

PIOTR GUTOWSKI

CHARLESA S. PEIRCE’A  
KRYTYKA EPISTEMOLOGII KARTEZJAŃSKIEJ  
U ŹRÓDEŁ FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

W roku 1868 Charles Peirce (wówczas 29-letni) opublikował w „Journal of Speculative Philosophy” artykuł zatytułowany *Some Consequences of Four Incapacities*, czyli *Niektóre konsekwencje czterech błędów*, w którym zawarł swoją krytykę kartezjanizmu. Jest to tekst bardzo ważny, zarówno w kontekście rozwoju myśli samego Peirce’a, jak i dziejów zapoczątkowanego przezeń pragmatyzmu. Tezy bezpośrednio zawarte w tym artykule lub z niego wynikające i powtarzane później oraz uzupełniane w innych jego pracach ukształtowały w znacznej mierze ideową tożsamość tego nurtu<sup>1</sup>. Jego genezę datuje się – przypomnijmy – na początek lat siedemdziesiątych XIX wieku, kiedy to kilku badaczy reprezentujących różne specjalności zawiązało w amerykańskim Cambridge (gdzie znajduje się słynny obecnie, a wówczas niezbyt jeszcze znany, Harvard University) nieformalną grupę dyskusyjną o nazwie „Klub Metafizyczny”. W czasach dominującego agnostycyzmu nazwa ta miała wydźwięk ironiczny i znamionowała buntownicze nastawienie przynajmniej niektórych osób tworzących tę grupę wobec zastanych tendencji w filozofii<sup>2</sup>.

---

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

<sup>1</sup> Niektórzy znawcy pragmatyzmu rozpoczynają prezentację tego nurtu od omówienia Peirce’owskiej krytyki kartezjanizmu. Czyni tak np. J. P. Murphey w popularnej i często cytowanej książce *Pragmatism. From Peirce to Davidson* (Boulder–San Francisco, Oxford: Westview Press 1990). Por. s. 7-12.

<sup>2</sup> Por. J. B r e n t, *Charles Sanders Peirce. A Life*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press 1993, s. 82-84. Por. też R. B. P e r r y, *The Thought and Character of*

Swoją krytykę kartezjanizmu Peirce podsumowuje w czterech punktach. W każdym z nich przeciwstawia to, co nazywa „duchem kartezjanizmu”, „duchowi scholastyki”, przy czym jego sympatie wyraźnie skłaniają się w kierunku tych tez, które w poszczególnych punktach przypisuje scholastyce:

Descartes jest ojcem filozofii nowożytnej, a ducha kartezjanizmu – czyli to, co zasadniczo odróżnia ją od zdetronizowanej scholastyki – można opisać następująco:

1. Uczy on, że filozofia musi zaczynać od powszechnego wątpienia, podczas gdy scholastyka nigdy nie kwestionowała fundamentów.

2. Uczy, że ostateczny test pewności znajduje się w indywidualnej świadomości, podczas gdy scholastyka opierała się na świadectwie mędrców i Kościoła.

3. Wielotorowa argumentacja wieków średnich zastąpiona jest pojedynczą nicią wnioskowań, zależnych często od ukrytych przesłanek.

4. Scholastyka miała swoje tajemnice wiary, ale zmierzała do wyjaśnienia wszystkich rzeczy stworzonych. Kartezjanizm natomiast nie tylko nie wyjaśnia wielu faktów, lecz pozostawia je zupełnie niemożliwymi do wyjaśnienia, chyba że za wyjaśnienie uznać stwierdzenie: „Bóg je takimi uczynił”.

W niektórych bądź we wszystkich tych aspektach nowożytni filozofowie pozostawali w większości kartezjanami. Wydaje się, że współczesna nauka i logika wymagają od nas zupełnie innych podstaw – chociaż nie powrotu do scholastyki<sup>3</sup>.

W okresie, o którym mowa, a więc w ostatnim ćwierćwieczu wieku XIX, taka życzliwość dla myśli scholastycznej nie była czymś odosobnionym. Pod pewnymi względami współgrała ona np. z nieco późniejszymi ideami papieża Leona XIII, wyrażonymi w słynnej encyklice *Aeterni Patris* z 1879 roku. O ile jednak Leon XIII zalecał głównie powrót do t r e ś c i filozofii średniowiecznej, zwłaszcza do myśli św. Tomasza z Akwinu, o tyle Peirce bardziej zafascynowany był scholastycznymi f o r m a m i pracy naukowej. Jeśli już deklarował treściową zbieżność z dorobkiem myślicieli średniowiecznych, to bardziej z koncepcjami Doktora Subtelnego, czyli Jana Dunsza Szkota, niż z rozwiązaniami Doktora Anielskiego. Wydaje się jednak, że tym, co pociągało Peirce’a w myśli scholastycznej, nie były konkretne teorie Dunsza Szkota, przeciwstawione Tomaszowym, ale zasadniczo antynominalistyczne

---

William James, Cambridge, MA: Harvard University Press 1948, s. 129-130. Z nowszych publikacji na temat Klubu Metafizycznego zob. głośną książkę L. Menada, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, New York: Farrar, Strauss, and Giroux 2001.

<sup>3</sup> *Some Consequences of Four Incapacities* (1868), CP 5. 264-265. Teksty Peirce’a cytuję z: *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 1-6, ed. Ch. Hartshorne, P. Weiss, Cambridge, MA: Harvard University Press 1931-1935; t. 7-8, ed. A. W. Burks, Cambridge, MA: Harvard University Press 1958. Powyższy zapis oznacza tytuł tekstu, w nawiasie rok jego pierwotnej publikacji oraz miejsce w *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Tak więc skrót CP 5. 264-265 odnosi się do s. 264-265 tomu 5. tego wydania.

stanowisko głównych nurtów myśli średniowiecznej w XIII wieku – stanowisko, które określał on mianem „realizmu scholastycznego”. Najbardziej jednak widoczna zbieżność między nurtem neoscholastyki wyrosłym z inspiracji Leona XIII a zapoczątkowanym przez Peirce'a pragmatyzmem zachodzi nie tyle w pozytywnych rozwiązaniach, ile w aspekcie krytyki filozofii nowożytnej, zwłaszcza kartezjanizmu. Upraszczając, można powiedzieć, że neoscholastyka postulowała przewyciężenie myśli nowożytnej przez odnowienie koncepcji przednowożytnych, a pragmatyści postulowali jej przewyciężenie przez zbudowanie nowej filozofii postnowożytnej.

