

A l f r e d W i e r z b i c k i

Pascalowskie kłopoty z poznaniem człowieka i Boga

Słowa kluczowe: *filozoficzny tenebryzm, logika serca, racjonalistyczny naturalizm, religijny egzystencjalizm, rozum, wiara*

1. Myślenie w strefie pomiędzy ciemnością a jasnością

Urodzony w 1623 roku Błażej Pascal jawi się nadal jako zagadka, wcale nie mniejsza, niż był nią w swej epoce, od której dzielą nas cztery stulecia. Uderza bogactwo jego osobowości i talentów, imponują młodzińcze osiągnięcia na polu fizyki i geometrii, zastanawia zwrot religijny, zdumiewa katolicka ortodoksja rozwijana na heretyckiej pożywce jansenizmu. Wcale niełatwo go zrozumieć.

Przemyśleń Pascala, wbrew tendencjom jego racjonalistycznej epoki, nie da się zamknąć w systemie. Owszem, jego najgłośniejsze dzieło, *Myśli*, ułożone zostało w porządku systemowym, mowa w nich, po kolei, najpierw o „człowieku bez Boga”, potem o „człowieku z Bogiem”. Czerpiąc z poznania naturalnego oraz nadprzyrodzonego, refleksje Pascala poruszają się po orbitach filozofii i teologii, ale ich autor wcale nie jest skory uważać się ani za filozofa, ani za teologa, nie przejawia ambicji budowania teorii filozoficznych czy teologicznych, w jednej i drugiej dziedzinie zajmuje go przede wszystkim krytyka poglądów, które uznaje za błędne lub skrajne. Nie jest on mistrzem systemu, lecz człowiekiem dociekań. „Przeczyć, wierzyć i wątpić jest dla człowieka tym, czym bieganie dla konia” (Pascal 1972, s. 115). W tej sentencji zarysowany został również intelektualny autoportret francuskiego myśliciela.

Według Jeana Guittona myślenie Pascala dokonuje się *more geometrico*, ale w zupełnie innym sensie, niż ma to miejsce u racjonalistów. U Pascala nie ma wykładu prawd, jakby dało się je ułożyć na jednej płaszczyźnie dedukcyjnej lub indukcyjnej, myślenie Pascala ma charakter przestrzenny. Odzwierciedla ono „przestrzenną” – przypominającą poniekąd bryłę – strukturę prawdy, w której płaszczyzny układają się na różnych poziomach. Dlatego prawda domaga się oglądu wielostronnego i wielopoziomowego. U Pascala argumentacja wpisana jest w rozmowę, dopuszczającą sąsiedowanie oczywistości i nieoczywistości. Nie jest to nowe podejście, stosował je już Sokrates; nowością Pascalskiego stylu dyskusji jest zdolność do odgrywania różnych ról intelektualnych. Stara się on, najlepiej jak można, przemyśleć stanowisko swego intelektualnego przeciwnika i artykułować je od wewnątrz, z jego, a nie tylko swojego, punktu widzenia. Jak zauważa Jean Guitton:

Dlatego tak często Pascal robi wrażenie, jakby argumentował przeciwko sobie. Istnieje Pascal sceptyk, Pascal ateusz, w tym sensie, że Pascal zapuszcza się w głąb myślowych światów ateusza lub sceptyka, jak gdyby istniały one realnie; że zna wszystkie prawdopodobieństwa oraz wszystkie prawdy należące do tego niższego poziomu; że obraca nimi lepiej niż jego przeciwnik, panuje bowiem nad nimi nie dając im panować nad sobą. Nie to, że nie jest ten przeciwnik myślicielem głębokim, jest przedmiotem zarzutu, lecz to, że nie jest on myślicielem dostatecznie głębokim. [...] Wszystko razem wzięwszy, złem duchowym czy też znakiem znikomości jest właśnie branie części za całość, jednej strony za bryłę, przebadanego poziomu za całokształt bytu (Guitton 1973, s. 95).

W zainteresowaniach Pascala dokonuje się wyraźny zwrot religijny. Znany wcześniej jako luminarz nauki, przeobraża się w żarliwego myśliciela religijnego, aspirującego do gruntownej apologii chrześcijaństwa. Za sprawą mistycznej wizji ognia, w poniedziałek 23 listopada 1654 roku uzyskał on pewność i radość, że obcuje z żywym Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa (Pascal 1954, s. 553–554). Zaznacza, że Bóg, którego poznał, nie jest Bogiem filozofów i uczonych, że nie tylko odsłania się on umysłowi, lecz także przenika serce. Osobiste doświadczenie ze swej natury jest słabo wyrażalne i prawie nieprzekazywalne; świadectwo jest subiektywną opowieścią, odwołującą się do nadzwyczajnej siły przeżycia. Znamienne, że *Memoriał* aż do śmierci pozostawał prywatnym tekstem Pascala, upamiętniającym wydarzenie nocy ognia i odnawiającym akt oddania i zjednoczenia z Bogiem w powtarzanej zapewne i później modlitwie. Relacja religijna jest relacją pomiędzy osobami, wiąże je ona od wewnątrz miłością i tkwi w egzystencjalnej ciągłości osobowych aktów poznawczych, wolitywnych i afektywnych. Te ostatnie nie są jakimś dodatkiem do relacji osobowej, lecz elementem konstytutywnym, dzięki czemu ziszcza się sama relacja z całą swą treścią poznawczą i decyzyjną.

Życia serca nie można obudzić na drodze dyskursu filozoficznego, dlatego Bóg nie może być Bogiem filozofów. Jest on Bogiem historii, inicjatywa spotkania z nim należy do niego, ale to nie oznacza, że Pascal zajmuje stano-

wisko antyfilozoficzne. Filozofia, w jego przekonaniu, powinna w sposób racjonalny umieścić w centrum swych badań kategorię serca oraz próbować zrozumieć racje wiary i racje niewiary. Filozofia, z powodu granic rozumu, nie jest w stanie uruchomić doświadczenia religijnego, ale kiedy już ono nastąpi, jako wyraz „porządku serca”, nie może go ignorować; dlatego właśnie jej zadaniem jest poddać krytycznemu oglądowi jednocześnie przypadek człowieka wierzącego i przypadek człowieka niewierzącego. Ma ona jeszcze dodatkowe zadanie, polegające na wskazaniu racjonalności faktu wiary, która sama nie ma racjonalnej genezy, będąc wydarzeniem o charakterze nadprzyrodzonym, związanym z łaską przekraczającą porządek natury.

