Marek Błaszczyk: Egzystencjalizm Pascala

Znajdujemy wreszcie u Pascala problem Boga ukrytego i milczącego, a zarazem ludzkie przemożne pragnienie Transcendencji, głód Absolutu, przy niepewności Jego istnienia, co wywołuje uczucie trwogi i rozpaczy (wątek Kierkegaardowski). Wszystko to zdaje się kulminować w tezie o paradoksalności ludzkiej egzystencji – kruchości, nędzy i małości człowieka względem wszechświata, a jednocześnie jego potędze, którą nadaje mu samoświadomość myślącego podmiotu – pisze dr Marek Błaszczyk w „Teologii Politycznej Co Tydzień": „Pascal. Wiara zbudowana na rozumie".

Blaise Pascal to postać osobliwa. Jako niezwykle uzdolnione dziecko już od wczesnych lat swego życia podejmował namysł nad wieloma dziedzinami wiedzy, czego owocem były pisane przezeń prace z zakresu fizyki i matematyki. Dość szybko zasłynął jako wybitny naukowiec, przede wszystkim jako twórca tzw. trójkąta Pascala (*Traktat o trójkącie arytmetycznym*), twierdzenia Pascala (*Esej o stożkach*), czy jako współtwórca (z Pierre'em de Fermatem) teorii prawdopodobieństwa. Do dziś zresztą – obok Kartezjusza – uchodzi za badacza wyprzedzającego myślą naukowe idee francuskiego Oświecenia.

W tym kontekście szczególnie interesujący wydaje się filozoficzno-religijny zwrot jego refleksji, datowany na rok 1654, a spowodowany doświadczeniem przeżycia mistycznego. Rangę owego zwrotu podkreśla fakt, że autor *Myśli*, zarzucając racjonalizm i orientację przyrodoznawczą, już do końca swego życia pozostanie wierny takiemu sposobowi filozofowania, dla którego charakterystyczne są irracjonalizm i fideizm. Przełom w myśli Pascala – mimo wyraźnego wymiaru osobistego, duchowej przemiany samego filozofa – nie bez słuszności odczytać można jako zapowiedź współczesnego namysłu nad miejscem i rolą człowieka w świecie, w tym teleologią dziejów oraz sensem ludzkiej egzystencji. W niniejszym artykule ukażemy właśnie

egzystencjalne motywy Pascalowskiej filozofii. Wydaje się, że świadczą one nie tylko o aktualności myśli Pascala, ale i pozwalają uznać go za prekursora współczesnego egzystencjalizmu[1].

Porządek serca

Pascal, odrzucając kartezjański, racjonalistyczny model uprawiania nauki, niechęcią darzył uczoną, systematyzującą wykładnię świata i człowieka. Kontestował tym samym wszelkie intelektualne systemy filozoficzne. Problem, od którego – jego zdaniem – powinna wyjść filozoficzna refleksja, a więc samo ludzkie istnienie, nie daje się skonceptualizować czy *explicite* ująć w ramy filozoficznych pojęć. Zarzucając kwestie ontologiczne, bynajmniej nie z nieuznawania ich doniosłości, lecz raczej z racji nadmiernej ich spekulatywności i abstrakcyjności, w centrum swoich filozoficznych rozważań postawił Pascal człowieka i sprawy ludzkie. Możemy nawet powiedzieć, że zagadnienie jednostkowej egzystencji było dla Pascala fundamentalnym zagadnieniem filozoficznym. Egzystencja ludzka jest u niego z jednej strony tragiczna, bo zagubiona pośród ziemskiej doczesności, choć zarazem pragnąca transcendencji, nieskończoności; z drugiej zaś strony paradoksalna, bo w pełni świadoma swojej antynomiczności.

