy Kant jedynie rozwijali kłębek przez niego wytworzony. Ponadto zwolennicy takiego widzenia dziejów filozofii nie eksplikują kluczowego dlań pojęcia konsekwencji. Co więcej, często bywa tak, zwłaszcza gdy hipotezy tego rodzaju formułują filozofowie systematycy, że abstrahowanie od zróżnicowań i eksponowanie intuicji ciągłości w przypadku badań nad powstawaniem idei opozycyjnych wobec głoszonych przez siebie idzie w parze z domaganiem się, aby nie abstrahować od wyjątkowości własnych koncepcji i nie włączać ich w podobny ciąg wzajemnie determinujących się idei.

Przejdźmy teraz do pytania drugiego, jakie pojawiło się w związku z hipotezą, że koncepcja idei jako bezpośredniego przedmiotu poznania jest odpowiedzialna za powstanie nowożytnego idealizmu: czy ta hipoteza jest wiarygodna. Otóż można ją zakwestionować, wskazując choćby na filozofów, którzy akceptowali reprezentacjonizm (czyli przekonanie, że bezpośrednio poznajemy jedynie reprezentacje rzeczy, nazywane ideami, danymi zmysłowymi, fenomenami itp.) i jednocześnie byli realistami. obrońca tej hipotezy będzie zapewne twierdził, że realizm reprezentacjonistów jest tak czy inaczej ułomny, bo gdyby jego zwolennicy byli konsekwentni, to odrzuciliby albo reprezentacjonizm, albo realizm. Wydaje się jednak, że wielu reprezentacjonistów w *spójny sposób* odrzucało idealizm. Już choćby sam Kartezjusz twierdził przecie, że nie wszystkie idee mają jednakową wartość

poznawczą: idee wrodzone odzwierciedlają świat, jakim on jest, a jedynie idee nabyte i skonstruowane nie mają żadnego znaczenia poznawczego. Takie stanowisko należy określić jako realizm, choć jest to realizm pośredni. Gdyby ten argument okazał się nieprzekonujący, to można wskazać na przykład Berkeleya, który z kolei odrzucał reprezentacjonizm, ale nie dochodził do stanowiska realistycznego. Wprost przeciwnie, prezentacjonizm spójnie wiązał z idealizmem.

Skoro tak, to początku idealizmu trzeba upatrywać gdzie indziej niż w teorii idei. Ale gdy określi się inny odległy początek, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że sygnalizowane problemy (z przesuwaniem go w bliżej nieokreśloną przeszłość, z absolutyzowaniem pojęcia ciągłości i rażąco nierównomierną dystrybucją wolności) pojawią się na nowo. Jest wszakże inne wyjście: uznać, że początkiem idealizmu Berkeleyowskiego jest sam tenże idealizm, początkiem heglizmu – sam heglizm itd. W tym przypadku dzieje filozofii nowożytnej (i także dzieje całej filozofii) jawiłyby się nam jako zbiór niezależnych koncepcji, które – podobnie jak wielkie dzieła sztuki – noszą piętno wolności intelektualnej ich twórców. W tym przypadku wzmocniona zostaje intuicja odrębności i wyjątkowości każdej filozoficznej idei, a intuicja ciągłości – praktycznie odrzucona. Przy takim ujęciu dzieje filozofii nie jawiłyby się jako uporządkowane, ale za to miałyby bardziej ludzkie, indeterministyczne oblicze. Taka wizja byłaby w zasadniczych rysach zgodna z tezą o niewspółmierności teorii naukowych, jaką formułują niektórzy filozofowie nauki.

Która spośród wspomnianych dwóch hipotez wyjaśniających powstanie idealizmu nowożytnego jest bardziej przekonująca? Obydwie brzmią mało wiarygodnie. Jedna jest zbyt deterministyczna i holistyczna, a druga zbyt indeterministyczna i atomistyczna. Myślę, że poszukiwanie początku badanej idei filozoficznej powinno unikać tych dwóch skrajności. A jest to możliwe przy spełnieniu następujących postulatów.