Pierwszej tezie kartezjanizmu, głoszącej, że musimy zacząć od powszechnego wątpienia, Peirce przeciwstawia następujący pogląd:

„Nie możemy rozpoczynać od całkowitego zwałtpienia. Musimy zacząć od wszystkich tych przesądów, które żywimy, gdy zaczynamy filozofowanie. Nie da się tych przesądów odrzucić przez jakąś regułę, ponieważ nie jawią się nam one jako coś, co *można* kwestionować. Taki początkowy sceptycyzm będzie więc jedynie samooszukiwaniem się, a nie rzeczywistym wątpieniem, i nikt, kto stosuje metodę kartezjańską, nie zostanie usatysfakcjonowany dopóty, dopóki nie dotrze z powrotem do tych przekonań, które wcześniej porzucił [...]. Oczywiście, w trakcie badania ktoś może znaleźć rację wątpienia w to, o czym wcześniej był przekonany, ale w tym przypadku wątpi on, ponieważ ma pozytywną rację wątpienia, a nie ze względu na kartezjańską regułę. Nie udawajmy w filozofii wątpienia w to, w co w głębi serca nie wątpimy<sup>4</sup>.”

W tym fragmencie Peirce, wprost lub nie wprost, zaznacza różnice między swoją koncepcją a koncepcją Kartezjusza, przynajmniej w kilku sprawach. Przede wszystkim odrzuca ideę filozofii zaczynającej od powszechnego wątpienia, którego podstawą miałyby być jakaś ogólna reguła.

Przypomnijmy, że Kartezjusz przyjmował regułę uznającą za fałsz każde przekonanie, co do którego istnieje nawet cień wątpliwości, a więc które nie jest w radykalnym sensie oczywiste. Na początku czwartej części *Rozprawy o metodzie* pisał on, że:

„[...] [należy] odrzucić jako bezwzględnie fałszywe wszystko, co do czego mógłbym sobie wyobrazić najlżejszą nawet wątpliwość, aby zobaczyć, czy potem nie zostało w zespole mych wierzeń nic takiego, co by było całkowicie niewątpliwe<sup>5</sup>.”

Aplikacja tej reguły prowadzi do wniosku, że najbardziej utrwalone przekonania, czyli sądy, które uznawaliśmy za prawdziwe, mogą być fałszywe.

<sup>4</sup> CP 5. 265.

<sup>5</sup> *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN 1970, s. 37-38.

Dopiero po zbadaniu wszystkich rodzajów przekonań, zgodnie z regułą metodycznego wątpienia, Kartezjusz formułuje pierwszą tezę swojego systemu metafizycznego, którą uznaje za niepowątpiewalną, a więc na pewno prawdziwą – w przeciwieństwie do obarczonych możliwością błędu mniemań, jakie przyjmował dotychczas.

Peirce interpretuje Kartezjusza jako zwolennika rozwiązania, zgodnie z którym w naszym dążeniu do wiedzy, w naszych próbach oddzielenia tego, co jest wiedzą, od tego, co jest jedynie mniemaniem, najpierw powinniśmy sformułować *k r y t e r i u m*, a następnie dopiero zastosować je do określenia klarownych przypadków wiedzy<sup>6</sup>. Inaczej mówiąc, na podstawie restryktywnego kryterium niepowątpiewalności, Kartezjusz znajduje jeden przypadek wiedzy, tj. przekonanie o swoim własnym istnieniu, a następnie, opierając się na tym przekonaniu, formułuje dalsze kryterium, mniej już restryktywne – jasności i wyraźności. Procedura jest więc dwustopniowa. Najpierw określamy kryterium niepowątpiewalności, a dopiero później – na jego podstawie – możemy ustalić pierwszy przypadek przekonania, które jest wiedzą w sensie ścisłym. Dalej znowu potrzebujemy kryterium, na podstawie którego będzie można ustalić inne przypadki wiedzy. Owym kryterium jest tym razem słynna „jasność i wyraźność”. Ważne jest to, że na obydwu etapach *k r y t e r i u m* wyraźnie poprzedza przypadki wiedzy, tzn. najpierw formułuje się kryterium, a dopiero później, na jego podstawie, mówi się o przekonaniach, które spełniając to kryterium, nadają się do uznania ich za wiedzę.

Zdaniem Peirce'a, takie podejście jest nie do przyjęcia, ponieważ w punkcie wyjścia dociekań nie dysponujemy żadnym uprzywilejowanym kryterium. Zaczynamy w sytuacji, gdy pewne rzeczy są ustalone, a inne wątpliwe. Nigdy nie wątpimy w prawdziwość wszystkich naszych przekonań, wątpienie bowiem funkcjonuje wyłącznie w kontekście uprzednio przyjętego przekonania. Badania zaczynamy zawsze – i musimy tak czynić – od poszczególnych przekonań, w stosunku do których nie mamy pozytywnych racji wątpienia:

Jest tylko jeden stan umysłu, od którego możesz zacząć, a mianowicie ten stan umysłu, w którym obecnie się znajdujesz [...] – stan umysłu wypełniony ogromną masą uformo-

---

<sup>6</sup> Por. analizy zawarte w świetnej książce F. C. Delaney *Science, Knowledge, and Mind. A Study in the Philosophy of C. S. Peirce* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1993, zwł. s. 85-87). W przygotowaniu niniejszego tekstu książka Delaney była mi szczególnie pomocna (zwłaszcza s. 85-129).

---

wanego już poznania, od którego nie możesz się zdystansować, nawet gdybyś chciał, a kto wie, czy gdybyś mógł to uczynić, nie pozbawiłbyś się wszelkiej wiedzy<sup>7</sup>.

Poszczególne przypadki wiedzy, od których zaczyna się proces badawczy, są różne, ale dają się uporządkować w kilka grup. Według Peirce'a, akceptacji domagają się zwykłe sądy percepcyjne utworzone w standardowych warunkach przez podmioty z normalnie funkcjonującymi władzami poznawczymi. Jeżeli nie mamy podstaw, aby przypuszczać, że w percepcji zaszło jakieś zniekształcenie w procesie zdobywania informacji, rozsądnie jest przyjąć, że w normalnych warunkach ujmujemy pewne fakty o przedmiotach, które nas otaczają, chociaż – jak dodaje Peirce – w żadnym konkretnym przypadku nie możemy być absolutnie pewni. Ponadto przekonania o wielu faktach historycznych są praktycznie oczywiste, np. to, że Napoleon żył w XIX wieku. I wreszcie praktycznie pewne są także ogólne przekonania zdroworozsądkowe (np. to, że ogień się pali lub że wszyscy ludzie są śmiertelni), podstawowe formy wnioskowania i także niektóre utrwalone fakty naukowe<sup>8</sup>. Są to, według Peirce'a, paradygmatyczne przykłady wiedzy, od których dalsze badania muszą się zaczynać, także poszukiwanie metody czy kryterium wiedzy.

