

M a r e k B ł a s z c z y k

Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej

Słowa kluczowe: *B. Pascal, człowiek, rozpacz, tragizm, antynomiczność, Deus absconditus, filozofia egzystencjalna*

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 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 przyrodznawczą, już do końca swego życia pozostanie wierny 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 – mówiąc słowami Maxa Schelera – „miejscem i rolą człowieka w kosmosie”, a więc zarówno nad kondycją ludzką, źródłem człowieczeństwa, jak i teleologią dziejów, sensem ludzkiego ziemskiego bytowania. W niniejszym artykule skupię się na tym właśnie zagadnieniu Pascalowskiej filozofii, która z racji swego intelektualnego bogactwa zdaje mi się wciąż fascynująca i godna podjęcia. Celem, jaki sobie

stawiam, będzie zatem wydobycie tych wątków Pascalowskiego namysłu, które – w moim przekonaniu – świadczą o aktualności jego myśli, gdyż pozwalają uznać go za prekursora XX-wiecznej filozofii egzystencjalnej.

Pascal a filozofia egzystencjalna

Wydaje się, że miejsce Pascala na mapie filozofii egzystencjalnej nie jest jeszcze do końca uznawane. Uchodzi on w pierwszej kolejności za myśliciela chrześcijańskiego i do dziś – jako wytrawny apologeta religii – stanowi centralną postać chrześcijańskiej teologii (zob. Webb 1970)¹. Co znamienne, nie znajdziemy osobnych rozważań na temat jego myśli w większości traktujących o egzystencjalizmie opracowań. Warto zaznaczyć, że Pascalowskiej filozofii człowieka nie podejmują w swych rozprawach tak wybitni znawcy egzystencjalizmu jak np. Walter Kaufmann, autor poczytnej pracy *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre* (Kaufmann 1975), Fritz Heinemann, autor dzieła *Existentialism and the Modern Predicament* (Heinemann 1958)², Harold John Blackham, autor książki *Six existentialist thinkers* (Blackham 1956), Paul Foulquié, autor popularnego opracowania *L'existentialisme* (Foulquié 1948), czy choćby Fernando R. Molina, autor *Existentialism as Philosophy* (Molina 1962). O Pascalu nie piszą także – by przywołać jeszcze najważniejsze monografie przetłumaczone na język polski – Mary Warnock w *Egzystencjalizmie* (Warnock 2006) oraz Jean Wahl w *Krótkiej historii egzystencjalizmu* (Wahl 2004).

Nieoczywistą przynależność Pascala do egzystencjalizmu wzmacnia fakt, iż jedynie wzmiankują o nim również inni badacze filozofii egzystencjalnej, jak choćby Ralph Harper (Harper 1949: 3), który w pierwszych akapitach swej pracy *Existentialism. A Theory of Man* przytacza konstatację Pascala, że poznanie siebie (samopoznanie), jeśli już nie służy odkryciu prawdy, to przynajmniej może stać się regułą życia, samowiedza jest dlań bowiem zarówno formą, jak i treścią egzystencjalnej teorii człowieka („One must know oneself. If this does not serve to discover truth, it at least serves as a rule of life”). Niemniej jednak rzeczona książka Harpera, prócz przywołanego wyżej odwołania, pomija – wedle mojej oceny – znaczący (chciałoby się powiedzieć wręcz: programowy) wkład Pascala w rozwój refleksji egzystencjalnej.

¹ O Pascalowskim chrystianizmie oraz o wpływie św. Augustyna na religijnie zorientowaną filozofię Pascala zob. Miel 1969.

² Warto podkreślić, iż to właśnie F. Heinemann sformułował pojęcie „filozofia egzystencji”, które od połowy lat 20. XX wieku stało się szczególnie popularne za sprawą Karla Jaspersa (zob. Jaspers 1974: 1–12).