Jak wspomnieliśmy wyżej, Pascal – stawiając nauce bardzo wysokie wymagania – szybko przekonał się o bezsilności rozumu w sprawach dlań pierwszorzędnych. Zauważył bowiem, że problematyka ludzkiej egzystencji daleko wykracza poza percepcyjne i analityczne zdolności samego rozumu. Podziwiana wówczas geometria (geometryczny sposób myślenia) nie znajduje zastosowania w sprawach doniosłych, ponieważ zarówno nie pozwala człowiekowi poznać nieskończoności, którą ów pragnie sobie „przyswoić", jak i nie rozwiązuje problemów etyczno-religijnych. Tym samym, przekonuje Pascal, nobilitowane przez Kartezjusza i krąg filozofów-racjonalistów kryteria „jasności" i „wyraźności" nie odnoszą się bezpośrednio do zagadnień ludzkiego bycia, przez co marginalizacji ulegają choćby takie kwestie, jak zbawienie duszy, samotność, wolność czy możliwość ziemskiego szczęścia[2].

Niemożność uzyskania przez człowieka wiedzy pewnej, a więc niepodważalnej i niezawodnej, świadczy ipso facto o jego marności i znikomości

Podejmując zagadnienie egzystencjalnej sytuacji człowieka i próbując odpowiedzieć na pytanie, co jest w niej partykularne i jednostkowe oraz jaki jest stosunek tego, co swoiście ludzkie, do tego, co ogólne, nieskończone i uniwersalne, Pascal doszedł do paradoksalnej konkluzji. Paradoksalność zasadza się tu na przekonaniu, że – zdaniem filozofa – wiedza ludzka jest ograniczona, a przeto pobieżna i niepewna, a koniecznym dla człowieka jest znalezienie punktu trwałego i niezmiennego, który ukonstytuowałby i uzasadnił jednostkową egzystencję. Stąd też wyraźna u autora *Myśli* kontestacja nie tylko epistemicznej wartości ówczesnej nauki, lecz także racjonalnego sensu religijnych dogmatów. Te bowiem, również opierając się na zasadach rozumu, nie dają wglądu w tajemnicę Boga i rzeczy ostatecznych. „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 Boga”[3].

Widzimy zatem, że wewnętrzny rozłam francuskiego filozofa – biegnąc od stanowiska sceptycznego do fideizmu – kulminuje krytyką wiedzy naukowej oraz niechęcią do systematyzacji swych filozoficznych poglądów i intuicji. Warto podkreślić, że niemożność uzyskania przez człowieka wiedzy pewnej, a więc niepodważalnej i niezawodnej, świadczy *ipso facto* o jego marności i znikomości. Niemniej jednak świadomość własnej nędzy, choć rodzi rozpacz, stanowi jednocześnie jedyną możliwą drogę jej przekroczenia. Rozpacz, zdaniem Pascala, charakteryzuje bowiem nie tylko rozpostartą pomiędzy sprzecznościami i świadomą własnej nędzy ludzką egzystencję, lecz także świadomy swej epistemicznej niemocy intelekt, zwłaszcza w rozstrzyganiu kwestii dotyczących eschatologii, tajemnicy Boga czy rzeczywistości transcendentnej[4].

Porzuciwszy „porządek rozumu” („nie ma nic tak zgodnego z rozumem, jak wyparcie się rozumu”)[5], punktem oparcia ludzkiego poznania uczynił Pascal ufundowany na łasce i religijnej wręcz intuicji „porządek serca” *(ordre du coeur*). Serce, zaznacza w duchu filozofii egzystencjalnej 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”[6]. Możemy więc powiedzieć, że „serce” w refleksji Pascala jawi się jako nieodzowny, konieczny warunek poznania prawd nadnaturalnych i ponadjednostkowych. Oznacza nie tylko sferę afektywną, lecz także – a raczej przede wszystkim – autonomiczną względem rozumu i stojącą w dialektycznej doń opozycji zdolność czy też władzę ludzkiego intelektu, polegającą na bezpośrednim oglądzie i intuicyjnym poznaniu prawd racjonalnie nieobejmowalnych. Serce bowiem, zdaniem francuskiego filozofa, jako jedyna władza poznawcza człowieka pozwala nie tyle dociekać kwestii ontologicznych czy kosmologicznych (te wydają mu się drugorzędne), co umożliwia wgląd w zagadnienia egzystencjalne, a w tym właśnie upatrywać można aktualności myśli Pascala i jego wpływu na dwudziestowieczny egzystencjalizm.