Powyższe uwagi mogą sugerować, iż Peirce i Kartezjusz mieli jednakowe pojęcie wiedzy. Tymczasem to, co pierwszy chce nazywać wiedzą, dla drugiego stanowiłoby jedynie opinie, które mogą okazać się fałszywe, na miano wiedzy nie zasługują. Kartezjusz zgodziłby się z twierdzeniem, że opinie takie są przydatne, a nawet nieuchronne z praktycznego punktu widzenia – jeśli więc, np. na poziomie teoretycznym, wątpimy w istnienie świata, to przecież w praktyce ciągle będziemy się zachowywać tak, jakby on istniał. Dla Kartezjusza jest to jasne. Wszelako z tego, że pewne przekonania, np. sądy percepcyjne, stanowią wystarczający warunek naszej ludzkiej praktyki, nie wynika, że są one prawdziwe. Mamy przekonanie, że rzeczy różnią się od siebie barwami, i z punktu widzenia naszej praktyki życiowej jest ono jak najbardziej uzasadnione. W trakcie badania jednak okazuje się ono fałszywe. Nowe przekonanie, zgodnie z którym zarówno barwy, jak i inne jakości zmysłowe są jedynie naszą subiektywną reakcją na świat, który sam w sobie nie jest barwny ani dźwięczny, jest równie dobrym uzasadnieniem naszej praktyki różnicowania przedmiotów zależnie od ich barw, ale dodatkowo jest ono prawdziwe. Jeżeli zatem poszukujemy w i e d z y, a więc jeżeli nie chcemy

---

<sup>7</sup> *What Pragmatism Is* (1905), CP 5. 416.

<sup>8</sup> Por. CP 5. 311 oraz 5. 589. Por. też D e l a n e y, dz. cyt., s. 87.

poprzestawać na opiniach, to musimy się skoncentrować na formułowaniu sądów, które są nie tylko uzasadnione (np. przez to, że są trwałe, że nikt ich aktualnie nie kwestionuje, że wystarczająco dobrze opisują nasze praktyki), ale także prawdziwe. Odrzucając warunek prawdy lub zastępując prawdziwość uzasadnieniem, obniżamy po prostu standardy, jakie zwykle nakładano na poznanie naukowe. Tak więc wiedza w sensie Kartezjusza to:

Wiedza Kart.      Sąd raz na zawsze uzasadniony (taki, którego nie jest w stanie obalić nawet najskrajniejszy sceptyk) oraz prawdziwy (odpowiadający rzeczywistości – kryterium jest tutaj jasność i wyraźność).

W pismach Peirce'a znajdujemy – jak sądzę – dwa różne pojęcia wiedzy. Według pierwszego z nich – tego, które wyłania się z przytoczonych wyżej fragmentów – za wiedzę winniśmy uznawać każde przekonanie, co do którego nie mamy p o z y t y w n e j racji wątpienia. Peirce nie przeczy temu, że przekonanie, co do którego dzisiaj nie mamy takiej racji wątpienia, może w przyszłości okazać się fałszywe. Uważa jednak, że dopóki nie mamy żadnych pozytywnych racji wątpienia w nie, winniśmy je uważać za wiedzę.

Tutaj nasuwa się pytanie: kiedy jakaś racja jest pozytywną racją wątpienia? Otóż w kontekście krytyki kartezjanizmu Peirce'owi chodzi o to, że musi istnieć odpowiednia proporcja między stanem rzeczy wyrażanym przez przekonania, które poddajemy wątpieniu, a stanem rzeczy, który jest wyrażony przez przekonanie fałszyfikujące. Nie może być tak, że sama tylko m o ż - l i w o ś ć istnienia złośliwego ducha jest wystarczającą racją wątpienia w f a k t y c z n e i s t n i e n i e świata zewnętrznego. W przypadku braku takiej proporcji rezultatem będzie, jak mówi Peirce, samooszukiwanie się, tzn. pierwotne przekonania pozostaną niezachwiane, mimo że rozumiemy argument z możliwości istnienia złośliwego ducha. Te pierwotne przekonania są nieproporcjonalnie mocniejsze epistemicznie – jeśli można tak powiedzieć – niż przekonanie, że może istnieć złośliwy duch. Tak więc, w pierwszym znaczeniu, wiedza dla Peirce'a to:

Wiedza Peirce<sub>1</sub>      Sąd aktualnie uzasadniony – taki, co do którego obecnie nie ma pozytywnej racji wątpienia i który w świetle najlepszych standardów dostępnych w danym czasie mamy prawo uważać za prawdziwy (choć może on w przyszłości okazać się fałszywy).

Trzeba zauważyć, że tak rozumiana wiedza jest dla Peirce'a sądem, który a k t u a l n i e jest uzasadniony i uznany za prawdziwy – tzn. w świetle najlepszych standardów w d a n y m c z a s i e. Chociaż więc stanowi

ona dobry punkt wyjścia do badań naukowych, to nie jest w żadnym razie ostatecznym celem, do którego nauka zmierza. Nic dziwnego, że w pismach Peirce'a znajdujemy też inną koncepcję wiedzy – jako sądu, który jest zarazem uzasadniony nie tylko w tym sensie, że obecnie nie ma wobec niego żadnych racji wątplenia, lecz także w tym znaczeniu, że w stosunku do niego w ogóle takich racji być już nie może, oraz prawdziwy nie tylko w świetle nam dostępnych standardów, ale prawdziwy bez żadnych relatywizacji do czasu czy miejsca. Wiedza w tym drugim znaczeniu to:

Wiedza Peirce<sub>2</sub>    Sąd (1) uzasadniony (taki, co do którego nie ma i nie może już być żadnych pozytywnych racji wątplenia), (2) prawdziwy (taki, który wejdzie do korpusu idealnej nauki).

Jeśli porównujemy kartezjańską koncepcję wiedzy z Peirce'owską koncepcją wiedzy w pierwszym znaczeniu, to różnice są olbrzymie i dla każdego widoczne. Najkrócej rzecz ujmując, o ile Kartezjusz nakłada na wiedzę restryktywnie pojęte warunki prawdy i uzasadnienia, o tyle Peirce zadowala się właściwie tylko warunkiem uzasadnienia, i to pojętym dość słabo. Różnice te jednak zmniejszają się, gdy weźmiemy pod uwagę Peirce'owskie pojęcie wiedzy w sensie drugim. W tym przypadku mamy do czynienia z restryktywnie pojętymi, choć rozumianymi inaczej niż u Kartezjusza, warunkami uzasadnienia i prawdy. Jedną z różnic polega na tym, że o ile dla ojca filozofii nowożytnej już *t u i t e r a z* możemy z całkowitą pewnością oddzielić przynajmniej część sądów prawdziwych od fałszywych, o tyle według Peirce'a wiedza, jakiej domaga się Kartezjusz, może być co najwyżej idealnym celem realizowalnym w przyszłości lub w ogóle nierealizowalnym; natomiast obecnie, w aktualnym historycznym położeniu, nie możemy z całkowitą pewnością oddzielić sądów prawdziwych od fałszywych.

Różnice między Peirce'em a Kartezjuszem w sposobie pojmowania wiedzy prowadzą nas do ogólniejszego pytania o odpowiednie koncepcje nauki i filozofii tych myślicieli. Jak pamiętamy, Kartezjusz porównywał filozofię (naukę) do drzewa, którego najważniejszym elementem i korzeniem była metafizyka, pnem fizyka, a gałęziami – pozostałe nauki. W tej wizji kluczowy jest punkt wyjścia, bo determinuje on punkt dojścia. Stąd cała uwaga Kartezjusza skierowana jest na odkrycie aksjomatu czy zbioru aksjomatów, z których później będzie można dedukcyjnie wyprowadzać pozostałe prawdy. Z chwilą odkrycia tych aksjomatów i jednolitego kryterium prawdy (a Kartezjusz mniemał, że je odkrył) cały wysiłek winien być skierowany na dedukowanie prawd pozostałych.

Peirce pojmuje naukę i jej rozwój zupełnie inaczej. Aby zobrazować tę koncepcję, przywołajmy dwa fragmenty z jego tekstów:

Nauka oznacza dla nas pewien sposób życia, który ożywiony jest tylko jednym celem: odkryciem prawdy, i który zmierza do tego celu przez metodę opartą na całościowym poznaniu wyników naukowych już osiągniętych przez innych oraz do współpracy [z innymi] w nadziei, że prawdę można znaleźć, jeśli nie teraz, przez obecnych badaczy, to ostatecznie przez tych, którzy przyjdą po nich i wykorzystają ich osiągnięcia. Nie ma znaczenia, jak niedoskonała jest ludzka wiedza, jak bardzo wymieszana z błędem i przesądem; od chwili, gdy ktoś angażuje się w takie badania, w wyżej opisanym duchu, uprawia naukę w sensie, jaki mnie interesuje<sup>9</sup>.

Ludzie o różnych temperamentach intelektualnych mogą rozpoczynać badania od różnych hipotez wyjściowych, ale sam proces badawczy doprowadzi ich, czy tego chcą czy nie, do jednej i tej samej konkluzji. Aktywność myśli, kierująca nas nie tam, gdzie byśmy chcieli, lecz do z góry wyznaczonego celu, ma w sobie coś z przeznaczenia. Ani zmiana punktu widzenia, ani dobranie innych faktów za przedmiot badań, ani nawet wrodzona tendencyjność nie uchronią nas przed przeznaczonym poglądem. Pogląd, który na mocy losu przeznaczenia musi być zaakceptowany przez wszystkich badaczy – oto nasza definicja prawdy, a jej przedmiot to rzeczywistość<sup>10</sup>.

Według Peirce'a istnieje wiedza w punkcie wyjścia, a więc przekonania, które w świetle naszych standardów są uzasadnione i które mamy prawo uważać za prawdziwe, i istnieje wiedza w punkcie dojścia – idealna nauka, do której nasze badania zmierzają. W korpusie owej idealnej nauki znajdzie się zapewne wiele sądów, które obecnie uważamy za prawdziwe, ale nie możemy mieć całkowitej pewności, które to są sądy. Inaczej mówiąc, każdy sąd uznawany za prawdziwy – wzięty w izolacji od innych sądów, wobec których zgłaszane jest roszczenie do prawdziwości – może w przyszłości okazać się fałszywy. Peirce uważa jednak za nieprawdopodobne, aby wszystkie takie sądy razem wzięte mogły okazać się fałszywe. Ludzka wiedza w danym czasie jest więc przemieszana z błędem i przesądem, ale nie to jest dla Peirce'a najważniejsze. Najistotniejsze jest to, że taki stan może być dobrym punktem wyjścia do dalszych badań i że kierunek tych badań oraz ich ostateczny rezultat nie zależą od partykularnych punktów wyjścia, które ludzie obierają.

Jak widać, w koncepcji Peirce'a mamy do czynienia ze swoistą „grą” dwóch perspektyw: eternalnej czy idealnej (perspektywa pełnej nauki) i temporalnej, nieuchronnie fragmentarycznej (punkt widzenia faktycznych teorii

<sup>9</sup> CP 7. 54-55.

<sup>10</sup> CP 5. 405. Przekład tego tekstu pochodzi od Z. Dyjasa: C. S. P e i r c e, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?*, w: t e n ż e, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997, s. 90.



naukowych formułowanych przez podmioty zanurzone w określonych uwarunkowaniach historycznych). Przywołanie tych dwóch punktów widzenia jest zapewne związane z bezpośrednim wpływem heglizmu, ale trzeba pamiętać, że już od zarania dziejów filozofii silna była intuicja, że mądrość (wiedza pełna) przysługuje bogom, a człowiek może być jedynie przyjacielem mądrości – może się do niej zbliżyć, ale zawsze powinien zachować pewną dozę sceptycyzmu wobec koncepcji sformułowanych przez siebie czy przez innych. Myśliciele średniowieczni tę intuicję również w pełni podzielali. Oczywista była dla nich opozycja między boskim punktem widzenia a perspektywą skończonego podmiotu. Rozwijającą się naukę rozumieli jako zbliżanie się do wiedzy boskiej (umożliwione zresztą przez łaskę samego Boga). Nowożytni filozofowie na ogół również przyjmowali analogiczne zróżnicowanie perspektyw. Nawet Kartezjusz i Leibniz, których można by podejrzewać o próbę „przywłaszczenia sobie” wiedzy boskiej, nie mieli złudzeń co do tego, że punkt widzenia skończonego podmiotu nie może stać się punktem widzenia podmiotu nieskończonego.

Różnica między Peirce'em a Kartezjuszem tkwi nie w tym, że pierwszy starał się widzieć rozwój nauki w świetle swoistej „dialektyki” między perspektywą eternalną i temporalną, a drugi nie. Istotne różnice dotyczą dwóch kwestii: oceny tego, czy rezultaty naszych obecnych wysiłków naukowych są już teraz zgodne z perspektywą idealną – Kartezjusz twierdzi, że przynajmniej o niektórych naszych obecnych twierdzeniach naukowych możemy powiedzieć, że są całkowicie niepodważalne, a Peirce temu przeczy; oraz sposobu rozumienia perspektywy „eternalnej” – Kartezjusz przyjmuje, że zarówno świat, jak i pełna prawda o nim są „gotowe”, a człowiek może się do niej zbliżyć, tymczasem dla Peirce'a idealna nauka dotyczyć ma świata, który, podobnie jak w systemie Hegla, dopiero się tworzy. Analiza tej drugiej kwestii wymagałaby odrębnego artykułu – tutaj jedynie ją sygnalizuję.

