



Malta – megalityczne świątynie. Droga z Haġar Qim (kompleks datowany na IV i III tysiąclecie p.n.e.) do świątyń Mjandra (wznoszone od III do połowy II tysiąclecia p.n.e.). Fot. Izabella Sariusz-Skąpska.

WOJCIECH ZALEWSKI

## Rozum i wiara w refleksji filozoficznej Blaise'a Pascala

Chcę zapomnieć o misternych pałacach, które wzniesli teologowie.  
Ty nie uprawiasz metafizyki.  
Wybaw mnie od obrazów bólu, które zebrałem wędrując po świecie,  
zaprowadź tam, gdzie mieszka Twoje tylko światło.

Czesław Miłosz, *Obecność*

Rozum i wiara, *fides et ratio*. Jaka jest między nimi relacja? Czy są względem siebie autonomiczne? Czy jedno może się obejść bez drugiego? Historia ludzkiej myśli pokazuje, że są problemy, które nie mogą być rozwiązane w prosty, jednoznaczny sposób. Spór o tak zwane pryncypia trwa nieustannie od początku wielkiej kultury aż po dzisiejszy dzień. Pytania o Boga, o granicę ludzkiego poznania są przedmiotem nieustannego sporu. Spór ten przyjmuje nierzadko dramatyczny wyraz, zwłaszcza gdy wydarza się we wnętrzu konkretnego, rozdartego i myślącego człowieka. Przykładem takiego, głęboko i dramatycznie rozdartego i z wnętrza owego rozdarcia myślącego człowieka, jest Blaise Pascal, fizyk, matematyk, racjonalista, który w sytuacji granicznej zwraca się ku wierze religijnej, stając się tym samym filozofem zaangażowanym czy – jak by powiedział Józef Tischner – myślicielem religijnym.

Filozoficzne myślenie Pascala nie jest „myśleniem z dystansu”, ale „myśleniem na gorąco”, toteż trudno szukać w nim prostych, „dogmatycznych” wyjaśnień. Można by zaryzykować tezę, że myślenie Pascala jest nie tyle nakierowane na poszukiwanie pewnych, jednoznacznych odpowiedzi, co raczej ma ono wyzwać i pomnażać pytania. Innymi słowy, rodzaj filozofii, z jakim mamy tutaj do czynienia, nie jest z całą pewnością „filozofią syntezy”, ale raczej „filozofią prowokacji”, filozofią nieustannego poszukiwania, wytrącania z pewności. Jak zatem Pascal rozumiał rolę rozumu i wiary? Czy istnieje między nimi jakieś *iunctim*, czy też są to porządki zupełnie sobie obce, wrogie?

## ROZUM

„Pascal był apostatą rozumu”<sup>1</sup> – taką mocną i kontrowersyjną tezę postawił Miguel de Unamuno w eseju zatytułowanym *Wiara Pascala*. Apostata to ktoś, kto nie tylko rezygnuje, ale przede wszystkim odwraca się od danego porządku. Apostazja jest pozytywnym aktem odrzucenia. Czy Pascal odrzuca rozum? Odrzucenie nie musi być przecież całościowe, można je skontekstualizować, wyznaczając tym samym rozumowi wyraźne granice i nadając mu właściwy sens, który nie musi być absolutny. Pascal nie odrzuca rozumu, ale odrzuca jego absolutność. W jakim zatem kontekście Pascal rozum przyjmuje, a w jakim go odrzuca? Pascal żył i tworzył w czasie, kiedy dominować zaczynała mentalność kartezjańska, racjonalistyczna, a ciągle mocna była pozycja myśli scholastycznej, która kontynuowała tradycje myślenia arystotelesowsko-tomistycznego. Nie rozważając tu różnic, jakie zachodziły między szeroko pojętym kartezjanizmem a scholastyką, zechciejmy dostrzec konstytutywną dla obu tych kierunków intelektualnych cechę, jaką jest daleko posunięta ufność w możliwości poznawcze rozumu. Możliwości rozumu są w tym sensie nieograniczone, że na mocy samego tylko rozumowania człowiek jest w stanie dojść

<sup>1</sup> M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty 2002, s. 78.

do wniosków ostatecznych, które, w kontekście religijno-teologicznym, już są wystarczające do zbawienia.

