

K r z y s z t o f P i ę t a k

Analiza porównawcza projektów apologetycznych Pascala i Berkeleya

Słowa kluczowe: *apologetyka, G. Berkeley, filozofia XVII wieku, historia filozofii, metodologia, B. Pascal*

1. O szkodliwości narracji oświeceniowej w badaniach nad Pascalem i Berkeleym

W wykładniach podręcznikowych oraz w świadomości potocznej powszechne jest przeświadczenie, że filozofia nowożytna rozpoczyna się od kartezjańskiego gestu sprzeciwu wobec scholastyki. Jedną z naczelnych zasług Kartezjusza, według tej narracji, jest wyrzeczenie się autorytetów w imię oczywistości doświadczanej przez samorefleksyjne Ja. Od czasu tego przełomu każda forma wiedzy zakotwiczona jest w *cogito*, zaś naczelnym kryterium prawdy jest mój własny osąd: nikt nie może już za mnie rozstrzygać wartości logicznej przedkładanych mi do oceny sądów.

Ta popularna narracja – którą z braku lepszej nazwy będę dalej określał mianem „oświeceniowej” – w dużym stopniu nadal determinuje schematy interpretacyjne stosowane w egzegezie kluczowych protagonistów historii filozofii nowożytnej, włącznie z Pascalem oraz Berkeleym. Naczelną cechą tej narracji jest przeświadczenie o konieczności odseparowania filozofii od teologii i apologetyki religijnej. Przeświadczenie to ma swoje źródło we wciąż rozpowszechnionym wśród historyków filozofii toposie interpretacyjnym, zgodnie z którym – jak trafnie ujął istotę tego przekonania Jean-Marie Guyau – „XVII wiek zawiera w załączkowej formie wiek XVIII” (Guyau 1927, s. 124).

Jeżeli się z tym zgodzimy, musimy po pierwsze przyjąć, że wiek XVII¹ nie ma nic do zaproponowania, czego nie można by znaleźć w bardziej wykryształizowanej formie w wieku XVIII. Z tej przyczyny XVII wiek jest często prezentowany jako swoisty okres przejściowy między średniowieczem a oświeceniem. W rezultacie niektórzy filozofowie z okresu wczesnej nowożytności cieszą się reputacją błędnych zwiastunów *siècle des Lumières*, lecz odmawia im się przywileju posiadania statusu autonomicznych myślicieli. Na przykład Pierre’a Bayle’a nierzadko interpretuje się tak, jakby był prefiguracją francuskich encyklopedystów, natomiast George’a Berkeleya często widzi się w roli ogniewa pośredniego między Johnem Lockiem a Davidem Hume’em.

Po drugie, wiek XVIII jest, zgodnie z tą narracją, wiekiem wyzwalań się rozumu spod jarzma religijnych autorytetów. Niedopuszczalna jest zatem dla zwolenników tej narracji możliwość współistnienia w ramach jednolitego dyskursu dociekań filozoficznych oraz teologicznych. Jednak prawdą jest, że w twórczości XVII-wiecznych myślicieli problematyka filozoficzna oraz teologiczna wzajemnie się zazębiają. Zwolennicy narracji oświeceniowej nie mogą temu zaprzeczyć, ale tłumaczą to niedostatecznym „wyrobieniem” ówczesnych myślicieli. „Gdyby Kartezjusz narodził się sto lat później, nie uległby presji średniowiecznej scholastyki i byłby taki, jak my” – rozumują zwolennicy tej narracji. Dlatego konieczne jest według nich oddzielenie filozoficznego ziarna od teologicznych plew.

Taka taktyka hermeneutyczna ma jednak, moim zdaniem, wyjątkowo destrukcyjne skutki. W przypadku Pascala oraz Berkeleya prowadzi wręcz do całkowitej deformacji ich poglądów. Tej deformacji towarzyszy zwykle arbitralne okrojenie zbioru kanonicznych pism tych autorów. W czym przejawia się ta arbitralność? Otóż do głównych pism Berkeleya zwyczajowo zalicza się *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem* oraz – ewentualnie – *Nową teorię widzenia*. Natomiast *Alkifron*, będący dziełem o intencji jawnie apologetycznej, oraz *Siris*, stanowiący ukoronowanie twórczości teologicznej irlandzkiego filozofa (pomijając obszerne fragmenty o leczniczych właściwościach wody dziegciowej), traktuje się jako historyczne ciekawostki, nie zaś integralne elementy filozofii Berkeleya. Z kolei do kanonicznych pism Pascala zalicza się zwykle *Prowincjałki*, fragmenty *Myśli* oraz niektóre teksty o treści naukowej. Pomija się natomiast, jako nie-relevantne dla zrozumienia filozofii Pascala, *Écrits sur la grace*, stanowiące systematyczny wykład jansenistycznej doktryny łaski, oraz szereg innych okolicznościowych tekstów o treści religijnej, włącznie z obszernymi fragmentami *Myśli* o wydźwięku jawnie apologetycznym. Ta wybiórczość w selekcji mate-

¹ Przyjmuję w poniższych rozważaniach, że wiek XVII w filozofii europejskiej rozpoczął się w 1637 r. wraz z publikacją *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza, a kończy w 1739 r. wraz z publikacją *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume’a.

riału źródłowego stanowi – jak sądzę – dostateczny dowód szkodliwości naracji oświeceniowej.

Najbardziej spektakularną ilustracją tezy o szkodliwych skutkach tej naracji jest historia recepcji Berkeleya. Przyjęte niemal powszechnie w podręcznikach oraz u filozofów tej miary co Immanuel Kant, Edmund Husserl czy Karl Popper przekonanie, że Berkeley wyznaje idealizm subiektywny albo nawet solipsyzm, stanowi bezpośrednią konsekwencję oderwania filozoficznej treści jego pism od projektu apologetycznego, w którym jest ugruntowana. W rzeczywistości intencją Berkeleya nie jest propagowanie idealizmu subiektywnego albo solipsyzmu, lecz wykazanie, że o ile nie przyjmujemy istnienia Boga, musimy zaakceptować te ekstrawaganckie idee przypisywane irlandzkiemu filozofowi. Berkeley wyraźnie to podkreśla, gdy pisze, że spór między nim a materialistami nie jest egzemplifikacją sporu między realizmem a idealizmem, lecz między realizmem materialistycznym a realizmem idealistycznym o zabarwieniu teocentrycznym:

Spór między materialistami a mną nie dotyczy tego, czy rzeczy mają rzeczywiste istnienie poza umysłem tej czy innej osoby, lecz tego, czy mają absolutne istnienie różne od tego, że są postrzegane przez Boga, i czy istnieją poza wszelkimi innymi umysłami. Tak twierdzą niektórzy poganie i filozofie. Ale ktokolwiek żywi pojęcie Bóstwa zgodnie z Pismem Świętym, będzie innego zdania (Berkeley 2004b, s. 71).

