

D a m i a n L e s z c z y ń s k i

Pascal: sceptycyzm jako wstęp do eschatologii

Słowa kluczowe: *antropologia, V. Cousin, eschatologia, B. Pascal, sceptycyzm, zbawienie*

Choć nikt nie przeczy, że w pismach pozostawionych przez Blaise’a Pascala znajdujemy wiele wątków sceptycznych, uznanie go za filozoficznego sceptyka może w pierwszej chwili budzić sprzeciw. Wedle obiegowych poglądów Pascal to filozof wiary, a nie wątpienia, a jeśli nawet krytykuje czy deprecjonuje ludzki rozum i jego zdolność dotarcia do prawdy, to jedynie w imię ważniejszej władzy poznawczej, którą odnajduje w „porządku serca”, oraz w imię wiary, która wspiera rozum w sytuacjach, w których ten okazuje się bezsilny. Gdzie w jest tym wszystkim miejsce na sceptyczne wątpliwości? Na dodatek sceptycyzm rozumiany jest dziś często – również na poziomie obiegowych opinii – jako stanowisko antyreligijne, a mianem „sceptyków” określa się, zupełnie zresztą opacznie, fanatycznych wyznawców nauki, którzy ze swojej wiary w zmienne naukowe hipotezy uczynili fundament ataku na wiarę w Boga. Według obiegowych poglądów sceptyk to ktoś, kto w imię nauki przeciwstawia się wierze, dlatego też Pascal, prezentujący stanowisko dokładnie odwrotne, wydaje się znajdować na antypodach sceptycyzmu. Zresztą nawet jeśli przejdziemy od potocznych opinii do analiz historyczno-filozoficznych, spotkamy się zazwyczaj z poglądem, że Pascal, mimo że był „czytelnikiem Montaigne’a” – jak określił go w tytule swojej książki Léon Brunschvicg (1942) – miał do sceptycyzmu („pirronizmu”, jak wtedy mówiono) stosunek krytyczny i odrzucał go na równi z dogmatyzmem przypisywanym filozofii kartezjańskiej, szukając trwalszych źródeł poznania niż zmysło-

we i rozumowe. Krótko mówiąc, Pascal, jako człowiek i filozof „wierzący”, nie mógł wątpić, a zatem nie mógł być sceptykiem.

Wydaje się, że źródłem problemu jest pomieszanie sceptycyzmu jako teoretycznego stanowiska epistemologicznego i metaepistemologicznego z postawą wątpienia, która ma charakter praktyczny i egzystencjalny. Nie dostrzega się zarazem, że Pascalska „wiara” i „serce” nie są władzami poznawczymi w zwykłym sensie, lecz jedynie symbolami pewnej postawy człowieka wobec rzeczy ostatecznych. Z tej perspektywy nie ma przeszkód, aby filozoficzny sceptycyzm – czy nawet epistemologiczny nihilizm – mógł łączyć się z pewnym stanem ducha i czymś, co można by określić jako „nastawienie eschatologiczne”; co więcej, sceptycyzm ów jako metoda filozoficzna mógłby okazać się narzędziem umożliwiającym redukcję „nastawienia światowego”, jeśli tak to można nazwać, i przejście na poziom czystej relacji z transcendencją. Mówiąc prościej: sceptycyzm umożliwia wyjście ze zgiełku świata i znalezienie drogi do Boga. Tyle można powiedzieć na początku.

Do nieco podobnych wniosków doszedł Victor Cousin, który w latach 1844–1845 na łamach „Revue de Deux Mondes” opublikował dwa artykuły pod tytułem *Du scepticisme de Pascal* (O sceptycyzmie Pascala)¹. Cousin, myśliciel dziś już zapomniany, ale oryginalny, w zaskakujący sposób łączył oświeceniowy zdrowy rozsądek z wątkami idealistycznymi i spirytualistycznymi; rok wcześniej przygotował nowe wydanie *Myśli*, w którym zamieścił nieznane wcześniej fragmenty. To właśnie one doprowadziły go do przekonania, że Pascal mimo wszystko był filozoficznym sceptykiem, a ponieważ sam Cousin od sceptycyzmu był daleki, jego artykuły w zasadzie są krytyką Pascala i obroną filozofii przed jego pirronizmem, a religii katolickiej przed Pascalskim jansenizmem. Niemniej jego analiza na ogólnym poziomie wydaje się trafna i może tylko dziwić fakt, że jest tak rzadko uwzględniana przy okazji badań nad dziełem autora *Myśli*. Cousin dostrzega bowiem, że sceptycyzm jest dla Pascala nie celem, lecz środkiem do celu, jedynym wystarczająco radykalnym narzędziem, którego domaga się jansenistyczna eschatologia, w której nieskończenie marny i upadły człowiek spotyka się z nadprzyrodzoną i nieskończoną łaską Chrystusa. Filozofia i związana z nią pycha poznawcza – a przecież właśnie ta pycha była przyczyną upadku stworzenia – musi więc zostać odrzucona i sceptycyzm w pirrońskiej postaci wydaje się najlepszym do tego środkiem. W tym duchu interpretować należy końcówkę jednej z uwag Pascala: „nie sądzę, aby cała filozofia warta była godziny trudu” (Pascal 1989, fragm. 192 [79])². Jeśli mamy

¹ Wśród nielicznych rozpraw poświęconych sceptycyzmowi Pascala można wymienić: Prudhomme 1890; Wilde 1916; Maia Neto 1998; Wills 2007; Kleszcz 2011; Lubańska 2022.