Dla uzyskania pełniejszego obrazu Peirce'owskiej wizji nauki i filozofii przywołajmy jeszcze jeden fragment jego artykułu, mający wyjaśniać trzeci punkt przedstawionej na początku krytyki. Dotyczy on zagadnienia argumentacji w filozofii:

Filozofia powinna naśladować w swojej metodzie te nauki, które osiągają sukces, i wychodzić jedynie od dających się utrzymać przesłanek, które mogą być przedmiotem uważnego badania; powinna też bardziej ufać wielości i różnorodności argumentów niż konkluzywności jednego. Jej rozumowanie nie powinno tworzyć łańcucha, którego wytrzymałość jest równa wytrzymałości najsłabszego z ogniw, lecz linę, której poszczególne

włókna mogą być nawet bardzo cienkie, o ile tylko są wystarczająco liczne i ściśle ze sobą splecione<sup>11</sup>.

Peirce porównuje filozofię (ale i całą naukę, którą filozofia winna imitować) do liny splecionej z wielkiej liczby włókien. Nawet jeśli wiele z tych włókien jest słabych (a może i zerwanych), to lina i tak jest mocna, o ile włókna te są odpowiednio splecione. Dopełniając tę metaforę, można by powiedzieć, że rozwój filozofii i nauki jest jak wspinanie się po tej linie. Obecnie, w tym konkretnym punkcie naszej wspinaczki, nie wiemy, które z włókien są słabe bądź zerwane. Im wyżej jesteśmy, tym większe jest prawdopodobieństwo, że utrzymujemy się na włóknach niezniszczonych, a te zerwane i słabe są już poniżej. Dopiero w punkcie dojścia stanie się jasne, które włókna były całe, a które zerwane. Ten punkt dojścia wszakże jest stanem idealnym, którego, być może, nigdy nie osiągniemy. Z drugiej jednak strony istnieje pewna nieuchronność w dążeniu do niego. Zarówno teza o nieuchronności zbliżania się do idealnego punktu, jak i sama koncepcja idealnej nauki (nawet jeśli taka nauka nigdy nie miałaby zostać zrealizowana) jest w filozofii Peirce'a wyraźnym elementem antyseptycznym. Odróżnia on jego fallibilizm i jego wzięcie nauki od rozpowszechnionych wówczas i obecnie relatywizmów.

Jeśli tę koncepcję skonfrontujemy ze znanym Kartezjańskim obrazem filozofii jako drzewa, którego korzeniem jest metafizyka, pniem fizyka, a konarami pozostałe nauki, to różnica jest uderzająca. Koncepcja Kartezjusza w pełni zasługuje na powszechnie stosowaną wobec niej nazwę fundacjonalizmu epistemologicznego. Autor *Medytacji o pierwszej filozofii* uznaje, że budując filozofię (naukę), trzeba najpierw przekroczyć nasze historyczne uwarunkowania przez znalezienie transcendujących je, niepowątpiewalnych twierdzeń, ważnych zawsze i wszędzie. Peirce poświęcił wiele miejsca krytyce poglądu, zgodnie z którym w wybranych dziedzinach dysponujemy intuicyjnym (bezpośrednim) i z tej racji niepowątpiewalnym poznaniem. Jego zdaniem, każde nasze poznanie jest zawodne, z tej racji, że każde jest pośrednie<sup>12</sup>. Jako pośrednie, ma ono w istocie charakter znakowy – stąd waga, jaką Peirce przywiązywał do wymyślonej przez siebie semiotyki. Filozofia i nauka czerpią swoją dynamikę nie z podstaw, fundamentów czy korzeni, ale z celu, do którego nieuchronnie zmierzają. Taka koncepcja, łącząca fallibilizm (doty-

<sup>11</sup> *Some Consequences of Four Incapacities* (1868), CP 5. 265.

<sup>12</sup> Por. np. *Fallibilism, Continuity, and Evolution* (rękopis z ok. 1879 r.), CP 1.141 nn. Por. też C. H o o k w a y, *Peirce*, London–New York: Routledge 1992, s. 23 nn.

czący twierdzeń w punkcie wyjścia) z antyseptycyzmem (wobec idealnej nauki w punkcie dojścia), należy do zasadniczych koncepcji filozofii Peirce'a i całego pragmatyzmu amerykańskiego<sup>13</sup>.

Odrębnym przedmiotem Peirce'owskiej krytyki Kartezjańskiej teorii poznania jest teza, że ostateczną pewność znajdujemy w indywidualnej świadomości. Descartes przeakcentował rolę jednostkowej świadomości w procesie poznawania prawdy, tymczasem nauka rozwija się, według Peirce'a, zupełnie inaczej – na zasadzie zaufania społecznym autorytetom. Nie oznacza to, oczywiście, akceptacji całości tego, co zbiorowość dotychczas ustaliła. Peirce'owi chodzi o to, że patrząc z perspektywy nauki, jednostka jest epistemicznie „słabsza” niż zbiorowość i nie może ona kwestionować *w s z y s t k i e - g o*, co tradycja i autorytet ze sobą niosą. Peirce komentuje swoją krytyczną uwagę w sposób następujący:

[C]zynienie jednostek absolutnymi sędziami prawdy jest w najwyższym stopniu szkodliwe [...]. Nie możemy mieć uzasadnionej nadziei na to, że pojedynczo dotrzemy do ostatecznej filozofii; możemy do niej dążyć jedynie jako *wspólnota* filozofów. Tak więc, jeśli wytrenowane i uczciwe umysły dokładnie przebadają daną teorię i nie zgodzą się na jej przyjęcie, powinno to zrodzić wątpliwości w umyśle samego autora tej teorii<sup>14</sup>.

Rzeczywiście, podczas lektury dzieł ojca filozofii nowożytnej rzuca się w oczy ciągła obecność ich twórcy, któremu – jak się wydaje – zależało na tym, aby czytelnik nie zapomniał, że to on, Kartezjusz, pisze te słowa. Tytuł *Medytacje o pierwszej filozofii* można więc w tym kontekście rozumieć jako podkreślający, że są to „Moje i tylko moje, oryginalne medytacje” – w żadnym sensie coś wtórnego, a już z pewnością nie żaden komentarz do dzieła kogoś innego. Ta chęć wyeksponowania własnego wkładu drażniła Peirce'a nie tylko u Kartezjusza, lecz także w całej nowożytności, i sprawiała, że jego sympatie kierowały się ku średniowieczu i wypracowanym wówczas formom pracy naukowej. W obszernej recenzji z oksfordzkiej edycji *Dzieł Berkeleya*, napisanej w roku ich wydania, czyli 1871 (a więc trzy lata po publikacji krytyki kartezjanizmu), Peirce pisał:

Gdyby ktoś chciał się naprawdę dowiedzieć, czym jest scholastyczny komentarz, jak jego myśl jest nastrojona, powinien wyłącznie oddać się kontemplacji katedry gotyckiej. Podstawową cechą obydwu jest duch religijnego oddania, duch prawdziwie heroiczny.

<sup>13</sup> Por. H. P u t n a m, *Pragmatyzm. Pytanie otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Aletheia 1999, s. 40.

<sup>14</sup> CP 5. 265.

