

I r e n a B e d n a r z

Blaise Pascal w pracach polskich autorów

Józef Tokarzewicz, *Przegląd paryzki*, „Tygodnik Naukowy” nr 32, Lwów 1865

s. 523 Biblioteka Narodowa (*Bibliothèque nationale*) sześćdziesiąt-pierwszy tomik tego wybranego i taniego wydawnictwa zawiera *Myśli* Paskala. Paskal urodził się 19 czerwca 1623 r. w Clermont-Ferrand. Prace naukowe i zawód pisarski rozpoczął od matematyki i fizyki; jego *Traktat o przecięciach stożkowych*, *Trójkąt arytmetyczny* i *Równowaga cieczy* należą dzisiaj, na równi z zasadami Archimedesesa lub Newtona, do dziedziny wiadomości elementarnych. Rażony w r. 1647 paraliżem, za namową swej siostry, zakonnicy z Port-Royal-des-Champs, wstąpił do zakonu, a oddawszy się czytaniu ksiąg religijnych, opadł zaraz w przesadną dewocję. Zdawało mu się, że ma powołanie bronić katolicyzm od ateuszów, wolnomyślców i żydów. Straszny wypadek, który go spotkał w r. 1654, zgubił go ostatecznie. Gdy bowiem pewnego dnia przejeżdżał most Neuilly w Paryżu, znarowione konie rzuciły się naraz w stronę, do Sekwany. Szczęściem uprzęż pękła i powóz został ocalony, ale przełknięty Paskal dostał pewnego rodzaju pomieszania zmysłów; wszędy na około siebie widział odtąd okropną, niezmierzoną przepaść. Rzeczywistą jednak przepaścią, w którą gienjusz jego wtedy się pogрузzył, było – zwątpienie. Na próżno nieszczęśliwy filozof szukał przeciwko niemu lekarstwa. W coraz pobożniejszych praktykach zakonnych, w coraz gorliwszym prześladowaniu ateuszów i żydów – męczyło go ono aż do śmierci, 19 sierpnia 1662 r. Zebrane przez spadkobierców notaty, do klasztornej porządku życia należące, stanowią właśnie owe sławne *Pensées de Pascal*.



Władysław Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, „Przegląd Filozoficzny” 1920, R. 23: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziesto-pięcioletniej działalności nauczycielskiej na Katedrze Filozofii w Uniwersytecie Lwowskim Kazimierza Twardowskiego wydana staraniem uczniów*, Lwów 1921

s. 295–302 Bardzo różnorodna treść *Myśli Pascala* da się zgrupować dokoła jednego głównego zagadnienia: porządku dóbr. „Porządek” (*ordre*) dóbr, w terminologii używanej przez Pascala, oznacza to, co dzisiejsi pisarze nazywają częściej „skalą” albo „hierarchią” dóbr albo wartości.

Uprzywilejowanie tego zagadnienia przez Pascala jest odrębnością jego etyki. Dzieje etyki wskazują, że było ono stawiane rzadko; rozważano, co jest dobrem najwyższym, a rzadko tylko pytano, jakie są niższe dobra i jaki jest ich stosunek do najwyższego. Kto poszukuje historii tego zagadnienia, ten przede wszystkim trafia na Pascala.

Pogląd Pascala na porządek dóbr trzeba rekonstruować z setek aforyzmów i fragmentów. Ale jest jeden fragment, który zawiera jądro poglądu. To fragment 793 [wedle numeracji L. Brunschvicga]. [...]

Członny porządku dóbr powinny być rezultatem zupełnego podziału dóbr, wedle takiej czy innej zasady. [...] Rozróżnienie i uporządkowanie tych członów nie zostało dokonane dopiero przez Pascala. Odróżnienie porządku duchowego od porządku cielesnego dokonało się w klasycznym okresie myśli greckiej, a sformułowane dobitnie zostało przez Platona. Najwyższy człon porządku został dołączony później: z naciskiem ery chrześcijańskiej. Od tego czasu ów porządek trójczłonowy jest znany, i nawet panujący. [...] W szczególności Kościół stoi na stanowisku tego porządku. I w nauce Kościoła odnalazł go Pascal; przejął go stamtąd, a nie sam skonstruował. Ma też ten porządek u Pascala charakter nie konstrukcyjny, lecz historyczny; znaczy to, że nie jest nieskrępowanym wytworem teoretyka, kierującego się wyłącznie względami teoretycznej prawidłowości, lecz jest wytworem dziejowym, przejętym przez teoretyka; widoczne są w nim nawarstwienia i udział różnych okresów myśli, widoczne jest, że powstał pod wpływem dziejowych wydarzeń, potrzeb i dążeń ludzkości.

Pascal, zarówno metodolog jak etyk, przejęty był tym, jak należy metodycznie wyłożyć porządek dóbr, jaki zwłaszcza punkt wyjścia, który byłby jasny i każdemu dostępny. Badał tedy nie tylko aksjologiczny porządek dóbr, ale także metodologiczny porządek wiedzy o dobrach. [...] Teorii swej metodycznie nie zdążył wyłożyć; zostawił tylko fragmenty bez porządku.

Wincenty Kwiatkowski, *Problemat ateizmu w „Myślach” Pascala o religii*, w: *Chryścjanizm wobec niewiary i ateizmu*, praca zbiorowa, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Warszawie, Uniwersytet – Theologicum, Warszawa 1935

s. 123–139 Pascal (1623–1662), głośny matematyk i fizyk francuski, rozmiłowany już od lat młodzieńczych w metodzie matematycznej, był geniuszem myśli ścisłej, a jako wynalazca w 19. roku życia tzw. *machine d'arithmétique*, czyli arytmometra, i twórca hydrostatyki oraz nowych metod eksperymentu fizykalnego, odznaczał się umysłem wybitnie twórczym. [...]

Myśli Pascala o religii, w których, zamiast rozumowania teoretycznego, widzimy tak dużo przeżyć osobistych w postaci dokładnych wspomnień i obserwacji rzeczywistości empirycznej, powstały z doświadczenia nad samym sobą. Ich źródłem jest po prostu sama dusza Pascala z jej osobistymi przeżyciami i refleksjami, które dlatego znajdują echo u wszystkich i stają się powszechnymi, ponieważ są trwałe i głębokie [w przypisie: „...to, co ja w sobie, wy znajdziecie w was”, *Myśli*, fragm. 14]. [...] ...*Myśli* widać, że dzięki ścisłości w ujęciu, a z drugiej strony, wskutek szerokiego uwzględnienia obserwacji i doświadczenia, są zgodne z podstawami nawet nowoczesnej nauki.