Pascal we właściwy sobie sposób uprawia chrześcijański egzystencjalizm o wyraźnym nachyleniu personalistycznym. Religijny egzystencjalizm stanowi specyfikę myśli francuskiej i włoskiej epoki potrydenckiej. Od Kartezjusza (pewnej części jego filozofii) poprzez Pascala, Malebranche’a, Vica do Rosminiego kształtuje się alternatywna wobec nurtu oświeceniowo-racjonalistycznego wizja nowoczesności, będąca próbą syntezy chrześcijaństwa z kulturą nowożytną. Nowożytny pierwiastek obydwu linii moderny, zarówno racjonalizmu, jak i egzystencjalizmu religijnego, wyraża się w prymacie wolności, będącej źródłem tak opcji religijnej, jak i ateistycznej. Interpretacja ta pochodzi od Augusta Del Nocego, który w swych licznych studiach, inspirowanych pracami Jeana Laporte’a, Étienne’a Gilsona oraz Erica Voegelina, problematyzował i relatywizował tezę o ekskluzywnym utożsamieniu moderny z oświeceniem (Perlini 1998, s. 187–257; Wierzbicki 2012, s. 129–144). Zdaniem Del Nocego moderna rozpada się na dwie „esencje filozoficzne”, u podłoża których znajduje się zastąpienie klasycznej metafizyki wiarą. Emblematycznymi figurami tego zwrotu są Pascal i Kant; u pierwszego metafizyka zostaje zastąpiona wiarą nadprzyrodzoną, a u drugiego wiarą racjonalną.

Klarowny schemat dwuliniowości rozwoju filozofii nowożytnej, jaki przedstawia Del Noce, ulega jednak zakrzywieniu, gdy uwzględnimy, że Pascal jako egzystencjalista religijny należy częściowo do jeszcze innej filozoficznej esencji moderny; cechuje go bowiem podejście empiryczne, rzutujące na deskryptywne przedstawianie kondycji ludzkiej. Empiryzm Pascala różni się jednak od empiryzmu szkockiego czy późniejszego empiryzmu francuskiego: nie jest on sensualizmem. W epistemologii Pascala doświadczenie rozciąga się na porządek serca, ponadto kategorii pewności towarzyszy kategoria pragnienia. Istotnym problemem tej epistemologii jest trudność odróżniania myślenia życzeniowego i postulatycznego od elementów konstytuujących realną kondycję istoty ludzkiej, uświadamiającej sobie swą nędzę i wielkość, skażenie i pragnienie łaski.

Personalistyczny rys Pascalskiego namysłu nad sprawami ludzkimi wyraża się w konsekwentnym wysiłku samopoznania. Nie chodzi tylko o poznanie człowieka jako bytu, ale i o poznanie swej enigmatycznej podmiotowości,

uobecniającej się wobec siebie i uciekającej przed sobą. Pascal nie tylko w sposobie łączenia wiary i rozumu kontynuuje intelektualną postawę św. Augustyna – jest również jego kontynuatorem, gdy chodzi o świadomość trudności, a właściwie kłopotów, z poznaniem siebie. Choć nie pozostawił nam opowieści autobiograficznej, Pascal mógłby za św. Augustynem powiedzieć „*et factus sum mihi magna quaestio*”: „I stałem się sam dla siebie wielkim problemem” (Augustyn 1978, s. 54). Sądzę, że trzeba czytać *Myśli* Pascala jako wyznanie na temat kłopotów z poznaniem człowieka i Boga, raport przygotowujący próbę filozoficznej odpowiedzi na problem człowieka i problem Boga, do jakiej chrześcijański myśliciel aspiruje w najgłębszej warstwie swego dzieła.

Kłopoty z poznaniem człowieka, podobnie jak kłopoty z poznaniem Boga, rodzą się z faktu, że zarówno ludzie, jak i Bóg są osobami, a poznanie w świecie osób jest procesem odkrywania osoby, kulminującym w angażującej odpowiedzi na jej obecność, wyzwalającej jakiś rodzaj postawy i działania. Poznanie kogoś – człowieka lub Boga – odbywa się w sferze pomiędzy ciemnością a jasnością. „Dość jest światła” – stwierdza autor *Myśli* – „dla tych, którzy pragną widzieć, a dość ciemności dla tych, którzy trwają w przeciwnym usposobieniu” (Pascal 1972, s. 213). W przekonaniu Pascala poznanie Boga zakłada poznanie siebie, polegające na odczytaniu pragnienia serca. W punkcie wyjścia mamy do czynienia zarówno z „ukrytym człowiekiem”, jak i „ukrytym Bogiem”. W niniejszym artykule zamierzam przedstawić Pascalską próbę odsłaniania człowieka i Boga na drodze hermeneutyki chrześcijańskiej wiary we wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie.

Pascal jawi się jako filozoficzny tenebrysta. Widać tu korespondencję z malarstwem barokowym, rozwijanym intensywnie w epoce, w której żył francuski myśliciel. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o wpływ malarstwa na filozofię. Należy raczej mówić o wspólnej postawie wobec tajemnicy odnoszącej się do relacji człowieka z Bogiem. Jeśli już mowa o wpływach, to w malarstwie Caravaggia, La Toura, Rembrandta i Zubarána wyraża się ideowy klimat epoki baroku jako czasów rozdarcia i poszukiwań. Maria Rzepińska w swym studium pokazuje, że plastyka tenebrystów ma podłoże w różnorodnych prądach ideowych XVII wieku, zasadniczo dalekich od filozoficznego racjonalizmu. Wskazuje ona na grę ciemności i światła w mistyce, alchemii, kabale żydowskiej i badaniach astronomicznych, inspirujących umysłowość artystów tej epoki (Rzepińska 1988, s. 115–137).

