

Antoni Siemianowski
Poznań

Blaise’a Pascala dramatyczne myślenie o człowieku

Wprowadzenie

Pascala myślenie o człowieku pozostaje w nurcie tradycji europejskiego myślenia o człowieku, tzn. żyje treściami filozofii greckiej i danymi objawienia judeochrześcijańskiego. Z tej tradycji Pascal czerpie pojęcia takie, jak ciała i duszy, ducha i osoby, intelektu i umysłu oraz woli, serca, sumienia, uczuć. Również zgodnie z tradycją mówi o złożonej naturze człowieka, o duszy nieśmiertelnej, o zbawieniu. Są to jednak – rzecz by można – jedynie te same słowa, lecz treści już nie zawsze te same. Słów tych używa bowiem w kontekście odmiennych pytań, a przede wszystkim odmiennych odpowiedzi. Mówi także o tradycyjnych problemach ontologicznych i metafizycznych, lecz sam już nie uprawia ontologii i metafizyki w stylu tradycyjnym, nie myśli zgodnie z takim czy innym systemem; nie odwołuje się do pierwszych zasad bytu jako bytu, a w uzasadnianiu twierdzeń nie trzyma się pojęć uznanych w punkcie wyjścia za oczywiste. Ale najważniejsze – sam również nie tworzy zwartej doktryny metafizycznej. Często stawia pytania, kim jest człowiek i kim ma być, skąd przychodzi i dokąd zmierza, ale gdy pragnie na te pytania odpowiedzieć, nie troszczy się o zasady bytu ani o precyzyjne zdefiniowanie natury ludzkiej. Nie zabiega jak Descartes o ściśle zdefiniowanie pojęć materii i ciała, ducha i duszy, nie zajmuje się też sprawą powiązania niematerialnej duszy z materialnym ciałem.

Oczywiście, wcale to nie oznacza, że odrzuca tradycyjną metafizykę lub że lekceważy problemy ontologiczne. Po prostu myśli inaczej, jego wywody mają inny charakter; wychodzi od czego innego i na czym innym skupia swoją uwagę, inaczej stawia pytania i zgoła inaczej na nie odpowiada. Czerpie z innych intuicji i skupia się na innych treściach. Myślenie jego nazy-

wam dramatycznym dlatego, że w jego centrum jest ciągle obecna dramatyczna sytuacja konkretnego człowieka, który odnajduje siebie w nieskończoności świata i w nieświadomości źródeł własnego bytu; którego przeraża własna nieskończoność i nieskończoność wszechświata.

„Niechaj człowiek wróciwszy do siebie zważy, czym jest w porównaniu do tego, co istnieje, niechaj spojrzy na się jak na coś zabłąkanego w tym zakątku przyrody i niechaj z tej małej celi, w której go pomieszczono (mam na myśli wszechświat), nauczy się oceniać ziemię, królestwa, miasta i samego siebie wedle słusznej ceny. Czym jest człowiek w nieskończoności”? (84)¹

Sytuacja konkretnego człowieka jest tym bardziej dramatyczna, że wszechświat nic o nim nie wie, jego obecność nie interesuje go, milczy na jego temat: „Ileż królestw nie wie o naszym istnieniu!” (90) Nic więc dziwnego, że: „Wiekulista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie” (91). Kimże zatem jest człowiek? Jego życie jest tak kruche i krótkie, i tak szybko przemija.

„Człowiek jest dla siebie najbardziej zadziwiającym przedmiotem w naturze: nie może bowiem pojąć, co to jest ciało, a jeszcze mniej, co to duch, najmniej zaś, w jaki sposób ciało może być spojone z duchem. To jest dlań szczyt trudności, a wszelako to jego własna istota” (84).

„Człowiek jest tylko trzcina, najwładniejszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat się uzbroił, aby go zmiażdżyć. Mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić” (264).

Czyżby zatem mieli racji starożytni filozofowie i autor *Koheleta* twierdząc, że wszystko – w tym i sam człowiek – przemija, a człowiek sam w sobie jest marnością? Nie. Dla Pascala człowiek nie jest marnością; w nim samym kryje się coś wspaniałego – jego myślenie i świadomość własnej sytuacji:

„gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nic nie wie o tym. [...] przestrzenią wszechświat ogarnia mnie i pochłania; myślą ją go ogarniam” (265).

Zatem człowiek, choć we wszechświecie jest pyłem i szybko przemija, nie jest jednak nicością; ma w sobie wielką godność, której podstawą jest właśnie myślenie:

„Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. [...] Wielkość człowieka jest tak widoczna, iż wyłania się nawet z jego ńędzy” (268).

* * *

Myślenie Pascala o człowieku jest dramatyczne także dlatego, że przebiega ruchem dialektycznym, jakby zygzakami, zakolami czy skokami. Nie znaczy to

¹ *Myśli* Pascala cytuję w przekładzie T. Żeleńskiego-Boya, IW PAX, br. m. i r. wyd.; *Rozprawy i listy* Pascala cytuję także w przekładzie T. Żeleńskiego-Boya, IW PAX, Warszawa 1962.

oczywiście, że jest chaotyczne, poplątane, irracjonalne. Pascal patrzy na człowieka z różnych stron, przygląda się jego egzystencji w świecie, dostrzega jej przeciwności, a nawet sprzeczności, jakie ją charakteryzują. Za punkt wyjścia obiera sytuację, na której określenie odnajduje potoczne w ówczesnym języku francuskim wyrażenie *condition humaine* – kondycja ludzka. W języku polskim dziś słowo „kondycja” oznacza „stan fizjologiczny organizmu” czy „stan sprawności fizycznej lub psychicznej”. Pascal gdy mówi o kondycji, to jemu „chodzi o nas samych i o nasze wszystko” (335), czyli o człowieka w całości jego bytu i o jego usytuowanie we wszechświecie; o jego wielkość i nędzę, o jego wewnętrzne rozdarcie, o targające nim sprzeczności, o kruchość jego egzystencji, o pragnienie wieczności, a z chrześcijańskiego punktu widzenia o szukanie zbawienia. Nic przeto dziwnego, że myślenie Pascala o człowieku, tak pełne niepokoju i pasji, jest przesycone jego osobistym niepokojem i z troską o bycie sobą, o swoje doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie, a to znaczy „o nasze wszystko”.

Prawdy o sobie samym Pascal szukał namiętnie – jak człowiek zbłąkany nocą poszukuje światła. Pragnie wiedzieć, kim jest i skąd jest. Zarazem pragnie tą prawdą dzielić się z drugimi. Zapisywał więc różne myśli, pod koniec życia już tylko fragmentami, często w pośpiechu. Te różne zapiski, zebrane po jego śmierci w jedną całość i wydane jako *Myśli* – są jego nieustającym dialogiem z czytelnikiem. Jednak to, co my dziś znamy jako *Myśli*, w jego pierwotnym zamyśle miało być dużym dziełem apologetycznym w obronie chrześcijaństwa. Pragnął w nim przedstawić – posługując się subtelną dialektyką i paradoksalnymi określeniami – różne punkty widzenia, aby przekonać czytelnika o sensie wiary chrześcijańskiej. Swoje refleksje uzasadniał na różne sposoby, po to jedynie, aby czytelnikowi wykazać, że dla człowieka najważniejsze to uwierzyć w Boga i w Jezusa Chrystusa. Dziś *Myśli* Pascala, owoc dramatycznych poszukiwań jego umysłu, są świadectwem jego nieustannego zgłębiania tajemnicy człowieka i Boga. I może dlatego jego *Myśli* są tak bliskie nam, ludziom współczesnym. Jacques Attali pisze, że:

„nikt lepiej od tego człowieka z XVII wieku nie zrozumiał pytań, jakie będą stawiać sobie ludzie u progu wieku XXI. Jako jeden z pierwszych dostrzegł w kruchości ludzkiej kondycji klucz do zachowań mas i przewidział, że lęk przed śmiercią będzie prowadził do ucieczki w rozrywki i obojętność, czyli – jak byśmy to ujęli dzisiaj – w widowiska i w indywidualizm. Był także jednym z pierwszych, którzy zrozumieli, że pod pretekstem nieobecności Boga człowiek dopuścić się może najgorszych aktów barbarzyństwa. A także popełniać inne, równie okropne, w imię Boże. Jako jeden z pierwszych głosił nienawiść do różnych utopii, na długo przed nadejściem epoki, która ujrzała ich rozpad. Był wreszcie jednym z pierwszych, którzy, na długo przed Marksem, Heideggerem czy Sartre’em, zarysowali nieuchwytnie granice pomiędzy wolnością a alienacją, wytyczone przez Boga, przez porządek społeczny, przez determinizm genetyczny czy seksualność”².

² J. Attali, *Pascal*, przeł. J. Kieruj, PIW Warszawa 2004, s. 11. Do książki tej będę się często odwoływał, podając jedynie stronicę. Jest to znakomite i wyczerpujące studium na temat życia Pascala.

Mimo że *Mysli* Pascala należą dziś niemal do kanonu lektur i są już na stałe obecne w kulturze zachodnioeuropejskiej, to jednak zarysowane w nich rozumienie wielkości i nędzy człowieka nie przyczyniło się ani do właściwego poznania poglądów antropologicznych Pascala, ani jego stylu myślenia o człowieku, o naturze i miejscu w świecie i o jego doczesnym i wiecznym przeznaczeniu. Pascala ciągle umieszcza się – co jest zresztą kuriozalne – w kręgu irracjonalnego myślenia o człowieku sercem, a nie kategoriami rozumu naukowe go. Sugeruje to, że wszystko, co Pascal mówi o człowieku, jest irracjonalne i pozbawione głębszego znaczenia.

