

M a r i a n P r z e ł ę c k i

## Pascal – po latach

*Słowa kluczowe:* Pascal, wiara w Boga, moralność, szczęście, racjonalność

*Myśli* Pascala należały do moich najwcześniejszych lektur filozoficznych. Czytałem je w pierwszych latach wojny z prawdziwym zachwytem i przejęciem. Wracałem potem do nich niejednokrotnie i nieraz się w swych wywodach do nich odwoływałem. Urzekło mnie literackie piękno tego tekstu i uderzała oryginalność i głębia zawartych w nim myśli. Nie wszystkie zresztą przyjmowałem z tym samym stopniem aprobaty. Z biegiem lat przy tym zmieniał się mój stosunek do niektórych z nich.

Spośród spraw, które wywarły na mnie najgłębsze wrażenie, wymienilibym przede wszystkim następujące kręgi zagadnień: tajemnica istnienia – nędra ludzkiej doli – wiara a wiedza. Te skrótowe hasła wskazują na to, co w Pascalowskiej myśli uderzało mnie swą odkrywczością, wnikliwością, siłą uczucia i pięknem wyrazu. Do takich właśnie ustępów należą zwierzenia Pascala, w których wyraża przenikające go poczucie tajemnicy istnienia – przede wszystkim istnienia człowieka. Jest to rodzaj tego wielkiego „zdziwienia”, jakie zrodziło filozofię. W sposób wyjątkowo przejmujący dał też Pascal wyraz tragizmowi ludzkiego losu w swym wstrząsającym obrazie człowieka – istoty oczekującej bezsilnie wykonania nieuniknionego wyroku śmierci. Doniosły problem stosunku wiary do wiedzy przedstawił Pascal w sposób oryginalny i kontrowersyjny zarazem. Wiara, będąca wedle niego czymś różnym od wiedzy, „każe mówić nie *scio* ale *credo*”. Za jej przyjęciem przemawiać mają pewne racje natury pozapoznawczej. Opiera się na nich słynny „zakład Pascala” – postępowanie, które z różnych względów budziło moje zastrzeżenia.

Kiedy teraz wracam do Pascala, inaczej nieco – na ogół bardziej krytycznie – odbieram jego główne idee; ich sens przy tym wydaje mi się bardziej zagadkowy niż kiedyś. Niektórymi z uwag, jakie mi się w tych sprawach nasuwają, chciałbym się więc podzielić ze współczesnymi czytelnikami Pascalowskich

*Myśli*. Z góry powiedzieć jednak muszę, że uwagi te nie roszczą sobie pretensji do naukowej, historycznofilozoficznej interpretacji filozofii Pascala. Nie odwołuję się w nich na ogół do naukowych opracowań tej filozofii. Ograniczam się po prostu do lektury samego tekstu *Myśli*<sup>1</sup>.

Uwagi, jakie mi ten tekst nasuwa, można podzielić na dwie grupy, których hasłami mogą być tytuły dwóch rozdziałów *Myśli*: „Nędza człowieka bez Boga” i „O sposobach uwierzenia”. W obu tych grupach zagadnień napotykam myśli, które wymagają komentarza, gdyż wydają mi się niedostatecznie jasne lub niedostatecznie przekonujące.

Należy do nich Pascalowska wizja ludzkiego losu, w tym – losu człowieka niewierzącego w istnienie Boga. W oczach Pascala życie takie pozbawione jest wszelkiej wartości. Za Psalmistą powtarza, iż człowiek bez łaski „podobny jest do tępych bydła” (434). „Człowiek bez Boga jest nieświadom wszystkiego i nieuchronnie nieszczęśliwy” (389). „Pożądliwość i siła są źródłem wszystkich naszych uczynków: pożądliwość powoduje uczynki dobrowolne, siła niedobrowolne” (334). „Wszyscy ludzie ze swej natury nienawidzą się wzajemnie. Posłużono się [...] pożądliwością, aby jej kazać służyć powszechnemu dobru; ale to [...] fałszywy obraz miłości bliźniego; w gruncie to tylko nienawiść” (451). „Salomon i Hiob najlepiej znali i najlepiej wyrazili nędzę człowieka: [...] jeden znający z doświadczenia czczość rozkoszy, drugi prawdziwość cierpienia” (174). „Jedyna rzecz, która nas pociesza w naszych niedolach, to rozrywka, a wszelako to jest największa z naszych niedoli: ona głównie przeszkadza nam myśleć o sobie i gubi nas niepostrzeżenie” (171).