Casus Pascala jest mniej spektakularny, ale prawie równie wymowny. Po pierwsze, zdarza się nawet współcześnie przedstawiać Pascala jako swego rodzaju mizantropa, melancholijnego pesymistę, pobratymca François La Rochefoucaulda i innych zgorzkniałych libertynów. Dla uzasadnienia tego wizerunku przytacza się zwykle uwagi Pascala o szaleństwie ludu, jałowości wszelkich rozrywek oraz niektóre anegdotki z życia ilustrujące jego melancholijny charakter, np. fakt, że nie pozwalał się dotykać, w przeświadczeniu, że jest niegodny miłości. Pomija się przy tym całkowicie fragmenty, w których Pascal pisze o miłości do Boga i o wielkim szczęściu wypełniającym mu serce, gdy czuje Jego obecność. Przeświadczenie, że Pascal był człowiekiem zgorzkniałym, stanowi – jak sądzę – lejtmotyw, aczkolwiek niewyartykułowany *explicit*e, znanej książki Leszka Kołakowskiego *Bóg nam nic nie jest dłużny*, która kończy się tymi oto symptomatycznymi słowami:

[...] mimo wszelkich jego zapewnień o szczęśliwości tych, co znaleźli Boga, religia Pascala przeznaczona była dla ludzi nieszczęśliwych i z natury rzeczy musiała unieszczęśliwiać ich jeszcze bardziej (Kołakowski 1994, s. 243).

Po drugie, niegdyś bardzo często przypisywano Pascalowi sceptycyzm. Na przykład we Francji, do czasu publikacji (ale też później) słynnego artykułu Victora Cousina, zatytułowanego *Du scepticisme de Pascal* w 1844 roku, niemalże regułą wśród francuskich filozofów było zastanawianie się, jak Pascal

mógł pogodzić sceptycyzm filozoficzny ze swoją jawnie deklarowaną wiarą w Boga², albo zestawianie go z Kantem, zgodnie z uproszczonym założeniem, że obaj są sceptykami³. Nie chcę tutaj bynajmniej przekonywać, że przypisywanie Pascalowi sceptycyzmu jest zdecydowanie mylne, ale bez uzupełniających zastrzeżeń może ono wprowadzać w błąd, sugerując, że Pascal był kimś w rodzaju wiernego ucznia Michela Montaigne'a i innych XVI-wiecznych sceptyków, podczas gdy wiele przemawia za tym, że do sceptycyzmu Pascal miał stosunek właśnie bardzo – sceptyczny.

Po trzecie, jeszcze dzisiaj analizuje się argument z tzw. zakładu Pascala jako argument za racjonalnością wiary – a nawet czasem jako argument za istnieniem Boga. Tymczasem jest to argument za racjonalnością próby podjęcia aktu wiary w Boga. Argument ten wpisuje się w szerszy projekt zachęty, spod znaku stoickich diatrib, do wykonania pewnej czynności, tj. do wypracowania w sobie dyspozycji psychologicznej umożliwiającej przyjęcie od Boga „łaski” wiary. Z tej perspektywy argument z zakładu jest niezrozumiały w oderwaniu od jansenistycznej doktryny łaski oraz od teorii nawyków prowadzących do wiary. Następują one w porządku ekspozycji *Myśli* zaraz po przedstawieniu argumentu z tzw. zakładu (wedle wydania Jacques'a Chevaliera).

Analiza poglądów Pascala i Berkeleya w kontekście apologetycznym pozwala dostrzec te kluczowe dla uchwycenia ich intencji „niuanse”, podczas gdy analiza ograniczająca się do wątków filozoficznych prowadzi do deformacji ich stanowisk. Na tym, moim zdaniem, polega przewaga podejścia doceniającego apologetykę. Ponadto ma ona i tę zaletę, że pozwala przeprowadzić solidną analizę porównawczą pomiędzy oboma myślicielami. Ponieważ *prima facie* nie łączy ich nic. Po pierwsze, teksty źródłowe nie przemawiają za tym, aby istniał jakikolwiek związek między oboma filozofami. Pascal nie mógł wiedzieć o istnieniu irlandzkiego filozofa, bo zmarł przed jego narodzinami, zaś Berkeley, nie licząc jednej wątpliwej aluzji z *Dzienników filozoficznych* (Berkeley 2007, s. 24, 173–174), nigdy nie pisze o francuskim filozofie. Po drugie, z punktu widzenia filozoficznego niewiele łączy obu myślicieli. Dla Pascala punktem wyjścia jest Montaigne oraz Kartezjusz, a negatywnym układem odniesienia libertyni, łączący wątki kartezjańskie z sensualizmem Pierre'a Gassendiego. Dla Berkeleya punktem wyjścia jest Locke oraz Nicolas Malebranche, a negatywnym układem odniesienia są tzw. wolnomyśliciele, interpretujący myśl Locke'a w duchu materialistycznym.

² Główna teza artykułu Cousina brzmi następująco: sceptycyzm Pascala stanowi implikację jansenizmu Pascala. Teza ta była szeroko dyskutowana wśród francuskich historyków filozofii w 2. połowie XIX wieku, stanowiąc swego rodzaju oś, wokół której narastały przeróżne opinie dotyczące relacji między poglądami filozoficznymi a teologicznymi Pascala.

³ Jako egzemplifikacja tego trendu interpretacyjnego niech posłuży książka Émile'a Saisseta o znamienym tytule *Le Scepticisme: Énésidème, Pascal, Kant. Études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, opublikowana w 1865 roku.

