

J a n u s z D o b i e s z e w s k i

Pascal oczami Lwa Szestowa

Słowa kluczowe: *B. Pascal, rozum, sen, L. Szestow, wiara*

Lew Szestow nie posiadał akademickiego wykształcenia filozoficznego. Studiował matematykę oraz prawo, i ten ostatni kierunek ukończył; uczestniczył również w zarządzaniu dużą firmą tekstylną założoną przez ojca. Wszystko to nie przeszkodziło Szestowowi w intensywnej, obszernej twórczości filozoficznej, w której oryginalność i nowatorstwo – dla Szestowa najważniejsze – udanie i efektownie konkurowały z nadzwyczaj licznymi odwołaniami, niekiedy wręcz swego rodzaju ekspedycjami historyczno-filozoficznymi, których fachowości i pomysłowości mogą Szestowowi pozazdrościć najbardziej kompetentni badacze i koneserzy wielowiekowych poszukiwań oraz zdobyczy w zakresie dziejów miłości mądrości.

Wiedza i odczytanie Szestowa pozwalały mu, a wyrazisty i odrębny pomysł własny na filozofię wręcz nakazały, dokonywać tu rozrachunków mocno krytycznych (i bynajmniej nie powierzchownych i pospiesznych), w których właściwie całe dzieje filozofii jawią się jako zdominowane przez pewien błąd – powszechny, powszechnie powtarzany i (świadomie lub mimowolnie) ekspozowany oraz broniony ze zdecydowaną energią, a zarazem z politowaniem i niemal obsesyjnym dyskredytowaniem wobec nawet skromnych prób krytyki. Błędem tym było nastawienie racjonalistyczne całej właściwie dotychczasowej filozofii, które z jednej strony wobec wieloznaczności „racjonalizmu”, a z drugiej strony wobec nowożytnego zawężenia może lepiej określić jest – i tak robił Szestow – jako dominację w projektach filozoficznych ogólności, obiektywności, konieczności, integralnej całości, ciągłości (kontynualności, logiczności), twardych, stałych praw i prawidłowości; jako zdecydowaną przewagę

tego, co później Emmanuel Levinas (bardzo bliski nie tylko w tym miejscu Szestowowi) określi jako monologiczność systemów filozoficznych, która spycha na marginesy czy peryferia wszystko, co jednostkowe, wyjątkowe, indywidualne, zróżnicowane (określane wtedy jako szalone, kapryśne, przypadkowe i szybko oraz nieuchronnie syntezowane w jakiejś nadrzędnej, jednoczącej całości).

To monistyczne ukierunkowanie myślenia filozoficznego realizuje się zarówno w konwencji materialistycznej (z obiektywnymi prawami przyrody), jak i idealistycznej (ze stałością i uniwersalnością idei); właściwie materia i idea to dwie strony czy dwa aspekty jednego, „koniecznościowego” ujmowania świata (por. Szestow 1987, s. 31–33); w gruncie rzeczy (a wbrew pozorom oraz utrwalonym przekonaniom), jak przekonywał Szestow, „najstraszniejszym wrogiem wszystkiego, co żywe, nie jest gnuśna materia”, zbyt w istocie słaba, licha, chybota i nieokreślona, by zniewalać człowieka i jego odniesienie do świata – ale idee. To „z ideami, i tylko z ideami, powinien walczyć ten, kto chce przezwyciężyć kłamstwo tego świata”, to idee „okazują się o wiele bardziej twarde, brutalne, bardziej skostniałe od najbardziej nawet martwej materii” (Szestow 2003b, s. 181). Pozwalało to Szestowowi dokonywać zdecydowanych i wielokierunkowych krytyk wobec niemal wszystkich kierunków i postaci z dziejów filozofii – poczynając od jednoznacznie dyskredytowanych przez niego Sokratesa, Kartezjusza, Spinozy, Kanta, Hegla (oraz oczywiście ich zwolenników i kontynuatorów), poprzez wyrastających z żywego, autentycznego myślenia Heraklita, Platona, Plotyna, Augustyna oraz średniowiecznych woluntarystów, Lutra, Hume’a, Nietzschego czy Dostojewskiego, którzy jednak szybciej czy później popadali w szpony tak czy inaczej rozumianego racjonalizmu, po późno odkrytego Sorena Kierkegaarda. Filozofia tego ostatniego zdawała się niemal bliźniaczo współbrzmieć z nastawieniem i ambicjami Szestowa, ale po skrupulatnym prześwieceniu okazała się również osuwać w odmęty zdradliwego, bo szczególnie wyrafinowanego racjonalizmu. Przypadek Kierkegaarda jest o tyle nadzwyczaj interesujący, że Szestow z raczej zaskakującą łatwością rezygnuje z sojuszu z myślicielem wybitnym, a równie samodzielnym, oryginalnym, indywidualnym, wręcz samotnym, świetnie współgrającym i osobowościowo, i intelektualnie-duchowo z jego postulatami filozofowania żywego, odważnego i autentycznego. Bez trudu też daje się wskazać kwestie z dzieł Kierkegaarda – i to zarówno liczne, jak i kluczowe – które jak ulał pasują do roli cytatów z tekstów Szestowa. Oto przykład najbardziej może spektakularny, z *Dzienników* Kierkegaarda:

Dla Boga wszystko jest możliwe. Na tym właśnie polega walka wiary: szaleńcza walka o możliwości. [...] dopiero wtedy otwiera się droga wiary. Wierzy się dopiero wtedy, kiedy człowiek nie może już odkryć żadnej możliwości. Bóg znaczy, że wszystko jest możliwe. i to, że wszystko jest możliwe, oznacza Boga. I tylko ten, czyja istota została tak wstrząśnięta, że staje się duchem i pojmuje, że wszystko jest możliwe, tylko ten dotarł do Boga. [...] Ani przez

chwilę nie pozwolę sobie zuchwale wyobrażać, że jeśli ja nie widzę żadnego wyjścia, to znaczy, iż również dla Boga wyjścia nie ma (cyt. za: Wodziński 1991, s. 221).

Z kolei zarzuty Szestowa wobec Kierkegaarda – o dostrzeganie jakiejś wadliwości w ludzkim istnieniu przed grzechem pierworodnym, o niezmienność Boga, o tylko zawieszenie (a nie zniesienie) etyki oraz o ostatecznie racjonalistyczne rozwikłanie tych zagadnień – nie zawsze są całkowicie przejrzyste i przekonujące.

Dodajmy przy tym, że wszystkie zasygnalizowane wyżej krytyki przeprowadzane przez Szestowa są interesujące, inspirujące, sugestywne, a przy tym udokumentowane, i zupełnie nie sposób potraktować ich jako schematycznych, powierzchownych czy wyłącznie tendencyjnych; są kompetentne i dokonane z intelektualną klasą, nawet jeśli niekiedy – jak w odniesieniu do Kierkegaarda – także ze zbytnim zapałem.

Istnieje również wąskie grono myślicieli, których Szestow przywołuje z najwyższą atencją i podziwem, jako tych, którzy potrafili utrzymać ludzkie myślenie, filozofię – a i szerzej: duchowość – w stanie żywym, otwartym, autentycznym, zgodnym z charakterem i szansą ludzkiej egzystencji, tak jak rozumiał ją Szestow. Nie obawiali się oni sprzeczności, absurdu, przypadku, bezsensu, kaprysu, zuchwałości, a i takich zarzutów ze strony wszechdominujących wyznawców racjonalizmu, konieczności, ogólności, niezmienności. Wymieniał tu Szestow z uznaniem Protagorasa (chyba trochę niespodziewanie, a ze względu na interpretowanie aforyzmu „człowiek miarą wszechrzeczy” nie subiektywistycznie, ale wolicjonalistycznie), św. Pawła, Tertuliana, Piotra Damiani oraz Pascala. Pewna zdawkowość w odniesieniu do Protagorasa oraz – w nieco inny sposób – do św. Pawła, z kolei zasadnicza i kluczowa, choć raczej konwencjonalna i „hasłowa” filozoficzna solidarność wobec Tertuliana i Piotra Damiani pozwala nam skupić uwagę na Pascalu jako szczególnym obiekcie filozoficznego zainteresowania oraz filozoficznym sojuszniku Szestowa. O ile zresztą tamte postacie pojawiają się u Szestowa wprawdzie często, ale właściwie tylko w formie jednostkowych odwołań i w roli znamiennych symboli, to Pascalowi – obok podobnego typu obecności – poświęcił Szestow obszerny, kilkudziesięciostronicowy, znakomity esej *Noc w Gethsemani (Filozofia Pascala)*, zamieszczony następnie w tomie *Na szalach Hioba* (1929).

dwołując się do wybranej postaci z dziejów filozofii, Szestow ujmował ją zazwyczaj w kontekście jakiegoś wyróżnionego przez siebie aspektu, tekstu, kwestii czy wręcz frazy z dorobku owego myśliciela, bynajmniej nie rezygnując tu zarazem z ujęcia całościowego i syntetycznego; przeciwnie, taka metoda, umożliwiająca sporą swobodę interpretacyjną, szczególnie właśnie sprzyjała szerokiemu, integralnemu spojrzeniu; na tym też polega oryginalność i sugestywność dokonywanych przez Szestowa historyczno-filozoficznych odwołań i przywołań. Nie inaczej rzecz się ma w odniesieniu do Pascala.

