

Grzegorz Chrzanowski OP: Blaise Pascal i jego strategia dochodzenia do wiary

Właściwe zrozumienie treści zakładu możliwe jest dopiero wtedy, gdy umieścimy go w kontekście całości poglądów religijno-filozoficznych autora. To znaczy w kontekście refleksji nad kondycją człowieka, mocy rozumu i możliwości poznania Boga oraz drogi dochodzenia jednostki do wiary. Pascal nie zachęca ani do powierzchownego uznania tezy o istnieniu Boga, ani do mechanicznej pobożności, ale zwraca uwagę na element, który dziś nazwalibyśmy inicjacją religijną lub formacją – pisze dr Grzegorz Chrzanowski OP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Pascal. Wiara zbudowana na rozumie”.

Niezrealizowanym zamiarem Blaise'a Pascala było napisanie obszernej apologii chrześcijaństwa. Książka ta nigdy nie powstała, zachowały się jedynie notatki zapowiadające pełne dzieło, czyli *Mysli*. Fragment nr 451 *Mysli* Pascala zawiera słynny argument znany jako „zakład Pascala” [1]. Wbrew popularnej lecz rozpowszechnionej opinii, upatrującej w „zakładzie” dowód na istnienie Boga nie jest to tego rodzaju argument. Pascal uważał, że nie da się przedstawić konkluzywnego argumentu ani za, ani przeciw istnieniu Boga. Argument Pascala dotyczy racjonalności przyjęcia tezy o istnieniu Boga na innej niż dowód podstawie. Jest argumentem z zakresu racjonalności pragmatycznej, dotyczącym racjonalności podejmowania decyzji w sytuacji ryzyka przegranej tak jak na przykład w grze hazardowej.

Choć zakład Pascala był szeroko dyskutowany w literaturze filozoficznej, to jednak często nie omawiano całego ciągu argumentacji, lecz jedynie jego „probabilistyczną” część. W rezultacie spłycano rozumowanie francuskiego filozofa, przedstawiano w niepełnej, zniekształconej i niezgodnej z intencją autora formie. Prowadziło to między innymi do rozmaitych nietrafnych zarzutów, o których będzie mowa w dalszej części.

Stawiam tezę, że fragment 451 zawierający słynny zakład Pascala jest opisem strategii mającej na celu wyrwanie człowieka światowego, racjonalisty, sceptyka i być może libertyna z ram dotychczasowej egzystencji i ukazanie wyższych wartości i transcendentnego celu życia. Celem argumentacji nie jest zatem dowodzenie istnienia Boga ale doprowadzenie człowieka do nowej postawy życiowej, postawy wiary.

Fragment 451 zawierający słynny zakład Pascala jest opisem strategii mającej na celu wyrwanie człowieka światowego, racjonalisty, sceptyka i być może libertyna z ram dotychczasowej egzystencji i ukazanie wyższych wartości i transcendentnego celu życia

Kolejną ważną sprawą posiadającą znaczący wpływ na interpretację omawianego fragmentu jest jego styl. Cechą charakterystyczną formy wypowiedzi, z jaką mamy tutaj do czynienia, jest fragmentaryczność, aforystyczność, wtrącenia, niekiedy

brak dokończenia myśli. Czytelnik nie dostaje wyводу podanego we w pełni wyartykułowanej postaci. Treść niektórych akapitów *Myśli* domaga się do-myślenia. Zdarza się, że jedno zdanie kończące akapit jest ważnym uzupełnieniem treści, a mogłoby być przecież łatwo przeoczone; że luźno rzuconemu zdaniu należy poświęcić więcej uwagi, gdyż jest istotne dla zrozumienia dalszej części. Stąd też egzegetyczny styl i do-myślenie myśli w *Myślach* zawartych będzie charakteryzował pierwszą część niniejszego tekstu poświęconą analizie argumentu. Cały tekst omawianego fragmentu *Myśli* zawiera oprócz samego „zakładu” także część poprzedzającą oraz część następującą. Część zawierającą treść „zakładu”, gdzie mowa jest o konieczności zakładania się, kosztach i zysku, będę nazywał środkową lub probabilistyczną. W pierwszej części autor przygotowuje pojęcia, które pozwolą mu przeprowadzić rozumowanie zawarte w „zakładzie”, w ostatniej wskazuje na praktyczne konsekwencje, stanowiące warunek *sine qua non* praktycznej skuteczności „zakładu” w życiu adresata.

Skończoność-nieskończoność, niepoznawalność Boga oraz irracjonalność chrześcijaństwa.

„Jedność dodana do nieskończoności nie pomnaża jej ani o włos [...]. Skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością”.

