

Propedeutyka filozofii

Jacek Zychowicz

Myśli Pascala

Zarówno tytuł, jak rozmaite wersje kompozycji głównego dzieła Pascala pochodzą od wydawców jego spuścizny pośmiertnej. Składa się ono z notatek do nie ukończonej „Apologii religii chrześcijańskiej”, nad którą pracował on w ostatnim okresie swego życia. Spośród filologicznych rekonstrukcji przypuszczalnego planu „Apologii...”, podejmowanych w dwu ostatnich stuleciach, za obowiązującą uchodzi współcześnie edycja Chevaliera.

Kłopoty apologety

Komentatorzy *Myśli* podkreślają zgodnie, że ich interpretacja jest nie tylko skrajnie trudna, lecz i nieuchronnie arbitralna. Do badacza należy bowiem zaprojektowanie całości, na tle której odśłoniłyby się wzajemne relacje między sensami pozostawionych przez Pascala fragmentów, które nierzadko wydają się rozbieżne. Zwraca się również uwagę na opór, jaki intelektualna indywidualność Pascala stawia obiegowym narzędziom klasyfikacyjnym w rodzaju „racjonalizmu kartezjańskiego”, „metafizyki siedemnastowiecznej” bądź „jansenizmu”. W tej sytuacji najdogodniejsze wydaje się uznanie za klucz do rozumienia tekstu pierwotnego zamysłu jego autora. Zapytajmy więc, do kogo miała być skierowana Pascalowska apologia, jakie cele sobie stawiała i jakimi środkami próbowała je osiągnąć.

Apologia oznacza samoobronę i samousprawiedliwienie. Podejmując taki wysiłek, świadomość religijna określa się wobec „spojrzenia innego”, staje przed trybunałem cudzej świadomości i uzasadnia tam swe prawo do istnienia. Rzecz jasna, tym samym uzależnia się od tego, co od niej różne. Z drugiej strony, stara się ona przekonać swego antagonistę z reguły po to, by nim zawładnąć i wykorzystać go do głoszenia swej prawdy. Tę ambiwalentną postawę zajmuje ewangeliczne i paulińskie chrześcijaństwo wobec starożytnej filozofii pogańskiej, poczynawszy od pierwszych sporządzonych na jej użytek apologii Justyna i Tacjana.

Asymilując postawę alternatywną, kultura chrześcijańska wystawia się na stałe wyzwanie z jej strony. Wystarczy przypomnieć parę kart z dziejów umysłu średniowiecznego: zakwestionowanie przez XI-wieczny nominalizm dogmatu o Trójcy i metafizyki sakramentów, ekspansję arabskiego arystotelizmu, odrzucającego transcendencję Boga wobec świata, a wreszcie rozdzielenie doczesności i sakralności, dokonane u XIV- i XV-wiecznych „nowatorów” (Ockham, Marsyliusz z Padwy, szkoła paryska). Jak w Heglowskiej dialektyce pana i niewolnika, między rozumem i wiarą, członem podporządkowanym i dominującym, następuje nieoczekiwana wymiana miejsc. Próby jej powstrzymania okazują się nieskuteczne. Jeśli bowiem świadomość religijna zerwie wszelkie więzi łączące ją z racjonalnością, narazi się na pełne wyobcowanie ze świeckiego świata, w obcowaniu z którym reguły tamtej są niezbędne. Gdy natomiast skępuje swojego partnera, pozbawiając go wszelkiej swobody ruchów, kulturze, której jest ośrodkiem, zagrożą stagnacja i wyjałowienie.

Wiara i nowożytność. Pозиcja Pascala

Na tle tego ogólnego schematu uwidacznia się cała nietypowość stanowiska Pascala jako apologety. Zwraca się on przede wszystkim do zupełnie innego adresata niż jego wsławieni poprzednicy. Mądrość pogańską, z którą zmagali się Ojcowie Kościoła, zastąpiła kształtująca się żywiołowo teoretyczna i praktyczna racjonalność epoki nowożytnej. Pascal jest przekonany, że jej rozwój przygotowuje bądź marginalizację, bądź wywłaszczenie z tożsamości (i idące w ślad za nim zafałszowanie) tego chrześcijaństwa, które uważa on za autentyczne i którego chce bronić. Nie ma więc złudzeń co do skuteczności własnych działań perswazyjnych („Gdyby św. Augustyn przyszedł dziś i miał równie mało powagi, co jego obrońcy, nie zdziałałby nic”, 804).

Z drugiej strony, chrześcijanin żyjący w jakimkolwiek czasie oszukuje siebie, jeśli pragnie odróżnić się na korzyść od „pierwszych chrześcijan”, otoczonych z gruntu obcymi im instytucjami państwowymi i prawnymi, normami moralnymi i obyczajowymi oraz wzorami myślenia. Jego wiara nie ma bowiem – i nie powinna szukać – potwierdzenia w niewątpliwych racjach, powszechnej zgodzie członków społeczności czy wreszcie w powadze władców („wierzyć... każe jeno krzyż”, 828). Podobnie, jego praktyce życiowej brakuje oparcia w wartościach i regułach działania uznawanych w „tym” świecie. Zawierając kompromis na którejkolwiek z tych płaszczyzn, chrześcijaństwo unicestwiłoby swą esencję. Nic dziwnego, że Pascal kompromituje bezlitośnie zarówno scholastyczne dowody na rzecz prawd objawionych, jak i etykę jezuicką, umożliwiającą bezkonfliktowe pogodzenie wymagań doczesności z „naśladowaniem Chrystusa”.

Mogłoby się wydawać, że Pascal skazuje siebie, przez taką bezkompromisowość, na monotonne potwierdzanie własnego wyboru religijnego i moralnego. Wszelki rozwinięty dyskurs na użytek innych, który – aby zostać zrozumianym – musiałby się odwołać do ich zasad, przekonań i wyobrażeń jawi się wszakże z jego punktu widzenia jako bezowocne poszukiwanie fałszywego pojednania lub co gorzej zdrada. Parafrazując obiegowy zarzut krytyków kartezjanizmu: podmiotowość Pascalska odciawszy się od świata zewnętrznego, a zwłaszcza od innych podmiotowości, może odtąd tylko powtarzać: „credo, sum”. Odbudowa „mostu” prowadzącego do tego, co nią nie jest, wymagałaby pozornych, wznoszonych *ad hoc* fundamentów. Sekta skupiona wokół powyższej beztreściowej formuły – oto jedyny cel, dostępny apologetyce w stylu Pascala.

Na szczęście dla historii idei autor *Myśli*, utożsamiający się z „pierwszymi chrześcijanami”, był równocześnie człowiekiem nowożytności, więcej – przedstawicielem jej „awangardy”. Ani naukowa biografia Pascala, znaczone błyskotliwymi odkryciami w zakresie matematyki i fizyki, ani jego bliskie związki z libertynami (na których zamówienie pracował on jakoby nad systemem pozwalającym osiągać maksymalny zysk w grach hazardowych) nie zostają po prostu zapomniane i przekreślone u progu przedsięwzięcia apologetycznego. Afirmacja religii chrześcijańskiej zamienia się w polemikę z nowożytnością, prowadzoną „od wewnątrz”. Te kategorie domagają się personalizacji: *Myśli* są *soliloquium* Pascala, przybierającym postać sporu między skonfliktowanymi ośrodkami jego osobowości intelektualnej, między matematykiem, libertynem i chrześcijaninem.

Utrudniając sobie maksymalnie zadanie, Pascal uskrajnia stanowiska pisarzy „świeckich”, których cytuje najczęściej: Kartezjusza i Montaigne’a. Wydobywa z ich doktryn te zwykle niedopowiadane bądź ukrywane przesłanki, dzięki którym uczestniczą one w procesie „odczarowania” i „odbóstwienia” świata. Bóg w kartezjanizmie, twierdzi Pascal, jest tylko dodatkowym, retorycznym niejako wzmocnieniem zasad poznania naukowego oraz samowystarczalności odpowiadającego im bytu („Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał mu dać szcztuka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”, 194). U Montaigne’a zaś różnorodne i wielobarwne życie klasycystycznego „honette homme” odmawia uzależnienia się od wymiaru pozadoczesnego, nawet jeśli kwestionuje własną wartość w perspektywie śmierci. Innymi słowy, rzeczywistość nowożytna konstytuuje się w pełni niezależnie od tego, co sądzi o niej apologeta prawdy, której nie chce słuchać.

Zamiast wypowiadać nieskuteczne i niesłyszalne przesłanie, Pascal próbuje przenieść walkę na grunt przeciwnika. W tym celu bada ograniczenia

i wewnętrzne sprzeczności „rozumu teoretycznego” oraz stylu życia, którego wyznacznikami są użyteczność i uznanie przez innych.

Krytyka i system. Rozum i nieskończoność

Współczesna, z grubsza biorąc, rozkwitowi metafizyki XVII-wiecznej refleksja Pascala stawia pytanie wykraczające poza jej horyzont poznawczy: czy i jak metafizyka *tout court* jest możliwa. Czyniąc to, kwestionuje założenia, które jego współczesnym wydawały się oczywiste. „System”: spójny i wyczerpujący zbiór sądów o wszystkim, co istnieje, nie jest dla Pascala celem, lecz problemem. („W jaki sposób część mogłaby poznać całość?”, 84.)

Jeśli jednak ta szczególna część, którą stanowi świadomość poznająca, nie zna całości, to nie zna ona również innych części, ani nawet siebie samej. Tak w wymiarze ontologicznym, jak w poznawczym, poszczególne ograniczone istnienia są wzajemnie zrelatywizowane. („Płomień nie może istnieć bez powietrza... aby znać jedno, trzeba znać drugie... wszystkie rzeczy są następstwem i przyczyną...”, 84). Zbiór tych relacji jest mocy nieskończonej.

Wynika stąd, że „nieskończonej mocy natury” odpowiada „nieskończoność możliwych twierdzeń”; każdy stan rzeczy i każda informacja o nim jakoś je obie zakładają. „Idea tego, co nieskończone, zawierając wszelki byt, zawiera wszystko, co w rzeczach jest prawdziwego” – ta kartezjańska formuła bez żadnych retuszy mogłaby zostać przeniesiona do *Myśli*. Pascal zmusza ją jednak, by świadczyła przeciw swemu twórcy, podważając jego projekt „*mathesis universalis*”, wiedzy zarazem ogólnej i koniecznej.

Nieskończoność przekracza kategorie rozumu: nie jest w stanie jej objąć algorytm matematyczny, a tym bardziej dyskursywna definicja (Fałszem jest, aby była parzysta, fałszem, aby była nieparzysta: za dodaniem bowiem jedności nie zmieni swej natury [...] znamy istnienie nieskończoności, a nie znamy jej natury...”, 451).

Wydaje się dla odmiany, że ujęcie „natur” bytów skończonych nie powinno sprawiać rozumowi podobnych kłopotów. One wszakże, jak już wiemy, zależą od tej właśnie totalności związków i stosunków, która nie jest nam dostępna. („Nie szukajmy tedy pewności i stałości. Rozum pada zawsze ofiarą pozorów, nic nie zdoła ustalić skończoności między dwiema nieskończonościami, które obejmują ją i umykają jej.”, 84).

Wychodząc poza język Pascala: wszelkie poznanie opiera się na procedurze abstrahującej i klasyfikującej, której przebieg i efekt określa nasz lokalny, gatunkowy i kulturowy punkt widzenia. Dotarcie do całości i konkretności, jakimi one są „same w sobie”, niezależnie od tej procedury, jest niemożliwe. Tym samym możliwość metafizyki, pojętej jako wierne odzwierciedlenie bytu w dyskursie, zostaje unicestwiona.

Dusza i ciało. Sprzeczność

Te krytyczne tezy znajdują uszczegółowienie w Pascalowskim opisie „wojny domowej rozumu i namiętności”. Do pełnej interpretacji bytu ludzkiego niezbędna byłaby synteza dwóch języków: spirytualistycznego i materialistycznego, która leży jednak poza zasięgiem możliwości rozumu. Z punktu widzenia pierwszego języka myśli i akty woli są suwerenne wobec cielesności dostarczającej im podłoża („Filozofowie poskromili namiętności; jakąż materia mogłaby to zdziałać?”, 356). Drugi natomiast odsłania głębię zależności rzekomo transcendentnego ducha („Nigdy rozum nie pokona wyobraźni, gdy wyobraźnia wyważy nieraz rozum w jego osi”, 104). Fenomeny „wielkości” i „nędzy” człowieka, przez nie ukazywane, są równie pierwotne.

Poznanie teoretyczne miota się między biegunami jednostronności i sprzeczności. Albo stawia część („rozum bez namiętności” bądź „namiętności bez rozumu”) w miejscu całości, której nie umie opanować, albo sięga po tę całość, w tym samym akcie uniemożliwiając sobie osiągnięcie trwałych wyników.

Powyższe rozumowanie można z łatwością uogólnić. Wiodącym określeniem stosunku między myślą a rzeczywistością staje się u Pascala sprzeczność. Jego refleksja dialektyczna porusza się nieustannie między przeciwieństwami, których „pojednania” w jakiejś rozleglejszej dyskursywnej perspektywie nie dostrzega. Nic dziwnego, że jej uprzywilejowaną formą wyrazu jest paradoks.

Rozum i „serce”. Teoria i praktyka

Inaczej niż językowa perswazja, praktyka nie toleruje paradoksu, wygrywającego jeden człon sprzeczności przeciw drugiemu. Domaga się bowiem jednoznacznego wyboru „za” lub „przeciw”. Skoro argument nie jest w stanie przechylić szali, pozostaje tu tylko decyzja poprzedzająca wszelką argumentację. O jej treści przesądza nastawienie „serca” (pojęcie to nie ogranicza się, wbrew swemu literalnemu sensowi, do porządku uczuciowego, lecz obejmuje przedrefleksyjne zakorzenienie podmiotowości w świecie, *en bloc*). Przyznając „sercu” prymat nad rozumem, Pascal – wbrew pochoptnym sugestiom wielu komentatorów – nie chce wyeliminować tego ostatniego na rzecz czystej spontaniczności (względnie religijnej łaski). Racjonalność nie jest ani samowystarczalna, ani bezużyteczna („Dwie skrajności: wykluczyć rozum, przyjmować tylko rozum”, 3). Zostaje ona obarczona rolą odsłaniania, wypowiedziania i uzasadniania pierwotnej wobec siebie opcji praktycznej.

„Zakład”

Doskonałą ilustracją takiego użytku czynionego z rozumu jest najślynniejszy zapewne fragment *Myśli*, wykładający logikę zakładu o istnienie Boga. Do przewodu myślowego Pascala pasuje idealnie sąd Etienne Gilsona o tzw. dowodzie ontologicznym św. Anzelmia: wiadomo, że tkwi w nim jakiś błąd, który jednak trudno wskazać. Czy rzeczywiście racjonalny egoizm nakazuje nam wyrzec się doczesnych zaspokojeń na rzecz ideału „życia wiecznego”? Tak jest w istocie, stwierdza Pascal: wystarczy zważyć, że suma satysfakcji, na które możemy liczyć „tu i teraz”, jakkolwiek optymistycznie skalkulowana, jest skończona. Po śmierci natomiast mamy prawo spodziewać się nieskończonego szczęścia skumulowanego w nieskończonym czasie – pod warunkiem, że staraliśmy się żyć „jak gdyby” Bóg istniał, a jego przykazania obowiązywały. W zestawieniu z tą „podwójną” nieskończonością to, co skończone, nie ma rzecz prosta żadnej wartości. Wybór jest zatem oczywisty.

Ani istnienie, ani nieistnienie Boga, będącego szafarzem niewyczerpanych łask dla wolnych istot, które odpowiedziały na jego moralny apel, nie może być przedmiotem dowodu. Równocześnie zaś człowiek „zmuszony” jest się zakładać: brak zainteresowania życiem wiecznym równa się przecież jego odepchnięciu, a więc wyborowi określonej postawy wobec niego. Aby argumentacja Pascala była formalnie poprawna, prawdopodobieństwo, iż zachodzi pierwsza z wymienionych możliwości, musi różnić się od zera. Jak widać, ze spełnieniem tego warunku nie ma problemu: metafizyczny antagonistą św. Anzelmia nie zdołałby wszak wywnioskować z samego pojęcia wszechmocnego i dobrego Boga konieczności jego nieistnienia.

Wśród chrześcijańskich badaczy Pascala „zakład” nie cieszy się na ogół estymą; nierzadko starają się oni dowieść, że jego błyskotliwa kariera polega właściwie na nieporozumieniu, bowiem sam autor nigdy nie przypisywał mu aż takiej rangi, jaką uzyskał w recepcji. W ich przekonaniu „zakład” miał służyć wyłącznie przyciągnięciu uwagi libertyńskich przyjaciół Pascala do „spraw” ostatecznych, niewiele znaczył natomiast dla jego własnego myślenia. W rzeczy samej, trudno spodziewać się, aby Bóg, który upodobnia się ryzykownie do „maksymalnej gratyfikacji”, oczekiwanej przez *homo oeconomicus* budził zaufanie człowieka religijnego.

Natomiast w klasycznej monografii Luciana Goldmanna *Le Dieu cache* „zakład” ukazuje się jako ośrodek całej problematyki Pascalskiej. Dzięki niemu, rozum matematyczny (którego najbardziej wyrafinowaną formę wyrazu stanowi rachunek prawdopodobieństwa) uświadamia sobie onto- i aksjologiczną niesamowystarczalność doczesności, do „rachowania” i kontrolowania której jest powołany. Następnie zaś przekracza sam siebie, wpadając na trop Boga kryjącego się za tym, jedynym dotychczas mu znanym, wymiarem istnienia.

Goldmann wskazuje również, iż „szczęście”, o które chodzi Pascalowi, o wiele bardziej niż utylitarnie pojęte zaspokojenie przypomina Heglowskie „pojednanie rozumu ze światem” lub marksowską samorealizację „istoty gatunkowej” człowieka. Jest zatem ostatecznym celem, nadającym sens ludzkiemu działaniu.

W świetle uwag Goldmanna trochę inaczej wygląda wspomniany wcześniej, niełatwy do znalezienia „błąd”, który można zarzucić Pascalowi. Wydaje się otóż, iż zbyt pochopnie zrównuje on wyobrażenie o przyszłej kondycji człowieka zbawionego z przeżywanym aktualnie, empirycznym istnieniem. Zrównane pochopnie, by nie powiedzieć „sofistycznie” na planie probabilistycznej kalkulacji, byt i możliwość odsłaniają swą jaskrawą niewspółmierność.

Nie mówiąc tego wprost, Pascal przyjmuje, iż byt ludzki jest funkcją projektu zwróconego ku przyszłości. Odpowiednio do natury tego projektu odróżnia on dwa podstawowe typy antropologiczne.

„Człowiek bez Boga” i „Człowiek z Bogiem”

Afirmacja własnego „ja”, którą kieruje się „człowiek bez Boga”, jest złudzeniem. Czas, któremu jest on podporządkowany, odznacza się tym, że chwila nadchodząca odbiera sens i wartość, chwili, która mija (dotyczy to zarówno dziejów indywiduum, jak gatunku). Blokując ten ruch samoza-przecznania, śmierć unicestwia ostatecznie wytworzoną w nim rzekomą realność.

Z drugiej strony „ja” w pewnym sensie współdziała z czasem w tej destrukcyjnej aktywności, sprowadzając siebie do wartości wymiennej, nadawanej mu przez otoczenie społeczne. Jego substancja ustępuje miejsca pozorowi. Wartość, która „przychodzi skądinąd i z zewnątrz, tym samym jest zależna, wydana na pastwę tysiąca przypadków...” (216).

„Człowiek z Bogiem” jest niejako inwersją swego poprzednika. Już w życiu obecnym korzysta ze szczęścia, którego ma prawo się spodziewać (dzięki temu, że uwolnił się skutecznie od gry o wartość wymienną i obsesji przemijania).

Pierwotny wybór, naszkicowany w „zakładzie”, uniemożliwia również wyjście poza aporie, których rozum nie był w stanie przezwyciężyć, dopóki o nim nie wiedział. Sprzeczności ulegają złagodzeniu w kontekście symboliki religijnej (wyobrażenie „grzechu pierwotnego” tłumaczy, w jaki sposób „wielkość” i „nędza” mogą w człowieku współistnieć). Końcowe partie „myśli” poświęcone głównie egzegezie biblijnej, ukazują, jak mīt przychodzi w sukurs dialektyce.