Przede wszystkim więc interesować będą Szestowa wyłącznie Pascalowskie *Myśli*, gdyż gdzie indziej, a zwłaszcza we wcześniejszych i cenionych *Prowincjalkach*, „nie ma jeszcze samego Pascala i jego głównej «idei»” – nie ma tam mianowicie „nawet śladu «przepaści»” (Szestow 2003b, s. 338). W *Myślach* zaś zupełnie kluczowy i fundamentalny jest fragment następujący: „Jezus będzie konał aż do skończenia świata; nie wolno nam spać przez ten czas” (Pascal 1972, s. 325). We wcześniejszym i w inaczej ułożonym wydaniu *Myśli* (Léona Brunschvicga, a nie Jacques’a Chevaliera), choć w tym samym tłumaczeniu Tadeusza Boya-Żeleńskiego, fragment ten miał kształt odrobinę inny: „Jezus będzie konał aż do skończenia świata; nie trzeba spać przez ten czas” (Pascal 1952, s. 178). Nadrzędność tego fragmentu dla rozważań Szestowa nad Pascalem znajduje dobitny wyraz w umieszczeniu go przez rosyjskiego filozofa jako motta całego eseju oraz w licznych jego parafrazach, jak choćby: „Śmiertelne męki Jezusa Chrystusa trwać będą do skończenia świata i dlatego przez cały ten czas nie można spać!” (Szestow 2003b, s. 321). Ten zasadniczy dla Szestowa passus z Pascala nie jest oczywiście nieznanym, zapomnianym czy pomijanym, ale też nie sytuuje się w kręgu sztandarowych fraz i kwestii, niemal odruchowo łączonych z myślą Pascala i znanych wręcz na pamięć. Wymienia je sam Szestow, a wiele lat później uporządkuje je Leszek Kołakowski (1994, s. 149) w krótki katalog, na który – jak pisze (może nieco zbyt krytycznie) – składa się „lista sentencji” powszechnie znanych, właściwie „spospoliciałych i zużytych”, które „stały się już komunałami”, a mianowicie:

- „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna” (Pascal 1972, s. 205).
- „Nos Kleopatry: gdyby był krótszy, całe oblicze ziemi wyglądałoby inaczej” (Pascal 1972, s. 88).
- „Człowiek jest tylko trzciną, najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myśłącą” (Pascal 1972, s. 117).
- „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie” (Pascal 1972, s. 62).
- „Ja jest wstrętne” (Pascal 1972, s. 79).

Odnotujmy, że Szestow dodałby do tego „Grudę ziemi na głowę i oto koniec na zawsze” (Pascal 1972, s. 107) i że odnosi się do tych sentencji z jeszcze chyba większym niż Kołakowski chłodnym i niemal ironicznym dystansem, oceniając je jako „nieszkodliwe, subtelne i dowcipne spostrzeżenia, po których można tak samo spokojnie żyć, tak samo spokojnie spać jak po każdej interesującej lekturze” (Szestow 2003b, s. 325). Zauważmy też, że nie wymienia się tu powszechnie przecież kojarzonego z Pascalem „zakładu Pascala”, ale dla nas ważniejszy jest oczywiście brak u Kołakowskiego owej interesującej nas, przez Szestowa preferowanej, frazy zakazującej snu do końca świata, który to dopiero koniec zakończy cierpienia Chrystusa. Co więcej, ta

fraza nie tylko nie została uwzględniona przez Kołakowskiego wśród sentencji głównych Pascala, ale właściwie w ogóle nie pojawia się w całej książce Kołakowskiego, z jednym wyjątkiem, gdzie określana jest jako przykład stosowania przez Pascala „dramatycznych cięć retorycznych, przydających tradycyjnej doktrynie frapującej świeżości” (Kołakowski 1994, s. 225) – wygląda na to, że literacko-estetycznej. Nie pojawia się też – i tym razem w ogóle – w poświęconym Pascalowi tomie autorstwa Tadeusza Płużańskiego w świetnej, reprezentatywnej serii *Myśli i Ludzie*, i to zarówno w tekście autorskim, jak i w obszernym wyborze fragmentów z Pascalskich *Myśli*.

