

*Artur Lewandowski*

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

## **PASCAL, ALBO ROZPACZ I NIESKOŃCZONOŚĆ U PROGU NOWOCZESNOŚCI**

### **Pascal or Despair and Infinity at the Threshold of Modernity**

*Pascal miał swoją otchłań, szła z nim nieprzerwanie.  
Biada! Wszystko – przepaścią, czyn, żądza, marzenie*  
Ch. Baudelaire, *Otchłań*

Słowa kluczowe: sceptycyzm, rozpacz, skończoność i przypadkowość egzystencji, metafizyczny lęk, wyobcowanie.

Key words: scepticism, despair, existential finitude and contingency, metaphysical dread, alienation.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Autor artykułu omawia kluczowe wątki myśli Pascala (takie problemy, jak radykalny sceptycyzm ujawniający się jako egzystencjalna rozpacz, metafizyczny lęk i samotność, przypadkowość i skończoność egzystencji, nuda i wyobraźnia, Bóg ukryty) poprzez poddanie ich kontekstualizacji. W opisywaną przez Pascala w optyce religijno-metafizycznej kondycję ludzką wdzierają się co rusz impulsy świadczące o zależności jego myśli od rodzącego się świata nowoczesnego. Autor skoncentrował się na tych zagadnieniach, by ukazać Pascala jako jednego z pierwszych myślicieli, u których wykształca się nowoczesne rozumienie ludzkiej subiektywności.

#### **A b s t r a c t**

The main issue of this article is trying to discuss the crucial motives of Pascal's thought (problems such as radical scepticism revealing itself as existential despair, metaphysical dread and solitude, existential contingency and finitude, the themes of boredom and imagination, the hiddenness of God) by suggesting their contextualization. In human condition depicted by Pascal in a metaphysical and religious optics constantly intrudes impulses that reveals the dependency of his thought from the nascending of modern world. I have focused on this issues in Pascal's thought to reveal Pascal as one of the first modern thinkers in whom the modern understanding of man's subjectivity is forming.

W przytoczonych słowach Charlesa Baudelaire'a, pochodzących z wiersza nie przypadkiem zatytułowanego *Otchłani*, dopatrywać można się daleko posuniętej modernizacji źródłowego doświadczenia Pascala, doświadczenia *otchłani*. Pascal, myśliciel stojący na przecięciu dwóch światów, bezpowrotnie oddalającego się średniowiecza oraz wykluwającej się z wolna nowoczesności, opisuje *conditio humana* jeszcze w uniwersalnej, metafizyczno-religijnej perspektywie, choć podskórnie wdzierają się w nią już i naruszają jej strukturę fundamentalne zdarzenia ewokujące aurę nowoczesnego doświadczenia osobowości, zdarzenia, które nie wywodzą się z autonomicznego wymiaru poznania filozoficznego, a na które postaram się w niniejszym tekście wskazać (motywy samotności, obcości, rozpacz ujawniającej się jako chroniczny sceptycyzm, oraz – co bardzo ważne – całego korpusu wątków wybitnie nowoczesnych, ściśle z sobą splecionych w twórczości Pascala: dualizmu porządków serca i rozumu, zagadnienia nudy, rozrywki, wyobraźni, świata maski i pozorów, itd.), dlatego też odsłaniana przez niego *wizja tragiczna* uzyskuje, mimo immanentnych jej sprzeczności i paradoksów, swą spójność i jednoliłość, zakorzenioną w ścisłych i niewzruszonych metafizycznych i religijnych punktach odniesienia dla ludzkiej egzystencji; podczas gdy w świecie modernistycznym owo źródłowe doświadczenie pascalskiej otchłani, poddane daleko idącej psychologizacji, estetyzacji i historycznej relatywizacji, zaczyna zatracać już swój niewzruszony fundament metafizyczno-religijny, umożliwiając jednoznaczne wskazanie absolutnego sensu i celu ludzkiej egzystencji. W tekście tym chciałbym poddać myśl Pascala pewnej kontekstualizacji, naświetlić ją przez pryzmat wyłaniających się konturów rodzącej się nowoczesności, która co rusz wdziera się w jego refleksję, i choć przez samego Pascala bywa marginalizowana, gdyż jedynie interesujące go zagadnienia należą do porządku metafizycznego i religijnego, skrycie determinuje ich kształt i horyzont; i właśnie to przecięcie dwóch antagonistycznych porządków, nieświadomionej zależności od historii, wypieranej i neutralizowanej w wizji metafizycznej oraz wieczności, która odsłonić może się już tylko w doświadczeniu wewnętrznym, sprawia, iż Pascal – *nolens volens* – stawia zakorzenione głęboko w tradycji pytania w nowej aurze, nie znanej św. Pawłowi, Augustynowi czy Janseniuszowi. Z tej właśnie racji w myśli Pascala pojawia się cały szereg intrygujących tematów, koncepcji i obrazów, stopionych jeszcze w jedną całość z namysłem nad jednostką czynionym *sub specie aeternitatis*, lecz odsłaniających już w swej konstelacji zarys refleksji nad człowiekiem w perspektywie egzystencjalnej<sup>1</sup>.

