

M a r e k W ó j t o w i c z

Druga część zakładu Pascala – od postawienia na Boga do wiary w Niego

Słowa kluczowe: zakład Pascala, stawianie na Boga, droga do wiary

Wstęp

Blaise Pascal w swoich *Mysłach* zaproponował oryginalną argumentację proteistyczną, zwaną zakładem Pascala (*le pari de Pascal*). Ma ona postać rozmowy autora dzieła z niedowiarkiem. Francuski filozof wpierw uznaje prawdziwość tezy sceptycznej: „«Bóg jest albo Go nie ma». (...) Rozum nie może tu nic określić” (Pascal 1989: 451). Następnie jednak przekonuje interlokutora, że musi on podjąć decyzję: postawić na istnienie Boga albo postawić na Jego nieistnienie. Pascal radzi rozważyć – analogicznie do postępowania charakterystycznego dla gier losowych – wszystkie możliwe konsekwencje obu opcji dostępnych odbiorcy zakładu (por. tab. 1 – w polach obwiedzionych pogrubioną linią znajdują się oceny konsekwencji podjętego wyboru, zależnie od tego, czy Bóg faktycznie istnieje, czy też nie istnieje).

Tabela 1. Następstwa decyzji o postawieniu na istnienie Boga i postawieniu na Jego nieistnienie

Decyzja	Stan rzeczy	
	Bóg istnieje	Bóg nie istnieje
Stawiam na istnienie Boga	wartość nieskończona	wartość skończona
Stawiam na nieistnienie Boga	wartość skończona	wartość skończona

Jedno z możliwych następstw zakładu jest szczególne. Otóż w przypadku postawienia na istnienie Boga i zarazem Jego rzeczywistego istnienia, człowieka czeka nagroda o nieskończonej wartości: „(...) tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania” (Pascal 1989: 451). Pascal ostatecznie dowodzi, w oparciu o reguły rachunku prawdopodobieństwa, że bardziej opłacalną, a zatem jedyną racjonalną decyzją jest postawienie na Boga – „trzeba być obranym z rozumu, aby zachować życie raczej, niż rzucić je na hazard dla nieskończonego zysku” (Pascal 1989: 451).

Może się wydawać, że sformułowana przez Pascala teza o racjonalności teizmu jest zwieńczeniem przedstawionej przez niego w *Myślach* argumentacji. Większość proponowanych interpretacji i dyskusji prowadzonych od ponad 350 lat, a obecnie wyraźnie zintensyfikowanych, dotyczy właśnie dopiero co zarysowanych elementów wywodu francuskiego filozofa. Szczególnie ekspozowane są probabilistyczne i moralne aspekty zakładu (Jordan 2006: 3–4). Jednakże ograniczanie pola badań nad ideą Pascala do rzekomo kończącego rozumowanie zamiaru postawienia na istnienie Boga jest nieuzasadnione. Ten moment argumentacji można wręcz uznać za wstęp do równie istotnej, dalszej części zakładu.

1. Postawienie na Boga

Przede wszystkim trzeba ustalić, czym w istocie jest postawienie czy też założenie się o istnienie Boga. Pascal korzysta z metafor wiążących się z grami hazardowymi, w których gracz na podstawie kalkulacji przypuszczalnych zysków i strat oraz szacowania prawdopodobieństw możliwych stanów rzeczy stara się podejmować decyzje, które dadzą mu największe szanse na sukces. Należy zauważyć, że jeżeli, jak autor *Myśli*, akcentujemy racjonalność wybranej strategii, to mało ważne staje się ustosunkowanie grającego do przedmiotu ryzykownych działań. Przykładowo, ktoś zakładający się o wynik meczu między drużyną A i B może być wiernym kibicem A, ale postawić pieniądze – racjonalnie, wskutek przeprowadzonych analiz i kalkulacji – na zwycięstwo B. Oznacza to jedynie, że przewiduje on przyszły stan rzeczy, w tym wypadku rezultat sportowej rywalizacji. Bez względu na faktyczny wynik meczu, a co za tym idzie, bez względu na powiększenie bądź uszczuplenie swoich zasobów finansowych, gracz ten nadal, w nie mniejszym stopniu niż przed meczem, będzie kibicował A. Analogia zakładu Pascala do gier tak daleko nie sięga, gdyż nonsensowne (ściślej: sprzeczne z perspektywą uzyskania zbawienia) byłoby dopuszczenie możliwości pozostania kogoś zakładającego się o istnienie Boga przy wyjściowej postawie libertyna i niedowiarka.