Niewątpliwie jest u Pascala duże napięcie pomiędzy myśleniem kategoriami rozumu i serca. Bierze się ono stąd, że Pascal wyraźnie dostrzega dysproporcje między racjami rozumu – te dotyczą nauki i praktycznych spraw życia codziennego – a kategoriami serca, które dotyczą nas samych, albowiem odnoszą się do konkretnych sytuacji egzystencjalnych i do wartości nadrzędnych w życiu, a więc do miłości, do wiary i jej następstw w życiu. Ale czy to uzasadnia pogląd, żeby racje serca uznać są irracjonalne? Pascal w życiu doświadczył goryczy rzeczy przemijających, doświadczył także osobistego cierpienia, ale również pewności i radości, jakie daje zapomnienie świata i wszystkiego oprócz Boga³. Jego bardzo osobiste życie religijne – tzw. „noc ognia” – uczyniło go niezrozumiałym dla ludzi Oświecenia i dla wszystkich, którzy w kulturze zachodnioeuropejskiej rozum i doświadczenie naukowe podnosili do rangi racji najwyższych i jedynych. Takie nastawienie w nauce i w filozofii wytworzyło w życiu duchowym Europy pewien styl i typ myślenia naukowego, a ściślej, pewien sposób rozumienia i uprawiania nauki, który uznano za jedynie racjonalne odniesienie do świata. Ten właśnie styl i sposób naukowego myślenia brał w nawias nie tylko życie religijne Pascala, ale lekcewał jego egzystencjalny niepokój i jego pytania jako z gruntu irracjonalne. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest także fakt, iż nauka europejska w czasach nowożytnych w ogóle odeszła zarówno od metafizycznego zamyślenia i od kontemplacyjnego spojrzenia na bycie w całości, jak i od troski o człowieka. Ważne stało się jedynie poznawanie faktów i rządzących nimi mechanizmów oraz ogólnych praw i dła w o s c i ; fakty bowiem można łatwo rozpatrywać jako abstrakcyjne ciała, linie i płaszczyzny, obliczać i wymierzać. Nic więc dziwnego, że w takiej opcji człowiek jako indywidualium rozpułnął się w tych abstrakcjach i przestał być ważny jako ten oto subiektywnie myślący podmiot osobowy. Zamiast tego ważny stał się rodzaj ludzki czy ludzkość jako całość. Takie poznawcze nastawienie ustawicznie przypominała słynna formuła Augusta Comte’a głosząca,

³ Por. J. Attali, *op. cit.*, s. 185.

że ludzkości nie należy wyjaśniać człowiekiem, lecz odwrotnie, człowieka ludzkością. Naukowe myślenie kulminowało w uogólnieniach, w odkrywaniu praw natury, których prawomocność zdawały się gwarantować badane w doświadczeniu fakty; liczył się bezosobowy rozum i u s t a n a w i a n e przez niego prawa. Prawa, które jednak nie odpowiadały na pytania, jakie sobie i światu stawia konkretny człowiek.

Życie i osobowość Pascala

Pascala myślenia o człowieku nie da się oderwać od jego biografii; nie myślał on o człowieku abstrakcyjnie ponad własną głową. W krótkim zarysie trzeba więc przyrzeć się jego życiu i osobowości.

Żył krótko, bo zaledwie 39 lat. Urodził się 19 czerwca 1623 r. w Clermont, a umarł w Paryżu w 1662 r. Dziś Francuzi – zresztą nie tylko Francuzi – uznają go za geniusza wszystkich czasów. Nie jest to opinia bez pokrycia. W nauce miał wielkie osiągnięcia, a był samoukiem, formalnie bowiem nie ukończył żadnej szkoły; według współczesnych kryteriów uznano by go za dyletanta. Całe wykształcenie zdobywał w domu. Jego nauczycielem był ojciec, który, idąc za wskazówkami Montaigne'a, uczył syna, zaprawiając do samodzielnego stawiania pytań i do poszukiwania odpowiedzi oraz do rozumowania. Kładł przy tym duży nacisk nie na zwykłe kojarzenie faktów i wypowiedzi, ale na poszukiwanie związków i podawanie uzasadnień. I tak ucząc języków – francuskiego i łaciny – uczył go zarazem gramatyki; w trakcie rozmowy wskazywał na konieczność odróżniania podmiotów od dopełnień, rzeczowników od przymiotników, odróżnienia czasowników i ich odmian przez czasy. Efekt był taki, że młody Pascal w wieku dwunastu lat nauczył się łaciny w takim stopniu, iż mógł z ojcem – dla ćwiczenia – rozmawiać cztery dni w tygodniu: w poniedziałki, wtorki, czwartki i piątki. Starsza siostra Pascala Gilberta tak napisała później o swym bracie:

„W tym czasie wciąż uczył się dalej łaciny, nauczył się także greki, a poza tym, w trakcie posiłków i po nich, ojciec rozmawiał z nim czasem o logice, czasem o fizyce albo o innej części filozofii i to jest wszystko, czego się z nich nauczył, nie będąc nigdy w kolegium ani też nie mając innych nauczycieli zarówno w tym, jak i w innych przedmiotach”⁴.

Ojciec wnet rozpoznał wielkie zdolności syna i dlatego starał się je rozwijać. Uczył go logicznego myślenia, korzystania z własnej obserwacji, a doświadczenie uważać za prawdziwego mistrza, którego w fizyce należy słuchać bezwzględnie.

Młody Blaise szybko doszedł do samodzielności intelektualnej. Fizycznie był jednak bardzo wątpliwy, wręcz chorowity (przez całe życie cierpiał na bliżej niezidentyfikowaną chorobę i bóle). Niemniej już w wieku dwunastu lat samodzielnie

⁴ J. Attali, *op. cit.*, s. 35.

odkrył matematykę, a w wieku lat szesnastu geometrię rzutową. Mając lat siedemnaście pisał *Esej o powstawaniu krzywych stożkowych*, a dwa lata później konstruował pierwszą maszynę do liczenia. W świecie ludzi nauki i osób wysoko postawionych zyskało mu to uznanie. W wieku lat dwudziestu zajął się eksperymentami w fizyce: obliczył ciężar powietrza, wymyślił prasę hydrauliczną. Obalił – na drodze skomplikowanych eksperymentów – powszechnie uznawaną teorię Arystotelesa dotyczącą tzw. łęku natury przed próżnią. W wieku dwudziestu ośmiu lat odkrył rachunek prawdopodobieństwa i rozwiązywał najtrudniejsze problemy matematyczne; sam wysunął też nowy problem tzw. cykloidy, a niejako przy okazji odkrył właśnie rachunek różniczkowy. Wszystkie te odkrycia i wynalazki przyniosły mu światową sławę uczonego.

Ojcu zawdzięczał nie tylko wprowadzenie w świat nauki i racjonalnego myślenia, ale także w świat religii. Ojciec uczył go, że wiara nie jest wiedzą, której można się nauczyć, lecz domeną serca; dlatego prawdy wiary należy przyjmować bez dyskusji, natomiast nie wierzyć w nic z tego, co dotyczy nauki, dopóki się samemu nie zrozumie. Uczył go więc trzeźwego myślenia w sprawach natury, że zawsze należy wychodzić od doświadczenia i dopiero na podstawie obserwacji konkretnych faktów budować teorie.

Również w „szkole” ojca nauczył się – jak potem sam napisze – „złotego środka i tego doskonałego umiarkowania, które pozwala rozstrzygać jedynie w sprawach ewidentnych, a zabrania twierdzić albo zaprzeczać w sprawach, które takie nie są”⁵.

Sławę zyskał nie tylko jako uczonego, lecz również jako pisarz, stając się mistrzem języka francuskiego; był niezrównanym stylistą i polemistą, który swoje żywiołowe dialektyczne i pełne pasji myślenie wypowiadał za pomocą lapidarnych fraz i niezrównanych paradoksalnych sformułowań. Do dziś uchodzi za mistrza prozy francuskiej i w ogóle mistrza mowy i języka.

Swoim umysłem ogarniał różne dziedziny nauki i podejmował różne tematy, od nauk ścisłych poczynając, poprzez wspaniałe intuicje dotyczące kondycji ludzkiej i różnych dziedzin życia, a kończąc na sprawach wiary, mistyki i życia religijnego (*Traktat o lasce*) czy sprawach ubóstwa i cierpienia. Tak różnorodny zasięg problemów i tematów podejmował w sposób spontaniczny, nie zamierzony, bez powziętego z góry planu badawczego. Umysł miał chłonny i spragniony poznania, przenikliwy i niezwykle twórczy. Te predyspozycje pozwalały mu podejmować w każdej chwili nowe wyzwania i to często na drodze przypadku czy jedynie za sprawą przyjaźni. Ale ta spontaniczna żywiołowość nie przekreślała ani trafności, ani głębi, ani oryginalności spojrzenia na problemy, którymi się zajmował.

Wiarę, w której tajniki wprowadził go w młodości ojciec, nie tylko zachował, ale sam ożywił i pogłębiał. Świadomy kruchości życia i w wyniku

⁵ *Ibidem*, s. 26.

własnych przemyśleń stosunkowo wcześniej zwrócił się ku sprawom religii, która stała się istotną treścią jego życia. Źródłem głębszych inspiracji – w przyszłości jednak także powodem licznych zawirowań i napięć w jego osobistym życiu religijnym – było związanie się z ludźmi z Port-Royal. Temu ośrodkowi odrodzenia religijnego ton i dyscyplinę nadawał opat Saint-Cyran, człowiek, który zaciążył na dziejach Kościoła we Francji, dając początek ruchowi, zwanemu jansenizmem. W jakim stopniu Pascal osobiście był pod wpływem Saint-Cyrana, trudno dziś przesądzać. Faktem jest, że z ludźmi z Port-Royal miał żywe kontakty, spotykał się i prowadził z nimi liczne rozmowy i dyskusje, sprzyjał ich dążeniom i postulatom.

