

Marek Sołtysiak

René Descartes'a koncepcja pewności moralnej a argumenty sceptyków

Klimat intelektualny Francji w XVI i XVII wieku, w którym żył René Descartes, naznaczony był niepewnością. Źródłem tej niepewności i związanego z nią niepokoju społecznego należy upatrywać w sytuacji polityczno-religijnej ówczesnej Europy. Chrześcijańska Europa w wyniku

reformacji została rozdarta wojnami religijnymi. Francja, zarówno w wieku XVI, jak i w wieku XVII, doświadczyła dramatycznych podziałów, będących skutkami tych wojen. Również sam Descartes w 1618 roku zaciągnął się w Niderlandach do służby w armii Maurycyego z Nassau i tak stał się uczestnikiem rozpoczynającej się wojny trzydziestoletniej (1618–1648). I chociaż pod koniec zimy 1620 roku zakończył swój udział w tej wojnie, to jednak religijne konflikty i ich konsekwencje nadal będą stanowić w jakiś sposób tło jego życia i twórczości.

W omawianym okresie nie tylko nastąpił powrót do starożytnej myśli filozoficznej, lecz także do alchemii, magii i wróżbiarstwa. Tak na przykład w nawiązaniu do myśli pitagorejczyków rozumiano wówczas wszechświat jako grę tajemnych sił. Odżyły też naturalistyczno-witalistyczne poglądy dotyczące natury człowieka i świata, które można odnaleźć także u Descartes'a. W rozprawie pod tytułem *Abrégé de Musique (O muzyce w skrócie)* wydanej około roku 1616 odwołuje się on do „sympatii między rzeczami” i twierdzi, że „napięta

ks. Marek Sołtysiak – dr filozofii, adiunkt Katedry Teorii Poznania Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się filozofią poznania i antropologią filozoficzną. Zainteresowania naukowe: filozofia niemiecka XX wieku (w szczególności: M. Heidegger i H.-G. Gadamer) oraz myśl filozoficzna R. Descartes'a.

na bęben skóra barana nie wyda odgłosu, gdy obok niej rozbrzmiewać będzie bęben z wilczą skórą”¹.

Wraz z zainteresowaniem się kulturą starożytną dokonana się wówczas szersza niż w średniowieczu recepcja tych tekstów starożytnych filozofów, które w średniowieczu miały mniejsze znaczenie. Dotyczyło to przede wszystkim dzieł sceptyków, które zawierały argumenty podważające możliwość poznania tak zmysłowego, jak i rozumowego. Głównym zaś dziełem starożytnych sceptyków były *Zarysy pirrońskie* Sekstusa Empiryka². Dzieło to ukazywało w zwięzły i przystępny sposób całość doktryny sceptycznej. Stało się ono ulubioną lekturą elity umysłowej Francji wieku XVI i XVII, dlatego można z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że były one znane także Descartesowi. Wykorzystał on argumenty sceptyczne Sekstusa Empiryka w swojej metodzie wątpienia metodycznego w celu osiągnięcia absolutnej pewności, której podstawą jest zasada: *cogito ergo sum*. Tego rodzaju pewność nazywa on pewnością metafizyczną. Obok niej wyróżnia drugi rodzaj pewności, którą określa jako pewność moralną. W prezentowanym artykule zajmiemy się właśnie tym drugim rodzajem pewności. Celem niniejszego artykułu będzie wykazanie, że argumenty sceptyczne nie podważają pewności moralnej występującej w praktycznym życiu. Spróbujemy to wykazać na podstawie wypowiedzi Descartes’a, zawartych w jego pismach. W części pierwszej przedstawimy stosunek Descartes’a do sceptycyzmu, ograniczymy

¹ Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 20. W następnych latach w jego twórczości „tendencja matematyczna przeważa: tajemne jakości rzeczy, zrazu brane pod uwagę, zostaną odrzucone, a geniusz zmierzy się z czystym rozumem. Inspiracja naturalistyczna i witalistyczna pierwszych tekstów przez to atoli nie wygaśnie. Utrzyma się w teorii związku duszy i ciała, w doktrynie namiętności oraz w pewnych koncepcjach medycznych. Albowiem dla Kartezjusza zjednoczenie duszy i ciała jest czymś, co się przeżywa, a czego nie można zrozumieć, i lekcje udzielone przez afektywność nie dają się sprowadzić do lekcji dawanych przez intelekt” (tamże, s. 20).

² Por. I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 15–16. Należy jednak dodać, że już w wiekach średnich we Francji czytywano dzieła tego filozofa. Tak na przykład w XIV wieku Mikołaj z Rhegion dokonał literalnego (niewolniczo wiernego) przekładu *Zarysów pirrońskich* na język łaciński. Z kolei w roku 1559 Henryk Stephanus dokonał nowego przekładu na język łaciński, który ukazał się dopiero w 1562 roku. On właśnie był znany i powszechnie używany w czasach Descartes’a.

się jednak w naszych analizach tylko do kwestii pewności moralnej. W drugiej części wyjaśnimy znaczenie pojęcia pewności moralnej w filozofii Descartes'a, a następnie przejdziemy do zasadniczej części naszych analiz, dotyczących wpływu argumentów sceptycznych na pewność moralną. W trzeciej części spróbujemy wykazać niewielkie znaczenie ułudy zmysłów dla poznania zmysłowego, a w części czwartej zostanie ukazany sposób przewyciężenia sceptycznej hipotezy ułudy zmysłów przez pewność moralną. W końcowej części artykułu spróbujemy podsumować wnioski z przeprowadzonych analiz.

1. Descartes a sceptycyzm

Pisma Descartes'a, a w szczególności jego *Medytacje o pierwszej filozofii*, były uważane przez niektórych współczesnych mu myślicieli za dzieła propagujące sceptycyzm i wzmacniające jego argumenty. Dlatego w pierwszej części artykułu spróbujemy przedstawić ich główne zarzuty oraz udzielone przez Descartes'a odpowiedzi na nie. Jednak, jak to już zaznaczyliśmy powyżej, zawężymy nasze analizy do ukazania wpływu sceptycyzmu na pewność moralną, a pominiemy jego znaczenie w metodycznym wątpleniu, związanym z pewnością metafizyczną.

1.1. Zarzuty o popieranie sceptycyzmu przez Descartes'a

Descartes pisze w *Przedmowie do czytelnika*³, że nie chce odpowiadać na zarzuty skierowane przeciwko jego *Medytacjom*, w których występują argumenty pospolicie spotykane u ateistów. Nie podejmuje z nimi dyskusji, ponieważ najpierw musiałby zreferować ich poglądy i w ten sposób przyczyniłby się do ich upowszechnienia. Same zaś argumenty ateistyczne nie mają żadnej siły przekonującej dla tych, którzy rozumieją jego sposób myślenia. Natomiast mogą stanowić źródło manipulacji

³ Por. R. Descartes, *Przedmowa do czytelnika*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, [w:] tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autorów. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 36–37.

dla opinii publicznej, ponieważ wcześniej zasłyszane poglądy, chociaż fałszywe i nierozumne, mają zwykle większą siłę oddziaływania na ludzi niż późniejsze ich zbijanie przez argumenty prawdziwe.