Należy zatem określić charakter wpłaty czy też stawki, jaką osoba stawiająca na Boga wnosi do zakładu. Jedną z jej składowych jest, jak się wydaje, zmiana przekonań – ze sceptycznego (agnostycznego): „Nie wiem, czy Bóg istnieje” na teistyczne: „Bóg istnieje”. Pod jakimi warunkami, jeśli w ogóle, zmiana taka jest możliwa? Pytanie to kieruje analizę ku problematyce woluntaryzmu doksastycznego. Najważniejszą tezą tej koncepcji jest zdolność osoby do wywierania wpływu na przyjmowane przekonania. Założmy, że dotychczas uważaliśmy Mozarta za najwybitniejszego kompozytora w dziejach muzyki, ale postanawiamy zmienić pogląd – od dzisiaj uznawać będziemy za taką osobę Bacha. Czy człowiek jest władny to uczynić? Zwolennicy woluntaryzmu doksastycznego odpowiedzą pozytywnie, akcentując przy tym dobrowolność przyjmowania przynajmniej niektórych przekonań, natomiast przeciwnicy tej koncepcji podkreślają niezależność procesu uznawania przekonań od ludzkiej woli (Vitz 2016). Pascala należałoby zaklasyfikować do tej pierwszej grupy – odbiorca zakładu jest nakłaniany do przyjęcia za prawdziwą tezy o istnieniu Boga.

Dowiedziona przez autora *Myśli* opłacalność zakładu o istnienie Boga opiera się jednak na dalej idącej transformacji. Ma ona przecież przynieść zakładającemu się, gdy tylko Bóg rzeczywiście istnieje, zbawienie. Skoro tak, to nie wystarczy mentalna afirmacja fundamentalnej tezy teistycznej. Postawienie na Boga musi doprowadzić do wiary w Niego, bowiem właśnie jedynie wiara daje niezawodną nadzieję (KKK: 161) na osiągnięcie Królestwa Niebieskiego, na wieczne szczęście. Realizacja zakładu Pascala jest zatem z konieczności dwuetapowa: najpierw trzeba uznać – na mocy większej opłacalności, a więc i racjonalności – prawdziwość teizmu, a następnie przekonanie to przekształcić w postawę wiary. Pierwszy etap jest stosunkowo łatwy – wystarczy zaaprobować przesłanki wyvodu francuskiego filozofa (nierozstrzygalność kwestii istnienia/nieistnienia Boga, konieczność dokonania wyboru między założeniem się o istnienie Boga a założeniem się o Jego nieistnienie, dodatnie prawdopodobieństwo istnienia Boga) i zrozumieć probabilistyczny rachunek oparty na kontraście między skończonością a nieskończonością.

Urzeczywistnienie etapu drugiego przedstawia się jako zadanie o wiele bardziej złożone. Znajduje to wyraz w samym tekście *Myśli*. Rozmówca Pascala, już przekonany do postawienia na Boga, wypowiada charakterystyczne słowa: „(...) każą mi zakładać się, a nie mam swobody; nie chcą mi sfolgować, a mam taką naturę, że nie umiem wierzyć. Cóż mam tedy uczynić?” (Pascal 1989: 451). Akceptacja zakładu nie skutkuje wiarą w Boga, ale – zdaniem francuskiego filozofa – może do niej doprowadzić. W ten sposób Pascal opowiada się za pośrednim woluntaryzmem doksastycznym. Stanowisko to uznaje możliwość podejmowania przez osobę odpowiednich działań, których rezultatem staje się zamierzona zmiana żywionych przekonań. We wspomnianym przykładzie