Po śmierci ojca i ukochanej siostry Jacqueline usunął się w samotność; cierpiał bolesne rozterki, dużo się modlił i rozmyślał. W tym stanie ducha pewnej nocy Pascal doświadczył swego rodzaju „odpowiedzi” samego Boga; przeżycie to później nazwano mianem „nocy ognia”⁶. Było to niewątpliwie przeżycie mistyczne, które umocniło i ożywiło jego osobistą więź z Bogiem. W wyniku tego osobistego doświadczenia jego wiara i nadzieja stały się autentycznie życiem chrześcijańskim. W związku z tym przeżyciem Attali twierdzi, że „w wieku trzydziestu jeden lat Pascal przeszedł na drugą stronę życia”. Jednak nie „umarł” dla świata, do końca życia pozostał sobą, jego charakter się nie zmienił, pasje nie przemieły. Choć cierpiał fizycznie i duchowo, pozostawał nadal mieszkańcem tego świata i angażował się jego sprawy. Sporadycznie uprawiał jeszcze naukę i nawet wdał się w polemikę z tymi, którzy – według jego rozeznania – łamali sumienia i ranili chrześcijańską wolność ludzi z Port-Royal. Z pasją stanął w ich obronie pisząc – pod pseudonimem – słynne *Listy z prowincji*, które w dziejach literatury znane są jako *Prowincjalki*. Bronił w nich nie tyle interpretacji ich wiary, co przede wszystkim wolności; zwłaszcza ostro polemizował z jezuitami, wyszydzając głoszone przez nich zasady moralne. Potępiał wszelkie „nieprawości świata w sercu chrześcijanina”, wszelkie grzechy; jezuitów oskarżał o chęć rządzenia światem za pomocą wmawiania ludziom, że mogą zostać zbawieni pomimo swych grzechów.

W tej polemice błysnął swymi talentami jako pisarz: pamięcią i wiedzą, zaskakującymi skojarzeniami, fenomenalną zdolnością do abstrakcji, jasnością stylu i ekspresji.

„Miał on naturalną elokwencję – pisze starsza siostra o swym bracie – która przydawała mu cudownej łatwości mówienia tego, co chciał powiedzieć: lecz dodał do niej własne reguły, z których nie zdawano sobie sprawy, a którymi posługiwał się z tak dobrym skutkiem, że był panem swego stylu; do tego stopnia, że nie tylko mówił wszystko to, co chciał, ale mówił to jeszcze w taki sposób, jak zechciał, i jego przemowa robiła takie wrażenie, jakie sobie wcześniej założył”⁷.

⁶ Szerzej na ten temat zob. mój artykuł pt. „Uwagi o »nocy ognia« Pascala”, *Filozofia Religii*, t. 5 (2009).

⁷ J. Attali, *op. cit.*, s. 207-208.

Listy znalazły szeroki krąg odbiorców i przyniosły Pascalowi sławę. Ale gdy we wzrastającym zainteresowaniu jego *Listami z prowincji* dostrzegł, iż jego „elokwencja więcej osób bawi, niż nawraca”, zaczął się z polemiki wycofywać. Gdy się zaś zorientował, że również i ci, w których obronie stawał, są strapieni i niezadowoleni, iż „znaleźli się między Bogiem a papieżem” i że: „Zaczeplają największą z prawd chrześcijańskich, miłość prawdy”⁸ – wtedy w ogóle zaprzestał dalszego pisanía.

Na niecały rok przed śmiercią zajął się jeszcze sprawami tego świata: obmyślaním planów komunikacji omnibusowej w Paryżu, przeznaczonej dla skromnych ludzi, „aby zapewnić im te same wygody, co bogaczom”⁹. Był to jednak, niestety, już ostatni zryw jego aktywności życiowej, gdyż słabł coraz bardziej. Pod koniec życia zaniechał w ogóle wszelkich dyskusji i sporów o racje, a coraz bardziej skupiał się na swoim osobistym związku z Jezusem Chrystusem Zbawicielem i na szczerym praktykowaniu miłości Boga i bliźniego. Wyraźnie usuwał się z życia; w odosobnieniu i religijnym skupieniu przeżywał swoje cierpienie i swoje powolne odchodzenie z tego świata ostrych sporów i namiętnych walk. Niepokoiło go jedynie, czy okazał się godny oczekiwań Boga, zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że Bóg będzie więcej wymagał od tego, który więcej otrzymał (por. *Mysli*, 662). W ten sposób stopniowo wyzwał się od swego egocentrycznie, a czasem nawet egoistycznie zorientowanego ja.

Był człowiekiem pasji, czasem nawet skrajnym w sądach, ale nie miał ciasnego doktrynerskiego umysłu, dlatego jakakolwiek schizma była mu obca. Z rygorystycznego myślenia w sprawach wiary – tak charakterystycznego dla ludzi z kręgów Port-Royal – wyzwolił się tylko dlatego, że nade wszystko ukochał prawdę. Przede wszystkim zaś prawdę o Jezusie Chrystusie i Jego Kościele. Już w XVII *Prowincjalce* sformułował takie wyznanie:

„Bogu dzięki jestem związany na ziemi jedynie z katolickim, apostołskim i rzymskim Kościołem, w którym chcę żyć i umierać, w spójni z papieżem, jego najwyższą głową, poza którym to Kościołem jestem przeświadczony, że nie ma zbawienia”¹⁰.

Z pokorą szukał zbawienia w Kościele katolickim. Ku wielkiemu zdziwieniu ostatnie namaszczenie i komunię św. przyjął z rąk proboszcza swej parafii, a nie księży związanych z Port-Royal. Czy chciał przez to podkreślić, że zrywa

⁸ *Ibidem*, s. 254.

⁹ *Ibidem*, s. 332.

¹⁰ B. Pascal, *Prowincjalcki*, przeł. T. Żeleński-Boy, Czytelnik, Warszawa 1963, s. 278.

z jansenistycznym rozumieniem wiary? Niejedni tak to odczytywali, ale trudno rozstrzygać, tego po prostu nie wiemy. Umarł 22 sierpnia 1662 r.

Próba rekonstrukcji myślenia Pascala o człowieku według *Myśli*

Wróćmy do zasadniczego tematu – myślenia Pascala o człowieku. Pisał on:

„Spędziłem długi czas na zgłębianiu nauk oderwanych. Kiedy zabrałem się do studiowania człowieka; przekonałem się, że te nauki oderwane [chodzi tu zapewne o matematykę, geometrię, fizykę – A.S.] nie są dlań stworzone i że dalej odszedłem od mej kondycji wnikając w nie, niż inni – nie znając ich. Przebaczyłem innym ich nieznamość, ale sądziłem bodaj, iż znajdę wielu towarzyszy w studiowaniu człowieka i że to jest jemu przyrodzona wiedza. Omyliłem się; jeszcze mniej ludzi studiuje tę wiedzę niż matematykę” (80).

Tymczasem:

„Trzeba znać siebie samego: gdyby to nie posłużyło do znalezienia prawdy, służy przynajmniej do wytyczenia własnego życia, a nie ma nic godziwszego” (81).

Dlaczego? Bo:

„Nie uczy się ludzi, jak być ludźmi, a uczy się ich wszystkiego innego; im zaś nigdy tyle nie zależy na reszcie, co na tym, aby być ludźmi” (82).

Tego zadania – bycia człowiekiem w stawaniu się sobą – nie można zlecić komuś do wykonania; trzeba je podjąć samemu; jest to bezwzględnie moje zadanie.

Nie ulega wątpliwości, Pascal był świadomy, że wiedzy o byciu człowiekiem nie dostarczy żadna z nauk zbudowanych racjonalnie metodą geometryczną czy matematyczną. Wie także, że tej wiedzy nie dostarczy żadna empiryczna nauka o człowieku, a więc taka, która wychodzi od obserwacji faktów danych w doświadczeniu, danych jako skutki, dla których wytłumaczenia szuka się w drodze uogólnień przyczyn czy praw. Właśnie z tego ostatniego powodu nauki empiryczne o człowieku stają się naukami abstrakcyjnymi, niejako ponad głowami konkretnych ludzi, i w ogóle nie są w stanie odpowiedzieć na żadne istotnie ważne dla człowieka pytania, na jego osobisty niepokój o własne bycie sobą.

„Kiedy zważam na krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy. [...] Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas?” (88)

Nie są to banalne pytania, pytania chorej wyobraźni; są to pytania ważne, ale ważne wyłącznie dla mnie, a nie dla nauki. Na pytania, kim jestem, dlaczego jestem tu, a nie tam, nie uzyskam odpowiedzi ani metodą dedukcji, ani indukcji, gdyż faktu mego istnienia nie uzasadnię, odwołując się do obserwacji innych faktów zachodzących w świecie. Wszechświat mi nie odpowie na żadne z tych

pytań, gdyż w ogóle się mną nie interesuje. Dla świata fakt mego w nim istnienia jest obojętny.

Pascalowi w „studiowaniu człowieka” nie chodzi także o wypracowanie jakiejś abstrakcyjnej filozoficznej teorii człowieka jako człowieka czy jako zwierzęcia rozumnego; nie chodzi mu również o teorię samej rozumnej duszy czy krócej – rozumu jako najwyższej władzy poznawczej człowieka, która go wyróżnia w świecie istot żywych. Co więcej, również – jak sądzę – nie chodzi mu o opis różnych faktów historycznych dotyczących dziejów człowieka w świecie. Co więcej, gdy mówi, że „zabrał się do studiowania człowieka”, to także nie znaczy, że zabiera się do systematycznych analiz, których celem byłoby wyświetlenie wszystkich składników natury człowieka i o sformułowanie ontologicznych i metafizycznych twierdzeń. Pascal bowiem nie zajmuje się analizą idei człowieka, czyli tego, co w naturze człowieka być musi lub co może być jako składniki konstytuujące jego byt. Nie opisuje natury człowieka – wzorem Descartes’a – za pomocą jasnych i wyraźnych pojęć, aby w sposób ścisły zdefiniować, co np. znaczy ciało i dusza i w jaki sposób są ze sobą powiązane.

W cytowanej wypowiedzi można natomiast dosłyszeć dość wyraźnie jakby echa Sokratesowego *gnothi seauton* – „poznaj samego siebie” – czy Augustynowego pragnienia: „chcę poznać Boga i duszę” (*Soliloquia* I,5). Wszystko wskazuje na to, iż Pascal jest świadomy, że człowieka najlepiej można poznać tylko od wewnątrz, czyli w aktach samowiedzy. Bycie człowiekiem jest bowiem dane każdemu z nas bezpośrednio. Jest to droga do źródłowej wiedzy człowieka o sobie samym.

