



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: F. Bacona, R. Descartes'a i B. Pascala sposoby przewycięzania sceptycyzmu

Author: Grzegorz Mitrowski

Citation style: Mitrowski Grzegorz. (1995). F. Bacona, R. Descartes'a i B. Pascala sposoby przewycięzania sceptycyzmu. "Prace Naukowe Uniwersytetu ŚlĄskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" ([T.] 13 (1995), s. 51-68).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu ŚlĄskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Grzegorz Mitrowski

F. Bacona, R. Descartes'a i B. Pascala Sposoby przewycięzania sceptycyzmu

Folia Philosophica 13, 51-67

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Filozofia nowożytna, którą cechuje najogólniej rzecz biorąc — antropocentryzm, wyrosła z kryzysu teocentryzmu średniowiecznego. Istotą tegoż kryzysu było odrzucenie prymatu ontologii nad epistemologią, który współcześnie określa się mianem „epistemizm”, oraz zakwestionowanie obiektywizmu jako wymogu wiedzy wartościowej. Rezultatem tego było odejście od klasycznej koncepcji prawdy, czyli sproblematyzowanie pojęcia *adaequatio* z jednej strony oraz subiektywizacja statusu dobra z drugiej strony. Dobrem nie jest już — jak to pokazał N. Machiavelli — zespół wartości, które są zbiorem zakazów i nakazów (przykazań), konsolidujących grupę, lecz indywidualny pożytek. Z kolei kryzys rozumienia prawdy stał się racją zmiany wymogów stawianych wiedzy wartościowej. Już nie „ogólność, pewność i konieczność” stanowiąc będą metodologiczne kryteria wiedzy, lecz egalitaryzm, a zwłaszcza utylitaryzm. Sceptycyzm — od W. Ockhama do M. Montaigne’a — uzasadniał zawodność poznania zmysłowego, emocjonalnego i racjonalnego jako źródeł wiedzy

wartościowej. Konsekwencją „kryzysu prawdy” było odrzucenie intelektualizmu etycznego, w którego ramach poznanie zasad, mających status prawdy (rozpoznanej — jak w starożytności, czy objawionej — jak w średniowieczu), było warunkiem koniecznym i wystarczającym realizacji dobra, a w efekcie osiągnięcia szczęścia. Kwietyzm oraz zasada *carpe diem* były ramami odrodzonego ideału postawy życiowej. Filozofia, jako „sztuka życia”, krytykowała elitaryzm, a nade wszystko spekulatywny charakter „dawnej” filozofii. W takiej atmosferze można się było stać bądź sceptykiem, bądź też tworząc nową wizję świata i miejsca w nim człowieka, potwierdzać sankcjonowany przez sceptyków pluralizm metodologiczny. W ten sposób traktowano teorie Kopernika



GRZEGORZ MITROWSKI

F. Bacona, R. Descartes'a i B. Pascala

Sposoby przewyżczania
sceptycyzmu



w astronomii, Paracelsusa w medycynie, Ramusa w logice, a także Galileusza w metodologii i fizyce. Mimo że ukazywały nowy obraz świata i nowe sposoby jego poznawania, były przede wszystkim krytyką teorii Ptolemeusza, Galena i Arystotelesa. Z tego powodu, aby zbudować jakąś teorię, nie można już traktować epistemologii jako uzasadnienia tez ontologicznych, lecz należy poprzedzać rozstrzygnięcia ontologiczne przewycięzeniem, w ramach epistemologii, wszechobejmującego sceptycyzmu.

Zadania tego podjęli się trzej „współtwórcy” filozofii antropocentrycznej – F. Bacon, R. Descartes i B. Pascal. Bez trudu można wyróżnić w ich dziełach część negatywną (elenktyczną), zawierającą krytykę sceptycyzmu, a dokładniej zawężenie jego prawomocności, oraz część pozytywną (majeutyczną) w której przedstawiają metody osiągania wiedzy wartościowej. Dotyczy to także zbioru „myśli” Pascala, które rozpatrywane z tego punktu widzenia ukazują swój porządek i konsekwentne następowanie po sobie. Wszyscy trzej podejmują się niewykonalnego, wydawałoby się, zadania pogodzenia wymogów klasycznej koncepcji wiedzy z wymogami egalitaryzmu i utylitaryzmu. Uprowadzając nasze analizy, można nazwać Bacona „obrońcą zmysłów”, Descartes’a – „obrońcą rozumu”, Pascala zaś – „obrońcą uczuć”.

F. Bacon w krytycznej części swojej metodologii, zwanej teorią idoli, zgadza się ze sceptycznymi argumentami na rzecz zawodności poznania emocjonalnego i racjonalnego, obarczając te właśnie źródła poznania „winą” za fakt istnienia złudzeń poznawczych. Wykluczenie podmiotowych uwarunkowań (antycypacji), sprawia, że przyroda objawia się taką, jaką w rzeczywistości jest. Wiedza nie jest jednak zapisem, zwykłą rejestracją danych poznania zmysłowego. Poznając, nie tylko mamy wiedzieć, jak jest, ale nadto umieć zapanować nad zjawiskami. W tym celu Bacon opracowuje pozytywną część swojej metodologii – indukcję eliminacyjną, w której miejsce przypadku (*casus*) ma zająć *ars*, czyli naukowe przewidywanie. Badanie przyrody Bacon nazywa „łowami Pana”, gdzie „Pan” symbolizuje „bóstwo przyrody” oraz „bóstwo myśliwych”, czyli czynność filozofa, który śledzi przyrodę, wydobywając na światło dzienne te zjawiska, które dotąd obserwował, lub takie, o których dotąd nikt nie myślał. W tym celu niejako prowokuje kontrolowane doświadczenia, czyli eksperymenty. Eksperyment wynagradza braki zmysłów (ustala fakty i weryfikuje teorie), indukcja zaś braki rozumu, uogólniając fakty, znajduje formy, tj. istotę rzeczy. Bacon zdawał sobie sprawę z zawodności poznania zmysłowego, która jest istotna nie tyle wówczas, gdy pozostajemy na poziomie teorii, ile bardziej, kiedy korzystając z wiedzy, w ten sposób zdobytej, próbujemy działać. Bacon pokazuje, że poznając zmysłowo, bez ingerencji rozumu – idoli (tj. ekstrapolacji), zmysły „nie kłamią”. Wohec tego poznając zmysłowo, pojmujemy to, co określone. Materia jako potencjalna, jest możliwością, a w układzie zamkniętym jest skończona (określona). Prowadzi to do uznania świata za materialny, gdzie zmienność nie jest przekształcaniem się świata, lecz rzeczy w jego ramach. Trzeba więc poznać

istotę-formę, czyli wszystkie warianty (możliwości) ustawienia danych elementów w układzie. Wtedy poznanie zyskuje status niezawodnego i niezmiennego, gdyż niezależnie od tego, czy dana rzecz istnieje, jej istota gwarantuje, że w momencie pojawienia się będzie się zachowywała w przewidywalny przez nas sposób. Oparte na takiej wiedzy działanie staje się bezbłędne.

Pewnego rodzaju nadużyciem filozofii Baconowskiej jest utożsamienie poszukiwania wiedzy z jej uzasadnianiem. Wiedza „ogólna i konieczna” bowiem, uzyskana w wyniku indukcji, nie musi być prawdziwa i pewna; chyba że założy się klasyczną definicję prawdy i uzna, że podmiot jest wyłącznie receptorem, tak jak to czyni, bez jakiegokolwiek uzasadnienia, Bacon.