Szestowowska interpretacja Pascala jest więc wyraźnie odrębna, oryginalna, ale bynajmniej nie samotnicza, raczej inspirująca i dalej przejmowana, czego ważnym, filozoficznie znaczącym przykładem jest myśl hiszpańskiego myśliciela Miguela de Unamuno, wielokrotnie odwołującego się do Szestowa. Cytuje on interesujący nas *passus* i sytuuje go w kontekście swej idei chrześcijańskiego agonu czy agonii chrystianizmu, którą to agonię rozumie – bardzo w duchu Szestowa – nie potocznie, nie jako wygaszanie i dogorywanie, ale jako walkę, nieustanną, nieustającą, codzienną, kreatywną walkę o pokonującą śmierć pełnię życia, do której motywuje Chrystus („agonizujący Chrystus”, Chrystus przynoszący spór, podział, walkę, miecz, a nie spokój, harmonię i ukojenie), a której zaniechanie oznacza unicestwienie (Unamuno 2002, s. 29).

Punktem wyjścia „sprawy Pascala” u Szestowa jest – co już zasygnalizowaliśmy – „przepaść”; przepaść metafizyczna, przepaść egzystencjalna, przepaść Bogo-ludzka:

wszystko, co Pascal opowiada w swoich *Pensées*, sprowadza się do opisania przepaści. [...] Nie ma gruntu pod nogami, to straszne, niewypowiedziane straszne. Nie ma się na czym oprzeć, czujesz pod sobą otwierającą się otchłań gotową cię pochłoniąć, a przerażenie perspektywą nieuniknionej zguby wyrywa z piersi straszny krzyk: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił”. Wydaje się, że wszystko się skończyło [...] (Szestow 2003b, s. 356).

I odpowiedni fragment z Pascala:

Czegokolwiek chcielibyście się uczyć, wraz chwije się i oddala: a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyślizguje się i wiekuiście ulata. [...] pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy [...], ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią (Pascal 1972, s. 57).

Jak zmierzyć się z tym wyzwaniem, jak odnaleźć się w tej sytuacji, u gruntu określającej kondycję ludzką – nie poprzestając wszakże na wyjściach fałszywych, na ucieczkach takich jak sceptycyzm, pycha, próżność, rozrywka? Szestow objaśnia to zmierzenie się z przepaścią i rozpaczą u Pascala następująco. Wraz ze stanięciem wobec egzystencjalnej przepaści:

wydaje się, że wszystko się skończyło. I rzeczywiście, coś się skończyło, ale też coś się zaczęło. Pojawiły się nowe, niepojęte siły, pojawiły się nowe objawienia. Nie ma gruntu

pod nogami, nie można, jak przedtem, chodzić po ziemi, znaczy – nie trzeba chodzić, trzeba latać (Szeztow 2003b, s. 356).

Sam Pascal przedstawia coś podobnego w formule „trzciny myślącej”:

Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały świat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarcza, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym (Pascal 1972, s. 117–118).

I dla pewności dodajmy jeszcze za Pascalem: „Myśl stanowi wielkość człowieka” (Pascal 1972, s. 117) i „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli” (Pascal 1972, s. 118). Udobitniamy tę zupełnie zasadniczą pochwałę myśli (a więc rozumu) ze względu na powszechne i oczywiste sytuowanie Pascala (a już zwłaszcza jako autora *Myśli*) w kręgu radykalnych krytyków rozumu, wzorcowych antyracjonalistów. Tymczasem rzecz jest nieco bardziej złożona i Pascalski antyracjonalizm, antykartezjanizm, najwyraźniej kieruje się w stronę pewnego rozumienia rozumu, w ówczesnej epoce dominującego i związanego właśnie z Kartezjuszem, ale bynajmniej nie jedynego i bezalternatywnego w filozofii zarówno wcześniejszej, jak i późniejszej. Musi tu chodzić o jakieś pojmowanie myślenia, spoglądanie na rozum, w którym słabość człowieka (trzcina najsłabsza w przyrodzie) postrzeżona zostaje jako nie tyle przewyżczana przez ludzką moc i sprawczość (techniczną, cywilizacyjną, kulturową, polityczną), ile uobecniająca się zarazem (wraz z zachowywaną trzciniową słabością) jako absurdałna, paradoksalna siła i godność człowieka. Trzciniowa słabość byłaby nieusuwalnym warunkiem tej siły; gdyby więc na przykład człowiek był w stanie „poprawiać” swą trzciniowość, wydobywać się z niej ku sprawności i wzrastającej mocy w świecie, to myślenie, o które by tu chodziło, w ogóle nie pojawiłoby się, zostałyby przekute w reguły i sposoby cząstkowego oraz ewolucyjnego pokonywania trzciniowości, które musiałyby uwzględniać i wkalkulowywać w swą aktywność prawidła i normy świata naturalnego. Tymczasem to właśnie wolność od reguł i praw świata naturalnego otwiera przed człowiekiem jego autentyczne myślenie, charakter jego egzystencji, ponadprzyrodnicze szanse i możliwości kondycji ludzkiej, czyli godność człowieka. Można by tu mówić o myśleniu aksjologicznym, w którym trzciniowo bezradni wobec świata dokonujemy tego świata oceny i odmawiamy mu dodatkowej – właśnie aksjologicznej, powinnościowej – sankcji; jesteśmy tu sędziami świata naturalnego (reguł tego świata wobec człowieka), stojącymi w dystansie wobec świata jako takiego, świata w jego całości. Tej nadrzędności i wielkości człowieka wobec świata w niczym nie zmienia niemożliwość praktycznego urzeczywistnienia przezeń swej krytycznej oceny oraz nieokreśloność owej ponadświatowej myślowej alternatywności, znajdującej wyraz