Bóg ukryty

Równie znamienna w kontekście egzystencjalizmu jest specyfika Pascalowskich poszukiwań Istoty Najwyższej. Wspomnieliśmy wyżej, że rozdźwięk pomiędzy „porządkiem rozumu” a „porządkiem serca” stanowi główne źródło, a zarazem centralną oś Pascalowskiego filozofowania. Autor *Myśli*, konstatując, że „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”, nobilitował tym samym ułatwiającą dostęp do rzeczywistości transcendentnej jednostkową intuicję. „Serce” jednak, co warto podkreślić, nie jest dla Pascala władzą poznawczą definiującą i rozstrzygającą kwestię istnienia Boga. Jest instancją, która tylko przeczuwa ukrytą dla człowieka obecność Boga, a stawiając pytania o charakterze egzystencjalnym, skłania do Jego poszukiwania, wywołując przy tym niepokój i poczucie zagubienia.

Pascal, któremu nieobce było owo wątpienie, nie próbował tedy dowodzić istnienia Boga, Jego atrybutów i potencji – zbyt mało, powie filozof, człowiek wie, by mógł na ten temat kategorycznie orzekać – lecz postanowił odsłonić egzystencjalną korzyść, która wiąże się z uznaniem Bożego istnienia (lub lepiej: która wynika z ludzkiego myślenia o Bogu jako istniejącym). W tym kontekście Bóg pozostaje dla człowieka ukryty, nieznany i nieskończenie odeń oddalony, a religia zdaje się być przerażającym „hazardem", bez reszty absorbującym jednostkę dramatem. Stawką jest zbawienie duszy. Tragizm całej sytuacji wzmacnia fakt, że byt ludzki odczuwa przemożny głód Absolutu, pragnie transcendencji i nieskończoności, jednak z racji wrzucenia w świat, osadzenia tu i teraz, w doczesności, nie może jej uchwycić. Owo rozdarcie człowieka pomiędzy „dwiema otchłaniami", skończonością i nieskończonością, o czym szerzej w dalszej części wywodu, jest dla Pascala konstytutywną cechą ludzkiej egzystencji.

Rozważając rachunek „zysków" i „strat", jaki wynika z wiary w Boga, a więc z uznania Jego istnienia i opowiedzenia się za Nieskończonością, Pascal konstatuje: „Bóg jest albo Go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy? [...] Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania"[7]. Rozumowanie to, które przeszło do historii filozofii jako tzw. zakład Pascala (*le pari de Pascal*), nie jest klasycznym dowodem na istnienie Stwórcy; nie o samo dowiedzenie Jego istnienia filozofowi zresztą chodziło[8]. Pascalowi szło raczej o to, by wyprowadzić najkorzystniejszy dla człowieka sposób ziemskiego egzystowania – na wypadek, gdyby Bóg istniał i nagradzał wierzących życiem wiecznym i szczęśliwym. Uznając bowiem istnienie Bytu Najwyższego, przekonuje Pascal, ryzykujemy w istocie niewiele, ponieważ „tylko" życie doczesne; jeśli zaś racja leży po naszej stronie i faktycznie On istnieje – zyskujemy wieczną szczęśliwość. Stąd wniosek, że pełne szczęście możliwe jest jedynie przy założeniu Jego istnienia, i że – w konsekwencji – warto wyrzec się doczesności, aby zyskać nieskończoność. Wątek ten nader zwięźle przedstawia Władysław Tatarkiewicz: „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 nieskończoność”[9].

> *Tragizm całej sytuacji wzmacnia fakt, że byt ludzki odczuwa przemożny głód Absolutu, pragnie transcendencji i nieskończoności, jednak z racji wrzucenia w świat, osadzenia tu i teraz, w doczesności, nie może jej uchwycić*

Pascalowskie dylematy przywodzą tu na myśl Kierkegaardowską antropologię wiary, wedle której życie religijne stanowi kres ludzkich dążeń i poszukiwań sensu. Człowiek, zwracając się ku Bogu, doświadcza bowiem tego, co transcendentne, nieobejmowalne, niepojęte i nieskończone. Irracjonalna wiara jest wyrazem autentycznej egzystencji człowieka, oznacza przekroczenie jego doczesności, skończoności, oraz zwrot ku wieczności, której horyzont wyznacza absolutny Sens. Wiara wszakże, o której mówi Søren Kierkegaard, jest zarazem największym paradoksem. Wymaga bowiem – co widoczne też w refleksji Pascala – „skoku” poza rozum i to, co swoiście ludzkie. Wymaga więc porzucenia nie tylko tego, co racjonalne, wiadome i powszechne, lecz także tego, co – z ludzkiej perspektywy – jawi się jako etyczne i obiektywne. Jak podkreśla autor Bojaźni i drżenia: „paradoks ten pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn”, ponieważ „wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”[10]. W tym kontekście jeszcze silniej ukazuje się rozziew między człowiekiem a Bogiem, jednostką a tym, co wobec niej transcendentne i absolutne.