Wtedy jednak niewytłumaczalna pozostaje kwestia złudzeń, ponieważ filozof musiały się znaleźć jednocześnie w sytuacji, kiedy nie ulega złudzeniom i kiedy im ulega. Wtedy też trzeba uzasadnić pierwszeństwo porządku naturalnego (prawdy) wobec porządku moralnego (dobra) i pokazać determinację dobra przez prawdę. W filozofii Bacona zauważalne jest pewnego rodzaju napięcie między postulowaną pasywnością człowieka, jako podmiotu poznającego, a koncepcją postępu wiedzy i inwentyką (tworzeniem narzędzi), wzmacniającą władzę człowieka nad przyrodą. Próba Bacona okazała się „nieudana”, gdyż ponownie przyznawała podmiotowość — kreatywną rolę (w określaniu obrazu świata i człowieka) temu, co poza człowiekiem, a więc kryła w sobie skrajny realizm pojęciowy. Stworzyła ona podstawy scjentyzmu, który utożsamia wiedzę (przeszłość) z powtarzalnością — przewidywalnością (przyszłości). Z tego powodu Bacon pozostaje nadal, mimo podjętej krytyki, pod silnym wpływem metodologii dominującej w teocentryzmie średniowiecznym.

Spór pomiędzy zwolennikami aktywnej a obrońcami pasywnej (receptywnej) postawy człowieka był sporem o realność lub iluzoryczność obrazów świata. Postawienie w centrum filozoficznych rozważań zagadnień epistemologicznych spowodowało to, że o ile dotąd „mową prawdy” było objawienie (autorytet bezosobowy, np. przyroda, lub osobowy, np. Bóg), dowód zaś pełnił jedynie funkcję perswazyjną albo dydaktyczną, o tyle teraz dowód stał się miarą prawdziwości. „Dawniej” teoria wyjaśniała doświadczenie (rzeczywistość), „teraz” — jest tym, czego trzeba dowieść (racjonalnie lub empirycznie — utylitar- nie). Ockham już wcześniej pokazał konsekwencje relatywizowania prawdy, którymi są bądź *regressus ad infinitum* (sceptycyzm i nihilizm, jako rezultaty nieskończonego relatywizowania), bądź *petitio principii* (dogmatyzm, jako absolutyzowanie któregoś z członów uzasadnienia). Wykazanie, że człowiek żyje w „świecie możliwości” (esencji — określoności, która stała się możliwością), a nie w „świecie konieczności” (egzystencją i bytem koniecznym jest wyłącznie Bóg), kryło w sobie to, że jest on bezustannie narażony na złudzenia, jak również to, że absolutem, który określa (zmieniając istnienie w esencję i esencję w egzystencję, czyli dobro w prawdę — i odwrotnie), może być sam człowiek. W ten sposób to, co do tej pory uzasadniało taką a nie inną ontologię, czyli epistemologia, samo

stało się problematyczne. Bóg bowiem, jako byt nieokreślony, nie mógł być przedmiotem ontologii (opisu), a jeśli już się nim stawał, to wyłącznie „ontologii negatywnej”. Reakcją na związaną z tym kwestię złudzeń było poddanie refleksji niekwestionowalnej przez około dwa tysiąclecia tzw. klasycznej koncepcji prawdy. Pluralizm obrazów świata nie mógł stanowić podstawy konstruowania etyki, która miała odpowiedzieć na pytanie, jak żyć, aby być szczęśliwym. Nie zdołała tego uczynić ani filozofia kosmocentryczna (starożytna), przyjmując za punkt oparcia określony absolut (Kosmos), ani też filozofia teocentryczna, podporządkowująca kwestie moralne dogmatom wiary chrześcijańskiej. Ta ostatnia relatywizując prawdę do dobra, postawiła w całej ostrości problem natury i statusu istnienia dobra, sprowadzając ów problem do pytania: Czy dobro, którym człowiek kieruje się w swoim postępowaniu, pochodzi z zewnątrz i jest określone (Kosmos) czy nieokreślone (Bóg)? Jeśli pochodzi z zewnątrz, to jest ono, także w drugim wypadku, tym samym, co prawda, gdyż jest tym, z czym człowiek musi się liczyć, nie zaś tym, czego pragnie.

Kryzys teocentryzmu postawił filozofów wobec nowej sytuacji teoretycznej. Dla Greków ideałem był Kosmos, który traktowali jako uporządkowany (określony, ukształtowany — idealny), w przeciwieństwie do chaosu, z którego wyprowadziła porządek jakaś siła (zasada). Szukali więc zasady porządkującej, którą rozumieli jako początek (to, z czego świat powstał), *arche* (dzięki czemu nie przestaje istnieć). *Arche* była siłą sprawczą utożsamianą z tym, co ma zdolność samokreacji, co jest życiem, tym, co duchowe i boskie — jak chociażby Eros w mitologii czy Demiurg Platona lub Primus Motor Arystotelesa. Ponieważ Kosmos jednoczył istotę z istnieniem („istnieć” znaczyło „być jakimś”, „mieć kształt i miejsce”), dobro (cel) zaś zawierało się w prawdzie (przyczynie) — zarówno epistemologia, jak i antropologia (socjologia) oraz aksjologia były jedynie uzasadnieniem tak a nie inaczej odkrywanej (konstruowanej) ontologii. W epoce teocentryzmu, uznającej za absolut (ostateczność) to, co nieokreślone (*deus absconditus*), nastąpił rozdział między istotą a istnieniem. Bóg zajął miejsce chaosu, którego nic nie poprzedza (determinuje), raczej poprzedza go wyłącznie nicość (stąd *creatio ex nihilo*). Tomasz z Akwinu rozróżnił dwie drogi poznania: bezpośrednią — przez wiarę, i pośrednią — racjonalną. Na drodze racjonalnej, gdzie pośrednikiem jest określony świat (istota), dociera się do absolutu — tj. tego, co nieokreślone (istnienia). Zasadnicza kwestia zawierała się w pytaniu: Jak przejść od istoty (jakie coś jest — epistemologia) do istnienia (tego, że jest — ontologia) bez pomocy wiary (fideizmu)? Chodzi mianowicie o to, że idea może bądź określać (kształtując i umiejscawiając) to, co nieokreślone (chaos, który jednak istnieje), ale odnosić może się także do nicości (być pojęciem pustym). A ponadto wobec wymogów obowiązującej nadal logiki klasycznej dwa zdania sprzeczne nie mogą się odnosić do tej samej rzeczy (substancji), ale co najwyżej — jak to pokazał Heraklit — mogą służyć do opisu zmienności, która nie jest określona i umiejscowiona, gdyż polega na przemianie kształtu

i przechodzeniu z miejsca na miejsce. Rozum natomiast jest w stanie uzasadnić dwa sprzeczne sądy, które mogą być odniesione do tej samej rzeczy. Ockham, który pogłębił rozdział między teologią (dziedziną tego, co nieokreślone — dogmatów nie mających swojego uzasadnienia) a filozofią (nauką — dziedziną tego, co określone, względne), stworzył podstawy pytań o istnienie, czyli wyakcentował konieczność rozstrzygnięcia problemu złudzeń (izostenii). Niepoznawalność istnienia (Boga) była fundamentem przekonania, że każdy obraz świata jest obrazem świata możliwego, kwestia zaś jego realności (istnienia) stanowi wyłącznie przedmiot wiary (fideizmu — emotywizmu) albo odczucia jako bólu (empiryzmu). Mówiąc inaczej — dla człowieka realnie istnieje to, w co wierzy, co traktuje emocjonalnie, albo też to, czego w danej chwili (teraz — tymczasowo) doświadcza.