w tej ocenie; przeciwnie – ta niemożność jest warunkiem owej fundamentalnej, godnościowej oceny.

Nie chodzi więc u Pascala o jakąś generalną negację myślenia czy rozumu, ale o to, by „myśleć, jak należy” (Pascal 1972, s. 105). Zaś owo należyte myślenie, opozycyjne wobec kanonu kartezjańskiego, a zwłaszcza w „nadwyżce” tego należytego myślenia wobec nowożytnej normy, to „rozum zapierający się rozumowi” (Pascal 1972, s. 202), „wiara” (Pascal 1972, s. 194, 201)¹, „serce” (Pascal 1972, s. 44, 205, 206)², „czucie”, to także „jakiś instynkt, który nas podnosi” (Płużański 1974, s. 72) i otwiera, uwrażliwia na to, co boskie, nieskończone i autentyczne, a zarazem samotne, niepewne i nietrwałe; niedające spokoju, ale otwierające na obietnicę zbawienia.

Nie inaczej rzecz się ma z tą sprawą u Szestowa. Szestowowski irracjonalizm, radykalna krytyka całej dotychczasowej filozofii jako błędnego racjonalizmu, to zarazem wyławianie swoistości i odrębności różnych sposobów racjonalistycznego filozofowania, dowodzących właśnie tego, jak wiele imion może mieć rozum i racjonalność, i jak niektóre spośród jego kształtów mogą odgrywać rolę i protoplasty, i sojusznika radykalnej myśli Szestowa. Szestow mógłby tu być usytuowany jako swego rodzaju zwieńczenie zmagających się z sobą, zmagających pozbawiających rozum tanich złudzeń, ale też zaświadczających o rozumu głębi, powadze i potędze. Jak pisze jeden ze współczesnych autorów, i to właśnie w związku z Szestowem:

Przystępując do krytyki „racjonalności”, jesteśmy sami, z konieczności, w nią uwikłani, niszcząc jedną warstwę racjonalistycznych założeń, sami powołujemy do życia nową, głębszą warstwę tegoż racjonalizmu. Antyracjonalizm polega w ten sposób na ustawicznym poszerzaniu horyzontu racjonalności, na ciągłym wzbogacaniu języka rozumu. Przestrzeń racjonalności zaczynają stopniowo zapełniać fenomeny uznawane dotąd za „nieracjonalne” (Wodziński 1993, s. 51).

Chodziłoby tu najwyraźniej o konstytuowanie stanowiska, które określane bywa później jako metaracjonalizm³, transracjonalizm czy też supraracjonalizm. Sam Szestow określał to przekraczające racjonalność myślenie jako „myślenie innego wymiaru”, czyli „wiarę”, jako myślenie „religijne”, myślenie „uległe przemianom”, myślenie „biblijne” (Szestow 1993, s. 127, 84, 87, 75, 77, 142). Istotne byłoby tu podkreślenie, że ani Pascal, ani Szestow w swym

¹ Wiara daje wiedzę, że Bóg jest, ale nie wyjaśnia, czym jest.

² „«Serce» u Pascala w określonych kontekstach oznacza władzę umysłu” (Siemianowski 1997, s. 29).

³ Jak pisze Władysław Stróżewski: „Oto rozum w określonych okolicznościach zdolny jest odkryć swe ograniczenia i uznać, że istnieją dziedziny, których jako rozum nie będzie zdolny przeniknąć. Nie przeczy ich istnieniu ani ich nie lekceważy. Wiedząc, że ich nie pozna, chce jednak zrozumieć sens ich istnienia. [...] Jeśli hasłem racjonalizmu było trafne poznanie, postulatem metaracjonalizmu jest przede wszystkim rozumienie” (Stróżewski 1994, s. 419–420).

antyracjonalizmie czy wręcz fideizmie nie odwołują się do możliwości jakiejś bezpośredniej, emocjonalnej, natchnionej relacji z Bogiem, jakiejś drogi „przylgnięcia do Boga” i osiągania tu pełni i ukojenia. Ani Pascal (Kołakowski 1994, s. 171), ani Szestow (Wodziński 1991, s. 223) nie byli mistykami, ale piewcami nieusuwalnych w odniesieniu do Boga rozpaczy, antynomii, oddzielenia, absurdu, a co najwyżej – czujności, wymagającej podmiotowej („świadomościowej”, „myślowej”) przytomności.

