

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

DOI: 10.34813/ptr1.2022.1

Jansenistyczna glosa w dyskusji o magisterium nauki i magisterium wiary

Jansen's glossa in the debate
on the magisteria of science and magisteria of faith

Abstract. The pointing out of two types of magistrery, ie. that of science and faith, has its traditions reaching back to medieval times. It has been brought back to our attention by the American evolutionary biologist Jay S. Gould. However his view that those are not just “non-overlapping magisteria” but are under certain circumstances complementary met with criticism from the side of those who think science needs no such completion. In my remarks I do not follow neither Gould's path, nor that of his critics. I recall nevertheless those solutions of the two magisteria issue which had been proposed by the Port Royal logicians – Antoine Arnould and Pierre Nicole, as well that of Blaise Pascal. They generally fit into the theological and philosophical current called jansenism. Between their standpoints occur however important differences. They present the fact that the stressing out one of those magisteria depends on not just the understanding science and religious faith but also on perception and judgement of the existential situation of man in the earthly life.

Keywords: jansenism, magistrery of science, magistrery of faith, Port-Royal logicians standpoint, Blaise Pascal standpoint

W programie mającego miejsce we wrześniu 2021 r. w Krakowie VI Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego znajdował się panel dyskusyjny zatytułowany „Wiara i niewiara uczonych”. Przedstawiłem w nim zaproponowaną przez amerykańskiego uczonego (paleontologa i biologa ewolucyjnego) Stephena Jaya Goulda zasadę NOMA, tj. nienakładających się magisteriów (*Non-Overlapping Magisteria*). Zasada ta dotyczy „dwóch całkiem różnych, lecz równie istotnych pytań w naszych poszukiwaniach związku z innymi żywymi istotami. Z jednej strony, poszukuje odpowiedzi na pytanie w dziedzinach przyrodniczych”. Natomiast z drugiej poszukuje odpowiedzi na pytania „dotyczące moralnych aspektów wartości i sensu życia zarówno ludzkiego, jak i rozumianego szerzej. Ich owocna dyskusja musi odbywać się w ramach innego magisterium, znacznie starszego od nauki (przynajmniej w postaci sformalizowanej działalności badawczej) i poszukującego konsensusu, a przynajmniej rozjaśnienia założeń i kryteriów dotyczących etycznego »powinien«, a nie fizycznego »jest« na temat materialnej konstrukcji naturalnego świata” (Gould, 2002, s. 42 i n.). Nieco dalej Gould dodaje, że „wysuwa dwa główne stwierdzenia dotyczące jego koncepcji prawidłowego związku między nauką i religią (określanego) jako NOMA [...], po pierwsze, obie te dziedziny mają jednakową wartość i status w każdym pełnym ludzkim życiu; po drugie, pozostają one logicznie różne i w pełni oddzielone pod względem stylu badania niezależnie od tego, jak bardzo i jak ściśle musimy połączyć wnioski płynące z obu magisteriów, aby zbudować bogaty i pełny pogląd na życie, tradycyjnie określany jako mądrość”.

Przyjęte przez niego założenia oraz dołączone do nich uzasadnienia wywołały szereg istotnych zastrzeżeń zarówno ze strony tych, którzy uważali i uważają, że istnieje tylko jedno magisterium i jest to magisterium nauki bez religijnej wiary, jak i tych, którzy uważali i uważają, że wprawdzie można, a nawet należy wyróżniać oba magisteria, ale powinno się je uznawać za dopełniające się. W panelowej dyskusji prof. Piotr Gutowski zwrócił uwagę zarówno na długie tradycje związane z wyróżnianiem obu magisteriów, jak i na pojawianie się w nich takich opcji, które można uznać za różne warianty rozwiązania tego problemu. Jedną z nich była opcja reprezentowana przez francuskiego uczonego (matematyka i filozofa) Blaise’a Pascala. W uzupełnieniu do tej dyskusji chciałbym nie tylko szerzej przedstawić jego stanowisko, ale także ukazać jego związek z tym nurtem teologiczno-filozoficznym, który zwykło się nazywać jansenizmem.

Jansenistyczna herezja

Jansenistyczna wykładania wiary i wiedzy pojawia się na kartach dzieła Corneliusa Otto Jansena (w łac. wersji Janseniusa, 1585–1638) pt. *Augustinus*. Jego autor był niderlandzkim teologiem, wykładowcą na Uniwersytecie w Louvain (w latach 1635–1636 jego rektorem) i biskupem Ypres we Flandrii (prowincja ta znajdowała się wówczas we władaniu Hiszpanii). W historii swojej uczelni zapisał się m.in. sprzeciwem wobec próby przejęcia nad nią kontroli przez jezuitów (groziło mu nawet za to postawienie przed inkwizycyjnym sądem) oraz sporem teologicznym prowadzonym z rektorem Uniwersytetu w Utrechcie Gisbertusem Voetiussem (który opowiadał się za prezbiteriańską wykładnią wiary). Echa tych wydarzeń pojawiają się na kartach jego fundamentalnego dzieła. W napisanym w ostatnich latach życia dodatku do niego, zatytułowanym *Błędy Massilienów i opinie niektórych orzeźwiających paraleli i równowag* (*Erroris Massilienium, et Opiniones quorundam refreshiorum parallelon et statera*), wyliczał „błędy” zawarte w poglądach takich jezuitów, jak Luis de Molina, Gabriel Vasquez i Leonardus.

W swoich teologicznych poglądach Janseniusz inspirował się myślą św. Augustyna, w szczególności tymi jej założeniami i postulatami, które miały przemawiać na rzecz tezy, że bez skutecznego wsparcia łaską bożą człowiek nie jest zdolny ani do osiągnięcia prawdy, ani do czynienia dobra. W ten sposób do roli głównego bohatera w *Augustinusie* wynosił on Boga. Był to jednak Bóg-wielka zagadka lub też – co na to samo wychodzi – Bóg-ukryty (*Deus absconditus*). Takie określanie Boga występuje już w Księdze Izajasza, a w czasach średniowiecza posługiwał się nim m.in. św. Augustyn. Natomiast w XVI stuleciu pojawia się ono w rozprawach teologicznych zarówno Lutra, jak i Kalwina. Lucien Goldmann w swoim „studium wizji tragicznej w myślach Pascala i w tragediach Racine’a” uznał je za kategorię wspólną dla wszystkich wersji jansenizmu (Goldmann, 1959). W świetle takiego pojmowania Boga ludzka egzystencja jawi się jako tragiczna, bowiem człowiek wprawdzie pragnie osiągnięcia prawdy i dobra oraz zbawienia swej duszy, ale w dążeniu do tego natrafia na nieustanne przeszkody i nie tylko nie jest zdolny ich pokonać bez wsparcia bożą łaską, ale nawet nie ma pewności, czy Bóg faktycznie istnieje. W tej niemożności i niepewności pozostaje on dopóty, dopóki w dniu sądu ostatecznego nie dowie się, czy Bóg przeznaczył go do zbawienia, czy też wiecznego potępienia. Dramatyzmu ludzkiej egzystencji dodaje to, że jak twierdził św. Augustyn: „wprawdzie wszyscy zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy odmienieni będziemy”, a co za tym idzie – dostąpimy owego zbawienia, przy czym tych ostatnich może być niewielu. Trzeba jednak wierzyć w to,

że znajdziemy się w gronie wybrańców, bowiem bez tej wiary nie tylko staczymy się w doczesnym życiu w otchłanie „pychy z towarzyszącym jej czczym odurzeniem i pustą zarożumiałością”, ale także odbieramy sobie jakąkolwiek szansę na owo zbawienie (św. Augustyn, 1954, s. 115 i n.).

Poglądy Janseniusza upowszechniane były we Francji przez Jeana Duvergier de Hauranne’a (1581–1643), opata Saint-Cyran. Zapoznał się on z nimi podczas swoich studiów teologicznych na Uniwersytecie w Louvain, a w późniejszych latach utrzymywał z Janseniuszem korespondencyjny kontakt. Po powrocie do Francji został kierownikiem duchowym mniszek z klasztoru Port-Royal des Champs pod Paryżem. Klasztor ten składał się zarówno z męskiej, jak i żeńskiej części, a kierownictwo w nim znajdowało się w gestii rodziny Arnauld. Jednym z jej bardziej znaczących przedstawicieli był wówczas teolog, filozof i uczony Antoine Arnauld. W 1643 r. opublikował on książkę pt. *O częstej komunii* (*De la frequente communion*), która była bezpośrednio wymierzona w relatywizm moralny jezuitów oraz związane z nim łatwe odpuszczanie grzechów poprzez częste przystępowanie grzesznika do komunii. Powoływał się przy tym nie tylko na autorytet Janseniusza, ale także takich Ojców Kościoła, jak św. Augustyn. Zapoczątkowała ona głośny i trwający wiele lat spór teologiczny z jezuitami. Zaangażowane weń były najpoważniejsze ówczesne autorytety, takie jak papież, władze królewskie oraz paryski parlament (stanowiący w tamtym czasie władzę sądowniczą). Ten ostatni zażądał od Arnaulda odwołania jego zarzutów pod adresem jezuitów. Jego odpowiedzią było opublikowanie w 1644 r. *Teologii Jezuitów*, w której nie tylko je podtrzymywał, ale także szedł w nich jeszcze dalej, bowiem starał się wykazać, że cała ta teologia rozmija się z naukami katolickiego Kościoła. W tej sytuacji jezuita zwrócili się do ówczesnego papieża Innocentego X z prośbą o uznanie jansenistycznej teologii za herezję.

Odpowiedzią była ogłoszona przez papieża w 1653 r. bulla *Cum occasione*, w której pięć twierdzeń Janseniusza dotyczących ludzkiej natury i bożej łaski uznaje się za heretyckie i sprzeczne w uchwałami soboru trydenckiego. Należą do nich, po pierwsze, twierdzenie, że „niektóre przykazania Boże niemożliwe są do wypełniania dla ludzi sprawiedliwych, pragnących i dążących do tego stosownie do obecnych sił swoich; ale też łaski, dzięki której stałyby się one dla nich możliwe» – ogłaszamy za zuchwałe, bezbożne, bluźniercze, kłętą potępione oraz heretyckie i jako takie potępiamy”; po drugie, że „w stanie natury upadłej niepodobna nigdy oprzeć się łasce wewnętrznej» – ogłaszamy za heretyckie i jako takie potępiamy”; po trzecie, że „w stanie natury upadłej człowiekowi, aby pozyskał zasługę lub przewinienie popełnił, niepotrzebna jest wolność od konieczności, ale wystarczy wolność od przymusu» – ogłaszamy za heretyckie i jako takie potępiamy”; po czwarte, „semipelagianie

zakładali konieczność uprzedniej łaski wewnętrznej dla poszczególnych uczynków; również dla tego, aby zaczęła się wiara; i w tym byli heretykami [...]”; po piąte, że „»Chrystus za wszystkich bezwzględnie ludzi umarł lub krew przelał [...]« – ogłaszamy za fałszywe, zuchwałe, gorszące, a gdy je w tym sensie pojmować, że Chrystus za zbawienie przeznaczonych jedynie umarł, za bezbożne, bluźniercze, zelżywe, miłosierdziu Boskiemu uszczerbek czyniące oraz heretyckie i jako takie potępiamy. [...] Nakazujemy zarazem wszystkim patriarchom, arcybiskupom, biskupom i innym ordynariuszom miejscowym, a także inkwizytorom niegodziwości heretyckiej, aby przez cenzury i kary wymienione, a także przez inne stosowne środki prawne i czynne, używając do tego, gdy trzeba, pomocy świeckiego ramienia, wszystkich bezwzględnie, co temu się sprzeciwiają lub buntują, poskromili i okiełznali” (Kołakowski, 1959, s. 303 i n.).

Papieskie potępienie jansenistów nie zakończyło ani ich funkcjonowania w życiu intelektualnym Francji, ani ich sporu z jezuitami. Arnauld został wprawdzie pozbawiony w 1656 r. prawa wykładania na Sorbonie, jednak zachował kierownictwo duchowe nad zakonnikami i zakonnicami klasztoru Port-Royal. Klasztor ten – przynajmniej do czasu jego likwidacji królewskim rozporządzeniem w 1713 r. – skupiał jansenistyczną opozycję wobec poczynąń jezuitów oraz jej kościelnych i świeckich protektorów. W latach 1656–1657 w obronie jansenizmu występował Blaise Pascal w swoich 18 listach, publikowanych pod anonimowym tytułem *Pewnego paryżanina do przyjaciela z prowincji*; w literaturze funkcjonują one jako *Prowincjałki*. Przyczyniły się one do wzmożenia ataków na jansenistów oraz likwidacji ich ośrodka w Port-Royal. Echa tego sporu pojawiają się jeszcze w XVIII stuleciu, m.in. w krytyce jansenistów, w tym Pascala, zawartej w ostatnim z *Listów filozoficznych* Voltaire’a. Z punktu widzenia dzisiejszych dyskusji w kwestii wiary i niewiary uczonych interesujące są dwa stanowiska, tj. Arnaulda i Pierre’a Nicole’a oraz Blaise’a Pascala. Występują między nimi dosyć istotne różnice.

Logika Port-Royal

Najpełniej stanowisko w kwestii magisterium nauki i magisterium wiary dwóch pierwszych jansenistów przedstawione zostało w napisanej przez nich dla potrzeb edukacji mnichów i mniszek w klasztorze Port-Royal *Logice czyli sztuce myślenia*. Motywem wiodącym w tym dziele jest próba określenia warunków „brzegowych” obu magisteriów. Natomiast punktem wyjścia jest w nim takie określenie nauki, w której na pierwszym miejscu stawiany jest zdrowy rozsądek. Już w pierwszym zdaniu wprowadzenia do tego dzieła jego autorzy

stwierdzają, że „nie ma rzeczy cenniejszej niż zdrowy rozsądek i sprawności umysłu w odróżnianiu prawdy od fałszu. Wszystkie inne zalety umysłu mają ograniczony zakres stosowania, ale umiejętność wydawania trafnych sądów zawsze jest przydatna we wszystkich dziedzinach życia i w każdym działaniu. [...] Do tego celu powinniśmy głównie zmierzać, gdy zajmujemy się naukami”. Dodają oni przy tym, że „używa się rozumu jako narzędzia służącego do opanowania nauk, a tymczasem należałoby się posługiwać naukami jako narzędziem dla udoskonalenia rozumu. Sprawność umysłu jest bowiem nie- skończenie więcej warta niż cała wiedza spekulatywna, którą można zdobyć za pomocą nauk, nawet tych najprawdziwszych i najpewniejszych” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 3 i n.).

Dalej wymieniają oni takie spekulatywne nauki, jak „geometria, astronomia i fizyka”, i nazywają je „dosyć pustą rozrywką” oraz odpowiadają na pytanie, z czym łączą ów spekulatywizm. Stanowi go w pierwszej kolejności traktowana jako część magisterium wiedzy „astrologia judycjarna”. Wychodzi się w niej z założenia, że „konstelacje na niebie” wpływają na ludzkie losy, a uprawiający ją astrologowie potrafią odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób one na nie wpływają. Autorzy *Logiki* nazywają to „dziwacznym głupstwem”, a ich wyjściowe założenie uznają za „fałszywą zasadę pozwalającą im podawać w wątpliwość najbardziej stałe prawdy, nawet samą religię, zwalniając ich zarazem od trudu badania ich” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 11). W uzasadnieniu tej oceny powołują się m.in. na rozprawę Pascala pt. *O geometrycznym sposobie myślenia*, w szczególności na „zawarte w jej rozdziale IX rozróżnienie definicji nazw i definicji rzeczy, oraz na pięć prawideł wyłożonych w części czwartej”.

To wprowadzenie do *Logiki* kończy się uwagami krytycznymi na temat zagadnień podejmowanych i rozwiązywanych przez Szkołę, czyli scholastyków. Generalnie uznają oni, że „niewielki z nich pożytek”, a ponadto „trudno jest wyłożyć te materie po francusku”, zaś próby takiego wykładania „raczej mogą ośmieszyć filozofię Szkoły, niż przysporzyć jej szacunku”. Problem m.in. w tym, że łaciną potrafi się posługiwać stosunkowo niewielu, a jeśli ktoś już napisze jakieś dzieło, to powinien je poddać osądowi wielu osób i „różne sądy, które ludzie wydają o książkach, mogą być bardzo pomocne” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 23). Ostatnia z tych uwag pojawia się w już „drugiej rozprawie wstępnej” i stanowi zarówno dopowiedzenie do generalizacji zawartych w tej pierwszej, jak i zapowiedź uważniejszego przyjrzenia się temu zdrowemu rozsądkowi, który czasami pozwala odróżnić prawdę od fałszu, a czasami „każe uwzględniać w wielu wypadkach owe sądy, które wydają się nam niesłuszne”. Jest to zapowiedź pokazania i wykazania, że w jednych sytuacjach ów zdrowy rozsądek jest przydatny w rozumowaniach, natomiast w innych w nich zawodzi. Wprawdzie utrzymują oni, że podawane przez nich przykła-

dy pokazujące, kiedy jest on przydatny, „znajdują się w najwyższym stopniu u Arystotelesa”, a także iż „prawie wszystko, co się wie o prawidłach logiki” zawarte jest w *Analitykach* tego filozofa, jednak przyznają, że „najsławniejsi profesorowie nie narzucają już sobie tego przymusu, by na ślepo wierzyć we wszystko, co znajduje się w jego książkach, a nawet pewne jego poglądy są powszechnie odrzucane. Któryż bowiem lekarz zechciałby dziś razem z Arystotelesem utrzymywać, że nerwy rozchodzą się z serca, skoro anatomia jasno pokazuje, że rozchodzą się z mózgu [...]” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 36 i n.). Jest to pierwsze ze zgłoszonych przez nich *votum separatum* nie tylko wobec poglądów Arystotelesa, ale także wobec takiej wiary, która wyraża się w bezkrytycznym podejściu do filozoficznych autorytetów.

Kolejne pojawiają się w „uwagach o ideach, czyli o pierwszej czynności umysłu zwanej przedstawianiem sobie” i wyrażają się m.in. w próbie wykazania, że błędy w rozumowaniach biorą się zarówno z nieumiejętności sprowadzenia idei złożonych do prostych i uczynienia ich w ten sposób „tak jasnymi, że nie można ich wyjaśnić przy pomocy innych, gdyż jaśniejsze i prostsze nie istnieją”, ale także nieumiejętności przejścia w tej „czynności umysłu od jasności do wyraźności”, a następnie odróżnienia idei jasnych i wyraźnych od niejasnych i niewyraźnych. Przykładowo: „możemy powiedzieć, że idea Boga, którą mamy w tym życiu, jest pod pewnym względem bardzo jasna, chociaż pod pewnym innym względem jest niejasna i bardzo niedoskonała. Idea ta jest o tyle jasna, że umożliwia nam poznanie wielkiej ilości orzeczników Boga, co do których jesteśmy pewni, że tylko Bogu przysługują; jednak w porównaniu z tą ideą Boga, którą mają zbawieni w niebie, nasza idea jest bardzo niejasna, a także jest bardzo niedoskonała, gdyż umysł nasz jako skończony nie może przedstawić sobie w sposób doskonały przedmiotu nieskończonego. Ale doskonałość i jasność to różne określenia idei” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 92 i n.). Można powiedzieć, że nie tylko są one różne, ale także należą do różnych magisteriów – pierwsze z nich do magisterium wiedzy, natomiast drugie do magisterium wiary, przy czym na ich różną przynależność wskazuje się w pierwszym z nich.

Rzecz jasna, przywołany tutaj przykład nie wyczerpuje listy idei należących do różnych magisteriów. Autorzy *Logiki* do idei jasnych i wyraźnych, a co za tym idzie – przynależących do magisterium wiedzy, zaliczają również „nasze przedstawienia bytu, istnienia, trwania, porządku liczby; bylebyśmy sobie tylko zdawali sprawę z tego, że trwanie każdej rzeczy jest własnością lub sposobem, w jaki je rozpatrujemy [...]”. Natomiast do niewyraźnych i niejasnych zaliczają „nasze idee jakości zmysłowych, np. idee barw, brzmień, woni, smaków, ciepła, ciężkości itd., a także idee naszych pożądań: głodu, pragnienia, cielesnego bólu, itd.” Oznacza to, że do magisterium wiary należy wszystko to, co dotyczy

Boga i zależności od niego ludzkiego losu, ale także to, co dotyczy samych ludzi i ich ziemskiej egzystencji. „Tego zdania byli nie tylko pewni starożytni filozofowie, np. cyrenaicy, ale i św. Augustyn, który wypowiadał je w wielu miejscach” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 94). Nieco dalej dopisują oni do tej listy „kilka przykładów idei niejasnych i mętnych, zaczerpniętych z dziedziny moralności”. Natomiast w podsumowaniu tego punktu rozważań twierdzą, iż sprawiają one, że „umysł ludzi oddanych światu zwrócony jest wyłącznie ku czczym majakom”, i dodają, że „tylko ci, którzy całe swoje życie i wszystkie czyny odnoszą do rzeczy wiecznych, zajęci są przedmiotem trwałym, rzeczywistym i naprawdę istniejącym. Wszyscy inni miłują nicość i pustkę oraz uganiają się za fałszem i kłamstwem” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 110). Można to odczytywać nie tylko jako potwierdzenie stawiania przez nich „rzeczy wiecznych” nad doczesnymi i przemijającymi, ale także jako przyznanie priorytetu magisterium wiary i sferze moralności, i pojmowaniu oraz przedstawianiu ludzkiego przeznaczenia. O tym przeznaczeniu nie mówi się ani w Arystotelesowskich *Analitykach*, ani w *Retoryce* (Arystoteles przedstawia w niej różne sposoby wykazywania, że pewna rzecz jest „pożyteczna, przyjemna, większa lub mniejsza”), ani też „w różnego rodzaju złych rozumowaniach, zwanych sofizmatami” (np. takich jakie można znaleźć u Epikura i jego ówczesnego zwolennika, Pierre’a Gassendiego).

Warto odnotować kilkakrotne pojawienie się na kartach *Logiki* René Descartes’a. W jej rozdziale V przywoływany jest on jako autor *Dioptryki* (stanowiła ona jedną z części jego traktatu *Świat*), dzieła, które zostało uznane za pomocne przy odróżnianiu „skierowania ruchu od samego ruchu”. Natomiast w końcowych partiach jej autorzy przyznają, że to, co napisali na temat „dwóch rodzajów metod: o analizie i syntezie”, jest zaczerpnięte w znacznej mierze z pewnego rękopisu Descartes’a (zapewne chodzi tu o nieopublikowane za życia tego filozofa *Prawidła kierowania umysłem*). Natomiast nieco dalej dodają, że podane przez nich „cztery prawidła wysunięte zostały przez Descartes’a w jego *Metodzie*” (zapewne chodzi o jego *Rozprawę o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*).

Takich ideowych zależności od tej rozprawy można w *Logice* znaleźć jednak więcej. Przykładem może być chociażby ich pojmowanie i przedstawianie roli zdrowego rozsądku w dochodzeniu do prawdy; zdaniem Descartes’a jest to władza pomocna na pierwszych etapach tego dochodzenia, ale nie tylko niewystarczająca na następnych (wyższych), lecz także utrudniająca to dochodzenie do prawdy. Stąd w pierwszym zdaniu *Rozprawy o metodzie* przyznaje on, że „zdrowy rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie: każdy bowiem mniema, iż jest weń tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach, nie zwykli pożądać go

więcej, niż go posiadają” (Descartes, 1970, s. 3 i n.). Dalej jednak pokazuje, że sztuka poprawnego rozumowania opiera się nie tyle na posiadaniu zdrowego rozsądku, ile na umiejętności takiego jego używania, aby wspierał on najwyższą zdolność ludzkiego umysłu, jaką jest intelekt.

Trzeba dodać, że w świetle stanowiska tego filozofa i uczonego magisterium jest tylko jedno i jest nim magisterium takiej nauki, w której wychodzi się od postawienia pod wielkim znakiem zapytania wszystkich zastanych przekonań, z wyjątkiem tego, że istnieje medytujące „ja”, i dochodzi się krok po kroku i etap po etapie do intelektualnego ogarniania tego, co może i powinno być przedmiotem ludzkiego poznania; a to, co nim być nie może, nie jest warte zainteresowania filozofa i uczonego typu kartezjańskiego. Na jednym z etapów tego ogarniania pojawia się Bóg jako istota wszechmocna i w krytycznym punkcie kartezjańskiego rozumowania gwarantująca takiemu intelektualistom nieomyślność rozumowania. Kartezjańska odpowiedź na pytanie: a co będzie, jeśli ta Istota nie zechce udzielić tych gwarancji?, jest prosta: tym gorzej dla Boga, bowiem okaże się on Istotą kłamliwą i zwodzącą człowieka obietnicami. Do takiego instrumentalnego traktowania przez Descartes’a Boga zgłosił zresztą zastrzeżenia Arnauld w swoich *Zarzutach czwartych* do jego *Medytacji o pierwszej filozofii* (Descartes, 2001, s. 176 i n.). Podał tam również jego szczegółowe uzasadnienie. W *Logice* przywołane są jego główne punkty, tj. zakwestionowanie w punkcie wyjścia kartezjańskiego przekonania, że stwierdzenie „myślę, więc jestem” jest tak oczywiste, iż nie można wątpić w jego prawdziwość, natomiast w punkcie dojścia – traktowanie przyczyny sprawczej jako „istoty bytu nieskończonego”.

W końcowych częściach *Logiki* jej autorzy podejmują próbę odpowiedzi na pytanie: na ile prawidła rozumowania obowiązujące w magisterium wiedzy zachowują swoją ważność w magisterium wiary? Po pierwsze, podejmują ten problem w odniesieniu do wiary w cuda. W świetle ich stanowiska wprawdzie nie można i nie powinno się wierzyć we wszystko, co przedstawia się jako cud (bowiem „opowiadanie o cudach często okazywało się fałszywe”), jednak można i należy wierzyć w te cuda, za którymi stoi teologiczny autorytet, taki np. jak św. Augustyn, który w swoich *Wyznaniach* i w *Państwie Bożym* podaje przykłady cudów, jakie „zdarzyły się na jego oczach lub opowiedzieli mu o nich sami uczestnicy owych wydarzeń” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 491 i n.). Odpowiadając na pytanie: dlaczego można i należy zaufać takiemu autorytetowi?, stwierdzają, że „nieprawdopodobnym jest, by człowiek tak rozsądny zechciał kłamać, mówiąc o rzeczach odbywających się na oczach tak wielu ludzi, gdy zatem mnóstwo świadków mogłoby mu wykazać kłamstwo, co przyniosłoby tylko wstyd religii chrześcijańskiej”. Problem ten rozszerzają oni na „inne spostrzeżenia odnoszące się do wiary w zdarzenia”, takie jak to, czy

„książka pewna naprawdę pochodzi od autora, którego imię zawsze nosiła lub czy akty pewnego synodu są prawdziwe czy podstawione”. Tutaj odwołują się nie tyle do autorytetu ich autorów, co do rozsądku adresatów tych przekazów i stwierdzają – jako jedni z tych adresatów – że „akty te zawierają tyle rzeczy nierozsądnych i nie odpowiadających owym czasom [w których powstały – Z.D.], że wiele przemawia za tym, że są fałszywe i podstawione”.

W ostatnim z rozdziałów *Logiki* stawiają oni pytanie: „czy prawidła stosowane przy wydawaniu sądów o minionych faktach dadzą się łatwo zastosować do faktów przyszłych?”. Odpowiadając na nie, zwracają uwagę na zasadniczą różnicę występującą przy orzekaniu o „wydarzeniach, w których ma się pewien udział i które można w pewnej mierze własnym wysiłkiem wywołać lub powstrzymać”, oraz orzekaniu o wydarzeniach, na które nie ma się większego wpływu. Te pierwsze z natury należą do rzeczy skończonych i istotną rolę w orzekaniu o nich odgrywa takie postępowanie, które zapobiega pojawieniu się wydarzeń niepożądanych oraz sprzyja pojawieniu się pożądanых. Krótko mówiąc, w rzeczach skończonych ludzie kierują się nie regułami pozwalającymi dochodzić do prawdy, lecz „zważają jedynie na wielkości i wagę korzyści, której pragną, lub straty, której się lękają, a nie liczą się wcale z tym, jak jest to prawdopodobne [...]”. Inaczej to wygląda w przypadku rzeczy nieskończonych – „takich jak wieczność i zbawienie”. Odznaczają się one bowiem tym, że „żadna korzyść doczesna nie można im dorównać i wskutek tego nie należy ich zestawiać z żadną z rzeczy tego świata”, a ci, którzy „choćby trafnie osądzali wszystko inne, są wedle słów Pisma szaleńcami pozbawionymi rozsądku i robią zły użytek z logiki, rozumu i życia” (Arnauld i Nicole, 1958, s. 507). Autorzy *Logiki* nie pozostawiają zatem wątpliwości ani co do tego, że przyjmują występowanie dwóch różnych magisteriów, ani co do tego, że uznają za błąd stosowanie w magisterium wiary prawideł stosowanych w magisterium wiedzy.

Myśli Blaise’a Pascala

Znalezione po śmierci Pascala w jego kufrze luźne notatki, którym ich pierwszy wydawca nadał tytuł *Myśli*, zyskały znacznie większy rozgłos niż napisana w sposób systemowy *Logika* z Port-Royal. Ich przywołania pojawiały się później wielokrotnie w różnych konfiguracjach i interpretacjach, nie pozwalając zamknąć tej karty w historii chrześcijaństwa, którą stanowił jansenizm. Złożyło się na to wiele okoliczności. W kwestiach związanych z magisterium nauki istotne znaczenie miały osiągnięcia Pascala jako uczonego. Zwraca na nie uwagę m.in. Albert Béguin, pisząc, że Pascal mimo tak krótkiego życia (zmarł w 1662 r. w wieku 39 lat) miał je zarówno w matematyce (m.in. w zakresie

rachunku prawdopodobieństwa), jak i w badaniach nad istnieniem próżni (ich wyniki przedstawił w *Traktacie o próżni*). Jego zdaniem „na podstawie dzieł fizycznych i matematycznych Pascala można by określić styl jego dociekań naukowych: nie różni się od tego, któremu *Myśli* zawdzięczają swoją potęgę słowa. Metodą jego, właściwą szczególnie umysłowi ogarniającemu paradoksalną strukturę rzeczywistości, jest zaskakiwanie również nieoczekiwanymi zestawami słów. Jest to styl – czy prawie już metoda – zaskakiwania, jak najbardziej łącząca w sobie cechy uczoności i poezji” (Béquin, 1963, s. 10 i n.).

Rzecz jasna, z takim ujmowaniem i przedstawianiem *Myśli* Pascala można dyskutować; i się dyskutuje – o czym świadczą np. takie ich prezentacje, jakie pojawiają się w rozprawie Leszka Kołakowskiego pt. *Bóg nam nic nie jest winien*. W przedmowie do niej autor przyznaje jednak, że „książka niniejsza to tylko glosa”, w której „zajmuje się on jedynie kilkoma wycinkami Pascalskiej spuścizny”. Dodaje jednak przy tym, że „nigdy nie wolno pomijać jansenistycznego kontekstu myśli Pascala, ale jest nie mniej oczywiste, że wyjaśniając Pascala przez ten kontekst bądź redukując go do niego, zrobilibyśmy z jego dzieła przypis do klótni teologicznej, która, jakkolwiek ważna w XVII wieku, obecnie ma już znaczenie tylko historyczne” (Kołakowski, 1994, s. 9 i n.). Z tym się generalnie zgadzam. Traktuję wprawdzie *Myśli* jako ważną głosę do ciągle aktualnej dyskusji o magisterium nauki i magisterium wiary, jednak daleki jestem od sprowadzania do niej ich znaczenia w zachodniej kulturze. To raczej trudne do filozoficznego interpretowania i usytuowanie w tej kulturze stanowiło dla mnie swoiste intelektualne wyzwanie w początkach mojego zawodowego zmagania się z problemami filozoficznymi. Jego wyniki przedstawiłem w swojej rozprawie doktorskiej zatytułowanej *Myśl paradoksalna Blaise Pascala*; w skróconej wersji przedstawione zostały one w książce pt. *Antynomie Pascala* (Drozdowicz, 1993). Jej opublikowanie w jakiejś mierze zwalnia mnie z obowiązku bardziej szczegółowego prezentowania mojej interpretacji poglądów Pascala.

Przed przedstawieniem Pascalskiego ujęcia magisteriów nauki i magisterium wiary występującego w *Myślach*, trzeba powiedzieć chociażby kilka słów o tych jego założeniach i uogólnieniach, które pojawiają się w innych jego pismach. W języku polskim został opublikowany ich wybór zatytułowany *Rozprawy i listy*. Otwierają go *Fragmenty prac o próżni*. Znajdują się w nim m.in. założenia dotyczące mocy ludzkiego rozumu – takie jak to, że „stopniami wiodącymi do poznania prawd są: definicja, aksjomat i dowód” (Pascal, 1962, s. 21 i n.). Jest to postępowanie charakterystyczne dla rozumowania dedukcyjnego, nazywanego w tamtym okresie demonstratywnym. W rozważaniach Pascala *O geometrycznym sposobie myślenia* pojawiają się uwagi dotyczące zarówno zalet takiego rozumowania, jak i jego istotnych ograniczeń.

Do tych pierwszych należy to, że tytułowa „nauka nie definiuje i nie dowodzi wszystkiego”, bowiem jest to nie tylko niemożliwe, ale i niepotrzebne, gdyż „geometria uznaje jedynie definicje nazywane przez logików słownymi, czyli nadawanie nazw rzeczom, które zostały jasno i wyraźnie określone za pomocą doskonale znanych terminów” (Pascal, 1962, s. 117). Sprawia to jednak, że „definicje są dowolne i nie mogą być przedmiotem zarzutów” dopóty, dopóki nie zapytamy o te „terminy pierwotne”, które zostały użyte w definicjach – „jest bowiem oczywiste, że gdy chcemy zdefiniować jakiś termin, musimy rozporządzać innymi, wcześniej ustalonymi terminami, niezbędnymi do jego wytłumaczenia. Podobnie gdy chcemy dowieść jakiegoś twierdzenia [...]”. W ten sposób dochodzimy do odkrycia „przyrodzonej ułomności człowieka”, wyrażającej się w konieczności wykonywania skończonej liczby kroków poznawczych również wtedy, gdy wypowiada się o takich nieskończonych rzeczach i stanach rzeczy, jak podzielność i pomnażanie w nieskończoność liczb, przestrzeni, ruchu i czasu. Wniosek generalny jest taki, że „geometryczna metoda dochodzenia prawdy nie zapewnia jakiegś doskonałości ponad miarę człowieka, pozwala jednak osiągnąć te granice, które są dla człowieka dostępne” (Pascal, 1962, s. 126).

W zamieszczonej w tym wyborze pism *Rozmowie z panem de Saci* (który był jednym z nauczycieli w Port-Royal) wskazane zostały nie tylko te granice, ale także ludzkie potrzeby ich przekraczania. Te ostatnie wyrażają się m.in. w potrzebie osiągnięcia przez człowieka szczęścia lub przynajmniej unikania nieszczęścia. Rozmowa ta generalnie zmierza do pokazania, że wprawdzie rozum ludzki w osiągnięciu tych celów może być pomocny, ale tylko wówczas, gdy jest wspierany wiarą w boską łaskę („wszystko to, co ułomne i słabe, należy do natury, a wszystko, co mocne i władne, należy do Łaski”). Osobą argumentującą za taką wiarą jest pan de Saci. Natomiast osobą, która ma być do niej przekonana, jest Pascal. *Rozmowa* ta kończy się stwierdzeniem, że „wszyscy w Port-Royal des Champs radowali się wielce z nawrócenia Pana Pascala i usposobienia jego myśli. Podziwiano w tym bowiem i wielbiono działalność wszechmocnej Łaski, która w swym niezrównanym miłosierdziu tak głęboko upokorzyła ten godny umysł” (Pascal, 1962, s. 102). Wyjaśniając okoliczności jego przystąpienia do tej wspólnoty, Béquin pisze, że to „choroba położyła nagle kres temu etapowi aktywności” Pascala, który związany był m.in. z jego badaniami nad próżnią i analizami matematycznymi (Béquin, 1963, s. 25 i n.). Chorobą tą był, jak się później okazało, nowotwór mózgu. Jej pierwsze objawy (wyrażające się w paraliżu ciała od pasa w dół) pojawiły się już w 16. roku jego życia. Kontakty Pascala z Port-Royal początkowo były jednak jedynie okazjonalne. 23 listopada 1654 r. doznał on mistycznego objawienia, które opisał w swojej *Pamiętce*, określając je krótkim słowem „Ogień” (Pascal,

1962, s. 77). Od tego momentu związał się trwale z jansenistami z Port-Royal, a ostatnie lata życia spędził w tym klasztorze. Z tego okresu pochodzą jego notatki, które zostały opublikowane w 1670 r. (wraz z komentarzem do nich Étienne'a Périer'a) pt. *Myśli*. Nie tylko ich tytuł, ale także układ treści nadany im został przez ich pierwszego wydawcę Jacques'a Chevaliera. Składają się one z 972 fragmentów, podzielonych przez wydawcę na 27 grup. Część pierwszą wydawca zatytułował *Człowiek bez Boga*, natomiast część drugą – *Człowiek z Bogiem*. W ten sposób problemem centralnym w tych *Myślach* uczynił on kwestię wiary i niewiary człowieka.

Nie można powiedzieć, że jest on w nich problemem pobocznym. W dyskusji o magisterium rozumu i magisterium wiary na plan pierwszy wysuwa się jednak kwestia zarówno wykluczania się, jak i dopełniania, w tym paradoksalnego dopełniania się poprzez wykluczanie porządku rozumu i porządku serca. Zarówno pierwszy, jak i drugi mają swoje racje (argumenty przemawiające za ich trzymaniem się przez człowieka w jego myśleniu i praktycznym postępowaniu). Problem nie tylko w tym, że są to różne racje, ale także w tym, że są to niejednokrotnie racje wykluczające się. Co gorsza, owo „serce” (utożsamiane przez Pascala zarówno z ludzkimi uczuciami, jak i pragnieniami) ma takie racje, których „rozum nie zna; widzimy to w tysiącu rzeczy. Twierdzę, że serce kocha z natury swojej samo siebie wedle tego, ku czemu się zwróci; tępieje na jedno lub drugie, zależnie od wyboru” (Pascal, 1972, s. 205). Wygląda to dosyć tajemniczo. Wprawdzie można na tej podstawie powiedzieć, że owo „serce” posiada zdolność dokonywania wyborów i obdarzania pozytywnymi uczuciami jednych ludzi i rzeczy, a negatywnymi innych, jednak pozostaje do wyjaśnienia to, dlaczego tak czyni, oraz co ma do powiedzenia w tej kwestii rozum, i czy w ogóle ma coś w niej do powiedzenia. Nie jesteśmy w tym zakresie zdani na jakieś dowolne domysły. Pascal bowiem nie tylko miał świadomość, że takie pytania mogą się pojawiać, ale także podjął próbę udzielenia na nie odpowiedzi. Jest ona wprawdzie wieloznaczna, ale możliwa do w miarę spójnej wykładni.

Trzeba w niej wyjść jednak nie od idei Boga-ukrytego (jak to ma miejsce u Goldmanna), lecz od założenia, że wszystko to, co istnieje, dzieli się na trzy porządki rzeczywistości, tj. ziemskiej rzeczywistości bytów cielesnych (materialnych), ziemskiej rzeczywistości bytów duchowych oraz nadprzyrodzonej rzeczywistości bytów duchowych. Do takiego stanowiska skłaniał się zresztą również Władysław Tatarkiewicz w swoim studium poświęconym analizie *Myśli* Pascala. Jego zdaniem całą różnorodną treść tego zbioru przemyśleń „da się zgrupować dookoła jednego głównego zagadnienia »porządku dóbr«, w terminologii używanej przez Pascala oznacza to, co dzisiejsi pisarze nazywają częściej »skalą« albo »hierarchią« dóbr albo wartości. [...] W skali Pascala

nie tylko jeden porządek stoi wyżej od drugiego, ale stoi odeń nieskończenie wyżej” (Tatarkiewicz, 1971, s. 339 i n.). Wynika z tego, że porządek nadprzyrodzonej duchowości jest nieskończenie wyższy od porządku ziemskiej duchowości, ale jest wyższy o podwójną nieskończoność od porządku bytów cielesnych. Wyrażając to słowami Pascala: „wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie mogą się równać wartością z żadną myślą: ona zna to wszystko i siebie, a ciała nie znają nic. Wszystkie ciała i wszystkie umysły razem i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia miłości: jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej. Ze wszystkich ciał nie można by wydobyć najmniejszej myśli, to jest niemożliwe, to inna dziedzina. Ze wszystkich ciał i umysłów nie można by wydobyć drgnienia prawdziwej miłości, to jest niemożliwe, to inna dziedzina, nadprzyrodzona” (Pascal, 1972, s. 364 i n.). Mowa jest tutaj nie tyle o ludzkiej miłości, ile o tej boskiej miłości, której mocą – zdaniem takich Ojców Kościoła jak św. Augustyn – świat doczesny powołany został do istnienia i bez której nie mógłby trwać w tym istnieniu. Człowiek głębokiej wiary może wprowadzić podejmować próby naśladowania tej miłości, ale nawet przy jego największych staraniach daleko odbiega ona od boskiego wzorca. Problem jednak nie tylko w tym, że ludzka miłość sytuuje się nieskończenie niżej niż miłość boska, lecz także w tym, że stosunkowo niewielu sobie to uświadamia, a nawet chce i potrafi sobie to uświadomić i w tej niemocy pozostanie dopóty, dopóki Bóg nie zechce ich wesprzeć swoim oświeceniem (takim lub podobnym do tego, jakie Pascal przeżył 23 listopada 1654 r.).

Istotnym dopełnieniem założenia o istnieniu trzech porządków dóbr jest Pascalskie założenie, iż „są trzy rodzaje osób: jedne, które służą Bogu, znalazłszy Go; inne, które siłą się Go szukać, nie znalazły; jeszcze inne, które żyją, nie szukając Go ani nie znalazłszy. Pierwsi są roztropni i szczęśliwi. Ostatni szaleni i nieszczęśliwi: owi pośrodku są nieszczęśliwi i roztropni” (Pascal, 1972, s. 151 i n.). Można przypuszczać, że do tej pierwszej grupy zaliczał on siebie – lecz dopiero po przełomie duchowym opisanym w *Pamiętce*. Przed nim zapewne skłonny byłby się uznać albo za osobę należącą do drugiej grupy, albo przynajmniej za osobę znajdującą się na drodze prowadzącej do grupy najwyższej przez niego stawianej.

O ujmowaniu przez niego i przedstawianiu magisterium nauki i magisterium wiary wiele mówi lista osób, które zalicza on do pierwszej oraz do drugiej z tych grup. Na pierwszej z nich znajdują się bowiem nie tylko libertyni (nazywani przez niego pirronistami), ale także Descartes. Wprowadzie w *Myślach* jest tylko krótka wzmianka na jego temat, jednak oznaczająca stanowcze *votum separatum* Pascala wobec instrumentalnego traktowania Boga, jakie ma miejsce w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Krótko rzecz ujmując: zdaniem

Pascala Descartes i jego medytowanie jest bezużyteczne w dążeniu do osiągnięcia tych wartości i wielkości, na których człowiekowi powinno najbardziej zależeć, tj. osiągnięcia pojednania z Bogiem i wiecznej szczęśliwości duchowej. W różnych fragmentach *Myśli* pojawia się nazwisko autora dzieła pt. *Próby*, Michela Montaigne'a. Wyrażany w tym dziele sceptycyzm nie jest jednak traktowany jako prowadzący w każdym przypadku na manowce niewiary. Wręcz przeciwnie, może on być pomocny jeśli nawet nie w znalezieniu pojednania z Bogiem, to przynajmniej w wyzbyciu się fałszywych wierzeń. Jednak o tym, jaki zostanie zrobiony z niego użytek, decyduje osoba, która nie zadowala się tym, co jest tutaj i teraz, lecz poszukuje czegoś dużo bardziej wartościowego. W każdym przypadku warunkiem osiągnięcia tego, co ma wieczną wartość, jest przejście od magisterium wiedzy do magisterium wiary.

Oryginalność przyjętych przez Pascala założeń i proponowanych rozwiązań polega nie na tym, że przyjmował on trójdzielny podział dóbr. Podkreśla to zresztą również Tatarkiewicz, pisząc, że taki podział odnalazł on „w nauce Kościoła” (Tatarkiewicz, 1971, s. 342). Nie polega on nawet na tym, że w najwyższym z tych porządków znajdował Boga-ukrytego. Było to bowiem podążanie bezpośrednio za naukami Janseniusza, a pośrednio św. Augustyna. Oryginalność ta polega natomiast na tym, że korzystając ze swoich kwalifikacji matematycznych, posłużył się pojęciem podwójnej nieskończoności (jakby to dziwnie nie zabrzmiało dla laika) dla zobrazowania oddalenia istoty boskiej od tych wszystkich osób, które myślą jedynie o tym, co jest tutaj i teraz (na ziemi), lub opierają swoje myślenie (jak ma to miejsce m.in. u Descartes'a) na wierze w moc swojego jednostkowego medytującego intelektu. Jednak to nie wszystko, bowiem znamiona oryginalności ma również jego propozycja, aby najpierw, korzystając z mocy tego intelektu, dokonać gruntownej analizy potencjalnych strat i zysków wynikających z przyjęcia wiary w istnienie Boga, a następnie podjąć decyzję „za” lub „przeciw”, posługując się już nie kryterium logicznym, jakim jest niesprzeczność sądów, lecz kryterium pragmatycznym, jakim jest potencjalny zysk. Lapidarnie zostało to przedstawione w tych fragmentach *Myśli*, które występują pod wspólnym tytułem: *Nieskończoność – nicość. Zakład*. Na ostrzu noża stawia Pascal sprawę wówczas, gdy apelując do wahającej się osoby, pisze: „trzeba się zakładać: to nie jest rzecz dobrowolna [...] trzeba wybierać, zobaczmy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawdę i dobro; i dwie rzeczy do stawienia na kartę: swój rozum i swoją wolę, swoją wiedzę i swoją szczęśliwość; twoja zaś natura ma dwie rzeczy, przed którymi umyka: błąd i niedolę. Skoro trzeba koniecznie wybierać, jeden wybór nie jest z większym uszczerbkiem dla twego rozumu niż drugi. To punkt osądzony. A twoje szczęście? Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskasz wszystko: jeśli

przegrasz, tracisz nic. Zakładaj się tedy, że *jest* bez wahania” (Pascal, 1972, s. 195 i n.). Do rozstrzygnięcia w ten sposób kwestii wiary lub niewiary w istnienie Boga zgłaszane były zastrzeżenia zarówno przez tych, którzy uważali, że prawdziwe magisterium jest tylko jedno i stanowi go magisterium wiedzy bez religijnej wiary, jak i tych, którzy nie tylko uznają oba magisteria, ale także stawiają magisterium wiary wyżej niż magisterium tych pierwszych.

Można postawić pytanie: czy to Pascalskie rozwiązanie jest logicznie poprawne? Próbowałem na nie odpowiedzieć w tej części mojej książki pt. *Antynomie Pascala*, w której analizowałem je pod kątem zasad rachunku prawdopodobieństwa. Moja teza sprowadza się do stwierdzenia, że sformułowane zostało ono zgodnie z tymi zasadami (Drozdowicz, 1993, s. 97 i n.). Można również zapytać: czy nie jest ono wewnętrznie sprzeczne? Co do tego miałbym już pewne wątpliwości – nie tylko dlatego, że przyjmuje się w nim założenie, iż wszystko to, co stawiamy w tym zakładzie na jedną kartę, nie jest w gruncie rzeczy nic warte, bo stawiamy w nim na ową kartę również rozum, który prowadzi nas do momentu, gdy trzeba podjąć decyzję „za” lub „przeciw” wierze w istnienie Boga, ale także dlatego, że pełni on rolę służebną w podtrzymywaniu w tej wierze. Pascal próbował bronić tego rozwiązania zarówno przez wskazywanie na „nasze ograniczenia logiki”, jak i przez powoływanie się na takie zachowania, w których „całe nasze rozumowanie sprowadza się do ustępowania uczuciu” (Pascal, 1972, s. 205). W dziale III *Myśli*, zatytułowanym *Dowody Jezusa Chrystusa*, powołuje się na takie tradycyjne „dowody”, jak proroctwa, „dowód z samego Pisma świętego” czy „dowód” z konieczności „prowadzenia nas przez Kościół ku Bogu”. Wprawdzie nawet tutaj pojawiają się próby wskazania tych obszarów, w których można opierać się na takim magisterium naukowej wiedzy, która nie posiłkuje się magisterium wiary, jednak w ogólnym „rachunku” wychodzi na to, że w kwestiach najistotniejszych dla człowieka trzeba zaufać raczej temu ostatniemu, a nawet postawić pod znakiem zapytania wartość tego pierwszego.

Konkluzja

Jeśli na koniec miałbym sformułować generalną konkluzję, to powiedziałbym, że tego rodzaju stanowiska, jakie reprezentowali przywoływani tu janseniści, są następstwem sytuacji, gdy swoim ograniczonym umysłem próbujemy „ogarnąć” świat nieograniczony ani w przestrzeni, ani w czasie, a gdy natrafiamy na przeszkody w tych próbach, szukamy wsparcia w tych siłach, które zdają się obiecywać dużo więcej, niż może nam dać rozum i inne nasze władze poznawcze. Rzecz jasna, owe siły można nazywać zarówno bożą łaską, jak i bożym

objawieniem, a także tym „sercem”, które jest przepełnione uczuciem miłości do Boga. Tak to wygląda zarówno u logików z Port-Royal, jak i u Pascala. Nasz ograniczony rozum i wspierająca go wyobraźnia mogą podpowiadać nam również takie nazwy, jak Bóg-Istota nieomylna i dzieląca się z nami swoją nieomylnością (tak to wygląda m.in. u Descartes’a), a także – jak ma to miejsce u oświeceniowych deistów – Bóg-Architekt, Bóg-Zegarmistrz lub po prostu Bóg-Najwyższa Istota. Jakiej by jednak nazwy nie używać, to w każdym przypadku nasze myślenie o sobie oraz o naszym bliższym i dalszym otoczeniu dochodzi do takiej granicy, której nie jest w stanie przekroczyć, a poprzez wymyślanie coś bardziej wyrafinowanych intelektualnie nazw nie staje się niestety bardziej racjonalne. Może zatem lepiej byłoby uznać, że zamiast siłić się na wymyślanie coraz bardziej wyrafinowanych konstrukcji pojęciowych i „sztukowanie” nimi luk w naszym pojmowaniu i przedstawianiu siebie i całego naszego otoczenia prościej jest przyznać, że na niektóre pytania nie jesteśmy w stanie udzielić w miarę racjonalnej odpowiedzi.

Jest to opowiedzenie się za stanowiskiem, którego generalna zasada ukuta została w swoim czasie przez Thomasa H. Huxleya – „zasadę tę w kategoriach pozytywnych sformułować można następująco: w kwestiach intelektu posuwaj się tak daleko, jak daleko twój rozum cię prowadzi, bez względu na jakiegokolwiek obiekty innej natury. W kategoriach negatywnych zaś zasada ta oznacza, że w kwestiach intelektu nigdy nie należy twierdzić, że wnioski są pewne dopóty, dopóki dowody nie zostały przedstawione lub dopóty, dopóki nie mogą być przedstawione. To właśnie nazywane jest agnostyczną wiarą – wiarą, która każdemu człowiekowi niepozbawionemu czci pozwoli zawsze spojrzeć wszechświatowi w twarz, niezależnie od tego, co skrywa przed nim przyszłość” (Huxley, 1889). Problem w tym, że nie każdy człowiek chce i potrafi spokojnie spoglądać w przyszłość. Co więcej, byli i są tacy intelektualiści, którzy uważali, że nie powinno się spokojnie spoglądać w przyszłość. Należeli do nich m.in. janseniści. Różnica między nimi polegała na tym, że jedni dramatyzowali obraz tych, którzy nie przejmowali się swoją przyszłością (należał do nich Pascal), natomiast inni koncentrowali swoje wysiłki na spokojnym przekonywaniu niedowiarków, że religijna wiara daje im mimo wszystko lepsze perspektywy niż niewiara (można do nich zaliczyć autorów *Logiki z Port-Royal*).

Literatura

- Augustyn, św. (1954). *O wierze prawdziwej*. W: idem, *Dialogi i pisma filozoficzne*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Arnauld A., Nicole P. (1958). *Logika czyli sztuka myślenia*. Warszawa: PWN.

- Béquin A. (1963). *Pascala portret własny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Descartes R. (1970). *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Warszawa: PWN.
- Descartes R. (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Drozdowicz Z. (1993). *Antynomie Pascala*. Poznań: Kantor Wydawniczy SAWW.
- Goldmann L. (1959). *Le Dieu caché: Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard.
- Gould S.J. (2002). *Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Huxley Th.H. (1889). *Agnosticism. The Popular Science Monthly*. New York: D. Appleton & Company.
- Innocenty X, papież (1653). *Cum occasione (bulli)*. W: L. Kołakowski (red.). *Filozofia XVII wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*. Warszawa: PWN.
- Kołakowski L. (1959). *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Pascal B. (1972). *Myśli*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Pascal B. (1962). *Rozprawy i listy*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Tatarkiewicz W. (1971). *Porządek dóbr. Studium z Pascala*. W: idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne* (s. 339–365). Warszawa: PWN.