

Marek Błaszczuk
(Gniezno)

**DIALEKTYKA I SYNTEZA.
O PASCALOWSKIEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA**

Abstract

This attempt sets out to outline the singularity of anthropological thought of Blaise Pascal, the leading precursor of existential philosophy and one of the most eminent scholars of the 17th century. The author highlights the fundamental Pascalian conclusion that the human, regardless of the subjective acts of thinking or action, is altogether “fated” to themselves and, as an individual, they are frequently the object of their own, subjective claims and demands. The presentation and elucidation of the issue, based on analytical-critical research methodology, will be supplemented with the existentialist context of Pascal’s deliberations.

Key words

individual existence, paradox, dialectics, synthesis

Blaise Pascal (1623-1662) – centralna postać myśli chrześcijańskiej – to jeden (obok św. Augustyna i średniowiecznych mistyków) z głównych antenatów filozofii egzystencjalnej, filozofii, która istotnie zajęła umysły dwudziestowiecznych intelektualistów¹. Pascala namysł nad naturą i ontyczną kondycją jednostki uchodzi za fundamentalną refleksję późniejszych Kierkegaarda, Szestowa czy Bierdiajewa, stanowi też swoiste jądro antropologii filozoficznej (w szczególności personalistycznej). Rozważane przez Pascala dylematy, co warto podkreślić, inspirowały nie tylko myślicieli religijnych (teistycznych), lecz także świeckich².

Ów następca Kartezjusza kontestował wszelkie mentalne systemy próbujące uczenie opisać i skatalogować *explicite* to, czego, jego zdaniem, ująć w ramy powszechności niepodobna – ludzkie istnienie. Odrzuciwszy sprawę ontologii, bez reszty przejął się problematami samego człowieka: jego tragicznej, bowiem zagubionej pośród nieskończoności, egzystencji. Najtrud-

¹ „Egzystencjalizm ma z *Myślami* wspólny temat: jest nim nie byt w ogóle, lecz swoista egzystencja człowieka, który nie tylko istnieje, ale wie, że istnieje. Jednakże analogia tych dwóch filozofii tragicznych jest tylko częściowa: podczas gdy tragizm Pascala pochodził z rozdarcia między doczesnością a wiecznością, egzystencjalizm jest negacją wieczności i zniechęcenia do doczesności”. W. Tatariewicz, Parerga, Warszawa 1978, s. 126. Otwartym pozostaje, czy Pascal przystałby na etykietę egzystencjalisty, niezależnie wszak od tego, nad wyraz doniośle kreśli się jego wkład w rozwój tej myśli. Mikołaj Bierdiajew, na przykład, obok Kierkegaarda i Nietzschego, wymienia właśnie nazwisko Pascala jako twórcę *stricte* egzystencjalnego. Zob. M. Bierdiajew, Autobiografia filozoficzna, Kęty 2002, s. 84 oraz Zarys metafizyki eschatologicznej, Kęty 2004, s. 17-18. Jeśli zaś egzystencjalizm uznać, jak proponował Emmanuel Mounier, za „inny sposób wyrażania chrześcijaństwa”, to Pascal byłby wtedy głównym przedstawicielem tej refleksji. Zob. E. Mounier, Wprowadzenie do egzystencjalizmów, Kraków 1964, s. 221. Por. L. Kołakowski, Bóg nam nic nie jest dłużny, Kraków 1994, s. 230-235.

² Zob. T. Płużański, Człowiek między ziemią a niebem, Warszawa 1977, s. 77-103; F. Copleston, Historia filozofii, 4, Warszawa 2005, s. 130-146. Por. J. Attali, Pascal, Warszawa 2004; J. Brun, Pascal, Warszawa 2000. Myśl Pascala, oryginalna i twórcza, wyłamująca się z ram racjonalizmu i występująca przeciw dominującym tendencjom epoki, zdaje się niezwykle inspirująca i nośna filozoficznie również dzisiaj; doczekała się bowiem licznych zagranicznych interpretacji, spośród których wymienić należy szczególnie: E. Baudin, Études historiques sur la philosophie de Pascal, Neuchâtel 1946; E. Benzecri, L'esprit humain selon Pascal, Paris 1939; Ch. Baudouin, Blaise Pascal, Paris 1969; A. Cresson, Pascal. Sa vie, son oeuvre, Paris 1942; R.E. Lacombe, L'apologétique de Pascal, Paris 1958; G. Le Roy, Pascal savant et croyant, Paris 1957; J. Steinmann, Pascal, Paris 1954; F. Strovski, Pascal et son temps, Paris 1910; J.E. Kumer, Blaise Pascal, Berlin 1978; M. Lavos, Das Glaubensproblem bei Pascal, Düsseldorf 1918; W. Platz, Pascal, Dülmen 1937; M. Scholtens, Le mysticisme de Pascal, Assen 1974; B.N. Tarasow, Pascal, Moskwa 1979; C.C.J. Webb, Pascal's Philosophy of Religion, New York 1970. „Współczesny renesans Pascala tłumaczy się tym, że potrafił on w taki sposób, w jaki udało się tylko nielicznym, wyrazić (choć w zmistyfikowanej postaci) odwieczne ludzkie pragnienie nieśmiertelności i tęsknotę za absolutną wartością dobra, sprawiedliwości, piękna. Dlatego właśnie ten XVII-wieczny filozof religijny i mistyk, *genialny oszczerca* człowieka, wielbiciel nieosiągalnego Boga pozostaje ciągle bliski nie tylko chrześcijanom, lecz także każdemu, kto poważnie traktuje humanistyczne wartości”. T. Płużański, Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa, Warszawa 1989, s. 185.