Jednakże Descartes odstąpił dwukrotnie od przyjętego postanowienia, żeby nie odpowiadać na oszczercze zarzuty przeciw jego filozofii. Pierwszy raz polemizował w maju 1642 roku z ojcem Bourdin (jezuitą), który oskarżył go o wspieranie bezbożnego sceptycyzmu. Drugą jego odpowiedzią był *List do Voetiusa*⁴ z 1643 roku, w którym odpierał jawne oszczerstwa protestanckich profesorów Martina Schoocka i Gisbertusa Voetiusa oskarżających go o sceptycyzm i ateizm.

Ojciec Bourdin zwalczał filozofię Descartes'a, przypisując mu nieprawdziwe poglądy dotyczące przede wszystkim sceptycyzmu i ateizmu. A ponieważ sam należał do Towarzystwa Jezusowego, to kształtował tym samym negatywną opinię o filozofii Descartes'a wśród jezuitów. Descartes zareagował na te zarzuty, ponieważ zależało mu na pozytywnym przyjęciu jego filozofii przez jezuitów. Sam był przecież wychowankiem słynnego jezuickiego kolegium La Fleche, a ponadto do Towarzystwa Jezusowego w owym czasie należało wielu wybitnych uczonych, którzy mieli decydujący wpływ na życie umysłowe XVII wieku. Descartes w *Liście do Ojca Dinet* skarży się, że ojciec Bourdin zwalczając jego filozofię postąpił nieuczciwie, ponieważ nie znając jego dzieł, przypisał mu niestosowne i niedorzeczne poglądy, które następnie wyśmiewał jako niegodne zbijania⁵. Dla naszych rozważań istotne są fałszywe oskarżenia Descartes'a przez ojca Bourdin o popieranie i wzmocnienie sceptycyzmu zawarte w *Zarzutach siódmych*⁶.

Druga jego odpowiedź była wymuszona przez oskarżenie go nie tylko o sceptycyzm, ale przede wszystkim o ateizm. Oskarżenia te zostały zawarte w książce zatytułowanej *Filozofia kartezjańska, czyli godna podziwu metoda nowej filozofii René Descartes'a*, wydanej w 1643 roku. Na karcie

⁴ Por. R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 91.

⁵ Por. tenże, *List do Ojca Dinet*, tłum. S. Swieżawski, [w:] tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 418.

⁶ Por. tenże, *Zarzuty siódme wraz z uwagami autora*, tłum. S. Swieżawski, [w:] tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 404.

tytułowej *Filozofii kartezyjskiej* jako autor widnieje nazwisko Martina Schoocka, jednak właściwym jej autorem jest Gisbertus Voetius⁷ (1589–1676), profesor Uniwersytetu w Utrechcie. Descartes został w niej nazwany obcym, papistą, adeptem sceptycyzmu, głoszącym ateizm⁸. Zarzucano mu także obłudę w ukrywaniu prawdziwych poglądów i rozwiąłość w życiu osobistym. Porównany został w niej do Vaniniego, który

w Tuluzie publicznie został spalony, nie tylko dlatego, że był ateistą, lecz że był apostołem ateizmu. (...) Vanini pisał przeciw ateistom, sam największy z ateistów, podobnie Kartezjusz. (...) Vanini usunął dawne, powszechne argumenty i starał się, aby na ich miejsce wprowadzić swoje; to samo robi z wielką gorliwością i wysiłkiem Kartezjusz. (...) [N]ie dzieje się żadna krzywda Renatowi z powodu porównania go z Cezarem Vaninim – bardzo przebiegłym obrońcą ateizmu, albowiem posługując się tymi samymi metodami, trzusi się nad wzniesieniem w niedoświadczonych duszach tronu ateizmu⁹.

Kartezyjska metoda wątpienia wzbudziła sprzeciw Voetiusa, ponieważ dostrzegał w niej niebezpieczeństwo sceptycyzmu, a w konsekwencji prostą drogę prowadzącą do ateizmu¹⁰. Innym argumentem Voetiusa za tym, że Descartes otwarcie głosi sceptycyzm, jest podawanie przez niego w wątpliwość świadectwa zmysłów¹¹. Jednak głównym zarzutem, jaki postawiono Descartesowi, było rzekome podstępne i bardzo skryte nauczanie przez niego ateizmu¹². Sformułowanie, że „podstępnie

⁷ „Jeśli nie przez ciebie została napisana (nie chcę bowiem żadnej części chwały ująć twojemu współnikowi), to przynajmniej z twojego rozkazu i za twoimi staraniami” (R. Descartes, *List do Voetiusa*, dz. cyt., s. 90). Voetius był obrońcą ortodoksji kalwińskiej. Uważał pisma Descartes'a za szkodliwe dla wiary chrześcijańskiej.

⁸ Por. tenże, *List do Voetiusa*, dz. cyt., s. 149, 151. Por. J. Kopania, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. XIV–XVIII.

⁹ R. Descartes, *List do Voetiusa*, dz. cyt., s. 136.

¹⁰ Por. tenże, *List do Voetiusa*, dz. cyt., s. 48.

¹¹ Według Voetiusa, „rozum potrzebuje zmysłów zewnętrznych jako przewodników, a nawet samych aksjomatów, jaśniejszych od promieni słonecznych, nie uznaje się za niewątpliwe, jeśli nie sprawdzono ich za pomocą zmysłów” (R. Descartes, *List do Voetiusa*, dz. cyt., s. 134).

¹² Por. tamże, s. 5, 30.

i skrycie naucza ateizmu”, miało uniemożliwić Descartes’owi obronę, iż czynił to nieświadomie¹³. Wyznawanie ateizmu uchodziło wówczas za jedną z najgorszych zbrodni. Z konsekwencji tego zarzutu Descartes doskonale zdawał sobie sprawę. Pisał w *Liście do Voetiusa*:

Na każdym miejscu stawiacie mnie obok najgorszych i najbardziej znienawidzonych ateistów, oszustów, wichrzycieli w Kościołach i państwach, którzy za swoje zbrodnie zostali najstraszliwiej ukarani, aby na koniec stwierdzić, że za ich przykładem *nauczam ateizmu i rozpowszechniam go* (podkreślenie Descartes’a – M. S.). Gdybym to czynił, bez wątpienia dopuściłbym się najstraszniejszego i nie tolerowanego w żadnym wolnym państwie przestępstwa¹⁴.

Szerzenie ateizmu było zdradą Boga i uchodziło wówczas za przestępstwo najbardziej lekkomyślne i występne ze wszystkich, nie wyłączając zdrady ojczyzny i rodziców¹⁵. Temu, kto nie uznaje nad sobą autorytetu Boga i Kościoła, nie można zaufać w żadnej sprawie. Ponieważ ateista nie wierzy w Boga, dlatego nie czuje się związany żadnymi przysięgami i nie ma poczucia lojalności wobec władzy, a zatem jest wrogiem państwa i społeczeństwa.

1.2. Stosunek Descartes’a do sceptycyzmu

Stosunek Descartes’a do sceptycyzmu nie był jednoznaczny. Jeżeli idzie o działania praktyczne związane z codziennym życiem, to argumenty sceptyczne nie miały dla niego większego znaczenia, natomiast miały istotne znaczenie w przypadku usiłowania, aby osiągnąć absolutną pewność poznania. Odnosząc się do nich z perspektywy spraw praktycznych, stwierdził, że „nie bez niechęci i nudy odgrzewałem cały ten bigos”¹⁶ związany z poglądami sceptyków. Według Descartes’a, w praktycznym

¹³ Por. tamże, s. 147.

¹⁴ Tamże, s. 135; por. tamże, s. 90.

¹⁵ Por. tamże, s. 147.

¹⁶ Por. tenże, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, tłum. S. Swieżawski, [w:] tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 131.

działaniu nie można stosować zawieszenia sądu (*epoché*) dotyczącego możliwości poznania rzeczy zewnętrznych wobec świadomości. Nawet jeśli świadectwa zmysłów niekiedy nas łudzą, to mimo to są bardzo prawdopodobne i o wiele rozsądniej jest im wierzyć niż zaprzeczać¹⁷. Dlatego twierdził w *Rozprawie o metodzie*, że jeśli nie chce się „popaść w obłąd”, to nie można wątpić w codziennym życiu, iż ludzie mają ciała i że istnieją gwiazdy i Ziemia, i podobne rzeczy¹⁸. W *Zarzutach siódmych z uwagami autora* pisał drwiąco o możliwościach poznawczych sceptyków. Sceptycy według niego: „niczego, o ile są sceptykami, nigdy jasno nie ujęli. Albowiem z tej samej racji, że byliby coś jasno ujęli, przestaliby o tym wątpić i być sceptykami”¹⁹. Ich argumenty dotyczące niemożliwości poznania, są opisem choroby²⁰, na którą sami zapadli. Lekarstwem na nią ma być filozofia, a szczególnie metodyczne wątpienie.

Jak powyżej zaznaczyliśmy, sceptycyzm miał dla niego również pozytywne znaczenie. Pisał o swoim zamiarze wykorzystania sceptycyzmu w *Rozprawie o metodzie*, że nie po to stosował argumenty sceptyczne, aby naśladować sceptyków w ich wątpieniu i być niezdecydowanym, lecz aby dotrzeć do fundamentu absolutnej pewności.

Nie oznacza to, abym naśladował sceptyków, którzy wątpią, aby wątpić, i chcą się wydawać niezdecydowanymi; przeciwnie bowiem, cały mój plan zmierzał jedynie do tego, aby zdobyć pewność i aby odrzucić ruchomą ziemię i piasek w celu znalezienia skały lub gliny²¹.

2. Pewność moralna

Argumenty sceptyczne w filozofii Descartes'a mają różne znaczenie w zależności od rodzaju pewności, której dotyczą. Inny wpływ mają one na życie codzienne, czyli na pewność moralną, a inny na wątpienie

¹⁷ Por. tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 46.

¹⁸ Por. tenże, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 36.

¹⁹ Por. tenże, *Zarzuty siódme wraz z uwagami autora*, dz. cyt., s. 351.

²⁰ Por. tenże, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, dz. cyt., s. 158.

²¹ Tenże, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 29–30.

metodyczne, podejmowane w celu osiągnięcia pewności metafizycznej. Z pewnością moralną łączy się bezpośrednio zagadnienie moralności tymczasowej.

2.1. Prawdopodobieństwo a pewność moralna

Punktem wyjścia Kartezjańskiej drogi prowadzącej do odkrycia archimedesowego punktu oparcia dla pewności metafizycznej, na którym można by budować gmach wiedzy pewnej, nie jest wątpliwość metodyczna, lecz rozróżnienie pomiędzy działaniem a poznaniem²². Dlatego przed zastosowaniem metodycznego wątpliwości, prowadzącego do odkrycia zasady *cogito ergo sum*, należy najpierw zabezpieczyć to, co płynie z potrzeb codziennego życia. Descartes w *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie* rozróżnia pomiędzy potrzebami życia a kontemplacją prawdy²³. Z potrzebami życia związane jest działanie, charakteryzujące się pewnością moralną, w odróżnieniu od kontemplacji prawdy, która związana jest z pewnością metafizyczną. Filozof przyporządkował pewności moralnej „moralny typ wiedzy”, cechujący się prawdopodobieństwem, natomiast pewności metafizycznej „metafizyczny typ wiedzy”, charakteryzujący się absolutną pewnością²⁴.

Pewność, którą charakteryzuje się wiedza metafizyczna, powinna wykluczyć jakąkolwiek możliwość wątpliwości. W związku z tym Descartes zaleca, aby powstrzymać się od uznania istnienia rzeczy niejasnych i niedokładnie zbadanych. Wiedza, zgodnie z ideałem nauki absolutnie pewnej, nie powinna charakteryzować się stopniami uznania (prawdopodobieństwem), ponieważ prowadziłyby to do niekończących się sporów pomiędzy uczonymi²⁵.

²² Por. tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 46. Sceptycyzm według Hume'a nie może być filozofią życia i działania.

²³ Por. tenże, *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, dz. cyt., s. 143–144.

²⁴ Por. tenże, *Zarzuty siódme wraz z uwagami autora*, dz. cyt., s. 350, oraz por. tenże, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 36.

²⁵ Por. tenże, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 17.

Prawdopodobieństwo, które zostało wykluczone z wiedzy metafizycznej, stanowi fundament wiedzy moralnej i związanej z nią praktycznej pewności. Praktyczne działanie nigdy nie osiąga absolutnej pewności, lecz jest narażone na wystąpienie w nim różnych błędów. W codziennym postępowaniu, jak pisze Descartes w zakończeniu swych *Medytacji*, nie jesteśmy w stanie ich uniknąć, „ponieważ konieczność działania nie zawsze zostawia nam czas na tak dokładne badanie, należy przyznać, że życie ludzkie często w szczegółach podlega błędom i należy uznać słabość naszej natury”²⁶. Można zatem powiedzieć, że błąd jest następstwem konieczności działania, ponieważ w życiu występują takie sytuacje, w których należy działać natychmiast, bez możliwości dłuższego namysłu. A nawet, jak twierdzi Descartes, gdybyśmy mieli dość czasu, aby rozważyć, co należy czynić w danej chwili, to i tak nie uniknęlibyśmy błędów, ponieważ są one następstwem słabości ludzkiej natury²⁷.

Wiedzę moralną, cechującą się prawdopodobieństwem, Descartes odniósł do działania praktycznego oraz codziennej pobożności i obyczajów²⁸. Pojęcie „pewność moralna” funkcjonuje w filozofii Descartes’a w dwóch znaczeniach: szerokim i wąskim. W znaczeniu szerokim obejmuje ona wszelką wiedzę, która cechuje się prawdopodobieństwem. Natomiast w znaczeniu wąskim wyróżnił on dwie jej odmiany. Pierwsza odmiana dotyczy postępowania praktycznego w codziennym życiu, a druga odnosi się do spraw wiary²⁹. Jeżeli chodzi o pewność związaną z postępowaniem praktycznym, to ze względu na konieczność działania przyjął on tzw. moralność tymczasową.

Zanim przejdziemy do rozważań szczegółowych dotyczących pewności moralnej, to znaczy do moralności tymczasowej i religii, należy zaznaczyć, że użycie przez Descartes’a wyrażenia „pewność moralna” na oznaczenie pewności cechującej codzienną, praktyczną działalność jest nieco

²⁶ Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 102.

²⁷ Problem błędu według Descartes’a związany jest między innymi z występującym napięciem pomiędzy wolą a rozumem, a także z wpływem namiętności na rozum.

²⁸ Por. tenże, *Zarzuty siódme wraz z uwagami autora*, dz. cyt., s. 351.

²⁹ Por. J. Kopania, *Descartes'a rozważania nad tajemnicą Eucharystii*, [w:] tegoż, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 145–163.

mylące. Wydaje się, że lepszym wyrażeniem byłaby „pewność praktyczna”. Pewność moralna dotyczy dobra, godziwości oraz powinności. Ma ona do czynienia z tym, co powinno być i jest, jak również z tym, co powinno być, chociaż tego nie ma. Natomiast pewność praktyczna związana jest z faktycznością tego, co jest. Trzeba jednak zauważyć, że pojęcie pewności moralnej było obecne już w tradycji scholastycznej³⁰.

2.2. Kwestia pewności w moralności tymczasowej

Descartes nie był pierwszym myślicielem, który podkreślił ważność zjawiska moralności tymczasowej w filozofii. Z takim pojęciem spotykamy się w sceptycyzmie Sekstusa Empiryka³¹ oraz Michela de Montaigne'a³². Descartes podaje dwa powody, które zdecydowały o jego wprowadzeniu do przeprowadzonych przez siebie rozważań³³. Pierwszy dotyczył niemożliwości pozostawania w ciągłym niezdecydowaniu w codziennych zajęciach praktycznych. Drugi odnosił się do zapewnienia sobie maksimum szczęścia podczas poszukiwania wiedzy pewnej i związanej z nim wątpienia.

Moralność tymczasowa, którą zajmował się w *Rozprawie o metodzie*, opiera się na trzech zasadach. Pierwsza zasada nakazywała być posłusznym prawom i obyczajom tego kraju, w którym wychowywało się od dzieciństwa, z tym zastrzeżeniem, że należy we „wszystkich innych sprawach kierować się przekonaniem najbardziej umiarkowanymi i najdalejzymi od wszelkiej przesady”³⁴. Według drugiej zasady powinno się być „możliwie

³⁰ W filozofii scholastycznej wyróżniano trzy zasadnicze rodzaje pewności: pewność metafizyczną, fizyczną i moralną. Pewność metafizyczna dotyczy tych obiektów, których negacja jest całkowicie niemożliwa, np. negacja sądu, że część jest mniejsza od całości. Pewność fizyczna związana jest z tymi rzeczami lub ich stanami, których negacja jest niemożliwa tak długo, jak długo trwają prawa natury ich dotycząca. A w końcu pewność moralna odnosi się do takich sytuacji, które dopuszczają wystąpienie przeciwieństw.

³¹ Por. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 124.

³² Por. Z. Gierczyński, *Montaigne*, [w:] M. de Montaigne, *Próby*, t. 1, tłum. Z. Gierczyński, Warszawa 1985, s. 67.

³³ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 26.

³⁴ Por. tamże.

najbardziej nieugiętym i zdecydowanym w działaniu i trzymać się przekonania nawet najbardziej wątpliwych, skoro już się raz na nie zdecydowałem, z nie mniejszą wytrwałością niż gdyby były bardzo pewne³⁵. Natomiast zasada trzecia nawiązywała do stoickiej reguły, według której człowiek podlega porządkowi świata i dlatego powinien starać się „zawsze raczej przezwyciężyć siebie niż los i raczej odmienić swoje pragnienia niż porządek świata, i przyzwyczaić się w ogóle do przeświadczenia, iż nie ma niczego, co byłoby całkowicie w naszej mocy prócz naszej myśli³⁶”.

Descartes powrócił też do problematyki moralności tymczasowej w *Listach do księżniczki Elżbiety*. Jednakże przede wszystkim w *Liście XI*³⁷ podkreślił znaczenie rozumu w postępowaniu moralnym. Pierwsze правило tej moralności dotyczyło posługiwania się rozumem, aby samemu poznać, jak należy postąpić we wszelkich okolicznościach życia. Drugie związane było z wystąpieniem konfliktu pomiędzy rozumem a uczuciami i pragnieniami w określeniu tego, co należy czynić. Zgodnie z nim powinno się stanowczo i niezmiennie iść za wskazaniem rozumu, a nie słuchać własnych zmiennych uczuć i pragnień.

3. Pewność moralna a ułuda zmysłów

Najważniejszym filozofem sceptycznym, z którym polemizuje Descartes, jest Sekstus Empiryk. Należy zaznaczyć, że chociaż jego nazwisko nie pojawia się w dziełach Descartes'a, to jednak większość przykładów sceptycznej argumentacji, które możemy odnaleźć w pismach autora *Medytacji* ma swoje źródło w *Zarysach pirrońskich* Sekstusa Empiryka.

3.1. Ułuda zmysłów według Sekstusa Empiryka

Sceptycyzm Sekstusa jest sceptycyzmem teoretycznym. Powstrzymuje się on od wydania sądu dotyczącego właściwości (tj. natury)

³⁵ Por. tamże, s. 27.

³⁶ Por. tamże, s. 28.

³⁷ Por. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 36–40.

rzeczywistości transcendentnej wobec świadomości, ponieważ nasze poznanie tej rzeczywistości prowadzi do izostenii sądów. Jego postawa wobec rzeczywistości transcendentnej jest zgodna ze starożytną zasadą sceptyków, jaką była tzw. *ἐποχή*, według której należy zawiesić wydawanie sądu o czymkolwiek rzeczywistym, ponieważ nie ma odpowiedniego kryterium, które pozwoliłoby orzec, który sąd dotyczący tego czegoś jest prawdziwy³⁸. I tak na przykład, raz odnosi się wrażenie, że miód jest słodki, a innym razem, że jest gorzki, w zależności od naszego stanu zdrowia. Dlatego powinno się powstrzymać od wydawania sądu dotyczącego tego, jaki ten miód jest „sam w sobie”, czyli nie należy wydawać sądu dotyczącego tego, jaki jest przedmiot zewnętrzny, który powoduje powstanie w nas określonego wrażenia.

Konsekwencją sceptycyzmu teoretycznego jest sceptycyzm normatywny, związany z teorią działania. Sekstus zgodnie z nim dowartościował potrzeby „zwyczajnego życia”. Porzucił pirrońską zasadą *apatii*, czyli bezwzględnej obojętności i niewrażliwości, a przyjął *metropatię*, czyli umiarkowane odczuwanie konieczności doznań w życiu³⁹. Według niego sceptyk w życiu codziennym powinien korzystać ze wspólnych doświadczeń życiowych i stosować się do czterech podstawowych reguł postępowania⁴⁰. Przede wszystkim stosuje się on do wskazań płynących z natury. Natura wyposażała go w zmysły i rozum, które mówią mu o tym, co jest pożyteczne dla niego, a co szkodliwe. Następnie sceptyk respektuje przymus doznań cielesnych, np. to, że kiedy odczuwa głód, to spożywa posiłek, a jeśli doznaje pragnienie, to pije napój. Ponadto w codziennym swym życiu żyje on według ojczystych tradycji, obyczajów i praw⁴¹. A w końcu, aby w życiu nie być biernym, powinien nauczyć się jakiejś sztuki i ją uprawiać. Do czterech powyższych reguł

³⁸ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, dz. cyt., s. 17, oraz „nie stosujemy ich do wszystkich w ogóle rzeczy, lecz tylko do rzeczy niejawnych i poszukiwanych w sposób dogmatyczny, oraz że mówimy, co się nam wydaje, nie wyrokując zgola o naturze zewnętrznych przedmiotów” (tamże, s. 54).

³⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 222.

⁴⁰ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, dz. cyt., s. 62; por. tamże, s. 19.

⁴¹ Por. tamże, s. 17.

postępowania należy dodać piątą, związaną z religią. Według niej zagadnienia dotyczące religii powinny pozostać sprawą żywej wiary a nie dociekań dogmatyków⁴².

3.2. Stosunek Descartes'a do argumentów sceptycznych podanych przez Sekstusa Empiryka

W *Medytacjach* Descartes powtórzył niektóre argumenty sceptyczne dotyczące poznania zmysłowego. Argumenty te dotyczą zarówno zmysłów zewnętrznych, jak i wewnętrznych oraz ukazują wpływ choroby umysłu na spostrzeżenie zmysłowe.

Jeżeli idzie o świadectwo zmysłów zewnętrznych, to Descartes podaje w *Medytacji VI* przykład z wieżą⁴³. Ta sama wieża widziana z daleka wydawała się okrągłą, natomiast kiedy widziana była z bliska, to okazało się, że jest kwadratowa. Dla Sekstusa przykład ze spostrzeganiem wieży z różnej odległości był świadectwem niewiarygodności zmysłów zewnętrznych⁴⁴.

Percepcję zmysłów wewnętrznych zakłócają uszkodzenia występujące w narządach zmysłowych. Descartes zauważa niewłaściwe funkcjonowanie zmysłów wewnętrznych u osób z amputowanymi kończynami. W następstwie amputacji są one narażone na tworzenie błędnych sądów: „słyszałem niekiedy od osób, którym amputowano nogę albo rękę, że wydawało im się i później nieraz, iż odczuwają ból w tej brakującej im części ciała”⁴⁵. Sądy oparte o zmysły są również wtedy fałszywe, kiedy organy zmysłowe nie funkcjonują „według swej naturalnej konstytucji”, ponieważ właściwa ich percepcja została zdeformowana wskutek choroby. Tak na przykład chory na żółtaczkę widzi wszystko jako żółte⁴⁶. Dla Sekstusa przykład z chorym na

⁴² „nie odmawiamy bogom bytu, żywimy dla nich cześć i mówimy, że są opatrzni, a tylko [występujemy – dodane przez M. S.] przeciwko wyrzucaniu się dogmatyków” (tamże, s. 124).

⁴³ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 92.

⁴⁴ Por. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, dz. cyt., s. 20, s. 36, s. 76.

⁴⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 92.

⁴⁶ Por. tenże, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 52.

zółtaczkę jest jednym z argumentów świadczących za tym, że zmysły wewnętrzne nie ukazują nam rzeczy takimi, jakimi one są „same w sobie”⁴⁷.

Descartes zauważa, że nie tylko choroba zmysłów prowadzi do błędów w poznaniu rozumowym, ale że również choroba umysłu ma wpływ na powstawanie iluzji w poznaniu zmysłowym: „czy nigdy nie widziałeś owych melancholików, którzy uważają się za dzbany lub myślą, że pewna część ich ciała jest ogromnej wielkości; oni przysięgliby, że to widzą i że tego dotyczą tak, jak to sobie wyobrażają”⁴⁸.

3.3. Podsumowanie

Mała skuteczność argumentów sceptycznych dotyczących poznania zmysłowego według Descartes’a rzadko związana jest z występowaniem iluzji zmysłów. Przede wszystkim występuje ona wtedy, gdy nie są spełnione określone warunki poznania, gdy np. przedmioty są zbyt małe i słabo dostrzegalne lub gdy są położone zbyt daleko od nas⁴⁹. Także wszystkie wrażenia zmysłowe, w których chodzi o dobro własnego ciała, częściej wskazują na prawdę niż na fałsz. Dlatego człowiek zwykle nie podaje wiedzy zdobytej za pośrednictwem zmysłów w wątpliwość w swoim codziennym, praktycznym działaniu. Można powiedzieć, że jeżeli idzie o pewność praktyczną, to argumenty sceptyczne nie są w stanie jej podważyć.

Descartes, na początku *Zasad filozofii*⁵⁰, dokonał rozgraniczenia pomiędzy praktyką życiową, w której posługujemy się zwykle tym, co prawdopodobne, a rozważaniem prawdy, do której stosujemy wątpliwe metodyczne. Wskazuje na szczególne sytuacje w codziennym życiu, kiedy z dwóch rzeczy należy koniecznie wybrać tymczasowo jedną, chociaż żadna z nich nie wydaje się bardziej prawdopodobna.

⁴⁷ Por. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁸ R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, dz. cyt., s. 88, por. tenże, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁹ Por. tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁰ Por. tenże, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 29.

W końcowej części *Medytacji szóstej*⁵¹ podaje regułę postępowania, która może uchronić nas przed wystąpieniem błędów w poznaniu rzeczy zmysłowych. Należy jednak zaznaczyć, że dotyczy ona pewności moralnej, a nie metafizycznej. Możemy ją zatem nazwać metodą praktycznego unikania ryzyka popełniania błędów. Jej punktem wyjścia jest posłużenie się nie jednym wrażeniem, lecz większą liczbą wrażeń w celu zbadania tej samej rzeczy. Następnie uzupełnia się świadectwo jednego zmysłu świadectwami innych zmysłów w jej poznaniu. Kolejnym krokiem tej metody jest umiejętne korzystanie z pamięci, aby powiązać to, co spostrzegane jest w teraźniejszości, z tym, co spostrzeżone było w przeszłości. Niejako ostatnim elementem tej metody jest działanie samego intelektu, który zna „wszystkie przyczyny błędzenia”.

W związku z przeprowadzoną powyżej analizą metody praktycznego unikania ryzyka błędów rodzi się pytanie: w jaki sposób każdy człowiek, aby uniknąć błędów w swoim poznaniu, w pewnym okresie życia stosuje się do niej? Descartes nie podejmuje namysłu nad tym problemem. Spróbujmy jednak ustosunkować się do niego. Wydaje się, że uczymy się tej metody najpierw w dzieciństwie na zasadzie prób i błędów oraz skojarzeń. W dorosłym życiu, dzięki nabytemu doświadczeniu, stosujemy ją spontanicznie. Ale i wtedy może pojawić się błąd w poznaniu, jednak w większości przypadków jesteśmy w stanie go uniknąć.

W przedstawionej powyżej metodzie praktycznego unikania ryzyka błędów można odnaleźć także kryterium pewności moralnej w stosunku do poznania rzeczy zmysłowych. Polega ono na braku sprzeczności pomiędzy wiadomościami pochodzącymi od władz zmysłowych, a tymi, które pochodzą od pamięci i intelektu⁵². W kryterium tym występuje zatem koherencja pomiędzy poznaniem zmysłowym a poznaniem

⁵¹ Por. tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 101–102. Descartes stwierdza lapidarnie w *Zasadach filozofii*, że w poznaniu powinno się wesprzeć wzrok rozumem (tenże, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 83).

⁵² Por. tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 102.

intelektualnym. Kryterium to stosujemy także spontanicznie w naszym poznaniu potocznym.

W związku z powyższym kryterium, dotyczącym pewności moralnej, rodzi się pytanie: czy błąd pojawia się już w spostrzeżeniu zmysłowym? Zarówno sceptycy, jak i Descartes utrzymywali, że zmysły nas łudzą, czyli przekazują nam fałszywe informacje. Wydaje się jednak, że zarówno sceptycy, jak i Descartes nie odróżniali spostrzeżenia zmysłowego od jego interpretacji. Nie dostrzegali różnicy pomiędzy tym, co ukazują nam zmysły, a interpretacją tego, co nam one ukazują, czyli treścią spostrzeżenia. Funkcją zmysłów jest dostarczanie wrażeń, natomiast spostrzeganie jest aktem umysłu, który zostaje spełniony na gruncie doznawanych treści wrażeń. Dlatego jeżeli błąd występuje w poznaniu zmysłowym, to ma to miejsce nie na poziomie wrażeń, lecz na poziomie wydawania sądu przez rozum. W ten sposób proces poznania ujmowali św. Tomasz z Akwinu, a następnie wszyscy tomiści. Można by jeszcze dodać, że wrażenia, będące funkcją zmysłów, ukazują nam obiektywną rzeczywistość w taki sposób, byśmy mogli w niej sprawnie działać.

4. Pewność moralna a sceptyczna hipoteza życia jako snu

Argumenty sceptyczne, zastosowane do poznania przedmiotu zmysłowego, podważają realny charakter jakości tego przedmiotu, natomiast nie dotyczą jego istnienia. Dopiero hipoteza życia jako snu kwestionuje również jego istnienie. W tej ostatniej części naszych analiz ukážemy najpierw w zarysie obecność tej hipotezy w dziejach filozofii, a następnie w filozofii Descartes'a. W końcu, jak w poprzednim punkcie naszych rozważań, spróbujemy ją przewyciężyć w oparciu o kryterium pewności moralnej.

4.1. Hipoteza życia jako snu

Hobbes stwierdził w *Zarzutach trzech*, odnoszących się do *Medytacji*, że niepewność poznania zmysłowego, jak również trudności związane z odróżnieniem jawy od snu znane były zarówno w starożytności,

jak i w czasach jemu współczesnych⁵³. Problem związany z trudnością odróżnienia jawy od snu pojawił się w starożytnej literaturze filozoficznej najpierw u Heraklita⁵⁴, następnie u Platona w *Teajtecie*⁵⁵, a później u Karneadesa⁵⁶. Sekstus Empiryk zauważa, że wyobrażenia, które w nas powstają podczas snu, są odmienne od tych, które powstają w nas na jawie. Nasuwa się jednak pytanie o kryterium, które pozwoliłoby nam wyraźnie odróżnić jedne wyobrażenia od drugich. Według Sekstusa, nie mamy takiego kryterium⁵⁷.

Do tezy sceptyków, negujących istnienie takowego kryterium, odniósł się św. Augustyn w dialogu zatytułowanym *Przeciw akademikom*. Według niego, nie potrzebujemy kryterium odróżniającego snu od jawy w poznaniu rozumowym, ponieważ: „To bowiem, że trzy razy trzy daje dziewięć, czyli kwadrat liczb, które poznajemy umysłowo, musi być prawdą, nawet gdyby cały ludzki ród chrapał”⁵⁸. Bagatelizuje on także problem odróżnienia snu od jawy w poznaniu zmysłowym, ponieważ po przebudzeniu, jeśli tylko pamiętamy senne złudzenia, to stwierdzamy, że były one pomyłką. Dlatego nie powinno się, według niego, podważać świadectwa zmysłów zewnętrznych z powodu halucynacji szaleńców czy też fałszywych obrazów jawiących się we śnie, ponieważ dają one prawdziwe przedstawienia ludziom przytomnym i normalnym.

W średniowieczu Piotr Auriol „powołuje się na żywe marzenia senne, na obrazy zastępcze i halucynacyjne, którym przysługuje równa

⁵³ Por. tenże, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, tłum. S. Swieżawski, [w:] tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 158.

⁵⁴ „Jednym i tym samym jest w nas żywe i umarłe, to, co czuwa, i to, co śpi, młode i stare, ponieważ te rzeczy stają się po swej zmianie tamtymi, a tamte znów po swej zmianie stają się tymi” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, t. 1, s. 97).

⁵⁵ (...) „czy my nie śpimy i wszystko, co mamy na myśli, to może marzenie senne, czy też czuwamy i rozmawiamy z sobą na jawie?” (Platon, *Teajtet* 158c, tłum. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, s. 355).

⁵⁶ Por. I. Dąmbska, *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*, [w:] tegoż, *Znaki i myśli*, Warszawa 1975, s. 138.

⁵⁷ Por. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, dz. cyt., s. 34–36.

⁵⁸ Por. Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953, s. 123.

naoczność i żywotność co oczywistym rzekomo spostrzeżeniom zmysłowemu⁵⁹. Trudności ze wskazaniem granicy pomiędzy jawą a snem występują także w legendach Wschodu, jak i w pismach mistycznych⁶⁰. W czasach nowożytnych, w teatrze barokowym, nawiązywano do neo-platońskiej koncepcji rzeczywistości, zgodnie z którą prawdziwą rzeczywistością jest świat pozazmysłowy, a świat zmysłowy jest rodzajem iluzji. Najpełniej to przekonanie znalazło swoje odzwierciedlenie w dramacie Pedro Calderona de la Barca pod tytułem *Życie snem* (*La vida es sueño*), który został wydany w roku 1636. Według Calderona, ludzie odgrywają swoje role na tym świecie tak jak aktorzy w teatrze⁶¹. Śmierć jest dla nich przebudzeniem ze snu do prawdziwego życia⁶². Mamy zatem w dramacie Calderona do czynienia niejako z podwojeniem stosunku pomiędzy jawą a snem. Z perspektywy życia w świecie zmysłowym jawą jest ów świat, a snem marzenia senne, zaś z perspektywy wieczności życie w świecie zmysłowym staje się rodzajem snu, a jawą jest życie wieczne.

Montaigne pół wieku przed Calderonem także poruszał to zagadnienie w swoich *Próbach* wydanych w roku 1580 i stwierdził tam paradoksalnie: „Czuwanie nasze bardziej jest uśpione niż sen”⁶³. Ponieważ nie posiadamy, według niego, odpowiedniego kryterium, które pozwoliłoby nam odróżnić sen od jawy, „czemuż nie mielibyśmy zadać sobie pytania, czy nasze myślenie, nasze działanie, nie jest rodzajem mary sennej, a nasze czuwanie jakowymś rodzajem spania?”⁶⁴.

Mając to wszystko na uwadze, możemy powiedzieć, że sceptyczna hipoteza życia jako snu była znana w starożytności, jak również była ona powszechnie znana w czasach Descartes’a, dlatego też nie mógł on jej pominąć w swoich rozważaniach.

⁵⁹ I. Dąmbska, „*Meditationes*” Descartes’a na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku, „Kwartalnik Filozoficzny”, z. 1–2, 1950, nr XIX, s. 9.

⁶⁰ Por. K. Bartoszewski, *Calderon de la Barca Pedro*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 1277–1278.

⁶¹ Por. P. Calderon de la Barca, *Życie snem*, tłum. E. Boyé, J. Słowacki, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003, s. 94–96.

⁶² Tamże, s. 137.

⁶³ M. de Montaigne, *Próby*, t. 2, dz. cyt., s. 246.

⁶⁴ Tamże, s. 272.

4.2. Obecność hipotezy życia jako snu w filozofii Descartes'a

Descartes nawiązuje do hipotezy życia jako snu bezpośrednio w swojej pracy zatytułowanej *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*:

Czy nie słyszałeś nigdy w komediach owego okrzyku zdziwienia: Jawa to, czy sen? Jak możesz mieć pewność, że życie Twoje nie jest snem ustawicznym i że to wszystko, o czym według Twego przekonania, dowiadujesz się za pośrednictwem swoich zmysłów, nie jest fałszywe równie dobrze teraz, jak kiedy śpisz?⁶⁵.

Przywołuje on hipotezę życia jako snu także w pozostałych swoich dziełach: *Rozprawie o metodzie*, *Medytacjach*, jak również *Zasadach filozofii*.

W czwartej części *Rozprawy o metodzie* hipoteza ta posłużyła mu do zakwestionowania pewności dotyczącej istnienia przedmiotów zmysłowych. Pisze on:

Wreszcie uważając, że wszystkie myśli, jakie mamy na jawie, mogą nam przychodzić wówczas, kiedy śpimy, ale wówczas żadna z nich nie jest prawdziwa, postanowiłem założyć, iż wszystko, co kiedykolwiek dotarło do mego umysłu, nie bardziej jest prawdziwe niż senne złudzenia⁶⁶.

W czasie snu pojawiają się w umyśle wyobrażenia przedmiotów, które nie pochodzą bezpośrednio z ich spostrzeżenia zmysłowego. Są to raczej rozmaicie przetworzone treści rozlicznych minionych spostrzeżeń, które zapadły w naszą pamięć i podświadomość.

W *Medytacji I* Descartes przyrównuje hipotezę życia jako snu do takiego stanu umysłu, który bywa udziałem szaleńców i ludzi obłąkanych. Postrzegają oni rzeczy, które nie istnieją w świecie realnym. Podobnie też, jego zdaniem, człowiek we śnie „doświadcza tego samego, a nawet rzeczy jeszcze mniej prawdopodobnych niż owi szaleńcy

⁶⁵ R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁶ Tenże, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 32.

na jawie”⁶⁷. Można powiedzieć, że według Descartes’a „logika snu”, zastosowana do krytyki poznania zmysłowego, jest przejściowym szaleństwem, które utwierdza go w mniemaniu, że śni. Podczas snu czuje i wyobraża sobie rzeczy, których naprawdę nie ma tu i teraz, ale które były przez niego postrzegane.

W *Zasadach filozofii*⁶⁸ hipoteza życia jako snu pojawia się w związku z pewnością metafizyczną i zastosowanym wątpieniem hiperbolicznym, które jest konieczne do jej osiągnięcia. Jeżeli stosujemy ten typ wątpienia, to nie jesteśmy w stanie znaleźć odpowiedniego kryterium, które pozwoliłoby nam rozróżnić sen od jawy.

Jeśli idzie o *Medytację I*, to mamy w niej do czynienia ze swoistym dialogiem pomiędzy Descartes’em a poglądami sceptyków. Dialog ten dotyczy poszukiwania pewności poznania zmysłowego. Nie jest jednak łatwo odzielić w nim poglądy, które głosi Descartes, od poglądów sceptyków, którymi się tylko posługuje, a z którymi się nie utożsamia. Trudności w analizie tego tekstu biorą się także z tego, że nie odróżnia on jasno i wyraźnie w całych *Medytacjach* pewności moralnej od pewności metafizycznej, tak jak to uczynił na początku swych *Zasad filozofii*⁶⁹. Spróbujmy jednak dokonać tych rozgraniczeń i zatrzymać się w naszych analizach na tych partiach tekstu, które bezpośrednio odnoszą się do pewności moralnej.

W treści *Medytacji I* pojawia się stwierdzenie, że „nigdy nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu”⁷⁰. Biorąc pod uwagę całość *Medytacji*, można sądzić, że Descartes raczej przytacza poglądy sceptyków dotyczące hipotezy życia jako snu, niż wyraża własny pogląd. Jeśli idzie o użyte w tekście wyrażenie „pewne oznaki”, to wskazuje ono na poszukiwanie przez niego pewności niepodważalnej, którą ma się charakteryzować pewność metafizyczna. Kiedy jednak stosuje hipotezę życia jako snu do pewności metafizycznej, to wtedy pojawia się brak odpowiedniego kryterium, które pozwoliłoby mu odróżnić iluzję poznania

⁶⁷ Por. tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁸ Por. tenże, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁹ Por. tamże, s. 29.

⁷⁰ Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 43.

podczas snu od poznania dokonywanego na jawie. Natomiast hipoteza ta zastosowana do pewności moralnej jest tylko literacką sugestią, ponieważ bez większego problemu odróżniamy jawę od snu.

4. 3. Podsumowanie

W analizach Descartes'a dotyczących hipotezy życia jako snu można zauważyć brak podstawowego rozróżnienia, gdy idzie o perspektywę rozważań. Inaczej wygląda różnica pomiędzy jawą a snem analizowana z perspektywy czuwania, a inaczej z perspektywy snu. Jeżeli idzie o rozumienie tej różnicy rozważanej z perspektywy czuwania, to w codziennym życiu mamy ostre, samorzutne poczucie różnicy pomiędzy nimi. Często tę różnicę wyrażamy z ulgą, mówiąc, że to był tylko sen.

Także spostrzeżenie własnego ciała na jawie, pomimo, że dokonane jest za pośrednictwem zmysłów, jest spostrzeżeniem treściowo wyraźnym, i dlatego jest czymś oczywistym. Pewność tę próbuje Descartes podważyć powołując się na starożytny, sceptyczny argument. Należy jednak zauważyć, że dokonuje tego z perspektywy snu. „W nocy każe mi sen wierzyć w rzeczy zwyczajne, jak np., że tu jestem, że jestem ubrany, że siedzę przy ogniu, a tymczasem leżę w łóżku rozebrany”⁷¹. Należałoby w związku z tym mówić, że to nie życie jest snem, lecz że sen upodabnia się do jawy i że to on przedstawia się jako życie na jawie. To zwykle podczas snu mamy wrażenie, że to, co śnimy, dzieje się w rzeczywistości, na jawie. Rzadko natomiast porównujemy życie do snu. Dzieje się to zwykle w chwilach zaskoczenia i wiąże się z niedowierzaniem, że zaistniało coś niemożliwego, zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym.

Natomiast podczas czuwania, w odróżnieniu od tego, co dzieje się podczas snu, mamy wyraźną świadomość istnienia własnego ciała i władzy nad nim⁷². Świadomość tego, że:

⁷¹ Tamże, s. 43.

⁷² Kiedy na jawie „Rękę tę wyciągam przed siebie z rozmysłem i ze świadomością i mam w niej czucie; tak wyraźnie nie przedstawiałoby się to śpiącemu” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 43).

teraz tutaj jestem, że siedzę koło ognia, że jestem odziany w zimową szatę, że dotykam tego papieru rękoma itp. W jakiż sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? Musiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych⁷³.