Na polskim natomiast gruncie naukowym i popularyzatorskim wspomina o Pascalu Jerzy Kossak w dziełku *U podstaw egzystencjalistycznej koncepcji człowieka*, wskazując na chrześcijańskie zabarwienie jego filozofii (Kossak 1961: 16–19). Co ciekawe, odwołań do Pascala nie znajdziemy już w późniejszych opracowaniach Kossaka – mam tu na myśli prace *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu* (Kossak 1965) oraz *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze* (Kossak 1976). Nazwisko Pascala nie pojawia się także w bodaj najciekawszej na gruncie polskim i najszerzej zakrojonej antologii egzystencjalizmu, autorstwa Leszka Kołakowskiego i Krzysztofa Pomiana (Kołakowski, Pomian 1965).

W świetle powyższego nader śmiała wydać się może teza o egzystencjalnym prekursorstwie Pascala. Jednakże warto podkreślić fakt, iż Mikołaj Bierdiajew, jeden z największych egzystencjalistycznie zorientowanych XX-wiecznych myślicieli rosyjskich, zarówno w swej *Autobiografii filozoficznej* (Bierdiajew 2002: 84), jak i w *Zarysie metafizyki eschatologicznej* (Bierdiajew 2004: 17–18) uznaje właśnie Pascala – obok Sorena Kierkegarda i Fryderyka Nietzschego – za twórcę *par excellence* egzystencjalnego. Pewne zbieżności refleksji Pascala z egzystencjalizmem dostrzega też Władysław Tatarkiewicz, który pisze:

egzystencjalizm ma z *Myślami* wspólny temat: jest nim nie byt w ogóle, lecz swoista egzystencja człowieka, który nie tylko istnieje, ale wie, że istnieje. Jednakże analogia tych dwóch filozofii tragicznych jest tylko częściowa: podczas gdy tragizm Pascala pochodził z rozdarcia między doczesnością a wiecznością, egzystencjalizm jest negacją wieczności i zniechęceniem do doczesności (Tatarkiewicz 1978: 126).

Wydaje się jednak, iż nestor polskiej filozofii nie uwzględnił tu tej specyfiki egzystencjalizmu, jaką jest jego występowanie w dwóch wersjach – mam tu na myśli jego nurt teistyczny (religijny) i laicki (ateistyczny), który głównie za sprawą Martina Heideggera i Jeana-Paula Sartre’a stał się bardziej popularny. W tej właśnie perspektywie, możemy powiedzieć, Pascal uchodzi za prekursora egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Jeśli bowiem potraktować egzystencjalizm, jak proponował czołowy przedstawiciel personalizmu Emmanuel Mounier, za „inny sposób wyrażania chrystianizmu” (Mounier 1964: 221)³, to autor *Myśli* jawiłby się zapewne jako jeden z głównych rzeczników tego typu refleksji. Otwartym, rzecz jasna, pozostaje, czy Pascal przystałby na miano egzystencjalisty, łączeni bowiem z tym nurtem współcześni filozofowie czasem niechętnie się

³ Tadeusz Płużański konstatuje, iż współczesne zainteresowanie religijną myślą Pascala zdaje się niezmiernie bliskie nie tylko chrześcijanom, ale także wszystkim, którzy pozostają otwarci na ogólnoludzkie, humanistyczne wartości. Jak pisze: „współczesny renesans Pascala tłumaczy się tym, że potrafił on w taki sposób, w jaki udało się tylko nielicznym, wyrazić (choć w zmystyfikowanej postaci) odwieczne ludzkie pragnienie nieśmiertelności i tęsknotę za absolutną wartością dobra, sprawiedliwości, piękna” (Płużański 1989: 185).

z nim identyfikowali, dystansując się od panującej ówczasie swoistej intelektualnej mody na egzystencjalizm. Zostawiając jednak owe subtelności na inną okazję, poniżej wskażmy na te wątki Pascalskiej filozofii, które – w sensie klasycznym – czynią zeń pioniera teistycznej refleksji egzystencjalnej.

Ku poznaniu intuicyjnemu

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 wyjść powinna, jego zdaniem, filozoficzna refleksja, a więc samo ludzkie istnienie, nie daje się skonceptualizować czy *explicite* ująć w ramy filozoficznych pojęć. Zarzucając więc 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, iż zagadnienie jednostkowej egzystencji było dla Pascala fundamentalnym zagadnieniem filozoficznym. Egzystencja ludzka jest u niego z jednej strony tragiczna, bo zagubiona wśród 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 wyrażności nie odnoszą się bezpośrednio do zagadnień ludzkiego bycia, przez co marginalizacji ulegają choćby takie kwestie, jak zbawienie duszy, samotność, wolność czy możliwość ziemskiego szczęścia (por. Zwierlein 1996: 49–60).

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, iż – zdaniem filozofa – wiedza ludzka jest ograniczona, a przeto pobieżna i niepewna, a koniecznym dla człowieka jest znalezienie punktu trwałego i niezmiennego, który ukonstytuowałby i uzasad-

nił 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 żłudna nadzieja na osiągnięcie pełnej prawdy i pełnego dobra w świecie naturalnym, co w konsekwencji oznacza zdanie się na wiarę i Boga (Drozdowicz 1978: 67).

Widzimy zatem, iż 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, iż zdaniem Pascala, 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, podług Pascala, charakteryzuje bowiem nie tylko rozpstartą 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 (por. Lubańska 2001: 13–15).

Porzuciwszy „porządek rozumu” („nie ma nic tak zgodnego z rozumem, jak wyparcie się rozumu” – Tatarkiewicz 1968: 68), punktem oparcia ludzkiego poznania uczynił Pascal ufundowany na łasce i religijnej wręcz intuicji „porządek serca” (fr. *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” (Siemianowski 1993: 75)⁴. 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

⁴ Niemiecki fenomenolog religii Dietrich von Hildebrand zauważył, iż dopiero Pascalowski augustynizm zapoczątkował filozoficzny namysł nad stanami emocjonalnymi człowieka i jego intuicyjnym poznaniem rzeczywistości (Hildebrand 1985: 33). Wincenty Granat natomiast wprost nazywa stanowisko Pascala intuicjonizmem (Granat 1968: 320–321), podobnie jak czyni to Eduard Zwierlein (Zwierlein 1996: 73–83).

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 XX-wieczny egzystencjalizm.

Deus absconditus

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, iż „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.

Filozof, któremu nieobce było owo wątplenie, nie próbował tedy dowodzić istnienia Boga, Jego atrybutów i potencji – zbyt mało, zdaniem Pascala, 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, iż byt ludzki odczuwa przemożny głód Absolutu, pragnie transcendencji i nieskończoności, jednak z racji osadzenia tu i teraz, w doczesności, nie może jej uchwycić. Owo rozdarcie człowieka pomiędzy „dwoma 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 (Pascal 2008: 126–127).

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 chodziło⁵. 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. Rozumowanie to 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 (Tatarkiewicz 1985: 428; por. Kołakowski 1994: 197–210).

Pascalowskie dylematy przywodzą tu na myśl Kierkegaardowską antropologię wiary, podług 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, zdaniem tego filozofa, jest tedy wyrazem autentycznej egzystencji człowieka, oznacza przekroczenie jego doczesności, skończoności, oraz zwrot ku wieczności, której horyzont wyznacza absolutny Sens. Wiara wszakże, o której mówi 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

⁵ W historii filozofii rozmaici myśliciele próbowali dowieść istnienia 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*. W tym kontekście warto być może wskazać na najnowszą monografię Mieszka Ciesielskiego, w której wypracowuje on koncepcję tzw. teizmu umiarkowanego, przewyżczającą radykalizm tradycyjnego teizmu i stanowiska ateistycznego, oraz prezentuje – nawiązując w jednej z przesłanek do argumentacji Anzelmia – nader interesujący filozoficznie dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga (zob. Ciesielski 2016).

i powszechne, lecz także tego, co – z ludzkiej perspektywy – jawi się jako etyczne i obiektywne. „Paradoks ten – konstatuje autor *Bojaźni i drżenia* – pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn”, ponieważ „wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy” (Kierkegaard 1982: 55). W tym kontekście jeszcze silniej ukazuje się rozdziew między człowiekiem a Bogiem, jednostką a tym, co wobec niej transcendentne i absolutne. Zauważmy, iż tak rozumiana wiara jest poważnym wyzwaniem człowieka. Nie przynosi ona pożądanego ukojenia i szczęśliwości, lecz – uświadamiając człowiekowi jego małość, znikomość i chwilowość – nadto wzmacnia trwogę i budzi rozpacz. Jak trafnie konkluduje Edward Kasperski:

nie ma wiary bez ryzyka. Wiara jest właśnie sprzecznością między nieskończoną namiętnością wewnątrz 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 (Kasperski 2003: 444).

Możemy więc powiedzieć, iż 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 wzmacnia fakt, iż 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 niezakorzenie, ontologiczną samotność człowieka. W tym właśnie punkcie swojej refleksji bliski jest Pascal filozofii egzystencjalnej. Ukazując bowiem człowieka rozpostartego między nicością i 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 nicось nie zatriumfuje (...); wiara jest absurdem, ale takim, wobec którego nie należy uciekać, lecz do niego powracać (Krakowiak 2010: 213).

Pomiędzy nieskończonościami

W tym miejscu przyjrzymy się Pascalowskiej antropologii, którą nie bez słuszności – co postaram się wykazać – nazwać możemy egzystencjalną. Filozofia człowieka, obecna w myśli Pascala, może bowiem z powodzeniem stanowić swoisty punkt wyjścia dla XX-wiecznej filozofii egzystencjalnej. Prekursorstwo

Pascala dotyczy zarówno treści jego egzystencjalnej refleksji, jak i samego sposobu filozofowania, który przypomina – podobnie jak w przypadku Schopenhauera, Kierkegaarda, Nietzschego czy Camusa – raczej filozoficzną eseistykę, wypełnioną nader osobistymi przemyśleniami (nierzadko wręcz wyznaniem, jak to miało miejsce u św. Augustyna) i aforyzmami, niż metodycznie skonstruowany traktat naukowy⁶. Wskażmy teraz antropologiczne tezy Pascala, które pozwalają widzieć w nim pioniera egzystencjalizmu.

Wspomnieliśmy już, że wiodącym motywem 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 terażniejszość, oraz wiecznością, nieskończonością, której pragnie i która stanowi jego przeznaczenie. Wyrazem owego rozdarcia i ontycznego niezakorzenia – fundamentalnych zagadnień filozofii egzystencjalnej – są 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 niepowrotnie chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznane, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć (Pascal 2008: 108).

Byt ludzki znajduje się na granicy niepojętych dłań 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, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dłań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go utopiono” (Pascal 2008: 52–53). W tym świetle znamieny 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 zakorzenia w świecie, uświadamiając sobie swoją nicość i małość.

⁶ Warto nadmienić, iż niektórzy interpretatorzy Pascala ubolewali nad faktem, że nie stworzył on filozoficznego systemu, lecz opisywał swe egzystencjalne obserwacje i doświadczenia w formie aforyzmów (zob. Chevalier 1924: 7).

Im bardziej wszakże człowiek natęży wzrok, im wnikliwiej przenika otoczenie, tym bardziej dostrzeży, 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 (Płużański 1974: 67).

Niemówność ontycznego samookreślenia, znalezienia własnego miejsca w bycie, a zarazem brak egzystencjalnego ugruntowania rodzi tedy w jednostce wewnętrzny niepokój, niepewność swej kondycji i przyszłego losu, implikuje także trwogę oraz wynikającą ze świadomości swej znikomości rozpacz⁷. Rozpacz jest dla Pascala właśnie świadomością własnej nicości, powstaje bowiem skutek zwrócenia się człowieka ku jednemu tylko elementowi syntezy, która stanowi o jego egzystencjalnej konstytucji. Utrzymywanie się między ekstremami to swoiste powołanie jednostki. Autor *Myśli* wskazuje tu na fakt, iż 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 (zob. Błaszczyk 2015: 92–93). Warto podkreślić, iż Pascal zdaje się antycypować tu rozważania Sørensa Kierkegaarda, powszechnie uznanego za ojca filozofii egzystencjalnej (zob. Rohde 1983). Dla Kierkegaarda bowiem, jeszcze bodaj silniej niż Pascal akcentującego paradoksalność bytu ludzkiego, „człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą” (Kierkegaard 1982: 146). Autor *Choroby na śmierć* podkreśla przy tym – co znamienne także dla Pascalowskiej antropologii – iż 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 rozpacz – 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, iż egzystencjalna myśl Kierkegaarda zdaje się być kontynuacją Pascalowskich intuicji i dylematów⁸.

⁷ Co ciekawe, Albert Béguin twierdzi, iż „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 zaszczyć go czytelnikowi” (Béguin 1963: 49).

⁸ Szerzej o Pascalowskiej i Kierkegaardowskiej dialektyce rozpacz i wiary zob. Lubańska 2001: 101–136.

W tym kontekście warto też zwrócić uwagę na fakt, że zarówno Pascal, jak i Kierkegaard byli myślicielami religijnymi, przeto ukojenia egzystencjalnej rozpaczycy 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 ich 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 jako prawdzie zawiera się dobro. Celem tym w ostateczności okazuje się Bóg, który jest absolutem w każdej postaci (Drozdowicz 1978: 88).

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. „To współwystępowanie jednocześnie przeciwstawnych wartości – słusznie twierdzi Tadeusz Płużański – z których żadna nie chce iść na jakiegokolwiek koncesje, żądanie syntezy elementów niedających 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” (Płużański 1974: 115; por. Drozdowicz 1993). Człowiek Pascala, w którym wielkość i nędza, potęga i słabość zdają się być ze sobą nierozzerwalnie związane, okazuje się syntezą sprzeczności, istotą tragiczną i paradoksalną. Ten paradoksalny charakter ludzkiej egzystencji oraz ontyczny jej tragizm – główne motywy Pascalowskiej antropologii – stanowiąc będą fundamentalny przedmiot dociekań nie tylko wspomnianego wyżej Kierkegarda, lecz niemal wszystkich XX-wiecznych 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 raczej o potędze człowieka – jedyne go bytu w przyrodzie, który zapytuje o własne istnienie i dla którego

własna egzystencja stanowi filozoficzny problem. Uświadomienie sobie swojej skończoności, temporalności i ontycznej kruchości jest więc dla Pascala pierwszym krokiem ku ich przekroczeniu i wyjściu ku wielkości. Pascalowski człowiek jawi się jako trzcina, najwężlejsza, lecz myśląca – i właśnie dzięki temu wykraczająca poza swoją przyrodniczość:

człowiek jest tylko trzcina, najwężlejszą w przyrodzie, ale trzcina myśląca. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroidł 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 (Pascal 2008: 172).

Podsumowanie

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.

W świetle poczynionych uwag Pascal to niewątpliwie myśliciel egzystencjalny, a nawet prekursor XX-wiecznej filozofii egzystencjalnej. 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 przewyciężenie 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 rozpacz (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. W tym właśnie kontekście Pascalowska filozofia człowieka może względem egzystencjalizmu uchodzić za punkt wyjścia.