Stefania Skwarczyńska, *Pascal i dzieło jego życia* (wstęp), w: B. Pascal, *Myśli oraz Rozprawa o namiętnościach miłości, Rozprawa o kondycji możliwych, Modlitwa o dobry użytek chorób*, przeł. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1952

s. II [...] Istotnie rejestr pochwał, jak i rejestr zarzutów, podnoszonych zwykle do godności kluczowych określeń życia i dzieła Pascala – to najczęściej rejestr jednostronnych ujęć, określających ideologicznie tych przede wszystkim, którzy go chwalili lub ganili. Dla jednych to heretyk-jansenista, który nie tylko atakuje jezuitów, ale także cierpko odnosi się do Rzymu; dla drugich oddany syn Kościoła i niemal święty. Dla jednych to ciekawy produkt przeżerających go chorób i nędz cielesnych; dla drugich to ten, który siłą ducha przezwyciężył słabość ciała. Dla jednych to pesymista, bo poddał krytyce człowieka klasy uprzywilejowanej w wielkim francuskim wieku XVII, i sceptyk, bo wróg filozoficznego eklektyzmu i *avant la lettre* kantyizmu; dla drugich to entuzjasta możliwości tkwiących w człowieku i namiętny optymistą poprzez swoją *magna charta* radości, jaką jest Memoriał, dokument słynnej „nocy Pascala” [23 listopada 1654 r.].

s. IV–V Nawet niektóre wczorajsze i przedwczorajsze prądy w filozofii religijnej nie mogły dojść do właściwego porozumienia z Pascalem. Bo czyż nasyceny empiriokrytycyzmem modernizm, redukujący Boga do treści indywidualnych przeżyć jednostki, mógł zgodzić się na tego Pascalowego Boga, na pół odsłoniętego, a na pół ukrytego przed rozumem człowieka, dostępnego jego sercu, a zarazem przekraczającego jego pojemność? A czyż irracjonalizm neoidealizmu mógł zgodzić się bez reszty na przyznaną przez Pascala najwyższą godność człowiekowi, jaką jest jego myśl, temu człowiekowi, który wprawdzie jest tylko wiotką trzcina, ale trzcina myślącą?

Nie brakło – jak widzimy – płaszczyzn nieporozumienia między Pascalem a potomnością, płaszczyzn uwarunkowanych ideologicznie, dających się określić ograniczonością widzenia klasowego. [...] Zastanowić tylko musi, co w takim razie stanowi punkt oparcia dla powszechnego podziwu, co w twórczości Pascala zyskuje powszechnie ocenę dodatnią.

Odpowiemy krótko: styl pisarza. Tutaj zachwyt jest istotnie powszechny. [...] Oderwanie stylu Pascala od rzeczywistości, zautonomizowanie go, traktowanie go jako zamkniętego w sobie kunsztu słowa, jako klejnotu, pieścidelka i bawidelka, formalistyczny stosunek do stylu Pascala – prowadzi aż nazbyt często do „ratowania” reprobowanego Pascala pozycją jego stylu, a zawsze przez zlekceważenie źródeł tego stylu do estetyzujących formuł, płytkich i nieważnych. Stąd prosta droga do błyskotliwego paradoksu: do przekreślenia człowieka w imię znakomitości jego stylu. Takiego *salto mortale* dokonał Paweł Valéry, wnoszący z mistrzowskiej ręki w operowaniu słowem, że Pascal... nie wierzył w Boga. Bóg i Jego sprawa to tylko dogodny temat dla gimnastyki językowej!

Obrachunki Pascalowskie. Czyżby z nich miało wynikać, że teraz dopiero nastały czasy, dla których dostępna jest wielkość Pascala? Oczywiście wielkość taka, jak ją dziś rozumiemy, wielkość zrozumiana i oceniona miarą jej wkładu w dorobek ludzkości, a nie wielkość tym wielka, że owinięta w mrok i tajemnicę.

Izydora Dąmbska, *Ze studiów nad sceptycyzmem francuskim: Pascal*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1953, z. 1–4

s. 102–105 Czy jednak Pascal był sceptykiem? Na to pytanie padały nieraz niezgodne odpowiedzi. [...] wyznawał i głosił częściowy sceptycyzm teoretyczny, podkreślając niedostateczność stosowanych w poznaniu racjonalnym kryteriów prawdy, a w związku z tym niepewność i niesprawdzalność sądów w ten sposób uzasadnianych. Była mu też właściwa psychologiczna postawa

sceptyków [...] pełna wątpienia, krytyki i stałego poszukiwania prawdy, postawa zetetyczna – jak ją określał Sextus Empiryk. Dlatego, zajmując się francuskim sceptycyzmem, Pascala pominąć nie można. Jest zbyt ważnym ogniwem w rozwoju tego kierunku.

Podobnie jak Montaigne'a i Charrona interesuje Pascala natura umysłu ludzkiego, ale nie rozpatrywana sama w sobie. Niepokoi go człowiek zagubiony w kosmosie w obliczu czasu, wieczności, śmierci i Boga, „zawieszony między dwiema otchłaniami: nieskończonością i nicością”, „niezdolny i do wiedzy pewnej i do zupełnej niewiedzy”, „przeczuwający obraz prawdy, a posiadający jeno kłamstwa”.

[...] sceptycyzm Pascal usiłuje przewyciężyć na drodze modyfikacji pojęcia poznania. Argumenty sceptyczne są – zdaniem jego – nieprzewyciężone, jeśli idzie o poznanie racjonalne, tj. o poznanie oparte na doświadczeniu i na rozumie. Temu, przez sceptycyzm zakładanemu pojęciu poznania, które jest niesprawdzalne i zawodne, przeciwstawia jednak Pascal poznanie inne: intuicyjne i instynktowne, podyktowane przez nieznane rozumowi „racje serca”. [...] To wyjście z trudności jest co najwyżej przewyciężeniem sceptycyzmu normatywnego, tj. stanowiska zalecającego powstrzymywanie się od wydawania sądów. Nie jest jednak drogą obalenia sceptycyzmu teoretycznego. [...] Jest raczej próbą ominięcia go przez modyfikację samego pojęcia poznania i usunięcia w ten sposób dylematu zasadniczego, który napęłnia Pascala rozterką i skłania do sceptycyzmu psychologicznego.