niejszym tedy do wyeksplikowania faktem dla Pascala zdaje się być „swoiste zawieszenie bytu ludzkiego pomiędzy – jak pisze – *dwie otchłaniami*, skończonością, lub nawet nicością, a nieskończonością. To przeciwstawienie jest nie tylko stanem, ale i drogą, którą człowiek musi przebyć. Droga ta wiedzie od nicości, z której się wyłonił, ku nieskończoności, która jest jego przeznaczeniem, wynikającym z duchowej części jego natury. (...) Bieguny, między którymi rozpościera się ludzkie życie, niemożliwe są do poznania, ponieważ natura ludzka nie jest w stanie pojąć ekstremów”³.

Pascal powziął tedy ideę Augustyna⁴: że jednostka znajduje się na granicy równie niezrozumiałych dla niej bezmiarów – nicości i nieskończoności, niczego i wszystkiego, która wyznaczyła, obok racjonalizmu, drugi biegun jego niełatwo dającej się systematyzować myśli. Nie należy wszak zapominać, iż zanim zaczął zmagać się z *condition humaine*, był doskonałym matematykiem, technikiem i fizykiem⁵.

PORZĄDEK SERCA

Wszakże stawiając nauce nader wysokie wymagania, Pascal koniec końców przekonał się o bezradności rozumu: że istnieją zagadnienia czy problemy, które wykraczają poza jego zdolności percepcyjne lub analityczne. Pisał:

³ S. Lubańska, Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary, Kraków 2001, s. 10. Albert Béguin natomiast twierdzi, że „w momencie powstania *Myśli* Pascal wyzbył się już niepokoju; można nawet przypuszczać, że dawno już był odeń wolny, a nawet – że wywoływał go tylko po to, aby zaszcześcić go czytelnikowi”. A. Béguin, Pascala portret własny, Warszawa 1963, s. 49. W tym świetle Pascal jawi się jako genialny manipulator i mistrz psychotechniki.

⁴ Marek Jędraszewski zauważył, iż „mimo że drogi poszukiwań prawdy o człowieku, które wytoczyli Augustyn i Pascal, wyraźnie różnią się między sobą (Augustyn każe szukać tej prawdy we wnętrzu człowieka, natomiast dla Pascala punktem wyjścia jest otaczająca go rzeczywistość materialna), możemy stwierdzić istnienie w nich tych samych elementów. U obydwóch tych filozofów mamy bowiem do czynienia najpierw z samotnym człowiekiem, który szuka prawdy o sobie. Można niemal odnieść wrażenie, że jest on całkowicie sam – czy to wobec głębi swego wnętrza (Augustyn), czy też wobec potęgi świata materialnego (Pascal). Po wtóre, inicjatywa szukania prawdy należy do tegoż poznającego podmiotu. Odkrywając, następnie, prawdę o sobie – i to stanowi trzeci element jego drogi – przeżywa on uczucie przerażenia i lęku. Stąd, na koniec, ucieka się do Boga, w którym dostrzega miejsce ostatecznego ukojenia dla swego niespokojnego serca”. M. Jędraszewski, Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu, Poznań 1999, s. 155. Podobnie zatem jak u Augustyna, zdaniem Pascala „refleksja filozoficzna powinna się rozpoczynać od medytacji o człowieku, o jego miejscu w świecie, o ograniczoności jego trwania, o jego wielkości i nędzy, o jego możliwościach i ograniczeniach poznawczych”. A. Siemianowski, Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu, Wrocław 1993, s. 53.

⁵ Por. ibidem, s. 48-68; Z. Drozdowicz, Pascalowska koncepcja geometrycznego sposobu myślenia, Poznań 1980; T. Płuzański, Pascal, Warszawa 1974, s. 44-64.

w sprawach doniosłych geometria nie da się stosować: ani nie pozwala nam poznać nieskończoności, jaka nas otacza, ani nie rozwiązuje zagadnień etycznych i religijnych⁶

wnosząc, iż kryteria *jasności* i *wyraźności*, tak cenione przez Kartezjusza i racjonalistów, nijak odnoszą się do fundamentalnych kwestii jestestwa – zbawienia duszy czy osiągnięcia szczęścia. Jak pointuje Zbigniew Drozdowicz:

w konsekwencji też musiał [Pascal – dop. M. B.] postawić podstawowe pytanie dla ludzkiej egzystencji, pytanie o stosunek tego, co jednostkowe i partykularne w człowieku, do tego, co ogólne i uniwersalne, a także pochodne pytania wobec tej kwestii. Pascal nie zawahał się postawić ich ekstremalnie, a w próbie udzielenia na nie odpowiedzi doszedł do sytuacji paradoksalnej⁷.

Paradoksalność Pascalowskiej refleksji przedstawia się następująco: ludzka wiedza jest ograniczona i niepewna, a koniecznością człowieka jest opowiedzenie się za czymś trwałym, co ukonstytuowałoby, uzasadniło jednostkową egzystencję. Autor „Myśli” podważa zatem ówczesną wartość nauki oraz sens religijnych dogmatów. Rozum, jego zdaniem, nie jest w stanie pojąć tajemnicy rzeczy ostatecznych i Boga.