Obu autorów łączy za to szereg względów niedostrzegalnych z punktu widzenia analizy filozoficznej. Obaj wierzą w Boga, a ponadto bardzo chcą, żeby inni ludzie też w Niego uwierzyli. Dają też temu pragnieniu nieustannie wyraz w swojej twórczości: nawet gdy angażują się w dociekania *stricte* filozoficzne, jawna jest u nich intencja apologetyczna. Możliwe zatem, że analiza filozoficzna ich poglądów nie ujawnia pomiędzy nimi żadnych paralel, gdyż w rzeczywistości nie są filozofami, lecz apologetami religijnymi. W dalszym ciągu artykułu rozwinę tę sugestię, podejmując pewnego rodzaju eksperyment. Postaram się mianowicie zapomnieć, że nazwiska Pascala i Berkeleya figurowały kiedykolwiek w podręcznikach filozofii, i przeanalizuję najważniejsze według mnie wątki ich twórczości z punktu widzenia apologetyki religijnej.

2. Struktura apologetyki Pascala i Berkeleya

Analiza Pascala oraz Berkeleya z punktu widzenia apologetycznego wymaga akceptacji jako hipotezy roboczej założenia, że obaj myśliciele nie mają własnych poglądów filozoficznych. Jeżeli wydają się takowe mieć, należy wytłumaczyć to kontekstem polemicznym, w jaki są uwikłane poszczególne sądy przez nich wygłaszane. Na przykład jeżeli Pascal chwali sceptycyzm, musimy założyć, że robi to nie dlatego, że jest sceptykiem, ale ponieważ według niego tymczasowa akceptacja sceptycyzmu prowadzi do wykazania wiarygodności bądź prawdziwości chrześcijaństwa.

Gdy obrona tego założenia nie wydaje się rozsądna, należy przyjąć, że obaj myśliciele akceptują dany pogląd filozoficzny, ponieważ sądzą, że pozostaje on w jakiejś relacji logicznej do danego poglądu teologicznego. Na przykład jeżeli Berkeley zdaje się przyjmować niejako „we własnym imieniu”, a nie w kontekście polemicznym, zasadę *esse est percipi*, musimy przyjąć, że robi to nie dlatego, że jest szczególnie przywiązany do tej zasady, ale że sądzi, iż stanowi ona implikację jakiejś prawdy z dziedziny teologii naturalnej bądź objawionej. Przejdźmy obecnie do rzeczowej analizy.

Zacznijmy od tego, że obaj myśliciele konstatają nieprzystawalność apologetyki scholastycznej oraz kartezjańskiej do umysłowości nowożytnej. Z tej przyczyny ich głównym celem jest wypracowanie zrębów nowej apologetyki, dostosowanej do potrzeb współczesności. Na czym polega nowatorstwo ich podejścia? Po pierwsze, nowy jest cel: obaj z jednej strony chcą wykazać zgodność religii z rozumem, z drugiej strony pragną uczynić ją – według określenia Pascala – „czcigodną i lubą” (Pascal 1975, s. 31) dla ludzi. Nie brzmi to może zbyt rewolucyjnie, ale zauważmy, że nie ma tu mowy o wykazywaniu prawdziwości teizmu: z tego, że wiara religijna jest racjonalna, albo że jest „czcigodna i luba”, nie wynika, że religia jest prawdziwa. Po drugie, nowa jest strategia

argumentacyjna: obaj myśliciele chcą przede wszystkim przekonać do wiary adresatów swoich apologii. W tym celu Pascal i Berkeley wykazują, że ich poglądy są zgodne z wiarą w istnienie Boga i – co więcej – że te poglądy wiarę w dodatku niejako implikują (nie w sensie logicznym, lecz psychologicznym).

Na czym to polega w praktyce? Otóż adresaci obu myślicieli różnią się znacznie od siebie. W środowisku, z którym polemizował Pascal, dominujący był sceptycyzm zainspirowany Montaigne'em oraz przeważającą wówczas w niektórych kręgach interpretacją Kartezjusza uwypuklającą sceptyczne wątki w jego filozofii. Dlatego celem Pascala jest wykazanie, że sceptycyzm jest sojusznikiem chrześcijaństwa, ponieważ „upokarzając rozum”, otwiera przestrzeń dla nobilitacji „serca” – naczelnego narzędzia poznania w epistemologii Pascala. W środowisku, z którym polemizował Berkeley, dominujący był empiryzm w wydaniu Locke'a oraz Isaaca Newtona. Dlatego celem Berkeleya jest wykazanie, że jeżeli świat ma taką strukturę ontologiczną, jaką implikuje według niego empiryzm, to nieistnienie Boga jest niemożliwe, o ile nie przyjmie się pewnych ekstrawaganckich założeń filozoficznych stojących w sprzeczności z naszym najintymniejszym doświadczeniem świata. Przejdźmy teraz do omówienia argumentów apologetycznych Pascala i Berkeleya.

Nie wdając się w szczegóły, przypomnę, że Pascal ma zamiar wykazać racjonalność próby podjęcia aktu wiary w Boga. Jego strategia w tym zakresie sprowadza się do wykazania, że podjęcie takiej próby ma identyczny status, co dowolna czynność. Jak pisze Pascal:

gdyby należało coś uczynić dla pewności, nie powinno by się nic czynić dla religii: nie jest pewna. Ale ile rzeczy robi się dla tego, co niepewne: podróże morskie, bitwy! Twierdzą tedy, że nie trzeba by nic czynić w ogóle, nic bowiem nie jest pewne (Pascal 1975, s. 245).

Ta argumentacja ma charakter *reductio ad absurdum*. Można ją ująć następująco: jeżeli nieracjonalne jest podjęcie wysiłku zmierzającego do zyskania wiary w Boga, to nieracjonalne jest uczestnictwo w morskiej podróży. Uczestnictwo w morskiej podróży jest racjonalne. *Ergo*: podjęcie wysiłku zmierzającego do zyskania wiary w Boga jest również racjonalne.

