

Ks. STANISŁAW WSZOŁEK (Tarnów–Kraków)

MIĘDZY ROZUMEM I WIARĄ Aktualność zmagañ Pascala

Etienne Pascal, ojciec Błażeja, był urzędnikiem królewskim i jednym z tych siedemnastowiecznych naukowców-amatorów, którzy do dziś zachwycają wszechstronnością zainteresowań i osiągnięć. Nic dziwnego, że pierwsze „rozwiązanie” problemu stosunku rozumu do wiary Blaise Pascal przejął od niego. Wedle znanego świadectwa Gilberty Périer, siostry Pascala, Etienne wcześniej pouczył syna, że „tout ce qui est l’object de la foi ne le saurait être de la raison”¹. Rozstrzygnięcie to można uznać za typowe dla człowieka, którego wiara wystawiona jest na możliwość krytyki ze strony szanowanych, a niekiedy nawet podziwianych niedowiarków. Tych ostatnich w środowisku Pascalów było sporo i – jak wiemy – Blaise Pascal od najmłodszych lat miał z nimi kontakt. Ojciec pozwalał mu uczestniczyć w rozmowach toczonych nie tylko w domu rodzinnym, lecz także w Hôtel des Minimes, w którym wokół franciszkanina o. Marina Marsenne’a gromadzili się luminarze ówczesnej nauki francuskiej i światowej, m. in. Carcavi, Mydorge, Desargues, Roberval, bądź w Hôtel de Condé, gdzie można było spotkać Gassendiego, szkolnego kolegę ojca Pascala Le Pailleura, Petita i in. W tym towarzystwie byli ludzie religijni jak o. Marsenne, ale byli też *libertins*, a przynajmniej *bon vivants*, którzy w sprawach religijnych zajmowali różne stanowiska: od pogardliwej tolerancji do właściwego sceptycyzmu. Jeszcze inni, liczniejsi od wspomnianych, z którymi Pascal stykał się także później, to nie tyle *libertins érudits*, co ludzie całkowicie obojętni na kwestię sensu życia, oddani bez reszty sprawom i uciechom tego świata (Picot, de Barreaux, Méré, Mitton). Łatwo przypuścić, że Etienne dostrzegał niebezpieczeństwo niepożądanego wpływu na syna i wykorzystując swój autorytet wcześniej pouczył Błażeja o potrzebie oddzielania spraw rozumu i wiary. Gilberte powiada, że Blaise Pascal nigdy się nie sprzeniewie-

¹ *La vie de Monsieur Pascal écrite par Madame Périer, sa souer*, [w:] B. Pascal, *Oeuvres complètes*, ed. par Jacques Chevalier, Paris 1954, s. 8.

rzył temu nauczaniu i zachował przez całe życie niewrażliwość na antyreligijne, libertyńskie wpływy.

Przytoczone wyżej słowa Gilberty, wsparte odpowiednimi cytatami z pism samego Pascala, bywają zwykle rozumiane w sensie izolacjonizmu metodologicznego, zgodnie z którym stosowanie się do reguł metody (naukowej i teologicznej) jest wystarczającym warunkiem unikania spięć i konfliktów między rozumem i wiarą. Poniżej spróbujemy ukazać ograniczenia takiego rozumienia zacytowanej maksymy. Wcześniej jednak musimy uzmysłwić sobie moc nauczania ojcowskiego. Gdyby bowiem poprzestać na wypowiedziach traktujących bezpośrednio o relacji rozumu i wiary, trzeba by istotnie dojść do wniosku, że Pascal przez całe życie był zdecydowanym metodologicznym separatystą. Celem naszym jest uzasadnienie tezy przeciwnej – Pascal nigdy nie był separatystą, natomiast jego wypowiedzi w duchu izolacjonizmu metodologicznego są albo echem popularnych w pewnych kręgach poglądów, zachowanych w ojcowskiej maksymie, albo pedagogicznym przejawem strategii zaadoptowanej na użytek prowadzonych polemik, albo wreszcie wyrazem zrozumienia, że porządków rozumu i wiary nie oddziela metodologiczna ścianka, ale metafizyczna przepaść.

Affaire de Saint Ange

Wydarzenia roku 1646 przynoszą ciekawą ilustrację poglądów Pascala na temat stosunku rozumu i wiary. W tym roku dochodzi do słynnego pierwszego nawrócenia Pascala i jego rodziny w Rouen, w Normandii. Jak wszystkie wydarzenia tego typu nawrócenie rodziny Pascalów jest trudne do opisanego. Momentem przełomowym był udział braci Deschamps, szlachciców znanych w przeszłości z zaważonego życia, którzy pod wpływem Jeana Duvergiera de Hauranne (abbé de Saint Cyran), zmienili swoje życie i jako pielęgniarze-konwertyci skutecznie wpłynęli na zmianę życia rodziny Pascalów. Błażej pierwszy uległ ich wpływom, jego przykład pociągnął siostrę Jacquine, a przykład obojga wpłynął na ojca, którego nieszczęśliwy wypadek (pośliznął się i złamał nogę) był przyczyną trzymiesięcznego pobytu braci Deschamps u Pascalów.

Według Gilberty, w styczniu 1647 roku, a zatem wnet po tzw. pierwszym nawróceniu, w Rouen pojawił się ex-kapucyn, Jacques Forton (abbé de Saint Ange), doktor teologii, który zaczął uczyć nowej i niebezpiecznej filozofii. Saint Ange był wziętym pisarzem, autorem

prac teologicznych o wyraźnie racjonalistycznym nastawieniu. W środowisku katolików pozostających pod wpływem duchowości jansenistycznej wzbudził konsternację. Człowiek ten (*cet homme*) – jak się wyraża Gilberte, która opowiadając o zajściach, nie używa nawet jego imienia – uczył, że „ciało Jezusa Chrystusa nie było uformowane z krwi Dziewicy i inne podobne rzeczy”². Dwaj młodzi i religijni Roueńczycy, Raoul Halle de Monflaines i Andrien Auzout, zaproponowali Pascalowi udział w rozmowach z podejrzanym księdzem. Nie jest jasne, czy Pascal uczestniczył w tych rozmowach od samego początku. Wziął udział w dwóch, odbytych w połowie zimy 1646–1647 i zakończonych przygotowaniem *récit*, który młodzi teolodzy-amatorzy wspólnie podpisali i przesłali arcybiskupowi Rouen. Ten (François de Harley) przekazał sprawę biskupowi Belley imieniem Jean-Pierre Camus, który sam był płodnym pisarzem religijnym. Udział Pascala w całej sprawie był znaczny, przynajmniej na etapie redakcji dokumentu. Nelson, który przestudiował „affaire de Saint Ange”, sugeruje, że istnieje wyraźny paralelizm między pierwszą Prowincjałką a *récit* (przypadkowe spotkanie w domu przyjaciela, towarzyska rozmowa wypełniona grzecznościami i ciekawością, nacisk na Pascala, aby się włączył do rozgrywki, wyraźne podobieństwo między jezuitami z listów i Saint Angem’em, który podpira się autorytetami nowoczesnymi, a lekceważy św. Pawła i ojców Kościoła i, podobnie jak oni, jest probabilistą)³. Jakkolwiek wygląda podobieństwo, treść pisma wyraźnie zaświadcza, że powodem poruszenia umysłów był skrajny racjonalizm pretendenta do probostwa, a więc potencjalnego nauczyciela religii w Rouen. Utrzymywał on m. in., że człowiek jest zdolny pojąć tajemnicę Trójcy Świętej przy pomocy rozumu naturalnego, bez udziału łaski, że wiara jako wsparcie i pomoc jest potrzebna tylko ludziom ograniczonym, a nie sprawnym myślicielom (*esprits puissants*). Autorzy pisma przeznaczonego dla biskupa kontrastują stanowisko Saint Ange’a z własnym w taki sposób, żeby zdać sprawę z odbytych dyskusji i zaświadczyć o różnicach doktrynalnych. Teolodzy-amatorzy pokazują swemu adwersarzowi niezgodności z nauką katolicką i rozumem, a w końcu wyśmiewają go. Robią tak z powodów teologicznych i naukowych, gdyż kandydat na nauczyciela prawd wiary wyznaje – co

² Tamże, s. 10 n. Więcej szczegółów na ten temat zob.: *Oeuvres complètes de Blaise Pascal, avec tous les documents biographiques et critiques, les oeuvres d’Etienne, de Gilberte et de Jacqueline Pascal et celles de Margerite Perier, la correspondance de Pascal et des Perier*, ed. par Jean Mesnard, t. 2, Paris 1970, s. 362–420.

³ R. J. Nelson, *Pascal. Adversary and Advocate*, Cambridge 1981, s. 19 n.

wychodzi na jaw w trakcie rozmowy – osobliwą teorię kwantyfikacji materii, wedle której można przewidzieć liczbę ludzi, którzy będą zamieszkiwać ziemię. Wniosek zasugerowany władzom kościelnym jest jasny: Saint Ange zarówno w roli naukowca, jak i w roli teologa jest niewolnikiem fałszywych zasad metodologicznych.

Omawiając wspomniane wydarzenia, powiada się zwykle, że są one dowodem zależności Pascala od teologii bliskiej środowiskom w Port Royal. Opinie te trudno podważać. Kontrowersje wokół monumentalnego dzieła Jansena *Augustinus* toczyły się we Francji od daty publikacji tego dzieła w 1640 roku. Podjęta przez A. Arnoulda obrona tej książki ukazała się trzy lata przed rozmowami, tak samo jak jego pisemna obrona Saint Cyrana. Spotkanie z braćmi Deschampes również miało miejsce rok wcześniej. Wszelako dodać należy, że w czasie opisywanych wydarzeń Pascal był przede wszystkim pod wpływem doświadczenia swego pierwszego nawrócenia, które z braku lepszej etykiety nazwiemy doświadczeniem wiary. Zrozumienie teologii jansenizmu związane było ściśle z osobistym doświadczeniem ożywienia wiary. Wolno przypuścić, że Pascal, który na tym etapie życia nie miał przecież żadnego przygotowania teologicznego, bez tego doświadczenia nie znalazłby się w środku opisanych wydarzeń.

Spór o próżnię

W roku 1646 miało również miejsce inne wydarzenie, które z jeszcze innej strony rzuca światło na omawianą sprawę. W lecie tego roku dom Pascalów w Rouen odwiedził królewski oficer, specjalista od marynarki wojennej, który wracał do Paryża z Dieppe, gdzie był świadkiem obiecujących eksperymentów z dzwonem nurkowym. Etienne Pascal wysłuchał relacji oficera w towarzystwie syna, a następnie wyjaśnił, że powodzenie opisanego urządzenia zależy w dużej mierze od możliwości wytworzenia próżni. Pascal senior przypomniał, że zainspirowany sugestią Galileusza Evangelista Torricelli przeprowadził w roku 1644 eksperyment, w którym pokazał, że: (1) można opróżnić dobrze określoną przestrzeń (np. w tubie z rtęcią); (2) poziom słupa rtęci zależy od siły działającej od zewnątrz; (3) opróżniona przestrzeń rury jest przypuszczalnie próżna. Toricelli był przekonany, że siła zewnętrzna jest skutkiem działania ciśnienia powietrza, nie umiał jednak tego udowodnić.

Spotkanie z królewskim oficerem przypuszczalnie zainspirowało Blaise Pascala, aby zająć się kwestią próżni. Do października 1647

roku Pascal sam lub przy pomocy swego szwagra Florina Périer, używając wody, wina, rtęci i rur rozmaitej długości, przeprowadził serię dobrze obmyślanych i nieraz spektakularnych eksperymentów, które jego zdaniem ostatecznie pozwoliły dać pozytywną odpowiedź na następujące dwa pytania: (1) Czy przestrzeń w rurze nad cieczą jest rzeczywiście pusta? (2) Czy ciężar powietrza jest odpowiedzialny za wysokość słupa cieczy?

Nie wszyscy jednak podzielali zdanie młodego uczonego. Rene Descartes, który w liście do Carcavy'ego z sierpnia 1649 roku wyraził opinię, że to on podsunął Pascalowi ideę eksperymentu na różnych wysokościach, wykonanego na górze Puy de Dôme w pobliżu rodzinnego Clermont, dał pozytywną odpowiedź na drugie pytanie, lecz negatywną na pierwsze. Giles Personne de Roberval, matematyk z College de France, przyjaciel Pascalów i przeciwnik Kartezjusza, zgadzał się z Pascalem w odpowiedzi na pierwsze pytanie, ale nie na drugie. Natomiast uczeni pozostający pod wpływem Arystotelesa, głównie jezuici, a wśród nich nauczyciel Kartezjusza o. Etienne Noël oraz o. Médaille, dawali przeczącą odpowiedź na obydwa pytania⁴

Z o. Noëlem doszło do ostrej wymiany zdań na temat znaczenia przeprowadzonych eksperymentów jeszcze przed wykonaniem słynnego doświadczenia na Puy de Dôme. I właśnie w listach z tego okresu Pascal wyraził swoje poglądy na temat stosunku wiary i rozumu. W napisanej później przedmowie do zaginionego *Traktatu o próżni* znajdujemy spokojne streszczenie stanowiska:

Gdy chcemy wiedzieć, kto był pierwszym królem Francuzów, gdzie umieścili geografowie pierwszy południk, jakich słów używano w jakimś martwym języku i innych materiach tego rodzaju – czymże jeśli nie książkami mielibyśmy się posłużyć? A przy tym, czyż możemy dodać coś nowego do tego, o czym nas te książki pouczają, skoro pragniemy tylko tej wiedzy, która się w nich mieści? W tych sprawach możemy się oświecać tylko z pomocą autorytetu. Największe zaś znaczenie posiada on w teologii, w tej bowiem dziedzinie nie sposób odłączyć autorytetu od prawdy, którą tylko dzięki niemu poznajemy. Aby całkowicie przekonać o prawdach najbardziej nawet niepojętych dla rozumu, wystarczy je wskazać w księgach świętych (tak jak dla przekonania o niepewności tezy najbardziej nawet prawdopodobnej wystarczy wykazać, że jej w owych księgach nie ma). Zasady teologii należą bowiem do porządku wyższego niż natura i rozum, umysł człowieka jest zbyt słaby, aby do nich dotrzeć o własnych siłach, i może osiągnąć tę wiedzę wyższą tylko wówczas, gdy go wspomaga wszechmocna, nadprzyrodzona siła.

Inaczej jest natomiast z rzeczami, które mogą być przedmiotem poznania zmysłowego i rozumowania. Autorytet nie zda się tu na nic. W tych sprawach może rozstrzygać tylko rozum. Uprawnienia tych władz są niejednakowe: tam

⁴ Zob. H. Genz, *Die Entdeckung des Nichts*, München–Wien 1994, rozdz. 3.

miał pierwszeństwo autorytet, tu natomiast króluje rozum. Ponieważ zaś rozmiary przedmiotu badań zmieniają się tu zależnie od zasięgu umysłu, może on nad nim panować swobodnie i bez ograniczeń; dzięki niewyczerpanej płodności tworzy bezustannie, a wszystkie jego odkrycia pospołu układają się w szereg nieprzerwany i nieskończony⁵.

Należy skrupulatnie odróżniać odmienne dziedziny wiedzy: dziedziny historyczne wraz z teologią, w których źródłem prawdy jest autorytet, od dziedzin teoretycznych (spekulatywnych), opierających się na świadectwie rozumu i zmysłów. Nie respektuje tego rozróżnienia ten, kto jak o. Noël odwołuje się w nauce do autorytetu (np. Arystotelesa), a w religii lekceważy autorytet ufając rozumowi (własnemu?). W liście do Le Pailleura Pascal okazuje zniecierpliwienie właśnie w sprawach dotyczących wiary:

Tajemnice dotyczące Boga są zbyt święte, by je profanować przez wplątywanie w nasze dysputy. Powinny one być przedmiotem uwielbienia, ale nie przedmiotem dyskursów. Nie chcąc zatem pod żadnym pozorem o nich rozprawiać, zdaję się całkowicie na nauki tych, co są upoważnieni ich udzielać⁶.

O. Noël nie respektuje przedstawionego rozróżnienia; broniąc zasady *horror vacui*, raz po raz popada w sprzeczności, wystawiając się na kąsającą ironię Pascala: „Widać z tego, jak trudno się spierać z o. N (w oryginale: *ce Père*), skoro on pierwszy sobie przeczy szybciej, niż zdołamy wypowiedzieć nasze zdanie”⁷. Fakt, że jezuita zadedykował swoją pracę *Pełnia próżni* księciu de Conti, jest dla Pascala jeszcze jednym znakiem, że autorytet (władzę) chce zaangażować w rozwiązanie debaty intelektualnej.

Co powiedzieć o Pascalu z tego okresu? Jawi się jako myśliciel uporządkowany, którego złości nieporządek rozmówców w obu obszarach: rozumu i wiary. Gilberta zanotowała, że „ogromna żywość jego ducha czyniła go tak niecierpliwym, że czasami trudno było go zadowolić”. Pojęcie wiary jako dodatku do rozumu niecierpliwi Pascala. Tak w teologii, jak i w nauce Pascal powołuje się na doświadczenie porządku. W nauce – w sporze o próżnię – przeprowadzone doświadczenia prowadzą go do zakwestionowania starych autorytetów; w teologii doświadczenie osobistego nawrócenia prowadzi do potwierdzenia autorytetów oraz odrzucenia nowoczesnych opinii, które zdają się pomniejszać rolę łaski. Jeśli jednak doświadczenie (pomijamy w tym

⁵ B. P a s c a l, *Rozprawy i listy*, tł. T. Żeleński-Boy oraz M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 53–54.