Z owego zaś fatalizmu wynika pesymizm wizji, w której umieszczony jest los myślącego i działającego indywiduum. Można w końcu także dostrzec *tragizm* egzystencjalnej sytuacji człowieka, któremu w ostateczności pozostaje jedynie złudna nadzieja na osiągnięcie pełnej prawdy i pełnego dobra w świecie naturalnym, co w konsekwencji oznacza zdanie się na wiarę i Boga⁸.

⁶ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, 2, Warszawa 1968, s. 67. Pascala cechowała „nieufność do naturalnych władz poznawczych człowieka”. J. Stroba, *Przepowiadanie i interpretacja*, Poznań 1981, s. 299. Owa nieufność filozofa do jednostkowych władz kognitywnych zaznacza się już w pracy „O geometrycznym sposobie myślenia”: „ilekroć jakieś twierdzenie jest niezrozumiałe, należy wstrzymać się z sądem i nie przeczyć tylko dlatego, że jest niepojęte, lecz rozpatrywać twierdzenie przeciwne. Jeśli okaże się ono oczywistym fałszem, można śmiało uznać pierwsze, nie bacząc na jego niezrozumiałość”. Cyt. za: A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka*, s. 97.

⁷ Z. Drozdowicz, *Pascalowskie dylematy ludzkiego istnienia*, [w:] S. Kaczmarek (red.), *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, Poznań 1978, s. 67.

⁸ Ibidem. Owym spostrzeżeniem zdaje się wtórować konstatacja, że człowiek – skazany na niepewność – nie jest wszakże skazany na całkowitą niewiedzę, wybierając i nieustannie wążąc swoją egzystencjalną drogę, ostatecznie może – podejmując ryzyko – opowiedzieć się po stronie wiary. Jak pisze Siemianowski: „wątpienie wzbudzał w Pascalu nie spokój, lecz bolesne napięcie, przechodzące niekiedy w stan trwogi i rozpacz. Ale wątpienie jego nie było wątpieniem totalnym: nie jesteśmy wprawdzie zdolni do uzyskania wiedzy pewnej, ale nie jesteśmy skazani na niewiedzę całkowitą. Niezdolność do uzyskania wiedzy pewnej nie może być usprawiedliwieniem umysłowego marazmu. Mimo ograniczoności swego umysłu, człowiek musi zdobyć się na trud myślenia, a przede wszystkim ryzyko przyjęcia tego, co głosi religia chrześcijańska”. A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka*, s. 12.

Tak oto rysuje się wewnętrzny rozłam filozofa, konstytuowany pierwiastkami religijnymi, sceptycznymi i etycznymi (pirronizm był dlań etapem zmierzającym do fideizmu), który ostatecznie doprowadził go do potępienia wszelkiej wiedzy, systematyzacji i konceptualizacji swych filozoficznych intuicji oraz pewności co do czegokolwiek („Pascal nie wierzył, by człowiek zdolny był uzyskać wiedzę pewną, czyli niezawodną oraz nieodwoływalną, a zarazem też konieczną, to znaczy – mówiąc słowami Arystotelesa – taką, która dotyczy nie tylko tego, co jest, ale i tego, co nie może nie być”⁹). Stwierdziwszy zatem niemoc umysłu w sprawach doniosłych, porzucił *porządek rozumu*: „nie ma nic tak zgodnego z rozumem, jak wyparcie się rozumu”¹⁰, a jedynym dlań wyjściem z uporczywych zwątpień okazał się *porządek serca* (fr. *ordre du coeur*). Ów wątek podjął Tadeusz Płużański:

gdzie zatem znajdujemy stały i pewny punkt oparcia naszego poznania? Oczywiście nie w *porządku rozumu*, gdyż tu człowiek nie znajduje żadnej podstawy prawdy. Między zmysłami a rozumem toczy się nieustanna walka, zmysły rozum ludzą, rozum zmysłom kłamie. Zmysły oszukują rozum przez fałszywe pozory, rozum mści się na nich i oszukańczo interpretuje ich dane. Nie ma stąd wyjścia innego, zdaniem Pascala, jak tylko przez łaskę, która skutecznie wspomaga *porządek serca*¹¹,

bowiem *serce* – komentuje Andrzej Siemianowski –

jest tą władzą poznawczą, która przede wszystkim ujmuje istnienie określonych przedmiotów, a nie ich istotę. Serce mówi, że istnieją przedmioty materialne, a nie to, czym jest materia. Serce czuje wyraźnie, że istnieje przestrzeń i że są trzy wymiary przestrzeni, że istnieje czas, lecz nie czuje, w każdym razie nie czuje wyraźnie, jednoznacznie, jaka jest natura przestrzeni i czasu. (...) Dla Pascala serce (...) nie jest więc władzą poznawczą, która definitywnie rozstrzyga problem istnienia Boga. Ono – rzecz można – zaledwie przeczuwa obecność Boga, który dla człowieka jest ukryty. Ono