Jak wiemy, Pascal był matematykiem i zapewne z tego powodu wybiera, jako bliskie swojemu sposobowi myślenia, kategorie nieskończoności i skończoności. Jednak pojęcia te nie są tutaj używane w ściśle matematycznym znaczeniu. Nabierają one treści aksjologicznej. Pascal przeciwstawia nie tyle nieskończoność skończoności w sensie ścisłym ile raczej wartości nieskończone wartościom skończonym. Jedyńka, jako coś skończonego, dodana do nieskończoności nic nie zmienia; nieskończoność dalej jest tą samą nieskończonością. Jako nic niezmienną jedynką jest wobec nieskończoności nicością. Mamy zatem rzecz o nieskończonej wartości i wartość skończoną, która Pascal utożsamia z nicością. I tę dysproporcję pomiędzy wartościami zachowajmy w pamięci.

*Pascal był matematykiem i
zapewne z tego powodu
wybiera, jako bliskie swojemu
sposobowi myślenia,
kategorie nieskończoności i
skończoności*

„Wiemy, że istnieje nieskończoność, ale nie znamy jej przyrody [...] Tak samo można dobrze wiedzieć, że Bóg jest, nie wiedząc, czym jest”. Wiemy, że nieskończoność jest

liczbą, ale nie wiemy, czy jest to liczba parzysta, czy nieparzysta; nie znamy zatem jej natury. Znamy to, co konstytuuje nasz świat, czyli istnienie i naturę skończoności, ponieważ sami jesteśmy skończeni i rozciągli. Znamy także istnienie nieskończoności, ponieważ mimo że nie posiada ona granic — tak jak my je posiadamy — to jednak ma ona rozciągłość, tak jak my. Jeśli chodzi o Boga, twierdzi Pascal, nie znamy ani jego istnienia, ani natury, ponieważ nie posiada on ani rozciągłości, ani granic. Istnienie Boga można poznać jedynie przez wiarę, a jego naturę poznamy przez uczestnictwo w chwale zbawionych.

„Któż potępi tedy chrześcijan, że nie mogą uzasadnić swoich wierzeń, skoro sami głoszą, iż wyznają religię, której nie można uzasadnić? Oświadczają, przedstawiając ją światu, że to jest głupstwo, *stultitiam*”.

Rozpatrując zagadnienie istnienia i natury Boga w ramach poznania czysto racjonalnego musimy uznać, że Bóg jest dla nas nieskończenie niepojęty, ponieważ nie posiada żadnych części ani granic i nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Nie jesteśmy w stanie poznać istnienia i natury Boga, ponieważ nie mamy z nim żadnego punktu styczności, twierdzi Pascal. Z czysto racjonalnego punktu widzenia chrześcijanie nie są w stanie uzasadnić swoich wierzeń. Nie jest to jednak powód do zarzucania chrześcijanom braku racjonalności, skoro oni sami przyznają, że wyznają religię, której nie potrafią uzasadnić. Sami przedstawiają ją światu jako głupstwo, *stultitiam*. W oczywisty sposób Pascal nawiązuje do myśli św. Pawła mówiącego, że Chrystus ukrzyżowany jest zgorszeniem dla żydów i głupstwem dla pogan (1 Kor, 1, 23).

Mamy zatem trzy idee wstępne przygotowujące nas do właściwego rozumienia „zakładu Pascala”. Po pierwsze, jest to idea radykalnej, aksjologicznej dysproporcji między rzeczą o nieskończonej wartości a rzeczą o skończonej wartości. Po drugie, ponieważ Bóg nie posiada ani skończoności ani granic nie jesteśmy w stanie, dzięki czysto naturalnej pracy umysłu, poznać ani istnienia, ani natury Boga. Po trzecie, fakt, że chrześcijaństwo jest religią, która nie posiada dla swego uzasadnienia satysfakcjonujących, czysto racjonalnych argumentów nie obala chrześcijaństwa.

Zakład Pascala

„Bóg jest albo go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy?
Rozum nie może tu nic określić; nieskończony chaos nas oddziela”.

Stajemy wobec dylematu: Bóg jest albo go nie ma. Z jednej strony nie posiadamy żadnych czysto racjonalnych podstaw, aby dokonać rozstrzygnięcia, ale z drugiej strony jedna z tych możliwości jest prawdziwa, a druga fałszywa. Rozstrzygnięcie istnieje, choć nie jest nam dostępne. Nie należy zatem, uważa Pascal, zarzucać błędu tym, którzy dokonali wyboru, gdyż my sami nie wiemy, czy Bóg jest, czy go nie ma oraz — wydaje się, że tak również można interpretować słowa Pascala — nie mamy dostępu do racji tych, którzy wybrali.