zwolennik Mozarta planowo zaczyna słuchać najpiękniejszych utworów Bacha, wybiera się na serię wykładów propagujących geniusz niemieckiego muzyka i zarazem kwestionujących wyjątkowość dzieł autora *Czarodziejskiego fletu* itp., aby po pewnym czasie uznać właśnie Bacha za kompozytora wszech czasów. W odpowiedzi na apel swego interlokutora Pascal formułuje konkretne zalecenia mające przywieść zakładającego się do wiary, która jest osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga (KKK: 150), a więc musi zawierać silne przekonanie o Jego istnieniu.

2. Droga do wiary

„Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku; dowiaduj się u tych – radzi Pascal – którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; wyleczeni z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię” (Pascal 1989: 451). Zalecany przez autora *Mysli* sposób osiągnięcia wiary jest zaskakujący. Wyraźnie różni się od wcześniejszego wywodu, w którym dominującą rolę odgrywało rozumowanie, w dodatku zawierające ścisłe, sformułowane w języku matematyki tezy. Natomiast w tej części zakładu Pascal sugeruje podjęcie konkretnych działań.

Francuski filozof radzi niedowiarkowi zachowywać się tak, jak gdyby był osobą wierzącą. Postępowanie tego typu z reguły nie świadczy korzystnie o człowieku, który je podejmuje. Przekonują o tym chociażby używane wówczas określenia: udawanie, imitacja, pozorowanie, bezmyślne naśladownictwo, małpowanie. Osoba tak czyniąca niejako sama odziera się z najchlubniejszych przymiotów *homo sapiens*: krytycznego myślenia, niepowtarzalności „ja”, samoświadomości.

Pascal zaleca zakładającemu się podjęcie praktyk religijnych typowych dla chrześcijan wyznania rzymskokatolickiego. Zwraca tu uwagę przypadkowość wprost nazwanych w tekście zachowań. Autor *Mysli* zachęca do używania wody święconej – praktyki zaliczanej do sakramentaliów, o niepierwszorzędnym znaczeniu, faktycznie do zbawienia niekoniecznej. Apeluje on ponadto o uczestniczenie we mszy św., a zatem podjęcie najwyższej dostępnej człowiekowi formy kultu religijnego (KKK: 1324–1327). Użycie przez Pascala skrótu „itd.” (*etc.*) wyjaśnia, że sensem jego rady jest konieczność zmiany trybu życia: z obojętnego wobec Boga na zawierający regularne praktyki religijne. Takie postępowanie francuski filozof uznaje, niestety bez szerszego komentarza, za naturalny sposób osiągnięcia wiary. Można jedynie przypuszczać,

że zaangażowanie religijne, nawet ograniczone tylko do zewnętrznych form (zakładający się „nie umie wierzyć”), jest, zdaniem Pascala, zgodne z istotą i najgłębszymi pragnieniami człowieka.

Najbardziej nieoczekiwana jest jednak perspektywa „ogłupienia” (*vous abêtira*). Sformułowanie to można przetłumaczyć także jako „uczyni z ciebie automat” bądź „uczyni cię podobnym zwierzęciu” (Kołakowski 1994: 203). Pascal rozwija to zagadnienie w innych fragmentach *Myśli*. W drodze do Boga człowiek powinien uwzględnić swoją cielesność, rozumianą – w duchu kartezjanizmu – mechanicznie. Przemiana postawy życiowej z agnostycznej w religijną nie dokona się, jeżeli nie obejmie całości osoby. W procesie tym myślenie częstokroć przeszkadza, niezbędne jest więc „ogłupienie”, albo, posługując się bardziej znanym określeniem Pascala, poddanie rozumu (Pascal 1989: 461–466).

W tym miejscu wyraźnie ujawnia się dychotomiczna struktura zakładu Pascala. Z jednej strony wynika ona z podkreślających odrębność ducha i ciała antropologicznych poglądów autora *Myśli*: „Trzeba zmusić do wiary dwie nasze części składowe: umysł przez dowody, które wystarczy ujrzeć raz w życiu, i automat przez nawyk” (Pascal 1989: 470). Z drugiej natomiast – z kolejności podjęcia koniecznych działań: najpierw trzeba przekonać ludzki rozum (pierwsza część zakładu, mająca charakter argumentacji), aby następnie uformować stosowne przyzwyczajenia (część druga, pozaintelektualna).

Omawiana tu druga część zakładu nie została przez Pascala szczegółowo opisana. Nie wiadomo, ani jak długo trwa, ani z jakimi problemami się wiąże. Tym niemniej francuski filozof przedstawił ją jako pewien proces o charakterystycznej dynamice. Najpoważniejszym wyzwaniem dla zakładającego się o istnienie Boga jest rozpoczęcie naśladowania osób wierzących. Autor *Myśli* podaje przyczynę tych trudności – są nią targające człowiekiem namiętności (*passions*), które ukierunkowują go na dążenie do przyjemności, nowości, ekscytacji. One właśnie każą niedowiarkowi-hedoniście podejrzliwie spoglądać na perspektywę podjęcia powtarzalnych, zautomatyzowanych i nużących praktyk religijnych. Dlatego tak ważny jest pierwszy krok na drodze do wiary: „Wnet mielibyście wiarę, gdybyście się wyrzekli rozkoszy. Otóż waszą rzeczą jest zacząć” (Pascal 1989: 457).

Wdrożenie się w religijny sposób życia, pomimo jego początkowo wyłącznie zewnętrznego charakteru, stopniowo przemienia człowieka wewnątrznie: „(...) za każdym krokiem, jaki uczynisz na tej drodze, ujrzysz tyle pewności zysku i taką nicość tego, co ryzykujesz, iż w końcu poznasz – obiecuje Pascal – że założyłeś się o rzecz pewną, nieskończoną, za którą nie dałeś nic” (Pascal 1989: 451). Słowa francuskiego filozofa należy rozumieć jako opis rozwoju wiary. Stawiający na Boga wprawdzie jedynie dopuszcza możliwość Jego rzeczywistego istnienia (w języku matematyki: szacuje prawdopodobieństwo

istnienia Boga na większe od 0). Po podjęciu praktyk religijnych jego przekonania sukcesywnie zbliżają się do teizmu (pewność nieskończonej nagrody oznacza pewność istnienia Boga).

Przemiana dotyczy także sfery moralnej. Pascal roztacza przed osobą decydującą się na religijny tryb życia wizję rozwoju niezwykle cenionych przymiotów: „Będziesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, przyjacielski, szczerzy, prawdomówny” (Pascal 1989: 451). Autor *Myśli* przekonuje ponadto, że przeobrażony człowiek nie tylko przybliży się do zdobycia nagrody wiecznej, ale osiąga szczęście już w doczesności: „To prawda, nie będziesz opływał w zatrute uciechy, chwałę, rozkosze; ale czyż nie będziesz miał innych? Powiadam ci, zyskasz jeszcze w tym życiu” (Pascal 1989: 451).

3. Istota przemiany

Zaproponowany przez Pascala sposób osiągnięcia wiary w oparciu o naśladowanie praktyk religijnych wymaga komentarza. Autor *Myśli* w zasadzie nie opisał mechanizmu, który miałyby skutkować tak poważną przemianą wewnętrzną. Rozważyć należy co najmniej trzy możliwe wyjaśnienia: psychologiczne, socjologiczne i teologiczne.

Centralne znaczenie podejmowanych zachowań dla całości psychicznej konstrukcji człowieka charakteryzuje jeden z najważniejszych nurtów psychologii – behawioryzm, obecnie zwykle reprezentowany przez teorie uczenia się. Można dowodzić, że między poglądami Pascala a wynikami eksperymentalnych badań nad modyfikacją zachowań istnieje wiele zbieżności (Burzyński 1937: 9–20). Jest wielce prawdopodobne, że zalecane przez francuskiego filozofa regularne powtarzanie praktyk religijnych przekształci się w przyzwyczajenie. Proces ten musiałby jednak przebiegać zgodnie z wielokrotnie badanymi regułami warunkowania. Konieczne byłoby zatem zaistnienie trwałego związku między zachowaniami religijnymi a popędami albo odpowiednie wzmocnienie pozytywne praktyk religijnych.

Nietrudno znaleźć pewne analogie między propozycją Pascala a opisywanymi przez psychologię zjawiskami. Przykładem mogą posłużyć badania nad zagadnieniem asertywności. Wiele osób zachowuje się niezgodnie ze swoimi przekonaniem i pragnieniami, co często wiąże się z wyraźnym dyskomfortem. W takim przypadku pomocny okazuje się trening asertywności, który polega na powtarzaniu prawidłowych, asertywnych zachowań: słów, gestów, postawy ciała. Bywa, że uczestnik treningu nie jest – jak stawiający na Boga – przekonany o polecanym mu działaniu. Jeśli jednak je wyćwicy i zacznie stosować w codziennym życiu, to często po jakimś czasie w pełni się do niego przekonuje. Efekt ten tłumaczy się zgodnością zachowań asertywnych

z najgłębszymi potrzebami osoby: szacunkiem do samego siebie, pragnieniem samostanowienia, troską o własne terytorium psychologiczne (Król-Fijewska 1992: 8–10).

Niewykluczone, że dla dokonania się sugerowanej przez Pascala przemiany decydujące są czynniki socjologiczne. Wyjaśnienie takie przedstawia Ian Hacking, korzystając przy tym z modelu I&I. Kluczową rolę odgrywają w nim dwa procesy charakterystyczne dla interakcji społecznych: imitacja i internalizacja. „To, co zaczyna się jako udawanie, przemienia się w głęboko zakorzeniony stan psychologiczny. (...) Całkowicie internalizujesz religijne przekonania, których nabywanie rozpoczęłeś od pozorowania” (Hacking 2010: 316). Internalizacja stanowi najsilniejszy rezultat wpływu otoczenia społecznego na jednostkę (Aronson 1987: 58–59).

Właśnie za pomocą modelu I&I Hacking tłumaczy niepokojące zjawisko, jakie zaobserwowano w pierwszych latach XXI wieku w Szwecji. Stwierdzono, że zaskakująco wiele dzieci emigrantów starających się o azyl patologicznie wycofało się z kontaktów społecznych. Okazało się, że pierwsze tego typu przypadki były szeroko omawiane w mediach. Hacking przypuszcza, że dzieci azylantów powszechnie zaczęły imitować opisywane, a faktycznie propagowane zachowania izolacyjne, pomimo braku powodujących je czynników psychologicznych czy społecznych. Powtarzanie tych zachowań spowodowało ich utrwalenie się oraz zinternalizowanie. Analogiczny skutek miałoby wywołać imitowanie przez stawiającego na istnienie Boga praktyk religijnych (Hacking 2010: 316–317).

Można przypuszczać, że Pascal skłaniałby się jednak ku wyjaśnieniom teologicznym. Zgodnie z nimi, rozwój religijny człowieka jest ściśle związany z działaniem Boga w jego życiu. Nie tylko wiara, ale nawet samo jej pragnienie wypływa bowiem jedynie z łaski Bożej (KKK: 1996–2001). Osoba otrzymuje ją zawsze darmo, niezależnie od własnej aktywności, a więc także od rodzaju i intensywności praktyk religijnych. Zadaniem człowieka jest otwarcie się na łaskę i nawiązanie z nią współpracy w drodze do zbawienia.

Skoro tak, to podjęte w ramach realizacji zakładu nowe zachowania nie gwarantują pomyślnego dojścia do wiary. Jaki jest zatem ich sens? Autor *Mysli* podaje kilka tropów, które mogą naprowadzić na właściwą odpowiedź. Po pierwsze, praktyki religijne mają uwolnić stawiającego na Boga od wspomnianych już namiętności, które częstokroć całkowicie zamykają człowieka na działanie łaski: „(...) twoja niemoc wiary (...) pochodzi jedynie z winy twoich namiętności” (Pascal 1989: 451). Po drugie, przymuszenie się do czynionych bez przekonania, zautomatyzowanych zachowań daje osobie szansę na zdystansowanie się od egocentrycznej, pełnej zadufania i poczucia samowystarczalności postawy życiowej oraz rozwój jednej z najważniejszych cnót chrześcijańskich – pokory. „Trzeba poddać się za pomocą upokorzeń natchnieniu,

które samo tylko może sprowadzić prawdziwy i zbawczy skutek” (Pascal 1989: 482). Po trzecie wreszcie, ważnym aspektem jednoczesnego naśladowania ludzi wierzących i braku wewnętrznego przekonania o słuszności podjętych praktyk jest skłaniający do ciągłych poszukiwań duchowy niepokój. Pascal uważał zaś poszukiwanie Boga za najważniejszą powinność człowieka i wielokrotnie wyrażał nadzieję, że nie okaże się ono bezowocne (Pascal 1989: 333, 335, 453, 579).

4. Wątpliwości związane z ideą Pascala

Przedstawiona przez Pascala droga człowieka do wiary rodzi szereg wątpliwości. Pierwsza z nich dotyczy opisywanego przez psychologów i socjologów zjawiska samooszukiwania się. Być może w duchowej sferze osoby, która podjęła regularne praktyki religijne, nie dokonuje się żadna istotna przemiana, a wewnętrzne przekonanie o jej zajściu jest jedynie przejawem mechanizmu obronnego racjonalizacji. Wiarygodności tej hipotezie dodaje wysoki stopień trudności wiążący się z realizacją zakładu Pascala. Im więcej człowiek „zainwestował” (wysiłku, czasu, pieniędzy) w proces dążenia do zaplanowanego celu, tym bardziej prawdopodobna jest groźba oszukiwania samego siebie w ocenie stopnia jego osiągnięcia. Dowodzą tego chociażby badania nad dynamiką poszerzania się ekskluzywnych grup. Zwykle stawiają one kandydatom wysokie wymagania. Okazuje się, że po ich spełnieniu nowy uczestnik grupy ceni członkostwo w niej nieproporcjonalnie wysoko – zapewne w wyniku racjonalizacji. Tendencję do samooszukiwania się po podjęciu niełatwej decyzji można tłumaczyć także mechanizmem dysonansu poznawczego (Aronson 1987: 144–145).

Kolejne zastrzeżenie, które można postawić drugiej części zakładu, wiąże się z niekognitywnym i przygodnym charakterem proponowanych przez Pascala działań. Obiekciej tę Daniel Garber zilustrował autentyczną historią, która przydarzyła się doktorantce antropologii prowadzącej badania nad współczesnym okultyzmem. Włączyła się ona w działalność jednej z grup ezoterycznych: słuchała wykładów, czytała zalecane teksty, uczestniczyła w rytuałach. „Dostosowała się zatem – komentuje Garber – do odpowiednika brania wody święconej i słuchania mszy” (Garber 2009: 21). Po kilku miesiącach doktorantka uświadomiła sobie, że zgadza się z częścią doktryny okultyzmu. Zmiany takiej zupełnie nie planowała i nie pragnęła, a zatem nie była ona wynikiem samooszukiwania.

W tym kontekście wątpliwości budzi efekt proponowanych przez Pascala działań. Czy nie jest on podobnie nieprzekonujący, jak miało to miejsce w przypadku doktorantki antropologii? Dlaczego silna wiara w Boga ma być

bardziej wiarygodna niż treści magiczne i parapsychologiczne? W obu przypadkach przemiana przekonań dokonała się w sposób niekognitywny, a to rodzi podejrzenia. Typowymi, a zarazem w pełni uzasadnionymi drogami nabywania nowych poglądów są lektury, dyskusje czy rozmyślenia, a więc czynności intelektualne. Autor *Myśli* zaleca natomiast bezrefleksyjne naśladowanie zachowań religijnych i zapewnia, że doprowadzi to człowieka do najwyższych dostępnych mu prawd.

Realizacji zakładu Pascala zarzucić można również przygodność. Trudno jest wytłumaczyć racjonalność wyboru właśnie katolickich praktyk religijnych, skoro – jak można przypuszczać – regularne powtarzanie innych zachowań (religijnych albo niereligijnych) także skutkowałoby przemianą mentalną. Obiekcję tę – zwaną zarzutem wielu bogów (*many-gods objection*) – sformułował jako pierwszy Denis Diderot (Diderot 2003: 56) i jest ona uważana za wyjątkowo trudną do odparcia (Jordan 1994: 101–102).

Jeszcze inny argument podważający zasadność zalecanego przez Pascala sposobu dotarcia do wiary wynika ze wspomnianego już nieintegralnego rozumienia człowieka. Zgodnie z koncepcjami personalistycznymi, dominującymi także w antropologii teologicznej, działania w pełni ludzkie muszą obejmować wszystkie wymiary osoby (Wojtyła 1985: 327). Warunku tego nie spełnia podjęcie praktyk religijnych bez dostatecznych racji za ich prawdziwością. Perspektywa działania w „ogłupieniu” jest nie do pogodzenia z rozumieniem wiary w duchu personalizmu – jako odpowiedzi zintegrowanego wewnątrznie człowieka na Boże wezwanie.

Przedstawione tu wątpliwości można próbować rozpraszać (Wójtowicz 2016: 197–203). Pojawiają się jednak przy tym kolejne złożone kwestie, więc trudno liczyć na ostateczne rozstrzygnięcie problemów wiążących się z proponowaną przez Pascala drogą do wiary. Niewykluczone, że badanie tego zagadnienia po prostu wykracza poza granice możliwości poznania filozoficznego.

Bibliografia

- Aronson E. (1987), *Człowiek – istota społeczna*, przeł. J. Radzicki, Warszawa: PWN.
- Burzyński J. (1937), *Przyzwyczajenie i jego rola w religii według „Myśli” Pascala*, Warszawa: Uniwersytet-Theologicum.
- Diderot D. (2003), *Dodatek do „Myśli filozoficznych”*, w: tenże, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Hartwig, J. Rogoziński, Warszawa: De Agostini & Altana, s. 45–60.
- Garber D. (2009), *What Happens after Pascal’s Wager: Living Faith and Rational Belief*, Milwaukee: Marquette University Press.

- Hacking I. (2010), *Pathological withdrawal of refugee children seeking asylum in Sweden*, „Studies in History and Philosophy of Biomedical Sciences” 41, s. 309–317.
- Jordan J. (1994), *The Many-Gods Objection, w: Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*, ed. J. Jordan, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., s. 101–113.
- Jordan J. (2006), *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*, New York: Oxford University Press.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* [KKK] (1994), Poznań: Pallotinum.
- Kołąkowski L. (1994), *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak.
- Król-Fijewska M. (1992), *Stanowczo, łagodnie, bez lęku, czyli 13 wykładów o asertywności*, Warszawa: Intra.
- Pascal B. (1989), *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa: Pax.
- Vitz R. (2016), *Doxastic Voluntarism*, <http://www.iep.utm.edu/doxa-vol>, [05.05.2016].
- Wojtyła K. (1985), *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wójtowicz M. (2016), *Zakład Pascala – argumentacja i działanie*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Streszczenie

Najbardziej znaną częścią zakładu Pascala jest argumentacja kończąca się tezą o opłacalności postawienia na istnienie Boga. Autor *Mysli* przedstawił także sposób pełnej realizacji zakładu: po zaakceptowaniu racjonalności zakładu konieczne jest podjęcie regularnych praktyk religijnych. Dopiero wówczas osoba może zdobyć wiarę i z nadzieją oczekiwać zbawienia. Artykuł przedstawia propozycję Pascala oraz różne jej interpretacje. Przedyskutowane zostały także najważniejsze zarzuty wiążące się z drugą częścią zakładu.