

Ryszard Kleszcz

Pascal a problem sceptycyzmu

Analiza i Egzystencja 15, 139-160

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD KLESZCZ*

PASCAL A PROBLEM SCEPTYCYZMU¹

Słowa kluczowe: sceptycyzm, historia sceptycyzmu, nowożytny sceptycyzm francuski, Montaigne, Descartes, Pascal

Keywords: scepticism, history of scepticism, modern French scepticism, Montaigne, Descartes, Pascal

I

1. Sceptycyzm stanowi łatwo zauważalny ślad w tradycji filozoficznych dociekań myśli zachodniej. Tego rodzaju stanowisko (raczej stanowiska) filozoficzne odnaleźć możemy w różnych epokach i krajach świata za-

* Ryszard Kleszcz – dr hab., prof. Uniwersytetu Łódzkiego, kierownik Katedry Filozofii Analitycznej w Instytucie Filozofii UŁ. Studiował prawo i filozofię na Uniwersytecie Łódzkim. Członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zainteresowania: epistemologia, filozofia analityczna, filozofia polska XX w., filozofia religii. E-mail: kleszcz@filozof.uni.lodz.pl.

¹ Artykuł ukazał się w tomie P. Pieniążek i in. (red.), *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2010, s. 27–45. Przedruk za życzliwą zgodą Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego. Artykuł ten poświęcam pamięci profesora Wiesława Gromczyńskiego, mego nauczyciela historii filozofii nowożytnej i współczesnej. To na jego zajęciach, w roku akademickim 1974/1975, miałem okazję przedstawienia referatu poświęconego Pascalowi. I właśnie do postaci Pascala, tak bliskiej prof. Gromczyńskiemu, powracam w tym tekście, pisany 35 lat później.

chodniego, choć niektóre okresy szczególnie obfitowały w obecność myśli o sceptycznym charakterze². Jak to zauważa Roderick Chisholm, ogólnie charakteryzując sceptycyzm:

Istnieją filozofowie, którzy wątpią w to, czy cokolwiek możemy poznać. Wątpią zatem i w to, czy potrafimy dowiedzieć się, czy cokolwiek możemy poznać. Tacy filozofowie – nazwijmy ich ‘filozoficznymi sceptykami’ – rzucają wyzwanie tradycyjnej epistemologii³.

Wstępnie więc, ogólnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że reprezentanci takiego podejścia w filozofii podają w wątpliwość możliwość uzyskania rzetelnej (pewnej) wiedzy, a w najlepszym razie wskazują, że uzyskanie wiedzy jest dla nas możliwe wtedy, gdy przestaniemy wysuwać pod jej adresem roszczenia do pewności.

Wątki sceptyczne spotykamy wśród filozofów rozmaitych epok, choć, jak nietrudno zauważyć, niektóre z nich były szczególnie dla sceptycyzmu sprzyjające. Tak było w okresie starożytności, w którym nurt ten zapoczątkowany został przez Pirrona z Elidy i kontynuowany przez jego ucznia Tymona (IV–III wiek p.n.e.). Prąd ten znalazł swych kontynuatorów w średniej (drugiej) Akademii w osobach Arkezylaosa i Karneadesa, a potem w tzw. młodszym pirronizmie (Ainedyzem, Agrypa). Niestety pisma sceptyków nie przetrwały, a ich poglądy znamy na podstawie pism Sextusa Empiryka, który żył w III wieku po Chrystusie⁴. To jego pisma pozwalają nam na zapoznanie się z argumentami wysuwanymi przez sceptyków. Sextus Empiryk wyróżniał trzy typy stanowisk filozoficznych. Tak pisze o tym na początku swoich *Zarysów pirrońskich*:

² Co do ogólnego przeglądu historycznego por. R.H. Popkin, *Scepticism*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York–London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press 1967, Vol. 7, s. 449–459.

³ Por. R. Chisholm, *Teoria poznania*, przeł. R. Ziemińska, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion 1994, s. 12. Chisholm analizując ogólnie argumentację sceptyków, dochodzi do wniosku, że nie dostarczają oni pozytywnych racji, aby w ich wyniku sceptycznie „patrzyć na możliwość realizacji epistemicznego przedsięwzięcia”. Tamże, s. 15.

⁴ Na temat dziejów i poglądów starożytnych sceptyków por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL, 1999, t. III, s. 465–518, t. IV, s. 171–230 oraz dwie wspomniane w przypisach 5 i 6 monografie A. Krokiewiczza.

Zdaje się, że ci którzy czegoś szukają, muszą to albo znaleźć, albo zaprzeczyć możliwości znalezienia i uznać za nieuchwytnę, albo wytrwale szukać dalej. Z tego zapewne powodu i w przypadku rzeczy, poszukiwanych przez filozofów, jedni orzekli, że znaleźli prawdę, inni oświadczyli przeciwnie, że jej nie można uchwycić, a inni jeszcze wciąż szukają. I myślą tak zwani dogmatycy, że ją znaleźli, na przykład wyznawcy Arystotelesa, Epikura, stoicy i reszta stanowieńców, Klejtomachos znowu wraz z Karneadesem, tudzież inni akademicy wypowiedzieli się o niej, jako o czymś nieuchwytnym, a sceptycy wreszcie wciąż szukają. Uzasadnionym wydaje się tedy mniemanie, że są trzy najogólniejsze filozofie: dogmatyczna, akademicka i sceptyczna⁵.

Sextus odróżnia więc stanowisko sceptyczne od tego, jakie reprezentuje np. przedstawiciel drugiej Akademii Karneades⁶. Filozof ten, nie będąc dogmatykiem, dopuszczał bowiem wiedzę prawdopodobną. Różnił się więc od dogmatyka dopuszczającego wiedzę pewną i od takiego sceptyka, który nie dopuszcza ani wiedzy pewnej, ani prawdopodobnej. Karneades odszedł od pojęcia wiedzy rozumianej jako *episteme* i od stanowiska fundamentalizmu filozoficznego⁷. Choć stanowisko Karneadesa pozwala na zaliczenie go do sceptycyzmu *sensu largo*, to różni się ono od sceptycyzmu, tak jak go charakteryzował Sextus. Te trzy stanowiska wyróżniane przez Sextusa w *Zarysach Pirrońskich* bywają też na płaszczyźnie epistemologicznej określane odpowiednio mianem: dogmatyzmu, krytycyzmu i sceptycyzmu⁸.

2. Sceptycyzm istniejący w różnych epokach i miejscach przybierał rozmaite postaci. Stąd potrzeba wyróżnienia rozmaitych jego typów i pewna trudność jego ogólnego zdefiniowania. Widać to wyraźnie w rozmaitych próbach definicji sceptycyzmu. Przykładowo biorąc, w *The Cambridge Dictionary of Philosophy* spotykamy następującą definicję:

⁵ Por. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: Wydawnictwo AKME 1998, s. 14. Na temat Sextusa por. także A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Filona do Sekstusa*, Warszawa: PAX 1966, s. 253–304.

⁶ Na temat jego poglądów por. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki (Od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa: PAX 1964, s. 193–279.

⁷ Por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 492–495.

⁸ Por. J.J. Jadacki, *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, Warszawa: PWN 1985, s. 76–77, 122.

Skepticism, in the most common sense, the refusal to grant that there is any knowledge or justification. Skepticism can be either partial or total, either practical or theoretical, and if theoretical, either moderate or radical, and either of knowledge or of justification⁹.

Analiza tej definicji wskazuje na potrzebę wyróżniania rozmaitych typów sceptycyzmu. Nadto dokonując takich rozróżnień, pamiętać należy, że nie wszystkie potoczne użycia słowa „sceptycyzm” mają zastosowanie w kontekście filozoficznym, a niekiedy bywają wręcz mylące¹⁰. Warto wskazać, że takie potoczne odpowiedniki terminu „sceptycyzm”, jak: „niedowiarstwo”, „przypuszczenie, że nie”, „brak zdecydowania w działaniu”, często występujące w potocznym dyskursie, nie są istotne w perspektywie sceptycyzmu filozoficznego. Pewne znaczenie dla sceptycyzmu filozoficznego może mieć natomiast to nastawienie (postawa), które wyraża się skłonnością do roztrząsania, ostrożnością wyrażającą się w powstrzymywaniu się przed wydawaniem sądu. Taka postawa, która zakłada zachodzenie braku dostatecznych podstaw, skłaniających do uznawania/odrzucaenia sądu, byłaby **sceptycyzmem psychologicznym**, który może, niekiedy przynajmniej, stać się fundamentem sceptycyzmu filozoficznego. Na płaszczyźnie filozoficznej istotne wydaje się, przede wszystkim, odróżnienie sceptycyzmu teoretycznego i normatywnego. **Sceptycyzm teoretyczny** to stanowisko epistemologiczne „zmierzące do wykazania bezpodstawności poznawczych kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej”¹¹. Taki sceptycyzm może, dotycząc wszelkich tego typu sądów, być wtedy **sceptycyzmem całkowitym** lub, dotycząc tylko niektórych z nich, **sceptycyzmem częściowym**¹². **Sceptycyzm normatywny** to stanowisko reprezentowane przez regułę nakazującą powstrzymywanie się od wydawania

⁹ Por. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, general editor R. Audi, Cambridge UK: Cambridge University Press 1998, s. 738.

¹⁰ W sprawie analiz semiotycznych słowa „sceptycyzm” por. I. Dąbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 17, z. 1–2 (1948), s. 79–86. Por. także hasło *skepticism* [w:] *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, dz. cyt., s. 738–739 oraz [w:] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF 1960, s. 949–950.

¹¹ I. Dąbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, dz. cyt., s. 80 i n.

¹² Sceptycyzm częściowy może być logiczny (dotyczy sądów pewnego typu) lub ontologiczny (dotyczy sądów o pewnych dziedzinach). Taki częściowy sceptycyzm ontologiczny może dotyczyć rozmaitych dziedzin: religijnej, metafizycznej, etycznej,

sądów, wobec nieposiadania kryterium ich rozstrzygnięcia, bądź w sposób bezwzględny (sceptycyzm normatywny skrajny), bądź dopuszczający wybór warunkowy (sceptycyzm normatywny umiarkowany). Nierzadko sceptycyzm teoretyczny łączy się z normatywnym, ale nie zawsze tak jest. Takimi konsekwentnymi sceptykami byli niektórzy filozofowie starożytni, np. Pirron czy Sextus Empiryk¹³. Sceptyk teoretyczny może dopuszczać jednak pewne pozalogiczne (np. użyteczność) kryteria pozwalające na wybór. Możliwe jest także łączenie sceptycyzmu teoretycznego, w jego wersji całkowitej, z normatywnym dogmatyzmem, rozumianym tutaj w sensie, jaki nadaje mu Sextus Empiryk.

II

1. Poglądy starożytnych sceptyków stały się znane w Europie w okresie renesansu, kiedy to odkryto pisma Sextusa, popularyzowane przez ówczesnych uczonych, począwszy od czasów Pico della Mirandoli¹⁴. Po ukazaniu się przekładów łacińskich tych pism, ich oddziaływanie wzrosło. W okresie nowożytnym można mówić o obecności myślenia sceptycznego zarówno w filozofii brytyjskiej, jak i kontynentalnej, zwłaszcza francuskiej¹⁵. Sceptycyzm brytyjski bywa często łączony z nazwiskiem Davida Hume'a, choć wątki tego rodzaju spotykamy także u innych myślicieli na wyspach¹⁶.

naukowej *etc.* Dodajmy, że na tej płaszczyźnie bycie sceptykiem w jednej dziedzinie, np. religii, nie wyklucza bycia dogmatykiem w innej, np. w nauce.

¹³ Por. I. Dąbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, dz. cyt., s. 83 i n.

¹⁴ Warto zauważyć, że w okresie średniowiecza warunki kulturowe nie sprzyjały kultywowaniu i szerzeniu pewnego typu poglądów sceptycznych. Błędne byłoby jednak przypuszczenie, że wątków sceptycyzmu nie spotykamy wśród ówczesnych myślicieli. Warto w tym miejscu wspomnieć, że badaczem średniowiecznego sceptycyzmu był wybitny polski mediewista, ks. Konstanty Michalski.

¹⁵ Autorem wielu prac na temat nowożytnego sceptycyzmu jest R.H. Popkin, por. zwłaszcza jego *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Netherlands: 1960. W monografii tej znaleźć można bogatą bibliografię dotyczącą sceptycyzmu za okres 1500–1650. Co do sceptycyzmu francuskiego por. I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, „Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego”, t. VII, z. 2 (1958).

¹⁶ Por. R.H. Popkin, *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*, „Philosophical Quarterly”, Vol. 1 (1950/1951), s. 385–407; tenże, *The Sceptical Precur-*

Szczególnego znaczenia nabrał jednak sceptycyzm w myśli francuskiej XVI i XVII wieku. Sceptycyzm francuski miał swych prekursorów także wśród myślicieli średniowiecznych, takich jak Abelard, wiktoryni Hugon i Ryszard, a później w wieku XIV napotykamy go u francuskich zwolenników myśli Ockhama. Oczywiście ten sceptycyzm był specyficzny, łącząc się, szczególnie wyraźnie u wiktorynów, z przekonaniem, że istnieją inne niż rozumowe źródła poznania¹⁷. Generalnie sceptycyzm średniowieczny dotyczył sfery poznania rozumowego i w myśl przyjętej wyżej klasyfikacji byłby sceptycyzmem częściowym. Nie był to też nigdy sceptycyzm religijny, a czasami łączył się, jak u wiktorynów, z postawą mistycyzmu.

Nowożytny sceptycyzm francuski pojawia się w XVI wieku, poprzedzając pojawienie się wielkich systemów metafizyki racjonalistycznej. Filozofia nowożytna stykając się ze sceptycyzmem, szukała sposobów jego przezwyciężenia. Typowym przykładem takiego filozofa był Kartezjusz. Można nawet rzec, że to on zapoczątkował wysiłki poszukujące punktu oparcia pozwalającego na jego przezwyciężenie¹⁸. Uwagi na temat stosunku Kartezjusza do sceptycyzmu poczynione zostaną w dalszej części tego artykułu. Sceptycyzm określany był wówczas zwykle mianem „pirronizmu” i nawiązywał do źródeł antycznych, zwykle do *Zarysów pirrońskich* Sextusa Empiryka. Sceptycyzm francuski wiele zawdzięczał pismom Michela de Montaigne, kontynuującego pewne idee Sanchez’a. Sceptycyzm rozwijany przez autora *Prób* miał charakter raczej praktyczny i był refleksją humanisty, który swój sceptycyzm opierał na namyśle nad naturą ludzką. Ten praktyczny charakter jego sceptycyzmu widać w pytaniu *que sais-je*, które oddaje jego sceptyczne nastawienie¹⁹. Wskazując na znaczenie i wpływ Montaigne’a wśród kręgów osób aspirujących do ogłady i wykształcenia, trzeba zarazem

sors of David Hume, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 16 (1955), s. 61–71. Warto w tym miejscu zauważyć, że Popkin wśród prekursorów Hume’a wymienia, w drugim artykule, P. Bayle’a – autora *Dictionnaire historique et critique*, dzieła, które bywa uważane za prekursorskie w stosunku do *Wielkiej Encyklopedii*.

¹⁷ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 520–532; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: PAX 1987, s. 157–158.

¹⁸ Jak wskazuje I. Dąbska, wielki system Kartezjusza nie pojawiłby się, gdyby nie trudności podnoszone przez sceptyków wieku XVII. Por. I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 13.

¹⁹ Co do charakterystyki sceptycyzmu Montaigne’a por. tamże, s. 24–34.

pamiętać, że był on wyedukowanym człowiekiem renesansu, nie zaś filozofem w ścisłym sensie tego słowa. Sceptycyzm Montaigne'a odwołuje się do argumentów przeciwko wartości poznania, czerpanych od starożytnych. Efektem tego jest sceptycyzm zarówno teoretyczny, jak i normatywny. Co jednak istotne, to fakt, że sceptycyzm Montaigne'a nie jest całkowity, co różniło go od wielu sceptyków antycznych. Warto w tym miejscu zauważyć, że Izydora Dąbska dopatruje się istotnych różnic między sceptycyzmem francuskim a starożytnym. Sceptycyzm grecki w jej ujęciu był zwykle tak teoretyczny, jak i normatywny, nadto jako teoretyczny był całkowity, a jako normatywny radykalny²⁰. Sceptycyzm zaś francuski jako teoretyczny nie był zwykle całkowitym, nadto zaś nie zawsze prowadził do normatywnego. Druga różnica brałaby się z funkcjonowania w kontekście religijnym chrześcijańskim. To zaś pozwalało na poszukiwanie pewności na drodze innej niż czysto racjonalna. Część bowiem sceptyków francuskich sięga do źródeł mistycznych, kontynuując niejako drogę wskazaną w średniowieczu przez wiktorynów. Dąbska wskazuje, że w sceptycyzmie francuskim daje się wyróżnić dwa prądy, skądinąd wewnątrznie także zróżnicowane²¹. Jeden z nich jest niejako kontynuacją sceptyków starożytnych – racjonalistów i średniowiecznych nominalistów. Reprezentują go: Montaigne, Sanchez, De La Mothe Le Vayer. Szczególnie ten ostatni zbliżał się do wzorców greckich, jakie przypisuje się Pirronowi. Drugi nurt to sceptycy nawiązujący do wątków religijnych, czy wręcz mistycznych, występujących np. u wiktorynów. Taki sceptycyzm, określany niekiedy jako chrześcijański, reprezentują: Pierre Charron, Pierre Huet i Blaise Pascal. Dwaj pierwsi mogą być uznani za sceptyków teoretycznych i normatywnych, łączących to z wątkami jednoznacznie chrześcijańskimi²². Ten trzeci stanie się dla nas przedmiotem dalszych, bardziej szczegółowych analiz.

2. Przy omawianiu sceptycyzmu francuskiego wieku XVII nie powinno się jednak pominąć postaci Kartezjusza. Odgrywa on bowiem istotną rolę w dziejach siedemnastowiecznego francuskiego sceptycyzmu. Kartezjusz w dwóch pierwszych *Medytacjach* dokonuje przeglądu argumentów wysuwanych przez sceptyków. Wedle słów samego filozofa:

²⁰ Tamże, s. 14–16.

²¹ Tamże, s. 16.

²² Co do charakterystyki ich poglądów por. tamże, s. 35–41, 51–61.

W pierwszej *Medytacji* są podane przyczyny, dla których wątpić możemy o wszelkich rzeczach, zwłaszcza materialnych; dopóki oczywiście nie mamy innych podstaw wiedzy, jak tylko te, które posiadaliśmy dotychczas. Chociaż więc pożytek tego tak daleko posuniętego wątpienia nie jest na pierwszy rzut oka widoczny, to jednak jest on ogromny, ponieważ uwolni nas od wszelkich sądów przedwczesnych [...] W drugiej *Medytacji* umysł, który posługuje się swoją własną wolnością zakłada, że nie istnieje to wszystko, o czego istnieniu można choćby w najmniejszym stopniu wątpić, zauważa, że jest rzeczą niemożliwą, żeby on sam przy tym nie istniał²³.

Te argumenty na rzecz wątpienia, które wymienia Kartezjusz w *Medytacjach*, mogą być sprowadzone do pięciu²⁴. Po pierwsze jest to złudność spostrzeżeń zmysłowych, które nas niekiedy zwodzą, stąd więc nie można im ufać w pełni; po drugie niemożliwe jest odróżnienie („na podstawie pewnych oznak”) jawy od stanu snu; po trzecie można mówić o oczywistości podmiotowej w odniesieniu do sądów osobników chorych umysłowo; po czwarte wskazać należy zmienność przedmiotów zmysłowo postrzeganych (zmiana postaci i kształtu wosku). Piąty przykład to przypadek zwodzenia nas przez złośliwego ducha zwodziciela. Cztery pierwsze argumenty podawane przez Kartezjusza mają wyraźną proveniencję starożytną. Kartezjusz dokonując przeglądu tych sceptycznych argumentów, dochodzi następnie do uznania naszej świadomości jako czegoś pewnego, jasnego i wyraźnego:

Wiem to na pewno, że jestem rzeczą myślącą – czyż więc wiem także, czego na to potrzeba, abym był czegoś pewny? Otóż w tym pierwszym poznaniu nie ma nic innego, jak pewne, jasne i wyraźne ujęcie tego, co twierdzę. Nie wystarczyłoby to zaiste do tego, aby mnie upewnić o prawdziwości jakiejś rzeczy, gdyby się mogło kiedyś zdarzyć, żeby coś, co tak jasno i wyraźnie ujmuję, było fałszywe. Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję²⁵.

²³ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbmska, Warszawa: PWN 1958, t. I, s. 14.

²⁴ Por. tamże, s. 22–43.

²⁵ Tamże, s. 45.

Jasność i wyraźność stają się więc dla Kartezjusza podstawą pewności poznania i kryterium prawdy. Niezależnie od sposobu dowodzenia, to tylko może być całkowicie przekonujące, co jest ujmowane jasno i wyraźnie²⁶. Tak więc sceptycyzm kartezjański nie jest normalnym, zwykłym sceptycyzmem. Jest on bowiem sceptycyzmem metodycznym, czyli stanowiskiem metodologicznym, które zaleca powstrzymanie się przed wydawaniem sądu do momentu, gdy znajdzie się wystarczające kryterium prawdy. Przy standardowym rozumieniu słowa „sceptycyzm” Kartezjusza nie możemy więc określać mianem sceptyka, choć oczywiście wartość jego argumentacji antysceptycznej może być przedmiotem dyskusji. Niewątpliwy jest jednakże wpływ na Kartezjusza myślicieli o nastawieniu sceptycznym. Choć Kartezjusz prawie ich nie wymienia w *Medytacjach*, to dzieło to jest próbą uporania się z argumentami przez nich wysuwanymi²⁷.

III

1. W dalszym ciągu tego artykułu chciałbym zająć się obecnością wątków sceptycznych u Pascala oraz generalnie jego stosunkiem do sceptycyzmu, który to prąd miał w siedemnastowiecznej Francji znaczących przedstawicieli. Przedstawienie stanowiska Pascala i jego specyfiki wymaga choćby wstępnego omówienia innych kwestii, w szczególności zaś pewnych aspektów jego poglądów metodologicznych i epistemologicznych. Należy w tym miejscu zauważyć, że problem, czy Pascalowi można przypisywać systematyczny zbiór poglądów epistemologicznych, jest kwestią sporną²⁸.

²⁶ Tamże, s. 91. Faktycznie jest to u Kartezjusza bardziej skomplikowane, wymaga bowiem poznania istnienia Boga i uznania, że nie jest On zwodzicielem. Wtedy dopiero wolno nam wyprowadzić wniosek, że to, co ujmowane jasno i wyraźnie, musi być koniecznie prawdziwe (s. 94).

²⁷ Por. na ten temat I. Dąbmska, *Meditationes Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 19, z. 1–2 (1950), s. 1–24.

²⁸ Wśród badaczy nie ma w tej kwestii zgodności. J. Chevalier odmawia Pascalowi posiadania doktryny dotyczącej poznania, zaś przeciwne poglądy głosi np. T.M. Harrington. Por. J. Chevalier, *La méthode de connaître d'après Pascal*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 30 (1923), s. 181 i n.; T.M. Harrington, *Pascal philosophe. Une étude unitaire de la Pensée de Pascal*, Paris: Sedes. CDU, 1982, s. 75 i n., 173–174. W kontekście sporu o epistemologiczne poglądy Pascala warto wspomnieć, że przypisuje mu się niekiedy głoszenie tzw. negatywnej epistemologii, która mówi, jakie poznanie być

To sporne zagadnienie można jednak w tym kontekście pominąć. Wystarczy przyjąć, iż mamy u niego do czynienia z rozważaniami dotyczącymi metody poznania oraz z przyjęciem pewnych istotnych poglądów epistemologicznych. To zaś, czy składają się one na system teorii poznania, czy też nie, jest już, dla naszych rozważań, wtórnym zagadnieniem.

Przede wszystkim omówię kwestie dotyczące nabywania przekonań, bo obejmują one ważne dla późniejszych rozważań zagadnienia. Problematyce metody dochodzenia do prawdy poświęcona jest ważna rozprawa Pascala *O geometrycznym sposobie myślenia*. Kwestią, którą podejmuje tam francuski myśliciel, jest problem dowodzenia prawdy już znanej (RiL, s. 115)²⁹. Wtedy, gdy mowa o dowodzeniu prawdy chodzi rzecz jasna o dowodzenie twierdzeń wyrażających przekonania. Metodą zalecaną przez niego jest metoda geometryczna, która często może być traktowana jako synonim metody matematycznej. Metoda geometryczna jest najdoskonalszą z metod, które są dostępne człowiekowi, choć nie jest ona bezwzględnie najdoskonalszą³⁰. Metoda ta znana jest z geometrii, choć może być wykorzystywana także poza jej obrębem. Jak zauważa Pascal:

Jest to bowiem niemal jedyna dziedzina nauki ludzkiej, która przytacza dowody niezbite, gdyż ona jedna jest naprawdę metodyczna, podczas gdy we wszystkich innych z przyrodzonej konieczności panuje jakiś zamęt, którego są w pełni świadomi tylko geometry (RiL, s. 117).

Faktycznie wykorzystywana metoda geometryczna nie wymaga definiowania wszystkiego ani też dowodzenia wszystkiego bez wyjątku. Stosując ją, nie definiuje się tego, co jasne i oczywiste dla wszystkich, poddając za to skrupulatnemu definiowaniu inne terminy (RiL, s. 120). Nie definiujemy w niej więc takich pojęć, jak: czas, ruch, liczba czy człowiek, są to bowiem pojęcia jasne i wyraźne dla wszystkich ludzi. Człowiek, jak to podkreśla

nie powinno, a nadto wskazuje na jałowość naszych wysiłków dla zrozumienia natury. Taki kształt epistemologii Pascala miałby wydźwięk antykartezjański. Por. J. Khalfa, *Pascal's Theory of Knowledge*, [w:] N. Hammond (ed.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge UK: Cambridge University Press 2003, s. 124.

²⁹ W dalszym ciągu prace Pascala cytowane są w tekście jako: B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), w układzie J. Chevaliera, Warszawa: PAX 1972 – jako M, po przecinku podany jest numer fragmentu, wedle tego wydania; B. Pascal, *Rozprawy i Listy*, przeł. T. Żeleński-Boy i M. Tazbir, Warszawa: PAX 1962 – w tekście jako RiL.

³⁰ Por. T.M. Harrington, *Pascal philosophe*, dz. cyt., s. 74 i n.

Pascal, dysponuje bowiem władzą serca. To dzięki niemu znamy pierwsze zasady (M, 479). Pierwsze zasady są czymś, czego się nie dowodzi, można wręcz rzec, że byłoby niedorzeczne, aby rozum domagał się od serca udowodnienia pierwszych zasad, zanim je zaakceptuje. Serce pełni ważną rolę w doktrynie pascalskiej i można je traktować jako intuicję, dzięki której osiąga się prawdy nie do uzyskania na innej drodze³¹.

Podobnie w obrębie tej metody nie dowodzi się tego, co jest wystarczająco znane³². Pascal tak mówi o charakterze tego systemu:

Istnieje bowiem pewien system, ten mianowicie, do którego stosuje się geometria, który nie jest wprawdzie tak doskonały jak tamten, lecz jedynie dlatego, że jest mniej przekonujący, a bynajmniej nie dlatego, by był mniej pewny. Nie definiuje wszystkiego ani nie dowodzi wszystkiego i pod tym względem mu ustępuje. Opiera się jednakże tylko na tym, co jasne i pewne dzięki światłu naturalnemu. Jest on doskonale wiarogodny, w tym bowiem, w czym nie dostaje mu dowodów, wspomaga go natura. System ten, najdoskonalszy ze wszystkich, jakie stworzyli ludzie, nie polega na tym, by wszystko definiować i wszystkiego dowodzić, ani nie na tym, by niczego nie definiować i niczego nie dowodzić. Zasada się on na tym, że obrawszy drogę pośrednią nie definiujemy tego, co jest jasne i oczywiste dla wszystkich, dowodzimy natomiast wszystkiego innego. Grzeszą przeciwko tym zasadom zarówno ci, co się silą na definiowanie i dowodzenie wszystkiego, jak i ci, co niechają to uczynić względem czegoś, co nie jest oczywiste samo przez się (RiL, s. 120).

W efekcie ten, kto stosuje metodę geometrii, wybiera pewną drogę pośrednią. Po zastosowaniu tej metody dysponuje on dwoma rodzajami terminów: a) terminami dostępnymi dzięki światłu naturalnemu; b) dostępnymi dzięki zabiegowi definicyjnemu (RiL, s. 125)³³. Metoda geometryczna w ujęciu Pascala ma walory przewyższające walory, jakich dostarczają narzędzia

³¹ Kategoria „serca” jest stosowana przez Pascala zarówno w kontekście metodologicznym, jak i antropologicznym. Por. tamże, s. 89 i n.; L. Kołakowski, *Bóg nam nie jest dłużny*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak 1994, s. 180 i n.

³² Por. J. Khalfa, *Pascal's Theory of Knowledge*, dz. cyt., s. 131 i n.

³³ Jak już wspominałem, istnieje metoda lepsza od metody geometrycznej. Taka idealna metoda polegałaby na: a) używaniu wyłącznie terminów jasno zdefiniowanych; b) przyjmowaniu tylko takich twierdzeń, które są już dowiedzione w oparciu o znane prawdy. Taka metoda jest jednakże dla człowieka niedostępna, prowadząc do nieskończonego regresu (RiL, s. 117 i n.).

logiczne. Narzędzia te utożsamiane są przez Pascala z sylogistyką (RiL, s. 153 n.). Jego zdaniem rozszczenia logików do dysponowania wartościowymi narzędziami poznawczymi nie są zasadne. Jak to bowiem zauważa w szkicu *O sztuce przekonywania*:

Wszyscy szukają metody, która by strzegła od błędu. Logicy głoszą, że do niej prowadzą, ale dostępna jest ona tylko dla geometrów Poza ich nauką i tym co się na niej wzoruje, nie ma prawdziwych dowodzeń... (RiL, s. 153).

W innym zaś miejscu:

Ani 'Barbara', ani 'Baralipton' nie ukształcą rozumowania (RiL, s. 155).

To negatywne nastawienie do logiki charakterystyczne jest wówczas nie tylko dla Pascala, ale także dla innych autorów francuskich, m.in. dla Montaigne'a i, co ważniejsze, dla Kartezjusza³⁴.

Pascal, który uwypuklał znaczenie i walory metody geometrycznej, był jednocześnie przekonany, że przekonania w praktyce zdobywamy także inną drogą, na której ich nie dowodzimy. Częstą drogą dochodzenia do przekonań jest droga zdobywania ich przez wolę (RiL, s. 140 n.). Do tego popycha nas nasza natura, bo:

Wszyscy bowiem ludzie niemal zawsze skłonni są wierzyć nie w to, co dowiedzione, lecz w to, co im miłe (RiL, s. 140).

To rzecz jasna nie zmienia faktu, że walory metodologiczne przekonań zdobywanych drogą rozumu (metoda geometryczna) i drogą woli różnią się od siebie. Należy zauważyć, że przyjęcie tak rozumianej metody geometrycznej oznacza, że, zdaniem Pascala, człowiek dysponuje racjonalnymi narzędziami poznawczymi. Dochodzenie do przekonań drogą rozumu jest bardziej

³⁴ Kartezjusz stwierdza to w *Prawidłach kierowania umysłem*, zauważając: „Lecz ponieważ, na co już nieraz zwracaliśmy uwagę, formy sylogistyczne nie są wcale przydatne do poznania prawdy rzeczy, wyjdzie to na dobre czytelnikowi, jeżeli odrzuci je zupełnie”. Por. *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa: PWN 1958, s. 84–85. Ten stosunek Kartezjusza, a także Pascala do logiki jest z pewnością jednym z wyrazów kryzysu badań logicznych w czasach nowożytnych. Por. R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris: Armand Colin 1970, s. 175 i n.

zgodne z naturą, ale częściej bywa wykorzystywana droga woli, bo ludzie często kierują się nie rozumem, ale np. kaprysem (RiL, s. 143).

2. Metoda geometryczna, dostępna dla człowieka, jest – zdaniem Pascala – wartościowym narzędziem metodologicznym³⁵. Świadczą o tym walory poznania uzyskiwanego dzięki tej metodzie, nie tylko przez geometrów. Mimo dysponowania wartościowymi metodologicznie narzędziami poznawczymi ludzkie poznanie narażone jest na błędy. Nasze władze poznawcze, rozum i zmysły skazane są na błędzenie z rozmaitych powodów. Nasze poznanie jest zawodne, bo nasze zmysły, podobnie jak nasz rozum, bardzo łatwo ulegają zakłóceniu z byle powodu:

Nie trzeba huku dział, aby pogmatwać jego myśli, wystarczy szelest chorągiewki na dachu. [...] Nie dziwcie się jeśli w tej chwili nie rozumie dobrze: mucha brzęczy mu koło uszu; to dość, aby go uczynić niezdolnym do roztropnego myślenia (M, 95).

Zmysły nasze są zawodne, często z lada powodu, ale ponadto człowiek może być zwodzony przez siłę wyobraźni, która ma nad nim władzę i dysponuje przewagą nad rozumem³⁶. Jak zauważa Pascal: „nigdy rozum nie pokona wyobraźni, gdy wyobraźnia wyważy nieraz rozum z jego osi” (M, 104). Wyobraźnia ma swą władzę także w odniesieniu do ludzi pełnych roztropności, o których można powiedzieć, że panuje nad ich zmysłami i ich rozumem. Jej władza w społecznościach ludzkich jest zadziwiająco wielka. Ulegają jej także mędracy:

³⁵ Poglądy metodologiczne Pascala przedstawiane są przezeń w jego pracach metodologicznych, które pojawiają się od 1647 r. Por. na ten temat: J. Prigent, *Pascal: pyrrhonien, géometre, chrétien*, [w:] *Pascal présent 1662–1962*, Clermont-Ferrand: G. De Bussac 1963, s. 71 i n.

³⁶ Pascal na wstępie fragmentu 104 *Myśli* stwierdza o wyobraźni: „jest to dominująca zdolność w człowieku, nauczycielka błędu i fałszu, tym bardziej oszukańcza, że nie zawsze oszukuje, byłaby bowiem niezawodnym wskaźnikiem prawdy, gdyby była niezawodna w kłamstwie. Ale będąc najczęściej fałszywa, nie ujawnia w niczym swej wartości, znacząc tym samym piętnem prawdę i fałsz”. Ta negatywna ocena wyobraźni nie oznacza wcale, że sam Pascal nie wykorzystuje jej jako środka literackiego. Często mamy u niego, na gruncie jego języka, z takimi narzędziami do czynienia. Por. J. Dauphiné, *Quelques aspects de l'imagination dans 'Les Pensées'*, „Europe”, no 597–598 (janvier–février 1979), s. 586–591.

Największy filozof w świecie na desce aż nadto szerokiej, jeśli pod nią znajduje się przepaść, ulegnie wyobraźni, mimo iż rozum upewnia go o bezpieczeństwie (M, 104).

Poznanie ludzkie jest zależne od takich czynników jak zwyczaj i nawyk, które u różnych ludzi prowadzą do wykształcenia się rozmaitych zasad (M, 117 n.). Wiele jest czynników zafałszowujących poznanie ludzkie. Oprócz tych, które zwodzą nasze zmysły, są to: miłość własna, skłonność do obłudy, pycha i próżność. Miłość własna prowadzi często do unikania wszystkiego, co jest niepożądaną prawdą o nas samych (M, 130). Choć te nieuniknione następstwa miłości własnej przejawiają się u ludzi w różnym stopniu, to jednak każdy jest nimi dotknięty. Stąd ucieczka od prawdy i skłonność do przyjmowania pochlebstw³⁷.

W efekcie można więc rzec, że:

Człowiek jest tedy jeno maską, jeno kłamstwem i obłudą; i w sobie i wobec drugih. Nie chce, aby mu mówiono prawdę, stara się jej nie mówić innym; a wszystkie te skłonności, tak odległe od sprawiedliwości i rozumu, posiadają korzenie w jego sercu (M, 130).

Rozum i zmysły nie tylko zwodzą człowieka, będąc zawodnymi, ale ponadto zwodzą się wzajemnie (M, 92)³⁸. U Pascala znajdujemy także inne argumenty, które można znaleźć w sceptycznym arsenale. Sceptycy podawali niekiedy argumenty przemawiające za trudnością odróżnienia snu od jawy. I ten problem pojawia się, choć fragmentarycznie, w *Mysłach*. Pascal zwraca uwagę na to, że rozróżnienie jawy od snu opiera się na tym głównie, że rzeczywistość uważana za śnioną jest mniej stała, ta zaś traktowana jako jawa, mniej podatna na zmiany. Gdyby nie to, jak zauważa, fakty śnione przejmowałyby nas równie jak fakty uważane za rzeczywiste (M, 380).

³⁷ „Są rozmaite stopnie tego wstrętu do prawdy; ale można rzec, iż znajduje się on u wszystkich w jakimś stopniu, jako nieodłączny od miłości własnej. [...] Nienawidzimy prawdy, więc nam ją kryją; pragniemy, by nam schlebiano, schlebiamy nam; chcemy, aby nas oszukiwano, oszukują nas” (M, 130). Jak to podkreśla W. Gromczyński, zamiar Pascala napisania apologii chrześcijaństwa można odczytać jako projekt wydobycia człowieka z takiej fałszywej egzystencji ku chrześcijaństwu. Por. W. Gromczyński, *Zakład Pascala*, „Kwartalnik Filozoficzny” nr 2 (1996), s. 74–75.

³⁸ Por. M, 130: „zmysły oszukują rozum przez fałszywe pozory; same padają znowu ofiarą tego oszukaństwa: rozum mści się na nich [...] kłamia i oszukują się na wyprzedki”.

W innym zaś miejscu Pascal bardziej już jednoznacznie wskazuje, że poza wiarą nie mamy pewności, czy czuwamy, czy też śpimy (M, 438). Samo ich rozróżnienie jest kłopotliwe, bo sen łączyć się może z posiadaniem przekonania o czuwaniu, nadto zaś z działaniem podobnym do tego na jawie. Jeśli przyjąć, że znaczna część (Pascal mówi „połowa”) naszego życia to sen, czyli złudzenia, to rodzi to pytanie, czy ta druga połowa także nie może być snem (M, tamże). Jeśli nasze życie byłoby tylko snem, to wówczas mielibyśmy takie pojęcie o prawdzie i dobru, jak podczas tego, co standardowo nazywamy snem.

Ta krótka charakterystyka wskazuje na to, że człowiek wyposażony jest w takie cechy, które utrudniają mu poznanie prawdziwe. Przyczyny tkwią nie tylko w ułomnościach rozumu i zmysłów, ale także w jego charakterze jako indywiduum ludzkiego, w czymś, co Pascal nazywa nędzą człowieka³⁹. Jest bowiem tak, że:

człowiek jest tedy tak szczęśliwie uczyniony, że nie ma żadnej podstawy do prawdy, a wiele i to wyborych do fałszu (M, 92).

Ten nasz antropologiczny status powoduje w efekcie, że człowiekowi trudno oddzielić prawdę od fałszu i dobro od zła, są one w nim bowiem przemieszane (M, 228). Dochodzimy więc do stwierdzenia, że prawda, choć przez nas pożądana, nie może być uzyskana. Tym, do czego dochodzimy, jest niepewność (M, 270). Zarazem jednak Pascal podkreśla, że choć nasz rozum nie znalazł dotychczas nic pewnego, to nie traci nadziei, że do tej wiedzy dojdzie (M, 189).

3. Ten krótki przegląd może prowadzić nas do konkluzji, że status poznawczy człowieka jest chwiejny, zaś możliwość uzyskania przezeń wartościowego poznania wątpliwa. Jest tak, choć, jak wiemy, dla człowieka dostępne są wartościowe narzędzia metodologiczne. W tym momencie

³⁹ Tę nędzę człowieka dobrze obrazują postaci Salomona i Hioba, pierwszego jako najszcześniejszego, a drugiego jako najniezszcześniejszego z ludzi. Obaj utożsamiają tę nędzę, Salomon jako doświadczający czczości rozkoszy, a Hiob poznający prawdziwość cierpienia (M, 169). Innym wyrazem nędzy jest stałe i powszechne niezadowolenie ze stanu spoczynku, rodzące nudę, a w efekcie potrzebę rozrywki, która choć uwalnia od nudy, to nie pozwala myśleć o tym, kim się jest (M, 198 i n.). Pascal tak charakteryzuje ten stan: „Jedyna rzecz, która nas pociesza w naszych niedolach, to rozrywka, a wszelako to jest największa z naszych niedoli; ona głównie przeszkadza nam myśleć o sobie i gubi nas niepostrzeżenie” (M, 217).

powstaje pytanie, czy oznacza to, że Pascal opowiada się za pewnym typem sceptycyzmu? Łączy się z tym drugie pytanie, dotyczące tego, czy myśliciel swe przekonania zawdzięczał starożytnym zwolennikom sceptycyzmu? W tej drugiej kwestii należy od razu powiedzieć, że w przypadku Pascala trudno mówić o jego głębszej i bezpośredniej znajomości starożytnych źródeł sceptycyzmu⁴⁰. Swe argumenty, nawiązujące do myśli sceptycznej, określanej, jak to było w zwyczaju, mianem pirronizmu, czerpie on głównie z pracy Montaigne'a. Z filozofów starożytnych w ogóle znane mu były prace Epikteta i św. Augustyna⁴¹. Jednakże większość filozofów i pisarzy starożytnych (Cyceron, Seneka, Wergiliusz) przywoływana jest za pośrednictwem Montaigne'a. Można rzec, że pirronizm znany jest mu głównie z drugiej ręki, w tym w dużej mierze z ówczesnej, współczesnej mu, literatury na ten temat.

Odnosząc się teraz do pierwszej, kluczowej dla nas kwestii, dotyczącej ewentualnego sceptycyzmu Pascala, powiedzieć należy, że przytoczone argumenty przemawiają za niepewnością poznania. Jest bowiem tak, iż:

Pożądamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność
(M, 270).

Zarazem jednak sytuacja poznawcza człowieka jest bardziej złożona i wcale nie przemawia ona jednoznacznie za sceptycyzmem. Lokuje go ona bowiem między pirronizmem a dogmatyzmem. Jak zauważa autor *Myśli*:

Cierpimy na niemoc dowiedzenia, niezwalczoną dla całego dogmatyzmu. Mamy poczucie prawdy, niezwalczone dla całego pirronizmu
(M, 273).

⁴⁰ W *Myślach* pojawia się tylko jedno nazwisko filozofa sceptycznego Arkeziłosa (M, 252).

⁴¹ Charakterystyczny jest w tym względzie następujący fragment *Rozmowy z panem de Saci*: „Pan Pascal wyznał, że Epiktet i Montaigne – to autorzy, których najczęściej czytywał i dał wyraz swemu wielce pochlebnemu o nich mniemaniu” (RiL, s. 83). U Montaigne'a znalazł on postawę czystego pirronizmu, wątplenie wątplące o sobie samym (RiL, s. 86). Zarazem jednak Pascal nie akceptował niektórych poglądów autora *Prób*, który był dlań zbyt helleński i zbyt mało chrześcijański (M, 77). Por. także I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 62–63; H. Phillips, *Pascal's Reading and the Inheritance of Montaigne and Descartes*, [w:] N. Hammond, *The Cambridge Companion to Pascal*, dz. cyt., s. 23–30.

Sytuacja poznawcza człowieka pozwala go więc lokować pośrodku, między pirronizmem a dogmatyzmem. W tym momencie powstaje pytanie, czy sam spór sceptycyzm–dogmatyzm jest dla Pascala jakoś rozstrzygalny. W tej kwestii Pascal zauważa, że w sporze dogmatyzm–pirronizm nie daje się reprezentować stanowiska neutralnego (M, 438). Jak stwierdza:

Kto bowiem będzie mniemał, że pozostaje neutralny, będzie na wskroś pirrończykiem, owa neutralność jest istotą tej szkoły; kto nie jest przeciwko nim, jest całkowicie za nimi (tamże).

Rozwiązanie tego sporu nie jest możliwe na drodze czysto rozumowej. Wymaga sięgnięcia do sfery nadprzyrodzoności, o czym myśliciel tak mówi:

Poznaj tedy pyszałku, jakim bezsensem jesteś dla samego siebie. Ukorz się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia naturo: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga (tamże).

Powstaje w tym momencie pytanie, czy owo ukorzenie się rozumu oznacza opcję na rzecz irracjonalizmu? W tej kwestii jednak zbyt pośpieszna odpowiedź twierdząca wydaje się niezasadna. Pascal raczej dąży do zachowania pewnego stanowiska pośredniego, które ogólnie wyraża następujący fragment *Myśli*:

Przeczyć, wierzyć i wątpić – jest dla człowieka tym czym bieg dla konia (M, 249).

Rodzi to pytanie, czy owo przeczenie, wierzenie i wątpienie przyjmuje się arbitralnie, czy też winno być ono jakoś racjonalizowane. Szereg uwag Pascala przemawia za tym drugim rozwiązaniem. Na wstępie trzeba zwrócić uwagę, że Pascal nie zaleca uniwersalnego wątpienia ani też uniwersalnego odwoływania się do wiary. To, że nie daje się utrzymać totalnego wątpienia, wyraża on we fragmencie 438:

Cóż pocnie tedy człowieka w tym stanie? Czy będzie wątpił o wszystkim? Czy będzie wątpił, że czuwa, że ktoś go szczypie, że go coś parzy? Czy będzie wątpił, że wątpi? Czy będzie wątpił, że jest? Niepodobna iść tak daleko; to fakt, że nie było jeszcze pirrończyka w całej doskonałości. Natura podtrzymuje bezsilny rozum i nie pozwala mu szaleć aż tak dalece (M, 438).

Tak więc sama natura broni nas przed radykalnym sceptycyzmem. Zarazem jednak ukazuje to swoistą sytuację człowieka, sytuację, w której „Natura gnębi pirrończyków, a rozum gnębi dogmatyków” (tamże).

Człowiek, choć ma powody do niepewności, musi znaleźć granice wątplenia. Bo:

trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej nie pojmuje siły rozumu (M, 461).

Tymczasem zwolennik pirronizmu nie umie dostrzec tej granicy i wątpli we wszystko (M, 383). Człowiek wedle Pascala nie może być czystym sceptykiem (pirrończykiem). Co nie znaczy, że pirronizm można całkowicie odrzucić. Trzeba starać się o połączenie w sobie cech zarazem pirrończyka, który wątpli we wszystko, matematyka, który przedstawia wszystko jako dowiedzione, i uległego chrześcijanina (M, 461). To połączenie prowadzi do wzajemnego łągodzenia się tych skrajnych cech. Pascal wyraża dążenie do pewnego rodzaju równowagi. Jego odwołanie się do wiary nie oznacza wcale rezygnacji z rozumu, bo: „poddanie się i użycie rozumu – oto na czym polega prawdziwy chrystianizm” (M, 463). Widać więc, że celem Pascala jest uzyskania stanu równowagi między trzymaniem się wskazań rozumu a poddaniem go⁴².

Człowiek, zdaniem Pascala, analizując swą sytuację, dochodzi więc do stwierdzenia, że są okoliczności, w których należy się poddać (M, 462)⁴³.

⁴² Por. J. Prigent, *Pascal: pyrrhonien, géometre, chrétien*, dz. cyt., s. 61 i n. Wskazuje on tam, że Pascal, odrzucając uniwersalny sceptycyzm, uznawanie absolutne dogmatyków i podporządkowywanie się łatwowierne ludzi przesądnych, traktuje takie postawy jako jednakowo nierozumne. W efekcie, jego zdaniem, wątplenie, twierdzenie i poddanie, to cnoty kardynalne racjonalizmu pascalowskiego (tamże, s. 62). Z kolei W. Gromczyński zauważa, że Pascal, choć mówi o wyzbyciu się rozumu, to nigdy nie przestaje się z nim liczyć, choć dostrzega jego granice. Por. W. Gromczyński, *Zakład Pascala*, dz. cyt., s. 91–94.

⁴³ Nie oznacza to w żadnej mierze, że Pascal lekceważy wiedzę naukową. Zakłada on, przede wszystkim, istnienie prawdy niezależnej od człowieka i jego narzędzi poznawczych. Co do poznania naukowego, to ciekawe analizy, dotyczące wiedzy naukowej, statusu hipotezy, jej obalalności prowadzą np. Harringtona to tezy, że jego rozumienie fizyki przypomina teorię Poppera. W *Liście do o. Noël* Pascal zauważa, że hipoteza winna być moc poddawalną próbie doświadczenia. W swych rozważaniach przyjmuje on ideał

Rozum dochodzi więc do stwierdzenia, że na pewnej płaszczyźnie istnieją rzeczy, które go przerastają:

Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpli jest, jeśli nie dosięga tej świadomości (M, 466).

4. Celem Pascala nie jest głoszenie sceptycyzmu jako pewnego stanowiska epistemologicznego. Korzysta z argumentów sceptycznych, czerpanych bezpośrednio głównie z dzieł Michela de Montaigne'a i Pierre'a Charrona. Wskazuje, że człowiek to istota umieszczona między dwiema nieskończonościami⁴⁴. To zaś ma istotny wpływ na jego zdolności poznawcze. Nasze zmysły nie chwytają tego, co krańcowe, co zbyt skrajne (temperatura, odległość, wiek *etc.*). W efekcie jesteśmy niezdolni zarówno do wiedzy pewnej, jak i do **tego**, co byłoby zupełną niewiedzą (M, 84). Wszystko to, o czym szerzej już była mowa, zakłóca nasze poznanie. Jeżeli jednak Pascal mówi o słabości naszego poznania i ułomności naszej wiedzy, to jego celem nie jest wyłącznie gromadzenie argumentów wzmacniających sceptycyzm. Celem Pascala nie są bowiem czysto epistemologiczne rozważania, jego dążeniem jest ukazanie kondycji ludzkiej, kondycji człowieka, który nie zna Boga⁴⁵. To u Montaigne'a znajduje argumenty na rzecz takiego stanowiska:

Montaigne natomiast z niezrównaną zręcznością zgniata pychę tych, co się upierają by znaleźć prawdziwą cnotę bez [pomocy] wiary; otwiera oczy tym, co się nazbyt przywiązują do własnych mniemań i sądzą, że znajdują w naukach prawdy niewzruszone; ukazuje rozumowi, jak mało ma światła, jak często błądzi i jak trudno by mu było się pokusić o wskazanie sprzeczności w tajemnicach [wiary], gdyby się w należyty sposób posługiwał swymi zasadami (RiL, s. 101).

wyjaśniania matematycznego i mechanicznego, odrzucając wyjaśnianie typu jakościowego i teleologicznego. Por T.M. Harrington, *Pascal philosophe*, dz. cyt., s. 79 n.

⁴⁴ „Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim [...] Nasz rozum zajmuje w porządku rzeczy poznawalnych, to samo miejsce, co ciało nasze w rozmiarach przyrody” (M, 84).

⁴⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: PAX 2005, t. IV, s. 142.

Trzeba więc zgodzić się z Leszkiem Kołakowskim:

Sceptycyzm, czy pirronizm, nie jest dla niego zagadnieniem epistemologicznym oddzielonym od ogólnego problemu naszego losu, rozpiętym pomiędzy grzechem pierwotnym a odkupieniem⁴⁶.

Ukazanie sprzeczności w dziedzinie poznania prowadzi do tezy o sprzeczności natury ludzkiej i rodzi pytanie o przyczyny tego stanu. Pascal dostarcza chrześcijańskiego wyjaśnienia tego stanu rzeczy. Odwołuje się on przy tym do dogmatu stworzenia i upadku, które mają wyjaśniać tkwiące w nas sprzeczności. Choć te dogmaty trudno uznać za jasne, to jednak bez nich pozostajemy dla siebie samych niezrozumiałymi (M, 447)⁴⁷. Tak więc rozum w pewnych okolicznościach uznaje, że należy się poddać, czyni tak wtedy, gdy to poddanie uznaje za słuszne (M, 462). Co jednak przemawia za tym, aby się poddać? Pascal wskazuje, że można w takiej sytuacji wskazać pewne racje, pewne oznaki za tym przemawiające. Te racje, jak dowodzi, nie są w pełni przekonujące, ale „zarazem przekonujące w tej mierze, iż nie można powiedzieć, że byłoby bezrozumne wierzyć im” (M, 831). Można powiedzieć, że w takiej sytuacji dokonujemy pewnej interpretacji, pewnego zabiegu hermeneutycznego w stosunku do tych racji, jakie znajdujemy np. w Biblii⁴⁸. Pirronizm, wedle Pascala, jest – w gruncie rzeczy – argumentem na rzecz religii, albowiem pokazuje, że człowiek pozbawiony wsparcia nadprzyrodzonego nie może uzyskać podstawowej orientacji w świecie (M, 384).

Ostatecznie więc rozum dochodzi do wniosku, że są rzeczy, które go przewyższają i którym należy się poddać (M, 466). To podporządkowanie rozumowi wyklucza jednak zarazem to, co jest łatwowiernością i przesądem (M, 780). Widać tutaj wyraźne nawiązywanie do wyrażanej przez Pascala na początku *Mysli* przekonania, że „religia nie jest zgoła sprzeczna z rozumem” (M, 1). Pascal sądzi w tym względzie, iż można mówić o pewnej syntezie rozumu i wiary. We fragmencie 829 mówi o porządku ciała, porządku myśli i porządku miłości. Wszystkie one są rzeczywiste, ale w porządku wartości najwyższej znajduje się porządek miłości (M, 829). To zagadnienie odsyła

⁴⁶ Por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, dz. cyt., s. 235–236.

⁴⁷ Por. J. Prigent, *Pascal: pyrrhonien, géometre, chrétien*, dz. cyt., s. 67 i n.

⁴⁸ Por. J. Khalfa, *Pascal's Theory of Knowledge*, dz. cyt., s. 130.

nas już jednak do dalszych kwestii, dotyczących porządku aksjologicznego, których tutaj nie podejmujemy⁴⁹.

5. Powyższe rozważania dostarczają danych, które umożliwiają próbę odpowiedzi na pytanie o epistemologiczne poglądy Pascala, zwłaszcza zaś o jego stosunek do sceptycyzmu. Z pewnością autor *O geometrycznym sposobie myślenia* nie podziela koncepcji określanych mianem całkowitego sceptycyzmu teoretycznego. Nie jest on także sceptykiem w sensie normatywnym. Można mu natomiast, nie bez podstaw, przypisywać teoretyczny sceptycyzm częściowy, który uznaje, że bezpodstawne są poznawcze kryteria prawdy w odniesieniu do sądów o rzeczywistości transcendentnej. Ponieważ Pascal uznaje to w odniesieniu do niektórego typu sądów, to można mu przypisywać tylko taki sceptycyzm teoretyczny częściowy⁵⁰. Taka charakterystyka poglądów tego myśliciela, o ile się do tego ogranicza, zupełnie jednak nie chwyta ich specyfiki. Celem Pascala nie była bowiem tylko chęć rzucenia wyzwania tradycji epistemologicznej, jak to czynią sceptycy. Trzeba bowiem wskazać, że wątplenie co do wartości naszego poznania prowadzi go do refleksji typu antropologicznego i do tez o specyfice człowieka, jego nędzy, a zarazem jego wielkości. Pascal wskazuje, że w sytuacji człowieka wyjściem dlań jest poddanie rozumowi wierze. Mamy tu do czynienia w przekonaniu, że rozum to narzędzie niewystarczające, aby człowiek mógł znaleźć odpowiedzi na pewne pytania, które sobie stawia. Pascal różni się w tym względzie od Kartezjusza, który dokonuje racjonalizacji myśli chrześcijańskiej. To poddanie winno być jednak umotywowane i nie musi wcale oznaczać opcji na rzecz irracjonalizmu. Zarazem jednak istnieją podstawy, aby stanowisko takie określać mianem racjonalizmu częściowego, który niejako „wyjmuje” pewne zagadnienia spod władzy rozumu⁵¹. Ta kwestia warta jest osobnej dyskusji, przekraczającej ramy tego artykułu.

⁴⁹ Por. w tej kwestii W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, [w:] tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa: PWN 1971, s. 339–366.

⁵⁰ Taki typ sceptycyzmu przypisuje mu I. Dąbska, której zdaniem Pascal przeciętnie sceptycyzm przez odwołanie się do serca. Zarazem zauważa: „Ale to stwierdzenie intuicyjne prawd serca jest co najwyżej przewyciężeniem sceptycyzmu normatywnego, a nie jest drogą obalenia sceptycyzmu teoretycznego”. Por. I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 66.

⁵¹ Zasygnalizujmy tylko, że taką sferą byłaby teologia, której zasady „należą bowiem do porządku wyższego niż natura i rozum” (RiL, s. 54). Por. także W. Gromczyński,

Ostatnim zagadnieniem, które powstaje w kontekście tych rozważań, jest pytanie, czy Pascal w ogóle był filozofem. Historycy filozofii nie są w tej kwestii zgodni. Nie brak takich, którzy uważają go przede wszystkim za wielkiego uczonego i religijnego apologetę. Jego miejsce w rozmaitych opracowaniach podręcznikowych z zakresu historii filozofii te spory i różnice opinii ujawnia. W tej kwestii sędzę jednak, że cały ten spór jest, co najmniej po części, konwencjonalny. Można się bowiem zgodzić, że Pascal różni się od typowych filozofów swej epoki, takich jak Descartes, Leibniz czy Spinoza. Ale zarazem nie budzi wątpliwości, że stawia on wiele istotnych filozoficznych pytań i dostarcza wartych uwagi rozstrzygnięć, w zakresie zarówno antropologii filozoficznej, jak i metodologii. Ich walory i słabości winny być przedmiotem odrębnej dyskusji. Sam jednakże fakt ich sformułowania, niezależnie od dyskusyjności tych rozstrzygnięć, wystarcza, aby filozof nie przechodził wobec dorobku Pascala obojętnie.

PASCAL AND THE PROBLEM OF SCEPTICISM

Summary

Scepticism is a doctrine which holds the possibilities of knowledge to be limited. There are many types of scepticism (practical /theoretical, partial/total, moderate/radical, etc). Scepticism as a philosophy began with Pyrrho of Elis (365–275 BC). The rediscovery of the sceptical texts during Renaissance affected the development of modern sceptical currents. In France philosophical statements of scepticism were offered by Michel de Montaigne (1533–1592). Blaise Pascal (1623–1662) great French mathematician, scientist, inventor and religious thinker was familiar with Montaigne sceptical ideas. Pascal refers to Montaigne as the most illustrious defender of scepticism. Blaise Pascal point of view is original. Whenever he insists that no proof is ever certain but simultaneously he adds that scepticism is untenable because we have reasons to believe.