⁹ Ibidem, s. 49. „Człowiek – eksplikuje Lubańska – winien zatem zobaczyć w całej ostrości swoją znikomość i marność otaczającego świata. Świadomość własnej nędzy rodzi co prawda rozpacz, ale stanowi zarazem jedyną drogę do jej przekroczenia. Rozpacz u Pascala charakteryzuje nie tylko ludzką egzystencję, ale i intelekt, który cechuje niemożność rozstrzygnięcia o prawdzie i fałszu w sprawach dotyczących rzeczywistości transcendentnej”. S. Lubańska, Pascal i Kierkegaard, s. 14.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 68. Przemyśliwuje Pascal: „dwie skrajności: wykluczyć rozum, przyjmować tylko rozum”. B. Pascal, Myśli, Warszawa 1997, s. 27. „*Novum* Pascalowskiej teorii wiedzy stanowi natomiast konstatacja, iż niemoc dowodzenia zasad jest świadectwem pewnej słabości ludzkiego rozumu, choć wbrew temu, co utrzymują sceptycy – nie jest jednak oznaką jego całkowitej beznadziei”. A. Siemianowski, Wielkość i nędza człowieka, s. 71. Por. L. Kołakowski, Bóg nam nic nie jest dłużny, s. 180-197.

¹¹ T. Płużański, Pascal, s. 59. Dla Pascala wyobraźnia to „nauczycielka błędów i fałszu, tym bardziej oszukańcza, że nie zawsze oszukuje, byłaby bowiem niezawodnym wskaźnikiem prawdy, gdyby była niezawodna w kłamstwie”. B. Pascal, Myśli, s. 66.

budzi raczej dopiero pytania o to, czy Bóg istnieje, skłania do poszukiwania Boga, ale wywołuje też rozterki, wątpliwości i niepokoje¹².

Serçe zatem jawi się u Pascala jako warunek *sine qua non* poznania prawd nadprzyrodzonych, ponadjednostkowych; oznacza nie tyle sferę afektywną (emocjonalną), choć takiego jej ujęcia nikt tu nie wyklucza, ile raczej – zważywszy perspektywę *porządku rozumu*, który wyraźnie stoi do niej w dialektycznej opozycji – swoistą, autonomiczną zdolność ludzkiego intelektu, władzę bezpośredniego oglądu i poznania prawd rozumowo nieudowodnialnych, tych, których racjonalnie (dedukcyjnie czy indukcyjnie) w żaden sposób objąć niepodobna. Zdaniem francuskiego filozofa, co warto podkreślić, *serçe* jako jedyne ma możliwość poznania prawd ontologicznych i kosmologicznych, tylko ono może istotowo osiągnąć pryncypiów bytu, pierwszych zasad istnienia.

Rozdźwięk, niezmierna przepaść między *porządkiem rozumu* a *porządkiem serca* wyznacza rudymen tarne źródło Pascalowskich rozterek: ów intelektualny dramat to wymowna, wyrazista egzemplifikacja klęski nieprzeciętnego przecież umysłu, wikłającego się w próby zrozumienia niezrozumiałego. Przeto powie Pascal: „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas”.

FILOZOFIA CZŁOWIEKA. PRÓBA KONSTYTUCJI SENSU

Autor „Myśli” uważa, iż człowiekowi nie sposób uzyskać rzeczywistej wiedzy o świecie, że znalezienie syntezy dualistycznych przeciwieństw (nieskończoności i nicości, wieczności i doczesności) nie jest w żaden sposób możliwe.

Im bardziej wszakże człowiek natęży wzrok, im wnikliwiej przenika otoczenie, tym wyraźniej dostrze ga, że ziemia jest jeno oświetlonym punkci kiem w kręgu przyrody. Tu zatrzymuje się nasz wzrok, ale wyobraźnia prowadzi dalej i dalej aż do wymiarów wszechświata, wobec których to, co dla nas widzialne, okazuje się tylko drobiną na rozległym łonie natury. Istnieją nadto granice naszej wyobraźni; poza nimi rozpościera się bezkres. (...) Nasze ciało, które dopiero przed chwilą było pyłkiem wobec ogromu wszechświata, stało się nagle kolosem w zestawieniu z nicością, do której dotrzeć niepodobna¹³.

¹² A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka*, s. 75, 78. W tym kontekście Wincenty Granat określa stanowisko Pascala intuicjonizmem. Por. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 320-321. Dietrich von Hildebrand, niemiecki fenomenolog, zwrócił zaś uwagę na fakt, iż przed Pascalem filozofowie nie analizowali emocjonalnych stanów człowieka, nie interesowali się ludzką *psyche*, co więcej, deprecjonowali tego typu poznanie. Dopiero Pascalowski augustynizm stanowi swoisty przełom w refleksji nad kondycją ontyczną jednostki. Por. D. von Hildebrand, *Serçe*, Poznań 1985, s. 33.

¹³ T. Płużański, *Pascal*, s. 67. Por. A. Węgrzecki, *Koncepcja człowieka u Blaise Pascala*, [w:] Z. Żarnecka (red.), *Szkice filozoficzne w darze R. Ingardenowi*, Warszawa 1964, s. 374-375.