Lecz w *Myślach* Pascal nie ma przeprowadza systematycznych badań w tym kierunku, nie pisze bowiem traktatu o człowieku. W *Myślach* mamy jedynie do czynienia z różnorodnymi wypowiedziami na temat człowieka. W wypowiedziach tych stwierdza – najczęściej bez wyraźnego źródłowego uzasadnienia – jaki człowiek jest, jak się zachowuje, co jest ważne w licznych przejawach jego bycia, co go charakteryzuje, co rzuca się w oczy, gdy mu się bliżej przyglądamy. Pisze na przykład:

„Człowiek jest dla siebie samego zadziwiającym przedmiotem w naturze: nie może bowiem pojąć, co to jest ciało, jeszcze mniej, co to duch, najmniej zaś, w jaki sposób ciało może być spojone z duchem. To jest dlań szczyt trudności, a wszelako to jego własna natura” (84).

Albo:

„Wielkość człowieka jest w tym, że zna swoją nędzę” (255). I dalej: „Myśl stanowi wielkość człowieka” (257)

oraz:

„Cała godność człowieka jest w myśli” (263).

Nie są to jednak wypowiedzi bez pokrycia, jakieś puste deklaracje słowne. Te związane zdania orzekające bezpośrednio w skazują na to, co w człowieku ważne

i wzniosłe, lub co słabe czy nawet kruche; przedstawiają, jak człowiek zachowuje się w różnych sytuacjach, lub wyrażają osobiste odczucia Pascala takie, jak zachwyty, zdziwienie, drżenie duszy, lęki, niepewności. Wypowiedzi te nie są jednak tylko pustymi ekspresjami emocji, pozbawionymi głębszego sensu. Brzmia dosłownie jak sprawa o zdania z tego, co Pascal bezpośrednio widzi źródłowo i co wyraźnie rozpoznaje jako określone jedności sensu czy swego rodzaju „jakości” charakteryzujące kondycję człowieka, a które postrzega wprost w całości, a nie poprzez rozkładanie na elementy. Coś takiego jak przemijanie – nas samych i rzeczy tego świata – jak związany z tym egzystencjalny niepokój nie są iluzjami „chorej” wyobraźni. Człowiek przy zdrowych zmysłach postrzega to właśnie jako „jakości” charakteryzujące jego faktyczną kondycję. Zarazem niepewności i kruchości naszej egzystencji nie da się „zamazać”; są one wpisane w naszą naturę i egzystencję w świecie¹¹.

Pascal zdawał sobie sprawę, że do takiego „studiowania człowieka” potrzebna jest zupełnie inna metoda, aniżeli geometryczna czy matematyczna. Mojej kondycji nie mogę żadną miarą uzasadnić jakimkolwiek obliczeniem matematycznym.

„Jaką rację miała natura, aby mi dać to właśnie, aby wybrać raczej tę liczbę niż inną? Toć w nieskończoności liczb nie ma racji wybrać tę niż inną, nic nie przemawia za tą lub ową” (89).

Taka „obiektywnie wyliczona” wiedza o człowieku byłaby co prawda wiedzą rozumu, ale jednocześnie byłaby tylko abstrakcyjną konstrukcją, zbudowaną według przyjętych reguł, ale nie rzeczywistym poznaniem samego siebie i zrozumieniem swej kondycji w świecie jako jednostkowego faktu. Samego siebie – swoją duszę czy własną kondycję – człowiek najlepiej poznaje bezpośrednio i osobiście – sercem. Wprawdzie racje serca są inne niż racje rozumu, ale tylko one dają konkretnemu człowiekowi prawdziwe poznanie samego siebie. Opierając się na bezpośrednim poznaniu serca, może człowiek rozstrzygać o sobie samym. Czy to zatem nie oznacza, że Pascal osadza wiedzę o człowieku w sferze irracjonalnych emocji i mrocznych lęków w obliczu przemijania i nieuchronnej śmierci?

Poznaniu serca musimy poświęcić nieco więcej uwagi, gdyż w myśleniu Pascala o człowieku temat ten pojawia się jako przeciwstawienie do poznania rozumu. Dodajmy od razu: Pascal przeciwstawia te dwa typy poznania, ale nie wyklucza rozumu. Poznanie serca – określane czasem czuciem, intuicją czy nawet instynktem – to nie irracjonalne emocje czy jakies nadzwyczajne doznania, nie same uczucia pozostające bez związku z świadomością, nie „oświecające” nadzwyczajne intuicje. Poznanie serca to bezpośrednie spontaniczne zwrócenie się całym sobą ku przedmiotowi i otwarcie

¹¹ Por. A. Węgrzecki, *Koncepcja człowieka u Blaise Pascala*, w: *Szkice filozoficzne*. Romanowi Ingarde-nowi w darze, PWN, Warszawa-Kraków 1964, s. 369.

się nań ze względu na jego wartość; a następnie spontaniczna akceptacja tegoż przedmiotu całą duszą. Dokonuje się to jednak nie wskutek dedukcji czy indukcji rozumu, ale właśnie spontanicznie, jakby jedno z drugim czy w drugim, rozum bowiem z tego spontanicznego przeżycia nie jest wykluczony, nawet gdy milczy. Co więcej, nie tylko nie jest wykluczony, ale pozostaje włączony i to od początku do końca niejako w roli arbitra w cały ten proces, jaki zachodzi w sferze świadomości. W procesie tym mamy do czynienia ze spontaniczną pojętnością serca i umysłu czy raczej centrum i głębią naszego ja. Dlatego poznanie serca można nazwać „instynktem intelektualnym, zakorzenionym w najskrytszej głębi duszy”¹². Oczywiście, cały ten spontaniczny proces pojmowania nie dokonuje się w nas – jeśli tak można powiedzieć – przy zamkniętych oczach, niejako na ślepo, lecz właśnie przy pełnym miłości otwarciu „oczu” naszych myśli na sens przedmiotu czy na sens różnych argumentów, które przemawiają za uznaniem dowodów, co np. ma miejsce w geometrii. Dlatego to Pascal mówi o udziale serca nawet przy poznaniu zasad geometrii i w codziennych sytuacjach życia.

„Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem, w ten sposób znamy pierwsze zasady i na próżno rozumowanie, które nie ma w tym udziału, sili się je zwalczyć. Pirrończycy, którzy obrali to za swój cel, pracują nad tym bezskutecznie. Wiemy, że nie śnimy, mimo iż nie podobna tego dowieść rozumem; ta niemożność dowodzi tylko słabości naszego rozumu, a nie niepewności wszelkiego naszego poznania” (479).

Można zatem powiedzieć, że poznanie serca to nic innego jak żywe bezpośrednie – moje osobiste – przeżycie aktu świadomości czy może raczej *u z n a - n i e i p r z y j ę c i e d o w i a d o m o ś c i* czegoś, co mi się przedstawia tak, a nie inaczej. Można by też powiedzieć, że jest to bezpośrednie „czucie czegoś sercem”, czyli głębią własnego ja. To „czucie czegoś sercem” daje właśnie człowiekowi bezwzględną pewność poznania źródłowego, czyli odsłania racje, których rozum jeszcze nie zna. Dlatego:

„Serce ma swój porządek; rozum ma swój, płynący z zasad i dowodów; serce ma inny. Nie można udowadniać, że należy się nam miłość, wyszczególniając po porządku przyczyny miłości; to byłoby śmieszne. Chrystus, święty Paweł zachowują porządek miłości, a nie rozumu; chcieli bowiem rozpalać, a nie nauczać. Toż samo święty Augustyn; ten porządek polega głównie na dygresji w każdym punkcie, który odnosi się do celu, ukazując go ciągle” (72).

Dlatego im jakaś prawda donioślejsza dla człowieka, tym żywsze i silniejsze przywarcie do niej sercem już w momencie odsłaniania się, a tym samym większa pewność i silniejsze zaangażowanie w jej uznanie. Stąd tak wielka rola serca w poznaniu Boga:

„Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu” (481).

¹² Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995, s. 165.

Co zatem może znaczyć poznanie serca w wypadku poznania kondycji człowieka? Otóż, po pierwsze, nic innego jak *s a m o p o z n a n i e*, czyli mój osobisty i bezpośredni wgląd w samego siebie; a *k t i n t u i c j i* skierowany wprost ku sobie samemu; moje *s p o n t a n i c z n e o d c z u c i e* – a raczej moje *b e z p o ś r e d n i e u ś w i a d o m i e n i e* sobie – istoty własnego bytu i sensu całej sytuacji egzystencjalnej. Człowiek bowiem jest zdolny spostrzegać nie tylko rzeczy na zewnątrz samego siebie i na podstawie ich poznania konstruować sobie obraz świata, kiedy to obserwując przedmioty świata nas otaczającego, oblicza ich położenie, ich ciężar czy wzajemne przyciąganie. Jako osoba oglądam samego siebie od wewnątrz; dosłownie mogę widzieć bezpośrednio istotę samego siebie jako osoby. W tym bezpośrednim oglądzie czy odczuciu własnego bytu dowiaduję się źródłowo, że jestem i kim jestem jako osoba. Po drugie, ta bezpośrednia *w i e d z a s e r c a* jest – mówiąc językiem fenomenologów – *p o z n a n i e m e j d e t y c z n y m*, które jako takie może dostarczyć teoretycznych podstaw dla wszelkiej wiedzy o człowieku. Dzięki pracy rozumu wiedza ta – jako pogłębione *s t u d i o w a n i e c z ł o w i e k a* – może się rozwinąć w ścisłe *p o j ę c i a* istoty i natury człowieka. Pod tym względem Pascal swym myśleniem o człowieku zdaje się włączać wyraźnie w tradycję Sokratesa i św. Augustyna, co więcej, zdaje się również wytyczać drogę dla myślenia Bergsona i dla fenomenologicznej antropologii Husserla, Schelera, Edyty Stein czy Romana Ingardena.