Zauważmy, że tak rozumiana wiara jest poważnym wyzwaniem człowieka. Nie przynosi ona pożądanego ukojenia i szczęśliwości, lecz – uświadamiając człowiekowi jego małość, znikomość i chwilowość – nadto wzmaga trwogę i budzi rozpacz: „nie ma wiary bez ryzyka. Wiara jest właśnie sprzecznością między nieskończoną namiętnością wnętrza oraz obiektywną niepewnością. Jeśli potrafię obiektywnie ująć Boga, to nie potrzebuję wierzyć, ale ponieważ właśnie nie potrafię tego uczynić, muszę wierzyć; pragnąc zachować wiarę, muszę stale baczyć, by

zachowywać obiektywną niepewność, by sięgać samego dna tej niepewności, a mimo to – wierzyć”[11]. Wierze tej, nie trzeba dodawać, nieustannie towarzyszy poczucie samotności, odrębności człowieka wobec Absolutu.

Możemy więc powiedzieć, że zarówno dla Pascala, jak i dla Kierkegaarda wiara wiąże się z niepewnością i ryzykiem. Niepewność wygrania – mówiąc słowami Pascala – nie ustępuje pewności tego, co jednostka ryzykuje. Ów egzystencjalny dylemat tym szczególniej wzmacnia fakt, że przedmiotem wiary zdaje się tu być to, co istotowo od człowieka odległe, niezrozumiałe, absurdalne. Bóg, którego jednostka poszukuje i ku któremu dąży, okazuje się „Bogiem ukrytym” (*Deus absconditus*), milczącym i niedostępnym, co potęguje egzystencjalne niezakorzenienie, ontologiczną samotność człowieka („wszyscy jesteśmy całkiem i nieodwołalnie samotni, musimy się odizolować, zerwać ze światem, by rozmyślać o tej samotności i połączyć się z Bogiem, nawet jeśli pozostaje on ukryty. Oddać się samotności, by myśleć o samotności: to nasza jedyna szansa”)[12]. W tym właśnie punkcie swojej refleksji bliski jest Pascal filozofii egzystencjalnej. Ukazując bowiem człowieka rozpostartego między nicością a wiecznością, a zarazem „zakładając się” o istnienie Najwyższego, autor *Myśli* nie chce poprzestać na afirmowaniu ludzkiej skończoności; pragnie raczej, jak się zdaje, ukazać człowieka w obliczu tego, co z perspektywy ludzkiego rozumu jawi się jako absurdalne. Podobne stanowisko znajdziemy u Kierkegaarda: „paradoks wiary jest więc nadzieją, że nicość nie zatriumfuje […] wiara jest absurdem, ale takim, wobec którego nie należy uciekać, ale do niego powracać”[13]. Wątek ten jedynie tu sygnalizujemy, wymaga on bowiem osobnego, niezależnego omówienia.

Pomiędzy nieskończonościami

Wspomnieliśmy już, że *leitmotivem* Pascalowskiej antropologii jest osadzenie czy też zawieszenie człowieka między dwiema, niesprowadzalnymi do siebie „otchłaniami” – skończonością, doczesnością (a nawet nicością), w którą człowiek jest wrzucony i która stanowi jego teraźniejszość, oraz wiecznością, nieskończonością, której pragnie i która stanowi jego przeznaczenie. Wyrazem owego rozdarcia i ontycznego niezakorzenienia – fundamentalnych zagadnień filozofii

egzystencjalnej – zdają się być słowa samego Pascala: „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, 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 nieznane, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć”[14].