Ów brak egzystencjalnego ugruntowania i niemożność ontycznego samookreślenia implikuje tedy stan niepokoju, niepewności i trwogi, rodzi też rozpacz wynikającą z powzięcia przez jednostkę jednego tylko elementu syntezy (świadomości istnienia perspektywy przeciwnej towarzyszy przeważnie poczucie nicości):

człowiek będący częścią wszechświata radykalnie odczuwa swoją nicość wtedy, gdy swoją świadomość zwraca ku temu elementowi swojej natury, który wydaje mu się najbardziej rzeczywistym. W ten sposób powraca do początków, do miejsca, skąd wyszedł, tzn. do nicości. Świadomość własnej nicości to rozpacz. Rozpacz jest więc według Pascala skoncentrowaniem się na jednym tylko elemencie syntezy przy równoczesnym odrzuceniu lub zaniedbaniu drugiego, co jest sprzeczne z właściwym powołaniem człowieka – utrzymywaniem się między skrajnościami¹⁴.

Czymże zatem w obliczu nieskończoności jest człowiek? Dla Pascala jednostka jest zawieszona pomiędzy wszystkim a niczym („L’homme dans la nature est un milieu entre rien et tout”). Tak tragicznie zarysowaną ontyczną kondycję indywiduum wyraża Pascal słowami:

nie wiem, kto mnie wydał na świat, czym jest świat, czym jestem ja sam, żyję w okropnej niewiedzy wszystkich rzeczy. Widzę przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie obejmują, i widzę, że jestem przywiązany do jakiegoś skrawka tych przestrzeni, nie wiedząc, dlaczego właśnie do tego, a nie do innego, ani dlaczego ta odrobina czasu, która mi jest dana do życia, jest mi przeznaczona w tym, a nie w innym punkcie wieczności. Nie widzę nic prócz nieskończoności, które mnie zewsząd obejmują, jestem wśród nich jak atom, jak cień trwający tylko bezpowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to tylko, że niebawem muszę umrzeć, a znam najmniej śmierć, której nie zdołam uniknąć¹⁵.

Jak kongenialnie Pascalowską wizję człowieka ujmuje Drozdowicz:

człowiek okazuje się zatem pod każdym względem istotą pośrednią, tj. zawieszoną pomiędzy tymi ekstremami, które go po równi pociągają, a które uznając za wartościowe nie może zaaprobować i aprobuując nie może uznać za wartościowe. Zmuszony jest jednak wybierać, gdyż właściwości jego natury nie pozwalają pozostać w spokoju i poprzestać na afirmowaniu

¹⁴ S. Lubańska, Pascal i Kierkegaard, s. 11. „Z jednej strony – powie Pascal – obecność przedmiotów widzialnych porusza ją [jednostkę – dop. M. B.] bardziej niż nadzieja niewidzialnych, z drugiej zaś – waga niewidzialnych porusza ją bardziej niż pustota widzialnych. Tak oto obecność jednych i waga drugich walczą o jej uczucia, a czczość jednych i nieobecność drugich budzą jej niechęć. Toteż powstaje w niej bezrząd i zamęt”. B. Pascal, O nawróceniu grzesznika, [w:] idem, Rozprawy i listy, Warszawa 1962, s. 69.

¹⁵ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, O szczęściu, Warszawa 1985, s. 427.

jednej tylko strony swych pożądań. Jeśli opowie się za tym, co aktualnie posiada i za tym, o czym wie, że zdobyć to może, nie wybiera tym samym tego, w czym zawiera się jego wielkość, gdyż to wszystko stanowi właśnie o nędzy jego aktualnego stanu. Tym samym przekreśla jakąkolwiek szansę na poprawę swojej sytuacji. Jeśli natomiast opowie się za tym czego nie posiada, a czego pożąda, opowiada się za tym, co jest w nim wielkie, gdyż właśnie niepokój ciągłego poszukiwania a nie znajdowania jest najbardziej zgodny z jego naturą. Co więcej, jeśli wybierze to, co obiecuje mu doskonałość, chociażby obietnica była najmniej pewna ze wszystkiego, zyskuje jakąś szansę poprawy swojej sytuacji egzystencjalnej. Stąd też Pascal uważa, że człowiek powinien aprobeować działanie dla tego jednego celu, gdyż jest on najbardziej zgodny z opowiedzeniem się za sobą samym, tj. w nim zawiera się jako prawdziwe dobro. Celem tym w ostateczności okazuje się Bóg, który jest absolutem w każdej postaci¹⁶.

Zdaniem Pascala *porządek serca* warunkuje poznanie rzeczy niepojętych, nadprzyrodzonych, ponadjednostkowych. Jednak filozof, targany niepokojem i zwątpieniem, świadomy niemożności pozyskania ziemskiego szczęścia, nie próbował przekonywać, dowodzić pewności istnienia Boga („zbyt mało wie człowiek, by mógł kategorycznie twierdzić, iż Boga nie ma, ale wie też zbyt mało, by mógł zasadnie twierdzić, iż istnienie Boga jest co najmniej tak samo pewne jak to, że *nie śnimy*, że świat materialny istnieje, albo to, że istnieje czas i przestrzeń”¹⁷), lecz wyliczyć ewentualny zysk, korzyść z racji Jego uznania przez człowieka. W tej perspektywie religia jawi się jako przerażający dramat, bez reszty absorbujący jednostkę, jako swoisty „hazard”, gdzie stawką jest zbawienie, gdzie doczesność jest nieskończenie od wieczności oddalona – pomiędzy którymi to biegunami rozpostarty jest zaś człowiek, jednakowo daleki od krańców niezmierzonej przepaści, palący się niezaspokojonym pragnieniem Boga, a egzystujący w nędzy świata.

