

Małgorzata Kowalska

PEWNOŚĆ METAFIZYCZNA CZY MORALNA. PROBLEM POZNANIA BOGA WEDŁUG DESCARTES'A I PASCALA

W artykule tym nie zamierzam roztrząsać szczegółowych kwestii teologicznych. Chciałabym natomiast, sięgając do rozważań dwóch klasycznych myślicieli, wskazać na pewne przesłanki leżące u podstaw myślenia teologicznego, a także na trudności z nim związane. Ani Descartes, ani Pascal, choć obaj byli nie tylko ludźmi wierzącymi, ale też filozofami, dla których istnienie Boga było problemem absolutnie pierwszoplanowym, nie weszli w poczet „oficjalnych”, tj. promowanych przez Kościół myślicieli religijnych. Stało się tak z kilku powodów.

Descartes, uznany przez Maritaina za jednego z trzech, obok Lutra i Rousseau, niefortunnnych reformatorów filozofii i teologii tomistycznej, popada w błądny, z punktu widzenia katolickiej ortodoksji, subiektywizm i indywidualistyczny racjonalizm, który miał ostatecznie doprowadzić do oświeceniowych i całkiem współczesnych dewiacji ideowych ze scjentystycznym materializmem lub sceptycznym liberalizmem na czele.

Co do Pascala, jego myśl zbyt wyraźnie ocierała się o herezję jansenistyczną: słynny paszkwil na jezuitów, jakim są Pascalowskie *Prowincjalki*, jest tego spektakularnym, choć powierzchownym dowodem. Autora *Myśli* oskarżano też nieraz (niesłusznie) o skrajny antyracjonalizm i fideizm, negujący możliwość jakiegokolwiek poznania Boga przy pomocy naturalnych władz umysłowych, albo (bodaj równie niesłusznie) o nadmierny pragmatyzm, nakazujący wierzyć w Boga tylko o tyle, o ile uznajemy, że leży to w naszym interesie.

Tak czy owak, nawet jeżeli powyższe obiekcje pod adresem obu myślicieli są powierzchowne i ogólnikowe, wypada się zgodzić, że każdy z nich na swój sposób kwestionuje (by nie powiedzieć: rozsądza) strukturę akceptowanej przez Kościół metafizyki tomistycznej. Obaj należą raczej do tradycji Augustyńskiej, ale rozwi-

jają pewne jej wątki tak, że rezultat okazuje się przeczyć swoim ideowym źródłom, albo po prostu wydobywa na jaw wewnętrzne i konstytutywne dla samych tych źródeł napięcia. W tym sensie duchowa przygoda Descartes'a i Pascala przypomina – choć każda w inny sposób i z zachowaniem należnych proporcji – przygodę Reformacji. Nie o tym jednak chcę tu pisać.

Ambicje tego szkicu, ani teologiczne, ani nawet historyczne, dotyczą w pierwszym rzędzie bardzo ogólnej kwestii filozoficznej, jaką stanowi problem granic i autonomii racjonalnego poznania – w szczególności zaś racjonalnego myślenia o Bogu. Filozoficzno-religijna refleksja Descartes'a i Pascala interesuje mnie w tym kontekście jako świadectwo dwóch stylów myślenia i, ogólniej biorąc, dwóch postaw wobec rzeczywistości – postaw tyleż opozycyjnych, co komplementarnych i na pewnym poziomie przechodzących w siebie nawzajem, gdyż – jak będę chciała pokazać – żadnej z nich nie podobna konsekwentnie utrzymać. Aby uwypuklić ten dialektyczny mechanizm, obie postawy przedstawię tu w sposób cokolwiek schematyczny, nie sędzę jednak, abym w istotny sposób uchybiła przez to zasadzie wierności wobec analizowanych źródeł.

I

Rozróżnienie między pewnością „metafizyczną” a „moralną” przeprowadzone zostało przez Descartes'a w czwartej części *Rozprawy o metodzie*¹. Nie znajdujemy tam co prawda definicji tych pojęć, ale z kontekstu wynika całkiem jasno, że pewność moralna to dla Descartes'a pewność praktyczna, pewność natury emocjonalno-zmysłowej, nakazująca nam uznawać, na przykład, istnienie zewnętrznego wobec myśli świata i pozwalająca się w tym świecie orientować, a więc dokonywać codziennych wyborów, ale z teoretycznego punktu widzenia mająca wartość tylko probabilistyczną, jako że nie jest ufundowana na żadnej ostatecznej podstawie poznawczej. Natomiast pewność metafizyczna to pewność jednocześnie absolutna i czysto racjonalna w sensie teoretycznym, możliwa dzięki oczywistemu wglądowi w pierwotne przesłanki wiedzy. Co więcej, filozofia Descartes'a rozważana jako całość świadczy o tym, że różnica między dwiema pewnościami nie jest dla filozofa tylko ilościowa, lecz najwyraźniej jakościowa, odpowiada bowiem odróżnieniu, a nawet przeciwstawieniu sobie dwóch nieredukowalnych sfer życia i rzeczywistości: sfery praktyczno-zmysłowej, w której przewodnikiem człowieka jest „natura”, a więc przyrodzony instynkt, i sfery czysto teoretycznej lub idealnej, dostępnej dla czystego intelektu. Łatwo zauważyć, że ontologiczną konsekwencją tego rozróżnienia jest znany dualistyczny podział substancji na substancję rozciągłą i myślącą, na materialną „maszynę” i swobodnego ducha.

¹ Zob. René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Wanda Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981, s. 45.

Przystępując do poszukiwania prawdy, Descartes zgłasza swoje *désintéressement* dla obszaru szeroko rozumianej praktyki życiowej i związanych z nią potrzeb, emocji, wierzeń, aktów woli itp. Fakt, że podróżując po świecie, czuł się „raczej widzem niż aktorem”², oraz że zasady swojej filozofii obmyślał w całkowitym odosobnieniu, zamknięty w „ogrzewanej komorze” niemieckiej³, wydaje się pod tym względem głęboko znaczący. Nie mniej znaczące jest opracowanie przezeń zasad tzw. moralności tymczasowej, którą „wraz z prawdami wiary” (!) odłożył „na bok”⁴, zabierając się do filozofowania. Nietrudno wykazać, że przy kartezjańskim kryterium racjonalności zasady moralne niejako z definicji skazane są na wieczną tymczasowość. Nic dziwnego, że filozofowi nie udało się stworzyć planowanej etyki racjonalnej. Krótko mówiąc, Descartes zajmuje wobec rzeczywistości postawę wybitnie kontemplacyjną, „spektatorską”, na mocy której cały świat, łącznie z jego własnym ciałem, staje się dla niego wyłącznie przedmiotem myślowego oglądu.

Taka właśnie postawa umożliwia „metodyczne wątpienie”, czyli eksperyment intelektualny polegający na rozmyślnym zakwestionowaniu i wzięciu w nawias wszystkich dotychczasowych przekonań (łącznie z przekonaniem o istnieniu jakiegokolwiek świata, do którego różne sądy się odnoszą), aby sprawdzić, czy istnieje coś, w co zwątpić absolutnie nie sposób. Jak wiadomo, takim niepowątpiewalnym pewnikiem okazuje się istnienie wątpiącej, a więc myślącej jaźni, czyli po prostu własnej świadomości, której afirmację stanowi sławne twierdzenie „Myślę, więc jestem”. Dla uniknięcia możliwych nieporozumień uściślijmy, że jest to w istocie twierdzenie tautologiczne, w którym czasowniki „myśleć” i „być” znaczą zasadniczo to samo, a mianowicie „być myślącym” „być świadomym”. Wbrew pozorom, Descartes nie przeprowadza wnioskowania w oparciu o ukrytą przełankę „Cokolwiek myśli, istnieje”, lecz zapisuje po prostu akt samoświadomości. Odkrycie *cogito* łączy się jednak z odkryciem logicznej zasady tożsamości (myślę, więc moje myślenie istnieje) oraz niesprzeczności (nie jest możliwe, aby moja myśl nie istniała, skoro myślę), czyli fundamentalnych zasad myślenia teoretycznego.

Twierdzenie „Myślę, więc jestem” Descartes uznaje za oczywiste i wyprowadza stąd wnioski, że oczywistość mogłaby stanowić ogólne kryterium prawdy, a tym samym podstawę pewności „metafizycznej”. Warto się nad tym przez chwilę zatrzymać i ustalić, na czym właściwie ta postulowana przez filozofa oczywistość polega i jakiego rodzaju twierdzeń może dotyczyć. Przede wszystkim jest całkiem jasne, że nie ma ona nic wspólnego z pewnością praktyczno-zmysłową, a w związku z tym nie może dotyczyć żadnych twierdzeń empirycznych opartych o dane naoczne, niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z naocznością zewnętrzną, czy

² Zob. tamże, s. 33.

³ Tamże, s. 14.

⁴ Zob. tamże, s. 33.

wewnętrzna, tj. z różnego rodzaju uczuciami i intuicjami. W innym miejscu Descartes mówi co prawda o intuicji, ale chodzi mu o intuicję czysto intelektualną, która towarzyszy myśleniu dedukcyjnemu. Skoro tak, można zasadnie przypuszczać, że oczywistość w interesującym go sensie wiąże się przede wszystkim z ujmowaniem przez rozum logicznych (analitycznych) zależności między pojęciami i twierdzeniami, a więc związków całkowicie formalnych, nie mających nic wspólnego z realnym istnieniem przedmiotu danego pojęcia czy twierdzenia. I tak, jest oczywiste w sensie kartezjańskim, że suma kątów dowolnego trójkąta „równa się dwóm prostym”, ale nie wynika stąd bynajmniej, że jakikolwiek trójkąt realnie istnieje⁵. Może być oczywista również treść poszczególnych pojęć, zwłaszcza zaś pewnych pojęć pierwotnych, takich jak ruch, przestrzeń, substancja itp., które Descartes uznaje za „idee wrodzone”. Odrzucając natywizm należałoby uznać, że geneza tych pojęć, podobnie jak wszystkich pozostałych, jest w szerokim sensie tego słowa empiryczna, co jednak nie zmienia faktu, że istnieją one jako sensory dla czystej świadomości teoretycznej i że może je ona postrzegać jako swoją wyłączną własność. Ale właśnie przy takim spojrzeniu ich związek z rzeczywistością pozaumysłową musi się wydawać w najwyższym stopniu wątpliwy.

