

W i t o l d G l i n k o w s k i

Nieskończoność – bliska czy daleka? Wątki Pascalskie w Tischnerowskim myśleniu o człowieku

Słowa kluczowe: *filozofia dramatu, nieskończoność, B. Pascal, J. Tischner*

Między filozoficznymi aportami Blaise’a Pascala i Józefa Tischnera zachodzi znacznie więcej różnic niż podobieństw. A jednak Tischner sięgał do Pascala – nie po to, by się od niego dystansować, lecz po to, by znaleźć u niego inspirację i potwierdzenie własnych filozoficznych intuicji. Zarówno Pascal, jak i Tischner postrzegają człowieka jako pozostającego w obliczu Boga. Obaj zgadzają się, że ta sytuacja wyróżnia człowieka i przesądza o wyjątkowości jego egzystencji. Obaj wskazują na napięcie między tym, co skończone – człowiekiem – a tym, co nieskończone – Bogiem.

Nieskończoność jest kategorią obecną w wielu projektach filozoficznych. W praktyce codziennego uzusu językowego pojęcie nieskończoności funkcjonuje zazwyczaj w kontradykcji do pojęcia skończoności i uchodzi za semantycznie wtórne. Sens nieskończoności jawi się jako wyprowadzany z sensu skończoności i stanowiący jej radykalną multiplikację. Taka geneza tego pojęcia nie jest jedyną, gdyż w rozmaitych projektach filozoficznych odnajdziemy kontestację zasadności owej potocznej intuicji językowej. Autorzy tych głosów sprzeciwu – by odwołać się do jednego z bardziej reprezentatywnych – zwracają uwagę na okoliczność, że „idea nieskończoności jest bogatsza niż idea skończoności” (Tischner 2008, s. 89). Co więcej, idea nieskończoności warunkuje poszukiwanie prawdy (Tischner 2012, s. 252–254), a także umożliwia konstruowanie, rozumienie i posługiwanie się wszelkimi ideami, gdyż „każda idea ma w sobie coś nieskończonego” (Tischner 2012, s. 225).

Dla Kartezjusza i Pascala, a w wieku XX również dla Emmanuela Lévinasa, którego Tischner często przywołuje, nieskończoność jest argumentem za realnością Boga – Nieskończonego. Lévinas i podążający jego śladami Tischner kwestionują antropologiczną użyteczność Kantowskiej wykładni nieskończoności. U Kanta bowiem „bytu skończonego nie rozumie się [...] przez odniesienie go do nieskończoności. Przeciwnie, to nieskończoność zakłada skończoność, której jest nieskończonym poszerzeniem” (Lévinas 1998, s. 230). Taka Kantowska wykładnia wydaje się koincydować z naturalną intuicją i powszednim uzusem językowym, jednak Lévinas, a za nim Tischner, idą inną drogą. Dla nich atrakcyjne okazuje się Kartezjańskie pojmowanie nieskończoności, ponieważ zachowuje ono „swój pozytywny charakter, swoją uprzedniość w stosunku do każdej myśli skończonej lub dotyczącej rzeczy skończonych, swoją zewnętrżność wobec skończoności” (Lévinas 1998, s. 231). Nietrudno odgadnąć, że za słowem „zewnętrżność” kryje się wskazanie na transcendencję, odniesienie do Boga, który dla Kartezjusza jest Nieskończonością, a dla Lévinasa i Tischnera nieskończonym Dobrem. „Skończoność rodzi się z negacji nieskończoności [...]” (Tischner 2008, s. 89) – tak twierdził Kartezjusz, a także nawiązujący doń Lévinas. Również Pascal traktuje nieskończoność jako źródłową i bezprecedensową. I chociaż jego filozoficzna perspektywa sytuuje się w opozycji do racjonalizmu Kartezjańskiego, to jednak u obu autorów nieskończoność rozpoznawana jest nie tylko w planie metafizycznym, ale także w kontekście antropologicznym – w refleksji nad człowiekiem stojącym wobec Boga.