Na podstawie *Mysli* Pascala trudno jednak zrekonstruować uporządkowaną wizję człowieka, jego natury i istoty jako osoby. Jest tak m.in. dlatego, że Pascal posługując się na przykład słowem *o s o b a*, używa go bardzo rzadko i to jeszcze nie w ścisłym filozoficznym sensie. Natomiast o *n a t u r z e* człowieka mówi co prawda często, ale znowu nie używa tego słowa w znaczeniu ontologicznym na oznaczenie konstytutywnych cech człowieka, lecz w znaczeniu potocznym, zdroworozsądkowym, gdy np. pisze:

„Ale co to jest natura? Czemu przyzwyczajenie nie jest naturalne? Bardzo się obawiam, że ta natura jest sama tylko pierwszym nawykiem, jak nawyk jest drugą naturą” (120). A w innym miejscu: „Nie ma nic, czego by nie można uczynić naturalnym, nie ma nic naturalnego, czego by nie można zatracić” (121).

Albo:

„Naturę człowieka można rozważać na dwa sposoby: jeden wedle jego celu – i wówczas jest on wielki i nieporównywalny; drugi wedle pospółstwa, tak jak się sądzi o naturze konia lub psa, ryczałem patrząc na zdatność w biegu *et animum arcendi* [nabyte wyćwiczone przez tresurę ruchy – A.S.] i wówczas człowiek jest obmierzły i szpetny. Oto dwie drogi, które każą o nim sądzić tak odmiennie i rodzą tyle dysput między filozofami” (254).

Terminów ciała i duszy także używa, lecz nie definiuje ich, a już wcale nie zajmuje się powiązaniem duszy i ciała w bycie człowieka. Ale daleki jest od dualistycznego myślenia o człowieku; nie skłania się ani do materializmu, ani do spirytualizmu (por. cytowany na początku tekst 84. z *Myśli*). W ogóle daleki jest od materialistycznego sposobu wyjaśniania życia psychicznego.

„Niepodobna bowiem, aby ta część, która w nas rozumuje, była innej natury niż duchowej; a gdyby ktoś twierdził, że jesteśmy tylko cieleśni, to by nas odsunęło o wiele bardziej od poznania rzeczy, ile że nie ma nic bardziej niepojętego, niż rzec, że materia zna siebie samą: niepodobna nam pojąć, w jaki sposób ona mogłaby się pojąć” (84).

Jeśli tak często mówi o sprzecznościach ludzkiej natury, to wcale nie dlatego, iż uznaje, że ontologiczna zasada konstytuująca byt ludzki to jedynie jakiś „galimatias szczególnych genetycznych adaptacji do środowiska”¹³ czy jakaś uwewnętrzniona komplikacja wielości cech. Nie, Pascal przenikliwie postrzega wielość cech, często przeciwstawnych czy nawet sprzecznych, jakie charakteryzują człowieka, ale jednocześnie w tej wielości dostrzega ład i porządek. Nie uważa, że: „Być człowiekiem znaczy [...] być w sprzecznościach”¹⁴; często określa człowieka przeciwieństwami, mówi o jego wielkości i nędzy, o jego mocy i słabości, o moralnej wzniosłości i podłości itp. Tropienie tych przeciwieństw i ich opisywanie stało się jego ulubionym sposobem „studiowania człowieka” i wypowiedzania się o nim oraz stylem ekspresji, a czasem nawet – zdawałoby się – swego rodzaju dialektyczną igraszką językową. Bo Pascal wręcz kocha paradoksy i w ich artykułowaniu jest mistrzem:

„Każde jego zdanie – pisze François Mauriac – godzi prosto w jakieś miejsce wrażliwe, nieuchronnie wywołuje oddźwięk, dlatego że jego pasją było poznanie osobliwości i sprzeczności prawdziwego człowieka”¹⁵.

Lecz dla Pascala celem nie była zabawa słowna czy formułowanie zaskakujących paradoksów; on się nie bawił językiem i grą słów. Chodziło mu o wyrażenie głębi i bogactwa sensu, jaki człowiek kryje w naturze swego bytu i jaki ujawnia w swoich tak zróżnicowanych zachowaniach. W świecie materialnym zdaje się podlegać całkowitemu zdeterminowaniu; w sferze duchowej zdaje się być wszechwładnym panem, a w swej wolności niemal szaleńcem. Zarówno w słabości, jak i w mocy – jest niezgłębiony i niepojęty dla samego siebie. Nie tylko niepokoją go pytania, kim jest, skąd przychodzi dokąd zmierza. Niepokoi go, dlaczego jest grzeszny i słaby, bohaterski i święty, dlaczego zatracca samego siebie i dlaczego tak namiętnie szuka prawdy?

„Nie wiem, kto mnie wydał na świat, ani co jest świat, ani co ja sam. Żyję w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem, co jest moje ciało, co zmysły,

¹³ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, PIW, Warszawa 1998, s. 235.

¹⁴ W. Weischedel, *Do filozofii kuchennymi schodami*, przeł. K. Chmielewska i K. Kuszyk, Warszawa 2002, s. 129.

¹⁵ *Burza cichnie o zmierzchu*, przeł. A. i Z. Michalscy, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962, s. 416.

co dusza i owa część mnie, która myśli to, co ja mówię, która zastanawia się nad wszystkim i nad sobą i która nie zna siebie, tak jak reszty. Widzę te przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie w innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. 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” (335).

Można by powiedzieć, że gdzie spojrzy, tam wszędzie widzi wielość przeciwności i sprzeczności, dlatego dla ich wyrażenia jak najbardziej adekwatny wydaje się paradoksalny sposób myślenia i języka.

Dramatycznego ruchu myśli Pascala i jego niezliczonych paradoksalnych wypowiedzi nie da się streścić; trudno je również wszystkie wychwycić i po kolei tak uporządkować, aby wysledzić tok jego wywodów. Trzeba raczej iść za jego sposobem widzenia – jakżeż przenikliwym – i przyzwalać – zwłaszcza jeśli możemy dzielić jego racje serca – na ostrość jego widzenia i na prawdziwość jego wywodów, tak mistrzowsko jednoczących w sobie racje serca i racje rozumu. Nawet wtedy, gdy wypowiada prawdy dla nas gorzkie i przerażające. Bo czyż możemy np. zaprzeczyć Pascalowi, gdy mówiąc o kresie ziemskiego życia człowieka, pisze: „Ostatni akt jest krwawy, choćby cała sztuka była i najpiękniejsza: gruda ziemi na głowę i oto koniec na zawsze” (227). Taki jest, niestety, definitywny koniec człowieka; nawet gdy go pochowają w dębowej czy metalowej trumnie. I temu nie można zaprzeczyć, to jest rzeczywistość ludzkiej kondycji. Ale czy to już wszystko z człowiekiem? Czy to już nieodwołalny koniec jego bytu? Czy nie czeka go już nic więcej? Czy nowe życie dla człowieka jest absolutnie niemożliwe? „Jaką rację mają [ateusze] twierdzić, że nie można zmartwychwstać? [...] Czy trudniej przyjść do istnienia, czy doń wrócić?” (337). Pascal zdawał sobie sprawę z tragiczności ludzkiego losu, a jednak właśnie sercem widział inne racje, dla których zaakceptował obietnicę Jezusa, że: „Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie na wieki” (J 11,25). Tymi racjami nie były dla niego ani rozpacz, ani poczucie przegranej i bezsensu, ani tym bardziej złamanie reguł jakiegokolwiek logiki. Racją był sam Jezus Chrystus, Jego autorytet i sens Jego obietnicy dla człowieka. A ta obietnica odpowiada naturze człowieka, albowiem „jedynym dobrem w tym życiu tkwi jeno w nadziei innego życia” (335).

Prawda, ten krok trudno człowiekowi uczynić, m.in. dlatego, że w swym poznaniu jest ograniczony. Ale ileż rzeczy przed człowiekiem jest zakrytych! Bardziej niż ograniczenia jego władz poznawczych krok ten utrudnia mu jego

własne lenistwo, niedbalstwo, uciekanie od siebie samego w zabawy i rozrywki, aby tylko nie myśleć poważnie i z troską o własnej kondycji w świecie. Ludzie:

„Mniemają, iż dołożyli wiele wysiłku, aby się oświecić, kiedy obrócili kilka godzin na czytanie którejs z ksiąg Pisma i zadali jakiemuś duchownemu kilka pytań o prawdy wiary. Po czym chełpią się, że szukali nadaremnie w księgach i u ludzi. Ale naprawdę powiem im to, co mówiłem często, że taka niedbałość jest nie do zniesienia. Nie chodzi tu o błahą sprawę obcej osoby, aby sobie poczynać w ten sposób; chodzi o nas samych i o nasze wszystko.

[...] Ostateczny to dowód słabości umysłu nie wiedzieć, jak nieszczęśliwy jest człowiek bez Boga; najjawniejsze znamię lichego serca – nie życzyć sobie prawdy wiekuistych przyrzeczeń; nic nikczemniejszego niż odgrywać zucha bez Boga. [...] istnieją jedynie dwa rodzaje osób godne miana rozumnych: ci, którzy służą Bogu całym sercem, bo Go znają; ci, którzy szukają Boga całym sercem, bo Go nie znają” (335).

Człowiek sam w sobie jest słaby i ograniczony – jest przecież atomem we wszechświecie i zaledwie trzciną, choć co prawda „trzciną myślącą” i „myśl stanowi jego wielkość”, dlatego „zna swoją nędzę”. Moc człowieka ukryta jest w jego myśli i w jego wolności. Przed Bogiem może więc rozstrzygać o swoim wiecznym zbawieniu. Dlatego jeżeli tylko kieruje się poznaniem serca samego siebie i Boga, to znajdzie wystarczające racje, aby dokonać – jak mówi Kierkegaard – „wiecznego wyboru samego siebie”.