Mieczysław Tazbir, *Przedmowa*, w: B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962

s. V–VI W całej historii kultury niewiele byśmy znaleźli przykładów równie jaskrawej dysproporcji jak ta, która powstała pomiędzy stosunkowo niewielkim – pod względem objętościowym – dorobkiem filozoficzno-religijnym Pascala a poświęconą mu literaturą krytyczną. Składa się już dziś na nią wiele tysięcy pozycji, a ich liczba nie przestaje rosnać z każdym rokiem. Jeszcze bardziej zadziwiające są jednak zasadnicze, biegunowe sprzeczności poglądów – nawet tych, które wypowiadają najkompetentniejsi znawcy przedmiotu. Jedni ukazują Pascala-irracjonalistę, inni – Pascala-racjonalistę, jedni – dogmatyka, inni – sceptyka, jedni – mistyka, inni – apologetę, który chciałby przekonać nie tylko niedowiarków, ale i siebie samego. Jedni widzą w nim jansenistę, inni – przeciwnika jansenizmu, jeszcze inni powiadają, że na przestrzeni całej historii Port-Royal nikt nie reprezentował jansenizmu tak skrajnego. Jedni

podkreślają, że trudno by było znaleźć w owych czasach przykład równie bezlitosnej krytyki ładu społecznego, jak ta, która jest zawarta w *Myślach*, inni stwierdzają, że Pascal sankcjonuje ten ład, skoro utrzymuje, że trzeba się z nim pogodzić. Jedni zaliczają go do najwybitniejszych przedstawicieli post-renesansowego humanizmu, inni uważają go za rzecznika tendencji antyhumanistycznych. Jedni wyrażają pogląd, że jego dzieło jest odbiciem „tragicznej wizji świata”, pesymizmu, „rozdarcia wewnętrznego”, rozpacz, inni dowodzą, że dominuje w nim nuta radości. Jedni są przeświadczeni, że Pascal odznaczał się niezwykle wyczuloną wrażliwością uczuciową, inni pomawiają go o oschłość serca. Podobne przeciwieństwa można by zestawiać niemal w nieskończoność.

s. XI–XII Byli tacy, którzy nie chcieli przyznać Pascalowi miana filozofa. A jednak w całej historii filozofii niewiele byśmy znaleźli koncepcji równie oryginalnych, śmiałych i płodnych, co paskalowska koncepcja myślenia dialektycznego. Nie dostrzegają tego lub nie doceniają nawet jego najgorętsi zwolennicy i obrońcy. Pierwszym historykiem, który należycie uwidoczniał znaczenie tej koncepcji, jest marksista Lucien Goldmann. [...] dowodzi, że Pascal jest „pierwszym przedstawicielem filozofii współczesnej”, ponieważ na sto lat przed Kantem, na sto pięćdziesiąt lat przed Heglem, na dwieście lat przed Marksem pojmował to, co stanowi istotę współczesnej myśli dialektycznej, choć słowa „dialektyka” w jego dziełach nie znajdziemy.

Leszek Kołakowski, *Banał Pascala* (posłowie), w: B. Pascal, *Prowincjałki*, przeł. T. Boy-Żeleński, Czytelnik, Warszawa 1963

s. 319–320 Żadnego z „wielkich filozofów” nie czyta się łatwiej i z bardziej bezpośrednim poczuciem rozumienia; żaden też nie nastęcza tak bezgranicznej trudności opisu. U Pascala wszystko jest jasne i wszystko dwuznaczne; każde zdanie uderza prostotą klarownej inteligencji, a każda próba syntezy z tych, jakie najwybitniejsi historycy i filozofowie próbowali podjąć, wydaje się fałszywa. Łatwo, oczywiście, powiedzieć ogólnikowo, że są to fałszywości jednostronnych ujęć, które jakąś stronę Pascala przyjmują za wątek przewodni, arbitralnie wycinając z jego nieskończonej różnorodności to lub owo, a degradując inne aspekty. Ale ogólnik taki stosuje się równie dobrze do dowolnego filozofa i [...] istnieją różne „klucze” do Kartezjusza, do Spinozy, do Hume’a [...]. W przypadku Pascala odnosi się wrażenie, że syntezy wszelkie nie są jednostronne po prostu, ale fałszywe, że wielość interpretacji wynika nie tyle z narastających bez końca nowych sposobów widzenia, jakie historykom pod-

suwa wynalazczość ich własnej epoki, ale stąd, że niespójności wewnętrzne jego myśli i niespójności między myślą a osobowością, opisywane wielokrotnie i łatwe do zanotowania, zbiegają się mimo wszystko w jakiejś jedności pierwotnej, która nieustannie wymyka się opisowi. Kim był ten, co 23 listopada 1654 roku osiągnął w wierze pewność ostateczną, a uchodzi za wyrażiciela wiecznego niepokoju doświadczanego przez człowieka wobec wszelkiej rzeczywistości pozostającej, z którą chciałby się utożsamić, a której obcość dotkliwie odczuwa? I ten, który podjął się apologii chrześcijaństwa w taki sposób, że co krok doprowadzał własną wiarę na krawędź przepaści, aby tam dopiero ocalić ją ryzykownym paradoksem? I ten, który uchodzi za najświetniejsze pióro jansenizmu, a którego stosunki z jansenistami były chłodne, a przyjaźnie z libertynami powszechnie znane? I ten wreszcie, który demaskując nędzę ludzkiego rozumu stał się współtwórcą najznakomitszych wyników matematycznych stulecia? I ten, który bronił przed jezuitami świeckiej nauki niezależnej od objawienia, dzieło Galileusza uważał za bezsporne i wiarę samą stawiał przed trybunał interpretacyjny rozumu, demonstrując jednocześnie za Pawłem „szaleństwo wiary”, co rozum zawstydza? I ten jeszcze, który obnażając lichotę ludzkich próżności, nie wstydził się własnych próżności ukazywać światu? I ten w końcu, który obnażał żalostną nicość ziemskich hierarchii, tytułów i godności po to, by tłumaczyć, że należy oddawać im hołdy i cześć? Wszystkie te sprzeczności są dobrze znane, wielokroć analizowane, tłumaczone antynomiami epoki lub niespójnościami osobowości, lub paradoksami egzystencji ludzkiej, lub zwyczajnie, chronologią pism Paskalowskich. Historyk filozofii ma prawo stawiać sobie bezczelne zadanie lepszego rozumienia pisarza, aniżeli pisarz sam siebie rozumiał; któż się jednak odważy powiedzieć, że rozumie prawdziwie tego najłatwiejszego w lekturze filozofa?