Ewidentne różnice w filozoficznym wykładaniu nieskończoności wynikają z kilku powodów – z sięgania do odmiennego zaplecza teoretycznego, z odmiennych filozoficznych tradycji oraz ze zróżnicowanej filozoficznej wyobraźni autorów pragnących abstrakcyjne pojęcie przedstawić, na ile to możliwe, w języku korespondującym z tym, co dostępne w obszarze powszedniego doświadczenia. Kartezjusz dystansował się od teologii, chciał pozostać filozofem. Pascal przeciwnie, dystansuje się od „Boga filozofów”, interesuje go bowiem „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba”. Z kolei Tischner zmierza do zajęcia stanowiska, które pozwoliłoby uszanować i pogodzić racje obu swoich poprzedników – jako filozof dba o klarowność dyskursu, jako człowiek wierzący posiłkuje się inspiracjami zaczerpniętymi z mitologemu biblijnego.

U Pascala „nieskończoność” ma różne sensy – nie tylko pozytywny, wskazujący na wielkość, ale też negatywny, wskazujący na nieodwołalną trwałość pewnego stanu rzeczy. Jeśliby zatem to ostatnie znaczenie zastosować do doczesności – co czynią ateści, dla których życie doczesne jest życiem jedynym, wyczerpującym realność ludzkiej egzystencji, a ten stan rzeczy jest nieodwołalny, czyli „wieczny” – wówczas uchybienie względem doczesności i degradowanie jej poprzez jej konfrontację z ewentualną nieskończonością Boga musi być uznane za błąd, o tyle „wieczny”, że niewybaczalny i nieodwołalny.

Ostatnie słowa Pascalowskiego zakładu – „trzeba stawiać wszystko” (Pascal 1989, s. 234) – zdają się potwierdzać „psychologiczną” interpretację nieskończoności, rozumianej jako to, co z ludzkiej perspektywy nieodwołalne. Dodajmy, że zakład adresowany jest do osób żyjących bez Boga; ludzie żyjący w obliczu Boga nie potrzebują takiej argumentacji, a nawet mogliby ją uznać za redukcjonistyczną.

Pascal jest myślicielem niestroniącym od paradoksu, toteż ukazana przez niego sytuacja człowieka jest niejednoznaczna. Gdy pyta o miejsce człowieka w przyrodzie, nazywa go: „Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim” (Pascal 1989, s. 63). Skoro kosmos przyrównany został do „nieskończonej kuli, której środek jest wszędzie, powierzchnia nigdzie” (Pascal 1989, s. 61), to konfrontowany z nim człowiek musi się jawić jako nicość. Wszelako podjęta przez Pascala eksploracja tej „nicości” ujawnia jej nieskończoność – zarówno cały kosmos, jak i jego punkt, niepozorna ludzka drobina, otwierają się jako niezgłębiona, niepoznawalna i niewyczerpywalna otchłań¹.

Antropologiczna ambiwalencja, którą Pascal zarysował w planie rzeczywistości przyrodniczej, u Tischnera zostaje ograniczona do kontekstu interpersonalnego i osadzona w realiach czasu dramatycznego oraz swoiście rozumianej sceny. Paradoks wpisany w pojęcie nieskończoności Tischner wyraża jako rozróżnienie i potencjalny konflikt między użytkiem, jaki ze swej wolności czynią osoby uczestniczące w egzystencjalnym dramacie – nie tylko zresztą podmioty ludzkie, ale także Bóg, dla którego decyzje podejmowane przez człowieka okazują się „miejscem niedostępnym” (Tischner 1995, s. 110). Dramatyczna kondycja człowieka jest konsekwencją jego otwarcia na Nieskończoność, traktowaną jako podmiotowo urealniana się transcendencja. To właśnie ona określa świat – transcendentny, różny od każdego spośród immanentnych środowisk, w których żyją zwierzęta. A ponadto jest podstawą rozróżnienia między potrzebą – właściwą dla zwierząt i ludzi – a pragnieniem – określającym specyfikę człowieka. Potrzeby mają charakter utylitarny, pragnienie jest transcendentne – zarówno w swej genezie, jak i formach swego manifestowania się. Pragnienie ma status metafizyczno-etyczny, toteż eskaluje wraz z jego zaspokajaniem – „karmi się własnym głodem”, ponieważ „upragnione nie wypełnia go, lecz pogłębia”, jak obrazowo ową sytuację przedstawia Lévinas (1998, s. 19). Potrzeby, przeciwnie, nie wykraczają poza horyzont skończoności, są celami, których precyzyjne zdiagnozowanie, przedstawienie oraz realizacja nie wykraczają poza spektrum teoretycznych i technicznych możliwości człowieka.

