

François Chirpaz

Pytanie Pascala

Wielkość dzieła oceniana jest nie po kunsztowności systemu, który udaje mu się wypracować, ale, przede wszystkim i szczególnie, po wstrząsie, jaki wywołuje ono w myśli. Jego ruch, pozbawiając myśl pewników odziedziczonych lub wypracowanych, którym hołdowanie grozi stagnacją, stawia ją wobec nagości jej przeznaczenia i tym samym przywraca głęboki nie-pokój — przywraca jej żywotność. Zadaniem myśli nie jest wyłącznie uświadamianie mechanizmów rządzących umysłem ludzkim badającym świat. Polega ono, również i przede wszystkim, na dociekaniu przeznaczenia owej istoty żywej potrafiącej myśleć, ale skazanej na śmierć. Istoty, która w świecie i w życiu napotyka zagadkę, której rozwiązanie jej umyka. Jednym słowem, wielkie dzieło nie jest zwykłą obserwacją funkcjonowania rozumu w człowieku, lecz myślą starającą się wyjaśnić przeznaczenie istnienia, którym jesteśmy.

W historii, tego rodzaju dzieła, z powodu ostrości pytań, jakie stawiają, bywają zazwyczaj źle rozumiane. Choć nie przychodzą znikąd, jako że żadne dzieło nie rodzi się w próżni, to jednak do tego stopnia przeobrażają własne powiązania, wprowadzając zagadnienia na tyle nowe i wykraczające poza znajome i uporządkowane przez myśl obszary, że powodować mogą tylko jej destabilizację. Wstrząs o tej skali wykracza poza ramy zwykłych kontrowersji czy konfliktów akademickich, bowiem w tym przypadku myśl zostaje оголошена, zderzona z granicami swojego uwarunkowania i zmuszona do legitymizacji własnej pretensji do rozumienia i poznawania. Do tego rodzaju dzieł zaliczyć można, istniejące wyłącznie w formie tysiąca fragmentów, notatek do nieukończonej książki, której zamysłem była apologia religii chrześcijańskiej, *Myśli* Pascala. Jest to dzieło, pod każdym względem, nietypowe.

W obrębie myśli współczesnej do tego rodzaju nietypowych dzieł zaliczane bywa również dzieło Nietzschego. Do tej pory nie uporaliśmy się jeszcze z wstrząsem, który, za sprawą „filozofującego młotem”, zachwiał gmachem filozofii. Tymczasem uprzywilejowywanie dzieła Nietzschego zbyt często oznacza pomijanie milczeniem tego, które stworzył Pascal, a także ograniczanie znaczenia tego ostatniego jako dzieła „religijnego”, przy milczącym założeniu, odziedziczonym

po Spinozie i Heglu, że religia nie jest zdolna sama z siebie poznać własnej prawdy, którą odsłonić może tylko światło rozumu filozofującego. Religia byłaby wówczas myślą w sam raz dla ludu, myślą, której nie potrzebowałaby wykształcona elita.

Nowatorstwo i siła pytania stawianego przez Pascala pochodzą po części z jego umiejscowienia w historii kultury. Współczesne doniosłym narodzinom samoświadomości nowoczesnej (Kartezjusz), wcześniejsze jednak od postępów rozumu Oświeconych, który pewny był samego siebie do tego stopnia, że odrzucał poza rzeczywistość zmysłową wszystko to, co nie dawało się wyrazić za pomocą jego kategorii. Wcześniejsze również od postępów idealizmu niemieckiego, jak i krytyki Nietzscheańskiej, dzieło Pascala stawia przed myślą pytanie zasadnicze, odnoszące się bowiem do jej przeznaczenia.

„Godzę się, że ktoś nie zgłębia poglądów Kopernika, ale tego...! Dla całego życia ma wagę wiadomość, czy dusza jest śmiertelna, czy nieśmiertelna”¹.