Inną propozycją przezwyciężania sceptycyzmu odrodzeniowego była filozofia R. Descartes'a. Podobnie jak Bacon, skonstruował swoje rozważania z części negatywnej i pozytywnej. W pierwszej, zwanej sceptycyzmem metodycznym, założył istnienie pewnego „gmachu wiedzy” i zastosował wobec niego rację wątpienia, tj. rację zwodzenia zmysłów, rację nieodróżniania jawy od snu oraz rację Ducha zwodziciela.

Pierwsza racja opiera się na założeniu, że zmysły przedstawiają nam rzeczy raz takimi, a raz innymi. Rzeczy natomiast, a więc to, co istnieje (być), są takie, jakie są, dlatego dwa sprzeczne obrazy (izostenia) jednej rzeczy nie mogą być jej opisem. Za pomocą zmysłów nie potrafimy rozstrzygnąć tego, czy dany sąd orzekany o rzeczy jest prawdziwy, czy też prawdziwe jest jego zaprzeczenie.

Drugi argument, tj. nieodróżnianie jawy od snu, nadaje większą moc poprzedniemu, rozszerzając zakres wątpienia z sądów o poszczególnych rzeczach (fizyka) na sądy o świecie w ogóle (pewnego porządku, który wyróżniamy jako „jawę” na podstawie obowiązywania w nim logiki klasycznej — metafizyka). Można bowiem zapytać, czy przypadkiem cały świat postrzegany za pomocą zmysłów i porządkowany zgodnie z regułami logiki (bądź też świat dedukowany z pewnych oczywistych zasad) nie różni się od świata samego w sobie (obiektywnego — realnego obrazu). Wtedy wszystkie sądy o jakiegokolwiek rzeczy oparte na poznaniu zmysłowym bądź logice (sylogizmie) mogą nie mieć swojego przedmiotu. Argument ten pozostawia jednak jeszcze pewność (niepowątpiewalność), że przynajmniej do jednego z tych światów sądy się odnoszą (są prawdziwe).

Descartes powołuje też rację wszechmogącego Ducha Zwodziciela, który może sprawić nie tylko to, że żadnemu z tych obrazów nie odpowiada świat istniejący obiektywnie, ale także — z zastrzeżeniem, że nie jest to przypuszczenie kartezjańskie — że może nie być żadnego świata albo też że nie jest on poznawalny. O ile w przypadku argumentu „jawa-sen” albo dany sąd, albo jego zaprzeczenie było prawdziwe, o tyle tu jedno i drugie może się nie odnosić do „niczego”. Podkreślmy — Descartes zakłada jedynie możliwość tego, że żadne

z twierdzeń nie ma swojego przedmiotu, czyli że możemy nie mieć dostępu poznawczego do świata, a nie to, że świat nie istnieje. Kartezjańskie wątplenie bowiem nie jest motywem pytania: Czy *A* jest?, ale pytania: Czy *A* jest *B*? W wątpleniu tym nie chodzi o to, czy cokolwiek istnieje, lecz czym (jakie) musi być, żeby mogło być przedmiotem poznania. Poznania — dodajmy — którego efekt stanowiłaby wiedza niepowątpiewalna.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: Na jakiej podstawie autor *Medytacji* odrzuca wiedzę wątpliwą, zamiast uznać, że jest to wiedza może gorszego rodzaju, ale także wiedza (*doxa*)? Otóż negacja w filozofii kartezjańskiej nie jest zaprzeczeniem, ale podobnie jak w koncepcji Augustyna — odkrywaniem nieistnienia tego, czemu zaprzeczamy, ukazaniem iluzorycznej prawdziwości uznawanych sądów. Dlatego tak jak cecha „wątpliwe” jest znakiem fałszu, a fałsz — znakiem niebytu, tak cecha „pewne” oznacza prawdziwe, a prawda — byt. Wiedza wartościowa — to zbiór tylko takich sądów, które wykluczają możliwość wątplenia w nie, czyli znalezienia dla nich równie uzasadnionych i sprzecznych z nimi innych sądów. Sądy takie uzyskujemy dzięki „jasnemu i wyraźnemu” ujęciu w idei samej rzeczy. „Jasne” odpowiada na pytanie: Jaka rzecz jest? „Wyraźne” natomiast — na pytanie: Jaka rzecz nie może być? Jeśli, przykładowo, ujmujemy ciało w idei „jasnej i wyraźnej” jako rozciągle, znaczy to, że jeżeli istnieje coś, co jest ciałem, to jest ono rozciągle, a więc mierzalne (podzielne) i różne od tego, co świadome (myślące). Zaprzeczenie poprzednika okresu warunkowego — znamienne dla mówienia o świecie możliwym, a nie jak w sądach kategorycznych o świecie realnym — jest jednocześnie zaprzeczeniem następnika; nie ma ciała, nie ma zatem niczego, co byłoby rozciągle. Zaprzeczenie następnika z kolei jest uznaniem ciała za niepoznawalne, czyli uznaniem niemożliwości posiadania sądów pewnych odnośnie do ciała. W tym właśnie znaczeniu należy rozumieć „jasność i wyraźność” jako kryterium dołączone do klasycznej koncepcji prawdy. Owo kryterium wskazuje na sposób, jaki należy wybrać, by odkryć prawdę, która stanowi cel i kres kartezjańskiego wątplenia (jako jednej z reguł metody). Znosząc wątplenie, które służy odróżnianiu świata realnego od fikcji, znosimy jednocześnie różnicę między obrazem świata a światem samym. Jeśli jakieś twierdzenie okazuje się wątpliwe, świadczy to nie tylko o tym, że rzecz przezeń opisana może być „taka lub inna” (racja zwodzenia zmysłów), ale nadto że twierdzenie to w ogóle nie ma swojego przedmiotu (racja Ducha Zwodziciela).

Racje wątplenia metodologicznego miały pokazać, że metoda (droga), którą dotychczas posługiwali się filozofowie w zdobywaniu wiedzy o świecie, nie jest niezawodna i wobec tego „odpowiada” za błędy oraz brak postępu w filozofii. Ponieważ od sposobu poznawania świata zależy jego obraz (idea), Descartes poszukuje takiej metody, która prowadziłaby do obrazu jednoznacznego i całkowicie adekwatnego do rzeczywistości.

Wątpienie przywiodło nas do stwierdzenia, że świat nie ma ani cech zmysłowo postrzegalnych (racja zwodzenia zmysłów), ani cech dowodzonych w sylogizmach (racja nieodróżniania jawy od snu), ani wreszcie cech poznawanych za pomocą matematyki (racja Ducha Zwodziciela, który, będąc wszechmocny, może sprawić, że dla nas $2 + 3 = 5$, podczas gdy obiektywnie jest zupełnie inaczej). Analizując jednak ostatnią rację wątpienia, Descartes wykazał, że zwodzenie wyklucza się z doskonałością, a ponadto doskonałość i wszechmoc oznaczają ten sam przedmiot, tj. Boga, który nie mogąc zwodzić, jest prawdziwym. Chodzi mianowicie o to, że Bóg chrześcijański, którego Descartes akceptuje, wypowiadając słowo, czyni rzecz. Jego *fiat* ma charakter performatywny i dlatego nie może On zwodzić (kłamać).