Pascal podkreśla, że dowodzone rozumowo prawdy matematyczne podążają za wcześniejszymi od nich prawdami serca: „Zasady czujemy, twierdzenia

¹ Abstrahuję od semantycznej nieprecyzyjności obciążającej użyty przez Pascala zwrot „nieskończona nicość”.

wyprowadzamy za pomocą dowodu; i jedno i drugie pewnie, mimo że odmiennymi drogami” (Pascal 1989, s. 245–246). Sugestia, że odkrywanie prawd matematycznych jest wtórne względem prawd serca, nieco przypomina bliską Tischnerowi dialogiczną zasadę głoszącą, że „etyka poprzedza ontologię”: Ty jest wcześniejsze od Ja, gdyż praktyczne użycie rozumu jest wcześniejsze od użycia teoretycznego. Pojawia się jednak pytanie: czy wyjątkowość człowieka jest, jak u Pascala, funkcją ludzkiej obecności w dwóch nieprzystających do siebie światach – pośród dyskursywnych twierdzeń i pośród przeddyskursywnych zasad, czy też – jak u Tischnera – wynika ona z ludzkiego egzystowania w świecie będącym sceną interpersonalnego dramatu?

Pascal argumentuje, że istnienie i natura rozciągłości i skończoności są nam znane z uwagi na to, że partycypujemy w jednej i w drugiej. Natomiast w przypadku nieskończoności, wprawdzie znamy jej istnienie – przykładem ma być nieskończony ciąg liczb lub liczba nieskończenie wielka – lecz nie znamy jej natury, gdyż „ma ona rozciągłość, jak my, ale nie ma granic, a my je mamy”. Zarazem „nie znamy ani istnienia, ani natury Boga, ponieważ nie ma ani rozciągłości, ani granic” (Pascal 1989, s. 231).

Według Pascala istnienie nieskończonego ciągu liczb możemy stwierdzić dzięki własnej rozciągłości – w której uczestniczymy i którą poznajemy. Różni się to od argumentacji Kartezjusza, który utrzymywał, że człowiek myśli i poznaje za sprawą nierozciąglej jaźni. Ponadto człowiek Kartezjański obcuje z ideą nieskończoności, wprowadzoną do jego umysłu przez Nieskończonego Boga. Przypisując ciągowi liczb nieskończoność, Pascal traktuje go jako multiplikację ciągu skończonego, podczas gdy Lévinas i Tischner, gdy piszą o nieskończoności, starają się wyeksponować jej źródłowy charakter, wskazując na to, że jej sens jest nieporównywalny i nieuzgadnialny z niczym, co może być rozpoznawane jako skończone.

Tymczasem człowiek, mimo swej rozciągłości i skończoności, zdolny jest do przyjęcia Objawienia, w którym Bóg otwiera przed nim własną nieskończoność. Toteż nasuwa się pytanie: co leży u podstaw ludzkiego bycia *capax Dei*, ludzkiej zdolności do przyjęcia Objawienia? I czy owa zdolność, sprawiająca, że człowiek jest otwarty na Boga w stopniu, w jakim otwiera się na Boską mowę lub na Boskie milczenie (Rahner 2008, s. 94–95, 144), nie świadczy o wyjątkowości człowieka? A jeśli tak, to czy otwarcie na Boską nieskończoność byłoby dostępne istocie *sensu pleno* skończonej? Jeśliby uznać te pytania za retoryczne, to okaże się, że zarówno Pascal, jak i Tischner uwzględniają nieskończoność jako tę, w której człowiek partycypuje. Robią to jednak w sposób odmienny.

Pascal, inaczej niż Kartezjusz, przeciwstawia wiarę rozumowi i zastrzega, że skażenie ludzkiej natury dotyczy również, a nawet przede wszystkim, ludzkiego rozumu. O ile Kartezjusz próbował, odwołując się do rozumu, filozoficznie zasymilować i uzasadnić treści Objawienia, o tyle Pascal swoją obronę

chrześcijaństwa buduje w kontekście wymierzonego w rozum sceptycyzmu, przeciwstawiając rozumowi sferę uczuć. Oba porządki – rozumu i serca – pozostają u Pascala w stanie nieprzewyciężalnego konfliktu, toteż „racje serca” muszą pozostać niedostępne rozumowi (Pascal 1989, s. 244–245). Takie kluczowe dla intelektualnej aktywności człowieka operacje, jak uzasadnianie czy dowodzenie, pozostają wyłącznie w gestii rozumu, a wszelka argumentacja jest konkluzyjna pod warunkiem, że respektuje immanentnie pojmowaną wydolność rozumu i przebiega z uwzględnieniem przypisywanych mu ograniczeń. Tym samym za niekonkluzywną będzie uznana argumentacja Kartezjusza zaproponowana w jego „psychologicznym” dowodzie na istnienie Boga.

Tischner powtarza za Pascalem: „Uczucie zawsze wystrychnie rozum na dudka” (Tischner 1998, s. 78). Przytacza też podobną jego wypowiedź: „Rozum zawsze pada ofiarą pozorów” (Tischner 2008, s. 52; Pascal 1989, s. 67). Człowiek Pascala pozostaje zawieszony między dwiema nieskończonościami – nieskończoną małością i nieskończoną wielkością. Człowiek doświadcza obu nieskończoności i przeżywa je, ponieważ współokreślają one warunki dramatu, którego jest podmiotem; nie jest jednak w stanie zrozumieć żadnej z nich. Jednak, gdyby iść tropem Pascala, partycypowanie w dwojako pojmowanej nieskończoności jest przywilejem nie tylko człowieka, owej ludzkiej „trzciny myślącej”; przysługuje też przyrodzie, bo „[...] skoro natura wyryla obraz swój i swego twórcy we wszystkich rzeczach, mają one prawie wszystkie coś z tej podwójnej nieskończoności” (Pascal 1989, s. 63–64).

Jednak pomimo swego uznania dla filozoficznej przenikliwości Pascala, potrafiącego uwypuklić egzystencjalną bezprecedensowość bytu ludzkiego, antropologiczny projekt Tischnera nie powiela ostrej dysjunkcji, która patronuje Pascalowskiej wizji człowieka. Ten stan rzeczy w znacznej mierze wynika z odmiennych wyobrażeń na temat ludzkiej rozumności. U Pascala funkcjonuje ona jedynie w obszarze transparentnych argumentów i konkluzyjnych dowodów.

Tischner uważa, że dzięki partycypowaniu w „idei nieskończoności” człowiek zdolny jest do otwierania się na Nieskończonego. Krakowski autor, budując na tym założeniu swoją koncepcję człowieka, daleki jest od rozdzielania „dwóch porządków”. Ludzkie „myślenie według wartości” nie polega na abstrakcyjnym ważeniu czysto racjonalnych argumentów, lecz na odnajdywaniu się w horyzoncie dobra i zła; horyzont ten ma charakter egzystencjalny, gdyż obliguje człowieka do zajęcia stanowiska względem swej niepowtarzalności, rozpoznawanej i doświadczanej w kolejnych sekwencjach jego urealniania się, dokonywanego w ramach podejmowanych przezeń aktów solidaryzacji egotycznej (Tischner 1978). Ludzkie życie układa się w pasmo poszczególnych „tu-oto” – doświadczanych nie tylko teoretycznie, utylitarnie, lub instrumentalnie, lecz także osobowo, osobiście i interpersonalnie. Urealniane jest ono dzięki zaangażowaniu wolnego i świadomego podmiotu. Aktywność tego pod-

miotu polega na rozumieniu, które jest niezdystansowane od przeżywania, lecz przeciwnie: możliwe dzięki przeżywaniu wartości i nieustannym podejmowaniu samodzielnych aksjologicznych decyzji oraz byciu odpowiedzialnym za te wybory.

Pascal postrzega człowieka jako skończonego. Zarazem ta skończoność nie stanowi przeszkody dla objawiającego się człowiekowi Boga. Tej trudności nie ma u Tischnera, który nieskończoność dostrzega również w „skończonym” człowieku. Gdyby człowiek nie był *capax Dei*, „wzywany przez nieskończoność” (Tischner 2008, s. 87) – a zdolność do usłyszenia tego wezwania świadczy o partycypowaniu w tym, co nieskończone – wówczas bez reszty i nieodwołalnie pozostawałby niewrażliwy na Boską rzeczywistość.