Pytanie pośrednie

Jeśli *Myśli* są dziełem ważnym, to przede wszystkim za sprawą szczególnej śmiałości, z jaką realizują swój wyjściowy projekt. Zadanie, jakie stawia sobie Pascal, należy do porządku apologetycznego; jego intencją jest obrona religii chrześcijańskiej przed najwybitniejszymi umysłami epoki; przed pogardzającymi nią i przeczącymi jej libertynami. Tymczasem wszystkie, zebrane razem fragmenty ujawniają metodę, która ma niewiele wspólnego z tradycyjną apologetyką. Właściwa temu gatunkowi troska „pouczania” ginie za podwójną krytyką samoświadomości — jako samoświadomości rozumu — która to staje się udziałem człowieka czasów nowoczesnych. Jeśli chodzi zaś o orędownictwo na rzecz wiary chrześcijańskiej, to obca mu jest owa tradycyjna troska sprawiająca, że apologetyka zalicza się do tego samego gatunku, co teodycea, która zajęta jest zacieraniem sprzeczności pomiędzy ludzkimi skargami a nieporządkiem świata, w którym ludzie muszą żyć. Zadaniem, jakie stawia sobie teodycea, jest pomniejszanie tej sprzeczności, aż do jej zupełnego zatarcia, tak jak gdyby wielkość Stwórcy mogła zyskać na oczywistości jedynie za sprawą łagodzenia niepokoju tego, co stworzone. Tego rodzaju książki pisali, choć w odmiennym stylu, Bossuet i Leibniz, ale nie Pascal, który zajęty był nie tyle redukowaniem tej sprzeczności, co jej maksymalnym zgłębianiem. Dla niego sprzeczność ta nie jest zwykłym wydarzeniem w historii; nie stanowi jakiegos szczególnego doświadczenia, a tym bardziej nie jest zależna od partykularyzmu jakiejś opinii. Jest ona konstytutywna zarówno dla kondycji ludzkiej, jak i myśli w człowieku, jest samą ośnową naszej kondycji istniejącego.

¹ Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński, Warszawa 1999, s. 151 [przyp. tłum.].

Konieczne jest wszak, aby myśl była w stanie znaleźć odpowiednią miarę, ośmielić się zmierzyć sama z sobą i zrozumieć w oparciu o samą siebie przeznaczenie człowieka zagubionego w prześmiesznym wycinku wszechświata, który przytłacza go swoim ogromem. Wiedzieć o tym musi każda myśl, wyjąwszy tą, która jest ślepa. Przestraszona jednak w obliczu takiego odkrycia, wyteża ona wszystkie swoje siły budując te dziwne schronienia, którymi są systemy — a wszystko po to, aby zapomnieć o przerażeniu, jakie wywołuje w niej odkrycie własnej rzeczywistej kondycji.

Jeśli się chwali, poniżam go.

Jeśli się poniża, chwałę go.

I sprzeciwiam mu się ciągle.

Aż pojmie, że jest monstrum niepojętym².

Z tego też powodu wyjściowa intencja Pascala polega na pokazaniu prawdziwej wartości kondycji człowieka i pretensji rozumu. Wszystko zaczyna się od pedagogiki (w sensie greckiej *paidei*) sprzeczności, która służyć ma destabilizacji świadomości na przemian to zbyt pewnej samej siebie z racji oparcia w swoich pewnikach, to znów do tego stopnia zagubionej z powodu słabości rozumu w obliczu ogromu świata, że niezdolnej do zrozumienia czegokolwiek. Stałą pokusą rozumu jest oscylowanie pomiędzy tymi dwiema postawami: z natury arogancką pewnością mocy własnych pretensji oraz rozpaczą powodowaną świadomością swojej ułomności. Zasadnicza argumentacja przedstawiona została przez Pascala w *Entretien avec M. de Saci*, w którym zderzona zostaje postawa sceptyczna ze stanowiskiem Montaigne'a. Myśli podejmą i wzmocnią tą argumentację. Stoi-cyzm posuwa aż do skrajności świadomość człowieka postrzegającego siebie jako istotę obdarzoną rozumem i władającą nim na tyle sprawnie, by mędrzec mógł być przekonany, że rywalizuje z Bogiem. Z drugiej strony, kiedy myśl chce zyskać umiar, uświadamiając sobie swoje ograniczenia i własną ułomność, to ulega zauroczeniu sceptycyzmem, który potrafi obniżyć dogmatyczną arogancję rozumu jedynie doprowadzając ją do rozpacz z powodu nieznajomości świata jako tego, co stanowi dla człowieka sens.