Warto przyjrzeć się tenebryzmowi Caravaggia, aby zrozumieć pokrewieństwo pomiędzy jego sposobem widzenia dramatu ludzkiej egzystencji a filozofią mroku i światła u Pascala. Nie sposób tu analizować szczegółowo dzieł malarzkich mistrza włoskiego baroku, niech więc wystarczą celne uwagi jego wybitnych znawców. Rzepińska podkreśla, że „Caravaggio używa koloru skąpo i ascetycznie, ale partie chromatyczne są zawsze nasycone i dźwięczne – użycie tenebryzmu podkreśla jeszcze ich intensywność zamiast tłumić. W późnych

obrazach mrok staje się jeszcze gęstszy, a partie objęte światłem tworzą jakby niewielkie wyspy jasności” (Rzepińska 1979, s. 223). Tadeusz Boruta dodaje: „Wobec tej odwiecznej tradycji budowania obrazu światłem i kolorem (dla weneccjan splendorem światła był kolor) zatopione w ciemnościach malarstwo Caravaggia było estetycznym i duchowym szokiem” (Boruta 2006, s. 158).

Filozoficzny tenebryzm Pascala zdaje się wychodzić z podobnych założeń dotyczących percepcji zjawisk fizycznych i duchowych. Podczas gdy malarze posługują się tenebryzmem, aby wydobyć i ukazać niewidzialną głębię rzeczywistości, Pascal wchodzi w intelektualną ciemność związaną z poznaniem siebie i Boga, podążając drogami sceptyków i ateistów i razem z nimi poszukując światła. Zaznacza, że prowadzi rozmowę z tymi, którzy szczerze próbują odnaleźć prawdę.

Zwyczaj się dostrzegać u niego znamiona postawy apologetycznej. Nie ulega wątpliwości, że wywodzi się ona z chrześcijańskiej tradycji apologetycznej, która miała charakter konfrontacyjny. Pascal nie porzuca całkowicie tej tendencji, chodzi mu o wykazanie prawdy religii chrześcijańskiej środkami dyskursu filozoficznego. Jednocześnie wykracza poza postawę apologetyczną wtedy, gdy sceptyków i ateistów traktuje jako partnerów rozmowy niepozbawionych swych racji i emocji. Graczami zakładu są nie tylko dwie koncepcje, lecz dwie *partie*. Pascalską nowością dotyczącą stylu apologetyki chrześcijańskiej jest uznanie podmiotowego wymiaru debaty, wykraczającego poza ściśle przedmiotowy. Tenebryzm okazuje się płodną metodą dociekania prawdy wspólnie z innymi, dopuszcza on elementy perswazyjne, w prezentacji argumentów oddziałujące na emocje i wolę. Pascal doprowadza do błysków w ciemnej przestrzeni, aby poruszyć serce; chodzi mu nie tylko o stwierdzenie prawdy, ale przede wszystkim o poruszenie serca. Uważa, że: „Bóg raczej chce nastroić wolę, niż umysł. Doskonała jasność posłużyłaby umysłowi, a zaszkodziła woli” (Pascal 1972, s. 280). Pascal tkwił jeszcze głęboko w mentalnych nawykach katolików XVII wieku, o czym świadczą jego poglądy na temat Żydów i protestantów, lecz jednocześnie, zwracając uwagę na znaczenie woli i zasadę autonomii w kwestii przekonań, przesuwa umysłowość chrześcijańską z epoki inkwizycji ku czasom dialogu.

2. Nędza i wielkość człowieka

Pascal jest znakomitym pisarzem, który w krótkiej formie potrafi zawrzeć wstrząsający opis paradoksu człowieka.

Cóż za monstrum jest tedy człowiek? Cóż za osobliwość, co za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak ziemny; piastun prawdy – zlew niepewności i błędu; chluba i zakała wszechświata. Kto rozplącze ten zamęt? Natura

gnębi pirrończyków, a rozum gnębi dogmatyków. Cóż tedy poczniecie wy, o ludzie, którzy przyrodzonym rozumem dochodzicie waszej przyrodzonej istoty? Nie możecie uniknąć jednej z tych sekt ani też trwać w żadnej. Poznaj tedy pyszałku, jakim bezsenssem jesteś dla siebie samego. Ukorz się bezsilny rozumie; umilknij głupia naturo: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka, i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga (Pascal 1972, s. 185–186).

Jest to jeden z najbardziej antynaturalistycznych tekstów nowożytnej myśli antropologicznej, stanowiący wyraźną kontynuację stanowiska Augustyńskiego i przyznający prymat wierze w sprawie poznania człowieka. Augustyn i Pascal uznają niewystarczalność odpowiedzi rozumu na pytanie, kim jest człowiek. Nie znaczy to jednak, że zajmują stanowisko irracjonalne; obydwaj opowiadają się za racjonalizmem teologicznym, którego przesłanki znajdują się w chrystologii. Jezus Chrystus – jak zwięźle stwierdza Pascal – ukazuje nędzę i wielkość człowieka. Czysto naturalistyczna interpretacja kondycji ludzkiej – negująca związek człowieczeństwa z boskością – musiałaby również zanegować kluczowy w Pascalskiej percepcji człowieczeństwa fakt przerastania ludzkiej natury. Oczywiście teologiczną interpretację doświadczenia ludzkiej autotranscendencji można odrzucić; w XX-wiecznym egzystencjalizmie pojawił się nawet postulatyczny ateizm, wykluczający istnienie Boga ze względu na transcendencję ludzkiej wolności. Pascal i Sartre mają wspólny punkt wyjścia, ale różnią się diametralnie w punkcie dojścia. Dla Pascala paradoks człowieka staje się zrozumiały dopiero wtedy, gdy myśli się o nim w świetle wiary prowadzącej i formującej rozum. Rozum nie jest bynajmniej zewnętrzny w stosunku do wiary, dlatego Pascal kwestionując samowystarczalność rozumu, jednocześnie wskazuje na jego konieczność w analizie tego, co wiara mówi o człowieku. „Jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego; jeżeli się pogwałci zasady rozumu, będzie niedorzeczna i śmieszna” (Pascal 1972, s. 27).

O wyróżnionej pozycji człowieka w naturze stanowi zdolność do myślenia; jest on drobiną we wszechświecie, myśląca trzcina porządkuje jednak intelektualnie świat fizyczny i matematyczny, próbuje go ogarnąć w kategorii nieskończoności. Mylilibyśmy się, gdybyśmy chcieli uznać Pascala za epistemologicznego optymistę, odwołującego się do wiedzy gruntownej i nieobalalnej. Silne aspiracje rozumu do poznania pewnego zderzają się z nieuchronną przygodnością epistemiczną.