Istotnym, jak sądzę, momentem dla uchwycenia i skonceptualizowania Pascalskiego myślenia wykraczającego poza racjonalność jest kwestia teraźniejszości. Jak pisze Pascal:

nie dbamy nigdy o czas obecny. Uprzedzamy przyszłość, jako nadchodzącą zbyt wolno, jak gdyby chcąc przyspieszyć jej bieg; albo przywołujemy przeszłość, aby ją zatrzymać, jako zbyt chybłą. Tak nierozsądni jesteśmy, że błakamy się w czasach, które nie są nasze, nie myśląc o jedynym, który mamy [...]. Zazwyczaj bowiem teraźniejszość rani nas (Pascal 1972, s. 85).

Teraźniejszość rani swoją kruchością, nieokreślonością, wymagalnością i „uciekaniem”. W rezultacie zastępujemy życie („żywe życie”) wyczekiwaniem i wspomnianiem, i to takimi, które dają poczucie bezpieczeństwa, określoności, stabilności praw i reguł. Intensywność, głębię, szczególność i trud chwili bieżącej rozpościeramy w ekstensywną, ogólną, zorganizowaną przestrzeń przeszłości-przyszłości i tam – jak to ujmie Kołakowski – „czmychamy” (Kołakowski 1994, s. 166). Wszystko zaś po to, by umknąć przed autentyzmem naszego istnienia, przed nędzą, rozpaczą, smutkiem i samotnością – w tanie pocieszenie, rozrywkę, zabiegi i złudę szerokiego w czasie oraz w przestrzeni, wspólnego świata.

Całą tę kwestię teraźniejszości podchwytuje Szestow, nadając jej jeszcze mocniejszy, a w każdym razie bardziej przejrzysty czy dosadny charakter. Otóż tym, co niosą nam przeszłość i przyszłość, przeciwstawione teraźniejszości, są prawa ogólne, twarde reguły konieczności, abstrakcyjność wiecznych idei, stałość, ciągłość i powtarzalność zdarzeń – w sumie więc: racjonalność, która ma gwarantować powszechność, obiektywność „budowy” świata, jego struktury, porządku, wewnętrznych relacji. Wobec zaś takiego kształtu świata oraz potwierdzających go zasad wiedzy, kanonów prawdziwości – to, co jednostkowe, subiektywne, jest czymś tylko przypadkowym, nieistotnym, wymiennym, w istocie zbędnym, zupełnie niewpływającym na bieg rzeczy, mogącym zniknąć, zgubić się, usunąć bez żadnych konsekwencji dla świata; on będzie się toczył obiektywną, obojętną, konieczną, stałą koleją rzeczy. Zarówno człowiek, jak i osobowy Bóg są tu czymś zupełnie zbędnym – są co najwyżej elementami złudnie i propagandowo ocieplającymi wizerunek tak ukształtowanego i tak rozumianego świata.

Właśnie w tym kontekście powróćmy teraz do naszej wyjściowej kwestii, iż „Jezus będzie konał aż do skończenia świata; nie wolno nam spać przez ten

czas”. Otóż najważniejszym może „zyskiem” człowieka – osiąganym dzięki zaakceptowaniu ogólności i konieczności praw rozumu oraz praw natury określających kształt świata – jest właśnie sen. We śnie bowiem potrzeba bezpieczeństwa, gruntu pod nogami, substancjalnej twardości, ciągłości i trwałości bytu, jego obiektywności-obojętności – zdają się osiągać apogeum. Możemy zasnąć bez obaw, albowiem jesteśmy przekonani, że nic strasznego i fatalnego bez nas się nie stanie; a nie stanie się dlatego, że to, co się dzieje w świecie, dzieje się mocą mechanizmów samoistnych, od nas niezależnych, a w dodatku koniecznych, uniwersalnych, niepodważalnych i przewidywalnych, racjonalnych i poznawalnych. Nic nam nie grozi, aczkolwiek tylko dzięki temu – zdaje się tu mówić Szestow – że nic nie znaczymy. Natomiast tam, gdzie pojawia się postulat, roszczenie do jednostkowości człowieka oraz do warunkującego albo uzupełniającego tę jednostkowość człowieka bytu Boskiego, niezależnego od prawideł świata (co najpełniej wyraziło chrześcijaństwo), tam cała konstrukcja z obiektywnym światem, rządzonym przez konieczne, stałe, racjonalne prawa, określające też normy ludzkiego myślenia, musi zostać uznana za fałszywą lub zakłamującą ową nową, Bogo-ludzką perspektywę; perspektywę wiary (a nie wiedzy), rozpacz (a nie harmonii), trudu (a nie spokoju), szaleństwa (a nie powszedniości). Wezwanie do niespania, czuwania i czujności to może najbardziej spektakularny, dziwaczny, absurdalny czy wręcz głupi (ale nieuchronny i „logiczny”) wniosek wyprowadzony z postulatów tej antyracjonalnej, antykoniecznościowej perspektywy.