W tym miejscu w tekście pojawia się interlokutor Pascala, którym jest adresat apologii i rozpoczyna się część zawierająca elementy dialogu. Rozmówca Pascala odpowiada, że jego zarzut nie dotyczy konkretnej treści wyboru: Bóg jest albo go nie ma, ale tego, że w ogóle ktoś podejmuje się dokonania wyboru w sytuacji, gdy nie ma przesłanek do podjęcia wyboru jako takiego. Ci, którzy dokonali wyboru, obydwaj popełniają błąd, gdyż trafnym jest w ogóle nie podejmować decyzji.

„Ale trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrej woli, zmuszony jesteś (*cela n'est pas volontaire; vous êtes embarqué*)”.

Dlaczego jest się zmuszonym do podjęcia zakładu? Polski przekład sugeruje mniej niż francuski oryginał. Przekład stwierdza jedynie istnienie przymusu — jest się zmuszonym, człowiek jako taki jest zmuszony — ale nie jest jasne, na czym ma polegać przymus. Tymczasem użyty w oryginale czasownik *embarquer*, oprócz czynności zaokrętowania pasażerów na statek i załadowania towarów, posiada także znaczenie przenośne: „wplątać kogoś w jakąś sprawę”, sprawę, od której nie jest łatwo się uwolnić[2]. Można zatem rozumieć słowa Pascala jako stwierdzenie faktu, iż tak czy inaczej, nawet bez podejmowania zakładu w sposób świadomy, już uczestniczymy w grze. Rezygnując, przyjmując pozornie neutralną postawę, w istocie postępujemy tak samo, jak w przypadku decyzji o obstawieniu nieistnienia Boga.

Zatem zakładając, że musimy wybierać, jakiej znajdujemy się sytuacji? Mamy dwie rzeczy do stawienia na kartę, czyli takie, których nie chcemy utracić: prawdę i dobro, lub inaczej wiedzę i szczęśliwość.

*Można rozumieć słowa
Pascala jako stwierdzenie
faktu, iż tak czy inaczej, nawet
bez podejmowania zakładu w
sposób świadomy, już
uczestniczymy w grze*

Dwóch rzeczy się
także lękamy, to błąd
i niedola. Jeśli chodzi
o prawdę lub błąd, to
nie jesteśmy w stanie
rozstrzygnąć kwestii
istnienia Boga.
Zostawmy zatem to

zagadnienie. Ale pozostaje jeszcze problem szczęścia lub niedoli. Jaki zysk lub jaką stratę osiągamy, założywszy, że Bóg jest? Pascal stawia mocną tezę: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko, jeśli przegrasz, nie tracisz nic. W tym momencie wywodu rozmówca akceptuje przymus podjęcia zakładu. Tym, co go przekonuje, jest wizja nieskończonego zysku i zerowych kosztów. Ale czy na pewno koszt zakładu nie jest zbyt wysoki, waha się po chwili rozmówca. Załóżmy, powiada Pascal, że mamy różne szanse wygranej i przegranej i zakładając jedno życie, możemy zyskać dwa. Już wtedy podjęcie zakładu jest atrakcyjne. Im bardziej podnosi się stawka zysku — możliwość uzyskanie trzech żyć za jedno — tym bardziej racjonalnie jest wchodzić w grę. Jednakże w przypadku argumentu Pascala zakładamy się o istnienie Boga, a tym samym możliwy zysk wzrasta nieskończenie. Jest on nieskończony i to nieskończony podwójnie: nieskończone trwanie życia nieskończenie szczęśliwego.

Dotychczas była mowa o sytuacji zakładu przy równym prawdopodobieństwie wygranej i przegranej. A co w sytuacji, gdy prawdopodobieństwo istnienia Boga jest mniejsze niż pięćdziesiąt procent lub wręcz jest bardzo małe, na przykład 1%. Zdaniem Pascala wybór jest jasny, to znaczy jest racjonalną rzeczą zakładać się nawet w przypadku bardzo niskiego prawdopodobieństwa wygranej, gdyż zysk jest nieskończenie wysoki. Tylko zerowe prawdopodobieństwo istnienia Boga, czyli pewność, że Bóg nie istnieje, daje racjonalne podstawy do porzucenia zakładu. „Gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać”, twierdzi Pascal.