Adam Węgrzecki, *Koncepcja człowieka u Blaise Pascala*, w: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, red. I. Dąmbaska i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964

s. 365–367 Krótkie życie Pascala wypełniła bogata i różnorodna twórczość. Matematyk, fizyk, filozof, literat, publicysta – oto miana, jakimi określa się tego niezwykłego człowieka przy rozmaitych próbach opracowania jego dorobku. Ale nie tylko rozległość zainteresowań Pascala oraz niekiedy niemal genialność pomysłów fascynuje badaczy jego pism. Ich autor jest człowiekiem o osobowości tak bogatej, jak pełnej kontrastów. To nie typ cichego uczonego oddanego całkowicie pracy koncepcji naukowej, lecz człowiek usiłujący zdać

sobie sprawę za pomocą przelanych na papier rozważań z targających nim sprzeczności i usilnie pragnący znaleźć właściwą drogę postępowania. Nigdy nie zadowolili jego gorącego serca badania fizykalne czy matematyczne. Gnany niepokojem wewnętrznym, powracał do nich tylko sporadycznie. Nawet wiara nie zapewniła mu ukojenia. Był ustawicznym poszukiwaczem. Przemierzając rozmaite drogi, pozostawił ślady swych wędrówek w postaci pism. Żadne nie jest skończonym rysunkiem własnych koncepcji, a jedynie ich szkicowym i fragmentarycznym ujęciem. Poświęcone tematyce filozoficzno-religijnej, pełne są niedomówień, aforystycznych skrótów i polemik. Daleko im do metodycznie prowadzonych rozumowań. Posiadają mocny akcent uczuciowy; są żarliwe. Można im wiele zarzucić. Nie sposób jednak przejść obok nich obojętnie. Problemy w nich poruszone są nam bliskie, nie straciły na swej aktualności, niepokoją nas dzisiaj tak, jak niepokoiły Pascala. Dlatego tak jest, że koncentrują się wokół człowieka, dotyczą jego samego.

Twórczość Pascala frapuje badaczy do dziś. Samych tylko opracowań jego filozofii jest już pokaźna ilość. Ograniczają się przeważnie do przedstawienia zagadnień epistemologicznych i etycznych, gdyż te istotnie zajmują u Pascala najwięcej miejsca. Natomiast pomija się zazwyczaj metafizyczną koncepcję człowieka. [...]

Wiadomo, że filozoficzna myśl Pascala jest mocno związana z koncepcją reprezentowaną przez Kościół katolicki. Jednak mimo tych rozlicznych koneksji można wyłuskać z jego pism pewien opis człowieka dokonany z tego punktu widzenia, jakim on jest, a nie jakim może czy być powinien. I właśnie opis, nie zakładający sądów o wartości i postulatów wiążących się z dogmatyką religijną, będzie tym, co zamierzam przedstawić jako Pascalowską filozoficzną koncepcję człowieka.

Tadeusz Plużański, *Pascal*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974

s. 5–6 Monografia Błażeja Pascala stanowi przedsięwzięcie dość trudne, myśl jego bowiem z wielkimi oporami daje się systematyzować, nie mówiąc już o właściwej interpretacji, która jest niemal niemożliwa przez wzgląd na wielowątkowość, często występującą przeciwstawność poszczególnych wypowiedzi, styl aforystyczny, operujący paradoksem, olbrzymi ładunek emocjonalny, skłonność do popadania w ekstremizm, całkowity brak jasnej i prostej linii rozwojowej. Na podstawie tekstów Pascala można zasadnie bronić tez interpretacyjnych często przeciwstawnych, aby dojść wreszcie do wniosku, że żadna z nich, być może, nie odpowiada intencjom autora. [...] Myślicieli takich jak

Pascal można pojąć tylko zanurzając się w atmosferę emanowaną przez ich osobowość, przeżywając wraz z nimi największe napięcia, lęki i nadzieje. Trzeba jednak być przygotowanym, iż tych nadziei nie będzie zbyt wiele. Jest to bowiem groźna pułapka, którą Pascal zastawił na każdego, kto mu do końca zaufa, a w której sam zginął zadręczywszy się nieosiągalnością Absolutu. Krótkie, ale gwałtowne dzieje refleksji własnej Pascala stanowić mogą, dla odpornego odbiorcy, świetną lekcję pogładową, czego nie należy żądać od samego siebie i innych pod sankcją intelektualnej klęski, a zarazem lekcję najszlachetniejszych pragnień doskonałości ludzkiej, niestety nieosiągalnej.

s. 102 Współczesny [w XX w.] renesans Pascala tłumaczy się tym, że potrafił on, jak tylko nieliczni potrafili, wyrazić, chociaż w zmistyfikowanej postaci, odwieczne ludzkie pragnienie nieśmiertelności i tęsknotę za absolutną wartością dobra, sprawiedliwości, piękna. Dlatego właśnie ten XVII-wieczny filozof religijny i mistyk, „genialny oszczerca” człowieka, wielbiciel nieosiągalnego Boga pozostaje bliski nie tylko chrześcijanom, lecz także każdemu, kto poważnie traktuje ludzkie humanistyczne wartości.

s. 112–114 Zdaniem [Luciena] Goldmanna [*Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1955], pascalowski „zakład” stanowi próbę ostatecznego przełamania statycznej koncepcji świata. Wagę tego wydarzenia w dziejach myśli ludzkiej znamionuje fakt, że pisma Kanta, Hegla i Marksa zaakceptowały i wchłonęły wszystkie problemy, zawarte w pascalowskiej myśli tragicznej. „...Jedynym sposobem zbliżenia się do rzeczywistości ludzkiej – a Pascal odkrył to na dwa wieki przed Engelsem, jest mówienie «tak» i «nie», zjednoczenie dwóch przeciwstawnych ekstremów” [*Le Dieu caché*] – oto wiekopomna zasługa Pascala dla rozwoju myśli dialektycznej.

Władysław Tatarkiewicz, *Wielcy i bliscy*, w: tenże, *Parerga*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978

s. 136 U Pascala jest mi bliskie stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie „porządku serca” obok porządku rozumu. Bliskie to, że „człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny”, że „serce ma swe racje, których rozum nie zna”, że „trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem”. I wreszcie to: „Dwa są tylko rodzaje ludzi, których można nazwać rozsądnymi: ci, którzy służą Bogu

z całego serca, bowiem Go znają, oraz ci, którzy Go z całego serca szukają, bowiem Go nie znają”. A sędzę, że to wszystko [...] jest bliskie nie tylko mnie, ale wielu dzisiejszym ludziom.

Leszek Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu* [oryg. *God owes us nothing*], przeł. [z maszynopisu] I. Kania, Znak, Kraków 1994

s. 211–212 Nowoczesność Pascala

Czy pouczenia *Zakładu* nawróciły kogoś na chrześcijaństwo? Nie wiemy. *Zakład* zajmował wprawdzie w strategii Pascala ważne miejsce, ale wydaje się, że naprawdę istotne dla nowoczesnych *pascalisants* przesłanie było podobne do tego, jakie później, w czasach nam bliższych, miało zostać wypracowane przez grupkę katolickich modernistów: nie przejmuj się tym, że nie potrafisz dowieść istnienia Boga metodą racjonalną i niezawodną; nie próbuj dowodzić Boga, ufaj Mu tylko i bądź Mu posłuszny, a wnet się przekonasz bez wątpliwości, że On istnieje. [...]