> *Niemożność ontycznego samookreślenia, znalezienia własnego miejsca w bycie, a zarazem brak egzystencjalnego ugruntowania rodzi w jednostce wewnętrzny niepokój, niepewność swej kondycji i przyszłego losu*

Byt ludzki znajduje się na granicy niepojętych dlań bezmiarów, tyleż fascynujących, co przerażających, bo konstytuujących jego nędzę wobec potęgi wszechświata oraz marność jego życia wobec przemijalności wszelkich bytów materialnych. Człowiek, pisze Pascal, jest „nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośrodkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go utopiono”[15]. W tym świetle znamienny wydaje się fakt, że im bardziej jednostka przygląda się otaczającej przyrodzie, do której sama zresztą przynależy, im pilniej poszukuje racji dla swego istnienia, tym silniej odczuwa niepokój, wynikający z braku zakorzenienia w świecie, uświadamiając sobie swoją nicość i małość. „Im bardziej wszakże człowiek natęża wzrok, im

wnikliwiej przenika otoczenie, tym bardziej dostrzega, że ziemia jest jeno oświetlonym punkcikiem 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 niepodobna”[16].

Niemożność ontycznego samookreślenia, znalezienia własnego miejsca w bycie, a zarazem brak egzystencjalnego ugruntowania rodzi w jednostce wewnętrzny niepokój, niepewność swej kondycji i przyszłego losu; implikuje także trwogę oraz wynikającą ze świadomości swej znikomości rozpacz[17]. Rozpacz jest dla Pascala właśnie świadomością własnej nicości, powstaje bowiem wskutek zwrócenia się człowieka ku jednemu tylko elementowi syntezy, która stanowi o jego egzystencjalnej konstytucji. Utrzymywanie się pomiędzy ekstremami jawi się jako swoiste powołanie jednostki. Autor *Myśli* wskazuje tu na fakt, że człowiek – rozumiany jako synteza paradoksalna – w każdym momencie istnienia zawieszony jest między Wszystkim, którego pragnie i ku któremu dąży, a Niczym, które nieustannie przypomina mu o jego kruchości i nędzy.

Warto zaznaczyć, że Pascal zdaje się antycypować tu rozważania Sørena Kierkegaarda, powszechnie uznanego za ojca filozofii egzystencjalnej[18]. Dla Kierkegaarda bowiem, jeszcze bodaj silniej niż dla Pascala akcentującego paradoksalność bytu ludzkiego, „człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą”[19]. Autor Choroby na śmierć podkreśla przy tym – co znamienne także dla Pascalowskiej antropologii – że niemożliwa jest żadna forma mediatyzacji owych ekstremów. Niezrozumiałe dla jednostki połączenie skończoności i nieskończoności, czasowości i wieczności, implikuje irracjonalną postawę wobec świata, a nawet egzystencjalną trwogę, prowadząc w konsekwencji do „bojaźni i drżenia”. Człowiek Kierkegaarda – w czym upatrywać można znamion jego rozpaczy – nie może bowiem uwolnić się od przeciwieństw i sprzeczności, jakie niesie życie, od trawiącego go mentalnego rozdarcia między niezmiennym bytem, a nieustannie zmieniającym się istnieniem; wreszcie – od świadomości bezkresnego

oddalenia od Boga. Widzimy więc, że egzystencjalna myśl Kierkegaarda zdaje się być twórczą kontynuacją Pascalowskich intuicji i dylematów[20].

> *Pascal zdaje się antycypować tu rozważania Sørena Kierkegaarda, powszechnie uznanego za ojca filozofii egzystencjalnej*

W tym kontekście warto też zwrócić uwagę na fakt, że zarówno Pascal, jak i Kierkegaard byli myślicielami religijnymi, przeto ukojenia egzystencjalnej rozpaczy ostatecznie szukali w Bogu. Drogę Pascalowskiego filozofowania, której istotą jest poszukiwanie tego, co zgodne z ludzką naturą, celnie ujmuje Zbigniew 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 aprobując, nie może uznać za wartościowe. Zmuszony jest jednak wybierać, gdyż właściwości jego natury nie pozwalają pozostać w spokoju i poprzestać na afirmowaniu 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 aprobować działanie dla tego jednego celu, gdyż jest on najbardziej zgodny z opowiedzeniem się za sobą samym, tj. w nim zawiera się jako prawdzie dobro. Celem tym w ostateczności okazuje się Bóg, który jest absolutem w każdej postaci”[21]. Zauważmy, że dialektyczne połączenie samotności i rozpaczy konstytuuje Pascalowskiego człowieka. Wiara w miłosiernego, nieskończenie dobrego i wszechmocnego Boga nie sprawia, że samotność ludzkiej egzystencji zostaje całkowicie przezwyciężona. Przeciwnie, wówczas jeszcze silniej jest ona przez jednostkę odczuwana i przeżywana.