Czegokolwiek chcielibyście się ucześcić, wraz chwije się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią (Pascal 1972, s. 57).

Poznawcze aspiracje rozumu napotykają barierę ze strony zmysłów, pamięci, intelektualnych nawyków. Kontyngencja ludzkiego rozumu wskazuje na nędzę

człowieka, osłabiającą jego wielkość. Wprawdzie myślenie jest wyróżnikiem człowieczeństwa, ale ludzkie poznanie realnych stanów rzeczy nie może przebić się ponad myślenie słabe i chwiejne.

W filozoficznych zainteresowaniach Pascala obserwujemy wyraźny zwrot ku ludzkiemu „ja”. Podobnie jak u Kartezjusza jaźń jawi się jako *res cogitans*, ale nie da się jej ograniczyć wyłącznie do funkcji kognitywnych; jest ona w swej głębi zarówno podmiotem, jak i przedmiotem miłości. Na pytanie „co to jest ja?” (Pascal 1972, s. 128) nie można jednak udzielić adekwatnej odpowiedzi, każda bowiem odpowiedź pozostaje tylko częściowa, niezależnie od tego, czy jej podstawą jest doświadczenie wewnętrzne, czy zewnętrzne. Poznawczo dane są przymioty jaźni, natomiast ona sama pozostaje ukryta, co sprawia trudność w miłowaniu konkretnej osoby dla niej samej. Pascal nie twierdzi, że miłość jest niemożliwa, wszak jej pragnienie jawi się jako doświadczenie źródłowe, stanowiące fundamentalny punkt odniesienia jego krytyki racjonalizmu. Uważa on natomiast, że motywy miłości najczęściej nie dotyczą tego, czym jest poznawczo nieuchwytnie „ja”.

Pascal potrafi zauważyć, że „ja” różni się od „nie-ja”, nie podejmuje jednak próby epistemologicznej analizy tej fundamentalnej różnicy; zatrzymuje się w punkcie uznania jej za aporię ludzkiej samowiedzy. We współczesnej filozofii polskiej Pascalskie podejście do „ja” znalazło kontynuację w książce Roberta Piłata (2013). Zajmowanie się aporiami samowiedzy pozwala przede wszystkim stwierdzić, że wraz z wiedzą na temat tego, kim jestem, przyrasta również obszar niewiedzy i wątplenia. Postęp w dziedzinie samowiedzy dotyczy przede wszystkim narzędzi analizy. Piłat szeroko uwzględnia nowe narzędzia analizy logicznej, zwłaszcza semantycznej, oraz analizy fenomenologicznej. Odnosząc się do kilku propozycji semantycznego wskaźnika „ja”, wyraźnie zaznacza, co udaje się osiągnąć, a co pozostaje w ogóle nieosiągalne. Konkluduje: „Aporia semantyczna przynosi więc taki skutek, że nawet najlepsze rozwiązania, jak koncepcja noematu, stawiają nas w obliczu jeszcze większych trudności i korzyść jest tylko taka, że są to trudności ujawnione, a nie ukryte” (Piłat 2013, s. 89).

W gruncie rzeczy Pascal pozostawia na boku problem metafizyki „ja”. Zajmuje go przede wszystkim samowiedza ludzka w perspektywie egzystencjalnej związanej z osiągalnością szczęścia i zbawienia. Nędza człowieka polega na tym, że wytwarza on iluzje co do prawdy o sobie oraz ulega iluzjom wytworzonym przez innych. Idąc tropem aporii samowiedzy, Pascal staje się krytykiem kultury, w której konwencja, społeczna manipulacja oraz rozrywka stanowią potężne bariery utrudniające poznanie siebie.

Pascal nie rozwija myśli politycznej, stawiającej sobie za cel poszukiwanie dobrego ustroju. Bardziej niż konstatacje na temat uniwersalnych ideałów politycznych zajmuje go obserwacje związane z ich polityczną i kulturową relatywizacją, z faktycznym podporządkowywaniem prawa sile władzy i opinii. Nie

bez ironii komentuje: „Pocieszna sprawiedliwość, której granice zakreśla rzeka! Prawda z tej strony Pirenejów, błąd z tamtej” (Pascal 1972, s. 109). Próżno u Pascala szukać deklaracji pacyfistycznych, natomiast nie można nie dostrzec dystansu do usprawiedliwiania wojny na drodze propagandy nacjonalistycznej, podporządkowanej ambicjom władcy. Pascal nie atakuje wprost absolutyzmu, potrafi jednak demaskować hipokryzję i brak bezstronności, czy to króla, czy to jego poddanych. „Czemu mnie zabijasz? – Jak to! Alboż nie mieszkasz z tamtej strony wody? Mój przyjacielu, gdybyś mieszkał z tej strony, byłbym mordercą i byłoby niegodziwością zgładzić cię: ale skoro mieszkasz z tamtej strony, jestem zuch i wszystko w porządku” (Pascal 1972, s. 111).

Rozum odznacza się dwoistością: z jednej strony oddaje się szaleństwom uniemożliwiającym osiągnięcie samowiedzy, z drugiej strony pozwala osiągać samowiedzę wyższego rzędu, której przedmiotem są jego własne, zwodnicze działania. Pascal tropi je z prawdziwą pasją. „Jesteśmy jeno kłamstwem, dwoistością, sprzecznością; kryjemy się i maskujemy sami przed sobą” (Pascal 1972, s. 90). Celem krytyki szaleństw rozumu jest odkrywanie prawdy o sobie, skrywanej przez sam rozum wskutek ulegania presji wewnętrznej lub zewnętrznej. Pojęcie „szaleństwa rozumu” zdaje się już jakoś zapowiadać wprowadzone później do filozofii pojęcia alienacji i ideologii. W gruncie rzeczy Pascala uwagi o szaleństwie wiedzy ludzkiej i filozofii stanowią tylko luźny, raczej chaotyczny zbiór sentencji, są zaledwie notatkami; nie można w nich dostrzec jeszcze jakiegos zarysu teorii fałszywej świadomości.

Zresztą znaczenie Pascala dla humanistyki zdaje się trwalsze niż większość teorii antropologicznych budowanych na założeniach demaskatorskich. Pascal, podobnie jak filozofowie, których Paul Ricoeur określił jako „mistrzów podejrzeń” (Ricoeur 1969, s. 149–150), a więc Marks, Nietzsche i Freud, wychodzi od stwierdzenia, że prawda o człowieku domaga się reinterpretacji w stosunku do dominujących w aktualnej kulturze koncepcji. Nie dąży on jednak do zastąpienia jednej teorii przez inną. To, co wnosi do humanistyki, wiąże się z samą metodą rozpoznawania szaleństw rozumu, dającą się rozciągnąć również na teorie, które wywodzą się z namysłu krytyczno-demaskatorskiego. Według Pascala szaleństwa rozumu odnoszą się zarówno do przedkrytycznych opinii, jak i teorii posługujących się krytyką. Nie przekonuje go Kartezjański deizm, dlatego głosi, że „Kartezjusz [jest] bezużyteczny i niepewny” (Pascal 1972, s. 92). Nie tylko odrzuca pogląd Kartezjusza jako błąd, który można wykazać w dyskusji filozoficznej, lecz także – w przeciwieństwie do „umysłów filozoficznych” – zajmuje stanowisko sceptyczne wobec ludzkich aspiracji poznawczych i moralnych. Diagnozuje stan upadku i choroby ludzkiego umysłu. „Tak samo jest z wiedzą, choroba bowiem obejmuje ją. Jesteśmy niezdolni i do prawdy, i do dobra” (Pascal 1972, s. 93).

Demaskatorska myśl Pascala odnosi się do poglądów, które uznaje on za fałszywe, oraz do stylu życia, w którym nie ma miejsca na szczere poszuki-

wanie prawdy o sobie i zbyt pochopnie rezygnuje się z myślenia o Bogu jako źródle szczęśliwości. Tego typu styl życia Pascal obejmuje pojęciem „rozrywki”. Oferuje ona pozory spełnienia, gdyż wyczerpuje się w czystej aktywności. „Nie szukamy nigdy rzeczy, ale szukania rzeczy” (Pascal 1972, s. 94). Atawistyczne szukanie rozrywki odzwierciedla stan nędzy istot ludzkich, rozrywka nie daje jednak realnego przezwyciężenia nudy, czczości, bezradności wobec kłopotów. Mimo że człowiek łąnie spontanicznie i instynktownie ku rozrywkom, okazują się one dlań szkodliwe, pogrążają go w iluzorycznym poczuciu szczęścia. Co gorsza, uderzają w godność człowieka jako istoty myślącej. „Jedyna rzecz, która nas pociesza w naszych niedolach, to rozrywka, a wszystko to jest największa z naszych niedoli; ona głównie przeszkadza nam myśleć o sobie i gubi niepostrzeżenie” (Pascal 1972, s. 106).

Nie sposób powstrzymać się w tym punkcie od komentarza dotyczącego wybitnej u Pascala przenikliwości, pozwalającej na diagnozę zjawiska alienacji już w samych początkach moderny. Jego uwag o rozrywce nie należy traktować jako opisu wynikającego z psychologicznego rozgoryczenia kogoś osamotnionego, schorowanego, przesadnie skłonnego do melancholii. Niewątpliwie był on człowiekiem niechętnie nastawionym do uciech i zabaw, ale w żaden sposób ich nie zabraniał; jego krytyka rozrywki nie ma wydźwięku moralistycznego, chodzi w niej zasadniczo o opis kondycji ludzkiej. Pascal w pewnym sensie przeczuwa, czym może stać się kultura zredukowana do rozrywki wskutek rezygnacji z poszukiwania pierwiastka absolutnego. Jego krytyka rozrywki antycypuje pogłębione socjologiczne studia przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej. Horkheimer i Adorno zjawisko alienacji identyfikują jako wtłoczenie indywidualnych wyborów w system uprzemysłowionej rozrywki, wykorzystującej technologiczne, oparte na wiedzy naukowej panowanie nad potrzebami jednostek. Źródłem alienacji jest podporządkowanie wolności jednostki jej apetytom konsumpcyjnym, dlatego w późnym, zsekularyzowanym społeczeństwie kapitalistycznym potrzeby rozrywkowe określają również dominujący charakter produkcji. Rozrywka staje się towarem i daje władzę nad jednostkami ludzkimi. „Każdy powinien zachowywać się niejako spontanicznie zgodnie ze swym wyznaczonym przez wskaźnik *level* i sięgać po tę kategorię produktu, która fabrykowana jest dla jego typu” (Horkheimer, Adorno 1994, s. 141).

Nęda i wielkość człowieka stanowią centralny temat Pascalowskiej antropologii, jawią się jako fakty zrośnięte ze sobą i wzajemnie się tłumaczące. „Wszystkie te nędze właśnie dowodzą jego wielkości; są to nędze wielkiego pana, nędze wydziedziczonego króla” (Pascal 1972, s. 119). Doktryna grzechu pierworodnego wywodzi się z teologii chrześcijańskiej i stała się przedmiotem ożywionej debaty w epoce reformacji. Jest punktem wyjścia teologicznej doktryny o konieczności łaski Bożej do zbawienia. W czasach nowożytnych antypelagiańskie stanowisko św. Augustyna, odrzucające możliwość zbawienia

środkami natury, znalazło rozwinięcie w kontrowersjach teologów reformacyjnych i katolickich. Obydwie strony sporu uznawały konieczność łaski do usprawiedliwienia, odmiennie jednak oceniając stan dewastacji natury ludzkiej przez grzech pierworodny. Stanowisko Pascala jest umiarkowane, równie odległe od koncepcji luteranckich, jak i oświeceniowych. Być może także dlatego, że jest ono stanowiskiem uwzględniającym wielkość człowieka pomimo jego upadku, opiera się redukcji do jednego ze skrajnych ujęć. Alfons Nossol podkreśla proces zanikania doktryny grzechu pierworodnego w teologii protestanckiej: „W nowszym protestantyzmie, w nauce o grzechu w ogóle, zaczęto się odżegnywać od pojęcia grzechu pierworodnego; racjonalizm oświecenia widział w tej nauce religijnie i moralnie gorsząca teorię, przeciwko której przemawia zdecydowanie ontyczna dobroć człowieka” (Nossol 1993, kol. 293–294). Pascal nie mówi o złamaniu czy wręcz zniszczeniu ludzkiej natury przez grzech. Jako katolik uważa, że grzech powoduje jej zranienie – w jego własnym języku mowa jest o wydziedziczeniu, utracie godności królewskiej przez człowieka. W kondycji po grzechu pierworodnym niezniszczalna pozostaje ludzka skłonność do poszukiwania prawdy i dobra, natomiast osłabiona jest zdolność rozpoznawania prawdy i czynienia dobra.

Pascal, przedstawiając kondycję ludzką, stosuje konsekwentnie tenebryzm: widzi ją w mroku i świetle. Mrok dotyczy nędzy, a światło ma podwójne źródło: naturalne i nadprzyrodzone. Kluczem do zrozumienia człowieka jest wcielenie Boga i odkupienie człowieka. „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Chrystusa stanowi pośrodek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę” (Pascal 1972, s. 45). Osobliwością chrześcijańskiego – zakorzenionego w wierze – spojrzenia na człowieka jest wyjście poza naturalne dane w opisie ludzkiej kondycji, do czego upoważnia chrześcijańska wiara w Boga-Człowieka. Pascal nie zatrzymuje się na chłodnym przedstawianiu ciemnych stron ludzkiej egzystencji. Wprowadza do swych rozważań żarliwość serca domagającego się przyłgnięcia do Boga, który sam poznał i przyjął naturę ludzką. Wprowadzenie kategorii serca do antropologii tworzy racjonalny, odwołujący się do doświadczenia łącznik pomiędzy antropologią a teologią, pomiędzy rozumem a wiarą.

3. Bóg ukryty, czyli ku autonomii religii i nauki

Chrześcijańskie średniowiecze nie знаło ostrego konfliktu między nauką a religią. Wyłonił się on i eskalował dopiero w epoce nowożytnej, przez co określił podstawowe kulturowe napięcia i antynomie tej epoki. Pascal nie podejmuje próby rekuncji nauki i wiary, nie dąży do integracji nowoczesnej nauki

i religii chrześcijańskiej, jak czyniła to scholastyka w stosunku do nauki starożytnej i średniowiecznej. Respektując osiągnięcia nauki oraz egzystencjalne znaczenie religii, opowiada się za autonomią obydwu dziedzin życia intelektualnego. Nie oznacza to jednak, że wyznaje teorię dwóch prawd – prawdy naukowej i prawdy religijnej. Mówi tylko tyle, że inaczej dochodzi się do prawdy w nauce, a inaczej w religii. Według Leszka Kołakowskiego, Pascal:

chronił wiarę i rozum wzajem przed sobą, argumentując, że wiara nie potrzebuje wątpliwego wsparcia rozumu, gdyż nie jest rzeczą naszych ograniczonych zdolności intelektualnych utrzymywać prawomocność prawd chrześcijańskich, oraz że rozum z kolei posłuszny ma być własnym prawom, nie jest tedy rzeczą papieża czy Świętego Oficjum wydawać dekrety dotyczące teorii fizycznych bądź faktów historycznych (Kołakowski 1994, s. 212).

Stanowisko Pascala jest odpowiedzią na kryzys wywołany sprawą Galileusza. Opowiedzenie się za autonomią religii i nauki ma chronić naukę przed kościelnym autorytaryzmem, a religię przed podporządkowaniem nauce. W epoce narastającego konfliktu między nauką i wiarą Pascal – podkreśla Kołakowski – występuje w podwójnej roli: jako obrońca nauki przed religią oraz obrońca religii przed nauką.

Lucien Goldmann w swej głośnej książce na temat tragicznych źródeł nowoczesności dostrzegał intelektualną ciągłość pomiędzy Pascalem i Marksem, u obydwu widząc opcję na rzecz prymatu działania przed teorią, opcję będącą rezultatem krytyki filozofii spekulatywnej (Goldmann 1955). Do interpretacji francuskiego marksisty nawiązywał katolicki filozof, wspomniany już Del Noce, znajdując w niej zbieżność ze swoim rozumieniem pozycji Pascala dla problematyzacji moderny jako epoki wielości opcji światopoglądowych. Według tej koncepcji zarówno religia, jak i ateizm są postaciami wiary, mają charakter opcjonalny (Del Noce 1990). Podczas gdy Goldmann uważa, że Marks „zastępuje” Pascala w ten sposób, że ateistyczna *praxis* marksistowska nadaje ostateczny sens ludzkim dziejom, Del Noce, dzieląc tezę o prymacie działania, ściślej: prymacie społecznych energii przed ich spekulatywną konceptualizacją, patrzy na aktualność Pascala z perspektywy przewidywanego załamania się wiary marksistowskiej. Esej Del Nocego pochodzi z 1964 roku, kiedy opcja marksistowska wciąż miała wigor polityczny i była intelektualnie atrakcyjna. W zaskakujący sposób wskazywanie na „aktualność” Pascala po upadku komunizmu jako świeckiej wiary w wyzwolenie człowieka zbiega się w refleksji Del Nocego i Kołakowskiego. Obydwaj prognozowali – i w jakiejś mierze diagnozowali – obecność religii w epoce postsekularnej (Wierzbicki 2012, s. 107–120). Wypada dodać, że socjologia religii opisuje powrót religii w różnorodnych formach jako współistnienie procesów sekularyzacji i desekularyzacji, przez co ani opcja sekularystyczna, ani religijna nie mogą pretendować do hegemonii (Mariański 2006, s. 72–76). Pascalska obrona autonomii religii oraz autonomii nauki, bazująca na koncepcji ukrytego Boga przemawia-

jącego do serca oraz koncepcji nauki opartej na doświadczeniu i jego racjonalnej eksplikacji, jest obroną wielości źródeł ludzkiego doświadczenia. Stanowi próbę umieszczenia zarówno religii, jak i nauki we właściwych im dziedzinach, składających się na całokształt życia umysłu.

Oddzielenie rozumu i wiary nie ma charakteru wykluczającego, a dominujące w czasach nowożytnych podejście ekskluzywizmu jest obce Pascalowi. Idzie on pod prąd tendencji oświeceniowej, którą dostrzega już w deizmie Kartezjusza, bez przyjmowania jednak, jako rzekomo koniecznej, alternatywy: racjonalizm lub irracjonalizm. W *Myślach* skupia swą uwagę na egzystencjalnej, należącej do porządku faktów, relacji człowieka do Boga. Kluczowe okazuje się dopełnianie się zakładu i analizy przesłania religii chrześcijańskiej. Obydwa wątki Pascalskiej refleksji ukazują stosowanie zasad racjonalnego dyskursu do spraw przerastających rozum i są przykładem tenebrystycznej hermeneutyki wydobywania światła z mroku.

Pod pewnym względem zakład Pascala przypomina utylitarystyczne walenie strat i zysków. Podobieństwo dotyczy metody kalkulacji w ewaluacji czynów, zaś różnica odnosi się do samej treści racjonalnego wyboru. W utylitaryzmie chodzi o ulepszenie świata, o społeczny i cywilizacyjny przyrost dobra. Pascalowi zaś zależało na dobru ludzkiej osoby, jej zbawieniu i szczęściu wiecznym. Chrześcijański apologeta, jakim jest Pascal, nie ignoruje strachu przed ewentualną przegraną życia, ale w jego argumentacji na rzecz opcji wiary przeważa odwołanie się do podstawowego pragnienia ludzkiego serca. „O czymże więc woła wielkim głosem owo pragnienie i owa niemoc? O tym, że istniało niegdyś w człowieku prawdziwe szczęście, po którym został nam obecnie jeno znak i ślad zgoła próżny” (Pascal 1972, s. 157). Pragnienie byłoby zatem anamnezą pierwotnej – wynikającej z aktu stworzenia – więzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem, śladem Boskiej obecności w stanie upadku człowieka. Temat anamnezy, rozwijany przez Platona i Augustyna, stanowi jądro Pascalskiej perswazji wobec libertynów czy osób całkowicie indyferentnych. Pascal nie dowodzi istnienia Boga, zwłaszcza że dowody kosmologiczne w rodzącej się kulturze naukowej, obojętniejszej na dyskurs metafizyczny, traciły swą siłę perswazyjną. Odwołując się do rozumu, zdolnego do kalkulacji dobra, chce Pascal najpierw wstrząsnąć człowiekiem, aby ukierunkować rozum ku szczeremu poszukiwaniu najtrwalszego dobra ludzkiego. Dobrem tym jest szczęście wieczne, którego sprawcą i gwarantem może być Bóg, o ile sam człowiek dokona skoku w ciemność – skoku, ku któremu skłania pragnienie Boga.

Pascal zakłada, że pragnienie Boga jest powszechnie żywe i trwałe. Jest to pogląd zgodny z „lekcją św. Augustyna”, który w całości swego życia, niezależnie od meandrów błędu i grzechu, widział poszukiwanie Boga. Tak było w przypadku autora *Wyznań*, ale również biografia Pascala, chociaż mniej dramatyczna, może przemawiać na rzecz wpisanej w ludzkie serce pamięci

Boga. Nie jest to jednak doświadczenie uniwersalne: coraz więcej ludzi deklaruje „całkowitą bezbożność”, przejawiającą się brakiem potrzeby religijnej. Być może ludzie areligijni istnieli zawsze, ale traktowanie religii jako podstawy cywilizacji stanowiło przymus religijnej przynależności i dopiero w epoce pochrześcijańskiej – rozluźniającej, a nawet zrywającej związek religii i cywilizacji – zaistniały warunki do wyzwolenia i uformowania tożsamości człowieka areligijnego (Delsol 2023). Należałoby wprowadzić korektę do przekonania Pascala i przyjmując, że w uwarunkowaniach postmodernistycznych i postchrześcijańskich (w sensie zmierzchu *Christianitas* jako formacji cywilizacyjnej) naturalne – wynikające z impulsu serca – poszukiwanie Boga jest słabsze, a nawet że jest w zaniku. Mocną stroną Pascalskiego spojrzenia, w którym religia i nauka poruszają się po innych orbitach poznania, a religia czerpie swą witalność z pragnienia Boga, jest z jednej strony zdolność do „neutralizacji” pretensji nowego ateizmu do wyprowadzania go z twierdzeń naukowych. Jednak z drugiej strony, nawet wobec socjologicznie stwierdzalnego zaniku potrzeby religijnej, nie można odrzucić ewentualnego religijnego przebudzenia. Nie musi ono mieć wymiaru masowego, jednak zjawisko desekularyzacji zdaje się wskazywać, że ani historycznie znane formy religii, ani sekularyzacja nie określają bezwzględnie i ostatecznie kondycji ludzkiej.

Potwierdzenie prawdziwości chrześcijaństwa tkwi w nim samym. Pozwala ono bowiem człowiekowi poznać wielkość jego natury oraz jej skażenie. „Na to, aby religia była prawdziwa, trzeba, aby poznała naszą naturę. Musi wprzód poznać wielkość i małość, i rację obu. Któraż to poznała oprócz chrześcijańskiej?” (Pascal 1972, s. 180–181). W odpowiedzi na pytanie Pascala można wskazać przynajmniej buddyzm jako religię akcentującą równocześnie nędzę i wielkość człowieka. Podobieństwo obydwu religii jest jednak tylko częściowe, ponieważ dotyczy ono zasadniczo opisu paradoksu ludzkiego; natomiast chrześcijaństwo i buddyzm proponują niesprowadzalne do siebie drogi zbawienia. Dla chrześcijanina Jezus Chrystus jest nierozzerwalnie drogą i prawdą, dążeniem i kresem; dla buddysty prawda i droga nie utożsamiają się.

Buddyści uważają, że nauczanie o religii jest niczym tratwa, która ma bezpiecznie przewieźć ludzi przez szalejące wody życia na oddalony przeciwny brzeg. Tratwa jest potrzebna, kiedy służy swojemu celowi, ale nie trzeba jej ze sobą nieść, gdy osiągnęło się już brzeg. Ostateczna prawda wykracza poza buddyzm, a wartość wszelkiej wiary powinna zostać przetestowana i sprawdzona w osobistym doświadczeniu, nie zaś przyjęta w ciemno (Morgan 2007, s. 137).

Pascal myśli z wnętrza chrześcijaństwa, świadomość religioznawcza i religijologiczna jego czasów nie pozwala jeszcze na analizy porównawcze religii. Wraz z uzyskaniem szerszej perspektywy komparatystycznej przez współczesne religioznawstwo argument Pascala domaga się rewizji. Prawdy o człowieku, a ściślej mówiąc: różnych stopni i aspektów tej prawdy, należy szukać we wszystkich religiach. W miejsce religijnego ekskluzywizmu, którym cechuje

się większość tradycyjnych religii, łącznie z przednowoczesnym chrześcijaństwem, możliwe są inkluzywizm oraz pluralizm religijny. Poszukiwanie wspólnych elementów w religiach, zwłaszcza w obszarze antropologii, wyznacza zwrot od konfrontacji do dialogu, a potem w dalszym etapie przejście od dialogu międzyreligijnego do chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego (Dupuis 2003).

Relatywizacja wyjątkowości chrześcijaństwa nie musi prowadzić do odrzucenia prawdy religii chrześcijańskiej. Raczej pozwala dostrzec jej uniwersalność na płaszczyźnie wspólnego doświadczenia zagadki ludzkiego losu, doświadczenia eksplorowanego przez wiele religii. W ten sposób można zobaczyć w Chrystusie, który zgodnie z wiarą Pascala odsłania skażonemu ludzkiemu rozumowi prawdę o człowieku, światło uniwersalne, przenikające różne religie. Taką próbę podejmuje m.in. franciszkanin Richard Rohr. Podkreśla on, że rozpoznanie prawdziwego Chrystusa nie jest osiągalne na płaszczyźnie wyłącznie doktrynalnej – co nie oznacza wcale negacji doktryny, lecz wiąże się z konsekwentnym praktykowaniem chrześcijańskiej zasady miłości jako zasady uniwersalnej.

Ludzkość potrzebuje teraz Jezusa historycznego, związanego z codziennym życiem, fizycznego i konkretnego, tak jak my. Jezusa, którego życie może zbawiać jeszcze bardziej niż Jego śmierć. Jezusa, którego możemy praktycznie naśladować, i który pokazuje, co znaczy być w pełni człowiekiem. I potrzebuje również Chrystusa, który jest wystarczająco wielki, aby utrzymać całe stworzenie w harmonijnej jedności (Rohr 2023, s. 127–128).

Chociaż Pascalowi byłoby trudno odnaleźć się w postawie dialogu międzykonfesyjnego, a tym bardziej dialogu międzyreligijnego – pozostaje on wszak dzieckiem konfrontacyjnej religijności katolickiej, wzmocnionej przez Sobór Trydencki – można w jego myśleniu religijnym odnaleźć ziarna, których wzrost kruszy postawę konfrontacyjną. „Robimy sobie bożyszcze z samej prawdy; prawda bowiem poza miłością nie jest Bogiem, jeno jego obrazem i bałwanem, którego nie trzeba kochać ani ubóstwiać; a tym mniej nie trzeba ubóstwiać jej przeciwieństwa, to znaczy kłamstwa” (Pascal 1972, s. 280). Zrozumienie, że sednem chrześcijaństwa jest miłość, nie pozwala sprowadzać go do doktryny religijnej czy filozoficznej, ani tym bardziej narzucać mu rygorów wiedzy naukowej. Nie pociąga to jednak ani negacji teologii, ani negacji nauki, wyznacza im natomiast granice względem wiary Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa.

Bibliografia

- Augustyn św. (1978), *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Boruta T. (2006), *O malowaniu duszy i ciała. Szkice o sztuce*, Kielce: Jedność.
- Del Noce A. (1990), *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, w: tenże, *Il problema dell'ateismo*, Bologna: Il Mulino, s. 377–511.
- Delsol Ch. (2023), *Koniec świata chrześcijańskiego*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków: WAM.
- Dupuis J. (2003), *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, przeł. S. Obirek, Kraków: WAM.
- Goldmann L. (1955), *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard.
- Guitton J. (1975), *Profile*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1994), *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kołąkowski L. (1994), *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak.
- Mariański J. (2006), *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Morgan P. (2007), *Buddyzm*, w: P. Morgan, C. Lawton (red.), *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, przeł. D. Chabajska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 99–155.
- Nossol A. (1993), *Grzech pierwotny w teologii protestanckiej*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, t. 6, kol. 293–294.
- Pascal B. (1954), *Mémorial*, w: tenże, *Oeuvres complètes*, Paris: Éditions Gallimard, s. 553–554.
- Pascal B. (1972), *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Perlini T. (1998), *Esistenzialismo religioso e teologia civile*, w: S. Natoli (red.), *Percorsi e figure. Filosofi Italiani del '900*, Genova: Marietti, s. 187–257.
- Piłat R. (2013), *Aporie samowiedzy*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Ricoeur P. (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Le Seuil.
- Rohr R. (2023), *Uniwersalny Chrystus. Prawda, która zmienia wszystko*, przeł. W. Dążek, Kraków: WAM.
- Rzepińska M. (1979), *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Wrocław: Ossolineum.
- Rzepińska M. (1988), *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, w: tenże, *W kręgu malarstwa*, Wrocław: Ossolineum, s. 115–137.
- Wierzbicki A.M. (2008), *Egzystencjalizm religijny francuskiej filozofii XVII wieku w interpretacji Augusta Del Nocego*, w: S. Janeczek (red.), *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 129–144.
- Wierzbicki A.M. (2012), *L'attualità di Pascal dopo il crollo del marxismo secondo Augusto Del Noce e Leszek Kołakowski*, w: A. Delogu (red.), *Attualità di Augusto Del Noce*, Siena: Edizioni Cantagalli, s. 107–120.

A l f r e d W i e r z b i c k i

Pascal's Troubles Concerning Knowledge about Man and God

Keywords: *faith, logic of heart, philosophical tenebrism, rationalist naturalism, reason, religious existentialism*

This paper seeks to interpret Blaise Pascal's religious existentialism as an alternative to rationalist naturalism. Pascal appears to be a kind of philosophical tenebrist who uses darkness and light in his search of ways of knowing 'a hidden man' and 'a hidden God'. Human reason preserves the capacity of receiving the light of faith in spite of being wounded by the Original Sin. The paradox of man is manifested in the fusion of human misery and greatness at once. The logic of heart goes beyond the boundaries of reason but it does not abolish them. Pascal presents faith and reason as complementary. He defends religion against science and at same time he defends science against ecclesiastical authoritarianism. His postulate of separating religion from science is an answer to the affair of Galileo.