Tej świadomości władzy nad własnym ciałem nie mamy podczas snu, tzn. w sposób wyraźny.

Należy zauważyć także, że argumenty sceptyczne, dotyczące małej wiarygodności zmysłów, podważają przede wszystkim pewność poznania przedmiotów zewnętrznych wobec świadomości, sceptyczna hipoteza życia jako snu kwestionuje możliwość ich istnienia. Jednak zarówno jedne, jak i drugie argumenty nie dotyczą poznania wewnętrznego, dla którego istnienie zewnętrznych przedmiotów nie decyduje o jego prawdziwości. Descartes kontynuuje linię rozważań sceptycyzmu Sekstusa, kiedy pisze w *Medytacji I*, że zarówno złuda zmysłów, jak i hipoteza życia jako snu nie podważają wartości poznania rozumowego, dotyczącej wiedzy matematycznej: „Bo czy czuвам, czy śpię, to $2+3=5$, a kwadrat nie więcej ma boków niż cztery, i zdaje się jest niemożliwe, by tak oczywiste prawdy popadły w podejrzenie, jakoby były fałszywe”⁷⁴. Dlatego prawdy matematyczne nie podlegają sceptycznej hipotezie życia jako snu, ponieważ ich prawdziwość jest niezależna od tego, czy im coś odpowiada na zewnątrz świadomości. Możemy powiedzieć, że „problem z zewnętrżnością” występuje w poznaniu przedmiotów zmysłowych, a nie w przypadku przedmiotów rozumowych.

Na koniec warto jeszcze zauważyć, że hipoteza życia jako snu związana jest ze zdroworoządkową koncepcją poznania, według której wrażenia zmysłowe, którymi posługuje się wyobrażenia podczas snu, muszą pochodzić z doświadczenia zewnętrznego. Gdyby nie było zewnętrżności doświadczonej na jawie, nie byłoby też żadnych wrażeń w zmyśle wspólnym. Także pamięć zmysłowa nie posiadałaby żadnego materiału,

⁷³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., 43. Argument ten został powtórzony przez G. E. Moore'a w XX wieku, jak również jest obecny w filozofii E. Husserla jako doświadczenie źródłowe.

⁷⁴ Tamże, s. 45.

który mógłby zostać przez nią zapamiętany. To nie tylko rozum jest *tabula rasa*, ale również i zmysł wspólny bez wrażeń zewnętrznych jest jakby niezapisaną tablicą. Można zatem stwierdzić, wbrew temu, co głosili sceptycy, że można odróżnić jawę od snu, ponieważ doświadczenie rzeczy zewnętrznych na jawie jest warunkiem koniecznym treści występujących w czasie śnienia. Ale czy to znaczy, że można odróżnić to, co dzieje się podczas snu, od tego, co się dzieje na jawie? Wydaje się, że nie jest to łatwe. Dopiero po przebudzeniu, będąc już na jawie, bez większych przeszkód dokonujemy tego rozróżnienia. Mamy wtedy ostre przeświadczenie, że to był przecież tylko sen.

Zakończenie

Wydaje się, że niejasność sformułowań występujących w pismach Descartes'a, a w szczególności te, które dotyczą sceptycznych argumentów, spowodowała oskarżenia go o sprzyjanie sceptycyzmowi i ateizmowi. Te nieporozumienia wzięły się także z jego nieugiętej postawy religijnej w czasie jego przebywania wśród protestanckiej społeczności Holandii. W rzeczywistości stosunek Descartes'a do sceptycyzmu był jednoznaczny. Chcąc uzyskać pewność metafizyczną, użył argumentów sceptycznych tylko do usunięcia z wiedzy tego, co było w niej jedynie prawdopodobne. Natomiast gdy idzie o pewność moralną, argumenty te (sceptyczne) dostarczyły tylko pewnych przykładów sytuacji, w których sąd o czymś rzeczywistym jest błędny, ale możliwy (a nawet łatwy) do przezwyciężenia.

Jeśli idzie o argumenty sceptyczne dotyczące poznania zmysłowego, to według Descartes'a, mają one niewielki wpływ na nasze codzienne życie. Przede wszystkim złudzenie zmysłowe występuje rzadko. Oprócz tego w sytuacjach, w których mamy do czynienia z nimi, odwołujemy się spontanicznie do doświadczenia i korzystamy z pamięci. Zwykle jedno wrażenie uzupełnione jest przez inne wrażenia, jak również przez świadectwa pozostałych zmysłów. Co więcej, świadectwa zmysłów uzupełnione są o poznanie rozumowe. W codziennym praktycznym życiu stosujemy niejako spontanicznie metodę praktycznego unikania ryzyka błędów, która gwarantuje największe prawdopodobieństwo ustrzeżenia

się złudzenia i związanego z nim błędu w poznaniu. Każdy podmiot działający nabywa wiedzę o tych warunkach działania, które umożliwiają mu z wielkim prawdopodobieństwem unikać błędów, samo błędzenie natomiast jest wpisane w naturę ludzką. Może ono być wynikiem pośpiechu w podejmowaniu decyzji bądź też złego rozeznania, a przede wszystkim jest związane ze słabością ludzkiej natury.

Jeżeli zaś idzie o hipotezę życia jako snu, to miała ona w zamyśle sceptyków kwestionować istnienie przedmiotów zewnętrznych wobec świadomości. Biorąc pod uwagę istnienie tej hipotezy także w rozważaniach Descartes'a, należy odróżnić jej występowanie w metodycznym wątpieniu od jej funkcjonowania w ramach pewności moralnej. W poszukiwaniu podstaw pewności metafizycznej posłużyła ona Descartes'owi do podważenia oczywistości istnienia świata zewnętrznego, natomiast w pewności moralnej nie miała większego znaczenia. Przede wszystkim na jawie, w przeciwieństwie do snu, mamy świadomość władzy nad własnym ciałem, jak również jego spostrzeżenie na jawie jest spostrzeżeniem bardzo wyraźnym. Do tego dochodzi kryterium, nazwane przez nas ciągłością wydarzeń, które pozwala nam odróżnić to, co dzieje się na jawie, od tego, co rozgrywa się w nas podczas snu.

Descartes w analizach dotyczących hipotezy życia jako snu nie zwraca uwagi na to, że trudności z odróżnieniem jawy od snu występują przede wszystkim podczas samego snu. Po przebudzeniu bowiem nie mamy większej trudności z takim odróżnieniem. Dlatego to nie życie jest snem, lecz to sen upodabnia się jakoś do życia. Należy także zauważyć, że hipoteza ta zastosowana jest do krytyki zdroworozsądkowej koncepcji poznania. Zgodnie z nią, nie ma niczego nie tylko w zmysłach, ale i w umyśle, czego by wcześniej zmysły nie postrzegały w świecie zewnętrznym. A zatem, warunkiem koniecznym snu jest uprzednie doświadczenie świata zewnętrznego na jawie. Można powiedzieć, że codziennie dokonujemy spontanicznie przewyłączenia sceptycyzmu, zarówno jeśli idzie o małą wiarygodność zmysłów, jak i hipotezę życia jako snu.