W człowieku sprzęgają się zatem wszelkie antynomie. Są w nim zarówno przepełnione transcendentnym blaskiem, majestatyczne rzeczy boskie, jak i naznaczone upływem czasu, marne, znikome rzeczy ziemskie. Jak słusznie twierdzi Tadeusz Płużański: „to współwystępowanie jednocześnie przeciwstawnych wartości, z których żadna nie chce iść na jakiekolwiek 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”[22]. Człowiek Pascala, w którym wielkość i nędza, potęga i słabość zdają się być ze sobą nierozerwalnie związane, okazuje się bowiem syntezą sprzeczności, istotą samotną, tragiczną i paradoksalną. Ów paradoksalny charakter ludzkiej egzystencji oraz ontyczny jej tragizm – główne motywy Pascalowskiej antropologii – stanowić będą fundamentalny przedmiot dociekań nie tylko wspomnianego wyżej Kierkegaarda, lecz niemal wszystkich dwudziestowiecznych egzystencjalistów.

Człowiek jako byt tragiczny nie jest wszakże skazany na rozpacz, która nakazuje mu ulegle pogodzić się z nędzą swojej kondycji i uznać jej małość wobec wszechogarniającego kosmosu. Świadomość swojej znikomości oraz transcendująca ją autorefleksja świadczy bowiem o potędze człowieka – jedynego bytu w przyrodzie, który zapytuje o własne istnienie i dla którego własna egzystencja stanowi filozoficzny problem. Uświadomienie sobie własnej skończoności, temporalności i ontycznej kruchości (w tym samotności) jest więc dla Pascala pierwszym krokiem ku ich przekroczeniu i wyjściu ku wielkości. Pascalowski człowiek jawi się jako trzcina, najwątlejsza w przyrodzie, lecz myśląca – i właśnie dzięki owemu myśleniu wykraczająca poza swoją przyrodniczość: „człowiek jest tylko trzciną, najwątlejszą w przyrodzie, ale trzciną 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”[23].

Zakończenie

Znaleźć można u Pascala niemal wszystkie istotne dla egzystencjalizmu kwestie. Na pierwszy plan wysuwa się problem człowieka (z jednej strony jego marność wobec wszechświata i kruchość jego kondycji, z drugiej zaś – jego samoświadomość i potęga jego myśli), następnie problem relacji jednostki z Absolutem oraz – ściśle z tym związane – zagadnienie sensu ludzkiej egzystencji. Można odnieść wrażenie, że współczesne zainteresowanie religijną myślą Pascala zdaje się niezmiernie bliskie nie tylko chrześcijanom, ale także wszystkim, którzy pozostają otwarci na ogólnoludzkie, humanistyczne wartości: „współczesny renesans Pascala tłumaczy się tym, że potrafił on w taki sposób, w jaki udało się tylko nielicznym, wyrazić (chociaż w zmistyfikowanej postaci) odwieczne ludzkie pragnienie nieśmiertelności i tęsknotę za absolutną wartością dobra, sprawiedliwości, piękna”[24].

W świetle poczynionych uwag Pascal to niewątpliwie myśliciel egzystencjalny, prekursor współczesnego egzystencjalizmu. Napotykamy bowiem u autora *Myśli* – silniej bądź słabiej zarysowane – charakterystyczne dla egzystencjalizmu motywy i zagadnienia. Znajdujemy problem jednostkowego wyboru, wrzucenia w świat (główny wątek Kierkegaardowski, Heideggerowski i Sartre’owski), zawieszenia człowieka pomiędzy dwiema nieskończonościami (bytem a nicością), których to ekstremów niepodobna mu pojąć. Znajdujemy też przezwyciężenie kartezjańskiego racjonalizmu oraz zwrot ku opartemu o „porządek serca” poznaniu intuicyjnemu (wątek Kierkegaardowski i Marcelowski). Znajdujemy wreszcie problem Boga ukrytego i milczącego, a zarazem ludzkie przemożne pragnienie Transcendencji, głód Absolutu, przy niepewności Jego istnienia, co wywołuje uczucie trwogi i rozpaczy (wątek Kierkegaardowski). Wszystko to zdaje się kulminować w tezie o paradoksalności ludzkiej egzystencji – kruchości, nędzy i małości człowieka względem wszechświata, a jednocześnie jego potędze, którą nadaje mu samoświadomość myślącego podmiotu.