Znaczenie Pascala w świecie katolickim polegało na tym, że podważył on jednocześnie po obu stronach tendencję dominującą w Kościele. Właśnie dzięki temu stał się kimś ze wszech miar „nowoczesnym”, gdyż tendencja ta miała trwać jeszcze przez całą następną epokę historyczną, aż do początków XX stulecia włącznie. Gdyby był tylko zdegradował rolę rozumu świeckiego, znalazłby się w towarzystwie XI-wiecznych antydialektyków bądź wczesnych kaznodziei protestanckich; gdyby był jedynie bronił praw rozumu świeckiego przed roszczeniami władzy duchownej, dołączyłby do szeregów deistów bądź orędowników religii naturalnej. Tymczasem chronił on wiarę i rozum wzajem przed sobą, argumentując, że wiara nie potrzebuje wątpliwego wsparcia rozumu, gdyż nie jest rzeczą naszych ograniczonych zdolności intelektualnych utrzymywać prawomocność prawd chrześcijańskich, oraz że rozum z kolei posłuszny ma być własnym prawom, nie jest tedy rzeczą papieża czy Świętego Oficjum wydawać dekrety dotyczące teorii fizycznych bądź faktów historycznych. [...]

Jeśli wszelako Pascal był zarówno *defensor fidei*, jak i *defensor rationis*, jeśli odmówił robienia z wiary filozofii, jakiejś pośledniejszej wiedzy, a także przekształcenia nauki w korną służkę papieskich orzeczeń – to nie chodziło mu bynajmniej wyłącznie o przeciągnięcie granicy między oboma terytoriami, aby osiągnąć między nimi trwałą rozejm.

s. 230–243 Czy był myślicielem „egzystencjalnym”?

Dość często czyniono porównania między myślą Pascala a XX-wieczną filozofią egzystencjalną. Analogia jest do pewnego stopnia trafna, ale nie bez istotnych zastrzeżeń. Nie mamy niespornej definicji tego, czym owa filozofia egzystencjalna miałaby być, chyba że weźmiemy pod uwagę raczej inspirację niż treść. [...]

[...] istnieje głębokie podobieństwo między Heideggerowskim opisem ludzkiego bytu jako *Sein-zum-Tode* a powracającym uporczywie w *Myślach* motywem śmierci i skończoności.

Innym wątkiem typowo Pascalowskim, niezmiernie ważnym w naszej epoce, jest nacisk, z jakim podkreśla on fakt, że za naszą bezreligijność odpowiedzialne są raczej nasze „namiętności” niż rozum. [...] Pascal wiedział, iż sakramenty i modlitwy niekoniecznie muszą wywoływać cudowną reakcję niebios gwoźli zaspokojenia naszych życzeń i kaprysów. Nauka i technika stopniowo zdobywały sobie coraz większe zaufanie dzięki swej skuteczności i zdolności predykatywnej. [...] Mówiąc inaczej, wzdargę wszystkiego, co nie niesło korzyści takich, jakie daje nauka i technika, zrodziła głęboka mutacja w ludzkiej mentalności. Tej lekcji nie przyswoili sobie jeszcze w pełni chrześcijańscy duszpasterze.

[...] Religia Pascala nie była na miarę potrzeb przeciętnego, przyzwoitego chrześcijanina. Była dla ludzi zdolnych znosić nie kończący się nigdy stan zawieszenia i niepewności w jedynej naprawdę poważnej sprawie. Potraktowano ją tedy podejrzliwie – i słusznie. Mimo wszelkich jego zapewnień o szczęśliwości tych, co „znaleźli Boga”, religia Pascala przeznaczona była dla ludzi nieszczęśliwych i z natury rzeczy musiała unieszczęśliwiać ich jeszcze bardziej.

Adam Sikora, *Pascal. Porządek rozumu i porządek serca*, w: tenże, *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*, Wydawnictwo Naukowe i Literackie „Open”, Warszawa 1999

s. 176–177 Gdzie odnaleźć upragnioną syntezę, która wreszcie wprowadzi ład w skołatanе ludzkie życie i przyniesie upragniony spokój?

Takiej właśnie syntezy Pascal intensywnie poszukiwał. A my, dzisiaj, czytamy jego pisma i ciągle na nowo zadajemy sobie pytanie: kim był naprawdę ten obrońca świeckiej nauki, który dzieło Galileusza uważał za bezsporne, a jednocześnie za świętym Pawłem demonstrował szaleństwo wiary, co rozum zawstydział? Uczony demaskujący nędzę ludzkiego rozumu, a jednocześnie

współtwórca najznakomitszych osiągnięć nauki swojego stulecia? Filozof, który – jak sam twierdził – 23 listopada 1654 roku osiągnął w wierze ostateczną pewność, lecz mimo to pozostał wyrazicielem wiecznego niepokoju, doświadczanego przez człowieka w obliczu świata, z którym chciałby się utożsamić, a którego obcość tak dotkliwie odczuwa? Pisarz, który podjął się apologii chrześcijaństwa, lecz czynił to w sposób, że co krok własną wiarę doprowadzał na skraj przepaści, aby tam dopiero ocalać ją ryzykownym paradoksem, budząc tym nienawiść dewotów? Myśliciel, którego niespokojny umysł, oscylując między nicością i nieskończonością, docierał do rzeczy ostatecznych – a który zarazem konstruował matematyczne maszyny i opracowywał nader trzeźwe projekty komunikacji miejskiej?

Zadajemy sobie to pytanie i usiłujemy na nie odpowiedzieć, choć czujemy, że te próby skazane są na niepowodzenie. Pascal, mimo upływu lat, pozostaje dla nas problemem, tak jak my sami jesteśmy problemem dla siebie. Niektóre jego tezy budzą nasz protest, ale nawet wtedy nie możemy nie dostrzegać w nich jakże ludzkich niepokoju, żarliwych poszukiwań, stałego wysiłku rozumienia.

Ryszard Kleszcz, *Pascal a problem sceptycyzmu*, w: *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Uniwersytet Łódzki, Łódź 2010

s. 45 [...] czy Pascal w ogóle był filozofem. Historycy filozofii nie są w tej kwestii zgodni. Nie brak takich, którzy uważają go przede wszystkim za wielkiego uczonego i religijnego apologetę. Jego miejsce w rozmaitych opracowaniach podręcznikowych z zakresu historii filozofii te spory i różnice opinii ujawnia. W tej kwestii sędzę jednak, że cały ten spór jest, co najmniej po części, konwencjonalny. Można się bowiem godzić, że Pascal różni się od typowych filozofów swej epoki, takich jak Descartes, Leibniz czy Spinoza. Ale zarazem nie budzi wątpliwości, że stawia on wiele istotnych filozoficznych pytań i dostarcza wartych uwagi rozstrzygnięć, w zakresie zarówno antropologii filozoficznej, jak i metodologii. Ich walory i słabości winny być przedmiotem odrębnej dyskusji. Sam jednakże fakt ich sformułowania, niezależnie od dyskusyjności tych rozstrzygnięć, wystarcza, aby i filozof nie przechodził wobec dorobku Pascala obojętnie.