² Fragmenty z *Myśli* Pascala podaję w przekładzie Tadeusza Boya-Żeleńskiego na podstawie poprawionego wydania z 1989 r. w układzie Jacques’a Chevaliera, z uzupełnieniem numeracją Léona Brunschvicga (w nawiasie kwadratowym).

filozofii poświęcić choćby minutę, to tylko wówczas, kiedy ukaże nam ona własną niewystarczalność i wyprowadzi poza samą siebie.

Interpretacja Cousina, jak wspominałem, jest celna, choć jego własne poglądy każą mu widzieć w późnych poglądach Pascala drogę ku destrukcji filozofii, a nawet wiary religijnej, podczas gdy Pascalowi chodzi raczej o projekt pozytywnego przewartościowania ich obu, być może nawet za cenę odrzucenia tej pierwszej. Pascal był wystarczająco wnikliwym i błyskotliwym myślicielem, aby zdawać sobie sprawę z ryzyka, jakie niesie ze sobą taki projekt, a zarazem potrafił umiejętnie pokierować sceptycznymi argumentami, aby przeprowadzić swoją eschatologiczną *epoche* – jeśli można tak to określić – usuwając to wszystko, co zakłóca nawiązanie relacji duszy ze Stwórcą. Niniejszy tekst jest próbą rekonstrukcji tego procesu przejścia od epistemologii przez metafizykę człowieka (antropologię) do eschatologii, która w wymiarze praktycznym oznacza wejście przygodnego, skończonego bytu ludzkiego w relację z tym, co ostateczne i nieskończone.

Zacznijmy od sceptycyzmu. Aby uznać Pascala za filozoficznego sceptyka, należy zadać sobie pytanie, co jest istotą takiego sceptycyzmu. Mówiąc najogólniej i najprościej, sceptycyzm jest poglądem (co samo już prowadzi do wewnętrznej sprzeczności) głoszącym niemożliwość zdobycia pewnej bądź jakiegokolwiek wiedzy, a więc niezdolność człowieka do poznania prawdy i dotarcia do ostatecznego uzasadnienia twierdzeń nauki, filozofii, moralności czy religii. Mówiąc ściślej, sceptycyzm nie głosi, iż nie ma prawdy albo że żadna istota nie może osiągnąć wiedzy, lecz jedynie, iż człowiek – taki, jakim jest – niezdolny jest, za pomocą środków, jakimi dysponuje, tego dokonać. W wersji pirrońskiej, do której odwołuje się Pascal, sceptycyzm będzie głosił ponadto, wbrew tzw. akademikom, że nie ma nawet możliwości hierarchizowania wiedzy pod względem prawdopodobieństwa, a wszystkie sądy z roszczeniem do prawdziwości jawią nam się jako równosilne, w związku z tym nie ma powodu bardziej opowiadać się za jednymi bądź drugimi. Sceptycyzm nie polega więc na odrzuceniu tej czy innej szkoły filozoficznej, stanowiska naukowego czy też teologicznego, ale na uznaniu za bezwartościową pod względem poznawczym każdej filozofii, każdej nauki i każdej teologii mających roszczenie do posiadania wiedzy i osiągnięcia prawdy. A ponieważ sceptyk świadom jest, iż konsekwencja wymagałaby również odrzucenia jego własnego stanowiska, jedyne wyjście widzi w całkowitym zamilknięciu i wyjściu poza obszar, w którym stawką jest wiedza, prawda, racjonalność i tego typu wartości. Ostatecznie więc sceptycyzm nie jest poglądem, ale postawą obojętności na poglądy.

Pascal rozumie sceptycyzm („pirronizm”, jak go nazywa) dokładnie w taki sposób i dlatego też go potrzebuje. Podobnie jak Kartezjusz, choć w całkiem innym celu, korzysta on ze sceptycyzmu metodycznie, dokonując destrukcji (która jest bardziej radykalną wersją fenomenologicznej redukcji) zastanych poglądów i uznanych oczywistości. Cel jest bardzo prosty: wykazanie nędzy

filozofii i nauk, a przez to nędzy ludzkiego rozumu. Świadectwa na rzecz tego mają różny charakter i czerpane są zarówno z klasycznych tropów sceptycznych, jak i – co może wydawać się dziwne – z poglądów filozofów materialistycznych, takich jak Lukrecjusz czy Thomas Hobbes, którzy kładli nacisk na przygodność, a więc tym samym względność ludzkiej wiedzy, moralności czy sytuacji społecznej.

Argumentacja wygląda mniej więcej tak: człowiek nie jest w stanie poznać prawdy i samodzielnie zdobyć jakiejkolwiek pewnej wiedzy, po pierwsze, z uwagi na swoją naturę i władze poznawcze, po drugie, z uwagi na zewnętrzne siły, jakim podlega, a które zakłócają jego poznanie. Przywoływane przykłady nie odbiegają od tych, które znajdujemy w pismach starożytnych sceptyków, a także renesansowych myślicieli skłaniających się ku sceptycyzmowi, takich jak Pierre Charron czy Francisco Sanchez³. Jeśli chodzi o zmysły, nie są one wiarygodnym źródłem poznania, gdyż te same rzeczy jawią się różnie z różnych perspektyw i różnym podmiotom, poza tym dochodzą tu złudzenia optyczne, zakłócenia wynikające z chorób, również z obłądów, a wreszcie możliwość snu, którą trudno wykluczyć, a nawet – co jest już kartezjańskim dziedzictwem – możliwość istnienia złego ducha.

Wyobraźnia powiększa małe przedmioty, tak iż wypełnia nimi naszą duszę wedle fantastycznej oceny; jak znów przez lekkomyślne zuchwalstwo zmniejsza rzeczy wielkie do swojej miary, na przykład mówiąc o Bogu (Pascal 1989, fragm. 108 [84]).

Mamy jeszcze inne źródło błędu, mianowicie choroby: psują nam sąd i pocucie; a jeśli ciężkie choroby mącą je wybitnie, nie wątpię, że i lekkie mają swój wpływ wedle proporcji (Pascal 1989, fragm. 104 [82]).

Gdybyśmy śnili co noc o tej samej rzeczy, przejmowałaby nas ona tyleż co przedmioty, jakie widzimy codziennie. Gdyby wyrobnik był pewien, iż będzie śnił co noc przez dwanaście godzin, że jest królem, sądził, iż byłby prawie równie szczęśliwy co król, który by śnił co noc przez dwanaście godzin, że jest wyrobnikiem. Gdybyśmy śnili co noc, że nas ścigają nieprzyjaciele, i widzieli tym podobne majaki, dni zaś spędzali na rozmaitych zatrudnieniach, jak to bywa w podróży, cierpielibyśmy prawie tyle, co gdyby to było prawdą, i lękalibyśmy się snu, tak jak lękamy się przebudzenia, kiedy obawiamy się popaść w takie nieszczęścia w rzeczywistości. I w istocie, taki sen sprawiałby może tyleż męki co rzeczywistość. Ale ponieważ sny są coraz inne, a nawet jeden i ten sam odmienia się – to, co w nich widzimy, przejmuje nas o wiele mniej niż to, co widzimy na jawie, a to dla ciągłości, która wszelako nie jest tak jednostajna i równa, aby się też nie zmieniała, ale mniej gwałtownie, chyba czasem tylko, na przykład w podróży, wówczas powiadamy: „Zdaje mi się, że śnię”, życie bowiem jest snem nieco mniej niestałym (Pascal 1989, fragm. 380 [386]).

Człowiek jest jeno istotą pełną błędów wrodzonego i niepodobnego do zmazania bez łaski. Nic nie wskazuje mu prawdy. Wszystko go myli; te dwie podstawy prawdy, rozum i zmysły, poza tym, iż każdej z nich brak szczerości, oszukują się wzajem. Zmysły oszukują rozum przez

³ Por. na ten temat mój artykuł: Leszczyński 2006.

falszywe pozory; same padają znowuż ofiarą tegoż oszukaństwa: rozum mści się na nich. Wzruszenia duszy mącą zmysły i stwarzają w nich fałszywe wrażenia. Kłamią i oszukują się na wyprzódki (Pascal 1989, fragm. 92 [370]).

Tak jak zmysły nie mogą być wiarygodnym źródłem poznania, tak też nie może być nim sam rozum; doświadczenie jest równie zawodne jak rozumowanie, przy czym – paradoksalnie – o wszystkim tym dowiadujemy się właśnie z doświadczenia i za pomocą rozumowania, to zaś do poziomu wątpliwości przedmiotowych dokłada metapoziom wątpliwości w te pierwsze – i tak dalej, prowadząc do kolejnych trudności, typowych dla filozofii: regresu i błędnego koła.

Przykładem zawodności rozumu w kwestiach ostatecznych są dowody na istnienie Boga:

Metafizyczne dowody Boga są tak odległe od rozumowania ludzi i tak zawile, że mało do nas trafiają; a gdyby nawet nadały się niektórym, nadałyby się tylko przez tę chwilę, przez którą mają przed oczyma ów dowód; w godzinę później lękają się, że się omylili (Pascal 1989, fragm. 5 [543]).

Godne podziwu jest, że nigdy żaden autor kanoniczny nie posłużył się naturą, aby dowieść Boga. Wszyscy starają się wzbudzić wiarę w Niego. Dawid, Salomon itd., żaden z nich nie powiedział: „Nie ma próżni, zatem jest Bóg”. W czym okazali się bystrzej od najbystrzejszych ludzi późniejszych czasów, którzy wszyscy się tym posługiwali. To bardzo doniosłe (Pascal 1989, fragm. 6 [243]).

To tyle, jeśli chodzi o zakłócenia wewnętrzne, „przeszkody epistemologiczne”, których źródło tkwi w samym podmiocie. Są jednak też takie, które mają charakter zewnętrzny i polegają, ogólnie rzecz biorąc, na relatywizacji naszego poznania przez niezależne od nas czynniki biologiczne, kulturowe, językowe, historyczne itp. – krótko mówiąc, chodzi o to wszystko, co Francis Bacon określił mianem „idoli”.

Kiedy widzimy, iż jakieś zjawisko powtarza się, wnosimy stąd o naturalnej konieczności, jak to, że jutro będzie dzień itd. Ale często zawodzi nas i nie poddaje się własnym prawdom (Pascal 1989, fragm. 118 [91]).

Litość bierze patrzeć, jak tylu Turków, heretyków, niewiernych idzie obyczajem swoich ojców dla tej jednej racji, iż uprzedzono ich, że to jest najlepszy; toż samo skłania każdego do jego rzemiosła, do ślusarki, żołnierki itd. Z tych przyczyn dzikiemu nie nadałyby się Prowansja (Pascal 1989, fragm. 124 [98]).

Tego typu uwag znajdziemy w *Mysłach*, a także w innych późnych tekstach Pascala, sporo. Pokazują one, że nasze poglądy, niezależnie od ich przedmiotu, są zrelatywizowane przez czynniki przypadkowe – takie jak biologiczna natura, charakter, okoliczności historyczne, mody czy ustrój społeczny – a to z kolei powoduje, że same te poglądy są przypadkowe i niekonieczne, to znaczy, że mogłyby być inne. Płyne stąd więc wniosek o jałowości wszelkich

dociekań zmierzających do odkrycia ostatecznej prawdy czy też znalezienia ostatecznego ugruntowania. Co więcej, sama prawda – czy raczej pojęcie prawdy, idea prawdy – jest rodzajem zgubnego złudzenia, filozoficznego złoto-cielca, któremu oddaje się hołdy.

Robimy sobie bożyszcze z samej prawdy; prawda bowiem poza miłością nie jest Bogiem, jeno Jego obrazem i bałwanem, którego nie trzeba kochać ani ubóstwiać; a tym mniej nie trzeba kochać ani ubóstwiać jej przeciwieństwa, to znaczy kłamstwa (Pascal 1989, fragm. 597 [582]).

Zresztą źródłem trudności są przeszkody związane nie tylko z podmiotem i wpływami, jakim podlega, ale też z samymi przedmiotami, jakie podmiot ów chciałby poznać. Niewspółmierność między człowiekiem a światem, między skończonością a nieskończonością ujawnia pychę ludzkich roszczeń poznawczych. Nawet gdyby nie działały wszystkie wspomniane wcześniej zakłócenia i natura ludzka byłaby wolna od błędu, same przedmioty, ku którym się zwraca, wykluczałyby możliwość ich poznawczego, adekwatnego ujęcia.

Ale być może, iż ten przedmiot przekracza zakres rozumu (Pascal 1989, fragm. 189 [73]).

Jeśli jest Bóg, jest on nieskończenie niepojęty, skoro nie mając ani części, ani granic, nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Jesteśmy tedy niezdolni pojąć ani czym jest, ani czy jest; w tym stanie rzeczy, któż ośmieli się rozstrzygać kwestię. Nie my, którzy nie mamy z nim żadnego punktu styczności (Pascal 1989, fragm. 451 [233]).

Ostatni krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpli jest, jeżeli nie dosięga tej świadomości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych? (Pascal 1989, fragm. 466 [257]).

Podsumowując: potraktowany metodycznie pirronizm, a więc filozoficzny sceptycyzm, jest narzędziem pozwalającym usunąć błędne mniemania człowieka o sobie i swoich możliwościach poznawczych. Sprowadza on podmiot do epistemicznego poziomu zero, poziomu, na którym nie dysponuje on żadną wiedzą, a mniemania, które posiada, nie są więcej warte niż sny czy skutki działalności wybujałej wyobraźni – nie ma więc sensu się do nich specjalnie przywiązywać. W kilku dosadnych sformułowaniach Pascal chwali swoje sceptyczne narzędzie: „Pirronizm jest prawdziwy” (fragm. 384 [432])⁴ – pisze na początku jednego z fragmentów, w innym zaś dodaje: „Pirronizm jest lekarstwem na tę chorobę i poskromi tę pychę” (fragm. 385 [390]). Przy okazji analizy klasycznych argumentów sceptycznych czytamy zaś:

Główne przewagi pirrończyków — zostawiam na boku pomniejsze — są: iż nie mamy żadnej pewności owych zasad, poza wiarą i objawieniem, chyba w [tym], że czujemy je z natury

⁴ W polskim przekładzie myśl tę niefortunnie oddano jako „Pirronizm ma słuszość”, podczas gdy w oryginale wyraźnie stoi: „Le pyrrhonisme est le vrai”.

w sobie. Otóż to naturalne poczucie nie jest przekonującym dowodem ich prawdy. Skoro nie mamy poza wiarą pewności tego, czy człowiek jest tworem dobrego Boga, złego ducha lub przypadku, pozostaje wątpliwe, czy te wszczepione w nas zasady są prawdziwe, fałszywe lub niepewne (Pascal 1989, fragm. 438 [434]).

Wszystko to prowadzi do zmiany postawy i do rewolucji duchowej, wskutek której człowiek traci wszelką pewność, jaką czerpał z wiedzy – a dokładnie, ze *swojej* wiedzy i z *siebie*.

I oto jawna wojna między ludźmi, w której trzeba, aby każdy się oświadczył i stanął z konieczności albo przy dogmatyzmie, albo przy pirronizmie. Kto bowiem będzie mniemał, iż pozostaje neutralny, będzie na wskroś pirrończykiem; owa neutralność jest istotą tej szkoły: kto nie jest przeciw nim, jest całkowicie za nimi (i tu ich przewaga). Oni sami nie są za sobą: są neutralni, obojętni, wątpiący o wszystkim, nie wyłączając siebie. Cóż pocnie tedy człowiek w tym stanie? [...] Czy będzie wątpił o wszystkim? Czy będzie wątpił, że czuwa, że go ktoś szczypie, że go coś parzy? Czy będzie wątpił, że wątpi? Czy będzie wątpił, że jest? Niepodobna iść tak daleko; to fakt, że nie było jeszcze pirrończyka w całej doskonałości. Natura podtrzymuje bezsilny rozum i nie pozwala mu szaleć aż tak dalece (Pascal 1989, fragm. 438 [434]).

To ostatnie zdanie mogłoby sugerować, że możliwe byłoby znalezienie w człowieku jakiejś trwałej, niezależnej od rozumowania i doświadczenia podstawy, w rodzaju zasad naturalnych, wrodzonych idei czy wdrukowanych przez Stwórcę bądź naturę treści. Jednak Pascal również w tym wypadku pokazuje, że poglądy odwołujące się do naturalnych praw, zdroworozsądkowego poczucia oczywistości czy pierwotnej intuicji nie są w stanie umknąć zarzutowi relatywizmu (to, co oczywiste dla jednego, nie musi być takim dla drugiego), a to pociąga za sobą argumenty z braku kryterium (czyja oczywistość jest najbardziej oczywista?) i ostatecznie nihilizm poznawczy (nawet oczywistość nieoczywistości jest nieoczywista). Jego atak na naturalny rozum i zdrowy rozsądek obejmuje również atak na naturalną moralność, rzekomo wrodzone poczucie sprawiedliwości, poczucie dobra, prawdy czy piękna, a także religię naturalną. Jak sądzi, bardzo łatwo jest wykazać, że wszystkie te pozornie fundamentalne i nienaruszalne aksjomaty są jedynie źródłem mody, nawyku, zwyczajów czy przesądów epoki, kultury albo nawet gatunku.

Czym są nasze naturalne zasady, jeśli nie nawykiem, w dzieciach zaś zwyczajem przejętym od ojców, jak łowy u zwierząt? Odmienne nawyki dadzą nam inne zasady naturalne, uczy nas o tym doświadczenie; a jeśli są takie zasady opierające się zwyczajowi, istnieją też zwyczaje przeciw naturze, opierające się naturze i innemu zwyczajowi. To zależy od skłonności (Pascal 1989, fragm. 119 [92]).

Rodzice lękają się, aby się wrodzona miłość dzieci nie zatarła: czymże jest tedy ta przyroda podległa temu, iż może się zatrzeć? Przyzwyczajenie jest drugą naturą, która niweczy pierwszą. Ale co to jest natura? Cemu przyzwyczajenie nie jest naturalne? Bardzo się obawiam, że ta natura jest sama tylko pierwszym przyzwyczajeniem, tak jak przyzwyczajenie jest drugą naturą (Pascal 1989, fragm. 120 [93]).

Nie ma nic, czego by nie można uczynić naturalnym, nie ma nic naturalnego, czego by nie można zatracić (Pascal 1989, fragm. 121 [94]).

Jeśli zbierzemy teraz wszystkie wnioski, jakie płyną ze sceptycznych analiz naszej wiedzy i naszego dążenia do prawdy oraz ostatecznego ugruntowania, a także z badań nad zdrowym rozsądkiem, intuicją i naturalnymi zasadami, dochodzimy do wniosku, który od początku miał się pojawić: rozum ludzki jest bezradny, filozofia i nauka są bezużyteczne, a wszelkie próby zmiany tej sytuacji za pomocą dostępnych, naturalnych środków – jałowe. Dzięki temu Pascal osiąga potwierdzenie tezy, która stanowi istotę biblijnej *Księgi Kohele-ta*: człowiek, jego życie i wszelkie usiłowania to jedynie „marność i pogoń za wiatrem”.

W ten sposób analizy epistemologiczne – a więc metodyczne wykorzystanie pirronizmu – prowadzą do wniosków antropologicznych. Naturalny człowiek, jaki wyłania się z tej antropologii, polegający na przyrodzonych właściwościach poznawczych czy skłonnościach moralnych, nie jest niczym więcej niż zwierzęciem albo automatem (por. fragm. 470 [195]). Być może nawet, wskutek skażenia grzechem pierworodnym (co jest na razie tylko hipotezą, wiedzy bowiem na ten temat mieć nie można) znajduje się w gorszej sytuacji, nie będąc neutralnym, lecz potępionym. Jest jak ktoś, kto wypił truciznę, ale sam nie potrafi stworzyć ani znaleźć odtrutki – a raczej nie będzie potrafił, o ile nie zmieni swojego nastawienia.

Tak więc życie ludzkie jest jeno nieustanną złudą [...]. Człowiek jest tedy jeno przebraniem, jeno kłamstwem i obłudą; i w sobie samym, i w stosunku do drugih. Nie chce, aby mu mówiono prawdę, stara się jej nie mówić innym; a wszystkie te skłonności, tak oddalone od sprawiedliwości i rozumu, posiadają korzenie w jego sercu (Pascal 1989, fragm. 130 [100]).

Oto nasz prawdziwy stan; oto co nas czy niezdolnymi i do wiedzy pewnej, i do zupełnej niewiedzy. Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyście się ucześcić, wraz chwieje się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią (Pascal 1989, fragm. 84 [72]).

Ta intuicja marności, która podskórnie towarzyszy człowiekowi przez całe życie, a którą można wydobyć na powierzchnię dzięki metodycznemu zastosowaniu sceptycyzmu, jest ściśle związana z ludzkim przeświadczeniem o własnej autonomii i wolności. Sprowadzony do życia w *civitas terrena*, człowiek myśli o sobie jako o samodzielnym autorze swoich działań, który sam kreuje swój los i swoją naturę. Jednak to poczucie samowystarczalności – leżące u podstaw nowożytnego humanizmu, antropocentryzmu i naturalizmu – ma swoją ciemną stronę: egzystencjalną samotność. Człowiek wolny (w rozumieniu nowożytnym: wyzwolony z wszelkich ograniczeń narzucanych z zew-

nątr) jest zdany na siebie, a ponieważ w istocie nie jest tym, za kogo się uważa – a więc rodzajem miniaturowego bóstwa – w kluczowych i granicznych sytuacjach boleśnie odczuwa swoją bezradność. Doświadczenie granicy życia, uświadomienie sobie ograniczoności wiedzy, zwodniczości rozumu i doświadczenia, przekonanie się o jałowości działań, zestawione z obietnicami składanymi przez humanistyczne ideologie, utrwała intuicję marności.

Jednak ten problem uświadamiali sobie również inni autorzy nowożytni. Widoczny on jest już u Montaigne’a, a dużą część filozofii nowożytnej, od Kartezjusza, przez Kanta, Fichtego do Husserla, można interpretować jako próbę ukazania jasnej strony tej metafizycznej samotności, poprzez wykazanie, że sam podmiot jest w stanie w samym sobie ukonstytuować te podstawy, których nie znalazł w otaczającym go ziemskim świecie. Innymi słowy: podmiot mógłby pozbyć się owej intuicji marności, gdyby w głębi „ja”, poniżej poziomu konstytuowania się doświadczenia i jego warunków, odnalazł trwały grunt. Zbadanie takiego rozwiązania jest istotne, jeśli chcemy zrozumieć drogę zaproponowaną przez Pascala.

Jak pamiętamy, kiedy Kartezjusz za pomocą metodycznego sceptycyzmu i radykalnej hipotezy demona-zwodziiciela doszedł do tak beznadziejnego, здаwałoby się, miejsca, znalazł mimo to punkt zaczepienia. Podobny punkt zaczepienia znalazł wcześniej św. Augustyn, później zaś Husserl, choć obaj swoje medytacje prowadzili w mniej skrajnej postaci. Mówiąc najogólniej, analiza transcendentálna, odkrywająca warunki możliwości poznania, wykazuje, że głębokie „ja” (a więc znajdujące się poniżej podmiotu empirycznego, kształtowanego przez zmienne warunki faktualne) jest w stanie trwać mimo wszelkich przywołanych argumentów sceptycznych. Jest nim „myślące ja”, które znajduje punkt zaczepienia w fakcie, że – jako takie właśnie, a więc jako myślące – może powiedzieć „jestem”. U Kartezjusza przybiera to formę stwierdzenia:

Lecz istnieje zwodziiciel – nie wiem, kto nim jest – wszechpotężny i najprzebieglejszy, który zawsze rozmyślnie mnie łudzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi! I niechajże mnie łudzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem. Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: „Ja jestem, ja istnieję”, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem (Descartes 1958, t. I, s. 31–32).

W ten sposób w rozwiązaniu Kartezjusza – niezależnie od wszystkich wątpliwości, zarzutów, argumentów, niezależnie od nędznej kondycji podmiotu, kimkolwiek on jest – sytuacja nie jest beznadziejna. Podmiot ów – samotne „ja” – ratuje się dzięki myśli. To myśl jest punktem zaczepienia, myśl ujęta od formalnej, a nie materialnej strony, gdyż okazuje się, że jej treść nie ma znaczenia, dopóki jest myślana, kiedy zaś jest myślana, myślący ją podmiot ist-

nieje, i to istnieje jako on właśnie, jako coś indywidualnego i autonomicznego. I – jak wiemy – w dalszej części kartezjańskiej historii podmiot ten znajduje w sobie ideę nieskończenie dobrego Boga, która później służy mu jako gwarancja prawdziwości i adekwatności zdobywanej wiedzy. Cechą tego optymistycznego rozwiązania jest to, że człowiek sam siebie wyciąga z tarapatów i nawet jeśli przypomina pod tym względem barona Münchhausena, to jednak wciąż jest podmiotem, jest panem swojego „ja”, Bóg zaś pojawia się dopiero, kiedy zostaje odnaleziony, i pełni czysto instrumentalną rolę żyranta.

Rozwiązanie kartezjańskie, niewątpliwie doskonale uosabiające naukowy optymizm nowożytności i zapowiadające postępowy fanatyzm oświecenia, było całkowicie obce Pascalowi, a rozsiane po jego twórczości cierpkie, a czasem złośliwe uwagi na temat Kartezjusza (który zresztą odwzajemniał te złośliwości) sugerują, że projekt zawarty w *Medytacjach* był dlań stałym punktem odniesienia. Ci dwaj „czytelnicy Montaigne’a”, choć korzystali metodycznie ze sceptycyzmu, ostatecznie jednak poszli w zupełnie inne strony. I wydaje się, że zasadniczą dla Pascala kwestią było pokazanie, że człowiek nie jest w stanie uratować się, zstępując w „ja”, że myślący podmiot nie tylko nie może być punktem archimedesowym, ale jest kolejną podstępą iluzją, która zasłania jedyną możliwą drogę ku zbawieniu – drogę, na której należy porzucić również siebie.

Myśl. — Cała godność człowieka jest w myśli. Ale co jest ta myśl? Jakaż jest głupia! Myśl tedy jest rzeczą cudowną i niezrównaną przez swą naturę. Musiała mieć osobliwe błędy, aby stać się godną wzgardy; ale też ma takie, że nie ma nic pociesniejszego. Jakaż jest wielka przez swą naturę! Jakaż niska przez swoje błędy! (Pascal 1989, fragm. 263 [365]).

Jednym słowem, ja ma dwie właściwości: jest niesprawiedliwe w sobie w tym, że się czyni ośrodkiem wszystkiego; jest niewygodne drugim w tym, że ich chce ujarzmić: każde bowiem ja jest wrogiem i chciałoby być tyranem wszystkich innych. Odejmujesz mu natręctwo, ale nie niesprawiedliwość; nie czynisz go przeto lubym tym, którzy nienawidzą jego niesprawiedliwości: czynisz je lubym jedynie ludziom niesprawiedliwym, którzy nie znajdują już w nim swego wroga; tak więc pozostajesz nadal niesprawiedliwy i możesz być miły jeno niesprawiedliwym (Pascal 1989, fragm. 136 [455]).

Czuję, że mogłem nie być, albowiem ja polega na mojej myśli: zatem ja, który myślę, nie istniałbym, gdyby zabito moją matkę, nim otrzymałem życie. Nie jestem tedy istnieniem koniecznym. Nie jestem także wieczny ani nieskończony (Pascal 1989, fragm. 443 [469]).

Poddanie. – Trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba, i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie pojmuje siły rozumu. Są ludzie, którzy grzeszą przeciw tym trzem zasadom, albo przedstawiając wszystko jako rzeczy dowiedzione, z braku rozumienia dowodów; albo wątpiąc o wszystkim, z braku zrozumienia, gdzie trzeba się poddać; albo poddając się we wszystkim, z braku wiadomości o tym, gdzie trzeba sądzić (Pascal 1989, fragm. 461 [268]).

Rozum nie poddałby się nigdy, gdyby nie uznał, że istnieją okoliczności, w których należy się poddać. Śluszne jest tedy, aby się poddał, kiedy sądzi, że powinien się poddać (Pascal 1989, fragm. 462 [269]).

Człowiek jest istotą słabą i skażoną, jako taki więc nie może sam sobie pomóc. Nie może sam siebie zbawić – pod żadnym względem, a więc nie może tego dokonać również poprzez samowiedzę. A przecież projekt Kartezjusza jest w istocie projektem samozbawienia przez zstąpienie do najbardziej pierwotnego poziomu poznania: człowiek ratuje sam siebie z rąk demona dzięki temu jedynie, że myśli – nieważne o czym⁵. Jeśli jednak to wszystko jest złudzeniem, znika ostatnia nadzieja na samodzielne pozytywne rozstrzygnięcie sprawy i wszystko znów sprowadza się do „marności nad marnościami i pogoni za wiatrem”.

Pascal jednak widzi rozwiązanie i w tym momencie dochodzi do przejścia z antropologicznego poziomu rozważań na poziom eschatologii. Aby jednak dokonać tego przejścia, należy zmienić swoje nastawienie i podążyć za Chrystusem, wyrzekając się tego, co najcenniejsze – a więc właśnie naszego „ja”, ostatniej rzeczy, która nam pozostała po przeprowadzeniu wszystkich eksperymentów sceptycznych i po upadku w marność. Jakkolwiek nędzny byłby bowiem człowiek, wciąż ma on *siebie*, wciąż wierzy w *swoją* autonomię, pogrąża się w *swoich* myślach, troszczy się o *siebie* i sam dla *siebie* jest miniaturowym światłem, które błyszczy w spowijającym całą resztę mroku. I teraz chodzi o to, by zgasić to światło i wejść w mrok.

Oczywiście spekulatywny myśliciel od razu dostrzeże tu pułapkę porzucania samego siebie i rezygnacji z siebie – któż niby miałby *siebie* porzucać, jak nie *ja*? To wszakże tylko teoria, a ona staje się w tym momencie bez znaczenia. Jak wspomniałem, chodzi o zmianę postawy czy nastawienia, przy czym nie mamy tu jeszcze do czynienia z aktem wiary albo zawierzenia komuś, ale z aktem wyrzeczenia się siebie – bo to on jest pierwotny i on jest bezwzględnie konieczny. Na tym polegałoby naśladowanie Chrystusa, który idąc na krzyż i umierając na nim jako człowiek, do końca miał zwykłą ludzką wątpliwość odnośnie do swoich dalszych losów. Mimo to poddał się decydującej próbie, wyrzekł się *siebie*, a wraz z tym *swoich* wątpliwości i dzięki temu niejako przeszedł na drugą stronę – zstąpił do piekieł i po trzech dniach zmartwychwstał.

Skażenie rozumu objawia się w tylu rozmaitych i niedorzecznych obyczajach; musiała przyjść prawda, iżby człowiek nie żył już w samym sobie (Pascal 1989, fragm. 423 [440]).

Kto rozplącze ten zamęt? Natura gnębi pirrończyków, a rozum gnębi dogmatyków. Cóż tedy poczniecie wy, o ludzie, którzy przyrodzonym rozumem dochodzicie waszej prawdziwej

⁵ Por. krytyka prometeizmu jako realizacji diabolicznej obietnicy „będziecie jako bogowie” (Rdz 3,5): „Kto nie nienawidzi w sobie miłości własnej i tego instynktu, który mu każe czynić się Bogiem, jest bardzo zaślepiony. Kto nie widzi, że nie ma nic sprzeczniejszego ze sprawiedliwością i prawdą? Fałszem bowiem jest, abyśmy na to zasługiwali; niesprawiedliwe zaś i niemożliwe jest osiągnąć to, skoro wszyscy proszą o to samo. Jest to zatem jawna niesprawiedliwość, w którejśmy się zrodzili, której nie możemy się pozbyć, a której trzeba się pozbyć” (Pascal 1989, fragm. 434 [492]).

istoty? Z pewnością przerasta to możliwości dogmatyzmu i pirronizmu, i całej ludzkiej filozofii. Bo też człowiek przerasta możliwości człowieka. [...]