Rozważając ów fenomen, Pascal konstatuje:

Bóg jest albo go nie ma. Ale na którą stronę się przychylimy? (...) Zważmy zysk i stratę zakładając, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania¹⁸.

Uznając istnienie Boga, zdaje się mówić Pascal, w gruncie rzeczy ryzykujemy niewiele, bo tylko doczesne życie, jeżeli zaś mamy rację – zyskujemy życie

¹⁶ Z. Drozdowicz, *Pascalowskie dylematy ludzkiego istnienia*, s. 88.

¹⁷ A. Siemianowski, *Wielkość i nęcza człowieka*, s. 77. Por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, s. 168-179.

¹⁸ B. Pascal, *Myśli*, s. 197, 198. Por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, s. 197-210.

wieczne i szczęście zarazem. Jak komentuje Władysław Tatarkiewicz: *le pari de Pascal* to wywód, że

musimy wybierać między szczęściem doczesnym i wiecznym; i że zważywszy możliwe zyski i straty, warto wybrać szczęście wieczne; jeśliby nawet można było osiągnąć szczęście doczesne, to warto się wyrzec tego krótkiego szczęścia dla niepewnego wprawdzie, ale nieskończonego szczęścia w życiu przyszłym; ryzykujemy, ale zyskać możemy nieskończoność¹⁹.

Pascalowski *zakład*, w którego założeniu było, iż Stwórca nagradza wiarę, a karze niewierzących, nie jest bynajmniej dowodem *par excellence* na samo istnienie Boga, lecz raczej wyprowadzeniem (najkorzystniejszego) sposobu egzystowania, gdyby jednak istniał.

Wielu interpretatorów, podkreślając teistyczne przesłanki oraz swoistość medytacji autora „Prowincjałek”, próbowało (i próbuje nadal) nakreślić, czym różni się zatem Bóg filozofów od Boga Pascala; Istota Najwyższa, Wszechogarniający, Nieuwarunkowany, Transcendens, Absolut czy Jednia filozofów racjonalistów, od Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. *Deus absconditus* Pascala może bowiem uchodzić za fundatora sensu tego świata, egzystencji, która przypada w udziale poszczególnym jednostkom. Człowiek, usilnie pragnąc eksplikacji swego jestestwa, swojej tu-oto ontycznej sytuacji, zdaje się wtenczas nie potrzebować logicznej argumentacji czy uczonej wykładni w sprawie ponadjednostkowych onto-teologicznych pryncypiów; na wskroś cenniejsza jest dlań możliwość intuicyjnego uchwycenia wewnątrzświatowego celu trwania – pomimo naznaczenia trwogą i rozpaczą, pomimo całej absurdalności tego przedsięwzięcia. Zdaniem Pascala – i tu zaznacza się istotowa różnica pomiędzy abstrakcyjnie wykoncypowanym Absolutem filozofów a immanentnym i zarazem transcendentnym Bogiem autora „Myśli” – Bóg mieszka tedy w pokornym i czystym sercu, rozum zaś klęka przed Jego poznaniem. Jak zauważa Lubańska:

Pascalowska wizja człowieka rodzi się ze świadomości, że człowiek będąc w świecie, musi określić wartość i sens swojego życia. Przy tym określenie to ma charakter dynamiczny. Człowiek ustawicznie usiłuje przekroczyć świat i siebie samego dla niepewnego i odsuwającego się ciągle celu. Zakład o istnienie Boga może być więc interpretowany jako zakład o kierunek i sposób odnajdywania sensu przez uczestnictwo w wartościach absolutnych. Pragnąc sensu, człowiek staje się tragicznym podmiotem moralnym, gdyż sens ów ciągle mu się wymyka, jako że absolutne

¹⁹ W. Tatarkiewicz, O szczęściu, s. 428. Por. A. Béguin, Pascala portret własny, s. 59; A. Siemionowski, Wielkość i nędza człowieka, s. 97-102.

wartości moralne nie dają się nigdy w pełni zrealizować. Celem życia zaś jest zmierzanie z jak największym wysiłkiem do ich realizacji²⁰.

To właśnie w owym heroicznym (choć absurdalnym i wzmagającym rozpacz) wysiłku przekraczania ludzkiej miary (tego, co ziemskie) i nieustannym kierowaniu się ku temu, co niewysłowione i tajemnicze (boskie), upatruje Pascal źródła egzystencjalnego sensu.

