

Małgorzata Kowalska

Czy mniemania ludu są zdrowe? O granicach rozumu i dwuznacznościach Pascalskiej metody krytycznej

Słowa kluczowe: *cynizm, dialektyka, dwuznaczność, lud, metoda krytyczna, odwracanie racji, paradoks, racja, racja pozorów, rozum, serce, sprawiedliwość*

„Metoda krytyczna” to najogólniejsze określenie, jakie przyjmuję dla stosowanej przez Pascala strategii argumentacyjno-interpretacyjnej, która zasługuje też na miano hermeneutyki, filozofii podejrzenia, dialektyki, a nawet dekonstrukcji. Myśliciel stosuje ją przy badaniu i prezentowaniu wielu różnych zagadnień, poczynając od pojęcia rozumu, przez ogólną kondycję człowieka w jego nędzy i wielkości, po zjawiska społeczno-polityczne takie jak władza, prawo i sprawiedliwość. Na poziomie formalnym strategię tę określa z jednej strony zasada stałego odwracania racji, przechodzenia od „za” do „przeciw”, z drugiej strony – przechodzenie od „efektu” (co Boy tłumaczy jako „pozór”) do „racji”¹.

Te dwie strony czy dwa aspekty metody można rozdzielić i niekiedy sam Pascal je rozdziela. Przyjrzyjmy się im zatem po kolei.

Małgorzata Kowalska, Uniwersytet w Białymstoku, Wydział Filozofii, Plac Niezależnego Zrzeszenia Studentów 1, 15-420 Białystok; e-mail: m.kowalska@uwb.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4336-1549.

¹ Na temat metody Pascala por. Mesnard 1999. Autor przedstawia własne szczegółowe pomysły dotyczące związków między pewnymi cechami rozumowania Pascala a pragmatyczną teorią znaku, ale w pierwszej części artykułu omawia parę wcześniejszych analiz dotyczących tego, co można nazwać Pascalską metodą, w tym zasady odwracania racji oraz „racji pozorów”. Moja własna interpretacja ma punkty styczne z tymi analizami, ale za żadną z nich nie podążam, skupiając się na innych aspektach Pascalskiego sposobu myślenia, tj. na krytyce rozumu oraz związanych z nią dwuznacznościach.

Z wyrazistym przypadkiem odwracania racji mamy do czynienia w dialektyce nędzy i wielkości. Argumentacja Pascala przypomina tu sceptyczną metodę izostenii – równości sądów sprzecznych, ale bardziej jeszcze heglowską złą dialektykę, w ramach której przeciwieństwa bezpośrednio przechodzą w siebie nawzajem, nie tworząc nowej jakości, żadnej syntezy na wyższym poziomie, a tylko zlewają się w paradoksalną jedność. Teza o wielkości człowieka staje się przesłanką do tezy o jego nędzy i odwrotnie: „o nędzy wnosi się z wielkości, a o wielkości z nędzy” (fragm. 416)². Ponieważ człowiek myśli, jest wielki, ale z tego samego powodu jest nędzny, bo jego myślenie jest słabe, głupie i pozwala mu tylko uświadomić sobie swoją nędzę, tym samym ją potwierdzając: drzewo, które nie myśli, nie jest naprawdę nędzne, nędzny może być tylko byt myślący (zob. fragm. 399). Zarazem uświadamianie sobie swojej nędzy stanowi o wielkości człowieka, o jego zasadniczej przewadze nad drzewem, a nawet całym wszechświatem. Wszelako ta przewaga jest zarazem największą słabością – i tak w koło. Można oczywiście chcieć ten paradoks rozbroić, zauważając, że w istocie ten sam stan rzeczy jest tu po prostu na przemian odwrotnie wartościowany, ale czy możliwość sprzecznego wartościowania nie jest pochodna wobec sprzeczności zawartej w rzeczy samej, w istotnej treści tego, co znaczy „nędza” i co znaczy „wielkość” lub „godność”? Nie chodzi tylko o sprzeczne emocje, jakie może w nas budzić nasza kondycja, lecz o własności samej tej kondycji. Można, jak w niektórych fragmentach sam Pascal, odróżniać poziomy, na których istnieją odpowiednio wielkość i nędza: myśl jest wielka przez swoją naturę, a nędzna przez swoje błędy (fragm. 365). Jednak to dzięki swojej naturze myśl odkrywa swą słabość, a także popełnia błędy (drzewo wszak nie błądzi) – rozróżnienie na naturę i przypadłość jest więc problematyczne. Można też zauważyć, że mamy tu w istocie do czynienia z różnicą między myśleniem bezpośrednim, nierefleksyjnym myśleniem o świecie, które jest słabe, i refleksją, która tę słabość odkrywa: to pierwsze zasługuje na miano nędznego, ale ta druga byłaby bezsprzecznie wielka i można by sądzić, że żadnej sprzeczności tu nie ma. Jednak wielkość polegająca na odkryciu nędzy składa się na tę nędzę, a nawet dopiero ją ustanawia: myśl świadoma swojej słabości jest bardziej nędzna od takiej, która jest tego nieświadoma – choć zarazem też mądrzejsza i w tym sensie wielka. Nawet jeśli różnica poziomów tu istnieje (między naturą i przypadłościami albo między refleksją i myśleniem nierefleksyjnym), te poziomy się przenikają, nie dają się naprawdę rozdzielić i rozważać osobno. Chociaż niektóre fragmenty rozważań o nędzy i wielkości dają się czytać tak, jakby człowiek był *pod pewnym względem* wielki, a *pod innym* nędzny, zależnie od punktu widzenia, Pascal zmierza raczej konsekwentnie do tego, by wykazać,

² Wszystkie odniesienia do fragmentów *Myśli* w przekładzie Tadeusza Boya-Żeleńskiego (Pascal 1921).