Kolejne zagadnienie to fakt, że ryzykujemy to, co jest pewne i co już posiadamy, czyli nasze aktualne życie dla czegoś, co tylko prawdopodobne. Zdaniem rozmówcy Pascala to właśnie to ryzyko i subiektywna niepewność stawia na różnym poziomie skończone dobro,

które się naraża z nieskończonym dobrem, które jest niepewne. Pascal nie zgadza się z takim zarzutem w stosunku do swojego zakładu. Jego zdaniem, nie ma nic nieracjonalnego w tym, że gracz ryzykuje nawet w sytuacji, gdy coś pewnego i skończonego stawia przeciw zyskowi, który jest niepewny i także skończony. Pomiędzy niepewnością wygrania a pewnością tego, co się ryzykuje, zachodzi stosunek wedle proporcji zysku i straty. Gdy wysokość wygranej wzrasta do wartości nieskończonej, a prawdopodobieństwo zysku i straty jest równe, trzeba „być obranym z rozumu”, aby się nie zakładać. Ale także w sytuacji, gdy prawdopodobieństwo jest mniejsze, a nawet bardzo małe, zakład o wygraną o nieskończonej wartości nadal jest racjonalny.

Postawa religijna – prymat *praxis*

„Jestem stworzony w taki sposób, że nie umiem wierzyć. Cóż mam tedy zrobić?”, mówi z żalem rozmówca Pascala. Odnosi się on z aprobatą do argumentacji, wręcz mówi o zachwycie, ale to nie wystarcza, aby pobudzić go do wiary. W odpowiedzi francuski filozof stawia najpierw diagnozę: niemoc wiary nie pochodzi z rozumu, ale z winy namiętności. I wskazuje receptę na uzdrowienie sytuacji: droga do wiary nie polega na wynajdywaniu i szlifowaniu dowodów, ale na walce z własnymi namiętnościami. To znaczy należy naśladować drogę do wiary tych, którzy kiedyś byli sceptykami, a dziś są wierzącymi, rozpoczynając praktykowanie religii zarówno przez kult, jak i etykę, tak jakby się już wierzyło.

„W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię”. Podjęte praktyki doprowadzą człowieka do nowej postawy życiowej charakteryzującej się wiarą i osławionym „ogłupieniem”. To ostatnie sformułowanie może wywołać zdziwienia, ale to ono właśnie opisuje nową sytuację wierzącego. Sytuację, w której kształtuje się nowa postawa egzystencjalna. Jak już wspomniano wyżej, św. Paweł głosił, że ukrzyżowany Chrystus jest zgorszeniem dla żydów i głupstwem dla pogan jednak dla wierzących jest on Bożą mocą i Bożą mądrością. Ta czytelna aluzja Pascala do św. Pawła dostarcza nam wskazówki, że nie chodzi o głupotę w zwyczajnym znaczeniu, ale o paradoksalny sposób mówienia o mądrości przewyższającej mądrość człowieka: „To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1, 25).

Aluzja Pascala do św. Pawła dostarcza nam wskazówki, że nie chodzi o głupotę w zwyczajnym znaczeniu, ale o paradoksalny sposób mówienia o mądrości przewyższającej mądrość człowieka

I na koniec należy stwierdzić, że postawa wiary nie oznacza straty, lecz zysk i to nie tylko w życiu przyszłym, ale i teraźniejszym. W miarę postępu w praktyce wiary obawa o utratę bliskich nam wartości

skończonych w imię niepewnej wartości nieskończonej rozprasza się. Będziesz wierny, uczciwy, przyjacielski, mówi Pascal, gdzie tu miejsce na stratę? Jedyne co zostanie utracone to „zatrute uciechy” i jeszcze w tym życiu człowiekowi będzie dane ujrzeć pewność rysującego się zysku i nicość tego, co zostało położone na szali. „Za każdym krokiem, jaki uczynisz na tej drodze, ujrzysz tyle pewności zysku i taką nicość tego, co ryzykujesz, iż w końcu poznasz, że założyłeś się o rzecz pewną, nieskończoną, za która nie dałeś nic”, konkluduje Pascal.

Zarzuty i komentarz

W stosunku do przedstawionego przez Pascala argumentu, a zwłaszcza jego środkowej, probabilistycznej części przedstawiono rozmaite zarzuty. Nie będziemy w tym miejscu odpowiadać na nie wszystkie, jest to zagadnienie zbyt obszerne. Jednak samo przedstawienie zarzutów i komentarz pozwolą lepiej zrozumieć właściwą wymowę argumentu Pascala. Oto niektóre zarzuty:

Zakład Pascala nie będzie przekonujący dla kogoś, kto istnienie Boga uważa za wysoce nieprawdopodobne

Po pierwsze, w zakładzie przyjmuje się *implicite*, że nieskończona wygrana jest możliwa do osiągnięcia jedynie

przez tych, którzy uznają za prawdziwą tezę „istnieje Bóg”. Założenie

to jest niezgodne z doktryną teologiczną mówiącą o możliwości zbawienia niewierzących oraz ludzi religijnych, ale wyznających religie nieteistyczne, jak na przykład buddyzm[3].

Po drugie uznanie tezy „Bóg istnieje” to nie wszystko, o co chodzi w religii. Znaczenie posiada nie tylko teoretyczna akceptacja dogmatów i zasad etycznych, ale liczy się także postawa religijna: odniesienie się do absolutu, i miłość bliźniego[4]. Po trzecie, rozumowanie Pascala odnosi się tylko do najbardziej podstawowych twierdzeń teizmu. Nie można na jego podstawie uzasadnić wyboru konkretnej religii, gdyż we wszystkich wygrana posiada wartość nieskończoną. Włodzimierz Galewicz nazywa to stanowisko „minimum teizmu”. Zakład dotyczy tylko alternatywy – teizm albo ateizm.

Po czwarte, zakład Pascala nie będzie przekonujący dla kogoś, kto istnienie Boga uważa za wysoce nieprawdopodobne. Będzie on przekonujący raczej dla kogoś, kto uważa hipotezę teistyczną za dość wiarygodną. W tym znaczeniu jest to kolejna próba racjonalizacji teizmu przez osoby wierzące. Podobnie jak ma to miejsce w przypadku współcześnie rozumianych argumentów za istnieniem Boga.

Wszystkie te argumenty są słuszne, ale skierowane są wyłącznie przeciw probabilistycznej części argumentu. Jeśli potraktuje się argument Pascala szerzej, wraz z jego częścią praktyczną, zarzuty nie odnoszą się rozumowania francuskiego filozofa. Co więcej, pokazują one, o co nie chodzi w zakładzie. Nie chodzi o jedynie werbalne, powierzchowne uznanie tezy o istnieniu Boga.

Jak zatem należy właściwie rozumieć cały argument Pascala? Argument odwołuje się do pojęcia racjonalności pragmatycznej? Racjonalność pragmatyczna to zbiór warunków efektywnego działania obejmującego także dziedziny poza naukowe. Postępowanie może być uznane za racjonalne pragmatycznie, nawet jeśli nie są spełnione warunki racjonalności treściowej lub formalnej jak na przykład w sytuacji osoby symulującej chorobę psychiczną. Wówczas racjonalne może być podawanie wiadomości sprzecznych ze sobą lub z rzeczywistością. Racjonalne jest to, co służy osiągnięciu celu, jaki stawia sobie działający. Jak pisze Włodzimierz Galewicz czynnikiem wystarczającym do uznania określonych działań za racjonalne pragmatycznie, jest efektywność, której przejawem jest wybór odpowiednich do zamierzonego

celu środków[5]. Racjonalność pragmatyczna odnosi się zasadniczo do ludzkich działań i kierujących nią motywów.

Postawa wiary lub niewiary ma być wynikiem decyzji podejmowanej w warunkach niepewności. Pomimo ryzyka wybór ten może być racjonalny, a stopień jego racjonalności można ocenić na podstawie dwóch kryteriów: stopnia prawdopodobieństwa hipotezy oraz oceny ewentualnych zysków i strat, których możemy się spodziewać w razie trafności hipotezy bądź w wypadku jej nietrafności. Koniunkcje tych dwóch kryteriów Galewicz nazywa „prawem praktycznej racjonalności” [6]. Zatem wybór między wiarą i niewiarą może być oceniany jako praktycznie racjonalny lub praktycznie irracjonalny. Jak dokładnie przebiega argument pragmatyczny za uznaniem tezy o istnieniu Boga? Zdaniem Galewicza istnieją trzy przesłanki „zakładu” Pascala:

1. Przesłanka aksjologiczna, która mówi o istnieniu nieskończonej wartości dobra wiecznego, które tym samym posiada nieskończoną przewagę nad dobrem doczesnym. Owa przewaga to podstawa kalkulacji Pascala. Jeżeli Bóg istnieje, mamy szansę na nieskończone szczęście wieczne. Jeżeli Boga nie ma, tracę niektóre dobra doczesne, z których rezygnuję, żyjąc zgodnie z rygorami wiary. Jednak wielkość zysku nieskończenie przewyższa wielkość straty, którą mogę ponieść, jeśli Boga nie ma. Strata jest tak naprawdę nicością w porównaniu z wielkością zysku.

2. Przesłanka probabilistyczna mówiąca o niezerowym prawdopodobieństwie hipotezy religijnej. Nie ma niezbitych dowodów przeciwko tezie o istnieniu Boga. Gdyby było pewne, że Boga nie ma, wówczas prawdopodobieństwo hipotezy religijnej byłoby równe zeru. Zdaniem filozofa hipoteza religijna jest warta akceptacji nie tylko, wtedy gdy jej prawdopodobieństwo jest takie samo jak hipotezy ateistycznej. Wystarczy, że jest ono niezerowe, byleby miało jakąś skończoną wielkość dodatnią. Decyzja może być racjonalna także, wtedy gdy prawdopodobieństwo hipotezy jest bardzo niskie, gdyż jest ono rekompensowane przez bardzo wysoką wartość dobra osiągniętego w razie trafności hipotezy. Jest to nieskończona wartość wiecznej szczęśliwości i to do drugiej potęgi, wedle wyrażenia Galewicza: jest ona nieskończona, jeśli chodzi i o intensywność i o czas trwania.

3. Prawo praktycznej racjonalności, które oznacza, że z nieskończonej

wartości dobra wiecznego i niezerowego prawdopodobieństwa realności tego dobra można wnioskować o praktycznej racjonalności opcji religijnej. Możemy dokonać takiego wnioskowania, o ile uznajemy ważność prawa praktycznej racjonalności.

Jeśli zgodzimy się z trzema powyższymi przesłankami, wniosek o racjonalności zakładu jest oczywisty. Oczywisty i... właściwie niezwykle mało poruszający. Aż narzuca się pytanie: no i co z tego? Można by znów postawić zarzut, że rozumowanie to nie wnosi nic nowego i dla niewierzącego nie przedstawia realnej opcji. Tak, ludzie religijni wierzą, że istnieje Bóg i że w niebie będą nagrodzeni za swoją wiarę. Tak, jest to prawdopodobne i być może dla niektórych atrakcyjne. Ale Pascal gotowy jest i na taką reakcję rozmówcy.

Koncepcja automatu

Leszek Kołakowski, idąc za Gilsonem, twierdzi, że sformułowanie „ogłupi cię” (*vous abêtira*) należy tłumaczyć „uczyni cię podobnym zwierzęciu” to znaczy uczyni cię automatem[7]. Co oznacza „być automatem” w naszym przypadku? Pascal uważa, że przeszkodą dla wiary są namiętności. Rzeczywiście używa on w tekście oryginalnym wyrażenia namiętności (*les passions*), ale pamiętajmy, że mówimy o namiętnościach w kontekście antropologii kartezjańskiej. Zdaniem Kartezjusza człowiek jest zespoleniem dwóch substancji: rzeczy myślącej i rzeczy rozciągłej. Rzecz rozciągła, czyli ciało człowieka, podobnie jak ciała zwierząt rozumiane jest mechanistycznie. To nie fizjologia opisuje cielesność, lecz mechanika. Kartezjusz niejednokrotnie mówi o „maszynie naszego ciała” oraz porównuje sposób funkcjonowania ciała człowieka do mechanizmu zegara[8]. Skoro ciało i dusza są ze sobą połączone w konkretnym człowieku, to oddziaływanie między dwoma substancjami może dokonywać się zarówno od strony duszy do ciała, jak i od ciała w kierunku duszy. Bez wchodzenia w szczegóły mechanistycznej fizjologii Kartezjusza można powiedzieć, że namiętności powstają w duszy jako rezultat oddziaływania czynników zewnętrznych, które docierają do mózgu i poruszają „pewien gruczoł” - jak mówi Kartezjusz — który wywołuje w duszy określony stan uczuciowy. Wzajemne oddziaływanie między duszą a mózgiem, który odbiera bodźce zewnętrzne dokonujące się dzięki „pewnemu gruczołowi” stanowi o pewnej plastyczności charakteru człowieka. Jeżeli zwierzęta można wytresować przez to, że

przeprogramuje się powiązanie bodźca ze stanem uczuciowym, na przykład odgłos wystrzału nie skłania psa myśliwskiego do ucieczki, lecz do pogoni za zwierzyną, to tym bardziej takie zmiany możliwe są w człowieku. Pisze Kartezjusz: „skoro bowiem można bez wielkiego wysiłku zmienić ruchy mózgu w zwierzętach pozbawionych rozumu, jest rzeczą oczywistą, iż można tego dokonać jeszcze lepiej w ludziach, i nawet ci, którzy posiadają najsłabsze dusze, mogliby osiąść władzę całkiem absolutną nad wszystkimi swymi namiętnościami, gdyby wychowywało się ich i nimi kierowało z dostateczną starannością” [9].

Koncepcja automatu podkreśla rolę cielesnej części natury człowieka w procesie kształtowania wiary oraz rolę nawyków zakorzenionych w cielesności i psychice. Sam rozum nie może dojść do wiary, musi dopomóc mu animalna część bytu odpowiedzialna za powstawanie nawyków, który kształtują się w sferze cielesno-psychologicznej. Chodzi o wytwarzanie dobrych nawyków, w taki sposób by automat ciała pociągnął za sobą duszę.

Mówiąc o związku koncepcji automatu z antropologią kartezjańską, nie sugerujemy jej nieaktualnego, unieważnionego przez rozwój filozofii charakteru. Przeciwnie, istnieją poszlaki wskazujące, iż ujęcie Pascala pozostaje w zgodzie ze współczesnymi badaniami z zakresu filozofii religii i psychologii.

John Cottingham, jeden ze współczesnych filozofów religii wywodzący się z tradycji analitycznej, postuluje przyjęcie innych niż tylko dyskursywne racji za racjonalnością religii. Twierdzi on, że same tylko filozoficzne analizy argumentów religijnych nie wychwytyją tego, co istotne w religii. „Musimy uznać coś, co może być nazwane prymatem *praxis*, pisze Cottingham, kluczowy nacisk położony na wkroczenie jednostki na ścieżkę praktycznego samo-przeobrażenia raczej niż na proste zaangażowanie w intelektualną debatę czy filozoficzną analizę. To tłumaczy, jak sędzę, dziwne poczucie zniekształcenia, złęgo ujęcia, które odczuwa się w zetknięciu z wieloma klasycznymi debatami z filozofii religii w akademickiej literaturze — wrażenia, że pomimo wielkości i pozornie centralnego charakteru podniesionych kwestii nie ujmują one tego, co jest istotą religijnego projektu” [10].

W religii należy przyznać pierwszeństwo zaangażowaniu przed argumentacją. Prymat *praxis* można rozumieć na wielu poziomach. Większość wierzących już w dzieciństwie i we wczesnej młodości jest wprowadzana w znaczenie praktyk i pojęć religijnych. Pierwszeństwo

praxis oznacza także fakt, iż również w przypadku dorosłych, czy to konwertytów, czy osób, które odkrywają religię, w której byli wychowani, ale nie uczestniczyli w niej z głębszym zaangażowaniem, najważniejszą rolę w kształtowaniu wiary odgrywa praktyka religijna oraz doświadczenie religijne. Fakt, że zaangażowanie religijne wywodzi się bardziej z praktyki niż z intelektualnej refleksji, znajduje potwierdzenie w wielu tradycjach religijnych. Pierre Hadot, na którego powołuje się Cottingham, w książce na temat ćwiczeń duchowych w świecie starożytnym, wielokrotnie podkreślał to, co moglibyśmy nazwać praktycznym wymiarem duchowości. Istniało wiele traktatów stoickich zatytułowanych „O ćwiczeniach”, a centralne pojęcie *askesis*, występujące na przykład u Epikteta, oznaczało nie tyle „ascetyzm” we współczesnym znaczeniu, ile praktyczny program ćwiczeń dotyczących „sztuki życia” - pracy nad uwagą i stałą czujnością umysłu oraz opanowanie metod kierowania namiętnościami, co nazywano terapią pożądań[11]. Celem takiego programu nie było po prostu intelektualne oświecenie albo przekazanie abstrakcyjnej teorii, ale przekształcenie całej osoby, włącznie ze wzorcami emocjonalnych reakcji.

Wiara nie powstaje zazwyczaj w wyniku akademickiej debaty na temat istnienia Boga i jego atrybutów

Również słynne ćwiczenia duchowe św. Ignacego Loyoli nie są ani traktatem doktrynalnym, ani wyborem kazań, ale przeznaczonym dla

uczestnika rekolekcji praktycznym zbiorem ćwiczeń, które należy wykonywać według przepisanej porządku. Zorganizowany program lektury, kontemplacji, medytacji, modlitwy i refleksji, przeplatane dziennym rytmem posiłków i snu, są centralne dla kształtowania wiary. Sam św. Ignacy rozpoczyna od przedstawienia wyraźnej paraleli z programem ćwiczeń fizycznych: „tak jak spacer, marsz i bieg są ćwiczeniami dla ciała, tak <ćwiczenia duchowe>; to miano nadane każdemu sposobowi przygotowania i usposabiania duszy do wyzbycia się nieuporządkowanych przywiązań”[12].

Zdaniem brytyjskiego filozofa w zakładzie Pascala kluczowym momentem nie jest nakłanianie do powierzchownego, werbalnego aktu wiary obietnicą pośmiertnego szczęścia, ale wezwanie do rozpoczęcia procesu duchowej przemiany, którego pozytywne skutki pojawią się

zarówno w życiu przyszłym, jak i doczesnym. Jego zdaniem Pascal zaleca pracę nad przekształcaniem postaw emocjonalnych i w tym kontekście Cottingham tłumaczy na język angielski czasownik *abêtir* jako *softening* - „tonowanie, urabianie” oraz *taming* - „oswajanie, poskramianie” [13]. Konotacje terminu *abêtir* są, jego zdaniem, etymologicznie związane z tresurą lub oswajaniem dzikich zwierząt (*une bête* - zwierzę), o czym Kartezjusz pisał w *Namiętnościach duszy*.

Wniosek

Właściwe zrozumienie treści zakładu możliwe jest dopiero wtedy, gdy umieścimy go w kontekście całości poglądów religijno-filozoficznych autora. To znaczy w kontekście refleksji nad kondycją człowieka, mocy rozumu i możliwości poznania Boga oraz drogi dochodzenia jednostki do wiary. Pascal nie zachęca ani do powierzchownego uznania tezy o istnieniu Boga, ani do mechanicznej pobożności, ale zwraca uwagę na element, który dziś nazwalibyśmy inicjacją religijną lub formacją. Jest niezwykle znaczące, że w starożytnym kościele katechezy mistagogiczne, czyli te, które tłumaczyły tajemnice wiary i wyjaśniały sens chrztu, wygłaszane były już po przyjęciu chrztu przez katechumenów. Aby zrozumieć prawdy wiary, trzeba już w tajemnicy życia z Bogiem uczestniczyć. Uczestnictwo poprzedza i jest warunkiem poznania religijnego [14]. Wiara nie powstaje zazwyczaj w wyniku akademickiej debaty na temat istnienia Boga i jego atrybutów. Wiara rodzi się z doświadczenia religijnego, które może być spontaniczne lub przygotowane przez jakiś rodzaj duchowej praktyki. Praktyka wszystkich religii, także chrześcijaństwa, mówi o inicjacji religijnej jako akcie poprzedzającym poznanie Boga i rozwój wiary. Blaise Pascal, dzięki swojej strategii budzenia wiary opisanej we fragmencie 451 *Myśli*, wpisuje się w ten nurt analizy racjonalności wiary oraz sposobu dochodzenia do przyjęcia postawy religijnej.

dr Grzegorz Chrzanowski OP

Foto: Domena publiczna

Przypisy:

[1] Por. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1989, s. 230-237. Istnieje również edycja *Myśli* w innym układzie i tam fragment z zakładem ma numer 233. Por.

<https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pascal-mysli.html>
(11.08.2022).

[2] Por. Wielki słownik francusko-polski, t. 1, PWN, Warszawa 2003, s. 534; Engager (qqn) dans une affaire difficile dont on ne peut sortir facilement („wplątać kogoś w trudną sprawę od której nie jest łatwo się uwolnić”), Le Robert. Dico en ligne,
<https://dictionnaire.lerobert.com/definition/embarquer> 09.08.2022.

[3] Por. Włodzimierz Galewicz, *Studia z etyki przekonań*, Universitas, Kraków 1998, s. 166-179.

[4] Podobny zarzut stawia R. Dawkins. Twierdzi on, że wiara nie jest czymś o czym można swobodnie decydować. Mogę zdecydować o chodzeniu do kościoła i o tym aby wyrecytować credo, ale jeśli nie wierzę w głębi serca to czysto wolicjonalna decyzja może mnie skłonić jedynie do udawania wiary w Boga. Nie widać racjonalnego powodu dla którego Bóg miałby wyżej cenić kogoś, kto wierzy pozornie, od szczerego wątpiącego czy ateisty, powiada Dawkins Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 152-153.

[5] W. Galewicz, *Studia z etyki przekonań*, Universitas, Kraków 1998, s. 167.

[6] Tamże, s. 168.

[7] Leszek Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 1994

[8] René Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1958

[9] Tamże, s. 66-67.

[10] John Cottingham, *The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value*, Cambridge University Press 2005, s. 5, tłumaczenie GC.

[11] Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 15,

[12] J. Cottingham, dz.cyt., s. 4.

[13] „Religijna praxis, w interpretacji Pascala, pociąga za sobą progresywną przemianę postaw emocjonalnych: on sam wyraźnie zaleca środki służące urabianiu i oswajaniu (abêtir) reakcji aspirującego do wiary”, J. Cottingham, dz.cyt., s. 8, przypis 21.

[14] Jan Andrzej Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 2004, s. 135-147.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego