

## Dékány András:

### *A pascali pszichológia és az emberi akarat funkciói*

Pszichológiájában, kortársaihoz hasonlóan, Pascal is a test-lélek dualizmusból indul ki, ám ezt a dualizmust kissé átértelmezi azzal, hogy az emberi test fogalmát a „hús”, a lélek fogalmát pedig a „szív” fogalmára cseréli. A „hús”, Pál apostol nyomán, az általában vett anyagiságot (más szóval a saját „törvénnyel” rendelkező tárgyak, folyamatok stb. összességét) jelképezi Pascalnál, amely különös, csak rá jellemző tehetetlensége folytán akadályozza az ember magasabb rendű törekvéseit. (Ahogy Pascal mondja: az ember Istenhez való felemelkedését). Másképpen (és szimbolikusan) olyan „törvénynek” lehet tehát tekinteni, amely az evilági jelleg és az anyagiság miatt különbözik Isten „törvényétől”. Főként pedig oly módon akadályozza az akaratot, hogy az ne legyen képes akarást és képességet a test működésében egymással megfeleltetni. A „szív” használata pedig (a lélek fogalma helyett) azt jelenti, hogy amikor az ember mégiscsak csatlakozik (megtér) Isten magasabb „törvényéhez”, akkor ez nem önerőből, hanem közvetlenül Isten hatására történik. E hatásnak köszönhetően válik tehát az ember akarata alkalmassá arra, hogy befogadja és tisztelje az isteni „törvényt”. Erről a – tisztán emberi szempontból – félig-meddig passzív folyamatról mondja a prófétánál Isten: „És adok néktek új szívet, és új lelket adok belétek, és elveszem a kőszívet a testetekből és adok néktek hússzívet” (Ez 36,26). Pascalnál tehát egyedül csak ez az Isten által adományozott új „szív” lehet az emberi természet megváltoztathatóságának záloga, mert egyszerre az az „edény”, mely befogadja az isteni „törvényt”, és az a hely, ahonnan az isteni „törvény” kisugárzik az emberi testbe (kivonva azt a „hús” ellentétes „törvénye” alól). Merőben formailag azonban az akarat szabadsága megmarad, hiszen szeretetét egyformán küldheti Isten vagy a „hús” felé (előbbi esetben a *jóakarátú*, az utóbbiban pedig az *érzéki vágy* forrása). Ahhoz azonban, hogy az irányt illetően egyáltalán változás következhesen be, azaz, hogy az akarat dönten tudjon, ahhoz – és ezt Pascal nem győzi hangsúlyozni – az akaratnak nem pusztán akaró képességnek, hanem egyben sajátos megismerésnek is kell lennie.

Az akarat irányának megváltozására pedig az emberi természet eredeti tökéletességének visszaszerzése miatt lenne szükség. Pascal szerint ugyanis az ember jelenlegi természete tökéletlen. Ezt a megállapítást Pascal szemében egy alapvető teológiai dogma, nevezetesen az eredendő bűnről szóló keresztény tanítás igazolja. Mint az 574/445. fragmentumban<sup>1</sup> írja, az első emberpár által elkövetett bűn egyszerre tekinthető történetinek (mivel ésszerűtlen) és ésszerűnek (mivel egy magasabb bölcsesség megtestesítője):

Az eredendő bűn esztelenségnek látszik az emberek szemében, de ilyenként is tárják elébe. Ne vessék hát szememre, hogy nincs ésszerűség e tanban, hiszen magam is ésszerűtlennek mondom. Ám ez az ésszerűség bölcsőbb az emberek minden bölcsességénél, *sapientibus est hominibus*. Mert ha nem így volna, minek mondhatnánk az embert? Egész állapota ezen a felfoghatatlan valamin fordul meg. És hogyan fedezte volna fel értelmével, hiszen ésszerűtlen, a maga útján értelme nemhogy rájönne, de még akkor is visszahőköl előtte, amikor elébe tárják? (574/445)