Po przeprowadzeniu negacji racji Ducha Zwodziciela na podstawie argumentu prawdziwości bytu wszechmocnego — pozostałe racje niejako samoczynnie zostają zniesione, ponieważ od racji nieodróżniania jawy od snu „silniejsza” jest wiedza zdobywana w sposób matematyczny, a od racji zwodzenia zmysłów — wiedza racjonalna. Podstawą ostateczną odrzucenia sceptycyzmu stały się wobec tego tezy o istnieniu racjonalnego podmiotu (*res cogitans*, które łączy *cogito* — naturę twórczą, czyli podmiot, z *sum* — naturą stworzoną, czyli przedmiotem poznania, a więc świadomość, która czyni siebie przedmiotem poznania), mierzalnego przedmiotu (*res extensa*, w której nie kształt i miejsce — jak chcieli Grecy — stanowią pierwotną własność rzeczy, lecz ich mierzalność — wosk tracąc kształt, nie traci rozciągłości) oraz jednej i jedynej (absolutnej) adekwatnej metody poznania, tj. *mathesis universalis* (geometrii analitycznej, która — jak nazwa wskazuje — odnosi się do uniwersum, do świata — *res extensa*). Wyłącznie zatem wiedza, która ma zarazem cechę racjonalności, matematyczności i absolutności, jest wiedzą pewną, prawdziwą i wskazującą dobro (użyteczną, bo umożliwiającą bezbłędne działanie). Uzasadniona w obszarze metafizyki, niezawodna metoda daje obiektywny obraz świata (fizykę), który może być podstawą konstruowania niezawodnych reguł postępowania (etyki) i przekształcania *res extensa* — ludzkiego ciała (medycyna) oraz rzeczy, roślin i zwierząt (mechaniki). Podkreślmy — Descartes nie dzieli świata na ożywiony (rośliny, zwierzęta i ludzie) i nieożywiony (kamienie), jak to uczynił Arystoteles, lecz na to, co świadome, tzn. ludzkie i boskie, oraz to, co nieświadome, czyli rozciągle, gdzie znajdujemy kamienie, rośliny, zwierzęta, a nawet ludzkie ciało.

Nie ma „błędneho koła”, które najczęściej bywa zarzucane rozważaniom Descartesa. Prawdy odkryte (np. teza *cogito, ergo sum*) bowiem przed wykazaniem prawdziwości Boga (a więc przed zniesieniem racji Ducha Zwodziciela) pozostają „dla nas” prawdami nawet wtedy, gdy Zwodziciel próbuje wprowadzić nas w błąd. Wobec świadomości, która czyni przedmiotem samą siebie, bezradna okazuje się nawet wszechmoc Zwodziciela, gdyż świadomość ujmuje wtedy jedynie istnienie, nie zaś istotę. Nie ma wobec tego różnicy między podmiotem

a przedmiotem ani też między obrazem (idea) a rzeczą, czyli nie ma relacji epistemologicznej, która jest warunkiem złudzeń czy możliwości oszukiwania. *Cogito, ergo sum* jest tezą ontologiczną, kłamstwo zaś nie może być kategorią z zakresu ontologii. Jednakże pewność, jaką wtedy mamy, pozostaje nienaruszona tylko do momentu poruszania się w obszarze teorii lub dopóty, dopóki w istocie obraz świata pokrywa się z rzeczywistością. Dlatego gdybyśmy chcieli na podstawie takiej wiedzy działać, musielibyśmy przedtem wykazać, że nasz opis świata jest opisem obiektywnym (a nie fikcją). Błędów bowiem w działaniu nie popełniamy tylko wtedy, gdy „złota góra”, o której myślimy, jest złotą górą, którą napotykamy w życiu. Inaczej mówiąc — dobro (bezblędność działania), w myśl filozofii kartezjańskiej, osiągamy pod warunkiem posiadania niepowątpiewalnej prawdy, ponieważ wyłącznie wiedza, która jest zarazem racjonalna, matematyczna i absolutna (wykluczająca izostenię), jest wiedzą pewną, prawdziwą i wskazującą dobro. Posiadając niezawodną metodę poznania, „nie potrzebujemy się już więcej obawiać — pisze Descartes — by nie znalazł się fałsz w tym, co mi codziennie przedstawiają zmysły, lecz powinienem odrzucić wszystkie wątpliwości dni minionych jako godne śmiechu”.

Badając dokładnie sposób przewycięzania racji wątpienia, dochodzimy do wniosku, że najsilniejszy zarzut wobec swojego systemu — uniemożliwiający jego bezkrytyczną akceptację — sformułował nie kto inny, lecz sam Descartes. Przeglądając się analizom dotyczącym tego problemu, odnosi się wrażenie, że znosząc rację Ducha Zwodziciela, zapomniał on, iż przyczyną jej wprowadzenia nie była bezprzedmiotowość (fałszywość) całej naszej wiedzy, ale jedynie wątpiwy jej charakter, na co wskazywali sceptycy. Racja ta mianowicie miała jedynie wzmocnić argument nieodróżniania jawy od snu. Zwodzenie bowiem nie polega na czynieniu całej naszej wiedzy fałszywą, bo wtedy też mamy pewność, a raczej nie mamy powodów do wątpienia, lecz na sprawianiu, że niemożliwe staje się odróżnienie prawdy od fałszu, tego, co realne, od tego, co fikcyjne. Inaczej mówiąc — że nie potrafimy wskazać, które twierdzenie, z dwóch sprzecznych (izostenia), ma swój przedmiot, a które go nie ma. Dlatego Descartes powinien wykazać jedynie możliwość zniesienia racji Zwodziciela (taką możliwość ujawnia odkrycie tezy *cogito, ergo sum*), a nie dowodzić jego nieistnienia. Wykazanie wewnętrznej sprzeczności idei nie może stanowić podstawy uznania jej za bezprzedmiotową; pokazuje wyłącznie, jak ów Duch nam siebie przedstawia. Może nas przecież zwodzić w tym, że jego idea jest sprzeczna, albo też właśnie zwodzi nas w tym, że wszechmoc wyklucza się ze zwodzeniem oraz że prawda wiąże się z dobrem, albo wreszcie może sprawiać, że w naszym myśleniu nie potrafimy przekroczyć zasady sprzeczności, i, na koniec, że w istocie istnieje on jako byt sprzeczny. Obiektywnie zaś może być tak, że to, co jest prawdziwe (istniejące), nie jest dobre (nie powinno stanowić przedmiotu naszych dążeń) — i odwrotnie. Ponadto Zwodziciel, odrzucony na podstawie argumentu Boga utożsamiającego w sobie prawdę i dobro, jest — czego nie dostrzeżę

Descartes — silniejszy od tegoż Boga. Pierwszy jest bowiem wszechmogący, drugi zaś tylko wszechmocny. Bóg prawdomówny nie może nie utożsamiać w sobie dobroci z prawdomównością. Jest on ograniczony prawdą, a przede wszystkim dobrem, którym jest. Wobec tego ma on co prawda nieograniczoną moc, ale nie może jej w pełni wykorzystać (nie ma nieograniczonej możliwości korzystania ze swojej nieograniczonej mocy). Jako wieczny — istnieje — nie może siebie unicestwić. Znoszenie istnienia nie jest w rzeczywistości znoszeniem istnienia, lecz zesencjalizowanego istnienia, tj. określonego sposobu bycia. Ducha Zwodziciela natomiast nic nie ogranicza. Dlatego jedynie on jest absolutnie wolny, nawet do samounicestwienia. W filozofii Kartezjańskiej znalazła odbicie najistotniejsza sprzeczność katolicyzmu między Jezusem (bogiem określonym — jakimś) a Bogiem Mojżesza (nieokreślonym).

