

I. F i l o z o f i a

Ks. Stanisław Wszolek

BÓG FILOZOFÓW O MOŻLIWOŚCI TEODYCEI NA PRZYKŁADZIE B. PASCALA

POSTAWIENIE PROBLEMU

Pojęcia „Bóg” i „filozofia” są bardzo szerokie. W tematycznych ramach wyznaczonych przez tytuł słowo „Bóg” oznacza byt leżący u podstaw wszechświata, rozmaicie rozumianego na przestrzeni wieków. W starożytności i wiekach średnich świat był postrzegany jako organizm, w czasach nowożytnych przybrał formę maszyny działającej zgodnie z dobrze określonymi prawami (mechanycyzm), a obecnie komputacyjny obraz świata (świat jest podobny do komputera!) zaczyna nabierać coraz większego znaczenia.¹ Filozof próbuje zrozumieć wszechświat. W tym celu często odwołuje się do Boga, pojętego jako pierwsza zasada świata mającego sens. W starożytnej Grecji filozofowie wypracowali szereg argumentów ukazujących potrzebę usprawiedliwienia świata i zasadność myślenia dopatrującego się w świecie śladów jego autora. Myśliciele chrześcijańscy podjęli te argumenty, „drogi do Boga”, chociaż byli w pełni świadomi, że chrześcijaństwa nie można sprowadzić do doktryny. Odtąd napięcie pomiędzy Bogiem wiary a Bogiem - zasadą wszystkiego zawsze było obecne w twórczości wielkich metafizyków świata zachodniego, którzy zresztą próbowali je minimalizować.

Człowiekiem, który podkreślił to napięcie, był Blaise Pascal. We fragmencie znanym jako *Pamiętka*, będącym dość tajemniczym zapisem doświadczenia religijnego, znalazły się słowa, które nie tylko wyraziły dobitnie myśl ich autora, ale również ustaliły terminologię problemu: „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych”. Odtąd przeciwstawianie Boga Abrahama Bogu filozofów stało się obowiązujące, a Pascal przeszedł do podręczników historii filozofii nie tylko jako ten,

¹ J.D. B a r r o w, *Perché il mondo è matematico?* Roma - Bari: Editori Laterza 1992; zob. zwłaszcza ostatni rozdział. Także: N.M. W i l d i e r s, *Obraz świata a teologia*, Warszawa: Pax 1985.

który uznał prymat wiary nad rozumem, ale przede wszystkim jako irracjonalista w sprawach wiary, lekceważący rolę rozumu w dojściu do Boga.²

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie (na podstawie zestawienia i analizy tekstów), że opinia ta jest zbyt uproszczona. Pascalowe odrzucenie racjonalnych dowodów istnienia Boga, umieszczone w szerszym kontekście problemu, który w literaturze filozoficzno-teologicznej zwykle się oznaczać hasłem „nauka a wiara”, nabiera cech, które w żadnym przypadku nie są zabarwione irracjonalizmem.

I. ROZUMOWE POZNANIE BOGA ZESTAWIENIE TEKSTÓW

Na pytanie, czy człowiek jest zdolny dojść do istnienia Boga przy pomocy swego rozumu, Pascal nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Z pewnym uproszczeniem można stwierdzić, że fragmenty *Myśli* zdają się wyrażać dwa przeciwne stanowiska. Z jednej strony Pascal z przekonaniem twierdzi, że (1) rozum ludzki nie może dowieść istnienia Boga, ani poznać jego natury; z drugiej strony skłania się do uznania, że (2) rozum ludzki jest zdolny dowieść istnienia Boga i - przynajmniej częściowo - poznać jego naturę.

Na poparcie pierwszego stanowiska znajdujemy rozliczne teksty. We fragmencie 5 (w układzie J. Chevaliera) czytamy:

Metafizyczne dowody Boga są tak odległe od rozumowania ludzi i tak zawile, że mało do nas trafiają; a gdyby nawet nadały się niektórym, nadałyby się tylko przez tę chwilę, przez którą mają przed oczyma ów dowód; w godzinę później lękają się, że się omylili.

Fragment 730 powtarza tę samą myśl z nieco innym uzasadnieniem. Dowody należy odrzucić nie tylko dlatego, iż są one praktycznie nieskuteczne (jak stwierdzał fragment 5), ale dlatego, iż są szkodliwe dla zbawienia:

Znamy Boga jedynie przez Chrystusa. Bez tego Pośrednika odjęte jest wszelkie obcowanie z Bogiem; przez Chrystusa znamy Boga. Wszyscy ci, którzy silili się poznać Boga i dowieść Go bez Chrystusa, znaleźli jeno bezsilne dowody.

Bezsilność dowodów starających się znaleźć w świecie wyraźne ślady Boga ujawnia się z całą ostrością w konfrontacji z niewierzącymi. Pascal z ironią odśmiewa naiwność zwolenników dowodów istnienia Boga:

Podziwiam, z jaką odwagą ci ludzie podejmują się mówić o Bogu. Zwracając się do niedowiarków, na początek starają się dowieść bóstwa za pomocą dzieł przyrody. Nie dziwiłbym się temu postępowaniu, o ile by się zwracali do wierzących; to pewne, [iż ci,] którzy mają żywą wiarę w sercu, widzą bez trudu, że wszystko, co jest, jest nie czym innym niż dziełem Boga, którego uwielbiają. Inna rzecz, gdy chodzi o tych, w których to światło zgasło i w których zamierzamy je wskrzesić;

² Por. np: J. M e s n a r d, *Pascal*, Paris ⁵1967, s. 159; J. R u s s i e r, *La foi selon Pascal*, Paris 1949, t. 1, s. 72-83; W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa ¹1970, t. 2, s. 58-59.

to osoby wyzute z wiary i łaski, które, szukając całym swym rozumem wszystkiego w naturze, co ich może doprowadzić do tego poznania, znajdują jeno mroki i ciemności. Takim mówić, że wystarczy spojrzeć na najdrobniejszą z rzeczy, które ich otaczają, i że ujrzą Boga gołymi oczami; dawać im za cały dowód tego wielkiego i ważnego przedmiotu bieg księżyca albo planet i twierdzić, że się dopełniło dowodu takim rozumowaniem, to znaczy rodzić w nich mniemanie, że dowody naszej religii są bardzo słabe. I rozum i doświadczenie wskazują, że nie ma nic sposobniejszego, aby w nich obudzić raczej wzgardę (frag. 366).

Do zacytowanych tekstów trzeba jeszcze dodać słynny fragment 451, zwany *Zakładem*, który oprócz odrzucenia poznawalności Boga na podstawie analizy natury ludzkiej (skończony człowiek nie może poznać Tego, który nie ma granic), samą swą formą sugeruje niewiarę Pascala w znalezienie racjonalnej drogi do Boga. Tak też interpretują te teksty zwolennicy tezy o irracjonalizmie Pascala w sprawach wiary.³

Sprawa nie jest jednak tak prosta. Oprócz cytowanych tekstów *Myśli* zawierają wiele fragmentów, których znaczenie sugeruje przeciwne stanowisko. Fragment 443, choć bardzo krótki, jest rodzajem argumentu *ex contingentia*:

Czuję, że mogłem nie być, albowiem *ja* polega na mojej myśli: zatem *ja*, który myślę, nie istniałbym, gdyby zabito moją matkę, nim otrzymałem życie. Nie jestem tedy istnieniem koniecznym. Nie jestem także wieczny ani nieskończony; ale widzę, że jest w naturze istota konieczna, wieczna i nieskończona.

W wielu fragmentach odnoszących się do deizmu Pascal przypisuje pewną wartość argumentom racjonalnym. Twierdzi na przykład, że i poganie znają Boga. Co więcej, w cytowanym powyżej - na potwierdzenie przeciwnej tezy - *Zakładzie*, po wyrażeniu opinii, że „można dobrze wiedzieć, że jest Bóg, nie wiedząc, czym jest”, Pascal zadaje jakby retoryczne pytanie: „Czyż nie istnieje prawda istotna wobec tylu rzeczy prawdziwych, które nie są samą prawdą?” Wprawdzie tekst *Zakładu* jest miejscami bardzo enigmatyczny, to jednak trudno nie dostrzec w tym wykrzykniku zarysu znanego augustyńskiego argumentu ukazującego Boga jako Prawdę Wieczną. Listę tekstów z podobnymi sugestiami czy aluzjami można by jeszcze przedłużyć.

Czy istnieje jakaś możliwość interpretacyjna pozwalająca przekonująco wytłumaczyć rozdzwięk istniejący pomiędzy przedstawionymi dwoma grupami tekstów; uzasadnić choćby fakt, że wyszły one spod pióra tego samego autora bez konieczności przypisania mu radykalnej zmiany poglądów? Możliwości takie były wielokrotnie proponowane.⁴ W celu ich należytego docenienia potrzeba osadzić wypowiedzi autora *Myśli* w szerszym kontekście wzajemnych oddziaływań rozumu na wiarę i wiary na rozum.

³ B. de Schloezer określił Pascala słowem „outlaw” filozofii. Zob. A. B a u s o l a, *Introduzione a Pascal*, Roma - Bari: Editori Laterza³1992, s. 75.

⁴ Wielu autorów wyrażało opinię, że Pascal uznawał wartość teoretyczną dowodów, natomiast odmawiał im wartości praktycznej. Por. np: A. V i n e t, *Etudes sur Pascal*, Lausanne 1936, s. 125-128; P. S e r i n i, *Pascal*, Torino 1943, s. 259.

II. POMIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

1. Narastanie problemu: od św. Tomasza do Kartezjusza

Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że potrzeba rozróżnienia pomiędzy wiarą a rozumem zaznaczyła się dopiero wraz z chrześcijaństwem. Pytanie brzmiało: czy pojawienie się wiary w Boga, przynoszącej prawdę o stworzeniu, nie eliminuje rozumu, dążącego do odkrycia tej prawdy? Co więcej, czy rozum nie stanie się niebezpieczeństwem dla wierzącego? Już w czasach Ojców Kościoła, chrześcijańskich apologetów i myślicieli arabskich zaznaczyły się główne tendencje odpowiedzi na powyższe pytanie. Można je umownie zgrupować wokół trzech podstawowych tez. Są to:

(1) *teza o antynomii*, zgodnie z którą filozofię i rozum należy traktować jako niebezpiecznych przeciwników wiary.

(2) *teza o niezależności*, głosząca, że dziedziny wiary i rozumu są sobie całkowicie obce, ponieważ dotyczą dwóch, całkiem odmiennych prawd (nie należy nawet próbować ich pojednać!).

(3) *teza o harmonii*, według której pomiędzy wiarą i rozumem w zasadzie nie powinno być konfliktu, gdyż wiara i rozum są dwoma kanałami wiedzy pochodzącymi z tego samego źródła.⁵

Począwszy od wieku XI problem był bardzo żywo dyskutowany.⁶ Teza o harmonii uzyskała wyraźną przewagę, a św. Tomasz z Akwinu wyraził ją w sposób najbardziej jasny. Potrzeba jasnej teorii wynikała ze sporu z awerroistami, zwolennikami tezy o niezależności, którzy wątpili o zgodności pomiędzy rozumem a wiarą, podpierając się teorią o *duplex veritas*. Św. Tomasz przyznał, że wiara i rozum są dwoma różnymi sposobami poznania (*duplex est scientiarum genus*); rozum przyjmuje prawdę na mocy wewnętrznej oczywistości, wiara przez odwołanie się do autorytetu. W związku z tym oddzielił wiedzę filozoficzną od wiedzy teologicznej.⁷ Następnie wyjaśniał, że pomimo metodologicznych różnic pomiędzy filozofią i teologią, istnieją regiony poznania wspólne obu dziedzinom. Istnienie Boga jest dostępne poznaniu filozofa, ale jest również stwierdzone przez Pismo święte. Inne prawdy, jak np. dogmat o Trójcy Świętej, leżą poza zasięgiem samego rozumu. Istnienie Objawienia jest dowodem na to, że rozum sam nie jest w stanie zgłębić tajemnic Bożych. Z drugiej strony rozum też jest przydatny dla Objawienia. Akwinata

⁵ Por. np.: B. M o n d i n, *Fede e ragione*, w: *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna: ESD 1991, s. 259-260; D.C. L i n d b e r g, *Science and the Early Church*, w: *God and Nature - Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, red. D.C. Linberg, R. L. Numbers, Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press 1986, s. 30.

⁶ D.C. L i n d b e r g, *The Beginings of Western Science*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1992, s. 193-197.

⁷ *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 2.

sądził, że rozum może udowodnić tzw. *praeambula* wiary, wyjaśnić przez podobieństwa prawdy wiary i odeprzeć możliwe zarzuty przeciwko wierze.⁸ Widać z tego, że podkreśliwszy autonomię filozofii wobec teologii, Doktor Anielski spieszył z wykazaniem, iż prawda wiary nie może być przeciwna prawdzie poznanej samym tylko rozumem. Jeśli między filozofią a teologią dochodzi do konfliktów, należy sądzić, że są one pozorne. Zarówno Objawienie jak i rozum pochodzą od Boga. Wiary, z powodu jej odniesienia do tajemnicy samego Boga, nie można absolutnie udowodnić (*necessariis rationibus*), ale - zgodnie z 1P 3,15 - można racjonalnie bronić (*rationem fidei ostendere*), ukazując jej związek z prawdami dostępnymi rozumowi.⁹

Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że Tomaszowe rozróżnienie metodologiczne pomiędzy teologią a filozofią było ważnym etapem w procesie „sekularyzacji” wiedzy ludzkiej, który, rozwijając się nieprzerwanie, osiągnął swe apogeum w myśli Kartezjusza. Radykalne oddzielenie *res cogitans* od *res extensa*, myśli od materii, doprowadziło do kolejnego podziału; tym razem filozofia została rozczłonkowana na metafizykę i nauki szczegółowe. Rozejście się dróg nowożytnej filozofii i nowożytnych nauk empirycznych było wydarzeniem brzemienne w skutki. Jego znaczenie uwidoczniło się w dziele samego Kartezjusza. Rozciąga i podzielna materia poddawała się w zupełności metodzie geometryczno-mechanicznych nauk. Skoro mechaniczne zasady wyjaśniały wszystko, nie było potrzeby poszukiwania innych wyjaśnień. Kartezjańska machina świata, zbudowana w oparciu o mechanikę spekulatywną, była systemem, którego racjonalność wynikała z kilku jasnych i prostych zasad, nie odwołujących się w żadnym wypadku do Boga. W świecie Kartezjusza „Bóg stał się elementem maszynierii uniwersum, źródłem energii, koniecznym wprowadzić dla ostatecznego wyjaśnienia natury, ale zbędnym dla eksplikacji jej poszczególnych zdarzeń”.¹⁰ Chociaż przyjął on tradycyjną koncepcję Boga, jego metafizyka przestała być drogą do Boga. Bóg stał się noetyczną zasadą w duchowym świecie człowieka.

Istnieją powody, aby sądzić iż B. Pascal widział w filozofii Kartezjusza przejaw tego samego racjonalizmu spekulatywnego, który zdominował myślenie późnej scholastyki.¹¹ Nie bez przyczyny sądził, że przesadny racjonalizm otwiera drogę

⁸ W komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza św. Tomasz wskazuje na trzy sposoby przydatności rozumu dla wiary: „ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei; ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei; ad resistendum his quae contra fidem dicuntur”. w: *De Trinitate*, proemium q. 2, a. 3.

⁹ B. M o n d i n, jw. s. 261.

¹⁰ L. K o ł a k o w s k i, *Iluzje demitologizacji*, Logos i Ethos 2 (1992) s. 127.

¹¹ A. Bausola pokazuje, że Kartezjusz nie cieszył się zbyt dużą popularnością w kręgach uczęszczanych przez ojca Pascala. Przyjmowali oni za naturalne pewne zasady z *Rozprawy o metodzie* (nie były zatem taką nowością!), ale odrzucali aprioryzm kartezjański i naiwny dedukcjonizm pism fizycznych, jak np. *Dioptrique*. Zob.: *Introduzione a Pascal*, s. 8-9; por. jeszcze skąpe wypowiedzi samego B. P a s c a l a: *Rozważania ogólne nad geometrią*, w: *Rozprawy i listy*, Warszawa: Pax 1962, s. 151-152; fragmenty:

do niewiary. Z perspektywy czasu widać wyraźnie, że nowoczesny deizm wyrósł na gruncie tradycji kartezjańskiej.¹² Przenikliwy, a równocześnie zatroskany o sprawę Boga, Pascal zdał sobie sprawę bardziej niż ktokolwiek inny w jego czasie, że kurczowe trzymanie się racjonalności, która odeszła, może przynieść więcej szkody niż pożytku. Kontakty z libertynami uświadomiły mu, że tradycyjne, choćby najbardziej kunsztowne dowody, w praktyce okazują się jeno „bezsilnymi dowodami”. Tak zrodził się zamysł opracowania apologii chrześcijaństwa; zamysł - trzeba to z naciskiem podkreślić jeszcze jednego „dowodu” na istnienie Boga. Miał to być „dowód” inny od tradycyjnych, skierowany przede wszystkim do XVII-wiecznego, oświeconego libertyna, wahającego się pomiędzy sceptycyzmem a racjonalizmem o zabarwieniu deistycznym, odzeganującego się od jakiegokolwiek wiary objawionej, zwłaszcza chrześcijańskiej. O jaki typ człowieka chodziło, poznamy z fragmentów wskazujących jasno, że Pascal czytał takich autorów jak: Montaigne, Pierre Charron;¹³ że niektórzy z jego znajomych (jak np. de Mere i Miton) byli praktycznymi libertynami: sceptykami lub racjonalistami-deistami. Jakkolwiek by oceniać pejzaż liberyński Paryża, Pascal jako człowiek szczerze religijny miał przed oczyma sytuację niezbyt zachęcającą. Wiedział, że rozprzestrzenianie się deizmu i sceptycyzmu nie było sprawą osobistych upodobań czy zapatrywań kilku libertynów. Problem był oczywiście bardziej złożony i dotyczył zmiany w sposobie patrzenia na świat i miejsce człowieka w świecie. Dominująca w średniowieczu idea doskonałego, statycznego, hierarchicznego i antropocentrycznego porządku świata została nadszarpnięta. W miarę jak nowe koncepcje naukowe zyskiwały zwolenników, odziedziczone po średniowieczu wyobrażenie o świecie traciło coraz bardziej na znaczeniu. Miało to duże konsekwencje dla człowieka. Kiedy stabilne i długo nie budzące wątpliwości ramy ludzkiej egzystencji przestały istnieć, a na horyzoncie nie pojawił się jeszcze żaden inny obraz; myślący o sobie i świecie człowiek stracił dawne poczucie bezpieczeństwa. Pascal był świadomy zachodzących nieodwracalnych procesów. Widział ich związek z dokonującym się przełomem w kosmologii. Rozumiał, że rozważań na temat kosmosu nie da się całkowicie pominąć. Ich wartość można tylko ograniczyć: „Godzę się, że ktoś nie zgłębia poglądów Kopernika, ale tego...! Dla całego życia ma wagę wiadomość, czy dusza jest śmiertelna czy nieśmiertelna” (frag. 346). Wiara jest wyjściem, bo ukazuje, że godność człowieka nie zależy od jego usytuowania w świecie.¹⁴ Wiarę tę trzeba jednak jakoś uzasadnić. Przeciwnie wypowiedzi Pascala, fragmenty odrzucające potrzebę uzasadnienia wiary, należy czytać w kontekście ich powstania: w kręgach wierzących zbyt często bezpodstawnie ufano w potęgę rozumu w sprawach wiary, a w kręgach obojętnych

192-195.

¹² L. K o ł a k o w s k i, jw. s. 127.

¹³ Por. frag. 76; także: *Rozmowa z panem de Saci*, w: *Rozprawy i listy*, s. 84-91.

¹⁴ Por. wymowne fragmenty: 263, 264, 265.

dominował sceptycyzm. Pascal zmierzał do przewyciężenia dychotomii: racjonalizm deistyczny – sceptycyzm. W tym celu rozmyślał nad projektem *Apologii chrześcijaństwa*.

2. Pojawienie się problemu w życiu Pascala

Kilka drobnych szczegółów biograficznych, odnoszących się do możliwości rozumu ludzkiego w sprawach wiary, zdaje się potwierdzać przytoczoną tu linię myślenia. B. Pascal bardzo wczesnie wszedł do świata nauki. *Essai pour les coniques*, niewielką część obszernego traktatu, opublikował w wieku 17 lat i odtąd był stałym i cenionym uczestnikiem naukowego koła księdza M. Mersenne. Tak wczesne wkroczenie młodego chłopca do kręgu znakomitości naukowych Paryża można zrozumieć, kiedy się pamięta o specjalnej edukacji jaką Pascal otrzymał od ojca Etienne, sędziego a równocześnie entuzjasty nauk doświadczalnych. B. Pascal, nie uczęszczając do żadnej szkoły, już od 12 roku życia był systematycznie wprowadzony w klimat charakteryzujący się niechęcią do apriorycznych dedukcji fizyki scholastycznej i kartezjańskiej oraz postawą metodologiczną życzliwą doświadczeniu. Wszystkie pisma młodego Pascala (traktat o próżni, polemika z jezuitą, O. Noël) dowodzą, że Pascal był zdolnym uczniem swego ojca i jego przyjaciół. Ich autor odznacza się duchem niezależności wobec dedukcji wychodzących z ogólnych zasad i przywiązanym do konkretnego doświadczenia. Nieufność wobec spekulacji obejmowała także zagadnienia związane z religią. Według świadectwa Gilberte Périer, Etienne Pascal uczył syna, że „wszystko, co jest przedmiotem wiary nie może być przedmiotem rozumu”.¹⁵ Gilberte Périer, siostra Błażeja, była przekonana, że Pascal pozostał wierny tej maksymie do końca życia. Przekonanie to tylko w pewnym sensie może być podtrzymane. W liście z 26 stycznia 1648 r., skierowanym do tej samej siostry, Pascal nie podzielał obaw niejakiego Antoine de Rebour, spowiednika w klasztorze w Port-Royal, spowodowanych - jego zdaniem - zbyt dużym naciskiem na rozumowanie w sprawach wiary. Pascal, przeciwnie, utrzymywał, że stosując prawidłowe zasady rozumu, można by dowieść wielu prawd wiary, „aczkolwiek powinno się w nie wierzyć bez pomocy rozumowania”.¹⁶ Więcej światła rzuca późniejsze pismo Pascala *De l'esprit géométrique*.¹⁷ Zdaniem jego autora geometria przynosi przykład najbardziej udanego sposobu rozumowania, dostępnego dla człowieka. Polega on na przyjęciu niektórych terminów prymitywnych za pewne bez definiowania i udowadniania. Wychodząc od nich i stosując ściśle reguły można zbudować nieraz bardzo

¹⁵ *La vie de Monsieur Pascal écrite par Madame Périer, sa soeur*, w: *Oeuvres complètes*, przygotował Jacques Chevalier, Paris 1954, s. 8.

¹⁶ *List do pani Périer*, w: *Rozprawy i listy*, s. 242-243.

¹⁷ Dziełko to jest częścią, która pozostała po *Eléments de géométrie* przeznaczonych dla wydawnictwa w Port-Royal. *Eléments* nie zyskały przychylniej opinii Arnouolda i ostatecznie zostały przez niego przerobione i ogłoszone drukiem w 1667 roku. Por. A. B a u s o l a, jw. s. 19.

zawiły gmach rozumowań. W celu uniknięcia błędów i nieporozumień ludzie winni naśladować geometrów. Sztuka przekonywania opiera się na dwóch podstawach. Pierwszą jest *lumière naturelle*, pozwalająca uchwycić najbardziej pewne podstawy wiedzy, a drugą *zaufanie do rozumu*, gdy naśladuje on właściwy dla geometrii sposób myślenia. Podkreśliwszy znaczenie rozumu (co nie było niczym nowym), Pascal starał się podkreślić rolę woli. Przekonywanie będzie tym skuteczniejsze, im bardziej weźmie pod uwagę osobę do której się zwraca. „Nie wszyscy, którzy mówią te same rzeczy, jednakowo je pojmują”.¹⁸ Łatwo się domyślić, że zamierzony projekt obrony chrześcijaństwa miał spełniać wszystkie powyższe wskazania.

III. ROZUM WOBEC ISTNIENIA BOGA

1. Pensées sur la religion

Projekt swego Pascal - jak wiadomo - nigdy nie zdołał zrealizować. *Myśli* są dziełem pośmiertnym, a ich różne układy są bardziej odbiciem zamysłu wydawców niż samego Pascala.¹⁹ Poszczególne fragmenty, nieraz urwane, nie doprowadzane do końca, sprzyjają powstawaniu wielu wątpliwości, i - jak widzieliśmy - pozwalają argumentować za dwoma, całkowicie odmiennymi, stanowiskami w sprawie rozumowej możliwości dowodzenia istnienia Pana Boga. W świetle naszkicowanej tu perspektywy można jednak pokusić się o kilka ogólniejszych wniosków, porządkujących wyraźne sprzeczności fragmentów. Wnioski te - rzecz jasna - nie roszczą sobie pretensji do rozwiązania sporu toczącego się już przez prawie trzy stulecia.

Na pierwszym miejscu należy podkreślić, że poszukiwanie odpowiedzi w sprawie rzekomego irracjonalizmu Pascala na temat istnienia Boga musi być mocno osadzone na tle dokonującej się zmiany w postrzeganiu całego świata - środowiska życia człowieka. Nie ulega wątpliwości, że Pascal był jednym z pierwszych ludzi, którzy dostrzegli nadciągające zagrożenie. Jego wizja kosmosu w niczym nie przypomina średniowiecznej *machina mundana*, z człowiekiem będącym koroną stworzenia. Daremnie szukać u niego myśli o doskonałości świata i hierarchicznym porządku całego kosmosu. Świat Pascala jest pełen mrocznej tajemnicy, w którym człowiek

¹⁸ *Rozważania ogólne nad geometrią*, w: *Rozprawy i listy*, s. 151.

¹⁹ Na temat historii różnych wydań dzieła Pascala zobacz wstęp J. Chevaliera w polskim tłumaczeniu *Myśli*.

musi szukać dla siebie miejsca i sensu.²⁰ *Apologia* miała być próbą odślonięcia sensu (racjonalności) istnienia człowieka wynikającego z wiary w Boga.

Powyższa uwaga musi być uzupełniona drugą, równie ważną. Osobiste doświadczenia Pascala, zwłaszcza jego nawrócenie, i środowisko związane z Port-Royal miały również ogromny wpływ na sposób myślenia i wysławiania się autora *Myśli*. Pascal nigdy nie mógłby napisać tylu ostrych uwag pod adresem „bezsilnych dowodów”, gdyby wcześniej, przed swoim nawróceniem, w jakiś sposób nie uznał ich siły. Dopiero „nawrócenie” pozwoliło mu dostrzec, że Bóg chrześcijański nie jest Bogiem prawd geometrycznych i ruchu we Wszechświecie, ale Bogiem miłości. Może zatem być dobrze poznany tylko na „drodze miłości”, która jest łaską, Bożym darem. Czy w tym procesie rozum ma do odegrania jakąś rolę? Z perspektywy Pascala (biorąc pod uwagę kontekst historyczny) widać było przede wszystkim bezradność rozumu. Podkreśla to *explicite* wiele tekstów. Z drugiej strony cała *Apologia* jest próbą pokazania, że wiara jest racjonalna. Zamysł św. Tomasza w jakimś sensie pozostaje ważny, chociaż argumenty, środki i język są już całkowicie odmienne.²¹

Na tym tle dopiero stają się jaśniejsze Pascalowe „dowody”. Nie są to oczywiście dowody w tradycyjnym sensie, ale rozważania sprzyjające takiej postawie serca, która doprowadziłaby do przyjęcia wiary zbawczej. *Myśli* ukazują przynajmniej trzy tego typu „dowody”. Są to: rozważania na temat wielkości i nędzy człowieka, znaki szczególne, tzn. cuda, i proroctwa, czyli wypowiedzi Pisma świętego, które znalazły swe potwierdzenie w historii. Nie jest naszym celem analizowanie Pascalowych „dowodów”, oryginalnych pod wieloma względami.²² Wystarczy podkreślić, że są one doskonałym przykładem przekonywania, którego zasady nakreślił sam Pascal we wspomnianym dziełku *De l'esprit géométrique*. W żadnym miejscu też nie wykluczają one tradycyjnych dowodów, których pomocniczą wartość Pascal był gotów uznać. Pascalowe „dowody” mają swą własną racjonalność. Jej naturę i cel najlepiej wyrażają słowa samego Pascala: „Jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego; jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie niedorzeczna i śmieszna” (frag. 4).

²⁰ „Widząc zaślepienie i nędzę człowieka, patrząc na cały wszechświat niemy i człowieka bez światła, zdanego samemu sobie, zbłąkanego w tym zakątku świata, bez świadomości, kto go tam rzucił ani co tam robi, co się z nim stanie po śmierci, niezdolnego do jakiej bądź wiedzy, doznaję przerażenia jak człowiek, którego by przeniesiono uśpionego na opustoszałą i straszną wyspę i który by się obudził bez świadomości, gdzie jest, i bez sposobu wydobycia się stamtąd” (frag. 393).

²¹ Należy przypuścić, że Pascal nigdy nie zgodziłby się na Tomaszowe twierdzenie, że pomiędzy nauką a teologią może dojść tylko do pozornych konfliktów.

²² Zob.: A. B a u s o l a, jw. s. 91-111. Ich oryginalność wypływa nie tylko z ich treści i języka. Dowody te zakładają nieco inne pojęcie racjonalności.

2. Zakład

W tym kontekście trzeba poświęcić nieco miejsca słynnemu fragmentowi 451, zatytułowanemu przez Pascala *Nieskończoność - Nic*, a bardziej znanego jako *Zakład*, który wydaje się być fragmentem oddzielnym, w dodatku potwierdzającym tezę o irracjonalizmie Pascala. Czyż sama forma „zakładu” nie sugeruje, że wiara jest sprawą wyboru nie poddającego się żadnym racjonalnym uzasadnieniom? W pierwszym rzędzie należy podkreślić, że *Zakład* jest propozycją postawioną niewierzącemu, nie przekonanemu przez tradycyjne dowody. Wykazawszy, że rozum nie może zdecydować w sprawie istnienia Boga, Pascal podkreśla niemożliwość pozostania neutralnym. W kwestii istnienia Boga nie można pozostać na uboczu, gdyż nie podjęcie zakładu już jest założeniem się, lub - używając języka graczy hazardowych - postawieniem stawki (postawieniem na życie dla świata a nie dla Boga). Skoro założenie się nie jest rzeczą dobrowolną (trzeba się zakładać!), pozostaje rozważyć, na czym się mniej traci. Oto słynna część fragmentu:

Skoro trzeba koniecznie wybierać, jeden wybór nie jest z większym uszczerbkiem dla rozumu niż drugi. To punkt osadzony. A twoje szczęście? Zważmy zysk i stratę zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa przypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania.

Zakład nie chce doprowadzić niewierzącego do teoretycznego uwierzenia w Boga i w chrześcijaństwo. Pascal jest daleki od stwierdzenia, że akt woli, decyzja może zaowocować teoretycznym przekonaniem. Zamiar Pascala jest inny: chce nakłonić do wybrania życia chrześcijańskiego. Stawką zakładu jest Bóg, ale Bóg chrześcijański, dawca prawa i - przez Jezusa Chrystusa - zbawienia. Celem Pascalowej propozycji jest więc wybór chrześcijańskiego sposobu życia, postawy, która zaowocuje otwarciem na wiarę Boży dar, na historyczne dowody chrześcijaństwa, na Boga Jezusa Chrystusa. W tym sensie *Zakład* budzi zainteresowanie dowodami, rodząc nadzieję, że przynajmniej niektóre znajdą życzliwe przyjęcie.

PODSUMOWANIE

Radykalne oddzielenie Boga wiary od Boga filozofów, nawet jeśli podyktowane heurystycznymi motywami, będzie zawsze błędem ze względów merytorycznych. Co pozostałoby z Objawienia, gdyby szło w nim tylko o mistyczny związek duszy z Bogiem? Religia, więź z Bogiem (nawet mistyczna!) ujawnia swą racjonalność dopiero w kontekście pytania o sens istnienia człowieka zamieszkującego Wszechświat. Rozumienie Wszechświata (w sensie najogólniejszym) jest tak ważne, bo decyduje o jakości pytania o sens (jakże wymowne w tym kontekście są uwagi Pascala o budzącej lęk nieskończoności przestrzeni kosmicznej!). Postawienie pytania, ujawnienie tego, co dziwi czy nawet przeraża, stoi u podstaw teodycei. Konkretnie odpowiedzi, teorie kosmologiczne, są mniej ważne od pytań, ale pytania muszą być

dobrze postawione, tzn. muszą być osadzone w aktualnej wiedzy o szeroko rozumianym świecie. Taka postawa nie wyklucza krytyki „bezsilnych dowodów”, racji przestarzałych, zbyt mocno powiązanych z dawno nieaktualnym obrazem świata i nie odpowiadających mentalności człowieka współczesnego. Owszem, postawa krytyczna jest warunkiem żywotności teodycei.

Jak ocenić wysiłek Pascala z perspektywy trzech wieków? Niewątpliwie jego myśl i język są bliskie dzisiejszemu człowiekowi. Czy oznacza to, że przemyślenia Pascala dopiero dziś są aktualne? Myślę, że rzecz jest nieco bardziej złożona. Klimat skrajnego racjonalizmu i sceptycyzmu był jednym z czynników, który skłaniał Pascala do wyakcentowania racji serca. Dziś, kiedy „racje serca” (jeśli wolno nadużyć tego określenia na oznaczenie współczesnych tendencji do mistycyzmu i pseudomistycyzmu) stają się modne, Pascal być może położyłby większy nacisk na racjonalne „dowody”, nawet gdyby miały one pozostać - bądźmy tego pewni - jeno „bezsilnymi dowodami”.

THE POSSIBILITY OF THEODICY. AN EXAMINATION OF PASCAL'S APPROACH

S u m m a r y

Pascal's sharp distinction between „God of philosophers” and „God of Abraham” raises the question of whether God can be the subject of philosophical analysis. In the paper this question is discussed basing on Pascal's writings. It is argued that, despite many critical remarks about rational proofs for the existence of God, his way of approaching this problem was by no means irrational. The idea of reading some Pascal's statements that way tends to overestimate the influence of Port-Royal circles and underestimate the change of the world-picture which in his time began to be strongly felt. Pascal's own proofs for the existence of God show their own rationality.

One of the conditions of rationality is that we be able to discuss our views in terms which everyone, at least in principle, can understand. From this point of view the radical distinction between „God of philosophers” and „God of faith” is the least desired thing.