U Pascala to wezwanie wiąże się z samymi początkami chrześcijaństwa, z radykalnie nowym ujęciem w chrześcijaństwie sprawy Boga i sprawy człowieka, ale także z ciężarem, bezwładem (kto wie, czy w ogóle przewyciężalnym) dotychczasowego, „zwykłego” świata. Oto w decydujących chwilach przyjaciele Chrystusa, mimo próśb i przestróg, nieraz zapadają w sen, przy czym Chrystus „gniewa się na niebezpieczeństwa, na które narażają nie Jego, ale siebie” (Pascal 1972, s. 327). Odnoszące się do tej sprawy fragmenty z Pascala (kilkustronicowe) dają się odczytywać jako zasadnicze dla sprawy Chrystusa, ale też jako niezobowiązujące aż tak bardzo refleksje nad przypowieściami ewangelicznymi. Nieukończony charakter *Myśli* daje tu luksus dogodnego dla sympatii czytelnika odczytywania rozlicznych niejasnych czy nawet przeczących sobie miejsc z dzieła Pascala, w tym miejsca nas interesującego. Szestow był tu zdecydowanie po stronie *Myśli* właśnie nieukończonych, niejednoznacznych, podejrzewając, że zamknięcie ich w postaci *Apologii chrześcijaństwa* (jak było planowane) niekorzystnie ujednoliciłoby, ustatiściłoby i może nawet zdogmatyzowało dynamiczne, otwarte, przejmujące notatki opublikowane jako *Myśli*. Zapewne – twierdził Szestow – niewiele dowiedzielibyśmy się o rozterkach i wspaniałych poszukiwaniach duchowych Pascala „gdyby dane mu było doprowadzić do końca swoje przedsięwzięcie i gdybyśmy zamiast nieuporządkowanych notatek, z których składają się jego

Pensées, otrzymali zamierzoną przez niego *Apologię chrześcijaństwa*. Przecież «apologia» musiałaby bronić Boga przed ludźmi, a więc uznać za ostateczną instancję ludzki rozum, i Pascal w ukończonym przez siebie dziele mógłby wypowiadać tylko to, co jest do przyjęcia dla ludzi i ich rozumu. Nawet we fragmentarycznych *Pensées* Pascal wspomina czasem o przemożnych prawach rozumu [...]” z uznaniem i akceptacją, co jednak Szestow traktował z wyrozumiałością jako coś „jedynie zewnętrznego” (Szustow 2003b, s. 326) dla właściwego nurtu Pascalowskich *Myśli*.

W każdym razie Szustow również w odniesieniu do kwestii „snu” (jak wcześniej w odniesieniu do „teraźniejszości”) udobitnia i uwyrażnia rozważania Pascala, nadając tej kwestii kluczową rangę i dla pisarstwa francuskiego myśliciela, i dla własnej filozofii, i dla swego rozumienia chrześcijaństwa. Szustowski projekt odrzucenia rozumu i konieczności, wiążący się natychmiast i chyba mocniej niż u Pascala z afirmacją wolności i jednostkowości człowieka (uniezależnionych od jakiegokolwiek rysu konfesyjności, obecnego przecież, niekiedy nawet intensywnie, w *Myślach*), oznacza, podobnie przecież jak u Pascala, zupełnie absurdalne – z punktu widzenia zwykłego, „normalnego” życia codziennego – wezwanie człowieka do poniechania snu, do stałego czuwania, skoncentrowania i zatroskania, wynikających z przekonania, że w trakcie naszego snu pozostawiony sobie świat popadnie w chaos, zapadnie się w nicość, stanie się z nim coś przerażającego (nawet jeśli nazwiemy to koniecznymi, powszechnymi prawami natury i nimi będziemy obłudnie usprawiedliwiać jakoby oczywistą, zdrową potrzebę czy wręcz konieczność snu). Popełniamy dlatego wielki błąd, gdy „tych, którzy pomagają nam spać, usypiają nas i wychwalają nasz sen, uważamy za swoich przyjaciół i dobroczyńców” (Szustow 2003b, s. 361). Tak więc, „nie można spać [...]. Nikt nie powinien spać. Nikt nie powinien szukać trwałości i pewności” (Szustow 2003b, s. 328). Nieco dalej Szustow – zgodnie z antyegalitarnym, skrajnie indywidualistycznym charakterem swego filozofowania – nieco może osłabia radykalizm swego wezwania, ale za to jeszcze mocniej wyostreza jego skutki: wprowadzie odnosi to wezwanie już tylko do niektórych, do „wybrańców” i „męczenników”, ale „jeśli także oni usną, jak usnął w pamiętną noc wielki apostoł, to ofiara Boga okaże się próżna i w świecie ostatecznie i na zawsze zatriumfuje śmierć” (Szustow 2003b, s. 371).

Usypia zaś – powtórzmy – wiedza, pewność, konieczność, ogólność. Dowody, wbrew wszelkim pozorom, „nie tyle budzą, ile raczej usypiają i tak już senną myśl naszą” (Szustow 1993, s. 222), na co ratunkiem miała być przywoływana przez Szustowa wiara Pascala, a także – dodajmy – „młot” Lutra i Nietzschego. To „umysł w ignorancji” – czytamy w innym miejscu – „ma szeroko otwarte oczy, podczas gdy wiedza powoduje u człowieka letarg i uspienie” (Szustow 2003a, s. 207). Ignorancja musi być czujna i czuwająca, niczego bowiem nie może być pewna (czy to będzie niewiedza nieuka, czy szlachetna

niewiedza sokratejska); wiedza natomiast może pozwolić sobie, pozwolić wręcz sobie musi, na lekkomyślne i lekceważące, aroganckie bądź gorzko-ironiczne „tak być musi”, które na różne, mniej czy bardziej wymyślne sposoby dyskredytuje wszelką jednostkowość, wolność, otwartość, życie („żywe” życie) w sennym toczeniu się nieśmiertelnych praw powszechnych, niosących śmierć i nieodwracalność faktów.

Oczywiście, niezależnie od niniejszej próby obrony i uzasadnienia, można potraktować Pascalską i Szestowską formułę wzywającą do niezasypiania jako w istocie błahą i zupełnie gołosłowną, jako wręcz tani i efekciarski chwyt retoryczny. Jednak, zauważmy, wtedy z równym lekceważeniem musielibyśmy odnieść się do innych analogicznych paradygmatów filozoficznych, w których próbowano aforystycznie i sugestywnie, choć mocno też enigmatycznie, uchwytywać nowatorskie, a przynajmniej oryginalne próby zwłaszcza współczesnego uprawiania filozofii. Odnosiłoby się to choćby do „twarzy innego, wzywającej «nie zabijaj»” Emmanuela Levinasa (1991, s. 51) czy do żądania powinnościowego „nie-alibi w bycie” Michaiła Bachtina (1997, s. 67).

Bibliografia

- Bachtin M. (1997), *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Kołąkowski L. (1994), *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak.
- Lévinas E. (1991), *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Pascal B. (1972), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Płużański T. (1974), *Pascal*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Siemianowski A. (1997), *Między zrationalizowaną wiarą a irracjonalizmem*, w: tenże (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Stróżewski W. (1994), *Racjonalizm i metaracjonalizm*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak.
- Szestow L. (1987), *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa: Czytelnik.
- Szestow L. (1993), *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków: Znak.
- Szestow L. (2003a), *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J. Prokopski, Kęty: Antyk.
- Szestow L. (2003b), *Na szalach Hioba*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Unamuno M. de (2002), *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty: Antyk.

- Wodziński C. (1991), *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Wodziński C. (1993), *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków: Znak.

J a n u s z D o b i e s z e w s k i

Pascal through the Eyes of Lev Shestov

Keywords: *dream, faith, B. Pascal, reason, L. Shestov*

This text is an attempt to present Shestov's view of Pascal's philosophy. Pascal was for Shestov one of the few thinkers in history who resolutely and effectively argued against the complete dominance of rationalism (fixity, generality, necessity) in the interpretation of the world and human cognition. Shestov held a strongly critical view of the history of philosophy, and in his opinion Pascal presented the course of history in an incomparably better perspective. For Shestov the key theme in Pascal's philosophy can be expressed in the injunction: „Jesus will stay in the jaws of death until the end of time; we must not disgrace ourselves by passing those years fast asleep”.