Choć krytyczny w stosunku do rozumu, Pascal nie pretenduje jednak do podejmowania zadań filozofa. A zatem jego pytanie dotyka myśli filozoficznej w sposób jedynie pośredni. Jeśli zdefiniujemy tę ostatnią w oparciu o pewną formę samoświadomości rozumu, uznającego swoją autonomię i żądającego sprowadzania wszystkiego do kategorii i pojęć przez niego ukutych oraz do określonej formy dyskursu, to Pascal oczywiście nie jest filozofem: nie porządkuje swojej myśli tak, jak robią to Arystoteles, Kartezjusz czy Spinoza. Różnica widoczna jest tutaj nawet w stylu i sposobie wyrażania się. Nie będąc filozofem, pozostaje on jednak myślicielem, nie rezygnuje bowiem ani z zadań, ani z wymogów ścisłości stawianych myśli. „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli [...] Silmy się te-

² Tamże, s. 137.

dy dobrze myśleć: oto zasada moralna”³ pisze pod koniec fragmentu poświęconego trzcinie myślącej — oto sposób prowadzenia apologetyki wymagający znalezienia właściwej miary w odniesieniu do człowieka i rozumu.

Wyzwanie rzucone rozumowi

Krytyka rozumu nie opiera się na fideizmie. Rozum, choć zdestabilizowany pod pewnym względem, zachowuje jednak swoje zasadnicze roszczenie. I tak argumentacja zakładu prowadzona jest „wedle naturalnego poznania”. Faktycznie: „Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to poddanie się rozumowi”⁴. Lub jeszcze dwie skrajności: „wykluczyć rozum, przyjmować rozum”⁵. Jeśli zatem Pascal nie tworzy dzieła filozoficznego, to jednak dzieło jego dotyczy w najwyższym stopniu filozofii, której roszczenie bada, rzucając rozumowi wyzwanie, krytykując podwójne zauroczenie, któremu może on ulec: zauroczenie dogmatyczne (tak jak w przypadku stoicyzmu) — gdy traktuje on sam siebie jako władzę [przerastającą człowieka] ponadludzką — lub zauroczenie sceptyczne, które skazuje go na zamęt, negując wszelkie roszczenie do rozumienia i wypowiadania świata, w którym człowiek musi żyć.

Odrzucając stoicką dumę, Pascal przeczy temu, jakoby rozum sam z siebie był w stanie przekraczać granice naszej kondycji. Rozpoznać tu można wpływ Montaigne’a, którego twórczość, a zwłaszcza *Apologia Raymonda Sebond*, podejmująca najważniejszą część spuścizny po Sekstusie Empiryku, jest rekapitulacją długiej tradycji sceptycznej. Jednak choć Pascal czytał Montaigne’a, to nie przeciwstawia mu się całkowicie, bowiem tym, co odrzuca, są faktycznie tylko myśli jednostronne. Te, które przyznają rozumowi moc tak potężną, że przesłaniają jego rzeczywistą słabość w chwilach, gdy konieczne jest kierowanie namiętnościami oraz jego niemoc w obliczu uroków i powabów wyobraźni czy też w obliczu siły fizycznej. To nie rozum kieruje światem, ale potęga zwyczaju, wyobraźni i namiętności, podobnie jak przeciwstawiająca się sprawiedliwości, potęga siły fizycznej. Są to również te myśli, które mogą tylko prowadzić rozum do rozpaczyny nad sobą samym, taka jest bowiem konsekwencja pirronizmu, który nie poprzestaje na rozbiciu dogmatycznej pewności i którego jedynym pewnikiem jest totalna, sprowadzająca się ostatecznie do milczenia, niemoc rozumu.

To, że Pascal pragnie zdestabilizować rozum, nie oznacza jeszcze, że chce go przywieść do rozpaczyny. Pod tym względem, pozostaje w wyrażonej opozycji wobec Pirrona. Krytykowanie rozumu nie oznacza jego dyskwalifikowania, lecz zmuszenie go do wyznania granic swoich możliwości. Nie ma tu mowy o dyskwalifikacji, ponieważ możliwe jest badanie zjawisk świata, a tym

³ Tamże, s. 120.

⁴ Tamże, s. 205.