że człowiek jest wielki i nędzny *pod tym samym względem*, z tego samego powodu, jako „trzcina myśląca”. Argumentacja ma tu strukturę kolistą i jest to rodzaj błędnego koła, w ramach którego sens obu przeciwstawnych określeń zlewa się w paradoksalną jedność i tworzy sprzeczność lub nierozstrzygalnik. Nie syntezę godną tego miana, nie nową jakość, nie coś pośredniego, choć jednoznacznie określonego, lecz nieznosną ambiwalencję³ – właśnie o taki efekt tu chodzi:

Jeśli się chwali, poniżam go; jeśli się poniża, chwalę go; i sprzeciwiam mu się ciągle, aż pojmie, że jest monstrum niepojętem (Pascal 1921, fragm. 420)⁴.

Podobną strukturę mają sławne tezy, zgodnie z którymi „nie ma nic bardziej zgodnego z rozumem jak to zaparcie się rozumu” (fragm. 272) oraz „drwić sobie z filozofii znaczy prawdziwie filozofować” (fragm. 4). Pochwała rozumu staje się tu równoznaczna z jego krytyką i odrzuceniem, drwiny z filozofii – z prawdziwym filozofowaniem. Można i tym razem chcieć neutralizować zawarty w nich paradoks, rozróżniając dwa poziomy rozumu i dwa rodzaje filozofii. Rozum i filozofia drugiego, wyższego poziomu czy rodzaju pozostawałyby wówczas nietknięte odrzuceniem rozumu i filozofii pierwszego rodzaju. Rozum wyższego poziomu – jak kantowski rozum transcendentálny – dokonywałyby też podziału na obszary, które rozum może objąć, i takie, których objąć nie może, które leżą jakby poniżej niego (zmysły, opinie, wyobrażenia, zwykła siła) lub powyżej (serce, wiara). Krótko mówiąc, rozum wyższego rzędu (i związana z nim filozofia) wyznaczałby granice rozumu (i filozofii), nie odrzucając obszaru, na którym racjonalne (i filozoficzne) myślenie pozostaje prawomocne. Taki jest najwyraźniej sens tezy, zgodnie z którą należy „twierdzić tam, gdzie trzeba, wątpić tam, gdzie trzeba, i poddać się tam, gdzie trzeba” (fragm. 268). Szkopuł w tym, że Pascal nie mówi, gdzie te granice przebiegają, gdzie można jeszcze coś twierdzić, a gdzie już trzeba się poddać, i dość często przedstawia sprawę tak, jakby rozum był całkowicie bezsilny: skoro nie można przeniknąć

³ O roli paradoksu u Pascala sporo już napisano, jednak w znanych mi analizach przedstawiano paradoks raczej jako figurę stylistyczną i środek ekspresji niż jako problem logiczny związany z pytaniem o granice racjonalności (por. Alexandrescu 1997). Najbliższa analizie, którą tu proponuję, jest perspektywa Luciena Goldmanna, który paradoksalną dialektykę Pascala odnosił do spekulacji heglowskiej, zauważając zarówno podobieństwa, jak i różnice między nimi. Jednak Goldmann nie poświęca wiele uwagi strukturze Pascalskiej metody, skupiając się na ogólnych cechach wizji świata, którą nazywa tragiczną. Z tego punktu widzenia paradoks to w sumie tyle, co konflikt tragiczny bez rozwiązania, w każdym razie bez rozwiązania w historii, najwyżej w religii i w Bogu (zob. Goldmann 1955/1976).

⁴ Dodajmy, że rozwiązanie, a przynajmniej uzasadnienie i w tym sensie wyjaśnienie ustanowionego w ten sposób paradoksu przynieść ma dopiero odwołanie się do religii chrześcijańskiej i tezy o podwójnej, upadłej, ale zachowującej ślad boskości i powołanej do zbawienia naturze człowieka. Nie będę jednak wątku rozwijać.

dzięki niemu pierwszych zasad i poznać wszystkiego, to właściwie nie można poznać niczego i jedynym prawdziwym aktem rozumu powinna być jego abdykacja. Rozum wyższego rzędu sprowadzałby się do rozpoznania niemocy racjonalnego myślenia, jego rozumność byłaby czysto negatywna. W takim razie różnica między rozumem i nierozumem stawałaby się jednak znikoma, zanikająca i ostatecznie żadna: hiperkrytyczny rozum unicestwiałby się i bezpośrednio przechodził w swoje przeciwieństwo, w uznanie swojej paradoksalnej tożsamości z nierozumem. To, co wydawało się rozumne, okazuje się nierozumne, a to, co wydawało się nierozumne, jest właśnie rozumne. Rozumne byłyby nie tylko serce i wiara, ale również szaleństwa wyobraźni, powierzchowne opinie, przypadkowe zwyczaje i ślepa siła. „Rzeczy najniedorzeczniejsze w świecie stają się dorzecznymi z przyczyny szaleństwa ludzi” (fragm. 320 bis). W tym radykalizmie można widzieć retoryczną hiperbolę, wiele jednak wskazuje na to, że sam Pascal traktował tę hiperbolę bardzo poważnie, choć niekonsekwentnie. Ta niekonsekwencja tworzy inny rodzaj dwuznaczności (inny niż paradoksalna jedność przeciwieństw): rozum zarazem coś i nawet dość dużo może, choć ma granice, i nic nie może poza odkryciem swojej niemocy i wszechmocy szaleństwa. Jak postaram się pokazać, również ta dwuznaczność charakteryzuje Pascalską metodę krytyczną.

Można znaleźć w *Myślach* fragmenty, w których Pascal wskazuje na „racje pozorów” (efektów = skutków, zjawisk) bez ruchu odwracania racji. Na przykład kiedy wskazuje, że za tym, co uchodzi za sprawiedliwość, kryje się tylko zwyczaj, opinia, wyobraźnia i przede wszystkim siła (zob. fragm. 82, 92, 294, 298, 299, 312). Jest to w sumie dość klasyczne rozumowanie redukcyjne, podobne do naukowego poszukiwania przyczyn zjawisk, na płaszczyźnie moralno-społecznej przybierające postać demistyfikacji, „filozofii podejrzenia”, krytyki ideologii. Racja stanowi tu ukrytą przyczynę lub zasadę widzialnych zjawisk, dostępną krytycznemu myśleniu, które zjawiska te ujmuje jako rodzaj zwodniczej powierzchni. Jest dziełem rozumu, który w ten sposób ustanawia siebie, rozpoznając zarazem obszar, w którym go nie ma, jako obszar pozoru. I który w następnym kroku może się domagać, aby również ten obszar został poddany jego władzy, w szczególności aby sprawiedliwość oparta na zwyczaju i sile została zastąpiona przez sprawiedliwość rozumną.

Na marginesie uściślijmy, że już taką „krytykę ideologii” można uznać za pierwszy etap odwracania racji. Komuś, kto mówi (nieironicznie) w odniesieniu do istniejącego systemu prawnego: „Oto sprawiedliwość”, krytyk odpowiada: „Nie, to tylko lokalny, przypadkowy zwyczaj, na którego straży stoi siła”. Mamy tezę i antytezę. Ale na razie nie ma żadnego paradoksu, żadnej ambiwalencji. Przeciwnie, wydaje się, że wszystko zostało wyjaśnione.

Najciekawsze i najbardziej dla Pascalskiej metody charakterystyczne są miejsca, w których poszukiwanie „racji pozorów” zostaje połączone z co najmniej podwójnym odwracaniem racji. Argumentacja ma wtedy strukturę spi-

rali: są tu elementy koła, ale w ruchu wznoszącym, w progresji. To przy tej strategii interpretacyjno-argumentacyjnej pojawia się teza, iż mniemania ludu są zdrowe.

Kategoria ludu ma w *Myślach* sens do pewnego stopnia socjologiczny, odpowiadając pojęciu ludu jako największej, najmniej wykształconej i pozbawionej przywilejów klasy społecznej. Przede wszystkim jednak ma sens psychologiczny, a nawet epistemologiczny: lud to ludzie w tym sensie prości, że naiwni, pozbawieni zarazem refleksji nad sobą i zdolności do krytycznego spojrzenia na świat, przyjmujący siebie samych takimi, jakimi są – i świat takim, jakim się im ukazuje w bezpośrednim zmysłowym oglądzie, a raczej: w oglądzie zabarwionym od razu emocjami, pragnieniami i wyobrażeniami – i uznający te swoje mniemania za naturalne oczywistości. Pozory biorą za dobrą monetę, nie kłopotząc się szukaniem ukrytych racji. To, najkrócej mówiąc, naiwni ignoranci ulegający rozmaitym złudzeniom; w tym sensie do „ludu” należy też wielu możnych, a nawet królowie. Przeciwnieństwem tak pojętego ludu są właściwie tylko uczeni i filozofowie.

Otóż w szeregu fragmentów Pascal ogłasza, iż lud, choć wedle filozofów nierozumny, ma rację. Ma rację, że chce się bawić, zamiast zgłębiać nauki i filozofię, że szanuje możnych, że uznaje króla w dziecku, że się wypuszcza na morze i pływa na desce (zob. fragm. 324). Dlaczego w tym wszystkim ma rację? Szczegóły uzasadnienia mogą być różne i możemy się ich tylko domyślać, bo w zachowanych fragmentach Pascal ich nie podaje, ale ogólny sens jest jasny: mniemania ludu są zdrowe, ponieważ rozum jest tak słaby, że nie można z niego wywieść żadnej dla nich alternatywy. Gdyby wszystko poddać pod osąd rozumu, powiada Pascal, nic by się nie ostało. Rozum niszczy złudzenia, ale gdy jest naprawdę radykalny, zostawia po nich pustkę i ostatecznie niszczy sam siebie. Z drugiej strony, gdy zatrzymuje się w pół drogi i coś pozytywnie twierdzi, chce coś ustanawiać, tworzy tylko nowe złudzenia i sieje zamęt, wznieca konflikty i wojnę:

Sztuka mącenia, burzenia państw polega na rozchwytywaniu ustalonych zwyczajów przez zgłębianie ich aż do źródła celem wykazania ich braku powagi i sprawiedliwości. Trzeba, powiadają, cofnąć się do podstawowych i pierwotnych praw państwa, które to prawa niesprawiedliwy zwyczaj obalił. To pewna droga, aby wszystko zniweczyć; nic nie okaże się sprawiedliwym na tej wadze (Pascal 1921, fragm. 294).

W ten sposób podważona zostaje racja pierwszej krytyki, racja demystyfikatorów, których Pascal nazywa lekceważąco półmędrkami. Posługują się oni rozumem, ale nie dostrzegają jego granic, więc posługują się nim źle. Przedmiotem krytyki staje się teraz sama ta krytyka, mamy krytykę krytyki. Ściślej, tym, co zostaje podważone, nie jest diagnoza półmędrków, lecz wnioski, jakie oni z niej wyciągają. Jeżeli ludzka sprawiedliwość to w istocie tylko obyczaj i siła, półmędrzek sądzi, że można i należy taką sprawiedliwość odrzucać i szu-

kać jakiejś innej, lepszej. Natomiast człowiek mądry rozumie, że w ludzkim świecie żadnej innej sprawiedliwości być nie może, bo rozum nie jest w stanie odkryć naprawdę sprawiedliwych zasad. Dlatego człowiek mądry akceptuje prawo oparte na zwyczaju i sile, choć wie dobrze – ale tę wiedzę zachowuje dla siebie – że nie jest to żadna sprawiedliwość:

Uważniejsza lektura poświęconych tej problematyce fragmentów pozwala odkryć, że krytyka krytyki i związana z nią krytyczna mądrość sama jest stopniowalna i że jej kolejne etapy następują po sobie zgodnie z logiką odwracania racji. Traktuje o tym następujący fragment:

Racja pozorów. – Stopniowanie. Lud czci osoby wielkiego urodzenia. Pół-mędrki gardzą niemi, powiadając iż urodzenie nie jest przewagą osoby, ale przypadku. Mądrzy szanują je, nie przez mniemanie ludu, ale wedle własnej kryjomej myśli. Dewoci, mający więcej żarliwości niż wiedzy, gardzą niemi, mimo względu, który każe je szanować mędrcom, ponieważ sądzą o tem wedle nowego światła, czerpanego z pobożności. Natomiast doskonali chrześcijanie szanują je na mocy innego, wyższego światła. Tak następują po sobie mniemania, wahając się od jednego do drugiego bieguna, wedle stopnia światła (Pascal 1921, fragm. 337).

Poza ludźmi mądrymi mamy więc jeszcze dewotów oraz doskonałych chrześcijan. Można się domyślać, że za żarliwych dewotów Pascal uznaje tych, którzy wbrew gorzkiej mądrości ludzi mądrych chcieliby, aby siła i obyczaj zostały w życiu społecznym zastąpione zasadami Ewangelii: równością i miłością. W pewien sposób dzielają więc oni racje półmędrków, choć kierują się sercem i wiarą, a nie rozumem. Doskonały chrześcijanin rozumie jednak, że ludzka natura jest zbyt zepsuta, aby nauki Chrystusa mogły zwyciężyć na tym padole, dlatego neguje żarliwość dewotów i przychylił się do racji człowieka mądrego, dodając do tej mądrości przekonanie, że niesprawiedliwość i szaleństwa trzeba cierpieć za grzechy – i to właśnie jest sprawiedliwe: „Prawdziwi chrześcijanie są, mimo to, posłuszni szaleństwom; nie iżby szanowali szaleństwa, ale szanują nakaz Boga, który, za karę ludziom, poddał ich tym szaleństwom” (fragm. 338).

W innym miejscu Pascal upraszcza strukturę relacji i przedstawia tylko trzy etapy oraz odpowiadające im trzy kategorie ludzi: lud, półmędrki i ludzie mądrzy:

Świat ma dobry sąd o rzeczach, ponieważ tkwi w naturalnej niewiedzy, będącej prawdziwą siedzibą człowieka. Nauki mają dwa krańce, które stykają się z sobą: jeden, to czysta niewiedza naturalna, w jakiej znajdują się wszyscy ludzie przy urodzeniu. Drugi kraniec, to ten, do którego dochodzą wielkie dusze, które, przebiegłszy wszystko to, co ludzie mogą wiedzieć, uznają, że nie wiedzą nic i znachodzą się w tej samej niewiedzy, z której wyszli: ale jest to niewiedza uczona, która zna samą siebie. Owi pośredni, którzy wyszli ze swej naturalnej niewiedzy, a nie mogli dojść do tamtej, mają jakowyś polor owej wiedzy zadufanej w sobie i udają mędrków. Owi to mącą świat i sądzą mylnie o wszystkim. Lud i naprawdę zdolni ludzie tworzą bieg świata; ci gardzą nim i są przedmiotem wzgardy. Mają zły sąd o wszystkich rzeczach, podczas gdy świat ma dobry (Pascal 1921, fragm. 327).

Niezależnie od tego, czy w strukturze odwracania racji wyróżnimy tylko trzy etapy, czy więcej, ten proceder ma najwyraźniej, według Pascala, kres: prawdziwa mądrość albo prawdziwe chrześcijaństwo. Ich sens jest jednak głęboko dwuznaczny. Czy z tej perspektywy mniemania ludu są rzeczywiście zdrowe? Czy, przeciwnie, jeszcze lepiej widać ich nierozumność? Czy odległość między ludem i człowiekiem mądrym lub prawdziwym chrześcijaninem została zniwelowana, czy przeciwnie, wzrosła? Wszystko wskazuje na to, że zachodzi zarazem jedno i drugie.

Tezę o spotykaniu się prawdziwej mądrości z naturalną ignorancją można rozumieć jako ich *quasi*-utożsamienie – analogiczne do utożsamienia wielkości z nędzą. Trzeci człon – racje półmędrków – zostaje unieważniony, pozbawiony znaczenia. Spirala spłaszcza się do postaci koła, w którym głupota przechodzi bezpośrednio w mądrość, ale i odwrotnie. Jeżeli głupota ludu jest mądra, to mądrość najmądrzejszych jest głupia, w każdym razie oznacza akceptację głupoty.

Jednak nie. Jest przecież „uczoność” ostatecznej niewiedzy i ta myśl ukryta, którą człowiek mądry ma na dnie duszy, kiedy przyznaje rację ludowi, ale która całe jego myślenie przenosi na wyższy poziom: „Trzeba mieć na dnie duszy swój własny pogląd, i wedle tego o wszystkim sądzić, mówiąc jednakże tak jak wszyscy” (fragm. 336). Pascal zachowuje progresję, choć zdaje się pomniejszać jej znaczenie. W innym miejscu notuje jednak, że po obronie mniemań ludu należy wykazać także ich całkowitą niedorzeczność: „pokazać, iż zawsze pozostaje prawdą, że gmin jest czczy, mimo że mniemania jego są zdrowe; ponieważ nie czuje ich prawdy tam, gdzie ona jest, i ponieważ – wobec tego, iż mieści ją tam, gdzie jej nie ma – mniemania jego są zawsze bardzo błędne i bardzo niedorzeczne” (fragm. 328). Lud zatem nie ma racji, choć ją w pewnym sensie ma, bardziej jednak nie ma, skoro nie wie, dlaczego ją ma.

Co z racjami półmędrków? Na ogólnym poziomie sytuacja jest podobna: zarazem mają rację i jej nie mają. Mylą się co do zakresu swojej rozumności i co do możliwości poprawienia świata zgodnie ze swoim mniemaniem, ale mają przecież słuszność, demaskując rządy zwyczaju i siły. To odkrycie zachowuje ważność również dla człowieka mądrego – Pascal przyznaje to, pisząc o myśli ukrytej. Najwyraźniej uważa jednak, że złudzenie, jakiemu ulega półmędrak, jest potężniejsze zarówno od jego połowicznej racji, jak i od złudzeń, jakim ulega lud. W efekcie myślenie półmędrka zostaje ocenione gorzej niż mniemania ludu.

To stanowisko, jeśli rozważać je na gruncie samej ogólnej formy proponowanej przez Pascala metody, wydaje się arbitralne. Jest sprzeczne z uznaniem poznawczej wartości wiedzy cząstkowej i z zasadą progresji, w rezultacie zdaje się unieważniać samą mądrość z jej myślą ukrytą, sprowadzając ją do pochwały naiwności i głupoty.

Skądinąd Pascal zauważa, że już lud może mieć całkiem dobrą intuicję sprawiedliwości, nawet jeśli w swej naiwności nie widzi, że faktyczny system prawny obowiązujący w państwie nie ma z tą intuicją nic wspólnego. W rzeczywistości zresztą rzadko jest taki naiwny. Nader chętnie słucha przecież tych, którzy krytykują *status quo*, i jest skłonny do buntu. Dlatego dla zachowania spokoju społecznego należy go oszukiwać – albo straszyć siłą. Pascal nie zawaha się przed wyciągnięciem takich wniosków. Człowiek mądry powinien lud oszukiwać albo – to inna możliwość – tłumaczyć mu, że prawu należy być posłusznym po prostu dlatego, że stoi za nim siła:

Dlatego to najmędrzy z prawodawców mawiał, iż dla dobra ludzi, trzeba ich często mamić; inny zaś tęgi polityk: *Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quo fallatur* [„Gdy nie zna prawdy, która by go wyzwoliła, wystarczy mu to, co by go oszukało”]. Nie trzeba, aby uważał prawa za uzurpację; wprowadzono je niegdyś bez racji, stały się racjonalne; trzeba je wpoić jako uprawnione, wiekuiste i ukrywać ich początek, jeżeli się nie chce, aby rychło znalazły koniec (Pascal 1921, fragm. 294).

Ludzie mądrzy, i, co więcej, doskonali chrześcijanie powinni być zatem oszustami i cynikami – oto kolejna odsłona Pascalskiej jedności przeciwnieństw.

Na to, że krytyka krytyki ideologii prowadzi, a przynajmniej może prowadzić, do cynizmu, zwracał uwagę Peter Sloterdijk w swojej *Krytyce cynicznego rozumu*. Miał na uwadze przede wszystkim autorów znacznie od Pascala późniejszych, ponowoczesnych krytyków Oświecenia, a bardziej jeszcze ogólny stan ducha we współczesnych społeczeństwach, odrzucających utopie i niewierzących w ideały, godzących się, choćby i z przykrością, ze światem takim, jaki jest, i z myślą, że nie da się go zmienić (Sloterdijk 2008). Ta diagnoza bardzo dobrze pasuje też do Pascala.

Gdy się nad tym chwilę zastanowić, nie widać jednak żadnej konieczności, która od krytyki krytyki musiałaby prowadzić do cynizmu. Po pierwsze, nie widać powodów, dla których ruch krytyki miałby kończyć się na jakimś określonym etapie odwracania racji, na piątym czy już trzecim stopniu oświecenia. Dlaczego etap cynizmu nie miałby także zostać zanegowany, na przykład przez pogląd, że doktryna grzechu, zgodnie z którą człowiek powinien tylko znosić doczesne niedole, jest niemądra i niechrześcijańska? Po czym również ten pogląd można by zanegować, a następnie zanegować tę negację itd. Po drugie, zakładając przynajmniej tymczasowy kres w szeregu tez i antytez, na pewno można go umieścić w innym miejscu i określić inaczej niż Pascal. Nie odrzucając swoich krytycznych rozpoznań, człowiek mądry mógłby przecież uznać, że chociaż podważanie istniejącego prawa i próby ustanowienia lepszej sprawiedliwości są ryzykowne, grożą konfliktem i zastąpieniem jednej siły przez inną, że chociaż w tym sensie są na swój sposób szalone, to zarazem są rozumne, usprawiedliwione, a nawet konieczne, skoro prawdą jest, że pragnie-

my sprawiedliwości, a w świecie jej nie ma. Innymi słowy, człowiek mądry mógłby być raczej reformatorem, tym różniąc się od półmédra-wichrzyciela, że byłby świadom zagrożeń związanych ze słabością rozumu i znaczeniem siły. Wydaje się, że w ten sposób pełniej i bardziej konsekwentnie uznawałby częściowe racje zarazem ludu i półmédrków, łącznie je przekraczając i zachowując relację progresji między nimi.

Ostatecznie rodzaj wniosków, do jakich prowadzi Pascalska metoda odwracania racji i dociekania racji pozorów, zależy od przesłanek dodatkowych, przede wszystkim od sposobu rozumienia związku między *status quo* i ideałem, między sprawiedliwością faktyczną i prawdziwą (lub, skromniej, mniejszą i większą, gorszą i lepszą). W szczególności od sposobu rozumienia sensu chrześcijaństwa: czy i w jakim sensie jego przesłanie jest nie z tego świata, a w jakim sensie odnosi się również do tego, doczesnego, i do możliwości jego zmiany?

Z interesującej mnie perspektywy ważniejsze jest to, że rodzaj wniosków zależy również i przede wszystkim od sposobu, w jaki określimy granice rozumu. Jeżeli, jak niekiedy czyni to Pascal, uznać, że dzieło rozumu jest ostatecznie czysto negatywne, że sam rozum niczego nie ustanawia, a za to może wszystko zniszczyć, to istotnie najwyższym przejawem rozumności będzie pogodzenie się z jej brakiem i, co więcej, pochwała nierozumu. Jeśli przyjąć, przeciwnie, jak w innych miejscach również robi Pascal, że rozum może jednak to i owo pozytywnie ustalać i twierdzić, to nie ma powodu, aby odmawiać mu prawa do prób korygowania nierozumnych mniemań, także tych dotyczących świata społecznego, a nie tylko przyrody. Co za tym idzie, również prawa do reformowania świata.

Szkopuł w tym, że granic i kompetencji rozumu nie sposób z góry określić. Pascal był tego dotkliwie świadomy. Wszelkie rozumne odkrycia są ograniczone i zawodne, a pod każdym rozumowaniem i ustaleniem otwiera się przepaść niewiadomych. Jest tak nawet w fizyce i matematyce, a cóż dopiero w odniesieniu do spraw takich jak sprawiedliwość. Poczucie niepewności i świadomość ryzyka związanego z fałszywym krokiem mogą paraliżować.

Jednak nie muszą. Jest przecież jeszcze serce ze swoimi racjami, których rozum nie zna, ale które to racje może przyjąć, aby na nich się oprzeć. W końcu to serce, a nie sam rozum, pragnie sprawiedliwości i to ono czuje jej brak. Jego racji słuchają wszyscy: lud, półmédrek i człowiek mądry. Jego głos może być niejasny, może być nawet fałszywy, bo i serce „pełne jest plugastwa” (fragm. 143), uwikłane w zmysłowe pożądanía i w grę zwodniczej wyobraźni. Nie stanowi solidnego fundamentu i niezawodnego przewodnika (może poza rolę, jaką Pascal skłonny był mu przyznawać w intuicyjnym rozumieniu podstawowych pojęć fizyki i aksjomatów matematyki). Krytyczna praca rozumu może jednak służyć jego oczyszczeniu z największych i najbardziej szkodliwych złudzeń. Jeżeli rozum sam w sobie jest tylko negatywnością, tylko władzą

krytycznej refleksji i samą formą myślenia, to pragnienie sprawiedliwości nie płynie z niego, sam z siebie nie może on też zdecydować o tym, czy za tym pragnieniem podążać, czy nie, ani w jaki sposób. Jednak we współpracy z sercem może okazać się bardziej konstruktywny, zgodnie z tym, co w innych miejscach – w odniesieniu do nauki, ale także religii – przyznawał przecież i co wręcz postulował autor *Myśli*. Pozwalałoby to przezwyciężyć aporie złej dialektyki, nagi paradoks jedności rozumu z nierozumem, przekształcając go w dialektykę dobrą, w pozytywną i dynamiczną relację.

Skądinąd nietrudno dojść do wniosku, że ostatecznie to raczej serce niż rozum skłaniało Pascala do pesymizmu i konserwatyzmu. Serce człowieka schorowanego, cierpiącego, a zarazem górującego nad otoczeniem genialnym umysłem. Serce zarazem obolałe, dumne i egocentryczne, zajęte głównie sprawą własnej nieśmiertelności i zbawienia, a nie problemami społecznymi. Inne serce mogłoby podpowiadać co innego, skłaniać do diagnozy, że niesprawiedliwości jest w świecie za dużo i że warto próbować to zmienić.

Przede wszystkim, aby diagnozować sytuację społeczną, stan i sens sprawiedliwości, a także faktyczne mniemania i postawy ludu, rozum, zarówno na etapie krytyki pierwszego rzędu, jak i na etapie krytyki krytyki, nie może być rozumem pojedynczego podmiotu. To bodaj największa słabość Pascalowskiej perspektywy. Człowiek mądry i prawdziwy chrześcijanin to w jego ujęciu jednostki samotne, odcięte od społeczeństwa, zajęte tylko własnym myśleniem i szukaniem Boga. Lud traktują naprawdę w sposób przedmiotowy i pogardliwy – także, a nawet zwłaszcza wtedy, gdy uznają jego mniemania za zdrowe, choć bezmyślne. Jak słusznie zauważył Jürgen Habermas, rozum „zogniskowany na podmiocie”, dominujący w dotychczasowej filozofii, zwłaszcza zaś w filozofii nowożytnej, pokartezjańskiej, jest nie tylko bezradny wobec konkretnych społecznych problemów, ale też skłonny do hiperkrytyki, która pozbawia go wszelkich punktów oparcia i prowadzi do autodestrukcji (Habermas 2005). Diagnozował on tę skłonność u niektórych „postmodernistów”, poczynając od swoich nauczycieli ze szkoły frankfurckiej, Adorna i Horkheimera. Dostrzegał też związek między hiperkrytycyzmem a pesymistycznym i kwietystycznym konserwatyzmem, a ostatecznie cynizmem. Tę diagnozę, podobnie jak diagnozę Sloterdijka, z powodzeniem można odnieść też do Pascala.

Warto jednak dodać, że nie wszyscy hiperkrytyczni filozofowie popadają w eskapizm i konserwatyzm. Pouczające pod tym względem jest porównanie rozważań o sprawiedliwości i całej metody Pascala z rozważaniami i metodą Jacques’a Derridy. Dekonstrukcja pod wieloma względami przypomina Pascalowską odmianę dialektyki, metodę ciągłego odwracania racji. Wprawdzie Derrida unika myślenia przez tezy i antytezy, zastępując negację różnicowaniem i problematyzowaniem pojęć, ale ostateczny efekt jest podobny lub zgoła taki sam jak u Pascala: przez dekonstrukcję docieramy do paradoksu, aporii,

nierozstrzygalnika, fundamentalnej ambiwalencji. W eseju *Force de loi* Derrida pokazuje swoiście dialektyczną relację między prawem i sprawiedliwością: prawo zarazem ustanawia sprawiedliwość i ją znosi, ponieważ wiąże się z przemocą, sprawiedliwość zarazem przekracza prawo jako mesjańska obietnica i go wymaga pod groźbą przekształcenia się w czystą arbitralność, w przemoc gorszą od przemocy prawa (Derrida 1994). Sprawiedliwość i prawo są czymś zupełnie różnym, ale także tym samym i nieustannie przechodzą w siebie nawzajem, tworzą koło. Nie jest to jednak koło błędne, lecz właśnie ruch po spirali: pragnienie sprawiedliwości sprawia, że prawo się przekształca, podążając za jej ruchem, choć zawsze od niej się odróżnia i zawsze ją ogranicza, a nawet jej przeczy. W konkretnej sytuacji przeciwstawienie się prawu w imię sprawiedliwości jest zawsze możliwe, choć zawsze ryzykowne, bo może doprowadzić do jeszcze większej niesprawiedliwości. Podobnie jak Pascal, Derrida podkreśla, że pragnienie sprawiedliwości nie ma żadnych stałych fundamentów i na pewno nie da się ugruntować w rozumie, oprócz na określonym pojęciu. Jest przede wszystkim tęsknotą. Jednak w przeciwieństwie do Pascala wyraźnie zachęca do tego, aby za tą tęsknotą podążać, podejmując ryzyko. Uważa też, że niepewność i świadomość ryzyka nie paraliżują zdolności do podejmowania decyzji i do działania. Przeciwnie, właśnie tę zdolność warunkują, bo podejmowanie decyzji to nie jest wyciąganie logicznych i koniecznych wniosków z przesłanek, lecz otwarcie na przyszłość i to, co nieznane, gotowość do skoku nad przepaścią. Odpowiedzialność polega na tym, aby pamiętać o zagrożeniach, nie skakać z zamkniętymi oczami, przewidywać to, co można przewidzieć, i starać się uniknąć najgorszych konsekwencji. Słowem, w ramach podobnej jak u Pascala ogólnej struktury krytyki, Derrida formułuje stanowisko zdecydowanie odmienne. Nie rewolucjonistyczne (sensu gwałtownej rewolucji nie da się z tej perspektywy obronić), ale na pewno progresywne i reformistyczne.

Podsumujmy. Dwuznaczność Pascalskiej metody krytycznej można diagnozować na kilku poziomach.

Po pierwsze, na poziomie wyniku, do którego prowadzi stałe odwracanie racji. Najogólniej mówiąc, tym wynikiem jest paradoks. Dla myślenia „prostolinijnego” jest to wynik zaskakujący, który może oszałamiać. Pascal jest niewątpliwie zainteresowany wywołaniem takiego właśnie efektu, jego metoda ma także cel retoryczny, perswazyjny i wreszcie: apologetyczny. W końcu chodzi mu o to, by wykazać, że najbardziej rozumna jest religia oparta na wierze. Ale nie jest to tylko retoryka ani przejaw irracjonalnej potrzeby religijnej. Paradoksy, sytuacje logicznie nierozstrzygalne to realne granice, które napotyka rozum. Można je próbować usuwać, rozróżniając poziomy logiczne, języki i metajęzyki, także różne znaczenia słów, aby uniknąć ekwiwokacji. Nie zawsze się to jednak udaje i są powody, by sądzić, że ostatecznie udać się nie może, że aporetyczność, nierozstrzygalność lub ambiwalencja są granicznymi

odkryciami rozumu. W tym sensie zabiegi Pascala służące zbijaniu prostoliniowych racji i ukazywaniu paradoksów, paradoksalnej tożsamości nędzy i wielkości, mądrości i szaleństwa, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, rozumu i nierozumu płyną z krytycznego rozpoznania rzeczywistych granic racjonalnego myślenia, zwłaszcza tego, które opiera się na dwuwartościowej logice i zasadzie niesprzeczności.

Po drugie jednak, dwuznaczność polega na tym, że w swoim krytycznym rozpoznaniu granic rozumu Pascal nie jest konsekwentny. Świadczy o tym nie tylko obszar wiedzy, jaki mimo wszystko skłonny był uznawać za prawowity obszar rozumu (fizyka, matematyka), lecz także, a nawet w jeszcze większym stopniu, jego ambicja, aby w pewien sposób udowodnić prawdziwość religii chrześcijańskiej przez wykazanie, że jej dogmaty (zwłaszcza o grzechu pierworodnym i podwójnej naturze człowieka) stanowią klucz do zrozumienia wszystkich paradoksów. O zaufaniu do rozumu świadczy również sama zasada progresji w strategii odwracania racji: półmędrak, choć ograniczony, ma jednak w ramach tej progresji przewagę nad tymi, którzy są niezdolni do krytycznego myślenia, a człowiek mądry ma przewagę nad półmędrkiem dlatego, że jest jeszcze bardziej krytyczny. Co więcej, ta progresja przynajmniej częściowo niweluje paradoks, usuwa bezpośrednią „jedność przeciwieństw”, wprowadzając różne rodzaje i poziomy racji. Podobnie dzieje się w dialektycznym systemie Hegla, w którym kolejne negacje stanowią momenty, a zarazem nowe piętra syntezy, która jest ich całością. Od dialektyki heglowskiej pascalska różni się przede wszystkim tym, że jest całkowicie ahistoryczna, statyczna. Według Goldmanna właśnie brak perspektywy historycznej nadaje tej dialektyce charakter zarazem aporetyczny i tragiczny (Goldmann 1955/1976). Mimo wszystko rozum zachowuje tu wartość: i jako władza spekulatywnego dowodzenia, i jako władza krytyki. Nawet jeśli w porywach staje się radykalną samokrytyką.

Po trzecie, dwuznaczność Pascalskiej metody, rozumianej jako metoda krytyki społecznej, polega na tym, że chociaż samego Pascala prowadziła do wniosków skrajnie pesymistycznych, konserwatywnych i wprost cynicznych, nie wydaje się to w żadnym razie konieczne. Podobny rodzaj krytyki mógłby przyświecać odpowiedzialnym reformatorom. Nie dlatego, że byłiby mniej krytyczni czy mniej rozumni, lecz dlatego, że ich krytyka byłaby inaczej ukierunkowana przez racje „serca”. Jak również dlatego, że przesłanek do krytyki oraz pozytywnej treści postulatów nie czerpaliby tylko z własnego rozumu ani z własnych pragnień i intuicji, z oderwanej kontemplacji świata społecznego, lecz z komunikacyjnych relacji z innymi ludźmi.

Bibliografia

- Alexandrescu V. (1997), *Le paradoxe chez Pascal*, Bern: Peter Lang.
- Derrida J. (1994), *Force de loi: fondement mystique de l'autorité*, Paris: Gallimard.
- Goldmann L. (1955/1976), *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique du monde dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard.
- Habermas J. (2005), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Mesnard J. (1999), *Logique et sémiotique dans le modèle de la «Raison des effets»*, Courier du Centre International Blaise Pascal 20, s. 16–30, <https://journals.openedition.org/ccibp/549?lang=en>
- Pascal B. (1921), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Poznań – Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pascal-mysli.html>
- Sloterdijk P. (2008), *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnelt, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Małgorzata Kowalska

Are Opinions of the People Sound? On the Limits of Reason and the Ambiguities of Pascal's Critical Method

Keywords: *ambiguity, critical method, cynicism, dialectics, heart, justice, paradox, people, reason, reason for appearances, reversal of reasons*

In the article I analyze the argumentative-interpretative strategy used by Blaise Pascal in *Les Pensées* as a kind of critical method. He uses this method while presenting various issues, in particular when discussing justice, but also when he problematizes the power of reason itself. This method involves a constant reversal of reasons in the movement from 'for' to 'against', and in the search for the hidden reason of phenomena-appearances. In this article, I am interested in the paradoxes and ambiguities associated with the use of this method, which I diagnose on several levels, primarily as the effect of employing the 'unity of opposites', but also as a manifestation of inconsistency in assessing the possibilities of reason, which in social matters led Pascal to extreme pessimism and cynicism.