Krótko mówiąc, wszystko wskazuje na to, że oczywistość w sensie kartezjańskim dotyczy pojęciowej istoty danego przedmiotu, nigdy zaś jego realnego istnienia. Ważne jest przy tym, że istnienie realne wcale nie musi oznaczać istnienia w sposób zmysłowy, lecz po prostu istnienie poza świadomością, a więc, jak się na ogół mówi, obiektywne. Ten ograniczony zasięg oczywistości wynika w sposób jednoznaczny z twierdzenia *Cogito ergo sum*. Choć bowiem odkrycie *cogito* jest odkryciem także egzystencjalnym (a nie tylko stwierdzeniem wewnętrznej tożsamości jaźni), istnieniem, o którym tu mowa, jest szczególny, subiektywny byt myślenia. Należy zresztą zgodzić się z Kantem czy Husserlem, że Descartes dokonał nieuprawnionej substancjalizacji tego bytu, stawiając znak równości między myślą i „rzeczą myślącą”. W rzeczywistości z faktu, że myśl istnieje, nie wynika wcale, że jest ona bytem samoistnym i niezależnym od ciała. Tak czy inaczej, w akcie samoświadomości dana jest samej sobie z całą oczywistością. Jeżeli w podobnie oczywisty sposób postrzega związki logiczne i, ogólniej biorąc, pojęciowy sens zjawisk, świadczy to właśnie o tym, że byt owego sensu nie różni się od jej własnego, a więc, że ma charakter subiektywnie idealny. Jego związek z bytem obiektywnym nie jest zaś i nie może być oczywisty. Ale też właśnie dlatego oczywistość jako kryterium prawdy okazuje się dalece niewystarczająca. Jaką mamy bowiem gwarancję, że to, co czysta świadomość teoretyczna ujmuje z oczywistością, nie jest tylko subiektywną konstrukcją myślową, która nie odpowiada żadnej pozaumysłowej rzeczywistości?

⁵ Zob. tamże, s. 43-44.

Wedle dość rozpowszechnionej interpretacji Descartes, uznając za miarę prawdy subiektywnie odczuwaną oczywistość, odchodzi od klasycznej teorii prawdy, zgodnie z którą sąd prawdziwy to po prostu sąd zgodny z rzeczywistością. Jest to interpretacja uproszczona. Trzeba się wprawdzie zgodzić, że idea oczywistości, podobnie jak poprzedzające ją w porządku logicznym metodyczne wątplenie i odkrycie *cogito*, naznaczają filozofię Descartes'a nieusuwalnym piętnem subiektywizmu; ale faktem jest również, że filozof doskonale zdaje sobie sprawę z trudności, jakie wypływają z subiektywnego punktu wyjścia. Przede wszystkim jest świadom, że oczywistość nie legitymująca się żadnymi obiektywnymi gwarancjami nie stanowi sama przez się zadowalającego probierza prawdy. Descartes bynajmniej nie odrzuca zasady zgodności myśli z rzeczywistością, a tylko ją problematyzuje, ukazując, choć nie całkiem świadomie, jej niejasny charakter. Na czym w istocie owa zgodność miałaby się zasadzać, zważywszy zupełnie różną naturę sądu (myśli) i rzeczy? Niemniej, autor *Medytacji* jest przekonany, nie inaczej niż Arystoteles, że myśl, aby być prawdziwą, musi odpowiadać choćby strukturalnie czemuś, co ją przekracza, co jest względem niej transcendentne i obiektywne w tym sensie, że od niej niezależne.

Kartezjańskie dowody na istnienie Boga służą właśnie zasypaniu przepaści między subiektywną myślą a obiektywną rzeczywistością pozaumysłową. To istnienie i prawdomówność Boga mają stanowić gwarancję, że idee, które teoretyczna świadomość ujmuje jako oczywiste, są zarazem prawdziwe w klasycznym sensie tego słowa. Bóg jest wszak doskonałością, a zatem nie może nas oszukiwać sprawiając, aby jako oczywiste jawiło nam się coś, co jest wymysłem lub złudzeniem, zaś prawdziwa istota rzeczy pozostawała dla nas niedostępna. Toteż wystarczy przyjąć, że Bóg istnieje, a będzie można uznać poznanie oczywiste nie tylko za „jasne i wyraźne”, ale też za bezwzględnie pewne w sensie pewności metafizycznej.

Warto podkreślić, że koncepcja Boga jako gwaranta prawdziwości poznania intelektualnego jest pod wieloma względami znacząca. Przede wszystkim, rzuca światło na Kartezjańskie pojęcie Boga. Rzecz jest banalna: Bóg Descartes'a to, mówiąc językiem Pascala, „Bóg filozofów i uczonych”, Bóg rozumu, a nie serca i wiary, metafizyczna podstawa istnienia świata i jego poznania, nie zaś biblijny Stwórca, Sędzia i Odkupiciel. Jest to, krótko mówiąc, Bóg spektatorskiej świadomości teoretycznej, która „zawiesiła” moralny i emocjonalny wymiar ludzkiej egzystencji. Uderzające jest już choćby to, że Bóg ów gwarantować ma właśnie wartość poznania czysto intelektualnego, nie zaś głosu serca czy wiary, nie mówiąc już o poznaniu zmysłowym. Co więcej, można odnieść wrażenie, że Descartes jako filozof (choć niekoniecznie jako człowiek) traktuje Boga cokolwiek instrumentalnie, albowiem w obrębie jego systemu zajmuje On miejsce swego rodzaju zwornika między subiektywnym i obiektywnym aspektem bytu i funkcjonuje niejako

w służbie ideału poznawczego. Nie sposób doprawdy się dziwić, że Kościół nie był tą filozofią zachwycony.

Po drugie, koncepcja Boga jako gwarancji poznawczej zdradza rozpad „naturalnej” wizji świata, w której człowiek jawi się jako połączony organiczną więzią z resztą bytu. Descartes odkrywa istotne pęknięcie między myślą a rzeczywistością i po raz pierwszy wyraźnie artykułuje to, co w filozofii nowożytnej przyjęło się nazywać opozycją podmiotu i przedmiotu: świat istnieje „na zewnątrz” myśli i wcale nie musi się do niej stosować. Czy trzeba dodawać, że opozycja ta wydaje się tym bardziej radykalna, im bardziej myśl odcina się od łączącej ją ze światem praktyki? Właściwa postawie spektatorskiej refleksja jednocześnie ustanawia i odkrywa istny mur między subiektywną świadomością a bytem. Próżno więc szukać gwarancji poznawczych w rzeczywistości, która jawi się jako to, co obce. Ale trudno również szukać ich w samej myśli albo, co na jedno wychodzi, w samej teorii. Trzeba, mówiąc po heglowsku, odnaleźć „człon średni”, a więc wspólną podstawę myślenia i bytu, zapewniającą ich wzajemną przystawalność. Otóż podstawę taką można nazwać po prostu Bogiem albo – jak to później robiono – podmiotem transcendentnym, ideą absolutną, a nawet byciem czy „byciem-w-świecie” (Heidegger). W każdym wypadku chodzi o pewną metafizyczną ostateczność, która stanowi jednocześnie mediację między człowiekiem i światem. Jak się wydaje, poszukiwanie takiej metafizycznej podstawy jest, przynajmniej od czasów Descartes’a, charakterystyczne dla myślenia spekulatywnego, dla świadomości spektatorskiej, która potrzebuje gwarancji własnej wartości – gwarancji tym bardziej absolutnych, im bardziej, wskutek zawieszenia moralnej i zmysłowej praktyki, wydają się one wątpliwe... Rozważane w tej perspektywie dzieło Descartes’a stanowi niejako modelowy przykład aspiracji i ograniczeń nowożytnej metafizyki.

Chociaż idea Boga jako opoki racjonalnego poznania mieści się na granicy religijnej herezji i może budzić słuszny protest człowieka głęboko wierzącego, trzeba przyznać, że byłaby ona istną perłą filozoficzną, gdyby samo istnienie Boga można było w sposób racjonalny udowodnić. Descartes uważa, że jest to możliwe. Racjonalny dowód na istnienie Boga stanowi w jego intencji obszar, na którym transcendentny Bóg i subiektywny rozum niejako odsyłają do siebie nawzajem i wzajemnie się potwierdzają: rozum udowadnia w sposób oczywisty, że Bóg istnieje, a Bóg sankcjonuje tę rozumną oczywistość. Ze zrozumiałych powodów Descartes’a nie interesują dowody św. Tomasza z Akwinu odwołujące się do wiedzy indukcyjno-empirycznej. Pragnie wywieść istnienie Boga z pojęć czystej świadomości, abstrahującej od istnienia świata, a wyposażonej jedynie w pewne oczywiste intuicje.

Niestety, w tym ambitnym przedsięwzięciu łatwo się dopatrzeć błędnego koła. Już jansenizujący teolog A. Arnauld, w *Zarzutach czwartych do Medytacji* zau-

ważał, że Descartes dowodzi istnienia Boga, wykorzystując zasadę oczywistości, chociaż w momencie przeprowadzania dowodu nie stanowi ona jeszcze prawomocnego kryterium prawdy⁶. Descartes broni się w sposób mało przekonujący, rozróżniając oczywistość „aktualną” i „przypomnianą” i twierdząc, że tylko ta ostatnia, ze względu na słabość naszego umysłu, potrzebuje boskich gwarancji, natomiast dowód na istnienie Boga jest, w chwili, gdy go przeprowadzamy, oczywisty „aktualnie” i jako taki broni się sam⁷.

Pomijając już wybitną nieostrość tego rozróżnienia (czy sens całego dowodu może być w taki sam sposób aktualny dla świadomości, jak sens kolejnych kroków rozumowania?), łatwo zauważyć, że uznając swoje dowody za oczywiste, filozof, tyleż niejawnie, co radykalnie, zmienia sens samego pojęcia oczywistości. Zgodnie z naszymi wcześniejszymi ustaleniami, oczywiste mogą być wszak tylko twierdzenia o pojęciowej istocie, o sensie należącym do subiektywnej rzeczywistości umysłowej. W przypadku twierdzeń o Bogu oczywisty ma być natomiast nie tylko sens i logiczny związek składających się na nie pojęć, ale także i przede wszystkim ich zgodność z transcendentną boską rzeczywistością. Inaczej mówiąc, w tym jednym jedynym wypadku przedmiotem oczywistości ma być nie tylko logiczna istota, ale też realne istnienie, różne od istnienia cogito. Descartes zdaje sobie co prawda sprawę z wyjątkowego charakteru tej sytuacji, ale – wzorem Anzelma – wiąże to jedynie z wyjątkowym statusem bytu, jakim jest Bóg, nie przyznając się do żadnych semantycznych przesunięć. Bóg, twierdzi, jest jedynym bytem, którego istnienie wynika z samej jego istoty. Nie trzeba jednak wielkiej przenikliwości, aby zauważyć, że nawet gdyby tak było, oczywiste w dotychczasowym sensie byłoby tylko twierdzenie o charakterze hipotetycznym: „Jeżeli Bóg realnie istnieje, Jego istnienie wynika z Jego istoty”, nie zaś bynajmniej twierdzenie apodyktyczne, czyli dowód, o który Descartes’owi chodzi.

Ścisłe biorąc, znajdujemy w *Medytacjach* (a w wersji bardzo skróconej także w *Rozprawie o metodzie*) dwa kontrowersyjne dowody tego typu. Jeden z nich, tzw. ontologiczny, w gruncie rzeczy odtwarza klasyczne rozumowanie Anzelma. Drugi, bardziej dla Descartes’a charakterystyczny, nosi miano dowodu psychologicznego i można go streścić w sposób następujący. Posiadam ideę bytu nieskończonego, koniecznego i doskonałego, sam zaś, skoro wątpię, jestem niedoskonały, a tym samym niekonieczny; jako-taki, nie mogę być owej idei źródłem. Nie mogłem jej też zaczerpnąć z materialnego świata, bo i on jest niedoskonały oraz niekonieczny (skoro mogę wątpić w jego istnienie); zatem idea ta musiała mi zostać wszczepiona przez sam byt doskonały, ergo: ów byt, czyli Bóg, realnie istnieje.

⁶ Zob. René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, t. I.

⁷ Zob. tamże, *Odpowiedź na Zarzuty czwarte*.

Można to rozumowanie kwestionować w wielu punktach (np. wątpiąc w powszechne występowanie takiej idei, podważając prawomocność założenia, że byt niekonieczny nie może być genetyczną i logiczną podstawą idei bytu koniecznego, albo nie godząc się na utożsamienie bytu koniecznego i nieskończonego z osobowym Bogiem). Ale są to wątpliwości drugorzędne. Przede wszystkim uderza fakt, że w obu proponowanych dowodach Descartes wnioskuje z subiektywnie ustalonej konieczności istnienia Boga, o Jego rzeczywistym istnieniu poza świadomością, a więc dokonuje przejścia od pojęcia do bytu, od myśli do transcendentnej rzeczywistości. Otóż w świetle „metodycznego wątpienia” i związanej z nim skrajnej emancypacji (albo, jeśli kto woli, alienacji) *cogito* przejście takie należy uznać za całkowicie nieuprawnione. Inaczej mówiąc, przepaść, jaką subiektywny punkt wyjścia wykopuje między myślą a jej transcendentnym przedmiotem daje się zasypać tylko dzięki świadomemu albo nieświadomemu roztargnieniu, o jakim świadczą kartezjańskie dowody.

Nie jest to oczywiście roztargnienie niewinne. Kryje się za nim określona potrzeba i określony interes. Nawiazując do terminu kantowskiego, można tu mówić o „zainteresowaniu czystego rozumu” w rozwijaniu poznania i osiąganiu prawdy. Jest bowiem całkiem jasne, że bez dowodów na istnienie Boga metafizyka Descartes’a byłaby skazana na całkowitą porażkę, niezdolna do wyjścia poza tyleż fundamentalne, co jałowe „Myślę, więc jestem”. System kartezjański jako doktryna pozytywna, ufna w poznawcze możliwości rozumu w odniesieniu do zagadnień zarazem metafizycznych i fizycznych, żywotnie potrzebuje Boga-gwaranta; w tym sensie jest to system zaiste teocentryczny. Ten interes rozumu spekulatywnego opiera się jednak, jak wolno przypuszczać, na całkiem praktycznym zainteresowaniu w naukowo-technicznej dominacji nad przyrodą – ostatnie partie *Rozprawy o metodzie* świadczą o tym zupełnie wyraźnie⁸. Do tego dochodzi niewątpliwie czysto emocjonalna potrzeba Boga – już nie tyle jako poznawczej gwarancji, co po prostu jako najwyższego opiekuna i źródła nadziei na osobową nieśmiertelność.

Splot tych „interesów” tworzy aż nadto wystarczającą motywację nie tylko do poszukiwania Boga, ale też do zastosowania (raczej podświadomie) innych i znacznie łagodniejszych wymogów racjonalności wobec argumentów przemawiających za Jego istnieniem. „Zawieszona” w punkcie wyjścia sfera praktyczna, zwłaszcza zaś wiara religijna, wspiera beznamietne z pozoru rozumowanie i spoza Descartes’a-filozofa wygląda Descartes-człowiek. Nie chce on widzieć, że ponieważ przystawalność myśli do bytu jest wątpliwa, żaden racjonalny dowód na istnienie Boga, choćby nie wiedzieć jak logiczny i z tej racji oczywisty, nie jest w stanie osiągnąć

⁸ Zob. René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., s. 72 i nast., gdzie Descartes pisze o praktycznych pożytkach, jakie płyną i mogą płynąć z zastosowania jego metody.

swego celu, tj. udowodnić, że Bóg istnieje realnie, nie zaś tylko jako pojęcie, jako subiektywne datum czy choćby subiektywna konieczność myślenia. Uznając istnienie Boga za racjonalnie dowiedzione, Descartes zdradza ideał czysto teoretycznej racjonalności wyłaniający się z metodycznego wątpienia i z odkrycia *cogito*. Paradoksalnie, jego racjonalistyczny system opiera się w tym kluczowym miejscu na emocjonalno-praktycznym postulatcie, którego ewentualna racjonalność ma bardzo niewiele wspólnego z racjonalnością czysto teoretyczną. Poszukiwana przez filozofa pewność metafizyczna okazuje się podszyta elementami tej strony życia, która z pozoru została z metafizycznych dociekań wykluczona. Opozycja między pewnością „metafizyczną” a „moralną” staje się tym samym w najwyższym stopniu problematyczna.

Czy znaczy to, że powinniśmy odmówić kartezjańskim dowodom wszelkiej wartości? A może należałoby raczej zrewidować obrany przez filozofa punkt wyjścia? Odpowiedź na te pytania nie może być, jak sądzę, jednoznaczna. Trudno przeczyć, że myślenie o jakiejś rzeczy nie jest samą tą rzeczą i że, co więcej, nie jest przez nią całkowicie determinowane (ani *vice versa*) – stąd powszechna możliwość błędu i nieuchronnie względny charakter wszelkiej ludzkiej prawdy, stąd też różnienie na „subiektywne” i „obiektywne”. Wbrew modnym ostatnio poglądom nie sądzę, aby kartezjańskie odkrycie *cogito* i wynikająca stąd opozycja podmiotu i przedmiotu, myśli i myślanej rzeczywistości, oparte były na subiektywistycznym złudzeniu. Wypada tylko podkreślić raz jeszcze, że w świetle szeroko rozumianej praktyki, poprzez którą rzeczywistość oddziałuje na myśl (teorię), a myśl (teoria) na rzeczywistość, jest to opozycja względna i nabiera dramatycznego charakteru dopiero przy postawie spektatorskiej.

Descartes mylił się więc raczej wtedy, gdy dowodząc istnienia Boga sądził, że różnicę między subiektywną świadomością a obiektywnym bytem można jakby jednym skokiem przekroczyć, w dodatku pozostając na płaszczyźnie czystej teorii. Jednocześnie miał przecież rację twierdząc, że związana z praktyką wiedza empiryczna nie jest absolutnie pewna. Wbrew przyświecającym mu nadziejom, musimy się jednak pogodzić z tym, że jest to jedyna pewność człowiekowi dostępna. Tym, co w kartezjańskim punkcie wyjścia należałoby kwestionować, jest więc raczej ów demonstracyjny kontemplatywizm wobec rzeczywistości pozateoretycznej, który zresztą *de facto* załamuje się w kluczowym momencie. Kartezjański racjonalizm grzeszy niekonsekwencją, ale jest to niekonsekwencja głęboko znacząca, świadczy bowiem nie tylko o niemożności dowiedzenia w sposób czysto racjonalny, że Bóg istnieje, ale też, ogólnie, o jałowości czystego racjonalizmu, o praktycznej konieczności uzupełnienia go o postulat i przesłanki natury pozaracjonalnej, a w każdym razie pozateoretycznej. Na swój sposób, choć zupełnie bezwiednie, a nawet wbrew woli, Descartes pokazuje na przykładzie własnej filozofii niesamoistność poznawczą czystego rozumu, który okazuje się niezdolny do samodzielnego stworzenia

jakiegokolwiek realnej, a nie tylko formalnej, wiedzy, w tym także, i przede wszystkim, pozytywnej wiedzy o Bogu.

Wartość Kartezjańskich argumentów, zwłaszcza zaś tzw. dowodu psychologicznego, nie jest jednak, jak sądzę, żadna. Mamy wszelkie powody, aby wierzyć, że subiektywne myślenie, choć różne od myślanej rzeczywistości, nie rządzi się prawami, które mają się do niej nijak, ale takimi raczej, które do pewnego stopnia tę rzeczywistość modelują, a do pewnego są od niej zależne. Podobnie należy sądzić, że konkretne treści myślowe tylko wyjątkowo powstają z czystej fantazji i są pozbawione wszelkiego realnego odniesienia. O względnej odpowiedniości porządku bytu i porządku myślenia świadczy wszak właśnie praktyczna, emocjonalno-zmysłowa strona życia, będąca też, jak należy przypuszczać, owej odpowiedniości źródłem. Skoro tak, można uważać, że intuicje, które legły u podstaw kartezjańskich „dowodów”, nie są po prostu czczym wymysłem. Odwołując się do idei Boga w umyśle, Descartes zdaje sprawę z dość chyba powszechnego odczucia, że jednostkowa świadomość, odrębna od myślanego świata, ale pod każdym względem ograniczona, nie tłumaczy się sama przez się, a więc że istnieje coś, co ją jednocześnie umożliwia i nieskończenie przerasta, a co można nazwać Bogiem.

Można, to oczywiście nie znaczy, że trzeba. Doświadczenie własnej skończoności, które Descartes uznaje za logicznie wtórne wobec intuicji nieskończoności, daje się tłumaczyć na różne sposoby. Wiążącego dowodu na istnienie Boga wysnuć stąd nie podobna. Ale należy przypuszczać, że doświadczenie to stanowi jedną z zasadniczych przesłanek myślenia religijnego. Nie poparta dodatkowymi intuicjami czy postulatami, oderwana od wiary, przesłanka ta znaczy z pewnością niewiele, podobnie zresztą jak przesłanki przyjmowane przez św. Tomasza, a dotyczące, najogólniej biorąc, niesamoistności świata empirycznego.

Nie wydaje się jednak, aby była to sytuacja w poznaniu ludzkim wyjątkowa. Można dowodzić, że nie tylko teologia, ale też poszczególne nauki pozytywne, z ich historycznie zmiennym ideałem racjonalności, odwołują się w znacznej mierze do sfery mniej lub bardziej jasnych doświadczeń, postulatów, interesów i praktyki życiowej w ogóle. Można też twierdzić, że uznanie sensowności twierdzeń teologicznych, filozoficznych oraz naukowych zależy przede wszystkim od tego, czy akceptujemy „grę językową”, w ramach której zostały wypowiedziane. Z kolei stopień tej akceptacji zależy bodaj w pierwszym rzędzie od stopnia praktycznego wdrożenia się w daną „grę”. W każdym razie, z interesującego nas w tej chwili punktu widzenia ważne jest to, że poznanie nie tylko Boga, ale wręcz czegokolwiek (z wyjątkiem zasad logicznych i własnego *cogito*) nie jest i nie może być ani czysto teoretyczne, ani czysto racjonalne. Jednocześnie (i z tego samego powodu) nie może być zupełne i pewne w takim sensie pewności, o który chodziło Descartes'owi.

II

Jako swego rodzaju rewers filozofii Descartes'a można rozpatrywać filozoficzno-religijną myśl Pascala. Autor *Prowincjałek*, w młodości zdeklarowany zwolennik podstawowych idei *Rozprawy o metodzie*, wybitny matematyk i fizyk, zasłynął jako krytyk kartezjańskiego racjonalizmu. W opublikowanych po śmierci autora *Myślach*, składających się z niedokończonej „Apologii religii chrześcijańskiej” oraz innych fragmentów, znajdujemy lapidarną i sugestywną notatkę: „Descartes bezużyteczny i niepewny”⁹.

Można by wiele pisać o przyczynach, które sprawiły, że kartezjański racjonalizm ulega w *Myślach* całkowitemu załamaniu. W tym miejscu dość będzie zasygnalizować dwie sprawy podstawowe.

Po pierwsze, przynajmniej od czasu tzw. „drugiego nawrócenia”¹⁰ Pascal, w przeciwieństwie do Descartes'a, zajmuje zdecydowanie emocjonalną, zaangażowaną, praktyczną postawę wobec własnego życia i, ogólniej, wobec rzeczywistości. Upraszczając można powiedzieć, że znacznie bardziej interesuje go zbawienie własnej duszy i poruszenie sumień innych ludzi, niż jakakolwiek prawda teoretyczna. Dlatego też Bóg, do którego się odwołuje, to Bóg „serca, a nie rozumu” „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”, a przede wszystkim Bóg-Zbawiciel, Chrystus. Nie trzeba tłumaczyć, dlaczego oglądana z takiej perspektywy filozofia Descartes'a okazuje się „bezużyteczna”.

Ale istnieje też druga przyczyna kryzysu – równie ważna, a logicznie (jeśli nie chronologicznie) nawet pierwotna. Pascal wyciąga wnioski z niektórych zasad kartezjańskiego systemu i pokazuje, że niszczą go one niejako od środka, czyniąc całkowicie „niepewnym”. I tak, ważna dla Descartes'a idea nieskończoności, zarówno duchowej, jak matematyczno-fizycznej, staje się dla Pascala okazją do rozważań o stosunku między skończonym człowiekiem i nieskończonym wszechświatem oraz nieskończonym Bogiem. Okazuje się więc, że z czysto matematycznego punktu widzenia: „Skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością”, gdyż: „Jedność dodana do nieskończoności nie pomnaża jej ani o włos...”¹¹. Konkretnie znaczy to, że skończony człowiek ze swoim skończonym rozumem nie pozostaje w żadnej „proporcji” nie tylko do nieskończonego Boga, ale nawet do nieskończonego, w sensie matematyczno-fizycznym, świata, toteż

⁹ Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 1983, fragment 195 w układzie J. Chevaliera.

¹⁰ Jak podają biografowie Pascala, myśliciel, prowadzący w młodości dość swobodne życie światowe, przeszedł pierwszy kryzys duchowy po śmierci ojca, a następnie znów zaczął prowadzić życie salonowe, nim się ostatecznie nawrócił i związał na resztę swoich dni, tj. aż do śmierci w 1622, z klasztorem Port-Royal; zob. np. J. Chevalier, *Pascal*, Libr. Plon, Paris 1922, oraz Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Gallimard, Paris 1959.

¹¹ B. Pascal, *Myśli*, wyd. cyt., fragment 451.

żadną miarą nie może ich ogarnąć i zrozumieć. Co prawda, jeśli chodzi o nieograniczoność świata, może przynajmniej, choć nie wprost, stwierdzić jej istnienie, albowiem „fałszem jest, aby liczby były skończone” lub że istnieje granica podziału przestrzeni geometrycznej¹², ale czysto duchowa nieskończoność Boga jest dla nas czymś do tego stopnia niepojętym, że nie podobna nawet orzekać racjonalnie o jej istnieniu. Krótko mówiąc, zarówno istota, jak sam byt Boga stanowią problem przerastający nieskończenie możliwości ludzkiego rozumu.

Innym ważnym elementem filozofii kartezjańskiej była teza o substancjalnej odrębności, ale też wzajemnym oddziaływaniu duszy i ciała. Ten słaby z logicznego punktu widzenia moment systemu (jak bowiem mają na siebie oddziaływać byty, które, z definicji, nie mają ze sobą nic wspólnego?) zostaje przez Pascala wykorzystany jako argument przemawiający za sprzecznością ludzkiej kondycji: jako synteza ducha i „błota”, a przy tym wątpliwy „pośrodek” między absolutnym niczym (tj. matematycznym zerem albo geometrycznym punktem) i nieskończonością, człowiek jest dla siebie samego paradoksem, „monstrum niepojętym”¹³. A skoro nie rozumie samego siebie, jak może zrozumieć cokolwiek?

Wreszcie, autor *Myśli* kwestionuje kartezjański ideał wiedzy jako dedukcyjnego systemu, pokazując, że „pierwsze zasady”, na których ów system winien się opierać, są dla ludzkiego rozumu niedostępne, bo wymagają cofania się w nieskończoność¹⁴. Wszelkie racjonalne oczywistości należy wobec tego uznać za pozorne. Ta wewnętrzna krytyka kartezjanizmu, w połączeniu z tradycyjną argumentacją sceptyczną, wykazującą względny, zmienny i zasadniczo niepewny charakter wszelkiej ludzkiej wiedzy, prowadzi Pascala do wniosku, że kartezjańska wiara w rozum jest całkowicie bezzasadna, że stanowisko Descartes’a to zwyczajny „dogmatyzm”, który nie wytrzymuje prawdziwie racjonalnej krytyki. Za właściwych racjonalistów należy uznać raczej „pirrończyków”, którzy pokazują dobitnie, że rozum pozostawiony sam sobie zdolny jest jedynie do wątpienia. Przejawem jego siły jest co najwyżej zdolność wykazania własnej niemocy. Toteż: „Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to zaparcie się rozumu”¹⁵.

Drugą stroną krytyki kartezjańskiego racjonalizmu i, ogólniej, poznawczych możliwości czystego intelektu jest charakterystyczna dla Pascala koncepcja „serca”. To serce, wyposażone w „racje, których rozum nie zna”¹⁶, stanowi skuteczne remedium na ekstrawagancję totalnego wątpienia i „podtrzymuje rozum,

¹² Zob. B. Pascal, *Myśli*, wyd. cyt., fragment 451 oraz B. Pascal, *O geometrycznym sposobie myślenia*, w: *Rozprawy i listy*, przeł. M. Tazbir, Warszawa 1962.

¹³ Zob. B. Pascal, *Myśli*, wyd. cyt., fragmenty 84, 330 i 438.

¹⁴ Zob. tamże, fragment 84.

¹⁵ Tamże, fragment 465.

¹⁶ Tamże, fragment 477.

nie pozwalając mu szaleć tak dalece”¹⁷. To ono „czuje zasady”¹⁸, których rozum nie potrafi zdefiniować ani uzasadnić, ale na których musi się oprzeć we wszystkich swoich dedukcjach. I to również serce czuje Boga, który dla czystego rozumu pozostaje niedostępny¹⁹.

Nic jednak nie wskazuje na to, aby Pascalowskie pojęcie serca miało cokolwiek wspólnego z mistyczną intuicją. Przeciwnie, wydaje się ono władzą nie tylko przyrodzoną, ale wręcz pospolitą. Nieprzypadkowo w różnych miejscach Pascal określa je także słowami „natura” oraz „instynkt”²⁰. Serce należy najwyraźniej do emocjonalno-praktycznego wymiaru ludzkiego istnienia i decyduje o ludzkich zachowaniach w najróżniejszych okolicznościach. Jest władzą złożoną, odpowiedzialną jednocześnie za „czucie” i za „chcenie”, a tym samym za doznaniowy oraz wolicjonalny aspekt wszelkiej wiary (od wiary w istnienie materialnego świata poczynając, na wierze w Boga kończąc). Co więcej, znajdujemy w *Myślach* fragment, który zdaje się wiązać pojęcie serca z ludzką cielesnością, albowiem to właśnie dzięki czasowo-przestrzennemu ciału człowiek wie, czym jest czas i przestrzeń, chociaż nie potrafi tej wiedzy dobrze spójnicować²¹. Pascal odnotowuje zresztą ze złośliwą satysfakcją notoryczną zależność czystego intelektu od cielesnych potęg wyobraźni, namiętności i zmysłów. Można zasadnie przypuszczać, że serce wcale się tym potęgom nie przeciwstawia, ale stanowi raczej najogólniejsze pojęcie z tego samego porządku. Dlatego też „porządek serca”, jaki Pascal odnajduje w Biblii i jaki chce nadać własnemu dziełu, okazuje się nieodłączny od „sztuki przekonywania”, odwołującej się do różnych ludzkich emocji i interesów.

Pojawia się tu jednak zasadniczy problem. Jeżeli serce jest władzą tak dalece naturalną, jak to możliwe, że okazuje się zdolne i godne poznać Boga? Wszak człowiek, zdaniem autora *Myśli*, jest z natury samą tylko „pożądliwością”, wcieleniem egoizmu i próżności, toteż serce jego „pełne jest plugastwa”²². Można ten dylemat rozwiązać odwołując się do odróżnienia dwóch porządków: przyrodzonego porządku grzechu i nadprzyrodzonego porządku łaski. Serce w stanie łaski staje się samą miłością i poznaje Boga o tyle właśnie, o ile Go kocha.

Zauważmy, że ten punkt dobrze oddaje zwierciadlano-antynomiczny stosunek między myślą Descartes’a i Pascala: o ile dla pierwszego obszarem objętym przez

¹⁷ Tamże, fragment 439.

¹⁸ Tamże, fragment 479.

¹⁹ Zob. tamże, fragment 481.

²⁰ Zob. tamże, fragmenty 273, 438, 439 i 479.

²¹ Zob. tamże, fragment 451 („Dusza nasza zabłąkała się w ciało, gdzie znajduje liczbę, czas, wymiary...”) oraz fragment 479 („Znajomość bowiem pierwszych zasad, jak przestrzeń, czas, ruch, liczby, jest równie mocna jak którakolwiek z tych, które czerpiemy z rozumowania. I na tych wiadomościach serca i instynktu musi się opierać rozum i na nich budować wszystkie swoje wywody”).

²² Zob. tamże, fragment 138.

boskie gwarancje był sam tylko czysty rozum, o tyle dla drugiego sferą, w której może (choć nie musi) działać Bóg, jest wyłącznie serce, a prawdziwe poznanie polega nie na kontemplacji, lecz na emocjonalnym zaangażowaniu. Pozostaje pytanie, czy taka boska interwencja, oczyszczająca serce z grzechu, jest w jakimś stopniu zależna od samego człowieka. Czy serce może sobie zasłużyć na stan łaski, reformując się moralnie, a jeśli tak – czego w tym celu potrzebuje?

Pascal nie udziela na te pytania jednoznacznej odpowiedzi. Sam zamiar napisania apologii chrześcijaństwa i nawracania niewiernych świadczy jednak wyraźnie, że pomimo jansenistycznych sympatii nie był na tyle heretykiem, aby wierzyć w swego rodzaju predestynację i odmawiać człowiekowi szansy samodzielnego poszukiwania i odnajdywania Boga. Ale – i to jest z naszego punktu widzenia sprawa podstawowa – przyznanie człowiekowi takich możliwości wiąże się z rehabilitacją roli rozumu. Trudno wszak przypuścić, aby serce w stanie grzechu zreformowało się samo. Władzą, do której pomocy trzeba się tu odwołać, jest więc mimo wszystko rozum. Konsekwentny antyracjonalizm okazuje się tym samym równie niesamowystarczalny, co czysty racjonalizm.

Skoro rozum pozostawiony sam sobie skazany jest na wątplenie, a głos serca w stanie naturalnej „pożądliwości” może być zwodniczy, jedynym rozwiązaniem wydaje się próba współpracy obu władz i ich wzajemnej kontroli. Tworząc, przed Kantem, zarys własnej filozofii „dwóch pni poznania”, Pascal chce, aby człowiek umiał „wątpić tam, gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba, i poddać się tam, gdzie trzeba”²³. Serce winno dostarczać rozumowi przesłanek, zaś rozum wyprowadzać stąd wnioski, które wtórnie oddziałają na serce i ukierunkują ludzkie działania. Taka owocna współpraca jest możliwa i konieczna już na obszarze nauki²⁴, ale szczególnego znaczenia nabiera w obliczu problemów religijnych i teologicznych.

Naczelnym i powszechnym ludzkim pragnieniem jest pragnienie szczęścia. To w imię szczęścia, twierdzi Pascal, ludzie robią to, co robią, w szczególności zaś oddają się szeroko rozumianej rozrywce, usiłując zapomnieć o swojej śmiertelnej doli. Problem w tym, że działania te nie przynoszą pożądanego rezultatu: człowiek wciąż odczuwa „otchłań”, która dzieli go od umykającej chwili spełnienia, a wreszcie pozostaje sam na sam ze śmiercią, z perspektywą nicości. Na tym właśnie polega ludzka nędza, z której, co prawda, wynika na mocy paradoksu również ludzka wielkość, albowiem „wielkością jest wiedzieć, że się jest nędznym”²⁵. Z wielkości danej w sposób tak negatywny niewielka jednak pociecha, podobnie jak z odkrycia, że „cała godność człowieka leży w myśli”, skoro owa myśl jest

²³ Tamże, fragment 461.

²⁴ Por. tamże, fragment 479.

²⁵ Tamże, fragment 255.

„głupia”, a więc i „godna wzgardy”²⁶. Zadaniem rozumu, uznającego powszechne dążenie do szczęścia za swoją naczelną przesłankę, jest więc ukierunkowanie ludzkich pragnień i zachowań w taki sposób, aby ich cel stał się osiągalny, a jednocześnie wytłumaczenie faktu, że człowiek oderwany od Boga stanowi tak przedziwną mieszaninę nędzy i wielkości.

Racjonalizację pragnień i działań ze względu na ich ostateczny cel osiągamy poprzez tzw. zakład. Każdy człowiek rozumny powinien, zdaniem Pascala, bez wahania „założyć się” o istnienie Boga, a więc po prostu przyjąć, że Bóg istnieje i postępować zgodnie z tym założeniem, przestrzegając nakazów religijnych i uczestnicząc w religijnych praktykach. To prawda, że istnienia Boga nie podobna racjonalnie dowieść. Można jednak racjonalnie wykazać, wykorzystując rachunek prawdopodobieństwa i dokonując prostej kalkulacji możliwych zysków i strat, że przy teoretycznie jednakowym prawdopodobieństwie istnienia i nieistnienia Boga (a nawet, dodajmy, przy prawdopodobieństwie istnienia Boga po prostu większym od zera) i przy założeniu, że człowiek wierzący ma szansę na życie nieskończone i nieskończenie szczęśliwe, nieporównanie bardziej opłaca nam się przyjąć, że Bóg istnieje, nawet jeżeli uznajemy małodusznie, że podporządkowane Bogu życie doczesne należy uznać za „stracone”. Tak czy owak, choćby próba sprostania religijnym normom i ideałom miała nas kosztować najwięcej wyrzeczeń, warto poświęcić jedno krótkie życie dla szczęśliwej wieczności, skoro wybór odwrotny wiąże się z ryzykiem wiecznego cierpienia.

Łącząc praktyczny interes i spontaniczną potrzebę z racjonalną kalkulacją, pascalski „zakład” ustanawia nowe, różne od kartezjańskiego kryterium racjonalności, bliskie chyba współczesnemu znaczeniu tego pojęcia, nie tylko w polityce czy biznesie, ale – na ile można sądzić – także w nauce. To prawda, że jego cokolwiek kupiecki charakter może wydawać się gorszący, a nawet odpychający z punktu widzenia moralnej bezinteresowności. Trzeba jednak pamiętać, że Pascal bynajmniej nie przecenia roli „zakładu”, uważając go co najwyżej za pierwszy krok na świadomej drodze do Boga. Chodzi tylko o to, aby człowiek przyznał, że naturalna potrzeba szczęścia prowadzi w sposób całkowicie logiczny do religii. Trudno się z tym nie zgodzić także wtedy, gdy szczęście pojmujemy w sposób zgoła nieegoistyczny. Ponadto, adresatem „zakładu” jest zatwardziały „libertyn”, nic więc dziwnego, że autor odwołuje się do kategorii dla niego zrozumiałych, porównując relację człowiek-Bóg z rozgrywką hazardową.

Z interesującego nas punktu widzenia ważniejsze jest to, że racjonalizacja pragnienia szczęścia poprzez „zakład” wymaga z kolei, zdaniem Pascala, zdecydowanego wsparcia przez życiową praktykę. Tyle właśnie znaczy bulwersująca na pierwszy rzut oka postulat „ogłupienia się”, czyli wyłączenia wszelkich wąpli-

²⁶ Tamże, fragment 263.

wości i mechanicznego wdrażania się w praktykę religijną, na którą składają się chodzenie do kościoła, słuchanie mszy, przyjmowanie wody święconej itp.²⁷ Pascal wykazuje tu po prostu żelazną konsekwencję wobec własnych wcześniejszych ustaleń: rozum jest bezsilny i niezdolny do pokierowania życiem, jeżeli nie wspiera go emocjonalno-wolicjonalny mechanizm, zbawienny nawyk, który jednocześnie zwalnia z myślenia i osłabia siłę innych, „odśrodkowych”, niepożądanych ze względu na ostateczny cel skłonności i emocji. Żaden argument nie będzie w stanie wzbudzić w nas rzeczywistej, wewnętrznej akceptacji religii, jeżeli „puścimy wolno” nasze codzienne zachowania, jeżeli nie wykształcimy w sobie odruchów i gotowości emocjonalnej tworzących odpowiedni grunt do przyjęcia religijnej (i – można by dodać – wszelkiej pozaformalnej) prawdy. Rozum okazuje się ostatecznie tylko mediatorem między imperatywem serca a praktycznym działaniem.

Niemniej, rola tego mediatora jest znacząca. Rozum apelujący do serca potrafi bowiem wykazać nie tylko, że wiara w Boga jest racjonalna z praktycznego punktu widzenia, ale także, że religia chrześcijańska jest prawdziwa. Prawdziwa, choć z czysto teoretycznego punktu widzenia niepewna i w szczegółach niezrozumiała lub wręcz „szalona”, a nawet, paradoksalnie, prawdziwa właśnie dlatego, że niepewna i niezrozumiała. Krytykując kartezjański postulat, aby za prawdziwe uznawać tylko to, co oczywiste, Pascal, nie popadając bynajmniej w Tertuliana *credo quia absurdum est*, wykazuje, że z jednej strony w gruncie rzeczy nic nie jest oczywiste, z drugiej strony zaś, zważywszy ograniczoność ludzkiego rozumu, prawda zgoła nie musi być oczywista, a „wszystko, co niezrozumiałe nie przestaje być”²⁸. Nieskończoność matematyczna jest niepojęta, można jednak wykazać, że istnieje. Prawdziwość twierdzenia poznajemy nie po tym, że jest ono bezpośrednio zrozumiałe, ale po tym, że pozwala wytłumaczyć jakiś problem, podczas gdy przyjęcie twierdzenia przeciwnego (takiego np., które głosi, że przestrzeń nie jest podzielna w nieskończoność) stawia nas w obliczu trudności, które paraliżują dalsze myślenie. Innymi słowy, za prawdziwe należy uważać takie twierdzenie, które – mówiąc językiem współczesnej metodologii – pozwala uzasadnić i „generować” inne twierdzenia sensowne, a więc które posiada znaczną wartość heurystyczną. Z tej metodologicznej zasady, co prawda nie wyartykułowanej *explicite*, Pascal skorzysta, aby udowodnić, że przyjęcie istnienia Boga oraz podstawowych dogmatów chrześcijaństwa pozwala w sposób spójny i sensowny wytłumaczyć rzeczywistość.

Aby wykazać „prawdę religii”, myśliciel odwołuje się do swego rodzaju koherencyjnej teorii prawdy. Chce mianowicie dowieść, że język religijny jest nie tylko spójny wewnętrznie, ale też, że jedynie przy jego pomocy można dokonać spójnego i wyczerpującego opisu rzeczywistości ludzkiej i empirycznego świata w ogóle.

²⁷ Zob. tamże, fragment 451.

²⁸ Tamże, fragment 437.

Dogmaty religijne oraz twierdzenia empiryczne mają odsyłać do siebie nawzajem, tworząc system, w którym wszystkie elementy są ze sobą logicznie powiązane. Nie trzeba chyba podkreślać, że dowody Pascala różnią się zasadniczo zarówno od dowodów kartezjańskich, jak i od „dróg” św. Tomasza. Rozum pascalski nie usiłuje dotrzeć samodzielnie bądź w oparciu o przesłanki indukcyjno-empiryczne do Bytu Koniecznego, lecz analizuje treść Religii Objawionej i konfrontuje wyniki tej analizy z wiedzą, jaką ma skądinąd o człowieku i świecie. Przede wszystkim zaś jest to rozum świadomie podporządkowany celowi praktycznemu i, jak należy sądzić, również świadom zaledwie hipotetycznej wartości własnych ustaleń. Nie zmienia to faktu, że dokonana przezeń apologia chrześcijaństwa ujawnia całą jego logiczną i systemotwórczą naturę.

Pascal należy do filozofów szczególnie wrażliwych na problem sprzeczności. Otóż sprzeczność jest tym, czego rozum nie znosi. Aby pozostać sobą, musi ją wyeliminować w taki czy inny sposób, bądź po prostu zamykając na jej istnienie oczy, bądź relatywizując ją przez odkrycie wyższego punktu widzenia, bądź wreszcie uznając ją za element niesprzecznego w całości systemu. Pascal stosuje najpierw taktykę relatywizacji, dostrzegając w chrześcijaństwie taki punkt widzenia, który pozwala wyjaśnić dające się zaobserwować w świecie paradoksy, a jednocześnie ukazuje perspektywę ich rozwiązania w Bogu. Ponieważ jednak sposób, w jaki wszelkie sprzeczności godzą się w Bogu, jest dla ludzkiego umysłu niepojęty, zaś sama religia chrześcijańska wydaje się pod różnymi względami sprzeczna, filozof skłania się ostatecznie ku koncepcji, zgodnie z którą niesprzeczna – dla ograniczonego ludzkiego rozumu – jest wyłącznie formalna struktura globalnego systemu „religia-świat”, składającego się z rozmaitych sprzeczności odsyłających do siebie nawzajem i w ten sposób niejako wzajemnie się legitymujących.

Tekst Biblii wydaje się wewnętrznym sprzecznym, a tym samym niezrozumiałym, gdyż jedność sensu jest warunkiem *sine qua non* inteligibilności wszelkiego dyskursu: „Każdy autor ma sens, w którym wszystkie sprzeczne ustępy godzą się, albo też zgoła nie ma sensu”²⁹. Gdyby chodziło o pierwszy lepszy tekst, można by orzec, że nie ma on sensu. Chodzi jednak o Pismo, Tekst nad Tekstami; uznać, że nie ma on sensu, to odciąć sobie możliwość zrozumienia tego, co dla naszego życia najważniejsze. Wobec tekstu o tak wielkim znaczeniu trzeba więc, za podszepem serca, zrobić założenie, że posiada on jeden jedyny sens, jedyne przesłanie, którego należy szukać, a które powie nam, kim jesteśmy i co mamy robić: „Nie można tego powiedzieć o Piśmie i o prorokach (że nie mają sensu – M. K.); mieli z pewnością sens aż nadto dobry. Trzeba tedy szukać takiego, który by pogodził wszystkie sprzeczności”³⁰.

²⁹ Tamże, fragment 558.

³⁰ Tamże, fragment 558.

Aby zrealizować ten postulat, Pascal odwołuje się do koncepcji „figury”: język Biblii, zwłaszcza zaś język Starego Testamentu, jest językiem „figuratywnym”, czyli (ujmując rzecz na razie jak najprościej) metaforycznym. Wystarczy powiedzieć teraz, że fragmenty Pisma, które, na przykład, zdają się przeczyć zasadom nauki Chrystusa, albo takie, których nie można pogodzić z faktami historycznymi, mają sens metaforyczny, a sprzeczności okażą się pozorne. I tak, zgodnie z literą Starego Testamentu, Bóg obiecał Żydom wieczne królestwo; otóż, jak świadczy o tym historia narodu żydowskiego, obietnica ta – przynajmniej na razie – nie została dotrzymana, a skądinąd przeczą jej inne fragmenty Biblii. Nie ma tu jednak, twierdzi Pascal, żadnej sprzeczności, albowiem obiecane królestwo nie miało być królestwem „ciała”, tj. państwem ziemskim, lecz królestwem ducha, czyli panowaniem Chrystusa. Sens bezpośredni, dosłowny, zwiódł „zmysłowych” Żydów, toteż nie rozpoznali oni Mesjasza, aczkolwiek Jego nadejście było przepowiedziane. Podobnie, wszystkie reguły i ofiary przepisane przez prawo mozaistyczne należy, zdaniem Pascala, uważać wyłącznie za „figury” zasad etyki chrześcijańskiej, a ostatecznie – cały Stary Testament za figurę Nowego. Krótko mówiąc, Biblia ma tylko jeden sens – duchowy. Wszelkie dobra, o których się w niej mówi, są, wbrew literze, natury duchowej czy moralnej: „Wszystko, co nie zmierza do miłości Boga, jest obrazem. Jedynym przedmiotem Pisma jest miłość Boga. Wszystko, co nie zmierza do jedynego celu, jest obrazem; skoro istnieje tylko jeden cel, wszystko, co nie zmierza doń we właściwych słowach, jest przenośnią”³¹.

Założenie, że język Pisma jest w znacznej mierze metaforyczny, nie usuwa jednak wszystkich trudności. Z poziomu sensu sprzeczność zostaje przesunięta na poziom formy: język Biblii okazuje się sprzeczny już nie w tym, *co* mówi, ale w tym, *jak* mówi. Sprzeczność stanowi bowiem formalną istotę „figury” pozostającej do prawdy figurowanej w relacji jednoczesnej tożsamości i różnicy: „Figura zawiera nieobecność i obecność, przyjemność i przykrość... Szyfr ma dwojakie znaczenie: jedno jasne, w którym powiedziane jest, że sens jest ukryty”³².

„Figura” stanowi więc niedoskonały substytut, a jednocześnie maskę tego, co figurowane. Jej sens jawny to sens dwuznaczny, który sam siebie kwestionuje, odsyłając gdzie indziej. Właściwy, ukryty sens jest w „figurze” nieobecny, ale i obecny, bo w pewien sposób przywoływany, sugerowany, a sens jawny tyleż go przypomina, co mu się przeciwstawia.

Pascal zdaje sobie sprawę z problemu, jaki stanowi ta strukturalna sprzeczność języka biblijnego. W samej Biblii znajduje jednak odpowiedź na pytanie, dlaczego posiada on taką strukturę, to znaczy dlaczego jest językiem figuratywnym, który jednocześnie odsłania i zasłania prawdziwy sens religii. Odpowiedź tę

³¹ Tamże, fragment 583.

³² Tamże fragment 565.

stanowi twierdzenie, że Bóg chciał i musiał ukryć się przed człowiekiem, gdyż ów zgrzeszył i nie jest godzien poznać boskiej prawdy bezpośrednio. Otrzymujemy w ten sposób religijną interpretację tezy filozoficznej głoszącej niemożność samodzielnego dotarcia przez ludzki rozum do poznania istnienia oraz istoty Boga. Co więcej, otrzymujemy pewne uzasadnienie tego, że możliwe atrybuty Boga wydają nam się sprzeczne. Idea *Deus absconditus*, Boga ukrytego, zakłada wszak, że Bóg musi objawiać się nam w sposób sprzeczny, odsłaniając się i zasłaniając jednocześnie. Ta paradoksalna jedność jawności i niejawności ma znaczenie zupełnie podstawowe. Gdyby właściwy sens Pisma był tylko ukryty, nigdy nie moglibyśmy go rozszyfrować, a przyjście i męczeńska śmierć Chrystusa byłyby pozbawione sensu.

Gdyby, przeciwnie, Bóg był widoczny jak „dzień w południe”³³ nie byłoby żadnej zasługi w uznawaniu Go i, co więcej, jawność ta czyniłaby bezsensownym (bo pozbawionym logicznych następstw) dogmat grzechu pierworodnego. Ponieważ jednak „dość jest światła dla tych, którzy pragną widzieć, a dość ciemności dla tych, którzy trwają w przeciwnym usposobieniu”³⁴, Pascal uznaje, że ukrycie się Boga jest moralnie słuszne, a przy tym logiczne w świetle podstawowych dogmatów. Jeżeli bowiem Bóg uchyla choćby rąbka tajemnicy, choćby tyle pozwala z siebie zrozumieć, że jest Bogiem ukrytym, czyni tak dlatego, że człowiek upadł wprawdzie, ale też został odkupiony przez Chrystusa, a więc stał się zdolnym, o ile naprawdę tego chce, do przyjęcia łaski. Tak oto język religii i jej podstawowe dogmaty potwierdzają się nawzajem. Sprzeczności i niejasności nie zostają usunięte, lecz odniesione do siebie tak, że Pismo okazuje się czymś w rodzaju samospełniającej się przepowiedni...

Jest to jednak zaledwie początek Pascalskiej hermeneutyki. Z koncepcji „figury” – wykorzystywanej w taki czy inny konkretny sposób przez wielu innych egzegetów Biblii – autor *Myśli* robi całkowicie oryginalny użytek przekształcając ją w rodzaj ontologii, teorii bytu. Już nie tylko taki czy inny ustęp Biblii, ale całą rzeczywistość oraz składające się na nią fenomeny można i należy, zdaniem Pascala, rozważać jako „figury”. Właśnie na gruncie tej koncepcji myśliciel zamierza wykazać ścisłą homologię między twierdzeniami opisującymi świat a prawdami religijnymi i tym samym dowieść doskonałej spójności boskiego Słowa. Najogólniej mówiąc, teoria „figury” jako koncepcja ontologiczna opiera się na twierdzeniu, że świat jest „figurą” Boga. Pascal uprawiać będzie swoistą hermeneutykę uniwersalną, zgodnie z którą wszystko jest symbolem wszystkiego i wszystko jest symbolem Absolutu... Każde zjawisko jest znaczące, każde jest „tekstem”, który należy rozszyfrować przy pomocy ostatecznego klucza.

³³ Tamże, fragment 366.

³⁴ Tamże, fragment 430.

I tak, autor *Myśli* dzieli rzeczywistość ludzką na kilka porządków: porządek ciała, porządek umysłu i porządek woli, przypisując każdemu z nich jedną z trzech „pożądliwości”, wyróżnionych przez św. Augustyna: *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*. Otóż porządki te są zupełnie różne (w innym miejscu Pascal napisze nawet, ujawniając swą akceptację kartezjańskiego dualizmu ontologicznego, że różnica między ciałem a myślą jest nieskończona). Ale pod pewnym względem są też do siebie podobne, gdyż struktura pożądliwości jest na każdym poziomie taka sama. Zasada hermeneutyczna pozwoli Pascalowi uznać każde „libido” za figurę innego, a tym samym każdy z trzech porządków za figurę pozostałych. Nie to jest jednak najważniejsze. Przede wszystkim istotne jest twierdzenie, że trzy doczesne porządki razem wzięte stanowią figurę nadprzyrodzonego porządku łaski, a więc miłości. „Pożądliwość”, niezależnie od tego, czy wiąże się ze zmysłowością, z umysłem, czy z wolą, jest tylko zniekształconym obrazem, karykaturą miłości Chrystusowej: „Nic nie jest tak podobne do miłości jak pożądliwość i nic nie jest tak jej przeciwne”³⁵.

Porównanie pożądliwości z miłością Pascal podejmuje w *Myślach* kilkakrotnie, podkreślając ich jednoczesne podobieństwo i opozycję; relacja łącząca te uczucia jest więc ściśle analogiczna do tej, która wiąże „cielesny” i duchowy sens Pisma. Myśliciel podkreśla, na przykład, że wszelka ziemska moralność opiera się na pożądliwości, a więc że nie jest prawdziwa, a jednak jej efekty bywają takie, że trudno ją od prawdziwej odróżnić: „Wielkość człowieka w samej jego pożądliwości, iż umiał wydobyć z niej cudowny porządek i uczynić z niej obraz miłości bliźniego”³⁶.

Ogólnie biorąc, cały człowiek, ze wszystkimi swoimi uczuciami i myślami, to karykatura człowieka sprzed upadku. Karykatura – nie negacja. Ontologia „figuracyjna” pozwala precyzyjnie wyjaśnić, dlaczego każdy aspekt ludzkiej natury świadczy jednocześnie o nędzy i o wielkości. Byt człowieka jest bytem „figury”, „szyfrem o podwójnym znaczeniu”. Prawdziwa wielkość, prawdziwe dobro, prawdziwa wiedza, prawdziwe szczęście są w nas – jako wartości „figurowane” – obecne zaledwie w postaci śladu, bezsilnego przeczucia i nieusuwalnego pragnienia, które wskazują na naszą pierwszą, nieskażoną naturę, a którym przeczy cała nasza faktyczna nędza: „Jesteśmy niezdolni nie pragnąć prawdy i szczęścia, a nie jesteśmy zdolni ani do pewności, ani do szczęścia. Pozostawiono nam to pragnienie, zarówno aby nas ukarać, jak aby dać nam odczuć, skądśmy spadli”³⁷.

Paradoksalna „dwoistość” ludzkiej natury stanowi w oczach Pascala dowód na to, że empiryczny byt ludzki nie tłumaczy się sam przez się, ale odsyła gdzieś dalej; jego prawda leży poza nim, a poznać można ją tylko poprzez religię. Odpo-

³⁵ Tamże, fragment 57.

³⁶ Tamże, fragment 284.

³⁷ Tamże, fragment 270.

wiedź na pytanie, dlaczego byt ludzki ma charakter figuratywny, jest bowiem taka sama, jak odpowiedź na pytanie, dlaczego figuratywny jest język Pisma. Człowiek był podobny Bogu w stanie stworzenia i będzie Mu podobny w stanie zbawienia, teraz jednak, ponieważ śmiertelnie zgrzeszył, ale też został odkupiony, jest Mu tyleż podobny, co przeciwny. Podstawowe dogmaty religii – wypowiedziane w niej całkiem jasno, chociaż niejasne same w sobie (można bowiem pytać w nieskończoność, dlaczego Ewa i Adam zgrzeszyli, dlaczego ich grzech jest dziedziczny, dlaczego Chrystus nas odkupił, na czym właściwie sens odkupienia polega i czy dotyczy ono wszystkich) – dostarczają więc klucza, przy pomocy którego odczytujemy szyfr, jakim jesteśmy dla siebie samych. I Pascal konkluduje: „Tak więc wszystko poucza człowieka albo o tym, że jest zepsuty, albo, że jest odkupiony; wszystko pokazuje mu jego wielkość lub jego nędzę”³⁸.

Użycie słowa „wszystko” nie jest w tym kontekście po prostu zabiegiem stylistycznym. Pascalowska zasada hermeneutyczna obejmuje coraz większy obszar i wreszcie okazuje się, że cały świat jest „szyfrem o podwójnym znaczeniu”, który można odczytać tylko przy założeniu, że Bóg istnieje i religia chrześcijańska jest prawdziwa: „... natura bowiem jest taka, iż wszędzie ukazuje straconego Boga, i w człowieku i poza człowiekiem, i skażoną naturę”³⁹. „Natura posiada doskonałości dla okazania, że jest obrazem Boga i błędy dla okazania, że jest tylko Jego obrazem”⁴⁰.

Zasada figuratywna określa też wewnętrzną strukturę świata materialnego, albowiem natura jednocześnie „naśladuje samą siebie” i „różnicuje”⁴¹, tak że wszystkie zjawiska są zarazem do siebie podobne i zupełnie różne. „Wszystko jest jedność, wszystko jest różność”⁴² i ta dialektyczna dwuznaczność przyrody zdradza, zdaniem Pascala, jej ontologiczną niesamoistość, jej status „obrazu” i „szyfru”, który ma sens o tyle, o ile prześwituje przezeń prawdziwy byt i wieczna prawda.

W eksploatowanej przez autora *Myśli* idei Boga ukrytego Lucien Goldmann widział wyraz „tragicznej wizji świata”⁴³, nie doceniając najwyraźniej znaczenia, jakie idea ta ma dla racjonalnej apologii chrześcijaństwa. Bez niej wszak niemożliwe byłoby wykazanie wewnętrznej spójności religii oraz zgodności jej prawd z widomą „dwuznacznością” świata. Gdyby religia nie mówiła o ukryciu Boga i o naszym od Niego oddaleniu, nie dałoby się obronić jej spójności, ani niczego przy jej pomocy wyjaśnić. Ponieważ jednak o tym mówi, wszystkie elementy „sy-

³⁸ Tamże, fragment 442.

³⁹ Tamże, fragment 421.

⁴⁰ Tamże, fragment 416.

⁴¹ Tamże, fragmenty 31 i 27.

⁴² Tamże, fragment 30.

⁴³ Zob. L. Goldmann, *Le Dieu caché...*, wyd. cyt.

stemu”, obejmującego Pismo i empiryczną rzeczywistość, okazują się logicznie powiązane, a na rzecz prawdziwości religii można przytoczyć najoryginalniejszy zapewne argument, jaki kiedykolwiek powstał w głowach apologetów: „Uznajcie tedy prawdę religii w samej ciemności religii, w tej odrobinie światła, jaką mamy o niej, w obojętności poznania jej, w jakiej żyjemy”⁴⁴.

Trudno przeczyć, że pascalska próba racjonalnej obrony chrześcijaństwa – o ile w oparciu o stos luźnych notatek można zrekonstruować jej ogólny zamysł – jest pomysłowa i efektowna. Tym bardziej znaczący wydaje się fakt, że Pascal nie zdecydował się na szybkie zakończenie i opublikowanie *Apologii*, przerywając pracę nad nią zapewne jeszcze na parę lat przed śmiercią⁴⁵. Czy zdał sobie sprawę, że nawet tak oryginalna racjonalizacja wiary nie trafi do przekonania tym, którzy nie wierzą i wierzyć nie chcą, a tym, którzy wierzą – nie jest potrzebna? Zapewne nie inaczej niż Descartes, Pascal chciałby, aby argumenty przemawiające za istnieniem Boga i za prawdą religii były „bezzałożeniowe”. Ale w odróżnieniu od Descartes’a uznaje, że jest to absolutnie niemożliwe. Aby wykazać, że religia jest spójna, trzeba już w punkcie wyjścia tę spójność założyć. Aby wykazać, że w sposób adekwatny tłumaczy ludzką naturę, trzeba się zgodzić najpierw, że koncepcja człowieka jako „figury” i paradoksu (z której śmiał się Wolter, uznając ją za schematyczną i wręcz bzdurną) jest czymś więcej niż efektownym konceptem.

Zaproponowana przez Pascala hipoteza metafizyczna jest spójna. Ale w zależności od sposobu, w jaki diagnozujemy empiryczne *status quo*, w zależności od doświadczeń, które uznajemy za kluczowe, możliwych jest z pewnością wiele spójnych hipotez tłumaczących rzeczywistość, a przy okazji zdających sprawę z faktu istnienia religii. Nie ma bowiem spójności absolutnej, a tylko ze względu na pewne założenia pierwotne i w odniesieniu do pewnej grupy faktów. Bez dodatkowych intuicji i założeń (takich, na przykład, że niepewna i niewyobrażalna wieczność stanowi realną przeciwwagę dla pewnej i konkretnej doczesności, albo że Bóg doceni naszą dobrą wolę) nie podobna nawet twierdzić kategorycznie, że wiara w Boga jest warunkiem ludzkiego szczęścia. Zresztą, można heroicznie uważać, wbrew Pascalowi, że szczęście nie jest najważniejsze. Krótko mówiąc, racjonalność „zakładu”, a tym bardziej racjonalność pascalskiej ontologii figuratywnej, jest z konieczności względna.

Pascalowi nie chodziło jednak – i to stanowi o jego filozoficznej przenikliwości – o wynalezienie całkowicie racjonalnego i wiążącego „dowodu”, ale o pełną syntezę serca i rozumu, o osiągnięcie takiego stanu, w którym myśli, pragnienia i uczucia, motywując się i przekształcając w siebie nawzajem, kierowałyby się ku jednemu celowi, dając w rezultacie pożądaną pewność. Wypada zauważyć, że idea

⁴⁴ *Myśli*, wyd. cyt., fragment 588.

⁴⁵ Tak twierdzą przynajmniej nowsi krytycy i biografowie, z L. Goldmannem na czele.

Boga ukrytego tyleż w osiągnięciu tej pewności przeszkadza, co pomaga. Zakłada ona, że istnienia Boga, a tym bardziej własnego zbawienia, nigdy nie można być do końca pewnym (jak zrestą – co Pascal nieustannie podkreśla – niemal niczego w ogóle, łącznie z przekonaniem, że jutro znowu wstanie dzień), ale też pozwala twierdzić paradoksalnie, że sam brak takiej całkowitej pewności świadczy o tym, że religia mówi prawdę, a więc, że respektując ją postępujemy słusznie. Ponadto, z faktu, że się Boga szuka, że się Go pragnie, że przynajmniej chwilami gorąco się w Niego wierzy, można wnosić, zdaniem Pascala, że w jakiś sposób łaska już nas dotknęła: „Pociesz się. Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie nie znalazł”⁴⁶. Należy więc przypuszczać, że „niepewna pewność” (używając określenia Goldmanna), którą Pascalowi udało się ostatecznie uzyskać, realizuje największy stopień pewności, zarazem racjonalnej i emocjonalnej, metafizycznej i moralnej, jaki jest myślącemu człowiekowi dostępny. Jest to jednocześnie najwyższy możliwy stopień zharmonizowania teoretycznej i praktycznej strony życia.

Z naszego punktu widzenia ważne jest to, że na osiągnięcie takiej pewności nie ma – poza ogólnym postulatem współpracy serca i rozumu – jednakowej dla wszystkich recepty. Oparta na szeregu założeń i wspomagana żarliwą praktyką, nie jest to pewność legitymująca się obiektywnymi gwarancjami i „metafizyczna” w kartezjańskim sensie tego słowa. Wszystko wskazuje jednak, że ta ostatnia jest – przynajmniej w istotnych dla człowieka kwestiach – zwyczajnie i po prostu niemożliwa. Różnica między tym, co teoretyczne i „metafizyczne”, a tym, co praktyczne i „moralne”, traci wobec powyższego sens. Należy raczej powiedzieć, że każda ludzka pewność jest jednocześnie metafizyczna i moralna, a nawet, że o tyle tylko jest metafizyczna, o ile jest także moralna, i odwrotnie. Nie wydaje się też, aby pewność religijna różniła się pod tym względem w sposób zasadniczy od pewności naukowej i potocznej, z tym zastrzeżeniem, że wiara w Boga jest niewątpliwie znacznie bardziej zindywidualizowana niż, dla przykładu, wiara w teorię względności albo w zasady wolnego rynku, opiera się bowiem na przesłankach o wiele bardziej wewnętrznych i w zasadzie nieweryfikowalnych intersubiektywnie.

⁴⁶ Słowa te wypowiada pascalowski Chrystus we fragmencie „Tajemnica Jezusa”, *Myśli*, wyd. cyt., fragment 736.