Dla Tischnera człowiek jest istotą dramatyczną, podobnie jak dla przywoływanego przezeń Pascala, który pisał: „Człowiek nie wie, jakie miejsce ma zająć: wyraźnie jest zbłąkany i strącony ze swego prawdziwego miejsca, bez możliwości odszukania go. Szuka go wszędzie z niepokojem i bez skutku, w nieprzeniknionych mrokach” (Tischner 2019, s. 59; Pascal 1989, s. 143). Jednak ta sytuacja może ulec radykalnej odmianie: „Bez Chrystusa człowiek musi być w grzechu i nędzy. W Nim cała nasza cnota i całe szczęście. Poza Nim jeno grzech, nędza, błąd, ciemność, śmierć, rozpacz” (Tischner 2019, s. 59; Pascal 1989, s. 370). Powyższy stan emocjonalnego i etycznego zagubienia rezonuje z zagubieniem egzystencjalnym, będącym funkcją konstatowania przez człowieka jego znikomości ontycznej. Ilustruje ją Pascal następująco:

Kiedy zważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu, a nie tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy (Tischner 2019, s. 58–59; Pascal 1989, s. 72).

Jak widać, Pascalski dramat człowieka rozgrywa się w obrębie całego uniwersum i ze względu na dwoistość rzeczywistości, z którą człowiek ma do czynienia. Dramat Tischnerowski, przeciwnie, rozgrywa się jedynie na scenie, czyli w przestrzeni interpersonalnej. U Tischnera powodem ludzkich rozterek egzystencjalnych nie jest przepastność czasu i przestrzeni oraz nieskończoność Tego, kto nimi rozporządza, wykazując zarazem swoją nieskończoną przewagę nad człowiekiem. Powodem niepewności człowieka będącego podmiotem egzystencjalnego dramatu jest raczej nieprzewidywalność zła, którego posłańcem może okazać się jedynie drugi – nigdy zaś przyroda – i które ponadto może uzyskać przyzwolenie od tego, ku któremu jest adresowane.

Pascal nie dyskutuje z Bogiem, gdyż uznaje Jego nieskończoną przewagę nad człowiekiem. Zaleca raczej milczenie wobec Nieskończonego. Tischner, przeciwnie, dialog z Bogiem uznaje za warunek rzeczywistej relacji z Nim. Dla Pascala nieskończoność Boga, wyrażająca nieskończoność Jego mocy, jest zes-

tawiana ze skończonością człowieka, rozumianą jako jego nieskończona znikomość. Tak postrzegany człowiek pozostaje w sytuacji bezwarunkowego rozporządzania nim przez Boga. Wedle Tischnera, podążającego śladem Kartezjusza i Lévinasa, człowiek także ma swój udział w nieskończoności – osobisty i niezatrącalny, „tkwi w nas idea nieskończoności” (Tischner 2008, s. 78). Jest ona obecna w ludzkim umyśle nie tylko jako zaimplementowana idea, lecz także jako trwale zdeponowana w ludzkiej etycznej wrażliwości. Manifestuje się ona poczuciem nieskończoności Dobra. Jednak ludzka postawa względem Dobra nie jest, jak u Pascala, ściśle reglamentowana konfesyjną przynależnością bądź eschatologicznie motywowaną nadzieją. Przeciwnie, stosunek do Dobra jest inkluzywny i wyraża się doświadczeniem aksjologicznym – wciąż zagrożonym, ale też nieustannie interioryzowanym, pozwalającym na zaakceptowanie przez człowieka swej podmiotowości. Ten permanentny proces, nadający sens i wartość ludzkiej egzystencji, owa „solidaryzacja egotyczna”, przebiega w warunkach dialektycznego procesu zmagania się ze złem – przybierającym różne formy, ale zawsze mającym swe źródło w interakcjach międzyosobowych. A zatem „[...] w sporze ze złem, inspirowane mową dobra Ja zmienia płaszczyzny swego właściwego istnienia – wycofuje się z jednej, by być sobą na drugiej. [...] Zawsze bowiem znajdzie się jakieś dobro, jakaś wartość, pod dachem której poszuka sobie schronienia” (Tischner 1990, s. 252).

Tischner wielką wagę wiąże z podmiotowością człowieka, ze względu na niezbywalnie przysługującą mu wolność. Właśnie ta wolność, jako zdolność do odpowiedzialnego i świadomego wybierania Dobra, przesądza o wyjątkowości człowieka. Owa wolność jest „niedostępna dla Boga”. Tym stwierdzeniem Tischner jedynie formalnie i przewrotnie parafrazuje myśl greckiego Orestesa, gdyż wypowiada ją w całkiem innym kontekście. Dla Pascala ludzka wolność przydaje się, o ile człowiek zechce skorzystać z jedyne go ofiarowanego mu ratunku, mogącego przynieść mu ocalenie. Dla Tischnera wolność jest znakiem godności człowieka, będącego zdolnym, by za sprawą swej autonomicznej decyzji stanąć w obliczu Boga. Bóg jest dla Tischnera Nieskończony przede wszystkim w sensie aksjologicznym, a źródłowo również w sensie agatologicznym – sens metafizyczny i kosmologiczny są dlań drugoplanowe.

Według Pascala kwestionowanie realności Boga jest ryzykiem nieprzystojącym człowiekowi rozumnemu, jako że Bóg jest absolutnym bytem i omnipotentnym sędzią, co człowiek winien wziąć pod rozwagę. Tischner ciężar swojej argumentacji przenosi na inną płaszczyznę, bowiem z ludzkiej perspektywy Bóg jest Dobrem, a Dobro rządzi się własnymi prawami, nie podlegając prawom metafizyki.

Dobro powinno być czytelne jako pojęcie, ale jego właściwe rozumienie nie jest możliwe bez jego doświadczenia. Doświadczenie dobra, odsyłając do interpersonalnej genezy dobra, wykracza poza sferę pojęć. Odnalezione w tradycji dialogicznej stwierdzenie, że „nauczanie mnie przez Innego tworzy ro-

zum” (Lévinas 1998, s. 303), zawiera sugestię, że drugi uczy dobra. Dobro ujawnia swoją realność nie za sprawą dowodu na jego istnienie, lecz dzięki interpersonalnemu imperatywowi – który dobro przynosi, który afirmuje i którego ważność gwarantuje. Tym samym, nieskończoność określająca byt będzie niewspółmierna względem nieskończoności określającej Dobro. Z Dobrem jest inaczej niż z bytem, czego wyrazem mają być prowokacyjne słowa Tischnera: „Nawet jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu” (Tischner 1996, s. 261).

Pojęcie nieskończoności jest, jak wiadomo, koronnym argumentem w słynnym Pascalowskim zakładzie. Perswazyjna siła tego zakładu rzadko bywa kwestionowana, a jednak nie wiadomo, czy ktokolwiek kiedykolwiek stał się jego rzeczywistym beneficjentem. Fascynacja precyzją i transparentnością przedstawionej w zakładzie argumentacji niekoniecznie prowadzić musi do zmiany teoretycznych poglądów i praktycznych postaw². Pascal wyróżnia trzy kategorie ludzi: 1) tych, którzy służą Bogu, gdyż Go znaleźli, 2) tych, którzy nie znalazłszy Go, próbują Go szukać, 3) tych, którzy ani Go nie szukają, ani nie znajdują. Pierwszych nazywa roztropnymi i szczęśliwymi, drugich – roztropnymi i nieszczęśliwymi, ostatnich – szalonymi i nieszczęśliwymi (Pascal 1989, s. 181). Nasuwa się pytanie, do której grupy odbiorców zakład był kierowany. Adresatami zakładu zapewne nie są osoby religijne. Odbiorców zakładu należałoby raczej szukać wśród osób żyjących „bez Boga”, a zatem „nieszczęśliwych”, jednak nie stanowią oni jednolitej grupy. Przeciwnie, należą do nich: 1) ci, którzy *kwestionują sens* słowa „Bóg”, i w związku z tym żaden aspekt problemowy korespondujący z tym słowem nie jest przez nich brany pod uwagę, 2) ci, którzy *wiedzą*, że Boga nie ma, a zatem rozumiejąc, co kryje się pod tym słowem, przeczą, by słowu temu odpowiadał jakiś rzeczywisty desygnat, albo nawet by słowo to mogło pretendować do bycia pojęciem, 3) ci, którzy *wierzą*, że Boga nie ma, a zatem nie tylko rozumieją znaczenie tego słowa, ale ponadto, zapewne zasadnie, wątpią, by można było mieć wiedzę na temat czegoś, co ze swej natury nie poddaje się uprzedmiotowieniu i dlatego nie może stanowić przedmiotu żadnej wiedzy. Zaryzykuję przypuszczenie, że jeśli argumentacja zawarta w Pascalowskim zakładzie miałaby przynieść rezultat zamierzony przez jego autora, to największe szanse rysują się w przypadku, gdy potencjalny adresat będzie reprezentantem ostatniej grupy. O ile bowiem nierozumienie tego, o co mamy pytać i czego pragniemy szukać, uniemożliwia podjęcie jakiegokolwiek heurezy – podobnie zresztą, jak dzieje się w przypadku posiadania wiedzy o czymś, o czym wiedzy uzyskać niepodobna,

² Interesującego studium tej kwestii, przedstawionej w artystycznym języku filmu, dostarcza obraz *Moja noc u Maud* (1969) w reżyserii Erica Rohmera. Bohater filmu – matematyk, marksista i ateista w jednej osobie – mimo swego podziwu dla argumentacji zaprezentowanej w Pascalowskim zakładzie, pozostaje niewrażliwy na jego przesłanie.

kiedy to dyskwalifikacja dotyka samej możliwości stawiania pytań o Boga i podejmowania prób odnalezienia Go – o tyle zdolność uświadamiania sobie tego, że wiara i wiedza są rzeczami różnymi i niesprowadzalnymi do siebie, wydaje się dobrym prognostykiem.

Doświadczenie nieskończoności, budząc respekt, podziw oraz bezradność, musi wywoływać poczucie osamotnienia. Pascal i Tischner dostrzegają podobieństwo w zakresie ludzkiego przeżywania nieskończoności oraz samotności, jednak czynią to w sposób odmienny. U Pascala człowiek jest samotny w obliczu Boga, podobnie jak u Kierkegaarda. U Tischnera człowiek jest samotny w obliczu drugiego, przy czym Drugim jest również Bóg. Jest On postrzegany nie tylko w roli Stwórcy – Stwórcy człowieka i świata wraz ze wszelkimi aspektami nieskończoności, rozpoznawanymi w przestrzeni mierzonej zarówno miarą kosmologiczną, jak i antropologiczną. Swoją nieskończoność objawia bowiem w obliczu człowieka. Ukazuje swoje oblicze jako absolutne Ty – Nieskończone, ponieważ źródłowe i nadające każdemu spotykanemu przez człowieka Ty osobowy sens i aksjologiczną nieredukowalność.

Bibliografia

- Lévinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pascal B. (1989), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Rahner K. (2008), *Słuchacz Słowa*, przeł. R. Samek, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tischner J. (1978), *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: W. Stróżewski (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 91–102.
- Tischner J. (1990), *Filozofia dramatu*, Paris: Éditions du Dialogue.
- Tischner J. (1995), *Apostolstwo odzyskanej wolności*, „Etyka” 28, s. 109–118.
- Tischner J. (1996), *Uprawiam filozofię dobra*, w: A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak (red.), *Rozmowy o filozofii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 251–267.
- Tischner J. (1998), *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak.
- Tischner J. (2008), *Etyka a historia. Wykłady*, red. D. Kot, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tischner J. (2012), *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, red. D. Kot, A. Węgrzecki, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tischner J. (2019), *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. Stawrowski, A. Workowski, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.

**Infinity: Intimate or Remote?
Pascalian Motifs in Józef Tischner's Reflection on Man**

Keywords: *infinity, B. Pascal, philosophy of drama, J. Tischner*

The aim of the article is to demonstrate similarities and differences between how Józef Tischner and Blaise Pascal understood infinity. In the philosophical project of the former, man has the status of a dramatic subject. This is often overlooked, however, as a result of the confusion between the belief that the roles people play are dramatic even though their condition in life is not dramatic. Human participation in the drama of life must not be interpreted as performing a role. Living one's life is not acting in a drama, but dwelling within it at the deepest level of the existential participation. A human being is involved in his/her drama personally, directly and completely. As the subject of the drama, he/she opens himself/herself both to what is finite and to what is infinite, i.e. to objects and people. The stage on which we are positioned is not identical with the world itself, nor is time identical with the dramatic time which extends only from the moment when the question is heard to the one when it is answered. The dramatic condition of human being is determined by his/her opening up to the infinity that not only defines the world – as transcendent and different from the surrounding animalistic environment – but also emerges on the horizon of the desire, which must not to be confused with human needs. Needs are utilitarian, whereas desires are transcendent – both in their genesis and their forms of manifestation. Desire escalates over time in the course of being satisfied, in other words, it „feeds on its own hunger” (E. Lévinas). Finally, for both Pascal and Tischner, what guarantees the possibility of opening up to infinity is not human knowledge but religious faith.