Po pierwsze, zamiast o początek (w liczbie pojedynczej) należy pytać o początki czy o korzenie, zakładając tym samym (przynajmniej wstępnie), że idee filozoficzne nie wywodzą się z jakiegoś jednego „punktu”, ale przynajmniej z kilku. Po drugie, gdy chodzi o określenie relacji między początkami a badaną ideą, to najodpowiedniejsze wydaje się pojęcie warunkowania. Z pewnością natomiast należy zrezygnować z *quasi*-logicznego pojęcia *konsekwencji* czy nawet z pojęcia przyczynowania. Po trzecie, poszukiwanie początków jako warunków możliwości nie może ograniczać się arbitralnie do samej filozofii. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w wielu

przypadkach idee te warunkowane są równie mocno przez czynniki pozafilozoficzne, np. przez rozwijającą się naukę lub szersze czynniki kulturowe. Po czwarte, poszukiwanie początków jest owocne, gdy nie wskazuje na uwarunkowania najbliższe czy najdalsze, ale pośrednie⁵.

Zastosujmy te postulaty do szkicowego rozważenia początków jednego z ważnych nurtów filozofii współczesnej, jakim jest pragmatyzm rozumiany jako pewna koncepcja prawdy, znaczenia i wartości. Otóż musimy najpierw pamiętać, że szukamy początków rozumianych jako warunki, które umożliwiły jego powstanie. Nie jednego, ale kilku, bo gdy mamy na myśli cały bogaty i wieloaspektowy nurt filozoficzny (a nie pojedyncze pojęcie czy problem), niewiarygodne byłoby wstępne założenie, że w swoich istotnych cechach jest on uwarunkowany przez wyłącznie jedno zdarzenie, proces czy poprzedzającą go ideę. Trzeba więc założyć, że jak każdy nurt filozoficzny, pragmatyzm wyrósł z wielu korzeni – z wielu faktów, zdarzeń i procesów. Po wtóre, trzeba mieć na uwadze to, że kontekst bliższy jest cenniejszy dla lepszego uchwycenia korzeni danego nurtu niż kontekst odległy. Zawsze bowiem można znaleźć podobieństwa między współczesnym nurtem a np. starożytnym kierunkiem filozoficznym, lecz nie oznacza to prostej relacji warunkowania (nawet wówczas, gdy twórcy badanej idei czytali dzieła starożytnych)⁶. Choć więc np. niektóre centralne idee pragmatyzmu dobrze korespondują z nauczaniem starożytnych sofistów czy sceptyków, to z pewnością pragmatyzm nie powstał dlatego, że jego twórcy świadomie do nich nawiązywali. W tym przypadku o zbieżnościach uświadomiono sobie później, gdy pragmatyzm stał się na tyle odrębnym i znaczącym nurtem, że

⁵ Kiedy idziemy do lekarza z bólem kręgosłupa i pytaniem o powód tego bólu, to nie chcemy, aby lekarz odpowiedział, że jest nim np. to, iż się schylamy, bo wiemy, że gdyby nie było innych powodów, to kręgosłup nie bolałby nas przy żadnym powszechnie przez ludzi przyjmowanym położeniu ciała. Ale nie chcemy też, aby powiedział np. tak: „no cóż, człowiek jest bytem przygodnym i jako taki podlega cierpieniom” albo: „pański ból kręgosłupa jest spowodowany ostatecznie przez grzech pierworodny”. Nawet gdybyśmy byli zwolennikami metafizycznej tezy o przygodności bytu i gdybyśmy wierzyli w grzech pierworodny, to od lekarza oczekujemy wskazania innego rodzaju uwarunkowań naszego bólu. Wyjdziemy usatysfakcjonowani intelektualnie, gdy dowiemy się np., że nastąpiło przesunięcie kręgow i możliwy jest ucisk rdzenia kręgowego i że z tego powodu przy niektórych pozycjach ciała ból się nasila.

⁶ O takich zależnościach można mówić tylko, jeśli filozof zainspirowany został bezpośrednio lekturą, np. starożytnych filozofów. I tak np. wielu filozofów renesansowych wydawało się niemal genetycznie związanych z myślą starożytną (podobnie też Nietzsche czy Heidegger). Bliższe badania wykazują jednak najczęściej, że inspiracja ta była w istocie pośrednia i miała swoje uzasadnienie w aktualnej dla tych filozofów sytuacji filozoficznej.

zajęli się nim historycy filozofii. Stwierdzenie, iż kontekst bliższy jest ważniejszy dla badań początku, nie oznacza jednak, że trzeba się ograniczyć jedynie do literalnie bezpośrednich poprzedników Ch. Peirce'a, W. Jamesa czy J. Deweya. Wówczas za najważniejszego poprzednika pragmatyzmu należałoby zapewne uznać ojca Charlesa Peircea, który uczył go zarówno matematyki, jak i filozofii, gdy ten nie przekroczył jeszcze wieku dziesięciu lat. Chodzi jedynie o to, że bardziej wiarygodne i owocne będzie wyjaśnienie powstania tego nurtu odwołujące się do dziejów filozofii i – ogólniej – kultury zachodniej w w. XVIII czy XIX niż do filozofii starożytnej bądź do faktów z dzieciństwa Peirce'a, Jamesa i Deweya. I wreszcie – na koniec – nie wolno ograniczać się wyłącznie do dziejów samej filozofii.

Co więc z zakresu intelektualnej historii kultury zachodniej mogło mieć wpływ na powstanie pragmatyzmu? Tutaj, podobnie jak w przypadku pytania o początki idealizmu, chodzi jedynie o przykładową hipotezę, która posłuży do objaśnienia zagadnień związanych z ogólniejszym problemem początków idei filozoficznych. Otóż, po pierwsze, linii prowadzących do wyłonienia się pragmatyzmu można upatrywać w pewnych procesach zachodzących w dziejach filozofii nowożytnej, zwłaszcza pokantowskiej. Nie ulega wątpliwości, że w pierwszym okresie twórczości Peirce znajdował się pod ogromnym wpływem Kanta⁷. W swoich późniejszych pracach starał się jednak wyjść poza filozofię Kanta (a także Hume'a i Kartezjusza) w kierunku, który wydawał mu się konieczny w związku z rozwojem nauki. W tym więc sensie pragmatyzm, a przynajmniej pragmatyzm Peirce'a, ma podobne początki jak i inne nurty filozofii XX w. – w dyskusji z twórcami i najbardziej wybitnymi przedstawicielami filozofii nowożytnej⁸. Równie charakterystyczna jest pod tym względem intelektualna biografia Deweya, który w pierwszej fazie twórczości był gorącym zwolennikiem Hegla. Hegel Deweya był jednak znaturalizowany i przypominał pod wieloma względami Hegla w interpretacji Marksa. Dopiero później, po zetknięciu się z koncepcjami Peirce'a i Jamesa, Dewey przeszedł na pozycje pragmatyzmu. Jego pragmatyzm pozostał jednak do końca w dialogu z Heglem.

⁷ Por. M. G. M u r p h e y, *The Development of Peirce's Philosophy*, Indianapolis–Cambridge 1993, s. 20-28.

⁸ Wprawdzie Peirce gloryfikuje ducha scholastyki i przeciwstawia go nowożytnemu subiektywizmowi (por. *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, New York 1955, s. 228), ale nie oznacza to bynajmniej powrotu do myśli średniowiecznej. Chodzi mu o przekształcanie filozofii, ale przy zachowaniu jej dorobku.

Twierdzenie, że pragmatyzm (czy jakkolwiek inny nurt filozofii współczesnej) ma swoje początki w nowożytnej filozofii pokantowskiej, należy odróżnić od twierdzenia, że jest on jej logiczną konsekwencją bądź koniecznym rezultatem. Ten drugi pogląd, jakkolwiek atrakcyjny dla umysłów prostolinijskich i miłujących nieskomplikowany porządek, jest – jak już zaznaczyłem – całkowicie fałszywy. Przeczy mu empiryczny fakt, że do dziś istnieją wybitni filozofowie, którzy w spójny sposób kontynuują oryginalną filozofię Kanta, Hume’a czy nawet Berkeley’a i nie tylko nie widzą żadnej potrzeby „przekraczania” tych filozofów, ale podważają wszelkie historyczne próby ich „przekroczenia”. Nie znaczy to, oczywiście, że wspomniani myśliciele po prostu bronią filozofii odpowiednich filozofów nowożytnych bez żadnych zmian, a jedynie, że nie wychodzą oni poza zasadniczą linię ich poglądów.