Odrzucając zatem rację Ducha Zwodziciela, Descartes powinien zgodzić się z tym, że nie możemy go poznać, gdyż jesteśmy w poznaniu ograniczeni zasadą sprzeczności. Odrzucenie tej racji wątplenia nie oznacza — zgodnie z tym, co mówił w *Medytacjach* o ateistach — jego nieistnienia, ale wyłącznie odrzucenie jego nazwy (idei). Znajduje to uzasadnienie między innymi w tym, że zasada sprzeczności nie jest — czym była w filozofii Arystotelesa — zasadą ontologiczną, ale zasadą o statusie podmiotowym. Dlatego ani z tego, że coś jest niesprzeczne (możliwe), nie możemy wnosić, iż jest prawdziwe (realne), ani z tego, że coś jest sprzeczne (niemożliwe), nie możemy wnioskować, że jest fałszywe (nie istniejące). Uprawniona jest jedynie wiara, że Zwodziciel nie istnieje, a ponadto, że jest Bóg prawdomówny — gwarant prawdziwości i pewności wiedzy. A zatem albo jesteśmy wolni (wątpimy) i popełniamy błędy, ponieważ nie mamy wiedzy, dzięki której moglibyśmy działać bezbłędnie, albo ograniczamy naszą wolność, przyjmując na wiarę jakiś obraz świata (np. system filozoficzny Descartes'a) i jesteśmy zwodzeni, gdyż wiedza ta może być iluzoryczna. Czyli albo wątpimy i wtedy mylimy się, albo nie wątpimy i jesteśmy myleni. Descartes, wbrew swoim intencjom, skazuje człowieka na ryzyko ciągłego popełniania błędów albo też na szczęśliwe zbiegi okoliczności.

Filozofia kartezjańska, będąc reakcją na kryzys klasycznej koncepcji prawdy, poszukiwała drogi przejścia od epistemologii do ontologii. Jednocześnie jednak wprowadzenie racji Ducha Zwodziciela jest nową — jeśli tak można powiedzieć — nieklasyczną koncepcją fałszu — jako kłamstwa. Sąd nie ma już tylko kwalifikacji logicznej — prawda albo fałsz, ale konieczna jest dodatkowa kwalifikacja, tj. etyczna — dobro albo zło. Wiedza ma być nie tylko prawdziwa, ale także pewna, Bóg zaś ma być nie tylko twórcą świata (prawdy), lecz również gwarantem adekwatności wobec odbiorcy wiedzy. Może bowiem zdarzyć się tak, że sąd jest adekwatny do rzeczy (prawdziwy), lecz jawi się jako niedobry dla odbiorcy sądu (wątpliwy i iluzoryczny), i odwrotnie, może on akceptować sądy fałszywe, gdyż — z różnych powodów — są dla niego korzystne (dobre). Problem ten jest jednym z istotniejszych w antropocentrycznej

epistemologii, uwrażliwiając filozofów na kwestię perswazji i psychologii akceptacji idei.

Trzecią próbą przewycięzania sceptycyzmu odrodzeniowego była filozofia B. Pascala. Co prawda główne jego dzieło — *Myśli* nie jest systematycznym wykładem poglądów, ale poddane systematyzacji, ujawnia zarówno część negatywną, czyli krytykę sceptycyzmu, jak i pozytywną, która zawiera sposób dochodzenia do wiedzy absolutnej czy też wiedzy o absolicie. Pascal przyjął kartezjańską krytykę poznania zmysłowego. Uznał także, iż metoda racjonalno-matematyczna pozwala poznać świat, jednakże nie zgodził się, by na tej podstawie można było opracować reguły niezawodnego postępowania (etykę), a więc z tym, że metoda Descartes'a daje wiedzę użyteczną. Przede wszystkim odrzucił kartezjańskie utożsamienie dobra z prawdą, uzasadniające przejście od tego, co jest, do tego, co być powinno, od określoności do nieokreśloności, od poznania do działania. W fizyce Descartes'a nie ma problemu istnienia, przejścia od tego, czym coś jest, do tego, czy jest — przedmiot poznania bowiem jest tożsamy z rzeczą. Dopiero Pascal wskazał na możliwość (wybór) dwóch esencji (określeń) istnienia, czyli na działanie jako przejście od określonego do nieokreślonego, i odwrotnie. Działanie (droga, metoda, narzędzie) usprawiedliwia bowiem zarówno aktywną, jak i bierną postawę człowieka wobec rzeczy. Krytyka Pascala wynika z dwóch powodów. Po pierwsze, stwierdza on, nigdy nie poznamy do końca wszystkiego (nie zbudujemy ostatecznej fizyki), po drugie — człowiek jest istotą wolną, bezustannie staje przed alternatywami ważnymi życiowo. Dzięki rozumowi zaś zawsze znajdziemy racje dla sprzecznych członów alternatywy, i to racje równie mocno uzasadnione. Z tego powodu odpowiedzi na pytanie, którą drogą pójść, nie udziela rozum, ale jedynie uczucie (miłość — wiara).

Część negatywna kończy się rozróżnieniem porządku rozumu (tego, co określone — fizyka) i porządku serca (tego, co nieokreślone — etyka). Uczucie (zawierające), będąc podstawą ostatecznych, tzn. nieodwracalnych wyborów, zakłada istnienie (realność) tego, co stanowi przedmiot miłości. Chcąc pojąć rozumem siebie i swoje miejsce w świecie, człowiek przeraża się i dziwi, iż jest raczej tu niż tam, nie znajduje bowiem racji, dlaczego właśnie tu, a nie gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy. Wiedzę absolutną, czy też wiedzę o absolicie jako podstawie wyborów, osiągamy tylko dzięki uczuciom, które czynią jeden z członów alternatywy absolutnym (ubóstwionym). Pascal akceptuje tu ideę Boga ukrytego (*deus absconditus*), będącego nieokreślonym istnieniem, a więc nieujmowalnego rozumem jako władzą określającą. Wiedza zatem jest albo relatywna, albo absolutna (konieczna), czyli bądź ujmowalna rozumem (fizyka, której przedmiotem jest to, co określone — możliwe), bądź też traktowana emocjonalnie (etyka, której przedmiot stanowi to, co nieokreślone — ostateczne). Mamy więc do wyboru: albo kierować się zasadami (ograniczeniami istnienia, konsekwentnie zajmując określoną postawę, która jest efektem

racjonalizacji świata), albo też zawierzyć istnieniu i uczynić je kryterium wartościowania wiedzy i samego świata.