Tych parę cytatów zaczerpniętych spośród Pascalowskich myśli daje pewne wyobrażenie o tym, jak widzi on życie człowieka niewierzącego w Boga. Jest to, wedle niego, życie pozbawione głównych wartości, zarówno moralnych jak i eudajmonicznych: prawdziwego dobra i prawdziwego szczęścia. Charakterystyczne przy tym dla Pascala jest przekonanie, że jednym ze źródeł tego stanu rzeczy jest nieświadomość tego, na czym owo dobro i szczęście polega. „Człowiek bez wiary nie może poznać prawdziwego dobra ani sprawiedliwości” (425). Na pytanie, „gdzie znajdziemy port w zasadach moralnych” (383), Pascal odpowiada, że „sprawiedliwość istnieje, o ile Bogu podobało się nam ją odsłonić” (przyznając się jednocześnie do swego błędu: „wierzyłem [...], że posiadam władzę poznania i sądenia o niej”) (375). „Prawdziwa cnota i prawdziwa religia – to rzeczy, których poznanie jest nierozłączne” (442).

Jest to, jak widać, stanowisko filozoficzne odmawiające racji bytu temu, co nazywane bywa „etyką niezależną” (czy – szerzej – „niezależną aksjologią”). Za taką właśnie koncepcją etyki opowiadałem się w swych wypowiedziach

<sup>1</sup> *Myśli* cytuję w przekładzie Tadeusza Boya-Żeleńskiego, według wydania Leona Brunschwicga.

filozoficznych (zwłaszcza w rozprawie *Sens i prawda w etyce*), trudno mi więc zgodzić się ze stanowiskiem Pascala. W publikacjach tych próbowałem podać argumenty przemawiające za koncepcją owej „etyki niezależnej” i uporać się z wysuwanymi wobec niej argumentami krytycznymi; do tekstów tych odsyłam więc czytelników moich uwag.

Wspomnę jeszcze tylko o pewnej argumentacji, z którą zetknąłem się ostatnio. Michael Dummett (w swej książce *Natura i przyszłość filozofii*) pisze, co następuje: „Skoro prawa moralne nie są regularnościami w rodzaju praw naukowych, to nie mamy podstaw, by mówić o prawie moralnym nie postulując zarazem prawodawcy”. Nie przekonuje mnie ta argumentacja. Przez „prawa moralne” skłonny jestem rozumieć również pewne „regularności” – tyle, że dotyczące nie samych faktów, lecz faktów i wartości. Wartości te dane nam są w swoistym poznaniu wartościującym, utożsamianym przeze mnie z tym, co nazywa się „moralną intuicją”. Nie jest to co prawda poznanie niezawodne; uważam jednak, że pozwala nam ono w warunkach sprzyjających zbliżyć się do uchwycenia istoty moralności (w tym – omawianej przez Pascala – istoty sprawiedliwości).

W jakim stosunku pozostaje właściwie ta moralność „etyki niezależnej” do zakładanej przez Pascala moralności objawionej nam przez Boga? Przy tym rozumieniu „etyki niezależnej”, która mi się nieodparcie narzuca, etyka ta sprowadza się, mówiąc najogólniej, do „miłości bliźniego”, pojętej jako *caritas* – troska o jego dobro. Wydawać by się więc mogło, że stanowi ona część tego, co głosi etyka objawiona, która w ujęciu tradycyjnym obejmuje – mówiąc skrótowo – „miłość Boga i miłość bliźniego”. Pascal jednak widzi tę sprawę inaczej. Przytoczmy na ten temat parę jego twierdzeń.

„Religia mówi [...], że trzeba kochać tylko Boga i nienawidzić tylko siebie” (286). „Jeśli jest Bóg, trzeba kochać tylko Jego, a nie doczesne stworzenia [...]; powinniśmy zatem nienawidzić samych siebie i wszystkiego, co nas zachęca do innego przywiązania prócz Boga” (479). „Nie jesteśmy zdolni [...] kochać czego innego prócz siebie” (439). „Prawdziwą i jedyną cnotą jest tedy nienawidzić siebie [...], a szukać istoty naprawdę godnej kochania, aby ją ukochać. Ale ponieważ nie możemy kochać tego, co jest zewnątrz nas, trzeba kochać istotę, która by była w nas, a która by nie była nami [...]. Owóż jedynie Istota powszechna jest taką” (485). „Bóg chrześcijan to Bóg, który daje uczuć duszy, że jest jej jedynym dobrem” (544).