Otóż w ujęciu Tomaszowym Objawienie i rozum nie mają całkiem rozdzielonych obszarów, lecz zachodzą na siebie. Obok kwestii, o których, rzecz jasna, może nas pouczyć tylko Objawienie (...), są też prawdy o podstawowym znaczeniu (...). Rozdzielenie tych obszarów – w sensie takim, że poznanie naturalne jest jakoby bezsilne w dowodzeniu fundamentalnych prawd wiary, jest Tomaszowi zupełnie obce. W jego filozofii świat to miejsce przytulne<sup>2</sup>

– stwierdza Leszek Kołakowski. W metafizyce tomistycznej – której kontynuatorami w czasach Pascala byli przede wszystkim jezuici – świat stanowił harmonijną jedność. Podobnie było w filozofii kartezyjskiej, która uczyniła z rozumu miarę wszechrzeczy, a podmiot ludzki został *de facto* zredukowany do myśli (*cogito*).

Pascal buntował się przeciwko takiej absolutyzacji rozumu. Już na początku swoich *Myśli* pisze on:

Dwie skrajności: wykluczyć rozum, przyjmować tylko rozum. Jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego; jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie niedorzeczna i śmieszna<sup>3</sup>.

Widzimy zatem, że filozof nie tyle rozum odrzuca, co raczej chce mu wyznaczyć właściwe miejsce:

Trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba, i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie pojmuje siły rozumu. Są ludzie, którzy grzeszą przeciw tym trzem zasadom, albo przedstawiający wszystko jako rzeczy dowiedzione, z braku rozumienia dowodów; albo wątpiąc o wszystkim, z braku zrozumienia, gdzie trzeba

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 206.

<sup>3</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 25.

się poddać; albo poddając się we wszystkim, z braku wiadomości o tym, gdzie trzeba sądzić<sup>4</sup>.

Przyjrzyjmy się bliżej powyższej myśli: Pascal chce wyraźnie ustalić hierarchię, która z definicji zakłada różnicę między określonymi szczeblami. Błędem będzie tedy skrajność, polegająca na całkowitym zaufaniu rozumowi. Ten ma wyraźne granice, wyznaczone przez sferę, którą można by nazwać sferą matematyczno-empiryczną. Granice rozumu są granicami rzeczywistości empirycznej. Rozum może więc poruszać się tylko w perspektywie immanentnej. Nie może on nic orzec o rzeczywistości transcendentnej, nie ma do niej żadnego klucza:

Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpli jest, jeśli nie dosięga tej świadomości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?<sup>5</sup>

Rozum spotyka się bowiem z pojęciami trudnymi, przerastającymi jego możliwości już w samym świecie, w owej przestrzeni „zamkniętej”, immanentnej. Rozum jest narzędziem służącym do nazywania konkretnych faktów w obrębie świata naukowego. Zakres jego kompetencji jest bardzo ograniczony. „Miejscem” rozumu, jego żywiołem jest zatem nauka. Nauka ma swoje miejsce w rzeczywistości. Jej korelatem jest wiedza, a do tej dochodzi się na mocy rozumu i jego zasad. Zasady te wyznaczone są przez ściśle aksjomaty, toteż dla Pascala nauką idealną była matematyka. Pamiętajmy, że filozoficzna refleksja Pascala nastawiona jest na odnalezienie Boga, dlatego Pascal, człowiek nauki, potępia ją i gani jako bezużyteczną w sprawach najważniejszych, a najważniejsze bez wątpienia jest zbawienie, wyrwanie się nicości, śmierci. „Pascal nigdy nie potępił wprost uprawiania nauki, sprowadził ją

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 186.

<sup>5</sup> Tamże.

tylko – niewątpliwie wbrew własnym skłonnościom – do rzędu światowej zabawy”<sup>6</sup>, stwierdza Kołakowski. Pascal pisze:

Ostatecznie bowiem czym jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, ośrodkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności<sup>7</sup>.