Bibliografia

- Béguin A. (1963), *Pascala portret własny*, przeł. A. Szubowa, Warszawa: PAX.
- Bierdiajew M. (2002), *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty: Antyk.
- Bierdiajew M. (2004), *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty: Antyk.
- Blackham H.J. (1956), *Six existentialist thinkers*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Błaszczyk M. (2015), *Dialektyka i synteza. O Pascalskiej filozofii człowieka*, „Studia Europaea Gnesnensia” 11, s. 83–95.
- Chevalier J. (1924), *Pascal*, Paris: Librairie Plon.
- Ciesielski M. (2016), *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa: Scholar.
- Drozdowicz Z. (1978), *Pascalskie dylematy ludzkiego istnienia*, w: S. Kaczmarek (red.), *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 67–88.
- Drozdowicz Z. (1993), *Antynomie Pascala*, Poznań: Kantor Wydawniczy SAWW.
- Foucault P. (1948), *L'existentialisme*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Granat W. (1968), *Teodycea*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Harper R. (1949), *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge: Harvard University Press.
- Heinemann F. (1958), *Existentialism and the Modern Predicament*, New York: Harper Torch Books.
- Hildebrand D. (1985), *Serce*, przeł. J. Koźbiał, Poznań: W drodze.
- Jaspers K. (1974), *Existenzphilosophie*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kasperski E. (2003), *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku.
- Kaufmann W. (1975), *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, New York: New American Library.
- Kierkegaard S. (1982), *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kołąkowski L. (1994), *Bóg nam nic nie jest dłużny*, Kraków: Znak.
- Kołąkowski L., Pomian K. (1965), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa: PWN.
- Kossak J. (1961), *U podstaw egzystencjalistycznej koncepcji człowieka*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kossak J. (1965), *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kossak J. (1976), *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Krakowiak J.L. (2010), *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa: Scholar.

- Lubańska S. (2001), *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*, Kraków: Universitas.
- Miel J. (1969), *Pascal and Theology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Molina F. (1962), *Existentialism as Philosophy*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Mounier E. (1964), *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnowolska, Kraków: Znak.
- Pascal B. (2008), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: BF.
- Plużański T. (1974), *Pascal*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Plużański T. (1989), *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa: WSiP.
- Rohde P. (1983), *Søren Kierkegaard: The Father of Existentialism*, Copenhagen: Royal Danish Ministry of Foreign Affairs.
- Siemianowski A. (1993), *Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Tatarkiewicz W. (1968), *Historia filozofii*, T. 2, Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz W. (1978), *Parerga*, Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz W. (1985), *O szczęściu*, Warszawa: PWN.
- Wahl J. (2004), *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J. Prokopski, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Warnock M. (2006), *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Webb C.C.J. (1970), *Pascal's Philosophy of Religion*, New York: Kraus Reprint Co.
- Zwierlein E. (1996), *Blaise Pascal zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Streszczenie

Celem artykułu jest wydobycie tych wątków filozofii Pascala, które pozwalają uznać go za prekursora XX-wiecznej filozofii egzystencjalnej, nadając tym samym jego refleksji nieprzemijającą aktualność. Najważniejsze zagadnienia Pascalowskiej antropologii pozostają charakterystyczne dla egzystencjalizmu: zwrot ku poznaniu intuicyjnemu („porządek serca”) oraz związany z tym irracjonalizm i subiektywizm, problem ukrytego i milczącego Boga (*Deus absconditus*) oraz – co wydaje się szczególnie ważne – zagubienie człowieka w świecie, zawieszenie bytu ludzkiego pomiędzy dwiema nieskończonościami czy też „otchłaniami” (skończonością i nieskończonością, bytem i nicością), które konstytuują ludzką kondycję – z jednej strony tragiczną, bo marną i znikomą wobec wszechświata, z drugiej zaś potężną, bo w pełni świadomą swej nędzy i umiejacą ją transcendować.