Descartes — jak wspomnieliśmy — nie podejmuje problemu istnienia tego, co określone (*res extensa*), gdyż przedmiot poznania, dzięki gwarancji prawdomówności Boga, jest tożsamy z rzeczą samą. Wedle Pascala natomiast, podkreślającego konieczność wyborów, człowiek rozstrzyga, jak określi istnienie, zajmując wobec świata określoną postawę życiową. Mówiąc inaczej — w koncepcji Descartes'a o tym, który z członów alternatywnych obrazów jest obiektywny, rozstrzyga — zresztą podobnie u Bacona — sama rzeczywistość, u Pascala zaś — przekonanie, czyli zakładanie jego realności. Descartes przyjmuje statyczny (zamknięty) świat, a tym samym jego wymierność, czyli aksjomat, że każda jakość (to, co nowe) jest sprowadzalna do ilości (tego, co znane i porównywalne). Stanowi to podstawę wypracowania egalitarnej metody, której reguły prowadzą wszystkich ludzi do tych samych rezultatów. Ale wykazanie nieprzewycięzalności racji Ducha Zwodziciela nakazuje uznawać — jak pokazaliśmy — za prawdziwy (realny i obiektywny) ten obraz świata, który czyni nasze działanie skutecznym, czyli który jest jedynie użyteczny w określonej sytuacji i dla konkretnego człowieka. Jeśli tylko to, co określone, można uznać za iluzję, to odnośnie do czasu, w którego ramach przeszłość jest określona, przewyciężenie iluzji polega bądź na wykazaniu, że przeszłość jest powtarzalna, bądź też, że powinniśmy odrzucić przeszłość (to, co określone), a skierować się z wiarą i zaufaniem w stronę przyszłości (liczyć więc na szczęście). O ile w koncepcji Descartes'a mamy jeszcze do czynienia z wyborem esencjalnym — „takie lub takie”, opartym na tym, że świat jest jakiś (przyszłość zawiera się w przeszłości), o tyle Pascal nadaje wyborowi charakter egzystencjalny — „być lub nie być”. Fałsz w filozofii kartezjańskiej prowadzi do iluzji bądź do błędu, który jest naprawialny, w koncepcji Pascala jego konsekwencją jest unicestwienie.

Descartes o wiele pełniej niż Bacon zrozumiał konsekwencje przyjęcia prymatu epistemologii nad ontologią, czego wyrazem było między innymi dołączenie kryterium do klasycznej definicji prawdy. Zmiana ta ukazuje, że człowiek nie ma realnego obrazu świata, czyli nie poznaje go bezpośrednio, lecz musi poddać to, co dane — a co Bacon uznawał za prawdziwe — wartościowaniu, gdyż może ulegać złudzeniom. Stąd prawdziwe jest wyłącznie to, co uzasadnione — pewne (dobre dla podmiotu, czyli przekonujące go). Descartes, podobnie jak Bacon i Pascal, uważa, że człowiek musi się liczyć z determinacją zewnętrzną, czyli podporządkowywać dobro (indywidualny pożytek) prawdzie (warunkom — sytuacji). Jednak utożsamienie prawdy z przekonaniem (dowodem opartym na aksjomatach — wartościach) oraz wprowadzenie racji Ducha Zwodziciela — co pokażą jego następcy — sankcjonuje to, że człowiek ma do czynienia wyłącznie z obrazem świata możliwego (hipotetyzm) i tylko on, wątpiąc, uznaje go za iluzję albo, akceptując, za realny.

„Nowym” absolutem — nowego „centryzmu” — nieprzypadkowo właśnie od czasu Descartes’a, staje się ponadindywidualnie pojmowana świadomość, którą wszyscy w jednakowym stopniu mamy (jako cechę konstytuującą „bycie” człowieka). Różnimy się tym, że nie w tym samym stopniu, w różny sposób, z niej korzystamy. Mówiąc inaczej — tym, co dane bezpośrednio, jako absolutne (ostateczne i niepowątpiewalne), w filozofii kartezjańskiej, jest dla człowieka on sam. Descartes utożsamiając istotę człowieka ze świadomością (wołą, polegającą na dokonywaniu wyborów — wątpieniu lub akceptacji), wprowadził podział świata na świadomy (wolny, a więc semoaktywny), w którym znalazł się sam człowiek, oraz nieświadomy (zdeterminowany i opisywalny w równaniach matematycznych — w liczbach). Tym samym przeciwstawił człowieka nie tylko światu, czyli temu, co określone (mieralne), ale także Bogu (nieokreślonemu). Nie daje się On bowiem, jeśli istnieje poza człowiekiem, poznać (ująć w liczby), jeśli zaś jest w człowieku, to on sam Nim jest. Zgodnie wszak z zasadą dualizmu, gdzie istnieje albo to, co niemieralne (*res cogitans*), albo to, co mieralne (*res extensa*), człowiek utożsamiony ze świadomością jest równy (co do natury) Bogu. Jeśli Bóg jest istnieniem niepoznawalnym, mamy do czynienia z możliwościami (hipotezami) i sami jesteśmy możliwością. Kiedy, przeciwnie, idea „istnienia” jest poznawalna, istnieje w nas, i to my nadajemy temu, co możliwe, realność, sami będąc realnie istniejącymi.

Człowiek uzyskując status podmiotu (*hypokeimené* — tego, co leży u podstaw wszystkiego), posiada wolność wyboru, dzięki czemu ma zdolność przekształcania prawdy (tego, co określone — przeszłość) zgodnie z dobrem (własnymi potrzebami — realizowanymi w przyszłości). Wyrazem jedności poznania i działania (aktywnej koncepcji człowieka) było wspomniane wprowadzenie nowej kwalifikacji sądów. Dotychczas sąd był relatywizowany do rzeczywistości, stąd miał jedynie kwalifikację logiczną — był albo prawdziwy, albo fałszywy. Wprowadzenie założenia o istnieniu Ducha Zwodziciela uzasadnia to, że sądy mogą być kłamstwem, a więc sądami prawdziwymi i niedobrymi (nieprzekonującymi i odrzucanymi), bądź fałszywymi i dobrymi (użytecznymi, stanowiącymi podstawę decyzji). Sądy nie są tym samym tylko oceniane jako prawdziwe lub fałszywe (zgodne lub niezgodne z rzeczywistością), lecz nadto muszą być oceniane z punktu widzenia celu, jako dobre lub złe, czyli prowadzące lub nie do zaspokajania ludzkich potrzeb. Uzasadnia to nowy ideał postawy człowieka, dla którego nie zasady moralne (dobro oparte na prawdzie objawionych przykazań), lecz spryt i szczęście, przypadek decydują o powodzeniu w życiu — ideał *self-mademan*.

Uznanie człowieka za absolut stanowi uzasadnienie przekonania, że wszystko „inne” poza świadomością to określony przez niego obraz (idea). Twory człowieka — w tym także jego ciało — są tym, co określone bądź określane. Aby coś mogło się stać przedmiotem poznania, musi być uprzedmiotowione, a w konsekwencji mieralne (materialne — cielesne). Każda idea, jako coś

pozaprzestrzennego i pozaczasowego, by stać się czymś realnym, musi zostać umiejscowiona w czasie i przestrzeni.