Berkeley natomiast postępuje w sposób następujący. W pierwszym kroku ekstrahuje z empiryzmu kryterium istnienia, zgodnie z którym „istnieć to być postrzeganym”. Następnie wyprowadza z tego wniosek, że świat zbudowany jest z idei zmysłowych. W ostatnim kroku wykazuje, że empiryzm implikuje istnienie Boga jako bytu odpowiedzialnego za podtrzymywanie w istnieniu niesamowystarczalnych ontycznie idei zmysłowych (Berkeley 2004a, s. 34–37). Argument ten również ma charakter *reductio ad absurdum*, gdyż nie dowodzi prawdziwości teizmu, ale wykazuje, że negacja teizmu pociąga za sobą solipsyzm, czyli stanowisko, wedle którego to ja sam jestem twórcą idei zmysłowych. *Ergo*: albo Bóg istnieje, albo solipsyzm jest prawdziwy, albo idee zmysłowe nie istnieją (czemu przeczy bezpośrednia oczywistość).

Według Berkeleya wiara w Boga jest czymś domyślnym, bo nie poza istnieniem idei zmysłowych nie jest równie oczywiste co Jego istnienie. Formułowanie argumentów za istnieniem Boga jest zatem wymuszone kontekstem polemicznym – mianowicie faktem istnienia wolnomyślicieli podważających Jego istnienie. Ta okoliczność pozwala wytłumaczyć, czemu Berkeley w swoich pismach często zdaje się sugerować, że argumenty obalające materializm są równoznaczne z argumentami za istnieniem Boga⁴, oraz wyjaśnić fakt, że dosłownie niezdolny jest zrozumieć, jak mogą istnieć ludzie szczerze niewierzący w Boga⁵.

Według Pascala natomiast formułowanie argumentów za istnieniem Boga jest bezużyteczne nie dlatego, że Jego istnienie jest oczywiste, ale wręcz odwrotnie, ponieważ jest do tego stopnia nieoczywiste, że nic nie może nas przybliżyć do tajemnicy Jego istnienia. Toteż nie ma innych prawomocnych dowodów istnienia Boga poza zawartymi w Biblii, czyli spełnionymi prorocत्वami i udokumentowanymi przez świadków cudami. Ale te dowody nie wykazują – ściśle rzecz ujmując – istnienia Boga, lecz prawdopodobność starotestamentowych proroków oraz Jezusa i apostołów proklamujących istnienie Boga. U Pascala nie ma innego dowodu za istnieniem Boga niż dowód z autorytetu (Pascal 1975, s. 264–265).

Z tych różnic w strukturze apologetycznej obu myślicieli bierze się ich odmienny stosunek do deizmu. Według Berkeleya, jeżeli istnienie Boga niejako „rzuca się w oczy”, to niepotrzebne jest Objawienie, aby przekonać się o Jego istnieniu. Nie chcę tutaj bynajmniej sugerować, że Berkeley był deistą, bo wszystko w jego życiu temu przeczy, ale prawdą jest, że wyłaniający się z jego pism Bóg o wiele bardziej przypomina „Boga filozofów” niż „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Natomiast jego życzliwe uwagi o starożytnych filozofach w *Siris* (Berkeley 2013, s. 206–208, 210), albo o muzułmanach w niektórych kazaniach (Berkeley 2020, s. 100), rażąco kontrastują z ekskluzywizmem Pascala, który wyklucza z grona prawowitych wiernych wszystkich poza katolikami. W dalszym ciągu tego artykułu postaram się wskazać przyczynę tego stanu rzeczy.

⁴ Notoryczna niejednoznaczność Berkeleya w tej kwestii stanowi prawdopodobnie przyczynę utożsamienia immaterializmu oraz idealizmu metafizycznego irlandzkiego filozofa przez wielu badaczy, tak jakby stanowiły one jedną, a nie dwie odrębne doktryny.

⁵ Jest to naczelný lejtmotyw kazań Berkeleya. Ton, w jakim formuluje te wątpliwości, świadczy o tym, że nie jest to z jego strony chwyt retoryczny, lecz autentyczna niezdolność do zrozumienia, jak mogą istnieć ateści. Rzecz wszakże trudno jednoznacznie rozstrzygnąć.

3. Związek dziejowy między apologetyką Pascala i Berkeleya

Podsumowując dotychczasowy wątek: analiza w kontekście apologetycznym pozwala dokonać ciekawych porównań między Pascalem i Berkeleyem, ujawniając pomiędzy oboma myślicielami szereg podobieństw i różnic. Na tym polega jej przewaga nad analizą w kontekście filozoficznym, która skłania raczej do konkluzji, że obu filozofów nic nie łączy poza mglistą przynależnością do jednej epoki. Obecnie zastanówmy się, czy za pomocą tej analizy da się w zadowalający sposób wytłumaczyć motywy, które kierowały Berkeleyem, gdy opracowywał swój własny projekt apologetyczny. W tym celu sformułujemy pytanie: czy strategia apologetyczna Berkeleya nie wyrosła poniekąd z fiaska strategii apologetycznej Pascala? Jest to sugestia warta przemyślenia, ponieważ strategia Berkeleya reprezentuje przeciwległy biegun wobec strategii Pascala. Ten ostatni – jak wyżej wspomniałem – uważa sceptycyzm za sprzymierzeńca chrześcijaństwa w walce z ateizmem, podczas gdy Berkeley postrzega sceptycyzm jako śmiertelnego wroga chrześcijaństwa.

Nie sugeruję bynajmniej, że strategia Berkeleya wyrosła ze świadomego przemyślenia wad strategii Pascala, ale być może nie jest przypadkiem fakt, że prawie 50 lat po opublikowaniu pierwszego wydania *Myśli*, gdy główne motywy tego dzieła krążyły już w mniej lub bardziej rozrzedzonej formie wśród wykształconych warstw Europy, pojawia się w Irlandii pomysł wypracowania nowej apologetyki. Należy bliżej rozważyć tę hipotezę, ponieważ strategia Pascala od początku „szwankowała”. Z czasem zaś, w konfrontacji z realnym światem, ujawniła swoją całkowitą nieskuteczność, a wręcz osiągała skutek przeciwny do zamierzonego.

Po pierwsze, akceptacja, w punkcie wyjścia, sceptycyzmu wyklucza możliwość uprawiania teologii naturalnej. Jeżeli jest się sceptykiem, można albo żyć pogrążonym w świecie „rozrywek”, albo dokonać kierkegaardowskiego „skoku w wiarę”. Trzeciej drogi nie ma. Pascal wiedział o tym i zdaje się, że uważał to właściwie za zaletę swojej apologetyki. Ale oczywiście jest, że takie postawienie sprawy nie może zadowolić nikogo, być może poza tymi duchowymi krewnymi Pascala, którzy „szukają jęcząc”. Zwłaszcza zaś nie może zadowolić tych wszystkich „letnich w wierze”, którzy stanowią większość potencjalnych adresatów pism apologetycznych.