dr Marek Błaszczyk

Foto: Domena publiczna

Przypisy:

[1] M. Błaszczyk, *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/2017, s. 149-162.

[2] E. Zwierlein, *Blaise Pascal zur Einführung*, Hamburg 1996, s. 49-60.

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

[4] S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*, Kraków 2001, s. 13-15.

[5] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii, t. 2*, Warszawa 1968, s. 68.

[6] A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wrocław 1993, s. 75. Niemiecki fenomenolog religii, Dietrich von Hildebrand, zauważył, że dopiero Pascalowski augustynizm zapoczątkował filozoficzny namysł nad stanami emocjonalnymi człowieka i jego intuicyjnym poznaniem rzeczywistości. Zob. D. von Hildebrand, *Serce*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 33. Stanowisko Pascala bywa też wprost nazywane intuicjonizmem. Por. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 320-321; E. Zwierlein, *Blaise Pascal zur Einführung*, s. 73-83.

[7] B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2008, s. 126-127.

[8] W historii filozofii rozmaici myśliciele próbowali dowieść istnienia Bytu Najwyższego, upatrując w Nim gwaranta ponadhistorycznych, absolutnych wartości oraz fundatora sensu otaczającego świata. Najbardziej znane są tu – różnie artykułowane – dowody kosmologiczne (Tomasz z Akwinu) i ontologiczne (Anzelm z Canterbury). Znamy też ich krytykę zarysowaną przez Immanuela

Kanta w *Krytyce czystego rozumu*. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 473-479. W tym kontekście warto być może wskazać na najnowszą monografię Mieszka Ciesielskiego, w której wypracowuje on koncepcję tzw. teizmu umiarkowanego, przezwyciężającą radykalizm tradycyjnego teizmu i stanowiska ateistycznego. Autor prezentuje w niej również – nawiązując w jednej z przesłanek do argumentacji Anzelma – nader interesujący filozoficznie dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga. Por. M. Ciesielski, *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa 2016.

[9] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 428. Por. M. Wójtowicz, *Zakład Pascala – argumentacja i działanie*, Katowice 2016; L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 197-210.

[10] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 55.

[11] Cyt. za E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003, s. 444.

[12] G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 313-314.

[13] J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010, s. 213.

[14] B. Pascal, *Myśli*, s. 108.

[15] Ibidem, s. 52-53.

[16] T. Płużański, *Pascal*, Warszawa 1974, s. 67.

[17] Co ciekawe, Albert Béguin twierdzi, że „w momencie powstania Myśli Pascal wyzbył się już niepokoju; można nawet przypuszczać, że dawno był już odeń wolny, a nawet – że wywoływał go tylko po to, aby zaszczepić go czytelnikowi". A. Béguin, *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Warszawa 1963, s. 49.

[18] Por. P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, przeł. J.A. Prokopski, A. Szulc, Wrocław 2001, s. 189; R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949, s. 44; H.J. Blackham, *Six existentialist thinkers*, London 1956, s. 1-2; M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006, s. 15; J. Wahl, *Krótka historia egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Wrocław 2004, s. 17.

[19] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 146.

[20] Szerzej na temat Pascalowskiej i Kierkegaardowskiej dialektyki rozpaczy i wiary zob. S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*, s. 101-136.

[21] Z. Drozdowicz, *Pascalowskie dylematy ludzkiego istnienia*, s. 88. Por. idem, *Antynomie Pascala*, Poznań 1993.

[22] T. Płużański, *Pascal*, s. 115.

[23] B. Pascal, *Myśli*, s. 172.

[24] T. Płużański, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989, s. 185.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego