

Ks. Dr Piotr Karpiński <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>

Akademia Katolicka w Warszawie

Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

Zakład Pascala w czasach po „śmierci Boga”

Pascal's wager in the times after “Death of God”

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.431>

Abstrakt: Tekst omawia słynny „zakład Pascala” z punktu widzenia filozofii współczesnej. W myśli nowoczesnej pytanie o istnienie Boga jest wciąż obecne, a rozumowanie francuskiego filozofa wydaje się niezwykle aktualne i to z trzech powodów: filozofowanie w kontekście nauki, dialog ze sceptykiem oraz sama forma zakładu, czyli pewnego rodzaju rozrywki. Pomimo bliskich związków z nauką Pascal stwierdza jej niewystarczalność w poszukiwaniu odpowiedzi na najbardziej palące pytania człowieka i proponuje sceptykowi inny rodzaj rozumowania, który odwołuje się do gry hazardowej. Czasy nowoczesne są znaczone przez Nietzscheańską ideę „śmierci Boga”. W tym kontekście J. Filek zaproponował nowe sformułowanie zakładu: Bóg zostaje w nim zastąpiony przez ludzką odpowiedzialność za świat. Człowiek powinien założyć się, że kondycja świata zależy od jego odpowiedzialności. Odpowiedzialność staje się nową drogą do Boga.

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, Filek, Nietzsche, odpowiedzialność, Pascal, rozum, wiara.

Abstract: The matter of this paper is to examine Pascal's wager from the contemporary point of view. In modern philosophy the question of God's existence is still present, and an argumentation of this French philosopher seems to be extremely relevant, which is manifested particularly in three points: philosophizing in the scientific context, dialogue with a sceptic and even the form of conclusion as a wager (known also as a gambit), which is a kind of entertainment. Despite the close connections with science, Pascal notices its ineffectiveness in searching for the answers to the most burning human questions and proposes to the unbeliever a special argumentation, which reminds of gambling games. The contemporary times are marked by Nietzsche's idea of the “death of God”. In such a situation, J. Filek proposes a new approach to the wager: God is replaced by man's responsibility for the world. Man should wager that the world's condition depends on his responsibility. The responsibility appears here as a new way to God.

Keywords: existentialism, faith, Filek, Nietzsche, Pascal, reason, responsibility.

Wprowadzenie

Filozoficzna refleksja nad istnieniem Boga ma długą i bogatą historię. Z reguły przybierała ona postać tzw. dowodów na istnienie Boga (Wszolek, 1999, s. 17; Tupikowski, 2002, s. 27n), a jej głównym celem było usprawiedliwienie Boga, czyli wykazanie możliwości Jego istnienia w obliczu obecności zła (Kołakowski, 1988; 2019, s. 923). I choć filozofowie w większości byli zgodni, że dowody nie dają wiary, to jednak konstruowano coraz to nowsze argumenty za istnieniem Boga, jakby to człowiek, w swoim egzystencjalnym zagubieniu, ich przede wszystkim potrzebował. Tematyka teodycealna jest obecna także w filozofii współczesnej, a nawet ponowoczesnej (Marion, 1996; Henry, 2012; Lévinas, 2008; Ricoeur, 1986; Sochoń, 2012, s. 14). Znamienna jest tu wypowiedź J. Tischnera: „Jestem osobiście głęboko przeświadczony, że współczesna filozofia jest tak dogłębnie przeniknięta autentycznie chrześcijańską inspiracją, jak nigdy dotychczas” (Tischner, 1989, s. 6).

A ulubionymi kategoriami myślicieli ponowoczesnych są kenoza, ofiara, krzyż i wcielenie. G. Vattimo na przykład, widzi w kenozie rozpad struktur chrześcijańskich i możliwość bardziej swobodnej interpretacji dogmatów, ale pojmuje to nie jako osłabienie chrześcijaństwa, lecz przeciwnie, jako jego afirmację (Vattimo, 1999, s. 115). Wszystko wskazuje więc na to, że w czasach ponowoczesnych, naznaczonych Nietzscheańskim komunikatem o „śmierci” Boga, zagadnienie istnienia Boga ma się całkiem dobrze, choć podejmowane bywa w zupełnie nowy sposób.

Spośród wielu sformułowanych argumentów za istnieniem Boga jeden wydaje się być szczególnie aktualny do dziś, a przynajmniej pasujący do czasów ponowoczesnych. To argumentacja frywolna i tragiczna zarazem, nieco przewrotna i całkowicie zbijająca z tropu, której autorem jest B. Pascal, a która przeszła do historii pod nazwą jego zakładu. Oczywiście w powyższych słowach kryje się pewna nieścisłość, gdyż Pascalowi absolutnie nie chodziło o udowodnienie istnienia Boga i poniżej zajmiemy się tymi precyzacjami. W niniejszym artykule chcemy spojrzeć na ten słynny *le pari de Pascal* z perspektywy człowieka współczesnego. Wydaje się, że zakład ma wiele do powiedzenia dzisiejszemu człowiekowi, zarówno w wymiarze formalnym, jak i treściowym. Wymownym faktem jest także to, że doczekał się on nowego sformułowania autorstwa krakowskiego filozofa J. Filka (Filek, 2012, s. 72-76) i to ono jest pierwszorzędnym pretekstem do zajęcia się na nowo myślą Pascala.

1. Aktualność zmagania Pascala

Zanim przedstawimy rozumowanie francuskiego uczonego, wypada wpierw dostrzec jego niespodziewaną zupełnie aktualność. W trzech punktach myśl Pascala wykazuje zbieżność z umysłowością ukształtowaną przez nasze czasy: filozofowanie w kontekście nauk empirycznych, dialog ze sceptykiem i libertynem oraz sama forma argumentacji jako zakład, czyli pewien rodzaj rozrywki.

Pascal od wczesnego dzieciństwa obracał się w środowisku ludzi parających się nauką. Często za pozwoleniem swojego ojca, Etienna Pascala, przysłuchiwał się takim luminarzom nauk swoich czasów, jak Carcavi, Mydorge, Roberval, Gassendi, Marsenne, i inni. Choć jego dzieła powstawały spontanicznie, to jednak przyczyniły się w stopniu znacznym do rozwoju nauki i techniki. Dość wspomnieć jego wkład w konstrukcję mechanicznych kalkulatorów i mechanikę płynów, urobienie takich pojęć, jak ciśnienie i próżnia, a także odkrycia w dziedzinie geometrii i teorii prawdopodobieństwa, które legły u podstaw współczesnej ekonomii i nauk społecznych. Nic dziwnego, że zachwycony R. Chateaubriand pisał o nim: „Był niegdyś człowiek, co w dwunastym roku życia stworzył matematykę z kresek i kółek, w szesnastym – napisał najmędrszy traktat o stożkowych, jaki pojawił się od czasu starożytnych, w dziewiętnastym – wcielił w mechanizm naukę czysto

pojęciową, w dwudziestym trzecim – dowiódł ważkości powietrza i obalił jeden z największych błędów fizyki starożytnej (...). W krótkich chwilach ulgi w cierpieniach rozwiązywał dla rozrywki jeden z najtrudniejszych problemów geometrycznych i rzucił na papier myśli o najwyższych prawdach boskich i ludzkich. Ten przerażający geniusz zwał się Blaise Pascal” (Chateaubriand, 1966, s. 425-426).

Powyżej zasygnalizowany wymiar myśli Pascala jest o tyle ważny, że często filozofia współczesna bywa postrzegana jako spadkobierczyni filozofii pozytywistycznej. Ta ostatnia ciągle jest silnie zakorzeniona w polskiej inteligencji naukowej, ale nie tylko. Wielu współczesnych filozofów, jak M. Heller, czy J. Życiński, żywi przekonanie, że prawdziwa filozofia powinna być uprawiana w kontekście nauki. Ich zdaniem, samo istnienie nauki jest doniosłym faktem filozoficznym, który wymaga dogłębnej refleksji (Heller, 2011, s. 8). Jeśli filozofia ma wpływać na współczesność, to powinna szukać w naukach przyrodniczych wątków o charakterze filozoficznym i ogólnym i analizować je za pomocą narzędzi logicznych (Heller, Pabjan, 2007, s. 14). Wydaje się, że tą drogą biegła myśl Pascala, a sporą część jego dzieła można określić jako właśnie filozofowanie w kontekście nauki.

Drugą cechą filozofii Pascala jest otwarcie na człowieka inaczej myślącego, a co wyraża się w formie dialogu ze sceptykiem, w jakiej francuski filozof podaje swój argument. W tym momencie trzeba wyraźnie podkreślić, że rozumowanie Pascala nie jest klasycznym dowodem na istnienie Boga. Nie był on naiwny na tyle, by sądzić, że jakiegokolwiek dowody są w stanie przynieść człowiekowi wiarę; co najwyżej przekonują już przekonanych. W swoich *Myślach* notuje: „Podziwiam, z jaką odwagą ludzie podejmują się mówić o Bogu. Zwracając się do niedowiarków, na początek starają się dowieść bóstwa za pomocą dzieł przyrody. Nie dziwiłbym się temu postępowaniu, o ile by się zwracali do wierzących; to pewne, iż ci, którzy mają żywą wiarę w sercu, widzą bez trudu, że wszystko, co jest, nie jest czym innym niż dziełem Boga, którego uwielbiają” (Pascal. 1997, s. 157). A jednak, trwając w przeświadczeniu, że istnienie Boga i wiara nie są sprawami błahymi, podejmuje dialog z człowiekiem niewierzącym proponując mu pewien zakład, w którym nie chodzi o teoretyczne uwierzenie w Boga, lecz przekonanie się, że wybór chrześcijańskiego sposobu życia jest racjonalny.

To dialogiczne otwarcie na człowieka inaczej myślącego, sceptyka i libertyna jest w myśli Pascala bardzo wymowne. Wpisuje się ono w dzieje formuł *fides quaerens intellectum* i *intellectus quaerens fidem* (Wszolek, 1999, s. 18), z naciskiem na występujące w obu formułach szukanie. Ciekawie pisze o tym J. Tischner: „Słowo *fides* pozostaje w ścisłym związku znaczeniowym ze słowem *fidelitas*, które należy oddać przez polskie «wierność». *Fides* jest to zatem ten rodzaj «wiary», dzięki której staje się wierność człowieka wobec innego człowieka. Nie jest to zatem «wiara w coś», lecz raczej «wiara w kogoś». Wierzyć komuś znaczy: zawierzyć mu. Zwierzenie jest szczególną formą stosunku człowieka do człowieka, ściślej – szczególnym sposobem doświadczenia człowieka. W doświadczeniu tym

inny człowiek odsłania mi się jako ktoś absolutnie godny zaufania. W pewnym sensie drugorzędne jest to, co drugi mówi (...), ważna jest jego uczciwość, jego autentyczność, jego wiarygodność” (Tischner, 2000, s. 16-17). Dialog Pascala ze sceptykiem, przechodzący z czasem w świadectwo, ma prowadzić właśnie do wiary pojętej jako zawierzenie, a więc zaangażowanie egzystencjalne. Czyżby Pascal, niejako mimochodem, chciał nam powiedzieć, że w przekazywaniu wiary dialog jest absolutnie niezbędny i o wiele bardziej przydatny niż najbardziej wyrafinowany sylogizm?

Wreszcie zwróćmy uwagę na samą formę pascalowskiej argumentacji. Zakład, a więc rozrywka, gra, frywolne i luźne potraktowanie spraw mających znaczenie w życiu człowieka absolutnie fundamentalne. W tym przerażającym *divertissement* mamy zastosowane rozumowanie, które gracz stosuje przy ruletce. Oto Pascal-pedagog, znawca natury ludzkiej, z roztropnością belfra odpowiednio dozujący skomplikowane życiowe prawdy człowiekowi, który utknął na poziomie *homo ludens*. W czasach nam bliższych teorię tę rozwinął holenderski filozof J. Huizinga (Huizinga, 2010). Jego zdaniem, człowiek żyje na sposób zabawy; zabawa jest wprzęgnięta w samą istotę człowieczeństwa i stanowi ośnowę kultury. Zakład Pascala, w którym chodzi przecież o rzeczy wcale nie zabawne, jest przykładem docierania do człowieka pojętego jako *homo ludens*.

2. Niehumanistyczność nauki i filozofia egzystencji

Jednakże myliłby się ten, kto by sądził, że nauki empiryczne mogą przynieść człowiekowi zadowalające wyjaśnienie tajemnicy świata i życia ludzkiego. Wcześniej dotarłszy na szczyt poznania racjonalnego, Pascal odkrywa, że nauka ma charakter niehumanistyczny, a rozum ludzki nie jest w stanie odpowiedzieć na wołanie człowieka o szczęście. Człowiek dąży do prawdy, ale ani zmysłami, ani rozumem nie jest w stanie jej osiągnąć: „Człowiek jest istotą pełną błędu (...). Nic nie wskazuje mu prawdy. Wszystko go myli; te dwie podstawy prawdy, rozum i zmysły, oszukują się wzajem” (Pascal, 1997, s. 63). Człowiek jest w ogóle najbardziej tajemniczym z bytów, zawieszony pomiędzy nicością i nieskończonością, pełen pychy i zepsutej natury, a jego dążenie do prawdy też jest wątpliwe, bo żyje według rozrywki, która jest ucieczką od prawdy i od samego siebie. Nauki posługujące się rozumem nie są w stanie dostarczyć człowiekowi adekwatnej wiedzy. Pascal nieustannie wykazuje pychę i uzurpatorstwo rozumowi. W jego *Myślach* można znaleźć ciekawą notatkę, którą pewnie planował później rozwinąć: „Napisać przeciwko tym, którzy zgłębiają nauki: Kartezjusz” (tamże, s. 94). Nauki bowiem dostarczają wiedzy o rzeczach zewnętrznych, a tymczasem człowiekowi potrzeba wiedzy moralnej, czyli znajomości swojej kondycji duchowej. W ten sposób dokonuje się u Pascala zwrot od nauk empirycznych ku prawdziwej mądrości, filozofii egzystencjalnej, która chce zrozumieć człowieka w całej jego tajemnicy.

Pascal rozstaje się z rozumem jako narzędziem poznawczym, gdy odkrywa podstawową kategorię, według której świat jest urządzony: paradoks. Człowiek jest paradoksalny, wewnętrznie sprzeczny i rozdarty, zdolny do największego bestialstwa i największego heroizmu, „jest trzciną, ale trzciną myślącą” (tamże, s. 119). Pragnie poznać prawdę, a jednocześnie żyje według rozrywki, szuka szczęścia, a odnajduje w sobie nędzę i śmierć. Rozum nie jest w stanie wyjaśnić tego, co paradoksalne, gdyż jego naczelną zasadą jest zasada niesprzeczności, według której z dwóch zdań sprzecznych co najwyżej jedno jest prawdziwe. Paradoks zaś wyraża głębszą prawdę, której ani rozum, ani systematyczna filozofia nie są w stanie pojęciowo uchwycić, a ludzka egzystencja jest właśnie paradoksalna (Marion, 2007, s. 275). Stąd Pascal rezygnuje z poznania rozumowego i rozpoczyna poszukiwanie innej logiki, bardziej parakonsystentnej, akceptującej paradoks.

Deprecjacja rozumu i naturalnych władz poznawczych człowieka prowadzi francuskiego filozofa do odkrycia racji serca: „serce ma swoje racje, których rozum nie zna” (Pascal, 1997, s. 208). Nie chodzi tu jednak o dalsze pogńębienie człowieka i rzucenie go w odmętę subiektywizmu. Serce to wyższa władza poznawcza, a nie porządek emocjonalny. W obu porządkach, i rozumu, i serca, jest jakaś racjonalność. Serce też jest racjonalne, wszak „ma swoje racje”, choć w inny sposób, niż rozum. Porządek serca to również pewna intuicja, intelektualny instykt, za pomocą którego poznajemy wiele prawd niedostępnych dla rozumu. Serce przede wszystkim poznaje prawdy nadprzyrodzone. Jest ono zatem utorowaniem drogi wierze, która jedyna jest w stanie ocalić człowieka przed rozpaczą. Racje serca to poznanie uzyskane przez wiarę, która również jest w pewien sposób racjonalna.

3. Zakład Pascala

Stajemy jednakowoż przed pytaniem, co ma uczynić człowiek niewierzący? Wszak nie każdemu w tym świecie dana jest łaska wiary. Pascal pisze swoje *Myśli* jako projekt wielkiej apologii chrześcijaństwa, ale w jej obrębie jest miejsce na dialog z niedowiarkiem. Dochodzimy zatem do najbardziej interesującego nas momentu myśli Pascala, w którym próbuje przekonać on sceptyka, że opłaca się wierzyć w Boga, opłaca się żyć tak, jakby Bóg istniał.

To, co w punkcie wyjścia najbardziej oburza Pascala u jemu współczesnych, to ich neutralna postawa względem Boga. Człowiekowi wydaje się, że może być agnostykiem, czyli powstrzymać się od rozstrzygnięcia czy Bóg jest, czy też Go nie ma. Dlaczego człowiek jest obojętny? Francuski filozof pokazał to wiele razy – bo człowiek nie kocha prawdy, żyjąc według rozrywki (tamże, s. 94n). Ponadto obojętności człowieka odpowiada obojętność świata i ukrycie się Boga w świecie. Istnienie Boga wcale nie jest oczywiste; ukrywa się On dla naszego dobrego. Skoro, zdaniem Pascala, każda wiedza nadyma i prowadzi do pychy, to cóż dopiero wiedza nadprzyrodzona? Tak więc żyjemy w świecie

obojętnym, w którym Bóg się ukrywa, a dodatkowo sami się okłamujemy, żyjąc według rozrywki. Jak w takich warunkach zbudować teodyceę? Pierwszym krokiem jest przełamanie obojętności człowieka. Trzeba zrobić wyłom w jego pewnościach: jeżeli świat okaże się bez Boga, wówczas neutralność nic nie daje, a jeżeli z Bogiem, człowiek traci wszystko. Widzimy zatem, że wobec Boga nie ma postawy neutralnej, a jeśli ktoś taką zajmuje, to postępuje nieracjonalnie.

Pascal podkreśla, że w jego argumentacji nie chodzi o klasyczny dowód. Chrześcijanin w ogóle nie musi udowadniać swojej wiary: „Któż potępi tedy chrześcijan, że nie mogą uzasadnić swoich wierzeń, skoro sami głoszą, iż wyznają religię, której nie mogą uzasadnić? Oświadczają, przedstawiając ją światu, że to jest głupstwo, *stultitia*, a wy się później skarżycie, że jej nie udowadniają! Gdyby jej dowodzili, nie dotrzymaliby słowa; w tym, że nie mają dowodów, jest ich sens” (tamże, s. 197). Pascal za wszelką cenę nie chce pozwolić, by wmanewrować się w machinę dowodu. Każdy dowód, jego zdaniem, można obalić, a i tak żaden z nich nie daje wiary.

Argumentacja Pascala odwołuje się do reguł gier hazardowych, w których stawiamy pewną sumę, by wygrać znacznie więcej. Lecz filozofowi nie o korzyści materialne idzie, lecz stawkę najwyższą do pomyślenia – szczęście i życie wieczne. Różnica z hazardem, np. grą w ruletkę, sprowadza się do tego, że gracz może grać albo nie, sam o tym decyduje. Może również w każdej chwili zrezygnować. W zakładzie Pascala stawką jest życie, a więc nie tylko nie można się z gry wycofać, ale też każdy koniecznie musi się zakładać: „(...) trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś” (tamże, s. 198). Życie ludzkie jest ukazane za pomocą metafory gry; kto nie postawi na Boga, ten automatycznie opowie się przeciw niemu. Poza życiem opartym na wierze w Boga lub postępowaniem zakładającym jego nieobecność nie ma innej drogi – *tertium non datur*.

Skoro gra jest koniecznością, bo brak wyboru też jest jakimś wyborem, należy oceniać szanse wygranej, bilans zysków i strat. Odtąd wywód Pascala ma trzy etapy. Na pierwszym etapie argumentacja jest jeszcze dość ogólna: „Skoro trzeba wybierać, zobaczymy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawdę i dobro; i dwie do stawienia na kartę: swój rozum i swoją wolę, swoją wiedzę i swoją szczęśliwość (...). Zważmy zysk i stratę zakładając, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa przypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest bez wahania” (tamże). Jest to serce zakładu Pascala, które ukazuje całą jego logikę: są dwie możliwości – albo Bóg jest, albo Go nie ma – i konsekwentnie, albo zyskuję wszystko, gdy wygrywam, albo nie tracę nic, gdy przegrywam. Jak pisze L. Kołakowski (1988): „Ryzyko jest pewne, strata zaś czy zysk – niewiadome, jak w każdej grze hazardowej. Stawiając na Boga – wciąż przy tym założeniu, że Jego egzystencja jest niepewna – zyskać możemy nieskończone życie w szczęśliwości; stawką zaś jest nasze życie skończone, z jego ulotnymi przyjemnościami. Zatem skończona

stawka wobec szansy nieskończonego zysku – albo skończony zysk wobec szansy wiecznej udręki: jakież stworzenie rozumne może się wahać?” (tamże, s. 221).

Argumentacja do sceptyka dotarła. Zgadza się on na taki zakład, ale stawia jednocześnie pytanie, czy może nie za dużo stawia. Jest to jak najbardziej uzasadnione, jeśli chcemy pozostać w logice hazardu i konsekwentnie minimalizować koszty. Pascal przechodzi do drugiego etapu rozumowania: „Skoro są równe widoki zysku i straty, tedy gdybyś miał zyskać dwa życia za jedno, jeszcze mógłbyś się zakładać. A gdyby były trzy do zyskania, trzeba by grać” (Pascal, 1997, s. 198). Rozpiszmy to zdanie na kategorie rachunku prawdopodobieństwa. „Równe widoki zysku i straty” to prawdopodobieństwo równe $\frac{1}{2}$; stawia się jedno życie by zyskać dwa:

$$\frac{1}{2} (2 - 1) = \frac{1}{2}$$

Uzyskany wynik $\frac{1}{2}$ nie oznacza nagrody. Jest to tzw. wartość oczekiwana, czyli w rachunku prawdopodobieństwa wartość określająca spodziewany wynik zdarzenia losowego. Nieco upraszczając, możemy powiedzieć, że jest to matematyczna wskazówka tego, co się bardziej opłaci. Przy wartości oczekiwanej $\frac{1}{2}$ korzyści jeszcze nie widać, stąd wniosek Pascala: „jeszcze mógłbyś się zakładać”. Sytuacja ta zmienia się, gdy przy takiej samej stawce – jednego życia – do zyskania byłyby trzy:

$$\frac{1}{2} (3 - 1) = 1$$

Teraz korzyść jest już widoczna, a informuje o niej wartość oczekiwana równa 1. Teraz grać już trzeba, jeśli chce się dokonać racjonalnego wyboru.

Powyższe przykłady mają dla Pascala charakter czystko dydaktyczny, by przekonać sceptyka. Jednakże jak dotąd jego wywód nie pokazał istoty rzeczy do końca. Stąd trzeci etap wnioskowania: „Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko” (tamże, s. 199). Wszystkie warunki z wcześniejszych równań zostają te same, zmieniamy jedynie wygraną na nieskończoność:

$$\frac{1}{2} (\infty - 1) = \infty$$

Tutaj nie ma już żadnych wątpliwości. Wartość oczekiwana wygranej jest nieskończenie wysoka i trzeba się zakładać.

A może jednak sceptyk nie zgodziłby się z Pascalem, że są „równe widoki zysku i straty”, może prawdopodobieństwo wyjściowe jest mniejsze? Nawet jeśli przyjmiemy, że dąży ono do zera, gra w dalszym ciągu ma sens:

$$\frac{1}{\infty} (\infty - 1) = \infty^1$$

¹ Matematycznie rzecz biorąc, wynikiem tej formuły powinno być wyrażenie nieoznaczoności. Nieskończoność nie jest liczbą oznaczoną, stąd nie powinno się na niej przeprowadzać takich arytmetycznych operacji, lecz należy skorzystać z tzw. Reguły de l'Hospitala. Tutaj jednak świadomie dopuszczamy to uproszczenie, gdyż interesuje nas ogólny sens argumentacji Pascala.

Rozumowanie Pascala spotkało się od razu w wielką krytyką. Nie będziemy referować wszystkich zarzutów pod adresem zakładu, ale przyjrzyjmy się jednemu. Otóż, na podstawie powyższych równań łatwo się zorientować, że wystarczy przyjąć zerowe prawdopodobieństwo wyjściowe i cały rachunek upada:

$$0 (\infty - 1) = 0$$

Jednakże zabieg ten nie jest uzasadniony. Gdy ktoś przyjmuje zerowe prawdopodobieństwo, wówczas nie jest już agnastykiem, lecz zdeklarowanym ateistą. Świat z Bogiem to dla niego zdarzenie niemożliwe. A skoro tak, to teraz on musi udowodnić nieistnienie Boga. Pascal popełniłby analogiczny błąd, gdyby prawdopodobieństwo świata z Bogiem określił jako równe 1, czyli jako zdarzenie pewne – wówczas to na nim spoczywałby obowiązek wykazania, że Bóg istnieje. Dopóki pozostaje na płaszczyźnie prawdopodobieństwa, nie daje się wmanewrować w mechanizm dowodu, który na samym początku odrzucił. Rozwija natomiast całkiem przekonującą argumentację, która choć wiary dać nie może, to jednak może leć u podstaw fundamentalnej decyzji człowieka niewierzącego. Temu ostatniemu opłaca się żyć, jak gdyby Bóg istniał i tym samym, trochę mimowolnie, zrobić miejsce dla Boga w swoim życiu.

Jest w zakładzie Pascala znacznie więcej słabych punktów, jak choćby założenie, że Bóg wiarę wynagradza. A przecież jeśli już, to wynagradza wiarę prawdziwą, a nie udawaną, będącą wynikiem zimnej kalkulacji. Rada Pascala jednak cały czas prowadzi do tego, by kult udawany i wyrachowany był jedynie początkiem, który z czasem przekształci się w wiarę autentyczną. To, co przekonuje w jego argumentacji to fakt, że wiara chrześcijańska – jak każda wiara – jest niepewna i ryzykowna, ale o wiele większe ryzyko wiąże się z jej odrzuceniem. Nie do przyjęcia jest także ujmowanie wiary w kategoriach nagrody dopiero po śmierci, a w doczesności w kategoriach wyrzeczeń i poświęcenia. Wiara przynosi prawdziwą wiedzę, której Pascal szukał. Zresztą w *Myślach* w wielu miejscach podkreśla on poznawczy status wiary. Wiara nadaje życiu sens, doświadczenie miłującego Boga może zintegrować nasze rozdarłe życie. W tym też tkwi jej racjonalność. Decydując się na wybór wiary wygrywamy już tutaj, w tym życiu.

4. J. Filek i nowe sformułowanie zakładu

Od czasów Pascala wiele się wydarzyło w dziejach filozofii. Tym, co odcisnęło szczególne piętno na myśli i kulturze naszych czasów jest idea „śmierci Boga” sformułowana przez F. Nietzschego i będący jej konsekwencją nihilizm. Oczywiście, śmierć Boga i traktowanie Go jako zbędnej hipotezy postulowano w filozofii od dawna, jednak to Nietzsche uczynił zeń wydarzenie epokowe, przełom w dziejach ludzkości polegający na wyzwoleniu ze straszego błędu. To duchowe wyzwolenie z kolei pozwoli wyjątkowym jednostkom podjąć możliwość takiego bycia, jakiego nigdy dotąd nie mieli – morderca Boga

musi sam stać się bogiem, a więc nadczłowiekiem (Michalski, 2007, s. 21; Deleuze, 2012, s. 188). Nietzschemu wtóruje K. Marks i S. Freud – wszyscy trzej „mistrzowie podejrzeń” przeprowadzają gruntowną krytykę religii w duchu wyzwolenia człowieka (Migasiński, 1997, s. 39). Tak rodzi się krajobraz świata bez Boga, nad którym unosi się atmosfera nihilistyczna (Michalski, 2007, s. 17). Wiele z tych idei przeniknęło do myślenia współczesnego człowieka, na co zwraca uwagę w swoich pracach Z. Bauman: człowiek jest przekonany o braku tożsamości, braku sensu własnego życia i jego epizodyczności, a kultura jest jednym wielkim próbowaniem śmierci (Baumann, 2006). Jak w takiej atmosferze stawiać pytania o Boga? Czy sam Pascal byłby skłonny przekonywać współczesnego nihilistę, jak przekonywał sceptyka i libertyna swoich czasów?

Na tym tle krakowski filozof J. Filek zaproponował nowe sformułowanie zakładu Pascala². Znika z niego pojęcie Boga, a w jego miejsce pojawia się człowiek jako odpowiedzialny za świat. Pisze Filek: „Pytamy: czy wobec «śmierci» Boga-Opatrzności, tego Boga, którego zbawczy «palec» czuwał nad światem, człowiek nie jest jedyną istotą, która może i która winna poczuwać się do odpowiedzialności za ten świat? Jedyną istotą, która tę odpowiedzialność może i powinna podjąć?” (Filek, 2012, s. 74). Stawką nie jest zatem istnienie Boga i wygrana wieczność – wszak Bóg „umarł” – lecz wygrana doczesność. I tak, jak Pascalowi chodziło o to, by niedowiarek zmienił koniec końców swoje życie, tak podobny cel stawia człowiekowi Filek: „Idzie o sytuację w świecie człowieka dzisiejszego, o sytuację nas samych, i idzie o nową postać zakładu, którego takie czy inne rozstrzygnięcie skutkować musi zasadniczą różnicą w sposobie bycia” (tamże). Na czym miałyby polegać owa zmiana? Ku czemu miałyby się nawrócić gracz w nowym zakładzie? Ku odpowiedzialności za ten świat.

J. Filek jest autorem ciekawej książki o filozofii odpowiedzialności (Filek, 2003), w której wyłożył ten z pozoru tylko oczywisty fenomen. Przedstawmy jego zasadnicze tezy. Otóż, zdaniem krakowskiego filozofa, dzieje myślenia filozoficznego można podzielić na trzy epoki: starożytność, nowożytność i współczesność, przy czym nie chodzi tu o chronologiczną periodyzację, lecz odkrycie trzech zupełnie odmiennych paradygmatów, rządzących daną epoką. I tak, starożytność (trwająca do końca średniowiecza) posługiwała się paradygmatem obiektywistycznym, rządzonym przez gramatykę trzeciej osoby liczby pojedynczej. Tacy filozofowie, jak np. Arystoteles, mówili, że *był jest*. Od Kartezjusza rozpoczyna się paradygmat podmiotowy, egologiczny, wyrażany gramatyką pierwszej osoby: *Ja jestem*. Charakterystyczne dla współczesności jest odkrycie trzeciego paradygmatu, gramatyki drugiej osoby: *Ty jesteś*. W XX wieku rodzi się filozofia dialogu, której naczelną zasadą jest pierwszeństwo *ty* przed ukonstytuowaniem się *ja*: nie ma *ja* bez *ty*. Dalej Filek

² Nowe sformułowanie zakładu Pascala zostało przygotowane na tzw. Koncert Uniwersytecki w Auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego w październiku 2011 r. i opublikowane następnie w artykule *Nowy zakład Pascala* (Filek, 2012).

wskazuje na idee przewodnie wymienionych epok-paradygmatów. W starożytności rządził rozum, a ideą przewodnią była prawda, w nowożytności rządzi wola, a ideą przewodnią jest wolność, zaś w dialogicznym paradygmacie współczesnym rządzi uczucie, a na pierwszy plan wysuwa się odpowiedzialność.

Kiedy mówimy o odpowiedzialności, od razu nasuwa nam się spontanicznie skojarzenie, że chodzi o wzięcie na siebie skutków własnego postępowania. Takie rozumienie pojęcia wprowadza jednak masę dodatkowych założeń: należy wskazać podmiot odpowiedzialny, przedmiot odpowiedzialności, czy instancję, wobec której odpowiedzialność się rozgrywa i która mogłaby ją egzekwować. Odpowiedzialność w takim podejściu jest czymś wtórnym wobec naszego postępowania i może obowiązywać tylko względem przeszłości. Coś się wydarzyło, dany czyn należy już do przeszłości i tylko następczo można komuś za niego przypisać odpowiedzialność, która ma dodatkowo negatywne konotacje, bo kojarzy się z karą. Tak pojmowana odpowiedzialność jest charakterystyczna dla moralności i prawa. Filkowi chodzi jednak o głębsze zrozumienie tego fenomenu i szuka on tzw. odpowiedzialności samej w sobie, bezprzymiotnikowej, o której można wiedzieć tylko tyle, że jest pewną relacją. Zrywa on z negatywną interpretacją odpowiedzialności, która jest zwrócona ku przeszłości i polega na przypisaniu komuś odpowiedzialności za czyn, i w konsekwencji kary bądź nagrody, a rozwija interpretację pozytywną, która polega na zwróceniu się ku przyszłości i wzięciu odpowiedzialności za zadane człowiekowi dobro. Pisze: „Świat współczesny woła o odpowiedzialność. Nie może to jednak już być owa dotychczasowa negatywna odpowiedzialność, która patrząc wstecz postrzega jakieś dokonane zło, przypisuje je człowiekowi i pociąga go do odpowiedzialności. Idzie o ukazanie potęgi odpowiedzialności pozytywnej, która patrzy w przyszłość i ukazuje człowiekowi zdane na niego dobro. Rodzące się tu poczucie odpowiedzialności nie ma już charakteru poczucia winy, lecz jest udzielającym mocy poczuciem własnego zadania, własnej godności i istotności” (tamże, s. 12).

Celem nowego zakładu jest zatem skłonienie człowieka do wzięcia odpowiedzialności za świat. Co jest stawką w tej grze? Dobra kondycja tego świata, jego niezagrożone trwanie, a w efekcie niezagrożone trwanie i dobra kondycja samego człowieka, czyli to wszystko, co określa się jako jakość życia i to w wymiarze całkowicie doczesnym. Każdy oczywiście pragnie wysokiej jakości swojego życia, jednak odpowiedzialność wiąże się z pewnymi wyrzeczeniami i trudami, dlatego też człowieka trzeba do niej nakłonić. Wygraną jest lepsza jakość życia, przegraną zaś pomyłka, co do istoty odpowiedzialności: jest ona mrzonką, światem rządzi przypadek, nic od nas nie zależy, a nasze wyrzeczenia, cała heroicznie podejmowana odpowiedzialność idą na marne. W taki sposób zakład zostaje sformułowany.

Filek rozważa pierwszą ewentualność: człowiek może niewiele, wszystkie sprawy w świecie podlegają albo jakimś niejasnym mechanizmom, albo zgoła przypadkowi.

W takim scenariuszu nasze nieprzejmowanie się tym, co i tak od nas nie zależy, przynosi ten zysk, że możemy poświęcić więcej czasu i środków na konsumpcję i rozrywkę. Ale możliwa jest druga ewentualność: losy świata zależą od nas, a wówczas nasza zabawa zostaje brutalnie przerwana. Które koszty są większe? Filek nie ma wątpliwości: „(...) może się okazać, że to jednak od nas zależało, że oto konsekwencje naszego błędnego założenia są dla nas i dla świata daleko bardziej tragiczne niż konsekwencje błędnego założenia w pierwszym przypadku” (Filek, 2012, s. 74). Innymi słowy: człowiek powinien podjąć odpowiedzialność za świat, bo wówczas mniej ryzykuje i ta konstatacja powinna przekonać współczesnego człowieka, by zmienił swoje postępowanie, gdyż póki co żyje według maksymy „po nas choćby potop”. Załóżmy się – konstatuje Filek – i załóżmy odpowiedzialność człowieka za świat – oto nowy zakład Pascala.

5. Czy jeszcze chodzi o Boga?

Powyższe rozumowanie, podobnie zresztą jak i rozumowanie samego Pascala, usiane jest wieloma trudnościami. Uderza zwłaszcza niewspółmierność założeń. U Pascala cała decyzja zamknięta jest w perspektywie indywidualistycznej, przez co można odnieść wrażenie, że gracz podejmuje decyzje w sferze, na którą ma wpływ. On sam podejmuje autonomiczną decyzję, chodzi o jego życie, jego wiarę, w końcu o jego osobiste zbawienie. Inaczej jest u Filka. Nie ma w nowym zakładzie bezpośredniego przejścia od indywidualnej decyzji do tego, co jest wygraną, czyli lepszą jakością życia. W tej nowej perspektywie moja indywidualna odpowiedzialność za świat ma charakter wycinkowy, aspektowy, mogę czuć się odpowiedzialny, ale za sprawy, na które mam wpływ. Tak więc aby znacząco poprawiła się jakość mojego życia, podobną decyzję musiałyby podjąć praktycznie cała ludzkość. Przy wszystkich ludziach odpowiedzialnie – a przez to heroicznie – przeżywających swoje życie, także moje życie uległoby jakościowej poprawie. Ale czy jest to możliwe? Czy nie kryje się w tym założeniu jakaś skrajna utopia? Pascal proponował zakład bo znał naturę ludzką i jej wyrachowanie. Filek, proponując zakład, odwołuje się do jakiegoś zbiorowego heroizmu.

Kolejna trudność wiąże się z tym, że nawet jeśli założymy – co jest raczej karkołomne – odpowiedzialność całej ludzkości, to i tak poprawa jakości mojego życia będzie odłożona w czasie. I chodzi tu raczej o długą perspektywę czasową, wykraczającą poza jedno pokolenie. Podjęcie odpowiedzialności to po prostu żmudna i długa droga budowania lepszego świata. Byłby to proces zawsze otwarty. Im lepszy byłby świat, tym moje życie zyskiwałoby na jakości. Ale przecież nie wiadomo kiedy pojawiłyby się owoce owych heroicznych zmian. Tak więc z postulatem Filka wiąże się konieczność kolejnego heroizmu, tym razem wysiłku i ofiar na rzecz przyszłych pokoleń.

Skoro tak, to wydawać by się mogło, że nowy zakład nie ma sensu. Tymczasem rozumowanie to broni się, jeśli uwzględnimy nasze wcześniejsze rozważania dotyczące

natury samej odpowiedzialności. Dotąd, poniekąd celowo, używaliśmy kategorii odpowiedzialności jako synonimu jedynie trudów i wyrzeczeń. Tymczasem odpowiedzialność to nowy styl życia, różny od niegodnego człowieka konsumpcjonizmu. Styl, który choć wiąże się z pewnym trudem i wyrzeczeniami, to jednak przynosi człowiekowi całkiem sporo korzyści. Przede wszystkim, odpowiedzialność jest formą istnienia człowieka jako człowieka. Podejmując odpowiedzialność, człowiek odkrywa siebie jako byt relacyjny, związany z jakąś sprawą, albo z drugim człowiekiem. Odkrywa, że przed nim jawi się jakieś dobro, które jest mu dane i zadane. Od jego decyzji zależy dalszy los dobra. Podejmując odpowiedzialność za nie może je ocalić, albo zniszczyć. W tym sensie odpowiedzialność wprowadza człowieka na wyższy poziom życia. Człowiek zaczyna pełniej siebie przeżywać, lepiej siebie rozumieć, jego człowieczeństwo staje się bardziej świadome i – co najważniejsze – człowiek staje się kimś wolnym. Jeśli tak pojmujemy odpowiedzialność, to szybko okaże się, że nie ma dla człowieka żadnej innej alternatywy. A już na pewno nie może nią być konsumpcyjny styl życia. Odpowiedzialność zatem to nie brak globalnego ocieplenia, czystsze morze, brak kryzysu finansowego, czyli zjawisk postrzeganych jako konsekwencje czyjejs nieodpowiedzialności. Odpowiedzialność to forma egzystencji prawdziwie godna człowieka.