Obcość człowieka w świecie, obcość metafizyczna nabiera w filozofii Pascala nowego, skrajnie akosmicznego wymiaru, nieznanego myśli średniowiecz-

---

<sup>1</sup> Jak zauważa S. Lubańska: „nie było tematu w filozofii egzystencjalnej, jakiego by nie dotknął autor *Myśli*, chociaż to Kierkegaarda uważa się za twórcę tego kierunku”. S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary*, Universitas, Kraków 2001, s. 135.

nej. Nie sposób wytłumaczyć kreślonego przezeń fatalistycznego obrazu kondycji ludzkiej, jeśli nie uwzględnimy dwóch paradoksalnie zbiegających się w jego myśli tendencji: od zawsze drzemiącej w chrześcijaństwie *pokusy gnostycyckiej*<sup>2</sup> oraz naukowego oglądu świata odsłanianego przez nowożytną fizykę, który swoje metafizyczne ugruntowanie znalazł w kartezjańskiej separacji substancji myślącej i rządzonej prostymi prawami mechaniki substancji rozciągłej<sup>3</sup>. Usankcjonowana w teologii naturalnej wizja świata jako zamkniętego kosmosu, spinającego klamrą świat doczesny i wieczny, uporządkowanego podług hierarchii, w której wzrastający szereg doskonałości ujawnia ład i celowość planu boskiego odzwierciedlającego się w każdej rzeczy i zjawisku, świat, gdzie każdy byt wyraża tajemnicę i cud boskiej kreacji i odnajduje swe niezbędne miejsce w *całości* świata stworzonego przez Boga – ta wizja została całkowicie zakwestionowana przez wyłaniające się nowożytne przyrodoznawstwo. Nieskończoność, będąca dotychczas jedynie atrybutem Boga, stała się przestrzenną kategorią opisu wszechświata<sup>4</sup>, miejsca pozbawionego centrum, wyzutego z jakości i niepodatnego już na antropomorficzną interpretację, która pozwalałaby odnajdywać w przyrodzie ludzki sens i wartości. W racjonalistycznej kosmologii, redukującej świat do badanych ilościowo praw ruchu mechanicznie przekształcającego materię, Bóg pełni rolę jedynie twórcy nadającego światu pierwotny impet. Obraz nowego nieskończonego wszechświata, w którym dominuje zimna konieczność, przejawiająca się pod postacią elementarnych praw sformułowanych przez Galileusza, przejęty został przez Kartezjusza i Pascala – z odmiennymi jednak konsekwencjami. O ile Kartezjusz, artykułujący triumf *ratio* wobec świata zewnętrznego zredukowanego do mechanizmu, czyni z podziału całej rzeczywistości na to, co świadome i nieświadome (a nie jak dotychczas na to, co ożywione i nieożywione) uzasadnienie dla ekspansji ludzkich możliwości poznawczych, wynosząc człowieka ponad resztę przyrody i afirmuje wszechświat poddany prawom ludzkiej myśli naukowej, o tyle u Pascala nie odnajdziemy ani cienia Kartezjańskiego optymizmu. Dla Pascala wszechświat odkrywany przez nowożytną fizykę jawi się nie jako pole, na którym ludzka myśl ujarzmiająca bezduszną materię buduje swe dumne panowanie nad resztą stworzenia, lecz jako przerażający, zimny i nieskończony, przypadkowy i bezsensowny, milczący wszechświat, będący kosmicznym więzieniem uzmysławiającym nam naszą znikomość, bezsilność i samotność.

<sup>2</sup> Por. odnośny rozdział w: L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Kilka uwag o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1994, s. 112–130.

<sup>3</sup> „Jak kartezjańskie odczucie całkowitej »inności« świata zbiega się i stapia w jedno z Augustyńską pogardą dla królestwa ziemskiego, możemy obserwować u Pascala”. Ibidem, s. 115.

<sup>4</sup> Por. A. Béguin, *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963, s. 46–47.

Przyjrzyjmy się teraz znanym, kluczowym konstatacjom Pascala dotyczącym źródeł metafizycznego doświadczenia lęku i zagubienia w obcym świecie, mając stale na uwadze przemianę kulturowej świadomości spowodowaną radykalną zmianą obrazu uniwersum [por. M, s. 72]<sup>5</sup>. W pascalowskim świecie natura, ujmowana rozumem, nie prowadzi do Boga ani nie odsyła do żadnego porządku, który transcendując ją, nadawałby jej duchowe znaczenie. Nieskończony wszechświat, pozbawiony swego centrum, którym dotychczas była Ziemia, jawi się tylko jako nieznaną, zimną przestrzeń wzbudzająca uczucia znajdujące się w „centrum pascalowskiego doświadczenia: *opuszczenie i przerażenie*”<sup>6</sup>. Pascal, pytając o egzystencjalną rację istnienia człowieka w świecie, nie odnajduje w zewnętrzności milczącego i obojętnego kosmosu żadnego punktu oparcia, ani – tym bardziej – nie odnajduje w nim miejsca, które świadczyć mogłoby o ludzkiej przynależności do porządku natury. Harmonijną wizję kosmosu, w którym człowiek zajmował centralne miejsce, miejsce pomostu między światem natury i łaski, z uwagi na to, że spajał w sobie zarówno wymiar cielesny, jak i duchowy (wizje te, choć zmodyfikowane za sprawą szerokiego sięgania do pogańskich kosmologii, charakterystyczne były nawet dla renesansowych humanistów), zastępuje u Pascala srogi i nieprzejednany dualizm, sięgająca w głąb jego metafizyki przepaść rozwierająca się między egzystencją a światem zewnętrznym. Świat zewnętrzny, w którego ślepych trwaniu i niezmiernym ogromie doświadcza się jedynie budzącego zawrót głowy zagubienia, absolutnej nietożsamości z nim, pozostaje na zawsze głuchy na ludzkie poszukiwania zakorzenienia w istnieniu oraz dążenie do szczęścia. Pascal, usiłując dociec znaczenia człowieka w fizycznym wymiarze uniwersum, zadaje fundamentalne pytanie: „Czym jest człowiek w nieskończoności?” [M, s. 61].

Nieskończoność wszechświata, o której ze zgrozą pisze Pascal, nie ma nic wspólnego z boską nieskończonością, lecz ujawnia się jako nieludzki bezmiar świata całkowicie przypadkowego, w którym istnienie człowieka nie posiada żadnego dającego się pojąć sensu, bowiem pustka i milczenie są jedynymi sygnałami płynącymi do człowieka z natury. Życie ludzkie, widziane w tej perspektywie, jest tylko chwilowym, niezrozumiałym i nieuzasadnionym trwaniem w świecie bez reszty obcym. Człowiek, rozpięty między „dwoma otchłaniami, Nieskończonością i Nicością” [M, s. 62], nieskończonością przestrzeni, w której czysty przypadek rzucił go w określony czas i miejsce jego egzystencji, oraz nicością, z której bez przyczyny został wyłoniony, skazany jest znoszenie tego

<sup>5</sup> Wykaz skrótów cytowanych dzieł Pascala: M – *Myśli*, przeł. T. Żeleński-Boy, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989; RL – *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962; P – *Prowincjałki*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

<sup>6</sup> J. Brun, *Pascal*, przeł. A. Chodorowska-Kłosińska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 35.

stanu niewiedzy aż do śmierci [por. M, s. 63]. Źródłem pascalowskiego przerażenia jest bowiem nie tylko przytłaczający ogrom lodowatych i nieskończonych przestrzeni, rządzonych czysto mechanicznymi prawami ruchu, zdolnych w jednej chwili zniszczyć powołane przypadkowo życie wraz z istotami myślącymi i czującymi, ale również nieskończona złożoność samej materii, nieprzejrzystej dla człowieka, a determinującej jego istnienie – atomów. Gdy tylko człowiek, porzucając przerastający go wymiar rzeczy nieskończenie wielkich, zacznie zgłębiać elementy natury, „ukazą mu tam nową otchłań” [M, s. 62]. Pascal odkrywa więc w ograbionym z tajemnicy, cudu i celu wszechświecie przerażającą symetrię pomiędzy makrokosmosem i mikrokosmosem, lecz niewiele wspólnego ma ona z barwnymi i pełnymi metafizycznych analogii teoriami starożytnych i średniowiecznych myślicieli, gdyż jedynym, co wydaje się łączyć oba te porządki u Pascala, jest nicość, ujawniająca się świadomości pod postacią zarówno niemożliwości odnalezienia metafizycznego sensu łączącego człowieka z bytem, jak i prowadzącego do rozpaczliwego wątplenia w możliwość przeniknięcia i poznania natury, a na tej podstawie do zawieszenia uporczywych pytań i przynoszącego wytchnienie zakorzenienia w na powrót zrozumiałej, oswojonej rzeczywistości. „Wszystkie rzeczy wyszły z nicości i biegną w nieskończoność” [M, s. 63], człowiek, zawieszony między tymi dwiema otchłaniami, niezdolny do przeniknięcia ani jednej, ani drugiej, a tym samym do znalezienia odpowiedzi na pytanie o swój początek i kres, skazany jest na tkwienie w owym interludium między narodzinami a śmiercią, które wyznacza jego życie – kruche, zewsząd zagrożone, świadome własnej marności i braku znaczenia, zagubione na masywnym tle zimnego wszechświata. Pascal opisuje więc po raz pierwszy tak dobitnie uświadomioną skończoność człowieka, jego absolutną samotność i bezzasadność istnienia w opuszczonym przez Boga świecie, który jawi się jako całkowicie niezrozumiały, nieprzejrzysty, obojętny na najważniejsze pytania stawiane przez człowieka – pytania o sens jego życia i prawdę na temat rzeczywistości. Lęk metafizyczny Pascala przed chłodną obojętnością bytu spotęgowany zostaje przez jego refleksyjne nastawienie polegające na bezgranicznym i nieugiętym dążeniu do poznania prawdy, której nie udaje się odsłonić w martwej rzeczywistości świata pokartezjańskiego, doprowadzając go do rozpaczliwej, ujawniającej się pod postacią gwałtownego i żarliwego sceptycyzmu.

Filozofia nowożytna, zainaugurowana sceptycznym wystąpieniem Kartezjusza dążącego do odnalezienia „punktu archimedesowego”<sup>7</sup> gwarantowanego odkryciem nowej i niezawodnej metody dociekań, usiłująca przezwyciężyć kryzys odchodzącej w mroki przeszłości rzeczywistości średniowiecznej, naznaczona jest

---

<sup>7</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie w: idem, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i dopowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Antyk, Kęty 2001, s. 48.

już u swego zarania piętnem destrukcji, krytycyzmu i zwątpienia, będących pierwszym krokiem przebudzającej się nowoczesnej refleksji, której pierwszym gestem jest radykalne oddzielenie sfery wnętrza (immanentnych treści świadomości) od świata zredukowanego do przedstawienia, co prowadzi do radykalnego antagonizmu między istotą człowieka (świadomość) a zewnętrżnością, wraz z własnym ciałem. Również w kwestii sceptycyzmu Pascal myśli w orbicie problemów wyznaczonych przez metodyczne zwątpienie Kartezjusza, wzbogacone krytyczną lekturą *Prób Montaigne'a*; lecz podobnie jak w przypadku progresywistycznych konkluzji wynikających z Kartezjańskiej wizji świata, sceptycyzm Pascala diametralnie różni się od postawy Kartezjusza, za sprawą tego, że przeniesiony został na odmienną płaszczyznę, na płaszczyznę egzystencji, gdzie porządek poznawczy (jedynie Kartezjusza interesujący) zazębia się z porządkiem osobowości, doprowadzając teoretyczne zwątpienie do postaci rozpaczy, czyli refleksyjnego przeżywania własnej nieuleczalnie antynomicznej kondycji, pogrążonej w permanentnej niewiedzy. Dla Kartezjusza zwątpienie było czystym aktem poznawczym, przynależnym jedynie porządkowi spekulatywnej myśli (rzeczą znamionną, ukazującą zasadniczy trzon postawy egzystencjalnej Pascala, jest fakt, że podobnie jak później Jacobi, Kierkegaard czy Heidegger, mimo wyostrenia sceptycyzmu Kartezjusza, w ani jednym miejscu myśli nie traktuje on poważnie jednego z najistotniejszych problemów w zainicjowanej przez Kartezjusza tradycji idealistycznej filozofii świadomości, wiodącej aż do Husserla, a mianowicie kwestii realności świata zewnętrznego), dla której akt negacji jest jedynie wstępnym krokiem na drodze do stworzenia zamkniętego systemu, pierwszej w dziejach postaci teorii wiedzy<sup>8</sup>. Wątpienie strukturalnie przynależące do aktów *cogito* okazuje się mieć charakter wyłącznie metodyczny. Stanowi ono jedynie środek, za sprawą którego myśl, przezwyciężając własne ograniczenia, wznosi bastion niepodważalnej pewności, jasności i wyraźności, i w tym sensie wydaje się być ono prowizoryczne, doraźne i tymczasowe, zneutralizowane w systemotwórczej aspiracji do tego stopnia, że Kartezjusz z dumą obwieszcza na ostatniej karcie swych *Medytacji*, iż powinien „odrzuć wszystkie przesadne wątpliwości dni minionych jako godne śmiechu”<sup>9</sup>, opanowując tym samym destrukcyjną pracę negacji. Inaczej rzecz się ma u Pascala<sup>10</sup>, u którego wyzwolonych sił niszczycielskiego sceptycyzmu nic nie jest zdolne powstrzymać, a niepokoju i rozdarcia nimi wywołanego nic nie jest zdolne uśmierzyć [por. M, s. 164]. Jeśli Kartezjusz zdecydowanym gestem powstrzymuje chaos i zniszczenie wszelkich punktów oparcia, na które naraża nas gwałtowne zwątpienie, to Pascal, porażony wglądem w otchłanną naturę refleksji, nie jest zdolny odnaleźć w jej imma-

<sup>8</sup> Por. J. Brun, op. cit., s. 54.

<sup>9</sup> R. Descartes, op. cit., s. 102.

<sup>10</sup> Por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny...*, s. 237–238.

nencji granic, które położyłyby tamę przymusowi nieustannego kwestionowania: „Ogół zwykłych ludzi ma zdolność niemyślenia o tym, o czym nie chce myśleć. [...] Ale są tacy, którzy nie mogą zabronić sobie myśleć i którzy myślą tym więcej, im więcej im kto tego wzbroni” [M, s. 255].

Zrekonstruujmy podstawowe argumenty sceptyczne, którymi posługuje się Pascal, aby uwyraźnić różnicę w charakterze sceptycyzmu Pascala i Kartezjusza, a tym samym ukazać ciągłość zachodzącą pomiędzy omawianym wcześniej doświadczeniem metafizycznej obcości w świecie oraz radykalnym zwątpieniem, po raz pierwszy – u progu nowoczesności, właśnie u Pascala – tak silnie ze sobą powiązanymi, że z łatwością zaobserwować można, w jaki sposób te dwie składowe pascalowskiego doświadczenia otchłani zbiegają się w podstawowej figurze jego myśli – w rozpacz. Pascal stwierdza, uwyraźniając analogię między naszą znikomością w porządku nieskończonych przestrzeni a bezsilnością myśli zmierzającej do scalającej pewności, że „nasz rozum zajmuje w porządku rzeczy poznawalnych to samo miejsce, co ciało nasze w rozmiarach przyrody” [M, s. 65]. Pascal wątpi zarówno w świadectwo zmysłów, jak i rozumu, a przede wszystkim w ich wzajemny wpływ powodujący, iż nie tylko łądzą one z osobna, lecz przeczą sobie wzajemnie na każdym kroku [por. M, s. 74]; ukazują wzmiankowaną już niemożliwość poznania dwóch ekstremów, pomiędzy którymi zawieszona jest nasze istnienie – nicości i nieskończoności [por. M, s. 66–67]; niemożliwość zrozumienia kardynalnego problemu filozofii Kartezjusza, czyli wzajemnej zależności między duszą a ciałem, a przez to niemożliwości pojęcia ani ducha, ani materii, gdyż ich prostota jest niedostępna dla ludzkiej złożoności [por. M, s. 69]; względność ludzkich pojęć moralnych i sprawiedliwości zmieniająca się wraz z czasem i miejscem [por. M, s. 129] podyktowana czystą arbitralnością i irracjonalnością ludzkiej natury [por. M, s. 132].

Rozpacz jest więc dla Pascala naturalnym wyrazem naszej kondycji<sup>11</sup>, oznacza w pierwszym rzędzie rozpad jaźni, która nie może scalić się ani w porządku myśli, ani w działaniu, gdyż na każdym kroku „serce nasze rozdarte jest sprzecznymi wysiłkami” [M, s. 381]. W przeciwieństwie do Kartezjusza, odnajdującego punkt archimedesowy w refleksji, dla Pascala to właśnie prawdziwa refleksja, której korzeniem jest zwątpienie, stanowi najbardziej dwuznaczną dyspozycję w człowieku, albowiem to na niej opiera się nasza godność (dążenie do prawdy), dzięki której znamy własną nędzę i wnosimy się ponad bezduszny wszechświat [por. M, s. 138–140] i materię, jak również z jej powodu zmuszeni jesteśmy do permanentnego kwestionowania wszelkich tymczasowych punktów odniesienia, wtrącającego nas w rozpacz. Refleksja nie stanowi dla Pascala, jak

<sup>11</sup> „I podziwiam, w jaki sposób ktoś może nie wpaść w rozpacz w tak opłakanym położeniu” (M, s. 197); por. też słuszną opinię Płużańskiego: „Jedyną autentyczną formą świadomości jest rozpacz”. T. Płużański, *Pascal*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 116.

dla Kartezjusza, niepodważalnej aktywności człowieka prowadzącej do uzyskania jasności i wyraźności intelektualnego poznania, lecz jest jedynie instrumentem, w dodatku najbardziej ambiwalentnym spośród wszystkich naszych władz poznawczych, gdyż sama staje się narzędziem skrajnego spotęgowania rozpaczy poprzez to, że rozum, jako synonim myślenia abstrakcyjnego, „da się nagiąć we wszystkich kierunkach” [M, s. 244], „racje rozumu da się nagiąć do wszystkiego” [M, s. 422], czego bardzo dobrym kulturowym przykładem jest opisywana przez Pascala w *Prowincjalkach* jezuita „nauka o mniemaniach prawdopodobnych” [P, s. 59], zdolna usprawiedliwić na drodze argumentów wszelkie, nawet opozycyjne względem siebie racje. Dla Pascala więc refleksja, która u Kartezjusza stanowiła skuteczny środek zaradczy przeciwko szaleńczemu zwątpieniu<sup>12</sup>, sama stała się czynnikiem najbardziej je akcelerującym i na tym tle należy rozpatrywać liczne słynne wypowiedzi Pascala traktujące o tym, iż rzeczą najbardziej zgodną z rozumem jest wyzbycie się rozumu [por. M, s. 241] czy że drwina z filozofii dowodzi dopiero powagi filozofowania [por. M, s. 40] – wypowiedzi posiadające jedynie zewnętrzną formę paradoksu i oksymoronu.

Skrajnym spotęgowaniem indywidualizującej refleksji, a tym samym pogłębiającej się za sprawą wiecznej nierozstrzygalności i lęku przed obcą rzeczywistością rozpaczy jest świadomość własnej śmierci [por. M, s. 177], skończoności, niezmediatyzowanej przypadkowości oraz metafizycznego opuszczenia – „umiera się samemu” [M, s. 178]:

Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznanne, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć. [M, s. 170]

Pascal, powodowany bezwarunkowym dążeniem do prawdy, w samotnych medytacjach o śmierci odnajduje właściwy punkt ciężkości, nadający pytaniom o sens ludzkiego życia wymiar ostateczny. Nic nie drażni go bardziej niż połówiczność i letniość, ucieczka przed odważnym spoglądaniem w otchłań i dramat naszego istnienia. Dlatego też, nie mogąc ani nie pragnąc zakryć przed sobą choć na chwilę swych straszliwych odkryć ukazujących fatalistyczną kondycję człowieka, z przerażeniem obserwuje rozmaite strategie uciekania przed nieznośną prawdą na własny temat. Całość postaw zmierzających do ucieczki przed rozpaczą (czyli przed samym sobą) obejmuje Pascal mianem rozrywki (*divertissement*), „nie zgłębiając wszystkich poszczególnych zatrudnień wystarczy objąć je jako rozrywkę” [M, s. 112].

Rzucanie się w objęcia rozrywki, zatracanie się w ulotnych podniętach świata wypływa z chęci ukrycia przed sobą widoku własnej nędzy i świadomości rychłego kresu [por. M, s. 116–117], ma na celu rozproszenie uwagi i koncentracji

<sup>12</sup> R. Descartes, op. cit., s. 43.



na realności własnej egzystencji i w tym znaczeniu jest postawą braku powagi wobec własnego życia, odwlekaniem refleksji. Oddawanie się rozrywce zapewnić ma chwilową ulgę w niedoli, zapomnienie odnajdywane w zmysłowym szczęściu, lecz jest ono całkowicie iluzoryczne, „bo przychodzi skądinąd i z zewnątrz, tym samym jest zależne, wydane na pastwę tysiąca przypadków” [M, s. 125], nad którymi nie mamy władzy. Pascal, ukazujący samotność i surową introwertyczną kontemplację jako jedyną postawę godnej egzystencji [por. M, s. 110, 112, 114], dostrzegając w zdolności wytrwania w rozpaczach oznakę siły ducha (gdyż „*Ja* jest wstrętne” [M, s. 93], bowiem „jesteśmy jeno kłamstwem, dwoistością, sprzecznością; kryjemy się i maskujemy sami przed sobą” [M, s. 107]), widzi w modalności istnienia, jaką jest rozrywka, największe z duchowych niebezpieczeństw – zatrącenie się w świecie zewnętrznym, w świecie *maski* i *pozoru*<sup>13</sup>.

Intrygujące jest ściśle i jednoznaczne powiązanie przez Pascala problematyki rozrywki z wątkami nudy i wyobraźni. Korzenie rozrywki tkwią w nudzie, na którą ma być lekarstwem [por. M, s. 126], zarazem jednak uniemożliwia ona długotrwałe doświadczenie prawdziwej nudy. Pascal upatruje w nudzie fundamentalnego nastroju egzystencji skazanej na samotność („Stan człowieka: niestałość, nuda, niepokój” [M, s. 111]) i ukazuje jej ambiwalentny charakter. Z jednej strony nudę postrzega zgodnie z tradycją jansenistyczną jako wyraz najwyższego grzechu wobec Boga, w czym przechowuje się jeszcze dawne znaczenie *acedii*, z drugiej jednak strony nuda jawi się jako wyraz rozpaczliwej duszy, a jej głębokie doświadczenie uprzytamnia nam pustkę wszechświata oraz nas samych i otwiera na nicość:

*Nuda*. – Nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namietności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, niemoc, próżnię. Bezwzględnie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz. [M, s. 111]

Nuda otwierająca na przypadkowość, bezsens i skończoność egzystencji ukazuje nam najpełniej naszą nietożsamość ze światem natury, zamykając nas w nim jednocześnie, jednakże wskazuje na istnienie ducha. Najsubtelniejszą dyspozycją ucieczki przed nudą, która popycha nas bądź w objęcia rozrywki, bądź w otchłań grzesznej nudy, jest wyobraźnia. Nikt przed Pascalem nie uznawał wyobraźni za podstawową władzę duchową, potężniejszą niż rozum<sup>14</sup>; Pascal

<sup>13</sup> Dyskurs symulacji i pozoru, istnienia zrelatywizowanego do oceny innych, odnajdywania się jedynie w relacji uznania, tak charakterystyczny dla typowo nowoczesnej problematyki alienacji, zarysowuje się – aczkolwiek powoli i mgliście – już u Pascala: „Nie zadowolamy się życiem, jakie mamy w sobie i we własnej naszej istocie; chcemy żyć w pojęciu drugich życiem urojonym i silimy się dlatego na pokaz. Pracujemy bez ustanku nad tym, aby upiększyć i zachować nasze istnienie urojone, a zaniedbujemy prawdziwe” (M, s. 95–96); „Człowiek jest tedy jeno maską, jeno kłamstwem i obłudą; i w sobie i wobec drugich” (M, s. 92).

<sup>14</sup> Por. T. Płużański, op. cit., s. 51.

w żadnym miejscu nie różni się od Kartezjusza tak dalece, jak w dobitnym ukazaniu, że człowiek nie może zostać zredukowany do dyskursywnej myśli, do przejrzystych aktów przytomności *cogito* (jak wiadomo u Kartezjusza w *myśleniu* jako podstawowej czynności substancji myślącej zawierało się wszystko, co docierało do świadomości i mogła ona to zarejestrować, a więc czucie, wyobraźnia, chęć, twierdzenie, przeczenie i wątpliwość), lecz że obok porządku myśli, istnieją odrębne, naruszające jego strukturę i rządzące człowiekiem wyobraźnia i *porządek serca*. O ile Kartezjusz ukazywał przepastny dualizm między duszą a ciałem, gdzie oba te odseparowane porządki cechowały się wewnętrzną integralnością, o tyle u Pascala mamy do czynienia z rozpadem i fragmentaryzacją władz duchowych [por. M, s. 158], z wewnętrznym antagonizmem, sprawiającym, że wewnątrz człowieka nie ma w sobie nic z substancjalnego domknięcia kartezjańskiego *cogito*. Dla Pascala człowiek jest polem bitwy wewnętrznych sprzeczności, nietożsamy nie tylko ze światem, w który został wrzucony, z bliźnimi, ale również z samym sobą, gdyż jego jaźń jest nieuleczalnie podzielona, pogrążona w „straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy” [M, s. 170] i wyczerpana tysiącami wewnętrznych konfliktów.

Wracając do zagadnienia wyobraźni, nie ulega wątpliwości, że Pascal nadaje jej w *Myślach* kardynalne znaczenie, na długo przed Rousseau, romantykami, Kierkegaardem i modernistami. Wielokrotnie ostrzega przed iluzorycznością i złudą marzeń, uwyrażniając ich uwodzicielską siłę, wobec której rozum pozostaje bezbronny: „daremnie rozum się buntuje, nie on nadaje cenę rzeczom” [M, s. 78], gdyż „wszystkie bogactwa ziemi daremne są bez jej zgody!” [M, s. 79]. Podszepcy wyobraźni, mające na celu oderwanie nas od samych siebie bądź roztopienie jaźni w melancholii, bądź popchnięcie na ścieżki zatury w rozrywce i zewnątrz doczesnego świata, są na tyle groźne dla integralności duszy, że Pascal jawnie nazywa wyobraźnię największą „nieprzyjaciółką rozumu”, która wyłącza nas z refleksji do tego stopnia, iż wytwarza w człowieku „drugą naturę” [M, s. 78], całkowicie zależną od przypadku i okoliczności. Pascal, surowy zwolennik doktryny Janseniusza, wyraźnie powiada, że cały urok życia, jaki jesteśmy zdolni czerpać, wiążąc się z obcym nam istnieniem, zasadza się na pozory i iluzji kreowanej przez wyobraźnię, uznaną jednoznacznie za przekleństwo [por. M, s. 79]. Pascal stwierdza, że „wyobraźnia rozrządza wszystkim; ona tworzy piękność, sprawiedliwość i szczęście, które jest wszystkim na świecie” [M, s. 82], stąd też to ona, nie zaś płynące z refleksji poznanie, jest sprawczynią wszystkich ludzkich czynów za sprawą tego, że ułudnymi obrazami kształtuje ich motywy. Wyobraźnia, mimo iż zdolna kreować pozory nieskończoności, okazuje się być, w oczach Pascala, wierną sojuszniczką świata skończonego, bowiem skłania nas do złudnego przekonania o tym, iż wyzwolenie z rozpaczki odnaleźć można w czasie, w *chwili* [por. M, s. 83], we wrogim świecie natury. Niebezpieczeństwo apodyktycznej wyobraźni widzi też Pascal w tym, że – i jest

to moment o kardynalnym znaczeniu – wyobraźnia, osadzając nas bez reszty w wymiarze temporalnym, zarówno uświadamia nam naszą skończoność i czasowość, jak i gruntownie zafałszowuje jej percepcję, wtrącając jaźń w morderczą pogon za wiecznie umykającą chwilą i spełnieniem rzutowanym w przyszłość. Właśnie u Pascala (który wchłonął znacznie więcej dziedzictwa św. Augustyna niż Kartezjusz) odnajdziemy po raz pierwszy ślady egzystencjalnej, subiektywnej koncepcji czasu egzystencji, przy czym rzeczą znamioną jest fakt, iż Pascal już wyraźnie wiąże radykalną świadomość czasowości istnienia z wyobraźnią [por. M, s. 101–102].

Pascal, obnażający miraż wyobraźni obiecującej nam zatonięcie w chwili, nie-mediatyzowany dostęp do teraźniejszości i bytu, ukazuje jaźń jako rozpiętą między trzema wymiarami czasu, zdeintegrowaną, wiecznie wychyloną ku przyszłości, na której horyzoncie widnieje śmierć. Wszelkie dążenia do zakorzenienia się w życiu są więc dla Pascala owocem złudzenia i jedynie kosztem iluzji, której ceną jest ostateczna zatracona w obcym nam żywiole świata, usiłujemy nadać absolutną wartość przemijaniu.

W stosunku do prostego Kartezjańskiego dualizmu antropologicznego materii i duszy, który Pascal oczywiście podtrzymuje, a nawet radykalizuje go, obok wyobraźni podkopującej integralność opartej na refleksji osobowości, ukazuje on kolejne napięcie wewnętrzne, jakie zachodzi między porządkiem rozumu i porządkiem serca. Zaryzykować można tezę, iż w Pascalowskiej antropologii ów wewnętrzny podział w człowieku odgrywa rolę najważniejszą, albowiem dopiero on pozwala nam odnieść wszystkie wcześniejsze analizy ludzkiej egzystencji do zagadnienia, o którym dotychczas milczałem, a w którym mają one swe własne źródło i oświetlić je w perspektywie najwłaściwszej Pascalowi – w perspektywie wiary. Można bowiem analizować myśl Pascala w optyce egzystencjalnej, w jakiej czyniłem to do tej pory, wydobywając rozmaite znaczenia jego fundamentalnych kategorii, jednakże jedynie rozpatrując je w pryzmacie wiary, pojąć można ich ostateczne znaczenie oraz dostrzec dynamikę jego myśli, stawkę, o jaką w swej tragicznej wizji ludzkiej egzystencji walczy, gdyż tym, co tak naprawdę wyłącznie go interesuje, jest nieśmiertelność duszy, wieczność i nieskończoność jako jedyna nadzieja na wyzwolenie się z trawiącego egzystencję grzechu czarnej rozpacz, samotności, obcości i lęku zarówno przed śmiercią, jak i przed życiem.

Słusznie wielu komentatorów zwracało uwagę na ekwiwokacyjne posługiwanie się przez Pascala jego kluczową kategorią – *sercem*<sup>15</sup>. Z jednej strony *serce* oznacza w jego epistemologii intuicję intelektualną, na kształt Augustyńskiej *ilu-*

<sup>15</sup> Por. na ten temat instruktywny artykuł A. Siemianowskiego, *Prawdy serca, czyli prawdy niedyskursywnego rozumu*, (w:) idem (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Fundacja Humaniora, Poznań 1997, s. 93–105; L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny...*, s. 180–181.

*minacji* czy Kartezjańskiego *lumen naturale*, mocą których uchwytujemy bezpośrednio podstawowe prawdy metafizyczne oraz aksjomaty matematyczne, stanowiące podłoże wszelkiej wiedzy demonstratywnej, czerpiącej z nich swój początek i uzasadnienie, niezdolnej jednak udowodnić w obrębie samej siebie swych podstaw – i w tym znaczeniu serce okazuje się stanowić szczyt intelektualnego poznania, przekraczające rozum źródło rozumu [por. M, s. 246]. Do tego miejsca myśl Pascala zbiega się z racjonalistyczną metafizyką o platońskim rodowodzie. Z drugiej natomiast strony, porządek serca konfrontuje rozum z porządkiem niewiecznym go – z paradoksem i absurdem, gdyż sercem otwieramy się na Boga, lecz nie na racjonalistyczny absolut filozofów, służący jako podstawa i gwarant abstrakcyjnej wiedzy, lecz na *czucie* (bądź dokładniej: przecucie) Boga osobowego, tego, którego świadectwem jest Pascalowska *Pamiętka*, Boga, który nigdy nie przekształcił się w uspokajającą nas pewność (jak miało to miejsce u Kartezjusza) i którego istnienie rozsądza granice wiedzy, ukazując jej ograniczenia, wskazując też na wieczny element osobowości w człowieku, przekraczający skończoność i naturę, niemożliwy do dyskursywnego poznania i uprzedmiotowienia. Porządek serca, o którym pisze Pascal, nie ma więc nic wspólnego z emocjonalizacją więzi z Bogiem ani tym bardziej z sentymentalistycznym ujęciem natury ludzkiej, pascalowskie serce nie jest irracjonalnym uczuciem, porywem; podobnie jak w Pascalowskim wyobrażeniu Boga nie należy dopatrywać się związków z tradycją mistyczną<sup>16</sup>, w której istnieje możliwość *zatrąty* człowieka w Bogu, bezpośredniego doświadczenia najwyższej szczęśliwości i pewności wiary. Na gruncie jansenistycznej, ponurej i ascetycznej religijności Pascala, w której czystość wewnętrzną zachować można jedynie w samotnej kontemplacji własnej grzeszności i absolutnej rezerwie wobec świata, gdyż każde działanie płynie z obowiązków moralnych i jest pokutą, niemożliwe jest ostateczne zasypanie przepaści między człowiekiem a Bogiem.

Dopiero perspektywa wiary umożliwi ujęcie Pascalowskiej koncepcji rozpaczy w jej właściwym znaczeniu, jakim jest grzech<sup>17</sup>, a także pomaga zrozumieć najgłębszy wymiar lęku i świadomości wyobcowania człowieka z natury, znajdujących się w centrum medytacji Pascala. Fundamentalną alegorią opisu kondycji ludzkiej jest tu pojęcie grzechu pierwotnego [por. M, s. 95, 143, 229], służące do uniwersalnego wyjaśnienia upadku i zepsucia człowieka<sup>18</sup>, który swoją

<sup>16</sup> Por. L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, (w:) idem, *Pochwała niekonsekwencji*, t. I, Warszawa 1989, s. 31.