Z tej perspektywy strategia Berkeleya, odwołująca się do doświadczenia oczywistości rejestrowanego w pasywnym akcie percepcyjnym, jawi się niemalże jako strategia Pascala *à rebours*. Berkeley postępuje jak wcielony anty-Pascal. W świecie irlandzkiego filozofa przyswojenie wiedzy o istnieniu Boga nie wymaga żadnego wysiłku, ani tym bardziej „jęczenia”. Wystarczy otworzyć oczy i nie dać się omamić spekulacjom „wolnomyślicieli” usi-

łujących zdyskredytować metafizyczny „skarb”, zawarty w każdym spojrzeniu.

Z tej perspektywy nie jest być może przypadkiem, że Berkeley nigdy nie podejmuje w swoich pismach kwestii łaski i grzechu pierworodnego oraz bardzo sporadycznie zdarza mu się poruszać zagadnienie wolnej woli. Tłumaczy to też być może, dlaczego strategia Berkeleya zdaje się odwróceniem strategii Pascala. Jeżeli strategia odwołująca się do sceptycyzmu odniosła skutki przeciwstawne do zamierzonych, to czemu nie wypróbować strategii skrajnie odmiennej, odwołującej się do przeciwstawnych założeń i przesłanek? W tym kontekście symptomatyczna jest różnica występująca między Pasmalem i Berkeleym w kwestii wyobrażenia, jakie mają o swoich potencjalnych czytelnikach.

Otóż wśród badaczy francuskiego myśliciela panuje zgoda co do tego, że Pascal chciał przede wszystkim przekonać do wiary wykształconych sceptyków bądź libertynów, a nie zwykłych „prostych ludzi”, i że – wedle szczęśliwego określenia Kołakowskiego – pragnął „wejść w skórę adresata” (Kołakowski 1994, s. 150), aby nawiązać z nim intymną więź. Kunszt, z jakim Pascal opisuje „egzystencjalne bolączki” libertyna w „niemym wszechświecie”, sprawił, że nieprzerwanie do dzisiaj toczą się debaty, czy Pascal w istocie sam nie był libertynem.

Jedni twierdzą, że „liczne uwagi o groźę budzącej przypadkowości istnienia w kartezjańskim świecie [...] nie są apologetycznym chwytem, lecz wyrażają autentyczne doświadczenie” (Kołakowski 1994, s. 170). Inni sugerują wręcz, że *Myśli* nie są dziełem apologetycznym adresowanym do pewnej grupy ludzi, lecz monologiem, który Pascal uprawia sam ze sobą, aby przekonać się do wiary w Boga (Goldmann 1997, s. 317–327). Nie chcę kusić się o rozwiązanie tego problemu, bo jest on zresztą bodaj nierozstrzygalny (a od jego rozstrzygnięcia w gruncie rzeczy zależy, czy Pascala uznamy w większym stopniu za filozofa, czy za apologetę). Jedno jest pewne: Pascal wie, jak zwracać się do przedstawicieli „wyższych sfer”, aby poruszyć ich „serca”, co świadczy o tym, że częściowo potrafi się z nimi utożsamić.

Berkeley wręcz odwrotnie: chciał przede wszystkim przekonać – albo, ściślej rzecz ujmując, umocnić w wierze – „prostych ludzi”, chroniąc ich przed propagandą wolnomyślicieli odwołujących się do argumentów sceptycznych i materialistycznych. Nie zamierzał też w żadnym razie „wchodzić w skórę” libertyna ani się z nim bratać, aby go tym łatwiej później przekonać. Nie, jego stosunek do wolnomyślicieli jest całkowicie inny niż Pascala. Najadekwatniej wyraża go, być może, następujący cytat, stanowiący podsumowanie jednego z okolicznościowych esejów Berkeleya:

Nie do zniesienia jest [...] widok ludzi pozbawionych jakiegokolwiek lotności umysłu czy umiejętności debatowania, którzy usiłują zniszczyć boskie i ludzkie prawdy i pogardzają swoimi bliźnimi za to, że wyznają oni wiarę w kwestiach od których zależy zarówno terazniej-

sze, jak i przyszłe życie. Ze swojej strony dołożę wszelkich starań, aby w oczach świata zostali oni uznani za nikczemników, a ich praktyki za tak odrażające, jak na to zasługują (Berkeley 2020, s. 102).

Trzy sprawy zwracają uwagę w przywołanym cytacie. Po pierwsze, Berkeley nie ma – delikatnie rzecz ujmując – najlepszego zdania o intelektualnych i moralnych przymiotach wolnomyślicieli. Po drugie, uważa, że stanowią oni zagrożenie dla wiary innych ludzi. Po trzecie, nie chce ich nawracać, ale pragnie przekonać innych, że ich opinie nie mają większej wartości, bo są „nikczemnikami”. Wszystko przemawia więc za tym, że Berkeley ma świadomość, iż sytuuje się w innym „momencie dziejowym” niż Pascal. Wie, że ludzie z „wyższych sfer” są już straceni dla wiary. Nie ma nadziei, że uda się ich nawrócić. Pouczony niepowodzeniem swoich poprzedników (w tym m.in. Pascala), zadowala się mniej ambitnym projektem. Nie chce wzbudzić wiary w niedowiarkach, ale pragnie zachować wiarę u ludzi, którzy jej jeszcze nie stracili.

4. Odparcie hipotetycznego zarzutu przeciwko interpretacji apologetycznej

Pojawia się w tym momencie naszej analizy pewien problem. Otóż jeżeli – jak przyjęliśmy – Berkeley jest apologetą, a nie filozofem, i głównym jego celem ma być przekonanie „prostych ludzi” do oczywistości tezy o istnieniu Boga, to czemu przyjmuje w punkcie wyjścia swojej argumentacji zasadę, że „istnieje to, co postrzegane” (*esse est percipi*), uderzającą czytelników swoim niezdroworozsądkowym posmakiem metafizycznym? Czyżby irlandzki filozof miał własne poglądy filozoficzne, niezależne od swojej misji apologetycznej? Jeżeli ta krytyczna uwaga okaże się słuszna, przyjdzie nam uznać, że dotarliśmy do granic potencjału eksplanacyjnego interpretacji apologetycznej – w istocie, w ramach tej interpretacji nie da się wytłumaczyć osobiwej strategii, jaką obrał irlandzki filozof.