⁶ Tamże, s. 38.

⁷ Tamże.

momencie dzielące je różnice) ma tak fundamentalne znaczenie, to czy separacja porządku wiary i porządku rozumu rzeczywiście wyczerpuje stanowisko Pascala? W dalszej części wrócimy do tego pytania.

Prowincjałki

Kolejny przykład stanowiska, które zdaje się podkreślać fundamentalną rolę separacji, znajdujemy w 18. liście *Prowincjałek*. Przypomnijmy, że list ten, zaadresowany do o. Francois Annata, jest praktycznie ostatnim segmentem wielkiej polemiki Pascala z jezuitami. Tekst w zasadzie nie różni się od zacytowanego fragmentu z przedmowy do zaginionego *Traktatu o próżni*. Nowe elementy sprowadzają się do cytowanych źródeł:

Czym tedy poznajemy prawdziwość faktów? Naszymi oczami, mój Ojcze, które są ich prawymi sędziami, jak rozum jest sędzią rzeczy naturalnych i zrozumiałych, a wiara rzeczy nadnaturalnych i objawionych. Skoro bowiem mnie zmuszasz, mój Ojcze, powiem ci, iż wedle mniemania dwóch największych doktorów Kościoła, św. Augustyna i św. Tomasza, te trzy zasady naszego poznania, zmysły, rozum i wiara, mają każda oddzielny przedmiot i swoją pewność w jego zakresie. I jak Bóg raczył się posłużyć pośrednictwem zmysłów, aby stworzyć wejście dla wiary: *Fides ex auditu*, tak wiara nie tylko nie niweczy pewności zmysłów, ale, przeciwnie, znaczyłoby to podkopywać wiarę, chcieć podawać w wątpliwość wierne świadectwo zmysłów! Dlatego to św. Tomasz powiada wyraźnie: iż Bóg chciał, aby w Eucharystii istniały cechy zmysłowe, iżby zmysły, które sądzą jedynie z tych cech, nie były zwiedzione: *Ut sensus a deceptione reddantur immunes*.

Możemy stąd wyciągnąć wniosek, że kiedy nam dają jakieś twierdzenie do zbadania, trzeba najpierw rozpoznać jego naturę, aby zbadać, do której z tych trzech zasad mamy je odnieść. Jeżeli chodzi o rzecz nadnaturalną, nie będziemy jej sądzić ani zmysłami, ani rozumem, ale Pismem Świętym i orzeczeniami Kościoła. Jeżeli chodzi o twierdzenie nie objawione i na miarę naturalnego rozumu, on sam będzie tu właściwym sędzią. A jeżeli chodzi o kwestię faktyczną, będziemy wierzyli zmysłom, którym z natury rzeczy przychodzi o tym wyrokować.

To prawo jest tak powszechne, iż wedle św. Augustyna i św. Tomasza, kiedy nawet Pismo Święte nastęrcza nam jakiś ustęp, którego najbliższe literalne znaczenie wydaje się w sprzeczności z tym, co zmysły albo rozum rozpoznają z łatwością, nie trzeba próbować im przeczyć i poddawać ich tej jawnej myśli Pisma, ale trzeba wykładać Pismo i szukać w nim innego znaczenia, które by się godziło z tą dotykalną prawdą. Ponieważ słowo Boże jest nieomyślne nawet w faktach, świadectwo zaś zmysłów i rozumu, działających w swoim zakresie, jest również pewne, trzeba, aby te dwie prawdy zgadzały się; że zaś Pismo można wykładać w rozmaite sposoby, podczas gdy świadectwo zmysłów jest jedno, należy w tych przedmiotach przyjąć jako prawdziwy wykład Pisma Świętego ten, który jest zgodny z wiernym świadectwem zmysłów⁸.

⁸ B. P a s c a l, *Prowincjałki*, tł. T. Ż e l e ń s k i - B o y, Warszawa 1921, s. 400–401.

Czy przytoczony tekst zawiera jakieś *novum* w stosunku do fragmentów wcześniejszych? Z punktu widzenia merytorycznego – nie; da się natomiast zauważyć istotną zmianę prezentacji zagadnienia separacji. Wedle naszej wiedzy przy redakcji *Prowincjałek* Pascal korzystał z pomocy teologów z Port Royal, którzy w sporze o znaczenie książki Jansena, rzecz jasna, nie omieszkali wskazać na zgodność własnego stanowiska z tradycją. Wybór zacytowanego miejsca jest trafny i pomysłowy, bo podkreślający zgodę św. Tomasza ze św. Augustynem. W przytoczonym fragmencie z *Sumy teologicznej* św. Tomasz przytacza bowiem św. Augustyna *De genesi ad litteram*. Pascal nie cytuje źródeł zbyt wiernie, ale zachowuje sens oryginalnych wypowiedzi. Ściśle rzecz ujmując ani św. Augustyn, ani św. Tomasz nie bronili wprost separacji, lecz zajmowali się kwestią interpretacji Pisma Świętego. Dwie ważne zasady metodologiczne sformułowane przez św. Augustyna a przytoczone z aprobatą przez św. Tomasza, brzmią następująco. (1) Pismo Święte ma zawsze jakieś znaczenie prawdziwe, ale (2) ponieważ Pismo Święte może mieć różne znaczenia, w razie sporu nie trzeba się upierać przy znaczeniu dosłownym, lecz szukać innego, które by się zgadzało ze świadectwem rozumu i zmysłów⁹.

Zasady te – i tu pojawia się główny powód ich przytoczenia – pozwalają, zdaniem Pascala, uzasadnić fundamentalne rozróżnienie Arnoulda między *droit* i *fait* w sprawie konstytucji papieskiej *Cum occasione*. W toczącym się sporze o książkę *Augustinus* przeciwnicy Jansena wyszczególnili pięć tez, które uznano za heretyckie. Innocenty X w maju 1653 roku potwierdził tę ocenę odnośnie do czterech pierwszych tez¹⁰. Wówczas obrońcy Jansena, godząc się na to, że wskazane tezy są istotnie heretyckie, zaprzeczyli równocześnie, żeby je można było znaleźć w książce Jansena. Potępiając sporne tezy – twierdzili teologowie z Port Royal i Pascal w wraz z nimi – Innocenty X miał rację (Tezy te są heretyckie!); wszelako nauczycielski autorytet papieża nie rozciąga się na kwestię faktów: Czy w rzeczonym dziele rzeczywiście można znaleźć owe pięć tez? Kwestię faktów można rozstrzygnąć tylko przez stosowne badania, a nie przez orzeczenie wprowadzonego w błąd papieża. Szukając analogii Pascal sięga zarówno do odległej, jak i bliskiej przeszłości:

Na próżno też uzyskaliście przeciw Galileuszowi ów dekret Rzymu, potępiający jego naukę o obrocie ziemi. Nie sprawicie przez to, aby stanęła w miejscu, i gdyby się miało niezłomne spostrzeżenia, że to ona się obraca, wszyscy ludzie

⁹ Por. S. Augustinus, *De genesi ad litteram*, 1 18, 39; Epistola 143.7 (Ad Marcellinum); S. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I–II 68.

¹⁰ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1989, s. 337.

razem nie przeszkodziłoby jej się kręcić i sobie samym kręcić się wraz z nią. Nie wyobrażajcie sobie tak samo, że listy papieża wyklinające św. Wirgila za to, że wierzył w antypody, unicestwiłyby ten nowy świat; mimo że papież oświadczył, że to mniemanie jest bardzo niebezpiecznym błędem, król hiszpański dobrze na tym wyszedł, iż uwierzył raczej Krzysztofowi Kolumbowi, który stamtąd wracał, niż osądowi tego papieża, który tam nie był; a Kościół odniósł stąd wiele korzyści, ponieważ odkrycie to dało znajomość Ewangelii tylu ludom, które byłyby żyły w niewierze¹¹.

Jeśli Pascal chciał bronić separacji, to nie mógł znaleźć lepszej ilustracji. Czy jednak w sporze tym chodziło o separację w sensie izolacjonizmu metodologicznego? Nadszedł czas, aby bliżej przyjrzeć się temu pytaniu.

Reinterpretacja źródeł

Wobec tylu świadectw, sugerujących metodologiczny rozdział rozumu i wiary, każda próba odmiennej interpretacji musi zacząć od osłabienia ich wymowy. Nie jest to specjalnie trudne. Wystarczy wziąć pod uwagę zarówno szerszy, jak i bliższy kontekst wypowiedzi Pascala. Św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu, którzy doprowadzili do rozróżnienia między filozofią i teologią, wskazali na obszar wspólny łączący obie dziedziny. Istnieją prawdy – twierdzili – dostępne rozumowi, istnieją również prawdy dostępne tylko wierze – tzw. prawdy objawione. Lecz dychotomia prawd objawionych i rozumowych nie stanowi podziału wyczerpującego. Oprócz wymienionych istnieją bowiem prawdy objawione, które można poznać na drodze rozumu. Klasyki średniowiecznej myśli chrześcijańskiej nie byli więc metodologicznymi separatystami. Idea separacji pojawia się później, być może u Kartezjusza, który zarzuciwszy scholastyce, że przecenia rolę rozumu w teologii, całkowicie wykluczył rozum z teologii. W religii nie działa, jeśli tak wolno powiedzieć, zasada oczywistości, a prawdy religijne nie mają siły przedstawiania się jako prawdziwe¹². Takie ujęcie było Pascalowi całkowicie obce. W związku z tym próba osłabienia *prima facie* separatystycznej interpretacji przytoczonych wypowiedzi Pascala jest całkowicie uzasadniona.

Rozpocznijmy od *Prowincjałek*. Separatystyczną wymowę fragmentu tłumaczy kontekst polemiczny i sprawa interpretacji konstytucji

¹¹ B. Pascal, *Prowincjałki...*, s. 404.

¹² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, t. 1, Warszawa 1958, s. 184 n., 260 n., 294 n.; por. Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998.

papieskiej. W przytoczonym tekście idzie przecież w pierwszym rzędzie o interpretację tekstu biblijnego (i papieskiego). Można zatem przyjąć dość oczywiste uwagi interpretacyjne i nie akceptować izolacjonizmu metodologicznego. Augustyńskie reguły interpretacyjne nie pociągają za sobą separacji, ale pokazują, jak interpretować obszar, który na skutek danych pochodzących z nauki wchodzi w konflikt z literalnym odczytaniem Biblii. Reguły te przynoszą wskazówkę, jak odróżniać treści religijnie istotne od treści mniej istotnych, będących kulturową formą przekazu tych pierwszych. Zwróćmy jednak uwagę, że reguły te podkreślają potrzebę interpretacji Pisma Świętego, nie natomiast nie mówią o interpretacji teorii naukowych. W czwartym wieku, kiedy św. Augustyn formułował swe zasady, problem ten nie był tak widoczny, natomiast już w czasach Pascala znalazł spektakularną ilustrację we wspomnianej polaryzacji stanowisk w sprawie próżni.

Wymowa przedmowy do *Traktatu o próżni* też musi uwzględnić kontekst polemiczny, ale nie on jest w niej najważniejszy. Przytoczony wyżej tekst został napisany nieco później i w swej zwięzłości nie napomyka nawet o problemie interpretacyjnym. Pisząc o władzach Pascal *de facto* charakteryzuje dziedziny i dokonuje uproszczonej klasyfikacji nauk. Z punktu widzenia stosowanych metod nauki spekulatywne są inne niż nauki historyczne. Czy to jednak załatwia sprawę sporną? Co z interpretacją kwestii spornych? W trakcie polemiki o próżnię Pascal musiał być zaskoczony tym, że wyniki jego eksperymentów mogły być uzgodnione nawet z hipotezą *horror vacui*. Fakt, że wyniki eksperymentów dawały się za cenę karkołomnych interpretacji uzgodnić z tezą o lęku natury przed próżnią, był dziwny, lecz to, że wyniki te wcale nie zmusiły Kartezjusza do zmiany swojej opinii był jeszcze dziwniejszy i musiał dawać do myślenia. Czyżby Pascal za Augustynem zbyt łatwo przyznawał niewzruszony status ustaleniom nauk przyrodniczych? Rozstrzygnięcie tego pytania wymaga dokładniejszych badań. W tym miejscu wystarczy przyjąć, że takie przypuszczenie dobrze pasuje do wypowiedzi, w których Pascal zdaje się wyznawać izolacjonizm metodologiczny. W każdym razie odpowiedź na pytanie, co jest sprawą faktyczną, co rozumową, a co sprawą wiary, wydaje się Pascalowi łatwa i niezbyt problematyczna. *Ex post* rozstrzygnięcie podobnych pytań może wydać się istotnie łatwe. Wszelako nie tak się rzeczy mają w odniesieniu do diskutowanych spraw. W toku interpretacji danych, oceny ich wartości dla diskutowanej kwestii spór dotyczy właśnie granic, których wytyczenie nigdy nie jest proste. Pascal chyba to dobrze rozumiał, skoro w rozprawce *O geome-*

trycznym sposobie myślenia, która nie miała już tak wyraźnie polemicznego charakteru, pisał:

Roztrząsanie prawdy może mieć trzy różne cele: po pierwsze – wykrycie prawdy, gdy jej szukamy, po wtóre – udowodnienie, gdy ją znamy, i na ostatek – odróżnienie od fałszu, gdy ją badamy¹³.

Dowód to nie to samo, co wykrycie prawdy bądź oddzielenie jej od fałszu. A odróżnienie tych spraw nie jest jedynie kwestią uznania ograniczoności naszych władz poznawczych, lecz sprawą zrozumienia natury dowodu. W przytoczonym fragmencie Pascal daje dowód zrozumienia formalistycznej natury dowodu. Pisze całkiem wyraźnie, że nawet wzorcowa metoda geometryczna, która polega na „definiowaniu wszystkiego i dowodzeniu wszystkiego”, nie prowadzi do wykrycia prawdy. Zatem i argumenty w sprawie próżni mają ograniczony zasięg. Pisma polemiczne w sprawie próżni nie są łatwe w ocenie, ale Pascal czasem sprawia wrażenie, jakby nie stosował swoich własnych zasad do samego siebie. Debata z Jacques Fortonem przynosi dodatkowe świadectwo. Jak pamiętamy, Pascal wyśmiewa jego teorię kwantyfikacji materii, zgodnie z którą można przewidzieć liczbę ludzi, którzy będą zamieszkiwać ziemię na podstawie ciągłości i niezniszczalności materii. To, że z perspektywy następnych pokoleń niektóre argumenty Fortona mogą zyskać uznanie, nie przychodzi mu nawet do głowy i podkreśla ambiwalencję stanowiska zajętego w sporze; z jednej strony potwierdza jego tezę o ograniczeniach rozumu, z drugiej zaś podważa jego zaufanie do własnej interpretacji ówczesnej nauki¹⁴.

Z nieco innej strony to samo można wyrazić stwierdzeniem, które we współczesnej filozofii nauki znalazło silne potwierdzenie, że trudno jest oddzielić fizykę (naukę) od metafizyki. Metafizyczne teorie lub programy badawcze mogą ulec przekształceniu w naukowe teorie lub programy badawcze i odwrotnie. Co prawda trudno czynić Pascalowi zarzut z tego, że nie używa współczesnej terminologii; należy jednak zauważyć, że nawet myśliciel miary Pascala może wpaść w pułapkę utożsamienia własnej interpretacji nauki z nauką *simpliciter*. Tymczasem to właśnie podkreślenie tej różnicy byłoby jak najbardziej zgodne z duchem zasady o ograniczeniach rozumu.

Ojcowska maksyma, przekazana przez Gilbertę, także domaga się korekty. Traktujemy ją wprawdzie jako jasne wyrażenie tezy o sepa-

¹³ B. P a s c a l, *Rozprawy i listy...*, s. 115.

¹⁴ R. J. N e l s o n, *Pascal. Adversary and Advocate...*, s. 28.

racji, lecz już uwzględnienie innych wypowiedzi Etienne Pascala pokazuje, że stanowisko Pascala-seniora było bardziej wyrafinowane. Przekazując myśl ojca, Gilberta nie musiała być wrażliwa na niuanse. A te ostatnie ujawniają się w całej pełni, gdy uwzględnimy choćby korespondencję Etienne Pascala w sprawie próżni i eksperymentów syna. W kwietniu 1648 roku Etienne pisze list do o. Noëla, w którym podejmuje zagadnienie jego zachowania w dyspacie z Błażejem. Odwołując się do dotychczasowej wymiany listów między jezuitą a synem, E. Pascal przywołuje tytuł pracy o. Noëla (*Le plein du vide*), aby wyjaśnić, że jezuita ma fałszywą koncepcję języka: „[...] uświadamia sobie Ojciec, że termin metaforyczny musi być jak figura albo obraz rzeczywistego i prawdziwego przedmiotu, mającego być przedstawionym w metaforze. A to oznacza, że termin metaforyczny nie może być zastosowany do przedmiotu, który jest mu bezpośrednio przeciwny”¹⁵. Etienne atakuje pojęcie języka jako samo-wystarczającego tworu, gdyż w rzeczywistości język jest narzędziem, znakiem rzeczywistości pozajęzykowej, do której odsyła. W istocie, kontynuuje wyjaśnienie, sprawa dotyczy relacji języka do prawdy, a ta nie ogranicza się wyłącznie do porządku ludzkiego. Lekkomyślne użycie języka, ukazane tak wyraźnie przez nierzetelność i pomówienia, jego zdaniem, prowadzi jezuitę do zgody na tezę, że boska prawda na równi z ludzką jest jedynie sprawą języka. Absurdalność takiego przypuszczenia nie wymaga komentarza! Jest jasne, że podjęte w tym liście kwestie sięgają daleko poza wygodną formułę przekazaną przez siostrę Pascala.

Rozum w teologii: świadectwa

Najważniejsza sprawa dotyczy jednak nieustannego wysiłku Pascala, aby odpowiednio wyświecić relacje rozumu i wiary. Przypomnijmy istotne fragmenty, w których dochodzi do głosu „pomieszanie porządków” – próba świadomego wykorzystania umysłu w sprawach wiary. Na początek list do siostry z 26 stycznia 1648 roku, napisany wkrótce po spotkaniu z Antoine de Rebours w Port Royal. Relacje z tego spotkania można odczytać jako sprawozdanie z debaty na temat stosunku wiary i rozumu. Jak wcześniej w sprawie Saint Ange’a, który był skrajnym racjonalistą, Pascal bronił porządku serca, tak teraz w rozmowie z człowiekiem wiary Pascal broni rozumu. Innymi słowy, kierownik z Port Royal jest zwolennikiem daleko posuniętej

¹⁵ *Oeuvres complètes de Blaise Pascal* (ed. par J. Mesnard)..., t. 2, s. 584 n.

separacji, natomiast Pascal nakłada na separację klauzulę. Oto jak relacjonuje on rozmowę w liście do siostry:

Powiedziałem następnie, że wydaje mi się, iż można, opierając się jedynie na zasadach powszechnie uznawanych, udowodnić wiele rzeczy, które ich przeciwnicy uważają za sprzeczne z tymi zasadami, oraz że prawidłowe rozumowanie skłania do wiary w te prawdy, aczkolwiek powinno się w nie wierzyć bez pomocy rozumowania¹⁶.

Jakie znaczenie ma słowo „udowodnić” w tym fragmencie? Czy ma sens potoczny i oznacza konkluzywny argument, czy też ma sens formalny z rozprawy *O geometrycznym sposobie myślenia*? Zwięzłość wypowiedzi nie pomaga w rozstrzygnięciu; ale nic nie wyklucza sensu formalnego. Wystarczy pamiętać o późniejszym Zakładzie, którego jądro stanowi „dowód” w sensie technicznym. Jeśli zaakceptujemy określone założenia (niektóre Pascal wymienia, inne należą do „tła” epoki), to wynika z nich określony wniosek, iż „korzystniej jest wierzyć niż nie wierzyć w to, czego naucza religia chrześcijańska”. Nie wiadomo, czy Antoine de Rebourts rozumiał subtelności związane z dowodem, w każdym razie myślenie Pascala niezbyt mu się podobało:

Tych dokładnie słów użyłem i nie sędzę, by cokolwiek w nich mogło urazić najbardziej nawet surową skromność. Jak jednak wiesz, każdy postępek można przypisać dwu różnym intencjom, toteż i moje słowa można było przypisać próżności i ufności w siłę rozumowania. Podejrzenie to, tym silniejsze, że wiedział on o moich studiach geometrycznych, wystarczyło, by uznać moją wypowiedź za osobliwą¹⁷.

Niezrozumienie dotyczy sprawy ważkiej, mianowicie natury wiary. Kierownikowi sumienia, wychowanemu na zasadach św. Augustyna, potwierdzonych – jak możemy przypuszczać – pobożnym życiem, w którym główną rolę odgrywa pewność wiary, zdaje się, że Pascal chce wiarę opierać na wątłych racjach rozumu. Tymczasem wiara ma swe własne podstawy pewności i nie potrzebuje tak niepewnego sojusznika. Ironia Pascala, tym dotkliwsza, że w tym czasie wiedział on już coś o źródłach pewności wiary, podkreśla tylko zasadniczą różnicę poglądów:

Dał też temu wyraz w odpowiedzi pełnej takiej pokory i skromności, że byłby bez wątpienia przywiódł do konfuzji ową pychę, której chciał się przeciwstawić. Ja, mimo wszystko, usiłowałem mu przedstawić moje intencje, lecz te wyjaśnienia zwiększyły jeno jego wątpliwości i wziął moje usprawiedliwienia za oznakę uporu. Przyznaję, iż to, co mówił, było tak piękne, że gdybym choćby przypuszczał, iż je-

¹⁶ B. P a s c a l, *Rozprawy i listy...*, s. 243.

¹⁷ Tamże, s. 243.

stem w stanie, o jaki mię podejrzewał, byłby mię z niego wydobył. Ponieważ jednak nie uważałem się za chorego, wzbraniałem się przyjąć lekarstwo, które mi ofiarowywał. Nalegał jednak tym bardziej, im bardziej się opierałem, ponieważ przypisywał mój upór zatwardziałości. Im bardziej zaś nalegał, tym bardziej moje podziękowania świadczyły, że uważam te starania za zbyteczne. Tak oto cała ta rozmowa odbyła się we wzajemnym niezrozumieniu i zakłopotaniu, które towarzyszyły także wszystkim następnym spotkaniom i których nie sposób się już było pozbyć¹⁸

Antoine de Rebours nie był jedynym spośród duchowych liderów ruchu związanego z Port Royal, który nie zrozumiał Pascala. Kolejny przykład znajdujemy w rozmowie z panem de Saci, bratankiem wielkiego Arnoulda, która miała miejsce w styczniu 1655 roku. Isac-Louis Le Maistre – tak brzmiało jego nazwisko – był tłumaczem Biblii, pisarzem rozpraw na tematy duchowe i teologiczne, spowiednikiem w Port Royal des Champes. Pascal po drugim nawróceniu potrzebował kierownika duchownego. Doszło do rozmowy streszczonej przez sekretarza de Saci – Fontaine’a¹⁹. Dlaczego Pascal, zaproszony kurtuazyjnie do podzielenia się swoimi przemyśleniami, decyduje się mówić o Epikciecie i Montaigne’u? W *Myślach* czytamy odnośnie do Kartezjusza, że filozofia nie zasługuje na jedną godzinę trudu (192/79),²⁰ a tymczasem wkrótce po swoim drugim nawróceniu Pascal omawia dwóch filozofów, i to filozofów „pogańskich” z perspektywy de Saci. Czyżby autor *Myśli* był przekonany, że rozum ma jednak coś do zrobienia w obszarze wiary i religii? Wybór przedmiotu rozmowy z de Saci staje się jaśniejszy, gdy sobie uświadomimy, że Pascal, „myśliciel uporządkowany”, stawia sprawę jak w matematyce – rozpatruje ekstrema. Epiktet i Montaigne to „bez wątpienia dwaj najznamienitsi obrońcy dwóch sekt najsłynniejszych na świecie”, a wyróżniających się tym, że tylko one są zgodne z rozumem. Pierwszy opisuje najlepiej „ślady minionej godności człowieka”, natomiast drugi – jego „zepsucie i nędzę”. Przysłuchując się wywodowi Pascala M. de Saci nie ukrywa swego zmieszania. Obsypuje Pascala komplementami („Człek ten [Montaigne] powinien by pragnąć, by jego pisma poznawano jedynie słuchając, jak je pan wyklada”), a równocześnie wyraża rozczarowanie Montaigne’em („Nie powiem nic złego o umyśle tego autora. Jest on wielkim darem Bożym. Mógł był go jednak lepiej użyć i oddać w służbę Bogu, a nie de-

¹⁸ Tamże, s. 243–244.

¹⁹ Tamże, s. 81–102.

²⁰ B. P a s c a l, *Myśli*, tł. T. Ż e l e ń s k i (Boy), Warszawa 1983. Pierwsza liczba w nawiasie oznacza numer fragmentu w układzie Chevaliera, druga – w układzie Brunschvicga.

monowi”) i Pascalem. Delikatnie, jak przystało na kierownika duchowego, stawia Pascalowi za wzór św. Augustyna, którego świadectwo „tym bardziej godne jest wiary, że przedtem podzielał te mniemania”, zalecając lekceważenie filozofów takich jak Montaigne. Przecież – dodaje – jeśli w tej nauce jest jakieś ziarno prawdy, to łatwo można je znaleźć u samego św. Augustyna. Wymowa subtelnej wypowiedzi jest jasna: Jaki pożytek z czytania filozofów, skoro po trudzie dochodzi się do stwierdzenia, że ziarna prawdy, które odsłaniają, w całym swym blasku można znaleźć u św. Augustyna?

Sekretarz pana de Saci pisze, że Pascal podziękował za uwagi, ale nadal rozwijał swój wywód, ponieważ był ciągle jeszcze „zapatrzony w Montaigne’a”. Ostatnie spostrzeżenie, cokolwiek miałyby znaczyć, jest chybione. Pamiętamy, że do rozmowy z panem de Saci doszło po „nocy ognia” i jeśli Pascal był w coś zapatrzony, to z pewnością nie w Montaigne’a. Z poprzetykanego delikatną ironią wyводу Pascala wynika, że dopiero po rozważeniu filozofów takich jak Epiktet i Montaigne można docenić siłę św. Augustyna. Poza tym, co powiedzieć o tych, którzy nie czytają św. Augustyna, natomiast nadstawiają uszu na naukę Montaigne’a i Epikteta? Otóż dopiero rozważanie podobnych argumentów – zdaniem Pascala – może doprowadzić agnostyków do kryzysu, którego podziwiani przez nich filozofowie (Epiktet i Montaigne) nie potrafią rozwiązać. „Tak więc żaden z nich z osobna nie może się ostać z powodu swoich błędów, ani zjednoczyć się z drugim z powodu sprzeczności, toteż rozgramiają się i niszczą nawzajem, dając miejsce prawdzie Ewangelii”²¹. Z wypowiedzi przebija zamysł projektowanej *Apologii* i stwierdzenie przekreślające zasadność izolacjonizmu metodologicznego. „Zechce pan łaskawie wybaczyć [...], że mówiąc z panem zapędzam się w teologię, zamiast się trzymać filozofii, która miała stanowić jedyną materię mej przemowy, lecz właśnie ta materia przywiodła mnie do teologii całkiem niespostrzeżenie”²². Trudno żądać separacji tam, gdzie sama „materia” sugeruje przekraczanie granic metody.

Ale debata nie kończy się w tym punkcie. Na gruncie rozumu naturalnego uzgodnienie Epikteta z Montaigne’em jest niemożliwe: stanowisko pośrednie byłoby w najlepszym razie bezkrytycznym eklektyzmem. Do pojednania dochodzi jednak na wyższym poziomie – gdy na dyskutowaną przez filozofów problematykę antropologiczną spojrzymy z perspektywy chrześcijańskiej. Chrześcijańska wizja człowieka po-

²¹ B. P a s c a l, *Rozprawy i listy...*, s. 98.

²² Tamże.

zwala dostrzec w przeciwstawnych opiniach dwa dopełniające się przybliżenia. Istotnie, zdumiewające i niebywałe zjednoczenie tych postaw może się dokonać jedynie na „wyższym stopniu” i jest dziełem wiary; jest ono bowiem „obrazem i widowym symptomem niepojętego zjednoczenia dwóch natur w jednej osobie Boga-Człowieka”²³.

Myśl tego fragmentu jest taka sama, jak myśl z wyżej przytoczonego listu do siostry. Rozum jest użyteczny nie tylko w nauce, ale i w teologii. Wielkość Pascala po nawróceniu polega na dostrzeżeniu roli argumentów. Nie mogą one wprawdzie dać ani wiary, ani pewności wiary, ale mogą przyczynić się do powstania wyłomu w pewności rozumu²⁴. W tym sensie argumenty są użyteczne. Czym jednak miałyby być ów użytek, skoro najważniejsze rzeczy mogą być rozstrzygnięte dopiero na poziomie wiary? Dochodzimy do newralgicznego punktu, który można zasygnalizować sloganem: rozum rozumowi nie jest równy. Myśl ta znalazła najpełniejsze wyjaśnienie we fragmentach przeznaczonych do zbudowania apologii chrześcijaństwa.

Serce jako rozum implikatywny

Nie jest trudno pokazać, że zamysł *Apologii* wpisuje się w ten sam tok myślenia. Nie jest to apologia istnienia Boga, poparta metafizycznymi dowodami, gdyż te ostatecznie okazują się „bezsilne”, lecz apologia wiary jako życiowej postawy. Stosunek rozumu do wiary, zdaje się twierdzić autor *Myśli*, nie znajdzie dostatecznego naświetlenia dopóty, dopóki nie uwzględnimy natury samej wiary i samego rozumu. Wydaje się, że najkrócej można tę rzecz przedstawić odwołując się do Newmanowskiego rozróżnienia rozumu eksplikatywnego i implikatywnego²⁵. Podstawą rozróżnienia jest – jak powiada Newman – obserwacja faktycznego użycia rozumu wśród ludzi. Myślenie jest spontaniczną energią ujawniającą swą obecność na wielu poziomach życia ludzkiego. Nie bez racji starożytni uznali człowieka za zwierzę rozumne. Ale rozum rozumowi nie jest równy. Rozum eksplikatywny, z grubsza biorąc, znajduje zastosowanie w naukach przyrodniczych i filozofii. Jest on skupiony na dowodach, na racjach wyłożonych *explicit*e, na wnioskowaniach logicznie przejrzystych, na rozumowaniu

²³ Tamże, s. 99.

²⁴ W życiu wyłom ten częściej sprawiają wydarzenia, będące źródłem „trwogi” – żeby posłużyć się terminem egzystencjalistów, ale rozum może być użyteczny.

²⁵ J. H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, tł. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 234 n.

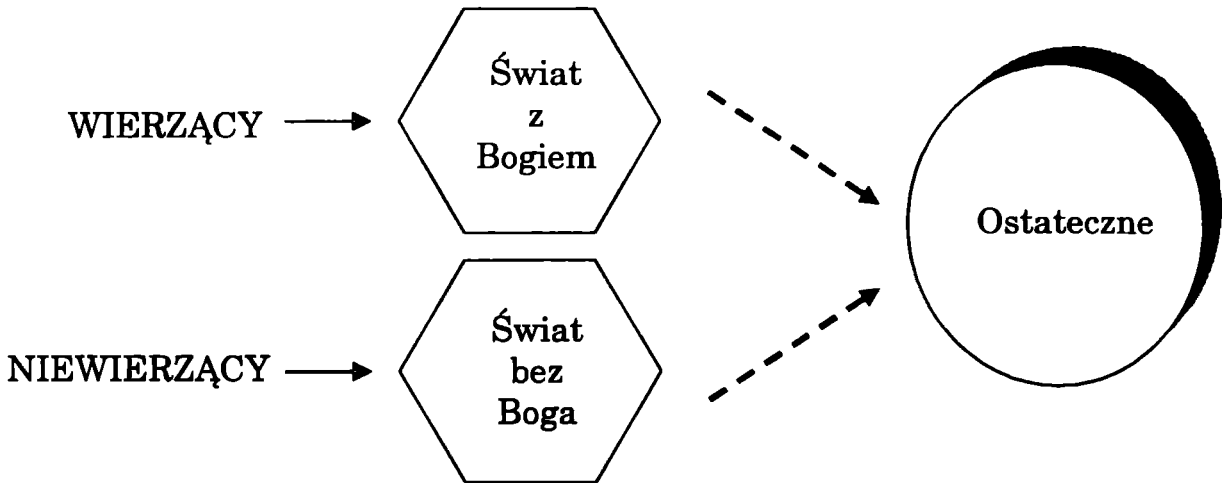
świadomym. Kiedy mówimy o stosunku wiary i rozumu, najczęściej taki rozum mamy na uwadze – rozum żądający argumentów, uzasadnień, dowodów, który przy całej swej sile w sprawach wiary okazuje się bezsilny. Inaczej ma się sprawa rozumu implikatywnego. Ta pierwotna aktywność umysłowa ma charakter raczej nieświadomy. Jest poznaniem *implicite* zawartym w wyborach i decyzjach. Otóż wiara – podkreśla Newman – czymkolwiek by była, jest także użyciem rozumu implikatywnego. Wiara nie żąda ścisłych dowodów, zadowala się przypuszczeniami, opiera się na słabych podstawach z punktu widzenia rozumu eksplikatywnego, jest pierwotną zasadą działania, różną od argumentacji, dyskusji, analizy i filozofii.

Łatwo zauważyć, że jeśli Newmanowski rozum implikatywny utożsamimy z sercem Pascala, uzyskamy ciekawy klucz interpretacyjny, który jest wolny od wielu trudności nękających interpretatorów *Myśli*. „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem [...]. Zasady czujemy, twierdzenia wyprowadzamy za pomocą dowodu; i jedno, i drugie pewnie, mimo że odmiennymi drogami” (479/282). To tu, na poziomie serca, czyli rozumu implikatywnego rodzi się wiara. Tu także powstaje nastawienie, które nie sprzyja wierze, gdy „serce kocha siebie” (477/277).

Wyjaśnia się, dlaczego stosunek rozumu i wiary jest usiany trudnościami i konfliktami. Rozum i wiara albo rozum eksplikatywny i rozum implikatywny są połączone wspólną funkcją rozumienia (szukania sensu). Można to wyrazić powiedzeniem, że rozum u korzenia swego jest wierzący, a wiara jest również użyciem rozumu. To, co wspólne z jednej strony generuje trudności i konflikty, z drugiej zaś strony może przyczynić się do wyjaśnienia wielu pseudoproblemów i uprzedzeń. Bowiem jeśli wiara jest także użyciem rozumu, to nic dziwnego, że i ona wysuwa pewne roszczenia poznawcze, które mogą wchodzić w konflikt z tymi roszczeniami, które rozum eksplikatywny zdolny jest zaakceptować. Powstaje tu rozdział, aczkolwiek jest to nie tyle rozdział metodologiczny, ile rozdział będący pochodną jakichś ontologicznych założeń, decyzji czy wyborów. Metaforycznie powiadamy, że ludzie wierzący zamieszkują inny świat. W liście do siostry, napisanym po śmierci ojca, Pascal podkreślał tę różnicę dobitnie. Rozum patrzy na śmierć jako na „skutek przypadku, nieuchronne zrządzenie natury czy igraszkę żywiołów i cząstek składających się na człowieka”, zaś wiara, gdy „rozważamy tę rzecz nie w niej samej i poza Bogiem”, lecz „wedle istoty woli Bożej” widzi w śmierci „następstwo wyroku Opatrzności, wydanego przed wiecznością, aby był wykonany, gdy czas się dopełni, danego roku, danego dnia, o danej godzinie, w danym

miejscu, w dany sposób”. „Bałamutna natura”, która reprezentuje tu rozum, przedstawia sobie ciało jako „zepsute mięso”, zaś wiara widzi w ciele „nietykalną i niezniszczalną świątynię Ducha Świętego”²⁶.

Spróbujmy uogólnić dotychczasowy wywód nadając mu postać prostego schematu:



Podział na wierzących i niewierzących nie jest ostry: może wszak przebiegać wewnątrz poszczególnych osób wraz z rozwojem ich osobistych historii życia. Pomijając te i inne uproszczenia, powyższy schemat można czytać w następujący sposób. Jeśli wierzący ma rację, to jego obraz świata (świat z Bogiem) powinien w miarę narastania badań okazywać się coraz bardziej spójny i zgodny z tym, co rzeczywiste (Ostateczne); natomiast jeśli rację ma niewierzący, to odwrotna sytuacja powinna się ujawniać. Pascal przestrzega przed takim postawieniem sprawy. Wykropkowane strzałki na rysunku oznaczają bowiem nieskończoność. Autor *Myśli* poświęcił nieskończoności kilka głębokich uwag, które przyjmujemy tutaj *bona fide*, bez należytego rozważenia:

Cały ten widzialny świat jest jeno niedostrzegalną drobiną na rozległym łonie natury. Żadna idea nie zdoła się do niego zbliżyć. Darmo byśmy piętrzyli nasze pojęcia poza wszelkie dające się pomyśleć przestrzenie; rodzimy jeno atomy w stosunku do rzeczywistości rzeczy. [...] Czym jest człowiek w nieskończoności?

Ale jeśli chce oglądać inny cud, równie zdumiewający, niech zbada to, co ma najdrobniejszego. Niechaj roztocz ukaże mu w swoim maleńkim ciele części nieskończenie mniejsze [...]; niech dzieląc jeszcze te ostatnie rzeczy wyczerpie swoje siły w tych wyobrażeniach i niech ostatni przedmiot, do którego zdoła dojść, stanie się przedmiotem naszej rozprawy; pomyśli może, że to jest ostatnia małość w przyrodzie. Otóż ukaże mu tam nową otchłań (84/72).

²⁶ B. P a s c a l, *Rozprawy i listy...*, s. 257, 263.

Przytoczone zdania są częścią dłuższego fragmentu *Myśli*, który można analizować na wielu poziomach: ontologicznym, epistemologicznym, logicznym, kognitywnym etc.²⁷ To, co dla nas istotne, sprowadza się do obserwacji, że Pascal wiąże swą refleksję nad nieskończonością z wnioskami dotyczącymi granic poznania. Ostatecznie to nieskończoność tłumaczy, dlaczego rozum eksplikatywny jest nieuleczalnie bezradny, aczkolwiek użyteczny. I nieskończoność może niejedno podsunąć na temat wiary.

Metafora innego wymiaru

W literaturze od dawna opisywano omawiane zależności przy pomocy pojęcia innego wymiaru. Najbardziej sugestywny obraz zawarł klasycysta i biblista Edwin Abbott w książce *Flatland. A Romance of Many Dimentions*, wydanej w 1884 roku. Życie bohaterów książki ograniczone jest wymiarami płaszczyzny. W tym świecie nie ma ani głębokości, ani wysokości. Mieszkańcy Płaskiej krainy w ogóle nie zdają sobie sprawy z istnienia trzeciego wymiaru; mają kształty figur geometrycznych, linii, trójkątów, czworokątów, pięciokątów i tak dalej, aż do okręgów. Rozpoznają się po liczbie boków, będących wskaźnikiem ich miejsca w społecznej hierarchii. Najniższą pozycję zajmują linie (kobiety), najwyższą okręgi (kapłani). Szczegółowe opisy życia społecznego w Płaskiej krainie – wyszukana satyra na stosunki klasowego społeczeństwa – zostają zakłócone pojawieniem się trójwymiarowej Sfery z Krainy przestrzennej, która próbuje wytłumaczyć narratorowi z Płaskiej krainy, co to znaczy być sferą. Aby ukazać swoją naturę, Sfera przechodzi przez płaszczyznę kilkakrotnie tam i z powrotem (zjawia się jako punkt, przechodzi w okrąg, który powiększa swój promień, następnie znowu maleje aż do punktu i znika), daje do zrozumienia, że może zaglądać do wnętrza pomieszczeń, a nawet do wnętrzości Płaszczaków. W końcu unosi Płaszczaka-narratora nad powierzchnię płaszczyzny dając mu odczuć trójwymiarowość świata. Najciekawsza rzecz z filozoficznego punktu widzenia pojawia się wtedy, gdy narrator próbuje przekonać innych mieszkańców Płaskiej krainy o istnieniu trzeciego wymiaru. Ani opis, ani matematyczne porównania na nic się nie zdają. Ich świat jest kompletny. Wszystko daje się wytłumaczyć przy pomocy pojęć dwuwymiarowych. Opowieści o trzecim wymiarze zostają uznane za przejaw halucynacji.

²⁷ Zob. W. Marciszewski, *Pascal a nieskończoność*, [w:] *Odczytywanie myśli Pascala*, red. A. Siemianowski, Poznań 1997, s. 31–42.

Wielu ludzi uznało książkę Abbotta za wyjątkowo udaną metaforę pomagającą nam myśleć o Bogu i jego działaniu w naszym świecie. Świat wierzącego jest światem z Bogiem i wierzący powiada, że wiara odkrywa albo odsłania ten metafizyczny wymiar świata. Niewierzący na to odpowiada, że wiara niczego nie odkrywa, a wszystko postuluje lub wymyśla. Oba sformułowania podkreślają, że świat z Bogiem jest ontologicznie innym światem aniżeli świat bez Boga. Jak radykalne niepodobieństwo Sfery wobec wszystkich zjawisk w Płaskiej krainie sprawia, że nie ma zniewalających argumentów, zdolnych przekonać obywateli Płaskiej krainy, że naprawdę płaszczyzna nie jest całym światem, tak samo podkreślana przez Pascala skrytość Boga sprawia, że nie ma „zniewalających dowodów” na istnienie Boga. Brak „zniewalających dowodów” nie oznacza, że nie ma żadnych argumentów; nie oznacza także, że nie ma dobrych argumentów. Oznacza jedynie, że alternatywny model świata – skonstruowany z perspektywy niewierzącego – jest dla rozumu eksplikatywnego spójny.

Właśnie ta niezależność i kompletność opisów jest pożywką dla tezy o separacji, która jawi się jako atrakcyjna i zdrowa zasada metodologiczna. W rzeczywistości teza o separacji może być jedynie wstępnym przybliżeniem, którego rola kończy się w tym momencie, w którym ujawnia swoją użyteczność. Bowiem już samo uświadomienie ontologicznej separacji konstruowanych światów, nawet na poziomie obrazu, prowadzi do pytania o dodatkowy wymiar. Zatem izolacjonizm metodologiczny ma bardzo ograniczone zastosowanie; jest ostrzeżeniem przed nadużyciem, albo zachętą do ostrożności, by nie naśladować niezbyt roztropnego władcy Krainy linii z bajki Abbota. W ironicznym śnie dwuwymiarowy narrator Płaskiej krainy odwiedza jeszcze uboższy, bo jednowymiarowy świat, którego władca był przekonany, że „linia prosta, którą nazywał swoim królestwem i w której spędził całe swe życie, stanowiła cały świat, owszem, całą przestrzeń”:

- Zaprawdę, jam jest Linią – powiedział Monarcha Krainy linii – najdłuższą w Krainie linii, więcej niż sześć cali przestrzeni.
- Długości – spróbował podpowiedzieć narrator.
- Głupiec – odrzekł Monarcha. – Przestrzeń jest długością²⁸.

W oczach Płaszczaka-narratora pewności Monarchy Krainy linii są śmieszne. Podobnie w oczach mieszkańców świata trójwymiarowego (w naszych oczach) geometryczna analogia wystarcza, aby pretensjonalne pewności poznawcze mieszkańców Płaskiej krainy ujawniły swą

²⁸ E. A. A b b o t t, *Flatland*, London 1998 [1884], s. 71.

absurdalność. Czy jednak i nasze pewności (zwłaszcza pewności agnostyków) możemy spokojnie uznać za tak samo śmieszne? W sprawie istnienia Boga i wszystkich konsekwencji z tym związanych nie mamy tak wymownych pomocy. Roztrząsając pytanie o Ostateczne tym więcej winniśmy zważać na przesłanie Pascala: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpliwość jest jeśli nie dosięga tej świadomości” (466/257).

Wysłowienie sacrum

Metaforę innego wymiaru w języku filozofii religii wyraża para pojęć: *sacrum* – *profanum*. Święte – *sacrum* jest boskie, nietykalne, całkiem inne, transcendentne; przejawia się zatem w porządku, który w żaden sposób nie może być utożsamiony z porządkiem przyrody. Nic dziwnego, że *sacrum* jawi się jako przeciwieństwo tego, co świeckie. Trudność polega na tym, że gdy człowiek religijny próbuje o tym mówić, wikła się w trudności, bo tkanką języka religijnego jest język wyrosły z *profanum* – język potoczny. Opozycja *sacrum* – *profanum* ma więc kapitalne znaczenie dla człowieka religijnego. Nawet Pismo Święte napisane jest w języku potocznym określonego czasu i narodu. W konkretnych przypadkach spięć daje o sobie znać trudność określenia stosunku *sacrum* do *profanum* i odwrotnie. Żadne reguły metodologiczne nie potrafią usunąć zarzewia tego sporu.

Jeśli tak jest, jeśli – trzymając się przyjętego żargonu – metodologiczny izolacjonizm ani nie wyraża problemu, ani nie oddaje myśli Pascala, to jak – wedle autora *Myśli* – układają się wzajemne stosunki rozumu i wiary? Pascal przyznaje, że zagadnienie stosunku rozumu i wiary stanowi jedną z tych trudności, która nieustannie domaga się wysłowienia i objaśnienia. Myśl ludzka jest w ruchu. Wbrew dekretom izolacjonizmu metodologicznego przestrzeganie reguł metodologicznych nie usuwa problemu, ponieważ problem nie plasuje się w spornym obszarze między nauką i teologią, lecz jest *implicite* obecny zarówno w metodzie naukowej, jak i w metodzie teologicznej. Oto jak można wypowiedzieć to przypuszczenie.

Nauka w sensie nowożytnym jest przedsięwzięciem późnym w kulturze. Możemy zatem postawić pytanie o genezę metody naukowej: Co stoi i podstaw metody nowożytnego przyrodoznawstwa? Odpowiedź, która zyskuje sobie coraz więcej zwolenników, brzmi: wybór moralny²⁹. Nauka powstała, gdy ludzie wybrali określony rodzaj racjonalno-

²⁹ Na ten temat zob.: M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993.

ści, uznali go za wartość. Czy potrafimy w miarę najogólniej scharakteryzować wybrany ideał racjonalności? Nie jest to wcale łatwe, ale – mówiąc językiem Pascala – „czujemy”, że sensowna i ogólna odpowiedź winna również skupić się na wartościach. Okazuje się, że ideał nauki nowożytnej, cieszącej się wielkim prestiżem społecznym, związany jest z wyrzeczeniem się wszystkiego, co nie może być przedmiotem obiektywnego, intersubiektywnego badania. W pierwszej kolejności zostają więc pozostawione poza obszarem przedsięwzięcia naukowego wartości – najczęstszy przedmiot nierozstrzygalnych sporów. Świat wartości jest bowiem – jak się zwykle mówi – nieuleczalnie subiektywny, związany z osobami i wydawanymi ocenami.

Jeśli ta charakterystyka metody naukowej jest słuszna, to konflikt wpisany jest w samą naturę metody, która „zrodziła się” z wyboru moralnego – wyboru wartości, lecz uznała, że naczelną wartością jest wystrzeganie się wartości, gdyż wartościowanie w nauce niszczy obiektywność, neutralność i intersubiektywność przedsięwzięcia naukowego³⁰. Używając języka Pascala możemy to samo wyrazić z pomocą kategorii „serca”. Serce niszczy obiektywność i neutralność i dlatego jest skandalem metodologicznym. Wszelako to samo serce stoi za nauką i jej metodą. W łonie zagadnień związanych z samą metodą naukową tkwi zarzewie konfliktu.

Z metodą teologii jest podobnie, aczkolwiek jej problemy ujawniły się zanim powstały nowożytne nauki przyrodnicze. W teologii – jak Pascal podkreśla za przedstawicielami tradycji chrześcijańskiej – podstawą jest autorytet Pisma Świętego. Teologia – mówiąc bardzo ogólnie – rodzi się ze styku myśli ludzkiej z Prawdą objawioną (lub czymś, co twierdzi o sobie, że jest objawione). Dlatego bardzo wcześnie powstał problem interpretacji Pisma. Pismo Święte – wyjaśniał św. Augustyn – ma zawsze jakieś znaczenie prawdziwe. Jednak ustalenie tego prawdziwego znaczenia nie jest sprawą błahą. Trudności interpretacyjne są znakiem problemów i napięć tkwiących *implicite* w samej metodzie teologicznej. Samo Objawienie – przedmiot teologicznego namysłu – już jest przecież teologią w sensie refleksji nad tym, co Ostateczne, co jest dane jako Objawione. Brak jakiegokolwiek proporcji między dostępnymi, skończonymi środkami wyrazu (np. język potoczny, w którym Pismo zostało napisane), a więc także treściami niesionymi przy pomocy takich środków a tym, co ma być wyrażone, jest generatorem nieustannego napięcia i problematyczności samej metody teologicznej³¹.

³⁰ Jest to, rzecz jasna, uproszczenie; zob. E. McMullin, *Wartości w nauce*, tł. J. R o d z e ń, [w:] *Refleksje na rozdrożu*, red. S. W s z o ł e k, Tarnów 2000, s. 124–160.

³¹ M. H e l l e r, *Wszelki świat i Słowo*, Kraków 1994, s. 16–17.

Możemy więc powtórzyć już wcześniej wypowiedziany wniosek. Żaden metodologiczny zakaz nie jest w stanie raz na zawsze oddzielić świeckiego od świętego. Trudności dające o sobie znać w trakcie badania są nie tylko skutkiem przekraczania kompetencji, lecz wyrazem natury przedsięwzięcia poznawczego, które nie ma końca. Widać to zarówno wtedy, gdy pod naciskiem szeroko rozumianych danych w spójnym wyjaśnieniu naukowym powstają luki i pęknięcia, jak i wtedy, gdy akceptując zmiany w obrazie świata teologowie „zmuśzeni są”, zgodnie ze wskazówką św. Augustyna, poszukać innego znaczenia świętych tekstów. Pascal świadomie wiązał wspomniane trudności z nieskończonością badanego.

BETWEEN REASON AND FAITH. PASCAL'S LIVE STRUGGLE

Summary

It is argued that the doctrine of methodological isolationism (that empirical, philosophical and theological knowledge are located on two different methodological and epistemological and linguistic levels which neither intersect one another nor can be translated from one to the other) does not characterize Pascal's thought. Contrary to the Gilberte's statement that „tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison” Pascal was a very careful investigator of the unstable border between faith and reason. Newman's division of reason into explicative and implicative is borrowed to elucidate Pascal's distinction of heart and reason. Then a simple schema of the mutual relations is developed. The result is that the different orders of faith and reason are deeply rooted in the mystery of the Universe.