⁵ Tamże, s. 27.

samym możliwe jest poznanie. „Człowiek, na przykład, jest w jakimś stosunku do wszystkiego, co zna [...] słowem wszystko wchodzi z nim w związek”⁶. Destabilizować oznacza faktycznie nakłaniać do uznania granic własnych roszczeń, a zwłaszcza pogodzenia się z niemożnością uchwycenia pierwszych zasad rzeczywistości. To także nakłaniać go do wyznania: nie jestem niczym, ale nie mogę rościć sobie prawa do uchwycenia i poznania całości świata. „Niezrozumiałe jest, aby Bóg był, i niezrozumiałe, aby Go miało nie być; aby dusza była zespolona z ciałem i abyśmy nie mieli duszy; aby świat był stworzony i nie był itd.”⁷, pisze w szczególnie ciekawym fragmencie, który zdaje się zwiastować *Krytykę czystego rozumu*. W tym sensie to właśnie Kant rozwinie krytykę obecną już w tekście Pascalskim.

Stąd też bierze się niezmiennie podwójne wyznanie: myślenie decyduje o wielkości człowieka i negowanie tej możliwości równoznaczne jest z uważaniem za nic bytu ludzkiego. W ten oto sposób odnajdujemy stwierdzenie Sokratesa, dla którego wszelka mizologia jest mizantropią, zaś wszelka nienawiść wobec rozumu, w gruncie rzeczy, nienawiścią wobec samego człowieka. W tym sensie choć argumentacja Pascala pomija zarówno człowieka, jak i rozumem, to jednak w żadnym momencie nie chce doprowadzać ani jednego, ani drugiego do rozpacz. Nawet wtedy, gdy używa najcięższych określeń, czyni to w celu przypomnienia człowiekowi o jego niezbywalnej wielkości. „Ukorz się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia naturo”, po to jednak, by stwierdzić dalej „dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka”⁸.

Zwalczać dumę rozumu, który własną autonomię pojmuje jako samowystarczalność, nie oznacza bowiem jego negowania. Jest to raczej przypominanie mu, że w istocie musi zmierzyć się z tym, co jest nie do pomyślenia, nie mogąc, sam z siebie, ani tego zgłębić, ani zrozumieć. Cóż w rzeczywistości warte są konstrukcje rozumu spekulatywnego wobec oczywistej kruchości bytu ludzkiego, w którym ten pierwszy się uobecnia? Kiedy myśl poprzestaje na konstrukcjach rozumu rozumującego tylko w oparciu o samego siebie, chce zatrzeć oczywistość tej kruchości, tak jak gdyby moc rozumująca mogła rzeczywiście od niej abstrahować. Abstrahować także od bliskości śmierci, tak jakby rzecz myśląca nigdy nie miała umrzeć.

Rozum wobec inności

Proponowana przez Pascala dialektyka postępuje poprzez zestawianie sądów sprzecznych, co jest sposobem na postawienie rozumu wobec sprzeczności, których nie może on, sam z siebie, przekroczyć, staje bowiem wówczas wobec in-

⁶ Tamże, s. 84.

⁷ Tamże, s. 195.

⁸ Tamże, s. 188.

ności, która wymyka się jego własnym kategoriom i pojęciom. Po Pascalu to Hegel będzie tym, który najlepiej zapanuje nad sprzecznością, która rozrywa ruch ducha od wewnątrz w momencie, gdy staje on wobec śmierci. Jednak u niego, ów ruch pozostaje zamknięty wewnątrz samego siebie. Należy do sfery Tego Samego, nie otwiera się na rzeczywistą Inność, którą duch mógłby napotkać tylko, gdyby starał się ją usłyszeć.

W istocie, niepowodzenie rozumu ograniczającego się tylko do rozumowania powodowane jest zapoznaniem podwójnej inności, z którą jest on bez przerwy konfrontowany: innością zagadki i innością tajemnicy. Istota zagadki pokrywa się z samą kondycją człowieka. Jako istota potrafiąca myśleć, człowiek przewyższa wszystko na świecie, a jednak jego jedynym przeznaczeniem jest śmierć. Jednocześnie zaś, jest on sam w sobie istotą sprzeczną: jaka by nie była jego wielkość, zdolny jest do upadku. Zdolny nie tylko mylić się, ale również świadomie wybierać złudzenia rozrywki po to, by zakrywać przed samym sobą własną nędzę. Odtąd, jeśli ja zasługuje na wstręt, to nie z powodu pojawiających się wraz z renesansowym humanizmem roszczeń autonomii ani też z powodu głoszenia pretensji do szczególnego miejsca w świecie. Prawdziwym powodem jest, że roszczenie to stanowi zarówno maskę przesłaniającą rozumowi jego własną słabość, której nie potrafi on znieść, jak i maskę przemocy, którą wciąż narzuca on innym. Ja „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”⁹. Zagadka wskazuje zatem na matoowy punkt w duszy ludzkiej, obszar nocy; ten sam, który pragnęli pogłębiać najwięksi pisarze, od czasów tragiców greckich aż po Dostojewskiego i Prousta.

Wielkim marzeniem ludzkiego rozumu jest osiągnięcie nieskazitelnej przezroczystości w spojrzeniu na samego siebie. A jednak wciąż panuje, jak napisał Proust, owa „wielka nieprzenikniona noc naszej duszy”, niczym węzłowy punkt istniejącego [*existant*], którym jesteśmy. Owo marzenie zawiera również pragnienie uchwycenia pierwszych zasad rzeczywistości, w celu sformułowania ogólnej i jednolitej wiedzy o owej Całości, którą jest świat. A jednak: „Oto nasz prawdziwy stan; oto co nas czyni 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 otchłaniają”¹⁰. W znanym fragmencie *Wiedzy radosnej*, w którym szaleniec ogłasza śmierć Boga, Nietzsche posługuje się metaforą zerwania łańcu-

⁹ Tamże, s. 80.

¹⁰ Tamże, s. 57.

cha, który łączył naszą ziemię ze słońcem. Choć metafora jest odmienna, to idea pozostaje identyczna z Pascalowską: myśl zmuszona jest do wyznania braku podstaw i podwalin.

A zatem niezdolni jesteśmy i do wiedzy pewnej, i do zupełnej niewiedzy. W zagadce myśl staje wobec inności mrocznej, albowiem pochodzącej spod znaku nocy, której głębia pozostaje nieprzenikniona dla rozumu. Zbliżając się do tajemnicy, myśl staje wobec inności innego rodzaju, inności Jezusa Chrystusa. Tak, jak w obszernym fragmencie poświęconym medytacji nad *Tajemnicą Jezusa*.

Od czasów Arystotelesa jest to oczywiste w tradycji filozofów spekulatywnych. Myśląc o Bogu, przekonani są nie poddawać się zwykłym złudzeniom, ale raczej osiągać wyżyny aktywności umysłu. Słowo „Bóg” oznacza dla nich najwyższą formę tej aktywności, która nadaje siłę i zwartość ludzkiemu rozumowi, ponieważ Bóg jest samym Rozumem, porządkującym świat jako kosmos, lub, wraz z Heglem, stawanie się człowieczeństwa, dzieje Ducha w świecie. W tym sensie przechodzenie od rozumu ludzkiego do owego Rozumu transcendentnego znajduje swój wyjątkowy wyraz wraz z dowodem ontologicznym. Rozum ludzki dociera do Boga nie poprzez skok czy też jakiś akt nadprzyrodzony, lecz, jak mówił Leibniz, poprzez ruch stały i ciągły, jako że dotarcie do Boga jest tylko wyjaśnieniem rozumienia mocy Rozumu, który porządkuje całą rzeczywistość.

Jeśli metoda Pascala zrywa pod tym względem ze stylem myślenia spekulatywnego, to dlatego, że pozostaje wierna niezmiennemu wyznaniu tradycji biblijnej, dla której Bóg nie jest czymś, do czego myśl może dotrzeć w oparciu o ideę, to znaczy w gruncie rzeczy, w oparciu o samego siebie. Bóg jest kimś, kto przychodzi do człowieka, do spotkania z nim człowiek wzywany jest przez Pismo. Teksty ewangelii wzywają do spotkania Jezusa Chrystusa, pośrednika przychodzącego na świat pod postacią Słowa, o którym mówi prolog do ewangelii św. Jana.

Myśl spekulatywna nie rezygnuje z myślenia o Bogu. Lecz robi to jedynie w oparciu o samą siebie, medytując nad duchem [*esprit*], w którym uczestniczy. Otóż, jeśli myślenie Boga w oparciu o medytację nad funkcjonowaniem myśli oznacza pozostawanie w sferze Tego Samego, to zaproszenie do spotkania Jezusa Chrystusa jest nakłanianiem do opuszczenia tej sfery, w celu spotkania Innego i przyzwolenia na jego nauczanie. Pascal wierny jest tradycji biblijnej: nikt nie może zyskać bezpośredniego dostępu do Boga, ponieważ ten ostatni wycofał się i objawia się jedynie jako Bóg ukryty. Nikt nie może, jak bardzo by tego nie pragnął, zobaczyć Boga na wprost. Tak też, w całym Piśmie nie chodzi o to, by zobaczyć, lecz o to, by usłyszeć. Stosunek do Boga nie polega na widzeniu, ale na słuchaniu.

Nie zamierzamy tutaj podejmować trudności, jakie napotykali filozofowie zrodzeni w obszarze kulturowym naznaczonym wpływem chrześcijaństwa związanego z osobą Chrystusa. Wystarczy powiedzieć, że zagadnienie to prowadzi nas ku ekstremalnemu wstrząśnięciu rozumem, który wzywany jest do wyjścia ze sfery swojego normalnego funkcjonowania, w celu uznania własnej zależności względem Innego. Ów Inny wymyka się kategoriom rozumu, ponieważ trudno po-

myśleć kogoś, kto jest jednocześnie człowiekiem „i” Bogiem. Na złaczeniu, jak można by powiedzieć, tego, co wieczne i tego, co czasowe oraz tego, co absolutne i tego, co przypadkowe.

Decyzja spod znaku nadziei

Pogodzenie się z własnymi ograniczeniami nie oznacza zatem dla rozumu rozpadu jego pretensji do badania i poznawania zjawisk świata, jest raczej zachętą do zatrzymania się przed tym, czego nie udaje mu się pomyśleć przy użyciu własnych narzędzi. To, co dotyczy ostatecznego sensu życia ludzkiego nie opiera się na zwykłej konstrukcji pojęciowej, lecz na decyzji samej egzystencji, to znaczy na zakładzie.

Czego to już nie powiedziano i nie napisano odnośnie do zakładu, w którym często chciano widzieć jedynie odrażającą kalkulację: człowiek zgadza się ograniczyć swoje pretensje do życia zgodnie z własnymi upodobaniami, w nadziei na pozyskanie wiecznej szczęśliwości. Tak, jak byśmy pozostawiali tu w obrębie *do ut des* lub też zasady „coś za coś” rodem ze zwykłej transakcji handlowej. Otóż, ktokolwiek godzi się czytać te strony, musi uznać, że pozostajemy w obrębie logiki, która nie jest logiką identyczności porównywanych członów, ale logiką analogii. Tak samo jak ten, kto się zakłada, zdolny jest decydować, nie posiadając oczywistego dowodu na poparcie swojego czynu, tak też egzystencja angażuje się w życie, o którym nic nie wie, mogąc jedynie zakładać się z góry, że styl życia, który wybiera, będzie miał sens. Nie wiedząc nic z góry i nie potrafiąc dać dowodu, wiedząc jednak, że poprzez ten akt otwiera wymiar sensu, który usprawiedliwi jej wybór. Słuszności wyboru nie można zatem dowieść przed podjęciem decyzji, pojawia się ona jedynie w oparciu o decyzję i w jej następstwie.

Logika decyzji nie opiera się ani na konstrukcjach pojęciowych, ani na dedukcji, ponieważ element niepewności odnośnie do przyszłości nie daje się zamknąć w tego rodzaju ramach. Decyzja jest aktem i jeśli akt ten ma być racjonalny, to nie może być przewidziany z góry. Tego rodzaju akt jest zaangażowaniem zawierającym element niepewności, a także, w konsekwencji, ryzyka. Jednak właściwością egzystencji jest konieczność istnienia pod znakiem ryzyka, ponieważ czas mający nadejść zawiera nieredukowalny element niepewności.

Niemniej jednak, egzystencja podejmująca decyzje w ten sposób, nie czyni tego zdając się jedynie na przypadkowość nieznanych jej zdarzeń. Ma ona nadzieję, że jej wybór otwiera nowe możliwości i że otwarcie to ma sens. Przynależy zatem do obszaru nadziei: i nie jest zwykłym wierzeniem z rodzaju tych, które pozwalają ludziom zamieszkiwać swój świat i żyć swoim życiem, ale zasadniczym sposobem zarówno myślenia, jak i egzystencji. Życie oznacza godzić się z niemożnością dowiedzenia wszystkiego pośród rzeczy, które w najwyższym stopniu decydują o sensie życia, a jednak życie to może być przeżyte jedynie w oparciu o tego rodzaju zakład. Wiedział o tym Platon, który poprzez metaforę jaskini przed-

stawia obraz kondycji ludzkiej jako wyraz własnej myśli i nadziei. W *Fedonie* miał on świadomość ograniczonego, w gruncie rzeczy, zasięgu dowodów, jakie rozum może przedstawić odnośnie do nieśmiertelności duszy. W istocie tego rodzaju wyznanie jest *kalos kindunos*, „pociągającym ryzykiem”. Wiedział o tym również Kant, czyniąc z nadziei przedmiot trzeciego z zasadniczych pytań, jakie musi postawić sobie rozum.

Dlaczego jednak filozofowie przywiązywali tak mało uwagi do nadziei — tego fundamentalnego wymiaru życia ludzkiego (czego świadomość mieli Platon i Kant) — jeśli nie dlatego, że ustępowali przed przesądem rozumu, który chciał mieć do czynienia tylko z samym sobą, w celu zachowania swojej autonomii i który uważał, że uzależnienie od czegoś poza samym sobą byłoby ponizeniem? W nadziei, egzystencja wyznaje swoją nieumiejętność opanowania czasu życia, przyznaje się, że może żyć tym życiem tylko z wiedzą ograniczoną i fragmentaryczną. Jeśli zaś chodzi o myśl, to pogodzenie się z koniecznością polegania na nadziei oznacza uznanie, że myśli obca jest znajomość ostatecznego sensu życia ludzkiego. Stając wobec tej niepewności, rozum może wybrać pozostawanie w zawieszeniu. Jednak Pascal nie przestaje nakłaniać go do zaakceptowania nauczania głoszonego przez Pośrednika między człowiekiem a Bogiem, to znaczy wsłuchiwanie się w jego głos rozbrzmiewający w *Piśmie*.

Rozum filozoficzny ma świadomość tego, że nie może wiedzieć wszystkiego w oparciu o samego siebie i że tym samym potrzebne mu jest nauczanie pochodzące z innych form wiedzy. Z powodu długo trwającej nieufności wobec poetów, lekceważył on głos rozbrzmiewający w dziełach literackich. Jeśli zaś chodzi o religię, to od czasów Oświecenia „oczywiste” stało się, że mamy tu do czynienia jedynie z myślą infantylną lub wadliwą, czy wręcz fałszywą. Na zagadnienie to Pascal kładzie właśnie szczególny nacisk. Jego zdaniem, zwracanie uwagi na to, co wyrażone zostało w *Piśmie*, nie oznacza dla rozumu zaprzeczania sobie, ale otwieranie się na zrozumienie samego przeznaczenia człowieka. Akceptując to, rozum nie wypiera się samego siebie, lecz godzi się uznać, że nie wie wszystkiego sam z siebie i że aby rozumieć powinien także pozwolić się nauczać.

Pytanie Pascala

„Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpli jest, jeśli nie dosięga tej świadomości”¹¹.

Nietrudno zgodzić się, że metoda Pascala nie jest metodą filozofów spekulatywnych. Wraz z nim filozofia kieruje się ku innej drodze, przyjmuje odmienną metodę i styl. Jeśli w istocie nie jest on „filozofem” w powszechnym tego słowa rozumieniu, to niemniej jednak jest myślicielem otwierającym myśl na to, co faktycznie jest dla niej najważniejsze, zachęcającym ją do nieufności w stosunku

¹¹ Tamże, s. 204.

do podwójnej pokusy, zarówno przeceniania, jak i niedoceniania swoich możliwości. Lecz, przede wszystkim, zachęcającym ją do konfrontacji z tym, co ją przekracza. Oto właśnie istota pytania Pascalowskiego: wstrząśnięcie rozumem, który do tego stopnia przywiązany jest do własnych pewników, że staje się niezdolny do odnalezienia właściwej miary w sprzeczności naszej własnej kondycji ludzkiej oraz naszego przeznaczenia jako istniejących. Jest to jednak wstrząśnięcie, które przywraca rozumowi jego życiodajny nie-pokój.

Z francuskiego przełożył Piotr Mrówczyński

The Pascal's question

It is possible to show both dignity and frailty of reason without relapsing into skepticism or dogmatism. We can ask questions about the reason's mystery and inscrutability, about the „immense and impenetrable night of our soul”. But when we spur reason with these questions, we do not necessarily coax it to create a grandiose system. One of the objectives of philosophy, according to Pascal, was to „give reason back its life supporting anxiety”.