Człowiek wobec Boga

Pascal wierzył w Boga – a wierzył od dziecięcych lat – zatem dobrze w i e d z i a ł s e r c e m, że wyszedł od Boga, że Bóg jest źródłem jego bytu. Jego myślenia o człowieku nie można oderwać od owego podstawowego i ugruntowanego w w i e d z y s e r c a związku z Bogiem. Dlatego nic dziwnego, że od początku do końca myślenie Pascala o człowieku jest przesycone jego wiarą w Boga, w Jezusa Chrystusa, w Jego miłość do człowieka, w Kościół jako środowisko zbawienia. „Noc ognia” jedynie tę wiarę w nim umocniła i przemieniła ją w bezwzględnie pewną wiarę w Boga żywego, „Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba, a nie filozofów”. Dlatego też Bóg jako pojęcie filozoficzne nie był mu już tak bardzo potrzebny – ani jako hipoteza, ani jako idea – dla wytłumaczenia czy to istnienia i budowy wszechświata, czy to dla wyjaśnienia jego własnej egzystencji w świecie. Dla niego Bóg był żywą obecnością, w której „żył i poruszał się” i która rozświetlała jego kondycję. W wierze w Boga odnajdywał na co dzień sens własnej egzystencji. Modlił się do Boga żywego i kontemplował Go.

Ale Boga jako idei nie kwestionował, nie odrzucał także języka filozofów. Dlatego podejmował filozoficzną dysputę na temat dowodów istnienia Boga; co więcej, nawet sam sformułował argument, który w historii filozofii znamy jako „zakład Pascala” na istnienie Boga. I właśnie ten zakład stał się przedmiotem licz-

nych interpretacji i krytyki. Bo istotnie, siła dowodowa tego „zakładu” jest słaba. I być może, że nawet Pascal nikogo z pomocą tegoż „zakładu” nie zamierzał nakłaniać do wiary, chciał jedynie ludziom niewierzącym przedstawić pewną grę myślową: jeśli przyjmą, że Bóg istnieje, to nic nie tracą, jeśli Go faktycznie nie ma; ale jeśli istnieje, to zyskują nieskończenie wiele. Czy jednak taka gra myślowa mogłaby przekonać kogoś, kto nie widzi sercem własnej kondycji jako stworzonej? Kto nie uznaje tej bezpośredniej danej świadomości, że został darowany samemu sobie, czyli własnej wolności? Dlatego ów „zakład Pascala” ma jedynie sens dla tych, którzy już w jakiś sposób wierzą. Bez tzw. wiary podstawowej¹⁶ – czyli bez wiedzy serca o wartości człowieczeństwa w nas – „zakład” nie ma żadnej mocy przekonującej.

A inne dowody? Są przecież dowody metafizyczne. Oto co Pascal mówi o tych dowodach:

„Metafizyczne dowody Boga są tak odległe od rozumowania ludzi i tak zawiłe, że mało do nas trafiają; a gdyby nawet nadały się niektórym, nadałyby się tylko przez chwilę, przez którą mają przed oczyma ów dowód; w godzinę później lękają się, że się omylili.” (5)

Dlaczego? Bo te dowody są także tylko logicznymi konstrukcjami rozumu i jako takie zmierzają do wskazania racji dla uzasadnienia twierdzeń dotyczących istnienia Boga. Ich słabość bierze się stąd, że jako konstrukcje logiczne opierają się na interpretowaniu porządku wszechświata i jego praw. A przecież sam wszechświat jako całość milczy nie tylko o obecności człowieka, ale i o sobie. Na podstawie obserwacji jego porządku i praw nie można wykazać, dla jakich racji człowiek istnieje tu, a nie tam, ani nawet dlaczego sam wszechświat istnieje. A o samym Bogu wszechświat tym bardziej milczy. Dlatego za pośrednictwem samej obserwacji wszechświata trudno dowieść istnienia Boga. Wątpliwości są więc usprawiedliwione, zwłaszcza dla tego, kto nie ma wiary podstawowej.

W sprawie Boga konieczny jest inny głos, który niejako potwierdziłby nasze logiczne konstrukcje. Tym „głosem” może być jedynie S ł o w o samego Boga, którym jest Jezus Chrystus. To w Jezusie Chrystusie Bóg objawia zarówno nędzę i wielkość człowieka, jak i swoją odwieczną Miłość.

Mysli w obecnej postaci to zaledwie zbiór fragmentów. W zamyśle Pascala miało to być jednak obszerne dzieło apologetyczne, w którym zamierzał zarysować nie tylko swoją wizję człowieka przed Bogiem, ale także przedstawić wielką obronę chrześcijaństwa jako religii zbawienia. Tematem pierwszej części miała

¹⁶ O roli „wiary podstawowej” nie tylko w życiu religijnym, ale także w rozwoju duchowym człowieka zob. T. Ponikło, *Chrześcijanin. Rozmowy ze Stefanem Wilkanowiczem*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2009, s. 66 i n.

być nędza człowieka bez Boga – skażenie jego natury przez grzech pierworodny aż do przyjścia Jezusa – a tematem drugiej szczęśliwość człowieka z Bogiem. W zarysowaniu takiej wizji Pascal wychodził od opcji wiary judeochrześcijańskiej, według której po grzechu pierworodnym kondycja człowieka w świecie stała się rozpaczliwa; zagubił się bowiem w świecie i już nie potrafi nie tylko odnaleźć drogi do szczęścia, ale nie umie nawet określić, co jest jego prawdziwym szczęściem. Rzucony „pomiędzy dwie nieskończoności” nie potrafi ani ich ogarnąć, ani zrozumieć swej kondycji; nie wie, kto go rzucił w świat i co ma sam ze sobą począć w świecie, a zwłaszcza co się stanie z nim samym po śmierci. Doznaje więc przerażenia jak człowiek, którego przeniesiono uśpionego na opustoszałą i straszliwą wyspę; gdy się obudził bez świadomości, gdzie jest i bez sposobu wydobycia się stamtąd, popadł w rozpacz (por. *Myśli*, 393). Ma jednak w sobie siłę, która zarazem jest w nim samym podstawą jego godności – myśl i wolność. Lecz gdy się zastanawia nad sobą, wówczas przeraża się własnym widokiem; stwierdza bowiem, iż jest swego rodzaju monstrum:

„Cóż za osobliwość, co za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak ziemny; piastun prawdy – zlew niepewności i błędu; chluba i zakąła świata.

Kto rozplącze ten zamęt! Natura gnębi Pirrończyków, a rozum gnębi dogmatyków. Cóż tedy poczniecie wy, o ludzie, którzy przyrodzonym rozumem dochodzicie waszej prawdziwej istoty? Nie umiecie uniknąć jednej z tych sekt ani też trwać w żadnej.

Poznaj tedy, pyszałku, jakim bezsenssem jesteś dla samego siebie. Ukorz się, bezsilny rozumie, głupia naturo: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga” (438).

Tak, człowiek jest nędznym i słabym stworzeniem. Jest to prawda o nim samym. Ale o człowieku jest także inna prawda: „Człowiek jest tylko trzcina, najwątleszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą” (264). Gdy więc podejmuje trud myślenia i szukania – a „niemniej potrzeba zdolności, aby dotrzeć aż do nicości, niż aby dotrzeć do wszystkiego” – wówczas może odnaleźć ślady Bożej obecności i Jego działania i wyrwać się z samotności. Ale z samotności nie uratuje go żadna ludzka obecność. Jedynym ratunkiem jest sam Bóg, który objawia człowiekowi swoją zbawczą miłość w Jezusie Chrystusie. Dlatego dla człowieka jest tak ważne, aby przyjrzał się najpierw „znakom wszechpotęgi Boga”, a potem aby sercem rozpoznawał, kim jest.

„Niechaj tedy człowiek przyjrzy się naturze w jej wzniosłym i pełnym majestacie [...] Czym jest człowiek w nieskończoności? [...] Znajmy więc naszą wartość; jesteśmy czymś, lecz nie jesteśmy wszystkim; to, czym możemy być, zasłania nam świadomość pierwszych zasad, które rodzą się z nicości, a nikłość naszego istnienia broni nam widoku nieskończoności. [...] Jesteśmy ograniczeni w każdym kierunku. [...] Oto nasz prawdziwy stan; oto co nas czyni niezdolnymi do wiedzy pewnej i do zupełnej niewiedzy. Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcie-

libyśmy się uczepić, wraz chwieje się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyślizguje i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłania.

Szukamy tedy pewności i stałości. Rozum nasz pada ofiarą pozorów, nic nie zdoła ustalić skończoności między dwiema nieskończonościami, które obejmują ją i umykają się jej.

[...] Gdyby człowiek zaczął od zgłębiania siebie, spostrzegłby, jak bardzo jest niezdolny przejść tę granicę.

[...] Kto się zważy w ten sposób, przestraszy się sam sobą i zawieszony między tymi dwiema otchłaniami, Nieskończonością i Nicością, zadrży na widok owych cudów, sądząc, iż mieniając ciekawość swoją w podziw, skłonniejszy będzie przyglądać się im w milczeniu, niż zarozumiale dociekać ich tajemnicy. Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, ośrodkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak i nieskończoności, w której go pogrążono” (84).

Lecz gdy człowiek sam zastanawia się nad światem, w którym żyje i nad sobą, i gdy szuka ukrytych pierwszych zasad, jak czynili to starożytni filozofowie (Sokrates czy Platon) czy myśliciele stoicy (Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz) – wszyscy oni dalecy byli od „rozumienia ostateczności”; nie potrafili rozszyfrować „nieprzeniknionej tajemnicy” istnienia. Dlaczego? Pascal uważa, że człowiek bez Chrystusa – „utopiony w nieskończonym ogromie przestrzeni” – nie jest sam w stanie właściwie rozeznaczyć swoją sytuację w świecie „między dwie nieskończoności”. Pozostawiony sobie samemu szamoce się, nie pojmując, że taką kondycję w świecie wyznaczył mu sam Bóg Stwórca, Bóg, który stwarzając go, nie rzucił go jednak w nieskończoną przestrzeń na chybił trafił. Bóg bowiem kocha człowieka i nie skazuje go na daremne przemijanie, na nicość. Lecz samymi racjami rozumu nie da się tego pojąć i wykazać. Tu decydujące są inne racje – właśnie racje serca. Pascalowi nie co innego – nie filozofia, nie nauki – lecz bezpośrednie intuicje serca wskazały w Chrystusie nauczyciela mądrości i Zbawiciela. Chrystus bowiem objawia człowiekowi miłość wszechmogącego i miłosiernego Ojca.

„Chrystus, bez dóbr doczesnych, bez zewnętrznego udzielania wiedzy, mieszka w dziedzinie świętości. Nie zostawił żadnego wynalazku, nie panował, ale był pokorny, cierpliwy, święty, święty Bogu, straszliwy złym duchom, bez grzechu. Och! Z jakimże ceremoniałem, w jakimże cudownym blasku i cudownej świetności zjawił się oczom serca widzącym mądrość”.

Chrystus: „Powiedział ludziom, że nie mają innych nieprzyjaciół prócz siebie” (651). Chrystus objawił człowiekowi jego wielkość w tym, że może sam rozpoznać własną wielkość w odkryciu „swej nędzy” (268) wówczas, gdy odkrywa Boga żywego i odpowiada miłością na Jego miłość. Wówczas to „rozświetla” swoją kondycję w świecie, rozpoznaje sens swego bycia człowiekiem,

jakim jest powołanie do miłości Boga. Warto przytoczyć dłuższy tekst, który brzmi jak hymn o szczęśliwości wiecznej człowieka, który – uznawszy swoją nędzę w Bogu – odnalazł źródło swojego szczęścia:

„Wielkość myśli niewidoczna jest królom, bogaczom, wodzom, wszystkim mocarzom cielesnym. Wielkość mądrości, która jest żadna, o ile nie jest z Boga, niewidzialna jest cieleśnikom i ludziom myśli. Są to trzy dziedziny różnego rodzaju.

Wielcy geniusze mają swoje królestwo, swój przepych, swoją wielkość, swoje zwycięstwo i swój blask i nie potrzebują zgoła wielkości cielesnych, nie mających z tym związku. Są widzialni nie oczom, ale umysłem, to dosyć.

Święci mają swoje królestwo, swój rozgłos, swoje zwycięstwo, swój blask i nie potrzebują wielkości ciała ani umysłu, nie mających z tym żadnego związku, nic tu bowiem one nie przyczyniają ani nie ujmują. Są widzialni Bogu i aniołom, nie zaś ciałom ani ciekawym umysłem; Bóg im wystarcza. [...]

Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie mogą się równać wartością z żadną myślą; ona zna to wszystko i siebie; a ciała nie znają nic.

Wszystkie ciała i wszystkie umysły razem, i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnięcia miłości: jest bowiem dziedziny nieskończenie wyższej.” (829)

Wszystko, co Pascal w *Myślach* napisał na temat człowieka, przybiera u niego charakter nie doktryny, lecz świadectwa. Droga bowiem, jaką przebył w swym myśleniu o człowieku, jest typową drogą świadectwa. On sam uwierzył w „Boga Abrahama, Boga Izaaka, Boga Jakuba, a nie filozofów i uczonych” [...]; w Boga Jezusa Chrystusa¹⁷. Czy do tej wiary były mu potrzebne dowody metafizyczne? Racje rozumu? Racje Nauki? Wierzył od dzieciństwa i najważniejsze były dla niego właśnie racje serca. Boga przeżywał jako rzeczywistą Obecność, jako źródło własnej egzystencji i fundament świata. Dociekliwość badawcza i racje nauki nie przeszkadzały mu ani w uznaniu Boga, ani w przyjęciu prawd chrześcijańskiego przepowiadania, a już tym bardziej w jego osobistej praktyce życia chrześcijańskiego. Bóg i Jego łaska były w centrum jego myślenia i jego decyzji. A bezpośrednie intuicje serca ustawicznie mu odsłaniały istotę własnej kondycji w świecie. I te intuicje były pierwotnym światłem w jego ciągłych rozmyśleniach nad sobą i nad istotą bycia człowiekiem-stworzeniem i zarazem ożywiały jego osobistą więź z Bogiem. W ten sposób łączyły się z praktyką życia chrześcijańskiego na co dzień.

Tę praktykę chrześcijańskiej pobożności pod koniec jego krótkiego życia coraz bardziej przenikał ból istnienia. Obok bliżej niezidentyfikowanej choroby cierpiał na permanentne bóle głowy; doświadczał przemijania czasu i kruchości wszystkiego, co stworzone. Coraz wyraźniej odsłaniała się przed jego umysłem

¹⁷ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, s. 76.

– jak to określił – c z c z o ś ć ś w i a t a . I nie było to zwyczajne zniechęcenie do życia; ale nie była to też żadna iluzja, żadne chorobliwe natręctwo. Po prostu było to odkrywanie istoty rzeczy poddanych prawu przemijania, odczucie, że one same z siebie są niczym.

„Kto nie widzi czczości świata, ten sam jest bardzo czczy. Toteż kto jej nie widzi, wyjąwszy młodych ludzi oddanych zgiełkowi i rozrywce, i myślom o przyszłości? Ale odejmijcie im rozrywkę, ujrzycie, iż będą usychać z nudów; czują wówczas swoją nicość nie znając jej: wielce snadź jest nieszczęśliwy ten, kto popada w nieznośny smutek, skoro tylko musi zważyć samego siebie i nic go od tego nie odrywa.” (211)

Owa świadomość czczości świata w ostatnich latach życia Pascala nasilała się wraz z dokuczającą mu coraz bardziej chorobą i z dotkliwym osamotnieniem. Ale to nie znaczy, że popadał w rozpacz. Przeżywał jedynie – rzecz by można – normalny stan ducha chrześcijanina w obliczu doświadczenia egzystencji i świata. W rozprawce-modlitwie *O nawrócenie grzesznika* m.in. pisał, że dusza po nawróceniu „poczytuje za nicość wszystko, co musi obrócić się w nicość: niebo i ziemię, swój umysł i swoje ciało, rodzinę, przyjaciół i nieprzyjaciół, majątności i ubóstwo, powodzenia i niepowodzenia, zaszczyty i poniżenia, szacunek i wzgardę, władzę i poddaństwo, zdrowie i chorobę, a nawet – samo życie”¹⁸. Nic dziwnego, że ten stan ducha zacieśniał coraz bardziej jego osobistą więź z Jezusem Chrystusem, w którego wierzył, którego miłości się powierzał, szukając ocalenia własnej egzystencji. W *Pamiętce* m.in. napisał te słowa:

„Obym nigdy nie został z Nim rozłączony!... Zupełne poddanie Jezusowi Chrystusowi i memu przewodnikowi. Wieczysta radość za jeden dzień udręki na ziemi”.

Czy taki związek z Jezusem Chrystusem oznaczał odrzucenie racjonalnego myślenia? Albo jakieś duchowe załamanie?¹⁹ Czy taki stan ducha – całkowitego przywarcia do Jezusa – mógł być następstwem przeżywanych lęków i rozpacz – jak sądzą niejedni interpretatorzy myślowej drogi Pascala? Tylko pytanie, czy człowiek rozpaczający jest zdolny przyjąć jakiegokolwiek pozytywne rozwiązania, jakie podsuwa mu religia? Czyż nie jest raczej tak, że człowiek rozpaczający po prostu uparcie trwa w rozpacz; lub w rozrywkach i w zapomnieniu szuka „rozwiązania” swych problemów, nie myśląc o nich (por. diagnozy rozpaczcy Sorena Kierkegaarda w *Bojaźni i drżeniu*).

O jednym trzeba pamiętać. Smutek Pascala może mieć także związek z jego melancholijnym usposobieniem. Pascal nie był człowiekiem o pogodnym, optymistycznym usposobieniu, nie tryskał humorem; nie pisał rzeczy lekkich i zabawnych. Ponadto był przede wszystkim człowiekiem chorym i cierpiącym. Ale czy rozpaczającym? W chwilach uciszenia zapisywał myśli, które krążyły – poza wieloma tematami – wokół jednego tematu: s t u d i o w a n i a c z ł o w i e k a .

¹⁸ *Ibidem*, s. 70.

¹⁹ Zob. m.in. S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczcy i wiary*, Universitas, Kraków 2001.

W chwilach bólu i cierpieniu dużo się modlił. Jego serdeczna modlitwa była nieustannym wołaniem do Boga żywego i jednoczeniem się z Nim. I w tym wewnętrznym wołaniu do Boga przekraczał swoje ludzkie ułomności, swoje ograniczenia poznawcze i fizyczne, swoje rozdrażnienia, wszystkie swoje bóle fizyczne i cierpienia duchowe. Przypuszczać można, że w tej serdecznej modlitwie przekraczał także wszelkie swoje pytania i oczekiwania na odpowiedzi: o sens własnego bycia człowiekiem, o s k ą d i d o k ą d – zarówno własne, jak i każdego człowieka. Modląc się do Boga żywego i powierzając się Jego miłości, ustawicznie rozpamiętywał swoją kondycję, swój status bycia s t w o r z o n y m , i w wolności zwracał się ku swemu Stworzycielowi. Zjednoczenie z Bogiem było zasadniczą treścią jego życia. Jak pisze Jean Guitton: „element religijny [...] przenikał do samych trzewi jego natury przeobrażając się tam w żarliwość, we łzy, w modlitwę”²⁰. W ten sposób jego bardzo osobiste studiowanie człowieka utrwalało się w znanych nam – dziś tylko we fragmentach – *Myślach* jako pełne dramatycznego napięcia ś w i a d e c t w o p r a w d y o c z ł o w i e k u w o g ó l e , który zawieszony „między dwiema nieskończonościami”, szuka ocalenia własnej egzystencji. W tej formie jest to świadectwo ważne dla każdego człowieka.

Pascal a europejska nauka i filozofia

Jakie miejsce zajmuje Pascal w nauce i w filozofii europejskiej?

Wkład Pascala do nowożytnej nauki jest niekwestionowany. W uprawianiu nauki kierował się już nowymi ideami – wysuniętymi m.in. w *Rozprawie o metodzie* Descartes’a czy w *Novum organon* Francisca Bacona. Zawsze więc wychodził od danych doświadczenia czy od danych, które dostarczały eksperymenty; na drodze wnikliwej obserwacji i analizy tych danych ustalał zachodzące prawidłowości i związki między obserwowanymi faktami, starając się wszelkie ich wyjaśnienia „wydobyć z samych rzeczy”. Jego odkrycia w matematyce i w geometrii oraz obserwacje i ustalenia w fizyce stały się trwałym dziedzictwem nauki europejskiej i przyczyniły się do rozwoju tzw. nauk ścisłych. Był także zwolennikiem zastosowania i wykorzystania wyników nauki w życiu praktycznym (m.in. stworzył maszynę do liczenia i plan komunikacji w Paryżu). Stawiając w nauce doświadczenie i rozum na pierwszym miejscu, nigdy jednak z góry nie wykluczał innych źródeł poznania – filozofii czy wiary.