Czujemy, że człowiek, który stworzył takie dzieła, tak wierzył, jak my już w nic nie wierzymy [...]. Proszę pomyśleć, w jakiej atmosferze duchowej musiał pracować Duns Szkot, który swe trzynaście tomów *in folio*, napisanych w stylu najbardziej skondensowanych partii Arystotelesa, ukończył przed trzydziestym czwartym rokiem życia. Nic nie uderza w dwóch wielkich wytworach ducha owych czasów bardziej niż całkowity brak zadufania zarówno w przypadku artysty, jak i filozofa. Żadnemu z nich nie przyszłoby nigdy na myśl, że mógłby wzbogacić swe święte i powszechnie ważne dzieło, nadając mu posmak indywidualności. Dzieło człowieka nie miało służyć ucieleśnieniu *jego* idei, lecz miało urzeczywistnić prawdę uniwersalną [...]. Jednostka odczuwa własną bezwartościowość w porównaniu z zadaniem, przed jakim stoi, i nie ośmiela się jego realizacji skazić własną marnością [...]. Bez względu też na to, jak mały, niewidoczny i ukryty może okazać się jakiś detal, jest on skrupulatnie studiowany, jakby miało na nim spocząć spojrzenie Boga<sup>15</sup>.

Gdyby Peirce'owska krytyka indywidualizmu miała się sprowadzać wyłącznie do krytyki literackiej formy przekazu wyników badań, byłaby ona łatwa do podważenia. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że można napisać *Komentarz do «Metafizyki» Arystotelesa*, który będzie oryginalnym i nowatorskim dziełem, i można napisać pracę zatytułowaną *Moje i tylko moje medytacje o pierwszej filozofii*, które okażą się mało oryginalnym komentarzem. Równie dobrze jednak książki mogą zawierać to, co obiecują ich tytuły. Podobnie dla oceny wartości danego dzieła mało znaczące są deklaracje autora, że właśnie odkrywa on obiektywną prawdę, a inni jedynie snują swoje subiektywne lub kulturowo uwarunkowane refleksje. Może być bowiem zupełnie odwrotnie, czyli tak, że uporczywe oznajmianie, iż jest się obiektywnym i że mówi się o tym, jak rzeczy się mają, skrywa niezdolność piszącego do wyjścia poza własne przesady lub ideologię jakiejś grupy ludzi, a podkreślanie, że to, co się głosi, jest własnym wytworem autora i jego sposobem widzenia rzeczy, stanowi wyraz skromności, z którą w parze idzie właśnie odkrywanie obiektywnych prawd. Można więc powtórzyć: gdyby Peirce'owi chodziło o indywidualizm przejawiający tylko w formie literackiej, wówczas jego krytyka byłaby w istocie bardzo słaba.

W kontekście interesującego nas problemu ważne jest to, że Peirce zawsze podkreśla wspólnotowy czy społeczny charakter nauki i jej procedur. Kryterium prawdy – nie tylko tej ostatecznej, pełnej, ale też prawd fragmentarycznych, które w danym czasie mamy prawo uznać za wiedzę – jest dla niego zgoda wielu badaczy (wspólnoty uczonych), która uzyskana jest w warunkach optymalnych dla dyskursu: niezakłóconej komunikacji, wymiany, wol-

---

<sup>15</sup> Przeł. A. J. Nowak, w: Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997, s. 12-13.

ności itp. Czy jednak Kartezjusz rzeczywiście pojmuje swoje kryterium jasności i wyraźności jako subiektywne? Wiele wskazuje na to, że tak. Przecież nawet najbardziej podstawowa prawda, jaką Kartezjusz nam odśłania w zdaniu: „Myślę, więc jestem” (czy w sformułowaniu z *Medytacji*: „Ja jestem, ja istnieję”), wypowiedziana jest w formie pierwszoosobowej. Gdy jednak bliżej przyglądamy się całej sprawie, znowu się okazuje, że jest to w dużej mierze kwestia stylu i sposobu przedstawiania tez.

Mogę np. wygłosić w języku obiektywistycznym twierdzenie, że umysł ma pewne władze, wśród nich wolę i rozum. To, że ja chcę lub że ja spostrzegam lub że ja rozumiem, jawi się w tym kontekście jako pochodna pewnego obiektywnego zróżnicowania. Mogę jednak wyrazić to samo inaczej, w języku pierwszoosobowym, stwierdzając, że gdy reflektuję działanie swojego umysłu, dostrzegam różnicę między tym, że chcę coś zrobić, a tym, że przeprowadzam rozumowanie. W rezultacie gotów jestem przyjąć rozróżnienie na czynności wolitywne i poznawcze. Mówiąc, że to „ja” dostrzegam w sobie takie zróżnicowanie, chcę jednocześnie zaznaczyć, że gdybyś ty (i ktokolwiek inny) dokonał podobnej refleksji, doszedłbyś do dokładnie takiej samej konkluzji. Mógłbyś się nie zgodzić na zastosowanie dokładnie takich samych terminów, ale jakichkolwiek innych byś użył – ich sens byłby taki sam, jak tych, które ja zaproponowałem. Inaczej mówiąc, stwierdzenie Kartezjusza z *Medytacji*: „Ja jestem, ja istnieję” nie jest w żadnym razie fragmentem jego biografii, ale zdaniem pretendującym do uniwersalnej ważności w tych przypadkach, gdy ze zrozumieniem wypowiedzane jest ono kiedykolwiek przez kogokolwiek.

Używając dzisiejszej terminologii, można by powiedzieć, że te same tezy można zaprezentować od strony sposobu dochodzenia do nich (od strony heurystycznej) – i tu często pojawi się język pierwszoosobowy – i od strony uzasadnienia, gdzie będziemy mieli do czynienia z językiem obiektywistycznym. W wieku XVII nic lepiej nie obrazuje tej opozycji w sposobie wykładu (określanej jako różnica dwóch metod: analitycznej i syntetycznej czy geometrycznej) niż sposób pisania Kartezjusza i B. Spinozy. Kartezjusz prowadzi swój wykład w sposób analityczny, to znaczy od strony sposobu dochodzenia do poszczególnych tez. Spinoza natomiast postępuje odwrotnie, od strony ostatecznego ich uzasadnienia – dlatego wyodrębnia najbardziej podstawowe aksjomaty z punktu widzenia całego, gotowego już systemu. Jest rzeczą charakterystyczną, że Spinozie nie przyszłoby do głowy, by oskarżyć Kartezjusza o przeakcentowanie roli subiektywnego poczucia pewności w budowaniu filozofii, bo on dobrze rozumiał, że to wszystko, co Kartezjusz przedstawił metodą analityczną (akcentując wymiar heurystyczny), można równie dobrze przed-

stawić *ordine geometrio* – że jest to po prostu kwestia wyboru takiego czy innego sposobu wykładu.