Czy można zatem powiedzieć, że wedle Pascalowskiej interpretacji etyki objawionej powinniśmy istotnie „kochać bliźniego swego”? To prawda, że znajdujemy u Pascala wyrazy aprobaty dla zachowań takich, jak „wspomaganie nieszczęśliwych” czy „bycie sprawiedliwym wobec wszystkich”; opatrzone są one jednak natychmiast komentarzem głoszącym, iż „mam we wszystkich czynnościach przed oczyma Boga, który ma je sądzić i któremu je wszystkie

poświęciłem” (550). Toteż trudno postawę taką uznać za bezpośrednią miłość bliźniego; jest to raczej pewna konsekwencja bezpośredniej miłości Boga. Od autentycznej miłości bliźniego postawę taką dzieli przede wszystkim jej najgłębsza motywacja. Nie ma nią być odrzucone przez Pascala „przywiązanie” do jakiegokolwiek „doczesnego stworzenia” i płynące stąd w stosunku do niego współczucie; motywacją tą jest raczej pragnienie pełnienia przez nas woli Boga. A więc miłość Boga raczej niż miłość człowieka.

Wiąże się ta sprawa z jedną z najczęściej bodaj cytowanych myśli Pascala – z myślą wyrażającą wyznawany przez niego system wartości. „Wszystkie ciała i wszystkie duchy razem i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia Miłości” (793). Owa „Miłość” (w oryginale *Charité*) – to oczywiście *caritas*, a nie *amor*. Co zatem ma być jej przedmiotem? Skoro wedle Pascala „trzeba kochać tylko Boga”, wydawałoby się, że On tylko powinien być obiektem tej „Miłości”. Co jednak mogłoby oznaczać pojęcie *caritas* w odniesieniu do Istoty Boskiej? Właściwe w stosunku do Niej wydają się raczej uczucia takie, jak najwyższa cześć, podziw, uwielbienie. Pascal zwraca co prawda uwagę na to, że w postaci Jezusa Bóg budzi w nas również uczucie najgłębszego współczucia, czułości, żalu, a więc elementy prawdziwej miłości. Na stronach *Myśli* Jezus zwraca się do nas z wyrzutem: „Czy chcesz, abym wciąż płacił moją ludzką krwią, a ty nie dasz łez nigdy?” (553).

Naturalnym jednak obiektem *caritas* jest nasz bliźni. Owo „drgnienie Miłości”, które Pascal stawia tak wysoko w swej hierarchii wartości – to przede wszystkim współczucie z cierpieniem drugiego człowieka i usiłowanie ulżenia mu w tym cierpieniu. I taka też winna być motywacja tej postawy, jeśli zasługiwać ma ona na nazwę prawdziwej „miłości”. Nie – nakaz Boga, tylko potrzeba własnego serca. Przypomnijmy, iż podobnie mówi o tym Jezus w swej przypowieści o Sądzie Ostatecznym (Mt 25). Zbawienia dostępują „miłosierni”, którzy w swych aktach miłosierdzia nie liczyli na jakąkolwiek nagrodę ze strony Boga; czynili je nie dla Boga, tylko dla potrzebujących ich pomocy bliźnich. Dopiero na Sądzie Ostatecznym słyszą słowa Boga: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”. Otóż taka koncepcja „Miłości” obca się wydaje religijnej myśli Pascala.

Życiu pozbawionemu wiary w Boga odmawia Pascal i innych wartości życiowych. Deprecjonuje między innymi miłość rozumianą jako *amor*, a nie jako *caritas*. „Kto zechce poznać do gruntu nicość człowieka, niech tylko zważy przyczyny i skutki miłości” (162). A zresztą, zdaniem Pascala, „nie kochamy [...] nigdy osoby, ale jedynie [jej] przymioty” (323). Uderza mnie to, że w owym obrazie życia człowieka niewierzącego nie znajduje Pascal żadnych innych wartości – nie tylko moralnych, ale i eudajmonicznych. Nie dostrzega wartości miłosnych uczuć – miłosnej ekstazy i czułości wobec ukochanej istoty; nie docenia wartości zachwytu nad pięknem tego świata i pięknem

ludzkich arcydzieł. Widzi jedynie „pychę” i „pożądliwość”, „lęk” i ucieczkę przed nim w pustą „rozrywkę”. Jest tak głównie dlatego, że w oczach Pascala wszelką wartość życia doczesnego odbiera mu jego przemijalność. „Ostatni akt jest krwawy, choćby cała sztuka była i najpiękniejsza: gruda ziemi na głowę i oto koniec na zawsze” (210). Muszę powiedzieć, że nie przemawia do mnie ten argument. Jeżeli „sztuka była piękna”, to pozostaje przecież taką również wtedy, gdy się skończyła; nic jej wartości odebrać nie jest w stanie.

Argumentacja Pascala odwołuje się jednak do innego rodzaju intuicji. Nie jest on skłonny przypisywać życiu człowieka niewierzącego w Boga, a tym samym niewierzącego w życie pośmiertne, jakiegokolwiek „piękna” – jakiegokolwiek w ogóle dobra. „Jedyne dobro w tym życiu tkwi w nadziei innego życia” (194). Mam wrażenie, że istotną rolę odgrywa tu pojęcie „nieskończoności”, na którego znaczenie Pascal jako matematyk zdaje się szczególnie wyczulony. W porównaniu z nieskończonością, wszystko, co skończone, jest w jego oczach po prostu „niczym”. Liczy się tylko wieczność szczęścia i wieczność nieszczęścia. „Nieśmiertelność duszy to rzecz dla nas tak ważna [...], że trzeba chyba zatracić wszelkie uczucie, aby być obojętnym w tym względzie” (194). Śmierć człowieka niewierzącego „musi nieuchronnie wtrącić [go] w straszliwą konieczność wiekuistej nicości lub wiekuistego nieszczęścia” (194). Stąd też sprawa wiary w Boga staje się głównym problemem filozoficznej myśli Pascala. Sprawie tej poświęcone są w szczególności jego uwagi „O sposobach uwierzenia”.

Stanowisko Pascala sprowadza się zwykle do jego słynnej koncepcji znanej pod nazwą „zakładu Pascala”. Koncepcja ta jednak nie wyczerpuje tego, co Pascal mówi w swych *Myślach* o owych „sposobach uwierzenia”. Jego uwagi na ten temat nie tylko uzupełniają samą koncepcję „zakładu”, ale również zawierają pewne myśli od niej niezależne.

Koncepcji „zakładu” – jako powszechnie znanej – bliżej tutaj omawiać nie będę. Nakazuje ona człowiekowi niewierzącemu w istnienie Boga żyć tak, jak gdyby w to istnienie wierzył – w nadziei, że żyjąc w ten sposób wiarę tę ostatecznie osiągnie. „Wiara – to dar Boga”, a nie „dar rozumowania” (279). „Boga czuje serce, nie rozum” (278). „Nie zdołamy nigdy wierzyć żywą [...] wiarą, o ile Bóg nie skłoni naszego serca” (284). Mimo tego rodzaju uwag Pascal przypisuje rozumowaniu ważną rolę w dochodzeniu do wiary. „Są trzy drogi do wiary: rozum, zwyczaj, natchnienie. [...] Trzeba otworzyć swój umysł na dowody, umocnić go przez zwyczaj [i] poddać się [...] natchnieniu, które samo tylko może sprowadzić prawdziwy i zbawczy skutek” (245).

Tak pojęta rola rozumu i rozumowania wymaga jednak bliższego wyjaśnienia, gdyż stanowisko Pascala w tej sprawie nie wydaje się dostatecznie jasne i konsekwentne. Rozum dostarczać ma nam „dowodów” na istnienie Boga. Nie są to przy tym dowody odwołujące się do „natury”. „Żaden autor kanonicz-

ny nie posłużył się naturą, aby dowieść Boga [...], żaden z nich nie powiedział: «Nie ma próżni, zatem jest Bóg»» (243). Dowody, które ma na myśli Pascal, odwołują się nie do „natury”, lecz do Pisma Świętego; to – dotyczące Chrystusa proroctwa i cuda. „Znamy Boga jedynie przez Chrystusa [...]. Aby dowieść Chrystusa, mamy proroctwa będące pewnym i namacalnym dowodem [...]. Zawierają one dowód boskości Chrystusa” (547).

Siła tych dowodów oceniana jest jednak przez Pascala różnie. Obok przypisywania im pewności znajdujemy inne oceny ich siły dowodowej. Oto myśl Pascala taką właśnie ocenę zawierająca: „Proroctwa, cudy nawet i dowody naszej religii nie są tego rodzaju, aby można było powiedzieć, że są bezwarunkowo przekonywające; ale są zarazem przekonywające w tej mierze, iż nie można powiedzieć, że byłoby bezrozumne wierzyć im [...]. [Ich] oczywistość jest taka, że przewyższa lub co najmniej wyrównywa oczywistość rzeczy przeciwnej: nie rozum tedy może nas skłonić, aby nie iść za nią [...]. Tym sposobem dosyć jest oczywistości, aby potępić, a nie dosyć, aby przekonać, iżby się okazało, że w tych, którzy za nią idą, łaska, nie rozum, każe im iść za nią; w tych zaś, którzy uciekają przed nią, pożądlivość, nie rozum każe im uciekać” (564). Pogląd ten Pascal uzupełnia – dość zagadkową – myślą następującą: „Nasza religia jest mądra i szalona. Mądra, bo jest [...] najbardziej opatrzona w cudy, proroctwa itd. Szalona, bo nie to wszystko sprawia, że ją wyznajemy; jest to wprawdzie przyczyna potępienia tych, którzy jej nie wyznają, ale nie wiary tych, którzy ją wyznają” (588).

Stanowisko Pascala można więc interpretować jako pogląd, zgodnie z którym „rozumowe dowody” tezy religijnej przypisują jej stopień prawdopodobieństwa nie mniejszy od stopnia prawdopodobieństwa jej negacji. Takie uzasadnienie tezy religijnej nie wystarcza jednak do tego, aby nas skłonić do jej akceptacji. Nie wiadomo więc, dlaczego, zdaniem Pascala, wystarczać ma do tego, aby „potępić” tych, którzy tezy tej nie przyjmują. Może dlatego, że przyczynę takiego ich zachowania upatruje Pascal w tak nagannej moralnie postawie, jaką jest „pożądlivość” i „złośliwość serca”. To „namiętności zaćmiewają [...] świadomość” człowieka (423), „żądze odwracają nas” od Boga (430).

Trudno zgodzić się z tą diagnozą. Tak pewnie bywa, ale na pewno tak nie jest zawsze. Typowa sytuacja, w jakiej wyrzekamy się wiary religijnej, przedstawia się, moim zdaniem, odmiennie. Najczęściej chyba mamy do czynienia z inną oceną stopnia uzasadnienia tezy religijnej. Dostępne nam „dowody” przypisują jej stopień prawdopodobieństwa niższy od stopnia prawdopodobieństwa jej negacji. Sam „rozum” wtedy nie pozwala nam na jej akceptację. Ale nawet wtedy, gdy stopień ten jest nie mniejszy od stopnia prawdopodobieństwa negacji tezy religijnej, nasz „rozum” może nie pozwalać na akceptację tej tezy jako „artykułu” naszej wiary religijnej. Jeśli bowiem akceptujemy ją w tym charakterze, musimy o jej słuszności być w pełni przekonani. Tymczasem, jak

stwierdza sam Pascal, dostępne nam jej „dowody” nie są nigdy „bezwarunkowo przekonujące”. „Artykuł” wiary religijnej – to pewne przekonanie, a nie niepewne przypuszczenie. Tę pewność, według Pascala, może dać nam tylko Bóg „przez poczucie serca” (282).

W tej sytuacji właśnie wysuwa Pascal swój postulat „zakładu”. Ma on być rezultatem „poddania się rozumowi”. Ale „rozum nie poddałby się nigdy, gdyby nie uznał, że istnieją okoliczności, w których należy się poddać” (270). Nie jest to więc postępowanie wbrew rozumowi. Używając nieco innej terminologii, możemy powiedzieć, iż jeśli dla akceptacji twierdzenia takiego jak przekonanie o istnieniu Boga nie ma wystarczających racji poznawczych, należy odwołać się do pewnych racji pozapoznawczych – racji pragmatycznych, przemawiających nie za prawdziwością tego przekonania, tylko za jego swoistą użytecznością. Tą „użytecznością” jest w tym wypadku szansa uniknięcia wiekuistego nieszczęścia. „Jeśli bowiem umrzesz, nie ubóstwiwszy prawdziwej istoty, jesteś zgubiony” (236). W sytuacji takiej – pisze Pascal – „opuszczając ten świat, wpadam na zawsze albo w nicłość, albo w ręce rozgniewanego Boga” (194). Fakt, iż mimo to człowiek postulowanego „zakładu” nie podejmuje, tłumaczy Pascal, jak widzieliśmy, namiętnościami, które „zaćmiewają jego świadomość” (423). „Twoja niemoc wiary [...] pochodzi jedynie z winy twoich namiętności” (233).

Temu stale powracającemu na stronach *Myśli* obrazowi naszej postawy chciałbym przeciwstawić odmienną jej interpretację. Usiłuje ona tłumaczyć naszą postawę wobec wiary religijnej nie naszymi moralnymi wadami, tylko – paradoksalnie – pewnymi zaletami. Przypomnijmy słynne aforyzmy Pascala. „Myśl stanowi wielkość człowieka” (346). „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli [...]. Silmy się [...] dobrze myśleć: oto zasada moralna” (347). „Kto nieposłuszny [jest] rozumowi – jest głupcem” (345). Otóż, wbrew Pascalowi, sądzę, że owo zalecane przez niego „poddanie się rozumowi” w sprawie religijnej wiary nie jest zgodne z postulatami „dobrego myślenia” czy – jak mówimy dzisiaj – z postulatami racjonalności. Racjonalność myślenia wymaga, aby nasze przeświadczenia żywić z takim stopniem pewności, na jaki zasługują ze względu na stopień uzasadnienia. Ten warunek w rozważanej przez Pascala sytuacji nie jest spełniony. Staramy się zaakceptować wiarę religijną nie dlatego, że za jej prawdziwością przemawiają dostateczne racje. Czynimy to, mówiąc brutalnie, ze strachu lub wyrachowania. Staramy się uwierzyć w Boga, bo ma się to nam „opłacić” w ostatecznym rachunku. Taka motywacja wiary w Boga jest w moim poczuciu motywacją „niską”, trudną do pogodzenia z „godnością” człowieka jako istoty myślącej. Poczucie tej godności więc, a nie „namiętność” – „pożądliwość” czy „złośliwość serca” – zdaje się leżeć u podłoża naszej niemożności zaakceptowania wiary religijnej. Możemy co najwyżej „udawać”, że ją akceptujemy – zachowywać się tak, jakbyśmy byli ludźmi wierzącymi.

Z problemem tym wiąże się sprawa, którą porusza nie tylko Pascal; i dzisiaj wypływa ona często w dyskusjach na temat religijnej wiary. To sprawa postawy zwanej „szukaniem Boga”. „Boga dostrzegają jedynie ci, którzy Go szukają z całego serca” (194). „Bóg dał widzialne oznaki swego istnienia tym, którzy Go szukają” (430). Powstaje więc pytanie, na czym właściwie owa postawa „szukania” ma polegać. Mówi się na ogół, że szukam czegoś, wtedy, gdy usiłuję to coś znaleźć – na przykład dowiedzieć się, gdzie to coś jest. A zatem szukać czegoś mogę tylko wtedy, gdy o istnieniu tego czegoś jestem już przekonany. Tak zdaje się rozumieć ten zwrot Pascal, który ustami Jezusa mówi: „Pociesz się, nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie nie znalazł” (553). „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie już nie posiadał” (555). W tym, grożącym paradoksami, sensie, nie można oczekiwać, aby szukał Boga ktoś, kto w istnienie Boga nie wierzy. Może szukać Boga tylko w pewnym sensie słabszym; w sensie tym szukam czegoś wtedy, gdy usiłuję się dowiedzieć, czy to coś jest. A więc szuka Boga każdy, kto robi wszystko, aby się dowiedzieć, czy Bóg istnieje. Trudno zaprzeczyć, że jest to pożądana postawa życiowa. Sam też w jakimś stopniu staram się ją realizować; nie naraziłbym się więc może ze strony Pascala z tego powodu na wyraźną dezaprobatę.

Jeśli mogę się tu zwierzyć ze swoich własnych intuicji moralnych, muszę dodać, że nie podzielałam owych, tak sugestywnie wyrażonych, obaw przed wiecznym potępieniem przez „rozniewanego” Boga każdego, kto w Niego nie wierzy. Myślę, że jeśli miałbym się spotkać z Boskim potępieniem, to powodem tego byłyby raczej moje „grzechy”, takie jak samolubstwo, tchórzostwo czy lenistwo, niż mój, nie w pełni zależny ode mnie, brak religijnej wiary.

Odczuwana dziś przeze mnie pewna obcość Pascalowskiej myśli dotyczy jednak przede wszystkim nie jego idei Boga, tylko jego wizji człowieka. Gdybym miał w dwóch słowach wskazać tę różnicę, filozoficznej wizji Pascala przeciwstawiłbym filozoficzną wizję Epikura. (Omawiałem ją kiedyś szerzej w artykule *O etyce epikurejskiej*; teraz więc tylko krótkie jej przypomnienie.) Otóż według Epikura, człowiekowi przysługuje wrodzona radość życia, która dochodzi do głosu w sytuacji wolności od lęku i bólu. Epikurejska koncepcja bóstwa, nieingerującego w sprawy ludzkie, chroni nas od lęku przed bogami, a koncepcja śmiertelności duszy – od lęku przed śmiercią. Od bólu chronić ma nas (zbyt optymistyczne niestety) przekonanie Epikura, iż „cierpienie, gdy jest silne, nie jest długotrwałe, a gdy jest długotrwałe, nie jest silne”. Jak widać, są to założenia najwyraźniej sprzeczne z tym obrazem ludzkiej doli, który w swych *Myślach* tak sugestywnie roztacza Pascal. Nie musimy lękać się „rozniewanego” Boga i Jego wiecznego potępienia. Nie musimy lękać się czekającej nas po śmierci nicości, gdyż – jak mówił Epikur – „póki jesteśmy, nie ma śmierci, a odkąd jest śmierć, nie ma nas”. Nie musimy tłumić naszego



lęku i nudy ucieczką w bezmyślną „rozrywkę”. Sama wolność od lęku i bólu wyzwala w nas radość istnienia i towarzyszące jej poczucie szczęścia.

Ocena tych dwóch wizji ludzkiej doli nie jest czymś, co mogłoby dopuszczać obiektywny osąd. Każdy z nas może powiedzieć co najwyżej, która z tych koncepcji jest mu bliższa. Gdybym więc i ja miał zaryzykować jakąś odpowiedź na to pytanie, opowiedziałbym się za koncepcją „epikurejską” – wszelako z jednym istotnym zastrzeżeniem. Dotyczy ono wagi, jaką w ludzkim życiu posiada – tak lekceważone przez Epikura – cierpienie. Ogrom tego, istniejącego i grożącego, cierpienia, jest czymś głęboko przejmującym, czymś, co budzi litość nad ludzkim losem. Wierzę, że czuje ją i Bóg, jeśli tylko istnieje – Bóg nie „rozniewany”, lecz „miłosierny” – wybaczący, a nie potępiający.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że obraz człowieczej doli przedstawiony przez Pascala uwarunkowany jest w jakimś stopniu życiem samego autora. Może dlatego tak całkowicie deprecjonuje on wszelkie dobra ziemskie w porównaniu z owym dobrem pozaziemskim, jakim jest wiekuiste zbawienie, że tych dóbr ziemskich nigdy naprawdę nie zaznał. Nie znał może prawdziwej ziemskiej miłości, prawdziwej międzyludzkiej przyjaźni, niewysłowionego zachwyty nad cudem tego świata, spontanicznej radości istnienia. Gdyby tak było istotnie, to ten zasługujący na najwyższy podziw pisarz i filozof, jako zwykły człowiek zasługiwałby raczej na nasze współczucie.

## Streszczenie

Artykuł zawiera refleksje autora dotyczące *Mysli* Pascala – jednej ze swoich najwcześniejszych lektur filozoficznych. Dziś poglądy autora są na ogół bardziej krytyczne niż jego pierwsze wrażenia. Krytyka dotyczy głównie dwóch grup problemów, wyróżnionych przez Pascala jako „nędza człowieka bez Boga” i „sposoby uwierzenia”. Życie człowieka niewierzącego w Boga jest, według autora, przedstawione przez Pascala w sposób bezpodstawnie pesymistyczny: jako pozbawione wszelkiej wartości – zarówno moralności, jak i szczęścia. Sposoby uwierzenia w Boga zaproponowane przez Pascala (włączając w to jego sławny „zakład”) jawią się jako trudne do przyjęcia przez każdego, kto chce przestrzegać zasad myślenia racjonalnego. W obecnych uwagach autor próbuje dać pewne uzasadnienie tych krytycznych ocen.