Co wniósł do filozofii?

W młodości rozczytywał się w Montaigne’u i cenił go jako mistrza, zwłaszcza jego krytyczne obserwacje i sądy, nie stał się jednak sceptykiem na jego wzór. I sądzę, że wcale nie z powodu skłonności do dogmatyzmu. Przede wszystkim

²⁰ J. Guitton, *Profile*, przeł. A. Borkowska-Szuba i in., Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1973, s. 144.

dlatego, że kochał prawdę, powiedziałbym, prawdę odkrywaną źródłowo we wszelkich dziedzinach. Dlatego we własnej obserwacji świata i ludzi nie poszedł w jego ślady, nie przesiąkł jego sceptycyzmem.

Paşjonowały go przede wszystkim nauki przyrodnicze, ale stawał także inspirujące pytania filozoficzne. Nie pytał jednak o prawdy pierwsze i ostateczne jak Platon czy Arystoteles; czytał pisma św. Augustyna, ale nie zamierzał tworzyć doktryny jak św. Augustyn czy św. Tomasz²¹. W ogóle nie chodziło mu o tworzenie zwartej doktryny; zresztą nigdy nie myślał zgodnie z systemem przyjętych pojęć, nie identyfikował się też z żadną szkołą filozoficzną czy kierunkiem. Czy to znaczy, że w ogóle odrzucał metafizykę? Prawda, napisał: „Drwić sobie z filozofii znaczy naprawdę filozofować” (24). Ale ta uwaga nie wyraża jego prawdziwego ducha; wszystko wskazuje na to, że jednak nie drwił sobie z myślenia filozoficznego, nie odrzucał metafizyki ani jej nie przewyciężał. Przed metafizyką raczej otwierał nową drogę, bo przede wszystkim drogę poszukiwania prawdy ważnej dla zrozumienia własnej kondycji; zatroskany był, jak Kierkegaard, nie o abstrakcyjne prawdy o bycie jako bycie, ani nawet nie o siebie jako podmiocie poznania i wiedzy, ale o prawdę o sobie i dla siebie. Za Leszkiem Kołakowskim można by powiedzieć, że dla Pascala: „Filozofia jest po to, aby nam przypominać o naszym obowiązku bycia ludźmi, życia w godności, uprzytomnić nam na powrót zapomniany metafizyczny wymiar naszej egzystencji”²². W jego dociekaniaх filozoficznych ważne były nie jasne i wyraźne pojęcia, nie doktryna i system tezy, ale prawda jako światło rodzące pewność i ukazujące drogę. Nie absolutyzował rozumu, ale też nigdy nie wchodził na grząski teren irracjonalistycznych mrzonek. Jego uznanie racji serca za ważniejsze od rozumu nie oznaczało irracjonalnej pogardy dla tego ostatniego.

Rzecz ciekawa, jego osobista droga w filozofii nie zeszła się drogą Descartes'a, filozofa, który przecież swymi koncepcjami wytyczał nowe drogi dla nowożytnej nauki europejskiej i filozofii. Co prawda osobiście się spotkali, Descartes nawet składał mu wizyty (człowiekowi niemal trzydzieści lat młodszemu od siebie). Ale Pascal był wtedy chory, rozmowa podczas wizyty nie kleiła się. W swoim filozoficznym myśleniu Pascal nie akceptował zbyt daleko idących jasnych i wyraźnych idei Descartes'a. Nie godził się na radykalne rozdzielenie ciała i duszy (jedność psychofizyczna człowieka była dla niego pierwotną daną świadomości). Zamierzał nawet polemizować z Descartes'em: „Napisać przeciwko tym, którzy zgłębiają nauki: Kartezjusz” (193), sądził bowiem: „Kartezjusz beużyteczny i niepewny” (195). Zapisał m.in.:

²¹ Leszek Kołakowski, powołując się na wnikliwe, choć pedantyczne studium E. Baudina, uważa, że Pascal nie był w filozofii erudyta; w jego tekstach nie ma np. śladów znajomości św. Tomasza, Dunska Szkota czy Suareza; wiedza zaś o filozofii starożytnej ograniczała się do znajomości Epikteta (zob. *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 267, p. 6).

²² *Ibidem*, s. 233.

„Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny” (194).

Czy Descartes tak faktycznie myślał, można by dyskutować. Ale faktem jest, że taki wniosek z doktryny Descartes’a wysnuł nie tylko Pascal; podobne wnioski wysnuwali także liczni racjonalisci. Ich drogi więc nie zeszły się, być może m.in. dlatego, iż Pascalowi obce było dążenie do tworzenia systemu filozoficznego, podczas gdy Descartes był przede wszystkim zainteresowany tworzeniem systemu zbudowanego z prawd absolutnie pewnych; dlatego dominowała u niego metoda analizy zawartości doświadczenia oraz rozum i jego racje. Natomiast u Pascala dominowało poszukiwanie prawdy jako światła rozświetlającego jego egzystencję w świecie, dlatego intuicje i racje serca przedkładał nad racje rozumu.

Do filozofii Pascal wniósł jednak niezwykle cenne inspiracje. Henri Bergson tak je oceniał:

„Pascal wprowadził do filozofii pewien sposób myślenia, który nie jest czystym rozumowaniem, gdyż za pomocą zdrowego rozsądku koryguje to, co rozum ma w sobie geometrycznego; nie jest to także mistyczna kontemplacja, ponieważ prowadzi do wyników, które każdy może kontrolować i weryfikować.”²³

Lecz taka ocena Pascala pojawiła się dopiero w początkach XX w., a więc niemal po 250 latach. W ogóle sytuowanie Pascala wśród filozofów nowożytnych jest dopiero dziełem XX w.

Po śmierci Pascal był dla następnych pokoleń przede wszystkim uczyńcem, potem genialnym pisarzem, dopiero później filozofem, intelektualistą, a dla Francuzów – geniuszem. Dziś wielkość Pascala jest niekwestionowana i to nie tylko we Francji. Ale ludzie Oświecenia – Voltaire, Diderot, Holbach – obcesowo, a „noc ognia” uznali za szaleństwo czy halucynację i chętnie by wykreślili z jego życiorysu. Voltaire uznał *Prowincjalki* za dzieło genialne, a samego Pascala za mistrza polemiki, ale *Myśli* zupełnie zlekceważył; drażniło go, że Pascal zajmował się tak absurdalnymi pojęciami, jak łaska, grzech, zbawienie; zarzucał mu, jak mógł prowadzić tak „próżne spekulacje”, odwracające człowieka od ziemskiego szczęścia. Natomiast Holbach uznał przypadek Pascala za szaleństwo; według niego Pascal pisze prawidłowo, ale myśli źle, musi więc być szalony. Osądzany z pozycji oświeconego rozumu Pascal był kompletnym irracjonalistą, człowiekiem przesądów. André Chénier w swym osądzie dyskwalifikował go jako myśliciela:

²³ Cyt. za: J. Attali, *op. cit.*, s. 381-382.

„Wielu ludzi nierozzerwalnie przywiązanych do przesądów swego dzieciństwa wkłada całą swoją sławę i pobożność w udowodnienie innemu systemu, którego nie udowodnili samym sobie. A im więcej mają rozumu, przenikliwości, wiedzy, tym bardziej są zdolni do stwarzania sobie iluzji, do wymyślania, do łączenia, ubarwiania sofizmatów, przekręcania i przeinaczania wszystkich faktów, aby tylko wesprzeć nimi swoje rusztowanie. By zacytować jeden tylko przykład, lecz wielki: oczywiste jest, że we wszystkim, co się tyczy metafizyki i religii, Pascal nigdy nie używał innej metody.”²⁴

Pascal był myślicielem twórczym i odkrywczym, który wytycza drogi na przyszłość; człowiekiem, który w poczuciu własnej autonomii i wolności docieka prawdy rzeczy. Prawda – i to prawda w każdej dziedzinie – była dla niego wartością nadrzędną. Dociekliwie przyglądał się światu i krytycznie oceniał swoje i cudze poznanie. I to jest w nim wielkie. Sądzę, że właśnie to w ciągu wieków tak bardzo przyciąga doń czytelników. Nie smutek, nie tragizm, a już na pewno nie optymizm, ale właśnie owa dociekliwość i zamyślenie nad kondycją człowieka w świecie. Wielki niemiecki filozof i teolog Romano Guardini tak ocenia Pascala:

„Nie jest nauczycielem. Jest siłą pobudzającą. Jest wstrząsem, który daje początek fali sejsmicznej.

[...] Powaga i żarliwość wiary, zdobytej w trudnej walce, łączy się tu z odwagą życia nieustraszenie chrześcijańskiego. Pożera go nienasycona, zawsze żywa ciekawość, właściwa tylko wielkim odkrywcom. Nauki przyrodnicze pasjonują go – rzecz niezwykła – równie mocno jak rozważania teologiczne i psychologiczne. Jest uczonym obywatelem świata.”²⁵

Antoni Siemianowski

Blaise Pascal's dramatic thinking about a man

Abstract

This article is an attempt to reconstruct Pascal's thinking about a man based on his main work *Thoughts*. The author underlines the connection between Pascal's search and his life; therefore, first of all, he sketches his life and his personality. Next, he describes his anthropological beliefs about misery and the grandeur man. The man

²⁴ *Ibidem*, s. 368.

²⁵ Cytuję za: A. Béguin, *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Warszawa 1963, s. 200.

who 'is making eternal choice of oneself before God' is in the centre of Pascal's inquiry.

In science, especially in physics and mathematics, Pascal was a discoverer, but in philosophy he was an inspiring thinker. He did not create the scientific system or the uniform philosophical doctrine as Descartes, but above all, he sought truth about the own existential situation.

Keywords: Pascal, dramatic thinking, man, existential situation, truth.