Po drugie, pragmatyzm ma swoje korzenie także w dziejach nowożytnej nauki oraz filozoficznej refleksji nad nauką. Szczególnie ważnym wydarzeniem było sformułowanie przez Darwina teorii ewolucji, która wymiotła pozostałości arystotelesowskiego poglądu na świat. Pierwszym poważnym ciosem dla tego, dominującego przez wieki, obrazu świata była teoria Kopernika, która zakwestionowała arystotelesowską astronomię. Po Koperniku zwolennik poglądu Arystotelesa mógł jednak ciągle utrzymywać arystotelesowską biologię z jej naczelną tezą o odwieczności gatunków. Po Darwinie i ta teza musiała zostać porzucona. Ale teoria Darwina (w powiązaniu z nowymi koncepcjami w geometrii) sprawiła kłopoty nie tylko artystotelikowi, lecz – co w tym przypadku ważniejsze – także zwolennikowi Newtonowskiego mechanicyzmu, którego orędownikiem był Kant. Upraszczając sprawę, podsuwała ona obraz świata ciągle zmiennego, wyłaniającego coraz to nowe postaci bytu. Sugerowała, że tak jest nie tylko w świecie fizycznym, lecz także w świecie ludzkiej myśli, a więc też w dziedzinie historii najbardziej doskonałego tworu tejże myśli, jakim jest szeroko pojęta nauka.

Po trzecie, wpływu takiego można upatrywać w dziejach Ameryki, rozumianej tutaj nie w sensie geograficznym, lecz kulturowym: jako dzieje kultury Stanów Zjednoczonych (bądź umysłowości amerykańskiej), włącznie z okresem, kiedy USA jako odrębne państwo nie istniały. Wstępna hipoteza byłaby taka, że jest coś w umysłowości amerykańskiej, co w pragmatyzmie znalazło swój najlepszy wyraz. Takiej tezy broniło kilku znaczących autorów, z B. Russellem na czele, który twierdził sarkastycznie, że pragmatyzm jest odzwierciedleniem kupieckiego ducha Ameryki. Kilkanaście lat temu

wpływową interpretację idącą w podobnym kierunku, ale całkowicie pozbawioną już Russellowskiej złośliwości i akcentującą nieco inne niż tylko handlowe strony umysłowości amerykańskiej, przedstawił Cornel West w książce *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*⁹. Poszukiwania takie wydają się mieć potwierdzenie choćby w powszechnie przyjmowanym poglądzie, iż pragmatyzm jest typowo amerykańską filozofią, mimo że przecież na uniwersytetach w USA uprawia się także inne rodzaje filozofii.

Oczywiście, zarysowana hipoteza, podająca kilka uwarunkowań powstania pragmatyzmu, musiałaby zostać uszczegółowiona, aby stać się wiarygodną. Podkreślam jednak raz jeszcze, że nie to jest moim celem w tym artykule. Tutaj chcę zwrócić uwagę na sposób pojmowania warunkowania w tego rodzaju hipotezach. Otóż warunki są tu rozumiane jako niepowtarzalne okoliczności towarzyszące, których splot katalizuje powstanie pragmatyzmu. Nie można ich jednak traktować jako warunków wystarczających ani nawet jako warunków koniecznych do jego powstania. Nie jest bowiem niemożliwe, aby idea pragmatyzmu powstała zupełnie gdzie indziej i w innych okolicznościach historycznych. Oczywiście, jeżeli przez pragmatyzm będzie się rozumieć całość dorobku poszczególnych pragmatystów, to wówczas traktowanie wspomnianych warunków jako koniecznych jest bardziej wiarygodne. Ale jeśli przez pragmatyzm rozumiemy – jak to zwykle bywa – zbiór pewnych abstrakcyjnych idei, w skład których wchodzi m.in. określona koncepcja prawdy i stosunku podmiotu do świata, wówczas wskazane warunki muszą być traktowane jako jednostkowe okoliczności. W tym właśnie sensie badania genetyczne w historii filozofii rozumiane jako wyłączone poszukiwanie początków są w stanie wskazać jedynie dziejowy kontekst powstania określonych idei – i nic więcej.

Przejdźmy teraz do genezy jako źródła w sensie bliskim, jak mniemam, Jaspersowi. Proszę zwrócić najpierw uwagę, że gdy mówiłem o różnych hipotezach wyjaśniających powstanie idealizmu nowożytnego czy pragmatyzmu, to zakładałem jedynie ogólne, niedokładne pojęcie tych nurtów. Nie wyjaśniłem w istocie, czym jest idealizm, którego początki w różnych ujęciach różnie się jawiły, ani nie powiedziałem, czym jest pragmatyzm. Mimo to dyskurs, który prowadziłem, był – mam nadzieję – zrozumiały nawet dla tych, którzy mają niejasne wyobrażenie o idealizmie i o pra-

⁹ Madison 1989.

gmatyzmie. Otóż takie niedookreślenie nie może mieć miejsca w poszukiwaniu źródeł w sensie, o który mi chodzi. Dotarcie do źródeł jest bowiem wytworzeniem w sobie doświadczenia, które stoi u podstaw danej idei lub przynajmniej intelektualnym uchwyceniem jego możliwości. Jaspers podaje jedynie trzy takie źródłowe doświadczenia, które tworzą zasadnicze zróżnicowanie koncepcji filozoficznych: zdziwienie, zwątpienie i dogłębny wstrząs wraz ze świadomością zagubienia. Pierwsze stoi u podstaw tradycji metafizycznej, drugie – epistemologicznej, a trzecie – antropologiczno-etyczno-egzystencjalnej¹⁰. Myślę jednak, że uchwyceniu sensu wszystkiego tego, co określiłem mianem idei filozoficznej, towarzyszy coś w rodzaju takiego odrębnego doświadczenia.

Jakie więc są źródła nowożytnego idealizmu epistemologicznego? Otóż najpierw musimy zauważyć, że niejedno on ma imię, że czym innym jest idealizm w sporze o naturę rzeczywistości, gdzie jest on pewnym typem antynaturalizmu, przeciwstawionego różnym wersjom naturalizmu, dualizmowi i pluralizmowi, a czym innym jest idealizm jako stanowisko w sporze o istnienie i poznawalność świata niezależnego od umysłów. Nowożytny idealizm to idealizm w tym drugim sensie. Głosi on, że świat, który uważamy za transcendentny względem nas, jest we wszystkich swoich własnościach (choć niekoniecznie w istnieniu) ukonstytuowany przez umysł. Jakie jest źródło tego twierdzenia? Otóż jest nim pewna logiczna możliwość, że jeżeli istniałyby inne myślące byty, ale o radykalnie różnej strukturze umysłu niż nasza, to ujmowałyby świat, ten sam świat, zupełnie inaczej. Nie musimy przy tym uciekać się do hipotezy istnienia Marsjan czy innych tego rodzaju istot. Wystarczy przywołać podzielaną przez wielu ludzi wiarę w istnienie aniołów czy Boga. Jako byty niecielesne, a więc nie mające także zmysłów, muszą one ujmować świat inaczej. Czy na przykład poznają barwy i dźwięki, smaki i zapachy? Jeżeli tak, to z pewnością w inny sposób. Taki eksperyment myślowy podsuwa nam myśl, że świat, który poznajemy i w którym żyjemy, może być jedynie „światem dla nas” – ludzi. I jako będący „dla nas” jest on obiektywny i realny. Sens idealizmu tego rodzaju kryje się właśnie w owym zastrzeżeniu „dla nas”, które – jak wiemy – może być różnie interpretowane.

Jeśli owo „my” jako konstytuujące świat pojmie się jako podmiot transcendentny (a nie społeczny czy indywidualny), to wówczas poznanie

¹⁰ Por. J a s p e r s, dz. cyt., s. 11-17.

zarówno potoczne, jak i naukowe widziane z perspektywy podmiotów indywidualnych czy nawet podmiotu społecznego może być interpretowane tak samo, jak w realizmie: jako odkrywanie, a nie tworzenie. Identyczną interpretację dla obydwu ujęć będzie miała także szeroko pojęta praktyka. Inaczej natomiast mają się sprawy w przypadku idealizmu, w którym za podmiot konstytuujący świat uznaje się historycznie i geograficznie zmienny podmiot społeczny lub indywidualny. Wówczas idealizm łączy się z taką lub inną formą relatywizmu. Tego rodzaju teoria ma swoje źródła, po pierwsze, w uchwyceniu zmian, jakie zachodzą w naszym własnym sposobie widzenia świata, oraz zmian w sposobie ujmowania rzeczywistości, jakie zachodzą we wszystkich działach kultury: w nauce, moralności, religii, sztuce. Po drugie zaś – w projektowaniu podobnych zmian na przyszłość, z czego bierze się myśl, że obecny sposób widzenia świata może być tymczasowy i zostanie z biegiem czasu zastąpiony przez całkowicie inny obraz świata. Domniemanie tego rodzaju ubrane w formę argumentu nosi niekiedy nazwę *pesymistycznej metaindukcji*¹¹. Ta niestatyczna, można by powiedzieć: procesualna odmiana idealizmu ma swojego przeciwnika w równie dynamicznym realizmie konwergentnym, który godząc się na fakt zmian, przyjmuje optymistyczny wniosek, że są one postępem, zmierzającym ostatecznie (w odległej przyszłości bądź w jakimś idealnym punkcie) do odpoznania transcendentnej rzeczywistości. W tym przypadku różnica między stanowiskami realizmu konwergentnego i relatywistycznego idealizmu (nie zdeformowanymi dla celów jakiejś pospiesznej krytyki) ma w istocie swoje źródło w sposobie ujmowania człowieka i jego stanowiska w kosmosie czy we wszechświecie (żeby nawiązać do znanej pracy Maxa Schelera¹²). Sądzę, że szukając początków tego rodzaju idealizmu, trzeba zwrócić się w stronę badań nad szeroko pojętą antropologią filozoficzną nurtów wcześniej sformułowanych¹³.

¹¹ Por. *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. N. Bunnin, E. P. Tsui-James, Oxford (UK)–Cambridge (USA) 1996, s. 305-307.

¹² *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tł. A. Węgrzecki, [w:] M. S c h e l e r, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 43-149.

¹³ H. Putnam (*Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 260) uważa, że źródła tych różnic tkwią jeszcze głębiej: „Ponieważ nie da się mówić o tym, co transcendentne, czy nawet zaprzeczyć jego istnieniu, bez popadania w paradoksy, postawa wobec transcendentnej musi przypuszczalnie być kwestią religijną, a nie zagadnieniem racjonalnej filozofii”.

Zapytajmy jeszcze: jakie są źródła pragmatyzmu? Najpierw trzeba wyraźnie odróżnić pragmatyzm obiektywny od subiektywnego. Pierwszy jest reprezentowany głównie przez Ch. Peirce'a. Peirce miał poczucie, że jego koledzy i kontynuatorzy, zwłaszcza W. James, nie rozumieją doktryny, którą określił jako pragmatyzm, i nadają jej subiektywistyczny wymiar. Dlatego odciał się od nich i określił ją mianem pragmatycyzmu (nazwą tak ohydną, że – jak twierdził – nikt już nie ośmielił się jej ukraść). Otóż jego pragmatycyzm (czy pragmatyzm obiektywny) jest albo realizmem konwergentnym, albo czymś w rodzaju idealizmu transcendentального w sensie podobnym do Kantowskiego. Wypływa więc, częściowo przynajmniej, z tego samego źródła, co obydwie te idee. Jeśli tak, to początków jego doktryny trzeba szukać w transformacjach kandydatury i w filozoficznej refleksji nad nauką. Natomiast jedno ze źródeł – może nawet główne źródło – pragmatyzmu subiektywnego tryska z namysłu nad wspomnianymi sporami między różnymi wersjami realizmu oraz idealizmu, a dokładniej z poczucia braku nadziei na ich rozstrzygnięcie oraz z poczucia (niesłusznego – moim zdaniem – ale dającego się zrozumieć) nierелеwancji tych sporów dla czegokolwiek w ludzkim życiu. Stąd bierze się propozycja „skrócenia perspektywy” badań filozoficznych i, co za tym idzie, przeformułowania problematyki filozoficznej. Patrząc na pragmatyzm subiektywny w ten sposób, możemy określić pole poszukiwań jego początków: do tych koncepcji filozoficznych, które również starały się tę perspektywę „skrócić”, oraz do tych uwarunkowań pozafilozoficznych, które temu sprzyjały. W tym kontekście szczególnie interesująca wydaje się hipoteza o wpływie umysłowości amerykańskiej, która w stosunku do europejskiej charakteryzuje się właśnie taką „skróconą perspektywą”.

Może się wydawać, że zaproponowane przeze mnie rozróżnienie początków i źródeł jest sztuczne, bo dobrze rozumiane poszukiwanie początków pewnej idei filozoficznej jest poprzedzone określeniem jej źródeł. Zapewne w wielu przypadkach tak jest. Ale dla wprowadzenia tego rozróżnienia wystarczą takie przypadki, gdzie próbuje się określać początki bez dokładnego uchwycenia źródeł tego, czego się poszukuje. Ponadto uważam, że metafora początku i źródła dobrze oddaje sens dwóch różnych kierunków poszukiwań genezy idei: w głąb i wstecz. Wskazanie genezy jako początku jest w istocie czymś w rodzaju wyrysowania drzewa genealogicznego, z którego nie wynika nic dla oceny danej idei. Dotarcie do źródeł daje coś więcej: nie jest to jeszcze jej uzasadnienie, ale przynajmniej zrozumienie i usprawiedliwienie tych, którzy je głosili. Dopiero wówczas może nastąpić

rzetelny dialog naszego własnego stanowiska z tą ideą i jej zwolennikami. Postulat docierania do źródeł ma więc również wydźwięk etyczny. Sytuacja jest tu nieco podobna do dialogu interreligijnego. Dopóki nie dotrzemy w ocenie stanowisk przeciwnych do źródeł odsłaniających widok, jaki ma na świat np. luteranin, prawosławny, żyd czy ateista, dopóty nasze zrozumienie genezy różnic między nimi będzie tchnęło chłodną zewnętrżnością, a może i nieusprawiedliwioną wyniosłością. Gdy jednak owe źródła uda się nam uchwycić, to i lepiej zaczynamy rozumieć nasze własne wierzenia i mniej banalnie rysują się nam wierzenia innych ludzi.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Idei filozoficznych – zwłaszcza takich, jak teorie czy systemy filozoficzne – nie można pojmować jako zwykłej wypadkowej tego, co nazwałem źródłami, i tego, co określiłem jako początki. Myślę, że są one czymś więcej: są ich *twórczą* syntezą. Pojęcie kreatywności w dziedzinie idei spełnia podobną funkcję jak pojęcie przypadku w naturalistycznie rozumianej teorii ewolucji. Spełniając podobną funkcję, niesie ono jednak z sobą zupełnie inne znaczenia. Ich eksplikacja przekracza wszakże ramy tego artykułu.

ON THE CONCEPT OF THE GENESIS OF PHILOSOPHICAL IDEAS

S u m m a r y

Historians of philosophy use the word *genesis* fairly freely. Most often it is supposed to denote the beginning of a certain trend, variously understood, a problem, argument, or, broadly speaking, a certain idea. Nevertheless, as Karl Jaspers pointed aptly, the beginning is something historical, something that once happened in a given time. In this sense it is always single and unrepeatable. If, however, some trends and ideas always recur in philosophy, it is better to speak about a *source*, or, perhaps, a few sources than about a beginning. It seems that the use of the term „genesis” to define such a source is legitimate. A source is, however, a genesis of another type than beginning, because in a sense it eludes time. The impulse stimulating to philosophizing flows from the sources on and on in various epochs. The paper first discusses the genesis of philosophical ideas understood as a beginning, then genesis understood as a source.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: geneza, początek, źródło idei filozoficznych.

Key words: genesis, beginning, source of philosophical ideas.