Stefania Lubańska, *Sceptycyzm Pascala*, „Filo-Sofija” 2012, nr 2

s. 80–81 [...] rozpacz u francuskiego filozofa charakteryzuje nie tylko ludzką egzystencję, ale i intelekt ze względu na jego niemożność rozstrzygania o prawdzie i fałszu w sprawach dla człowieka najważniejszych, czyli dotyczących rzeczywistości transcendentalnej. Dlatego racjonalna wiedza ludzka wydaje się filozofowi jeszcze jedną odmianą próżności świata i stąd jego słowa, że „nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak zaparcie się rozumu” [*Myśli*].

[...] pascalowski sceptycyzm nie oznacza, że rozum nie jest w stanie doprowadzić człowieka do spraw ostatecznych. Nie przeceniając jego wagi, Pascal uznaje go za zdolny do tego pod warunkiem, że zachowa on miarę i uzna swoją granicę. Dlatego właśnie cały wysiłek swój Pascal włożył w szukanie środka między dwoma ekstremami: sceptycyzmem i dogmatyzmem. Drogę wyjścia odnalazł w zwróceniu się do religii.

[...] pytanie I. Dąbmskiej, czy Pascal był sceptykiem, wydaje się niezasadne co do ogólnej wymowy jego filozofii. Trudno bowiem nazwać sceptykiem myśliciela, który poszukuje prawdy i pewności, znajduje ją w doświadczeniu mistycznym, a także daje rozumowi szansę stworzenia prawdziwie mądrościowej wiedzy – pod warunkiem, że rozum zachowa swoją rozumność, czyli miarę.

Jednak sprawą ewidentną jest obecność sceptycyzmu w jego refleksji, problematyczna jest tylko jego kwalifikacja. Izydora Dąbmska, uznawszy sceptycyzm Pascala za częściowy, twierdzi, że argumenty sceptyczne nie zostały u niego przewyżczone, jeżeli idzie o poznanie racjonalne. Stwierdzenie intuicyjnej pewności prawd serca jest według niej przewyżczeniem sceptycyzmu normatywnego, a zarazem próbą ominięcia sceptycyzmu teoretycznego przez skłonienie się ku sceptycyzmowi psychologicznemu, który Dąbmska uważa za naturalną postawę ludzkiego umysłu. Sceptycyzm Pascala nazwała „mistycznym”, sytuuje go w tradycji myśli średniowiecznej. Z tym rodzajem sceptycyzmu łączy się intuistyczna koncepcja poznania.

Na problem sceptycyzmu u Pascala można spojrzeć też z innej strony, a mianowicie uznać krytycyzm filozofa, spowodowany wątpliwością, za przejaw jego realizmu w postrzeganiu świata, natury człowieka i jego możliwości poznawczych. Wówczas Pascal jawi się jako ten, który realnie oceniając rzeczywistość, dostrzega niepewność wiedzy w sytuacjach egzystencjalnych. Jego sceptycyzm można zatem określić także jako sceptycyzm egzystencjalny.

Artur Lewandowski, *Pascal, albo rozpacz i nieskończoność u progu nowoczesności*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2013, nr 19

s. 186 [motto: „Pascal miał swoją otchłań, szła z nim nieprzerwanie...”, przeł. M. Jastrun]

W przytoczonych słowach Charles’a Baudelaire’a, pochodzących z wiersza nie przypadkiem zatytułowanego *Otchłań* [*Le gouffre*], dopatrywać można się daleko posuniętej modernizacji źródłowego doświadczenia Pascala, doświadczenia *otchłani*. Pascal, myśliciel stojący na przecięciu dwóch światów, bezpowrotnie oddalającego się średniowiecza oraz wykluwającej się z wolna nowoczesności, opisuje *conditio humana* jeszcze w uniwersalnej, metafizyczno-religijnej perspektywie, choć podskórnie wdzierają się w nią już i naruszają jej strukturę fundamentalne zdarzenia ewokujące aurę nowoczesnego doświadczenia osobowości, zdarzenia, które nie wywodzą się z autonomicznego wymiaru poznania filozoficznego, a na które postaram się w niniejszym tekście wskazać (motywy samotności, obcości, rozpacz ujawniającej się jako chroniczny sceptycyzm, oraz – co bardzo ważne – całego korpusu wątków wybitnie nowoczesnych, ściśle z rozrywki, wyobraźni, świata maski i pozorów, itd.), dlatego też odsłaniana przez niego *wizja tragiczna* uzyskuje, mimo immanentnych jej sprzeczności i paradoksów, swą spójność i jednolitość, zakorzenioną w ścisłych i niewzruszonych metafizycznych i religijnych punktach odniesienia dla ludzkiej egzystencji; podczas gdy w świecie modernistycznym owo źródłowe doświadczenie pascalskiej otchłani, poddane daleko idącej psychologizacji, estetyzacji i historycznej relatywizacji, zaczyna ztracać już swój niewzruszony fundament metafizyczno-religijny, umożliwiający jednoznaczne wskazanie absolutnego sensu i celu ludzkiej egzystencji.

Stanisław Janeczek, *Meandry nowożytnej teorii nauki. Błażej Pascal*, w: J. Grzeszczak, K. Stachewicz (red.), *Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2016

s. 99–100 [...] w perspektywie współczesnych standardów naukowości – zwraca się uwagę na rolę twórczego scalenia wcześniejszych osiągnięć badawczych o charakterze tyleż empirycznym, co teoretycznym, co uwidoczniło się w przypadku osiągnięć tak prominentnych uczonych jak Izaak Newton. Stąd też

trudno formułować jednoznaczną kategorializację ich dokonań, jak np. Newton, który operował licznymi pojęciami mającymi rodowód wyraźnie filozoficzny, dlatego widzi się w nim słusznie tyleż uczonego-przyrodnika, co i filozofa przyrody. Podobne trudności pojawiają się w ocenie refleksji metodologicznej Błażeja Pascala, uważanego zwykle za filozofa, i to o zacięciu irracjonalnym, czy też działającego w połowie wieku XVIII Jean le Rond d'Alemberta, co prawda filozofa, ale nade wszystko matematyka i fizyka, cenionego nawet w perspektywie dzisiejszych osiągnięć nauki.

s. 108–109 [...] choć najwartościowsze z punktu widzenia nowożytnej nauki jest docenienie przez Pascala roli nowocześnie pojętego doświadczenia, które umożliwiłoby przezwyciężenie kultury autorytetu i uzyskanie nowych odkryć w zakresie poznania przyrody, to jednak równie cenne w perspektywie współczesnej metodologii nauk jest docenienie przez myśliciela z Port-Royal wagi kontekstu odkrycia, począwszy od osobistej inwencji uczonego, odznaczającego się owym *esprit de finesse*, ważniejszym od *esprit de géométrie*, istotnego tylko w systematycznych procedurach dowodowych. Równie ważne było docenienie wagi kontekstu kulturowego, a nawet społecznego, przez dostrzeżenie roli tradycji naukowej, dziejowo zmiennej, w sensie podejścia kumulatywnego, jak i potrzeby ustawicznego przezwyciężania zastanych paradygmatów. Tym samym Pascal odchodził od dominującego wówczas kultu metody matematycznej, jako *ars demonstrandi*, której jednak poświęcił osobną rozprawę, gdy przytaczane tu uwagi dotyczące procedur eksperymentalno-hipotetycznych w naukach przyrodniczych miały charakter jedynie okazjonalny, gdyż były formułowane w kontekście jego własnych odkryć przyrodniczych. [...]

Podejście empiryczno-racjonalne w teorii nauki Pascala stanowi podstawowy wyróżnik refleksji metodologicznej formułowanej w nowożytności przez przyrodników i filozofów.

Zbigniew Drozdowicz, *Formy agnostycyzmu XVII i XVIII wieku – od Pascala do Kanta*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2017, nr 2

s. 135 Agnostycyzm Pascalowski

Myśli Pascala są dziełem specyficznym nie tylko z uwagi na łączenie w nim wątków teologicznych z filozoficznymi, ale także z uwagi na taki sposób artykułowania owych myśli, że przynajmniej na pierwszy rzut oka sprawiają one wrażenie braku ich uporządkowania według jasno przedstawionego i konsekwentnie stosowanego klucza. [...] uważniejsza analiza tego dzieła

pozwala znaleźć ów klucz i – co nie mniej istotne – uzasadnienie dla jego stosowania. W tym ostatnim Pascal wskazuje na najistotniejsze podstawy do opowiedzenia się po stronie tego teistycznego agnostycyzmu, którego celem jest wykazanie, że religia jest, a przynajmniej może być zgodna z rozumem, oraz skłonienie do intelektualnego zmierzenia się z tą racjonalnością. Z agnostycyzmem mamy tutaj do czynienia zarówno w przyjmowanych przez Pascala zasadach religii, jak i w jego zasadach rozumu i rozumności. W jednych i drugich bowiem wskazane zostały przez autora *Myśli* takie granice, które człowiek wprawdzie chciałby przekroczyć, ale przekroczyć nie potrafi. Muszą one jednak być brane pod uwagę przy próbie osiągnięcia racjonalności w myśleniu i w praktycznym postępowaniu. Problem polega jednak na tym, że „jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego”, natomiast „jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie ona niedorzeczna i śmieszna” [*Myśli*].

Paweł Dybel, *Różne oblicza lęku. Lęk patologiczny i metafizyczny w myśli Blaise'a Pascala i Sorena Kierkegaarda*, „Universitas Gedanensis” 2018, t. 54

s. 11–13 Motywy egzystencjalnej niepewności i lęku, które pojawiają się w pracach Pascala, wiążą się zarówno ze sposobem, w jaki pojmuje on relację człowieka do Boga, który jest „Bogiem ukrytym”, niepoznawalnym przez człowieka w swojej istocie, jak też ujęciem usytuowania człowieka w świecie, które wyznacza odniesienie do dwóch nieskończoności: tej, na którą człowiek jest wystawiony od strony makrokosmosu i mikrokosmosu.

[...] motyw Boga ukrytego nie jest niczym nowym. Pojawia się on już w Księdze Izajasza w Biblii, a później powraca w myśli Mikołaja z Kuzy i w pismach teologicznych Lutra.

[...] W lęku Pascala przed rozstąpieniem się ziemi, jeśli skonfrontujemy go z najnowszymi teoriami astrofizyków, które głoszą, że kosmos w każdym momencie może przejść w stan absolutnej nicości, obecna jest genialna intuicja dotycząca samej istoty bytu. [...] W pismach Pascala oblicze patologiczne lęku współwystępuje z metafizycznym, trudno je od siebie oddzielić. Nadaje to szczególny dramatyzm jego filozoficznemu dyskursowi, w którym doświadczenie nędzy człowieka w obliczu ukrytego w przepastnych głębiach nieskończoności Boga równoważy przekonanie o możliwości przezwyciężenia tego stanu w wierze i zbliżenia się do Boga. Jest to jednak zadanie obciążone egzystencjalnym ryzykiem, w którym człowiek nigdy nie może być pewien sukcesu.

s. 22 Chodzi im [Pascalowi i Kierkegaardowi] przede wszystkim o zarysowanie filozoficznego projektu wewnętrznej duchowej przemiany jednostki, w której wyzwolenie jej od patologicznej postaci lęku otworzy ją na fenomen nieskończoności bytu oraz boskiej transcendencji i wiary. W samej zaś tej patologicznej postaci upatrują prędeż przejaw ludzkiej słabości, błędu czy wręcz grzechu, a nie rodzaj zaburzenia psychicznego. [...] ich [Pascala i Kierkegaarda] opisy i uwagi na temat stanów lękowych zawierają szereg wnikliwych psychologicznych spostrzeżeń dotyczących ich źródeł i sposobu przejawiania się. Jeśli będziemy je odczytywać pod tym kątem, to w wielu swych aspektach wychodzą one w zadziwiający sposób naprzeciw ustaleniom współczesnej psychologii i psychiatrii na temat przejawiania się patologicznych postaci lęku w różnego typu zaburzeniach życia psychicznego człowieka.

Igor Czernecki, *Teizm Tocqueville’a*, w: P. Kulas, K. Świrek (red.), *Miejsca sporu. Księga dedykowana profesorowi Pawłowi Śpiwakowi*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020

s. 171–173 [...] uwagę zwraca szczególnie powtarzające się pojęcie otchłani, przywołując na myśl pesymistyczną filozofię Pascala. Pisał on, że „wielkość człowieka jest wielka w tym, że zna on swoją nędzę”, i Tocqueville zdaje się oddawać autorowi *Myśli* sprawiedliwość. [...]

Człowiek pragnie prawdy, ale szukając jej, odnajduje jedynie niepewność. Dla Pascala jest to stan odpowiadający skalanej grzechem kondycji człowieka. Tocqueville, pisząc o gubieniu się „w nieprzeniknionych ciemnościach” człowieka, oddaje tę samą sytuację, choć do grzechu się nie odnosi. [W przypisie: Odróżnia to obu pisarzy od Michela de Montaigne’a, dla którego poszukiwanie prawdy, której nośnikiem jest Bóg, to obiecujące zadanie dla człowieka. Dla Pascala czy Tocqueville’a ostatecznie sprawa jest przegrana. Pascal odrzuca też charakterystyczne dla Montaigne’a lubowanie się we własnej podmiotowości. „Ja jest wstrętne” – pisze (*Myśli* [1972], s. 79) i w zgodzie z myślą św. Augustyna w samouwielbieniu dopatruje się grzesznej pychy człowieka].

Pascal nie był fideistą. Nie uważał, że Boga można poznać jedynie poza umysłem. Zachęcał wierzących i niewierzących do studiowania historii, filozofii i samego człowieka, co miało prowadzić poszukującego w stronę prawdy. [...] Lecz ostatecznie religia była dla Pascala sprawą serca, nie rozumu. [...]

Zbigniew Semadeni, *Różne oblicza matematyki. Matematyka z historycznego, ontogenetycznego i filozoficznego punktu widzenia*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2023

s. 206 [Przypis 37] Do XIX wieku „geometrycznie” znaczyło dedukcyjnie. Baruch Spinoza swe filozoficzne dzieło – aksjomatyczne ujęcie etyki – zatytułował *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677). Gdy terminu „prawdopodobieństwo” jeszcze nie było, Pascal użył określenia „geometria hazardu”.

s. 272 [Przypis 96] [...] Pascal, wyróżniając porządek rozumu i porządek serca (*ordre du cœur*), czyli poznanie uczuciowe, przez niektórych interpretowane jako intuicyjne. W jego słynnym powiedzeniu „*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*” (Serce ma swoje racje, których rozum nie zna; opublikowane w *Pensées*) widoczna jest gra słów: słowo *raison* znaczy zarówno „rozum”, jak i „racja”.

s. 290–291 Zachwycił się [relacją przynależności punktów do prostych] szesnastoletni Blaise Pascal. W swym *Essai pour les coniques* udowodnił piękne twierdzenie geometrii rzutowej [...].

Geometrię rzutową jako ściśle dedukcyjną gałąź matematyki stworzył (prawie dwa stulecia później) Jean Victor Poncelet (1788–1867), absolwent l'École Polytechnique.

s. 411 Pojęcie prawdopodobieństwa w sensie przyjętym obecnie w matematyce ukształtowało się wkrótce po roku 1650; istotną w tym rolę odegrał Blaise Pascal. Okres wcześniejszy uważa się za prehistorię rachunku prawdopodobieństwa.

s. 418 Słynny *le pari de Pascal*, zakład Pascala, opublikowany pośmiertnie (1670) w jego dziele *Pensées (Myśli)*, dotyczący uznania istnienia Boga, jest trudny do interpretacji. Był to wyraz zmagania Pascala z samym sobą, zapisany w formie bezstronnej argumentacji. Logicy później to odrzucali, ale użyte tam trzy argumenty zostały w XX wieku doprecyzowane i zaliczone do teorii decyzji. Pascal pominął wszelkie dowody istnienia Boga, próbował zaś argumentować, co jest dla człowieka zyskowniejsze: przyjąć istnienie Boga czy też nieistnienie. [Przypis 22] Zakład Pascala jest wciąż frapującą kwestią [...].

Wykaz publikacji

- Czernecki I. (2020), *Teizm Tocqueville'a*, w: P. Kulas, K. Świrek (red.), *Miejsca sporu. Księga dedykowana profesorowi Pawłowi Śpiewakowi*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dąbska I. (1953), *Ze studiów nad sceptycyzmem francuskim: Pascal*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 7 (1–4).
- Drozdowicz Z. (2017), *Formy agnostycyzmu XVII i XVIII wieku – od Pascala do Kanta*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2.
- Dybel P. (2018), *Różne oblicza lęku. Lęk patologiczny i metafizyczny w myśli Blaise'a Pascala i Sorena Kierkegarda*, „Universitas Gedanensis” 54.
- Janeczek S. (2016), *Meandry nowożytnej teorii nauki. Błażej Pascal*, w: J. Grzeszczak, K. Stachewicz (red.), *Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny.
- Kleszcz R. (2010), *Pascal a problem sceptycyzmu*, w: *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Kołąkowski L. (1963), *Banał Pascala* (pośłowie), w: B. Pascal, *Prowincjałki*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Czytelnik.
- Kołąkowski L. (1994), *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Biblioteka Filozofii Religii, Kraków: Znak.
- Kwiatkowski W. (1935), *Problemat ateizmu w „Myślach” Pascala o religii*, w: *Chryścianizm wobec niewiary i ateizmu*, praca zbiorowa, Warszawskie Studia Teologiczne 10, Warszawa: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Warszawie, Uniwersytet – Theologicum.
- Lewandowski A. (2013), *Pascal, albo rozpacz i nieskończoność u progu nowoczesności*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 19.
- Lubańska S. (2012), *Sceptycyzm Pascala*, „Filo-Sofija” 2.
- Płużański T. (1974), *Pascal, Myśli i Ludzie*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Semadeni Z. (2023), *Różne oblicza matematyki. Matematyka z historycznego, ontogenetycznego i filozoficznego punktu widzenia*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Sikora A. (1999), *Pascal. Porządek rozumu i porządek serca*, w: tenże, *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Literackie „Open”.
- Skwarczyńska S. (1952), *Pascal i dzieło jego życia* (wstęp), w: B. Pascal, *Myśli oraz Rozprawa o namiętnościach miłości, Rozprawa o kondycji możliwych, Modlitwa o dobry użytek chorób*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Tatarkiewicz W. (1921), *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, „Przegląd Filozoficzny” 23: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności nauczycielskiej na katedrze filozofii w Uniwersytecie Lwowskim Kazimierza Twardowskiego* wydana staraniem uczniów, Lwów.
- Tatarkiewicz W. (1978), *Wielcy i bliscy*, w: tenże, *Parerga*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Tazbir M. (1962), *Przedmowa*, w: B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Tokarzewicz J. (1865), *Przegląd paryzki*, „Tygodnik Naukowy” 32, Lwów.
- Węgrzecki A. (1964), *Koncepcja człowieka u Blaise Pascala*, w: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, red. I. Dąmbska i in., Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.