Az eredendő bűnre való hivatkozás azonban nem azt akarja sugallni, hogy Pascal pszichológiája most már egy kifejezetten vallási tanításban oldódna fel, hanem sokkal inkább arra utal, hogy a bűn ontológiai következményeként az emberi természet két részre hasad. Vagyis Pascal (a tökéletes emberi természetről szóló mondanivalóját egy bibliai történetre vezetve vissza) azt mondja, hogy, noha az anyagi javak utáni vágy már az Isten kezéből kikerült tökéletes embert, Ádámot is jellemezte, de nála ez még alá volt rendelve egy magasabb – az istenségről tökéletes szemléletet (ezáltal pedig az embernek teljes boldogságot) nyújtó – akaratnak. Ugyancsak ehhez a tökéletességhez tartozik, hogy az emberi test ellentmondás nélkül képes az akarttól kapott parancsoknak engedelmeskedni. (Ennek a magyarázata rendkívül egyszerű: a paradicsomi állapotban a testet irányító anyagi „törvény” nem különbözik lényegileg az akarat „törvényétől”.) Ezt a helyzetet (mely nem választható el az isteni kegyelem adományától sem) azonosítja Pascal az ember eredeti természetével.

Az akarat formai szabadságával kapcsolatban már említettük, hogy az akarat, önmagában véve, csupán a vágy arra, hogy minden partikuláris tárgytól

---

<sup>1</sup> Pascal *Gondolatok* című művét Pödör László fordításában idézzük (Pascal: *Gondolatok*, Ford. Pödör László, Budapest, Gondolat, 1978). A töredékek forrását két számozással jelöljük, az első a Philippe Sellier-féle kiadás számozása (Pascal: *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1999), a második a Brunschvicg-féle számozás, amely meg-  
egyezik a magyar kiadás számozásával.

függetlenül szerezzé meg azt, ami őt kielégíti. Ezt a tényt most azzal egészíthetjük ki, hogy a – minden ember célját jelentő – boldogságra törekvés miatt az akaratnak mégiscsak választania kell magának tárgyat, és arra a tárgyra kell irányulnia, amelyről az értelem azt mutatja, hogy a maximális boldogságot nyújthatja számára. Csakhogy *az akarat tárgyra irányulását az ember kettős természete különbözőképpen határozza meg.* Amíg a bűn előtti állapotban az akarat a legfőbb tárgyra, azaz Istenre irányul (ráadásul az isteni kegyelem is segíti őt ebben: vagyis Isten szeretete és az akaratának való alávetettség a tökéletes emberi természetben egybe esik egymással), addig a bűn utáni állapot nem engedi meg Isten szeretetét (a jóakarató vágyat) az ember számára, hanem érdeklődését teljes egészében a teremtmény felé fordítja. Pascal tehát az eredendő bűn legsúlyosabb következményét abban látja, hogy a bűn megszünteti azt a hierarchikus viszonyt, amely a tökéletes emberi természetben még fennállt a jóakarató és az érzéki vágy között. A bűn előtti szigorú alárendeltség megszűnése (az érzéki vágy és a jóakarató vágy egymástól való függetlenedése) viszont, mint tudjuk, az akarat tárgyának megváltozásával jár, és Pascal szerint *ebből a tárgyváltozásból vezethető le a bűn utáni állapot emberének valamennyi lelki problémája.*

Közülük is főként az a kérdés okoz fejtörést Pascalnak, hogy képes-e (s ha igen, akkor hogyan és mennyiben képes) az ember a bűn után pusztán a saját erejéből akarata eredeti tárgyához, Istenhez visszatérni? Mivel az akaratot Pascal is – Ágoston nyomán – szeretetként határozza meg, ezért, ha a bűn utáni akarat mindent szeret, ami a tetszését elnyeri, akkor az a tulajdonképpeni szabadsága elvesztésének tűnik. Más szóval ez azt jelenti, hogy az akarat nem képes az értékelésének alávetett tárgyak közül a maga számára szabadon tárgyat választani. Ámde akkor mivel magyarázzuk, hogy az akarat mégis „mozog”, azaz hol az egyik, hol a másik tárgyra irányul? Annak idején e kérdésre Plátón egy olyan akarat fogalmával próbált válaszolni, amely éppúgy képes racionális elvek, mint motiválatlan vágyak szerint cselekedni. Arisztotelész szerint viszont a rossz vágy kielégítése annyit jelentene, minthogy ugyanaz az ember egyszerre lenne képes szabadon és nem szabadon cselekedni, ami logikai szempontból lehetetlen. Mint az *Eudémósi etiká*-ban írja:

Mindazt ugyanis, amit valaki önként tesz meg, meg kívánja tenni, és aki kíván valamit, önként teszi. Senki sem kíván olyasmit, amiről azt gondolja, hogy rossz. De hát a fegyelmezetlen ember nem azt teszi, amit kíván. Hiszen a fegyelmezetlenség éppen abban áll, hogy vágyát követve valaki annak ellenére cselekszik, amit a legjobbnak gondol. Ebből az

következik, hogy ugyanaz az ember önként cselekszik és nem is önként. Ez azonban lehetetlen.<sup>2</sup>

Ez a lehetetlenség végül is az emberi tevékenység alapelvének érthetlenségéhez vezetne, melynek felszámolása érdekében Arisztotelész a szabadság egész problémáját azokra az eszközökre és módozatokra korlátozza, amelyekkel az ember a céljait realizálja. A célok viszont adottak, nem változnak, a célok tekintetében tehát nem lehetséges nála választás. Az ember ugyanis nem akarhat mást, mint a jót, vagyis azt, ami lehetővé teszi neki, hogy a saját természete céljait maximálisan megvalósítsa. Probléma, választás (tehát szabadság is!) csak azokat az eszközöket illetően lehetséges, amelyek révén az ember az emberi természet céljait a valóságban is realizálni igyekszik. Arisztotelész szerint azonban az embert semmiképpen sem irracionális ösztönök, motiválatlan vágyak stb. irányítják a lehető legjobb eszközök kiválasztása során, hanem egy kifejezetten racionális képesség, amit ő a megfontolás vagy mérlegelés képességének nevez.

Ágoston teljes egészében átveszi ezt az arisztotelészi elméletet, mely szerint az akaratnak azt kell választania, ami összefüggésben áll az ember természetével, noha az ember természetét és belső célját döntően módosítja. De nála is azt látjuk, mint Arisztotelésznél, hogy amikor az akarat a saját helyességére (*rectitudo*) törekszik, akkor ez semmi másban nem áll, mint az emberi természet respektálásában, tiszteletben tartásában. Az ember szabadságának kérdésére tehát mind Arisztotelész, mind pedig Ágoston úgy válaszol, hogy az ember szabad – kivéve a szabadsága célját, ami szükségszerű –, az akarat ugyanis mindig csak a jót akarhatja. Ez a szabadság viszont abban az értelemben mégiscsak korlátozott, hogy azoknak a tárgyakkal a választását engedi csak meg nekünk, amelyeket a boldogságunk elérése érdekében kell akarnunk.

Láttuk már, hogy Pascal elfogadja azt az elméletet, mely az akaratot a szeretettel azonosítja („a lélek természete az, hogy hisz, az akaraté pedig, hogy szeret”, 544/81). Ezzel együtt azonban azt is vallja, hogy mivel az ember mindig alá van vetve valami felette állónak (vagy a bűnnek, vagy az isteni igazságságnak), ezért az akarat, abszolút értelemben, soha nem lehet szabad. Az akarat e sajátságos helyzetét Pascal szerint tehát az jellemzi, hogy az akarat – függetlenül attól, hogy az emberi természet a tökéletesség vagy a bűn állapotában van-

---

<sup>2</sup> Arisztotelész: *Eudémósi etika, Nagy etika*, ford. Steiger Kornél, Budapest, Gondolat Kiadó, 1975, II. 7. 1223 b, 43-44.

e – minden esetben e természet céljainak (pontosabban e célok megvalósításának) van alárendelve.

Azt is tudjuk, hogy Pascal ugyancsak osztja az akarat szabadságának ama arisztotelészi koncepcióját, amely szerint az akarat – az ész tanácsára – szabadon választja ki eszközeit céljai megvalósítására. Ámde az a tény, hogy – Pascal legmélyebb meggyőződése szerint – az ember mindenekelőtt bűnös, megváltoztatja az ember természetét, és ez nem csupán az akarat tárgyának meghatározására van hatással, hanem az eszközök kiválasztásának módjára is. Ezért az emberi természet már nem töltheti be ugyanazt a szerepet nála, mint Arisztotelésznél. A bűn előtt ugyanis az akarat nem akadályozhatja meg, hogy ne arra a tárgyra irányuljon, mely a boldogsága maximumát nyújtja számára, azaz Istenre, akinek ez az akarat valamiképpen a rabszolgája. A bűn utáni állapot pascali diagnózisa viszont az, hogy miután az akarat elveszíti boldogságának ezt a mértékét, egyértelműen a test és az érzéki vágy anyagi mechanizmusainak marad kiszolgáltatva. A testi mechanizmusok akaratra gyakorolt hatása pedig, mint már említettük, leginkább abban nyilvánul meg, hogy akadályokat gördít az ember Istenhez való felemelkedése szándékának útjába. Végző tanulságként tehát az a következtetés adódik, hogy mivel a test – a bűnhöz való „hózzászokása” miatt – mindig ugyanazokat a mechanikus mozdulatokat végzi, végző soron tehát ezen *automatikus mozgások összessége az, ami az emberi természetet a bűn utáni állapotban meghatározza.*

Ettől függetlenül azonban Pascal mégiscsak azt vallja, hogy az emberből nem vesztek ki teljesen az eredeti („tökéletes”) természet nyomai (ilyen pl. az a tudat, hogy „igaz boldogságot csupán a nyugalom nyújthat, nem pedig a túlekedés”, 167/139). Az is kiderül továbbá, hogy a mechanikus szokások és az emberi tökéletesség egymáshoz való viszonya sem egészen egyértelmű, legálábbis az alábbi fragmentumok szerint:

A szokás második természet, amely eltörli az eredetit. De mi a természet? Miért nem természetes a szokás? Nagyon tartok tőle, hogy maga a természet is csak első megszokás, mint ahogy a szokás sem egyéb, mint egy második természet. (159/93)

A szokás a mi természetünk. (680/89)

Ezért nem is annyira az első természet helyettesítéséről, mint inkább ennek letaszításáról van szó Pascalnál, arról, hogy a bűn utáni állapotban a szokás uralma – a tökéletes emberi természet maradványai ellenére – erőszakosan rákényszeríti magát az akaratra. De az, hogy ekkora erőt és befolyást tulajdonít

Pascal a szokásnak, nem jelenti-e az ember szabadságának tagadását? Láttuk már, hogy az akarat szabadságát, mint döntési képességet (legalábbis Arisztotelész és Ágoston, de talán filozófusunk szerint is) bizonyos értelemben az emberi természet irányítja, amennyiben az akaratot a jó követésére, vagyis annak a szándéknak a megerősödésére-megerősítésére ösztönzi, hogy az emberi természet célját valósítsa meg. Ha ez így van, akkor az akarat determináltsága mindenképpen fennáll, akár a bűn előtti, akár a bűn utáni helyzetről beszélünk. Különbség végül is egyedül csak azokban a tárgyokban van, amelyekre az akarat irányul: mivel a bűn előtt Isten, a bűn után pedig kizárólag a teremtmények az akarat tárgya. Ez a „tárgyi” különbség – mint tudjuk – az eredeti bűn következménye, ami (többek között) azt jelenti, hogy az akarat tárgyának megváltozása nem egyszerűen emberi szándék és elhatározás műve, hanem az embernél jóval hatalmasabb erők játékának tudható be. Csakhogy a tárgyoknak ez a különbsége éppen annak a következtetésnek a levonása szempontjából fontos Pascal számára, hogy, ha az emberi természet nem bizonyul elég erősnek az akarat megfelelő irányítására, akkor újból nem a szubjektív-emberi, hanem a vele szemben álló, rajta kívüli (tehát: tárgyi) oldal lehet csak képes az akarat szándékának megváltoztatására, tehát: *a bűn állapotában is egy külső erő tudja csak az akarat szabadságát visszaadni.*

Elvileg persze az akarat a saját erejénél fogva is megváltoztathatná az irányultságát, hiszen mindig megvan neki a „fizikai” képessége, hogy a jót cselekedje. A „fizikai” képesség azonban nem jelenti az akarat és képesség közvetlen egybeesését. Azaz, még ha az akaratnak meg is volna az ereje hozzá, hogy ezt vagy azt a tettet véghezvigye, ez az erő nem mindig válik tette. Ezt az akarat és képesség közötti eltérést már Ágoston észrevette:

Megtörténhetett volna, hogy akarok, de semmit sem teszek, mert tagjaim felmondják a mozgás szolgálatát. Tehát sok mindent cselekedtem, s bennük akarás és képesség nem volt azonos.<sup>3</sup>

Ágoston persze az akarat e tehetetlenségét az eredendő bűn következményének tartja, mint azt az – isteni segítség nélkül legyőzhetetlen – erőt, amellyel az érzéki vágy a bűn óta rendelkezik. Egyes vélemények szerint, ha az akaratnak nincs meg az a képessége, hogy azt tegye, amit akar, akkor nem szabad, mert az akarat szabadságán pontosan az akarat és a képesség egybeesése értendő. Az

---

<sup>3</sup> Aurelius Augustinus: *Vallomások*, ford. Városi István, Budapest, Gondolat Kiadó, 1982, 233.

akarat „fizikai” (Isten segítsége nélküli) képessége, hogy a jót cselekedje, azért nem bizonyul tehát elégségesnek, mert nem szükségszerű, hogy a tett mindenkor kövesse a képességet. De ha ezt az eltérést lehetőség és valóság között egy külső akadály idézi elő, akkor bizonyos (ideiglenesen „belsőnek” nevezhető értelemben) visszaadjuk az akaratnak saját szabadságát. Hiszen ekkor mindazzal rendelkezik, ami ahhoz kell, hogy azt tegye, amit akar. Nem áll fenn fizikai kényszer, nem szenved külső akadályoktól, tehát szabad. Akadálytalanul fejeződik ki az ember belsejében, ami önmagában véve egyfajta megvalósulás.

Ugyanakkor az akaratnak van egy másfajta szabadsága is, amely, noha szintén belső, mégsem akadálytalanul valósul meg, mert mindig állhat az útjába olyan belső akadály, mint amilyen az érzéki vágy. Pascal tehát követi Ágostont, amikor azt mondja, hogy ebben az esetben viszont a szabadságot feltétlenül az isteni beavatkozás révén lehet csak visszaszerezni. Ez utóbbi értelemben tehát az ember mégsem szabad, mert az akarat nem esik egybe – belsőleg sem – a képességével.

Befejezésül a pascali pszichológia talán leglátványosabb újításához, a szív fogalmához szeretnénk még röviden visszatérni. Pascal azért folyamodik ehhez a fogalomhoz, hogy bizonyítani tudja: az akarat még a saját területén, vagyis az ismeretszerzésben is felül tud kerekedni az ember tisztán megismerő képességén. Korábban már utaltunk rá, hogy Pascal az akaratnak kezdettől fogva nem csupán elhatározó képességet, hanem ismeretelméleti funkciót is tulajdonított. Ezt, többek között, Roannez herceg egyik megfigyeléséhez fűzött megjegyzése igazolja: „a dolog nem a később megtalált okok miatt nem tetszett neki, hanem (...) csak azért szoktunk ilyen okokat találni, mert valami nem tetszik”, 804/276). Ily módon az akarat, még ha nem is közvetlenül a hívés szerve, képes hatni ez utóbbira, „mert a dolgok aszerint hamisak vagy igazak, hogy melyik oldalukról nézzük őket” (458/99). A legjelentősebb azonban ebből a szempontból a szív fogalmának használata azokban a fragmentumokban, amelyekben Pascal a hívés forrását tárgyalja. Ezzel bizonyosodik be ugyanis, hogy nem csupán az akarat szabadságának, hanem *az egész emberi megismerésnek is Isten beavatkozása az alapja*. Ez az alap az alábbi módon válik világossá a 412/284. fragmentumban:

Ne csodálkozzék, ha azt látja, hogy egyszerű lelkek minden okoskodás nélkül hisznek. Isten iránta való szeretetet és önmaguk iránti gyűlöletet csepegtet beléjük. Szívüket hitre hajlítja. Soha nem fogunk lelkünk

javára való igaz hittel hinni, ha Isten nem készíti rá szívünket, de ha igen, akkor hiszünk. (412/284)

Láttuk már, hogy önmagában véve az akarat súlyát az a szeretet adja meg, amellyel az akarat vagy Isten felé, vagy a teremtményekre irányul. Azt is tudjuk, hogy Pascalnál ez a kifejezés: Isten a „szívüket hitre hajlítja” azt jelenti, hogy Isten közvetlenül hat az akaratra. És amikor az akarat irányának megváltozását „a szív körülmetéléseként” írja le, akkor is erről a közvetlen isteni beavatkozásról van szó. Ebből pedig az embereknél a szív követésének elhatározása kell, hogy következzen, mint ahogyan az első keresztény atyák mondták annak idején: „mi a mi szívünk gondolatai után megyünk” (634/903), vagy ahogyan később maga Pascal mondja az akarat igazi jóra irányultságának és a szív megismerő képességének egybeeséséről: „Szívem teljes erővel törekszik meg tudni, hol van az igazság” (682/229).

A szív tehát, mint a szeretet székhelye, közvetlen és intuitív megismerést tesz lehetővé az ember számára. A szív által a tudományok alapelveit és a jelenségek okait ismerhetjük meg, legalábbis a hosszú 142/282. töredék kezdő sorai szerint: „Nemcsak eszünkkel ismerjük meg az igazságot, hanem szívünkkel is. Ez utóbbi révén fedezzük fel az alapelveket...” (142/282). A fragmentumban említett alapelveknek (mint amilyenek a térről, az időről, a mozgásról, a számról stb. szóló tételek), érzésről lévén szó, nemcsak mi nem tudjuk racionálisan bizonyítani az igazságát („A szív érzi, hogy a térnek három kiterjedése van, és hogy a számok végtelenek”, 142/282), hanem ezek általában nem bizonyíthatók az ész által. Mint Pascal mondja: „hasztalan és nevetséges lenne, ha az ész a szívtől előbb alaptételei bizonyítékait követelné, és csak azután lenne hajlandó elfogadni őket” (142/282).

A szív ismeretelméleti funkciója a pascali pszichológiát lényegében egy sajátos ontológiává teszi. Azzal ugyanis, hogy Pascal az embert csupán egyetlen képességre, az akarat képességére redukálja, gyökeresen szakít egy – egészen Arisztotelészig visszamenő – pszichológiai hagyománnyal, mely szerint az embert a két alapvető képessége, vagyis az értelem és az akarat, együttesen jellemzi. Pascal viszont az akaratot szeretetként fogva fel, majd – a „szív” fogalmának bevezetésével – az ismeretelméleti funkcióját is hangsúlyozva, végül csak őt nevezi meg az egyetlen emberi képességként, mint amely – kettős funkciója: a szeretet és megismerés révén – képes az egész arisztotelészi pszichológiai örökség átvételére és továbbfolytatására. Pascalnál tehát evilági-emberi értelemben az



akarat egységesen működik, mivel a vágyó képesség egyúttal az értelmet is kalauzolja megismerendő tárgyai kiválasztásában.

Ámde e pascali pszichológiából kinőtt ontológiának csupán egyik felét jelenti az akarat most vázolt működésének leírása. Az akaratnak van ugyanis még egy további, nagyon fontos (harmadik) funkciója is, mégpedig az isteni törvény befogadása. Az a tény, hogy az akaratból – isteni beavatkozás hatására – „szív” lesz (vagyis az akarat képes az átalakulásra), Pascal szerint arra utal, hogy a bűn után is van lehetőség az emberi természet megváltoztatására.

Ezzel a megállapítással pedig Pascal csatlakozik azokhoz a francia filozófusokhoz, akik – Montaigne-től Sartre-ig – nem felelnek meg a hegeli *Filozófiatörténet*ben olvasható kritériumnak, mely szerint „újabb idők” filozófusaival szemben nem elvárás, hogy filozófiájuk legfontosabb következménye saját életvitelük megváltozásában álljon. Vagyis Hegel szerint a modern filozófus gondolkodói teljesítményének értékéből nem von le semmit, ha az nincsen hatással magának a filozófusnak az életére. Ezzel szemben viszont francia filozófusok úgy vélik, hogy egy elmélet kiválóságának éppen az az egyik legfontosabb ismérve, hogy mennyiben bizonyul képesnek a mindennapi élet átalakítására. Ez persze „nem megy” bizonyos szubjektív őszinteség nélkül („Ez itt egy őszinte könyv, olvasóm” – kezdi Montaigne az *Esszéket*,<sup>4</sup> „Számomra a legfontosabb kérdés az őszinteségre vonatkozó” – mondja Sartre *A szavakban*<sup>5</sup>). Legtöbbjüknél azonban egyfajta általános szkepszis is megjelenik a modern ember partikuláris énjének átalakíthatóságára vonatkozóan. Ahogyan például annak idején a filozófiai gondolkodás nem tudta igazán megváltoztatni Descartes-nak, mint a hétköznapiakban élő, egyszerű polgárnak az életét, mert, mint írja:

Így éltem, látszólag csakúgy, mint azok, akiknek semmi egyéb dolguk sincs, mint az, hogy kellemes és békés életet éljenek, akik igyekeznek a szórakozást elválasztani a bűntől, s hogy unalom nélkül élvezhessék szabad idejüket, minden tisztességes szórakozás után járnak.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Michel de Montaigne: *Esszéek*, ford. Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2001, I. kötet, 15.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre: *A szavak*, ford. Réz Pál, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1965, 201.

<sup>6</sup> René Descartes: *Értekezés a módszerről*, in Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, 221.

Ugyanúgy Sartre is a magánélet átalakítására való képtelenségében látja korunk jellegzetes filozófiája, a marxizmus kudarcának okát. *A módszer kérdéseiben* ugyanis ezt írja:

Ez idő tájt olvastam *A tökélet* és *A német ideológiát*: mindent ragyogóan megértettem és fogalmam sem volt semmiről. Megérteni annyi, mint megváltozni, túllépni önmagunkon: nos, ezek az olvasmányok egyáltalán nem változtattak meg.<sup>7</sup>

Annak ellenére tehát, hogy a francia filozófusok gyakorlati funkciót, mégpedig a hétköznapi élet megváltoztatására irányuló képességet tulajdonítanak a filozófiának, többségük nem látszik osztani azt a nézetet, hogy az emberi életnek ez az „alaprétege” csakugyan átalakítható. Pascal tehát főként abban különbözik tőlük, hogy, noha ő is a mindennapi élet megváltoztatását tekinti egy elmélet eredményessége legfőbb kritériumának, de erre szerinte (most is, csakúgy, mint a múltban) nem a filozófia, hanem egyedül csak – a filozófiának az emberi lét sajátos problémáival foglalkozó részét alkotva – a keresztény vallás lehet képes.

---

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre: *A módszer kérdései* in Sartre: *Módszer, történelem, egyén*, ford. Nagy Géza, Budapest, Gondolat Kiadó, 1976, 111.