Ważne tu są trzy słowa, które, chciałoby się powiedzieć, mówią wszystko, tj. „nieskończenie oddalony” i „rozumienie”. Nieskończoność w tym wypadku wyklucza *a priori* wszelką choćby możliwość zrozumienia. Rzeczywistość świata, jeżeli jest pozostawiona sama sobie, jeżeli nie ma w niej żadnego sensu transcendentnego, nie ma *żadnego* sensu, a „ludzka kondycja, ze wszystkimi jej smutkami i złem, ale też z całą swą świetnością i wielkością, pozostaje niezrozumiała i pozbawiona sensu, jeśli nie oglądać jej w świetle historii świętej: stworzenia, grzechu, odkupienia”<sup>8</sup>. Pascal dobrze o tym wiedział i dlatego głosił, że kondycja człowieka jest kondycją „trzciny myślącej”. Godność człowieka polega na tym, że jako jedyny w całym wszechświecie jest w stanie uświadomić sobie własną nędzę. Uświadamia sobie tę nędzę na mocy myśli, której nie ma przecież bez czynnego rozumienia.

Kim jest zatem, według Pascala, „człowiek rozumny”, *animal rationale*? Czytamy:

Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, dz. cyt., s. 211.

<sup>7</sup> B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 49.

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 2010, s. 193.

<sup>9</sup> B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 107.

Jedynie człowiek *wie*, a jako *wiedzący*, rozumiejący, może rozum suspendować, gdyż „nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to poddanie się rozumowi”<sup>10</sup>. To zdanie, zawierające w sobie paradoks, dużo mówi o Pascalowskim poglądzie dotyczącym rozumu. Rzeczywistość religijna, która stanowi siłę napędową i istotę wysiłku filozoficznego Pascala, nie jest z rozumem sprzeczna, ale sytuuje się ponad nim, w sferze dla niego niedostępnej<sup>11</sup>. W tym sensie prawda religijna nie może zostać z rozumu wywiedziona, gdyż ten operuje w rzeczywistości mimo wszystko skończonej, potencjalnie możliwej do nazwania, skategoryzowania, uschematyzowania. Nieskończoność natomiast transcenduje, przekracza *samą* możliwość. Jest tu jakieś radykalne przecięcie, przepaść. Nie ma bowiem żadnej analogii, żadnych punktów wspólnych, żadnej korelacji... Wartość rozumu polega na tym – jakkolwiek jest to paradoksalne – że prowadzi człowieka do zwątpienia, rozpacz, a rozpacz w jakimś sensie wyzwala nadzieję. Człowiek im bardziej wątpi, im bardziej gubi się w swoich operacjach rozumowych, tym bardziej skłonny jest rozum zawiesić. Rozum bowiem, jako instrumentarium „tego świata”, posiada swoistą autonomię, pozwalającą na nazywanie faktów. Ale fakty, ich zbiór, nie tworzą jeszcze prawdy.

Leszek Kołakowski, badając zagadnienie rozumu w refleksji Pascalowskiej, dostrzega, że pojęcie Boga widziane jako hipoteza z punktu widzenia nauki jest empirycznie puste:

Otóż fakt, że zjawiska empiryczne zgadzają się z hipotezą, nie czyni jeszcze tej hipotezy wiarygodną ani nawet sensowną. Takiego rodzaju hipotezą jest obecność Boga i Jego wszechobejmującej Opatrzności; cokolwiek się dzieje, może zostać „wyjaśnione” Bożymi nakazami i planami – lecz właśnie dlatego istnienie Boga jest empirycznie puste (nie ma ptaków i nieba) i w kategoriach reguł naukowych nie wyjaśnia niczego<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, s. 179.

<sup>11</sup> Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, dz. cyt., s. 212-213.

<sup>12</sup> Tamże, s. 204.



Bóg – traktowany jako hipoteza, tj. właśnie w sposób racjonalny, rozumowy – zostaje zabity. „Świat autonomiczny”, tzn. rządzący się pewnymi prawami, które same sobie stanowią uzasadnienie, nie daje z siebie wywieść Boga, gdyż Ten jest *Deus absconditus*, Bogiem nieobecnym, ukrytym, niewidzialnym i niesłyszalnym.

W Pascalowskiej „filozofii rozumu” *implicite* zawierają się dwie reguły dotyczące poznania naukowego. Pierwsza z nich głosi, że to, co nie jest sprawdzalne naukowo, jest naukowo puste; druga natomiast głosi, że to, co sprawdzalne, należy przyjąć bądź odrzucić stosownie do wyniku próby<sup>13</sup>. Zgodnie z powyższymi regułami, religia i jej prawdy są niefalsyfikowalne, ale i niedowiedlne z punktu widzenia nauki. Co więc z wiarą? Czy wiara jest konsekwencją jakiegoś ciągu rozumowego?

Wydaje się też, iż wiara nie rodzi się z intelektualnego rozumienia Boga czy jakichkolwiek innych prawd religijnych (...). „Chrystocentryczna” religijność Pascala jest częścią dokonanego przezeń radykalnego rozdzielenia wiary i wiedzy<sup>14</sup>.

To nie rozum jest więc odpowiedzialny za wiarę, ale porządek zgoła inny, rządzący się logiką inną niż klasyczna. Zadanie rozumu polega tylko na tym, by „usunąć przeszkody ustawione przez racjonalistów, jako że treść religii nie zadaje przecież gwałtu rozumowi”<sup>15</sup>. Miguel de Unamuno zauważył w myśli Pascala pewien tragizm, który tak wyraził: „Nie potrzebował Go [Boga] w swym doświadczeniu z próżnią ani do swych prac naukowych, ale potrzebował Go, by nie poczuć się obróconym w nicość, gdyby Go zabrakło”<sup>16</sup>. Podkreślmy jeszcze raz: porządek rozumu jest całkowicie bezradny, jeśli chodzi o sprawy ostateczne. Bóg, będący troską filozofii Pascalowskiej, nie jest „Bogiem filozofów”, ale osobą uwikłaną w dramat ludzkiej, konkretnej egzy-

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 204.

<sup>14</sup> Tamże, s. 201.

<sup>15</sup> Tamże, s. 222.

<sup>16</sup> M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, dz. cyt., s. 76.

stencji. „Bóg filozofów”, czyli Bóg wydedukowany, jest *Bogiem wymyślonym*... Karol Tarnowski zauważył:

Filozofia bowiem stawała się stopniowo coraz bardziej racjonalistyczna i „Bóg filozofów” zamieniał się coraz częściej w abstrakcyjną – już to doskonale poznawalną, już to właśnie niepoznawalną, ale swoiście konieczną – zasadę (...). W tej sytuacji Bóg wydawał się możliwy do uratowania jedynie w szczególnej, całkowicie pozaracjonalnej „logice serca”, swoistej namiętności ostro przeciwstawianej rozumowi<sup>17</sup>.

## WIARA

Pascal, traktując o wierze, mówi o sercu, które jest *właściwym* „narzędziem”, posiadającym kompetencje do poznania religijnego. Samo pojęcie serca jest jednak dość niejednoznaczne; z jednej bowiem strony, stanowi o swoistym uczuciu, które prowadzi do przyjęcia rzeczywistości transcendentnej, z drugiej – może też być rozumiane jako niedowodliwy aksjomat, który jawi się jednak *a priori* jako prawdziwy i może być wykorzystywany w badaniach geometrycznych. Wydaje się, że istotą serca jest to, iż jest ono „miejscem” wiary, pragnienia nieskończoności.

Roku Pańskiego 1654, w poniedziałek, 23 listopada, w dniu św. Klemensa, papieża i męczennika i innych w Martyrologium (...) Ogień. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych. Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój.

Słowa te są zapisem głębokiego, mistycznego przeżycia, rozpoczynającego dramatyczne życie religijne Pascala, który stawia wyraźną granicę pomiędzy „Bogiem filozofów” a Bogiem judeochrześcijańskim. Nie ma żadnej teologicznej wizji, która godziłaby ze sobą „Boga rozumu” z „Bogiem wiary”. Porządek wiary przychodzi wraz z *sercem*, intuicją, która *ex definitione* sama sobie stanowi uzasadnienie. „Boga

<sup>17</sup> K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 127-128.

czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”<sup>18</sup>. Wiara nie jest porządkiem obiektywnym, nie podlega ogólnej definicji. Nie można jej zatem przekazać, nauczyć. Widać tutaj kolejny paradoks. Po co o czymś mówić, skoro jest to niekomunikowalne? Otóż – i na tym polega oryginalność filozofii Pascala – filozof chce przekonać człowieka, odwołując się do tego, co w nim najgłębsze, czyli pragnienia życia. Pragnienie życia łączy się z wolą, z chceniem. Pierwszym podstawowym warunkiem dla zaistnienia wiary jest więc jej głębokie pragnienie, „intencja *chcenia*”. Przywoływany już powyżej Unamuno nie tyle badał u Pascala kwestie wiary, co sam ją przeżywał. Hiszpański myśliciel pisał w *Agonii chrystianizmu*:

Czy Pascal wierzył? Chciał wierzyć. Wola wierzenia, *will to believe*, (...) jest jedyną możliwą wiarą człowieka, który posiada inteligencję matematyczną, jasny umysł i poczucie obiektywności<sup>19</sup>.

Wiara jest więc *wiarą mimo*, mimo wątpliwości. Wydaje się, że wiara tym się właśnie różni od wiedzy, że jest skazana na niepewność, gdyż jest logicznie niedomknięta. Natura wiary jest dynamiczna, jest ona ciągłym ruchem. Wiara, tak jak ją obserwujemy w refleksji Pascalowskiej, jest w najgłębszym sensie *osobista*, jest ponadto walką, ponieważ można ją zrozumieć w swoistej „dialektyce starcia”. Jakie to starcie? Starcie z porządkiem wiedzy, porządkiem rozumu. Tutaj właśnie Pascal, będący pod wpływem jansenizmu, różni się radykalnie od ówczesnej ortodoksji, której apologetami byli przede wszystkim teologowie i filozofowie jezuicki. Co ciekawe, Unamuno zauważa, że jakkolwiek Pascal jest nastawiony antyjezuicko<sup>20</sup>, to czerpie jednak z dziedzictwa założyciela Towarzystwa Jezusowego, św. Ignacego Loyoli, piszącego o trójstopniowym posłuszeństwie, gdzie najwyższym stopniem będzie posłuszeństwo rozumu, czyli *de facto* ofiara z rozumu<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Tamże, s. 191.

<sup>19</sup> M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, dz. cyt., s. 76.

<sup>20</sup> Zob. B. Pascal, *Prowincjałki*, przeł. T. Żeleński (Boy), Kraków 2003.

<sup>21</sup> Zob. M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, dz. cyt., s. 74-75.

Oczywiście, Pascal przyjmuje tę regułę w określonym kontekście, a w innym ją odrzuca. Odrzuca ją wtedy, gdy stanowi ona pokusę, aby „spocząć na laurach”, aby zrzec się osobistej odpowiedzialności, przestać myśleć. Przyjmuje ją natomiast wtedy, gdy racjonalistyczna natura, z którą w sobie walczył, chce „zabić” spontaniczność i pewność, jaką daje porządek serca. Jezuita, argumentujący podług zasad myślenia tomistycznego, uważali, że wiara i rozum są ze sobą komplementarne i nie ma między nimi żadnego konfliktu. Prawdy wiary w relatywnie prosty sposób są tu wywiedzione ze świata, inaczej niż w jansenizmie, którego teologią Pascal był głęboko przejęty. Jansenistyczna koncepcja wiary chrześcijańskiej jest o wiele bardziej dramatyczna. Zasadą tej teologii jest bowiem skrajna interpretacja augustiańskiej teorii predestynacji, według której zbawieni będą tylko ci, których Bóg sam zechce zbawić. W myśl jansenizmu wolność człowieka, by tak rzec, nie ma zbyt wiele do powiedzenia... Człowieka bowiem zbawia tylko łaska, tylko Boże miłosierdzie, które jest dla wybranych. Osoba ludzka nie może sobie w żaden sposób zasłużyć na Boże zbawienie, gdyż na mocy sprawiedliwości zasługuje na potępienie.

Znowu natrafiamy na niemały kłopot: jak można chcieć przekonać kogoś do wiary (co jest przecież ambicją Pascala–filozofa), „skoro nawracanie zastrzeżone jest wyłącznie dla Boga i skoro niezdolni jesteśmy oprzeć się Jego woli, jeśli zechce On nas zbawić”<sup>22</sup>. Pascal jest świadomy owego radykalnego przecięcia między światem a wiecznością, immanencją a transcendencją, skończonością a nieskończonością. Jednak jego argumentacja cały czas wywodzi się „z wnętrza immanencji”, a zatem Pascal, mimo wszystko, we wręcz rozpaczliwy sposób chce zapalić w drugim człowieku pragnienie wiary, chce pokazać, czym jest świat bez Boga i jakie są tego konsekwencje. Życie – czemu daje Pascal wyraz w swoich *Myślach* – jeśli jest pozbawione odniesienia do Boga, musi skończyć się rozpaczą.

Ale podkreślmy to jeszcze raz: nie chodzi o jakiegokolwiek Boga, o abstrakcyjny absolut, ale o Boga – osobę, o Chrystusa, który, stając się człowiekiem, niejako usprawiedliwił ludzką nędzę. Skoro wiara

<sup>22</sup> L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, dz. cyt., s. 214.

jest wiarą konkretnego człowieka w Chrystusa, to jest ona spotkaniem. Pierwszym, istotnym, nieodwołalnym warunkiem, aby zaistniała wiara, czyli spotkanie, jest, podkreślmy to jeszcze raz z całą mocą, wola. „To, czy Kochamy Boga, czy też siebie samych (...), jest kwestią woli, nie rozumu (...). Nawrócenie tedy to kwestia uleczenia woli, nie naprawy intelektu”<sup>23</sup>, zauważa Kołakowski. Wiara nie jest rzeczywistością teoretyczną, ale wzywa do partycypacji. Co jednak zrobić, jeśli nie odczuwa się, mimo szczerzej woli wiary, żadnego nawet śladu obecności Boga?

Pascal proponuje słynny zakład, który ma przekonać nawet najbardziej opornych. Otóż mamy alternatywę: Bóg albo jest, albo Go nie ma. Filozof zastrzega tu wyraźnie: „Rozum nie może tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas”<sup>24</sup>. Jeżeli jednak przyjmiemy, że Bóg nie istnieje, to nasze życie skończy się wraz ze śmiercią fizyczną, jeżeli jednak istnieje, to nasze życie jest życiem wiecznym, ale może zostać albo potępione, albo zbawione. Zbawione będzie jednak tylko i wyłącznie wtedy, gdy poświęcone zostanie życie doczesne, wtedy gdy zwrócimy się ku wierze religijnej. Pascal chce przez treść zakładu pokazać, że wiara w Boga jest rozsądna, gdyż w perspektywie wieczności możemy zyskać wszystko, nie tracąc niczego (owo „nic” to życie doczesne). Wydaje się, że Pascalski zakład jest czymś wyrachowanym, cynicznym, jest to jednak ostateczny argument, którym Pascal chce uratować nawet najbardziej opornych. Zakład nie jest poza tym celem, ale środkiem, który ma na celu *wprowadzenie* do nawrócenia.

Aby uwierzyć, trzeba wyrobić w sobie określone nawyki. „Najsilniejsze i najskuteczniejsze dowody tworzy zwyczaj”<sup>25</sup>. Trzeba więc – nawet gdy się nie wierzy – postępować tak, jakby się wierzyło. Połączenie wewnętrzznego pragnienia z zewnętrzną praktyką ma dać, według Pascala, pożądaną rezultat. Wszystko to ma prowadzić do *czucia*, serca, dzięki któremu człowiek wierzy. Ośrodkiem wiary jest *czucie*. Jeżeli człowiek czuje, że wierzy, to wierzy. „Całe nasze rozumowanie sprowadza się do

<sup>23</sup> Tamże, s. 197.

<sup>24</sup> B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 180.

<sup>25</sup> Tamże, s. 187.

ustępowania czuciu<sup>26</sup>, konkluduje Pascal. Czuć sprawia, że „jesteśmy sobą u siebie”, daje ono pewność, która nie może zostać wytrącona przez nawet największe argumenty racjonalistyczne. Wiara jest bowiem czymś *doświadczanym* w najgłębszym znaczeniu tego słowa. Wiara, która jest przeżywana – a o taką chodzi Pascalowi – odmienia mentalność człowieka wierzącego. Doświadczenie wiary daje człowiekowi pewność, jego własną pewność, która jest „zresztą stopniowalna, rośnie – jak to wiedział Pascal – wraz z tak zwanym życiem wiary, proporcjonalnym do wierności pierwotnym zaangażowaniem, która bywa nagradzana swoistym, ciemnym, lecz pewnym poznaniem religijnym<sup>27</sup>”.

Wiara ma także wymiar praktyczny, etyczny, dotyczący konkretnego, codziennego działania. Pascal pisze:

Serce ma swój porządek; rozum ma swój, płynący z zasad i dowodów; serce ma inny. Nie można udowodniać, że należy nam się miłość, wyszczególniając po porządku powody do miłości; to byłoby śmieszne. Chrystus, święty Paweł zachowują porządek miłości, a nie rozumu; chcieli bowiem rozpać, a nie nauczyć<sup>28</sup>.

Istotą wiary jest zatem miłość. Nie ma miłości bez interwencji Bożej łaski. „Ze wszystkich ciał i umysłów nie można by wydobyć drgienia prawdziwej miłości: to jest niemożliwe, to inna dziedzina, nadprzyrodzona<sup>29</sup>”. Miłość jest tym, co wydarza się *między* ludźmi, ale zawsze dzięki Bogu, czyli dzięki wierze w Niego. Można zatem wyciągnąć następujący wniosek: Bóg, będący „przedmiotem” wiary, staje się „godnym” wiary konkretnego człowieka wtedy i tylko wtedy, gdy ów człowiek doświadcza jakiejś dobroci, która dostępna porządkowi serca, w nim tylko się pojawia i w nim tylko zostaje na swój sposób „pojęta”. Wiara w Boga jest jakby pochodną doświadczonego dobra. Pascal, w przeciwieństwie do swoich polemistów, nie deduku-

<sup>26</sup> Tamże, s. 189.

<sup>27</sup> K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, dz. cyt., s. 159.

<sup>28</sup> B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 41.

<sup>29</sup> Tamże, s. 335.

je o istnieniu Boga, ale odkrywa Go w *konkretnych* doświadczeniach życiowych, które dotykając serca, wołają niejako o usprawiedliwienie w większym i lepszym porządku, jakim jest porządek religijny. Miłość ma zatem dwa momenty: pasywny i aktywny. Konkretny człowiek musi najpierw sam doświadczyć dobroci ze strony innego, którym to w najważniejszy sposób jest Bóg, Chrystus wyciągający ku człowiekowi rękę poprzez swoją łaskę. Człowiek wezwany przez Boga, *wierzący*, sam musi jednak czynić dobro, pomagając bliźnim w odnalezieniu Boga. Takie jest właśnie przesłanie Chrystusa i św. Pawła, o których mówi Pascal. Oni miłości nie uczyli, nie dowodzili, ale ją pokazywali, „zarażając” tym samym do jej czynienia.

Podsumujmy. Rozum ma, według Pascala, wyraźne granice, jego żywiołem jest świat nauki i klasycznej filozofii, która, uważa filozof, godna jest odrzucenia. Rozum ma wprawdzie swoje prawa, ale są one pozbawione wartości absolutnej. Wiara zawiera natomiast trzy konstytutywne momenty, a są to: chcenie wiary, czucie równoznaczne z pewnością oraz praktyka wiary, łącząca się z miłością. Wiara nie neguje rozumu, potrafi się natomiast bez niego obejść, nie jest on jej koniecznie potrzebny, a potrafi przeszkadzać, nieustannie wytrącając pewność, ulokowaną w porządku serca. Kołakowski napisał:

Ostatecznie więc wszystkie manewry wypracowane przez Pascala, aby nadać sens jaki jego dziełu apologety, są nieskuteczne i rozbijają się o ścianę jego teologii. Nie wyjaśnił on nigdy tego rozdarcia i nie naprawił go<sup>30</sup>.

Między rozumem a wiarą nie ma zatem przyjaznego związku... A jednak, zdaje się twierdzić Pascal, nie ma rozumu bez minimum zawierzenia, tak jak nie ma wiary bez minimum myślenia. Związek wiary i rozumu, chociaż trudny i niejednoznaczny, znajduje jednak swoje zastosowanie, nawet u kojarzonego z antyracjonalistycznym fideizmem Pascala.

---

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 23.

## BIBLIOGRAFIA

- L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, przeł. I. Kania, Kraków 2001.  
L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009.  
L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 2010.  
Cz. Miłosz, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002.  
B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983.  
B. Pascal, *Prowincjałki*, przeł. T. Żeleński (Boy), Kraków 2003.  
K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.  
M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty 2002.

**WOJCIECH ZALEWSKI**, doktorant w Instytucie Filozofii UJ. Interesuje się filozofią fenomenologiczno-hermeneutyczną. Publikował m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Więzi” i „Znaku”.