SYNTEZA PARADOKSALNA

Dla Pascala wszelkie dobra, jakkolwiek będące przedmiotem wyboru, stanowią hierarchię, pomiędzy stopniami której zachodzi wieczne oddalenie (od substancji materialnych, poprzez duszę, ku Bogu), bowiem przewaga ducha, serca nad ciałem, materią jest niepojęta, nieskończona. W człowieku (który *notabene* stanowi największe dziwo w naturze) sprzęgają się tedy wszystkie antynomie – wielkie, niezgłębione rzeczy boskie, oraz pośledniej wartości, nikłe, marne treści doczesne; a ciało i myśl, stanowiąc o nicości (nędzy) i potędze, konstytuują jednostkę jako jednostkę. „To współwystępowanie jednocześnie przeciwstawnych wartości – pisze Tadeusz Płużański – z których żadna nie chce iść na jakiegokolwiek koncesje, żądanie syntezy elementów nie dających się syntetyzować, stanowi istotę pascalowskiego tragizmu. Składają się nań relacje między wartościami i rzeczywistością, ciałem i duszą, racjonalnością i zmysłowością, jednostką i zbiorowością, człowiekiem i Bogiem. (...) Tylko taka właśnie postawa tragiczna jest koherentna i paradoksalna, więcej jeszcze – koherentna, gdyż paradoksalna. Człowiek okazuje się bytem sprzecznym, jednością siły i słabości, wielkości i nędzy. Człowiek i świat, w którym wypada mu żyć, składają się z elementów radykalnie przeciwstawnych a komplementarnych. Trudność racjonalistycznej akceptacji tego stanu wynika stąd, że rozum żąda całkowitej i każdorazowej jednoznaczności i jasności, które z natury rzeczy są nieosiągalne.

²⁰ S. Lubańska, Pascal i Kierkegaard, s. 33-34. Por. J.M. Bocheński, Ku filozoficznemu myśleniu, Warszawa 1986, s. 77; S. Kowalczyk, Bóg w myśli współczesnej, Wrocław 1982, s. 388; A. Siemianowski, Wielkość i nędza człowieka, s. 110-117. *Deus absconditus*, co warto dodać, zdaje się być dla Pascala postulatem, w imię którego jednostka intuicyjnie orzekać może o wewnątrzświatowym sensie istnienia. Podobnie tedy jak dla Kanta, dla Pascala nie istnieje definitywne, niewątpliwe rozwiązanie tajemnicy egzystencji i Boga, dociekliwy filozof musi zaś zadowolić się konieczną, choć tragiczną zarazem, formułą „żyj tak, jak gdyby”. „By ująć ideę Boga utajonego w jej najgłębszym rozumieniu, trzeba ją interpretować w duchu filozofii Kanta, według którego jesteśmy zdolni poznać to, co jawi się zewnętrznie, lecz istota danej rzeczy nie jest ani nie może być poznana. Bóg utajony, w tym rozumieniu oznacza Tajemnicę, wobec której człowiekowi pozostaje tylko milczenie”. S. Lubańska, Pascal i Kierkegaard, s. 50.

Świadomości tragicznej świat jawi się jako paradoksalny, jest ona absolutna w żądaniach i nie uznaje jakichkolwiek relatywności i kompromisów. Synteza wartości absolutnych i rzeczywistości jest niemożliwa, ale jest ona faktem podstawowym i konstytutywnym egzystencji człowieka²¹.

Tym samym człowiek jawi się podług francuskiego filozofa jako istota na wskroś tragiczna i paradoksalna, lub lepiej, jako istota, której paradoks i ontyczny tragizm stanowi konstytucję. W swej syntezie jednostka jest bowiem skazana na rozliczne antynomie, napięcia i fluktuacje; rozryw pomiędzy przeciwieństwami jest nadto na tyle odległy, iż niepodobna mówić tu o jakimkolwiek ich kompromisie, o jakiegokolwiek próbie mediatyzacji.

Wszakże indywiduum, *a contrario* do innych bytów wewnątrzświatowych, zna swoją małość, nędzę i znikomość wobec wszechświata (najkruchsza rzecz – egzystencja, sytuująca się pomiędzy piekłem a niebem, dąży ku transcendentni, choć osadzona jest w absurdalnej doczesności) – w tym właśnie (w samoświadomości) upatruje Pascal wielkości człowieka. Dialektyka rozpaczy (świadomość potęgi wszechświata) i wiary (odniesienie do tego, co transcendentne) określa tedy jednostkowy wymiar istnienia, kondycję jako taką:

świadomość własnej nędzy jest rozpaczą, ale świadomość swojego stanu, czyli rozeznanie w tym, że jest się nędznym, a w związku z tym w rozpacz, stanowi jej przekroczenie i wyjście ku wielkości. Wielkość człowieka przejawia się bowiem w uświadomieniu sobie własnej kondycji²².

Egzystencjalne *memento* najpełniej kreślą słowa samego Pascala:

człowiek jest tylko trzcina, najwładziej w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym. (...) Przestrzenią wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt; myślą ja go pochłaniam²³.

²¹ T. Płużański, Pascal, s. 115-116. Zauważamy tu podobieństwo do myśli Kierkegaarda: paradoksalny charakter jednostkowej egzystencji (synteza paradoksalna); próba ujęcia w jedną całość zwalczających się przeciwności, gdzie refleksja i jestestwo, świadomość i bytowanie znoszą się wzajem. Człowiekowi Pascala, podobnie jak *ex post* jednostce Kierkegaarda, blisko jest tedy do rozpaczy. O porównaniu Pascalowskiej i Kierkegaardowskiej koncepcji rozpaczy i wiary zob. S. Lubańska, Pascal i Kierkegaard, s. 101-136.

²² S. Lubańska, Pascal i Kierkegaard, s. 18. Por. Z. Drozdowicz, Antynomie Pascala, Poznań 1993, s. 88.

²³ B. Pascal, Myśli, s. 119-120. Warto podkreślić, że Pascalowska dialektyka nie prowadzi bynajmniej do aporii: „nie gwałci więc Pascal zasady niesprzeczności, gdy na przykład twierdzi, iż człowiek jest wielki, a zarazem nędzny. Naruszałby ją wówczas, gdyby utrzymywał, iż godność

PODSUMOWANIE

Możemy zatem powiedzieć, konkludując, że człowiek Pascala to

człowiek przeżywający całą swą istotę, wszystkie swe pragnienia, siebie i swój stosunek do Boga w jednym nieskończeniu krótkim momencie nie posiadającym ani czasu przeszłego, ani przyszłego. Tu i teraz przeżywa Pascal swe bezowocne poszukiwanie Boga; teraz albo nigdy pragnie osiągnąć pewność nieskończoności, doskonałość, wieczność. Czas przyszły dla niego nie istnieje, wszystko ma się stać już, natychmiast i w największym, maksymalnym wymiarze²⁴.

Sam Pascal zaś – dla którego kontakt z Absolutem nie może zostać w żaden sposób zapośredniczony – antycypując doniosłe dwudziestowieczne tematyzacje istnienia, bycia-w-świecie, bez wątpienia jawi się jako prekursor filozofii egzystencjalnej (nurtu teistycznego). Jednostka ludzka – główny przedmiot zainteresowania tej filozofii – już u Pascala okazuje się rozdarta pomiędzy „dwoma nieskończonościami”, sercem a rozumem, Nicością a Wszystkim, nie mogąc zarazem owego rozdarcia przezwyciężyć, zsyntetyzować.

Paradoksalność stanowi więc *leitmotiv* Pascalowskiego filozofowania: wielkość człowieka paralelna jest z jego nędzą; jednostka – poprzez swą myśl, możliwość transcendowania tego, co ziemskie – jest potęgą, ale i – przez wzgląd na swoją doczesność – zarazem marnością; bytem pragnącym nieskończoności, wieczności, ale – z racji osadzenia *hic et nunc* – niemogącym tych wymiarów osiągnąć ani zmierzyć.

Marek Błaszczyk

DIALECTICS AND SYNTHESIS.

ON THE PASCALIAN PHILOSOPHY OF THE HUMAN

Summary

The study focuses on the characteristically Pascalian attempt at synthesizing of contradictory and intensely remote extremes of existence. Assuming the form of existential dialectics, the paradox of Pascalian vision refers in particular to the human, demonstrating the non-reducible tension between the intuitive (irrational) and the rational (panlogical); between the heart and the mind, between faith and know-

człowieka leży w jego myśli, a zarazem w braku myśli. Wielkość i nędza to takie własności człowieka, które się nie wykluczają, tak jak bogactwo nie wyklucza choroby, a ubóstwo nie wyklucza świetnego stanu zdrowia”. A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka*, s. 85.

²⁴ T. Płuźański, *Pascal*, s. 144.

ledge. The conviction of human misery or the worldly vanity is fused here with the simultaneous sense of human greatness (the power of thought). The tension which therefore spans those dichotomous ontological-ontic dimensions is the determining factor of the constitution of individual existence.

Bibliografia

- Attali J., Pascal, Warszawa 2004.
- Béguin A., Pascala portret własny, Warszawa 1963.
- Bierdajew M., Autobiografia filozoficzna, Kęty 2002.
- Bierdajew M., Zarys metafizyki eschatologicznej, Kęty 2004.
- Bocheński J.M., Ku filozoficznemu myśleniu, Warszawa 1986.
- Brun J., Pascal, Warszawa 2000.
- Copleston F., Historia filozofii, 4, Warszawa 2005.
- Drozdowicz Z., Antynomie Pascala, Poznań 1993.
- Drozdowicz Z., Pascalowska koncepcja geometrycznego sposobu myślenia, Poznań 1980.
- Drozdowicz Z., Pascalowskie dylematy ludzkiego istnienia, [w:] S. Kaczmarek (red.), W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej, Poznań 1978, s. 67-88.
- Granat W., Teodycea, Lublin 1968.
- Hildebrand D., Serce, Poznań 1985.
- Jędraszewski M., Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu, Poznań 1999.
- Kołąkowski L., Bóg nam nic nie jest dłużny, Kraków 1994.
- Kowalczyk S., Bóg w myśli współczesnej, Wrocław 1982.
- Lubańska S., Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary, Kraków 2001.
- Mounier E., Wprowadzenie do egzystencjalizmów, Kraków 1964.
- Pascal B., Myśli, Warszawa 1997.
- Pascal B., O nawróceniu grzesznika, [w:] B. Pascal, Rozprawy i listy, Warszawa 1962.
- Płużański T., Człowiek między ziemią a niebem, Warszawa 1977.
- Płużański T., Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa, Warszawa 1989.
- Płużański T., Pascal, Warszawa 1974.
- Siemianowski A., Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu, Wrocław 1993.
- Stroba J., Przepowiadanie i interpretacja, Poznań 1981.
- Tatarkiewicz W., Historia filozofii, 2, Warszawa 1968.
- Tatarkiewicz W., O szczęściu, Warszawa 1985.
- Tatarkiewicz W., Parerga, Warszawa 1978.
- Węgrzecki A., Koncepcja człowieka u Blaise Pascala, [w:] Z. Żarnecka (red.), Szkice filozoficzne w darze R. Ingardenowi, Warszawa 1964, s. 374-375.