

R y s z a r d K l e s z c z

Czy rozum ma granice? Poznanie naukowe, antropologia, religia

Nasze zepsucie tłumaczy, dlaczego Bóg jest ukryty. Jego zaś suwerenność – dlaczego to ukrycie nie jest absolutne. I tłumaczy też, dlaczego nasz rozum poza pewnymi granicami jest bezsilny, a także dlaczego – mimo wszystko – można na nim polegać w granicach mu zakreślonych. Oto temat Pascalowski *par excellence*.

L. Kołakowski (1994, s. 158)

Ani powszechne zwątpienie sceptyków, ani bezwarunkowa pewność siebie dogmatyków, ani łatwowieczne posłuszeństwo zabobonnych nie są racjonalne. Dobrze pojmowany rozum jednoczy zalety pirrończyka, który wątpi, gdzie trzeba, geometry, który dowodzi, gdzie trzeba, chrześcijanina, który okazuje pokorę, gdzie trzeba. Zwątpienie, pewność, pokora – to właściwości racjonalizmu pascalskiego.

J. Prigent (1963, s. 62)

Pascal nie mieści się w tym pojęciu, jakie się ma zwykle o filozofii XVII wieku, nie stworzył systemu, nie zajmował się ontologią, nie był racjonalistą.

W. Tatarkiewicz (1978, s. 60)

Słowa kluczowe: *granice rozumu, intuicja, B. Pascal, poznanie naukowe, religia, rozum, serce*

1

Błażej Pascal jest wybitną postacią XVII-wiecznej kultury francuskiej. Choć wysoko ceniony, jest on zarazem niejednoznacznie oceniany na gruncie filozoficznej myśli zachodniej. Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że był wielkim uczonym, posiadającym wyraźne cechy geniusza, uważanym ponadto powszechnie za klasyka literatury francuskiej. Trudno przecież nie zastosować miana geniusza do osoby, o takich jak jego osiągnięciach w zakresie matematyki, fizyki eksperymentalnej i inżynierii (por. Milhaud 1979, s. 38–53; Edwards 2003, s. 40–51; Fouke 2003, s. 75–101). Jego wkład do literatury francuskiej też jest niepowątpiewalny, przede wszystkim dzięki *Prowincjałkom*, dziełu będącemu pozycją klasyczną dla tejże literatury. Z drugiej jednak strony, to, co można by uważać za jego szeroko rozumiany dorobek filozoficzny, bywa rozmaicie oceniane, a samemu Pascalowi stawiało się, i to wcale nie rzadko, mocne zarzuty. Bywał niekiedy określany mianem irracjonalisty i fideisty, który w pewnym momencie swego życia zdradził posłannictwo w świecie nauki, do jakiego predestynowały go jego talenty, i popadł w religijną egzaltację. Takie opinie formułowali bardzo często niechętni Pascalowi myśliciele Oświecenia¹. Ale w ślad za Wolterem w wieku XX podobne opinie wyrażał choćby Bertrand Russell². Nawet jednak filozofowie generalnie wysoko oceniający dorobek Pascala i nielekceważący jego religijnych doświadczeń, co najmniej niekiedy lokowali go w innych sferach niż filozofia. Tak więc spotykamy opinie, iż Pascal, szcząc się osiągnięciami w sferze matematyki i przyrodoznawstwa, miał także znaczący wkład do refleksji religijnej i literatury, raczej jednak nie do filozofii, zwłaszcza w jej systematycznym rozumieniu. Wydaje się, iż skłonności do takiej jego oceny mają niektórzy filozofowie podkreślający swój racjonalizm, a także reprezentanci (nie wszyscy) nurtu analitycznego. Przytoczmy choćby opinię Jamesa O. Urmsona zawartą w haśle jego autorstwa w znanej, redagowanej przezeń, jednotomowej encyklopedii filozoficznej:

Pascal Blaise (1623–1662), Francuz, słusznie otoczony sławą raczej jako matematyk, naukowiec, teolog i jeden z najwcześniejszych wielkich francuskich pisarzy niż jako filozof w ściślejszym sensie (Urmson 1967, s. 287).

¹ Por. Prigent 1963, s. 61, gdzie czytamy: „od czasu *Listów filozoficznych* Woltera przeciwnicy Pascala ubolewali, że jego nawrócenie religijne oddaliło go od nauk, a jego wiara pogrążyła go w upojeniu irracjonalizmem”. Por. także przeglądowy tekst: Ehrard 1963, s. 231–255. Inny przegląd literatury zawierającej skrajne, niekiedy niezgodne ze sobą, opinie na temat Pascala i jego dzieła: Chevalier 1922, s. 5 i n.

² W swej *Historii filozofii zachodniej* Russell przypisuje Pascalowi w odniesieniu do przekonania religijnych nastawienie podobne do tego, jakie żywił Rousseau (por. Russell 1945, s. 691).

O ile ta opinia Urmsona jest sformułowana w wyważony sposób, to bardziej jednoznaczny pogląd, odmawiający Pascalowi przymiotu bycia filozofem, wyrażał znany francuski filozof i historyk filozofii Émile Bréhier, zauważając stanowczo:

Pascal nie jest filozofem: jest to uczony oraz obrońca religii katolickiej (Bréhier 1929, s. 129).

Zarazem istnieje grono poważnych autorów wysoce ceniących cały, integralnie brany, dorobek Pascala w rozmaitych dziedzinach jego twórczości i miana filozofa mu nieodmawiających (przykładowo: Brun 2000, s. 110 i n.; Guitton 1973, s. 75 i n., 219 i n.; Hunter 2013, *passim*)³. Na gruncie polskim tak Leszek Kołakowski, jak i Władysław Tatarkiewicz traktują Pascala jako filozofa i oceniają generalnie wysoce pozytywnie. Krytycznie wyrażał się natomiast o nim Kazimierz Twardowski⁴.

Takie niejednolite postrzeganie myśliciela skłania do bliższego przyjrzenia się jego dorobkowi, rozważenia kwestii tegoż dorobku charakteru i walorów. **Wstępnie przyjmuję hipotezę roboczą, że zabiegi usiłujące go zbyt pośpiesznie i jednoznacznie zakwalifikować mogą raczej prowadzić do krainy stereotypów, niż w miarę wiernie przedstawiać jego poglądy i poddawać je rzetelnej interpretacji.** W niniejszym tekście skoncentruję się na wątku poznawczym ważnym dla myśli francuskiego myśliciela, w tym także na kwestii, z jednej strony, znaczenia i roli pojęcia „rozumu” (postrzeganego głównie w perspektywie metodologicznej) i jego ewentualnych ograniczeń, z drugiej zaś – kategorii „serca”, niekiedy stanowczo przeciwstawianego „rozumowi”. Podjęcie tego zagadnienia, by odwołać się do Kołakowskiego, cytowanego w motcie, stanowi „temat Pascalowski *par excellence*”.

³ Trzeba jednak zauważyć, iż np. Jean Guitton, mówiąc o Pascalu, wskazuje, że jest on filozofem, ale w takim znaczeniu, iż jego umysłowość jest w swej istocie filozoficzna, niezależnie od tego, że samą filozofię, tak jak ją rozumie, poddaje radykalnej krytyce (Guitton 1973, s. 75–79). Podobnie można zinterpretować uwagę Tatarkiewicza z motta nr 3. Pascal był filozofem, ale na sposób swoisty, obcy znacznej części filozofów XVII wieku.

⁴ Twardowski przypisuje Pascalowi skrajny mistycyzm, który powodował w gruncie rzeczy wyrzeczenie się filozofii. Należy dodać, że Twardowski w swej charakterystyce Pascala odwołuje się zwykle do prac historyków filozofii, m.in. Richarda Falckenberga i Haralda Höffdinga (por. Twardowski 2018, s. 396–398). Odpowiedź na pytanie o (ewentualny) mistycyzm Pascala zależy, jak trafnie wskazuje Kołakowski, od zakresu nadawanego temu terminowi (por. Kołakowski 1994, s. 171 i n.).

2

Podjmując zagadnienia poznania, sądzić należy, iż może to pomóc uporać się z często spotykanymi – a, jak się wydaje, nadmiernie uproszczonymi – opiniami o Pascalu. W pierwszym rzędzie należy podjąć zagadnienie tego, jakie były jego poglądy w kwestiach poznawczych, czyli jakich udzielał odpowiedzi na ważne pytania epistemologiczne i metodologiczne⁵. Dopiero w tym kontekście będzie można próbować rozstrzygnąć, jaką rolę pełni kategoria „rozumu” i przeciwstawiana jej stereotypowo kategoria „serca”. Gdy podnosimy problem epistemologicznych przekonań Pascala, napotykamy od razu na spór dotyczący tego, czy był on w ogóle myślicielem, który sformułował jakąś zwartą doktrynę, przedmiotem której byłoby ludzkie poznanie. Wielki znawca myśli pascalowskiej i redaktor jego niektórych pism Jacques Chevalier twierdził, że takiej doktryny epistemologicznej nie daje mu się przypisać (por. Chevalier 1923, s. 181 i n.). Inni badacze skłonni są jednakże przyznawać Pascalowi posiadanie poglądów epistemologicznych, choć różnią się oni co do zakresu i charakteru tychże poglądów (Harrington 1982, s. 75 i n., 173–174)⁶. Wstępnie biorąc, za zasadne w tej materii można uznać przypuszczenie, że uwagi Pascala dotyczące poznania nie tworzą jakiegos systematycznego i w miarę pełnego wykładu epistemologii (doktryny epistemologicznej). Zarazem nie musi to wcale oznaczać, że brak jest w jego pracach wartościowych i inspirujących uwag dotyczących poznania. Ustalenie tego wymaga w pierwszym rzędzie przyjrzenia się jego rozprawom o charakterze metodologicznym i w jakimś stopniu epistemologicznym, przede wszystkim zaś pracy *O geometrycznym sposobie myślenia*. Rozprawa ta datowana jest na 1658 rok, pochodzi więc ona z późniejszego okresu jego twórczości⁷. Ta ważna metodologicznie publikacja powstała kilka lat po tzw. drugim nawróceniu Pascala, a więc w okresie, kiedy wedle oświeceniowych i niektórych późniejszych krytyków miał on popaść w stan egzaltacji religijnej.

Chcąc scharakteryzować istotne dla badanych kwestii poglądy Pascala, w pierwszym rzędzie syntetycznie omówię jego zapatrywania dotyczące nabywania przekonań, bo obejmują one ważne dla późniejszych rozważań

⁵ W odniesieniu do kwestii poznawczych wykorzystuję niektóre moje ustalenia poczynione w innym miejscu (Kleszcz 2012, s. 235–251, zwł. s. 237–247).

⁶ Por. także Khalfa 2003, s. 122–143. Ten ostatni autor twierdzi, iż uwagi Pascala mają charakter antykartezjański, wskazujący nadto na trudności człowieka w poznaniu natury. Używa on w odniesieniu do Pascala terminu „epistemologia negatywna” (Khalifa 2003, s. 124).

⁷ Warto zauważyć, że przyjmuje się, iż prace Pascala posiadające walory metodologiczne pisane były od 1646 roku. Znaczenie epistemologiczne i metodologiczne posiadają następujące teksty: prace o próżni (pisane od 1646 roku, z których większa część zaginęła), *Rozmowy z Panem de Saci* (1656), *Prowincjałki* (zwł. *List osiemnasty*, 1657), *O geometrycznym sposobie myślenia* (1658).

zagadnienia. Zaczniemy od kilku istotnych uwag dotyczących poznania, które znajdujemy w pracy zasadniczo polemicznej, to jest w osiemnastej *Prowincjalce* (*P*, s. 312–315)⁸. Pascal zauważa tam, że odróżnić należy trzy zasady naszego poznania, dotyczące kolejno tego, co określa mianem drogi zwykłej w poznaniu, następnie drogi rozumu naturalnego (takiegoż rozumowania) i drogi wiary religijnej (*P*, s. 312–313). Zastosowanie właściwej procedury wymaga więc każdorazowo uprzedniego ustalenia, jaka jest natura danego twierdzenia, „aby zbadać do której z tych trzech zasad mamy je odnieść” (*P*, s. 313).

W pierwszym przypadku, czyli zwykłej drogi poznania, nabywana jest wiedza o faktach, i tutaj właściwym narzędziem są zmysły, bo to im właśnie przypada w tej sytuacji wyrokować (*P*, s. 313). Jak też zauważa Pascal w odniesieniu do faktów:

Wszystkie potęgi świata nie mogą, powagą swoją, przekonać o punkcie faktycznym ani też go zmienić, nic bowiem nie może sprawić, aby to, co jest, nie było (*P*, s. 315).

W tym przypadku chodzi, literalnie biorąc, o fakty niepodlegające kwestionowaniu w kontekście debaty z jezuitami, ale sądzić można, iż ta uwaga Pascala ma charakter ogólniejszy i może być stosowana w rozmaitych sytuacjach, także mających charakter czysto poznawczy.

W drugim przypadku – twierdzeń naturalnych, a więc niemających charakteru objawionego – to naturalny rozum jest „własnym sędzią” (*P*, s. 313).

Wreszcie gdy uznamy, że twierdzenie dotyczy sfery nadnaturalnej, to „nie będziemy jej sądzić ani zmysłami, ani rozumem, ale Pismem św. i orzeczeniami Kościoła” (*P*, s. 313). Generalnie można więc powiedzieć, że pogląd Pascala co do osiągania wiedzy jest bliski tradycji augustyńskiej, w której wskazuje się, podobnie, na dwie drogi: drogę rozumu i drogę autorytetu⁹.

W niniejszej charakterystyce oddzielę od siebie te sfery. W pierwszym rzędzie przyjrzymy się poznaniu naturalnemu, zwłaszcza temu, które ma cha-

⁸ W dalszym ciągu prace Pascala cytowane będą w tekście jako: *M* – *Myśli* (Pascal 1972), *RiL* – *Rozprawy i listy* (Pascal 1962), *P* – *Prowincjaliki* (Pascal 1963b). W przypadku braku polskich przekładów korzystam z dzieł zebranych: *ŒC* – *Œuvres complètes* (Pascal 1963a). Z tego wydania korzystam także w sytuacji istnienia polskich przekładów, gdy szczególnie udatnie został w nim wyrażony jakiś aspekt myśli Pascala.

⁹ Jak stwierdza Augustyn w swej pracy *O porządku*: „Kiedy więc dokuczają nam niejasności spraw, mamy przed sobą podwójną drogę: rozum lub autorytet” (św. Augustyn 1999, s. 198). W innym miejscu wyraża to jeszcze bardziej jednoznacznie: „Otóż, aby osiągnąć wiedzę, musimy się opierać na dwóch czynnikach: autorytecie i rozumie. Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum; logicznie zaś – rozum jest na pierwszym miejscu” (św. Augustyn 1999, s. 209). Rodzi to pytanie, czy Pascal mógł posiadać – i w jakim zakresie – znajomość prac patrystycznych. Wedle pana de Sacy, choć Pascal nie czytywał ojców Kościoła, to samodzielnie doszedł do odkrycia prawd przez nich sformułowanych (*RiL*, s. 82). Por. także Courcelle 1963, s. 131–146, zwł. 137–143.

rakter naukowy. Następnie zaś rozpatrzymy kwestię przekonania ze sfery religijnej, uzupełniając to pewnymi uwagami dotyczącymi refleksji antropologicznej.

3

Problematyce poznania poświęcone są mniejsze lub większe fragmenty kilku prac Pascala, w których te zagadnienia poruszane są w bardziej zwarty sposób. Ważkie uwagi na ten temat znajdujemy w ocalałych ułamkach jego prac o próżni, zwłaszcza zaś w *Przedmowie do traktatu o próżni*. W tejże *Przedmowie...* Pascala interesuje przede wszystkim problem poznania naukowego. Wskazuje on, że tam, gdzie chodzi o to, co może być przedmiotem poznania zmysłowego i rozumowania (arytmetyka, geometria, fizyka), autorytet nie jest potrzebny (*RiL*, s. 51). Bowiem, jak podkreśla Pascal:

W tych sprawach może rozstrzygać tylko rozum. [...] Ponieważ zaś rozmiary przedmiotu badań zmieniają się tu zależnie od zasięgu umysłu, może on nad nim panować swobodnie i bez ograniczeń [...] (*RiL*, s. 54).

Zmysłowo poznajemy fakty i uzyskujemy pewną wiedzę na ich temat. Rozumowanie zaś pełni kluczową rolę w poznawaniu całej rzeczywistości naturalnej, w tym tej poddawanej badaniu naukowemu. I to w naukach mamy do czynienia, generalnie rzecz ujmując, z wykorzystywaniem doświadczenia i rozumowania. Nauki mają charakter kumulatywny, rozwijają się w sposób ciągły, nadto zaś winno je cechować nowatorstwo. W ich ramach ważne jest rozwijanie badań doświadczalnych i dysponowanie coraz to bogatszymi podstawami, bo to umożliwia wyciągnięcie większej liczby wniosków (*RiL*, s. 55–56). Rodzi to pytanie, widziane w perspektywie metodologicznej, jak dochodzimy do zasadnych (prawdziwych) twierdzeń w domenie nauki.

Problematyce metody dochodzenia do prawdy poświęcona jest ważna rozprawa *Rozważania ogólne nad geometrią* (*RiL*, s. 113–156). Wedle Pascala zajmowanie się prawdą może mieć w ogóle trzy cele:

- 1) wykrycie jej, gdy nie jest znana,
- 2) udowodnienie jej, gdy jest znana,
- 3) odróżnienie jej od fałszu (*RiL*, s. 115 i n.).

Kwestia pierwsza, dotycząca prawdy odkrywanej, jest w *Rozważaniach ogólnych nad geometrią* tylko wzmiankowana, ale znajdujemy na ten temat uwagi w innych tekstach, zwłaszcza we *Fragmentach prac o próżni*. Pascal wskazuje, że natura ukrywa przed nami swe tajemnice (*RiL*, s. 56). Nauka zaś

może być traktowana jako narzędzie służące do ujawniania tychże tajemnic. Ich wydobyć wymaga odwołania się do hipotez. Wszelkie badania winny być jednak poprzedzone zabiegiem definiowania, bez tego bowiem nie można prowadzić analiz dotyczących istnienia danego obiektu. Jak to Pascal dokładnie mówi w *Liście do Pana de Pailleur dotyczącym o. Noël, jezuitę*:

Na początku powziąć musimy ideę jakiejś rzeczy; następnie dajemy jej nazwę, a zatem – definiujemy ją; na ostatek wreszcie badamy, czy rzecz ta jest prawdziwa, czy fałszywa (*RiL*, s. 21 i n.).

Brane w całości, takie badanie może oznaczać dostarczenie dowodu dla danej tezy o istnieniu. Jeśli więc badamy np. problem istnienia próżni, to uprzednio winniśmy wyjaśnić nasze rozumienie słowa „próżnia” (*RiL*, s. 21 i n.). Następnie dopiero, po zdefiniowaniu, badamy, czy „rzecz ta jest prawdziwa” (*RiL*, s. 22)¹⁰. W definicji staramy się o oznaczenie danej rzeczy, nie zaś o ukazanie jej natury (*RiL*, s. 122). Sama konstrukcja definicji nie przesądza jeszcze istnienia danej rzeczy. Przykładem takiego badania jest pascalskie ustalenie wysokości słupa wody w zależności od wysokości danego miejsca dokonywania pomiaru¹¹. Sformułowane hipotezy poddajemy próbie doświadczenia. Jeśli dysponujemy hipotezą i stwierdzimy, że jej negacja daje absurd, to możemy ją uznać za prawdziwą. Jeśli jej przyjęcie prowadzi do absurdu, to możemy ją uznać za fałszywą. Mamy tutaj do czynienia z wykorzystywaniem przez Pascala *argumentum ad absurdum*. Pascal nie tylko go stosuje, ale także metodologicznie charakteryzuje (Gardies 1991, s. 167–170; Kleszcz 2016, s. 22–23). Ale możemy też znaleźć się w sytuacji, w której nie da się przeprowadzić ani potwierdzenia hipotezy, ani jej obalenia. Wtedy to można mówić jedynie o wyobrażeniu, nie zaś o prawdzie. Pascal odróżnia więc twierdzenia głoszone, jak byśmy dziś powiedzieli, z różnym stopniem asercji. Odróżnia przyjmowane stanowczo od takich, które określa mianem pomysłów (*RiL*, s. 34–35). Nie oznacza to jednak, że jakieś twierdzenie nauki jest ostateczne, bo przecież baza doświadczalna nauki zmienia się systematycznie (rozszerza się). U Pascala, w kontekście rozważań nad charakterem twierdzeń ogólnych w nauce, spotykamy uwagi wskazujące, że odrzuca on stanowisko indukcjonizmu:

aby bowiem wydać sąd ogólny, nie wystarczy stwierdzić to samo w stu wypadkach, w tysiącu ani nawet w największej liczbie wypadków, bo gdyby choć jeden pozostał niezbadany, on jeden stanąłby na przeszkodzie wypowiedzeniu twierdzenia ogólnego. [...] We wszelkiej bowiem materii, w której uzasadnienie tezy opiera się na doświadczeniu, a nie na dowodzeniu,

¹⁰ Na znaczenie definicji wskazywali także autorzy *Logiki z Port-Royal* (Arnauld, Nicole 1958, rozdz. XII–XIV). Autorzy ci przyznają, iż niektóre swe pomysły zaczerpnęły z pracy Pascala *O geometrycznym sposobie myślenia* (Arnauld, Nicole 1958, s. 16).

¹¹ Opis tego eksperymentu, dokonanego fizycznie przez szwagra Pascala, Florina Périer, wraz z listem Pascala: *CEC*, s. 221–225. Szerzej na ten temat: Chevalier 1922, s. 59–72.

nie możemy wypowiedzieć żadnego twierdzenia ogólnego, nie wyliczywszy wszystkich czynników i wszystkich wypadków (*RiL*, s. 60).

W sposób naturalny nasuwa się tutaj analogia z popperowską krytyką indukcjonizmu. Sam Popper nie wspomina w ogóle nazwiska Pascala w tym kontekście. Dostrzega natomiast, że u Pierre'a Duhema, inspirowanego przez prace Pascala, których Duhem był dobrym znawcą, znajdujemy poglądy dedukcjonistyczne, odrzucające indukcję (por. Popper 1977, s. 29–32, zwł. s. 31, przyp.). To stanowisko Pascala zdaje się wskazywać na jego prekursorstwo w stosunku do późniejszych dyskusji z zakresu metodologii i filozofii nauki. Można mu więc przypisywać, co czynią niektórzy autorzy piszący o nim, w tym choćby Kołakowski, stanowisko w pewnym wymiarze bliskie popperyzmowi (por. Harrington 1982, s. 81; Kołakowski 1994, s. 186 i n.). Znajdujemy u Pascala odrzucenie indukcjonizmu oraz przekonanie, że sformułowana hipoteza winna być poddawana próbie doświadczenia, a nadto winna być prosta. Nie bez podstaw wskazuje się również na inspirującą rolę odegraną przez Pascala w stosunku do niektórych współczesnych uczonych zajmujących się refleksją nad poznaniem naukowym, przede wszystkim w stosunku do wspomnianego już Duhema (por. Szlachcic 1997, s. 115–127). Duhem był wybitnym fizykiem, historykiem nauki i znawcą myśli pascalowskiej, zwłaszcza zaś jego prac z zakresu przyrodoznawstwa. Nie ulega też wątpliwości, że pewne idee Pascala były inspirujące dla Duhema. Dotyczy to odrzucania tezy o istnieniu poznania niepodważalnego, żywnego przekonania o prowizoryczności aktualnych konstrukcji naukowych i ich ciągłych zmianach, tezy o nieostateczności różnicowania jakości (ciał) prostych i złożonych, wreszcie krytycznych uwag wobec indukcji itd. Francuski konwencjonalista przyjmuje także istnienie swoistej intuicji, tego, co Pascal określał w tym kontekście mianem „serca”. Te uwagi wskazują, że tezy o konsekwencjach filozoficznych prac Pascala i o jego prekursorstwie w zakresie pewnych ważnych idei z zakresu filozofii nauki i metodologii jawią się jako zasadne i warte są oczywiście dalszych szczegółowych analiz, prowadzonych nie tylko przez badaczy myśli Pascala, lecz także przez historyków i filozofów nauki (por. Chevalier 1922, s. 72–75).

Kwestią ważną dla Pascala, a podejmowaną w *Rozważaniach ogólnych nad geometrią*, jest problem dowodzenia prawdy już znanej. Gdy mowa o dowodzeniu prawdy, chodzi, rzecz jasna, o dowodzenie twierdzeń wyrażających przekonania. Metodą zalecaną przez Pascala jest metoda geometryczna (*RiL*, s. 115, 126). Przeprowadzenie dowodu metodycznego może być sprowadzone do trzech etapów (*RiL*, s. 145 i n.):

- 1) należy w sposób jasny zdefiniować wykorzystywane terminy;
- 2) trzeba podać zasady, czy też aksjomaty, o oczywistej prawdziwości, będące podstawą dowodzenia;

- 3) w trakcie przeprowadzania dowodu należy stale podstawiać (w myśli) definicje w miejsce nazw.

Tak charakteryzowana metoda geometryczna jest najdoskonalszą z metod, które są dostępne człowiekowi¹². **Mówiąc o metodzie geometrycznej, warto zwrócić uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze**, nie można jej utożsamiać z dedukcją w dzisiejszym rozumieniu, bo rozumowanie, o którym mówi Pascal, czerpie gwarancję poprawności z oczywistości intelektualnej każdego kroku, nie zaś ze związku formalnego między przesłankami a wnioskiem. **Po drugie**, metoda geometryczna w ujęciu Pascala ma mieć walory przewyższające te, jakich dostarczają narzędzia logiczne, utożsamiane przez Pascala z sylogistyką (*RiL*, s. 153 i n.). Jego zdaniem roszczenia logików do dysponowania wartościowymi narzędziami poznawczymi nie są zasadne. W tym względzie pogląd Pascala o roli i znaczeniu logiki przypomina poglądy wielu wybitnych myślicieli ówczesnych, niemalże wszystkich, za wyraźnym wyłączeniem Leibniza¹³. Jak to bowiem Pascal zauważa w szkicu *O sztuce przekonywania*:

Wszyscy szukają metody, która by strzegła od błędu. Logicy głoszą, że do niej prowadzą, ale dostępna jest ona tylko dla geometrów. Poza ich nauką i tym, co się na niej wzoruje, nie ma prawdziwych dowodzeń, których sztuka zawiera się całkowicie w podanych tu wskazaniach (*RiL*, s. 153).

W innym zaś miejscu tak pisze o trybach sylogizmu: „Ani «Barbara», ani «Baralip-ton» nie ukształcą rozumowania” (*RiL*, s. 155).

Po trzecie zaś, mówiąc o dowodzeniu, należy jednak pamiętać, że człowiek nie jest tylko intelektem (wedle Pascala: „duchem”). Gdyby był tylko nim, to dowód by wystarczał. Ale człowiek to także istota kierująca się nawykiem (działająca automatycznie), dla której najsilniejszym dowodem jest zwyczaj. Stąd też znajdujemy u Pascala stwierdzenie, że dla osoby ludzkiej najsilniejsze byłoby przekonanie, które z jednej strony byłoby efektem dowodu skłaniającego rozum do uznania jakiegoś twierdzenia, a z drugiej strony wykorzystywałoby zwyczaj, który urabiałby nasz automat, pociągający za sobą ludzkiego ducha (*M*, fragm. 470). Można więc powiedzieć, iż z punktu widzenia celu argumentacji należałoby podać nie tylko argument najbardziej zasad-

¹² Teoretycznie biorąc, istnieje metoda lepsza od metody geometrycznej. Taka idealna metoda polegałaby na: a) używaniu wyłącznie terminów jasno zdefiniowanych, b) przyjmowaniu tylko takich twierdzeń, które są już dowiedzione w oparciu o znane prawdy. Taka metoda jest jednakże dla człowieka niedostępna, ponieważ prowadzi do nieskończonego regresu (*RiL*, s. 117–120, 126). Por. także Harrington 1992, s. 74 i n.

¹³ To negatywne nastawienie do logiki charakterystyczne jest nie tylko dla Pascala, ale także dla innych autorów francuskich, m.in. dla Michela de Montaigne’a, i co ważniejsze – dla Kartezjusza. Por. Blanché 1970, s. 175 i n. Także: Kneale, Kneale 1984, s. 315–317.

ny, lecz także taki, który spełnia funkcję przekonywania, czyli bycia przekonującym *de facto* w danym przypadku.

Faktycznie wykorzystywana metoda geometryczna nie wymaga definiowania ani też dowodzenia wszystkiego bez wyjątku. Stosując ją, nie definiuje się tego, co jasne i oczywiste dla wszystkich, poddając za to skrupulatnemu definiowaniu inne terminy (*RiL*, s. 120). Nie definiujemy w niej więc takich pojęć jak przestrzeń, czas, ruch, liczba, są to bowiem pojęcia jasne i wyraźne dla wszystkich ludzi. Istotne jest w omawianym kontekście stwierdzenie Pascala, iż człowiek dysponuje nie tylko rozumem, ale też tym, co Pascal nazywa władzą serca. To dzięki sercu i instynktowi znamy pierwsze zasady (*M*, fragm. 479). Pierwsze zasady są czymś, czego się nie dowodzi; można wręcz rzec, że byłoby niedorzecznym, aby rozum domagał się od serca udowodnienia pierwszych zasad, zanim je zaakceptuje. Pierwsze zasady nie mogą być także obalone przez rozumowanie (*M*, fragm. 479). Dzięki niemu dochodzimy do tego, co jest punktem wyjścia w budowaniu naszej wiedzy o świecie, czy także do formułowania pewnych ogólnych tez, np. o tym, że nasz świat to jawa, nie zaś sen. To dzięki sercu (instynktowi) mamy poczucie prawdy, czego nie mogą zniweczyć argumenty sceptyków, choć zarazem dotyka nas niemoc pełnego dowiedzenia. Jak bowiem mówi Pascal:

Cierpimy na niemoc dowiedzenia, niezwalczoną dla całego dogmatyzmu. Mamy poczucie prawdy, niezwalczone dla całego pirronizmu (*M*, fragm. 273).

Serce (instynkt, czucie – to terminy bliskie znaczeniowo temu terminowi) pełni ważną rolę w pascalowskiej doktrynie, jak widać także w kontekście metodologicznym, nie zaś wyłącznie w domenie antropologicznej czy religijnej (Chevalier 1922, s. 306–309). Dzięki niemu bowiem, a nie tylko dzięki rozumowi, poznajemy prawdę. Można tę kategorię traktować jako intuicję, pozwalającą osiągnąć prawdy nie do uzyskania na innej drodze:

Serce czuje, że są trzy wymiary w przestrzeni i że liczby są nieskończone; rozum dowodzi następnie, że nie ma dwóch kwadratów liczb, z których jeden byłby podwójną drugiego. Zasady czujemy, twierdzenia wyprowadzamy za pomocą dowodu; i jedno, i drugie pewnie, mimo że odmiennymi drogami (*M*, fragm. 479).

Jest więc owo serce władzą bezpośredniego poznania. Dzięki niemu poznajemy pierwsze zasady, ale także pewne ogólne prawdy o świecie (że jest rzeczywisty, poznawalny) oraz prawdy w sferze matematyki. Widać więc, że kategoria serca odgrywa pewną niepozbywalną znaczenia rolę w poznaniu naukowym. Pierwsze zasady pełnią funkcję założeń intuicyjnie przyjmowanych, z których to założeń wyprowadza się inne twierdzenia. Pierwszych zasad się nie udowadnia, podobnie jak twierdzeń udowadnianych nie przyjmuje się poprzez odwoływanie się do intuicji (*M*, fragm. 479). Wskazuje na to Kołakowski:

Jest to władza intuicji intelektualnej, mocą której przyjmujemy prawdy nieosiągalne drogą rozumowania matematycznego, czy też przez świadectwo zmysłów. Słowo „serce” nie pojawia się w eseju *De l'Esprit géométrique*, jednakże fragment 110 (282) *Myśli* potwierdza wyraźnie, że pojęcie to daje się stosować w kontekście badań geometrycznych (Kołakowski 1994, s. 180)¹⁴.

Rozum dysponuje więc intuicjami dyktowanymi mu przez tak rozumiane serce i opierając się na nich, dochodzi do innych twierdzeń, przy czym tak te zasady, jak i twierdzenia pochodne mają, zdaniem Pascala, status pewności (*M*, fragm. 479). Należy zauważyć, iż Pascal nie posługuje się, literalnie biorąc, w odniesieniu do tego, co określa mianem serca, pojęciem intuicji. Być może czyni tak dlatego, ponieważ chce, aby jego koncepcję wiedzy odróżniać od kartezjańskiej. Wykorzystywane przez Pascala argumenty z arsenału sceptycznego są kierowane w dużej mierze w stronę kartezjańskiego ideału wiedzy (por. Siemianowski 1997, s. 100 i n.). Ważne jest jednak, zauważmy, że to, co dostępne nam przez intuicję (serce, czucie), składa się na zbiór złożony z niewielu elementów, cała zaś reszta jest już przedmiotem rozumowania. Widzimy więc, że w metodzie geometrycznej nie musimy, a nawet nie możemy, dowodzić pierwszych zasad. Podobnie, w jej obrębie nie dowodzi się tego, co jest wystarczająco znane. Pascal tak mówi o charakterze tego systemu:

Istnieje bowiem pewien system, ten mianowicie, do którego stosuje się geometria, który nie jest wprawdzie tak doskonały jak tamten, lecz jedynie dlatego, że jest mniej przekonywający, a bynajmniej nie dlatego, by był mniej pewny. Nie definiuje wszystkiego ani nie dowodzi wszystkiego i pod tym względem mu ustępuje. Opiera się jednakże tylko na tym, co jasne i pewne dzięki światłu naturalnemu. Jest on doskonale wiarogodny, w tym bowiem, w czym nie dostaje mu dowodów, wspomaga go natura. System ten, najdoskonalszy ze wszystkich, jakie stworzyli ludzie, nie polega na tym, by wszystko definiować i wszystkiego dowodzić, ani nie na tym, by niczego nie definiować i niczego nie dowodzić. Zasada się on na tym, że obrawszy drogę pośrednią nie definiujemy tego, co jest jasne i oczywiste dla wszystkich, dowodzimy natomiast wszystkiego innego. Grzeszą przeciwko tym zasadom zarówno ci, co się silą na definiowanie i dowodzenie wszystkiego, jak i ci, co niechają to uczynić względem czegoś, co nie jest oczywiste samo przez się (*RiL*, s. 120)¹⁵.

W efekcie ten, kto stosuje metodę geometrii, wybiera drogę pośrednią, a więc drogę najlepszą z dostępnych dla ludzi.

¹⁴ Ten fragment dotyczy numeru 479 w edycji Chevaliera, gdzie czytamy m.in.: „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem, w ten sposób znamy pierwsze zasady...”. „I na tych wiadomościach serca i instynktu musi opierać się rozum i na nich budować wszystkie swoje wywody”.

¹⁵ Na ten temat por. także Khalfa 2003, s. 131 i n.

4

Ta charakterystyka poglądów pascalowskich w odniesieniu do nauki i poznania naukowego, czy raczej poznania w ogóle, byłaby jednak jednostronna bez wspomnienia o dwu jeszcze kwestiach. Pascal, uwypuklający znaczenie i walory metody geometrycznej, był jednocześnie zdania, że rozmaite przekonania w praktyce zdobywamy także inną drogą, na której ich nie dowodzimy. Często drogą dochodzenia do przekonania jest droga zdobywania ich przez wolę (*RiL*, s. 140 i n.). Do tego popycha nas nasza natura:

Wszyscy bowiem ludzie niemal zawsze skłonni są wierzyć nie w to, co dowiedzione, lecz w to, co im miłe (*RiL*, s. 140).

Należy zauważyć, że przyjęcie metody geometrycznej oznacza, że zdaniem Pascala człowiek dysponuje racjonalnymi narzędziami poznawczymi. To takie właśnie narzędzia są przez nas wykorzystywane wszędzie tam, gdzie tworzy się naukę (w sferze poznania naukowego). Dochodzenie do przekonania drogą rozumu jest bardziej zgodne z naturą, ale w praktyce częściej bywa wykorzystywana droga woli, bo ludzie chętnie kierują się nie rozumem, ale np. kaprysem (*RiL*, s. 143). W konsekwencji, zdaniem Pascala, sztuka przekonywania musi brać to pod uwagę i uwzględniać uwarunkowania osobowe tego, kogo chcemy przekonać (*RiL*, s. 143 i n.).

Po drugie, okoliczność, iż pozytywne idee metodologiczne Pascala mogą być uznawane za inspirujące współcześnie, nie zmienia faktu, że znajdujemy u niego także wyraźne idee sceptyczne co do sytuacji poznawczej człowieka¹⁶. Mówiąc o tych obecnych u Pascala ideach sceptycznych, trzeba jednak wskazać, że celem Pascala nie jest głoszenie sceptycyzmu jako stanowiska epistemologicznego. Korzysta on z argumentów sceptycznych, aby pokazać specyficzną sytuację poznawczą i egzystencjalną człowieka. W jego ujęciu człowiek to istota umieszczona między dwiema nieskończonościami:

Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. [...] Nasz rozum zajmuje w porządku rzeczy poznawalnych to samo miejsce, co ciało nasze w rozmiarach przyrody (*M*, fragm. 84).

To zaś ma istotny wpływ na ludzkie zdolności poznawcze. Nasze zmysły nie chwytają tego, co krańcowe, co zbyt skrajne (temperatura, odległość, wiek itd.). W odniesieniu do poznania jesteśmy niezdolni tak do wiedzy pewnej, jak i do tego, co byłoby zupełną niewiedzą (*M*, fragm. 84).

¹⁶ Na temat sceptycyzmu Pascala piszę w: Kleszcz 2010, s. 27–45, zwł. s. 34–45. Por. także Dąbbska 1958, s. 61–66.

Pozostaje więc nam ów środek, owo coś pomiędzy jednym a drugim biegunem. Powstaje pytanie, czy dotyczyłoby to także owej wiedzy o faktach, które nie mogą być zmienione. Być może fakty są stabilne, ale nasza wiedza o nich nie mogłaby być całkiem pewna. Jeżeli Pascal mówi o słabości naszego poznania i ułomności wiedzy, to jego celem nie jest wyłącznie gromadzenie argumentów wzmacniających sceptycyzm. Celem Pascala nie są bowiem czysto epistemologiczne rozważania – jego dążeniem jest ukazanie kondycji ludzkiej. Chodzi mu bowiem o uwypuklenie swoistego położenia człowieka (por. Copleston 2005, s. 142). Trafnie akcentuje to Kołakowski, zauważając, że:

Sceptycyzm, czy pirronizm, nie jest dla niego zagadnieniem epistemologicznym oddzielonym od ogólnego problemu naszego losu, rozpiętego pomiędzy grzechem pierworodnym a odkupieniem (Kołakowski 1994, s. 235–236).

Ukazanie sprzeczności w dziedzinie poznania prowadzi do tezy o sprzeczności natury ludzkiej i rodzi pytanie o przyczyny tego stanu. Pascal dostarcza chrześcijańskiego wyjaśnienia tej sytuacji. Odwołuje się do dogmatu o stworzenia i upadku, który to dogmat ma wyjaśniać tkwiące w nas sprzeczności. Wedle Pascala, choć te dogmaty trudno uznać za jasne, to jednak bez nich pozostajemy dla siebie samych niezrozumiali (*M*, fragm. 447; por. także Prigent 1963, s. 67 i n.). Tak więc rozum w pewnych okolicznościach uznaje, że należy się poddać, czyniąc tak wtedy, gdy takie poddanie uważa za słuszne (*M*, fragm. 462). Innymi słowy to sam rozum uznaje, iż pewne okoliczności poznawcze przemawiają za tym, aby zrezygnować ze swojej onnipotencji.

5

Po rozważeniu zagadnień poznania naturalnego i nabywania przekonań, zwłaszcza w sferze nauki, należy się przyjrzeć problemowi innych przekonań, w tym antropologicznych, lecz zwłaszcza religijnych. Pascal odróżnia na ogólnym poziomie rzeczywistość naturalną i nadnaturalną oraz stosownie do tego poznanie naukowe i teologiczne. Tak więc w szeroko rozumianym poznaniu, wykraczającym poza sferę naturalną, istotną rolę odgrywać musi, jego zdaniem, autorytet. Jak Pascal podkreśla w *Przedmowie do traktatu o próżni*, gra on ważną rolę w teologii: „w tej bowiem dziedzinie nie sposób odłączyć autorytetu od prawdy, którą tylko dzięki niemu poznajemy” (*RiL*, s. 53). Można rzec, że w tej domenie wsparcie nadnaturalne jest konieczne, bo co najmniej w pewnym zakresie rozum ludzki jest słaby, stąd też zwykle narzędzia wykorzystywane w sferze poznania naturalnego nie wystarczają (*RiL*, s. 54). Skądinąd autorytet byłby istotny także w innych domenach badania ludzkiego, takich jak historia, geografia czy prawo (*RiL*, s. 52–54).

W odniesieniu do samej wiary religijnej Pascal *explicite* stwierdza, że dysponujemy trzema drogami do niej prowadzącymi.

Są trzy drogi do wiary: rozum, zwyczaj, natchnienie. Religia chrześcijańska, jedyna, która ma w tym słuszość, nie uznaje za swoje prawe dzieci tych, którzy wierzą bez natchnienia. Nie znaczy to, aby wykluczała rozum i zwyczaj – przeciwnie, ale trzeba otworzyć swój umysł na dowody, umocnić go przez zwyczaj, trzeba poddać się za pomocą upokorzeń natchnieniu [...] (*M*, fragm. 482).

Wedle Pascala droga podstawowa to droga objawienia religijnego, które w chrześcijaństwie jest niezbędne. Z pewnością samo rozumowanie nie wystarcza, także dlatego, że wiara jest darem (*M*, fragm. 480).

Metodologicznie biorąc, przekonania w tej sferze różnią się od przekonań ze sfery naturalnej. Tam bowiem najmocniejszymi dla osoby ludzkiej byłyby przekonania będące z jednej strony efektem dowodu działającego na rozum, a z drugiej strony wykorzystujące zwyczaj, oddziałujący na nawyk (działania automatyczne). W przypadku zaś wiary religijnej dochodzi jeszcze dodatkowy i wręcz główny element natchnienia. Tutaj Pascal wskazuje na rolę serca, bo: „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu” (*M*, fragm. 481)¹⁷. Prorokowanie o Bogu nie korzysta z dowodów zewnętrznych, lecz z przekonania wewnętrznego, z bezpośredniego czucia (*M*, fragm. 617). Żywa wiara wymaga skłonności serca:

Nie zdołamy nigdy wierzyć żywą i użyteczną wiarą, o ile Bóg nie skłoni naszego serca: uwierzymy z chwilą, gdy je skłoni (*M*, fragm. 835).

Można, wedle Pascala, dostąpić wiary, mimo że nie posiada się znajomości proroctw i dowodów, lecz dysponuje się osądem serca (*M*, fragm. 838). Tacy ludzie sądzą sercem, a ich sąd jest równie dobry jak sąd tych, którzy taką znajomość posiadli. Dla tych zaś, którym tego brak, pozostaje odwołanie się do rozumowania i nadzieja, że otrzymają może kiedyś wiarę przez owo poczucie serca (*M*, fragm. 479).

Nasza znajomość Boga musi jednak uwzględniać fakt, że Bóg, co Pascal usilnie podkreśla, jest Bogiem ukrytym. Choć więc istnieją pewne znaki, poprzez które można Boga odnaleźć (choćby Biblia), wtedy, gdy się Go szuka, to jednak Bóg chrześcijan nie jest widziany jasno i stąd nacisk kładziony przez myśliciela na potrzebę poszukiwania Boga. Pascal żywi szacunek do ludzi sceptycznie nastawionych, ale nieustających w poszukiwaniach. Ci zaś, którzy są obojętni i niedbali w tej sprawie, wywołują jego zgoła inną reakcję; stwier-

¹⁷ Pascal mówi też, że w Starym Testamencie znaleźć można odwołania do serca ludzkiego (*M*, fragm. 615). W *Księdze Jeremiasza* mówi się, że przymierze z domem izraelskim będzie wypisane w ludzkim sercu: „Złożę mój zakon w ich wnętrzu i wypiszę go na ich sercu. Ja będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem” (Jr 31, 33).

dza bowiem w odniesieniu do kogoś takiego: „zdumiewa mnie i przeraża: jest to dla mnie coś potwornego” (*M*, fragm. 335)¹⁸. Wiara jest czymś innym niż dowód, bo dowodzenie jest zawsze czynnością ludzką, zaś wiara jest darem boskim (*M*, fragm. 471).

Wiemy, iż wedle Pascala niezbędność religijnego natchnienia nie wyklucza rozumowania i rozumu. Powstaje teraz pytanie, czy da się w sposób bardziej konkretny wskazać na rolę rozumu i rozumowania w domenie wiary. W czym ona mogłaby się przejawiać? Otóż można wskazać na następujące użycia rozumu:

- a) Rozum może dostarczać dowodów, które nie są decydujące, lecz w pewnej sytuacji muszą wystarczać (czasowo), tym zwłaszcza, którzy nie mają natchnienia.
- b) Rozum jest czynnikiem niezbędnym dla przekonywania niewierzących. Osoby, które dysponują tylko przekonaniem, nie mają narzędzi do tego. Pascal sporo pisze o strategii nawracania. Wymaga to znajomości sposobu myślenia ludzi i umiejętności analizowania stanu ich umysłu, a także dostosowania argumentacji do danego audytorium (Kołakowski 1994, s. 150 i n.). Argumentujący apologeta musi więc postępować racjonalnie, choć wedle Pascala nie wymaga to specyficznych narzędzi filozoficznych. Opinia Pascala na temat filozofii jest, jak wiadomo, wysoce krytyczna (*EC*, s. 140–146)¹⁹.
- c) Osoby znające racje rozumu mogą niejako rozstrzygnąć, czy ci, którzy dysponują przekonaniem, są, w przeciwieństwie do heretyków, rzeczywiście natchnionymi. Rozum byłby więc w jakiejś mierze weryfikatorem tego, czy natchnienie jest autentyczne (*M*, fragm. 838).
- d) Rozum, a dokładniej dowodzenie, jest niejako narzędziem wiary, choć ogólnie biorąc, jego rolę można uznać za raczej pomocniczą.

Serce czuje Boga, ale to czucie nie dostarcza wiedzy pewnej. Jeśli nie jest ono wsparte łaską, to nie wystarczy do stwierdzenia pewnego, że Bóg istnieje. Porównując na płaszczyźnie metodologicznej kategorii rozumu i serca, powiedzieć należy, iż **kategoria serca wykorzystywana tak w sferze poznania naukowego, poznania potocznego czy zdroworozsądkowego (np. odróżnianie jawy od snu), jak i w obrębie poznania religijnego jest formą poznania bezpośredniego. Nie znaczy to, iż w tych odmiennych sferach należy ją**

¹⁸ Chrześcijaństwo, wedle Pascala, nie ukrywa tego faktu: „Gdyby religia chępiła się, że widzi jasno Boga, że ogląda Go wręcz i bez zasłony, można by ją zwalczać, mówiąc, że nie ma nic w świecie, co by świadczyło o takiej oczywistości. Ale skoro ona powiada przeciwnie, że ludzie znajdują się w ciemnościach i dalecy są od Boga, że ukrył się ich poznaniu, że nawet sam daje sobie w Piśmie to miano: *deus absconditus*...” (*M*, fragm. 335).

¹⁹ Ta edycja Lafumy najpełniej gromadzi argumenty Pascala krytyczne wobec filozofii.

rozumieć tak samo. Zdaniem Pascala w domenie poznania Boga jest to władza słabsza niż w domenie poznania naturalnego, gdzie serce odkrywało m.in. pierwsze zasady czy prawdy prowadzące do wniosków ontologicznych i poznawczych, które miały tam status pewności. Tymczasem w sferze nadnaturalnej taka pewność sercu i jego głosowi nie przysługuje. Z pewnością jednak nie można tej władzy sprowadzać do doznań li tylko emocjonalnych, jak zdaje się sądzić przywoływany już Russell. Dobitnie podkreśla to Kołakowski:

Jest to władza intuicji intelektualnej, mocą której przyjmujemy prawdy nieosiągalne drogą rozumowania matematycznego czy też przez świadectwo zmysłów (Kołakowski 1994, s. 180).

Oznacza to, iż władzy serca nie powinno się traktować jako całkowicie irracjonalnej. Błędym byłoby więc traktowanie zdania „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna, widzimy to w tysiącu rzeczy” (*M*, fragm. 477) jako proklamacji irracjonalizmu. Kołakowski podkreśla to stanowczo, mówiąc:

Religia Pascala nie była religią romantyczną, „sentymentalną”, opartą na nieokreślonym, niepochwytnym uczuciu, które nie mogło nawrócić nikogo poza już nawróconymi [...]. Zbędne jest podkreślać, że nie „uciekał” on w irracjonalizm (czy też irracjonalność), co często imputowano mu ongiś (teraz zdarza się to rzadziej) (Kołakowski 1994, s. 151).

To, co Pascal nazywa „prawami serca”, poza może pewnymi marginalnymi uwagami, nie odnosi się do prawd dyktowanych przez uczucia, nastroje czy emocje. Te prawdy nie są także nigdy wyprowadzane z innych prawd. Mimo pewnych znaczących różnic, podobnie jak w sferze poznania naukowego, tak i tutaj serce byłoby ważną władzą poznawczą mającą charakter bezpośredni. Termin „serce” nie ma jednak w obrębie tych rozmaitych dziedzin tego samego znaczenia. Czy można więc dostarczyć jakiejś jego ogólnej charakterystyki obejmującej rozmaite domeny zastosowania? Frederick Copleston próbuje to określić następująco:

W ogólności „serce” jest swego rodzaju intelektualnym instynktem, zakorzenionym w najskrytszej głębi duszy (Copleston 2005, s. 140)²⁰.

Nasze dotychczasowe rozważania wskazują, że serce to kategoria ważna metodologicznie w obu sferach: poznania naturalnego i w domenie religii. Ta kategoria zdaje się jednak pełnić jeszcze pewne inne funkcje, pozwalające orientować się w tym, jaki jest nasz status antropologiczny i jak dokonywać pewnych moralnych wyborów. To bowiem serce jest, poza doświadczeniem,

²⁰ Nie wydaje się, aby taka charakterystyka tej kategorii, dokonana przez wybitnego historyka filozofii, była w pełni satysfakcjonująca.

tym czynnikiem, który poucza nas o naszej ludzkiej naturze²¹. Serce może też być doradcą w sprawach wyborów moralnych, skoro, jak mówi Pascal, ci, którzy kierują się sercem, kierują się regułami uczciwości, podczas gdy ci, którym serca zbywa, kierują się głosem opinii (radzą się tylko „ucha”) (*M*, fragm. 32). W efekcie ci, którzy nie kierują się sercem, nie są warci tego, by mieć ich za przyjaciół (*M*, fragm. 338). Jest bowiem tak, że bez odwołania się do serca nie uzyskamy znajomości dóbr i ich porządku. A więc także orientacja aksjologiczna w świecie zdaje się wymagać odwołania do tej władzy²².

6

Problem, który chciałbym co najmniej zasygnalizować w końcowej części tekstu, wiązałby się z pytaniem: czy Pascal był w ogóle filozofem? W początkowej części artykułu wskazywałem na przykładowe opinie, które mu tego bycia filozofem odmawiały, lub przeciwnie: przyznawały mu je. W XIX i XX wieku da się wskazać pokaźny zbiór zwolenników jednego i drugiego podejścia²³. Nadto te poglądy bywały niekiedy bardzo stanowcze, a czasem znów bardziej niuansowane. Odpowiedzi na poruszone pytanie zależą od rozstrzygnięcia kilku kwestii. W pierwszym rzędzie od tego, jak rozumieć filozofię i kim jest filozof. Nadto zależą one także od tego, jak rozumie się relację filozofii i religii, niekiedy także od osobistego światopoglądu danego filozofa i od innych jeszcze czynników, jak choćby stosunek do typowych filozofów wieku XVII, zwłaszcza zaś do Kartezjusza. Jeśli filozof to ktoś zajmujący się w systematyczny sposób podstawowymi działami filozofii (epistemologią, metafizyką, aksjologią), to Pascalowi można nie bez podstaw odmawiać godności bycia takim kimś. Tutaj między nim a myślicielami takimi jak Kartezjusz, Leibniz czy Malebranche widać wyraźną różnicę. Jeśli jednak filozofem jest także ktoś, kto formułuje pytania i dostarcza oryginalnych odpowiedzi w odniesieniu do niektórych interesujących kwestii filozoficznych, w tym do zagadnień antropologicznych, to Pascal był filozofem w stopniu niebudzącym wątpliwości. Pewnym, choć nierozstrzygującym, argumentem za tym, iż zasadnie można go traktować jako filozofa, jest także fakt, że niektórzy myśli-

²¹ Jak zauważa Pascal, dwie rzeczy pouczają człowieka o całej jego naturze: instynkt i doświadczenie (*M*, fragm. 271). Termin „instynkt” jest w *Myślach* wyrazem bliskoznacznym ze słowem „serce”.

²² Ważne spostrzeżenia w odniesieniu do uwag aksjologicznych Pascala: zob. Tatarkiewicz 1971, *passim*.

²³ Do zwolenników stanowiska, iż Pascal był filozofem, należeli m.in. H. Bergson, V. Delbos, J. Chevalier, w Polsce L. Kołakowski i W. Tatarkiewicz. Do tych, którzy tego tytułu mu odmawiali, zaliczyć można takich filozofów jak Ch. Renouvier, É.. Bréhier, J.O. Urmson.

ciele z epok po Pascalu podejmowali zagadnienia rozważane przez niego i niekiedy do niego w sposób wyraźny się odwoływali, co stwierdzić możemy w przypadku wielu pisarzy określanych mianem egzystencjalistów, choć dalece nie tylko u nich²⁴.

7

Podsumowując te czynione syntetyczne, w nieunikniony przecież sposób niepełne analizy i ustalenia, chciałbym, niejako sumarycznie, zwrócić uwagę na warte zaakcentowania poglądy, które można przypisać Pascalowi:

- a) Jego uwagi dotyczące poznania ludzkiego w ogóle, a poznania naukowego w szczególności, wydają się ciągle wartymi rozważania. Warto rozważania są jego uwagi dotyczące nabywania przekonań w ogóle, z rozróżnieniem specyfiki rozmaitych dziedzin (nauki, teologia). Pascal byłby tutaj kimś takim, kogo dzisiaj nazwalibyśmy metodologicznym antynaturalistą.
- b) Przy bliższej charakterystyce poznania naukowego Pascal dostrzega znaczenie (walory) analizy semiotycznej (potrzeba definiowania), naukę ujmując kumulatywnie, wskazuje na potrzebę konfrontacji hipotez naukowych z doświadczeniem, wreszcie zaś odrzuca indukcjonizm. W refleksji nad nauką można przypisać mu zauważalnie nowatorskie podejście.
- c) W odniesieniu do rozumu (rozumowania) należy zauważyć, że w opinii Pascala rola rozumu w sferze poznania naukowego jest istotna, a nawet kluczowa, choć ograniczana przez status człowieka umieszczonego pośrodku dwu biegunów. Zarazem Pascal nie neguje roli rozumu w innych sferach. Równocześnie stawia on wobec ortodoksyjnego racjonalisty niepokojące pytania, wskazując na granice, w których rozum się porusza: „Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to zaparcie się rozumu” (*M*, fragm. 465). Ale zarazem czytamy: „Rozum nie poddałby się nigdy, gdyby nie uznał, że istnieją okoliczności, w których należy się poddać” (*M*, fragm. 462). Tak więc to sam rozum dochodziłby w pewnej sytuacji do takiej konkluzji. Jak zwracał uwagę cytowany w drugim motcie Jean Prigent, na ten specyficzny racjonalizm Pascala składają się łącznie trzy elementy: wątplenie, pewność i podporządkowanie się. Ktoś niebędący radykalnym scjentyistą zgodzi się, iż

²⁴ Rodzi to pytanie, czy sam Pascal był myślicielem egzystencjalnym. Ciekawe uwagi na ten temat: zob. Kołakowski 1994, s. 230–235.

w odniesieniu do pewnej sfery rozum naukowy nie ma wiele do ofiarowania.

- d) Kategoria serca stosowana przez Pascala winna być traktowana jako pewna forma poznania bezpośredniego, dostarczająca pierwszych zasad i pewnych twierdzeń podstawowych o świecie i poznaniu. Status sądów dostarczanych przez ten rodzaj poznania różniłby się jednak w sferze poznania naturalnego i religijnego. Oczywiście status epistemiczny takiego poznania może być przedmiotem poważnych pytań i, niewykluczone, zasadnych wątpliwości.
- e) Jeśli nawet tak jest i status epistemiczny kategorii serca jest dyskusyjny, to traktowanie tej kategorii jako władzy całkowicie irracjonalnej jest, jak wskazywałem, nieporozumieniem.
- f) Błędny jest wyrażane czasami przekonanie, iż Pascal po objawieniu religijnym w dniu 23 listopada 1654 roku definitywnie zakończył badania przyrodnicze i matematyczne. Badań tego rodzaju nie brakuje w latach 1654–1660. Wtedy powstała także ważna praca *O geometrycznym sposobie myślenia*. Pascal koresponduje w tym okresie z takimi uczonymi, jak Pierre de Fermat czy Christiaan Huygens²⁵. Jeśli te badania były prowadzone mniej intensywnie, to przyczyną tego był w znacznej mierze stan zdrowia Pascala. Natomiast zupełnie pozbawione podstaw byłoby stawianie mu tego zarzutu w odniesieniu do całego okresu po 1646 roku, czyli od momentu tzw. pierwszego nawrócenia. Wtedy bowiem powstawały jego ważne prace naukowe i metodologiczne. Jeśli nawet uznamy, że w porządku wartości prace naukowe (przyrodnicze) nie były dlań na pierwszym planie, to nie można sprowadzić tego do tezy, iż konwersja religijna Pascala oddaliła go od nauki i pogrążyła w stanie „religijnego upojenia”²⁶.
- g) Przyjrzenie się pascalskim uwagom dotyczącym poznania ludzkiego, nauki i jej budowania, wreszcie zaś ludzkim poszukiwaniom religijnym przemawia na rzecz tego, że – zgodnie z moją hipotezą roboczą – skrajne opinie wyrażane na jego temat są często stereotypowe. Chevalier wskazywał, iż w rozmaitych okresach życia Pascala występowały w sferze jego podstawowych poglądów jednocześnie i łącznie rozmaite elementy: „Od początku aż do końca swego życia Pascal był w tym samym czasie wszystkim naraz: uczonym, człowiekiem i chrześcijaninem” (Chevalier 1922, s. 76).

²⁵ Por. list do Huygensa z 6 stycznia 1659 oraz do Fermata z 10 sierpnia 1660 roku (EC, s. 281–282, 282–283).

²⁶ Szerzej i monograficznie o tych dwu konwersjach pisze Chevalier (1922, s. 76–105).

- h) Reasumując, zasadną wydaje się opinia wyrażona przez Nicolasa Fontaine'a, sekretarza pana Louisa Isaaca Le Maître de Saci, podkreślająca wyjątkowe walory umysłowości Pascala:

Umysł jego, zawsze żywy, zawsze czynny, był wręcz niewiarygodnie szeroki, lotny, pewny, dociekliwy i subtelny (*RiL*, s. 81).

Bibliografia

- Arnould A., Nicole P. (1958), *Logika czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Romahnowa, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Augustyn św. (1999), *O porządku*, przeł. J. Modrzejewski, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Znak.
- Blanché R. (1970), *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris: Armand Colin.
- Bréhier É. (1929), *Histoire de la philosophie*, t. II: *La philosophie moderne*, Paris: Librairie Félix Alcan.
- Brun J. (2000), *Pascal*, przeł. A. Chodorowska-Kłosińska, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Chevalier J. (1922), *Pascal*, Paris: Librairie Plon.
- Chevalier J. (1923), *La méthode de connaître d'après Pascal*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 30.
- Copleston F. (2005), *Historia filozofii*, t. IV: *Od Kartezjusza do Leibniza*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Courcelle P. (1963), *De saint Augustin à Pascal par Sacy*, w: *Pascal présent (1662–1962)*, Clermont-Ferrand: G. de Bussac, s. 131–146.
- Dąbmska I. (1958), *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego VII (2), Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Edwards A.W.F. (2003), *Pascal's work on probability*, w: N. Hammond (red.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 40–51.
- Ehrard J. (1963), *Pascal au siècle des lumières*, w: *Pascal présent (1662–1962)*, Clermont-Ferrand: G. de Bussac, s. 231–255.
- Fouke D.F. (2003), *Pascal's physics*, w: N. Hammond (red.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 75–101.
- Gardies J.L. (1991), *Le raisonnement par l'absurde*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Guittou J. (1973), *Pascal i Leibniz*, w: tenże, *Profile*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Harrington T.M. (1982), *Pascal philosophe. Une étude unitaire de la pensée de Pascal*, Paris: CDU (Centre de documentation universitaire) – SEDES (Société d'édition d'enseignement supérieur).

- Hunter G. (2013), *Pascal the Philosopher: An Introduction*, Toronto: University of Toronto Press.
- Khalifa J. (2003), *Pascal's theory of knowledge*, w: N. Hammond (red.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 122–143.
- Kleszcz R. (2010), *Pascal a problem sceptycyzmu*, w: *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 27–45.
- Kleszcz R. (2012), *Błażeja Pascala refleksja nad poznaniem*, w: A. Brożek, J. Jadacki (red.), *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, Lublin: Norbertinum, s. 235–251.
- Kleszcz R. (2016), *Uwagi o argumencie ad absurdum*, w: R. Kleszcz, J. Maciaszek (red.), *Argumentacja, myślenie, działanie*, t. I, Bibliotheca Philosophica, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 9–26.
- Kneale W., Kneale M. (1984), *The Development of Logic*, Oxford – New York: Clarendon Press Oxford University Press.
- Kołakowski L. (1994), *Bóg nam nie jest nic dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak.
- Milhaud G. (1979), *Pascal savant*, „Europe” 597–598, s. 38–53.
- Pascal B. (1962), *Rozprawy i listy [RiL]*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pascal B. (1963a), *Œuvres complètes [ŒC]*, red. L. Lafuma, Paris: Éditions du Seuil.
- Pascal B. (1963b), *Prowincjałki [P]*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Czytelnik.
- Pascal B. (1972), *Myśli [M]*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pascal présent (1662–1962)* (1963), Clermont-Ferrand: G. de Bussac.
- Popper K.R. (1977), *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Prigent J. (1963), *Pascal pyrrhonien, géomètre, chrétien*, w: *Pascal présent (1662–1962)*, Clermont-Ferrand: G. de Bussac, s. 59–76.
- Russell B. (1945), *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from Earliest Times to Present Day*, New York: Simon and Schuster.
- Siemianowski A. (1997), *Prawdy serca, czyli prawdy niedyskursywnego rozumu*, w: tenże (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 93–105.
- Siemianowski A. (red.) (1997), *Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Szlachcic K. (1997), „Myśli” Pascala jako źródło inspiracji współczesnej filozofii nauki. Przypadek Pierre’a Duhema, w: A. Siemianowski (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 115–127.
- Tatarkiewicz W. (1971), *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, w: tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 339–366.

- Tatarkiewicz W. (1978), *Historia filozofii*, t. II: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Twardowski K. (2018), *Lwowskie wykłady akademickie*, t. II: *Wykłady z filozofii nowożytnej*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Urmson J.O. (red.) (1967), *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*, London: Hutchinson.

R y s z a r d K l e s z c z

Does Scientific Reason have Limits? Scientific Knowledge, Anthropology, Religion

Keywords: *heart, intuition, limits of reason, B. Pascal, reason, religion, scientific knowledge*

Blaise Pascal (1623–1662) is undoubtedly a great figure in the history of modern science and a classic of French literature. However, his importance as a philosopher can be disputed. In this domain, he is sometimes accused of being an expressive (i.e. strong) irrationalist. The paper analyzes Pascal's epistemological and methodological views, both within and outside scientific knowledge. The category of the 'heart' is also considered, which (allegedly) is a symptom of irrationalism. In the author's opinion, the qualification of Pascal as an irrationalist is a significant simplification and an expression not so much of critical thinking as of thinking by using stereotypes.