Akceptacja „nowego absolutu” doprowadziła do przekształcenia obiektywności w intersubiektywność. Jeszcze dla Descartes’a przedmiot poznania (obraz świata — idea) był tożsamy z rzeczą (światem samym), ale dla jego następców, wyciągających wnioski z aktywnej koncepcji (podmiotowości) człowieka, zasadniczym problemem będzie przejście od przedmiotu poznania (epistemologii) do rzeczy (ontologii), a dalej — od subiektywności do intersubiektywności. Brak bowiem takiego przejścia prowadzi jeśli nie do anarchizmu epistemologicznego, to na pewno do konwencjonalizmu. Odrzucenie fideizmu, który leży u podstaw systemu Descartes’a, a który stanowi gwarant takiego przejścia, ogranicza filozofię do epistemologii. Filozofia nie jest już, a przynajmniej nie w takim stopniu jak w kosmocentryzmie i teocentryzmie, refleksją nad rzeczywistością, lecz nad wiedzą o rzeczywistości lub aksjologią. Filozofia, jako dziedzina wartości, które zmuszają lub motywują człowieka do urealniania idei (nawet niedorzecznych czy zbrodniczych), jako czynienie z dobra prawdy, uzyskuje status ideologii (fałszywej świadomości). Niejako uprzedzając te konsekwencje, Descartes mimo uznania podmiotowości człowieka podporządkował dobro (jakości — to, co nowe) prawdzie (ilości — temu, co znane i uznane). Było to wynikiem założenia — wspólnego z metodologią Bacona — iż wszystkie jakości (przeszłość) są sprowadzalne do ilości (przeszłości), tj. powtarzalności (prawidłowości) zdarzeń, dzięki czemu mogą być formułowane prawa naukowe, zapisywane językiem matematyki (w postaci równań). Przechodząc jednak od epistemologii do ontologii, Descartes powinien wskazać, że nauka (dziedzina tego, co określone) mówi wyłącznie o świecie możliwym (hipotetyzm), a nie domagać się jego realności i wykazywać ją (dogmatyzm):

Etyka, będąca „owocem drzewa kartezjańskiego”, oparta na fizyce (dobro na prawdzie — intelektualizm etyczny) jest wyłącznie etyką zakazów. Pascal krytykując system Descartes’a, pokazał, że etyka oparta na epistemologii (możliwości) jest etyką wyborów (niejednoznaczności). Świat ludzki (gdzie człowiek jest podmiotem — władzą — przyczyną) jest nade wszystko „światem wyborów”, wobec którego nie da się stosować reguł matematyki. Cłony alternatywy są niemierzalne, gdyż są różne jakościowo (nieporównywalne), a nie ilościowo (co do stopnia). Racja Ducha Zwodziciela ukazuje, że wszelkie próby ontologicznego (prawda) uzasadniania wartości (dobra, do którego człowiek dąży) prowadzą do samooszukiwania. Descartes chciał mieć pewność opartą na realności, czyli dwuznaczność (możliwości) sprowadzić do jednoznaczności. Zakładając wszakże aktywność podmiotu, pewność wiedzy można odnieść wyłącznie do rezultatów tej aktywności, tzn. do przeszłości. Zamierzając ujednoznaczyć przyszłość, czyli przewyciężyć Ducha Zwodziciela, człowiek albo wierząc, oszukuje samego siebie (i innych), albo też musi zdecydować się na zmienianie obrazu świata, bądź samego świata (praksizm), dopasowując

prawdę (warunki) do własnych potrzeb (dobra). Pascal pokazał więc bardziej konsekwentnie (odrzucając wrodzoność idei Boga — istnienia), że rozum nie ujmuje absoliutu (istnienia), gdyż jako władza określająca czyni wszystko względnym (określonym). Dlatego jedyną władzą, będącą w stanie ująć absoliut, jest uczucie — wiara, jako akt wyjścia poza określoność. Wyłącznie wiara ujmuje to, co niezmiennie (istnienie — tożsamość), dzięki temu, że „zakłada” (a nie dowodzi) i absoliutyzuje istnienie, czyli dokonuje utożsamienia człowieka z tym, co stanowi jej przedmiot.

Trudności dualizmu *res cogitans* i *res extensa* (a dokładniej triady — i Boga) zawierają się w pytaniu: Czy *res extensa* jest realna, a wtedy trzeba dopasowywać *res cogitans* (obraz świata) do tego, co rzeczywiste (Hobbes), czy też *res extensa* jest jedynie obrazem (fenomenem) świata, który aktualizuje lub dezaktualizuje *res cogitans* (Leibniz)? Wiąże się z tym inna kwestia: Czy istnienie (substancja) jest tożsame z przestrzennością (tym, co niezmiennie i co daje się opisać w liczbach), czy raczej jest tożsame ze świadomością (tym, co zmienne, jakościowe)? Jeszcze inaczej: Czy w świecie obowiązuje determinizm (prawda), czy finalizm (dobro)? Pytania te sprowadzają się do fundamentalnego w filozofii antropocentrycznej problemu, kto — świat (kosmocentryzm), Bóg (teocentryzm) czy człowiek jest odpowiedzialny (jest „winny” — ma władzę, jest podmiotem) za tożsamość (substancjalność) tego, co istnieje; czy zatem człowiek jest wolny i określa, czy jest tym, co określone. Mówiąc inaczej: Czy dobro (to, czego on pragnie, a więc co być powinno) określa, zmienia prawdę (to, co jest i co stawia opór jego zamierzeniom), czy przeciwnie? Efektem rozstrzygnięcia tych problemów jest podporządkowanie świata wartości — kultury (dobra), uznanego za fikcyjny, światu faktów — przyrody (prawdy), mającego status realny — albo odwrotnie.

Przedstawione koncepcje przewycięzania sceptycyzmu w ostatecznym rozrachunku nakazują człowiekowi rezygnację z wolności (wyboru), a ich zwolennicy poszukują uzasadnienia skutecznego działania poza nim. Jest to jeden z najistotniejszych relikwów filozofii kosmocentrycznej (starożytnej) i teocentrycznej (średniowiecznej), uznających istnienie absoliutu (podmiotu — *hypokeimené*) poza człowiekiem. Wynika to także z uznawania pierwszeństwa teorii (wiedzy), skierowanej — ze swej istoty — na przeszłość, przed działaniem, nakierowanym na przyszłość. Działanie bowiem — w najogólniejszym rozumieniu — polegając na znoszeniu tego, co określone (przeszłość) — ujawnia to, co nieokreślone (przyszłość). Kryterium prawdziwości, czyli dołączenie dobra (kwalifikacji etycznej) do prawdy (kwalifikacji logicznej), to kryterium wyboru ze względu na dołączony do teorii wymóg skuteczności. Jest to kwestia tego, co winno stanowić podstawę przekonania, a w konsekwencji działania (zmieniania świata), by owo działanie było skuteczne i w efekcie zapewniało szczęście. Bacon — jak pokazaliśmy — postuluje podporządkowanie się człowieka prawom świata (kosmocentryzm), odwołując się przy tym do zmysłów, jako do źródła wiedzy, na której powinny się opierać decyzje. Pascal z kolei widzi podstawę w zawierzeniu

(miłości), w całkowitym podporządkowaniu się woli Boga (teocentryzm). W jednym i drugim wypadku o skuteczności działania decyduje traf, przypadek, który rozstrzyga także o prawdziwości wiedzy. Różnica sprowadza się do tego, że w koncepcji Bacona ów przypadek jest powtarzalny, dzięki czemu możliwe staje się przewidywanie przyszłości, w systemie Pascala zaś przeciwnie — nawet wtedy kiedy staniemy przed pozornie tym samym wyborem, podejmujemy go niejako „od nowa” i decyzja jest za każdym razem inna. Można powiedzieć, że wynika to — z jednej strony — ze wzrastającej w antropocentryzmie wrażliwości na znaczenie czasu w ludzkim życiu i poznaniu świata (czego przykład stanowi dynamiczna fizyka Galileusza), z drugiej — z bronionej nadal klasycznej koncepcji wiedzy wartościowej i logiki, czego wyrazem jest rozumienie i status praw naukowych. Szczególnie w koncepcji Bacona, mimo że możemy dostrzec zawartą w jego doktrynie teorię czasu, przedstawioną w *Nowej Atlantydzie* (idea postępu), czas jest tym, co przezwyciężalne (w stanie idealnym). Sama idea postępu sprowadza się wyłącznie do kumulowania wiedzy, która oparta na doświadczeniu, dotyczy przeszłości albo też zawiera możliwość powtarzalności doświadczeń, redukującej przyszłość do przeszłości. Dopiero Pascal uznaje przyszłość za jakościowo różną od przeszłości, jako od tego, co określone i co właśnie dlatego nie może stanowić podstawy przewidywania. Przyszłość i przeszłość nie są różne ilościowo, jak w przypadku idei postępu (kumulacji), lecz jakościowo. Podobne „rysy i pęknięcia” oraz wynikające z tego problemy da się odnaleźć w filozofii Descartes’a. Zakładając podmiotowość człowieka (jego wolę), jednocześnie szukał on dla niej granic. Ograniczeniami tymi są — jego zdaniem — zarówno świat (to, co określone), jak i Bóg (to, co nieokreślone). Z jednej bowiem strony, nasze działanie jest skuteczne dzięki rozpoznaniu świata (i jego praw), w którym żyjemy. Z drugiej — o adekwatności jego obrazu decyduje nie człowiek, lecz Bóg, a raczej — co wykazaliśmy — Duch Zwodziciel, którego wszechmoc objawia się w tym, że oszukując, raz ukazuje, że nasz obraz jest adekwatny i nasze działanie skuteczne, a innym razem zmusza nas do wątpienia, nieufności wobec uznawanego dotychczas obrazu (idei). Descartes zakładając identyczność obrazu ze światem samym (*res extensa*), pokazuje możliwość przyzwyciężania czasu jako kategorii opisującej zmienność. Nie potrafi on jeszcze wytłumaczyć, na czym polega sama zmienność, rozumiana jako przechodzenie od nieokreślonego do określonego. Zmienność jest — dla niego — faktem, a przede wszystkim cechą charakteryzującą myślenie (poznawanie). Działanie człowieka sprowadza się do przemieszczania i kumulacji, a nie do twórczości, czyli praktycznego przekształcania jednej jakości w drugą. Dlatego, podobnie jak w kosmocentryzmie i teocentryzmie, zmienność dąży do niezmienności, a czas bądź redukowany jest do przeszłości (tego, co określone) — co jest podstawą cyklicznej koncepcji, bądź też do przyszłości (tego, co nieokreślone), tj. do koncepcji „niebiańskiej wieczności” (niezmiennej terażniejszości). W systemie Descartes’a, zależnie od punktu widzenia, można odnaleźć obie koncepcje.

Przeciwstawiając *res cogitans* (świadomość) *res extensa* (materii — cielesności), a więc to, co nieokreślone (dane bezpośrednio), temu, co określone (materialne), jednocześnie przeciwstawił zmienność (aktywność) temu, co przestrzenne (zamknięte — ograniczone). Nie potrafił on jednak wyjaśnić, na czym polega samo przejście od nieokreśloności do określoności, i odwrotnie, czyli znaleźć „mostu”. Człowiek, jako faktyczna jedność *res cogitans* i *res extensa*, nie podlegająca wyjaśnieniu, jest pewną oczywistością, a zarazem największą tajemnicą antropocentryzmu.

Bez wątpienia sceptycyzm uwrażliwia filozofów na problematykę czasu i związaną z tym kwestię historyczności lub ahistoryczności wiedzy. Przedstawione sposoby przewycięzania sceptycyzmu to bądź odwołanie się do faktów (można wątpić, lecz faktem jest, że ... — Bacon), bądź do wiary (wiara bowiem absolutyzuje — Pascal), bądź wreszcie stosowanie rozumowych racji sceptycyzmu wobec samego sceptycyzmu (Descartes). Sposoby te stworzyły paradygmat obowiązującego w antropocentryzmie modelu wiedzy wartościowej, którego cechami są hipotetyzm (opisywanie świata możliwego) oraz empiryzm (Bacon), dominujący w przarodoznawstwie, i emotywizm (wiara — Pascal), leżący u postaw wartości (kultury), jako weryfikacja lub falsyfikacja proponowanego obrazu świata. Obie te podstawy wyznaczają także ramy i kryteria fikcjonalizmu (lub utopizmu) i ideologii, jako motywacji do działania albo jego braku — czyli postaw wobec świata, innych ludzi, a nawet wobec samego siebie. Opis świata nie ma już statusu epistemicznego, lecz epistemologiczny, zgodnie z którym jedną z istotniejszych kwestii jest problematyka transcendentálnych warunków obowiązywania wiedzy, której intersubiektywny charakter jest na tyle szeroki, że trudno odróżnić obiektywność od intersubiektywności, bądź też wyraża interesy (systemu wartości) pewnych grup społecznych (klasy, rasy itp.). Ma to związek ze zmianą autotelicznego traktowania wiedzy, która stawiała sobie za cel zaspokajanie „ciekawości” (Platon i Arystoteles), na uytylitarne, czyli sprzęgnięcie wiedzy z działaniem, polegającym nie tylko na rozpoznaniu granic wolności człowieka (poznaniu prawdy), lecz także, a nawet przede wszystkim — na ich przekraczaniu w celu realizacji i zaspokajania ludzkich (egalitarnych) marzeń i potrzeb (dobra). Jednym z „owoców” wskazanych tu założeń i konsekwencji filozofii antropocentrycznej była Wielka Rewolucja Francuska.

Grzegorz Mitrowski

THE METHODS OF F. BACON, R. DESCARTES AND B. PASCAL
FOR COMBATING SCEPTICISM

Summary

Discussed here are the various ways of overcoming Renaissance scepticism (M. Montaigne), the result of which was departure from the classical definition of truth and reversing the relation between epistemology and ontology. Attempts at reconciling the classical model of knowledge (general, necessary and certain) with the requirements of utilitarianism and egalitarianism led to the recognition of the priority of epistemological and methodological questions. Other propositions for overcoming doubt show F. Bacon as the „defender of the senses”, R. Descartes as the „defender of reason” and B. Pascal as the „defender of feelings”. The consequences of their deliberations was the translation of philosophical reflections from the epistemic to the epistemological level.

Гжегож Митровски

Ф. БАКОНА, Р. ДЕКАРТА И В. ПАСКАЛЯ
СПОСОБЫ ПРЕОДОЕНИЯ СКЕПТИЦИЗМА

Резюме

В статье рассмотрено три разных способа преодоления возрожденского скептицизма (М. Монтейн), которого результатом был отход от классического определения истины, а также перевернуение зависимостей между эпистемологией и онтологией. Попытки примирить классическую модель знания (общего, необходимого и вероятного с требованиями утилитаризма и эгалитаризма довели к признанию приоритета эпистемологических и методологических вопросов. Другие предложения преодоления сомнения показывают Ф. Баконя как „защитника чувств”, Р. Декарта как „защитника ума” и В. Паскаля как „защитника чувств”. Результатом проведённых ними рассуждений было перенесение философского рассуждения с эпистемического уровня на эпистемологический уровень.