Być może więc Peirce popełnia prosty błąd, gdy zarzuca Kartezjuszowi, że kryterium prawdy czyni on indywidualną świadomość. Może Kartezjuszowi chodzi jedynie o wyakcentowanie aspektu ujmowania przez indywidualną świadomość prawd ogólnie ważnych. Skoro bowiem – patrząc od strony heurystycznej – pewne prawdy, np. matematyczne, kiedyś pojawiają się jako takie właśnie (ogólnie ważne) w indywidualnej świadomości, to można się skoncentrować na tym właśnie aspekcie: pojawiania się pewnych przekonań w naszej indywidualnej świadomości jako powszechnie ważnych. Problem zaś kryterium prawdy byłby czymś zupełnie innym. Jasność i wyrazność byłyby wówczas pojęte nie tyle jako coś przede wszystkim subiektywnego i indywidualnego, ile jako obiektywne cechy prawdy, które w naszym poznaniu przybierają także postać poczucia jasności i wyrazności. Inaczej mówiąc – jeśli jakiś sąd jest prawdziwy, to niejako niesie ze sobą coś w rodzaju „blasku” (aby nawiązać do papieskiej encykliki *Veritatis splendor*), który od strony podmiotu poznającego ujawnia się jako jasność i wyrazność. Zresztą, gdy Kartezjusz wyjaśnia, co rozumie przez „jasność” i „wyrazność”, wówczas utwierdzamy się w przekonaniu, że nie chodzi mu o kryterium subiektywne i indywidualne, ale wprost przeciwnie – obiektywne i ponadindywidualne.

Zarzut Peirce’a dotyczy jednak o wiele poważniejszej kwestii. Chodzi mu bowiem o to, że wyłącznym kryterium prawdy czyni Kartezjusz *s w o j e w ł a s n e p o c z u c i e p e w n o ś c i*. W słynnym artykule z 1878 r., *How to Make Our Ideas Clear*, Peirce pisze, że dla Kartezjusza:

[...] źródłem podstawowych prawd i kryterium tego, co zgodne z rozumem, miała być introspekcja (*self-consciousness*). Ale ponieważ, rzecz oczywista, nie wszystkie pojęcia są prawdziwe, Kartezjusz doszedł do wniosku, że podstawowym warunkiem nieomyślności musi być jasność. To, że jakieś pojęcie może *wydawać się* jasne, nie będąc nim w rzeczywistości, nie przyszło mu do głowy<sup>16</sup>.

Z tego właśnie powodu kryterium prawdy nie może być – zdaniem Peirce’a – świadomość *i n d y w i d u a l n a*, ale wspólnota badaczy, ekspertów w danej dziedzinie. Jeżeli więc ludzie kompetentni znajdą lukę w jakiejś teorii, to należy uznać, że teoria ta jest wątpliwa. Jeśli natomiast takiej luki nie znajdują, to tymczasowo możemy uznać ją za konstytuującą gmach wiedzy – tymczasowo, bo wątpliwości wobec niej mogą pojawić się później. Peir-

<sup>16</sup> *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?*, s. 74.

ce'owi chodzi więc o to, że stosowane przez Kartezjusza kryterium prawdy ma prowadzić do ustalenia sądów, które już nie podlegają dalszemu sprawdzeniu i stąd mogą być uznane za prawdziwe – w znaczeniu: nieobalalnie prawdziwe. Peirce natomiast jest orędownikiem fallibilizmu i uważa, że każde pojedyncze przekonanie (każdy sąd) może być w przyszłości obalone i zastąpione innym. Aby oddać sprawiedliwość temu aspektowi nauki, trzeba do definicji nauki włączyć pojęcie wspólnoty badaczy.

Możemy mieć trudności z przedstawieniem sobie odpowiedzi Kartezjusza na tę Peirce'owską krytykę. Wiele wskazuje na to, iż Peirce ma rację: Kartezjusz nie uwzględnił możliwości, że coś może jedynie *w y d a w a ć s i ę* jasne i wyraźne. I tutaj jednak sprawa jest złożona, bo choć Kartezjusz rzeczywiście w teorii nie głosi fallibilizmu – nie dopuszcza, aby odkryte przez niego prawdy mogły być zachwiane – to jednak w praktyce zachowuje się jak fallibilista<sup>17</sup>. Zwróćmy uwagę na fakt, że swoje główne metafizyczne dzieło potraktował on tak, jak Peirce proponuje traktować pracę naukową. Przedstawił je mianowicie do oceny społeczności uczonych mężów, bodaj najwybitniejszych w jego czasach filozofów, których trudno byłoby podejrzewać o nadmierną dla niego przychylność. Ta ocena była w wielu wypadkach surowa i krytyczna, ale na każdy zarzut Kartezjusz starał się odpowiedzieć, wyjaśniając nieporozumienia, rozwijając oraz modyfikując swoje stanowisko. Ponieważ, w swoim mniemaniu, nie znalazł wystarczająco mocnych zarzutów, aby odrzucić swoją metafizykę – pozostał przy niej. Formalnie rzecz biorąc, postąpił dokładnie w taki sposób, jak zaleca jego późniejszy krytyk. Co więcej, można powiedzieć, że w praktyce naukowej Kartezjusz lepiej realizował postulaty Peirce'a niż sam twórca pragmatyzmu, który miał zawsze trudności z przyjęciem krytyki swoich poglądów ze strony innych uczonych. Taka obrona Kartezjusza ma jednak swoje granice, gdyż z punktu widzenia rozwoju refleksji nad nauką istotna jest różnica w głoszonej teorii, a nie w praktyce.

Nie było moim celem w tym artykule formułowanie oceny, kto w poszczególnych kwestiach ma rację: Peirce czy Kartezjusz. Chciałem jedynie po swojemu opisać „pole walki” między koncepcjami tych dwóch wybitnych myślicieli. Muszę jednak mocno zaznaczyć, że chociaż stanowisko Peirce'a ma wielką siłę perswazyjną – zwłaszcza w kontekście tego, co dzisiaj wiemy o nauce, jej strukturze i rozwoju – to jednak ma ono swoje problemy (nie

---

<sup>17</sup> Por. L. E. L o e b, *Sextus, Descartes, Hume, and Peirce: On Securing Settled Doxastic States*, „Nous”, 32 (1998), nr 2, s. 211.

jest np. jasne, czy da się pogodzić fallibilizm z antyseptycyzmem). Gdyby więc Kartezjusz mógł się odnieść do koncepcji swojego starszego o ponad dwa wieki adwersarza, nie byłby wcale bezbronny.