Ale – powie ktoś – rozumowania Pascala i Filka dotyczą zupełnie odmiennych kwestii. Pascal chciał nakłonić sceptyka do wiary w Boga, Filek natomiast chce nakłonić człowieka do wiary w człowieka. Cóż ma wspólnego wiara w Boga z odpowiedzialnością? Czy ewentualne podobieństwo pomiędzy tymi dwoma zakładami jest tylko formalno-zewnętrzne, czy też wykazują one jakąś głębszą zbieżność? Odpowiedź przynosi koncepcja odpowiedzialności D. Bonhoeffera. Ten niemiecki pastor i męczennik II wojny światowej rozwijał teologiczną teorię odpowiedzialności jako zasadę substytucji (Filek, 2003, s. 177-187). Ustanowiona ona została przez Chrystusa i nie polega na solidaryzowaniu się z człowiekiem, lecz na wzięciu za człowieka jego winy i kary na siebie. Jak pisze Bonhoeffer: „Jezus jako niewinny bierze na siebie winę i karę innych, i sam umierając jako zbrodniarz zostaje przeklęty, dźwiga bowiem grzechy świata i za nie jest ukarany; na przeznaczonym dla zbrodniarzy krzyżu nad winą triumfuje jednak substytuująca miłość” (tamże, s. 178). Życie człowieka jest odpowiedzialnością, a ta polega na substytucji. Żyjemy, dając odpowiedź na skierowane do nas słowo Boga, czyli na życie Jezusa Chrystusa. Tak, jak Chrystus wstawił się przed Bogiem za ludźmi, ale równocześnie i za Bogiem przed ludźmi, tak i człowiek odpowiada nie tylko przed ludźmi za Chrystusa, ale i za ludzi przed Chrystusem (tamże, s. 181). Tak pojęta odpowiedzialność istnieje tylko w całkowitym poświęceniu własnego życia na rzecz innego człowieka.

Dochodzimy tutaj do bardzo ważnych odkryć. Tak, jak zakład Pascala nie był apofatyczny i zakładał wiarę w Boga chrześcijaństwa, w Boga Jezusa Chrystusa, tak i zakład Filka nie jest rozumowaniem nihilistycznym, godzącym się ze „śmiercią” Boga. Wręcz

przeciwnie. Odpowiedzialne życie, czyli życie na wzór Chrystusa substytutywnie wstawiającego się za innymi jest drogą do Boga, jest spełnieniem się królestwa Bożego na ziemi. Jak pisze Filek: „Świat z wolna dojrzewa do odpowiedzialności i atakowanie go z punktu widzenia chrześcijańskiej dogmatyki samo stać się może pewnego rodzaju nieodpowiedzialnością. Człowiek przestaje być dzieckiem prowadzonym za rękę przez bogobojnego kapłana. Człowiek staje się dorosły i słusznie kieruje swą uwagę na «ten świat» i całe jego bogactwo, bowiem to za ten świat jest odpowiedzialny. Religia, która usiłowałaby postponować doczesność, postponować życie tu, na ziemi, i kierować uwagę człowieka ku «tamtemu światu», uczyłaby go nieodpowiedzialności. Najważniejsze jest bowiem życie dla innych” (tamże, s. 187).

Celem naszych rozważań było spojrzenie na zakład Pascala z perspektywy człowieka współczesnego. Okazuje się, że myśl francuskiego filozofa z XVII wieku zachowuje swoją aktualność do dziś. Nowe sformułowanie zakładu przez J. Filka jest tak naprawdę próbą mówienia o Bogu w czasach po „śmierci” Boga. Jest to mówienie nie wprost, lecz *implicite*, ale jak pokazały rozważania o odpowiedzialności, w niczym nie traci ono swej głębi treściowej. W obu zakładach chodzi o coś niezmiernie ważnego, co być może nawet czyni obu myślicieli tragicznymi. Wydaje się, że rację miał G. Deleuze, pisząc: „Od Pascala do Kierkegaarda robi się zakłady i wykonuje skoki. Ale nie są to ćwiczenia Dionizosa ani Zaratustry: skakanie nie jest tańcem, a robienie zakładów nie jest grą” (Deleuze, 2012, s. 43).

Bibliografia:

- Baumann, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Chateaubriand, R. (1966). *Geni du christianisme*, Paris: Gernier-Flammarion.
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Filek, J. (2003). *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków: ZNAK.
- Filek, J. (2012). Nowy zakład Pascala, *Więź*, 1 (639), 72-76.
- Heller, M. (2011). Filozoficzny program Józefa Życińskiego, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, R. XLVIII, 5-22.
- Heller, M. Pabjan, T. (2007). *Elementy filozofii przyrody*, Tarnów: Biblos.
- Henry, M. (2012). *Wcielenie. Filozofia ciała*, Kraków: Homini.
- Huizinga, J. (2010). *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Aletheia.
- Kołąkowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków: ZNAK.
- Kołąkowski, L. (2019). *Chrześcijaństwo*, Kraków: ZNAK.
- Lévinas, E. (2008). *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków: Homini.
- Marion, J.-L. (1996). *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: ZNAK.

- Marion, J.-L. (2007). *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Michalski, K. (2007). *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków: ZNAK.
- Migasiński, J. (1997). *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Pascal, B. (1997). *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricoeur, P. (1986). *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Sochoń, J. (2012). *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Tischner, J. (1989). *Filozofia i chrześcijaństwo*, (w:) J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, 5-12, Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy.
- Tischner, J. (2000). „Wokół spraw wiary i rozumu”, (w:) S. Wszolek (red.), *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, 13-28, Tarnów: Biblos.
- Tupikowski, J. (2002). *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy.
- Vattimo, G. (1999). *Ślad śladu*, (w:) J. Derrida, G. Vattimo i inni (red.), *Religia*, tłum. M. Kowalska i inni, 99-116, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wszolek, S. (1999). *Pytając o Boga. „Dowody” istnienia Boga w dziejach filozofii*, Tarnów: Biblos.