Postaram się poniżej odeprzeć ten zarzut, wykazując dwie tezy. Po pierwsze, że nie da się inaczej wytłumaczyć faktu akceptacji przez Berkeleygo zasady *esse est percipi*, niż przez odwołanie do jego przekonań religijnych. Po drugie, że można odnotować ewolucję poglądów Berkeleygo w odniesieniu do tej zasady, świadczącą o tym, że przyświecał mu głównie cel apologetyczny, a nie filozoficzny. To z kolei pozwoli wytłumaczyć, czemu Berkeley, sam nie będąc deistą, zdecydował się ostatecznie w swoich pismach propagować raczej wizję „Boga filozofów”, niż „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”.

Zacznijmy od punktu pierwszego. Otóż, jak wiadomo, według kosmologii chrześcijańskiej świat powstał zgodnie z koncepcją *creatio ex nihilo*. Wydaje

się, że bez przyjęcia idealizmu metafizycznego nie da się uprawomocnić tej koncepcji. W ramach chrześcijańskiej kosmologii wszystko jest inteligibilne, wszystko zostało pomyślane. Ponadto gdyby istniała materia, czyli substancja niepostrzegana ani przez Boga, ani przez człowieka, to Bóg byłby ograniczony w swoim postępowaniu. Przeczyłoby to konstytutywnej dla chrześcijaństwa tezie o wszechmocy Boga, ponieważ implikowałoby, że istnieją rzeczy wyłamujące się spod boskiej jurysdykcji.

Berkeley wyraźnie podkreśla te dwa punkty sporne między kosmologią chrześcijańską a materializmem (także materializmem w wydaniu teistycznym). Na zarzut, że idealizm metafizyczny jest niezgodny z Pismem Świętym, Berkeley odpowiada, że Mojżesz mówi nam o stworzeniu przez Boga słońca, księżyca, gwiazd, czyli tego, co w terminologii Berkeleya należałoby nazwać „ciałami”, a nie o stworzeniu nieznanых bytów bądź niewidzialnych substratów (Berkeley 2004b, s. 89–90). Podkreśla również, że w Piśmie Świętym nie ma mowy ani o materii, ani o istnieniu przedmiotów poza umysłem (Berkeley 2004a, s. 57–58).

Te uwagi pozwalają, według mnie, wysunąć hipotezę, że Berkeley przyjął w *Traktacie o zasadach ludzkiego poznania* idealizm, bo oprócz materializmu chciał obalić wszystkie rozwiązania kompromisowe między chrześcijaństwem a materializmem odwołujące się do istnienia dwóch niezależnych zasad ontologicznych: Boga i materii. Takim stanowiskiem kompromisowym jest np. platońska koncepcja stworzenia, zgodnie z którą Demiurg ukształtował świat zmysłowy z pierwotnego chaosu albo z „materii pierwszej”, przyjmując jako wzór konstrukcyjny wieczne idee, bytujące w umysłowym „niebie”.

Ale z czasem – i w tym momencie przechodzimy do punktu drugiego – Berkeley zrezygnował ze swojego radykalizmu. W podsumowaniu do *Trzech dialogów między Hylasem i Filonousem* irlandzki filozof pisze, że jego stanowisko można wyrazić w postaci dwóch tez. Pierwsza z nich (zdroworozsądkowa) głosi, że rzeczy stanowiące bezpośredni przedmiot postrzegania istnieją realnie. Druga teza (filozoficzna) dodaje, że rzeczy stanowiące bezpośredni przedmiot postrzegania są ideami istniejące w umyśle (Berkeley 2004b, s. 95). Pierwsza teza jest równoznaczna z twierdzeniem, że idee zmysłowe istnieją (*percipi est esse*). Druga stanowi metafizyczną interpretację pierwszej tezy, dookreślając status ontologiczny rzeczy postrzeganych bezpośrednio. Z obydwu tez w żadnym razie nie wynika zasada *esse est percipi*.

Można utrzymywać, że w *Trzech dialogach...* Berkeley rozmyślnie nie przytoczył swoich prawdziwych poglądów, wyłożonych w dziele poprzednim, ponieważ *Trzy dialogi...* były zamierzone jako dzieło popularyzatorskie, mające trafić do szerszej publiczności. Sądzę, że w tej sugestii zawiera się ziarno prawdy, ale wymaga ona pewnego zniuansowania, aby oddać prawdziwe intencje Berkeleya. Otóż według mnie w interludium między publikacją *Traktatu o zasadach ludzkiego poznania* a *Trzema dialogami...* Berkeley zrozumiał,

wskutek krytycznej obojętności, z jaką spotkało się jego pierwsze dzieło, że pierwotny projekt był zbyt ambitny. W ramach rozważań filozoficznych trzeba zadowolić się twierdzeniem o istnieniu bliżej nieokreślonej, osobowej zasady bytu, o ile nie chce się stracić zaufania ze strony potencjalnych czytelników. Dopiero zaś w ramach rozważań *stricte* teologicznych należy wykazywać nadrzędność kosmologii chrześcijańskiej nad np. metafizyką platońską – co też Berkeley czynił w swoich kazaniach oraz w esejach adresowanych do publiczności przekonanej już o istnieniu bliżej nieokreślonej, osobowej zasady bytu.

Berkeley przyjął to rozwiązanie, ponieważ przyświecał mu przede wszystkim cel apologetyczny. Chciał przekonać jak najwięcej ludzi do tego, że istnienie Boga jest oczywiste. Dlatego z czasem zrezygnował z tezy *esse est percipi*, zadowolając się wykazaniem, że z o wiele mniej kontrowersyjnej tezy *percipi est esse* również wynika istnienie Boga, aczkolwiek niewyposażonego w większość atrybutów Boga chrześcijańskiego. Za tą interpretacją przemawia moim zdaniem fakt, że w *Siris*, dziele stanowiącym ukoronowanie twórczości teologicznej Berkeleya i bynajmniej nie popularyzatorskim, nie ma już śladu po zasadzie *esse est percipi*, a pozytywny stosunek irlandzkiego filozofa do stanowisk kompromisowych między chrześcijaństwem a materializmem zostaje po raz pierwszy sformułowany *explicite* z taką stanowczością jak poniżej:

nikogo, kto uznaje, że wszechświat jest stworzony i zarządzany przez wieczny umysł, nie można zasadnie uznawać za ateistę. Takie właśnie było stanowisko starożytnych filozofów. [...] Tak więc ani Heraklita, ani Parmenidesa, ani Pitagorasa, ani stoików z ich koncepcją boskiej całości pojmowanej jako zwierzę [...] nie można zasadnie posądzać o ateizm (Berkeley 2013, s. 216–217).

To napięcie w twórczości irlandzkiego filozofa tłumaczy jego ambiwalentny stosunek do deizmu. Berkeley w żadnym wypadku nie jest deistą. W głębi serca wierzy w „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”, ale z przyczyn strategicznych zdecydował się w późniejszym okresie swojej twórczości ograniczyć do uwiarygodnienia tezy o oczywistości istnienia „Boga filozofów”. W ten sposób chciał umożliwić „wątpiącym” oraz „letnim w wierze” zbliżenie się choćby odrobinę do „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”.

Dla Pascala – jak wiadomo – takie przedsięwzięcie musi zakończyć się fiaskiem. Jak pisze: „Znamy Boga jedynie przez Chrystusa. Bez tego Pośrednika nie istnieje żadne obcowanie z Bogiem; przez Chrystusa znamy Boga. Wszyscy ci, którzy silili się poznać Boga i dowieść go bez Chrystusa, znaleźli jeno bezsilne dowody” (Pascal 1975, s. 398). Niestety, nie wiemy, jaki był stosunek Berkeleya do tych słów, bo nie sposób ustalić, czy kiedykolwiek miał je przed oczami. Ale możemy pokusić się o hipotezę, że raczej by się z nimi zgodził, z tym zastrzeżeniem, że z autopsji oraz z doświadczenia innych apologetów wiedział, że strategia obrona przez Pascala jest zbyt ambitna i przez to przeciwnie skuteczna.

Czy nie dlatego postanowił zostać duchownym? Wiadomo przecież, z jakim zapałem misjonarskim traktował Berkeley swoje powołanie! Być może jako filozof przekonywał ludzi do wiary w „Boga filozofów”, a jako duchowny wpajał wiarę w „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”? W ten sposób udało mu się, we własnym zakresie, rozwiązać problem, jak uczynić apologetykę skutecznym narzędziem nawracania bez unicestwiania wizerunku prawdziwego Boga. Czyli udało mu się rozwiązać fundamentalny problem Pascala.

5. O potrzebie zastosowania nowego klucza interpretacyjnego do historii wczesnej filozofii nowożytnej, czyli prymat teologii nad filozofią w XVII wieku

Zastosowanie klucza „apologetycznego” w analizie poglądów Pascala i Berkeleya umożliwiło nam przeprowadzenie szeregu ciekawych paralel pomiędzy oboma myślicielami oraz – co najważniejsze – pozwoliło uwiarygodnić tezę, że dzielące ich różnice nie są przypadkowym zbiegiem okoliczności, lecz mają ugruntowanie w „logice dziejów”. Według tej analizy Pascal jest – używając terminologii heglowskiej – „tezą”, Berkeley zaś – „antytezą”, być może dość nieudolnie usiłującą wcielić się w „syntezę”.

Analiza ta została przeprowadzona w ramach pewnego eksperymentu. Nie pretenduje ona w żadnym razie do pełni. Może nawet świadomie grzeszy jednostronnością ujęcia, ponieważ została zamierzona jako przeciwwaga dla, dominującej wciąż w historiografii filozofii, narracji oświeceniowej – marginalizującej wątki teologiczne i apologetyczne u filozofów wczesnej nowożytności.

Analiza uwzględniająca apologetykę ma wszakże tę ewidentną przewagę nad narracją oświeceniową, że pozwala w ogóle dostrzec jakieś analogie między takimi myślicielami jak Pascal i Berkeley. Moim zdaniem nie jest to przypadek. Narracja oświeceniowa każe w nich widzieć filozofów, a z punktu widzenia filozoficznego nie mają ze sobą nic wspólnego. W obliczu tej notorycznej ślepoty narracji oświeceniowej chciałbym poniżej wstępnie zasugerować, że pożądane byłoby zastosowanie klucza „apologetycznego” nie tylko w odniesieniu do Pascala i Berkeleya, lecz także do wszystkich tzw. wielkich filozofów wczesnej nowożytności. Jak można uzasadnić ten postulat?

Wspomnianych filozofów jest w praktyce ośmiu: Kartezjusz, Gassendi, Leibniz, Spinoza, Malebranche, Pascal, Locke i Berkeley. Jeżeli ograniczymy się do znanych faktów historycznych oraz literalnej interpretacji deklaracji światopoglądowych tych filozofów, wyłoni się następujący obraz. Trzech z nich –

mianowicie Gassendi, Malebranche i Berkeley – to duchowni, którzy poświęcili Bogu niemal całe swoje życie aktywne oraz kontemplacyjne. Pascal po „pierwszym nawróceniu” doświadczył wyjątkowej intensyfikacji własnej wiary, a jego bliscy twierdzą jednogłośnie, że po „drugim nawróceniu” postępował jak święty. Locke pisze, że „poznanie Boga i cześć dlań jest celem głównym wszystkich naszych myśli i właściwym zadaniem naszych zdolności poznawczych” (Locke 1955, t. 1, s. 159), oraz formułuje oryginalny argument za istnieniem Boga, stanowiący uwspółcześnioną wersję argumentu Cycerona, w zarysie wyłożonego w ks. II traktatu *O prawach* (Locke 1955, t. 2, s. 341–345).

Spinoza w każdym swoim traktacie wychwala Boga. Wbrew insynuacjom jego wrogów oraz francuskich filozofów oświeceniowych, nie miał w sobie nic z ateisty. Za cel swojego życia obrał oczyszczenie wizerunku „prawdziwego” Boga z antropomorficznych masek, za którymi ukryła go tradycja judaistyczna oraz chrześcijańska. Można Spinozę podejrzewać o to, że stworzył własną religię, ale w żadnym wypadku nie o to, że odrzucał wszelką religię. Leibniz całe niemalże swoje dorosłe życie poświęcił kwestii doktrynalnego oraz instytucjonalnego pojednania Kościoła katolickiego z kościołami protestanckimi. Pisał mistyczne wiersze o cierpieniu Chrystusa ukrzyżowanego. Wiele też przemawia za tym, że pierwszym impulsem dla Leibniza do wypracowania zarysu monadologii w postaci koncepcji dynamizmu były kontrowersje teologiczne dotyczące możliwości pogodzenia tajemnicy Eucharystii z kartezjańską wykładnią materii (Bouiller 1868, s. 408).

Kartezjusz jest ortodoksyjnym katolikiem, który w niezliczonych miejscach swoich prac oraz listów podkreśla, że w domenie „prawd objawionych” wymagane jest bezwzględne posłuszeństwo rozporządzeniom soborowym oraz tradycji ustanowionej przez Ojców Kościoła. Jego wierność wobec hierarchii kościelnej posuwała się tak daleko, że odmawia za swojego życia publikacji książki zawierającej tezy potępione albo skrytykowane przez Kościół, m.in. rozpowszechnioną przez Galileusza kopernikańską tezę o krążeniu Ziemi dookoła Słońca.

Nie chcę sugerować, że te oraz wiele innych faktów o podobnym wydźwięku nie jest uwzględnianych przez historyków filozofii (zwłaszcza współczesnych) w ramach spójnych wykładni egzegetycznych ani – tym bardziej – że narracja oświeceniowa nie stanowi od co najmniej stulecia przedmiotu systematycznej ofensywy z strony historyków filozofii przywiązanych do rzetelnych standardów metodologicznych. Rzecz w tym, że *gros* tych zabiegów naprawczych jest często motywowane pragnieniem odmalowania w nowym niż dotąd świetle swojego „ulubionego filozofa” (tak, historycy filozofii mają swoich ulubionych filozofów...) bez naruszania fundamentów narracji oświeceniowej. W praktyce sprowadza się to do wykazania, że ten bądź inny filozof nie mieści się w schematach żadnej narracji – ani oświeceniowej, ani innej – i że należy wobec tego potraktować go jako przypadek izolowany, pod groźbą zubożenia bądź całkowitej destrukcji testamentu filozoficznego, który nam przekazał.

Uważam, że tego rodzaju zabiegi mają ogromną wartość, ale rozciągają się z tym, do czego sam chciałbym się przyczynić: mianowicie do oddania sprawiedliwości nie temu bądź innemu filozofowi XVII wieku, ale „XVII wiekowi samemu w sobie”, jako odrębnej formacji historycznofilozoficznej o unikatowych własnościach, obejmującej wszystkich ośmiu wspomnianych wyżej pierwszoplanowych filozofów oraz oczywiście wielu innych pomniejszych. W tym celu konieczne jest, po pierwsze, odrzucenie założenia, że „XVII wiek zawiera już w załączkowej formie wiek XVIII”, po drugie, sprzeciw wobec stanowiska, że filozofia nowożytna znajduje kulminację w systemie Kanta, stanowiącym syntezę racjonalizmu kontynentalnego i empiryzmu brytyjskiego, po trzecie zastosowanie nowego klucza interpretacyjnego do XVII-wiecznej filozofii w celu systematycznego umocnienia tezy o jej wyjątkowym statusie w skali dziejów ogólnofilozoficznych. Moim zdaniem najlepiej przystąpić do tej pracy z kluczem „apologetycznym”. Mam nadzieję, że udało mi się chociaż częściowo przekonać czytelnika do tej idei dzięki powyższej analizie porównawczej projektów apologetycznych Pascala i Berkeleya w płaszczyźnie synchronicznej i diachronicznej.

Bibliografia

- Berkeley G. (2004a), *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Salomon, Kraków: Zielona Sowa.
- Berkeley G. (2004b), *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, przeł. J. Sosnowska, Warszawa: DeAgostini – Altaya.
- Berkeley G. (2007), *Dzienniki filozoficzne*, przeł. B. Żurowski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Berkeley G. (2020), *Eseje z „The Guardian” oraz Kazania*, przekład zbiorowy, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Berkeley G. (2013), *Siris. Łańuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z dodatkami*, przeł. A. Grzeliński, M. Szymańska-Lewoszewska, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bouillier F. (1868), *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. 1–2, Paris: Ch. Delagrave et C-ie.
- Goldmann L. (1997), *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard.
- Grayling A.C. (2005), *Berkeley's argument for immaterialism*, w: K.P. Winkler (red.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, New York: Cambridge University Press.
- Guyau J.-M. (1927), *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris: Felix Alcan.
- Kołąkowski L. (1994), *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak.

- Locke J. (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1–2, przeł. B. Gawęcki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pascal B. (1975), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pintard R. (1963), *Pascal et les libertins*, w: *Pascal présent (1662–1962)*, Clermont-Ferrand: G. de Bussac, s. 105–130.

K r z y s z t o f P i ę t a k

A Comparative Analysis of Pascal's and Berkeley's Apologetics

Keywords: *17th century philosophy, apologetics, G. Berkeley, methodology of the history of philosophy, B. Pascal*

This article is an attempt of a comparative analysis between George Berkeley's and Blaise Pascal's religious apologetics. In my intention the fruitfulness of this analysis shall constitute a preliminary justification for two postulates that belong to the methodology of the history of philosophy. First, it is advisable to reject interpretative habits, which are specific for what I call the 'Enlightenment story' in regard to the 17th century philosophers (from Descartes to Berkeley). Secondly, it seems helpful to apply in regard to these philosophers a new exegetic key, which I call 'the apologetic key'. In the first section, I detail the fundamental features of the 'Enlightenment story' and I show how destructive this story sounds when it is applied to Pascal and Berkeley. In the second section, I compare Pascal's and Berkeley's religious apologetics identifying differences and similarities between them. In the third and the fourth sections, I sketch a short historiosophical speculation about the hypothetical influence of the reception of Pascal's *Les Pensées* on the shape of the apologetic project of Berkeley. In the fifth section, I explain why it could be fruitful to apply the 'apologetic key' to all the so-called 'great philosophers' of the 17th century.