\* \* \*

Na koniec muszę wyjaśnić podtytuł tego artykułu: *U źródeł filozofii współczesnej*. Otóż w polskiej tradycji filozoficznej zwykliśmy odróżniać filozofię nowożytną od współczesnej, ale nie ma dotąd jasności ani co do tego, kiedy kończy się nowożytność, a zaczyna współczesność, ani w kwestii cech odróżniających jeden okres od drugiego. Władysław Tatarkiewicz ustawił cezurę między tymi epokami na lata trzydzieste XIX wieku, gdy śmierć Hegla i pojawienie się pozytywizmu zwiastowały istotną zmianę w sposobie filozofowania. Jednocześnie wyraźnie sugerował, że współczesność w sensie właściwym to po prostu wiek XX. Pisał tak:

Około 1830 roku ma swój początek ta filozofia, którą można uważać – w szerokim tego słowa znaczeniu – za współczesną. Co było przed tą datą, należy już wyraźnie do przeszłości, jest nam, jeśli nie obce, to w każdym razie dalekie; jeśli jest związane z naszą myślą, to tylko pośrednio. Co zaś przyszło po niej, to albo należy do teraźniejszości, albo przynajmniej bezpośrednio wiodło do niej. Idee Comte’a, J. St. Milla czy Marksa, które powstały zaraz po 1830 r., przetrwały do naszych czasów; z nich albo w walce z nimi wyrosły idee XX wieku. Jedne z nich są dalej teraźniejszością, a inne, jeśli stały się przeszłością, to bezpośrednio związaną z teraźniejszością<sup>18</sup>.

Tatarkiewicz pisał te słowa ponad pół wieku temu (pierwsze wydanie tomu trzeciego *Historii filozofii* ukazało się w 1950 r.) i za współczesność w sensie ścisłym uważał to, co zdarzyło się w świecie idei w ciągu poprzedzających 50 lat, czyli od początku XX wieku. Podobnie i my dzisiaj za współczesne zwykliśmy uważać to, co zdarzyło się mniej więcej w ciągu ostatniego półwiecza, zwłaszcza że pokrywa się to z „naturalną” cezurą czasową, jaką wyznaczył koniec II wojny światowej. W sensie poszerzonym natomiast za współczesność uważamy – podobnie jak Tatarkiewicz – około jeden wiek wstecz, z oczywistym zastrzeżeniem, że niektóre idee godne miana współczesnych pojawiały się jeszcze pod koniec wieku XIX i że wiele starych idei trwało jeszcze w wieku XX.

---

<sup>18</sup> *Historia filozofii*, t. III, Warszawa: PWN 1981, s. 5.



Współczesność nieuchronnie przemieszcza się w czasie. Powstaje więc pytanie o sens pojęcia „filozofia współczesna”, tym bardziej że jest ono powiązane z pojęciem filozofii nowożytnej. Jeśli bowiem znaczenie pojęcia filozofii współczesnej ulegałoby ciągłej zmianie w związku z przesuwaniem się do przodu obydwu granic współczesności, to poszerzałby się tym samym zakres pojęcia nowożytności. Nie można więc operować czysto formalnym pojęciem współczesności. Trzeba się zastanowić, czy w ciągu ostatnich pięciu wieków zdarzyło się coś takiego, co uprawnia nas do jego podziału na dwie różne epoki, czy też może lepiej operować jedynie pojęciem filozofii nowożytnej, obejmującym cały ten okres, i stosować znane podziały np. na filozofię renesansu, oświecenia, romantyzmu czy po prostu na filozofię XVII, XVIII, XIX i XX wieku. Inaczej mówiąc, chodzi o to, czy filozofia współczesna jest odrębną epoką filozoficzną czy też jedynie najnowszym okresem w filozofii nowożytnej.

Nie zamierzam tego, skądinąd interesującego, pytania podejmować. Chcę jedynie powiedzieć, że przy założeniu, iż mamy do czynienia z *d w o m a r ó ż n y m i e p o k a m i*, Ch. S. Peirce mógłby być uważany za kogoś w rodzaju Kartezjusza współczesności, a kryteria odróżniające filozofię współczesną od nowożytnej pokrywałyby się w dużej mierze z cechami odróżniającymi filozofię tych dwóch myślicieli. Filozofowie reprezentujący najbardziej charakterystyczne tendencje naszej epoki najczęściej opowiadają się po stronie niekryteriologicznego podejścia do wiedzy, odrzucają skrajny fundacjonalizm i indywidualizm, eksponują pierwszeństwo tego, co publicznie dostępne, przed tym, co dane prywatnie, rezygnują z poszukiwania nieskażonego punktu wyjścia, przenosząc zainteresowanie na punkt dojścia, godzą się na fallibilizm, który wielu z nich prowadzi w stronę sceptycyzmu i relatywizmu (choć niektórzy – jak Peirce – próbują łączyć fallibilizm z antysceptycyzmem). Dodatkowym argumentem przemawiającym za tezą o pierwszorzędnym znaczeniu Peirce'a (i klasycznego pragmatyzmu amerykańskiego) dla filozofii naszej epoki jest to, że w swoich tekstach wyraźnie odcina się on od typu filozofowania, który zapoczątkował ojciec filozofii nowożytnej, oraz że sformułowane przezeń krytyki weszły z biegiem czasu w krwiobieg filozofii Zachodu i były powtarzane (bądź na nowo wymyślane) przez innych autorów. Nie bez znaczenia jest też i to, że Peirce reprezentuje (i do pewnego stopnia wyraża w swojej filozofii) kulturę amerykańską, która – z wszystkim, co w niej dobre i złe – zdominowała nasze czasy.

Oczywiście, akceptując tę moją tezę, mielibyśmy poważne problemy z chronologią, gdyż np. Husserl nie mieściłby się we współczesności, a dla

Peirce'a znalazłoby się kilku poprzedników w epoce nowożytnej. Ale cóż, wiadomo, że niektórzy lekkomyślnie rodzą się nie w tych czasach, w których powinni, burząc tym idealny porządek dziejów.

CHARLES S. PEIRCE'S CRITIQUE OF CARTESIAN EPISTEMOLOGY  
AT THE ORIGINS OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

S u m m a r y

The paper presents Ch. S. Peirce's attack on Cartesian epistemology as it was formulated in 1868 article *Some Consequences of Four Incapacities*. Peirce's arguments are analyzed in the context of possible Descartes' responses. One conclusion of the paper is that Peirce uses two different notions of knowledge and science, and that the distance of his ideas from that of Descartes depends, among others, on which notion we take into account. Another conclusion is that although Peirce's general project of combining fallibilism and anti-scepticism looks very attractive (especially in the light of what we now know about the development of science) it generates many problems that Descartes could have pointed out if he had a chance to talk to his two and a half century younger debater. Despite, however, the problems Peircean project generates, it may be regarded as a forerunner of typical tendencies of 20<sup>th</sup> century philosophy such as e.g. fallibilism or antifoundationalism.

*Summarized by Author*

**Słowa kluczowe:** Kartezjusz, Ch. S. Peirce, epistemologia, sceptycyzm, wiedza, nauka, fallibilizm.

**Key words:** Descartes, Ch. S. Peirce, epistemology, scepticism, knowledge, science, fallibilism.