Poznaj tedy, pyszałku, jakim bezsensu jesteś dla samego siebie. Ukorź się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia natura: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga (fragm. 438 [434]).

I o to właśnie zdaje się chodzić Pascalowi. Jedynym ratunkiem dla człowieka jest bezwarunkowe wyrzeczenie się siebie, rezygnacja ze swojego autonomicznego „ja”, ostatniej rzeczy, która wiąże nas z tym światem – i przejście na drugą stronę. Musimy pogrążyć się w mroku, z którego zostaniemy uratowani – nie uratujemy się sami, bo taki pomysł jest objawem pychy, lecz zostaniemy odnalezieni i wyprowadzeni na światło⁶.

Cały ten projekt można by nazwać Pascalskim przewartościowaniem wszystkich wartości, którego ostatecznym rezultatem jest negacja „ja” – a więc tego, co dla filozofii nowożytnej i nowoczesnych ludzi najważniejsze. Badania epistemologiczne i metaepistemologiczne, wykorzystujące argumenty sceptyczne, prowadzą do antropologii „marność”, jednak świadom swej nędzy – epistemicznej i moralnej – podmiot wciąż zachowuje autonomię i samodzielność w myśleniu, wciąż ma siebie, swoje „ja”. I wtedy – o ile nie chcemy powtarzać drogi Kartezjusza – musimy dokonać czegoś w rodzaju zwrotu eschatologicznego, jakkolwiek byłby on paradoksalny z punktu widzenia racjonalnego myślenia; należy porzucić „ja” i oddać się temu, co ostateczne i nieskończone, w akcie, który nie jest wzmocniony ani nadzieją, ani wiarą, gdyż dokonuje się w całkowitym mroku – nadzieja i wiara pojawia się dopiero po przejściu granicy, kiedy „ja” zostanie odbudowane w nowej postaci, już nie jako moje, ale Jego⁷.

Jeśli zaproponowana interpretacja jest słuszna, staje się jasne, dlaczego Pascal musiał być filozoficznym sceptykiem – nawet jeśli była to tylko zbroja przywdziana po to, aby zwalczyć pewne światowe przesady i pokusy – filozofię, naukę, teologię i inne dziedziny ludzkiej rozrywki⁸. Sceptycyzm nie tylko pomógł odsłonić marność ludzkiego rozumu i ludzkiej kondycji, ale przede wszystkim umożliwił porzucenie ostatniej przeszkody na drodze do zbawienia, a więc własnego „ja”, pokazując, że w obliczu nieskończoności „wszystkie skończoności są równe”, nie widać więc powodu, dla którego należałoby „raczej czepiać się tej niż innej” (Pascal 1989, fragm. 84 [72]).

⁶ To wejście w mrok może przywodzić na myśl rozważania św. Jana od Krzyża o wkroczeniu w ciemną noc duszy.

⁷ Por. metafora człowieka jako organu czy też członka pewnej całości (Pascal 1989, fragm. 709–710 [482–483]).

⁸ „Nędze życia ludzkiego są podstawą tego wszystkiego: skoro ludzie to spostrzegli, zaczęli szukać rozrywki” (Pascal 1989, fragm. 215 [167]).

Bibliografia

- Brunschvicg L. (1942), *Descartes et Pascal. Lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel: La Baconnière.
- Cousin V. (1944–1945), *Du scepticisme de Pascal*, cz. 1–2, „Revue des Deux Mondes” 8 (6), 9 (2).
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kleszcz R. (2011), *Pascal a problem sceptycyzmu*, „Analiza i Egzystencja” 15.
- Leszczyński D. (2006), *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 1 (1).
- Lubańska S. (2022), *Sceptycyzm Pascala*, „Filo-Sofija” 17.
- Maia Neto J.R. (1998), *Commentary: Pascal, Skepticism and the French Enlightenment*, w: J. van der Zande, R.H. Popkin (red.), *The Skeptical Tradition around 1800. Skepticism in Philosophy, Science and Society*, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Pascal B. (1989), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Prudhomme S. (1890), *Le Pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal*, „Revue des Deux Mondes” 101 (4).
- Wilde N. (1916), *Skepticism and Faith in the Philosophy of Pascal*, „The Harvard Theological Review” 9 (1).
- Wills B. (2007), *What Kind of Sceptic was Pascal?*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 36 (3–4).

D a m i a n L e s z c z y ń s k i

Pascal: Skepticism as an Introduction to Eschatology

Keywords: *anthropology, V. Cousin, eschatology, B. Pascal, salvation, skepticism*

Pascal, an insightful reader of Michel de Montaigne, is a philosophical skeptic. However, his skepticism is not a goal, but a tool leading to an intuition of futility and a philosophical anthropology that reveals human misery. The presentation of man as a tainted being is the basis for an attack on the pure self which, according to René Descartes' program, was considered a point immune to skeptical criticism. The rejection of the *ego cogito* makes possible eschatology in which salvation is possible through the abandonment of the self and devotion to God.