<sup>17</sup> Rację ma S. Lubańska, gdy pisze: „pojęcie grzechu można traktować jako równoznaczne z pojęciem rozpaczy bądź rozpacz traktować jak wzmocniony grzech”. S. Lubańska, op. cit., s. 20.

<sup>18</sup> Dlatego też Pascal opisuje *conditio humana* w jednoznacznej optyce religijno-metafizycznej i historia nie odgrywa u niego absolutnie żadnej roli, będąc jedynie tragiczną i nudną areną, na której ujawnia się uniwersalne zło i zepsucie natury ludzkiej, niczym przez mikroskop powiększającej stałe ludzkie przywary i w każdym pokoleniu odzwierciedlającej ten

przewiną skaził również naturę i świat, przekształcając je w więzienie i miejsce stałej pokusy odwrócenia się od jedyne go celu dającego niezasałużoną nadzieję na uśmierzenie rozpacz y – zbawienia. W jansenistycznej religijności Pascala bowiem wszystko, co nie jest Bogiem, skażone jest grzechem, dlatego każdy moment życia jawi się jako podszyty trwogą i rozpaczą. Wszelka myśl, która nie jest skierowana ku Bogu, podobnie jak wszelkie działanie nie motywowane zbawieniem duszy, czyli działanie nie płynące z wiary, rodzi groźbę wiecznego potępienia, przy którym przerażenie życiem jest łagodniejszym stadium rozpacz y. Bóg jednak, o którym mówi Pascal, jest „Bogiem ukrytym” [por. M, s. 211, 254, 333, a zwłaszcza *Listy do Roannezów* w: RL, s. 287–288], który usunął się w cień i jest nieobecny w skażonej grzechem naturze, a wierzyć możemy w Niego jedynie za pośrednictwem Chrystusa. Religia Pascala, na co niejednokrotnie zwracano uwagę, jest skrajnie chrystocentryczna. W myśli Pascala z całą siłą na każdym kroku uwyrażnia się otchłanny konflikt między porządkiem natury i łaski, przepaść, której nie można zasypać, gdyż Bóg pozostaje na zawsze niepoznawalny. Przeczuwać Jego istnienie możemy jedynie sercem, i tylko w tych rzadkich chwilach pocieszenia, dających nadzieję na wieczną szczęśliwość, która spoczywa wyłącznie w Bogu („Nic, co nie jest Bogiem, nie może spełnić mego oczekiwania. Boga tylko żądam i szukam” [*Modlitwa o dobry użytek chorób* w: RL, s. 216]), oczami wiary odczytujemy bliskość Boga w zamartym języku natury i Pisma Świętego. Jednakże na gruncie religijno-egzystencjalnej myśli Pascala nie ma nadziei na trwałe wyzwolenie się z rozpacz y, gdyż wiara, będąca objawem łaski Boga, nigdy nie przekształci się w konsolidującą pewność i człowiek skazany jest na wieczne dokonywanie wyboru (którego racjonalistyczne uzasadnienie odnajdujemy w słynnym *le pari de Pascal* [por. M, s. 232–237]), zakorzenionego ostatecznie nie w poznaniu, lecz w woli i czuciu, bowiem szczytem refleksji okazuje się być miejsce, w którym burzycielskie zwątpienie zwraca się przeciwko samemu sobie, ukazując nieprzekraczalne granice rozumu. Myśl Pascala nie jest jednak fideistyczna czy irracjonalistyczna. Zgodnie z podstawową strukturą trójpłaszczyznowego podziału rzeczywistości (wykraczającej poza dualizm Kartezjusza) na porządek ciał, umysłów oraz nieskończenie przewyższający je porządek miłości i łaski [por. M, s. 431, 433], Pascal nie neguje możliwości racjonalnego poznania, lecz zakreśla stanowczo jego granice.

Wyartykułowane przez Pascala doświadczenie, wizja rzeczywistości i egzystencji ludzkiej jako *otchłani* uzyskuje swą metafizyczną spójność dzięki doktry-

---

sam odwieczny dramat zbawienia. Dla Pascala jest ona, podobnie jak cały świat skończony, czymś wrogim i obojętnym, niczego nie uczy, nie ma też większego wpływu na duszę, zaś jej irracjonalność najpełniej obrazuje słynny aforyzm o nosie Kleopatry. Zarazem jednak chciałem wskazać w niniejszym artykule na konstelację tematów Pascalowskich, nie uświadamianych sobie przez niego, w których zależność od rodzącej się kultury nowoczesnej i duchowej sytuacji XVII stulecia jawi się jako ewidentna, determinując skrycie jego myśl.

nalnym ramom religii Janseniusza, której duchowi Pascal pozostawał bezgranicznie wierny i właśnie to odniesienie sprawia, że mimo szeregu wewnętrznych napięć (egzemplifikujących paradoksalną kondycję ludzką), myśl Pascala jednoznacznie wskazuje cel i kierunek egzystencji. Szereg motywów wyraźnie pascalowskich, przezeń po raz pierwszy ze sobą powiązanych i wzajemnie się oświetlających (jak wątki nieskończenie odległego Boga ukrytego, metafizycznego lęku i absolutnej obcości człowieka w świecie, egzystencjalna samotność, przypadkowość i skończoność, wątplenie spotęgowane do postaci rozpacz jako punktu wyjścia dla egzystencji, fragmentaryzacji władz duchowych, wątek rozrywki, nudy i wyobraźni, maski i pozoru, zaczątki zegzystencjalizowanej koncepcji czasu – a można odnaleźć ich więcej), przeniknie już niebawem do krwioobiegu wielu antyświeceniowych tradycji filozoficznych i artystycznych, stanowiąc ich duchowe podglebie. Zarazem jednak wątki te, poddane sceptycznej relatywizacji, ztracać zaczną swój wertykalny, religijno-metafizyczny punkt odniesienia, który Pascal jeszcze posiadał.